UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE LETRAS CLÁSSICAS E VERNÁCULAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LETRAS CLÁSSICAS

PEDRO BARBIERI ANTUNES

HINOS ÓRFICOS:
EDIÇÃO, ESTUDO GERAL E COMENTÁRIOS FILOLÓGICOS

VERSÃO CORRIGIDA

SÃO PAULO
2018

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE LETRAS CLÁSSICAS E VERNÁCULAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LETRAS CLÁSSICAS

Hinos órficos:

Edição, estudo geral e comentários filológicos

(Versão corrigida)

Pedro Barbieri Antunes

Dissertação apresentada para o
Programa de Pós-Graduação em
Letras Clássicas do Departamento
de Letras Clássicas e Vernáculos da
Faculdade de Filosofia, Letras e
Ciências Humanas da Universidade
de São Paulo para a obtenção do
título de Mestre.

Orientador: Prof. Dr. José Marcos Mariani de Macedo

São Paulo

2018

Agradecimentos

Agradeço à FAPESP pelo financiamento (nº do processo: 2015/12987-0); a José Marcos Mariani de Macedo pelo acolhimento e dedicação; a Daniel Kölligan, Jacyntho Lins Brandão, Paula da Cunha Corrêa e Fernando Rodrigues Junior pelos comentários; ao Felipe pelo diálogo; à Patroa pela união; à minha mãe pelo zelo; e, finalmente, porque aqui não é lugar de catarse, agradeço ao meu Mestrado —

por ter terminado.

Deus est mortali iuvare mortalem (...).

Plínio, *História natural*, II, 18

Resumo

Pretendo elaborar uma edição comentada dos *Hinos órficos (HO)*, um compêndio de 88 hinos cléticos, compostos entre os sécs. 2-4 d.C., partindo do texto estabelecido por Quandt (1955) e confrontando-o com as propostas de Ricciardelli (2000), Morand (2001) e Fayant (2014). Este projeto é uma tentativa de instigar a formação de tradição filológica de estabelecimento de texto, aparato crítico e comentários pormenorizados nos estudos clássicos no Brasil. Planejo realizar críticas pontuais do texto grego e apresentar algumas soluções válidas, mas tendo sempre como apoio o texto já consolidado de Quandt. Proponho também um estudo aprofundado, no qual debato: i) a autoria e datação desses poemas; ii) a sua provável ocasião de performance, com base em uma abordagem empírica do texto e uma apreciação do *status quaestionis* sobre o tema; iii) os elementos órficos e sincréticos dos *HO*; iv) a estrutura e disposição dos hinos dentro da coletânea; v) tipologia hínica e eficácia epiclética; vi) a linguagem e estilo, assim como a prosódia e métrica dos *HO* (fraseologia, epítetos, figuras empregadas). Como de praxe nesse tipo de estudo, os comentários serão feitos após o texto original, verso a verso.

Palavras-chave: *Hinos órficos*; Orfismo; Hínica Grega; Epiclese; Ritual

Abstract

I intend to elaborate an annotated edition of the Orphic Hymns, a compendium of 88 cletic hymns composed between the second and fourth centuries AD, based on the text established by Quandt (1955) and comparing it with Ricciardelli's (2000), Morand's (2001) and Fayant's (2014) texts. This is an attempt to instigate a philological tradition of text establishment, critical apparatus and detailed comments in classical studies in Brazil. My intent is to present some valid solutions to a number of passages, but always based on Quandt's already consolidated text. I also propose an in-depth study, in which I debate: i) the authorship and dating of these poems; ii) the probable time of performance, based on an empirical approach of the text and an appreciation of its status quaestionis; iii) the Orphic and syncretic elements in these compositions; iv) the structure and arrangement of the hymns in the collection; v) hymnic tipology and epicletic effectiveness; vi) the language and style, as well as the prosody and metric of Hymns (phraseology, epithets, used figures). As usual in this type of study, comments will be made after the original text, verse by verse.

Keywords: *Orphic Hymns*; Orphism; Greek Hymns; Epiclesis; Ritual

Sumário

Nota ao texto	8
1 Introdução e autoria	9
2 Orfismo	14
3 Soteriologia	22
4 Ocasão de performance	27
5 Disposição dos hinos	35
6 Divindades e epítetos	41
7 Retórica epiclética	49
8 Oferendas	60
9 Questões de estilo	66
10 Transmissão do texto	69
Bibliografia	71
<i>Hinos órficos</i>	89
Comentários	271

Nota ao texto

O que proponho aqui é uma edição escolar dos *Hinos órficos*, preocupada com a apresentação de um texto coeso, com um aparato crítico resumido, em que trato somente das partes mais questionáveis do texto. Para tanto, apoiado no texto de Quandt (1955), cotejei o aparato muito bem elaborado de Ricciardelli (2000) com as proveitosas leituras de Fayant (2014). Optei por não incluir no meu aparato as diversas lições de momentos em que o texto dos três editores eram homogêneos e com os quais eu concordava, por considerar que passagens consensuais, dado o seu grande volume, apenas obstaculariam a atenção do leitor. Limito-me principalmente ao que é problematizável.

Dadas as condições de trabalho, foi impossível praticar de fato uma *recensio* dos manuscritos. Além da grande quantidade, a sua localização impossibilitou uma pesquisa detalhada da situação textual de cada um deles, o que, ainda assim, *não invalida* a tentativa da criação de uma edição¹. Conservo a ideia de um papel editorial no que diz respeito à *tomada de decisão* por uma ou outra lição e à argumentação necessária para justificar as escolhas feitas. O meu objetivo foi apresentar as alternativas e emendas de forma sucinta, compilando em meu aparato crítico os pontos que considerei mais importantes para o atual escopo, de modo a oferecer as leituras mais prováveis do texto. Devido à sua simplicidade sintática e métrica, essa obra foi extremamente oportuna para um primeiro contato com uma abordagem de crítica textual e filológica.

Inicialmente, abordei o original grego de forma mais conservadora, tentando, sempre que possível, reconstruir o texto em que todas as lições concordavam. Caso essa escolha resultasse em algum tipo de solecismo, recorri às conjecturas propostas pelos editores e comentadores da obra, em busca do que entendi ser a melhor alternativa, fosse paleograficamente (e.g. por um erro do copista facilmente explicável), fosse por questões métricas, de estilo ou mesmo de sentido para determinada passagem. Os motivos por trás de cada escolha são explicados na seção final, dedicada aos comentários interlineares.

¹ Cf. Schaps 2011, p. 258.

1 Introdução e autoria

Os *Hinos órficos* (HO) são uma coletânea de 87 hinos hexamétricos que datam do período imperial, provavelmente entre os séculos 1 e 3 d.C.². Os hinos dedicados a Mísia (42), Hípta (49) e Melínoe (71) fazem pensar que o local de composição teria sido nas redondezas da Ásia Menor, uma vez que os nomes dessas divindades aparecem justamente em inscrições em um santuário de Deméter em Pérgamo³. Todos os hinos funcionam como invocações às mais diversas divindades, geralmente acompanhadas de uma instrução para oferendas vegetais e incensos, por meio das quais são propostas relações de reciprocidade com os deuses: a devoção em troca do favor. Tratando-se de preces, é natural pensar que tais composições se dessem em meio a um ritual ou iniciação, tema que será abordado mais adiante.

De pronto, vale uma consideração sobre a tradição na qual esse tipo de hino se insere. No seu tratado intitulado *Divisão dos discursos epidícticos*, Menandro de Laodiceia (séc. 3 d.C.), ao dividir a retórica em três partes, judiciário, deliberativo e epidíctico, concentra-se nessa última espécie discursiva, observando que ela se subdividia em dois tipos: louvor e invectiva (I 331.1-18). Enquanto a invectiva não se ramificaria em classes mais específicas, o louvor admitiria ainda mais divisões, cujo critério seria o destinatário de tal elogio: ele poderia ser direcionado aos deuses ou às empreitadas humanas. No primeiro caso, diz Menandro, estamos lidando com hinos, os quais, por sua vez, admitem uma extensa segmentação: i) hinos cléticos, ii) apopêmticos, iii) físicos, iv) míticos, v) genealógicos, vi) ficcionais, vii) rogatórios e viii) derogatórios; todos podem se mesclar entre si, gerando híbridos (I 333.1-27). Não obstante ele classifique, nessa passagem, os hinos de Orfeu como aqueles próprios da especulação física, ou seja, acerca da natureza divina (na mesma categoria das obras de Parmênides e Empédocles), é necessário fazer a ressalva de que provavelmente o autor não tinha em mente o atual *corpus*, referindo-se talvez a certos hinos atribuídos a Orfeu que não chegaram até nós mas que são mencionados, por exemplo, no *Suda* (s.u. Ὀρφεύς)⁴.

² Quandt 2005, p. 44.

³ Kern 1911; Morand 2001, pp. 173-4, 177-81, 185-9.

⁴ Talvez seja possível pensar, como exemplo dessa produção, no chamado *Hino órfico a Zeus*, uma composição que nos chegou avulsa, em quatro versões, por intermédio do *Papiro de Derveni* (fr. 14 B), de

Seguindo essa tipologia, os *HO* se enquadram muito mais adequadamente na categoria de hinos cléticos, ou seja, aqueles “que apresentam uma invocação a diversos deuses” (κλῆσιν ἔχοντες πολλῶν θεῶν, I 333.10). Trata-se de composições que interpelam os deuses, buscando propiciá-los e atrair o seu favor para aquele que os invoca, o *orans* ou *laudator*, ou mesmo para um grupo que se beneficiaria de tal relação. Esses hinos podem ser bastante formulares, como é o caso aqui, em geral estabelecendo um vínculo de reciprocidade com deus por meio da palavra que, ao exaltar o mitologema ou os atributos da divindade (suas τιμαί), oferece-se enquanto χάρις humana para, da mesma forma, obter a χάρις divina em retorno⁵.

Uma vez inseridos em tal tradição, cruza-se a informação de que os hinos desta coletânea são classificados como *órficos*. Trata-se de uma predicação problemática. Caso a datação desse *corpus* esteja correta, então dificilmente essas composições podem se relacionar diretamente com um suposto orfismo primitivo, que haveria surgido entre os séculos 6 a 5 a.C.⁶. A opinião de que os *HO* se vinculam muito pouco com um orfismo original é bastante disseminada, de modo que a recolha teria se servido apenas de pequenas doses de alguns elementos órficos⁷. Com efeito, não é possível à primeira vista entender essa coletânea apenas como um itinerário narrativo cosmológico e, portanto, não se pode depreender da composição clética um *sistema expositivo* evidente do orfismo. Nesse sentido, entender, sem qualquer crivo, esses hinos como herdeiros diretos de certa tradição órfica é algo que deve ser feito *cum granis salo*. Todavia, uma possibilidade de leitura inicial seria entender essa adjetivação (“órfico”) em um sentido mais lato, de forma mais abrangente: tais composições seriam órficas não por uma filiação direta à corrente homônima, mas em virtude da suposta autoria de Orfeu⁸.

Pseudo-Aristóteles (fr. 31 B), da *Teogonia rapsódica* (fr. 243 B) e de um papiro florentino (fr. 688a B); cf. Bernabé 2009.

⁵ Acompanho aqui de perto a definição de hino dada por Depew (1997, p. 240).

⁶ Moore 1916, pp. 54-5; Parker 1995, p. 484; Bernabé 2012, pp. 16-7. Para um itinerário investigativo a esse respeito, cf. Bernabé 2004, pp. 11-3.

⁷ Harrison 1991, p. 625: “It would therefore be idle to examine the *Orphic Hymns* severally and in detail, in order to extract from them the Orphic characteristics of each particular god. Any one who reads them through will speedily be conscious that, save for the proemium, and an occasional stereotyped epithet, it would easily be impossible to determine which hymn was addressed to what god.” Cf. também Kern 1889, pp. 500-1; Lorente 1987, pp. 156-9; Fayant 2014, p. xi.

⁸ Athanassakis e Wolkow 2013, p. xi: “in actuality ‘Orphic’ is a sort of catch-all term that is used to designate anything and everything directly or indirectly connected to Orpheus”.

Com efeito, a designação de algum texto como órfico talvez se bastasse pela mera atribuição do nome de Orfeu, o que já expandiria razoalmente o *corpus* órfico⁹. Logo, uma resposta inicial e provisória para a caracterização desse hinário seria o selo que em quase todos os manuscritos marca o título do proêmio: Ὀρφεὺς πρὸς Μουσαῖον (“Orfeu a Museu”), acompanhado ainda de uma dedicatória: Εὐτυχῶς χρῶ, ἑταῖρε (“Faz bom uso, amigo”)¹⁰. Morand (2015, pp. 211-2) argumenta que esse endereçamento a um amigo (ou mesmo um patrono) seria uma prática comum do período imperial, o que talvez seja um indício temporal de composição, mas, para além dessa constatação, pode-se pensar que há uma espécie de moldura conceitual implícita na escolha desses dois personagens míticos¹¹. Outorgada a autoria a Orfeu, a obra passaria a se vincular diretamente a um passado igualmente mítico, que precederia até mesmo as narrativas homéricas, uma vez que Orfeu teria participado da expedição dos argonautas. Outro aspecto implicado nessa designação é o vínculo da recolha com os chamados “livros de Museu e Orfeu” que circulariam nas mãos de sacerdotes andarilhos em Atenas, durante a antiguidade clássica; neles, haveria prescrições de sacrifícios não cruentos e rituais para a purificação dos homens, como relata Platão (*Resp.* 364e-365a)¹². Noto, por ora, que a semelhança dessa descrição com o atual hinário é patente. Com efeito, são apresentadas nos *HO* oferendas juntamente a cada hino e as demandas finais versam, em geral, sobre o tópico da salvação dos iniciados. Assim, a autoria de Orfeu como o teólogo por excelência, fundador das iniciações e mistérios, é mais que adequada para essa coletânea¹³.

⁹ West 1983, p. 3; Fayant 2014, p. xi.

¹⁰ Um recurso relativamente parecido é usado nas *Argonáuticas órficas* (v. 40), em que Orfeu se dirige provavelmente a Museu, na segunda pessoa do singular, indicando a tradição de ambas as personagens serem associadas pelo formato tutor-tutelado. Comparando ainda os *HO* com o *Testamento de Orfeu*, Jáuregui observa que “Musaeus is more than the addressee of didactic poetry: he is the prototypical initiate who receives the revelation from his father/teacher. (...) If Orpheus is the prototype of the poet and the priest who would compose and sing the hymns, Musaeus is the prototype of the initiates who would listen to them” (2015, p. 232). Cf. ainda a introdução ao proêmio.

¹¹ Jáuregui 2015, pp. 229-30.

¹² O próprio filósofo ateniense, em outro texto, equaciona a sedução e inovação de Orfeu com o expediente sofisticado (cf. *Prot.* 315a-316a); há, porém, referências positivas (e.g. *Crat.* 400c, *Phd.* 62b, *Tim.* 40d). Para a influência (oscilante) que os textos órficos primitivos podem ter tido em Platão, cf. Bernabé 2011a.

¹³ Cf. Jáuregui 2015, p. 227. É possível lançar mão ainda de uma argumentação não apenas teórica, mas filológica, uma vez que parte da terminologia empregada por Platão na passagem mencionada, por breve que seja, é revisitada nos próprios *HO*: θνηπολοῦσιν (364e) e θνηπολίη (pr.1 e 44); e τελετάς (365e), que apresenta 26 ocorrências no hinário. Não é necessário propor uma homogeneidade completa entre a ideia de ritual ou iniciação à época de Platão e no período imperial, mas vale observar que a terminologia em si apresenta certa uniformidade.

A identificação da *persona loquens* não se restringe a essa σφραγίς. Em dois momentos dos próprios *HO*, vê-se alusões à mitologia particular do personagem Orfeu. Os hinos às Nereidas e às Musas mencionam: Καλλιόπῃ σὺν μητρὶ (“junto à mãe Calíope”, 24.12, 76.10). Ambas as passagens parecem se referir à genitora de Orfeu. Disso talvez fosse possível concluir uma simples autoria de todos os hinos por parte do bardo mítico. Entretanto, em diversos momentos da coletânea vemos uma primeira pessoa se dirigir aos deuses como que nivelada à situação humana dos μύσται, os iniciados¹⁴. Diante da dificuldade de identificar a *persona loquens* precisamente, Morand (2015, p. 213) fala de uma “shift, or confusion, between the ‘I’ referring to Orpheus, the author and the *orans*”¹⁵. Desse modo, é possível entender a figura de Orfeu no decorrer dos hinos menos como um personagem propriamente dito do que um paradigma de inspiração que norteia os interesses iniciáticos e epicléticos do *orans* ou, pela terminologia que adoto, *laudator*.

Apesar da multifatorialidade em jogo na adoção de Orfeu como hipotético autor dessa coletânea, em decorrência, por exemplo, de sua atuação como músico que seduziria a natureza (fr. 943-77 B)¹⁶ ou argonauta (fr. 1005a-1011 B), a principal faceta implicada no uso de seu nome aqui parece ser a de um poeta instituidor de mistérios¹⁷. Como dito, uma vez que a datação dos *HO* é tardia, vinculá-los à imagem mítica por excelência de um fundador de iniciações poderia ser uma estratégia interessante para o compositor real dessa coletânea. O argumento principal aqui é, evidentemente, do recurso à *auctoritas*, pois “para os gregos, quanto mais antiga fosse uma ideia, tanto mais respeitável era”¹⁸. Entre os círculos neoplatônicos, por exemplo, testemunhos de textos órficos aparecem

¹⁴ Cf. Jáuregui 2015, pp. 233-6. Refiro-me aqui às passagens finais de cada hino, durante a *precatio*, quando o interpelante solicita a presença dos deuses e faz um pedido amiúde genérico em favor do bem-estar dos iniciados. Os verbos epicléticos e mesmo a lição θήσω em 84.4 (caso a aceitemos), parece identificar a primeira pessoa desses hinos com um *laudator*. Exemplos desse expediente são aduzidos mais adiante.

¹⁵ Morand 2015, pp. 212-3. A autora propõe o mesmo argumento em outro estudo (2001, p. 94).

¹⁶ Para uma interpretação bastante pormenorizada desse aspecto de Orfeu, cf. Molina 1997.

¹⁷ Fayant (2014, p. xiv) argumenta no mesmo sentido: “on ne trouve dans les *Hymnes orphiques* aucune allusion aux pouvoirs du musicien quis charme toutes les créatures, animales, végétales ou minérales, et même les Sirènes, ce qui lui vaut de participer à l’expédition des Argonautes”. Bernabé (2011b) elenca dois principais campos de atuação para textos de pseudo-epigrafia órfica: i) religião (em geral, teogonias e τελεταί; cf. Bernabé 2002b) e ii) filosofia ou especulação física, como é o caso da exegese alegórica do comentador anônimo no *P. Derveni* (col. VII, X, XIII, XXV); cf. Calame 2005, pp. 157-69. Cf. ainda Guthrie 1993, p. 204, que liga a autoria de Orfeu a obras ritualísticas, teológicas e éticas.

¹⁸ Bernabé 2012, p. 14. Kern (1917, p. 150) nota como o nome de Orfeu era facilmente atribuído a toda sorte de obras para que elas desfrutassem de certa qualidade sagrada. Cf. ainda Gazzinelli 2007, p. 11.

como matriz *in nuce* de toda a doutrina platônica¹⁹. É possível imaginar que, operando às margens do sentimento religioso vigente, o poeta e o grupo buscariam legitimar os seus textos sagrados com uma figura condizente. Logo, a identidade de Orfeu desvincularia a obra recém-composta de uma situação contemporânea (por assim dizer, “desencantada”) e a integraria a um *corpus* dentro do qual o compositor desejava que sua obra fosse entendida. Nisso há dois movimentos: uma transição premeditada pelo poeta de sua autoria-empírica para uma autoria-modelo²⁰ e um concomitante interesse de inserir a sua obra em uma tradição pregressa, de modo a assimilar ao texto e rito tardios características e sacralidade imemoriais²¹.

Convém a religiosidade modelar de Orfeu aos interesses do hinário, o que fica de pronto estabelecido com o proêmio, no qual o bardo aparece em uma função pedagógica, como preceptor de rituais, os quais deveriam ser bem observados por Museu (pr. 1-2). Desse modo, além da legitimidade pseudoepigráfica, a figura de Orfeu garantiria um *programa* ligado à experiência mística que se daria em meio às invocações e oferendas²². A figura de Orfeu subentenderia narrativas catabáticas, instituição de mistérios, doutrinas anímicas (como a metempsicose), cosmogonias e escatologias particulares, preceituários de conduta (tendo em vista a ascese), além da associação com o grupo dos pitagóricos²³. Pode-se pensar que a execução ritual desses hinos compreenderia em maior ou menor escala a tal imaginário implícito. A *mise en scène* conceitual e mitológica se acomodaria bem aos interesses religiosos dos *mystai* em questão, tivessem eles acesso ou não a obras do *corpus* órfico mais antigas. Dado o vasto número de citações supérstites, a circulação de uma *Teogonia rapsódica* (datando também do período imperial²⁴) poderia confirmar certo influxo de textos propriamente órficos no arranjo dos poemas em questão. Sempre que pude identificar, aponto as similaridades e possíveis convergências nas introduções de cada hino (na seção dos comentários interlineares). Mas, para entrever esses pontos de contato, vale apresentar um pouco da doutrina com a qual os *HO* pretendem se alinhar.

¹⁹ Bernabé 2011b, pp. 201-2. No séc. 12, João Tzetzes veria em Orfeu um “sábio completo”: astrólogo, filósofo, mago e teólogo (fr. 718 B = *Chil.* 5.130 s.). Tal paradigma traria, como que por osmose, prestígio também à obra dita órfica.

²⁰ Adotando a terminologia de Umberto Eco (2012, p. 75).

²¹ Bernabé 2012, p. 14.

²² Morand 2001, p. 92.

²³ Cf. Guthrie 1993, pp. 216-21; Gazzinelli 2007, pp. 23-5.

²⁴ Cf. Bernabé 2012, pp. 127-31.

2 Orfismo

O orfismo é uma categoria religiosa controversa. Tal qual a doutrina dos seguidores de Pitágoras, o orfismo sofre de um problema de definição²⁵. Para causar ainda mais dificuldade, seria o caso de uma corrente de pensamento que não seguia um *modus operandi* estanque. Em sua origem, ela não se baseava em um código fechado nem se tratava de uma *Buchreligion*. Com isso em mente, desarma-se um tanto da tendência da crítica moderna em impor limites rígidos ao que poderia ser entendido como órfico. Em vez de um descritivismo essencialista, de feitio domesticador, talvez seja possível entender a *dinâmica* do objeto em questão, de modo que se trataria de um fenômeno religioso *relativamente coeso sem ser unitário*²⁶. Uma definição mais móvel ou mesmo porosa talvez seja necessária, uma vez que os limites impostos ao pensamento órfico (de modo a esclarecê-lo) são prerrogativa dos comentadores modernos. Não era uma preocupação antiga a definição do orfismo. Inicialmente, não temos sequer testemunhos de tal palavra-conceito. Sabemos de “versos”, “sectos” ou mesmo de uma “vida órfica”, sem se falar de orfismo²⁷. Atribuía-se autoria a Orfeu, sem se falar de orfismo²⁸. Nesse sentido, levando em conta a natural maleabilidade e flutuação de um fenômeno religioso no decorrer do tempo, a definição anacrônica e tão somente pedagógica de “orfismo” pode ter como pedra de toque primária a associação do nome de Orfeu com o texto em questão, e não ideias *a posteriori* do que deveria ser órfico. A associação do bardo mítico com uma obra qualquer seria garantia de sacralidade. Aqui lassar os limites não significa necessariamente indefinição, mas antes uma *abertura* para o fenômeno em análise²⁹. Um texto *mais evidentemente* órfico não desqualifica um texto *menos evidentemente* órfico.

²⁵ Zhmud 1992, pp. 166-7.

²⁶ Bernabé 2010, p. 422: “we must start from the assumption that what we call Orphism is not a doctrinal system, unique, dogmatic and always coherent. Various authors decided to ascribe their own poems to Orpheus, a mythical character (...). Since they are authors from different times and even with different ideas, we may suppose that the doctrine found in different passages of the Orphic corpus will not be one and the same. Yet this tendency to variety and ideological dispersion is counterweighed by the fact that the name of the mythical poet was associated with specific themes (eschatology, the origin and destiny of the soul, salvation).” Trata-se aqui do debate acerca da crítica *a posteriori* (sistemática, racionalizante) e o discurso ou ritual religioso em si, de modo que cada parte, explicação e fenômeno, considera a outra insatisfatória.

²⁷ Arist. *de An.* I 5.410b 28; Hdt. 2.81.2; Pl. *Leg.* III 782c; cf. Guthrie 1993, pp. 204-5.

²⁸ Morand 2009, p. 170.

²⁹ Como comenta Zhmud (1992, p. 167): “If we are not always able to define exactly the community of traits and degree of doctrinal proximity in Orphism, it does not mean, that these tendencies didn't exist at all. There is no necessity to suppose that each participant of this movement should be described with that very number of features, as the movement in general”.

West, por exemplo, rechaça a ideia do orfismo em prol de uma abordagem que se basta em verificar a existência de textos que apresentariam apenas *traços* órficos³⁰. Há uma dupla argumentação que pode ser feita contra essa cautela talvez excessiva. Em um primeiro momento, pode-se pensar no uso do termo “orfismo” como uma simplificação de um conjunto de crenças cosmogônicas ou teleológicas e mesmo de preceitos de conduta que, sintetizados, oferecem uma imagem clara de determinado fenômeno religioso³¹. Seriam órficas as noções de expiação (soteriologia), de uma dicotomia entre o corpo e a alma (animismo, essencialismo), da metempsicose e do *post mortem*, que poderia ser efetivado de forma venturosa (livre da reencarnação) por intermédio de iniciações secretas acompanhadas de sacrifícios não cruentos. Por esse viés, “orfismo” seria um *umbrella term* que nos ajudaria a observar certa fraternidade de conteúdo em obras de outro modo dispersas. Seria uma forma de identificarmos, nas palavras de Bernabé (2012, p. 14), um “iderário estável”, uma posição religiosa relativamente constante, que se preocuparia tanto com a *origem* quanto com a *salvação* dos homens. Por meio de um distanciamento moderno, poderíamos agrupar tal pensamento como sendo próprio de certo *corpus* um tanto esparso de textos com suficientes afinidades internas para serem considerados de uma mesma tradição.

Um argumento complementar, por sua vez, seria a reflexão acerca do uso do próprio termo: “orfismo”. Embora não haja atestação entre os antigos de tal vocábulo, isso não pode ser superestimado. Assim como entre os órficos não se fala de “orfismo”, entre os gnósticos não lemos “gnosticismo”, tampouco entre os estoicos faz-se menção ao “estoicismo”³². Pode-se pensar que a existência de um fenômeno antigo, seja ele filosófico, poético ou religioso, *independe* da atestação rigorosa de uma autoidentificação nominal e qualificativa à época desse mesmo fenômeno. Em sua maioria, nomenclaturas *a posteriori* são uma operação *didática*, estejam elas mais atestadas, como o *corpus* platônico (do qual temos o “platonismo”) ou menos atestadas, como é o caso do *corpus* órfico, de onde tiramos a designação “orfismo”. Sendo assim, para compreender o que seria o orfismo, temos que nos deter sobre os textos e testemunhos órficos supérstites.

³⁰ West 1983, pp. 2-3; *contra*, Parker 1995.

³¹ Ricciardelli 2000, p. xv.

³² Zhmud 1992, p. 168, n. 54. O argumento é conhecido: o mesmo valeria para os neoplatônicos, que dificilmente se entenderiam como *neo-*, provavelmente preferindo a alcunha simples de “platônicos”.

Por um viés cronológico, podemos dividir o *corpus* em dois momentos: i) obras iniciais, das quais temos apenas alguns fragmentos e testemunhos, e ii) obras tardias, dentro das quais temos os *HO*. As primeiras consistiam principalmente de três teogonias, conforme reportadas, por exemplo, pelo neoplatônico Damáscio (fr. 20, 69, 90 B): a teogonia de Eudemo, provavelmente do séc. IV a.C; a teogonia de Hierônimo e Helânico, do séc. II a.C.; e a *Teogonia rapsódica*, conhecida também como *Discursos sagrados em 24 rapsódias*, datada do séc. I a.C. a I d.C.³³. Além disso, após a descoberta em 1962 do *Papiro de Derveni* (fr. 2-18 B), a noroeste da Tessalônica, sabemos da existência de outra teogonia, talvez não identificada com nenhuma das três supracitadas mas contemporânea à obra eudemia, datável dos sécs. V-IV a.C. Temos também as chamadas *Lâminas douradas* (fr. 474-96 B), que acompanhavam ritos fúnebres, escritas em períodos e locais bastantes variados (entre os sécs. V-III a.C. e encontradas em Roma, Creta e Tessália, por exemplo); nelas lemos fórmulas que auxiliariam os indivíduos no *post mortem*, com informações acerca da topografia infernal e fórmulas secretas que deveriam ser anunciadas diante de Perséfone, que avaliaria a conduta dos seres humanos em vida. Há ainda as placas de Ólbia (fr. 563-6 B), do séc. V a.C, em que é possível ler as inscrições: βίος θάνατος βίος ἀλήθεια; Διό(νυσο)ς ou Διο(νύσων) ὀρφικοί; e σῶμα ψυχή³⁴, o que parece fazer referência à crença órfica da metempsicose ou mesmo de um processo de apoteose após a morte (real ou simbólica) do iniciado, à relação entre Orfeu e Dioniso e à oposição entre o corpo e a alma (já classicamente tratada em Platão, *Crat.* 400c). Além disso, outro texto famoso, ainda que lacunar, aparece no *Papiro de Gurob* (fr. 578 B), do séc. III a.C, que expõe diversos mistérios reunidos, com indicações aos iniciados e uma referência ao mito órfico da morte de Dioniso pelos Titãs. Dessa forma, além do parâmetro cronológico, é possível pensar, nesse primeiro momento do *corpus* órfico, em outro critério para uma subdivisão, baseada na *finalidade* ou conteúdo da produção, podendo-se pensar em obras de teor ou i) cosmogônico (as teogonias) ou ii) ritualístico-informativo, de valor soteriológico (as lâminas, fórmulas e placas funerárias). Dito de outra forma, teríamos obras preocupadas com a ἀρχή e obras preocupadas com o τέλος³⁵.

³³ Bernabé 2010, 2012.

³⁴ West 1983, Zhmud 1992.

³⁵ Bernabé 2002b, pp. 70-6; 2012, p. 18.

A *Teogonia* de Eudemo (fr. 19-27 B), recebe esse nome em decorrência não da sua autoria, mas porque o filósofo peripatético, que teria vivido no séc. IV a.C., teria feito um comentário sobre a obra, transmitindo também parte do seu conteúdo. Tendo sido reportada por um aprendiz de Aristóteles, é razoável imaginar que também ele tivesse conhecimento de tal “discurso sagrado”, de modo que alguns testemunhos do estagirita parecem aludir também a essa obra (fr. 20 II-III B, 23 I B, 27 II B). Sabemos por testemunho direto do próprio Eudemo que a Noite figuraria como primeira divindade (fr. 20 I B). Em seguida, teriam surgido o Céu e a Terra (fr. 20 V B), que gerariam Oceano e Tétis, os quais, após se unirem, dariam à luz Forcis, Reia e Crono; os dois últimos, por sua vez, conceberiam Zeus e Hera (fr. 21-4 B). É também provavelmente a essa teogonia que Platão se reporta quando nota que a teogonia órfica apresentaria seis gerações de deuses (*Phil.* 66c = fr. 25 B), a última delas correspondendo a Dioniso, filho de Zeus³⁶. É possível que se trate da teogonia parodiada por Aristófanes em suas *Aves* (vv. 660-701 = fr. 64 B), ao que podemos inferir outros dados sobre essa narrativa que não aparecem no decorrer das passagens coligidas por Bernabé (2004-5): entre o surgimento da Noite e do Céu e a Terra, teria sido engendrado um ovo do qual nasceria o Amor (identificável com Fanes-Primogênito). Essa narrativa se adequa à versão eudemica uma vez que em representações posteriores (como na teogonia seguinte), o Céu e a Terra seriam criados justamente pela parte superior e inferior do ovo cósmico rachado ao meio (fr. 80 B)³⁷.

A *Teogonia* reportada por Hierônimo e Helânico (fr. 69-89 B) apresenta diversas semelhanças com a *Teogonia rapsódica*, do que se deduz uma continuidade entre ambas ou uma matriz em comum³⁸. Desafiando das demais cosmogonias, aqui a Água aparece como elemento primordial, da qual adviria a Lama (fr. 75 B)³⁹. Disso surgiria a figura teriomórfica do Tempo, assimilado a Héracles: um dragão com as cabeças de um leão, um touro e, no meio, a de um deus (fr. 76 B). Após se unir a Adrasteia (identificada com

³⁶ A partir de outras notícias antigas, Bernabé (2012, pp. 57-72) e West (1983, pp. 116-75) tentam apresentar uma ilustração mais completa de como seria essa teogonia.

³⁷ Cf. ainda Eur. *Hyps.* 1103 ss. (= fr. 65 B), em que também aparecem o Primogênito, Eros e a Noite, em um contexto de produção (e, portanto, de influências) próximo ao de Aristófanes.

³⁸ A figura desses dois autores é elusiva, assim como a data de composição. Cf. fr. 69-73 B e ainda Bernabé 2012, pp. 103-7, que oferece bons argumentos para considerar essa teogonia anterior à rapsódica.

³⁹ Bernabé (2012, pp. 108-9) prefere entender como uma hendíade, ou seja, seria o caso, na verdade, de uma Água lamacenta: uma Água que carregaria em si a qualidade da criação de matéria. Seria possível imaginar uma sobreposição da explicação física dos comentadores (água, terra) sobre uma representação original mitológica: Oceano e Terra, por exemplo.

a Necessidade), Héracles-Tempo teria gerado, em primeiro lugar, o Éter e o Caos, e, em seguida, um ovo, do qual nasceria o Primogênito; a parte externa desse mesmo ovo, uma vez rachado, levaria à criação do Céu e da Terra (fr. 77-80 B). Posteriormente, com o nascimento de Zeus por Crono, haveria uma disputa cratológica, de modo que Zeus devora Fanes-Primogênito para se tornar o deus supremo, sendo, inclusive, assimilado a Pã, pois ele passaria a corresponder a “todo” o universo (fr. 84-6 B). Os testemunhos remanescentes revelam que o poema narraria o nascimento de Perséfone, que é violada por Zeus na forma de uma serpente, gerando Dioniso (fr. 87-9 B).

A *Teogonia rapsódica* (fr. 90-359 B) é uma espécie de compilação de diversas narrativas órficas, provavelmente passando pelo filtro de ideias médio- e neoplatônicas, de modo a harmonizar fontes anteriores para criar “uma espécie de *corpus* fixo de doutrina”⁴⁰. A Noite, incriada e brumosa, serviria como suporte para o surgimento da primeira divindade, o Tempo, que gera o Éter, do qual derivaria o ovo cósmico de Fanes, figura plural e teriomórfica (fr. 105-62 B). Da união de Fanes com uma segunda Noite viriam a Terra e o Céu, que, como no enredo hesiódico, é castrado por Crono, o qual passa a governar o mundo (fr. 174-91 B). Zeus, filho de Crono e Reia, assumiria o cetro, engolindo Fanes e absorvendo todo o seu potencial demiúrgico (fr. 205-15, 219-43 B). O processo criativo de Zeus engendra diversos deuses, que são contemplados com várias narrativas paralelas (fr. 244-75 B). Assim como no relato de Hierônimo, Zeus, se une à própria mãe, Reia, concebendo Perséfone e, transformado em serpente, logo se une à sua filha, gerando Dioniso (fr. 276-85 B). A narrativa, em seguida, dá um passo além das demais, mostrando Dioniso como o derradeiro deus regente do cosmo (fr. 296-300 B). O seu reinado é ameaçado pelos Titãs, que o desmembram, ainda criança, e devoram partes de sua carne; todavia, os Titãs são fulminados com o raio de Zeus e dessas cinzas nascem os humanos (fr. 301-13, 320, 326 B). O coração de Dioniso é resgatado por Atena; então, Zeus faria com que Sêmele concebesse seu filho pela segunda vez; ela, porém, morre no sexto mês de gravidez, com a chegada de Zeus em forma de raio nos seus aposentos, de modo que Dioniso é costurado na coxa do pai para finalizar a gestação (fr. 327-8 B). Com o definitivo renascimento de Dioniso, instaura-se seu culto, ao que o poema finalizaria com uma exposição acerca da teoria órfica sobre as almas e sobre o além (fr. 332-50 B).

⁴⁰ Bernabé 2012, pp. 27, 106, 127-31. De acordo com o Suda, a obra teria 24 cantos e 12.000 versos.

As *Lâminas douradas* (fr. 474-96 B) parecem concordar e expandir o imaginário final da *Teogonia rapsódica*, mas trata-se de pequenos textos encontrados em túmulos, explorando de forma instrutiva e não apenas expositiva o cenário do *post mortem*; são textos *funcionais*⁴¹. A equação entre ambientação escatológica e interesse soteriológico é evidente. Os textos oscilam entre uma composição hexamétrica e declarações amétricas, um tipo de prosa rítmica talvez de cunho originalmente ritual⁴². Tendo em vista os locais onde foram encontradas essas lâminas, com frequência na boca (*epistomia*) ou no peito ou na mão dos mortos, pensa-se em alguma forma de ritual funerário, talvez restrito aos iniciados em seitas órficas (em algumas passagens, fala-se em μύσται e βάκχοι), talvez apenas às famílias que tivessem recursos para pagar um enterro órfico, com breves votos de bem-aventurança ao falecido⁴³. Os textos apresentam tanto δρώμενα (libações de leite) quanto λεγόμενα (aclamações, *makarismo* e possíveis referências a obras consideradas sagradas associadas ao nome de Orfeu)⁴⁴. Muitas vezes são apresentadas senhas secretas (*symbola*) e outros elementos catabáticos, com algumas variações pequenas. Apesar da divisão temática e estrutural em dois subgrupos (lâminas A e B), os elementos mais marcantes são as representações do Hades, com os lagos do Oblívio e da Memória, ao qual o indivíduo deveria se aproximar e anunciar-se, ora a guardiões ora à própria Perséfone, na condição de um “filho da Terra e do Céu” liberto por Baco, ao que o morto poderia passar por processo de deificação, expiado talvez da falta titânica⁴⁵. Privilegiado com o processo de purificação pelo qual teria passado, o falecido alude à afinidade entre a sua alma humana e a natureza divina, o que indiretamente reflete a crença órfica que distingue duas naturezas no ser humano pela dicotomia *corpo-alma*: em virtude do mito antropogônico que fundamenta as especulações do pensamento órfico (o despedaçamento e canibalismo dos Titãs contra o jovem Dioniso), o primeiro componente (físico) seria de natureza titânica; o segundo (anímico), de natureza dionisiaca⁴⁶. Em contraste com as três teogonias acima, as *Lâminas* retratariam melhor o projeto órfico de τέλος humano.

⁴¹ Riedweg 2011, p. 221.

⁴² Graf e Johnston 2007, pp. 138-40; Riedweg 2001, p. 239 ss.

⁴³ Nock 1924b, p. 125; Graf e Johnston 2007, pp. 137-64; Bernabé 2012, pp. 312-3. Para paralelos de viagens ao além em outras tradições, cf. Diod. 1.96.5; Bernabé 2006; Bernabé e Cristóbal 2008, pp. 207-26.

⁴⁴ Riedweg 2011, pp. 239, 256.

⁴⁵ Cf. em especial fr. 487 B e Pl. *Resp.* 621a; Guthrie 1993, pp. 174-5. Para a ligação desses momentos das *Lâminas* com os *HO*, cf. introdução ao hino 77 (Memória) e ainda Morand 2001, pp. 220-30.

⁴⁶ Cf. Bernabé 2010, pp. 185-246.

As obras tardias atribuídas a Orfeu possuem um lastro temático relativamente maior. O seu nome é adotado para a difusão de obras pseudocientíficas, botânicas, médicas e mesmo mágicas, divinatórias e astrológicas, como as *Efemérides*⁴⁷. Enquanto textos completos que chegaram até nós, temos os *Lapidários*, obra que trata das propriedades mágicas de algumas pedras; os *Hinos órficos*; e as *Argonáuticas órficas*, poema redigido provavelmente no séc. V d.C. por um poeta que não tinha o grego por língua materna, talvez de origem egípcia⁴⁸. Vê-se, portanto, que um esforço moderno que poderia legitimar os *HO* como parte da tradição órfica não é feito por meio da tentativa de conciliá-lo à produção que lhe fosse contemporânea, mas, sim, pela identificação de elementos nesses poemas que possam ser rastreados até o período primitivo. Todavia, como se nota por esse aparado geral, mesmo as principais obras antigas não possuem necessariamente um programa idêntico, alterando sobretudo parte da esquemática cosmogônica relativa aos deuses primordiais. Seria necessário imaginar *o que o grupo e o poeta do hinário entenderiam como “órfico”*, isto é, a quais obras eles teriam acesso e qual seria o consenso geral (ainda que esotérico) sobre essa corrente à época e local de composição dos *HO*. Embora o plano cosmogônico então vigente seja algo de difícil hipotetização (ainda que em uma seção mais adiante e nos comentários finais diversos paralelos tenham sido traçados), um pensamento relativamente estável é o interesse órfico na salvação humana, de modo que se tornam necessários alguns preceitos ligados à conduta da “vida órfica”, que poderia levar à ascese do adepto.

Platão (*Leg.* 782c) relaciona diretamente a abstenção de carne com os órficos, cujo vegetarianismo se justificaria pela crença na metempsicose, uma vez que ingerir um ser animado poderia comprometer o ciclo de reencarnações. Esse tabu se expandia para outras práticas, de modo que os sacrifícios cruentos seriam considerados ímpios e os sectários também estariam impedidos de ser enterrados com lã, dando preferência a vestes brancas, que indicariam o processo de purificação e distanciamento de elementos conspurcadores da alma⁴⁹. A “vida órfica”, porém, seria apenas efeito de uma leitura de

⁴⁷ Cf. fr. 718-863 B. Sobre essas obras, cf. Martín-Hernandez 2006, 2015 e ainda Bernabé 2002b, p. 76.

⁴⁸ Vian 2002, pp. 45-7; Bernabé 2002b, p. 77.

⁴⁹ Cf. P. Derveni, col. VI; Eur. *Hipp.* 952 ss.; Eur. *Cret.* fr. 472 Kannicht; Hdt. 2.53.3, 2.81.1; Pl. *Leg.* 701c; para outros preceitos, cf. ainda fr. 625-52 B. Vale notar que a rejeição à carne convém à etiologia órfica pela qual os homens teriam sido criados após o episódio em que os Titãs devoram Dioniso. Seria o caso de um tabu canibalístico original; cf. Guthrie 1993, p. 196.

mundo realizada por esse corrente de pensamento. O ser humano requer um proceder à medida que ele deseja reverter ou corrigir um estado corrompido de coisas. A etiologia de tais comportamentos se fundamentaria no mito órfico já citado de desmembramento de Dioniso por parte dos Titãs, como melhor atestado na *Teogonia rapsódica* (fr. 301-31 B). Os humanos seriam resultado de uma falta e, portanto, haveriam de expiá-la; de outro modo, permaneceriam cativos da dinâmica de reencarnação (metempsicose), sujeitos ao ciclo da vida, que haveria de ser encarada como tûmulo da alma, no conhecido jogo de palavras *soma-sema*, reportado em Platão (*Crat.* 400c). Nesse sentido, o orfismo, que reproduziria os mistérios instituídos pela primeira vez por Orfeu, alinharia três momentos distintos de sua especulação: antropogonia, ética e escatologia. O asceticismo órfico transferiria a preocupação religiosa da esfera pública para o âmbito privado, de modo que não apenas os rituais bastariam para uma superação da condição humana deficitária: a *conduta mesma* de cada indivíduo teria um papel fundamental em seu desenvolvimento; o ritual transbordaria o recinto religioso (*temenos*) em prol de uma visão ritualística da própria experiência cotidiana. Sendo assim, o orfismo promoveria uma forma de autoidentificação com o mito dionisíaco⁵⁰, aventando a possibilidade de apoteose e imortalidade, em uma espécie de narrativa pessoal, cuja manutenção deveria ser feita diariamente, a partir da observância de preceitos e ritualística catártica e purificadora. À diferença do protótipo homérico de *post mortem*, pode-se pensar que o orfismo apresenta uma *escatologia positiva* para os seres humanos: a conjuntura existencial deixaria de ser um dado da realidade, passando a ser um *projeto*, envolvendo a diligência particular de cada indivíduo⁵¹. A fixidez da condição humana é substituída por uma maleabilidade de resultados que dependeria da aplicação do iniciado, cujo asceticismo realocava as fontes do mal não mais no exterior, mas em seu corpo e suas paixões⁵². Em vista disso, o sujeito passaria a ser explicado em sua especificidade, ainda que irmanado a uma comunidade ontológica, que compartilharia dos mesmos traços básicos: falibilidade e penitência. Em última análise, a principal preocupação *prática* dessa doutrina seria soteriológica, de modo que o termo “orfismo” pode ter servido de certo modo como equivalente para esse conceito-chave mais abrangente.

⁵⁰ Esse motivo é recuperado na recolha; cf. introdução aos hinos 30 (Dioniso), 43 (Estações) e 44 (Sêmele).

⁵¹ Albinus 2000, p. 200 ss. Cf. ainda Moore 1916, pp. 42-60; Burkert 1991, p. 25; Bernabé 2011a, pp. 23-7.

⁵² Guthrie 1993, p. 156.

3 Soteriologia

A salvação humana parte de dois pressupostos: a *necessidade* de salvação e a *possibilidade* de efetivá-la. Nesse sentido, o programa órfico satisfaz ambas as condições por apresentar um defeito inerente à criação do homem e uma promessa de expurgo. Resta saber, entretanto, de que modo os *HO* se inserem nessa tradição e como hinos que buscam invocar e propiciar divindades lidam com esse expediente. Como já fiz notar, é importante precaver-se de uma sistematização forçada desse hinário com relação aos demais textos do *corpus* órfico⁵³. Complementarmente, é crucial também que haja uma suspensão das expectativas por parte do leitor no que se refere à validação de um texto como órfico sob a condição única de que ele apresente um orfismo panfletário⁵⁴. Esse me parece ser um equívoco no qual alguns comentadores caíram, pois, se, por um lado, West (1987, p. 3) alerta que “the name of Orpheus is the only consistent unifying factor” e que seria uma falácia supor que todos os textos qualificados como “órficos” seriam diferentes manifestações de um mesmo movimento religioso, por outro, é necessário considerar aquilo que é próprio do hino clético enquanto gênero literário, cujo valor se dá somente *in acto* e cuja finalidade não é uma exposição exaustiva de um sistema ou pensamento religioso, mas, sim, *a própria religiosidade em efetivação*. A principal preocupação da epiclese cultural é o estabelecimento de um contato entre o interpelado e o interpelante, a divindade e o homem. O hino opera como uma oferenda, um ponto de convergência entre ambos, que estabelecem uma relação de reciprocidade à proporção que a composição poética for mais bem sucedida⁵⁵. Sendo assim, talvez seja proveitosa a leitura dos *HO* não como um resultado malogrado da imitação e apropriação de elementos órficos a alguns mecanismos retóricos tópicos da hínica grega, mas, por ora, compreendê-los antes como hinos epicléticos e, a partir disso, tentar entender se esses poemas de fato são bem sucedidos e logram aquilo a que se propõe⁵⁶.

⁵³ Como que domesticando o texto à luz do que se esperaria de uma obra órfica (cf. Skinner 1969, p. 7).

⁵⁴ Cf. Jáuregui 2010, p. 36: “(...) Orphism may be very present in literature and cult without necessarily implying any developed eschatology. The cultural and performative character of the hymns is even more evident than that of the theogonies, as the mere fact of reciting them is in itself a form of worship before the god they celebrate”.

⁵⁵ Macedo 2010, p. 25.

⁵⁶ W. Furley e J. Bremmer (2001, p. 49) consideram os *HO* como “hardly representative specimens of Greek hymns anyway”. Vale ainda contrastar as opiniões de Athanassakis (1977, p. vii e 2013, p. xxi).

Parto, por ora, do pressuposto compartilhado por Guthrie (1993, p. 257) de que a relevância do hinário se dá pela probabilidade de que ele tenha sido de fato usado em um contexto de culto durante o período imperial. Portanto, os hinos corresponderiam a um itinerário ritual⁵⁷. Diante da incerteza de que haja influxos da tradição órfica em *toda* a coletânea⁵⁸, é necessário pensar que outros critérios estariam presentes na composição dos poemas e no inventário de divindades. Ao lassear as amarras restritas de um pensamento religioso específico para se apropriarem de outras figuras, conceitos e mitologemas, os *HO* expandem o seu alcance epiclético e se inscrevem em um programa soteriológico não circunscrito apenas ao τέλος escatológico presente, por exemplo, no orfismo das *Lâminas douradas*. A incorporação de diferentes divindades a um mesmo contexto ritualístico poderia se explicar tanto pelo modo de veneração do próprio orfismo quanto por um anseio de salvação mais genérico. Levando em conta um culto imperial já distante de sua fonte, não importaria tanto o sectarismo a um único dogma, visto que, dentre outros fatores, a eficácia ritual poderia estar sujeita à proporcionalidade de sua abrangência devocional⁵⁹. Haveria certa porosidade para que os indivíduos aderissem a um ou outro culto, e, desse modo, poderia haver certa sobreposição de liturgias distintas em uma mesma cerimônia, sendo possível ainda pensar na criação de um *híbrido* ou um *compósito religioso*, pressupondo apenas que as incoerências e incompatibilidades entre perspectivas religiosas diversas fossem canceladas ou que as suas descontinuidades seriam preenchidas pelo estofamento de um sentimento místico-religioso irrestrito⁶⁰.

⁵⁷ Faltam evidências independentes que nos forneçam materialidade à execução ritual da obra. Trabalhar com esse pressuposto só se pode justificar a partir de *indícios textuais* que, conjuntamente, apontem para uma *estrutura* ou *interesse* de performance. Todavia, esse contexto hipotético é compartilhado por diversos outros autores; cf. Ricciardelli 2000, pp. xxxiv-xxxviii; Morand 2001; Graf 2009a; Bernabé 2012, p. 19; Bremmer 2014, pp. 106-7; Fayant 2014, pp. xxx-xxxii. A questão é abordada nas seções seguintes.

⁵⁸ No decorrer dos comentários repasso todos os paralelos do hinário e os demais textos órficos que pude identificar. Não obstante Guthrie (1993, p. 258), mas sem cair ainda na obviedade de Morand (2015), é possível constatar mais orfismo nos *HO* do que se imagina à primeira vista. Com efeito, o próprio West (1983, pp. 29, 252) observa que a coletânea parece estar ciente de alguns eventos da *Teogonia rapsódica*, que deveria funcionar como um tipo de cânone órfico nesse período, por coligar em um todo relativamente coerente as crenças e mitologemas órficos. A passagem citada de West, porém, não é sem problemas.

⁵⁹ Cf. Jáuregui 2010, p. 31: “The resurgence of Orphism is surprising, and can only be explained by a re-evaluation of its religious contents within certain contexts. (...) This question, however, must be approached with extreme caution: if early Orphism was never a cohesive, doctrinal movement, systematically defined by a series of intellectual oppositions and complementarities, it was even less so in the Imperial period, when the dispersion of materials is geographically even wider”. Cf. também Kern 1889, p. 499; 1953, p. 124; Guthrie 1993, p. 258; Burkert 1991, p. 23; Athanassakis e Wolkow 2013, p.xii.

⁶⁰ Cf. Burkert 1991, p. 27.

A partir disso, é possível explicar a ocorrência do sintagma ἐπὶ πάνθειον τελετήν (“ritual destinado a todos os deuses”, de 35.7, 53.9, 54.7), que parece expressar dentro da própria composição (texto) o caráter abrangente e mais genérico de devoção ao qual se propõe (contexto). O poeta parece acomodar conscientemente o interesse epiclético dos *mystai* com uma verve órfica primitiva, sem se fiar de forma monolítica a um ou outro expediente. West (1983, p. 35), por exemplo, comenta acerca das “tendências sincréticas e panteístas” que passaram a vigorar após o período helenístico e teriam inspirado a produção hínica tardia. Ainda que o seu comentário recuse tal influência para o âmbito do culto, talvez uma boa forma de entender o hinário em questão seja justamente por meio dessa aparente “liberdade religiosa” implicada na abrangência epiclética da coletânea. Ao que tudo indica, uma das principais preocupações da coletânea corresponde aos pedidos finais realizados em cada hino, com frequência de ordem mais generalizante (e.g. uma vida longa, felicidade, riqueza, saúde, paz)⁶¹. Assim, diante da necessidade soteriológica da ampliação votiva, os “rasgos órficos” e o sincretismo próprio desse modo cultural parecem encontrar um lugar e se legitimar nos *HO*, assomados, é claro, à conveniência da autoria de Orfeu, criando a filiação e a *auctoritas* imprescindíveis para que o hinário se aproximasse um pouco mais dos seus objetivos epicléticos. Além disso, como já comentado, os tipos de pedidos que acarretam de um contexto votivo como esse não demandam uma teologia única encerrada em um itinerário particular, pois isso poderia comprimir a sua potencialidade soteriológica⁶². Disso é possível observar que um dos principais parâmetros composicionais é a própria *volição* dos devotos e, portanto, é essa mesma volição que *condiciona* a dosagem e a acomodação de elementos religiosos heterogêneos a um quadro sinóptico de veneração. A resolução de possíveis antinomias se daria pela simples supressão e/ou somatória dos contrários em prol da pluralidade, de um maior alcance epiclético⁶³. A soteriologia visa antes aos homens que aos deuses.

⁶¹ Cf. Burkert 1991, p. 31. Trato desse tópico em uma seção mais adiante.

⁶² Cf. Athanassakis e Wolkow 2013, p. xiii: “Their composer was not interested in creating a religious or philosophical system. The initiates wanted to protect their lives and save their souls. And to this end they needed the good will of every god and every *daimon*”. Cf. ainda Burkert 1991, p. 69; Furley 2007, p. 123.

⁶³ Cf. Skinner 1969, pp. 19-22. Não tento superar a falácia típica da “mitologia da coerência”, como diz Skinner, i.e., a tentativa de uniformização artificial sob uma fachada conceitual única de elementos originalmente díspares, mas simplesmente demonstrar que, no caso dos cultos do período Imperial que podem ter se beneficiado de tal expediente, essa sublimação arbitrária das diferenças entre os pensamentos religiosos ali sincretizados jamais poderia ser considerada uma falácia, posto que se tratava de um recurso

A salvação pressuposta como finalidade última desses hinos é trasladada para o paradigma poético, dependendo precisamente do sucesso de sua composição e ritual. O móbil de composição religioso passa a determinar os expedientes retóricos adotados e, em última análise, alinha o paradigma poético e linguagem religiosa. Por um lado, o poeta poderia trabalhar a sua engenhosidade e mesclar estratégias algo inovadoras com outras de feitiço mais conservador⁶⁴; por outro, os hinos não deixam de ser, nos termos de Athanassakis e Wolkow (2013, p. xv), “essentially conjuring formulae”, condizendo com os propósitos epicléticos da recolha, os quais, por sua vez, se fundamentam em uma salvação de ordem funcional, dizendo respeito ao *hic et nunc* do grupo⁶⁵. Sendo assim, a atração da divindade para o grupo e a ocasião de performance funciona como um expediente de mão dupla: em um sentido, permite a concretização da potência divina no momento presente do culto; em outro, testemunhamos a filiação e legitimação do momento da performance a um *locus* divino, o que confere tanto ao hino como ao próprio culto a *auctoritas* necessária para proporcionar a impressão de uma experiência e um sentimento legitimamente religiosos, como visado pelos sectários⁶⁶. Por essa perspectiva, pode-se constatar que a disposição soteriológica dos *mystai* se propõe a uma completa ressignificação do presente por meio das invocações, dos pedidos ao fim de cada hino e mesmo dos rituais associados. A situação humana, reconfigurada conforme um matiz divino (ou ao menos partícipe dele), por contaminação do geral ao particular, poderia dissolver, ainda que momentaneamente, as aflições caracteristicamente humanas, já que elas não mais vigorariam naquele registro ontológico e patológico, seguindo ora o argumento religioso ora o sociológico-pragmático⁶⁷.

como que orgânico do *modus operandi* da religião votiva. A efetivação do voto, nesse contexto, depende apenas dos critérios estabelecidos por aquele grupo ou ritual, valendo-se de certa *autonomia* em relação ao aval de uma estrutura religiosa específica e a uma correspondência estrita entre os seus métodos e uma doutrina maior. Cf. também Athanassakis e Wolkow 2013, p. xx, a respeito do efeito acumulativo e patológico dos epítetos religiosos, que possibilitariam a sacralização da palavra e dicção hínica.

⁶⁴ Cf. Burkert 1991, p. 27; Macedo 2010, pp. 132-48.

⁶⁵ Burkert 1991, pp. 29, 32. Entenda-se, o imediatismo da salvação diz respeito tanto à experiência terrena quanto ao *post mortem*. O iniciado que pede por uma vida ou uma morte melhor faz esse pedido no *agora*. Tal efeito psicológico independe do momento reservado para a salvação, presente ou futuro; cf. Pl. *Phaedr.* 244d; e ainda Macedo 2010, pp. 29, 132, 252.

⁶⁶ Macedo 2010, p. 24: “(...) a autorreferencialidade, o meio formal e estilístico de que se vale o poeta hínico para atrair a divindade, para seduzi-la ao instante da celebração, em um movimento que leva do universal ao particular, do geral ao concreto”. Cf. ainda Furley 1995.

⁶⁷ Cf. Burkert 1993, p. 557; Graf e Johnston 2007, p. 152.

Como equivalente a esse projeto, temos a especulação órfica a respeito da bem-aventuração no *post-mortem*. Embora cada tipo de soteriologia se fundamente em um *locus* específico, terreno ou infernal, o presente do iniciado, quando ocorre o ritual e a epiclese, é o ponto de inflexão por meio do qual o indivíduo se propõe controle sobre a sua conjuntura existencial (cf. Furley 1995, p. 45). A título de exemplo, as *Lâminas douradas* retratam o recém-falecido como uma entidade divina em potencial, conciliando escatologia e soteriologia⁶⁸. A partir da disposição dos hinos, proponho haver uma narrativa implícita por meio da qual os *HO* parecem, na verdade, amalgamar ambos os programas de salvação (em vida e no além), mesmo que, a princípio, a composição dos hinos seja mais panfletária em seus pedidos mundanos e genéricos⁶⁹. Além disso, o uso do vocabulário soteriológico, com derivados verbais e nominais de $\sigma\acute{\omega}\zeta\omega/\sigma\acute{\omega}\zeta\epsilon\iota\nu$, é considerável, com 19 ocorrências⁷⁰. Isso exige a pergunta: salvar os iniciados *do quê*? A obra justifica a precariedade humana a partir do mito do desmembramento de Dioniso pelos Titãs ou como uma decorrência inerente às contingências e vicissitudes da vida humana? A segunda hipótese se faz perceber de forma mais clara pelo que foi aduzido. Já a primeira corresponde a um território mais incerto, de que trato mais adiante.

Por ora, qualquer que seja a escolha, haveria uma proposta de alteração da condição humana que se daria, em última análise, pelo artifício da linguagem tratada poeticamente. Estabelece-se um elo entre suplicado e suplicante por meio do hino. A palavra que se dirige à divindade se apresenta, no contexto ritual, como um elo ou um compromisso⁷¹. O passado do mito divino (*in illo tempore*) é evocado tendo em vista os seus benefícios para o presente (*in hoc tempore*)⁷². Os hinos da recolha, fundados na volição epiclética, parecem se propor enquanto um denominador comum entre o mito e a realidade, articulando o plano sagrado e o terreno por meio da linguagem ritual.

⁶⁸ Seaford 1986, p. 7; Lock 1997, p. 13. Para Bernabé (2011a, p. 299) o núcleo do orfismo é a salvação.

⁶⁹ Cf. 4.9, 5.6, 8.20, 9.12, 10.29-30, 13.10, 14.12-4, 16.10, 17.9-10, 18.19, 19.20-3, 20.6, 23.7-8, 24.9, 25.11, 30.8-9, 32.15-7, 34.27, 36.13-6, 40.23-5, 41.9-10, 50.10, 52.13, 60.7, 64.12-3, 67.8, 70.11, 72.9-10, 73.9, 81.5-6, 83.8, 84.8, 85.9-10. Como é adequado a obras iniciáticas, o próprio texto dos poemas pode refletir uma dupla possibilidade de leitura: esotérica e exotérica, reforçando a distinção entre iniciado e não iniciado (cf. Burkert 2013, p. 386, para alguns apontamentos a respeito dessa dicotomia).

⁷⁰ Cf. 2.3, 14; 9.12; 14.8, 12; 17.9; 27.2; 34.27; 36.13; 38.3, 24; 67.8; 74.4, 7, 9; 75.5; 75.7, 10.

⁷¹ Atesta-se esse imaginário indiretamente a partir das tipologia hínica de reciprocidade, que consiste das fórmulas: (i) *da ut dem* ou *do ut des*, (ii) *da ut dare possim*, (iii) *da quia dedi* e (iv) *da quia hoc dare tuum est*; cf. Bremmer 1981, p. 196; Furley 2007, pp. 124-5; Macedo 2010, p. 260.

⁷² Kowalzig 2007, p. 43; Macedo 2010, pp. 188, 258. Os hinos forneceria um senso de sacralidade e fuga do estado habitual de existência, reintegrando os homens a um passado e condições em tese melhores.

4 Ocasão de performance

Para apresentar um contexto possível no qual esses hinos teriam sido executados, pretendo seguir duas linhas argumentativas principais: a linguagem adotada e as menções antigas às *teletai* órficas. Inicialmente, porém, vale repassar de forma sucinta o estado da questão no que se refere às sugestões propostas para os *HO*. Como padrão de um corrente hipercrítica, Christian Lobeck (1829, p. 395) sugeria a possibilidade de que a coletânea fosse um mero exercício de erudição ou de estilo, em que seria emulada uma forma imaginária de prece tal qual ensinada por Orfeu. Dava-se, portanto, preferência à análise literária do *corpus*, deixando de lado a conjuntura religiosa que poderia estar implicada. Logo em seguida, porém, Albrecht Dietrich (1891) e Otto Kern (1889, 1911) aventam a possibilidade do uso litúrgico desses textos, tendo em vista, por exemplo, a ocorrência do título βουκόλος (1.10, 31.7), termo esse relativamente incomum e atestado principalmente em inscrições antigas, possuindo sempre uma conotação hierárquica-religiosa dentro de grupos de mistérios dionisíacos⁷³. Em 1930 e 1952, William K. C. Guthrie já toma essa tese como a mais adequada⁷⁴, o que vem a ser respaldado por Wilhelm Quandt em 1955, por ocasião da sua edição canônica dos *HO*, com uma confirmação da ideia de Kern devido aos hinos direcionados a divindades asiáticas, atestadas em inscrições em Pérgamo, como é o caso dos hinos a Mise (42), Hipta (49) e Melínoe (71). Ainda que concorde com a datação e local de composição dos hinos, West (1983, pp. 28-9) refere-se com descaso à coletânea, retomando em parte a ideia inicial de Lobeck e deslegitimando o alcance religioso desses poemas⁷⁵. Leituras subsequentes, como as de Ricciardelli (2000), Morand (2001, pp. 169-88) e Fayant (2014), reabilitam a imagem de um culto órfico-dionisíaco estabelecido na região da Ásia Menor que faria uso desses hinos enquanto um texto litúrgico, com função ritualística. Mais recentemente, Graf (2009a) retoma a leitura de Dieterich propondo de forma convincente a experiência ritual em meio a um cerimônia noturna para a coletânea. Todavia, Athanassakis e Wolkow, na segunda edição do texto traduzido (2013, p. xii), oscilam entre a ideia de performance e de meros poemas compostos por um indivíduo ou grupo que apenas conheceria epítetos tradicionais, simplesmente agrupando-os em hexâmetros.

⁷³ Morand 2001, pp. 249-87.

⁷⁴ Apesar de Nock 1940, p. 302. Quanto a Guthrie, cito a edição recente de seu texto (1993, pp. 256-61).

⁷⁵ *Contra*, Graf 2009a, p. 170.

Para além dos argumentos propostos pela crítica, é possível, em um primeiro momento, investigar o próprio texto dos *HO* em busca de vestígios que confirmem ou resistam a essa configuração mais aceita. É interessante evitar um hipercontextualismo, uma vez que não há evidências materiais e concretas ou sequer testemunhos extratextuais da execução ritual desses hinos. Todavia, subjaz em todos eles um interesse ritualístico que por si só deve ser constatado e pode ser significativo. Performada ou não, essa coletânea parece ter sido composta *tendo em vista* a performance. É importante notar que há evidentemente dois momentos no que diz respeito a esse tipo de produção textual: a cerimônia de fato e a composição do hino. Reconhecer essa distinção é ampliar o que se entende por “ocasião de performance”, uma vez que a elaboração dos *HO* não demonstra necessariamente a sua execução, mas, por meio do móbil interno de criação textual, cujas marcas permanecem nos poemas, é possível constatar a ocasião de performance pressuposta no texto. Nesse sentido, a performance em si não seria significativa, mas, sim, a finalidade implícita na composição.

O critério da materialidade, porém, não é escasso apenas para essa coletânea. Com exceção de algumas inscrições, como as encontradas em Pérgamo, existem poucas referências de performances hínicas em meio a contextos rituais⁷⁶. Sendo assim, qualquer ceticismo aplicado ao hinário poderia ser coerentemente transportado para outras produções do mesmo gênero. Como um exemplo, aceita-se a performance dos *Hinos homéricos (HH)* antes de terem sido coligidos no atual formato. Tal *corpus* contrastaria diretamente com os *HO* pelo fato de que o primeiro seria como que uma amostra exemplar de um texto *vivo*, enquanto o segundo seria um simples herdeiro de uma tradição própria do período helenístico de *literatura* (o que já é um pressuposto) de gabinete⁷⁷. Retomo uma crítica da leitura de Lobeck: encarar a atual coletânea como um texto *unicamente* literário pode ser uma forma de assimilá-lo parcialmente, como uma *meia* realidade. Além disso, trata-se talvez de uma espécie de homerocentrismo⁷⁸.

⁷⁶ Bremmer 1981, p. 202.

⁷⁷ Temos evidências de rituais órficos no período helenístico (Álvarez 2008, pp. 1339-43, 1369-70).

⁷⁸ Tomados *apenas textualmente*, os dois *corpora* de hinos (homéricos e órficos) compartilham de inúmeros traços. Comparados, nota-se que: i) a ocorrência de termos que propõe uma autorreferencialidade hínica nos *HO* é muito maior do que nos *HH*, que fazem pouquíssimas referências ao *hic et nunc* da performance; ii) apesar da tripartição clássica com a qual em geral se explica a composição hínica, com

Pensando em termos contextuais aceitos, a principal diferença entre as duas recolhas de hinos é que os *HH* teriam tido uma performance agonística ou proemial pública (cf. Furley 1995, p. 29), ao que elementos comprobatórios de sua execução são muito mais prováveis de existir do que para os *HO*, que não contariam com esse tipo de testemunho e poderiam incentivar, inclusive, o sigilo por parte do grupo, dado que se trataria de um contexto esotérico, que garantia a sua diferenciação e exclusividade à medida que guardasse um segredo iniciático⁷⁹. Dificilmente o grupo dos *HO* se permitiria referentes extratextuais, de modo que os próprios hinos seriam o único registro de sua performance. O indício do ritual passa a ser não a materialidade documental (externa), mas a *linguagem* adotada (de cunho interno)⁸⁰. Isso dá respaldo à hipótese de que a composição desses poemas não era ingênua ou desinteressada de seus aspectos formais, visto que elas atenderiam a critérios específicos de hinos adequados para celebrações. A linguagem ritual não serviria tão somente para a veiculação de ideias e preceitos, mas teria antes uma *função operativa* em si, o que a separaria de discursos expositivos de qualquer ordem (mitológicos, teológicos)⁸¹. O uso extensivo do *Du-Stil*, recurso próprio de hinos cultuais, corrobora essa ideia, uma vez que assim se preparava o cenário para um pedido específico, buscando-se contracenar de forma mais íntima com a divindade⁸².

exceção dos poemas mais desenvolvidos, os próprios *HH* com frequência não apresentam uma *pars epica*; iii) pelo seu estilo geral seria também possível pensar nos *HH* antes com uma tendência mais literária do que de performance. Um possível diletantismo autoral com o qual são acusados os *HO* poderia ser rebatido por estratégias idênticas de composição nos *HH* menores. Textualmente, os pressupostos de uma coletânea poderiam valer para a outra. É possível imaginar que, retiradas as evidências contextuais, os *HO* teriam uma chance maior de ser entendidos como textos ritualísticos.

⁷⁹ Como observa Burkert (2013, p. 386), “não há *imperium* sem *arcana imperii*”. Bernabé (2011a, p. 219) ainda fornece outro termo de comparação: por meio de certo elitismo ontológico, pensava-se que nem toda morte representaria uma libertação e purificação da alma, mas apenas a morte do iniciado.

⁸⁰ Depew 2000, p. 60; Burkert 2013, pp. 61, 68-9.

⁸¹ Wheelock 1982, p. 50: “And in terms of content, liturgies seem by and large to lack the simple cohesiveness of treatises, with their logical movement through a topic, or of narratives, where settings, characters, and plot-progression both structure and unify the discourse. No liturgy that I have come across could be adequately described either in terms of a coherent argument on a topic or of a presentation of a connected story (though elements of both, particularly the latter, may figure prominently at some point). The type of thing or things said in a ritual appear to be much less neatly organized and thus harder to describe than the tightly knit set of utterances in the narrative or treatise. The most basic reason why language in ritual has such an apparently fractured character is its intimate connection with the context of ritual activity in which it is uttered.” Cf. ainda Furley 1995, p. 46.

⁸² O *Er-Stil*, por sua vez, seria usado principalmente em hinos próprios de performances para textos épicos, funcionando como proêmios, preocupados com a descrição dos atributos e narrativa de cada deus. Cf. Furley 2007, pp. 129-30 e também Norden 1913, pp. 143-65; Wheelock 1982, p. 51.

A linguagem ritual e o contexto de performance não são fatores descolados um do outro, mas antes de determinação recíproca⁸³. Havendo um, espera-se o outro. Enquanto poemas invocatórios, o *HO* atendem as mesmas exigências que qualquer outro *corpus* de hinos cultuais a respeito dos quais se imagina algum tipo de cerimônia, em geral com uma oferenda ou sacrifício, em meio a qual atraía-se uma divindade em prol de um grupo que seria beneficiado com as habilidades retóricas do *laudator*⁸⁴. Acessar as divindades seria um problema próprio do interesse ritualístico, de modo que o seu esforço poético apresentaria características formais particulares, ou seja, uma linguagem de interpelação adequada, que não precisaria fazer comentários detalhados sobre aspectos procedurais do culto, propondo antes um controle de volumetria entre autorreferencialidade e conduta ou cenário implícitos⁸⁵. Resta apresentar rapidamente quais seriam alguns desses indícios textuais que propõe uma performance ritual durante a execução do hinário.

O termo τελετή, por exemplo, como uma autorreferência à performance, ocorre 26 vezes na recolha, acompanhado ainda de duas menções ao τελετάρχης, o “fundador dos mistérios” (52.3, 54.4). O poeta não se constrange em reportar os diversos membros que fariam parte do coletivo cerimonial: os μύσται (26 ocorrências), o νεομύστης (43.10), o νέος ικέτης (9.12), o νεοφάντης (4.9), os μυστιπόλοι (8 ocorrências) e os ὀργιοφάνται (6.11, 31.5), além do já citado βουκόλος (1.10, 31.7)⁸⁶. Além da designação τελετή, faz-se uso de outros termos que indicariam o contexto de performance, como μυστήρια (44.9, 79.10) e ὄργια (52.5, 54.10). O uso de dêiticos também é constante⁸⁷: τήνδε θυηπολίην ἱερὴν σπονδὴν τ' ἐπὶ σεμνὴν (pr.44), τῇδε μόλοις (27.2), ἐπευχαῖς ταῖςδε (46.1), τοῦσδε... μύστας (84.3), τάδ' ἱερὰ (84.7). Há ainda advérbios que melhor situam o *hic et nunc*: δεῦρ' ἐπὶ πάνθειον τελετὴν (54.7), Δεῦρο, Τύχη (72.1), além do uso de νῦν (3.12, 21.6, 44.10, 50.10, sempre nas *precationes*), que não só apresenta um claro valor exortativo, mas também concretiza o deus e a sua presença no decorrer da performance.

⁸³ Macedo 2005, pp. 46-7. Cf. o caso do hino cretense a Zeus *Kouros* em Pearlman 1995, p. 167.

⁸⁴ West 2007, p. 304.

⁸⁵ Depew 1997, p. 236. O mesmo valeria para os rituais no *R̥gveda*; cf. Jamison e Brereton 2014, p. 61. Tal jogo de exposição e descrição convém à encenação de mistérios na recolha, o que explicaria, por exemplo, o uso em diversos momentos do termo ἄρρητος (6.3-5; 12.3-5; 29.6-8; 20.3-4; 6-7, 32.2-3; 42.2-4; 52.4-6), κρύφιος (6.5; 30.3; 52.5) e ainda do composto κρυψίγονος (50.3). Amiúde, a fala estaria aquém dos feitos.

⁸⁶ Cf. Morand 2001, pp. 231-87.

⁸⁷ Cf. Calame 2005, p. 3.

Ademais, outros aspectos a serem considerados se acomodam bem em meio a um pensamento ritualístico e soteriológico. Em primeiro lugar, as instruções de oferendas que aparecem durante os títulos, que não estariam presentes em apenas nove hinos⁸⁸. São elas: ἄρώματα (22 vezes), λίβανον (17), λιβανομάνναν (4), μάνναν (10), σμύρναν (5), στύρακα (12), δαλούς (1), κρόκον (1), μετὰ μήκωνος (1), além de oferendas compostas ou com orientações de exclusão (hino 11, 26, 27, 53, 69). Ainda em meio aos próprios hinos alude-se ao contexto de oblação com diversos termos distintos: ἱερὰ (6 vezes), θυσία (2), λοιβή/ἐπιλοιβή (4), σπονδή (1). Algumas passagens do hinário aludem também a danças e procissões noturnas, em geral de sabor dionisiaco, que podem ser entendidas como referências à própria celebração, como é o caso em 49.3 (νυκτερίοισι χοροῖσι πυριβρεμέτοισιν Ἰάκχου), além da simetria entre a invocação à Noite (3) e à Aurora (78), que indicaria o período de execução dos hinos, de acordo com os apontamentos de Graf (2009a). Outro fator que deve ser levado em conta é o amplo uso de verbos cléticos nas *inuocationes* (e.g. κλήιζω, καλέω, κικλήσκω) e verbos que exigem a presença dos deuses nas *precationes* (em geral, no imperativo ou optativo cupitivo, e.g. ἐλθέ, ἔλθετε, ἔλθοις), como será abordado mais adiante⁸⁹. Ora, solicitar a presença de uma divindade parece ser uma forte referência ao interesse de salvação próprio de uma conjuntura ritualística. Esses indícios textuais de um *hic et nunc* real ou potencial talvez servissem para suturar a realidade diegética com a realidade ritual. A performance, entendida como um *locus* sagrado, corresponderia ao cumprimento desse projeto religioso por meio dos dispositivos poéticos apropriados na composição hínica⁹⁰. Por intermédio de diversos recursos, a atração do sagrado é uma constante do texto, possibilitando a interpretação de que, no caso dessa coletânea, o literário estaria como que submetido à volição epiclética. O móbile religioso condicionaria o estilo poético. Sendo assim, um ritual com objetivo soteriológico circunstanciaria os hinos, exigindo determinada elocução e retórica.

⁸⁸ Hécate (1), Plutão (18), Perséfone (29), Curetes (31), Dioniso Vulpino Bienal (45), Libertador Lagariço (50), Afrodite (55), Nêmesis (61), Lei (64). Trato das oferendas mais detidamente em outra seção.

⁸⁹ Cf. também Galjanić 2010, pp. 129-30, que vê na recorrência de outras estratégias retóricas (como aliteraões, anáforas, jogos de palavras) algo próprio do culto, que alinhava hinos seguidos para o ouvinte.

⁹⁰ Não se pode, contudo, fechar o texto apenas por esse viés: referências ao *hic et nunc* e uso de verbos cléticos fariam parte do registro hínico em ampla escala, do que seria possível pensar em uma ficcionalização do ritual por meio do estilo e elocução adotados, ou seja, uma forma de mímese cultural (cf. Faraone 1995, pp. 2-3; D'Alessio 2004, p. 294.). Esse contra-argumento, porém, não transita bem em meio às menções que se faz às *teletai*, aos *mystai* e às oferendas. Além disso, não se vê em momento algum da recolha uma quebra de retórica, uma menção a um segundo plano (literário) comentando o primeiro (ritual).

É importante aqui definir o que se entende por ritual e, para além da salvação dos indivíduos, qual seria a sua finalidade mais genérica. Em um primeiro momento, pode-se propor que o ritual seja uma forma de linguagem mediante a qual interagem a realidade concreta (o profano), um modelo de realidade (sagrada-mítica) e, além disso, o próprio evento social do culto; trata-se, portanto, do ponto de interseção desses três fenômenos que são costurados a partir de uma linguagem adequada, que pode ser tanto operativa (δρόμενα) quanto apenas discursiva (λεγόμενα)⁹¹. O ritual passaria a ser uma forma de controle sobre o desconhecido e a própria condição, pressupondo *essas* interações (Pernot 2006, p. 238). Assim, a narrativa do culto dionisiaco, manifesta, por exemplo, nos hinos centrais da recolha (29-56), é analisada por West (1983, p. 145) como uma “experiência religiosa subjetiva”, sem corresponder necessariamente a um ritual, o que carece de definição. No caso da recolha, o hino pressuporia o ritual de duas formas: i) as palavras acompanham a performance, podendo oferecer desde instrução a atmosfera; ii) *as próprias palavras são a performance*, com a coincidência entre ritual e alusão mítica⁹². O problema não é a definição do hino em si, mas do ritual, que pode existir também em uma esfera mais simbólica. Pode-se, assim, expandir o escopo de “performance”. A construção de um mundo intratextual a partir da terminologia e estilo garante uma *deixis* intradiscursiva que possui relativa independência das estruturas extradiscursivas⁹³. Nesse sentido, o ritual pode se formar *quando é adotada linguagem ritualística*. A ideia de *hic et nunc* passa a flutuar entre a moldura enunciativa e o ritual operativo. Partindo das palavras de Calame (2005, p. 4), a “máscara verbal” que o autor biográfico receberia, apropriando-se de uma autoridade fictícia, poderia se estender também aos contornos dêiticos, contextuais e ontológicos dos *mystai*, de modo que tanto a performance quanto os participantes se beneficiariam da ficção mitológica proposta. O ritual ocorreria à medida que o sujeito impusesse, à força da linguagem, um esquema de realidade congênere. De certa forma, como a magia, o rito *propõe* uma estrutura e *se impõe* sobre ela, ainda que sob as vestes do “favor” e da “prece” (cf. Graf 1991, p. 191). O ritual já poderia surgir quando um posicionamento ritualístico a respeito do mundo fosse adotado.

⁹¹ Burkert 2013, pp. 54, 60-4; cf. ainda Dowden 2007, pp. 320, 329-31.

⁹² Para o primeiro cenário, cf. Alderink 1997, p. 192. Para a segunda hipótese, cf. Ricciardelli 2010, pp. 277-8, que faz a distinção entre δρόμενα dionisiacos e λεγόμενα órficos (os discursos sagrados), podendo se dar juntos ou separados; cf. ainda Rudhardt 1980; Burkert 2013, p. 64; e introdução ao hino 87 (Morte).

⁹³ Calame 2005, pp. 2-3. Cf. ainda Depew 2000, pp. 62, 65-77.

Tais evidências, porém, param um pouco antes do horizonte de possibilidades da recolha. Sendo assim, para oferecer um cenário um pouco mais claro, ainda que hipotético, vale introduzir outras hipóteses complementares, ainda que remotas. Como já foi comentado, a pseudoepigrafia de Orfeu para esses hinos convém principalmente em decorrência da sua representação como fundador das *teletai* (cf. fr. 511-2 B, 547 I B). Esse termo corresponde a uma ampla gama de acepções e, embora seja frequentemente traduzido por “iniciações” ou “rituais”, ele pode corresponder ainda a outros eventos que envolveriam mistérios e orientações acerca do *post mortem*⁹⁴. Mistério, ritual e iniciação compartilham do interesse por alteração da condição ontológica e “teatralização da condição social”⁹⁵. Plutarco (fr. 178 Sandbach = fr. 594 B), por exemplo, equaciona iniciação e morte pela aproximação de τελευτᾶν e τελεῖσθαι, propondo que a iniciação funcionaria como um preparo para a morte, uma instrução para a alma no além⁹⁶. No que diz respeito ao quadro estritamente órfico, as *teletai* do período clássico coincidiriam com a circulação de livros associados a sacerdotes itinerantes (*orpheotelestai*), que se encarregariam de promover o imaginário e os ritos órficos, como reportado de forma pejorativa por Platão (*Resp.* 364e, 366a; *Prot.* 316d). Seria o caso de uma ritualística não cívica, mas reconhecida por parte do público e que estaria voltada para a purificação e *saluus* imediato dos indivíduos⁹⁷. O filósofo ateniense parece ter conhecido de perto tais cerimônias ao mencionar, na passagem citada, que elas consistiriam de “sacrifícios e jogos agradáveis”, o que faz pensar que envolveriam pantomimas aludindo aos brinquedos usados pelos Titãs para distraírem e devorarem o jovem Dioniso (cf. Cristóbal 2008, p. 710-1). O mesmo interesse soteriológico e mitológico parece estar em jogo no *P. Derveni* (col. I, 7; II, 3-4; IV, 9; VI, 5-6; XX), no *P. Berlim* (44.1 ss = fr. 383 B), em certa medida nas *Lâminas douradas* (cf. Riedweg 2002) e na *Teogonia rapsódica* (fr. 350 B), que parece ter influenciado o imaginário da recolha (cf. Robertson 2003, pp. 224-6).

⁹⁴ Cf. Bernabé 2011a, pp. 39-40, que propõe que a iniciação propriamente dita seria um ato dos mistérios específico aos neófitos; os demais integrantes do grupo que já tivessem sido iniciados celebrariam apenas o resto dos mistérios. Apesar da definição burkertiana que sigo, devo indicar que o próprio termo moderno “ritual” parte de uma homogeneização de diversos fenômenos distintos com algumas semelhanças, o que pode causar problemas heurísticos (cf. Bremmer 1994, p. 38). Há ainda, como já dito, o revés inerente na apreensão *teórica* de uma *prática religiosa* na forma do ritual (cf. Rudhardt 1964, 1980).

⁹⁵ Burkert 1991, p. 20; cf. ainda Guthrie 1993, p. 202 e nota *ad loc.*; o estudo de Schuddeboom 2009 é relativamente inconclusivo em sua análise desses termos religiosos.

⁹⁶ Cf. ainda Bernabé 2011a, pp. 291, 339.

⁹⁷ Cf. Guthrie 1993, pp. 202-15; Bernabé 2011a, 85-92, 105-6.

Com efeito, Bremmer (2014, pp. 106-7) também propõe que os *HO* comportariam esses expedientes. Após o período helenístico, Luciano (*Salt.* 15, 79 = fr. 599 I e 600 I B) faz menção às *teletai* órficas, dando ainda testemunho do prestígio e popularidade que tinham as “danças báquicas” envolvendo a representação de Titãs, Coribantes e Sátiros, todos personagens presentes na recolha, cada qual com um papel na narrativa órfica de Dioniso (cf. hinos 37, 39, 54). É possível, inclusive, que, durante o período imperial, houvesse certa tendência de identificação generalizada de diversas *teletai* como sendo “órficas”⁹⁸. Na antiguidade tardia, o orfismo teria se tornado sinônimo de rito e salvação. Logo, como uma herdeira bastante distante da fonte original, é possível pensar que a recolha dos *HO* dá continuidade à tradição de rituais órficos reportada por Platão, como um espécime tardio da mesma prática⁹⁹. Proponho quatro argumentos: a coletânea condiz basicamente com (i) um *livro*, tendo circulado em todos os manuscritos como um compêndio fechado e pouco controverso; esse livro parece conter e promover (ii) um *ritual*, tanto pela linguagem quanto por diversas alusões autorreferenciais ao contexto das *teletai*; esse ritual seria fundamentado principalmente (iii) na narrativa *órfica* dos nascimentos de Dioniso (de que trato mais adiante), que permitiria um ponto de analogia com o indivíduo em busca da supressão das mazelas ou alteração de sua condição humana; e, por fim, tal narrativa teria (iv) um valor *soteriológico*, de expiação tanto em vida quanto no além das máculas carregadas por cada um. Tal exercício de imaginação pode suturar a ideia de um formato e estilo “livrescos” com as propostas posteriores de uma celebração noturna. Dada a grande quantidade de manuscritos que circularam, é difícil pensar que se trataria de um secto iniciático tão sigiloso (ou ao menos eles seriam péssimos em guardar segredos). Seria, então, o caso de um *livro* de origem minorasiática voltado para *rituais* que teria sido disseminado com a propagação desse culto por meio dos “sacerdotes profissionais”, cujo itinerário corresponderia à veiculação cada vez menos esotérica desses hinos. O contexto inicial de produção não teria sido determinante para a difusão dos textos, mas, dado o caráter exótico que a coletânea carregaria, com invocações a divindades frígias e a atribuição a um bardo trácio mítico, a sua circulação posterior poderia até mesmo se beneficiar de uma composição originariamente remota.

⁹⁸ Bernabé 2011a, p. 349.

⁹⁹ Guthrie 1993, pp. 202-3 aponta essa possibilidade, sem explorá-la; notar que alguns manuscritos (*Harleianus* 1752 e *Marcianus* 406) trazem o título do hinário como sendo *Para Museu, Rituais (Teletai)*.

5 Disposição dos hinos

Para além dos pedidos finais, outra linha de análise que permite ver interesses soteriológicos nos *HO* é a disposição dos hinos e o mito central da recolha. Parece haver uma sobreposição de interesses: um melhor explicitado, condizendo à condição de vida dos iniciados e a sua necessidade de salvação, como tratado anteriormente; o outro aparecendo de forma bem mais discreta, a partir de algumas menções e da disposição dos hinos, que parecem indicar de fato uma familiaridade com o mito de Dioniso e um interesse mais claro no *post mortem*, usando a sua narrativa como modelo para os próprios *mystai*. A presença desse elemento garantiria um exame mais claro do valor ritualístico da recolha. Como bem observa Bremmer (1994, p. 38), os rituais recebiam os seus nomes a partir do “ato central”, o que, no caso, corresponderia ao mito órfico de desmembramento de Dioniso por meio de narrativa implícita na disposição dos hinos¹⁰⁰. Logo, vê-se uma formar de coser abrangência epiclética com filiação ao orfismo.

Um exame da sequência na coletânea deve primeiro enveredar pela possibilidade de um arranjo aleatório ou motivado dos hinos. A unanimidade entre os comentadores é de que não se trata de uma concatenação casual, mas as explicações variam¹⁰¹. Oscilam também as sugestões sobre uma execução única do hinário ou em conformidade apenas com os blocos mais evidentes, que seriam relativamente autônomos. Tal hipótese, porém, não se sustenta diante da narrativa que apresento a seguir e pelo emolduramento que ocorre entre o início e o término dos *HO*: os hinos a Hécate (1) e à Protetora das Portas (2) que recebem uma resposta com as invocações ao Sono (85), ao Sonho (86) e à Morte (87), o que parece refletir uma entrada no contexto empírico ritual e uma subsequente saída, após toda a celebração. O vocabulário desses poemas tão apartados é espelhado, de modo que o tema do nascimento e morte parecem sustentar axialmente toda a recolha. Outro exemplo de correspondências polarizadas se deve à disposição do hino à Noite (3), com o seu poema-resposta somente no fim da recolha, no hino à Aurora (78), indicando talvez o próprio momento de culto em que os hinos seriam executados (Graf 2009a)¹⁰².

¹⁰⁰ Cf. Serra 2015, p. 104, que propõe haver um “mito subliminar”, um *hieros logos* “axial” para os órficos.

¹⁰¹ Cf. Petersen (1868); Dieterich (1891); Novossadsky (1900, p. 46 ss.); Keydell e Ziegler (1942); Ricciardelli (2000, pp. xl-xlii); Graf (2009a); Fayant (2014, pp. xxxvi-lviii).

¹⁰² Há também o proêmio, cujo catálogo de deuses invocados poderia indicar um programa ritual único.

Como dito, o compêndio apresenta micro-agrupamentos de hinos evidentes por si só, como é o caso dos hinos à Noite (3) e ao Céu (4), ao Éter (5) e ao Primogênito (6); uma seção dedicada aos corpos celestes, as Estrelas (7), o Sol (8) e a Lua (9); outra de valor mais conceitual à Natureza (10) e a Pã (11); mais adiante, associações genealógicas, como na sequência de Crono (13), Reia (14), Zeus (15) e Hera (16) e, logo depois, os irmãos Posídon (17), Hades (18) e o próprio Zeus novamente (19, 20), que é, inclusive, invocado enquanto uma divindade metereológica, o que é adequadamente acompanhado pelo hino às Nuvens (21). Aparecem então divindades marítimas: o Mar (22), Nereu (23), as Nereidas (24) e Proteu (25). Posteriormente, são invocados mãe e filho, Perséfone (29) e Dioniso (30), o que se repetirá com os hinos a Sêmele (44) e a Dioniso de novo (45, 46, 47). Antes disso, porém, outras divindades associadas também são elencadas: Atena (32) e Vitória (33) e ainda Apolo (34), Leto (35) e Ártemis (36), que constituem outro núcleo familiar. Um pouco depois, vemos dois poemas dedicados a Deméter (40, 41) e outra seção de hinos contíguos invocando Dioniso e sua comitiva sob diferentes facetas (50, 51, 52, 53, 54), do que se segue o par Afrodite (55) e Adônis (56). Mais adiante, o poeta invoca as Moiras (59) e as Graças (60), dois grupos de divindades femininas assimiláveis, o que se repete com os hinos às Erínias (69) e às Eumênides (70). Divindades legislativas e ordenadoras recebem também alguns hinos: Nêmesis (61), Justiça (62), Retitude (63) e Lei (64), sucedidas pela parilha Asclépio (67) e Saúde (68). Personificações abstratas como a Fortuna (72) e a Divindade (73) são invocadas e, em seguida, pares mais óbvios, como Leucotéa (74) e Pálemo (75), mãe e filho, do que se seguem as Musas (76) e a Memória (77) e, depois, os ventos Bóreas (80), Zéfiro (81) e Noto (82)¹⁰³. Desse modo, o encadeamento de hinos se daria por afinidades das mais diversas naturezas, como elos familiares, culturais e funcionais, ainda que os mesmos critérios não funcionem em todas as circunstâncias para unir hinos de divindades relacionadas mas distantes na recolha¹⁰⁴. Seja como for, à primeira vista, tal inventário de divindades parece ser apropriado para uma coletânea que se autodenomina um πάνθειος τελετή, um “ritual destinado a todos os deuses” (35.7, 53.9, 54.7).

¹⁰³ Mantenho alguns hinos fora desse catálogo inicial já que eles talvez necessitem de uma justificativa mais detida. Além disso, poemas aos quais já fiz menção, como aqueles que abrem e encerram a recolha, também são auto-evidentes, em certa medida.

¹⁰⁴ Fayant 2014, pp. xxxvii-xxxviii.

Ainda assim, esse quadro sinóptico de conjuntos fragmentados não permite ver as particularidades de seções um pouco maiores que se homogeneizam internamente a partir de algumas ideias medulares. No decorrer de todo hinário, nota-se, por exemplo, a constante preocupação com os quatro elementos (terra, fogo, ar, água), o que encontra lugar facilmente em uma obra de apelo religioso, além de ser também próprio da especulação órfica¹⁰⁵. A disposição dos hinos também segue esse interesse em diversos momentos. A Natureza (10) e Pã (11) são divindades que podem aparecer na recolha como deuses nos quais todos elementos estariam, em um primeiro momento, meclados e, logo depois, ordenados¹⁰⁶. E, assim, com a criação das divindades olímpicas, surgem também os elementos: Zeus (15) simbolizaria o fogo; Hera (16), o ar; Posídon (17), a água; Plutão (18), a terra. Logo depois, de uma forma mais desenvolvida, o poeta revisita esse mesmo expediente, propondo o paralelo divindade-elemento por meio de grupos de hinos: Zeus (19, 20) como o fogo; as Nuvens (21) como o ar; Mar (22), Nereu (23), Nereidas (24) e Proteu (25) como a água; e a Terra (26) e a Mãe dos Deuses (27) como a terra. Por fim, em uma das derradeiras seções o mesmo imaginário é repetido: Têmis (79), filha da Terra, representaria a própria terra; os Ventos (80, 81, 82), o ar; o Oceano (83), a água; e Héstitia (84), o fogo. Tal artifício, com uma coordenação algo irregular no hinário, poderia significar inépcia do poeta. Todavia, pode-se deduzir que os elementos aparecem como uma representação do mundo criado¹⁰⁷. Muito habilmente, portanto, deuses alheios à ordem propriamente existencial não são invocados durante esse bloco macroscópico (hinos 10-84): divindades cosmogônicas aparecem no *início* da recolha (3-9) ao passo que deuses próprios do desfecho ou separação da existência (85-7) recebem composições somente *após* o *locus* de criação divina e vida humana. O programa mais geral dos *HO* seria a própria realidade dos *mystai*, descrita do começo ao fim¹⁰⁸.

¹⁰⁵ Cf. notas a pr.3-5, 32-3, 39; 5.3; 10.11-12; 11.2-3, 13-7; 14.6, 10; 20.2; 25.3; 51.5-7, 9; 66.4-5. No *P. Derveni* (col. IX), por exemplo, Zeus corresponderia à mistura dos quatro elementos. Há também breves *enumerationes* em uma das *Lâminas douradas* de Turi (fr. 492 B), que elenca o “fogo”, o “ar” e a “mãe”, aparecendo depois em outra ordem: “Deméter, Fogo, Zeus” e ainda “Néstis” que seria outro nome para Perséfone e corresponderia à água (cf. Gazzinelli 2007, p. 110, n. 39). Cf. ainda Bernabé 2002a, pp. 221-2.

¹⁰⁶ Cf. notas a 10.12, ἡγεμόνη, 10.21 κινησιφόρε; 11.6 ἀρμονίαν κόσμοιο κρέκων (e introdução a ambos os hinos); cf. ainda Empédocles 31 B 8 D.-K.; Lucrécio, *de Rer. nat.* 1.1 ss.

¹⁰⁷ Explicação próxima em Keydell e Ziegler (1942); cf. ainda Fayant 2014, pp. lxii-lxiii. Serra (2015, pp. 108-9) segue uma leitura semelhante, ainda que com um escopo reduzido (apenas para o fim da recolha).

¹⁰⁸ Para um paralelo nos catálogos indo-iranianos, cf. Sadoski 2012, em especial pp. 153, 157-8, com uma tipologia bastante adequada para alguns momentos da atual recolha.

Assim, um dos principais móveis por trás da organização de todos os poemas seria cosmológico. De forma adequada, no que diz respeito à seção inicial propriamente cosmogônica, a Noite (3) é a divindade primordial nas teogonias órficas do *P. Derveni* (col. IX), de Eudemo (fr. 20 B) e talvez na *Teogonia rapsódica* (104-7 B); o Céu (4) vem a existir logo em seguida nas duas primeiras teogonias (*P. Derveni* col. XIV; fr. 21 B), ao que se segue o Éter (5), o que está presente também na tradição de *Derveni* (col. XIII). Daí em diante, porém, parece haver ou uma mescla de legados órficos ou a representação de outra narrativa (original ou não testemunhada em outras fontes), de modo que o poeta invoca o Primogênito-Fanes (6), que realmente teria nascido do Éter, mas na *Teogonia rapsódica* (fr. 124-6 B). Com o nascimento de Primogênito-Fanes, aquele que traz a luz (6.8) e o deus criador por excelência, surge o próprio cosmo, representado i) pela esfera celeste, as Estrelas (7), o Sol (8) e a Lua (9), que dariam continuidade em menor escala à própria luz da criação de Fanes; e ii) pela Natureza (10) e Pã (11), deuses de caráter totalizante (o *mundo*). Ambos os grupos apareceriam como que em uma reação em cadeia após a manifestação demiúrgica de Fanes, que, inclusive, cria ainda o próprio *tempo*, personificado nas imagens órficas de Hércules (12) e Crono (13), o que, mais uma vez, parece ser de uma tradição diferente das supérstites, uma vez que o Tempo, na realidade, antecede o próprio Éter e Fanes nas exposições de Hierônimo e Helânico (fr. 78 B) e da *Teogonia rapsódica* (fr. 111 B)¹⁰⁹. A invocação a Crono serve como hino pivotal, por ser confundido com o próprio Tempo (cf. fr. 109 B), mas aparecer também como esposo de Reia (14), ao que o par logo geraria Zeus (15), sequência presente em todos os relatos órficos remanescentes. Ainda que ausente das narrativas de *Derveni* e de Eudemo (por serem fragmentárias), sabemos que Dioniso sucederia Zeus nas demais teogonias (fr. 25 B, 87-9 B, 280-5 B, 296-300 B), mas qualquer menção ao deus e seu reinado é posposta de forma bastante adequada para a recolha, uma vez que irá se tratar de sua seção central.

¹⁰⁹ Vale reforçar que essa ausência de uma sucessão conhecida de divindades não invalida necessariamente uma explicação pelo viés cosmogônico, uma vez i) há paralelos parciais com outras versões; ii) as próprias tradições conhecidas divergem entre si; e iii) o poeta faz questão de apresentar relações genealógicas entre os deuses dessa seção, de modo que o próprio texto legitima o encadeamento por ordem de criação, e.g. a Noite como criadora de todos os deuses e homens (3.1-2), o Primogênito como nascido do Éter (6.1), o Sol e a Lua são descritos como pai e mãe do Tempo (8.13, 9.5), assim como Hércules (12.3). Pode-se pensar também em um último argumento: iv) alguns hinos seriam dispostos na recolha não por filiação direta, mas ainda assim contemplando uma das versões pré-existentes, e.g. Céu é identificado como pai de Crono (4.8), porém o próprio Crono (13) só aparece na recolha depois de alguns hinos; ou ainda como é o caso das Estrelas, que são anunciadas como filhas da Noite (7.3), a qual não é invocada imediatamente antes.

Após dois blocos de divindades que marcam os quatro elementos (15-18, 19-27) e, portanto, o mundo criado e dividido em partes correspondentes, o poeta invoca Hermes (28), o deus da interface e da intermediação, abrindo a parte principal do hinário, a qual pode estar sendo emoldurada novamente com o deus sob seu aspecto infernal, Hermes Ctônio (57), e com a *coda* do hino ao Amor (58), por serem ambos tidos como filhos de Afrodite (55). Como já comentado, a seção nuclear de um rito em geral corresponde ao seu mito central: os nascimentos de Dioniso e o ato canibal dos Titãs perpretados contra o deus ainda infante. Com efeito, o próprio relato acerca de Dioniso comporta a ideia de nascimento e morte, apresentando *in nuce* a própria realidade do universo (e, em outro nível, do homem), que estaria sujeito a essa dinâmica, representada nos hinos iniciais e finais, à Protetora das Portas (2) e à Morte (87). Ao invocar Perséfone (29), o poeta nos conduz ao primeiro nascimento de Dioniso (30), o qual seria protegido pelos Curetes (31) a pedido de Zeus¹¹⁰. Os hinos a Atena (32) e Apolo (34) se justificam nessa altura por serem prolépticos da morte de Dioniso, uma vez que ambos seriam responsáveis pelo resgate de partes do deus morto, ora entregues para Zeus ora depositados em Delfos. O assassinato de Dioniso aparece logo em seguida, com a invocação aos Titãs (37). Já os hinos subsequentes, de teor eleusino (38-43), poderiam aludir ao renascimento ainda em potencial do deus, estabelecendo uma analogia entre as figuras maternas de ambos os mitos (Deméter, Perséfone/Sêmele) e sua descendência (Perséfone, Dioniso), uma vez que a dinâmica cíclica e palingenética da metáfora vegetal-ctônica parece estar em jogo em ambas as representações¹¹¹. O hino a Sêmele (44) marca o segundo berço do deus, do que se instauram alguns de seus cultos (45-7), mas é com o hino a Zeus-Sabázio (48), que teria dado continuidade ao parto de Sêmele, que Dioniso nasce definitivamente (49-54). As invocações a Afrodite (55) e a outra manifestação de Dioniso, Adônis (56), fixam uma espécie de *ordo mundi*, com a progênie do casal, Hermes Ctônio (57) e Amor (58) replicando dois paradigmas operativos de seus pais e da vereda humana: morte e vida.

¹¹⁰ Toda a narrativa dionisiaca que apresento parece se fundamentar na *Teogonia rapsódica*, de modo que não cito cada fragmento no corpo do argumento; para toda a passagem, cf. fr. 280-336 B; Bernabé 2012, pp. 212-46. Além disso, detalho diversos pontos dessa exposição nas introduções de cada hino mencionado.

¹¹¹ Para essa arguição, cf. introdução aos hinos 30, 43 e 44. Note-se, além disso, o *continuum* genealógico: Deméter (mãe) e Perséfone (filha) participam do mito eleusino, enquanto a própria Perséfone (agora mãe) e Dioniso (filho) são elencados no mito órfico. O expediente de paralelismo entre gerações é algo também presente no episódio em que Zeus pediria para os Curetes protegessem Dioniso, já que ele próprio teria sido velado pelo grupo quando era uma criança, a mando de Reia (*Teogonia rapsódica*, fr. 207-9 B).

Ora, seguindo a antropogonia órfica, é com as mortes de Dioniso e, depois, dos Titãs que os homens passam a existir. Sendo assim, finalizada a suíte dionisiaca, é mais que adequado que sejam invocadas divindades reguladoras da existência humana como aquelas que designam seu destino (59-60, 72-3), e atuam também sob um aspecto moral e punitivo (62-64, 69-71), anímico (65-6), físico (67-8), e outras que regeriam até mesmo o trabalho e a segurança dos homens (74-5). Sendo assim, a esfera de atuação propriamente humana estaria contemplada na seção que vai dos hinos às Moiras (59) até a Pálemón (75)¹¹². Com o hino às Musas (76) e à Memória (77), é proposto um cenário final que refletiria os confins da existência humana, com divindades, que, como já exposto, seriam equiparadas aos elementos que constituem o cosmo e, assim, simbolizariam o próprio cosmo (79-84). Ultrapassando esse umbral, temos as divindades ligadas à Morte (87), que se desligam do plano de existência regido pelos elementos e sinalizariam o *post mortem*.

Caso o contexto de performance imaginado na seção anterior desse estudo esteja correto, então é de se imaginar que a disposição dos hinos na coletânea corresponderia a um contexto de culto e, de forma adequada, teria uma motivação cultural e soteriológica, com um valor específico para os *mystai*. Ainda assim, nem todos hinos precisam reforçar a ritualística no arco da performance iniciática. Apenas o reconhecimento desses três momentos axiais (cosmogonia, mito dionisiaco, fim da existência) podem ser suficientes para explicitar a curva cerimonial em questão. No caso, poderia haver uma simetria entre mitologia e realidade litúrgica¹¹³. O esquema dos *HO* parece convergir com a proposta de Ricciardelli (2010), segundo a qual, dentro dos rituais órfico-dionisiacos, os *λεγόμενα* corresponderiam à parte propriamente órfica de exposição cosmogônica e o segmento dionisiaco (que atualiza o *topos* da criação e ocaso polarizados na coletânea) coincidiria com os *δρώμενα*. Tal tema seria centralizado a partir do paradigma de Dioniso, com o qual os iniciados poderiam se identificar (uma vez que, segundo a explicação órfica, a alma humana seria um vestígio do próprio deus). Portanto, como sugere Bremmer (2014, pp. 105-6), é possível que, com a chegada do mito central, poderia haver uma emulação simbólica ou uma encenação *de facto* dessa narrativa, condizendo com a curva dramática da possível iniciação do grupo representado no hinário.

¹¹² Com uma divisão levemente discrepante, Fayant (2014, pp. lvii-lx) apresenta a mesma ideia.

¹¹³ Graf 2009a, p. 172.

6 Divindades e epítetos

Epiclese e soteriologia dependem de uma composição hínica bem elaborada, que saiba propiciar os deuses adequadamente. Para tanto, além de aspectos mais estruturais, o poeta deve conhecer o modo pelo qual as divindades gostariam de ser interpeladas, ou seja, quais nomes e quais caracteres deveriam ser elencados. De acordo com Platão (*Crat.* 400e), os seres humanos recorreriam ao uso de diversos epítetos porque seriam incapazes de conhecer os nomes reais dos deuses. Logo, a onomástica epiclética seria uma tentativa de contornar a deficiência da cognição e fala humana, sugerindo, então, uma forma compensatória de circunscrever parte da realidade divina por meio de expedientes retóricos particulares da prece. O *laudator* se valeria da *πολωνυμία*: um catálogo de nomes cuja função seria reconhecer as prerrogativas e honras próprias de cada deus. Ainda que cada epiclese possa apresentar uma explicação diacrônica, se forem tomadas *sincronicamente*, elas podem revelar aspectos da mentalidade religiosa de uma época, além de vestígios valiosos acerca da assimilação de divindades menores (e.g. locais) com outras maiores ou acerca de determinados cultos, funções divinas ou até mesmo sobre a origem de certos deuses¹¹⁴. A abrangência da esfera de influência divina corresponderia à abrangência de τιμαί recordadas pelo poeta. Desse modo, o recurso da *πολωνυμία* teria uma função dupla: narrar o deus por sua identidade¹¹⁵ e honrá-lo com louvores de feitio mais convencional. Um deus que recebe diversos nomes é, então, matizado a partir de várias prerrogativas, mas que são apresentadas como aspectos manifestados de uma mesma *persona* divina¹¹⁶. Como a acumulação progressiva dos epítetos garantiria um efeito de *crescendo* que sacralizaria as palavras¹¹⁷, esse tipo de composição partiria de um plano inicial religioso, de conquista do favor divino. Invoca-se o deus não de forma gratuita, mas visando a algo. No caso do hinário, a salvação dos *mystai*.

¹¹⁴ Bremmer 1981, pp. 194-5.

¹¹⁵ Jáuregui (2015, p. 227), por exemplo, aduz a possibilidade de lermos muitos epítetos da recolha como *narrationes in nuce*, ao comentar que os *HO*: “are not a mere litany where the meaning of each word is less important than their intense repetition to accomplish contact with the divine, as in the mantra or the Rosary. On the contrary, the sophisticated epithets with which the gods are addressed are pleasing to them because they refer specifically to particular myths known by the initiates.” Expedientes próximos podem ser vistos também no *R̥gveda*: “To begin with mythology, the poets seldom (we would venture to say never) relate a myth fully and in chronological order; instead they shatter the narrative line by ignoring chronology, omitting key plot elements, and obsessively focusing on a few moments, alluding briefly and obliquely to the myth and deliberately failing to identify the actors in the myth” (Jamison e Brereton 2014, p. 61).

¹¹⁶ Cf. Rudhardt 1991, pp. 270-3; Ricciardelli 2000, pp. xxxiii-xxxiv; Gazzinelli 2007, p. 99, n. 50.

¹¹⁷ Athanassakis e Wolkow 2013, p. xx.

Retomando a argumentação platônica, um mecanismo para superar a incapacidade humana de contemplar a realidade divina seria o uso de paranomásias ou paretimologias, i.e. a especulação acerca de um caractere basilar em determinado deus a partir de seu nome, trazendo outros substantivos e adjetivos que, sem uma fundamentação linguística precisa, ecoariam o teônimo divino por mera aproximação sonora. Evidentemente, o interesse de um culto religioso não seria de ordem filológica, mas semântica e/ou apenas impressionista. O nome divino nas mãos humanas seria uma forma de poder influenciá-lo, possibilitando algum controle à distância sobre a esfera divina¹¹⁸. O *laudator* buscaria ora uma “etimologia” original ora uma mais conservadora, mas, seja qual fosse a sua escolha, a justificativa implícita seria de que aquela proposta corresponderia a um acesso especial à realidade de cada deus, o que traria certa exclusividade ao seu hino e ao grupo que ele representasse. Por esse viés, o grupo da recolha se beneficiaria da chancela órfica de seu ritual. Com efeito, no *P. Derveni* (col. XVIII) é dito que Orfeu teria “dado o nome” (ὠνόμασεν) de Moira ao sopro do ar; em seguida, diz também ter “chamado” (ἐκάλεσεν) a sensatez (de Zeus) pela alcunha de Moira. Antes disso, o comentador anônimo da teogonia de *Derveni* (col. XVII) ainda comenta sobre o ar enquanto um elemento primordial que já existiria antes de possuir um nome, tendo sido “nomeado” (ὠνομάσθη) logo depois (assim também na col. XXI, 13-4); na mesma passagem, fala-se também do nome que é dado a Zeus (ἐπεῖτ' ὠνομάσθη Ζεύς), o que é justificado mais adiante (col. XIX, 2-4). Ao que tudo indica, a teoria por trás da nomeação órfica, atribuída, inclusive, ao próprio Orfeu (col. XVIII, 6-7), era de cunho naturalista, buscando designar cada divindade e conceito personificado a partir de suas essências ou atuações mais representativas¹¹⁹. Sendo Orfeu considerado de fato um taxônomo divino confiável, com acesso aos fundamentos de cada deus, é evidente que o grupo da recolha poderia se beneficiar disso.

¹¹⁸ Pernot 2006, pp. 237-9.

¹¹⁹ Cf. *P. Derveni*, col. XIX, 1-2: ἐν [ἐκ]αστοῦ κέκ[λητ]αι ἀπὸ τοῦ ἐπικρατοῦντος (“cada qual foi denominado a partir do que predomina em si”); cf. ainda col. XXII, 1-3: πά[ντ' οὔ]ν ὁμοίω[ς ὠ]νόμασεν ὡς κάλλιστα ἢ[δύν]ατο γινώσκων τῶν ἀνθρώπων τῇ φύσιν, ὅτι οὐ πάντες ὁμοίαν ἔχουσιν οὐδὲ θέλουσιν πάντες ταῦτά (“Então, nomeou igualmente todas as coisas, da forma mais bela que conseguiu, pois nem todos são semelhantes, tampouco desejam todos o mesmo”). O restante da col. XXII (linhas 7-15) lida com os nomes dados a divindades maternas (Terra, Mãe dos Deuses, Reia, Hera, Deio), justificando as suas alcunhas a partir de especulações sobre a natureza em comum de cada uma. Cf. também col. XXVI, 1-3. Essa mesma prerrogativa nomeadora de Orfeu é destacada por Atenágoras (*Leg.* 18.3 = fr. 1020 II B).

No próprio *P. Derveni* (col. I) é dito que os iniciados teriam discernimento real do “significado” de Oceano: enquanto os demais veriam uma mera representação do mar e dos rios, o expediente de associação teológica órfica dirá que o Oceano corresponderia ao ar e, sendo assim, a Zeus. Na mesma linha, Zeus, ao herdar o poder seu pai, Crono, poderia ser lido como uma figuração apenas da sucessão divina de poderes, ao passo que o iniciado teria a compreensão real de que tal imagem deveria ser equacionada com a capacidade de mistura dos elementos (col. IX)¹²⁰. Não obstante a distância cronológica, pode-se fazer um paralelo entre esse texto fragmentário do séc. IV a.C. com a atual recolha: ambas as obras cuidam de um trato assimilativo e alegórico dos deuses ao mesmo tempo em que adotam uma linguagem (e, portanto, um pensamento) iniciático. O que motiva essa postura é a distinção epistêmica e ontológica entre o contexto exotérico e esotérico. Os não iniciados se sustentariam apenas com as aparências¹²¹, ao passo que os sectários teriam acesso à realidade de fato, além das verdades a respeito do *post mortem*. O corolário desse privilégio, ruminado e progressivo, é o sentimento de catarse.

O poeta da coletânea lança mão diversas vezes de explicações para os nomes dos deuses, algumas mais evidentes, outras mais discretas¹²². Um exemplo claro aparece no hino a Fanes (6.8): λαμπρὸν ἄγων φάος ἄγνόν, ἄφ' οὗ σε Φάνητα κυκλήσκω (“Trazendo uma luz refulgente e pura, ao que te denomino Fanes”)¹²³. O hino a Pã também oferece paranomásias: Πᾶνα... κόσμοιο τὸ σύμπαν (11.1), παντοφυής, γενέτωρ πάντων (11.10). No hino a Hera: ἀερόμορφε... Ἥρα παμβασίλεια... ψυχοτρόφους αὔρας (16.1-3). Para Plutão temos: Πλούτων... πλουτοδοτῶν (18.4-5). No hino a Proteu um recurso próximo: Πρωτέα... πρωτογενῇ (25.1-2), e: πάντα γάρ <ἐν> Πρωτεῖ πρώτη Φύσις ἐγκατέθηκε (25.9, “pois no princípio a Natureza depositou tudo em Proteu”). Para Hermes: ἑρμηνεῦ πάντων (28.6). Lê-se no hino a Perséfone (29.16): Φερσεφόνη· φέρβεις γὰρ αἰεὶ καὶ πάντα φονεύεις (“Perséfone, pois faz sempre tudo persistir e fenecer”). O Amor é invocado com: ἐράσμιον, ἡδὺν Ἔρωτα (58.1). O hino a Asclépio diz: ἡπιόδωρε (67.3), o que também é explorado em outra passagem: Ἀσκληπιὸν ἡπιოდώτην (pr.37). E às Erínias:

¹²⁰ Cf. Calame 2005, pp. 166-7.

¹²¹ Cf. *P. Derveni*, col. XX, 5 (δοκοῦντες).

¹²² Cf. Morand 2010, pp. 161-72, que sigo aqui e que aduz ainda outros exemplos.

¹²³ O vocabulário do próprio hino faz alusão a essa paretimologia: παμφαῆς ἔρνος (6.5), ὀργιοφάνταις (6.11). É possível identificar no hinário outras possíveis referências veladas ao deus (cf. notas a 15.3; 25.2; 50.6, 9; 52.9, 54.10).

ἐρίβρομοι (69.1), ἐρισθενέες (69.7). Para a Fortuna (Τύχη), lê-se: οἷς μὲν γὰρ τεύχεις κτεάνων πλῆθος πολύολβον (72.7, “pois a uns forjas inúmeras riquezas de posses”). No hino à Memória: ὑπομνήσκουσά τε πάντα (77.6), μύσταις μνήμην ἐπέγειρε (77.9). A Têmis: Δελφικῶι ἐν κευθμῶνι θεμιστεύουσα θεοῖσι (79.4 “no délfico esconderijo, declarando oráculos aos deuses”). No caso de Zeus, faz-se uso de uma etimologia vulgar a partir de um dos casos de seu nome: em 15.3 Ὡ βασιλεῦ, διὰ σὴν κεφαλὴν ἐφάνη τάδε θεῖα (“Ó soberano, por tua cabeça manifestaste tais coisas divinas”); e ainda em 59.13-4 καὶ Διὸς ὄμμα τέλειον· ἐπεὶ γ' ὅσα γίγνεται ἡμῖν, / Μοῖρά τε καὶ Διὸς οἶδε νόος διὰ παντὸς ἅπαντα (“e a perfeita visão de Zeus; uma vez que tudo quanto nos ocorre / a Moira e a mente de Zeus o sabem integralmente”). Zeus corresponderia à força *mediante a qual* (διὰ) todas as coisas vem a ser¹²⁴. Já no que diz respeito a Dioniso, temos uma explicação frequente para o seu nome revisitada também na recolha: 46.1-2 Λικνίτην Διόνυσον... Νύσιον ἀμφιθαλῆ; e 52.2 Νύσιε. Observa-se que o raciocínio e exploração desse tipo de imaginário encontra um antecedente na própria tradição órfica mais remota.

Outro elemento recorrente na coletânea é a fusão e assimilação de divindades. A similitude representativa de diversos deuses faz pensar que eles são caracterizados um à luz do outro, de forma complementar. Apresentar divindades partilhando dos mesmos atributos revela uma tendência de imaginário convergente, que frequentemente parece ver antes *princípios* do que deuses. Esse expediente seria próprio do pensamento órfico¹²⁵. É dito, por exemplo, na *Teogonia rapsódica* (fr. 258 B), que Pluto, Eufrosíne e Bêndis são apenas outros nomes para Ártemis. Do mesmo modo, Hécate seria filha de Leto, logo, a própria Ártemis (fr. 317 B). Já em outra passagem, ela seria filha de Deméter e, portanto, assimilada a Perséfone (fr. 400 B). No hinário, a assimilação entre Hécate (1), a Protetora das Portas (2), Ártemis (36), Melínoe (71) e a Fortuna (72) é flagrante¹²⁶. As deusas Reia (14), Hera (16), Terra (26), Mãe dos Deuses (27), Deméter (40, 41) e Héstia (84) são também assimiladas diversas vezes na recolha por meio de vários adjetivos e atributos¹²⁷.

¹²⁴ Etimologia presente também em Platão (*Crat.* 396a-b); cf. ainda Morand 2010, p. 170. Noto também que a equiparação entre as Moiras e Zeus aparece no orfismo do *P. Derveni*, como visto há pouco.

¹²⁵ Cf. Rudhardt 1991, p. 273 ss.; Bernabé 2010.

¹²⁶ O vocabulário dos atributos de Hécate e Ártemis, por exemplo, se repete nos pormenores: 1.7 e 36.7; 1.3 e 36.9; 1.5 e 36.6; 1.6 e 36.9; 1.4 e 36.10; 1.5 e 36.12; 1.8 e 36.8, 10.

¹²⁷ E.g. “mãe”: 14.9, 26.1, 27. 40.1, 41.1-2; “benéficas”: 26.6, 27.9, 40.2; cf. Fayant 2014, pp. 682-3.

Outro grupo corresponde a deuses solares: o próprio Sol (8), Pã (11), Héracles e Apolo (34)¹²⁸. Por fim, há outra fusão entre diversas divindades que atravessa todo o hinário, em que são relacionados o Primogênito (6), Dioniso (30, 42, 45, 46, 47, 50, 52, 53) e Adônis (56)¹²⁹. Todavia, tal identificação entre grupos relativamente homogêneos de divindades não é o único recurso sincrético que o poeta incorpora em seu texto. Em diversos trechos dos próprios hinos, certas divindades são descritas de forma explícita com o nome de outra divindade. A Protetora das Portas recebe o nome de Ilitia (2.9, 12) e de Ártemis; a Noite, de Afrodite (3.2); o Sol é chamado de Zeus (8.13); a Natureza, de Justiça (10.13), Persuasão (10.13) e Providência (10.27); Pã também recebe o nome de Zeus (11.12); Crono é Prometeu (13.7); a Mãe dos Deuses é Héstia (27.9); Dioniso é denominado como sendo o próprio Primogênito (30.2, 52.6); Apolo recebe o título de Pã (34.25); já os Curetes seriam os próprios Dióscuros (38.21); as Erínias, as Moiras (69.16); a Fortuna é chamada de Ártemis (72.3); e a Divindade, de Zeus (73.2-3). Essa inclinação parece corresponder a alguns epítetos recorrentes, usados para vários deuses: πολύωνυμος (14 exemplos na recolha), πολύμορφος (8), αἰολόμορφος (9). Ainda que aparentemente se trate de uma nomenclatura genérica, esses termos são utilizados em diversos desses casos nos quais uma divindade se relaciona com outras ou pode ainda atender por mais de um nome. Sendo assim, em vez de uma imaginada falta de compromisso com a representação dos deuses, parece haver certa consciência cultural por parte do grupo ou poeta acerca da permeabilidade das funções divinas¹³⁰. Isso condicionaria a caracterização amalgamadora dos deuses, de modo que as assimilações não seriam gratuitas, mas antes sintomáticas da interpretação de mundo feita pelo grupo e o poeta: eles *refletem* sobre os seus deuses¹³¹.

¹²⁸ E.g. “Titã”: 8.2, 12.1, 34.3; “harmonizador universal”: 8.9, 11.6, 34.20; “Peã”: 8.12, 11.11, 34.1; “pai do tempo”: 8.13, 12.3; para mais exemplos, cf. Fayant 2014, p. 684. Cf. também Molina 2011.

¹²⁹ E.g. a imagem do touro: 6.3, 30.4, 45.1, 52.2; “andrógino” 6.1, 30.2, 42.4, 56.4; para uma lista com outras características comparilhadas, cf. Fayant 2014, pp. 686-9 (outras assimilações em pp. 667-80).

¹³⁰ Cf. Guthrie 1930; Brulé 1998, p. 16. Para as prerrogativas cruzadas, cf. Hopman-Govers 2001, p. 37 ss.

¹³¹ Há talvez uma preocupação até mais ativa implicada aqui: cultua-se não só de forma mecânica, mas com uma visão de mundo particular, racionalizante e ordenadora. Bernabé (2010) elenca diversos mecanismos propriamente órficos de identificação de deuses distintos. Por vezes, é possível que um deus tenha nascido mais de uma vez; que um deus reapareça em outro ou até que seja incorporado por ele (no fr. 85 B, Zeus engole Fanes e assume seus poderes demiúrgicos); que vários deuses elencados fossem apenas facetas de uma entidade única e mais elementar (o que, em geral, chega à imagem de Zeus como divindade absoluta); em outros momentos, deuses são encarados como representações de fenômenos celestiais (Apolo-Sol, Ártemis-Hécate-Lua) ou mesmo com os elementos (Hefesto é o fogo; Posídon, a água; Deméter, a terra; cf. fr. 413-6 B); novos deuses, particulares das teogonias órficas, se beneficiam de deuses antigos, assimilando a sua representação; amiúde, eventos na vida de um deus lhe garantem outro nome ou representação.

Para além desse proceder sincrético, os próprios epítetos adotados são dignos de exame. Seguindo as exigências da soteriologia epiclética, o *laudator* se propõe a compor hinos que correspondam ao tom invocatório e propiciador esperado. O critério básico seria a adequação ao contexto de performance e, evidentemente, à eficácia retórica, uma vez que o deus estaria descolado da condição e das necessidades humanas e o poema deveria funcionar como um elo entre o devoto e a divindade¹³². Para tanto, faz-se uso de adjetivos e nomes que contemplem os interpelados de diversas maneiras. Assim sendo, os epítetos podem ser de vários *tipos*: cultuais, patronímicos e matronímicos, assimilativos, funcionais, tradicionais, descritivos (*narrationes in nuce*), topográficos e genéricos. Outra forma de entendê-los seria a partir de seu *modo*: substantivais ou adjetivais, compostos e simples¹³³. Não cabe em um estudo introdutório apresentar todos os epítetos empregados pelo poeta, tampouco classificá-los por meio de uma sistematização rigorosa¹³⁴. Pretendo apenas esclarecer algumas características marcantes que atravessam todo o *corpus*, de modo a tornar os *hinos* mais compreensivos, não os próprios epítetos.

Era próprio da linguagem religiosa indo-europeia o uso de epítetos divinos adjuntos ao nome de um deus, podendo se estender, como visto, de conceitos abstratos a categorias mais concretas (cultos ou objetos simbólicos)¹³⁵. Por um jogo de determinantes e determinados, a aposição de uma epiclese ao nome divino era uma forma de restringir e especificar a interpelação, o que se justificaria pela necessidade de identificar o agente divino para que comparecesse ao chamado¹³⁶. Após um movimento primeiro e opcional de distinção, advêm nos hinos uma sequência de nomes que circunstanciam a divindade e a própria imagem humana do deus. Às vezes, há certa lógica na disposição dos termos. Às vezes, vê-se descontinuidade em sua justaposição, criando um retrato divino plural¹³⁷.

¹³² Cf. Bremmer 1981, p. 196, n. 15. A omissão dos potenciais divinos poderia ser encarada como uma forma de inaptidão ao pedido (Furley e Bremmer 2001, p. 52).

¹³³ Para essa tipologia, cf. Bremmer 1981, p. 195; Burlé 1998, p. 20 ss.; Parker 2003. Os compostos, por sua vez, poderiam seguir toda uma organização própria: e.g. determinativos, exocêntricos, endocêntricos.

¹³⁴ Em certa medida, seria necessário imaginar até que ponto esgotar os epítetos da recolha a partir de categorias estâncias auxiliaria na compreensão da obra; além disso, também até que ponto essas categorias não se interseccionam em um mesmo epíteto, o que tornaria qualquer esquematização por demais complexa ou até mesmo redundante. Pretendo adotar a tipologia apresentada apenas circunstancialmente, quando ficar evidente que tais classes auxiliam na percepção e uso de determinados termos no decorrer dos hinos.

¹³⁵ Macedo 2016, p. 5.

¹³⁶ Burlé 1998, p. 18: “Le processus de nomination va donc du général au particulier”; Parker 2003, p. 175.

¹³⁷ Burlé 1998, p. 19-21; Hopman-Govers 2001, pp. 37, 45.

Pragmáticamente, as fórmulas de cunho específico se subdividem em duas linhas básicas: tradicionais e inovadores. O poeta poderia fazer uso tanto do arcaísmo quanto do neologismo, cada qual se justificando a partir de um mesmo raciocínio: a atração da divindade pelo termo bem escolhido, ora imemorial ora original. O *laudator* parece não se acanhar em filiar-se, por exemplo, à tradição épica. Büchsenschütz (1851, pp. 19-24) elenca todos os momentos no qual há um epíteto ou fórmula homérica e hesiódica¹³⁸. A vasta quantia de paralelos deixa evidente dois dos principais paradigmas de composição para a coletânea. Apenas no proêmio há um total de 13 paralelos homéricos, e.g. pr.5 Ποσειδάων γαίηοι, κυανοχαῖτα (= *Od.* 9.528); pr.14 μέγ' ὄνειρα (*Od.* 4.444); pr.16 αἰγιόχοιο Διός (*Il.* 1.202, 2.157), θαλερὴν παράκοιτιν (*Il.* 353); pr. 38 Παλλάδα τ' ἐγρεμάχην (*Hymn. hom.* 2.424). No mesmo poema também encontramos construções hesiódicas, e.g. pr.2 προφερεστέρα ἐστὶν ἀπασέων (= *Theog.* 79, 361); pr.11 ἀφρογενὴς τε θεά (*Theog.* 196); pr.27 Ὀκεανόν τε μέγαν (*Theog.* 20). Há ainda influências de autores helenísticos, como Calímaco¹³⁹, Apolônio de Rodes¹⁴⁰, Teócrito¹⁴¹ e Doroteu de Sídona¹⁴². De uma forma ou outra, autores tardios também parecem ser contemplados na recolha (ou a contemplam), como Mâneton¹⁴³, o filósofo Segundo¹⁴⁴, Opiano¹⁴⁵, Quinto de Esmirna¹⁴⁶, Nono de Panópolis¹⁴⁷ e, evidentemente, as *Argonáuticas órficas*¹⁴⁸.

¹³⁸ Em muito menor número, há expressões que aparecem em Píndaro; e.g. 3.7 ἐλάσιππε (*Pyth.* 5.85); 8.19 τετράορον ἄρμα (*Pyth.* 10.65); 27.1 θεότιμε (*Isthm.* 5.11); 39.2 ἀπροσόρατον (*Ol.* 2.74); e em Ésquilo; e.g. 5.5 σελασφόρον (*Eum.* 976); 17.5 ἄρμα διώκων (*Pers.* 84); cf. Büchsenschütz 1851, p. 24. Porém, sua lista aqui é um tanto incompleta. Outros paralelos com esses e outros autores são elencados nos comentários.

¹³⁹ E.g. 1.8 ἡγεμόνην (*Call. Hymn.* 3.227); 12.4 πολὺλλιτε (*Hymn.* 2.80, 4.316); 12.13 ἀστυφέλικτος (*Hymn.* 4.26); 19.2 πανυπέρτατον (*Hymn.* 1.91); cf. Hopman-Govers 2001, p. 37.

¹⁴⁰ Trata-se talvez do autor desse período com o maior número de paralelos, provavelmente em decorrência do próprio influxo homérico que recebera: e.g. 1.5 νυκτερίαν (*Ap. Rh.* 4.1020); 2.2 ὠδίνων ἐπαρωγέ (*Ap. Rh.* 3.1211); 15.8 καθάρσιε (*Ap. Rh.* 4.708); 16.2 Ἥρα παμβασίλεια (*Ap. Rh.* 4.382).

¹⁴¹ E.g. 2.7 λυσίζων' (*Theocr. Id.* 17.60); 40.5 ἀλωαία (*Id.* 7.155); 76.1-2 Μοῦσαι Πιερίδες (*Id.* 10.24).

¹⁴² Cf. 8.2 (Sol) Τιτὰν χρυσαυγής, Ὑπερίων... φῶς (*Dor. fr.* 3 Ἥλιος· Τιτάν, φάων, Ὑπερίων, χρυσαυγής).

¹⁴³ Em geral, com relação aos corpos celestes: e.g. 3.3 ἀστεροφεγγής (cf. *Maneth.* 6.22, 1.64, 2.489, 6.330); 3.9 παίκτειρα (4.448); 6.1 αἰθερόπλαγκτον (4.182); 8.3 ἀκάμας (4.93, 4.508); 9.2 ταυρόκερος (1.74, 6.29).

¹⁴⁴ Todo o vocabulário do hino 85 (Sonho) é remanescente da descrição desse fenômeno feita por Segundo; o mesmo para a o hino 87 (Morte); cf. introdução a esses hinos. Além disso, a descrição que o filósofo faz do cosmo (*Sent.* 1), se assemelha da distribuição dos corpos celestes no pr.3-5 (cf. nota correspondente).

¹⁴⁵ E.g. 26.2 πανδώτειρα (*Cyn.* 2.593); 45.1 πυρίσπορε (*Cyn.* 4.287); 50.1 Διὸς υἱ' (*Cyn.* 4.238).

¹⁴⁶ E.g. 9.1 δῖα Σελήνη (*Quint. Sm.* 1.37); 62.1 πανδερκέος (5.46); 76.1 Ζηνὸς ἐριγδοῦποιο (10.301).

¹⁴⁷ A recolha oferece diversas passagens correspondentes ao texto de Nono; e.g. 1.8 οὐρεσιφοῖτιν (*Dion.* 12.324, 20.72, 48.310); 2.12 Ἄρτεμις Εἰλειθία (*Dion.* 41.414); 8.6 πυρόεις (*Dion.* 12.91); 11.1 νόμιον (*Dion.* 15.416); 26.4 ἔδρανον ἀθανάτου κόσμου (*Dion.* 13.40); 27.12 πανδαμάτωρ (*Dion.* 25.322).

¹⁴⁸ E.g. 29.5 Πραξιδική (*Orph. arg.* 31); 32.13 Τριτογένεια (*Orph. arg.* 66); 34.2 Μεμφίτ' (*Orph. arg.* 43-5); 36.12 αἰολόμορφε (*Orph. arg.* 975); 38.18 δένδρη δ' ὑψικάρην' ἐκ ῥιζῶν (*Orph. arg.* 996 ss.).

Outra forma de trazer atenção à sua linguagem seria por meio não da filiação, mas da inovação. Uma forma de se chegar a isso é por meio da criação de epítetos compostos, que poderiam gerar *hapaxes*, isto é, termos que não são encontrados nas demais obras e inscrições às quais temos acesso. Por um lado, o *hapax* é uma forma de coagir a língua a expressar o louvor de forma original. Por outro, de acordo com a definição dada, vê-se que a ideia de *hapax* se circunscreve a categorias contemporâneas, de modo que determinado neologismo poderia ser frequente mas mal atestado; além do que, a formação de alguns compostos, embora únicos, talvez se deva a um processo analógico recorrente a partir de modelos produtivos, o que diminuiria um tanto o seu caráter de novidade. Seja em decorrência de um motivo ou de outro, a quantidade de *hapaxes* na recolha é realmente notável, com um total de 168 ocorrências. Alguns deles são dignos de nota, por revelarem o esforço do poeta em criar palavras que correspondam à necessidade e ao contexto do grupo: pr.34 συννευστήρας, com referência ao séquito de Baco; pr.39 τετρακίονος, em que a imagem de quatro pilares representaria ou os pontos cardinais do cosmo ou os elementos que o constituem (ideia cara à recolha, como já apresentado); 1.6 θηρόβομον, para a ligação entre Ártemis e os animais; 3.4 πολυύπνοι, para designar a Noite (os compostos em πολυ- são bastante prolíficos no hinário; e.g 3.14 πολυόλβιε, 43.4 πολυόδοι); 6.2 ώιογενῆ, para descrever o nascimento de Fanes do ovo cósmico; 10.20 παντοτεχνές, para a engenhosidade e potencial da Natureza; 11.5 αἰγομελές, para Pã em sua manifestação caprina; 24.8 ποντοπλάνοι, para descrever as Nereidas em meio ao mar; 32.8 φυγόλεκτρε, para a representação da virgindade de Atena; 34.4 Πυθοκτόνε, para o episódio em que Apolo teria matado Píton em Delfos; 36.7 ἄρσενόμορφε, em decorrência da representação de Ártemis como uma deusa de feitio masculino; 50.3 κρυψίγονον, para a inefabilidade mistérica do nascimento de Dioniso (cf. 30.7); 52.3 μηροτρεφής, de novo para a gestação de Dioniso (na coxa de Zeus); 55.9 λεκτροχαρής, com relação à prerrogativa erótica de Afrodite; 65.5 ὀπλόδουπε, para a índole bélica de Ares; 76.7 μυστιπολεύτους, para designar os iniciados do grupo; 80.2 κρυμοπαγής, em virtude da associação do Bóreas com os ventos invernais. Trata-se apenas de exemplos, mas o que essa amostra deixa em evidência é a tentativa poética de construir o novo a partir do antigo, isto é, de evocar narrativas conhecidas por um expediente talvez muito particular, que distinguiria retoricamente o grupo como merecedores do favor divino.

7 Retórica epiclética

Para tomar uma definição de Dowden (2007, p. 320), a religião não passaria de um sistema de comunicação, com a particularidade de se especializar no contato com entidades de categorias distintas da condição humana. Um dos principais veículos para atingir essa finalidade consistiria no hino clético, que deveria apresentar uma retórica igualmente particular para levar a cabo esse projeto. É necessário, portanto, apresentar uma definição mesmo que provisória desse tipo de composição. Enquanto uma escolha pedagógica, sigo os apontamentos de Bremmer (1981, p. 193), que define “hino” como uma prece cantada que poderia ter um lugar em cerimônias rituais e cultos envolvendo grupos maiores ou apenas uma performance mais reduzida¹⁴⁹. Tendo em mente esse aspecto contextual do hino, outro ponto que pode ser desenvolvido com relação à acepção dada de religião por Dowden é de que ela seria igualmente um fenômeno social: ao se adereçar aos deuses, o *laudator* se dirige também aos seus iguais, de modo que é possível observar uma dupla audiência, divindades e homens. O discurso precativo assumiria as exigências de escuta não apenas celestiais, mas também mundanas. Estabelece-se, portanto, uma retórica que visa a atender às duas condições, um *modus operandi* reconhecido como legítimo e eficaz por ambos¹⁵⁰. O contexto interpessoal, fosse ele verticalizado (isto é, entre os homens e as divindades) ou horizontal (entre os próprios homens), seria determinante para a composição hínica¹⁵¹. Logo, ao se inserirem nessa tradição, os hinos da recolha adeririam a estratégias (terminológicas ou estruturais) sancionados pela expectativa de sacralidade dos ouvintes. Não só a divindade, mas o próprio grupo beneficiado com os hinos esperaria uma retórica religiosa adequada.

¹⁴⁹ Para uma problematização dessa definição, cf. Furley 1995, pp. 31-2; 2007, p. 118; Furley e Bremmer 2001, pp. 1-14; e ainda Depew 2000, pp. 61-5. Uma descrição já aparece em Platão (*Leg.* 700b), para quem o hino seria uma espécie de canção equivalente a preces e que seria dirigidas aos deuses. Vê-se que a definição de Bremmer condiz com aquela proposta pelo filósofo ateniense.

¹⁵⁰ Cf. Day 1994, p. 52; Furley 1995, p. 43; Dowden 1997, pp. 324-5.

¹⁵¹ Cf. Furley e Bremmer 2001, pp. 52, 59; Depew 1997, pp. 235-6: “Someone who is ‘praying’ makes a claim on a god against the background of the relationship between him-/herself and the god. Who the god is (...) may come into the equation, as may reference to an offering the speaker is giving (or has given, or will give) to the god. (...) The aim of prayer is direct human-god communication: the god must hear and see if s/he is to act, and to hear *is* to act in accordance with the request. (...) Thus prayers typically include vocatives in their beginning as well, a form of address whose primary function in speech is to attract someone’s attention. (...) When both speaker and addressee are present may the request be made, and always against the background of an actual relationship between them both.”

No momento em que se filiam a um determinado modo discursivo, os hinos da recolha passam a apresentar traços formulares desse gênero, o que, no caso, remete à estrutura tripartite descrita por Ausfeld (1903) com relação ao *corpus* hínico homérico: i) a invocação propriamente dita (*inuocatio*, ἐπικλησις); b) o argumento (*pars epica*, *sanctio*, *pars media*, *eulogia*); e, por fim, c) o pedido à divindade (*prex*, *precatio*, εὐχή). Deve-se notar, contudo, que, embora se trate de uma terminologia útil, ela não reflete de todo o pensamento antigo a respeito dos hinos, tampouco contempla variantes formais adequadamente¹⁵². Com efeito, embora sejam incontestes as descrições para as passagens iniciais e finais dos hinos da coletânea, um exame dessas composições a partir de tal divisão seria relativamente insatisfatório sobretudo no que diz respeito à seção intermediária dos poemas, que exploram soluções relativamente particulares, ainda que com um antecedente evidente nos *Hinos homéricos* mais breves¹⁵³. De acordo com Morand (2001, pp. 41-2), por exemplo, a divisão tripartite clássica estaria presente, mas aplicada principalmente aos hinos de maior extensão; nos menores, haveria uma maior fusão entre as três partes. Já Rudhardt (1991) e Galjanić (2010) entendem a parte intermediária da composição nos *HO*, que consiste no agrupamento de diversos epítetos (πολυωνυμία) e em algumas orações participais, como uma *extensão* da invocação inicial, propondo, respectivamente, se tratar de uma *amplificatio* ou de uma *enumeratio*. Ambos se detêm sobre a disposição dos epítetos nos hinos, observando ora se tratar de uma “sintaxe latente na parataxe”, como é o caso de Rudhardt (1991, p. 267), ora ainda de uma “noun-based syntax”, como observa Galjanić (2010, p. 125). O que ambos constatarem e tentam descrever é, em suma, a construção assindética e sinatroística desse momento na composição¹⁵⁴. Para a exposição que faço agora de cada uma dessas partes, uso os termos *amplificatio* e *eulogia* para a seção média, por expremirem bem a retórica adotada.

¹⁵² Cf. Race 1982, p. 5; Depew 1997, p. 231; Furley e Bremmer 2001, p. 50, que ainda traçam o panorama histórico da nomenclatura moderna para essas interpretações da composição hínica. Um estudo aprofundado do formato tripartite dos hinos do compêndio aparece em Morand 2001, pp. 39-76.

¹⁵³ Cf. Day 1994, p. 54; Hopman-Govers 2001, p. 36.

¹⁵⁴ Noto ainda que, não obstante os argumentos desenvolvidos por Rudhardt (1991, pp. 264-8), a sua ideia de uma “sintaxe dentro da parataxe” para os hinos da recolha é algo impressionista e busca legitimar a composição desses poemas a partir de uma construção mais tradicional e diegética, perdendo de vista o sentido de uma criação poética de fundo litúrgico. Novamente, se trata, possivelmente, de uma forma de homerocentrismo, como se o comentador estivesse *sentindo falta* de uma *pars epica*. Postulando o estrangeiro como paradigma de avaliação do seu objeto, teremos sempre um estranhamento, uma sensação de deficiência do texto em relação à expectativa crítica que ele não atende. Pode-se pensar antes que o poeta dos *HO* almejassem uma “parataxe semântica ou temática” do que diversas orações elípticas.

A invocação liminar é, em geral, introduzida por um verbo clético ou de audição que pretende chamar a atenção da divindade à qual se dirige, estabelecendo um primeiro contato entre o interpelante e o interpelado. Levava-se em conta um decoro formal, de tom ao mesmo tempo solene e dialógico, que deveria agradar e atrair as divindades. O seguinte quadro sintetiza esse momento da composição¹⁵⁵:

Introduzida por	Vocabulário	Ocorrências
verbos cléticos	κλήϊζω, καλέω, κικλήσκω, ἐκπροκαλοῦμαι	30
verbos de audição	κλῦθι, κλῦτε	17
verbos que solicitam a presença divina	μóλοις, ἐλθέ, ἔλθοις	7
nome do deus encabeçando o hino ¹⁵⁶	ὦ opcional + nome do deus no voc. (ou ac.)	13

Fica evidente a proeminência de verbos cléticos e de audição (e mesmo de recursos topicalizantes), que aparecem em uma quantidade muito maior do que os verbos que exigem a presença da divindade¹⁵⁷. É possível pensar em uma explicação para a assimetria entre verbos presenciais e os demais dispositivos retóricos. Tratando-se aqui de um primeiro contato com a divindade, a meta do *laudator* é antes estabelecer um elo apropriado, de modo que ela se sinta impelida a ouvir o pedido subsequente. Pressupõe-se, portanto, um *crescendo* de fixação de interesse por parte da divindade. Assim, exigir de pronto a sua presença poderia ser um considerado algo um tanto prematuro. A preocupação principal seria efetivar uma *relação contratual* de favor, o que é atingido de duas formas distintas: com o imperativo de verbos de audição, que fazem uso do *Du-Stil*, referindo-se à divindade na segunda pessoa (do que se infere uma primeira tentativa de aproximação), ou ainda do *Er-Stil*, quando o nome da divindade aparece em um caso oblíquo e é mantido um distanciamento hierático inicial. Ainda assim, o nome do deus poderia ser evitado, caso o proferimento da epiclese fosse entendido como tabu, por estar contaminado de um sentimento religioso de temor; por isso, novos expedientes e mesmo subterfúgios seriam usados, expandindo, inclusive, o repertório da dicção hínica¹⁵⁸.

¹⁵⁵ As demais introduções não elencadas na tabela consistem de estratégias cléticas mistas, do que a sua classificação não seria proveitosa para o estudo. As listas detalhadas para cada um desses expedientes invocatórios podem ser vistas em Morand 2001, pp. 309-12.

¹⁵⁶ Para o destacamento tópico da divindade no início dos hinos, cf. Macedo 2010, p. 72.

¹⁵⁷ Verbos cléticos aparecem frequentemente na mesma posição métrica (Morand 2001, p. 47).

¹⁵⁸ É o caso das Erinias (69) e da Morte (87), ambas divindades ctônicas, cuja figuração inquietante gerava já tradicionalmente manobras retóricas de invocação diversificadas; cf. Furley e Bremmer 2001, p. 53.

A porção intermediária, como já mencionado, é o momento hínico de encômio à divindade, aparecendo na recolha como uma extensão da invocação, na qual se elencam as mais variadas prerrogativas e nomes das divindades¹⁵⁹. Levando em conta a dupla audiência dos hinos, a função do desenvolvimento laudatório não seria apenas propiciar as divindades, mas também reavivar as narrativas e poderes divinos para os demais ouvintes¹⁶⁰. Articula-se favor divino e sentimento religioso. Para tanto, o poeta poderia lançar mão dos mais variados estratagemas. Ainda que um tanto incomum, poderia haver um verbo de atração ou audição nessa altura, como que uma demanda intermediária, o que é mais flagrante em um hino mais longo como o dedicado a Apolo: κλῷθί μου εὐχομένου (34.10), mas que também se repete na metade do hino a Hipta (49.4)¹⁶¹. Todavia, o manejo retórico do *laudator* aparece de outras formas, a partir do emprego de: i) epítetos próprios de cada divindade; ii) epítetos alusivos (*narrationes in nuce*); iii) epítetos genéricos (*colorless*); iv) orações relativas; v) orações participiais¹⁶²; vi) demais recursos de ordem linguística (e.g. anáforas, paranomásias, aliteraões). A distribuição desses expedientes nos hinos e na recolha é um tanto heterogênea, sem que haja, por exemplo, uma progressão de epítetos mais genéricos aos mais específicos. O poeta transita entre os diversos artificios de louvor, sem se ater a uma estrutura única. Muitos dos adjetivos e construções são formulaicos, repetindo-se para divindades distintas¹⁶³. Sendo assim, gera-se um compósito, um caleidoscópio encomiástico, com os seguintes critérios principais: i) a necessidade formal do hexâmetro, ii) a identificação particular do deus (reconhecimento) e iii) o enaltecimento genérico.

¹⁵⁹ Os epítetos em si já foram tema de uma seção anterior, de modo que abordo essa parte da composição de forma mais estrutural e pragmática.

¹⁶⁰ Furley 2007, p. 126.

¹⁶¹ A descrição de “demanda intermediária” feita por Morand (2001, pp. 48-9) é, ao meu ver, desnecessária, quase não permitindo que invocaões e demandas finais apresentem mais de um verbo, ao que verbos que margeiam essas passagens seriam automaticamente classificados como próprios da seção média. Nesse sentido, não sigo exatamente a sua argumentação e exemplos coligidos (cf. pp. 312-4).

¹⁶² Trata-se de descrições mais desenvolvidas, mas com o mesmo teor encomiástico dos epítetos tomados isoladamente; cf. Norden 1913, pp. 157, 166-76

¹⁶³ Cf. n. 130; Galjanić 2010, p. 129. Alguns epítetos *colorless* seriam: μέγας (19 ocorrências na recolha); άγνός (24); πολυώνυμος (14); πολυόλβος (13); σεμνός (22); κούρη/κούρος (25); μεγαλώνυμος (9). Para expressões mais desenvolvidas aplicadas a diferentes deuses, temos, por exemplo, a soberania com relação a outros deuses e homens: 3.1 (Noite) Νύκτα θεῶν γενέτειραν αἰείσομαι ἡδὲ καὶ ἀνδρῶν, 14.9 (Reia) μήτηρ μὲν τε θεῶν ἡδὲ θνητῶν ἀνθρώπων, 26.1 (Terra) Γαῖα θεά, μήτηρ μακάρων θνητῶν τ' ἀνθρώπων, 83.2 (Oceano) ἀθανάτων τε θεῶν γένεσιν θνητῶν τ' ἀνθρώπων, 85.1 (Sono) Ὕπνε, ἄναξ μακάρων πάντων θνητῶν τ' ἀνθρώπων.

Nesse momento da composição, além dos atributos tradicionais de cada deus, o *laudator* poderia se concentrar no mito divino, expondo episódios narrativos de cada divindade, seus cultos ou mesmo locais nos quais residiriam. Logo, ainda que haja nos *HO* uma grande quantidade de descrições genéricas, há também uma tentativa de recriar pela palavra o horizonte divino; no caso, mais especificamente por meio de epítetos alusivos e breves *narrationes* mais desenvolvidas¹⁶⁴. Um grupo que conhecesse melhor a sua divindade teria logicamente mais chances de ser favorecido e, portanto, o hino bem urdido alinhavaria, em última análise, a realidade divina com a experiência humana. Por outro lado, o móbil composicional de poemas de fundo soteriológico não era unicamente narrativo, já que essa postura os encerraria em uma realidade unicamente literária.

A título de exemplo, é possível ilustrar o uso de epítetos próprios de cada deus a partir de um dos sete hinos dedicados a Dioniso, em que temos: 30.1 ἐρίβρομον... εὐαστήρα, ambos títulos de fundo cultural, que aludem ao alvoroço e gritos próprios da procissão dionisiaca; 30.2 πρωτόγονον, διφυῆ, τρίγονον, em que, por uma *enumeratio* crescente, o poeta alude i) à assimilação órfica entre o deus e Fanes-Primogênito, ii) à natureza andrógina tradicional de Dioniso, e ainda iii) ao mote central de toda recolha: os três nascimentos de Dioniso (por Perséfone, Sêmele e Zeus); 30.3 ἄρρητον, κρύφιον, com uma referência ao sigilo envolto nos mistérios dionisiacos; no mesmo verso, δικέρωτα, δίμορφον, reforça a imagem táurea do deus e a sua androginia; 30.4 κισσόβρυον, com a associação frequente entre o deus e as vinhas do tirso báquico; e ainda ταυρωπόν... εὔιον, que retomam a sua forma de touro e o brado ritual; 30.5 ὠμάδιον, além de ser uma epiclese do próprio Dioniso, comporta alusões aos touros sacrificados e mesmo à homofagia menádica; no mesmo verso, τριετῆ é uma referência à celebração bienal do deus, e βοτρυηφόρον, ἐρνεσίπεπλον persistem na imagem de Dioniso como deus ligado à vegetação; 30.6 Εὐβουλεῦ é uma epiclese tradicional de Dioniso; 30.6-7 Διὸς καὶ Περσεφονείης / ἄρρητοις λέκτροισι τεκνωθεῖς narra diretamente o nascimento do deus; 30.9 σὺν ἐυζώνοισι τιθῆναις alude à sua comitiva, composta principalmente pelas ménades (e mesmo as Ninfas, como se lê em 51.3).

¹⁶⁴ Como visto em outra seção. Cf. Furley 2007, p. 127: “mythical narrative formed part of the argument of hymnic discourse, a way of rekindling divine power for present celebration by recreating the past in words. Prayers do this too, but largely through allusion: the complicated invocation of god(s) at the beginning of the prayer uses epithets and attributes of the god(s) which recall, in a word, the associated myth.”

Em maior ou menor grau, cada hino apresenta um controle de volumetria entre caracteres particulares e outros amplamente empregados. É curioso, por exemplo, que o poeta recorra a descrições de cunho exclusivista ou totalizante em mais de um hino, como é o caso das expressões que propõe que a divindade seria a “única” a desempenhar tal papel (embora muitas outras façam o mesmo): cf. 10.28 (Natureza) πάντα σοί ἐστιν, ἄνασσα· σὺ γὰρ μούνη τάδε τεύχεις; 16.7 (Hera) πάντων γὰρ κρατείεις μούνη πάντεσσι τ' ἀνάσσεις; 29.15 (Perséfone) ζωὴ καὶ θάνατος μούνη θνητοῖς πολυμόχθοις; 58.8 (Amor) μῶνος γὰρ τούτων πάντων οἴηκα κρατύνεις; 64.8 (Lei) αὐτὸς γὰρ μῶνος ζώων οἴακα κρατύνει; 68.11 (Saúde) πάντων γὰρ κρατείεις μούνη καὶ πᾶσιν ἀνάσσεις; 85.3 (Sono) πάντων γὰρ κρατείεις μῶνος καὶ πᾶσι προσέρχῃ; 87.8 (Morte) ἐν σοὶ γὰρ μύνωι πάντων τὸ κριθέν τελεοῦται. A porosidade da lisonja pode fazer pensar em uma forma de contradição retórica ou mesmo, com uma imagem mais jocosa, de uma “infidelidade” devocional. Trata-se, contudo, de um *topos* retórico bem marcado, que, no que é um tanto convencional, ainda assim é considerado bastante apropriado. Esse expediente que visa a destacar a “singularidade” de uma divindade era canônico, já previsto, por exemplo, em Aristóteles (*Rhet.* 1.9.38) como um recurso próprio da *amplificatio*¹⁶⁵.

Sendo assim, algumas descrições e nomes divinos que se propõe a demonstrar ou reconhecer o poder de um deus podem invadir diversos poemas, o que leva a uma contaminação recíproca entre hinos, justificada, com frequência, pela assimilação que divindades próximas apresentam na recolha e no pensamento órfico¹⁶⁶. A composição, portanto, mira tanto a especificidade quanto a reverência, percorrendo cada estratégia a gosto. O que parece estar em jogo aqui é principalmente o efeito acumulativo, que, como Quintiliano (*Inst.* 8.4) descreve, seria novamente um expediente próprio da *amplificatio*. Busca-se não apenas agradar a divindade, mas também criar o efeito religioso, o clímax entre os ouvintes¹⁶⁷.

¹⁶⁵ Para mais sobre esse artifício em diversas tradições, cf. Neyrey 2005, que rastreia a transmissão de tal ideia, identificando a fórmula como sendo uma “rhetoric of uniqueness”; para a hínica grega, cf. pp. 65-8.

¹⁶⁶ Isso já foi tratado mais detalhadamente na seção anterior. Os exemplos principais seriam os grupos: a) Reia (14), Terra (26), Mãe dos Deuses (27), Deméter (40), Mãe Solicitada (41), Héstia (84); b) Sol (8), Pã (11), Héracles (12), Apolo (34); c) Hécate (1), Protetora das Portas (2), Ártemis (36), Melínoe (71), Fortuna (72); d) Primogênito (6), Dioniso (30, 42, 45, 46, 47, 50, 52, 53), Adônis (56). Cf. Fayant 2014, pp. 667-89.

¹⁶⁷ Galjanić (2010, p. 125): “I believe that the lists of epithets in the *Orphic Hymns* were intended primarily to creat a ‘cumulative’ effect or concentration of power through invoking diferente aspects of a divinity

O clímax da composição hínica deveria resultar na epifania divina, na chegada do deus ao local de culto, o que leva à *precatio*. O *laudator* pode, então, formular o seu pedido, encadeando um momento descritivo com outro de ordem mais performática¹⁶⁸. A terminologia usada irá revisitar parte do modo de composição próprio da *inuocatio*¹⁶⁹:

Introduzida por	Vocabulário	Ocorrências
verbos cléticos e precativos	ἀγκαλέω, κικλήσκω, λίτομαι	8
verbos de audição	κλῦθι, κλῦτε, κλύων	16
verbos que solicitam a presença divina	ἔλθέ, ἔλθετε, ἔλθοις, ἔλθοιτε, ἔρχεο	22
advérbios	νῦν, δεῦρο	5

Vê-se que os todos os tipos de verbos presentes na primeira parte da composição são reaproveitados nessa altura do hino, com um especial destaque para o emprego de imperativos, como fica claro com as ocorrências de verbos de audição e de presença. É nesse momento que o adereçamento às divindades passa definitivamente ao uso do *Du-Stil*. O uso da segunda pessoa marca o interesse clético de que o deus esteja de fato presente¹⁷⁰. Entretanto, além da nivelção dialógica entre as partes, há outras marcas que parecem indicar uma intensificação da proximidade entre o interpelado e o interpelante. Em um primeiro momento, vale comentar a respeito do uso de advérbios que marcam o *locus* do hino. Além de seu caráter claramente exortativo, o uso de νῦν e δεῦρο, exclusivos às *precationes*¹⁷¹, realiza uma transição do tempo mítico para o tempo humano e, ainda mais especificamente, para o exato momento do ritual. O poeta recorre à autorreferencialidade hínica para trazer a divindade à ocasião de performance¹⁷². Trata-se de uma tentativa de materializar o deus no *hic et nunc* para que ele ouça a demanda final.

praised. The final product of such composition is hymns that are descriptive, rather than narrative, and contain a high proportion of repetitive expressions (given that a number of epithets is repeatedly used to describe different deities).”

¹⁶⁸ Furley e Bremmer 2001, p. 61.

¹⁶⁹ Não elenco este procedimento, mas, com muita frequência o poeta alinha qualquer um desses verbos com um ἄλλά exortativo na primeira posição métrica (29 ocorrências); trata-se de um mecanismo de quebra do fluxo de pensamento, saindo do passado concreto e entrando no futuro especulativo (Denniston 1954, pp. 13-5). Trata-se de um recurso pivotal, articulando duas instâncias discursivas. Para mais sobre esse recurso, cf. nota a 6.10. Em geral ainda, no verso que inaugura a *precatio*, a referência à divindade se dá pelo uso do voc. μάκαρ/μάκαιρα na segunda posição métrica (43 ocorrências); por vezes, θεά (12 ocorrências), mas nunca no masculino (θεός). Pedidos variantes em 17.9, 38.25, 84.7.

¹⁷⁰ Depew 1997, p. 235.

¹⁷¹ Com a exceção de uma única ocorrência de δεῦρο abrindo o hino à Fortuna (72.1).

¹⁷² Cf. n. 67; Morand 2001, pp. 50-1; e ainda notas a 7.2 e 8.20. A presença ocasional do *laudator* na forma pronominal (κλῦθί μου) também parece ter a mesma função (cf. 15.10, 22.9, 28.11, 32.15).

Como fica evidente a partir das duas tabelas apresentadas nesta parte do estudo, ainda que os verbos utilizados sejam os mesmos na *inuocatio* e na *precatio*, há uma diferença entre esses dois momentos da composição. Os verbos propriamente cléticos (e.g. κικλήσκω), que aparecem 30 vezes no início dos hinos, ocorrem na demanda final apenas 4 vezes. Já os verbos que solicitam a *presença* da divindade (e.g. ἐλθέ) aparecem em grande número durante a *precatio* (22 vezes) ao passo que, na abertura dos poemas, eles são usados só 7 vezes. Por fim, os verbos de audição se mantêm relativamente estáveis, com uma distribuição equivalente no início (17 vezes) e no fim (16 vezes) dos hinos, o que atesta para o valor mais genérico ou neutro de seu uso. O que logo se constata por meio desses números é que o aproveitamento de verbos cléticos e de cunho presencial são como que inversamente proporcionais em uma e outra parte dos poemas. O tipo de verbo por excelência utilizado durante a *inuocatio* são os verbos propriamente invocatórios, que pretendem apenas chamar a atenção da divindade. Na *precatio*, porém, faz-se uso principalmente de verbos que pedem pela presença divina, sempre abrindo o caminho para os pedidos de fato, ou seja, nesse momento os hinos apresentam as suas reais exigências, mais específicas, em oposição a uma atenção genérica. Sendo assim, apesar da similaridade de suas construções, *inuocatio* e *precatio* possuem qualidades distintas, cada qual com a sua própria finalidade. O começo e o termo desses hinos não servem apenas de moldura para um estofo argumentativo correspondente às divindades invocadas. Nota-se, na realidade, uma assimetria nas funcionalidades das partes marginais. Há uma espécie de delineamento progressivo: de um primeiro momento de contato e interlocução com a divindade, passa-se por um reconhecimento acumulativo e laudatório até que o poeta conquiste a deixa para exigir a presença do deus interpelado. Embora seja possível ver certa consubstancialidade entre o vocabulário da invocação e do pedido final, cada um desses momentos se presta a uma função distinta: inicialmente, um apelo de ordem mais ampla, o estabelecimento de um vínculo e um *common ground* para que o poeta desenvolva o seu louvor; posteriormente, chega-se à rogativa, que tem como objetivo fixar a presença da divindade e garantir as benesses ao *laudator* e/ou grupo. A insistência desse *modus operandi* na recolha atesta para a sua imaginada eficácia, própria talvez da ritualística encantatória¹⁷³.

¹⁷³ Cf. Morand 2001, pp. 50, 52-3; Galjanić 2010, pp. 126, 130.

Para além da retórica formal, um ponto a ser considerado é o próprio *conteúdo* de cada pedido. Apresento aqui uma lista completa dos tipos de demandas feitas. No que diz respeito a exigências de ordem mais abrangente, o poeta pede: que as divindades assistam aos rituais (1.9, 6.9-10, 30.8, 48.6); que salvem, favoreçam ou tragam uma existência benéfica aos integrantes do grupo, levando saúde, paz e riquezas (4.9, 8.20, 9.12, 10.30, 14.12-4, 15.10-1, 17.9-10, 19.20-4, 24.9, 29.18-20, 32.15-7, 34.27, 36.15-6, 38.25, 72.9.10, 84.8, 85.9-10); que tragam um termo de vida agradável (13.10, 20.6, 25.11, 35.7, 57.12, 67.8); e por vezes ainda, exige-se apenas que o deus se aproxime benévolo ou que aceite as oferendas (5.6, 6.9-10, 7.12-3, 16.10, 18.19, 27.14, 31.6-7, 41.9-10, 42.11, 44.11, 46.8, 49.7, 50.10, 52.13, 55.27, 59.20, 60.7, 64.13, 70.11, 79.11-12, 83.8).

Há, contudo, pedidos mais específicos e adequados às divindades. Pede-se que a Protetora das Portas traga uma boa prole aos iniciados (2.13); que a Noite afaste os terrores noturnos (3.14); que Pã rechace o terror pânico (11.23); que Hércules (assimilado a Apolo) traga feitiços e espante as Ruínas com suas flechas (12.13-6); que as Nuvens frutifiquem a terra com suas chuvas (21.7); que o Mar favoreça as naus com seus ventos (22.10); que a Terra produza frutos (26.10); que a Vitória traga glória aos iniciados (33.9); que os Titãs afastem a cólera (37.7); que também o Coribante demova a cólera e as aparições negativas que possam surgir para os iniciados (39.9-10); que as Estações propiciem o início das colheitas (43.11); que Dioniso traga regozijo (πολὺ γῆθος) ao grupo (45.7), fazendo uso de um jogo com um epíteto próprio do deus, πολυγηθής (cf. 44.3); o mesmo expediente é retomado em outro hino a Dioniso (47.6); que as Ninfas, ligadas à natureza, favoreçam as estações (51.18); que Dioniso Anual traga belos frutos (53.10); que o Sátiro Sileno revele as iniciações báquicas, emitindo brados rituais em meio ao festejo (54.7-11); que Adônis também se aproxime com frutos aos iniciados (56.12); que o Amor demova os anseios vulgares (58.10); que Nêmesis corrija as intenções e pensamentos humanos (61.11-2); o mesmo para a Justiça (62) e a Retitude (63); que Ares dê um fim ao seu impulso bélico (65.8-9); que Hefesto controle o fogo dos homens (66.12-3); que a Saúde afaste as doenças (68.13); que as Erínias tragam uma boa reputação aos *mystai* (69.17); que Melínoe remova os furores das almas (71.11); que Leucotéa e Pálemón auxiliem as naus e os navegadores (74.10, 75.3-5); que as Musas auxiliem no louvor final em meio aos hinos finais (76.12); que a Memória traga a

lembrança e afaste o oblívio (77.9-10); que a Aurora traga uma luz sagrada ao grupo (78.13); que os Ventos sejam propícios com relação ao clima e às chuvas (80.5, 81.5-6, 82.7); que o Sonho conduza presságios aos seres humanos (86.16-8); e que a Morte venha somente *após* uma longa vida (87.12)¹⁷⁴. Inclusive, parece irônico que, depois de tantas invocações, o derradeiro hino da coletânea se encerre com uma forma de esconjuro.

O que esse aparado completo demonstra é que, não obstante o caráter amiúde genérico já sublinhado dos pedidos, em diversos momentos eles se adequam ou ao menos refletem modestamente os atributos divinos expressos no decorrer das seções anteriores daquele mesmo hino¹⁷⁵. À maneira da distribuição de epítetos (genéricos e específicos) durante a *eulogia*, nota-se aqui mais uma vez o arranjo combinado de pedidos distintivos e outros compartilhados por mais de uma divindade. Por vezes, há um esforço por parte do poeta de alinhar o pedido com as honrarias elencadas durante a parte intermediária do hino¹⁷⁶; já em outros hinos, a preocupação é menos particular, voltada somente para o favor divino¹⁷⁷. Quando há adequação, há também certa materialidade no pedido, algo mais concreto com relação à capacidade divina, o que parece evocar a fórmula “*da quia hoc dare tuum est*”¹⁷⁸: ao enumerar as características e os potenciais divinos sobre determinada esfera, de forma quase orgânica é pedido que a divindade controle, ordene ou traga o que se exige, referindo-se quase sempre à ordem *prática* da existência humana, sem muitas alusões explícitas ao imaginário órfico.

¹⁷⁴ Há ainda casos mistos, em que as demandas são compostas, com uma parte mais genérica e outra particular. O laudator pede que Nereu traga uma boa vida e que interrompa os terremotos (23.7-8); que Hermes garanta um bom fim de vida a partir do trabalho, da palavra e da memória, prerrogativas do deus (28.11-2); que Perséfone envie frutos e que traga paz, saúde e uma vida próspera (29.18-20); que Deméter traga frutos, além de paz, ordem, riqueza e saúde (40.18-20); e que a Divindade traga um bom termo à vida dos iniciados, mas que também afaste toda contingência negativa (73.7-9).

¹⁷⁵ O que já havia sido parcialmente notado por Guthrie (1993, p. 258); cf. ainda Athanassakis e Wolkow 2013, p. xvii. Para além do impressionismo analítico, considerando os critérios aqui adotados (e acrescidos os exemplos da nota anterior), é possível contar 41 casos de pedidos específicos no hinário (46.6%).

¹⁷⁶ Cf. Macedo (2010, p. 335), que comenta sobre a necessidade poética de “fundar seu pedido tanto nos louvores da parte narrativa quanto nos epítetos laudatórios da invocação. Raro é que a prece final se dê no vazio, sem lastro com aquilo que a precede. Faz parte da estratégia natural dos poetas, para aumentar a eficácia de sua prece, mobilizar em seu elogio aquelas mesmas qualidades divinas que são necessárias ao cumprimento daquilo que rogam à divindade. Elogio e pedido se dão nos horizontes de uma troca recíproca entre deus e devoto: os poderes cujo benefício o poeta reclama para os mortais são aqueles que ele oferece previamente como elogio aos deuses.” Haveria uma fluidez natural entre o perfil divino e sua competência.

¹⁷⁷ Cf. Graf 2009a, pp. 173-4. Noto como, se Guthrie antes comentou apenas a respeito da adequação entre divindade e pedido, Graf, na passagem aduzida, destaca quase unicamente o caráter genérico das demandas finais. Se contemplada toda a recolha, vê-se que há certa proporcionalidade entre os termos comparados.

¹⁷⁸ Cf. Hopman-Gover 2001, p. 43. Sobre os expedientes para demandas, cf. n. 71 e Bremmer 1981, p. 196.

Embora a datação da recolha seja relativamente tardia, ela dialoga diretamente com a antiga hínica indo-europeia mais remota, cujo elemento central seria a ideia de reciprocidade e troca¹⁷⁹. Os recursos apresentados trabalham isso de uma forma ou outra. O cuidado por parte da composição com relação ao móbile religioso de contato com a esfera divina fica evidente ao analisarmos mais detidamente esses aspectos dos hinos e constatarmos o *crescendo* da materialização e epifania divina no *hic et nunc* mediante uma maior ocorrência de verbos que exigem a presença da divindade ao final dos hinos. Concomitante ao *crescendo* da atração divina na performance, há também certo refinamento da solicitação: na *inuocatio* temos um apelo mais geral; já na *precatio* há uma relação mais específica de contrato ou compromisso, com a exigência da vinda da divindade interpelada. Todavia, essa proposta não se circunscreve a si mesma, sem qualquer efetividade; com a chegada e a escuta do deus, há um segundo objetivo a ser conquistado, que é a demanda de fato. O que garante a aproximação divina é o constante reconhecimento de seus atributos durante a extensão invocativa. O clímax da litania poderia gatilhar um momento adequado para a solicitação. Note-se, porém, que, apesar dos comentários mais frequentes¹⁸⁰, agradar os deuses por meio da estética não seria o único critério por trás dos procedimentos poéticos acolhidos pelo poeta: o que estava em jogo também era produzir o sentimento de reverência e obtenção do favor divino entre os integrantes do grupo. Seria decisiva também a própria realidade humana, o *parti pris* de seu horizonte de consciência a respeito do que era piedoso e próprio às divindades¹⁸¹. Assim sendo, o literário parece estar sujeito ao religioso, pois é justamente este que determina aquele: a finalidade epiclética dependeria da composição bem sucedida, pois o objeto de troca que o poeta possui é o seu hino. Trata-se de uma confirmação de que a linguagem passaria a ter um valor operativo (ainda que simbólico) e cultural nesses poemas, extravasando o mero exercício de estilo. Logo, a abordagem funcional, identificável com o objetivo soteriológico, definiria a retórica adotada. O hino e o ritual parecem, mais uma vez, se determinar reciprocamente.

¹⁷⁹ Cf. Hintze 2012, pp. 27-9: “Exchange and reciprocity are central concepts in all forms of human society. Based on a system of mutual obligation, they denote any activity in which valuables are circulated between individuals or groups of people. In the religious sphere they include the transfer of both material and immaterial goods between human and spiritual beings. (...) Concepts of exchange and reciprocity are also traceable, by means of the oldest extant texts, in the culture of the early Indo-Europeans.”

¹⁸⁰ Como é o caso em Morand 2001, pp. 68-75.

¹⁸¹ Cf. Brulé 1998, p. 15.

8 Oferendas

O esquema mais recorrente nos *HO* é a presença de um título completo a cada hino, em que temos o nome da divindade no genitivo, acompanhado de uma referência à oferenda que deve ser feita (no acusativo) precedida do termo *θυμίαμα*. Não são títulos densamente descritivos mas talvez meras marcações pontuais para o *laudator* que poderiam ainda ter um fundo mnemônico de instrução para novas performances¹⁸². A sucintez dos títulos de cada hino levou à leitura sintática de Ricciardelli (que, por sua vez, direcionou a tradução de Serra) de que *θυμίαμα* substituiria um subentendido *ῥυμος*, de modo que os hinos deveriam ser lidos como “Perfume da Noite” (para o hino 3), “Perfume do Céu” (hino 4), e assim sucessivamente¹⁸³. Outra hipótese, no entanto, é de fato pressupor a palavra *ῥυμος* implícita em todos os títulos, do que o caso em que estão os nomes das divindades se justificaria enquanto um genitivo objetivo (em vez de um esperado dativo). Pode-se aduzir paralelos que corroboram essa leitura. Nos hinos 8, 9, 18 e 55 lê-se, respectivamente, *Εἰς Ἥλιον*, *Εἰς Σελήνην*, *Εἰς Πλούτωνα* e *Εἰς Ἀφροδίτην*, que substituem o genitivo amplamente empregado. Há ainda os exemplos dos hinos 29, 31, 45 e 64: *ῥυμος Περσεφόνης*, *ῥυμος Κουρήτων*, *ῥυμος Διονύσου Βασσαρέως Τριετηρικοῦ* e *ῥυμος Νόμου*; já no hino 61, temos simplesmente a ordem invertida: *Νεμέσεως ῥυμος*. Esses cinco últimos títulos talvez explicitem de forma paradigmática como se pode ler a sintaxe dos demais casos¹⁸⁴. Deve-se também levar em consideração o próprio papel dos incensos. De fato, em cada hino considerado isoladamente, o pedido final deveria ser a parte crucial da composição, de modo que toda ação preliminar ou contextual com relação ao hino justamente serviria a esse propósito: qualquer que fosse a oferenda (incensária ou animal), ela deveria *auxiliar* na eficácia da prece, uma vez que é a composição que expressa as necessidades humanas¹⁸⁵.

¹⁸² Morand 2001, p. 111.

¹⁸³ Ricciardelli 2000, p. xxxvii.

¹⁸⁴ É essa a leitura de Morand (2001, p. 110) e de Fayant (2014, p. xxv, n. 43).

¹⁸⁵ Furley 2007, pp. 120-1: “The petition is expressed in words of prayer; all preliminary and subsequent actions prepare for, and promote, the effectiveness of the petition. That is, the animal sacrifice is not the point of the ritual, it is rather the way of calling the god’s attention to a matter of great importance for the humans gathered. (...) The petition is expressed in words of prayer; all preliminary and subsequent actions prepare for, and promote, the effectiveness of the petition. That is, the animal sacrifice is not the point of the ritual, it is rather the way of calling the god’s attention to a matter of great importance for the humans gathered.” Talvez resida aí certo solecismo nas leituras de Ricciardelli e de Serra, que nomeiam os hinos da

Há, contudo, uma vantagem na leitura proposta por Ricciardelli: a equiparação entre hino e oferenda. Se o possível grupo envolvido com os *HO* de fato seguisse os preceitos do orfismo, não seria permissível a execução de sacrifícios de animais, sendo muito mais aceitável a oblação de vegetais (tal qual é lido nos títulos) assim como dos próprios hinos enquanto substitutos aos sacrifícios cruentos¹⁸⁶. Mesmo que não sigamos essa ideia, de uma forma menos direta, se não há uma sobreposição do hino no lugar da oferenda, há, sim, uma correspondência e uma relação íntima entre uma e outra instância. Há-se de contornar a imposição órfica ao mesmo tempo que impulsionar a necessidade de estabelecer uma comunicação epiclética. Os θυμιάματα, em sua maioria substâncias vegetais a serem queimadas, produziram uma fumaça que se volatilizaria, produzindo um odor agradável que deveria chamar a atenção dos deuses para o cenário de interpelação¹⁸⁷. Queimar oferendas seria uma boa forma de se comunicar com os deuses: a fumaça, ao ascender, traria a impressão de união entre a terra e o céu, criando um elo sutil mas material e funcionando como uma metáfora adequada para as palavras do poeta, que se dirigiriam aos deuses. Efeito similar poderia ter a música em meio a esse tipo de celebração, que preencheria todo o ambiente, criando um efeito religioso nos sectários¹⁸⁸. Nesse sentido, fica claro que, sob determinado aspecto, a finalidade do hino epiclético e dos incensos convergem. Este parece ser o programa mais amplo e indiscriminado que norteia o uso de oferenda (no caso, incensos e libações) aos deuses: o estabelecimento de um vínculo e, mesmo, de uma relação de troca¹⁸⁹.

coletânea como “Perfumes” de cada deus; o último tradutor inclusive considerando esse o título de toda a recolha. As oferendas não são o centro de atenção do ritual ou dos hinos, mas modos de interação e atração; cf. ainda Dowden 2007, pp. 321-2. Ainda assim, alguns autores veem nos sacrifícios um elemento pivotal da ritualística grega (cf. Bremmer 1994, p. 40; Burkert 2013). Fosse esse o caso originariamente (o que já é hipotético), não necessariamente se trata do cenário tardio do grupo da recolha.

¹⁸⁶ É o que imagina, por exemplo, Alderink (1997, p. 190). Pode-se considerar uma explicação ainda mais prosaica: libações e fumigações teriam um custo menor do que os sacrifícios animais (Jim 2012, p. 311). A justificativa para esse tipo de oferenda resvala talvez tanto no pensamento órfico quanto na conveniência e economia ritual, o que aponta mais uma vez para a uma ocasião de performance real, fosse ela apenas programada ou executada de fato. Para o desconforto trazido pelo sacrifício cruento não só entre os órficos, cf. Bremmer 1994, pp. 42-3.

¹⁸⁷ Ricciardelli 2000, p. xxxviii.

¹⁸⁸ Burkert 2013, p. 23. Todavia, deduzir esse tipo de acompanhamento para a execução dos hinos é algo mais difícil de ser feito; cf. Furley e Bremmer 2001, pp. 34-5. O próprio hinário faz, por exemplo, comedidas menções a um instrumento percussivo, o rombo (4.4, 8.7, 31.2); além disso, fala-se ainda da cítara (34.16) e da lira (8.9, 31.3, 34.3), porém pode se tratar tão somente de alusões tradicionais, sem nenhuma indicação de performance musical.

¹⁸⁹ Jim 2012, p. 335.

Contudo, essa motivação mais geral se matiza com o uso de fato das fumigações, de modo que, por vezes, a escolha de uma substância pode convir à divindade ou ser meramente uma conciliação arbitrária¹⁹⁰. Pode-se pensar em uma motivação mais óbvia quando o hino à Noite (3) faz uso de incensos de tição, do que já foi proposto a ideia de um reflexo operativo na situação hínica: a entrada dos iniciados no local de culto durante a noite, segurando pequenos pedaços de madeira queimando (Graf 2009a). O hino à Terra (26) vem acompanhado de incenso “de qualquer semente”, o que parece apropriado. Já o hino ao Sono (85) deveria ser acompanhado de incenso de dormideira, um opiáceo de efeito inebriante. No entanto, são muitos os hinos que apresentam fumigações que não aparentam ter qualquer relação com os seus deuses. Como já apresentado, os títulos fazem referência a ervas aromáticas (22 vezes na recolha); olíbano (17 vezes); estoraque (12 vezes); incenso em pó (10 vezes); mirra (5 vezes); olíbano em pó (4 vezes); tição (1 vez); açafraão (1 vez); dormideira (1 vez); além de títulos mais vagos ou mesmo mais desenvolvidos, que fazem menção ao uso de incensos variados (hinos 11 e 27) ou, como no caso de Dioniso Anual (53), o uso de “todos os incensos, exceto de olíbano, e que se ofereça leite”¹⁹¹. A atribuição aparentemente indiscriminada de ervas aromáticas para os mais variados deuses, da Lua (9) a Adônis (56), do Oceano (83) a Dioniso Bienal (52), faz pensar em critérios bastante laseados, de valor meramente honorífico. Mas há certa tentativa de homogeneidade na atribuição de oferendas. Alguns blocos de divindades contíguas apresentam a mesma substância, como é o caso dos hinos aos Ventos (80-2), que recebem todos olíbano, que poderia ter um efeito próximo ao da mirra, ambos sendo capazes de trazer uma sensação de euforia e êxtase, “convidando a alma a elevar-se”¹⁹². Disso, poderíamos pensar que divindades aéreas receberiam todas a mesma fumigação, o que se confirma se notarmos que o Céu (4), o Primogênito (6), o Sol (8), Héracles (12), Zeus (19) e as Nuvens (21) recebem ora o próprio olíbano, ora olíbano em pó e também a mirra. Todavia, esse padrão logo deixa de existir, uma vez que divindades marinhas, como Posídon (17) e Nereu (23), assim como divindades de alguma forma ctônicas, como Hermes (28) e os Curetes (38), e mesmo conceitos personificados, como a Justiça (62) e a Retitude (63), recebem todos os mesmos tipos de oferendas que os deuses aéreos.

¹⁹⁰ Ricciardelli 2000, pp. xxxix-xl; Morand 2001, pp. 150-1; Fayant 2014, pp. xxvi-xxvii.

¹⁹¹ Para uma investigação sobre o efeito e tradição de uso de cada substância, cf. Morand 2001, pp. 101-37.

¹⁹² Ricciardelli 2000, p. xxxviii. A explicação, contudo, me parece um pouco subjetiva e artificial.

Há hinos ainda que não apresentam qualquer indicação de oferendas: Plutão (18), Perséfone (29), Curetes (31), Dioniso Vulpino Bienal (45), Libertador Lagariço (50), Afrodite (55), Nêmesis (61) e Lei (64). Parece ser difícil evocar uma explicação homogênea para a ausência de oferendas vegetais a essas divindades. Seria possível pensar, por um lado, em lacunas da tradição manuscrita. Por outro, Morand (2001, pp. 111-2) testa a hipótese de se tratarem de deuses ctônicos, do mundo infernal, porém a própria autora constata que, embora a maioria desses deuses de fato tenha uma ligação com o subterrâneo (e não *todos*), outros deuses ligados a essa atuação recebem oferendas, como é o caso de Hermes Ctônio (57) e Melínoe (71). Ademais, a Morte (87), que também se ligaria a esse âmbito, recebe um “incenso em pó”, fato que surpreende, uma vez que o Hades e a Morte tradicionalmente seriam avessos à barganha dos homens, como é expresso em 87.9. A única explicação uniforme que pode ser dada para a ausência de oferenda nesses hinos é que justamente eles, como mencionado há pouco, são os únicos que apresentam uma forma diferenciada de composição para os seus títulos, seja como “εἰς + acusativo” ou “ὄμνος + genitivo”¹⁹³. Desse modo, a explicação aqui parece ser menos de ordem litúrgica e mais ligada a algum aspecto formal da transmissão dos *HO*, ainda que essa afirmação seja algo inconclusiva.

Seja como for, não parece haver um sistema único de critérios que possamos reconstruir por meio do qual seria feita a seleção das oferendas: quando possível, elas são adequadas às divindades; mas, em geral, são ofertas destituídas de uma motivação mais profunda que a simples reverência e atração dos deuses invocados. Não sendo possível buscar uma justificativa mitológica que esclareça a atribuição das substâncias a cada divindade, a hipótese de uma contextualização convencional litúrgica se impõe como plausível¹⁹⁴. Esse argumento tem duplo valor, pois legitima a aparente aleatoriedade do uso das substâncias (pela disponibilidade do material, por exemplo) ao mesmo tempo que tonifica o pressuposto de um *corpus* propriamente religioso, vinculado à performance¹⁹⁵.

¹⁹³ Fayant 2014, p. xxv.

¹⁹⁴ Cf. Morand 2001, p. 101.

¹⁹⁵ Morand 2001, p. 151: “Le fait que les offrandes trouvent peu d’explications ‘littéraires’ est un signe que les *Hymnes* furent utilisés par une communauté réelle et qu’ils n’étaient pas un simple exercice d’érudit. En effet, on pourrait imaginer que les offrandes, si l’on était en présence d’un pur exercice de style, seraient plus étroitement liées aux mythes et aux textes existant sur le dieu” (cf. ainda p. 137).

Desse modo, conquanto uma conclusão aporética inviabiliza uma possível sistematização lógica por trás das oferendas, a contraparte proveitosa seria aqui a mudança de foco explicativo para as oferendas, harmonizando convenção e pragmatismo ritualístico, o que convém à leitura dos *HO* como hinos epicléticos que teriam tido lugar na iniciação de um grupo concreto. Pode-se entreter ainda outra possibilidade, mais conjectural: a preferência mesma dos participantes por uma ou outra substância¹⁹⁶. É possível que uma explicação mais simples e funcional talvez desse conta da seleção das fumigações de forma relativamente satisfatória, dispensando especulações de ordem teológica ou mitológica. Trata-se aqui de um outro aspecto da coletânea que seria ignorado caso fosse proposta uma análise unicamente literária¹⁹⁷.

Entretanto, as oferendas referidas nos títulos não são as únicas a serem destacadas no decorrer dos *HO*. Dentro dos hinos, existe todo um vocabulário anatemático e votivo que pode fazer alusão direta às substâncias vegetais, aos hinos enquanto objetos dedicados aos deuses, à própria performance ou ainda a outros elementos que não são explicitados pelo poeta. Apesar de já apresentados, revisito-os: são os termos *ιερά* (18.3, 29.2, 46.8, 51.17, 82.6, 84.7), *θυσία* (86.11, 87.11), *λοιβή/ἐπιλοιβή* (11.21, 19.20, 59.19, 66.10), *θυηπολή* (pr.1 e 44), *σπονδή/σπένδω* (pr.44, 53.tit). O valor que apresentam talvez seja melhor compreendido dentro do horizonte dos próprios *HO* em vez outros textos, uma vez que a escolha lexical feita pelo *laudator* se reportaria *inicialmente* ao contexto de produção de seus hinos e oferendas¹⁹⁸. Detendo-se sobre as ocorrências desses termos na coleção, Morand (2001, 138-9) parece ver pouca diferença entre eles. As *ιερά* teriam o significado de “sacrifice”, “culte” e “offrande sacrificielle”, sem implicar em um ato cruento; *θυσία*, usada, em geral, para sacrifícios animais, poderia ter sido revisitada no hinário tendo como referência os incensos; *θυηπολή* designaria a cerimônia ou mesmo a oferenda vegetal; *λοιβή* e *ἐπιλοιβή* indicariam libações de fato; já *σπονδή* e *σπένδω*, que têm um emprego muito tímido nos hinos, reforçariam a imagem de uma libação que ocorreria durante a performance hínica ou, metonimicamente, a celebração em si.

¹⁹⁶ Athanassakis e Wolkow 2013, p. xvii.

¹⁹⁷ Depew 1997, p. 231: “Most analyses of Greek prayer have ignored the whole of its performance, the constants of the types of occasion which call for and shape the utterances. This may in part be due to the fact that most discussions of prayer begin and end with Ausfeld’s formal definition, in which he claims that prayers and hymns both consist of three parts: *invocatio*, *pars epica*, and *precatio*.”

¹⁹⁸ Jim 2012, p. 312.

Desse modo, vê-se que a diferenciação entre esses termos poderia ser explicada mais uma vez por meio de uma abordagem pragmática ou retórica. No entanto, são escassos os dados a respeito dos *HO* em seu aspecto material. Deduz-se como oferendas apenas i) substâncias vegetais, ii) algumas poucas libações e iii) os próprios hinos. À primeira vista, uma explicação de teor literário parece mais plausível: os limites técnicos entre esses vocábulos parecem relativamente afrouxados, sendo eles entre si quase *uariationes*. A explicação para essa lassidão técnica, no entanto, teria novamente um fundamento pragmático, uma vez que o que mais importaria para os participantes seria a própria oferenda e o modo pelo qual ela seria recebida, ao passo que a nomenclatura utilizada seria de menor relevância¹⁹⁹. Sendo assim, caso o hinário de fato tivesse um referente extratextual no qual a composição se amparasse, não seria necessária uma terminologia exaustiva e rigorosa dos objetos aludidos. A discriminação de cada referenciado se daria na própria circunstância ritualística, em meio aos participantes, ou seja, haveria uma relação também *visual* com os elementos indicados nos hinos. A não especificação do que seria ofertado também permitiria que o texto fosse reutilizado com os objetivos votivos que estivessem disponíveis. Em contrapartida, a autossuficiência de uma obra unicamente literária teria uma maior exigência em sua nomenclatura cultual fictícia. Novamente, então, o uso relaxado de terminologias sacrificiais e ritualísticas apontaria antes para o interesse soteriológico não técnico que talvez fosse próprio de uma composição cujo sentido se efetuaria *in loco*.

O desorganizado é prerrogativa do empírico. A irregularidade dos itens dedicados aos deuses ao lado do vocabulário titubeante, que de outra forma poderiam ser entendidos como aspectos deficitários da recolha, seriam mais apropriados a um contexto de fato litúrgico (que atinge suas finalidades por meio de dispositivos poéticos rudimentares) do que em um literato que meramente flertaria com o religioso. Em suma, a análise das oferendas parece franquear a leitura de um grupo iniciático real e, ainda que o seu padrão intrínseco, talvez funcional, nos escape²⁰⁰, o exame da sua estrutura geral serve como uma contribuição à sugestão do contexto de performance da recolha.

¹⁹⁹ Jim 2012, p. 336.

²⁰⁰ Como conclui Fayant (2014, p. xxvii).

9 Questões de estilo

A uniformidade no estilo e composição dessa coletânea já foi ressaltada por diversos autores, fazendo alguns deles crer que a autoria dos *HO* dependeria de um único poeta²⁰¹. Como já observado, os *HO* se adequam muito bem à categoria de Menandro de Laodiceia (I.334.25-336.4) a respeito dos hinos cléticos, que podem caracterizados enquanto uma *enumeratio* honorífica de nomes e qualidades divinas, de modo a invocar os deuses aos quais se destinam cada hino. Esse subgênero hínico orienta a composição hínica, que se refere aos seus destinatários, em geral, pelo *Du-Stil*, estabelecendo uma relação direta entre *laudator* na primeira pessoa e divindades na segunda pessoa; por vezes, faz-se uso do *Er-Stil*, com deuses invocados na terceira pessoa²⁰².

Como visto, os epítetos que preenchem boa parte de cada hino são remissivos da tradição homérica e hesiódica, assim como de produções mais recentes, com alguns paralelos nas obras de Nono de Panópolis, nas *Argonáuticas órficas*²⁰³ e ainda em Quinto de Esmirna²⁰⁴. No entanto, mesmo reportando-se ao legado épico que o precede, o poeta do compêndio opta constantemente pelo uso de neologismos e compostos que não são encontrados em outras obras (*hapaxes*), expediente comum na poesia tardia²⁰⁵. O resultado disso é um acúmulo de títulos que adotam a forma de adjetivos, substantivos, paráfrases e participípios beirando a exaustividade. Trata-se do recurso à *πολυωνυμία*²⁰⁶: um dispositivo retórico conveniente para elencar as qualidades e funções particulares de uma divindade e, além disso, um modo bastante eficaz de entrar em contato com a esfera divina, de modo que o método de composição encontra aqui uma explicação de cunho claramente teleológico: a busca pela melhor maneira de interpelar o divino, isto é, o já abordado tema da eficácia epiclética. Nesse sentido, a forma e o estilo dos hinos estariam servindo ao programa soteriológico da recolha, relação essa que não pode ser negligenciada.

²⁰¹ West 1983, p. 28; Ricciardelli 2000, p. xxxi; Athanassakis e Wolkow 2013, p. xviii. Isso, claro, não é um argumento final. Morand (2001, p. 36), por exemplo, nota que o modo de expressão e o projeto geral relativamente constantes dos hinos pode refletir a coesão *de um grupo*, e não necessariamente a produção de um poeta apenas. Falo aqui em “poeta” ou “*laudator*” por simples conveniência.

²⁰² Cf. Norden 1910, pp. 143-76.

²⁰³ Obra essa usada, em geral, como *terminus ante quem* para os *HO*; cf. Quandt 1953, p. 124.

²⁰⁴ Cf. Liempt, 1930.

²⁰⁵ Fayant 2014, p. xxviii.

²⁰⁶ Ricciardelli 2000, p. xxxiii.

Não obstante a grande homogeneidade e repetitividade dos hinos, há espaços para variação. Muitos comentadores debruçam-se sobre as diferenças entre o proêmio da obra e os demais hinos²⁰⁷. Com efeito, o proêmio apresenta, além de *pontualmente* um vocabulário e deuses próprios²⁰⁸, a ausência de divindades que, por sua vez, essas, sim, aparecem na recolha²⁰⁹. Além disso, nos manuscritos, o proêmio é separado dos demais hinos²¹⁰ e o nome de Museu não reaparece em nenhum outro momento que não na dedicatória inicial do proêmio²¹¹. Tais diferenças, contudo, talvez se devam às funções distintas que tinham o proêmio e o resto da coletânea, o primeiro apresentando um caráter ao mesmo tempo programático (no que diz respeito à meta soteriológica e invocativa) e compensatório ou complementar em relação ao hinário²¹². A impressão de assimetria se justificaria pelo escopo de cada parte. Por outro lado, parece haver também certa fluidez e semelhança entre o proêmio e os hinos. Ambos recorrem a um expediente enumerativo que busca exaurir as possibilidades epicléticas. Nos hinos, isso se dá pelo acúmulo de epítetos a um mesmo deus; no proêmio, de forma similar, isso se dá pelo acúmulo dos próprios nomes de diferentes divindades. Desse modo, ambos fazem uso de um mesmo dispositivo próprio da litania²¹³. Deve-se também considerar a similitude fraseológica, uma vez que diversos epítetos e expressões do proêmio se repetem no resto do hinário (e.g. pr.5 e 17.1; pr.43 e 75.4, 83.8). Por fim, invoca-se também “o Princípio e... o Término” (pr.42), o que parece antecipar a disposição dos hinos na coletânea, a qual tem em seu início um vocabulário próprio do nascimento e, no fim, da morte²¹⁴.

²⁰⁷ Maass 1895, pp. 184; Kern 1940 (em especial p. 24 e ss.); West 1968; Ricciardelli 2000, pp. xlii-xlv; Morand 2001, pp. 36-8; Fayant 2014, pp. lxxv-lxxx.

²⁰⁸ E.g. θυπολίη (pr.1 e 44) em oposição a τελετή no resto da recolha; Hebe/Juventude, pr.13; a Piedade, pr.14; o Ano, pr.18; o Dia, pr.24; a Lealdade, pr.25; entre outros.

²⁰⁹ No caso, Éter (5), Primogênito (6), Natureza (10), Nuvens (21), Nereu (23), Nereidas (24), Proteu (25), Mise (42), Sabázio (48), Hipta (49), Amor (58), Moiras (59), Nêmesis (61), Lei (64), Saúde (68), Erínias (69), Eumênides (70), Héstia (84), Sono (85), Sonho (86) e Morte (87). Kern estranha, por exemplo, que não se faz referência aos ritos eleusinos no proêmio enquanto, na recolha, o hino 40 é dedicado a Deméter Eleusina (1911, pp. 431-2; 1940, p. 23).

²¹⁰ Morand 2015, p. 210.

²¹¹ Kern 1940, p. 21.

²¹² Morand 2001, p. 37.

²¹³ Fayant 2014, p. lxxviii.

²¹⁴ Tais pontos de identidade, no entanto, não convencem Fayant (2014, p. lxxx), que entende que as disparidades entre o proêmio e a recolha de hinos seriam mais significativas que as suas correspondências, ao que a editora do texto sugere que o proêmio teria uma origem própria, a princípio desvinculada dos hinos, mas que eventualmente teria sido aglutinado à recolha de modo a verificar *auctoritas* ao texto, inserindo-o na tradição órfica. *Contra*, cf. Morand 2015, pp. 210-1.

O metro adotado é o hexâmetro dactílico, próprio da épica e, no caso, como termo de comparação mais evidente, dos *Hinos homéricos*. A escansão, contudo, rende amiúde uma métrica caduca, com irregularidades prosódicas, principalmente no que compete a hiatos e sílabas que ser longas. Em sua edição, Quandt (1955, pp. 39*-41*) se estende sobre essas particularidades métricas, que observo pontualmente na seção final de comentários interlineares. É de se pensar que no período imperial, de quando datam os *HO*, a distinção entre sílabas longas e breves já experimentava alguma dificuldade diante da ênfase que a diferenciação entre sílabas tônicas e átonas passava a ter²¹⁵, de modo que as quantidades do hexâmetro dependeriam antes da instrução do poeta do que uma convivência com esse fenômeno prosódico, o que pode ter prejudicado em alguns poucos momentos a composição da coletânea. A cesura feminina (heptamímera), tida como mais sofisticada²¹⁶, ocorre apenas 30 vezes, dando lugar à masculina (pentemímera), que é empregada mais frequentemente. A sintaxe é, em geral, bastante simples, sem grandes hipérbatos e com a maior parte das orações se desenvolvendo em um único verso ou até mesmo em um hemistíquio, ainda que o poeta não se furte a oportunidade de transbordar alguns períodos para além do hexâmetro²¹⁷. São poucas as orações subordinadas (algumas explicativas com γάρ, por exemplo) e, em contrapartida, muitos os assíndetos. Mesmo assim, apesar de sua rudimentaridade, ainda é possível observar alguma preocupação com a disposição dos termos dentro do verso e figuras retóricas, resultando em algumas passagens de efeito poético interessante com quiasmos, *tetracolons*, *enjambements*, jogos sonoros de aliteração ou etimologia vulgar (paranomásias), composições em anel, transições gnômicas, hipálages, merismas, aproveitamento das cesuras, anáforas, epístrofes, poliptotos e homeoteleutos²¹⁸.

²¹⁵ West 1982, p. 163.

²¹⁶ West 1982, p. 177.

²¹⁷ Há certa elasticidade na composição dos próprios hinos. Aqueles dedicados, por exemplo, a Afrodite (55) ao Hermes Ctônio (57) e às Moiras (59) impressionam, por serem relativamente mais desenvolvidos ou lançarem mão de estratégias particulares. Por sua relativa complexidade, Hermann (1805) pensava que o hino a Afrodite seria de datação mais recente. O hino a Hermes Ctônio, por sua vez, não apresenta um verbo principal, manipulando, em seu lugar, diversas orações participais e relativas, que, apesar de serem usadas nos demais hinos, não costumam ser assim tão abundantes. Já o hino às Moiras, no entender de Ricciardelli (2000, p. 460), apresentaria um “tono ispirato”, do que a composição poderia ser comparada, inclusive, aos hinos de Proclo, por não ser limitar à *enumeratio* de epítetos amplamente empregada.

²¹⁸ Cf. Morand 2010; Galjanić 2010. Cada um desses casos é explicitado nos comentários interlineares.

10 Transmissão do texto

Em sua edição dos *HO*, W. Quandt se detém longamente sobre a transmissão do texto²¹⁹. Trata-se de trinta e sete manuscritos que datam do período de 1450 a 1550, além de outros seis manuscritos que não chegaram a nós. Daqueles supérstites, em torno de vinte e oito também apresentam, com alguma variação: os *Hinos homéricos*; os hinos de Proclo e de Calímaco; *Hero e Leandro*, de Museu; e as *Argonáuticas órficas*. Em menor número temos a transmissão do texto acompanhado de um *corpus* mais filosófico e mesmo religioso, ao lado, por exemplo, das obras de Platão, Aristóteles, Dionísio Halicarnasso, Porfírio, Plotino, Teofrasto, Pitágoras e os oráculos de Zoroastro²²⁰. Essa transmissão conjunta já serve de indício para imaginarmos de que modo o texto teria sido encarado pela sua recepção ou compiladores e a quais tradições supunham que o hinário se filiava, transitando entre a produção ora hínica ora propriamente órfica ora religiosa ora cosmológica e especulativa ora apenas tardia. Vê-se que o recorte da polivalência desses hinos determinava o seu encaixe em *corpora* já interpretativos.

De um arquétipo Ψ teriam derivado, a partir de uma progressiva deterioração do texto, quatro apógrafos na seguinte ordem: dois recuperados, ϕ e θ , e dois conservados, A e B (*Vaticanus 1691* e *Ambrosianus 425*). O manuscrito h (*Harleianus 1752*), por sua vez, devido à peculiaridade de suas lições (além da presença de formas bastante diversas para os hinos 15 a 17, respectivamente, a Zeus, Hera e Posídon), é de difícil compreensão e os comentadores se mostram incertos a respeito de sua proveniência²²¹. Pela definição dos vícios particulares de cada família, Quandt consegue estipular que do hiparquétipo ϕ derivaram os apógrafos π , reconstruído a partir do manuscrito e (*Parisinus 2763*), da *editio princeps* (Iunt), e ainda de l (*Leidensis Vossianus 59*). O hiparquétipo θ poderia ser reconstruído por meio dos apógrafos M, composto pelos manuscritos m (*Matritensis 24*) e q (*Mutinensis* α W 5.16), e P, composto pelos manuscritos p (*Parisinus suppl. 1095*) e d (*Laurentianus 32, 45*). Por fim, do apógrafo A derivaria o manuscrito c (*Marcianus 480*), bastante aparentado com o *Vaticanus 36*²²².

²¹⁹ Quandt 2005, pp. 3*-34*.

²²⁰ Manuscritos *Dresdensis Da 23*, *Marcianus 406*, *Marcianus 519*, *Parisinus 1603*, *Riccardinus 92*.

²²¹ Quandt 2005, pp. 19*-2*; Ricciardelli 2000, p. xlvii; Fayant 2014, p. xxxiv.

²²² Ricciardelli 2000, p. xlvii. Para a tradição dos títulos, cf. Morand 2001, pp. 103-11.

Não temos menção aos *HO* antes de João Galeno, que, ao redigir escólios para a *Teogonia*, de Hesíodo, em torno de 1316 a 1320, faz breves alusões ao que podemos entender como sendo a obra aqui em questão²²³. Liempt, por sua vez, comenta não ver qualquer indício preciso de uma religião classificável cronologicamente a partir do texto em si e observa que não temos nenhum testemunho certo dos *HO* até João Tzetzes (séc. XIII)²²⁴. Essa notícia, porém, não é aduzida por Quandt, que deve ter entendido tal passagem como incerta para os seus *testimonia*. Ainda assim, por indícios indiretos, é possível especular que os *HO* parecem ter tido alguma circulação durante a antiguidade tardia. Em seu ensaio sobre o vocabulário dos *HO*, o próprio Liempt faz notar que diversas expressões e compostos que são entendidos como próprios desse hinário aparecem aqui e ali em autores dos sécs. III-V, como seria o caso de Dionísio Periegeta e Quinto de Esmirna²²⁵. Além disso, em decorrência dos diversos paralelos poéticos e da influência mesma que a temática desses hinos teria, é provável que Nono de Panópolis também tivesse tido acesso a essa recolha²²⁶.

Como um exercício de imaginação, já tratei a respeito do processo de propagação da obra ao discutir a respeito do contexto de performance implicado: é possível supor uma produção originária das redondezas de Pérgamo e Ásia Menor que teria se difundido por meio de sacerdotes viajantes, que carregariam consigo hinos de rituais órficos, popularizando-os à proporção de sua itinerância e aproveitando-se de um ressurgimento do interesse por rituais pagãos e secretos em meio à crescente competição do cristianismo²²⁷. Todavia, como é característico quando da difusão indiscriminada de obras próprias de sociedades iniciáticas, à medida que se generalizavam o ritual e o texto, o mistério se desmistificava.

²²³ Quandt 2005, p. 3*.

²²⁴ Liempt 1930, p. 4.

²²⁵ Liempt 1930, pp. 8-32; Fayant 2014, p. xxxvi, n. 74.

²²⁶ Cf. Otlewska-Jung 2014.

²²⁷ Cf. Jáuregui 2010, pp. 31-86. Mastrocinque (1993), por exemplo, apresenta uma iconografia cristã, a imagem de Jesus crucificado, em que aparece a inscrição *ORPHEOS BAKCHIKOS*, do que se nota uma concomitância e até mesmo uma assimilação na antiguidade tardia do imaginário pagão pelo cristianismo.

Bibliografia

A) Edições, traduções e comentários dos *Hinos órficos*:

ABEL, Eugen (ed.). *Orphica*. Leipzig/Praga, 1885.

ATHANASSAKIS, Apostolos (trad.). *The Orphic Hymns*. Missoula: Scholars Press, 1977.

_____; WOLKOW, Benjamin M. (trad.) *The Orphic Hymns*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 2013.

BERNABÉ, Alberto; Alvaro, M. J. *Orphei hymnorum concordantia*. Hildesheim: Olms-Weidmann, 1988.

BÜCHSENSCHÜTZ, Bernhard. *De hymnis orphicis*. Berlin, 1851.

DIETERICH, Albrecht. *De hymnis orphicis*. Marbourg, 1891.

ESCHENBACH, A. C (trad.). *Orphei Argonautica, hymni et de lapidibus*. Traiecti ad Rhenum, 1689.

ESTIENNE, Henri. (ed.). *Poetae graeci principes heroici carminis, & alii nonnulli*. Paris, 1566.

FAIRBANKS, Arthur. "The Chthonic Gods of Greek Religion". *The American Journal of Philology*, vol. 21, no. 3, 1900, pp. 241-59.

FAGGIN, G. (trad.). *Inni Orfici*. Firenze: Fussi, 1949.

FAYANT, Marie-Christine (ed.). *Hymnes orphiques*. Paris: Les Belles Lettres, 2014.

GERLACH, Johann Christian Wilhelm. *De hymnis orphicis*. Göttingen, 1797.

GESNER, J. M (ed., trad.). *Ορφείως ἄπαντα. Orphei Argonautica, hymni, libellus de lapidibus et fragmenta*. Leipzig, 1764.

HERMANN, Gottfried (ed.). *Orphica cum notis H. Stephani, A. Chr. Eschenbachii, I.M. Gesneri, Th. Tyrwhitti*. Leipzig: Fritsch, 1805.

JACOB, André. "Un nouveau manuscrit des *Hymnes Orphiques* et son copiste François Cavoti de Soleto". *AC* 52, 1983, pp. 246-54.

LIEMPT, L. van. *De vocabulario Hymnorum orphicorum atque aetate*. Diss. University of Utrecht, Purmerend: Muusses, 1930.

LORENTE, Miguel Periago (trad.). *Porfírio: Vida de Pitágoras; Argonáuticas Órficas; Himnos Órficos*. Madrid: Editorial Gredos, 1987.

MAAS, Paul. 'Orphei hymni LXXVIII, 4.' *RhM* 97, 1954, p. 378.

MAGNANI, Massimo. "Orph. H. 18.11". *Philologus* 153, 2009, pp. 354-7.

MARCOVICH, M. "The Orphic hymn to Erinyes 69". *RhM* 112, 1969, p. 189.

MINNIGERODE, Charles (ed.). *Orphica, Procli hymni, Musaei armen de Hero et Leandro, Callimachi hymni et epigrammata*. Leipzig: Tauchnitz, 1829.

QUANDT, W. (ed.). “Bemerkungen zu den Orphischen Hymnen”. *Hermes* 81, pp. 123-5.

_____. *Orphei hymni*. Berlin: Weidmann, 2005.

RICCIARDELLI, G. (trad.). *Inni Orfici*. Milano: Fondazione Valla & Mondadori, 2000.

SERRA, Ordep (trad.). *Hinos Órficos: Perfumes*. São Paulo: Odysseus Editora, 2015.

TAYLOR, Thomas (trad.). *The Hymns of Orpheus* (1792). Pennsylvania: University of Pennsylvania Press, 1999.

THEILER, Willy. “Textvorschläge zu den orphischen Hymnen”. *Philologus* 94, 1941, pp. 243-58.

VIAN, Francis. “Notes critiques et exégétiques aux Hymnes orphiques”. *REA* 2004, pp. 133-46.

WEST, Martin Litchfield. “Notes on the Orphic Hymns”. *CQ* 18, 1968, pp. 288-96.

_____. ‘Konjekturen zu den Orphischen Hymnen.’ *Philologus* 106, 1962, 121-2.

WIEL, Wilhelm. “Bemerkungen zu den orphischen Hymnen”. *Programm der Rheinischen Ritter-Academie zu Bedburg*. Bedburg, 1878.

B) Bibliografia geral:

ALBINUS, Lars. *The House of Hades: Studies in Ancient Greek Eschatology*. Aarhus: Aarhus University Press, 2000.

ALDERINK, Larry J. “Orphic Hymn 13. To Kronos.” In: KILEY, Mark Kiley *et al.* (eds.). *Prayer from Alexander to Constantine. A critical anthology*. London & New York: Routledge, 1997, pp. 190-4.

ALVAR, Jaime; GORDON, Richard. *Romanising Oriental Gods: Myth, Salvation and Ethics in the Cults of Cybele, Isis and Mithras*. Leiden: Brill, 2008.

ÁLVAREZ, Marco Antonio Santamaría. “Orfeo y el orfismo en los poetas helenísticos”. In: BERNABÉ, A. e CASADESÚS, F. (eds.). *Orfeo y la tradición órfica: un reencuentro*. Madrid: Akal, 2008, pp. 1339-1382.

ARNIM, Hans von. *Stoicorum Veterum Fragmenta*, vols. I-IV. Teubner, 1964.

ASMIS, Elizabeth. “Myth and Philosophy in Cleanthes’ *Hymn to Zeus*”. *GRBS* 47, 2007, pp. 413-29.

AUSFELD, K. “De Graecorum precationibus quaestiones”. *Jahrbuch für classische Philologie* 28, 1903, pp. 505-547.

BALME, D. M. "Greek Science and Mechanism: I. Aristotle on Nature and Chance". *The Classical Quarterly*, vol. 33, no. 3/4, 1939, pp. 129-38.

BARBIERI, P. "“HEΙΔΕΝ Δ' ΩΣ: uma cosmogonia órfica nas Argonáuticas?”". *Phaos*, v. 16, 2016, pp. 1-17.

BASSETT, Samuel E. "The Hephthemimeral Caesura in Greek Hexameter Poetry". *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, vol. 48, 1917, pp. 85-110.

_____. "Versus Tetracolos". *Classical Philology*, vol. 14, no. 3, 1919, pp. 216-33.

BENVENISTE, Émile. *Le Vocabulaire des Institutions Indo-européennes: 2. Pouvoir, Droit, Religion*. Paris: Éditions de Minuit, 1969.

BERNABÉ, Alberto. "Orphisme et présocratiques". In: LAKS, A.; LOUGUET, C. (eds.). *Qu'est que la Philosophie Présocratique?*. Villeneuve d'Ascq: Presses Universitaires du Septentrion, 2002a, pp. 205-47.

_____. "Orfeo. De Personaje del Mito a Autor Literario". *Ítaca*, vol. 18, 2002b, pp. 61-78.

_____. "Autour du mythe orphique sur Dionysos et les Titans. Quelques notes critiques". In: ACCORINTI, D.; CHUVIN, P. (eds.). *Des Géants à Dionysos. Mélanges offerts à F. Vian*. Alessandria: Edizioni dell'Orso, 2003, pp. 25-39.

_____. *Textos órficos y filosofía presocrática: Materiales para una comparación*. Madrid: Editorial Trotta, 2004.

_____. "El viaje del alma más allá. Un paralelo entre Hititas y Órficos". *Revista de Filología Românica IV*, 2006, pp. 33-42.

_____ (ed.). *Poetae epici Graeci. Testimonia et fragmenta, Pars II. Orphicorum et Orphicis similium testimonia et fragmenta, fasc. 1-2*. Munich: Teubner, 2004-7.

_____; CRISTÓBAL, Ana Isabel J. S. *Instructions for the Netherworld: The Orphic Gold Tables*. Translated by Michael Chase. Leiden/Boston: Brill, 2008.

_____. "L'Inno a Zeus orfico: vicissitudini letterarie, ideologiche e religiose". *RFIC* 137, 2009, pp. 56-85.

_____. "The Gods in Later Orphism". In: BREMMER, J. N.; Erskine, A. (eds.). *The Gods of Ancient Greece. Identities and Transformations*. Edinburgh: Leventis Studies 5, 2010, pp. 422-441.

_____. *Platão e o orfismo: Diálogos entre religião e filosofia*. Tradução de Dennys Garcia Xavier. São Paulo: Annablume Clássica, 2011a.

_____. "Orfeo y la Filosofía". *Hypnos*, no. 27, 2011b, p. 183-204.

_____. *Hieros logos: Poesia órfica sobre os deuses, a alma e o além*. Tradução de Rachel Gazolla. São Paulo: Paulus, 2012.

_____. "On the Rites Described and Commented Upon in the Derveni Papyrus, Columns I–VI". In: PAPADOPOULOU, I.; MUELLNER, L. (eds.). *Poetry as Initiation: The Center for Hellenic Studies Symposium on the Derveni Papyrus*. Hellenic Studies Series 63. Washington, DC: Center for Hellenic Studies, 2014, pp. 19-52.

BLAKELY, Sandra. *Myth, Ritual and Metallurgy in Ancient Greece and Recent Africa*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

BREMMER, J. M. "Greek Hymns". In: VERSNEL, H. S.; STRATEN, F. T. (eds.), *Faith, Hope and Worship: Aspects of Religious Mentality in the Ancient World*. Leiden, 1981, pp. 193-215.

_____. *Greek Religion*. Oxford: Oxford University Press, 1994.

_____. *Initiations into the Mysteries of the Ancient World*. Berlin/Boston: De Gruyter, 2014.

BRILLANTE, Carlo. "Sogno, ispirazione poetica e phantasia nella Grecia arcaica". *Quaderni Urbinati di Cultura Classica*, vol. 75, no. 3, 2003, pp. 87-109.

BRUCHMANN, Carl Friedrich Heinrich. *Epitheta deorum quae apud poetas Graecos leguntur*. Leipzig: Teubner, 1893.

BRULÉ, Pierre. "Le langage des épiclèses dans le polythéisme hellénique (l'exemple de quelques divinités féminines)". *Kernos* 11, 1998, pp. 13-34.

BUNDY, Elroy L. *Studia Pindarica*. Berkeley: University of California Press, 1986 [1962].

BURKERT, Walter. *Greek Religion*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1985.

_____. *Ancient Mystery Cults*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1987.

_____. *Religião grega na época clássica e arcaica*. Tradução de M. J. Simões Loureiro. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1993.

_____. *Homo necans: Interpretaciones de ritos sacrificiales y mitos de la antigua Grecia*, 2ª ed. Traducción de Marc Jiménez Buzzi. Barcelona: Acantilado, 2013.

CAIRNS, Douglas. "Mind, Body, and Metaphor in Ancient Greek Concepts of Emotion". *L'Atelier du Centre de recherches historiques*, vol. 16, 2016, pp. 2-18.

CALAME, Claude. *Masks of Authority: Fiction and Pragmatics in Ancient Greek Poetics*. Translated by Peter M. Burk. London: Cornell University Press, 2005.

CHESHIRE, Keyne. "Thematic Progression and Unity in Callimachus' 'Hymn to Apollo'". *The Classical Journal*, vol. 100, no. 4, 2005, pp. 331-48.

CLACKSON, James. *Indo-European Linguistics: An Introduction*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

CLAY, Diskin. "De Rerum Natura: Greek Physis and Epicurean Physiologia (Lucretius 1. 1-148)". *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, vol. 100, 1969, pp. 31-47.

CLAY, Jenny Strauss. "Theology and Religion in the Homeric Hymns". In: BOUCHON, R.; BRILLET-DUBOIS, P.; LE MEUR-WEISSMAN, N. (eds.). *Hymnes de la Grèce Antique: Approches littéraires et historiques*. Lyon: Maison de l'Orient et de la Méditerranée – Jean Pouilloux, 2012, pp. 315-22.

COLE, Susan Guettel. "The uses of water in Greek sanctuaries". In: HÄGG, R. *Early Greek Cult Practice*. Stockholm, 1988, pp. 161-5.

COOK, Arthur Bernard. *Zeus a Study in Ancient Religion: Zeus God of the Dark Sky*. Cambridge: Cambridge University Press, 1925.

CORNELLI, Gabriele. "Platão contra a corrente. A imagem do navio na *República*". *Studia Philologica Valentina*, n. s. 13, 2014, pp. 5-30.

COSMOPOULOS, Michael B. (ed.). *Greek Mysteries. The Archaeology and Ritual of Ancient Greek Secret Cults*. London & New York: Routledge, 2003.

CRISTÓBAL, Ana Isabel Jiménez San. "The Meaning of βάκχος and βακχεύειν in Orphism". In: CASADIO, Giovanni; Johnston, Patricia (ed.). *Mystic Cults in Magna Graecia*. Austin: University of Texas Press, 2003, pp. 46-60.

_____. "Orfismo y dionisismo". In: BERNABÉ, A. e CASADESÚS, F. (eds.). *Orfeo y la tradición órfica: un reencuentro*. Madrid: Akal, 2008, pp. 697-727.

CROWFOOT, J. W. "The Lions of Kybele". *The Journal of Hellenic Studies*, vol. 20, 1900, pp. 118-127.

CSAPO, Eric. "Star Choruses: Eleusis, Orphism, and New Musical Imagery and Dance". In: REVERMANN, Martin; WILSON, Peter. *Performance, Iconography, Reception: Studies in Honour of Oliver Taplin*. Oxford: Oxford University Press, 2008, pp. 262-90.

CYRINO, Monica S. *Aphrodite*. London and New York: Routledge, 2012.

D'ALESSIO, Giovan Battista. "Past Future and Present Past: Temporal Deixis in Greek Archaic Lyric". *Arethusa*, vol. 37, no. 3, 2004, pp. 267-94.

DANIEL, Robert W. *Two Greek Magical Papyri in the National Museum of Antiquities in Leiden — A Photographic Edition of J 384 and J 295 (= PGM XII and XIII)*. Opladen: Wesdt. Verl., 1991.

DAY, Joseph W. "Interactive Offerings: Early Greek Dedicatory Epigrams and Ritual".

Harvard Studies in Classical Philology, vol. 96, 1994, pp. 37-74.

DEPEW, Mary. "Reading Greek Prayers". *CA* 16, 1997, pp. 229-262.

_____. "Enacted and Represented Dedications: Genre and Greek Hymn". In: DEPEW, Mary; OBBINK, Dirk (eds.). *Matrices of Genre: Authors, Canons, and Society*. Cambridge, Mass., 2000, pp. 59-79.

DETHLOFF, Craig. *Corpus of inscriptions of the goddess Hestia*. Tese de doutorado. Baltimore, Maryland: The Johns Hopkins University, 2003.

DIELS, Hermann; KRANZ, Walther. *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Weidmannsche Verlagbuchhandlung, 1960.

DICKIE, Matthew W. "Dike as a Moral Term in Homer and Hesiod". *Classical Philology*, vol. 73, no. 2, 1978, pp. 91-101.

DILLON, Matthew Pj. "'Woe for Adonis': But in Spring Not Summer". *Hermes*, 131. Jahrg., h. 1, 2003, pp. 1-16.

DINUCCI, Aldo. "O conceito estoico de *phantasia*: de Zenão a Crisipo". *Archai*, no. 21, pp. 15-38.

DOWDEN, Ken. "Rhetoric and Religion". In: WORTHINGTON, Ian (ed.). *A Companion to Greek Rhetoric*. Oxford: Blackwell Publishing, 2007, pp. 320-35.

DUNANT, Etienne. "Natural water resources and the sacred in Attica". In: KOSSO, C.; SCOTT, A. *The Nature and Function of Water, Baths, Bathing and Hygiene from Antiquity through the Renaissance*. Leiden, Boston: Brill, 2009, pp. 277-300.

ECKERT, Charles W. "Initiatory Motifs in the Story of Telemachus". *The Classical Journal*, vol. 59, no. 2, 1963, pp. 49-57

ECO, Umberto. *Interpretação e Superinterpretação*, 3ª ed. Tradução MF. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2012.

EDMONDS, Radcliffe G. "Tearing apart the Zagreus Myth: A Few Disparaging Remarks on Orphism and Original Sin". *CA*, vol. 18, no. 1, 1999.

_____. "Who Are You? Mythic Narrative and Identity in the 'Orphic' Gold Tablets". In: CASADIO, Giovanni; Johnston, Patricia (ed.). *Mystic Cults in Magna Graecia*. Austin: University of Texas Press, 2003, pp. 73-94.

FARAONE, Christopher A. "The 'Performative Future' in Three Hellenistic Incantations and Theocritus' Second Idyll". *Classical Philology*, vol. 90, no. 1, 1995, pp. 1-15.

_____. "Orphic Hymn 37". In: Jáuregui, Miguel Herrero; CRISTOBÁL, Ana Isabel J. S.; SANTAMARIA, Marco Antonio *et al* (eds.). *Tracing Orpheus: Studies of Orphic Fragments*. Göttingen: De Gruyter, 2011, pp. 299-403.

_____. "Gender Differentiation and Role Models in the Worship of Dionysos: The Thracian and Thessalian Pattern". In: BERNABÉ, A. et al. *Redefining Dionysos*. Göttingen: De Gruyter, 2013, pp. 120-43.

FERRARI, Franco. "Rites without Frontiers: Magi and Mystae in the Derveni Papyrus". *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, Bd. 179, 2011, pp. 71-83.

FLOYD, E. D. "Kleos Aphthiton: An Indo-European Perspective on Early Greek Poetry". *Glotta*, 58 bd., 3/4 h., 1980, pp. 133-57.

FONTENROSE, Joseph Eddy. "Zeus Didymaeus". *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, vol. 63, 1932, pp. 245-55.

FORTSON IV, Benjamin W. *Indo-European Language and Culture: An Introduction*, 2nd ed. Oxford: Blackwell Publishing, 2010.

FURLEY, William D. "Praise and Persuasion in Greek Hymns", *JHS* 115, 1995, pp. 29-46.

_____; BREMMER, J. M. *Greek Hymns. Selected Cult Songs from the Archaic to the Hellenistic Period* (2 vols.). Tübingen, 2001.

_____. "Prayers and Hymns". In: OGDEN, Daniel (ed.). *A companion to Greek Religion*. Oxford: Blackwell Publishing, 2007, pp. 117-31.

GALJANIĆ, Ana. "Three and then Some: Typology of invocation and enumeration in the Orphic Hymns". In: BERNABÉ, A.; CASADESÚS, F.; SANTAMARÍA, M. A. (eds.). *Orfeo y el orfismo: nuevas perspectivas*. Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2010, pp. 122-56.

GARCÍA RAMON, José Luis & HELLY, Bruno. "Εννοδια Κοροῦταππα ('Celle qui dote de nourriture, de croissance') et autres divinités *kourotophes* en Thessalie". *Revue de philologie, de littérature et d'histoire anciennes* 2007/2 (Tome LXXXI), pp. 291-312.

_____. "Mycenaean Onomastics". In: DUHOUX, Yves & MORPURGO DAVIES, Anna. *A Companion to Linear B: Mycenaean Greek Texts and Their World*, vol. 2. Peters: Louvain-la-Neuve – Walpole, MA, 2011, pp. 213-52.

GASPARRO, Giulia Sfameni. *Soteriology and Mystic Aspects in the Cult of Cybele and Attis*. Leiden: Brill Academic Publishers, 1985.

GAZZINELLI, Gabriela Guimarães (org. e trad.). *Fragmentos órficos*. Minas Gerais: Editora UFMG, 2007.

GEBHARD, Elizabeth R. "Rites for Melikertes-Palaimon in the Early Roman Corinthia". In: SCHOWALTER, D.; FRIESEN, Steven J. (eds.). *Urban Religion in Roman Corinth: Interdisciplinary Approaches*. Harvard: Harvard Divinity School, 2005, pp. 165-203.

GEISSEN, Angelo. "Mythologie grecque ou mystère d'Isis-Déméter?" In: BRICAULT, Laurent & Versluys, Miguel John (eds.). *Isis on the Nile: Egyptian God in the Hellenistic and Roman Egypt*. Leiden/Boston: Brill, 2010, pp. 181-96.

GRAF, Fritz. "Orpheus: A Poet Among Men". In: BREMMER, Jan. *Interpretations of Greek Mythology*. London: Routledge, 1990, pp. 80-106.

_____. "Prayer in Magical and Religious Ritual". In: FARAONE, Christopher A. e OBBINK, Dirk. *Magika Hiera — Ancient Greek Magic and Religion*. New York/Oxford: Oxford University Press, 1991, pp. 188-213.

_____. "Serious Singing: The Orphic Hymns as Religious Texts". *Kernos* vol. 22, 2009a, 169-82.

_____. *Apollo*. London/New York: Routledge, 2009b.

GRAILLOT, Henri. *Le culte de Cybèle, mère des dieux, à Rome et dans l'Empire romain*. Paris: Fontemoing, 1912.

GRÉGOIRE, Henri. "Bacchos le Taureau et les origines de son culte". *Revue Archéologique*, t. 29/30, 1948, pp. 401-5.

GREENE, David M. "The Identity of the Emblematic Nemesis". *Studies in the Renaissance*, vol. 10, 1963, pp. 25-43.

GREENE, Elizabeth S. "Revising Illegitimacy: The Use of Epithets in the Homeric Hymn to Hermes". *The Classical Quarterly*, vol. 55, no. 2, 2005, pp. 343-9.

GUTHRIE, William Keith C. "Epithets in the *Orphic hymns*". *CR* 1930, pp. 216-21.

_____. *Orpheus and Greek Religion*. Princeton: Princeton Press, 1993.

HAMMOND, N. G. L. "The Branchidae at Didyma and in Sogdiana". *The Classical Quarterly*, vol. 48, no. 2, 1998, pp. 339-44.

HANKINSON, R. J. "Magic, Religion and Science: Divine and Human in the Hippocratic Corpus". *A Journal for Ancient Philosophy and Science*, vol. 31, no. 1, 1998, pp. 1-34.

HANEGRAAFF, Wouter J. *Esotericism and the Academy. Rejected Knowledge in Western Culture*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.

HARRISON, Jane Ellen. "The Kouretes and Zeus Kouros: A Study in Pre-Historic Sociology". *The Annual of the British School at Athens*, vol. 15, 1908/1909, pp. 308-338.

_____. *Prolegomena to the Study of Greek Religion*. New Jersey: Princeton University Press, 1991.

HAVELOCK, E. A. "'Dikaiosune'. An Essay in Greek Intellectual History. (In Tribute to George Grube, the Distinguished Author of 'Plato's Thought')". *Phoenix*, vol. 23, no. 1, 1969, pp.

49-70.

HEATH, J. "The Failure of Orpheus". *Transactions of the American Philological Association*, vol. 124, 1994, pp. 163-96.

HERMANN, Gottfried. *Elements of the Doctrine of Metres Abridged*. Translated by Rev. John Seager (1830). Reprinted by Kessinger Publishing, 2010.

HINTZE, Almut. "'Do ut des': Patterns of Exchange in Zoroastrianism." *Journal of the Royal Asiatic Society*, vol. 14, no. 1, 2004, pp. 27-45.

HOPMAN-GOVERS, Marianne. "Le jeu des épithètes dans les Hymnes orphiques", *Kernos* 14, 2001, pp. 35-49.

JAMISON, S. W.; BRERETON, J. P. (trad.). *The Rigveda: The earliest religious poetry of India*. Oxford: Oxford University Press, 2014.

JANKO, Richard. "The Structure of the Homeric Hymns: A Study in Genre". *Hermes* 109, 1981, pp. 9-24.

_____. "An unnoticed ms. of *Orphic Hymns* 76-7." *CQ* 35, 1985, pp. 518-20.

JÁUREGUI, Miguel Herrero. *Orphism and Christianity in Late Antiquity*. Translated by Jennifer Ottman and Daniel Rodriguez. Berlin/New York: De Gruyter, 2010a.

_____. 'Orphic God(s): Theogonies and Hymns as Vehicles of Monotheism.' In: MITCHELL, Stephen Mitchell; NUFFELEN, Peter Van (eds.). *Monotheism between Pagans and Christians in Late Antiquity*. Leuven: Peeters, 2010b, pp. 77-100.

_____. "The Poet and His Addressees in *Orphic Hymns*". In: FAULKNER, A.; HODKINSON, O. (eds.). *Hymnic Narrative and the Narratology of Greek Hymns*. Leiden: Brill, 2015, pp. 224-43.

JEANMAIRE, Henri. *Dionysos: Histoire du culte de Bacchus*. Paris: Payot, 1985.

JIM, Theodora Suk Fong. "Naming a Gift: the Vocabulary and Purposes of Greek Religious Offering". *GRBS* 52, 2012, 310-37.

JOHNSTON, Sarah Iles. "Myth, Festival, and Poet: The 'Homeric Hymn to Hermes' and Its Performative Context". *Classical Philology*, vol. 97, no. 2, 2002, pp. 109-32.

JOURDAN, Fabienne. *Le Papyrus de Derveni*. Paris: Les Belles Lettres, 2003.

KAJAVA, Mika. "Hestia Hearth, Goddess, and Cult". *Harvard Studies in Classical Philology*, vol. 102, 2004, pp. 1-20.

KAHN, Charles H. "On Early Greek Astronomy". *The Journal of Hellenic Studies*, vol. 90, 1970, pp. 99-116.

KAIBEL, Georg. *Epigrammata graeca ex lapidibus conlecta*. Toronto: Berolini Apud G. Reimer, 1878.

KATZ, Joshua T. "Evening Dress: The Metaphorical Background of Latin Vesper and Greek "Εσπερος"". In: JONES-BLEY, Karlene; VOLDE, Angela della; HOLD, Martin E. *Proceedings of the Eleventh Annual UCLA Indo-European Conference*. Washington D.C.: Institute for the Study of Man, 2000, pp. 69-93.

KERN, Otto. "Zu den Orphischen Hymnen". *Hermes* 24, 1889, pp. 498-508.

_____. "Das Demeterheiligtum von Pergamon und die Orphischen Hymnen". *Hermes* 46, 1911, pp. 431-6.

_____. "Hymnologicum". *Hermes* 52, 1971, pp. 149-50.

_____. (ed.) *Orphicorum Fragmenta*. Berlin: Weidmann, 1972.

KEYDELL, R. "Orphei hymni ed. Guil. Quandt, Berolini 1941". *GGA* 204, 1942, pp. 71-84.

_____.; ZEIGLER, K. "Orphische Dichtung". *RE*, 18.2, 1942, pp. 1341-417.

KEYSSNER, Karl. *Gottesvorstellung und Lebensauffassung im griechischen Hymnus*. Stuttgart: Verlag von W. Kohlhammer, 1932.

KINGSLEY, Peter. "Empedocles and His Interpreters: The Four-Element Doxography". *Phronesis*, vol. 39, no. 3, 1994, pp. 235-254.

KÖLLIGAN, Daniel. "Aphrodite of the Dawn: Indo-European Heritage in Greek Divine Epithets and Theonyms". *Letras Clássicas*, n. 11, 2007, pp. 105-34.

_____.; MACEDO, José Marcos. "Δασπληῖτις Ἐρινός". *Glotta*, vol. 91, 2015, pp. 129-51.

KOWALZIG, Barbara. *Singing for the Gods: Performance of Myth and Ritual in Archaic and Classical Greece*. Oxford: Oxford University Press, 2007.

LAKS, André. "Between Religion and Philosophy: The Function of Allegory in the 'Derveni Papyrus'". *Phronesis*, vol. 42, no. 2, 1997, pp. 121-142.

LANE, Eugene N. *Cybele, Attis & Related Cults: Essays in Memory of M. J. Vermaseren*. Leiden: Brill, 1996.

LANGELLA, Elena. "Hermes ἐπιούριος: una nuova interpretazione". *Hist. Sprachforsch.*, vol. 126, 2013 [2015], pp. 258-279.

LAPIDGE, Michael. "ἀρχαί and στοιχεῖα: A Problem in Stoic Cosmology". *Phronesis*, vol. 18, no. 3, 1973, pp. 240-78.

LARSON, Jennifer Lynn. *Ancient Greek Cults: A Guide*. New York/London: Routledge, 2007.

LEBRETON, Sylvain. "Les épicleses dans les *Hymnes orphiques*: l'exemple de Dionysos". In: BOUCHON, R.; BRILLET-DUBOIS, P.; LE MEUR-WEISSMAN, N. (eds.).

Hymnes de la Grèce Antique: Approches littéraires et historiques. Lyon: Maison de l'Orient et de la Méditerranée – Jean Pouilloux, 2012, pp. 201-18.

LEFEBVRE, René. “La Phantasia chez Aristote: Subliminalité, indistinction et phatologie de la perception”. *Les Études Philosophiques*, no. 1, 1997, pp. 41-58.

LEVI, Doro. “Aion”. *Hesperia: The Journal of the American School of Classical Studies at Athens*, vol. 13, no. 4, 1944, pp. 269-314.

LEVY, G. Rachel. “The Oriental Origin of Herakles”. *The Journal of Hellenic Studies*, vol. 54, part 1, 1934, pp. 40-53.

LESYK, Leslaw. “Reminiscences of Orphic Hymns in Byzantine Liturgy”. *Littera Antiqua* 8, 2014, pp. 74-94.

LOCKE, Liz. “Orpheus and Orphism: Cosmology and Sacrifice at the Boundary”. *Folklore Forum*, vol. 28, no. 2, 1997, pp. 3-29.

LOEBECK, Christian A. *Aglaophamus, sive de theologiae mysticae Graecorum causis*. Königsberg: Bornträger, 1829.

LONG, Herbert S. “The Unity of Empedocles' Thought”. *The American Journal of Philology*, vol. 70, no. 2, 1949, pp. 142-158.

LONGRIGG, James. “Elements and after: A study in presocratic physics of the second half of the fifth century”. *A Journal for Ancient Philosophy and Science*, vol. 19, no. 2, 1985, pp. 93-115.

LUCK, Georg. “Virgil and the Mystery Religions”. *The American Journal of Philology*, vol. 94, no. 2, 1973, pp. 147-166.

MAAS, Paul. *Textual Criticism*. Translated by Barbara Flower. Oxford: Clarendon Press, 1958.

_____. *Greek Metre*. Translated by Hugh Lloyd-Jones. Oxford: Clarendon Press, 1962.

MACEDO, José Marcos. “Forma e retórica no Hino a Zeus do *Agamêmnon* de Ésquilo”. *Phaos* (UNICAMP) 5, 2005, pp. 31-48.

_____. *A palavra ofertada: Um estudo retórico do hinos gregos e indianos*. Campinas: Editora da Unicamp, 2010.

_____. “In Between Poetry and Ritual: The Hymn to Dionysus in Sophocles' *Antigone* (1115-54)”. *CQ* 61, 2011, pp. 402-411.

_____. “Breve nota sobre a etimologia de Dioniso”. *Synthesis (La Plata)* 19, 2012, pp. 29-41.

_____. “Two divine epithets in Stesichorus: Poseidon ἸΠΠΟΚΕΛΕΥΘΟΣ and Aphrodite ἸΠΠΙΟΔΩΡΟΣ”. *Classical Philology*, vol. 111, 2016, pp. 1-18.

_____. “Noun apposition in Greek religious language: a linguistic account”. In: POCCETTI, Paolo; LOGOZZO, Felicia. *Ancient Greek Linguistics: New Approaches, Insights, Perspectives*. Berlin/Boston: De Gruyter, 2018, pp. 565-79.

MAJERICK, Ruth. *The Chaldean Oracles: Text, Translation, and Commentary*. Leiden, New York, København, Köln: Brill, 1989.

MARTÍN-HERNANDEZ, Raquel. *El orfismo y la magia*. Tese de doutorado. Madrid: Universidad Complutense de Madrid, 2006.

_____. *La ciencia de Orfeo: Lapidarios y escritos sobre astrología y medicina*. Madrid: Ediciones Antígona, 2015.

MARZILLO, Patrizia. “Attempt of a New Etymology for the Orphic Divinity Phanes”. *Studia graeco-arabica*, vol. 2, 2012, pp. 389-98.

MASTROCINQUE, Attilio. “Orpheos Bakchikos”. *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, bd. 97, 1993, pp. 16-24.

McCARTNEY, Eugene S. “Methods of Dispelling Fear of Eclipses”. *The Classical Weekly*, vol. 36, no. 1, 1942, pp. 6-7.

METZGER, Bruce. “Considerations of Methodology in the Study of the Mystery Religions and Early Christianity”. *Harvard Theological Review*, vol. XLVIII, no. 1, 1955, pp. 1-20.

MOLINA, Francisco. “Orfeo Músico”. *CFC:egi*, vol. 7, 1997, pp. 287-308.

MOLINA, Sergio López. *Los epítetos de Dioniso en los Himnos órficos*. Tese de Mestrado. Madrid: Universidad Complutense de Madrid, 2011.

MOORE, Clifford Herschel. *The Religious Thought of the Greeks*. Cambridge: Harvard University Press, 1916.

MORAND, Anne-France. *Études sur les Hymnes orphiques*. Leiden: Brill, 2001.

_____; GENOUD, H. “Quelques hymnes orphiques à Dionysos”. *Desmos* 40, 2007, pp. 9-14.

_____. “Orphic Gods and Other Gods”. In: LLOYD, Alan B. (ed.). *What is a God?: Studies in the Nature of Greek Divinity*. Swansea: The Classical Press of Wales, 2009.

_____. “Etymologies of Divine Names in Orphic Texts”. In: BERNABÉ, Alberto; CASADESÚS, Francesc; SANTAMARÍA, Marco Antonio (eds.). *Orfeo y el orfismo: nuevas perspectivas*. Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2010, pp. 157-76.

_____. “The Narrative Techniques of the Orphic Hymns”. In: FAULKNER, A.; HODKINSON, O. (eds.). *Hymnic Narrative and the Narratology of Greek Hymns*. Leiden: Brill, 2015, pp. 209-23.

NAEREBOUT, Frederick G. "How Do You Want Your Goddess? From the Galjub Hoard to a General Vision on Religious Choice in Hellenistic and Roman Egypt". In: BRICAULT, Laurent & VERSLUYS, Miguel John (eds.). *Isis on the Nile: Egyptian God in the Hellenistic and Roman Egypt*. Leiden/Boston, Brill: 2010, pp. 55-73.

NEYREY, Jerome H. "'First', 'Only', 'One of a Few', and 'No One Else' The Rhetoric of Uniqueness and the Doxologies in 1 Timothy". *Biblica*, vol. 86, no.1, 2005, pp. 59-87.

NIKOLAEV, Alexander. "ἡ Φοῖβε (O 365, Y 152, h. Ap. 120) and a new old Greek sound law". *Workshop for Indo-European Linguistics*, Harvard University, 2010.

NOCK, Arthur Darby. "A Traditional Form in Religious Language". *The Classical Quarterly*, vol. 18, issue 3-4, 1924a, pp. 185-8.

_____. "The Historical Importance of Cult-Associations". *The Classical Quarterly*, vol. 38, issue 5-6, 1924b, pp. 105-9.

_____. "Korybas of the Haemonians". *The Classical Quarterly*, vol. 20, no. 1, 1926, pp. 41-42.

_____. "A Traditional Form in Religious Language". *The Classical Quarterly*, vol. 18, issue 3-4, 1924, pp. 185-8.

_____. "Orphism or Popular Philosophy?". *Harvard Theological Review*, vol. 33, issue 4, 1940, pp. 301-15.

NORDEN, Eduard. *Agnostos Theos: Untersuchungen zur Formengeschichte religiöser Rede*. Leipzig/Berlin: Verlag B. G. Teubner, 1913.

NOVOSSADSKY, N. *Orfitieskie Gimny*. Warszawa, 1900.

OLIVELLE, Patrick (ed., trad.). *The Early Upanishads: Annotated Text and Translation*. New York, Oxford: Oxford University Press, 1998.

OTLEWSKA-JUNG, Marta. "Orpheus and Orphic Hymns in the *Dionysiaca*". In: SPANOUDAKIS, Konstantinos (ed.). *Nonnus of Panopolis in Context: Poetry and Cultural Milieu in Late Antiquity with a Section on Nonnus and the Modern World*. Berlin/Boston: De Gruyter, 2014, pp. 77-96.

PARKE, H. W. "The Temple of Apollo at Didyma: The Building and Its Function". *The Journal of Hellenic Studies*, vol. 106, 1986, pp. 121-31.

PARKER, Robert. "Early Orphism". In: POWELL, Anton (ed.). *The Greek World*. London / New York: Routledge, 1995, pp. 483-510.

_____. "The Problem of the Greek Cult Epithet". *Opuscula Atheniensia*, vol. 28, 2003, pp. 173-83.

PEARLMAN, P. J. "Inuocatio and Imprecatio: the Hymn to the Greatest Kouros from

Palaikastro and the Oath in Ancient Crete.” *The Journal of Hellenic Studies*, 1995, pp. 161-7.

PERNOT, Laurent. “The Rhetoric of Religion”. *Rhetorica* 24, pp. 235-54.

PETERSEN, Ch. “Über den Ursprung der unter Orpheus Namen vorhandenen Hymnen”. *Philologus*, no. 27, pp. 385-431.

PIANO, Valeria. “Le papyrus de Derveni et son contexte de découverte: parole écrite et rituels funéraires dans la Macédoine grecque antique”. *Revue de l'histoire des religions*, vol. 230, no. 2, 2013, pp. 233-52.

PLATT, Arthur. “Orphica II-IV”. *JPh* 26, 1899, pp. 224-32.

POSNANSKY, Hermann. *Nemesis und Adrasteia. Eine mythologisch-archäologische Abhandlung*. Breslau, W. Koebner, 1890.

RABINOWITZ, Jacob. “Underneath the Moon: Hekate and Luna”. *Latomus* t. 56, fasc. 3, 1997, pp. 534-43.

RACE, William H. “Aspects of Rhetoric and Form in Greek Hymns”. *GRBS* 23, 1982, pp. 5-14.

REECE, Steve. “A Figura Etymologica in the Homeric Hymn to Hermes”. *The Classic Journal*, vol. 93, no.1, 1997, pp. 29-39.

_____. $\sigma\omega\kappa\omicron\varsigma$ ἐπιούριος Ἑρμῆς (Iliad 20.72): The Modification of a Traditional Formula. *Glotta* 75 Bd., 1/2 H., 1999, pp. 85-106.

REED, Joseph D. “The Sexuality of Adonis”. *Classical Antiquity*, vol. 14, no. 2, 1995, pp. 317-347.

RICCIARDELLI, Gabriella. “L’elemento spettacolare nel rito orfico-dionisiaco”. In: BERNABÉ, Alberto; CASADESÚS, Francesc; SANTAMARÍA, Marco Antonio (eds.). *Orfeo y el orfismo: nuevas perspectivas*. Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2010, pp. 276-95.

RIEDWEG, C. “Poésie orphique et rituel initiaque: Éléments d’un ‘Discours sacré’ dans les lamelles d’or”. *RHR* 219, 2002, pp. 459-81.

_____. “Initiation – death – underworld: Narrative and ritual in the gold leaves”. In: EDMONDS III, Radcliffe G. (ed.). *The “Orphic” Gold Tablets and Greek Religion: Further along the path*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011, pp. 219-56.

RIBEIRO JUNIOR, Wilson; ROSA, Edvanda Bonavina da; et al. (ed., org.) *Hinos homéricos*. São Paulo: Editora UNESP, 2010.

RINON, Yoav. “Tragic Hephaestus: The Humanized God in the ‘Iliad’ and the ‘Odyssey’”. *Phoenix*, vol. 60, no. ½, 2006, pp. 1-20.

ROBERTSON, Guy. *Philosophy and mystification: A reflection on nonsense and clarity*.

London and New York: Routledge, 2005.

ROBERTSON, Noel. "Greek Ritual Begging in Aid of Women's Fertility and Childbirth". *Transactions of the American Philological Association*, vol. 113, 1983, pp. 143-69.

_____. "Orphic Mysteries and Dionysiac Ritual". In: COSMOPOULOS, M. B. (org.). *Greek Mysteries: The Archeology and Ritual of Ancient Greek Secret Cults*. London and New York: Routledge, 2003, pp. 218-40.

ROHEIM, G. "Dying Gods and Puberty Ceremonies". *The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, vol. 59, 1929, pp. 181-97.

ROLLER, Lynn E. *In Search of God the Mother: The Cult of Anatolian Cybele*. Berkley, Los Angeles, London: University of California Press, 1999.

ROSENZWEIG, Rachel. *Worshipping Aphrodite: Art and Cult in Classical Athens*. Michigan: The University of Michigan Press, 2004.

RUDHARDT, Jean. "Sur la possibilité de comprendre une religion antique". *Numen*, vol. 11, fasc. 3, 1964, pp. 189-211.

_____. "Mythe, langue et expérience religieuse". *Numen*, vol. 27, fasc. 1, 1980, pp. 83-104.

_____. "Quelques réflexions sur les *Hymnes Orphiques*: avec texte et tradition des *Hymnes orphiques* 1, 2, 9, 36 et 72". In: BORGEUAD, P. (ed.). *Orphisme et Orphée*. Genève, 1991, pp. 263-88.

_____. "Les deux mères de Dionysos, Perséphone et Sémélé, dans les Hymnes orphiques." *RHR*, no. 219, 2002, pp. 483-501.

RUSSELL, D. A.; Wilson, N. G (eds.). *Menander Rhetor: A Commentary*. Oxford: Clarendon Press, 1981.

SADOVSKI, Velizar. "Structure and Contents of Lists and Catalogues in Indo-Iranian Traditions of Oral Poetry". In: KLEIN, Jared S. e YOSHIDA, Kazuhiko (eds.). *Indic across the millennia: from the Rigveda to modern Indo-Aryan*. Bremen: Hempen Verlag, 2012, pp. 153-92.

SANTAMARÍA, M. A. "The term βάκχος and Dionysos Βάκχιος". In: BERNABÉ, A. *et al.* (eds.). *Redefining Dionysos*. Berlin, Boston: De Gruyter, 2013, pp. 38-57.

SAVVOPOULOS, Kyriakos. "*Alexandria in Aegyptio*. The Use and Meaning of Egyptian Elements in Hellenistic and Roman Alexandria". In: BRICAULT, Laurent & Versluys, Miguel John (eds.). *Isis on the Nile: Egyptian God in the Hellenistic and Roman Egypt*. Leiden/Boston, Brill: 2010, pp. 75-86.

SCHAPS, David M. *Handbook for Classical Research*. London/New York: Routledge, 2011.

SCHUDEBOOM, Feyo. *Greek Religious Terminology: Telete & Orgia: a Revised and Expanded English edition of the studies by Zijderveld and Van der Burg*. Leiden: Koninklijke Brill, 2009.

SEAFORD, Richard. "Dionysiac Drama and the Dionysiac Mysteries". *The Classical Quarterly, New Series*, vol. 31, no. 2, 1981, pp. 252-275.

_____. "Immortality, Salvation, and the Elements". *Harvard Studies in Classical Philology*, vol. 90, 1986, pp. 1-26.

_____. "Mystic Light in Aeschylus' Bassarai". *The Classical Quarterly*, vol. 55, no. 2, 2005, pp. 602-606.

SEELINGER, R. A. "The Dionysiac Context of Melikertes/Palaimon at the Isthmian Sanctuary of Poseidon". *Maia*, vol. 50, 1998, pp. 271-80.

SILVERMAN, Allan. "Plato on 'Phantasia'". *Classical Antiquity*, vol. 10, no. 1, 1991, pp. 123-47.

SIMMS, Ronda R. "Mourning and Community at the Athenian Adonia". *The Classical Journal*, vol. 93, no. 2, 1997/8, pp. 121-141.

SLATER, W. J. "Futures in Pindar". *The Classical Quarterly*, vol. 19, no. 1, 1969, pp. 86-94.

SOLMSEN, Friedrich. "The Vital Heat, the Inborn Pneuma and the Aether". *The Journal of Hellenic Studies*, vol. 77, part 1, 1957, pp. 119-23.

STTAFORD, Emma. "Personification in Greek Religious Thought and Practice". In: OGDEN, Daniel (ed.). *A companion to Greek Religion*. Oxford: Blackwell Publishing, 2007, pp. 71-85.

STALLSMITH, Allaire B. "The Name of Demeter Thesmophoros". *GRBS* 48, 2008, pp. 115-31.

STROLONGA, Polyxeni. "Aphrodite against Athena, Artemis, and Hestia. A Contest of Erga". *Illinois Classical Studies*, no. 37, 2012, pp. 1-20

SVENBRO, J. "Il taglio della poesia: Note sulle origini sacrificali della poetica greca". In: GROTTANELLI, C.; PARISI, N. F. (eds.). *Sacrificio e società nel mondo antico*. Roma/Bari, 1988, 231-252.

TACHEVA-HITOVA, Margarita. *Eastern Cults in Moesia Inferior and Thracia (5th Century BC-4th Century AD)*. Leiden: Brill, 1983.

TOD, Marcus N. "Laudatory Epithets in Greek Epitaphs". *The Annual of the British School of Athens*, vol. 46, pp. 182-90.

TORALLAS TOVAR, Sofia. "Orphic Hymn 86 'To Dream': On Orphic Sleep and

Philo". In: Jáuregui, Miguel Herrero; CRISTOBÁL, Ana Isabel Jiménez San; SANTAMARIA, Marco Antonio et al (eds.). *Tracing Orpheus: Studies of Orphic Fragments*. Göttingen: De Gruyter, 2011, pp. 405-411.

TORGERSON, Tobias Peter. "The ΕΙΔΩΣ ΦΩΣ and the traditional dichotomy of divine and mortal epistemology". *Revue de Philosophie Ancienne*, vol. 24, no. 1, 2006, pp. 25-43.

USENER, H. "Keraunos". *Rheinisches Museum für Philologie, Neue Folge*, 60. Bd., 1905, pp. 1-30.

USTINOVA, Yulia. *The Supreme Gods of the Bosporan Kingdom: Celestial Aphrodite & the Most High God*. Leiden: Brill, 1998.

VAN DEN BERG, Robbert Maarten. *Proclus' Hymns: Essays, Translation, Commentary*. Leiden: Brill, 2001.

VERSÉNYI, Laszlo. "Dionysus and Tragedy". *The Review of Metaphysics*, vol. 16, no. 1, 1962, pp. 82-97.

VIAN, Francis (ed.). *Les Argonautiques Orphiques*. Paris: Les Belles Lettres, 2002.

WATKINS, Calvin. *How to kill a dragon: Aspects of Indo-European poetics*. Oxford: Oxford University Press, 1995.

WEISS, Cecelia Feldman. *Living fluidly: Uses and meanings of water in Asia Minor (second century BCE — second century CE)*. Tese de doutoramento. Brown University, Providence, 2011.

WEST, Martin Litchfield. *Textual Criticism and Editorial Technique*. Stuttgart: B. G. Teubner, 1973.

_____. *Greek Metre*. Oxford: Clarendon Press, 1982.

_____. *The Orphic Poems*. Oxford: Clarendon Press, 1983.

_____. *Indo-european Poetry and Myth*. Oxford: Oxford University Press, 2007.

_____. *Old Avestan Syntax and Stylistics*. Berlin/Boston: De Gruyter, 2011.

WALCOT, Peter. "The Homeric 'Hymn' to Aphrodite': A Literary Appraisal". *Greece & Rome*, vol. 38, no. 2, 1991, pp. 137-55.

WHEELLOCK, Wade T. "The Problem of Ritual Language: From Information to Situation". *Journal of the American Academy of Religion*, vol. 50, no. 1, 1982, pp. 49-71.

YATES, Velvet. "The Titanic Origin of Humans: The Melian Nymphs and Zagreus". *GRBS* 44, 2004, pp. 198-98.

ZHMUD, Leonid. "Orphism and Graffiti from Olbia", *Hermes*, vol. 120, no. 2, 1992, pp. 159-168.

C) Dicionários e gramáticas:

BEEKES, Robert. *Etymological Dictionary of Greek*, 2 vols. Leiden: Brill, 2010.

CHANTRAINE, Pierre. *Morphologie Historique du Grec*. Paris: Klincksieck, 1984.

_____. *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*. Paris: Klincksieck, 2009.

CRESPO, Emilio; CONTI, Luz; MAQUIEIRA, Helena. *Sintaxis del Griego Clásico*. Madrid: Gredos, 2003.

DENNISTON, John D. *The Greek Particles*, 2nd edition. Oxford: Oxford University Press, 1954.

FRISK, Hjalmar. *Griechisches Etymologisches Wörterbuch*, bd. 1-3. Heidelberg, 1960-72.

GILDERSLEEVE, Basil Lanneau. *Syntax of Classical Greek* (2 vols.). New York/Cincinnati/Chicago: American Book Company, 1900.

_____. *Problems in Greek Syntax*. Baltimore: The Johns Hopkins Press, 1903.

GOODWIN, William. *Syntax of the Moods and Tenses of the Greek Verb*. Boston: Ginn and Company, 1865.

_____. *Greek Grammar*. Boston: Ginn and Company, 1900.

HADLEY, James; ALLEN, Frederic de Forest. *Greek Grammar*. New York/Cincinnati/Chicago: American Book Company, 1884.

HUMBERT, Jean. *Syntaxe grecque*, 3^e édition, revue et augmentée. Paris: Librairie C. Klincksieck, 1960.

LIDDEL, Henry George; SCOTT, Robert; JONES, Stuart. *Greek-English Lexicon (LSJ)*, 9th ed. Oxford: Clarendon Press, 1996.

NEVES, Maria Helena de Moura; DEZOTTI, Maria Celeste Consolin; MALHADAS, Daisi. *Dicionário grego-português (DGP): vols. 1-5*. São Paulo: Ateliê Editorial, 2005-10.

RIJKSBARON, Albert. *The Syntax and Semantics of the Verb in Classical Greek: An Introduction*, 3^a ed. Chicago: University of Chicago Press, 2002.

SIMONSON, Gustave. *A Greek Grammar Syntax*. London: Swan Sonnenschein & Co., 1991.

SMYTH, H. W. *Greek Grammar*. New York: American Book Company, 1920.

HINOS ÓRFICOS

Sigla²²⁸

Ψ	archetypus (consensus fere omnium codicum)
θ	hyparchetypus
π	apographum hyparchetypi φ
φ	hyparchetypus
A	Vaticanus 1691
A ¹	codex A ab eadem manu correctus
B	Ambrosianus 425 (H 18 sup.)
M	apographum hyparchetypi θ
P	apographum hyparchetypi θ
c	Marcianus 480
d	Laurentianus XXXII 45
e	Parisinus 2763
f	Marcianus 519
g	Vaticanus 1463
h	Harleianus 1752
i	Vaticanus Palatinus 139
l	Leidensis Vossianus 59
m	Matritensis 24 (4562)
m ²	codex m ab aliena manu correctus
n	Vaticanus Palatinus 179
o	Vaticanus 2264
p	Parisinus suppl. 1095
q	Mutinensis α W 5.16 (III E 11 = 164)
r	Marcianus 406
s	Vaticanus 36
t	Vaticanus 1371
u	Neapolitanus 167 II F 10
v	Marcianus 509 (tantum proemium et hymnum I habet)
^{marg.}	lectiones uel margini codicis additae uel supra nonnullas uoces scriptae
Ald	<i>Musaei Hero et Leander, Orphei Argonautica, Orphei et Procli hymni, Orphei Lythica</i> , Venetiis in aedibus Aldi et Andreae soceri 1517
Iunt	<i>Orphei Argonautica, Orphei et Procli hymni</i> , anno 1500, impressum Florentinae impensa Philippi Iuntae (editio princeps)
< >	additamenta
[]	supplementa
{ }	atheteseis
†	loci aut nondum intellecti aut nondum sanati
pr	proemium huius hymnorum libelli

²²⁸ Conforme estabelecidas por Quandt e complementadas por Ricciardelli (2000) e Fayant (2014).

ὈΡΦΕΥΣ ΠΡΟΣ ΜΟΥΣΑΙΟΝ

Εὐτυχῶς χρῶ, ἐταῖρε

- Μάνθανε δὴ, Μουσαῖε, θυηπολίην περὶ σέμνην,
 εὐχὴν, ἣ δὴ τοι προφερεστέρα ἐστὶν ἀπασέων.
 Ζεῦ βασιλεῦ καὶ Γαῖα καὶ οὐράνιαι φλόγες ἀγναί
 Ἡελίου, Μήνης θ' ἱερὸν σέλας Ἴστρον τε πάντα·
 5 καὶ σύ, Ποσειδάων γαιήοχε, κυανοχαῖτα,
 Φερσεφόνη θ' ἀγνή Δημήτηρ τ' ἀγλαόκαρπε
 Ἄρτεμι <τ'> ἰοχέαιρα, κόρη, καὶ ἦε Φοῖβε,
 ὃς Δελφῶν ναίεις ἱερὸν πέδον· ὃς τε μεγίστας
 τιμὰς ἐν μακάρεσσιν ἔχεις, Διόνυσσε χορευτά·
 10 Ἄρες τ' ὀμβριμόθυμε καὶ Ἥφαίστου μένος ἀγνὸν
 ἀφρογενὴς τε θεά, μεγαλόνυμα δῶρα λαχοῦσα·
 καὶ σύ, καταχθονίων βασιλεῦ, μέγ' ὑπείροχε δαῖμον,
 Ἥβη τ' Εἰλείθυια καὶ Ἡρακλῆος μένος ἡύ·
 καὶ τὸ Δικαιοσύνης τε καὶ Εὐσεβείης μέγ' ὄνειαρ
 15 κικλήσκω Νύμφας τε κλυτὰς καὶ Πᾶνα μέγιστον
 Ἥρην τ', αἰγιόχοιο Διὸς θαλερὴν παράκοιτιν·
 Μνημοσύνην τ' ἐρατὴν Μούσας τ' ἐπικέκλωμαι ἀγνάς
 ἐννέα καὶ Χάριτάς τε καὶ Ὠρας ἡδ' Ἐνιαυτὸν
 Λητώ τ' εὐπλόκαμον, θεῖην σεμνήν τε Διώνην
 20 Κουρήτάς τ' ἐνόπλους Κορύβαντάς τ' ἡδὲ Καβείρους
 καὶ μεγάλους Σωτῆρας ὁμοῦ, Διὸς ἄφθιτα τέκνα,
 Ἰδαίους τε θεοὺς ἡδ' ἄγγελον Οὐρανιῶνων,
 Ἑρμείαν κήρυκα, Θέμιν θ', ἱεροσκόπον ἀνδρῶν,
 Νύκτα τε πρεσβίστην καλέω καὶ φωσφόρον Ἥμαρ,
 25 Πίστιν τ' ἡδὲ Δίκην καὶ ἀμύμονα Θεσμοδότειραν,
 Πρίαν τ' ἡδὲ Κρόνον καὶ Τηθὺν κυανόπεπλον

1. περὶ σέμνην Ψ: περισέμνην Schneider, Quandt || 7. τ' add. Sanctamandus || 13. om. h || 14. Εὐσεβείης π h: Εὐσεβείης Ψ || 16. θαλερὴν παράκοιτιν Ψ: θύγατρα πρεσβύστην h || 24-5 hab. Ψ: om. h

- Ἵκεανόν τε μέγαν, σύν τ' Ἵκεανοῖο θύγατρας
 Ἄτλαντός τε καὶ Αἰῶνος μέγ' ὑπείροχον ἰσχὺν
 καὶ Χρόνον ἀέναον καὶ τὸ Στυγὸς ἀγλὰν ὕδωρ
 30 μιλίχίους τε θεούς, ἀγαθὴν τ' ἐπὶ τοῖσι Πρόνοιαν
 Δαίμονά τ' ἡγάθεον καὶ Δαίμονα πῆμονα θνητῶν,
 Δαίμονας οὐρανίους καὶ ἡερίους καὶ ἐνύδρους
 καὶ χθονίους καὶ ὑποχθονίους ἡδὲ πυριφοίτους,
 καὶ Σεμέλην Βάκχου τε συνευαστῆρας ἅπαντας,
 35 Ἴνῳ Λευκοθέην τε Παλαίμονά τ' ὀλβιοδότην
 Νίκην θ' ἡδυέπειαν ἰδ' Ἀδρήστειαν ἄνασσαν
 καὶ βασιλῆα μέγαν Ἀσκληπιὸν ἡπιοδότην
 Παλλάδα τ' ἐγρεμάχην κούρην, Ἀνέμους τε πρόπαντας
 καὶ Βροντὰς Κόσμου τε μέρη τετρακίονος αὐδῶν·
 40 Μητέρα τ' ἀθανάτων, Ἄττιν καὶ Μῆνα κυκλήσκω
 Οὐρανίαν τε θεάν, σύν τ' ἄμβροτον ἀγνὸν Ἄδωνιν
 Ἀρχὴν τ' ἡδὲ Πέρας – τὸ γὰρ ἔπλετο πᾶσι μέγιστον –
 εὐμενέας ἐλθεῖν κεχαρημένον ἦτορ ἔχοντας
 τήνδε θυηπολίην ἱερὴν σπονδὴν τ' ἐπὶ σεμνήν.

24-5 hab. Ψ: om. h || 27. hab. Ψ: om. h || 29-37. hab. Ψ: om. h, quorum loco legitur δαίμονας ἀγνοὺς πυριφοίτους ἡερίους τε || 33. ἡδὲ πυριφοίτους A Dinner: ἰδὲ πυριφοίτους Ψ ἐμπυριφοίτους Wiel || || 36-37. hab. Ψ: om. l || 39. αὐδῶν Fayant: αὐλῶν Ψ αὐδῶ F. Portus (ap. Stephanum) || 39-41. hab. Ψ: om. h

Orfeu a Museu

Faz bom uso, amigo

- Aprende, Museu, acerca do rito venerável,
 A prece que se sobreleva a todas as demais.
 Régio Zeus e Terra e as puras chamas celestes
 Do Sol, a sacra luz de Mene e todos os Astros;
- 5 Também tu, Posídon, suporte da terra, de negra coma
 E pura Perséfone e Deméter, dos nobres frutos,
 E Ártemis, a jovem com as flechas em mão, e o soberano Febo,
 Tu que ocupas o sacro solo de Delfos; tu que as maiores
 Honras deténs entre os ditosos, Dioniso dançarino;
- 10 E Ares, de índole possante, e o puro furor de Hefesto
 E a deusa gerada da espuma, que obteve dádivas gloriosas,
 E tu, rei do subterrâneo, grande e eminente divindade,
 E Hebe-Ilitia e o bravo furor de Héracles;
 A grande benesse da Retitude e da Piedade
- 15 Invoco, assim como as ilustres Ninfas e o grandioso Pã
 E Hera, a próspera consorte de Zeus, portador da égide;
 Convoco a amável Memória e as nove puras Musas
 E as Graças e as Estações e o Ano
 E Leto de cabelo bem trançado, a venerável e divina Dione,
- 20 Os armados Curetes, os Coribantes, os Cabiros,
 Bem como os grandes Salvadores, imperecível prole de Zeus,
 E as divindades de Ida e o mensageiro dos Céus,
 O arauto Hermes, e Têmis, profetisa dos homens,
 A vetusta Noite chamo e o Dia, portador de luz,
- 25 E a Lealdade, a Justiça e a irreprochável Legisladora,
 E Rea, Crono e Tétis, do manto negro,
 E o grande Oceano e as filhas de Oceano
 E o grande poder superior de Atlas e da Eternidade,
 E o constante Tempo e a brilhante água do Estige;
- 30 Os graciosos deuses e, além desses, a nobre Providência,

- A consagrada divindade e a divindade ruínosa aos mortais,
As divindades celestes, as aéreas, as aquáticas,
As terrestres e subterrâneas e as que residem no fogo,
E Sêmele e todos os integrantes das festividades de Baco
- 35 E Ino, Leucoteia, Pálemón, outorgador de felicidade,
Vitória, de doce fala, e a senhora Adrasteia,
E o grande rei Asclépio, doador de consolos,
E a jovem Palas, beligerante, e o conjunto de todos os Ventos,
Solicito os Trovões e ainda as partes do Cosmo de quatro pilares.
- 40 Invoco a Mãe dos imortais, Átis e Mene
E a deusa Celeste, ao lado do puro e imortal Adônis,
E o Princípio e ainda o Término — pois a todos é o mais importante —
Para que venham, portando benevolências e um coração propício
Até este sacro rito e a esta venerável libação.

1. <Ἑκάτης>

Εἰνοδίαν Ἑκάτην κλήζω, τριοδίτιν, ἔραννήν,
 οὐρανίαν χθονίαν τε καὶ εἰναλίαν, κροκόπεπλον,
 τυμβιδίαν, ψυχαῖς νεκύων μέτα βακχεύουσαν,
 Περσείαν, φιλήρημον, ἀγαλλομένην ἐλάφοισι,

- 5 νυκτερίαν, σκυλακίτιν, ἀμαιμάκετον βασίλειαν,
 θηρόβρομον, ἄζωστον, ἀπρόσμαχον εἶδος ἔχουσιν,
 ταυροπόλον, παντὸς κόσμου κληιδούχον ἄνασσαν,
 ἡγεμόνην, νύμφην, κουροτρόφον, οὐρεσιφοῖτιν,
 λισσόμενος κούρην τελεταῖς ὅσiaisι παρεῖναι
 10 βουκόλῳ εὐμενέουσιν ἀεὶ κεχαρηότι θυμῷ.

Tit. Ἑκάτης add. Guil. Canter, Sanctadamus: sine tit. post proem. Ψ || 6. hab. Ψ: om. φ | ἄζωστον Ψ:
 ἄζωστον p εὐζωστον West

1. A Hécate

- Conjuro a amável Hécate, das encruzilhadas, do curso tripartido,
Celeste, terrena e marinha, do manto açafão,
Sepulcral, bacante entre as almas dos mortos,
Filha de Perses, apreciadora do ermo, exaltada entre os cervos,
5 Noturna, defensora dos cães, indômita rainha,
Do urro bestial, desgrilhada, detentora de um semblante inelutável,
Condutora dos touros, senhora detentora das chaves de todo o cosmo,
Regente, ninfa, nutriz de jovens, frequentadora dos montes.
Suplico que a jovem assista às piedosas iniciações,
10 Sempre benévola ao boiadeiro e com um espírito favorável.

2. Προθυραίας, θυμίαμα στύρακα

- Κλυθί μοι, ὃ πολύσεμνε θεά, πολώνυμε δαῖμον,
 ὠδίνων ἐπαρωγέ, λεχῶν ἡδεῖα πρόσοπι,
 θηλειῶν σώτειρα μόνη, φιλόπαις, ἀγανόφρον,
 ὠκυλόχεια, παροῦσα νέαις θνητῶν, Προθυραία,
 5 κλειδοῦχ', εὐάντητε, φιλότροφε, πᾶσι προσηνής,
 ἥ κατέχεις οἴκους πάντων θαλίαις τε γέγηθας,
 λυσίζων', ἀφανής, ἔργοισι δὲ φαίνηι ἅπασι,
 συμπάσχεις ὠδῖσι καὶ εὐτοκίησι γέγηθας,
 Εἰλείθυια, λύουσα πόνους δειναῖς ἐν ἀνάγκαις·
 10 μούνην γὰρ σὲ καλοῦσι λεχοὶ ψυχῆς ἀνάπαυμα·
 ἐν γὰρ σοὶ τοκετῶν λυσιπτήμονές εἰσιν ἀνῖαι,
 Ἄρτεμις Εἰλείθυια καὶ ἡ σεμνή Προθυραία.
 Κλυθι, μάκαιρα, δίδου δὲ γονὰς ἐπαρωγὸς ἐοῦσα
 καὶ σῶζ', ὥσπερ ἔφυς αἰεὶ σώτειρα προπάντων.

Tit. Προθυραίας θυμίαμα στύρακα π: Προθυρέας θυμίαμα στύρακα Ψ Προθυρέας θ εἰς Ἄρτεμιν M t || 5. φιλότροφε Ψ: φιλοτρόφε Abel || 12. Εἰλείθυια, καὶ ἡ Ψ: Εἰλείθυι' ἀγανή Wiel | καὶ ἡ σεμνή Ψ: καλὴ σεμνή Nowosadskij καὶ εὐσέμνη Hermann καὶ εὐστέφανος dubitanter Ricciardelli

2. À Protetora das Portas — Incenso de estoraque

- Ouve-me, veneranda deusa, divindade de muitos nomes,
Auxiliadora dos partos, doce visão às parturientes,
Única salvação das mulheres, que ama as crianças, de humor gentil,
Dos céleres partos, prestativa às jovens mortais, Protetora das Portas,
5 Detentora das chaves, acessível, amável nutriz, deleitosa a todos,
Tu que prevaleces nas casas de todos e te comprazes nas festividades,
Aliviadora, invisível mas visível em todas as obras,
Tu te comiseras com os partos e te alegras com as procriações serenas,
Ilitia, abolidora das aflições durante as mais terríveis necessidades;
10 Pois só a ti, alívio que és à alma, as parturientes chamam;
Pois em ti os tormentos da concepção encontram o seu cessar,
Ártemis Ilitia e venerável Protetora das Portas,
Ouve, ditosa, sê-nos de ajuda, dá-nos a prole
E salva-nos, posto que és permanente salvação.

3. Νυκτός, θυμίαμα δαλούς

Νύκτα θεῶν γενέτειραν αἰέσομαι ἡδὲ καὶ ἀνδρῶν.

Νύξ γένεσις πάντων, ἦν καὶ Κύπριν καλέσωμεν,

κλῦθι, μάκαιρα θεά, κυαναυγής, ἀστεροφεγγής,

ἡσυχίῃ χαίρουσα καὶ ἡρεμίῃ πολυύπνῳ,

5 εὐφροσύνῃ, τερπνῇ, φιλοπάννυχε, μήτερ ὀνείρων,

λυσιμέριμν' ἀγαθὴν τε πόνων ἀνάπαυσιν ἔχουσα,

ὑπνοδότειρα, φίλῃ πάντων, ἐλάσιππε, νυχαυγής,

ἡμιτελής, χθονία ἡδ' οὐρανία πάλιν αὐτή,

ἐγκυκλία, παίκτηρα διώγμασιν ἡεροφοίοις,

10 ἢ φάος ἐκπέμπεις ὑπὸ νέρτερα καὶ πάλι φεύγεις

εἰς Αἴδην· δεινὴ γὰρ Ἀνάγκη πάντα κρατύνει.

Νῦν σε, μάκαιρα, <καλ>ῶ, πολυόλβιε, πᾶσι ποθεινὴ,

εὐάντητε, κλύουσα <βροτῶν> ἱκετηρίδα φωνὴν

ἔλθοις εὐμενέουσα, φόβους δ' ἀπόπεμπε νυχαυγεῖς.

1. hab. Ψ: del. Lobeck || 1-2. hab. Ψ: del. Kern || 2. hab. Ψ: del. Hermann || 6. λυσιμέριμν' Abel: ληθομέριμν' Ψ | ἀγαθὴν Pierson: ἀγαθή Ψ ἀγανή Theiler || 12. σε Ψ: τε φ δὲ Hermann | μάκαιρα, καλῶ Maas (coll. 50.10): μάκαιρα ῶ Ψ μάκαιρα Νύξ φ μάκαιρ' ῶ Νύξ Hermann || 13. βροτῶν Vian: om. Ψ λόγων φ

3. À Noite — Incenso de tição

Cantarei sobre a Noite, dos deuses genitora e também dos homens.

A origem de tudo é a Noite; chamemo-na ainda de Cípria;

Ouve, deusa ditosa, de negro luzir, lume estrelado,

Contentando-se com o descanso e uma quietude sonolenta,

5 Regozijo, deleite, apreciadora dos festivais noturnos, mães dos sonhos,

Termo da apreensão, detentora de uma nobre tranquilidade a todos,

Doadora de sono, quista por todos, auriga, luzir noturno;

Incompleta: ctônia e, em seguida, celeste;

Cíclica, brincando em perseguições pelas vagas celestiais,

10 Tu que repulsas a luz até o plano inferior e de novo foges

Ao Hades, pois a terrível Necessidade domina tudo.

Agora, chamo-te, ditosa, muito afortunada, desejada por todos,

Acessível, para que, ao ouvir o meu pronunciamento suplicante,

Venhas benevolente e afastes os medos que luzem durante a noite.

4. Οὐρανοῦ, θυμίαμα λίβανον

Οὐρανὲ παγγενέτωρ, κόσμου μέρος αἰὲν ἀτειρές,
 πρεσβυγένεθλ', ἀρχὴ πάντων πάντων τε τελευτή,
 κόσμε πατέρ, σφαιρηδὸν ἐλίσσόμενος περὶ γαῖαν,
 οἶκε θεῶν μακάρων, ῥόμβου δίναισιν ὁδεύων,

- 5 οὐράνιος χθονίος τε φύλαξ πάντων περιβληθείς,
 ἐν στέρνοισιν ἔχων Φύσεως ἄτλητον ἀνάγκην,
 κυανόχρως, ἀδάμαστε, παναίολε, αἰολόμορφε,
 πανδερκές, Χρονότεκνε, μάκαρ, πανυπέρτατε δαῖμον,
 κλῦθ' ἐπάγων ζωὴν ὅσιν μύστη νεοφάντη.

3. κόσμε πατέρ Vian: κόσμε πατήρ Ψ κόσμου πατήρ I i κοσμοκράτωρ Hermann κοσμοκράτορ Abel
 κοσμόπατερ Schneider (ap. Wiel) || 8. Χρονότεκνε Vian: Κρονότεκνε Ψ

4. Ao Céu — Incenso de olíbano

Céu, criador de tudo, sempre tenaz parte do cosmo,

Primevo, princípio de tudo e de tudo o fito,

Pai cosmo; tu que abarcas, esférico, a terra

Moradia dos deuses ditosos, locomovendo-se com as rotações do rombo,

5 Guardiã do céu e da terra, que tudo envolves,

Detendo em teu peito a irremovível necessidade da Natureza,

De cerúlea matiz, inflexível, variegado, mutável,

Onividente, cria do Tempo, ditoso, divindade mais remota,

Ouve e traz uma vida piedosa para o neófito iniciado.

5. Αἰθέρος, θυμίαμα κρόκον

ἽΩ Διὸς ὑψιμέλαθρον ἔχων κράτος αἰὲν ἀτειρές,

ἄστρον ἡελίου τε σεληναίης τε μέρισμα,

πανδαμάτωρ, πυρίπνου, πᾶσι ζωοῖσιν ἔναυσμα,

ὑψιφανῆς Αἰθήρ, κόσμου στοιχεῖον ἄριστον,

5 ἀγλαὸν ὧ βλάστημα, σελασφόρον, ἀστεροφεγγές,
κικλήσκων λίτομαί σε κεκραμένον εὐδὶον εἶναι.

5. Ao Éter — Incenso de açafrão

Ó detentor da sempre tenaz força de Zeus, erigida nas alturas,
Parcela do sol e da lua e das estrelas,

Dominador de tudo, ígneo anélito, centelha de toda a vida,

Éter que brilha no alto, melhor elemento do cosmo,

5 Ó brilhante germe, portador da luz, lume estrelado,

Invocando-te, suplico que sejas sereno e moderado.

6. Πρωτογόνου, θυμίαμα σμύρναν

Πρωτόγονον καλέω διφυῆ, μέγαν, αἰθερόπλαγκτον,

ὠιογενῆ, χρυσέαισιν ἀγαλλόμενον πτερύγεσσι,

ταυροβόαν, γένεσιν μακάρων θνητῶν τ' ἀνθρώπων,

σπέρμα πολύμνηστον, πολυόργιον, Ἑρικεπαῖον,

5 ἄρρητον, κρύφιον ῥοιζήτορα, παμφαῆς ἔρνος,

ὅσσω δὲ σκοτόεσσιν ἀπημαύρωσας ὁμίχλην

πάντη δινηθεὶς πτερύγων ῥιπαῖς κατὰ κόσμον

λαμπρὸν ἄγων φάος ἀγνόν, ἀφ' οὗ σε Φάνητα κικλήσκω

ἡδὲ Πρίηπον ἄνακτα καὶ Ἀνταύγην ἐλίκωπον.

10 Ἀλλά, μάκαρ, πολύμητι, πολύσπορε, βαῖνε γεγηθῶς

ἐς τελετὴν ἀγίαν πολυποίκilon ὀργιοφάνταις.

Tit. Πρωτογόνου, θυμίαμα σμύρναν Ψ: Ἑρωτος m t || 4. σπέρμα Hermann: ὅς τε Ψ φῶς τὸ Lobeck | Ἑρικεπαῖον Theod. Canter: εὔρηκε παιὰν Ψ εὔρετο παιὰν l || 11. πολυποίκilon Ψ: πολυποίκιλος West

6. Ao Primogênito — Incenso de mirra

Chamo o Primogênito de dupla natureza, grande, errante pelo éter,

Nascido do ovo, tu que te alegras com douradas asas,

De táureo rugido, origem dos ditosos e dos homens mortais,

Inolvidável semente, celebrado em muitos ofícios, Ericepeu,

5 Inefável, fragoroso sigilo, broto fulgurante,

Tu que dissipas a bruma caliginosa dos olhos

E, ao bater as asas por todas as partes, rodando pelo cosmo,

Manifestas uma luz refulgente e pura, ao que te denomino Fanes

E senhor Priapo e Antauges do claro soslaio.

10 Então, ditoso, arguto, frutífero, vem, jubilante

Para os oficiantes, até a sagrada e elaborada iniciação.

7. Ἄστρον, θυμίαμα ἀρώματα

Ἄστρον οὐρανίων ἱερὸν σέλας ἐκπροκαλοῦμαι
εὐιέροις φωναῖσι κικλήσκων δαίμονας ἄγνους.

Ἀστέρες οὐράνιοι, Νυκτὸς φίλα τέκνα μελαίνης,
ἐγκυκλίοις δίναισι περιθρόνιοι κυκλέοντες.

- 5 Ἀνταυγεῖς, πυρόεντες, αἰὲ γενετῆρες ἀπάντων,
μοιρίδιοι, πάσης μοίρης σημάντορες ὄντες,
θνητῶν ἀνθρώπων θείαν διέποντες ἀταρπόν,
ἐπταφαεῖς ζώνας ἐφορώμενοι, ἡερόπλαγκτοι,
οὐράνιοι χθόνιοί τε, πυρίδρομοι, αἰὲν ἀτειρεῖς,
- 10 αὐγάζοντες αἰὲ νυκτὸς ζοφοειδέα πέπλον,
μαρμαρυγαῖς στίλβοντες, εὐφρονες ἐννύχιοί τε·
ἔλθετ' ἐπ' εὐιέρου τελετῆς πολυῖστορας ἄθλους
ἐσθλὸν ἐπ' εὐδόξοις ἔργοις δρόμον ἐκτελέοντες.

4. περιθρόνιοι Hermann: περιθρόνια Ψ (coll. 40.15): περίδρομα Blumenthal πυριπρόθιοι Wiel περὶ χθόνα Kroll || 8. ζώνας Ψ: om. h | ἐφορώμενοι φ: ὑφορώμενοι Ψ || 10-1. hab Ψ: om. h

7. Às Estrelas — Incenso de ervas aromáticas

Conclamo o sacro brilho das Estrelas celestes,
Invocando as puras divindades com preces reverenciosas.
Estrelas celestes, amadas crias da negra Noite,
Circundando o trono em cíclicas rotações.

- 5 Cintilantes, flamejantes, perenes geradoras de tudo,
Outorgadoras do fado, pois sois vós que sinalizais todo o fado,
Gerindo a vereda divina dos homens mortais,
Contemplando as sete órbitas luzidias, errantes pelo ar,
Celestes e terrenas, de curso ígneo, sempre tenazes,
- 10 Sempre iluminando o manto obscuro da noite,
Rutilando em coriscos, benevolentes e noturnas;
Vinde até as exigentes provações da reverenciosa iniciação
E cumpri um nobre percurso pelos notáveis ofícios.

8. Εἰς Ἥλιον, θυμίαμα λιβανομόνναν
 Κλυθὶ μάκαρ, πανδερκεῖς ἔχων αἰώνιον ὄμμα,
 Τιτὰν χρυσαυγῆς, Ὑπερίων, οὐράνιον φῶς,
 αὐτοφυῆς, ἀκάμας, ζώων ἡδεῖα πρόσοψι,
 δεξιῇ μὲν γενέτωρ ἡοῦς, εὐώνυμε νυκτός,
- 5 κρᾶσιν ἔχων ὥρων, τετραβάμοσι ποσσὶ χορεύων,
 εὐδρομε, ῥοιζήτωρ, πυρόεις, φαιδρωπέ, διφρευτά,
 ῥόμβου ἀπειρεσίου δινεύμασιν οἶμον ἐλαύνων,
 εὐσεβέσιν καθοδηγὲ καλῶν, ζαμενῆς ἀσεβοῦσι,
 χρυσολύρη, κόσμου τὸν ἐναρμόνιον δρόμον ἔλκων,
- 10 ἔργων σημάντωρ ἀγαθῶν, ὠροτρόφε κοῦρε,
 κοσμοκράτωρ, συρικτά, πυρίδρομε, κυκλοέλικτε,
 φωσφόρε, αἰολοδεῖκτα, φερέσβιε, κάρπιμε Παιάν,
 αἰθαλῆς, ἀμίαντε, χρόνου πάτερ, ἀθάνατε Ζεῦ,
 εὐδιδε, πασιφαῆς, κόσμου τὸ περιδρομον ὄμμα,
- 15 σβεννύμενε λάμπων τε καλαῖς ἀκτῖσι φαειναῖς,
 δεῖκτα Δικαιοσύνης, φιλονάματε, δέσποτα κόσμου,
 πιστοφύλαξ, αἰεὶ πανυπέρτατε, πᾶσιν ἄρωγέ,
 ὄμμα Δικαιοσύνης, ζωῆς φῶς· ὃ ἐλάσιππε,
 μᾶστιγι λιγυρῇ τετράορον ἄρμα διώκων·
- 20 κλυθὶ λόγων, ἡδὺν δὲ βίον μύστησι πρόφαινε.

3. ἀκάμας Hermann: ἀκάμα Ψ ἀκάμαν Lennep || 6. hab. Ψ: om. h | ῥοιζήτωρ Scaliger: ῥιζωτήρ Ψ ῥοιζωτήρ f g n || 7. ῥόμβου φ m p A h: κύκλου suprascr. ῥόμβου q d B κύκλου p^{marg} || 11-5. hab. Ψ: om. h || 12. αἰολοδεῖκτα Hermann: αἰολόδικτε Ψ αἰολόμορφε Ricciardelli αἰολόδισκε Kroll αἰολόμικτε Wiel || 16. δεῖκτα l: δίκτα Ψ || 18. φῶς Ψ: φάος Quandt

8. Ao Sol — Incenso de olíbano em pó

Ouve, ditoso, detentor de olhos perpétuos e onividentes,
Titã de áureo luzir, Hipérion, luz celeste,
Autogerado, incessante, de doce semblante para os vivos;
À destra, genitor da aurora, à sestra, da noite;

- 5 Encarregado dos arranjos climáticos, dançando sobre quadrúpedes,
De bom curso, fragoroso, ígneo, de aspecto jovial, cocheiro,
Percorrendo a tua trajetória com as rotações do infindo rombo,
Guia do belo aos piedosos, cruel contra os ímpios;
Da lira áurea, movendo o harmônico curso do cosmo,
- 10 Comandante dos nobres ofícios, jovem nutriz das estações,
Soberano do cosmo, flautista, ígneo curso, cíclica órbita,
Luminoso, de vária manifestação, agraciador da vida, Peã fecundo,
Perenifólio, imaculado, pai do tempo, Zeus imortal,
Plácido, diáfano, visão que circunda o cosmo,
- 15 Definhando e iluminando com os teus belos raios cintilantes,
Indício da Retitude, amante das ondas, soberano do cosmo,
Guardião da Lealdade, o sempre mais remoto, socorro a todos,
Olhos da Retitude, luz de vida; ó auriga,
Dirigindo a quadriga com teu estridente açoite,
- 20 Ouve estas palavras e propaga uma vida doce aos iniciados.

9. Εἰς Σελήνην, θυμίαμα ἁρώματα

Κλυθι, θεὰ βασίλεια, φαεσφόρε, διὰ Σελήνη,

ταυρόκερος Μήνη, νυκτιδρόμε, ἡεροφοῖτι,

ἐννυχία, δαιδοῦχε, κόρη, εὐάστερε Μήνη,

αὐξομένη καὶ λειπομένη, θῆλός τε καὶ ἄρσιν,

5 αὐγάστειρα, φίλιππε, χρόνου μήτερ, φερέκαρπε,

ἡλεκτρίς, βαρύθυμε, καταυγάστειρα, νύχεια,

πανδερκής, φιλάγρυπνε, καλοῖς ἄστροισι βρύουσα,

ἡσυχίῃ χαίρουσα καὶ Εὐφρόνῃ ὀλβιομοίρῳ,

λαμπετίῃ, χαριδῶτι, τελεσφόρε, νυκτὸς ἄγαλμα,

10 ἀστράρχῃ, τανύπεπλ', ἐλικοδρόμε, πάνσοφε κούρη,

ἐλθέ, μάκαιρ', εὐφρων, εὐάστερε, φέγγει τῷ σῶι

λαμπομένη, σῶζουσα νέους ἰκέτας σέο, κούρη.

2. hab. Ψ: om. h delendum censuit Hermann | Μήνη Ψ: Ἐκάτη Theiler || 3. Μήνη Ψ: om. B μούνη Slothhouwer corruptum putat Quandt || 4. θῆλός τε καὶ ἄρσιν Ψ: μήτερ τε χρόνοιο h q^{marg} || 5-8. hab. Ψ: om. h || 5. αὐγάστειρα Abel: αὐγήστειρα Ψ αὐγήτειρα g i αὐγάζουσα Ricciardelli || 6. νύχεια l: νυχία Ψ λοχείη Hermann (coll. 36.3) νυχθυγής Abel (cum Ricciardelli et Liempt) || 11. τῷ σῶι Ψ: τρισσῶι Platt, Quandt (dubitant Fayant et Ricciardelli)

9. À Lua — Incenso de ervas aromáticas

Ouve, régia deusa, portadora da luz, divina Lua,
Mene de táureos chifres, noctívaga, errante pelo ar,
Noturna, portadora da tocha, jovem, Mene das belas estrelas,
Crescente e minguante, feminina e masculina,

- 5 Do lume estrelado, amante dos cavalos, mãe do tempo, frutígera,
Da cor âmbar, temperamental, da luminosidade estrelada, noturna,
Onividente, vigilante, graúda entre os belos astros,
Contentando-te com o descanso e a fortuna da Graciosa,
Reluzente, caridosa, que trazes o cumprimento, efigie da noite,
- 10 Régia entre as estrelas, de manto sinuoso, de curso circular, jovem sábia;
Vem, ditosa, benevolente, das belas estrelas, com o teu lume
A alumbrar, e salva, jovem, os teus novos suplicantes.

10. Φύσεως, θυμίαμα ἀρώματα

- Ὡ Φύσι, παμμήτειρα θεά, πολυμήχανε μήτερ,
 οὐρανία, πρέσβειρα, πολύκτιτε δαῖμον, ἄνασσα,
 πανδαμάτωρ, ἀδάμαστε, κυβερνήτειρα, παναυγής,
 παντοκράτειρα, τετιμέν' ἀεὶ, πανυπέρτατε πᾶσιν
 5 ἄφθιτε, πρωτογένεια, παλαίφατε, κυδιάνειρα,
 ἐννυχία, πολύτειρε, σελασφόρε, δεινοκάθεκτε,
 ἄψοφον ἀστραγάλοισι ποδῶν ἵχνος εἰλίσσουσα,
 ἀγνή, κοσμήτειρα θεῶν ἀτελής τε τελευτή,
 κοινὴ μὲν πάντεσσιν, ἀκοινώνητε δὲ μούνη,
 10 αὐτοπάτωρ, ἀπάτωρ, ἀρετή, πολύγηθε, μεγίστη,
 εὐάνθεια, πλοκή, φιλία, πολύμικτε, δαῖμον,
 ἡγεμόνη, κράντειρα, φερέσβιε, παντρόφε κούρη,
 αὐτάρκεια, Δίκη, Χαρίτων πολυώνυμε Πειθώ,
 αἰθερία, χθονία <τε> καὶ εἰναλία μεδέουσα,
 15 πικρὰ μὲν φαύλοισι, γλυκεῖα δὲ πειθομένοισι,
 πάνσοφε, πανδώτειρα, κομίστρια, παμβασίλεια,
 αὐξίτροφος, πείρα πεπαινομένων τε λύτειρα.
 Πάντων μὲν σὺ πατήρ, μήτηρ, τροφὸς ἡδὲ τιθηνός,
 ὠκυλόχεια, μάκαιρα, πολύσπορος, ὠρίας ὁρμή,
 20 παντοτεχνές, πλάστειρα, πολύκτιτε, πότνια δαῖμον,
 αἰδία, κινησιφόρε, πολύπειρε, περίφρων,
 ἀενάωι στροφάλιγγι θοὸν ῥύμα δινεύουσα,
 πάνρυτε, κυκλοτερής, ἀλλοτριομορφοδαίαιτε,
 εὐθρονε, τιμήεσσα, μόνη τὸ κριθὲν τελέουσα,
 25 σκηπτούχων ἐφύπερθε βαρυβρεμέτειρα κρατίστη,
 ἄτρομε, πανδαμάτειρα, πεπρωμένη αἶσα, πυρίπνους,

2. οὐρανία Ψ: ἐργανία Ricciardelli (dub. Fayant) ἔγρανία Iunt ὕγρανία Dinner οὐρανίη Hermann || 4. τετιμέν' ἀεὶ Koen (ap. Hermann): τιτιμενέα Ψ τετιμένε uel τετιμένα καὶ Gesner ἐρίτιμε, θεὰ Theiler | πᾶσιν Ψ: δαῖμον Hermann || 6. πολύτειρε Ψ: πολύπειρε Stephanus πολύτειρες Theiler || 10. ἀρετή Ψ: ἀρσὴ I ἐρατή Novossadsky (coll. 40.7, 68.1, 70.3) ἄρσην Hermann | πολύγηθε Ψ (dub. Fayant): πολύμητι Hermann πολύμυθε Theiler || 14. τε καὶ Hermann: καὶ Ψ || 17. αὐξίτροφος Morand, Ricciardelli: αὐξίτροφος Hermann αὐξίτροφῶν Ψ || 20. πότνια Vergetius: ποντία Ψ πάντα Dieterich πότνιε Hermann

αίδιος ζωὴ ἢ δ' ἀθανάτη τε Πρόνοια·

πάντα σοί ἐστιν, ἄνασσα· σὺ γὰρ μούνη τάδε τεύχεις.

Ἀλλά, θεά, λίτομαί σε † σὺν ὀλβιοδώτισιν Ὠραις †

30 εἰρήνην, ὑγίειαν ἄγειν, αὔξησιν ἀπάντων.

28. πάντα σοί ἐστιν (uel εἰσιν), ἄνασσα Vian: πάντα σοι εἰσί· τὰ πάντα Ψ πάντα σύ ἐσσι, ἄνασσα Maas πάντα σύ ἐσσι· τὰ πάντα Hermann ἐν σοι εἰσὶ τὰ πάντα Theiler Marcovich | μούνη τάδε θ: τάδε μούνη φ μούνη A τάδε B || 29. ὀλβιοδώτισιν Ὠραις Fayant: εὐόλβοισιν ἐν ὥραις Ψ εὐόλβοις κτάετεσσιν Vian (coll. 14.13, 72.2, 10)

10. À Natureza — Incenso de ervas aromáticas

- Ó Natureza, mãe divina de tudo, mãe de muitos recursos,
 Celeste, primeva, divindade fundadora, senhora,
 Domadora de tudo, indomável, timoneira, luzidia,
 Dominadora de tudo, sempre honrada, a mais remota de todos,
 5 Imperecível, primogênita, de antiga fama, glorificada pelos homens,
 Noturna, plena de estrelas, portadora de luz, terrível abarcadora,
 Rodopiando com os calcanhares sobre a trilha silente de teus pés,
 Pura, ordenadora dos deuses, finalidade infindável,
 Comum a todos mas a única incomunicável,
 10 Gerada em si mesma, sem geração, excelência, encantadora, excelsa,
 Florescente, tramada, amizade, compósita, conhecedora,
 Regente, realizadora, provedora de vida, jovem nutriz,
 Autossuficiente, Justiça; entre as Graças, Persuasão de muitos nomes;
 Protetora terrena, marinha e etérea,
 15 Amarga aos vulgares mas doce aos obsequentes,
 Sábia, provedora, cuidadora, soberana absoluta,
 Outorgadora do crescimento, rica e doadora da maturação.
 Tu que de tudo és pai, mãe, nutrição e alento;
 Tu dos céleres partos, ditosa, frutuosa, impulso das estações,
 20 Criadora de tudo, moldadora, fundadora, divindade soberana,
 Eterna, mobilizadora, delimitadora, ponderada;
 Fazendo girar uma lesta corrente com torneios ininterruptos;
 Toda fluida, esférica, de constante conversão,
 De belo trono, estimada, a única a cumprir o que é determinado;
 25 Trovejante e poderosíssima entre os que portam cetros nas alturas;
 Imperturbável, domadora de tudo, quinhão atribuidor, ígneo anélito,
 Vida eterna e imortal Providência;
 Todas as coisas estão em ti, senhora, pois és a única a produzi-las.
 Então, deusa, suplico-te que, com as opulentas Estações,
 30 Tragas paz, saúde e crescimento a todos.

11. Πανός, θυμίαμα ποικίλα

- Πᾶνα καλῶ κρατερόν, νόμιον, κόσμοιο τὸ σύμπαν,
 οὐρανὸν ἠδὲ θάλασσαν ἰδὲ χθόνα παμβασίλειαν
 καὶ πῦρ ἀθάνατον· τάδε γὰρ μέλη ἐστὶ τὰ Πανός.
 Ἐλθέ, μάκαρ, σκιρτητά, περίδρομε, σύνθρονε ὦραις,
 5 αἰγομελές, βακχευτά, φιλένθεε, ἀστροδίαιτε,
 ἁρμονίαν κόσμοιο κρέκων φιλοπαίγμονι μολπῇ,
 φαντασιῶν ἐπαρωγέ, φόβων ἔκπαγλε βροτείων,
 αἰγονόμοις χαίρων ἀνὰ πίδακας ἠδὲ τε βούταις,
 εὐσκοπε, θηρητήρ, Ἥχοῦς φίλε, σύγχορε νυμφῶν,
 10 παντοφυής, γενέτωρ πάντων, πολυώνυμε δαῖμον,
 κοσμοκράτωρ, αὐξητά, φαεσφόρε, κάρπιμε Παιάν,
 ἀντροχαρές, βαρύμηνις, ἀληθὴς Ζεὺς ὁ κεράστης.
 Σοὶ γὰρ ἀπειρέσιον γαίης πέδον ἐστήρικται,
 εἵκει δ' ἀκαμάτου πόντου τὸ βαθύρροον ὕδωρ
 15 Ὕκεανός τε πέριξ δινεύμασι γαῖαν ἐλίσσων,
 ἀέριόν τε μέρισμα τροφῆς, ζωοῖσιν ἔναυσμα,
 καὶ κορυφῆς ἐφύπερθεν ἐλαφροτάτου πυρὸς ὄμμα.
 Βαίνει γὰρ τάδε θεῖα πολύκριτα σαῖσιν ἐφετμαῖς·
 ἀλλάσσεις δὲ φύσεις πάντων ταῖς σαῖσι προνοίαις
 20 βόσκων ἀνθρώπων γενεὴν κατ' ἀπείρονα κόσμον.
 Ἀλλά, μάκαρ, βακχευτά, φιλένθεε, βαῖν' ἐπὶ λοιβαῖς
 εὐιέροις, ἀγαθὴν δ' ὅπασον βιότοιο τελευτὴν
 Πανικὸν ἐκπέμπων οἶστρον ἐπὶ τέρματα γαίης.

5. ἀστροδίαιτε Ψ: ἀντροδίαιτε Pierson (coll. 32.3) ἀκροδίαιτε Herwerden || 14. τὸ Ψ: τε Lennepe || 15. δινεύμασι Theiler: ἐν ὕδασι Ψ δίναισιν dubitanter Ricciardelli ἐνὶ ὕδασι Hermann

11. A Pã — Incensos variados

Chamo o poderoso Pã, pastoril, tu, o cosmo todo,

O céu, o mar, e a soberana terra

E o fogo imortal, pois esses são os membros de Pã.

Vem, ditoso, saltitante, circular, entronado junto às Estações,

5 De membros caprinos, bacante, entusiasmante, residindo entre os astros,

Urdindo a harmonia do cosmo com um canto jocoso,

Debelador das aparições, terrível aos temores mortais,

Contentando-te com cabreiros e boiadeiros ao pé das nascentes,

Vigilante, caçador, quisto por Eco, coreuta com as Ninfas,

10 Criador de tudo, origem de tudo, divindade de muitos nomes,

Dominador do cosmo, ampliador, portador da luz, Peã fecundo,

Frequentador das grutas, colérico, vero Zeus cornado.

Pois em ti se estabelece o solo ilimitado da terra

E cedem as profundas águas do imperturbável pélago

15 E o Oceano que, com suas rotações, circunda a terra

E também a nutrícia porção etérea, centelha de toda a vida,

E os olhos de um fogo presto que pairam acima.

Pois essas coisas divinas caminham desconexas pela tua vontade,

E alternas a natureza de tudo com o teu desígnio,

20 Provendo à estirpe humana no cosmo infinito.

Então, ditoso, bacante, entusiasmante, vem às libações

Sagradas, assegura um bom termo às nossas vidas

E afasta o terror pânico para os confins da terra.

12. Ἡρακλῆος, θυμίαμα λίβανον
 Ἡρακλες ὀμβριμόθυμε, μεγασθενές, ἄλκιμε Τιτάν,
 καρτερόχειρ, ἀδάμαστε, βρύων ἄθλοισι κραταιοῖς,
 αἰολόμορφε, χρόνου πάτερ, αἰδιέ τε <καὶ> εὖφρων,
 ἄρρητ', ἀγριόθυμε, πολύλλιτε, παντοδυνάστα,
 5 παγκρατὲς ἦτορ ἔχων, κάρτος μέγα, τοξότα, μάντι,
 παμφάγε, παγγενέτωρ, πανυπέρτατε, πᾶσιν ἀρωγέ,
 ὃς θνητοῖς κατέπαυσας ἀνήμερα φῦλα διώξας,
 εἰρήνην ποθέων κουροτρόφον, ἀγλαότιμον,
 αὐτοφνῆς, ἀκάμας, γαίης βλάστημα φέριστον,
 10 πρωτογόνοις στράψας φολίσιν, μεγαλῶνυμε Αἰών,
 ὃς περὶ κρατὶ φορεῖς ἦῶ καὶ νύκτα μέλαιναν,
 δώδεκ' ἀπ' ἀντολιῶν ἄχρι δυσμῶν ἄθλα διέρπων,
 ἀθάνατος, πολύπειρος, ἀπείριτος, ἀστυφέλικτος·
 ἐλθέ, μάκαρ, νούσων θελκτήρια πάντα κομίζων,
 15 ἐξέλασον δὲ κακὰς ἄτας κλάδον ἐν χερὶ πάλλων,
 πτηνοῖς τ' ἰοβόλοις Κῆρας χαλεπὰς ἀπόπεμπε.

3. αἰδιέ τε καὶ εὖφρων Vian: αἰδιέ τε εὖφρων Ψ αἰδιός τε καὶ εὖφρων Hermann αἰδιε τελεσίφρων Theiler αἰδιε περίφρων τε Ricciardelli αἰδιέ Ζεῦ West || 8. ἀγλαότιμον φ A: ἀγλαότιμε M p ἀγλαόθυμον l ἀγλαότιμ d ἀγλαότι B || 10. πρωτογόνοις στράψας φολίσιν Ψ: Πρωτόγον' ἀστράψας βολίσι Lennep | Αἰών West: ναίων Ψ δαῖμον l Pierson Παιών Lennep || 16. ἀπόπεμπε Ald: ἐπίπεμπε Ψ ἔκπεμπε Ricciardelli

12. A Héracles — Incenso de olíbano

- Héracles de índole possante, de imensa força, resistente Titã,
De poderosas mãos, indomável, premido por árduos trabalhos,
Mutável, pai do tempo, eterno e benevolente,
Inefável, de índole selvagem, rogado, dominador,
5 Detentor de um coração vigoroso, tremendo vigor, arqueiro, adivinho,
Tudo crias e ingeres, proteges e excedes;
Tu que, em prol dos mortais, persegues e conténs as feras indômitas,
Desejando a paz, nutriz de jovens e de ilustre honra,
Autogerado, incessante, mais valoroso germe da terra,
10 Refulgindo com escamas primordiais, renomada Eternidade,
Tu que sobre a tua cabeça portas a aurora e a negra noite,
Realizando os teus doze trabalhos de leste a oeste,
Imortal, delimitador, ilimitado, imperturbável;
Vem, ditoso, provê todos os feitiços contra as moléstias.
15 Brandindo em tua mão um ramo, expulsa as terríveis faltas,
Afasta, com tuas venenosas e aladas flechas, as penosas Ruínas.

13. Κρόνου, θυμίαμα στύρακα

Αιθαλής, μακάρων τε θεῶν πάτερ ἡδὲ καὶ ἀνδρῶν,
 ποικιλόβουλ', ἀμίαντε, μεγασθενές, ἄλκιμε Τιτάν,
 ὃς δαπανᾷς μὲν ἅπαντα καὶ αὔξεις ἔμπαλιν αὐτός,
 δεσμοὺς ἀρρήκτους ὃς ἔχεις κατ' ἀπείρονα κόσμον,

- 5 Αἰῶνος Κρόνε, παγγενέτωρ, Κρόνε ποικιλόμυθε,
 Γαίης τε βλάστημα καὶ Οὐρανοῦ ἀστερόεντος,
 γέννα, φυή, μείωσι, Ῥέας πόσι, σεμνὲ Προμηθεῦ,
 ὃς ναίεις κατὰ πάντα μέρη κόσμοιο, γενάρχα,
 ἀγκυλομήτα, φέριστε· κλύων ἱκετηρίδα φωνήν
 10 πέμποις εὖολβον βιότου τέλος αἰὲν ἄμεμπτον.

1. Αἰθαλής Ψ: Αὐτοπάτωρ h (ubi u. 6 Iouis hymni est) Αὐτοκράτωρ q^{marg} (uid. Quandt, p. 22*) οὐρανίων h (ubi u. 2 Neptuni hymni est) || 7. φυή, μείωσι Ψ: φυῆς μείωσι Lenner φυῆς μαιῶσι Tourpius || 10. εὖολβον Ψ: εὐόλβου Hermann (cf. 25.11, sed cf. 73.9) εὖολπον l

13. A Crono — Incenso de estoraque

Perenifólio, pai dos ditosos deuses e dos homens,

De variado conselho, imaculado, de imensa força, robusto Titã,

Tu que tudo consomes e, ainda assim, tu mesmo fazes crescer,

Tu que deténs, pelo cosmo ilimitado, elos invioláveis,

5 Crono, filho da Eternidade, supremo criador, Crono de elaborado discurso,

Germe da Terra e do Céu estrelado,

Origem, vicejo, declínio, esposo de Reia, venerável Prometeu,

Tu que habitas todas as partes do cosmo, ancestral,

De oblíquo engenho, o mais valoroso. Ouve este pronunciamento suplicante;

10 Envia um sempre irreprochável e próspero termo às nossas vidas.

14. Ῥέας, θυμίαμα ἀρώματα
 Πότνα Ῥέα, θύγατερ πολυμόρφου Πρωτογόνοιο,
 ἥτ' ἐπὶ ταυροφόνων ἱερότροχον ἄρμα τιταίνεις,
 τυμπανόδουπε, φιλοιστρομανές, χαλκόκροτε κούρη,
 μήτερ Ζηνὸς ἄνακτος Ὀλυμπίου, αἰγιόχοιο,
 5 πάντιμ', ἀγλαόμορφε, Κρόνου σύλλεκτρε μάκαιρα,
 οὔρεσιν ἢ χαίρεις θνητῶν τ' ὀλολύγμασι φρικτοῖς,
 παμβασίλεια Ῥέα, πολεμόκλονε, ὀμβριμόθυμε,
 ψευδομένη, σώτειρα, λυτηρία, ἀρχιγένεθλε,
 μήτηρ μὲν τε θεῶν ἠδὲ θνητῶν ἀνθρώπων·
 10 ἐκ σοῦ γὰρ καὶ γαῖα καὶ οὐρανὸς εὐρύς ὑπερθεν
 καὶ πόντος πνοιαί τε· φιλόδρομε, ἀερόμορφε·
 ἐλθέ, μάκαιρα θεά, σωτήριος εὖφροني βουλῇ
 εἰρήνην κατάγουσα σὺν εὐόλβοις κτεάτεσσι,
 λύματα καὶ Κῆρας πέμπουσ' ἐπὶ τέρματα γαίης.

2. τιταίνεις Ψ: τιταίνει Hermann || 4. hab. Ψ: om. Iunt || 8. λυτηρία West (coll. 36.7): λυτηριάς Ψ

14. A Reia — Incenso de ervas aromáticas

Senhora Reia, filha do polimorfo Primogênito,
Tu que, sobre os matadores de touros, diriges a tua carruagem por sacras vias,
Ressoando com os tímpanos, amante do delírio, jovem dos brônzeos instrumentos,
Mãe de Zeus, o senhor do Olimpo, portador da égide;

- 5 Honorável, de luminoso aspecto, ditosa cônjuge de Crono,
Tu que, nas montanhas, te alegras com os tenebrosos bramidos dos humanos,
Grande soberana Reia, do brado marcial, de índole possante,
Enganadora, salvadora, libertadora, primeva,
Mães dos deuses e dos homens mortais,

- 10 Pois de ti vêm a terra e o amplo céu acima
E o pélago e as brisas; amante da corrida, de forma aérea.
Vem, ditosa deusa, com um benévolo conselho de salvação,
Conceda paz assim como prósperos bens
E afasta os pesares e as Ruínas aos confins da terra.

15. Διός, θυμίαμα στύρακα

Zeῦ † πολυτίμητε †, Zeῦ ἄφθιτε, τήνδε τοι ἡμεῖς
μαρτυρίαν τιθέμεσθα λυτήριον ἡδὲ πρόσευξιν.

ἽΩ βασιλεῦ, διὰ σὴν κεφαλὴν ἐφάνη τάδε θεῖα,
γαῖα θεὰ μήτηρ ὀρέων θ' ὕψηχέες ὄχθοι

- 5 καὶ πόντος καὶ πάνθ', ὅπός' οὐρανὸς ἐντὸς ἔταξε·
Zeῦ Κρόνιε, σκηπτοῦχε, Καταιβάτα, ὀμβριμόθυμε,
παντογένεθλ', ἀρχὴ πάντων πάντων τε τελευτή,
σεισίχθων, αὐξητά, καθάρσιε, παντοτινάκτα,
ἀστραπαῖε, βρονταῖε, κεραύνιε, φυτάλιε Zeῦ·
10 κλῦθί μου, αἰολόμορφε, δίδου δ' ὑγίειαν ἀμεμφῇ
εἰρήνην τε θεὰν καὶ πλούτου δόξαν ἄμεμπτον.

1. πολυτίμητε l h: πολύτιμε Ψ τίμη q^{marg.} πολύτιμε, πάτερ Pierson πολύτιμε, μέγας Ricciardelli πολύτιμε Zeῦ uel πολυτιμότητε D'Orville || 4-5. hab. Ψ: om. h || 7-11 pro hos uersus 13.1 et 19.20-3 habet h

15. A Zeus — Incenso de estoraque

Zeus de muitas honras, Zeus imperecível, a ti nós

Oferecemos esta prece e este testemunho libertador.

Ó soberano, por tua cabeça manifestaste tais coisas divinas:

A deusa mãe terra, as portentosas alturas das montanhas,

5 O pélagos e tudo quanto o céu dispôs dentro de si;

Zeus Crônio, portador do cetro, Cadente, de índole possante,

Criador de tudo, princípio de tudo e de tudo o termo;

Estremecer da terra, ampliador, purificador, que tudo abala,

Tempestuoso, trovejante, fulminante, Zeus fecundador,

10 Ouve-me tu, metamorfo, e dá-nos irrepreensível saúde,

Paz divina e uma reputação incensurável de riquezas.

16. Ἦρης, θυμίαμα ἀρώματα
 Κυανέοις κόλποισιν ἐνημένη, ἀερόμορφε,
 Ἦρα παμβασίλεια, Διὸς σύλλεκτρε μάκαιρα,
 ψυχοτρόφους αὔρας θνητοῖς παρέχουσα προσηνεῖς,
 ὄμβρων μὲν μήτηρ, ἀνέμων τροφέ, παντογένεθλε·
 5 χωρὶς γὰρ σέθεν οὐδὲν ὅλως ζωῆς φύσιν ἔγνω·
 κοινωνεῖς γὰρ ἅπασι κεκραμένη ἡέρι σεμνῶι·
 πάντων γὰρ κρατέεις μούνη πάντεσσί τ' ἀνάσσεις
 ἡερίοις ῥοίζοισι τινασσομένη κατὰ χεῦμα.
 Ἀλλά, μάκαιρα θεά, πολύννυμε, παμβασίλεια,
 10 ἔλθοις εὐμενέουσα καλῶι γήθοντι προσώπωι.

1. hab. Ψ: om. h || 2. σύλλεκτρε μάκαιρα Ψ: θύγατερ πρεσβύστα h || 3. αὔρας θνητοῖς παρέχουσα Ψ: πᾶσιν αὔρας παρέχουσα h πᾶσιν αὔρας πάχουσα q^{marg.} || 9. πολύννυμε Ψ: μεγαλώννυμε h q^{marg.} || 10. ἔλθοις Ψ: κλῦθί μεν h q^{marg.} | γήθοντι Ψ: γήθουσα Lobeck (coll. 49.7, 55.16, 75.4)

16. A Hera — Incenso de ervas aromáticas

Repousando em negros recessos, de forma aérea,

Soberana Hera, ditosa cônjuge de Zeus,

Oferecendo aos humanos ternas brisas que nutrem suas almas,

Mãe das procelas, nutrição dos ventos, origem de tudo,

5 Pois, sem ti, nada conhece por completo a natureza da vida,

Pois tomas parte de tudo, mesclada ao venerável ar,

Pois, sozinha, dominas tudo e governas todos,

Debatendo-te pela correnteza entre aéreos rumores.

Então, ditosa deusa, de muitos nomes, soberana,

10 Vem, propícia, com um jubiloso e belo semblante.

17. Ποσειδῶνος, θυμίαμα σμύρναν
 Κλυθι, Ποσείδαον γαιήοχε, κυανοχαῖτα,
 ἵππιδε, χαλκοτόρευτον ἔχων χεῖρεςσι τρίαιναν,
 ὃς ναίεις πόντοιο βαθυστέρνοιο θέμεθλα,
 ποντομέδων, ἀλίδουπε, βαρύκτυπε, ἐννοσίγαιε,
 5 κυμοθαλής, χαριτωπέ, τετράορον ἄρμα διώκων,
 εἰναλίους ῥοίζοισι τινάσσων ἄλμυρὸν ὕδωρ,
 ὃς τριτάτης ἔλαχες μοίρης βαθὺ χεῦμα θαλάσσης,
 κύμασι τερπόμενος θηρσὶν θ' ἅμα, πόντιε δαῖμον·
 ἔδρανα γῆς σώζοις καὶ νηῶν εὐδρομον ὁρμήν,
 10 εἰρήνην, ὑγίειαν ἄγων ἢ δ' ὄλβον ἀμεμφῇ.

1. γαιήοχε, κυανοχαῖτα Ψ: ζηνὸς καὶ πρεσβυγένεθλε h || 3. πόντοιο βαθυστέρνοιο θέμεθλα Ψ: κορυφαῖος ἐπ' οὐλύμποιο καρήνων (sequitur δεύτερος ἐκ Διὸς εἰληκῶς πάντων ἀνάσσειν) h || 5. κυμοθαλής Ψ: εὐρύμεδον h | χαριτωπέ Fayant: χαριδῶπα Ψ χαριδῶτα p || 7. ἔλαχες l (coll. 18.6): ἔλαβες Ψ (coll. 35.3)

17. A Posídon — Incenso de mirra

Ouve, Posídon, sustentáculo da terra, de negra coma,

Equestre, detendo em tuas mãos o brônzeo tridente,

Tu que habitas os alicerces do profundo pélago,

Senhor do mar, ressoante marulho, estrondoso, tremor da terra,

5 Das robustas ondas, cintilante, a conduzir tua carruagem de quatro cavalos,

Estremecendo a salina água com marítimos rumores,

Tu que obtiveste como terça parte a profunda corrente do mar,

Desfrutando das ondas bem como de suas feras, pelágica divindade,

Salva os assentos da terra e o presto percurso das naus,

10 Concede paz, saúde e uma irreprochável prosperidade.

18. Εἰς Πλούτωνα

- Ὡ τὸν ὑποχθόνιον ναίων δόμον, ὀμβριμόθυμε,
 Ταρτάριον λειμῶνα βαθύσκιον ἡδὲ λιπαυγῇ,
 Ζεῦ χθόνιε, σκηπτοῦχε, τάδ' ἱερὰ δέξο προθύμως,
 Πλούτων, ὃς κατέχεις γαίης κληῖδας ἀπάσης,
 5 πλουτοδοτῶν γενεὴν βροτέην καρποῖς ἐνιαυτῶν·
 ὃς τριτάτης μοίρης ἔλαχες χθόνα παμβασίλειαν,
 ἔδραν ἄθανάτων, θνητῶν στήριγμα κραταίον·
 ὃς θρόνον ἐστήριξας ὑπὸ ζοφοειδέα χῶρον
 τηλέπορον τ', ἀκάμαντα, λιπόπνοον, ἄκριτον Ἄϊδην
 10 κυάνεόν τ' Ἀχέρονθ', ὃς ἔχεις ῥιζώματα γαίης·
 ὃς κρατέεις θνητῶν θανάτου χάριν, ὃ πολυδέγμων
 Εὐβουλ', ἀγνοπόλου Δημήτερος ὃς ποτε παῖδα
 νύμφευσας λειμῶνος ἀποσπάδα καὶ διὰ πόντου
 τετρώροις ἵπποισιν ὑπ' Ἀτθίδος ἤγαγες ἄντρον
 15 δῆμον Ἐλευσῖνος, τόθι περ πύλαι εἴς' Αἶδαο.
 Μοῦνος ἔφυς ἀφανῶν ἔργων φανερῶν τε βραβευτής,
 ἔνθεε, παντοκράτωρ, ἱερώτατε, ἀγλαότιμε,
 σεμνοῖς μυστιπόλοις χαίρων ὁσίοις τε σεβασμοῖς·
 ἵλαον ἀγκαλέω σε μολεῖν κεχαρηότα μύσταις.

Tit. Εἰς Πλούτωνα Stephanus: Εἰς Τυφῶνα Ψ om. B || 9. τ' Ψ: del. Keydell || 10. ἔχεις Vian: ἔχει Ψ || 11.
 πολυδέγμων Ruhnken: πολυδαῖμον Ψ || 13. νύμφευσας West: νυμφεύσας Ψ | ἀποσπάδα καὶ West:
 ἀποσπαδάν Ψ ἀποσπαδὴν Sanctamandus, Gesner ἀποσπαστήν Portus (ap. Stephanus)

18. A Plutão

- Ó tu, de índole possante, que habitas a morada subterrânea,
O tartáreo prado, umbroso e desalumiado,
Zeus ctônio, portador do cetro, toma de bom grado estes sacrifícios,
Plutão, tu que deténs as chaves de toda a terra,
- 5 Enriquecendo o gênero mortal com os frutos anuais,
Tu que obtiveste como terça parte a soberana terra,
Assento dos imortais, dos mortais vigoroso suporte;
Tu que firmaste teu trono em uma obscura e distante
Região: o infatigável Hades, indistinto e destituído de vida,
- 10 E o negro Aqueronte; tu que deténs as raízes da terra;
Tu que controlas os mortais graças à morte, ó hospedeiro de muitos,
Eubulo, tu que outrora a filha da purificadora Deméter
Desposaste, arrancada do prado e, ao longo do pélago,
Sobre quatro cavalos, a levaste a uma gruta na Ática,
- 15 No demo de Elêusis, lá onde estão os portões do Hades.
Somente tu te tornaste o árbitro das obras visíveis e invisíveis,
Inspirador, dominante, hierático, de ilustre honra,
Contentando-te com os veneráveis oficiantes e as piedosas reverências,
Convoco-te a vir propício e favorável aos iniciados.

19. Κεραυνοῦ Διός, θυμίαμα στύρακα
 Ζεῦ πάτερ, ὑψίδρομον πυραυγέα κόσμον ἐλαύνων,
 στράπτων αἰθερίου στεροπῆς πανυπέρτατον αἴγλην,
 παμμακάρων ἔδρανον θεαῖς βρονταῖσι τινάσσων,
 νάμασι παννεφέλοις στεροπὴν φλεγέθουσας ἀναίθων,
 5 λαίλαπα, ὄμβρους, πρηστῆρας κρατερούς τε κεραυνούς,
 βάλλων ἐς Χθονίους φλογερούς, βελέεσσι καλύπτων
 παμφλέκτους, κρατερούς, φρικώδεας, ὀμβριμοθύμους,
 πτηνὸν ὄπλον δεινόν, κλονοκάρδιον, ὀρθοέθειρον,
 αἰφνίδιον, βρονταῖον, ἀνίκητον βέλος ἀγνόν,
 10 ῥοίζου ἀπειρεσίου δινεύμασι παμφάγον ὀρμηι,
 ἄρρηκτον, βαρύθυμον, ἀμαιμάκετον πρηστῆρα
 οὐράνιον βέλος ὅξυ Καταιβάτου αἰθαλόεντος,
 ὃν καὶ γαῖα πέφρικε θάλασσά τε παμφανόωντα,
 καὶ θῆρες πτήσσουσιν, ὅταν κτύπος οὐᾶς ἐσέλθῃ·
 15 μαρμαίρει δὲ πρόσωπ' ἀνγαῖς, σμαραγεῖ δὲ κεραυνὸς
 αἰθέρος ἐν γυάλοισι· διαρρήξας δὲ χιτῶνα
 οὐράνιον προκάλυμ' ἀφίης ἀργῆτα κεραυνόν.
 Ἀλλὰ, μάκαρ, θυμὸν βαρὺν ἔμβαλε κύμασι πόντου
 ἡδ' ὀρέων κορυφαῖσι· τὸ σὸν κράτος ἴσμεν ἅπαντες.
 20 Ἀλλὰ χαρεῖς λοιβαῖσι δίδου φρεσὶν αἴσιμα πάντα
 ζώην τ' ὀλβιόθυμον, ὁμοῦ θ' ὑγίειαν ἄνασσαν
 εἰρήνην τε θεὸν, κουροτρόφον, ἀγλαότιμον,
 καὶ βίον εὐθύμοισιν ἀεὶ θάλλοντα λογισμοῖς.

Tit. Κεραυνοῦ Ψ: Κεραυνίου φ || 1. ὑψίδρομον Ψ: ὑψίδρομε t ὑψίβρομον Pierson || 4. νάμασι Ψ: πνεύμασι West || 5-6 transposuit Ricciardelli, 6-7 transp. Hermann, iniuria || 6. ἐς χθονίους West: ἐς ῥοθίους Ψ εὐροθίους Hermann || 7. post uersum, lac. unius versus susp. Vian, iniuria || 10. ὀρμηι φ P: ὀρμήν Maas ὀρμηι l (paulatim laceratum) ὄρ B ὁ A om. M || 11. ἄρρηκτον Ψ: ἀρρηκτον l | πρηστῆρα M: πρηστῆρος φ πρηστῆρι p πρηστῆσι d (paulatim laceratum) πρηστῆρ θ πρηστῆ A B || 16. διαρρήξας Ψ: διέρρηξας Ricciardelli || 17. προκάλυμ' ἀφίης Slothouwer: προκάλυμμα βάλλεις Ψ προκάλυμμα βαλὼν Ricciardelli προκάλυμμα, χαλᾶς Hermann || 18. βαρὺν ἔμβαλε Slothouwer: ὄ(μ)βριμον ἔμβαλε n g i om. et lac. stat. θ A B πέμποις ἐπὶ conl. Ricciardelli || 22. hab. Ψ: om. Iunt

19. A Zeus Trovão — Incenso de estoraque

- Zeus pai, que, em teu elevado curso, moves o cosmo de ígneo luzir,
 Que acendes o mais remoto lume de teu etéreo relâmpago,
 Que estremeces o assento de todos os ditosos com divinos trovões,
 Que conflagras o flamejante relâmpago pelas nebulosas tormentas;
- 5 Tornados, procelas, furacões e poderosos trovões
 Tu atiras contra os flamejantes Ctônios, cobrindo-os com dardos,
 Seres coruscantes, poderosos, espantosos, possantes;
 Terrível instrumento alado, estarrecedor, arrepiante,
 Repentino, trovejante, puro e invencível dardo,
- 10 Voraz no teu impulso com turbilhões de infindável rumor,
 Inabalável, opressivo, indômito furacão,
 Afiado e celeste dardo do Cadente incendiário,
 Tu que, ao resplandecer, fazes tremer a terra e o mar
 E as feras acovardar quando teu estampido lhes alcança os ouvidos
- 15 E suas faces reluzem com os raios, o trovão ressoa
 Nas profundezas do céu; e, ao dilacerar a túnica
 Que cobre o céu, tu lanças um fulgente trovão.
 Então, ditoso, dirige o teu ímpeto pujante às ondas do pélagos
 E aos cumes das montanhas — o teu poder todos conhecemos.
- 20 Então, contenta-te com as libações e dá-nos o que é de todo adequado,
 Uma vida de ânimo próspero, bem como uma saúde soberana,
 Uma paz divina, nutriz de jovens, de ilustre honra,
 E uma existência que viceje sempre com benéficas motivações.

20. Διὸς Ἀστραπαίου, θυμίαμα λιβανομάνναν
 Κικλήσκω μέγαν, ἄγνόν, ἐρισμάραγον, περίφαντον,
 ἀέριον, φλογόεντα, πυρίδρομον, ἀεροφεγγῆ,
 ἀστράπτοντα σέλας νεφέων παταγοδρόμωι αὐδῇ,
 φρικώδη, βαρύμηνιν, ἀνίκητον θεὸν ἄγνόν,
 5 Ἀστραπαῖον Δία, παγγενέτην, βασιλῆα μέγιστον,
 εὐμενέοντα φέρειν γλυκερὴν βιότοιο τελευτήν.

20. A Zeus do Relâmpago — Incenso de olíbano em pó

Invoco o grande, puro, estrondoso, preclaro,

Aéreo, flamejante, de ígneo curso, lume aéreo,

Tu que acendes um brilho com o som estrepitante das nuvens,

Espantoso, colérico, pura e invencível divindade,

5 Zeus do Relâmpago, criador de tudo, enorme soberano,

A trazer, benevolente, um doce termo às nossas vidas.

21. Νεφῶν, θυμίαμα σμύρναν

Αέριοι Νεφέλαι, καρποτρόφοι, οὐρανόπλαγκτοι,
ὀμβροτόκοι, πνοιαῖσιν ἐλαυνόμεναι κατὰ κόσμον,
βρονταῖαι, πυρόεσσαι, ἐρίβρομοι, ὑγροκέλευθοι,
αἶρος ἐν κόλπῳ πάταγον φρικώδη ἔχουσαι,

- 5 πνεύμασιν ἀντίσπαστοι ἐπιδρομάδην παταγεῦσαι,
ὕμᾱς νῦν λίτομαι, δροσοείμονες, εὐπνοοὶ αὔραις,
πέμπειν καρποτρόφους ὄμβρους ἐπὶ μητέρα γαῖαν.

3. ὑγροκέλευθοι Hermann (coll. 22.6, 24.2, 51.14, 80.3, 83.7): ὕδροκέλευθοι Ψ

21. Às Nuvens — Incenso de mirra

Nuvens aéreas, nutrizes dos frutos, errantes pelos céus,
Que engendrais as tormentas, movidas ao longo do cosmo pelos sopros,
Trovejantes, ígneas, troantes, dos trajetos das águas,
Que, no ventre do ar, sustentais uma espantosa colisão,
5 Colidindo rapidamente entre ventos convulsivos;
Agora vos suplico, trajadas de orvalho, frescas brisas,
A enviarem frutíferas chuvas até a mãe terra.

22. Θαλάσσης, θυμίαμα λιβανομάνναν

Ὠκεανοῦ καλέω νύμφην, γλαυκώπιδα Τηθύν,
κυανόπεπλον ἄνασσαν, ἐύτροχα κυμαίνουσαν,
αὔραις ἡδυπνόοισι πατασσομένην περὶ γαῖαν.

Θραύουσ' αἰγιαλοῖσι πέτρησί τε κύματα μακρά,

5 εὐδεινοῖς ἀπαλοῖσι γαληνιόωσα δρόμοισι,

ναυσὶν ἀγαλλομένη, θηροτρόφε, ὕγροκέλυθε,

μήτηρ μὲν Κύπριδος, μήτηρ νεφέων ἐρεβεννῶν

καὶ πάσης πηγῆς νυμφῶν νασμοῖσι βρυούσης·

κλῦθί μου, ὦ πολύσεμνε, καὶ εὐμενέουσ' ἐπαρήγοις,

10 εὐθυδρόμοις οὔρον ναυσὶν πέμπουσα, μάκαιρα.

Tit. Θαλάσσης Ψ: Τηθύος Dinner || 1. Τηθύν e q: Τιθύν Ψ Τηθύν l || 5. εὐδεινοῖς Ψ: εὐδίνοις Keydell
εὐδινόις l

22. Ao Mar — Incenso de olíbano em pó

Chamo a esposa do Oceano, Tétis dos olhos glaucos,

A senhora do negro manto, ondulando suavemente,

Agitando-te com as doces brisas ao redor da terra.

Quebrando tuas amplas ondas nas rochas e litorais,

5 Tranquilizada por entre tênues e brandos cursos,

Exaltando-te com as naus, nutriz das feras, do trajeto das águas,

Mãe da Cípria, mãe das escuras nuvens

E de toda nascente em que exuberam as manantes de Ninfas.

Ouve-me, veneranda, e, benevolente, auxilia-nos;

10 Envia um vento favorável para as naus de curso reto, ditosa.

23. Νηρέως, θυμίαμα σμύρναν

ἽΩ κατέχων πόντου ρίζας, κυαναυγέτιν ἔδρην,
 πεντήκοντα κόραισιν ἀγαλλόμενος κατὰ κῦμα
 καλλιτέκνοισι χοροῖς, Νηρεῦ, μεγαλόνυμε δαῖμον,
 πυθμὴν μὲν πόντου, γαίης πέρας, ἀρχὴ ἀπάντων,

- 5 ὃς κλονέεις Διοῦς ἱερὸν βάθρον, ἡνίκα πνοιᾶς
 ἐν νυχίοις κευθμῶσιν ἐλαυνομένας ἀποκλείεις·
 ἀλλά, μάκαρ, σεισμοὺς μὲν ἀπώτρεπε, πέμπε δὲ μύσταις
 ὄλβον τ' εἰρήνην τε καὶ ἡπιόχειρον ὑγείην.

6. ἐν νυχίοις Ricciardelli: ἐν νυχίοις Ψ ἐν νυχίοις π || 8. ἡπιόχειρον ὑγείην Ruhnken (coll. 29.18, 84.8):
 ὀλβιόχειρον Ψ ἡπιόχειρ' ὑγείαν Hermann

23. A Nereu — Incenso de mirra

Ó detentor das raízes do pélago, do assento de negro luzir,
Exaltando-te mar afora com as tuas cinquenta moças,
Com as danças de tuas belas filhas, Nereu, divindade renomada,
Base do pélago, limite da terra, princípio de tudo,
5 Tu que agitas o sagrado fundamento de Deo, quando as brisas
Movidas em noturnos recessos tu encerras.
Então, ditoso, detém os terremotos e envia aos iniciados
Prosperidade, paz e uma saúde mitigante.

24. Νηρηίδων, θυμίαμα ἀρώματα

Νηρέος εἰναλίου νύμφαι, καλυκώπιδες, ἀγναί,
 σφαράγαι, βύθιαι, χοροπαίγμονες, ὑγροκέλευθοι,
 πεντήκοντα κόραι περὶ κύμασι βακχεύουσai,
 Τριτώνων ἔποχοι συναγαλλόμεναι περὶ νῶτα

- 5 θηροτύποις μορφαῖς, ὧν βόσκει σώματα πόντος,
 ἄλλοις θ' οἷ ναίουσι βυθόν, Τριτώνιον οἶδμα,
 ὑγροδρόμοι, σκιρτηταί, ἐλίσσόμενοι περὶ κῦμα,
 ποντοπλάνοι δελφῖνες, ἀλινρόθιοι, κυαναυγεῖς.
 Ὑμᾶς κικλήσκω πέμπειν μύσταις πολὺν ὄλβον·

- 10 ὕμεῖς γὰρ πρῶται τελετὴν ἀνεδείξατε σεμνὴν
 εὐιέρου Βάκχοιο καὶ ἀγνῆς Φερσεφονείης,
 Καλλιόπη σὺν μητρὶ καὶ Ἀπόλλωνι ἄνακτι.

2. σφαράγαι Fayant: σφράγαι Ψ susp. σφριγαναι Wiel Σφράγαι Maas Σφραγίδαι Theiler φρίκai Hermann ἀσφάλiai West φρικαλέai Abel || 4. ἔποχοι συναγαλλόμεναι Theiler: ἐπ' ὅχοισιν ἀγαλλόμεναι Ψ || 6. ἄλλοις θ' οἷ Scaliger, Keydell: ἄλλαις θ' αἷ Ricciardelli ἄλλοι θ' οἷ Ψ ἄλλων θ' οἷ Theiler || 7. ὑγροδρόμοι Vian: ὑγρόδομοι West ὑδρόδομοι Ψ ὑδροδρόμοι Eschenbach | ἐλίσσόμενοι Ψ: ἐλίσσόμεναι Dinner, Ricciardelli

24. Às Nereidas — Incenso de ervas aromáticas

Ninfas do marítimo Nereu, ruborizadas, puras,
Ruidosas, joviais dançarinas, do trajeto das águas,
Cinquenta jovens bacantes pelas ondas,
Que vos comprazeis montadas nos dorsos dos Tritões

- 5 De formas bestiais, cujos corpos o pélago nutre,
Ao lado de outros seres que navegam pelas profundezas, vaga tritônia,
Do percurso aquático, saltitantes, girando pelas ondas,
Delfinos errantes pelos mares, estrondosos, de negro luzir.
Invoco-vos a trazer aos iniciados muita prosperidade;
- 10 Pois vós fostes as primeiras a apresentar a venerável iniciação
Do sagrado Baco e da pura Perséfone,
Junto à mãe Calíope e o soberano Apolo.

25. Πρωτέως, θυμίαμα στύρακα

Πρωτέα κικλήσκω, πόντου κληϊδας ἔχοντα,
 πρωτογενῇ, πάσης φύσεως ἀρχὰς ὃς ἔφηνεν
 ὕλην ἀλλάσσω· ἱερὴν ἰδέαις πολυμόρφοις,
 πάντιμος, πολύβουλος, ἐπιστάμενος τὰ τ' ἐόντα

5 ὅσσα τε πρόσθεν ἔην ὅσα τ' ἔσσεται ὕστερον αὖτις·
 πάντα γὰρ αὐτὸς ἔχων μεταβάλλεται οὐδέ τις ἄλλος
 ἀθανάτων, οἳ ἔχουσιν ἔδος νιφόεντος Ὀλύμπου
 καὶ πόντον καὶ γαῖαν ἐνὲρ ἰοί τε ποτῶνται·
 πάντα γάρ <ἐν> Πρωτεῖ πρώτη Φύσις ἐγκατέθηκε.

10 ἀλλά, πάτερ, μόλε μυστιπόλοις ὁσίαισι προνοίαις
 πέμπων εὐόλβου βιότου τέλος ἐσθλὸν ἐπ' ἔργοις.

6-8. hab. Ψ: om. φ || 9. πάντα γὰρ ἐν Gesner: πάντα γὰρ Ψ πάντα γ' ἐπεὶ Theiler

25. A Proteu — Incenso de estoraque

Invoco Proteu, detentor das chaves do pélago,

Primogênito, tu que revelaste os princípios de toda a natureza,

Convertendo a sagrada matéria por meio das formas multifárias,

Honrado, judicioso, conhecedor de tudo aquilo que é,

5 De tudo quanto outrora fora e ainda de tudo quanto há de ser mais adiante,

Pois, tudo detendo, és tu próprio quem as transforma, e nenhum outro

Dos imortais, que detêm seus assentos no nevado Olimpo

Ou mesmo que detêm o pélago e a terra e voam pelos ares;

Pois no princípio a Natureza depositou tudo em Proteu.

10 Então, pai, vem com piedosos propósitos para os teus oficiais

E traz um grato termo às suas prósperas vidas por estes ofícios.

26. Γῆς, θυμίαμα πᾶν σπέρμα πλὴν κυάμων καὶ ἄρωμάτων
 Γαῖα θεά, μήτερ μακάρων θνητῶν τ' ἀνθρώπων,
 παντρόφε, πανδώτειρα, τελεσφόρε, παντολέτειρα,
 αὐξιθαλής, φερέκαρπε, καλαῖς Ὀραιοὶ βρύουσα,
 ἔδρανον ἀθανάτου κόσμου, πολυποίκιλε κούρη,
- 5 ἦ λοχίαις ὠδῖσι κύεις καρπὸν πολυειδῆ,
 αἰδία, πολύσεπτε, βαθύστερν', ὀλβιόμοιρε,
 ἡδυπνόοις χαίρουσα χλόαις, πολυάνθεμε δαῖμον,
 ὀμβροχαρής, περὶ ἣν κόσμος πολυδαίδαλος ἄστρον
 εἰλεῖται φύσει ἀενάωι καὶ ῥεύμασι δεινοῖς.
- 10 ἀλλά, μάκαιρα θεά, καρποὺς αὖξοις πολυγηθεῖς
 εὐμενὲς ἦτορ ἔχουσα, † σὺν ὀλβιοδώτισιν Ὀραιοι. †

7. πολυάνθεμε Pierson (coll. 40.17, 43.3): πολυανθέσι Ψ || 11. σὺν ὀλβιοδώτισιν Ὀραιοι Fayant: σὺν ὀλβίοισιν ἐν ὥραις Ψ σὺν ὀλβεῖησιν ἐν ὥραις I σὺν εὐόλβοισιν ἐν ὥραις Lennep σὺν εὐόλβοις κτεάτεσσιν Vian πρὸς ἀνολβίοισιν ἐν ὥραις dubitanter Gerlach

26. À Terra — Incenso de qualquer semente, exceto de fava e ervas aromáticas

Deusa Terra, mães dos ditosos e dos homens mortais,

Nutriz, provedora, frutificadora, arruinadora,

Verdejante, frutígera, sobejando com as belas Estações,

Assento do cosmo imortal, jovem matizada,

5 Tu que geras frutos vários durante dolorosos partos,

Eterna, reverenciada, de amplo busto, benéfica,

Tu que te alegras com o perfume dos brotos, florida divindade,

Apreciadora da chuva, ao redor de ti o cosmo repleto de astros

Te encobre com uma natureza perene e espantosas correntes.

10 Então, ditosa deusa, faz crescer jubilosos frutos,

Mantém um coração benévolo, ao lado das opulentas Estações.

27. Μητρὸς θεῶν, θυμίαμα ποικίλα

Ἀθανάτων θεότιμε θεῶν μήτερ, τροφὲ πάντων,
τῇιδε μόλοις, κράντειρα θεά, σέο, πότνι', ἐπ' εὐχαῖς,
ταυροφόνων ζεύξασα ταχυδρόμον ἄρμα λεόντων,
σκηπτοῦχε κλεινοῖο πόλου, πολυώνυμε, σεμνή,

5 ἢ κατέχεις κόσμοιο μέσον θρόνον, οὔνεκεν αὐτὴ
γαῖαν ἔχεις θνητοῖσι τροφὰς παρέχουσα προσηνεῖς.

ἐκ σέο δ' ἀθανάτων τε γένος θνητῶν τ' ἐλοχεύθη,
σοὶ ποταμοὶ κρατέονται ἀεὶ καὶ πᾶσα θάλασσα,
Ἑστία αὐδαχθεῖσα· σὲ δ' ὀλβοδότιν καλέουσι,

10 παντοίων ἀγαθῶν θνητοῖς ὅτι δῶρα χαρίζη,
ἔρχεο πρὸς τελετήν, ὧ πότνια, τυμπανοτερπῆς,
πανδαμάτωρ, Φρυγίης σώτειρα, Κρόνου συνόμευνε,
Οὐρανόπαι, πρέσβειρα, βιοθρέπτειρα, φίλοιστρε·
ἔρχεο γηθόσυνος, κεχαρημένη εὐσεβίησιν.

12. Φρυγίης Ψ: Φρυγίη Keydell || 14. κεχαρημένη Keydell (coll. 52.13): κεχαρισμένη Ψ

27. À Mãe dos Deuses — Incenso variado

- Honrada Mãe dos Deuses imortais, nutrição de todos,
Vem até aqui, senhora, às preces a ti dirigidas, deusa poderosa,
Após atrelar à tua ligeira carruagem os leões assassinos de touros,
Detentora da gloriosa esfera celestial, de muitos nomes, venerável,
5 Tu que guardas o trono central do cosmo, motivo pelo qual tu mesma
Deténs a terra, fornecendo ternos alimentos aos mortais.
De ti foi gerada a raça dos imortais e dos mortais,
Por ti os rios e todo o mar são sempre dominados;
Denominada Héstia, chamam-te de outorgadora de prosperidade,
10 Visto que agracias os mortais com dádivas, com toda sorte de bens.
Vem a esta iniciação, ó senhora, apreciadora dos tímpanos,
Dominadora, salvadora da Frígia, consorte de Crono,
Filha de Urano, anciã, mantenedora da vida, motivo de delírio,
Vem, regozijante, alegra-te com as reverências.

28. Ἑρμοῦ, θυμίαμα λίβανον

Κλυθί μου, Ἑρμεία, Διὸς ἄγγελε, Μαιάδος υἱέ,
παγκρατὲς ἦτορ ἔχων, ἐναγώνιε, κοίρανε θνητῶν,
εὖφρων, ποικιλόβουλε, διάκτορε ἀργειφόντα,
πτηνοπέδιλε, φίλανδρε, λόγου θνητοῖσι προφῆτα,

- 5 γυμνάσιν ὃς χαίρεις δολίαις τ' ἀπάταις, τροπαιοῦχε,
ἐρμηνεῦ πάντων, κερδέμπορε, λυσιμέριμνε,
ὃς χείρεσσιν ἔχεις εἰρήνης ὄπλον ἀμεμφές,
Κωρυκιῶτα, μάκαρ, ἐριούνιε, ποικιλόμυθε,
ἐργασίαις ἐπαρωγέ, φίλε θνητοῖς ἐν ἀνάγκαις,
10 γλώσσης δεινὸν ὄπλον τὸ σεβάσμιον ἀνθρώποισι·
κλυθί μου εὐχομένου, βιότου τέλος ἐσθλὸν ὀπάζων
ἐργασίαισι, λόγου χάρισιν καὶ μνημοσύνησιν.

5. τροπαιοῦχε Chuvin: τροφιοῦχε Ψ corruptum πτολιοῦχε I στροφιοῦχε Wiel ὀφιοῦχε Schneider (ap. Hermann)

28. A Hermes — Incenso de olíbano

- Ouve-me, Hermes, mensageiro de Zeus, filho de Maia,
Detentor de um forte coração, das disputas, líder dos mortais,
Benévolo, de muitos conselhos, núncio assassino de Argo,
Das aladas sandálias, apreciador dos homens, expositor da palavra aos mortais,
- 5 Tu que te alegras com exercícios e dolos astutos, detentor do troféu,
Intérprete de tudo, que presides os comércios, mitigador das aflições,
Tu que deténs em tuas mãos o irreprochável artefato da paz,
Corício, ditoso, socorredor, eloquente,
Auxiliador dos labores, amigo dos mortais em meio às necessidades,
- 10 Espantoso e reverendo instrumento da fala aos humanos;
Ouve-me enquanto suplico, garante um termo de vida fortuito
Com os labores, as alegrias da palavra e as memórias.

29. Ὕμνος Περσεφόνης

Φερσεφόνη, θύγατερ μεγάλου Διός, ἐλθέ, μάκαιρα,
μουννογένεια θεά, κεχαρισμένα δ' ἱερὰ δέξαι,

Πλούτωνος πολύτιμε δάμαρ, κεδνή, βιοδῶτι,
ἢ κατέχεις Αἴδαο πύλας ὑπὸ κεύθεα γαίης,

5 Πραξιδίκη, ἐρατοπλόκαμε, Διοῦς θάλος ἀγνόν,

Εὐμενίδων γενέτειρα, ὑποχθονίων βασίλεια,

ἦν Ζεὺς ἀρρήτοισι γοναῖς τεκνώσατο κούρην,

μῆτερ ἐριβρεμέτου πολυμόρφου Εὐβουλῆος,

Ὠρῶν συμπαίκτηρα, φασφόρε, ἀγλαόμορφε,

10 σεμνή, παντοκράτειρα, κόρη καρποῖσι βρύουσα,

εὐφεγγής, κερόεσσα, μόνη θνητοῖσι ποθεινή,

εἰαρινή, λειμωνιάσιν χαίρουσα πνοῇσιν,

ἱερὸν ἐκφαίνουσα δέμας βλαστοῖς χλοοκάρποις,

ἀρπαγμαῖα λέχη μετοπωρινὰ νυμφευθεῖσα,

15 ζωὴ καὶ θάνατος μούνη θνητοῖς πολυμόχθοις,

Φερσεφόνη· φέρβεις γὰρ αἰεὶ καὶ πάντα φονεύεις.

κλῶθι, μάκαιρα θεά, καρποὺς δ' ἀνάπεμπ' ἀπὸ γαίης

εἰρήνην θάλλουσα καὶ ἡπιοχείρῳ ὑγείαι

καὶ βίῳ εὐόλβῳ λιπαρὸν γῆρας κατάγοντι

20 πρὸς σὸν χῶρον, ἄνασσα, καὶ εὐδύνατον Πλούτωνα.

9. συμπαίκτηρα Heringa (coll. 43.7): συμπλέκτειρα Ψ || 10. βρύουσα Ψ: βρίθουσα l (coll. 40.18) || 18. ἡπιοχείρῳ ὑγείαι Pierson (coll. 84.8): ἡπιόχειρ ὑγεία Ψ

29. Hino a Perséfone

- Perséfone, filha do grande Zeus, vem, ditosa
Deusa unigênita, aceita as graciosas oferendas;
Honrada esposa de Plutão, zelosa, outorgadora de vida,
Tu que guardas os portões de Hades nas profundezas da terra,
5 Praxídice, de tranças encantadoras, pura cria de Deo,
Progenitora das Eumênides, soberana do subterrâneo,
Tu, jovem, que Zeus gerou em inenarrável concepção,
Mãe do ruidoso e multiforme Eubuleu,
Companheira de jogos das Estações, iluminadora, de forma brilhante,
10 Venerável, dominadora, jovem sobejando com frutos,
Refulgente, cornada, única desejada pelos mortais,
Primaveril, alegrando-te com as brisas dos prados,
Desabrochando sagrado corpo entre frutíferos brotos,
Desposada e arrebatada em leito outonal,
15 Única vida e morte aos atribulados mortais;
Perséfone, pois fazes sempre tudo persistir e fenecer.
Ouve, ditosa deusa, e envia frutos da terra,
Viceja com paz e uma saúde generosa
E uma vida próspera que traga uma velhice tranquila
20 À tua região, senhora, e do vigoroso Plutão.

30. Διονύσου, θυμίαμα στύρακα

Κικλήσκω Διόνυσον ἐρίβρομον, εὐαστήρα,
 πρωτόγονον, διφυῆ, τρίγονον, Βακχεῖον ἄνακτα,
 ἄγριον, ἄρρητον, κρύφιον, δικέρωτα, δίμορφον,
 κισσόβρυον, ταυρωπόν, ἀρήιον, εὖιον, ἀγνόν,

- 5 ὠμάδιον, τριετῆ, βοτρυηφόρον, ἐρνεσίπεπλον.
 Εὐβουλεῦ, πολύβουλε, Διὸς καὶ Περσεφονείης
 ἀρρήτοις λέκτροισι τεκνωθεῖς, ἄμβροτε δαῖμον·
 κλῦθι, μάκαρ, φωνῆς, ἥδ' ὅς δ' ἐπίπνευσον ἀμεμφῆς
 εὐμενὲς ἦτορ ἔχων, σὺν ἐυζώνοισι τιθήναις.

6. Εὐβουλεῦ, πολύβουλε Pierson: εὐβουλ' εὐπολύβουλε Ψ || 8. ἀμεμφῆς Lobeck (coll. 81.5): ἀμεμῆς Ψ
 ἀμενηνῆς φ ἀμεννῆς I ἀμεν (ἢς p^{marg.}) θ A ἀμεμ Β

30. A Dioniso — Incenso de estoraque

Invoco o troante Dioniso, do urro ritual,

Primogênito, de dupla natureza, três vezes gerado, senhor Dioniso,

Selvagem, inefável, oculto, bicórneo, biforme,

Encoberto de heras, de táurea feição, bélico, do brado festivo, puro,

5 Omófago, das festas bienais, dos ramos de uvas, envolto em folhagens,

Eubuleu, de muitos conselhos, por Zeus e Perséfone

Gerado em inefáveis relações, imortal divindade;

Ouve, ditoso, o proferimento, e, doce e irreprochável, inspira-nos,

Detendo um benévolo coração com tuas amas adornadas.

31. Ὕμνος Κουρήτων

Σκιρτηταὶ Κουρήτες, ἐνόπλια βήματα θέντες,
 ποσσίκροτοι, ῥομβηταί, ὀρέστεροι, εὐαστῆρες,
 κρουσιλύραι, παράρυθοι, ἐπεμβάται, ἵχνεσι κοῦφοι,
 ὀπλοφόροι, φύλακες, κοσμήτορες, ἀγλαόφημοι,

- 5 Μητρὸς ὀρειομανοῦς συνοπάονες, ὀργιοφάνται·
 ἔλθοιτ' εὐμενέοντες ἐπ' εὐφήμοισι λόγοισι,
 βουκόλῳ εὐάντητοι ἀεὶ κεχαρηότι θυμῷ.

3. κοῦφοι Quandt (coll. 51.6): κωφοῖς g κωφοί ἢ Ψ κούφοις Scaliger

31. Hino aos Curetes

Saltitantes Curetes, que determinais o passo marcial,
Da marcha brusca, girando como um rombo, montanhosos, do urro ritual,
Que tocais as liras, desarmoniosos, cavaleiros, de passos ligeiros,
Portadores das armas, guardiões, comandantes, esplêndidos,
5 Companheiros da Mãe que frequenta as alturas, oficiantes;
Vinde, benévolos junto às palavras auspiciosas,
Sempre acessíveis ao boiadeiro e com um espírito favorável.

32. Ἀθηνᾶς, θυμίαμα ἄρώματα

Παλλὰς μουνογενῆς, μεγάλου Διὸς ἔκγονε σεμνή,

δῖα, μάκαιρα θεά, πολεμόκλονε, ὀμβριμόθυμε,

ἄρρητε, ῥητή, μεγαλῶνυμε, ἀντροδιάιτε,

ἢ διέπεις ὄχθους ὑψαύχενας ἀκρωρείους

5 ἢ δ' ὄρεα σκιάοντα, νάπαισί τε σὴν φρένα τέρπεις,

ὀπλοχαρῆς, οἰστροῦσα βροτῶν ψυχὰς μανίαισι,

γυμνάζουσα κόρη, φρικώδη θυμὸν ἔχουσα,

Γοργοφόνη, φυγόλεκτρε, τεχνῶν μῆτερ πολύολβε,

ὀρμάστειρα, φίλοιστρε κακοῖς, ἀγαθοῖς δὲ φρόνησις·

10 ἄρσιν μὲν καὶ θῆλυς ἔφυς, πολεμητόκε, μῆτι,

αἰολόμορφε, δράκαινα, φιλένθεε, ἀγλαότιμε,

Φλεγραίων ὀλέτειρα Γιγάντων, ἵπελάτειρα,

Τριτογένεια, λύτειρα κακῶν, νικηφόρε δαῖμον,

ἥματα καὶ νύκτας αἰεὶ νεάταισιν ἐν ὥραις,

15 κλῦθί μου εὐχομένον, δὸς δ' εἰρήνην πολύολβον

καὶ κλέος ἢ δ' ὑγίειαν † σὺν ὀλβιοδώτισιν Ὠραις, †

γλαυκῶφ', εὐρεσίτεχνε, πολυλλίστη βασίλεια.

3-5. hab. Ψ: del. Ruhnken || 3. ἄρρητε, ῥητή Nowosadskij: ἄρρητερρητή Ψ ἄρρητ' αὖ ῥητή π || 10. πολεμητόκε Vian: πολεματόκε Ψ || 14. forsitan non loco suo stat Ricciardelli, post u. 16 transpos. Vian, iniuria || 16. κλέος Vian: κόρον Ψ | σὺν ὀλβιοδώτισιν Ὠραις Fayant: ἐπ' εὐόλβοισιν ἐν ὥραις Ψ σὺν εὐόλβοις κτεάτεσσιν Vian || 17. non loco suo stat Ricciardelli, post u. 13 posuit Hermann, iniuria

32. A Atena — Incenso de ervas aromáticas

Palas unigênita, venerável progênie do grande Zeus,
Divina, ditosa deusa, do brado marcial, de índole possante,
Ignota, notória, renomada, frequentadora das grutas,
Tu que cruzas as eminentes e supremas cordilheiras

- 5 E as montanhas umbrosas, e inebrias o teu coração nos vales,
Apreciadora das armas, levando à loucura as almas dos homens,
Jovem afeita aos exercícios, detentora de um espírito espantoso,
Assassina da Górgona, esquiva ao leito, próspera mãe das artes,
Instigadora, motivo de delírio ao maus, prudência aos bons;
- 10 Nascestes masculina e feminina, incitadora de guerras, sagaz,
Mutável, serpente, entusiasmante, esplêndida,
Destruidora dos Gigantes de Flegra, cavalgadora,
Tritogênita, árbitra dos maus, divindade vitoriosa
Sempre, no decorrer do dia e da noite, nos derradeiros momentos.
- 15 Ouve-me enquanto suplico e dá uma paz plena de prosperidade
E satisfação e saúde, ao lado das opulentas Estações,
Tu, de olhos glaucos, inventora das artes, solicitada soberana.

33. Νίκης, θυμίαμα μάνναν

Εὐδύνατον καλέω Νίκην, θνητοῖσι ποθεινήν,

ἣ μούνη λύεις θνητῶν ἐναγώνιον ὀρμὴν

καὶ στάσιν ἀλγινόεσσαν ἐπ' ἀντιπάλοισι μάχαισιν,

ἐν πολέμοις κρίνουσα τροπαιοῦχοισιν ἐπ' ἔργοις,

5 οἷς ἂν ἐφορμαίνουσα φέροις γλυκερώτατον εὖχος·

πάντων γὰρ κρατέεις, πάσης δ' ἔριδος κλέος ἐσθλὸν

Νίκηι ἐπ' εὐδόξωι κεῖται θαλίαισι βρυάζον.

Ἀλλὰ, μάκαιρ', ἔλθοις πεποθημένη ὄμματι φαιδρῶι

αἰεὶ ἐπ' εὐδόξοις ἔργοις κλέος ἐσθλὸν ἄγουσα.

2. λύεις Platt: λύει Ψ || 9. ἔργοις κλέος Ψ: κλέος ἔργοις π ἔργοις τέλος Lobeck (coll. 25.11, 57.12)

33. A Vitória — Incenso em pó

Chamo a vigorosa Vitória, desejada pelos mortais,

Tu que és a única a desencadear a ânsia belicosa dos mortais

E o pesaroso conflito, os quais têm lugar nas batalhas equilibradas,

Determinando nas guerras, em meio a empenhos dignos de troféus,

5 A quem hás de satisfazer o mais doce anseio, conforme tua vontade;

Pois tudo dominas, e a brava glória de todo esforço,

Repleta de festejos, jaz sobre a bem afamada Vitória.

Então, ditosa, vem, almejada com tua feição serena,

Trazendo sempre uma brava glória aos ofícios bem afamados.

34. Απόλλωνος, θυμίαμα μάνναν
 Ἐλθέ, μάκαρ, Παιάν, Τιτυοκτόνε, Φοῖβε, Λυκωρεῦ,
 Μεμφίτ', ἀγλαότιμε, ἰήιε, ὀλβιοδῶτα,
 χρυσολύρη, σπερμεῖε, ἀρότριά, Πύθιε, Τιτάν,
 Γρύνιε καὶ Σμινθεῦ, Πυθοκτόνε, Δελφικέ, μάντι,
 5 ἄγρια, φωσφόρε δαῖμον, ἐράσμιε, κύδιμε κοῦρε,
 Μουσαγέτα, χοροποιέ, ἐκηβόλε, τοξοβέλεμνε,
 Βράγχιε καὶ Διδυμεῦ, † ἐκάεργε †, Λοξία, ἀγνέ,
 Δήλι' ἄναξ, πανδερκὲς ἔχων φασίμβροτον ὄμμα,
 χρυσοκόμα, καθαρὰς φήμας χρησμούς τ' ἀναφαίνων·
 10 κλῦθί μου εὐχομένου λαῶν ὕπερ εὐφρονη θυμῶι·
 τόνδε σὺ γὰρ λεύσσεις τὸν ἀπείριτον αἰθέρα πάντα
 γαῖαν δ' ὀλβιόμοιρον ὕπερθέ τε καὶ δι' ἀμολγοῦ,
 νυκτὸς ἐν ἡσυχίαισιν ὑπ' ἀστεροόμματος ὄρφνην
 ρίζας νέρθε δέδορκας, ἔχεις δέ τε πείρατα κόσμου
 15 παντός· σοὶ δ' ἀρχή τε τελευτή τ' ἐστὶ μέλουσα,
 παντοθαλής, σὺ δὲ πάντα πόλον κιθάρη πολυκρέκται
 ἀρμόξεις, ὅτε μὲν νεάτης ἐπὶ τέρματα βαίνων,
 ἄλλοτε δ' αὖθ' ὑπάτης, ποτὲ Δώριον εἰς διάκοσμον.
 Πάντα πόλον κινᾷς κρίνεις βιοθρέμμονα φῦλα,
 20 ἀρμονίῃ κεράσας παγκόσμιον ἀνδράσι μοῖραν,
 μίξας χειμῶνος θέρεός τ' ἴσον ἀμφοτέροισιν,
 εἰς ὑπάτας χειμῶνα, θέρος νεάταις διακρίνας,
 Δώριον εἰς ἔαρος πολυηράτου ὥριον ἄνθος.
 Ἐνθεν ἐπωνυμίην σε βροτοὶ κληῖζουσιν ἄνακτα,
 25 Πᾶνα, θεὸν δικέρωτ', ἀνέμων συρίγμαθ' ἰέντα·
 οὐνεκα παντὸς ἔχεις κόσμου σφραγίδα τυπῶτιν.
 Κλῦθι, μάκαρ, σῶζων μύστας ἱκετηρίδι φωνῇ.

4. Γρύνιε καὶ Ψ: Γρύνιε Hermann || 5. hab. Ψ: om. h || 6. μουσαγέτα Ψ: μουσαγέ West uerbum susp. Quandt, iniuria || 7. Βράγχιε h q^{marg.}: Βάκχιε Ψ | ἐκάεργε Ψ corruptum: ἐκάεργος Hermann ἐκαεργέτα West Παταρήιε Wiel (ap. Abel) || 18. ὑπάτης Theiler: ὑπάτην Ψ || 25. hab. Ψ: om. h

34. A Apolo — Incenso em pó

- Vem, ditoso, Peã, assassino de Tício, Febo, Licoreu,
 Menfita, esplêndido, do brado festivo, outorgador de prosperidade,
 Da áurea lira, sementeiro, agricultor, Pítio, Titã,
 Grínio e Murídio, assassino de Píton, délfico, adivinho,
 5 Selvagem, divindade luminosa, agradável, famigerado jovem,
 Condutor das Musas, instituidor dos coros, certo em seu alvo, arqueiro,
 Brânquio e Didimeu, realizador longínquo, Oblíquo, puro,
 Senhor de Delos, detentor de uma mirada onividente que ilumina os mortais,
 De áurea coma, revelador de incorruptos proferimentos e oráculos;
 10 Ouve-me enquanto suplico pelos homens com um espírito benévolo,
 Pois tu contemplas todo este infundo éter
 E, de cima, a benéfica terra e também pelo ocaso,
 No silêncio da noite sob a escuridão estrelada,
 Miras as raízes abaixo, e abarcas os limites do cosmo
 15 Inteiro; o princípio e o termo são teus cuidados,
 Vicejante, tu regulas toda a esfera celestial com uma cítara
 Ressonante, percorrendo as cordas mais inferiores,
 E, por vezes, as superiores ou mesmo seguindo a ordem dórica.
 Formando toda a esfera celestial, diferencias as raças sobreviventes,
 20 Fundes com harmonia o quinhão comum a todos os homens,
 Mesclas igualmente inverno e verão para uns e outros:
 Às superiores designas o inverno, às inferiores, o verão,
 E à estação desabrochante da amada primavera, o dórico.
 Por isso os mortais te chamam pelo título de senhor,
 25 Pã, deus bicórneo, que expedes os assovios dos ventos,
 Dado que deténs o selo modelador de todo o cosmo.
 Ouve, ditoso, e salva os iniciados com o proferimento suplicante.

35. Λητοῦς, θυμίαμα σμύρναν

Λητὼ κυανόπεπλε, θεὰ διδυματόκε, σεμνή,

Κοιαντίς, μεγάθυμε, πολυλλίστη βασίλεια,

εὐτεκνον Ζηνὸς γονίμην ὠδῖνα λαβοῦσα,

γειναμένη Φοῖβόν τε καὶ Ἄρτεμιν ἰοχέαιραν,

5 τὴν μὲν ἐν Ὀρτυγίῃ, τὸν δὲ κραναῇ ἐνὶ Δήλῳ,

κλῦθι, θεὰ δέσποινα, καὶ ἵλαον ἦτορ ἔχουσα

βαῖν' ἐπὶ πάνθειον τελετὴν τέλος ἡδὺ φέρουσα.

35. A Leto — Incenso de mirra

Leto do manto negro, deusa genetriz de gêmeos, venerável,

Filha de Céos, resoluta, solicitada soberana,

Tu que recebeste a fértil e profícua prole de Zeus,

Gerando Febo e a arqueira Ártemis:

5 Ela, em Ortígia, ele, na rochosa Delos;

Ouve, magnânima deusa, e, detendo um coração gentil,

Vem até o ritual destinado a todos os deuses e traz-nos um doce fim.

36. Ἀρτέμιδος, θυμίαμα μάνναν
 Κλυθί μου, ὦ βασίλεια, Διὸς πολυώνυμε κούρη,
 Τιτανίς, βρομία, μεγαλώνυμε, τοξότι, σεμνή,
 πασιφαής, δαιδοῦχε θεά, Δίκτυννα, λοχεία,
 ὠδίνων ἐπαρωγὲ καὶ ὠδίνων ἀμύητε,
 5 λυσίζωνε, φίλοιστρε, κυνηγέτι, λυσιμέριμνε,
 εὔδρομε, ἰοχέαιρα, φιλαγρότι, νυκτερόφοιτε,
 κληίσια, εὐάντητε, λυτηρία, ἀρσενόμορφε,
 Ὀρθία, ὠκυλόχεια, βροτῶν κουροτρόφε δαῖμον,
 ἀγροτέρα, χθονία, θηροκτόνε, ὀλβιόμοιρε,
 10 ἢ κατέχεις ὀρέων δρυμούς, ἐλαφηβόλε, σεμνή,
 πότνια, παμβασίλεια, καλὸν θάλος, αἰὲν ἐοῦσα,
 δρυμονία, σκυλακῖτι, Κυδωνιάς, αἰολόμορφε·
 ἐλθέ, θεὰ σώτειρα, φίλη, μύστησιν ἅπασιν
 εὐάντητος, ἄγουσα καλοὺς καρποὺς ἀπὸ γαίης
 15 εἰρήνην τ' ἐρατὴν καλλιπλόκαμόν θ' ὑγίειαν·
 πέμποις δ' εἰς ὀρέων κεφαλὰς νούσους τε καὶ ἄλγη.

2. hab. Ψ: om. h || 7-9. hab. Ψ: om. h || 7. λυτηρία Ψ: λυτηριάς Abel (coll. 14.8) || 14-15. hab. Ψ: om. p || 14. καλοὺς καρποὺς Ψ: καρποὺς καλοὺς h || 16. hab. Ψ: om. h

36. A Ártemis — Incenso em pó

- Ouve-me, ó soberana, renomada jovem de Zeus,
Titânica, ruidosa, gloriosa, arqueira, venerável,
Iluminadora, deusa portadora das tochas, Dictína, parteira,
Auxiliadora dos partos e não iniciada nos partos,
5 Aliviadora, motivo de delírio, caçadora, mitigadora das aflições,
Rápida, com as flechas em mão, apreciadora da caça, noctívaga,
Encarceradora, acessível, libertadora, masculina,
Órtia, dos partos indolores, nutriz divindade dos mortais,
Divina, subterrânea, assassina das feras, afortunada,
10 Tu que guardas as florestas montanhosas, perseguidora de cervos, venerável,
Magnânima, soberana, belo broto, de eterna existência,
Habitante das florestas, protetora dos cães, habitante da Cidônia, mutável.
Vem, deusa salvadora, amável, acessível a todos
Os iniciados, traz belos frutos da terra,
15 Uma paz amável e uma saúde de bela coma;
Envia aos cimos montanhosos as agonias e doenças.

37. Τιτάνων, θυμίαμα λίβανον

Τιτῆνες, Γαίης τε καὶ Οὐρανοῦ ἀγλαὰ τέκνα,

ἡμετέρων πρόγονοι πατέρων, γαίης ὑπένερθεν

οἴκοις Ταρταρίοισι μυχῶι χθονὸς ἐνναίοντες,

ἀρχαὶ καὶ πηγαὶ πάντων θνητῶν πολυμόχθων,

5 εἰναλίων πτηνῶν τε καὶ οἱ χθόνα ναιετάουσιν·

ἐξ ὑμέων γὰρ πᾶσα πέλει γενεὰ κατὰ κόσμον.

Ὑμᾶς κικλήσκω μῆνιν χαλεπὴν ἀποπέμπειν,

εἴ τις ἀπὸ χθονίων προγόνων οἴκοις ἐπελάσθη.

37. Aos Titãs — Incenso de olíbano

Titãs, luzidias crias da Terra e do Céu,

Ancestrais de nossos pais, que, abaixo da terra,

Habitaís as tartáreas moradas nas profundezas do solo,

Princípios e fontes de todos os atribulados mortais,

5 Dos seres marítimos, alados e dos que se situam na terra,

Pois de vós surgem todas as raças pelo cosmo.

Invoco-vos a repelir a severa cólera

Caso um ínfero ancestral se precipite contra nossos lares.

38. Κουρήτων, θυμίαμα λίβανον
 Χαλκόκροτοι Κουρήτες, ἀρήια τεύχε' ἔχοντες,
 οὐράνιοι χθόνιοί τε καὶ εἰνάλιοι, πολύολβοι,
 ζωιογόνοι πνοιαί, κόσμου σωτήρες ἀγαυοί,
 οἷτε Σαμοθράικην, ἱερὴν χθόνα, ναιετάοντες
 5 κινδύνους θνητῶν ἀπερύκετε ποντοπλανήτων·
 ὑμεῖς καὶ τελετὴν πρῶτοι μερόπεσσιν ἔθεσθε,
 ἀθάνατοι Κουρήτες, ἀρήια τεύχε' ἔχοντες·
 νωμᾶτ' Ὀκεανόν, νωμᾶθ' ἄλλα δένδρεά θ' αὐτως·
 ἐρχόμενοι γαῖαν κοναβίζετε ποσσὶν ἐλαφροῖς,
 10 μαρμαίροντες ὅπλοις· πτήσσουσι δὲ θῆρες ἅπαντες
 ὁρμώντων, θόρυβος δὲ βοή τ' εἰς οὐρανὸν ἵκει
 εἰλιγμοῖς τε ποδῶν κονίη νεφέλας ἀφικάνει
 ἐρχομένων· τότε δὴ ῥα καὶ ἄνθεα πάντα τέθηλε.
 δαίμονες ἀθάνατοι, τροφέες <τε> καὶ αὐτ' ὀλετῆρες,
 15 ἥνίκ' ἂν ὀρμαίνητε χολούμενοι ἀνθρώποισιν
 ὀλλύντες βίοτον καὶ κτήματα ἡδὲ καὶ αὐτοὺς
 πιμπράντες, στοναχεῖ δὲ μέγας πόντος βαθυδίνης,
 δένδρη δ' ὑψικάρην' ἐκ ριζῶν ἐς χθόνα πίπτει,
 ἥχῳ δ' οὐρανία κελαδεῖ ροιζήμασι φύλλων.
 20 Κουρήτες Κορύβαντες, ἀνάκτορες εὐδύνατοί τε
 ἐν Σαμοθράικῃ ἄνακτες, ὁμοῦ δὲ Διόσκοροι αὐτοί,
 πνοιαὶ ἀέναοι, ψυχοτρόφοι, ἀεροειδεῖς,
 οἷτε καὶ οὐράνιοι δίδυμοι κλήιζεσθ' ἐν Ὀλύμπῳ,
 εὐπνοοὶ, εὐδιοὶ, σωτήριοι ἡδὲ προσηνεῖς,
 25 ὠροτρόφοι, φερέκαρποι ἐπιπνεῖοιτε ἄνακτες.

14. τε καὶ Hermann *metri causa*: καὶ Ψ || 16. post uersum lac. stat. Theiler, West || 17. πιμπράντες Wiel, West: πιμπλάντες Ψ πλάζοντες Hermann || 21. hab. Ψ: om. d

38. Aos Curetes — Incenso de olíbano

- Curetes de sonoro bronze, detentores de bélicas armaduras,
 Celestes e terrenos e marítimos, prósperos,
 Ventos que emanam vida, ilustres salvadores do cosmo,
 Vós que habitais a sagrada terra da Samotrácia
- 5 E afastais os perigos dos mortais navegantes;
 Vós também fostes os primeiros a estabelecer os rituais aos seres humanos,
 Imortais Curetes, detentores de bélicas armaduras;
 Vós dirigis o Oceano, vós dirigis também o mar e as árvores;
 Avançando à terra, vós ressoais com leves pés,
- 10 Resplandecendo com vossas aparelhagens; todas as feras se assustam,
 Com a vossa chegada, e os barulhos e gritos se atinam ao céu
 E, com as rotações de vossos pés, o pó se eleva às nuvens,
 Se avançais; eis que então vicejam também todas as flores.
 Divindades imortais, nutrizes ainda que destrutivos,
- 15 Assim que, coléricos, vos enervais contra os homens,
 Destruindo suas vidas e seus bens e eles próprios,
 Incinerando-os; e geme a grande voragem pelágica,
 E as frondosas árvores caem por terra, expondo suas raízes,
 E um eco celestial reverbera pelos estrídulos das folhas.
- 20 Curetes Coribantes, soberanos e vigorosos
 Senhores na Samotrácia, vós que sois ainda os próprios Dióscuros,
 Ventos perenes, nutrizes das almas, aéreos,
 Vós que sois reconhecidos como os celestes gêmeos no Olimpo,
 Frescos, plácidos, salvadores e gentis,
- 25 Nutrizes das estações, frutíferos senhores, favorecei-nos.

39. Κορύβαντος, θυμίαμα λίβανον

Κικλήσκω χθονὸς ἀενάου βασιλῆα μέγιστον,
Κύρβαντ' ὀλβιόμοιρον, Ἀρήιον, ἀπροσόρατον,
νυκτερινὸν Κουρῆτα, φόβων ἀποπαύστορα δεινῶν,
φαντασιῶν ἐπαρωγόν, ἐρημοπλάνον Κορύβαντα,

- 5 αἰολόμορφον ἄνακτα, θεὸν διφυῆ, πολύμορφον,
φοίνιον, αἶμαχθέντα κασιγνήτων ὑπὸ δισσῶν,
Δηοῦς ὃς γνῶμαισιν ἐνήλλαξας δέμας ἄγνόν,
θηρότυπον θέμενος μορφὴν δνοφεροῖο δράκοντος·
κλῦθι, μάκαρ, φωνῶν, χαλεπὴν δ' ἀποπέμπεο μῆνιν,
10 παύων φαντασίας, ψυχῆς ἐκπλήκτου ἀνάγκας.

8. θηρότυπον I Hermann: θηροτύπου Ψ || 10. ψυχῆς Hermann: ψυχᾶς Ψ | ἀνάγκας Poerner: ἀνάγκης Ψ
ἀνάγνους Wiel

39. Ao Coribante — Incenso de olíbano

Invoco o maior soberano da perene terra,

O benéfico Coribante, belicoso, temível visão,

Noturno Curete, apaziguador de espantosos temores,

Debelador das aparições, eremita Coribante,

5 Mutável senhor, divindade de dupla natureza, multiforme,

Sanguinolento, ensanguentado por teus dois irmãos,

Tu que transformaste teu puro corpo pela resolução de Deo,

Assumindo a forma bestial de um tenebroso dragão;

Ouve, ditoso, as vozes, afasta a severa cólera,

10 Cessa as aparições e as necessidades da alma atônita.

40. Δήμητρος Ἐλευσινίας, θυμίαμα στύρακα
 Δηώ, παμμήτειρα θεά, πολώννυμε δαῖμον,
 σεμνή Δήμητερ, κουροτρόφε, ὀλβιοδῶτι,
 πλουτοδότειρα θεά, σταχυοτρόφε, παντοδότειρα,
 εἰρήνην χαίρουσα καὶ ἐργασίαις πολυμόχθοις,
 5 σπερμεία, σωρίτι, ἄλωαία, χλοόκαρπε,
 ἥ ναίεις ἀγνοῖσιν Ἐλευσῖνος γυάλοισιν,
 ἱμερόεσσ', ἐρατή, θνητῶν θρέπτειρα προπάντων,
 ἥ πρώτη ζεύξασα βοῶν ἀροτῆρα τένοντα
 καὶ βίον ἱμερόεντα βροτοῖς πολύολβον ἀνεῖσα,
 10 αὐξιθαλής, Βρομίιο συνέστιος, ἀγλαότιμος,
 λαμπαδόεσσ', ἀγνή, δρεπάνοις χαίρουσα θερείοις·
 σὺ χθονία, σὺ δὲ φαινομένη, σὺ δε πᾶσι προσηνής·
 εὔτεκνε, παιδοφίλη, σεμνή, κουροτρόφε κούρα,
 ἄρμα δρακοντείοισιν ὑποζεύξασα χαλινοῖς
 15 ἐγκυκλίοις δίναις περὶ σὸν θρόνον εὐάζουσα,
 μουνογενής, πολύτεκνε θεά, πολυπότνια θνητοῖς,
 ἧς πολλαὶ μορφαί, πολυάνθεμοι, ἱεροθαλεῖς.
 Ἐλθέ, μάκαιρ', ἀγνή, καρποῖς βρίθουσα θερείοις,
 εἰρήνην κατάγουσα καὶ εὐνομίην ἐρατεινὴν
 20 καὶ πλοῦτον πολύολβον, ὁμοῦ δ' ὑγίειαν ἄνασσαν.

17. ἱεροθαλεῖς Quandt: ἱεροθαλλεῖς Ψ ἱεροθλεῖς Hermann || 20. ἄνασσαν Ψ: ἄπασαν l ἀμεμφῇ Maas (coll. 15.10, 17.10)

40. A Deméter Eleusina — Incenso de estoraque

- Deo, deusa mãe de todos, divindade de muitos nomes,
Venerável Deméter, nutriz dos jovens, verificadora da prosperidade,
Deusa atribuidora das riquezas, nutriz das espigas, provedora,
Alegrando-te com a paz e com os atribulados labores,
5 Seminal, doadora das pilhas de milho, da colheita, dos verdes frutos,
Tu que habitas os puros vales de Elêusis,
Encantadora, amável, sustento de todos os mortais,
A primeira a unir as cervizes dos bois ao arado,
Encaminhando uma vida próspera e encantadora aos humanos,
10 Verdejante, parceira do Brômio, esplêndida,
Portadora da tocha, pura, alegrando-te com estivais ceifas,
Tu és subterrânea, és manifesta, és gentil a todos;
Profícua, apreciadora dos garotos, venerável, jovem nutriz de jovens,
Atrelando a tua carruagem com correias de dragões,
15 Emitindo sobre o teu trono urros rituais com cíclicas rotações,
Unigênita, deusa fértil, senhora dos mortais,
De muitas formas, todas floridas, com sagradas folhas.
Vem, ditosa, pura, exuberando com estivais frutos,
Envia-nos paz, deleitosa ordem,
20 Próspera riqueza, assim como uma soberana saúde.

41. Μητρὸς Ἀνταίας, θυμίαμα ἀρώματα
 Ἀνταία βασίλεια, θεά, πολύνυμε μήτερ
 ἀθανάτων τε θεῶν ἡδὲ θνητῶν ἀνθρώπων,
 ἥ ποτε μαστεύουσα πολυπλάγκτωι ἐν ἀνίηι
 νηστείαν κατέπαυσας Ἐλευσῖνος γυάλοισιν
- 5 ἦλθές τ' εἰς Αἶδην πρὸς ἀγαυὴν Περσεφόνειαν
 Δυσαύλου παῖδ' ἄγνὸν ὁδηγητῆρα λαβοῦσα,
 μηνυτῆρ' ἁγίων λέκτρων χθονίου Διὸς ἄγνοῦ,
 Εὐβουλον, τεύξασα θεὸν θνητῆς ἀπ' ἀνάγκης.
 Ἀλλά, θεά, λίτομαί σε, πολυλλίστη βασίλεια,
- 10 ἐλθεῖν εὐάντητον ἐπ' εὐιέρωι σέο μύστηι.

6. Δυσαύλου παῖδ' ἄγνὸν Fayant: δύσαγνος παῖδ' ἄγνὸν Ψ ἄγνὸν παῖδα Δυσαύλου Hermann (cf. fr. 397 I B = fr. 51 K) || 8. Εὐβουλον Ψ: Εὐβούλου Ricciardelli Εὐβουλέα Abel | τεύξασα Theiler: τέξασα Ψ τεκοῦσα Abel | θεὸν Ψ: θεὰ Lobeck βίον prop. Ricciardelli | ἀπ' Ψ: ὑπ' Gesner ὑπὸ I

41. À Mãe Solicitada — Incenso de ervas aromáticas

Soberana Solicitada, deusa de muitos nomes, mãe

Dos imortais deuses e dos homens mortais,

Tu que, quando outrora vagavas em errante desalento,

Cessaste o teu jejum nos vales eleusinos

5 E foste ao Hades em busca da notável Perséfone,

Levando como guia o puro filho de Disaules,

Revelador do puro leite do puro e ctônio Zeus,

Êubulo, criando um deus ao afastá-lo do destino mortal.

Então, deusa, suplico-te, suplicada soberana,

10 A vir, acessível, ao teu devoto iniciado.

42. Μίσης, θυμίαμα στύρακα

Θεσμοφόρον καλέω ναρθηκοφόρον Διόνυσον,
σπέρμα πολύμνηστον, πολυώνυμον Εὐβουλῆα,
ἀγνήν εὐιερὸν τε Μίσην ἄρρητον ἄνασσαν,
ἄρσενά καὶ θῆλυν, διφυῆ, λύσειον Ἰακχον·

- 5 εἴτ' ἐν Ἐλευσῖνος τέρπηι νηῶι θυόεντι,
εἴτε καὶ ἐν Φρυγίῃ σὺν Μητέρι μυστιπολεύεις,
ἢ Κύπρῳ τέρπηι σὺν ἐυστεφάνῳ Κυθερείῃ,
ἢ καὶ πυροφόροις πεδίοις ἐπαγάλλεαι ἀγνοῖς
σὺν σῇ μητρὶ θεᾷ μελανηφόρῳ Ἰσιδι σεμνῇ,
10 Αἰγύπτου παρὰ χεῦμα σὺν ἀμφιπόλοισι τιθήναις·
εὐμενέουσ' ἔλθοις ἀγαθοῖς τελετῇς ἐπ' ἀέθλοις.

2. Εὐβουλῆα Gruppe (coll. 6.4, 50.2): Εὐβουλῆος Ψ || 11. τελετῇς Theiler, West (coll. 7.12): τελέουσ' Ψ

42. A Mise — Incenso de estoraque

Chamo o legislador Dioniso, portador do tirso de férula,
Inolvidável semente, Eubuleu de muitos nomes,
Pura, sagrada e impronunciável senhora Mise,
Masculina e feminina, de dupla natureza, Íaco libertador.

- 5 Seja comprazendo-te com o fragrante templo de Elêusis,
Seja ainda conduzindo os mistérios na Frígia com a Mãe,
Ou comprazendo-te com a bem coroada Citereia em Chipre,
Ou ainda alegrando-te com as puras planícies plenas de trigo,
Com a tua mãe, a venerável deusa Ísis, de negro costume,
- 10 Junto à corrente do Egito, com as suas amas seguidoras;
Vem, benévola, às nobres provações da iniciação.

43. Ὡρῶν, θυμίαμα ἀρώματα

ἽΩραι θυγατέρες Θέμιδος καὶ Ζηνὸς ἄνακτος,

Εὐνομίη τε Δίκη τε καὶ Εἰρήνη πολὺολβε,

εἰαριναί, λειμωνιάδες, πολυάνθεμοι, ἀγναί,

παντόχροοι, πολύοδοι ἐν ἀνθεμοειδέσι πνοιαῖς,

5 ἽΩραι ἀειθαλέες, περικυκλάδες, ἡδυπρόσωποι,
πέπλους ἐννύμεναι δροσεροὺς ἀνθῶν πολυθρέπτων,

<ἀγνῆς> Περσεφόνης συμπαίκτορες, ἡνίκα Μοῖραι

καὶ Χάριτες κυκλίοισι χοροῖς πρὸς φῶς ἀνάγωσι

Ζηνὶ χαρίζομεναι καὶ μητέρι καρποδοτεΐρῃ·

10 ἔλθετ' ἐπ' εὐφήμους τελετὰς ὅσας νεομύσταις

εὐκαίρους καρπῶν γενέσεις ἐπάγουσαι ἀμεμφῶς.

7. ἀγνῆς Περσεφόνης Abel (coll. 24.11): Περσεφόνης Hermann περσεφόνη Ψ | ἡνίκα Μοῖραι Ψ: ἡνίκα μοῖραι ταύτην φ εὐτέ ἐ Μοῖραι Hermann || 10. νεομύσταις West: νεομύστους Ψ νεομύστοις Hermann || 11. εὐκαίρους Baudnik, West: εὐκάρπους Ψ | καρπῶν Baudnik, West: καιρῶν Ψ καιρῶι West

43. Às Estações — Incenso de ervas aromáticas

Estações, filhas de Têmis e do senhor Zeus,

Ordem, Justiça e a próspera Paz,

Primaveris, praticolas, floridas, puras,

Coloridas, de um intenso aroma em meio às brisas florescentes,

5 Sempre-verdes Estações, cíclicas, de fronte gentis,

Trajando rociosos mantos de flores bem nutridas,

Companheiras de jogos da pura Perséfone, quando as Moiras

E as Graças ressurgiram à luz em danças cíclicas,

Alegrando-se com Zeus e com a mãe doadora de frutos;

10 Vinde aos neófitos em meio às auspiciosas e piedosas iniciações,

Conduzi, irreprocháveis, os oportunos inícios das colheitas.

44. Σεμέλης, θυμίαμα στύρακα

Κικλήσκω κούρην Καδμηίδα παμβασίλειαν,
 εὖειδῃ Σεμέλῃν, ἐρατοπλόκαμον, βαθύκολπον,
 μητέρα θυρσοφόροιο Διωνύσου πολυγηθοῦς,
 ἥ μεγάλας ὠδῖνας ἐλάσσατο πυρφόρῳι ἀνγῇι

5 ἀθανάτου τεχθεῖσα Διὸς βουλαῖς Κρονίοιο
 τιμὰς τευξαμένη παρ' ἀγαυῆς Περσεφονείης
 ἐν θνητοῖσι βροτοῖσιν ἀνὰ τριετηρίδας ὥρας,
 ἥνικα σοῦ Βάκχου γονίμην ὠδῖνα τελῶσιν
 εὐιέρων τε τράπεζαν ἰδὲ μυστήριά θ' ἀγνά.

10 Νῦν σε, θεά, λίτομαι, κούρη Καδμηίς, ἄνασσα,
 πρηγύνοον καλέων αἰεὶ μύσταισιν ὑπάρχειν.

5. τεχθεῖσα Ψ def. Vian: τεκοῦσα φ τευχθεῖσα Maas φλεχθεῖσα Keydell || 8. σοῦ Ψ: σοὶ West || 10. σε Morand (coll. 3.12, 50.10): σέ Ψ

44. A Sêmele — Incenso de estoraque

- Invoco a jovem e soberana filha de Cadmo,
Sêmele de bela figura, de tranças encantadoras, de colo farto,
Mãe do jubiloso Dioniso, portador do tirso,
Ela que levou adiante grandes sofrimentos devido ao lume flamejante,
5 Do que foi levada a dar à luz pela resolução do imortal Zeus Cronida,
Conquistando honras junto à brilhante Perséfone
Em meio aos humanos mortais por períodos bienais,
Quando celebram o sofrido parto do teu Dioniso,
A sagrada mesa e os puros mistérios.
10 Agora, deusa, suplico-te, jovem filha de Cadmo, senhora,
Que, pelo meu chamado, sejas sempre serena aos iniciados.

45. Ὕμνος Διονύσου Βασσαρέως Τριετηρικοῦ
 Ἐλθέ, μάκαρ Διόνυσε, πυρίσπορε, ταυρομέτωπε,
 Βάσσαρε καὶ Βακχεῦ, πολυώνυμε, παντοδυνάστα,
 ὃς ξίφεσιν χαίρεις ἡδ' αἵματι Μαινάσι θ' ἀγναῖς,
 εὐάζων κατ' Ὀλυμπον, ἐρίβρομε, μανικὲ Βάκχε,
 5 θυρσεγχῆς, βαρύμηνι, τετιμένε πᾶσι θεοῖσι
 καὶ θνητοῖσι βροτοῖσιν, ὅσοι χθόνα ναιετάουσιν·
 ἐλθέ, μάκαρ, σκιρτητά, φέρων πολὺ γῆθος ἅπασι.

4. μανικὲ Ψ (coll. 51.15, 52.1): μαινόλα Hermann μαντικὲ Blumenthal || 6. hab. Ψ: om. c

45. Hino ao Dioniso Vulpino Bienal

Vem, ditoso Dioniso, de ígneo lote, de táureo vulto,

Vulpino e Báquico, de muitos nomes, dominador,

Tu que te alegras com as espadas e os sangues das puras mônades,

Emitindo urros rituais pelo Olimpo, troante, Baco maníaco,

5 Com tirso por lança, encolerizado, honrado por todos os deuses

E por todos os humanos mortais que habitam a terra;

Vem, ditoso, saltitante, traz a todos um farto contento.

46. Λικνίτου, θυμίαμα μάνναν

Λικνίτην Διόνυσον ἐπευχαῖς ταῖσδε κικλήσκω,
 Νύσιον ἀμφιθαλῆ, πεποθημένον, εὐφρονα Βάκχον,
 Νυμφῶν ἔρνος ἐραστὸν ἐστεφάνου τ' Ἀφροδίτης,
 ὃς ποτ' ἀνὰ δρυμοὺς κεχορευμένα βήματα πάλλες

5 σὺν Νύμφαις χαρίεσσιν ἐλαυνόμενος μανίησι
 καὶ βουλαῖσι Διὸς πρὸς ἀγαυὴν Φερσεφόνειαν
 ἀχθεὶς ἐξετράφης, φόβος ἀθανάτοισι θεοῖσιν.
 Εὐφρων ἐλθέ, μάκαρ, κεχαρισμένα δ' ἱερὰ δέξαι.

1. ἐπευχαῖς Theiler: ἐπ' εὐχαῖς Ψ || 5. χαρίεσσιν Ψ, recte Fayant: χαλεπαῖσιν Maas || 7. φόβος Ψ: φίλος h
 τάφος (i.e. θάμβος) dubitanter Hermann

46. Ao (Dioniso) do Cesto — Incenso em pó

Invoco com estas preces o Dioniso do Cesto,

Nísio de pleno vicejo, desejado, espirituoso Baco,

Amado broto das Ninfas e da coroada Afrodite,

Tu que outrora galgaste pelas florestas, em passos dançantes,

5 Ao lado das graciosas Ninfas, movido pelo desvario

E pela resolução de Zeus, à brilhante Perséfone

Foste elevado, temor dos deuses imortais.

Benévolo, vem, ditoso, recebe de bom grado as oferendas.

47. Περικιονίου, θυμίαμα ἀρώματα

Κικλήσκω Βάκχον περικιόνιον, μεθυδότην,

Καδμείοισι δόμοις ὃς ἐλίσσόμενος πέρι πάντα

ἔστησε κρατερῶς βρασμοὺς γαίης ἀποπέμψας,

ἥνικα πυρφόρος αὐγὴ ἐκίνησε χθόνα πᾶσαν

5 πρηστῆρος ροίζοις· ὃ δ' ἀνέδραμε δεσμὸς ἀπάντων.

Ἐλθέ, μάκαρ, βακχευτά, γεγηθυίαις πραπίδεσσιν.

47. Ao (Dioniso) da Coluna — Incenso de ervas aromáticas

Invoco o Baco da Coluna, doador de vinho,

Ele que, rodopiando nas moradas cadmeias por toda parte,

Consolidou-as com veemência ao eliminar a agitação da terra,

Quando o lume flamejante moveu toda a terra

5 Com os ruídos do furacão; e instaurou-se o elo de tudo.

Vem, ditoso, desvairado, regozija-te em teu íntimo.

48. Σαβαζίου, θυμίαμα ἀρώματα

Κλυῖθι, πάτερ, Κρόνου υἱέ, Σαβάζιε, κύδιμε δαῖμον,

ὃς Βάκχον Διόνυσον, ἐρίβρομον, Εἰραφιώτην,

μηρῶι ἐγκατέραψας, ὅπως τετελεσμένος ἔλθῃ

Τμῶλον ἐς ἡγάθεον παρὰ Ἴπταν καλλιπάρηιον.

- 5 Ἀλλά, μάκαρ, Φρυγίης μεδέων, βασιλεύτατε πάντων,
εὐμενέων ἐπαρωγὸς ἐπέλθοις μυστιπόλοισιν.

3-4. inter hos uersus uersum Lobeck coniecit || 4. παρὰ Dinner: παρ Ψ παρὰ θ' Hermann | ἵπταν p: ἵππαν φ
M ἵπταν d ἵππαν B

48. Ao Sabázio — Incenso de ervas aromáticas

Ouve, pai, filho de Crono, Sabázio, famigerada divindade,

Tu que o troante Dioniso Baco, o Cosido,

Costuraste na coxa, para que viesse perfeito

Ao consagrado Tmolo, junto à Hipta de belas faces.

- 5 Então, ditoso, dominador da Frígia, o mais régio de todos,
Adianta-te, bem disposto, como auxiliador dos oficiantes.

49. Ἴπτας, θυμίαμα στύρακα

Ἴπταν κικλήσκω, Βάκχου τροφόν, εὐάδα κούρην,
 μυστιπόλον, τελεταῖσιν ἀγαλλομένην Σάβου ἀγνοῦ
 νυκτερίοισι χοροῖσι πυριβρεμέτοισιν Ἰάκχου.

Κλῦθί μου εὐχομένου, χθονία μήτηρ, βασίλεια,
 5 εἴτε σύ γ' ἐν Φρυγίῃ κατέχεις Ἰδης ὄρος ἀγνὸν
 ἢ Τμῶλος τέρπει σε, καλὸν Λυδοῖσι θόασμα·
 ἔρχεο πρὸς τελετὰς ἱερῶι γήθουσα προσώπῳ.

Tit. Ἴπτας d A: Ἴπτας φ M p Ἰπτας B || 1. ἴπταν d A: ἵπταν φ M p ιπταν B || 2. μυστιπόλον Ψ: μυστιπόλοις (uel -ων) Maas || 3. νυκτερίοισι Ψ: νυκτερίοις τε Schenkl (ap. Abel) | χοροῖσι Ψ: χοροῖσιν Hermann | πυριβρεμέτοισιν Vian: πυριβρεμέτοις Ψ πυριβρεμέταο Morand ἐριβρεμέταο Hermann | Ἰάκχου Hermann: ἰάκοισι Ψ ἰαχῆισι Ruhnken

49. A Hipta — Incenso de estoraque

Invoco Hipta, nutriz de Baco, jovem do urro ritual,

Oficiante, regozijando com os ritos do puro Sabo

E com as danças noturnas e flamejantes de Íaco.

Ouve-me enquanto suplico, mãe da terra, soberana,

5 Se tu guardas o puro monte de Ida na Frígia

Ou o Tmolos te compraz, belo palco para os lídios;

Vem aos rituais, sorrindo com um sagrado semblante.

50. Λυσίου Ληναίου

- Κλυθί, μάκαρ, Διὸς υἱ', ἐπιλήνιε Βάκχε, διμάτωρ,
 σπέρμα πολύμνηστον, πολυώνυμε, Λύσιε δαῖμον,
 κρυψίγονον μακάρων ἱερὸν θάλος, Εὖιε Βάκχε,
 εὐτραφές, εὐκαρπε, πολυγηθέα καρπὸν ἀέξων,
 5 ῥήξιχθων, Ληναῖε, μεγασθενές, αἰολόμορφε,
 παυσίπονον θνητοῖσι φανείς ἄκος, ἱερὸν ἄνθος
 χάρμα βροτοῖς φιλάλυπον, ἐπάφριε, καλλιέθειρε,
 Λύσιε, θυρσομανές, Βρόμι', Εὖιε, πᾶσιν εὐφρων,
 οἷς ἐθέλεις θνητῶν ἢ δ' ἀθανάτων ἐπιφάυσκων
 10 νῦν σε καλῶ μύσταισι μολεῖν ἡδύν, φερέκαρπον.

7. ἐπάφριε Vian (coll. 52.9): ἐπάφιε Ψ ἐπάφτορ Hermann

50. Ao Libertador Lagariço

- Ouve, ditoso, filho de Zeus, Baco do lagar, de duas mães,
Inolvidável semente, de muitos nomes, divindade libertadora,
Secreto e sagrado broto dos ditosos, Baco do brado festivo,
Abundante, frutífero, que fazes crescer um deleitoso fruto,
- 5 Irrompendo do solo, Lagariço, de imensa força, mutável,
Mostrando aos mortais uma cura aliviadora, sagrada flor,
Aprazível e reconfortante aos mortais, espumoso, de belos cabelos,
Libertador, desvairado com teu tirso, Brômio, do brado festivo, a todos benigno,
Manifestando-te àqueles que desejas dentre os mortais e imortais;
- 10 Agora, te chamo, frutífero, a vir doce a estes iniciados.

51. Νυμφῶν, θυμίαμα ἀρώματα

Νύμφαι, θυγατέρες μεγάλητορος Ὠκεανοῖο,
 ὑδροπόροι, γαίης ὑπὸ κεύθεσιν οἰκί' ἔχουσαι,
 κρυψίδρομοι, Βάκχοιο τροφοί, χθόνιαι, πολυγηθεῖς,
 καρποτρόφοι, λειμωνιάδες, σκολιοδρόμοι, ἀγναί,

- 5 ἀντροχαρεῖς, σπήλυγξι κεχαρμέναι, ἡερόφοιτοι,
 πηγαῖαι, δρομάδες, δροσοείμονες, ἔχνεσι κοῦφαι,
 φαινόμεναι, ἀφανεῖς, αὐλωνιάδες, πολυανθεῖς,
 σὺν Πανὶ σκιρτῶσαι ἂν' οὔρεα, εὐάστειραι,
 πετρόρυτοι, λιγυραί, βομβήτριάι, οὐρεσίφοιτοι,
 10 ἀγρότεραι κοῦραι, κρουνίτιδες ὕλονόμοι τε,
 παρθένοι εὐώδεις, λευχείμονες, εὐπνοοὶ αὔραις,
 αἰπολικάι, νόμιαί, θηρσὶν φίλαι, ἀγλαόκαρποι,
 δρυμοχαρεῖς, ἀπαλαί, πολυθρέμμονες ἀῤῥίτροφοί τε,
 κοῦραι ἀμαδρυάδες, φιλοπαίγμονες, ὑγροκέλευθοι,

- 15 Νυσαῖαι, μανικαί, παιωνίδες, εἰαροτερπεῖς,
 σὺν Βάκχῳ Διοῖ τε χάριν θνητοῖσι φέρουσαι·
 ἔλθετ' ἐπ' εὐφήμοις ἱεροῖς κεχαρηότι θυμῷ
 νᾶμα χέουσαι ὑγεινὸν ἀεξίτροφοισιν ἐν ὥραις.

2. ὑδροπόροι Chuvin: ὑδροπόροις Ψ || 9-10. βομβήτριάι... κοῦραι Ψ: om. φ || 13. δρυμοχαρεῖς Heringa, recte Vian: κρυμοχαρεῖς Ψ κυμοχαρεῖς Hermann κρουνοχαρεῖς Ricciardelli | 15. Νυσαῖαι, μανικαί Abel: νόσσαι, μανικαί Ψ νόσαι, μανικαί Stephanus νόσαι, οἰστρομανεῖς Hermann

51. Às Ninfas — Incenso de ervas aromáticas

- Ninfas, filhas do grandioso Oceano,
Viajantes das águas, detentoras de moradas sob a terra,
De secreto curso, nutrizes de Baco, ctônias, jubilosas,
Nutrizes de frutos, ninfas dos prados, de curso sinuoso, puras,
5 Frequentadoras das grutas, apreciadoras das cavernas, errantes aéreas,
Das fontes, fluentes, trajadas de orvalho, leves sobre as trilhas,
Aparecendo, desaparecendo, ninfas dos vales, repletas de flores,
Saltitantes com Pã montanha acima, dos urros rituais,
Fluindo pelas pedras, estridentes, sussurrantes, frequentadoras dos montes,
10 Jovens campestres, habitantes das florestas e nascentes,
Perfumadas virgens, de trajes brancos, brisas frescas,
Caprinas, pastorais, amáveis às feras, de belos frutos,
Apreciadoras das florestas, ternas, que proveem a muitos e trazem crescimento,
Jovens vinculadas às árvores, apreciadoras dos jogos, do trajeto das águas,
15 Nísias, delirantes, curadoras, apreciadoras da primavera,
Portando favor aos mortais com Baco e Deo;
Vinde junto às prestigiadas oferendas com um espírito favorável,
Despejai uma corrente salubre sobre as virentes estações.

52. Τριετηρικοῦ, θυμίαμα ἀρώματα

Κικλήσκω σε, μάκαρ, πολώννυμε, μανικέ, Βακχεῦ,
 ταυρόκερως, Ληναῖε, πυρίσπορε, Νύσιε, Λυσεῦ,
 μηροτρεφής, Λικνῖτα, θηηπόλε καὶ τελετάρχα,
 νυκτέρι', Εὐβουλεῦ, μιτρηφόρε, θυρσοτινάκτα,

- 5 ὄργιον ἄρρητον, τριφυές, κρύφιον Διὸς ἔρνος,
 Πρωτόγον', Ἴηρικεπαῖε, θεῶν πάτερ ἡδὲ καὶ υἱέ,
 ὠμάδιε, σκηπτοῦχε, χοροιμανές, ἀγέτα κώμων,
 βακχεύων ἀγίας τριετηρίδας ἀμφὶ γαληνάς,
 ῥηξίχθων, πυριφεγγές, ἐπάφριε, κοῦρε διμάτωρ,
 10 οὐρεσιφοῖτα, κερῶς, νεβριδοστόλε, ἀμφιέτηρε,
 Παιὰν χρυσεγχής, ὑποκόλπιε, βοτρυόκοσμε,
 Βάσσαρε, κισσοχαρής, πολυπάρθενε, καλλιέθειρε·
 ἐλθέ, μάκαρ, μύσταισι βρύων κεχαρημένος αἰεὶ.

1. μανικέ Ψ: μαινόλα Hermann μαντικέ Blumenthal || 3. λικνῖτα Ψ: λικνίτης Ricciardelli | θηηπόλε καὶ West: πυριπόλε καὶ Ψ πυρίπνοε καὶ Hermann μυστιπόλων Ricciardelli || 9. ἐπάφριε Ψ: ἐπάφιε φ ἐφάπτορ Hermann || 10. οὐρεσιφοῖτα, κερῶς Scalinger: οὐρεσιφοῖτα, ἔρως Ψ οὐρεσιφοιταλέος Vian (post Keydell) || 12. hab. Ψ: om. I | καλλιέθειρε Ricciardelli: καὶ διάκοσμε Ψ corruptum ποικιλόκοσμε dubitanter Hermann κύδιμε κοῦρε Wiel κάρπιμε κοῦρε Fayant

52. Ao (Dioniso) Bienal — Incenso de ervas aromáticas

- Invoco-te, ditoso, de muitos nomes, delirante, Baco,
 De táureo corno, lagariço, de ígneo lote, Nísio, Libertador,
 Criado da coxa, do Cesto, sacrificador e fundador dos mistérios,
 Noturno, Eubuleu, portador da mitra, agitador do tirso,
 5 Inefável ofício, de tripla natureza, broto secreto de Zeus,
 Primogênito, Ericepeu, pai e filho dos deuses,
 Omófago, detentor do cetro, da delirante dança, líder da procissão,
 Bacante em meio às devotas e serenas festas bienais,
 Irrompendo do solo, ígneo luzir, espumoso, jovem de duas mãos,
 10 Frequentador dos montes, cornado, da armadura cervical, celebrado anualmente,
 Peã de áurea lança, no colo de tua mãe, ornado com uvas,
 Vulpino, apreciador das heras, das muitas virgens, de bela coma,
 Vem, ditoso, sempre exuberante e favorável aos iniciados.

53. Ἀμφιετοῦς, θυμίαμα πάντα πλὴν λιβάνου καὶ σπένδε γάλα
 Ἀμφιετῇ καλέω Βάκχον, χθόνιον Διόνυσον,
 ἐγρόμενον κούραις ἅμα Νύμφαις εὐπλοκάμοισιν,
 ὃς παρὰ Περσεφόνης ἱεροῖσι δόμοισιν ἰαύων
 κοιμίζει τριετῆρα χρόνον Βακχίον ἀγνόν.

- 5 Αὐτὸς δ' ἡνίκα τὸν τριετῇ πάλι κῶμον ἐγείρηι,
 εἰς ὕμνον τρέπεται σὺν ἐυζώνοισι τιθήναις
 εὐνάζων κινῶν τε χρόνους ἐνὶ κυκλάσιν ὥραις.
 Ἀλλὰ, μάκαρ, χλοόκαρπε, κερασφόρε, κάρπιμε Βάκχε,
 βαῖν' ἐπὶ πάνθειον τελετὴν γανόωντι προσώπῳ
- 10 εὐιέροις καρποῖσι τελεσσιγόνοισι βρυάζων.

7. εὐνάζων Ψ: εὐάζων φ | χρόνους Ψ: χόρους φ

53. Ao (Dioniso) Anual — Todos os incensos, exceto de olíbano, e ofereça leite

Chamo o Baco Anual, Dioniso ctônio,

Despertando junto às jovens Ninfas de belos cabelos,

Ele que, repousando junto à Perséfone em sagrada moradia,

Faz dormir o sagrado período báquico a cada dois anos.

5 E, quando ele próprio desperta a bienal procissão novamente,

Ele se volta ao canto com suas adornadas amas,

Amodorrando e despertando os tempos nos ciclos das estações.

Então, ditoso, dos verdes frutos, cornífero, frutuoso Baco,

Vem a este ritual destinado a todos os deuses com um radioso semblante,

10 Exuberando com sagrados e perfeitos frutos.

54. Σιληνοῦ Σατύρου Βακχῶν, θυμίαμα μάνναν
 Κλυθί μου, ὦ πολύσεμνε τροφεῦ, Βάκχοιο τιθηνέ,
 Σιληνῶν ὅχ' ἄριστε, τετιμένε πᾶσι θεοῖσι
 καὶ θνητοῖσι βροτοῖσιν ἐνὶ τριετηρίσιν ὥραις,
 ἀγνοτελής, γεραρός, θιάσου νομίου τελετάρχα,
 5 εὐαστής, φιλάγρυπνε, νεάζων σὺν Σιληνοῖς,
 Ναῖσι καὶ Βάκχαις ἡγούμενε κιστοφόροισι·
 δεῦρ' ἐπὶ πάνθειον τελετὴν Σατύροις ἅμα πᾶσι
 θηροτύποις, εὔασμα διδοὺς Βακχείου ἄνακτος,
 σὺν Βάκχαις Λήναια τελεσφόρα σεμνὰ προπέμπων,
 10 ὄργια νυκτιφαῖ τελεταῖς ἀγίαις ἀναφαίνων,
 ἐνάζων, φιλόθυρσε, γαληνιόων θιάσοισιν.

Tit. Βακχῶν Ψ: del. Theiler || 3. ἐνὶ West: ἐπὶ Ψ || 5. νεάζων σὺν Σιληνοῖς Ricciardelli: νεάζων οἷσι σιληνοῖς Ψ νεάζουσ' οἷς Σιληνοῖς Casaubon νεάζουσιν Σιληνοῖς uel νεάζουσ' οἷς Σιληνοῖς dubitanter D'Orville σὺν εὐζώνοισι τιθήναις Pierson, Quandt (coll. 30.9, 53.6) || 6. κισσοφόροισι Hermann: κιστοφόροισι Ψ κιστοφόροισι Chuvin

54. Ao Sátiro Sileno das Bacantes — Incenso em pó

- Ouve-me, ó venerando nutriz, acólito de Baco,
De longe o melhor dos Silenos, honrado por todos os deuses
E humanos mortais nas épocas das festas bienais;
Celebrado em rituais, majestoso, fundador do festejo pastoral,
5 Do urro ritual, vigilante, sendo jovial com os Silenos,
Indo à frente junto às tuas Náíades e Bacantes portadoras de heras;
Vem aqui, a este ritual destinado a todos os deuses, com todos os Sátiros
Bestiais, emite o ritual grito do senhor Baco,
Conduz, com as Bacantes, as veneráveis Leneias iniciáticas,
10 Revela as iniciações que se manifestam em meio à noite durante os puros rituais,
Vocifera brados rituais, apreciador do tirso, e repousa em meio ao festejo.

55. Εἰς Ἀφροδίτην

Οὐρανία, πολύθυμη, φιλομειδῆς Ἀφροδίτη,
 ποντογενῆς, γενέτειρα θεά, φιλοπάννουχε, σεμνή,
 νυκτερία ζεύκτειρα, δολοπλόκε μήτερ Ἀνάγκης·
 πάντα γὰρ ἐκ σέθεν ἐστίν, ὑπεξεύξω δέ <τε> κόσμον

- 5 καὶ κρατέεις τρισσῶν μοιρῶν, γεννᾷς δὲ τὰ πάντα,
 ὅσσα τ' ἐν οὐρανῶι ἐστὶ καὶ ἐν γαίῃ πολυκάρπῳ
 ἐν πόντου τε βυθῶι, σεμνή Βάκχοιο πάρεδρε,
 τερπομένη θαλίαισι, γαμοστόλε μήτερ Ἑρώτων,
 Πειθοῖ, λεκτροχαρῆς, κρυφία, χαριδῶτι,
 10 φαινομένη τ' ἀφανῆς, ἐρατοπλόκαμ', εὐπατέρεια,
 νυμφιδία, σύνδαιτι, θεῶν σκηπτοῦχε, λύκαινα,
 γεννοδότειρα, φίλανδρε, ποθεινοτάτη, βιοδῶτι,
 ἢ ζεύξασα βροτοὺς ἀχαλινώτοισιν ἀνάγκαις
 καὶ θηρῶν πολὺ φῦλον ἐρωτομανῶν ὑπὸ φίλτρων·
 15 ἔρχεο, Κυπρογενὲς θεῖον γένος, εἴτ' ἐν' Ὀλύμπῳ
 ἐσσί, θεὰ βασιλεία, καλῶι γήθουσα προσώπῳ,
 εἴτε καὶ εὐλιβάνου Συρίης ἔδος ἀμφιπολεύεις,
 εἴτε σύ γ' ἐν πεδίοισι σὺν ἄρμασι χρυσεοτεύκτοις
 Αἰγύπτου κατέχεις ἱερῆς γονιμῶδεα λουτρά,
 20 ἢ καὶ κυκνείοισιν ὄχοις ἐπὶ πόντιον οἶδμα
 ἐρχομένη χαίρεις κητῶν κυκλίαςι χορείαις,
 ἢ Νύμφαις τέρπηι κυανώπισιν ἐν χθονὶ δίῃ
 θῆνος ἐπ' αἰγιαλοῖς ψαμμώδεσιν ἄρματι κούφῳ·
 εἴτ' ἐν Κύπρῳ, ἄνασσα, τροφῶι σέο, ἔνθα καλαί τε
 25 παρθένοι ἄδμηται νύμφαι τ' ἀνὰ πάντ' ἐνιαυτὸν
 ὑμνοῦσιν σέ, μάκαιρα, καὶ ἄμβροτον ἄγνὸν Ἄδωνιν.
 Ἐλθέ, μάκαιρα θεά, μάλ' ἐπήρατον εἶδος ἔχουσα·

4. ὑπεξεύξω δέ τε Hermann: ὑπεξεύξαιο δέ Ψ || 9. uersus lacunosus Ψ: post κρυφία add. φίλια Theiler post χαριδῶτι add. ἄνασσα Dinner || 10. φαινομένη τ' Ψ: τ' del. Abel (coll. 51.7) φαινομένη ἀφανῆς τ' dubitanter Gesner || 11. θεῶν σκηπτοῦχε Hermann: θεῶν, σκηπτοῦχε distinx. Baudnik || 23. θῆνος dub. Ricciardelli, recte Fayant: θῆνας Ψ θυιάς Hermann θείς δ' ἄρ Theiler οἰνὰς (i.e. μαινὰς) Blumenthal τεῖνας Vian θίνες Ruhnken | ἄρματι Ψ: ἄλματι l Ruhnken || 24. τε Maas: σε Ψ

ψυχῇ γάρ σε καλῶ σεμνῇ ἀγίοισι λόγοισιν.

55. A Afrodite

Celestial, dos muitos cantos, Afrodite apreciadora do riso,
Nascida do mar, deusa geradora, apreciadora dos festivais noturnos, venerável,
Atadora noturna, ludibriadora mãe da Necessidade;

Pois tudo vem de ti, ataste o cosmo,

5 Dominas as três partes e geras tudo aquilo

Que há no céu e na terra fecunda

E na profundidade do pélago, venerável auxiliar de Baco,

Deleitando-se com as festas, casamenteira mãe dos Amores,

Persuasão, que desfruta dos leitos, oculta, doadora de felicidade,

10 Visível e invisível, de tranças encantadoras, de nobre pai,

Marital, comensal, detentora do cetro dos deuses, lupina,

Doadora das linhagens, apreciadora dos homens, de todo desejada, vivificadora,

Tu que ataste os homens com imposições sem freios

E a numerosa raça das feras delirantes de amor com o teu charme;

15 Vem, divina e cípria progênie, quer no Olimpo

Estejas, deusa soberana, a sorrir com um belo semblante,

Ou ainda percorras a base da aromática Síria

Ou nas planícies com carros lavrados em ouro

Guardes os frugíferos banhos do sagrado Egito,

20 Ou ainda, em cisneas carruagens sobre o distenso pélago

Avançando, te alegres com as cíclicas danças das bestas marinhas,

Ou desfrutes das Ninfas de negros olhos na divina terra,

Pelos arenosos litorais da praia, com uma célere carruagem,

Ou em Chipre, senhora, com tua nutriz, onde belas

25 Virgens e indomadas esposas todo o ano

Cantam sobre ti, ditosa, e sobre o puro e imortal Adônis.

Vem, ditosa deusa, com um aspecto muito amável,

Pois te chamo com palavras devotas e uma alma veneranda.

56. Ἀδώνιδος, θυμίαμα ἀρώματα

Κλυθί μου εὐχομένου, πολυώνυμε, δαῖμον ἄριστε,

ἀβροκόμη, φιλέρημε, βρύων ὠιδαῖσι ποθειναῖς,

Εὐβουλεῦ, πολύμορφε, τροφεῦ πάντων ἀρίδηλε,

κούρη καὶ κόρε, πᾶσι σὺ θάλλων αἰέν, Ἄδωνι,

5 σβεννύμενε λάμπων τε καλαῖς ἐν κυκλάσιν ὥραις,

αὐξιθαλής, δίκερως, πολυήρατε, δακρυότιμε,

ἀγλαόμορφε, κυναγεσίοις χαίρων, βαθυχαῖτα,

ἡμερόνους, Κύπριδος γλυκερὸν θάλος, ἔρνος Ἔρωτος,

Φερσεφόνης ἐρασιπλοκάμου λέκτροισι λοχευθείς,

10 ὃς ποτὲ μὲν ναίεις ὑπὸ Τάρταρον ἡερόεντα,

ἡδὲ πάλιν πρὸς Ὀλυμπον ἄγεις δέμας ὠριόκαρπον·

ἐλθέ, μάκαρ, μύσταισι φέρων καρποὺς ἀπὸ γαίης.

3. τροφεῦ Hermann: τροφή Ψ τροφὸς Abel τροφῇ Blumenthal || 4. πᾶσι σὺ θάλλων Ricciardelli: σὺ πᾶσιν θάλος Ψ Συρίας θάλος West πᾶσι καλὸν θάλος Hermann πασιφαῆς θάλος Wiel ἦρι παλινθαλὲς Theiler

56. A Adônis — Incenso de ervas aromáticas

- Ouve-me enquanto suplico, de muitos nomes, excelente divindade,
De viçosa coma, apreciador do ermo, sobejando com canções lamentosas,
Eubuleu, multiforme, claro nutriz de todos,
Menina e menino, tu que vicejas sempre a todos, Adônis,
5 Definhando e iluminando durante as belas e cíclicas estações,
Verdejante, bicórneo, amável, honrado com lágrimas,
Reluzente, contentando-te com as caças, de espesso cabelo,
De uma alma atraente, doce broto de Cípris, rebento de Eros,
Nascido no leito de Perséfone de tranças encantadoras,
10 Tu que por vezes frequentas o nebuloso Tártaro
E de novo conduzes o teu corpo de frutos oportunos ao Olimpo;
Vem, ditoso, traz os frutos da terra aos iniciados.

57. Ἑρμοῦ Χθονίου, θυμίαμα στύρακα
 Κωκυτοῦ ναίων ἀνυπόστροφον οἶμον ἀνάγκης,
 ὃς ψυχὰς θνητῶν κατάγεις ὑπὸ νέρτερα γαίης,
 Ἑρμῆ, βακχεχόροιο Διωνύσοιο γένεθλον
 καὶ Παφίης κούρης, ἐλικοβλεφάρου Ἀφροδίτης,
 5 ὃς παρὰ Περσεφόνης ἱερὸν δόμον ἀμφιπολεύεις,
 αἰνομόροις ψυχᾷς πομπὸς κατὰ γαῖαν ὑπάρχων,
 ἅς κατάγεις, ὁπότεν μοίρης χρόνος εἰσαφίκηται
 εὐιέρωι ῥάβδωι θέλγων, ὑπνοδῶτερ, ἅπαντας,
 καὶ πάλιν ὑπνώνοντας ἐγείρεις· σοὶ γὰρ ἔδωκε
 10 τιμὴν Φερσεφόνεια θεὰ κατὰ Τάρταρον εὐρὺν
 ψυχᾷς ἀεναίοις θνητῶν ὁδὸν ἡγεμονεύειν.
 ἀλλὰ, μάκαρ, πέμποις μύσταις τέλος ἐσθλὸν ἐπ' ἔργοις.

8. ὑπνοδῶτερ ἅπαντας Ricciardelli (ante et post ὑπνοδῶτερ distingo): ὑπνοδῶτειρα πάντα Ψ ὑπνοδῶτερ ἅπαντα Dinner ὑπνοδῶτερ ἅπαντα Ald ὑπνοδῶτιδι πάντα Gesner πάνθ' ὑπνοδοτείρηι West

57. Ao Hermes Ctônio — Incenso de extorque

Habitando a via sem retorno da necessidade do Cocito,

Tu que conduzes as almas dos mortais abaixo da terra,

Hermes, descendente do delirante Dioniso

E da jovem Páfia, Afrodite de fugaz mirada,

5 Tu que vagueias pela sagrada morada de Perséfone,

Incitando, condutor, as mal fadadas almas sob a terra,

Pelas quais velas, chegada a hora do fado;

Outorgador do sono, encantando tudo com teu cajado sagrado,

E, em seguida, despertas os adormecidos; pois a ti

10 A divina Perséfone deu a honra de, pelo caminho do vasto Tártaro,

Guiar as perenes almas dos mortais.

Então, ditoso, envia aos iniciados um bom termo aos seus ofícios.

58. Ἔρωτος, θυμίαμα ἀρώματα

Κικλήσκω μέγαν, ἀγνόν, ἐράσμιον, ἡδὺν Ἔρωτα,
τοξάλκῃ, πτερόεντα, πυρίδρομον, εὐδρομον ὀρμῇι,
συμπαίζοντα θεοῖς ἡδὲ θνητοῖς ἀνθρώποις,
εὐπάλαμον, διφυῇ, πάντων κληῖδας ἔχοντα,

5 αἰθέρος οὐρανίου, πόντου, χθονός, ἡδ' ὅσα θνητοῖς
πνεύματα παντογένεθλα θεὰ βόσκει χλοόκαρπος,
ἡδ' ὅσα Τάρταρος εὐρύς ἔχει πόντος θ' ἀλίδουπος·
μοῦνος γὰρ τούτων πάντων οἴηκα κρατύνεις.

Ἀλλά, μάκαρ, καθαραῖς γνώμαις μύσταισι συνέρχου,

10 φαύλους δ' ἐκτοπίους θ' ὀρμὰς ἀπὸ τῶνδ' ἀπόπεμπε.

58. Ao Amor — Incenso de ervas aromáticas

Invoco o grande, puro, amável e doce Amor,

Vigoroso arqueiro, alado, de ígneo curso, veloz com seu impulso,

Brincando com os deuses e os humanos mortais,

Inventivo, de dupla natureza, detentor das chaves de tudo:

5 Do éter celeste, do pélago, do subterrâneo, e dos sopros

Criadores que a frutífera deusa provê aos mortais,

De tudo quanto o vasto Tártaro detém, tal qual o pélago de ressoante marulho;

Pois és o único que domina os lemes de todas essas coisas.

Então, ditoso, associa-te aos iniciados com resoluções purificadoras

10 E afasta deles os impulsos estranhos e vulgares.

59. Μοιρῶν, θυμίαμα ἀρώματα

- Μοῖραι ἀπειρέσιοι, Νυκτὸς φίλα τέκνα μελαίνης,
 κλῦτέ μου εὐχομένου, πολυώνυμοι, αἴτ' ἐπὶ λίμνης
 οὐρανίας, ἵνα λευκὸν ὕδωρ νυχίας ὑπὸ θερμῆς
 ῥήγνυται ἐν σκιερῶι λιπαρῶι μυχῶι εὐλίθου ἄντρου,
 5 ναίουσαι πεπότησθε βροτῶν ἐπ' ἀπείρονα γαῖαν·
 ἔνθεν ἐπὶ βρότεον δόκιμον γένος ἐλπίδι κοῦφον
 στείχετε πορφυρέησι καλυψάμεναι ὀθόνησι
 μορσίμωι ἐν πεδίωι, ὅθι πάγγεον ἄρμα διώκει
 δόξα δίκης παρὰ τέρμα καὶ ἐλπίδος ἡδὲ μεριμνῶν
 10 καὶ νόμου ὠγγύιου καὶ ἀπείρονος εὐνόμου ἀρχῆς·
 Μοῖρα γὰρ ἐν βιότῳ καθορᾷ μόνη, οὐδέ τις ἄλλος
 ἀθανάτων, οἳ ἔχουσι κάρη νιφόεντος Ὀλύμπου,
 καὶ Διὸς ὄμμα τέλειον· ἐπεὶ γ' ὅσα γίγνεται ἡμῖν,
 Μοῖρά τε καὶ Διὸς οἶδε νόος διὰ παντὸς ἅπαντα.
 15 Ἀλλὰ μοι εὐκταῖαι, μαλακόφρονες, ἠπιόθυμοι,
 Ἄτροπε καὶ Λάχεσι, Κλωθώ, μόλετ', εὐπατέρειαι,
 ἀέριοι, ἀφανεῖς, ἀμετάτροποι, αἰὲν ἀτειρεῖς,
 παντοδότειραι, ἀφαιρέτιδες, θνητοῖσιν ἀνάγκη·
 Μοῖραι, ἀκούσατ' ἐμῶν ὁσίων λειβῶν τε καὶ εὐχῶν,
 20 ἐρχόμεναι μύσταις λυσιπήμονες εὐφροني βουλῇ.
 {Μοιράων τέλος ἔλλαβ' ἀοιδή, ἦν ὕφαν' Ὀρφεύς.}

15. ἀλλὰ μοι εὐκταῖαι Bentley, Quandt (coll. 60.6): ἀλλὰ μοι νυκτέριοι contra metrum Ψ ἀλλά, μάκαιραί, μοι uel ἀλλά, θεαὶ νύχια Ricciardelli ἀλλ' ἅμα νυκτέριοι Lennep ἀλλά νυ νυκτέρια Fayant ἀλλά μοι, ἀέρια Abel ἀλλά μοι, ἀέριοι Ruhnken || 20. λυσιπήμονες Ψ: λαθιπήμονες Hermann || 21. del. Lennep

59. Às Moiras — Incenso de ervas aromáticas

- Ilimitadas Moiras, amadas crias da escura Noite,
 Ouvi-me enquanto suplico, vós de muitos nomes, que habitais o lago
 Celestial, onde a alva água sob o calor noturno
 Irrompe na cintilante e umbrosa profundidade da pétrea caverna,
 5 Vós que, ali habitando, revoais sobre a ilimitada terra dos mortais;
 De onde, rumo ao gênero humano pretensio e de vã esperança,
 Prosseguis, cobertas com tecidos de linho purpúreo,
 Na planície do fado, onde por toda a terra a opinião dirige a carruagem
 Que se alastra aos limites da justiça, da esperança, dos zelos,
 10 Da primeva lei e do ilimitado poder da ordem;
 Pois a Moira é a única que nos fita ao longo de nossa existência e nenhum outro
 Dos imortais que mantêm os topos do nevoso Olimpo
 E a perfeita visão de Zeus; uma vez que tudo quanto nos ocorre
 A Moira e a mente de Zeus o sabem integralmente.
 15 Então, a mim, votivas, afetuosas, gentis,
 Inexorável, Distribuidora e Fiandeira, vinde vós de nobre linhagem,
 Aéreas, invisíveis, inalteráveis, sempre tenazes,
 Provedoras, segregadoras, necessidade dos mortais;
 Moiras, escutai minhas preces e libações sagradas,
 20 Vinde, aliviadoras, aos iniciados com um benévolo intuito.
 {Chega a seu termo a canção das Moiras urdida por Orfeu.}

60. Χαρίτων, θυμίαμα στύρακα

Κλυτέ μοι, ὦ Χάριτες μεγαλώνυμοι, ἀγλαότιμοι,

θυγατέρες Ζηνός τε καὶ Εὐνομίας βαθυκόλπου,

Ἀγλαΐη Θαλίη τε καὶ Εὐφροσύνη πολύολβε,

χαρμοσύνης γενέτειραι, ἐράσμαι, εὖφρονες, ἀγναί,

5 αἰολόμορφοι, ἀειθαλέες, θνητοῖσι ποθειναί·

εὐκταῖαι, κυκλάδες, καλυκώπιδες, ἱμερόεσσαι·

ἔλθοιτ' ὀλβοδότειραι, ἀεὶ μύσταισι προσηνεῖς.

2. εὐνομίας Ψ: Εὐρυνόμης Schrader (coll. Hes. *Theog.* 907) || 3. Θαλίη τε καὶ Hermann: τε θάλεια καὶ Ψ

60. Às Graças — Incenso de estoraque

- Ouvi-me, ó renomadas Graças, de honras ilustres,
Filhas de Zeus e da Ordem de amplo seio,
Claridade, Fartura e a próspera Euforia,
Progenitoras do regozijo, amáveis, benévolas, puras,
5 Mutáveis, sempre-vivas, desejadas pelos mortais;
Rogadas, cíclicas, rosadas, encantadoras;
Vinde, inspiradoras, sempre ternas aos vossos iniciados.

61. Νεμέσεως ὕμνος

ὦ Νέμεσι, κλήζω σε, θεά, βασίλεια μεγίστη,
 πανδερκῆς, ἐσορῶσα βίον θνητῶν πολυφύλων·
 αἰδία, πολύσεμνε, μόνη χαίρουσα δικαίοις,
 ἀλλάσσουσα λόγον πολυποίκilon, ἄστατον αἰεῖ,

- 5 ἦν πάντες δεδίασι βροτοὶ ζυγὸν αὐχένι θεῖσαν·
 σοὶ γὰρ ἀεὶ γνώμη πάντων μέλει, οὐδέ σε λήθει
 ψυχὴ ὑπερφρονέουσα λόγων ἀδιακρίτῳ ὀρμῇ.
 πάντ' ἐσορᾷς καὶ πάντ' ἐπακούεις, πάντα βραβεύεις·
 ἐν σοὶ δ' εἰσὶ δίκαι θνητῶν, πανυπέρτατε δαῖμον.
- 10 ἐλθέ, μάκαιρ', ἀγνή, μύσταις ἐπιτάρροθος αἰεῖ·
 δὸς δ' ἀγαθὴν διάνοιαν ἔχειν, παύουσα πανεχθεῖς
 γνώμας οὐχ ὀσίας, πανυπέρφρονας, ἄλλοπροσάλλας.

4. λόγον Ψ: τροχὸν Chuvīn νόον dubitanter Dieterich || 5. δεδίασι Pierson: δεδάασσι Ψ | θεῖσαν Vian: θέντες Ψ || 6. σοὶ Hermann: σὴ Ψ || 8. πάντα βραβεύεις Stephanus: καὶ πάντα βραβεύεις Ψ

61. Hino a Nêmesis

Ó Nêmesis, conjuro-te, deusa, enorme soberana,
Onividente, que contemplas a existência dos muitos povos mortais;
Eterna, veneranda, única a se deleitar com os atos justos,
Revertendo o discurso matizado, sempre instável,

- 5 Tu que todos os mortais temem com teu jugo sobre os seus pescoços;
Pois te preocupas com toda a reflexão, e não te escapa
A alma que, com um impulso irrefletido, despreza os raciocínios.
Tudo contemplas e tudo ouves, tudo decides;
Em ti estão as justiças dos mortais, mais suprema divindade.
- 10 Vem, ditosa, pura, eterna defensora dos iniciados;
Concede-nos a posse de uma intenção boa, cessa as odiosas
E nada sagradas reflexões, insolentes, volúveis.

62. Δίκης, θυμίαμα λίβανον

Ὅμμα Δίκης μέλπω πανδερκέος, ἀγλαομόρφου,
ἥ καὶ Ζηνὸς ἄνακτος ἐπὶ θρόνον ἱερὸν ἵζει
οὐρανόθεν καθορῶσα βίον θνητῶν πολυφύλων,
τοῖς ἀδίκους τιμωρὸς ἐπιβρίθουσα δικαία,

- 5 ἐξ ἰσότητος ἀληθείῃ συνάγους' ἀνόμοια·
πάντα γάρ, ὅσσα κακαῖς γνώμαις θνητοῖσιν ὀχεῖται
δύσκριτα, βουλομένοις τὸ πλεόν βουλαῖς ἀδίκοισι,
μούνῃ ἐπεμβαίνουσα δίκην ἀδίκους ἐπεγείρεις·
ἐχθρὰ τῶν ἀδίκων, εὖφρων δὲ σύνεσσι δικαίοις.
- 10 ἀλλά, θεά, μὲν ἐπὶ γνώμαις ἐσθλαῖσι δικαία,
ὥς ἂν αἰεὶ βιοτῆς τὸ πεπρωμένον ἡμᾶρ ἐπέλθοι.

62. À Justiça — Incenso de olíbano

Canto o olhar da onividente Justiça, de forma luzidia,
Ela que, inclusive, se senta sobre o sagrado trono de Zeus,
Fitando do céu a existência dos muitos povos mortais,
Pesando justa e vingativa sobre os injustos,

- 5 Combatendo os desequilíbrios com a verdade equânime;
Pois tudo que, com más reflexões, avança aos mortais
Confusamente, desejosos de mais por meio de injustos intuitos,
Tu és a única a, manejando-o, despertar a justiça contra os injustos;
Odiada pelos injustos, estimada pelos cúmplices justos.
- 10 Então, deusa, vem, justa, tendo em vista boas reflexões,
Até que, por fim, chegue o fatídico dia da minha existência.

63. Δικαιοσύνης, θυμίαμα λίβανον
 Ὡ θνητοῖσι δικαιοτάτη, πολύολβε, ποθεινή,
 ἐξ ισότητος ἀεὶ θνητοῖς χαίρουσα δικαίους,
 πάντιμ', ὀλβιόμοιρε, Δικαιοσύνη μεγαλαυχής,
 ἢ καθαλαῖς γνώμαισιν ἀεὶ τὰ δέοντα βραβεύεις,
 5 ἄθραυστος τὸ συνειδὸς· ἀεὶ θραύεις δ' ἄρ' ἅπαντας
 ὅσσοι μὴ τὸ σὸν ἦλθον ὑπὸ ζυγόν, ἀλλ' ὑπὲρ αὐτῶν
 πλάστιγξι βριαραῖσι παρεγκλίναντες ἀπλήστως.
 Ἀστασίαστε, φίλη πάντων, φιλόκωμ', ἐρατεινή,
 εἰρήνηι χαίρουσα, βίον ζηλοῦσα βέβαιον·
 10 αἰεὶ γὰρ τὸ πλεόν στυγέεις, ισότητι δὲ χαίρεις·
 ἐν σοὶ γὰρ σοφίης ἀρετῇ τέλος ἐσθλὸν ἰκάνει.
 κλῦθι, θεά, κακίην θνητῶν θραύουσα δικαίως,
 ὥς ἂν ἰσορροπίαισιν ἀεὶ βίος ἐσθλὸς ὀδεύοι
 θνητῶν ἀνθρώπων, οἳ ἀρούρης καρπὸν ἔδουσι,
 15 καὶ ζώων πάντων, ὁπός' ἐν κόλποισι τιθηνεῖ
 γαῖα θεὰ μήτηρ καὶ πόντιος εἰνάλιος Ζεὺς.

4. γνώμαισιν ἀεὶ Quandt: γνώμαις ἀεὶ Ψ γνώμαις αἰεὶ Ald || 5. ante ἀεὶ distinx. Fayant: post ἀεὶ distinx. Ricciardelli | δ' ἄρ' ἅπαντας Vian: γὰρ ἅπαντας Ψ (coll. 57.9) δ' ἄρα πάντα Koops || 6. ἀλλ' ὑπὲρ αὐτῶν Ricciardelli: ἀλλ' ὑπὲρ αὐτοῦ Ψ ἀλλοπρόσαλλοι Hermann (coll. 61.12) || 11. σοφίης Ψ: σοφίη Hermann | ἀρετῇ Gesner: ἀρετῆς Ψ | ἐσθλὸν Lennep: ὅλλον Ψ ὄλβον Dieterich

63. À Retitude — Incenso de olíbano

- Ó mais justa, próspera e desejada aos mortais,
Alegrando-te sempre, a partir da equidade, com os justos mortais,
Honorável, benéfica, vangloriada Retitude,
Tu que sempre diriges o impreterível com resoluções purificadoras;
5 De uma percepção sempre inextinguível; pois extingues todos
Que não se sujeitam ao teu jugo, mas, em seu próprio favor,
Inclinam avidamente os fortes pratos da balança;
Imparcial, amada por todos, festiva, agradável,
Alegrando-te com a paz, admirando-te com uma vida firme;
10 Pois sempre odeias a demasia e te alegras com a equidade;
Pois em ti a virtude da sabedoria atinge o seu grato termo.
Ouve, deusa, extingue o vício dos mortais com justiça,
Para que equilibradamente prossiga a boa vida
Dos homens mortais, os quais se alimentam do fruto do solo,
15 E de todos os seres que em seus seios abrigue
A divina mãe Terra e o pelágico e marítimo Zeus.

64. Ὑμνος Νόμου

Ἀθανάτων καλέω καὶ θνητῶν ἄγνὸν ἄνακτα,
οὐράνιον Νόμον, ἀστροθέτην, σφραγίδα δικαίαν
πόντου τ' εἰναλίου καὶ γῆς, φύσεως τὸ βέβαιον
ἀκλινῇ ἀστασίαστον αἰεὶ τηροῦντα νόμοισιν,

- 5 οἷσιν ἄνωθε φέρων μέγαν οὐρανὸν αὐτὸς ὁδεύει,
καὶ φθόνον οὐ δίκαιον ῥοίζου τρόπον ἐκτὸς ἐλαύνει·
ὃς καὶ θνητοῖσιν βιοτῆς τέλος ἐσθλὸν ἐγείρει·
αὐτὸς γὰρ μῦθος ζώων οἶακα κρατύνει
γνώμῃς ὀρθοτάταισι συνών, ἀδιάστροφος αἰεὶ,
10 ὠγύγιος, πολύπειρος, ἀβλάπτως πᾶσι συνοικῶν
τοῖς νομίμοις, ἀνόμοις δὲ φέρων κακότητα βαρεῖαν.
ἀλλὰ, μάκαρ, πάντιμε, φερόλβιε, πᾶσι ποθεινέ,
εὐμενὲς ἦτορ ἔχων μνήμην σέο πέμπε, φέριστε.

4. ἀκλινῇ Ψ: ἀκλινὲς Stephanus || 5. οἷσιν ἄνωθε φέρων Ψ: ex alio loco huc illatum uidetur Quandt τοῖσιν ἄνωθε βρύων Theiler οἷσιν ἄνωθ' ἐφορῶν West || 6-7. transp. Wiel || 6. φθόνον οὐ δίκαιον Ψ: φθόνον οὐτιδανὸν Wiel πόλον ἡλίβατον Platt φθόνον οὐ νόμινον uel ἐκνόμιον Hermann | ἐκτὸς Wiel: αὐτὸς Ψ

64. Hino à Lei

- Chamo a pura senhora dos imortais e mortais,
A Lei celeste, organizadora das estrelas, justo selo
Do pélago marítimo e da terra, sempre vigiando
A neutra e imparcial estabilidade da natureza por meio das leis,
5 Com as quais ela própria avança, trazendo o grande céu de cima;
E, por meio de um fragor, expulsa para longe a injusta Inveja;
Ela que, inclusive, desperta um bom termo à existência dos mortais;
Pois somente ela domina os lemes dos seres vivos
Acompanhando-os com retas resoluções, sempre inexorável,
10 Primeva, experiente, convivendo de forma segura com todos
Os disciplinados, enquanto que aos indisciplinados traz uma dura miséria.
Então, ditosa, honorável, beneficiadora, desejada por todos,
Envia, excelsa, uma lembrança tua com um benévolo coração.

65. Ἄρεος, θυμίαμα λίβανον

Ἄρρηκτ', ὀμβριμόθυμε, μεγασθενές, ἄλκιμε δαῖμον,

ὀπλοχαρής, ἀδάμαστε, βροτοκτόνε, τειχεσιπλῆτα,

Ἄρες ἄναξ, ὀπλόδουπε, φόνοις πεπαλαγμένος αἰεῖ,

αἵματι ἀνδροφόνωι χαίρων, πολεμόκλονε, φρικτέ,

5 ὃς ποθέεις ξίφεσίν τε καὶ ἔγχεσι δῆριν ἄμουσον·

στῆσον ἔριν λυσσῶσαν, ἄνες πόνον ἀλγεσίθυμον,

εἰς δὲ πόθον νεῦσον Κύπριδος κώμους τε Λυαίου

ἀλλάξας ἀλκὴν ὅπλων εἰς ἔργα τὰ Διοῦς,

εἰρήνην ποθέων κουροτρόφον, ὀλβιοδῶτιν.

65. A Ares — Incenso de olíbano

Inabalável, de índole possante, de imensa força, resistente divindade,
Belicoso, indomável, destruidor dos mortais, devastador de muralhas,
Senhor Ares, do belicoso estrídulo, sempre conspurcado com a matança,
Alegrando-te com o sangue da chacina, do brado marcial, temível,

- 5 Tu que desejas o dissonante combate com espadas e lanças;
Estanca a iracunda disputa, afrouxa o tortuoso esforço,
Inclina-te ao desejo de Cípris e as procissões do Liberador,
Permuta a braveza das armas pelos trabalhos de Deo,
Anseia por uma paz abastada e beneficiadora.

66. Ἡφαίστου, θυμίαμα λιβανομάνναν
 Ἡφαιστ' ὀμβριμόθυμε, μεγασθενές, ἀκάματον πῦρ,
 λαμπόμενε φλογίαις ἀνγαῖς, φαεσίμβροτε δαῖμον,
 φωσφόρε, καρτερόχειρ, αἰώνιε, τεχνοδίαιτε,
 ἐργαστήρ, κόσμοιο μέρος, στοιχεῖον ἀμεμφές,
 5 παμφάγε, πανδαμάτωρ, πανυπέρτατε, παντοδίαιτε,
 αἰθήρ, ἥλιος, ἄστρα, σελήνη, φῶς ἀμίαντον·
 ταῦτα γὰρ Ἡφαίστοιο μέλη θνητοῖσι προφαίνει.
 πάντα δὲ οἶκον ἔχεις, πᾶσαν πόλιν, ἔθνεα πάντα,
 σώματά τε θνητῶν οἰκεῖς, πολυόλβε, κραταιέ.
 10 Κλυθι, μάκαρ, κλήιζω <σε> πρὸς εὐιέρους ἐπιλοιβάς,
 αἰεὶ ὅπως χαίρουσιν ἐπ' ἔργοις ἡμερος ἔλθοις.
 παῦσον λυσσῶσαν μανίαν πυρὸς ἀκαμάτοιο
 καῦσιν ἔχων φύσεως ἐν σώμασιν ἡμετέροισιν.

2. hab. Ψ: om. h | φλογίαις Ψ: φλογέαις l || 9. σώματα Ψ: δώματα Platt || 10. post κλήιζω add. σε Lennep (coll. 61.1) || 13. καῦσιν Ψ: παῦσιν Platt | σώμασιν Ψ: δώμασιν Platt

66. A Hefesto — Incenso de olíbano em pó

Hefesto de índole possante, de imensa força, fogo incansável,
Iluminando com brilhos flamejantes, divindade que reluz sobre os mortais,
Luminoso, de uma mão robusta, perpétuo, subsistente na arte,
Ferreiro, lote do cosmo, elemento irreprochável,

- 5 Voraz, domador, o mais supremo, que consome em tudo,
Éter, sol, estrelas, lua e luz incólume,
Pois estes membros de Hefesto se apresentam aos mortais.
Deténs toda moradia, toda cidade, todo povo
E habitas os corpos dos mortais, próspero, vigoroso.

- 10 Ouve, ditoso: conjuro-te a estas libações sagradas,
Para que venhas sempre afável a estes ofícios prazerosos.
Cessa o delírio iracundo do fogo incansável,
Controla a chama da natureza em nossos corpos.

67. Ἀσκληπιοῦ, θυμίαμα μάνναν

Ἰητὴρ πάντων, Ἀσκληπιέ, δέσποτα Παιάν,
θέλγων ἀνθρώπων πολυαλγέα πήματα νούσων,
ἠπιόδωρε, κραταίε, μόλοις κατάγων Ὑγίειαν
καὶ παύων νούσους, χαλεπὰς Κῆρας θανάτοιο.

- 5 Ἀὐξιθαλῆς, ἐπίκουρ', ἀπαλεξίκακ', ὀλβιόμοιρε,
Φοίβου Ἀπόλλωνος κρατερὸν θάλος ἀγλαότιμον,
ἐχθρὲ νόσων, Ὑγίειαν ἔχων σύλλεκτρον ἀμεμφῇ,
ἐλθέ, μάκαρ, σωτήρ, βιοτῆς τέλος ἐσθλὸν ὀπάζων.

5. αὐξιθαλῆς, ἐπίκουρ', ἀπαλεξίκακ' Maas: αὐξιθαλῆς, κοῦρε, ἀπαλεξίκακ' Ψ αὐξιθαλῆς κόρε πᾶσιν ἀλεξίκακ' Lennep αὐξιθαλῆς κόρε καὶ ἀπαλεξίκακ' Gesner

67. A Asclépio — Incenso em pó

Curador de tudo, Asclépio, soberano Peã,
Encantando as sofridas agonias das doenças humanas,
Alentador, poderoso, vem e traz a Saúde
E cessa as doenças, as perigosas Ruínas da morte.

- 5 Verdejante, auxiliador, repelidor do mal, benéfico,
Ilustre e vigoroso broto de Febo Apolo,
Odiado pelas doenças, detentor da Saúde, tua impecável consorte,
Vem, ditoso, salvador, confere-nos um bom termo à nossa existência.

68. Ὑγείας, θυμίαμα μάνναν
 Ἱμερόεσσ', ἐρατή, πολυθάλμιε, παμβασίλεια,
 κλῦθι, μάκαιρ' Ὑγεία, φερόλβιε, μήτερ ἀπάντων·
 ἐκ σέο γὰρ νοῦσοι μὲν ἀποφθινύθουσι βροτοῖσι,
 πᾶς δὲ δόμος θάλλει πολυγηθῆς εἵνεκα σεῖο,
 5 καὶ τέχναι βρίθουσι· ποθεῖ δέ σε κόσμος, ἄνασσα,
 μοῦνος δὲ στυγέει σ' Αἰδῆς ψυχοφθόρος αἰεὶ,
 ἀιθαλῆς, εὐκταιοτάτη, θνητῶν ἀνάπαντα·
 σοῦ γὰρ ἄτερ πάντ' ἐστὶν ἀνωφελῆ ἀνθρώποισιν·
 οὔτε γὰρ ὀλβοδότης πλοῦτος γλυκερὸς θαλίησιν,
 10 οὔτε γέρων πολύμοχθος ἄτερ σέο γίγνεται ἀνὴρ·
 πάντων γὰρ κρατέεις μούνη καὶ πᾶσιν ἀνάσσεις.
 Ἀλλά, θεά, μόλε μυστιπόλοις ἐπιτάρροθος αἰεὶ
 ῥυομένη νούσων χαλεπῶν κακόποτμον ἀνίην.

7. ἀῖθαλῆς Hermann: αειθαλῆς l π Ald εὐθαλῆς Ψ εὐθαλλῆς Schrader || 10. γίγνεται Vertegius: γίνεταί Ψ

68. À Saúde — Incenso em pó

Encantadora, amável, nutridora, soberana,

Ouve, ditosa Saúde, benfeitora, mãe de tudo;

Pois é a partir de ti que perecem as doenças dos mortais,

E é por tua causa que todas as casas vicejam jubilosas

5 E as artes prevalecem; o cosmo anseia por ti, senhora,

E é somente o destruidor de almas, Hades, que sempre te odeia;

Verdejante, a mais solicitada, repouso dos mortais;

Pois, sem ti, tudo é inútil aos seres humanos;

Tampouco a benéfica riqueza em meio à abundância se torna doce;

10 Sem ti o homem se torna um velho desgastado,

Pois és a única a dominar tudo e reinar sobre todos.

Então, deusa, vem sempre defensora aos oficiantes,

Rechaça o funesto pesar das perigosas doenças.

69. Ἐριννύων, θυμίαμα στύρακα καὶ μάνναν
 Κλῦτε, θεαὶ πάντιμοι, ἐρίβρομοι, εὐάστειραι,
 Τισιφόνη τε καὶ Ἀλληκτὼ καὶ δῖα Μέγαιρα·
 νυκτέραι, μυχίοις ὑπὸ κεύθεσιν οἰκί' ἔχουσαι
 ἄνθρωι ἐν ἡερόεντι παρὰ Στυγὸς ἱερὸν ὕδωρ,
 5 οὐχ ὁσίαις βουλαῖσι βροτῶν κεκοτημέναι αἰεῖ,
 λυσσήρεις, ἀγέρωχοι, ἐπευάζουσαι ἀνάγκαις,
 θηρόπεπλοι, τιμωροί, ἐρισθενέες, βαρυαλγεῖς,
 Αἰδεω χθόνιαι, φοβεραὶ κόραι, αἰολόμορφοι,
 ἡέραι, ἀφανεῖς, ὠκυδρόμοι ὥστε νόημα·
 10 οὔτε γὰρ ἡελίου ταχιναὶ φλόγες οὔτε σελήνης
 <lacuna>
 καὶ σοφίης ἀρετὴ τε καὶ ἐργασίμου θρασύτητος
 εὐχαρίτου τε βίου λιπαρᾶς περικαλλέος ἥβης
 ὁμῶν χωρὶς ἐγείρει εὐφροσύνας βιότοιο·
 ἀλλ' αἰεὶ θνητῶν πάντων ἐπ' ἀπείρονα φῦλα
 15 ὄμμα Δίκης ἐφορᾶτε, δικασπόλοι αἰὲν ἐοῦσαι.
 ἀλλά, θεαὶ Μοῖραι, ὀφιοπλόκαμοι, πολύμορφοι,
 πρᾶϋνοον μετὰθεσθε βίου μαλακόφρονα δόξαν.

Tit. Ἐριννύων Ψ: Ἐρινύων Quandt Εὐμενίδων φ || 8-17. hos uersus 6-11 hymni 70 permutare prop. Ricciardelli || 10-13. hos uersus post u. 5 hymni 60 transtulit Ruhnken || 10. post u. 10 lacunam stat Keydell, Keysner || 11. ἀρετὴ Ψ: ἀρετῆς φ || 12. εὐχαρίτου τε West: εὐχαρι οὔτε Ψ || 16. μοῖραι Ψ: Ἀραί Ricciardelli dubitanter

69. Às Erínias — Incenso em pó e de estoraque

Ouvi, deusas honradas, troantes, dos urros rituais,

Vingadora e Infatigável e a divina Rancorosa;

Noturnas, detentoras de moradias nas mais abissais profundezas,

Em umbrosas cavernas junto à sacra água do Estige,

5 Sempre enraivecidas pelas deliberações pouco sagradas dos mortais;

Ensandecidas, altivas, vociferando pela necessidade,

Cobertas de peles bestiais, vingativas, descomunais, que causam sofrimento;

Filhas de Hades, temidas, subterrâneas, mutáveis,

Aéreas, invisíveis, céleres como o pensamento;

10 Pois nem as prestas chamas do sol nem da lua [...]

E a virtude da sabedoria e a empenhada intrepidez

E as perseveranças de uma vida próspera, de uma formosa juventude,

Podem despertar as felicidades da existência sem vós.

Mas sempre sobre a ilimitada raça de todos os mortais

15 Recaem os olhos da Justiça, eterna executora do justo.

Então, deusas Moiras, de serpentinhas comas, multifformes,

Tornai a reputação da vida amistosa e branda.

70. Εὐμενίδων, θυμίαμα ἀρώματα
 Κλυτέ μου, Εὐμενίδες μεγαλώνυμοι, εὐφροني βουλῇ,
 ἀγναὶ θυγατέρες μέγαλοιο Διὸς χθονίοιο
 Φερσεφόνης τ', ἐρατῆς κούρης καλλιπλοκάμοιο,
 αἱ πάντων καθορᾶτε βίον θνητῶν ἀσεβούντων,
 5 τῶν ἀδίκων τιμωροί, ἐφεστηκυῖαι ἀνάγκῃ,
 κυανόχρωτες ἄνασσαι, ἀπαστράπτουσαι ἀπ' ὅσων
 δεινὴν ἀνταυγῇ φάεος σαρκοφθόρον αἴγλην·
 αἰδίοι, φοβερῶπες, ἀπόστροφοι, αὐτοκράτειραι,
 λυσιμελεῖς οἷστρωι, βλοσυραί, νύχαι, πολύποτμοι,
 10 νυκτέραι κοῦραι, ὀφιοπλόκαμοι, φοβερῶπες·
 ὑμᾶς κικλήσκω γνώμαις ὁσίαισι πελάζειν.

4. αἱ πάντων καθορᾶτε βίον Schrader (coll. 61.2, 62.3): ἡ πάντων καθορᾷ βίοτον Ψ

70. Às Eumênides — Incenso de ervas aromáticas

Ouvi-me, renomada Eumênides, com benévola deliberação,

Puras filhas do grande Zeus ctônio

E de Perséfone, amável jovem de belo cabelo,

Vós que observais a existência de todos os ímpios mortais,

5 Vingativas contra os injustos, introduzidas pela necessidade,

Senhoras de cerúlea matiz, pelos olhos conflagrando

Um espantoso cintilar de luz, uma radiância que rompe as carnes;

Eternas, atemorizantes, temíveis, independentes,

Que relaxais os membros com o furor, rígidas, noturnas, dos muitos fados,

10 Jovens noctívagas, de serpentinas comas, atemorizantes;

Invoco-vos que vos aproximais com sagradas resoluções.

71. Μηλινόης, θυμίαμα ἀρώματα

Μηλινόην καλέω, νύμφην χθονίαν, κροκόπεπλον,

ἦν παρὰ Κωκυτοῦ προχοαῖς ἐλοχεύσατο σεμνή

Φερσεφόνη λέκτροις ἱεροῖς Ζηνὸς Κρονίοιο,

ἧ ψευσθεῖς Πλούτων ἐμίγη δολίαις ἀπάταισι,

5 θυμῶι Φερσεφόνης δὲ δισώματον ἔσπασε χροίην,

ἧ θνητοὺς μαίνει φαντάσμασιν ἡερίοισιν,

ἀλλοκότοις ἰδέαις μορφῆς τύπον ἐκφαίνουσα,

ἄλλοτε μὲν προφανῆς, ποτὲ δὲ σκοτόεσσα, νυχαυγῆς,

ἀνταίαις ἐφόδοισι κατὰ ζοφοειδέα νύκτα.

10 ἀλλά, θεά, λίτομαί σε, καταχθονίων βασίλεια,

ψυχῆς ἐκπέμπειν οἷστρον ἐπὶ τέρματα γαίης,

εὐμενὲς εὐίερον μύσταις φαίνουσα πρόσωπον.

4. ψευσθεῖς Ψ: ψεύστης dubitanter Ricciardelli || 7. ἐκφαίνουσα Ricciardelli: ἐκπροφαίνουσα φ ἐκπροφάνουσα I ἐκπροφανοῦς M p ἐκπροφαιούς d ἐκπροφαι A B ἐκπροφανοῦσα Gesner, Lobeck, Keydell ἐκπροφέρουσα Theiler, Maas

71. A Melínoe — Incenso de ervas aromáticas

Chamo Melínoe, ninfa ctônia, do manto açafião,

Que, à foz do Cocito, foi gerada pela venerável

Perséfone no sagrado leito de Zeus Crônio,

Com a qual um falsificado Plutão se uniu em ardilosa trapaça,

5 Rasgando-lhe, em sua ira contra Perséfone, a dúplice pele;

A qual enlouquece os mortais com suas aéreas aparições,

Apresentando, com diferentes imagens, a marca de sua figura;

Por vezes, visível, outras, sombria, luzir noturno,

Por meio de ataques odientos no decorrer da soturna noite.

10 Então, deusa, te imploro, soberana do subterrâneo,

Que afastes o furor da alma até os confins da terra,

Benévola, exhibe um semblante sagrado aos iniciados.

72. Τύχης, θυμίαμα λίβανον

Δεῦρο, Τύχη· καλέω σ', ἀγαθῶν κράντειραν, ἐπευχαῖς,
μειλιχίαν, ἐνοδίτιν, ἐπ' εὐόλβοις κτεάτεσσιν,

Ἄρτεμιν ἡγεμόνην, μεγαλόνυμον, Εὐβουλῆος
αἵματος ἐκγεγαῶσαν, ἀπρόσμαχον εὖχος ἔχουσαν,

5 τυμβιδίαν, πολύπλαγκτον, αἰοίδιμον ἀνθρώποισιν.

Ἐν σοὶ γὰρ βίος θνητῶν παμποίκιλος ἐστίν·

οἷς μὲν γὰρ τεύχεις κτεάνων πλῆθος πολύολβον,

οἷς δὲ κακὴν πενίην θυμῷ χόλον ὀρμαίνουσα.

Ἀλλὰ, θεά, λίτομαί σε μολεῖν βίῳ εὐμενέουσαν,

10 ὀλβοῖσι πλήθουσιν ἐπ' εὐόλβοις κτεάτεσσιν.

1. ἐπευχαῖς Theiler: ἐπ' εὐχαῖς Ψ ἐπ' ἔργοις Dieterich

72. À Fortuna — Incenso de olíbano

Fortuna, chamo-te até aqui, cumpridora dos bens, por estas preces,

Gentil, das encruzilhadas, tendo em vista venturosas posses,

Ártemis condutora, célebre, nascida

Do sangue de Eubuleu, detentora de um voto inelutável,

5 Sepulcral, errante, celebrada pelos homens,

Pois em ti vive a inconstante existência dos mortais;

Pois a uns forjas inúmeras riquezas de posses,

A outros, uma cruel pobreza, incitando, impulsiva, a cólera.

Então, deusa, imploro-te que venhas benévola a esta existência,

10 Abundando com riquezas tendo em vista venturosas posses.

73. Δαίμονος, θυμίαμα λίβανον

Δαίμονα κικλήσκω μερόπων ήγήτορα φρικτόν,
 μειλίχιον Δία, παγγενέτην, βιοδώτορα θνητῶν,
 Ζῆνα μέγαν, πολύπλαγκτον, ἀλάστορα, παμβασιλῆα,
 πλουτοδότην, ὅπότεν γε βρυάζων οἶκον ἐσέλθῃ,

5 ἔμπαλι δὲ ψύχοντα βίον θνητῶν πολυμόχθων·

ἐν σοὶ γὰρ λύπης τε χαρᾶς κληῖδες ὀχοῦνται.

Τοιγάρ τοι, μάκαρ, ἀγνέ, πολύσπορα κήδε' ἐλάσσας,

ὅσσα βιοφθορίην πέμπει κατὰ γαῖαν ἅπασαν,

ἔνδοξον βιοτῆς γλυκερὸν τέλος ἐσθλὸν ὀπάζοις.

1. μερόπων ήγήτορα Theiler: μεγαλανηγήτορα Ψ μεγάλην ήγήτορα Quandt μεγανηγήτορα 1 μέγαν, ήδ' ήγήτορα Lennep μέγαν, εὐηγήτορα Hermann μεγάλον ήγήτορα Gesner μεγάλων ήγήτορα Kern πελάσαι, ήγήτορα Wiel μεγαλήτορα, Δαίμονα Toupus σ' αγαθόν, μεγαλήτορα Dieterich || 5. ψύχοντα Ψ: ψήχοντα Wilamowitz τρύχοντα Theiler || 6. λύπης τε χαρᾶς κληῖδες ὀχοῦνται Ψ: λύπης τε χαρᾶς κληῖδεν ὀχοῦνται B λύπης τε χαρᾶς τε κληῖδες ὀχοῦνται Hermann κληῖδες λύπης τε χαρᾶς τ' οχέονται Wiel || 7. πολύσπορα Ψ: πολύστονα Slothouwer πολύσπορε 1

73. À Divindade — Incenso de olíbano

Invoco a Divindade, temível condutora dos humanos,
Zeus gentil, criadora de tudo, conferidora de vida aos mortais,
Grande Zeus, errante, vingadora, soberana absoluta,
Distribuidora das riquezas, toda vez que, repleta, se aproxima das moradas,
5 Mas, ainda assim, congelas a existência dos sofredores mortais;
Pois em ti residem as chaves da dor e do prazer.
Sendo assim, ditosa, pura, demove as disseminadas aflições
Que enviam por toda terra a corrupção da existência,
Confere-nos um reputado, bom e doce termo às nossas existências.

74. Λευκοθέας, θυμίαμα ἀρώματα

Λευκοθέαν καλέω Καδμηίδα, δαίμονα σεμνήν,
εὐδύνατον, θρέπτειραν ἐν στεφάνου Διονύσου.

Κλυῖθι, θεά, πόντοιο βαθυστέρνου μεδέουσα,
κύμασι τερπομένη, θνητῶν σῶτειρα μεγίστη·

5 ἐν σοὶ γὰρ νηῶν πελαγοδρόμος ἄστατος ὁρμή,
μούνη δὲ θνητῶν οἰκτρὸν μόρον εἶν ἄλῃ λύεις,
οἷς ἂν ἐφορμαίνουσα φίλη σωτήριος ἔλθοις.

Ἀλλά, θεὰ δέσποινα, μόλοις ἐπαρωγὸς ἐοῦσα
νηυσὶν ἐπ' εὐσέλμοις σωτήριος εὖφροني βουλῇ,

10 μύσταις ἐν πόντῳ ναυσίδρομον οὔρον ἄγουσα.

74. A Leucotéa — Incenso de ervas aromáticas

Chamo Leucoteia, cadmeia, venerável divindade,

Potente, provedora do coroado Dioniso.

Ouve, deusa, governando o pélago de amplo seio,

Regozijando-te com as ondas, enorme salvadora dos mortais;

5 Pois em ti vive o impulso incansável e navegador das naus,

E és a única a desfazer o lamentável fado dos mortais no mar,

Aos quais vens, quista salvadora, impelindo-os.

Então, soberana deusa, dirige-te, defensora,

Aos conveses navais com uma benévola intenção, salvadora,

10 Traz a estes iniciados um vento propício e velejador em meio ao mar.

75. Παλαίμονος, θυμίαμα μάνναν

Σύντροφε βακχεχόροιο Διωνύσου πολυγηθοῦς,
 ὃς ναίεις πόντοιο βυθοῦς ἀλικύμονας, ἀγνούς,
 κικλήσκω σε, Παλαῖμον, ἐπ' εὐιέροις τελεταῖσιν
 ἐλθεῖν εὐμενέοντα, νέωι γήθοντα προσώπῳ,

5 καὶ σώζειν μύστας κατὰ τε χθόνα καὶ κατὰ πόντον·
 ποντοπλάνοις γὰρ ἀεὶ ναυσὶν χειμῶνος ἐναργῆς
 φαινόμενος σωτὴρ μοῦνος θνητοῖς ἀναφαίνῃ,
 ῥύόμενος μῆνιν χαλεπὴν κατὰ πόντιον οἶδμα.

75. A Palêmon — Incenso em pó

Companheiro do delirante dançarino e jubiloso Dioniso,
Tu que habitas as sagradas profundidades em meio às ondas do mar,
Invoco-te, Palêmon, para que venhas aos sagrados rituais
Benévolo, com um sorriso em teu jovem semblante,
5 E salves os iniciados tanto pela terra como pelo mar;
Pois, sempre que a intempérie sobrevém contra as naus undívagas,
És o único a surgir, visível, aos mortais enquanto salvador,
Afastando a perigosa cólera pelo transbordante mar.

76. Μουσῶν, θυμίαμα λίβανον

Μνημοσύνης καὶ Ζηνὸς ἐριγδούποιο θύγατρες,
Μοῦσαι Πιερίδες, μεγαλώνυμοι, ἀγλαόφημοι,
θνητοῖς, οἷς κε παρῆτε, ποθεινόταται, πολύμορφοι,
πάσης παιδείης ἀρετὴν γεννῶσαι ἄμεμπτον,

5 θρέπεται ψυχῆς, διανοίας ὀρθοδότεται,
καὶ νόου εὐδυνάτοιο καθηγήται ἄνασσαι,
αἱ τελετὰς θνητοῖς ἀνεδείξατε μυστιπολεύτους,
Κλειώ τ' Εὐτέρπη τε Θάλεια τε Μελομένη τε
Τερψιχόρη τ' Ἑρατώ τε Πολύμνια τ' Οὐρανίη τε

10 Καλλιόπη σὺν μητρὶ καὶ εὐδυνάτῃ θεᾷ ἀγνῇ.
Ἀλλὰ μόλοιτε, θεαί, μύσταις, πολυποίκιλοι, ἀγναί,
εὐκλειαν ζῆλόν τ' ἐρατὸν πολύμνον ἄγουσαι.

10. καὶ εὐδυνάτῃ θεᾷ ἀγνῇ Ψ: καὶ εὐδύνatoi θεαὶ ἀγναί Dinner καὶ εὐδυνάτῃ θεᾷ ἀγναί Ald
μάλ' εὐδύνatoi θεαὶ ἀγναί Hermann καὶ Εὐνομίῃ θεᾷ ἀγνῇ Abel μαλ' εὐδυνάτῃ θεᾷ ἀγνῇ
Baudnik

76. Às Musas — incenso de olíbano

Filhas da Memória e do trovejante Zeus,
Musas Piérides, renomadas, esplêndidas,
As mais desejadas pelos mortais que acompanhais, multiformes,
Geradoras da irreprochável excelência de todo ensino,
5 Provedoras da alma, ordenadoras da compreensão,
Majestosas senhoras do pensamento competente,
Vós que oferecestes os ritos oficiantes aos mortais,
Glória, Prazerosa, Opulenta, Cantora,
Dançarina, Amável, Celebradora, Celeste,
10 Junto à mãe Calíope, potente e pura deusa.
Então, vinde, deusas, aos iniciados, multifárias, puras,
Trazei um reputado louvor, amável e celebrado.

77. Μνημοσύνης, θυμίαμα λίβανον

Μνημοσύνην καλέω, Ζηνὸς σύλλεκτρον, ἄνασσαν,

ἣ Μούσας τέκνωσ' ἱεράς, ὀσίας, λιγυφώνους,

ἐκτὸς ἐοῦσα κακῆς λήθης βλαψίφρονος αἰεῖ,

πάντα νόον συνέχουσα βροτῶν ψυχαῖσι σύνοικον,

5 εὐδύνατον κρατερόν θνητῶν αὔξουσα λογισμόν,

ἡδυτάτη, φιλάγρυπνος ὑπομνήσκουσά τε πάντα,

ὧν ἂν ἕκαστος ἀεὶ στέρνοις γνώμην κατάθηται,

οὔτι παρεκβαίνουσ', ἐπεγείρουσα φρένα πᾶσιν.

Ἀλλά, μάκαιρα θεά, μύσταις μνήμην ἐπέγειρε

10 εὐιέρου τελετῆς, λήθην δ' ἀπὸ τῶνδ' ἀπόπεμπε.

10. τῶνδ' Hermann (coll. 58.10): τῶν Ψ

77. À Memória — Incenso de olíbano

- Chamo a Memória, cônjuge de Zeus, senhora,
Ela que gerou as sagradas Musas, piedosas, melodiosas,
Que está sempre à parte do nocivo e prejudicial oblívio,
Preservando todo o pensamento nas almas dos mortais,
5 Fazendo crescer a potência e poder de raciocínio dos humanos,
Dulcíssima, tu que amas a vigília e relembras todo propósito
Que cada um recolhe em seu peito,
Não se esquivando, despertando os corações de todos.
Então, ditosa deusa, desperta nos iniciados a lembrança
10 Do sagrado ritual e afasta deles o oblívio.

78. Ἡοῦς, θυμίαμα μάνναν
 Κλυθι, θεά, θνητοῖς φαεσίμβροτον ἡμαρ ἄγουσα,
 Ἡὼς λαμπροφάης, ἐρυθαινομένη κατὰ κόσμον,
 ἀγγέλτεira θεοῦ μεγάλου Τιτᾶνος ἀγαυοῦ,
 ἢ νυκτὸς ζοφερήν τε καὶ αἰολόχρωτα πορείην
 5 ἀντολίαις ταῖς σαῖς πέμπεις ὑπὸ νέρτερα γαίης·
 ἔργων ἡγήτειρα, βίου πρόπολε θνητοῖσιν·
 ἦι χαίρει θνητῶν μερόπων γένος· οὐδέ τις ἐστίν,
 ὃς φεύγει τὴν σὴν ὄψιν καθυπέρτερον οὔσαν,
 ἡνίκα τὸν γλυκὺν ὕπνον ἀπὸ βλεφάρων ἀποσεΐσης,
 10 πᾶς δὲ βροτὸς γήθει, πᾶν ἐρπετὸν ἄλλα τε φυλα
 τετραπόδων πτηνῶν τε καὶ εἰναλίων πολυεθνῶν·
 πάντα γὰρ ἐργάσιμον βίοτον θνητοῖσι πορίζεις.
 Ἀλλά, μάκαιρ', ἀγνή, μύσταις ἱερὸν φάος αὔξοις.

4. ζοφερήν τε Ψ: ζοφόεντα Hermann | καὶ αἰολόχρωτα Maas: κελαινόκρωτα Ψ

78. À Aurora — Incenso em pó

Ouve, deusa, trazendo o dia que ilumina os mortais,

Refulgente Aurora, corando pelo cosmo afora,

Mensageira do grande e ilustre deus Titã,

Tu que a cintilante e obscura jornada da noite

5 Envias, pela tua ascensão, às entranhas da terra;

Condutora das obras, devotada à existência dos homens;

Tu a quem agrada a raça dos mortais articulados; não há quem

Fuja de tua visão, uma vez que a todos ela é superior,

Quando agitas o doce sono de suas pálpebras,

10 E todo mortal se contenta, todo réptil e as demais criaturas

Quadrúpedes, aladas e as marítimas de grande número;

Pois provês aos mortais uma existência de todo ativa.

Então, ditosa, pura, medra sacra luz aos iniciados.

79. Θέμιδος, θυμίαμα λίβανον

Οὐρανόπαιδ' ἀγνήν καλέω Θέμιν εὐπατέρειαν,
Γαίης τὸ βλάστημα, νέην καλυκώπιδα κούρην,
ἥ πρώτη κατέδειξε βροτοῖς μαντήιον ἀγνὸν
Δελφικῶι ἐν κευθμῶνι θεμιστεύουσα θεοῖσι

- 5 Πυθίωι ἐν δαπέδωι, ὅθι Πύθων ἐμβασίλευεν·
ἥ καὶ Φοῖβον ἄνακτα θεμιστοσύνας ἐδίδαξε·
πάντιμ', ἀγλαόμορφε, σεβάσμιε, νυκτιπόλευτε·
πρώτη γὰρ τελετὰς ἀγίας θνητοῖς ἀνέφηνας,
βακχιακὰς ἀνὰ νύκτας ἐπευάζουσα ἄνακτα·
- 10 ἐκ σέο γὰρ τιμαὶ μακάρων μυστήριά θ' ἀγνά.
ἀλλά, μάκαιρ', ἔλθοις κεχαρημένη εὖφρονι βουλῇι
εὐιέρους ἐπὶ μυστιπόλους τελετὰς σέο, κούρη.

79. A Têmis — Incenso de olíbano

Chamo a pura Têmis, filha celeste de nobre linhagem,
Germe da Terra, jovem e rosada moça,
Ela que foi a primeira a introduzir aos homens o puro oráculo
No délfico esconderijo, declarando oráculos aos deuses

- 5 Em solo pítio, onde reinava Píton;
Ela que ensinou ao senhor Febo as prescrições;
Honorável, de forma luzidia, reverenda, noctívaga;
Pois foste a primeira apresentar os puros rituais aos humanos,
Emitindo brados rituais ao teu senhor durante as noites báquicas;
- 10 Pois de ti vêm os honrados e puros mistérios dos ditosos.
Então, ditosa, vem favorável e com uma benévola intenção,
Jovem, aos teus sagrados e místéricos rituais.

80. Βορέου, θυμίαμα λίβανον

Χειμερίοις αὔραισι δονῶν βαθὺν ἡέρα κόσμου,
 κρυμοπαγῆς Βορέα, χιονώδεος ἔλθ' ἀπὸ Θράικης
 λῦέ τε παννέφελον στάσιν ἡέρος ὑγροκελεύθου
 ῥιπίζων ἱκμάσιν νοτεραῖς ὀμβρηγενὲς ὕδωρ,

5 αἴθρια πάντα τιθείς, θαλερόμματον αἰθέρα τεύχων
 † ἀκτίνες ὥς λάμπουσιν † ἐπὶ χθονὸς ἡελίοιο.

6. hab. Ψ: om. φ, del. West | ἀκτίνες ὥς λάμπουσιν Ψ: ἀκτῖσιν λάμπουσιν Hermann ἀκτὶς ὥς λάμπουσιν Theiler

80. Ao Bóreas — Incenso de olíbano

Agitando a espessa névoa do cosmo pelas brisas hiemais,

Congelante Bóreas, vem da nevosa Trácia

E desfaz a nebulosa imobilidade do ar de chuvoso trajeto,

Soprando a água da chuva com úmidas rajadas,

5 Instaurando um clima de todo sereno e engendrando um éter desanuviado

Como os raios do sol que reluzem sobre a terra.

81. Ζεφύρου, θυμίαμα λίβανον

Αὔραι ποντογενεῖς Ζεφυρίτιδες, ἡεροφοῖται,
 ἡδύπνοοι, ψιθυραί, καμάτου ἀνάπασιν ἔχουσαι,
 εἰαριναί, λειμωνιάδες, πεποθημέναι ὄρμοις,
 σύρουσαι ναυσὶ τρυφερὸν πόρον, ἡέρα κοῦφον·

5 ἔλθοιτ' εὐμενέουσai, ἐπιπνείουσai ἀμεμφεῖς,
 ἡέραι, ἀφανεῖς, κουφόπτεροι, ἀερόμορφοι.

1. ποντογενεῖς φ: παντογενεῖς Ψ || 2. καμάτου φ: θανάτου Ψ παγετοῦ Theiler θάλπους West || 4. σύρουσαι Ψ: εὐροῦσαι Ricciardelli | ναυσὶ Ψ: ναῦς εἰς dubitanter Ricciardelli | πόρον φ: ὄρμον Ψ ὄγμον Giangrande δρόμον Maas

81. Ao Zéfiro — Incenso de olíbano

Brisas do Zéfiro, nascidas do pélago, errantes pelos ares,
Doces rajadas, murmurantes, que detendes o repouso da fadiga,
Vernais, práticoas, desejadas pelos portos,
Levando às naus uma cômoda travessia, ligeira corrente de ar;
5 Vinde, benévolas, assoprando, impecáveis,
Aéreas, invisíveis, de asas ligeiras, de forma aérea.

82. Νότου, θυμίαμα λίβανον

Λαιψηρὸν πήδημα δι' ἥερος ὑγροπόρευτον,
 ὠκείαις πτερύγεσσι δονούμενον ἔνθα καὶ ἔνθα,
 ἔλθοις σὺν νεφέλαις νοτίαις, ὄμβροιο γενάρχα·
 τοῦτο γὰρ ἐκ Διὸς ἐστὶ σέθεν γέρας ἡερόφοιτον,
 5 ὀμβροτόκους νεφέλας ἐξ ἥερος εἰς χθόνα πέμπειν
 τοιγάρ τοι λιτόμεσθα, μάκαρ, ἱεροῖσι χαρέντα
 πέμπειν καρποτρόφους ὄμβρους ἐπὶ μητέρα γαῖαν.

1. ante uersum fortasse aliquid deest, Gruppe coniecit: Δεῦρο Νότον καλέω, Ζηνὸς βουλῇσιν ἔχοντα | λαιψηρὸν Ψ: ὦ Νότ' ἔχων Theiler

82. Ao Noto — Incenso de olíbano

Presto salto pelo ar de curso chuvoso,

Com o bater de tuas rápidas asas de um lado para o outro,

Vem com as nuvens meridionais, fundador da tempestade;

Pois de Zeus para ti vem este presente errante pelos ares,

5 De levar do céu à terra nuvens tempestuosas.

Sendo assim, suplicamos a ti, ditoso, alegrando-te com as oferendas,

Para que leve tempestades frutificantes até a mãe terra.

83. Ὠκεανοῦ, θυμίαμα ἀρώματα

Ὠκεανὸν καλέω, πατέρ' ἄφθιτον, αἰὲν ἐόντα,
 ἀθανάτων τε θεῶν γένεσιν θνητῶν τ' ἀνθρώπων,
 ὃς περικυμαίνει γαίης περιτέρμονα κύκλον·
 ἐξ οὗπερ πάντες ποταμοὶ καὶ πᾶσα θάλασσα

5 καὶ χθόνιοι γαίης πηγόρρυτοι ἱκμάδες ἀγναί.
 κλῦθι, μάκαρ, πολύολβε, θεῶν ἄγνισμα μέγιστον,
 τέρμα φίλον γαίης, ἀρχὴ πόλου, ὑγροκέλευθε,
 ἔλθοις εὐμενέων μύσταις κεχαρημένος αἰεὶ.

8. κεχαρημένος Keydell (coll. pr.43, 27.14, 52.13, 79.11): κεχαρισμένος Ψ

83. Ao Oceano — Incenso de ervas aromáticas

Chamo o Oceano, imperecível pai, de eterna existência,
Origem dos imortais deuses e dos homens mortais,
Ele que envolve com ondas o contorno que confina a terra;
Do qual vêm todos os rios e todos os mares

5 E as puras correntes ctônias que fluem da terra.

Ouve, ditoso, próspero, máximo purificador dentre os deuses,
Quisto confim da terra, princípio da esfera celeste, de aquoso trajeto,
Vem benévolo e sempre favorável aos iniciados.

84. Ἑστίας, θυμίαμα ἀρώματα

Ἑστία εὐδυνάτοιο Κρόνου θύγατερ βασίλεια,
 ἢ μέσον οἶκον ἔχεις πυρὸς ἀεναίοιο, μεγίστου,
 τούσδε σοὶ ἐν τελεταῖς ὁσίους μύστας ἀναδείξας,
 θήσω ἀειθαλέας, πολυόλβους, εὖφρονας, ἀγνοῦς.

- 5 Οἶκε θεῶν μακάρων, θνητῶν στήριγμα κραταιόν,
 αἰδίη, πολύμορφε, ποθεινοτάτη, χλοόμορφε·
 μειδιόωσα, μάκαιρα, τάδ' ἱερὰ δέξο προθύμως,
 ὄλβον ἐπιπνεῖουσα καὶ ἡπιόχειρον ὑγείαν.

3. σοὶ Ψ: σὺ φ | ἀναδείξας Ψ: ἀναδείξαις φ || 4. θήσω ἀειθαλέας Ψ: θεῖσ' αἰειθαλέας Hermann θεῖσα ἀειθαλέας φ θήσοις ἀειθαλέας Fayant

84. A Héstia — Incenso de ervas aromáticas

Héstia, soberana filha do potente Crono,
Tu que deténs o centro do lar com um eterno e imenso fogo;
Após ter sancionado os teus piedosos iniciados nos rituais,
Entrego-os a um constante vicejo, prósperos, benéficos, puros.

- 5 Morada dos deuses ditosos, poderosa fundação dos mortais,
Perene, multiforme, de todo desejada, vegetal;
Sorridente, ditosa, aceita estas oferendas de bom grado,
Insufla-nos com prosperidade e uma saúde mitigante.

85. Ὕπνου, θυμίαμα <...> μετὰ μήκωνος
 Ὕπνε, ἄναξ μακάρων πάντων θνητῶν τ' ἀνθρώπων
 καὶ πάντων ζώων, ὅποσα τρέφει εὐρεῖα χθών·
 πάντων γὰρ κρατέεις μούνος καὶ πᾶσι προσέρχῃ
 σώματα δεσμεύων ἐν ἀχαλκεύτοισι πέδῃσι,
 5 λυσιμέριμνε, κόπων ἡδεῖαν ἔχων ἀνάπαυσιν
 καὶ πάσης λύπης ἱερὸν παραμύθιον ἔρδων·
 καὶ θανάτου μελέτην ἐπάγεις ψυχὰς διασώζων·
 αὐτοκασίγνητος γὰρ ἔφυς Λήθης Θανάτου τε.
 Ἀλλὰ, μάκαρ, λίτομαί σε κεκραμένον ἡδὺν ἰκάνειν
 10 σῶζοντ' εὐμενέως μύστας θείοισιν ἐπ' ἔργοις.

85. Ao Sono — Incenso <...> com dormideira

Sono, senhor de todos os ditosos, dos homens mortais

E de todos os seres vivos quantos a ampla terra sustenta;

Pois és o único a dominar tudo e atingir a todos,

Agrilhoando os corpos em correntes que não foram forjadas em metal,

5 Tranquilizante, detentor do doce repouso das labutas

E promotor de uma sagrada exortação contra todo sofrimento;

Trazes também o preparo da morte enquanto preservas as almas;

Pois és irmão do Oblívio e da Morte.

Então, ditoso, suplico-te a aproximar-te doce e propício,

10 Salva, benévolo, os iniciados tendo em vista divinos ofícios.

86. Ὀνείρου, θυμίαμα ἀρώματα
 Κικλήσκω σε, μάκαρ, τανυσίπτερε, οὔλε Ὀνειρε,
 ἄγγελε μελλόντων, θνητοῖς χρησμοιδὲ μέγιστε·
 ἡσυχίαι γὰρ ὕπνου γλυκεροῦ σιγηλὸς ἐπελθὼν,
 προσφωνῶν ψυχαῖς θνητῶν νόον αὐτὸς ἐγείρεις,
 5 καὶ γνώμας μακάρων αὐτὸς καθ' ὕπνους ὑποπέμψεις,
 σιγῶν σιγώσαις ψυχαῖς μέλλοντα προφωνῶν,
 οἷσιν ἐπ' εὐσεβίησι θεῶν νόος ἐσθλὸς ὁδεύει,
 ὥς ἂν αἰεὶ τὸ καλὸν μέλλον, γνώμησι προληφθέν,
 τερπωλαῖς ὑπάγῃ βίον ἀνθρώπων προχαρέντων,
 10 τῶν δὲ κακῶν ἀνάπαυλαν ὅπως θεὸς αὐτὸς ἐνίσπῃ
 εὐχολαῖς θυσίαις τε χόλον λύσουσιν ἀνάκτων.
 Εὐσεβέσιν γὰρ αἰεὶ τὸ τέλος γλυκερώτερόν ἐστι,
 τοῖς δὲ κακοῖς οὐδὲν φαίνει μέλλουσιν ἀνάγκην
 ὄψις ὀνειρήεσσα, κακῶν ἐξάγγελος ἔργων,
 15 ὄφρα μὴ εὖρωνται λύσιν ἄλγεος ἐρχομένοιο.
 Ἀλλὰ, μάκαρ, λίτομαί σε θεῶν μηνύματα φράζειν,
 ὥς ἂν αἰεὶ γνώμαις ὀρθαῖς κατὰ πάντα πελάζῃς
 μηδὲν ἐπ' ἀλλοκότοις κακῶν σημεῖα προφαίνων.

6. προσφωνῶν Ψ: προσφωνῶν l προφωνῶν Iunt προφαίνων Lenner (coll. u. 18, 8.20) || 8. μέλλον Lenner: μᾶλλον Ψ || 11. hab. Ψ: om. h | χόλον λύσουσιν Fayant: χόλον λύσωσιν φ πόλον θύσαντες Ψ χόλον λύσαντες Theiler || 13-15. hab. Ψ: om. h || 15. μὴ Maas: ἄν Ψ || 18. hab. Ψ: om. h

86. Ao Sonho — Incenso de ervas aromáticas

Invoco-te, ditoso, de amplas asas, cruento Sonho,

Mensageiro do que há de ser, absoluto vaticinador aos mortais;

Pois, aproximando-te, calado, ao descanso do doce sono,

Tu próprio despertas a mente dos mortais, pronunciando-te às suas almas,

5 E, pelo sono, tu próprio envias os secretos propósitos dos ditosos,

Anunciando o que há de ser, silencioso, às silentes almas

Às quais um bom propósito advém conforme são piedosas aos deuses,

Para que sempre o bem vindouro, antecipando-se aos arbítrios,

Traga uma existência prazerosa aos humanos, gratos de antemão,

10 A fim de que o próprio deus apresente um repouso dos malefícios

Aos homens que hão de dissolver a cólera dos soberanos com sacrifícios e preces.

Pois sempre aos piedosos vem um termo muito doce,

Mas aos malévolos não mostra qualquer necessidade do que há de ser

A partir da visão onírica, informante das más obras,

15 Para que não descubram a cessação dos sofrimentos vindouros.

Então, ditoso, suplico-te que declares as determinações dos deuses,

Para que sempre te aproximes, com retos propósitos, por toda parte,

Não revelando os sinais malignos que levam a aberrantes eventos.

87. Θανάτου, θυμίαμα μάνναν

Κλυθή μευ, ὅς πάντων θνητῶν οἶηκα κρατύνεις
 πᾶσι διδοὺς χρόνον ἀγνόν, ὅσων πόρρωθεν ὑπάρχεις·

σὸς γὰρ ὕπνος ψυχῆς θραύει καὶ σώματος ὄλκον,
 ἥνικ' ἂν ἐκλύης φύσεως κεκρατημένα δεσμὰ,

5 τὸν μακρὸν ζῶιοισι φέρων αἰώνιον ὕπνον,
 κοινὸς μὲν πάντων, ἄδικος δ' ἐνίοισιν ὑπάρχων,
 ἐν ταχυτῇτι βίου παύων νεοήλικας ἀκμάς·
 ἐν σοὶ γὰρ μούνωι πάντων τὸ κριθὲν τελεοῦται·
 οὔτε γὰρ εὐχαῖσιν πείθῃ μόνος οὔτε λιταῖσιν.

10 ἀλλὰ, μάκαρ, μακροῖσι χρόνοις ζωῆς σε πελάζειν
 αἰτοῦμαι, θυσίαισι καὶ εὐχολαῖς λιτανεύων,
 ὥς ἂν ἔοι γέρας ἐσθλὸν ἐν ἀνθρώποισι τὸ γῆρας.

2. χρόνον ἀγνόν corruptum putauit Quandt | πόρρωθεν φ: πόρρωθ' Ψ || 3. ψυχῆς Platt, West: ψυχὴν Ψ | ὄλκον Ψ: ὀλκὴν dubitanter Ricciardelli ὄγκον uel ἀλκὴν Herwerden, Dieterich

87. À Morte — Incenso em pó

- Ouve-me, tu que dominas os lemes de todos os mortais,
Conferindo um tempo puro a todos de que te conservas distante;
Pois o teu sono aniquila a atração da alma e do corpo
Quando dissipas as vigorosas correntes da natureza,
- 5 Levando um longo e perene sono aos seres vivos,
Comum a todos, ainda que sejas maléfica contra outros tantos,
Cessando as vitalidades desabrochantes com a fugacidade da existência;
Pois somente em ti a decisão de tudo se completa;
Pois somente tu não és persuadida nem por preces nem por orações.
- 10 Então, ditosa, peço que te aproximes após um extenso
Período de vida, rogando com sacrifícios e preces
Para que a velhice seja um boa honraria entre os homens.

Comentários

Proêmio

É comum na literatura esotérica que determinada obra seja considerada como que uma revelação transmitida a um indivíduo mais jovem, fosse ele discípulo ou um filho, ou mesmo de um deus para um homem (*Corp. Herm.* 1.1; Zósimo de Panópolis, *Sobre a letra ômega* 2; *PGM* 4.475-85; Ricciardelli 2000, p. 222; Morand 2001, pp. 91-3; Torgerson 2006); o mesmo recurso pode ser observado, por exemplo, na *Teogonia* hesiódica (vv. 22-35) ou nos *Aitia* de Calímaco (1.22-30 M). No caso, a *persona loquens* do proêmio corresponderia a Orfeu e o papel de aprendiz é legado a Museu, tido tradicionalmente como seu pupilo ou mesmo filho (Diod. Sic. 4.25 = fr. 916 B; Serv. in *Virg. Aen.* 6.667). Assim como Orfeu, Museu seria um dos poetas mais antigos dentro da tradição grega, antecedendo até mesmo Homero e Hesíodo, tendo lhe sido já reputada a invenção do hexâmetro (Demócrito fr. 68 B 15 D.-K.; West 1983, p. 40). A recolha apresenta, de pronto, uma preocupação com a ideia de um texto sagrado, transmitido no decorrer de gerações, cujo resultado seria a ostentação de uma verdade antiga e de uma autoridade própria aos personagens elencados; posteriormente, uma conceitualização similar é adotada por Marsilio Ficino, que veria no resgate de textos ditos herméticos e órficos um acesso a verdades divinas mas perdidas (*prisca theologia*; cf. Hanegraaff 2012, pp. 7-12). O mesmo expediente de uma revelação por parte de Orfeu a Museu aparece em um testemunho do chamado *Testamento de Orfeu*, texto do séc. II a.C., provavelmente de judeus helenizados (cf. fr. 377 B; Bernabé 2012, p. 265 ss.). Athanassakis e Wolkow (2013, p. 71) observam que no jogo das *personae* talvez haja implicitamente uma alusão à condição dos *mystai* na recolha: Orfeu estaria para o *laudator* como Museu para os iniciados, expediente esse que ainda traria a vantagem de desbotar temporariamente a distinção entre passado mítico e o *hic et nunc*. É notável que, embora haja a tentativa de vincular o proêmio a Orfeu, não são elencadas divindades de matiz estritamente órfica; o poeta parece se dedicar principalmente à abrangência epiclética de sua εὐχή. Não obstante o proêmio não siga o arranjo dos hinos no decorrer dos *HO*, as divindades são elencadas com certa lógica interna: os vv. 3-5 apresentam Zeus como criador dos elementos do cosmo; em seguida, são apresentadas diversas divindades olímpicas: o v.6 invoca mãe e filha (Deméter e Perséfone), o v.7 dois irmãos (Ártemis e Apolo), e ainda outros filhos de Zeus: Dioniso (v.9), Ares e Hefesto (v. 10), e

ainda Afrodite (v.11). Hades (v.12) arremata a passagem principal com deuses olímpicos, no polo oposto de Zeus. Em seguida, cada verso adota uma coerência própria de divindades associadas, com exceção de alguns *enjambements* (e.g. Hermes nos vv. 22-3 ou Tétis e Oceano nos vv. 26-7). O poeta faz alusão aos quatro elementos provavelmente em três momentos do proêmio: vv. 3-5, 32-3 e 39. Um antecedente para uma invocação dirigida a tantos deuses pode ser visto em Hes. *Theog.* 11-21, que, como aqui, apresenta Zeus na primeira posição, mas, ainda assim, com um escopo relativamente reduzido. West (1968, pp. 288-9) acredita que o proêmio não fazia parte originalmente da recolha, identificando-o com o *Θυηπολικόν*, uma obra atribuída mencionada no Suda e atribuída a Orfeu (cf. os testemunhos coligidos por Bernabé, fr. 692-4 B). Todavia, o estilo e a recorrência de fórmulas próximas no proêmio e no resto do hinário funcionam como um argumento contrário a essa hipótese. Além disso, as diferenças observáveis entre o proêmio e os demais hinos podem ser em decorrência não de duas autorias, mas de *funções* distintas de cada parte (Morand 2001, pp. 36-7).

1-2. Μάνθανε: *hapax* na recolha. **θυηπολίην περὶ σέμνην:** em uma espécie de composição em anel, esse trecho reaparece no término do proêmio (v.44 θυηπολίην... ἐπὶ σεμνήν). Θυηπολίη é atestado, por exemplo, em algumas passagens de Apolônio de Rhodes (1.967, *al.*) e Nono (*Dion.* 13.107, *al.*). Vale observar que nas *Arg. orph.* (v. 470) θυηπολίη indica antes um “ritual” ou “iniciação” do que a ideia esperada de “sacrifício”, acepção que pode estar implicada aqui (Fayant 2014, p. 10; Ricciardelli 2000, p. 223). **θυηπολίην... εὐχῆν:** a raiz de εὐχή se repete em alguns momentos do hinário (27.2, 28.11, 32.15, 33.5, 34.10, 49.4, 56.1, 59.2 e 19, 72.4), mas mais notadamente em duas hendíades nos dois hinos finais da coletânea, recuperando certo paralelismo que há no *enjambement* deste proêmio: 86.11 εὐχολαῖς θυσίαις τε, 87.11 θυσίαισι καὶ εὐχολαῖς. **ἦ... ὀπασέων:** praticamente a mesma construção em Hesíodo para Calíope e para o rio Estige (*Theog.* 79, 361).

3-5. Cf. *Secund. Sentent.* 1: Τί ἐστι κόσμος; αἰθήρ..., ἥλιος, φῶς, ἡμέρα, ἄστρο. No início dessa *enumeratio* temos um arranjo pautado nos quatro elementos: Zeus representaria o ar (cf. *P. Derv.* col. 13.5), em seguida, vê-se a presença da Terra, dos corpos celestes correspondendo ao fogo e, por fim, Posídon, a água. Ainda no proêmio esse mesmo grupo aparece (em uma ordem diferente) nos vv. 32-3, formando uma

Ringkomposition. Os astros e o fogo estão separados, emoldurando os demais elementos. O desfecho da recolha apresenta também os elementos da natureza, com a sequência dedicada a Têmis (79, filha da Terra), aos Ventos (hinos 80-2, identificados com o ar), ao Oceano (83) e a Héstia (84, ligada ao fogo). Ésquilo representa Prometeu invocando também elementos cosmogônicos de modo similar: ὦ δῖος αἰθήρ καὶ ταχύπτεροι πνοαί, / ποταμῶν τε πηγαί, ποντίων τε κυμάτων / ἀνήριθμον γέλασμα, παμμητόρ τε γῆ, / καὶ τὸν πανόπτην κύκλον ἡλίου καλῶ (*Prom.* 88-91).

3-4. Ζεῦ βασιλεῦ: Zeus é a primeira divindade elencada no proêmio; o epíteto que recebe aqui se repete para outros deuses ainda nos vv. 12 e 37. No decorrer da recolha, Zeus ainda é chamado de βασιλεύς em 15.3 e 20.5 (cf. ainda 48.5 βασιλεύτατε πάντων). O posicionamento inicial de Zeus tem valor hierárquico e cosmogônico: enumerando logo em seguida a Terra, Sol, Lua e Estrelas, o poeta alude à prerrogativa de Zeus enquanto criador absoluto do elementos que compõe o cosmo, ideia que será explicitada em 15.3-4 διὰ σὴν κεφαλὴν ἐφάνη τάδε θεῖα, / γαῖα θεὰ μήτηρ ὀρέων θ' ὑψηλές ὄχθοι / καὶ πόντος καὶ πάνθ', ὅπος' οὐρανὸς ἐντὸς ἔταξε. Nota-se um antecedente discreto na μελοθεσία de Zeus do *P. Derveni* col. 17.2 (= fr. 14 B), recuperada posteriormente no hino a Zeus do *corpus* órfico (fr. 31 B). Cf. ainda notas a 11.3 e 66.6-7; e Bernabé 2009. Zeus recebe 4 hinos na recolha: 15, 19, 20 e 48 (identificado com Sabázio). Com relação à tendência órfica de assimilação de muitos deuses em Zeus ou dele próprio como expressão última da realidade divina e do mundo criado, Alderink (1997, p. 191) diz se tratar de um “henoteísmo sincrético”. **Γαῖα:** a Terra é invocada no hino 26. **οὐράνιαι...** / **Ἡελίου:** 69.10 ἡλίου ταχιναι φλόγες. **Ἡελίου, Μήνης:** em 69.16 οὔτε... ἡλίου... φλόγες οὔτε σελήνης. Ao Sol e à Lua são dedicados os hinos 8 e 9. **Μήνης... πάντα:** embora haja aqui dois sintagmas distintos, o seu vocabulário é reprisado em uma única expressão para se referir às Estrelas em 7.1 (Ἄστρον οὐρανίων ἱερὸν σέλας).

5. Notar a passagem para o *Du-Stil* (καὶ σύ), expediente recuperado ainda no v. 12 para o Hades, ou seja, Zeus fica em destaque como primeira divindade invocada, em seguida aparecem fórmulas poéticas particulares para Posídon e Hades. O poeta parece estar deixando em evidência os três deuses que teriam obtido cada uma das três partes do

cosmo (cf. 10.14, 37.5, 58.5). **Ποσείδαον... κυανοχαῖτα**: assim também no início do hino dedicado a Posídon (17.1), na mesma posição métrica.

6. Φερσεφόνη: Perséfone é invocada no hino 29. **ἀγνή**: o mesmo para Perséfone em 24.11 e 43.7. **Δημήτηρ**: Deméter recebe os hinos 40 e 41. **ἀγλαόκαρπε**: assim para as oliveiras no *Hymn. hom.* 4.23; cf. 40.5 (Deméter) χλοόκαρπε, 18 καρποῖς βρίθουσα θερείοις.

7. Ἄρτεμι: Ártemis é invocada no hino 36. **ιοχέαιρα**: epíteto homérico para Ártemis (*Il.* 5.53, 21.480, *al.*), revisitado em 36.6; não obstante a acepção dada pelo LSJ (“arrow-pourer, shooter of arrows”), *s.u.* Beekes (2010, p. 596), que deriva o composto de *ió*ς e *χείρ*. **ἦις**: epíteto homérico para Apolo (*Il.* 15.265, 20.152). O LSJ sugere se tratar de um derivado de *ἦιος*, que estaria ligado à interjeição *ἦ* ou *ἦ παιῶν* (*s.u.* Hesíquio), o que seria uma construção paralela a *Εὔιος*, derivado de *εὖοι* (para *ἦιος*, cf. 34.2). Ricciardelli e Fayant acompanham essa interpretação, traduzindo o termo, respectivamente, por “invocato con grida” e “qui cries ‘ié!’”, cada qual entendendo a diátese do epíteto ao seu próprio gosto. Nikolaev (2010) propõe outra leitura ao aventar uma ligação entre *ἦιος* e a tendência clética de identificar Apolo como *ἄναξ* (voc. *ἄνα*), hipotetizando uma forma pr.-gr. **ahũijo-*, que viria, em última análise, do PIE **h₂ṛ̥suijo-* (cf. hitt. *ḫaššu-*, sânscr. *ásura-*, av. *ahura-*), com o sentido de “lord”. Ainda assim, restaria saber qual é o sentido adotado pelo poeta dos *HO*. Nada justifica as traduções de Athanassakis e Wolkow (“kindly”) e de Serra (“flecheiro”). **Φοῖβε**: Apolo recebe o hino 34 da recolha.

8. ὅς Δελφῶν ναίεις ἱερὸν πέδον: a construção **ὅς... ναίεις** é frequente na recolha, em geral indicando a região favorita das divindades ou o seu modo de agir no mundo; cf. 13.8, 17.3, 18.1, 24.6, 38.4, 40.6, 56.10, 57.1, 59.5, 75.2.

9. τιμὰς ἐν μακάρεσσιν ἔχεις: cf. 45.5 (Dioniso Vulpino Bienal) τετιμένε πᾶσι θεοῖσι. **Διόνυσσε**: Dioniso é invocado sob diversos aspectos em 7 hinos da recolha: 30, 42, 45, 46, 47, 50, 52 e 53. **χορευτά**: cf. 46.4 (Dioniso do Cesto) κεχορευμένα βήματα; a imagem da dança extática é constante no hinário; cf. notas a 27.11, 31.1-3, 36.2, 38.1, 49.3, 50.1.

10. Ἄρες: Ares é invocado no hino 65. **ὄμβριμόθυμε:** o composto já é usado para Ares no *Hymn. Hom.* 8.2; para um dos Ciclopes em Hes. *Theog.* 140; Ares ainda recebe o título simples de ὄβριμος na *Il.* 5.845, 13.444, *al.* Nos *HO* o composto é vulgar, aplicado a diversas divindades (cf. 12.1, 14.7, 15.6, 18.1, 19.7, 32.2, 65.1, 66.1). **Ἡφαίστου μένος ἄγνόν:** Hefesto recebe o hino 66; cf. nota ao v.13; para um possível sentido da paráfrase, cf. a introdução ao seu hino.

11. ἀφρογενής τε θεά: Afrodite é invocada no hino 55; o poeta se refere à deusa apenas por essa perífrase, sem propriamente nomeá-la; trata-se do mesmo recurso (e, inclusive, do mesmo hemistíquio) usado por Hesíodo para apresentá-la (*Theog.* 196 ἀφρογενέα τε θεάν). Ainda para Afrodite, o *laudator* repete um expediente próximo no v.41 (Οὐρανίαν τε θεάν), que condiz com o modo pelo qual é interpelada em 55.1 (Οὐρανία... Ἀφροδίτη). Além da alusão a Hesíodo, o próprio composto já seria suficiente para identificar a deusa (cf. 55.2 ποντογενής); Proclo, por exemplo, invoca a deusa pelo teônimo Ἀφρογένεια (*Hymn.* 2.1), o que aparece também em Nono (*Dion.* 32.26, 37.143, *al.*). **μεγαλόνυμα δῶρα λαχοῦσα:** não obstante Fayant (2014, p. 11), que vê aqui uma referência ao privilégio que Afrodite teria recebido ao seu unir com Adônis, o hino 55, dedicado à deusa, a descreve tanto como uma divindade cosmogônica que dominaria as três partes do universo (55.5-7; o Amor recebe prerrogativa próxima em 58.5-6) quanto como mãe dos Amores (55.8); além disso, a deusa seria horanda com hinos proferidos pelas esposas e virgens (55.24-6). Com efeito, Afrodite também é invocada por Proclo a partir da grande relevância que teriam os seus filhos, os Amores (*Hymn.* 2.1-13).

12. καὶ σύ, καταχθονίων βασιλεῦ: Plutão-Hades é invocado no hino 18. Cf. nota ao v.5; em 71.10 Melínoe é καταχθονίων βασίλεια. Assim como no caso de Afrodite, o poeta opta por utilizar uma perífrase para se referir a Hades em vez de mencioná-lo nominalmente. **μέγ' ὑπείροχε:** o sintagma é retomado ainda no v.28.

13. Ἥβη τ' Εἰλείθουα: ambas as deusas são filhas de Hera com Zeus (Hes. *Theog.* 922), do que um sincretismo entre ambas é plausível; a sintaxe confirmaria essa ideia. Ainda assim, Fayant (2014, p. 12) rejeita essa hipótese, entrevendo um possível uso de τε com o valor de καί aqui (e ainda em 73.6), solecismo do poeta; tal ideia que acho pouco sustentável devido à escassez de evidências na recolha, que no mais das vezes

emprega conjunções e partículas de uma forma esparada. Ricciardelli não comenta sobre o problema, mas lê a passagem como Fayant. Esse hemistíquio encontra um paralelo próximo em 2.12 Ἄρτεμις Εἰλείθουια, no qual a assimilação de divindades é mais marcante. Pode-se pensar, portanto, que o poeta esteja de fato identificando as filhas de Hera como uma única deusa, com o τε adicionado ao sintagma *metri causa*: uma deusa ligada ao nascimento e outra à juventude seriam conceitualmente similares o suficiente para a sua fusão. A assimilação entre divindades convém ao sabor sincrético da recolha; cf. Fayant 2014, pp. 667-89. Por outro viés, a falta de testemunhos sobre uma possível unidade entre elas sustentaria que o τε de fato possuiria um valor coordenativo não original. Um problema próximo (mas mais compreensível) aparece no v.35. Ἡρακλέος μένος ἦϋ: Héracles (identificado com o Tempo) é invocado no hino 12. A construção possui um antecedente homérico equivalente com βίη Ἡρακλείη (*Il.* 2.658, 666; 5.638; *al.*); cf. ainda *Ap. Rh.* 1.122 βίην κρατερόφρονος Ἡρακλῆος. O sintagma μένος ἦϋ também é homérico (*Il.* 17.456, 20.80, *al.*). Não se invoca o próprio Héracles, mas a sua força, da qual ele seria uma extensão. Mesmo expediente para a luz da Lua e do Sol no v.4, para Hefesto no v.10 (com relação não necessariamente à sua força física, mas ao fogo que ele representa), no v.14, a seguir, para a Retitude e a Piedade e no v.28 com referência a Atlas e à Eternidade.

14. Δικαιοσύνης... Εὐσεβίης: a Retitude recebe o hino 63. A Piedade não é revisitada na recolha de forma divinizada, mas reaparece enquanto conceito abstrato (cf. 8.8; 27.14; 86.7, 12). No *corpus* órfico é dito que a Piedade teria sido mãe da Retitude (fr. 248 II-III B). μέγ' ὄνειαρ: expressão homérica (*Od.* 4.444, também ao fim do verso).

15. κυκλήσκω: a passagem intermediária do proêmio concentra outros dois verbos cléticos (v.17 ἐπικέκλωμαι, v.24 καλέω); no v.40 κυκλήσκω é retomado na última posição do verso, como que emoldurando essa seção de nomes divinos. Νύμφας: as Ninfas recebem o hino 51. Πᾶνα: Pã é invocado no hino 11.

16. Ἥρην: Hera é invocada no hino 16. αἰγιόχοιο Διὸς: fórmula homérica (*Il.* 1.202, 2.157 na mesma posição métrica; e diversas outras ocorrências); cf. 14.4. θαλερῆν παράκοιτιν: o mesmo em *Il.* 3.53 (também fechando o hexâmetro); a expressão ecoa ainda Hes. *Theog.* 921.

17. Μνημοσύνη... Μούσας: aqui o poeta segue mais proximamente a disposição dos hinos na coletânea: as Musas são invocadas no hino 76 e a Memória no hino 77. **ἐπικέκλωμαι:** *hapax*; reduplicação de ἐπικέλωμαι formada a partir da forma de aoristo assigmático (cf. *Il.* 9.454 στυγεράς δ' ἐπεκέκλετ' Ἑρινῶς).

18. Χάριτάς: às Graças é dedicado o hino 60. **ᾠρας:** as Estações recebem o hino 43. **Ἐνιαυτὸν:** a divindade não é revisitada na coletânea, mas o termo aparece de forma não divinizada em 18.5 e 55.25; o Ano é personificado em dois momentos do *corpus* órfico, ambos reportados por Proclo (cf. fr. 189 B, 260 B). Como observa Fayant (2014, p. 3), o próprio Proclo comenta sobre a prática órfica de personificar medidas de tempo como o dia, a noite, o mês e o ano (*in Tim.* 37e, III 40, 31 Diehl).

19. Λητώ τ' εὐπλόκαμον: Leto recebe o hino 35; cf. fr. 317 B Λητοῦς εὐπλόκαμοιο. **θεῖην... Διώνην:** o texto permite a leitura de que se trata de duas deusas: Teia e Dione; Proclo cita um testemunho órfico que as elenca como duas das sete filhas do Céu e da Terra (fr. 179 I B = *in Tim.* 40e, III 184). De acordo com Hesíodo (*Theog.* 346-70), Dione seria uma filha do Oceano com Tétis. Seja qual for a genealogia adotada, como observa Fayant (2014, pp. 12-3), convém ler θεῖην como um adjetivo (em vez de um nome próprio), qualificando Dione, uma vez que tanto ela quanto Leto, do início do verso, teriam sido amantes de Zeus. Caso esse tenha sido o critério adotado pelo poeta, Teia não se encaixaria no verso.

20-1. Os Curetes são invocados nos hinos 31 e 38; o Coribante (como uma figura única), no hino 39. Em 38.3-4, 20-1, 24 (e 34.3) fica evidente como os quatro grupos costumam ser assimilados, sendo associados ainda aos Dióscuros. Todavia, não há outra alusão aos Cabiros além desta passagem. Todos esses coletivos participariam de mistérios específicos, constituídos frequentemente por danças estáticas e festins, de modo que eles teriam sido exotericamente associados de forma progressiva do séc. V a.C. em diante (Strab. 10.3.7-23; Bremmer 2014, pp. 21-54). Originalmente, os deuses ligados à Samotrácia seriam reverenciados principalmente como deuses tutelares da navegação; os Cabiros estariam ligados a ritos de passagem para a maturidade; os Coribantes, por sua vez, eram cultuados por seus poderes de cura; e os Curetes estariam ligados ao culto da Mãe dos Deuses e a orgias báquicas, em geral lembrados como o grupo que teria

protegido Zeus ainda infante com danças em armas (v.20 ἐνόπλους). **Κουρήτάς τ' ἐνόπλους**; cf. *P. Gurob* 7 (= fr. 578 B) Κούρητές τ' {ε} ἔνοπλοι e nota a 31.1. **Διὸς ἄφθιτα τέκνα**: cf. 83.1 (Oceano) πατέρ' ἄφθιτον.

22. Ἰδαίους: referência aos Dáctilos, um grupo de cinco deuses ligados ao Monte Ida e em geral identificados com os Curetes (cf. Diod. Sic. 5.64.3-5; Nonn. *Dion.* 14.23 ss.); os Dáctilos também eram associados às Telquines, principalmente em decorrência da sua atuação como metalúrgicos (Plin. *Nat. hist.* 7.56.197). **ἄγγελον Οὐρανιόνων**: a perífrase designa Hermes, o que é explicitado no verso seguinte; em um dos hinos dedicados ao deus, ele é descrito como Διὸς ἄγγελος (28.1). Em Nono (*Dion.* 26.361) a expressão é usada para descrever Íris.

23. Fayant (2014, p. 13) sugere que “[l]e patronage des tribunaux réunit Hermès et Thémis”. Outra leitura é possível. Nos hinos dedicados a cada divindade (28, 57 e 79), o *laudator* faz questão de pontuar a relevância de ambos no que diz respeito à alma humana: Hermes é tradicionalmente o psicopompo ao passo que Têmis teria ensinado aos humanos rituais iniciáticos, o que lhes permitiria, em última análise, a purificação anímica ou uma ligação com o *post mortem*; cf. notas a 57.6-11 e 79.3-6, 8-10. Os adjetivos κῆρυξ e ἱεροσκόπος podem ser lidos por essa ótica. **ἱεροσκόπον**: Têmis executa o papel de profetisa em 79.4-6, passagem no qual o poeta propõe uma ligação entre o nome da deusa e θεμιστεύω, com a dupla acepção de “declarar um direito/lei” e “proferir um oráculo” (*s.u.* LSJ).

24. Notar o arranjo quiástico do verso, com o verbo centralizado (*a, b, c, b', a'*), disposição interna que pode emular a hierarquia cosmogônica e fenomenológica entre a Noite e o Dia no pensamento órfico (a Noite teria revelado a verdade última para Empédocles, como observa West 1983, p. 109; e principalmente pp. 208-10, em que se comenta a respeito da Noite como mãe de Fanes, que, por sua vez, seria a primeira manifestação da luz diurna). Emula-se também a ordem na qual poderia ter se dado a execução dos *HO*: começando no período noturno e se encerrando no alvorecer (o que aparece de forma mais clara na ordem dos hinos: hino 3 à Noite e 78 à Aurora). **Νύκτα**: à Noite é dedicado o hino 3. **πρεσβίστην**: única divindade a receber esse título na coletânea (mas cf. 4.2, 10.2, 27.13), o que convém à sua representação como deusa cosmogônica

em 3.1-2. Na *Teogonia* de Eudemo e talvez nas *Rapsódias órficas*, a Noite seria a divindade primordial (fr. 20 B, 107 B; West 1983, pp. 116-20, 234-6; Guthrie 1993, pp. 92-4, 223; Bernabé 2004, p. 39 e 2012, pp. 59-63, 131-7). **Φωσφόρον**: na recolha o epíteto é reaproveitado para o Sol (8.12), Apolo (34.5) e Hefesto (66.3). **Ἥμαρ**: conquanto o Dia não seja invocado no restante do hinário, o poeta apresenta hinos para o Sol (8) e, principalmente, para a Aurora (78), que desempenham na coletânea um papel equivalente. Fala-se do dia de forma não divinizada em 62.11 e, principalmente, no início do próprio hino à Aurora (78.1).

25. O poeta elenca divindades de feitio legislador e ligadas à esfera da moral. **Πίστιν**: a Lealdade não recebe um hino na recolha e é discretamente aludida no hino ao Sol, que recebe o epíteto de πιστοφύλαξ (8.17). **Δίκη**: a Justiça é invocada no hino 62; além disso, há outras referências (divinizadas ou não) ao conceito de δίκη no decorrer da recolha (cf. 10.13, 43.2, 59.9, 69.15). **Ἀμήμονα**: nunca usado para deuses na tradição homérica (*s.u.* LSJ; Beekes 2010, p. 93). **Θεσμοδότειραν**: o epíteto parece aludir a Deméter; a deusa já havia sido invocada no v.6, com ligação a Perséfone e, portanto, aos mistérios eleusinos e à frutificação; θεσμοφόρος é tradicionalmente um epíteto atribuído à deusa (Hdt. 6.91) e, no dual, atribuído a ela e sua filha (Ar. *Th.* 83). Dioniso-Mise, identificado com Deméter, é chamado de Θεσμοφόρος (42.1). Em Pausânias (8.15.4) a deusa recebe o título de Θέσμιος. Enquanto teônimo, Θεσμοδότειρα não é atestado em outros lugares, o que faz pensar em i) uma inovação clética por parte dos *HO* para se referir a Deméter ou ii) uma outra divindade menor e local, ligada ao âmbito do direito, em conformidade com as duas outras deusas elencadas neste verso.

26. **Ῥεῖαν... Κρόνον**: ambos os deuses recebem, respectivamente, os hinos 14 e 13. **Τηθὺν κυανόπεπλον**: identificada com o Mar, Tétis recebe esse mesmo epíteto em 22.1

27. **Ὠκεανόν τε μέγαν**: o Oceano é invocado no hino 83; o sintagma é idêntico a Hes. *Theog.* 20. **Ὠκεανοῖο θύγατρας**: anáfora com poliptoto para o nome do Oceano. Alude-se de forma não divinizada às suas filhas, no hino dedicado ao próprio deus (83.4-5). Algumas Oceânides aparecem na recolha, como Dione (v.19 acima), Estige (no v.29 a seguir), Persuasão (55.9, identificada com Afrodite), além de uma tendência geral de

associar as Ninfas às Oceânides (cf. 51.1 Νύμφαι, θυγατέρες μεγαλήτορος Ὠκεανοῖο). Algumas listas das filhas do Oceano aparecem em Hes. *Theog.* 346 ss e *Hymn. hom.* 2.415 ss.

28. Ἀτλαντός... Αἰῶνος: Atlas não reaparece no hinário, mas fala-se da Eternidade em 12.10 (assimilado a Héracles) e 13.5; há ainda referências não personificadas ao conceito de eternidade em 8.1 (Sol), 66.3 (Hefesto), 87.5 (o sono trazido pela Morte). **μέγ' ὑπείροχον ἰσχὺν:** cf. vv. 10, 12 e 13.

29. Χρόνον ἀέναον: por meio de um jogo sonoro, o poeta traça um paralelo entre a qualidade do Tempo (ἀέναιος) e a Eternidade (Αἰών), listada no verso anterior. O Tempo não recebe um hino, mas é mencionado como filho i) de Héracles em 12.3 (o Tempo em seu caráter cósmico; a instauração do Tempo) e ii) do Sol e da Lua em 8.13 e 9.5 (o Tempo entendido femonenologicamente, ditado pelo ritmo dos astros). Fala-se ainda do tempo de forma não divinizada e com acepções variadas em 53.4, 7; 57.7; 87.2. O poeta propõe certa assimilação entre o Tempo e Crono em 13.5 (Αἰῶνος Κρόνε). **τὸ Στυγὸς ἀγλαὸν ὕδωρ:** a expressão ἀγλαὸν ὕδωρ é homérica (*Il.* 2.307, 21.345; *Od.* 9.140), porém nunca para o Estige (cf. *Il.* 14.271 ἀάατον Στυγὸς ὕδωρ; *Il.* 8.369 Στυγὸς ὕδατος αἰπὰ ῥέεθρα.). Cf. ainda 69.4 (Erínias) παρὰ Στυγὸς ἱερὸν ὕδωρ. Diante desse rio tradicionalmente se dariam os juramentos (*Il.* 2.775 ὄρκου γὰρ δεινοῦ Στυγὸς ὕδατός; Hes. *Theog.* 775 ss.; Ap. Rh. 2.291). Dado o destaque e enaltecimento que divindades subterrâneas recebem na recolha, é adequado que o Estige seja lembrado não por sua faceta terrível, mas de uma forma laudatória e sacralizada.

30. μελιχίους: usado para a Fortuna (72.2) e para a Divindade (73.2). **ἀγαθήν... Πρόνοιαν:** a Providência serve como uma epiclese para a Natureza em 10.27; além disso, aparece de forma não divinizada em 11.19 e 25.10. Cf. 61.11 (Nêmesis) δὸς δ' ἀγαθὴν διάνοιαν ἔχειν.

31-3. Invoca-se enquanto uma entidade única a Divindade no hino 73. Aqui, porém, o *laudator* parece estar antes reportando-se às diversas manifestações dos *daímones*, conaturais aos seus campos de atuação (o poeta insiste na anáfora do nome divino). O v.31 se sustenta na relação antitética entre uma divindade positiva e outra nefasta aos humanos (cf. 73.6, ainda que todo o hino se dedique à ambivalência do

Δαίμων). Os vv. 32-3 apresentam os *daímones* identificados com os elementos e partes do cosmo. Como lembra Fayant (2014, p. 15), a *enumeratio* lembra uma passagem dos *P. mag.* 5.165-7 πᾶς δαίμων οὐράνιος καὶ αἰθέριος καὶ ἐπίγειος καὶ ὑπόγειος καὶ χερσαῖο[ς] καὶ ἔνυδρος. Inúmeras divindades nos *HO* são chamadas de *daímones* (26 atestações), o que faz pensar que os vv. 32-3 se reportam alusivamente a diversos deuses distintos: as Estrelas, por exemplo, são δαίμονες ἄγνοί (7.2); Posídon é πόντιος δαίμων (17.8); a Terra é πολυάνθεμος δ. (26.7); Hefesto é φαεσίμβροτος δ. (66.2). O poeta já aludia aos quatro elementos no início do proêmio; cf. nota aos vv. 3-5 e introdução ao hino 84. ἡγάθεον: o adjetivo é revisitado apenas em 48.4 (para o Tmolos). *πήμονα*: *hapax*. ὑποχθονίους: cf. 18.1 (Plutão), 29.6 (Perséfone); em diversos casos, χθόνιος assume também o sentido de “subterrâneo” na recolha (e.g. 18.3, 6).

34. καὶ Σεμέλην: a mãe de Dioniso é invocada no hino 44, no centro da recolha. **Βάκχου... συνευαστήρας ἅπαντας:** muitos são os seguidores de Baco elencados na recolha; cf. notas a 24.10-1; 45.3; 54.5-6; 69.1, 7. Para συνευαστήρας, que é um *hapax*, cf. nota a 30.1. Para o teônimo “Baco” e derivados, que basicamente assumiam o sentido positivo de “delírio, delirante” (mas que poderiam se desvirtuar para a ideia de loucura caso o indivíduo não aceitasse o culto a Dioniso ou a vontade do deus se alterasse de forma negativa), cf. Santamaría 2013.

35. Ἰνὸ Λευκοθέην τε Παλαίμονά τ': ambas as divindades, mãe e filho, são invocadas nos hinos 74 e 75. Vale notar que Ino e Leucoteia seria uma única deusa (cf. introdução ao hino 74), ao que o τε teria sido introduzido no verso *metri causa* e a enumeração das divindades distintas não tem um falor diferenciativo. Convém que Ino e Pálemos sejam invocados logo após o verso dedicado a Sêmele e os seguidores de Baco, uma vez que Ino é irmã de Sêmele (tia de Dioniso) e Pálemos teria convivido com Dioniso quando jovem (cf. 74.2, 75.1). **ὀλβιοδώτην:** cf. 27.9, 34.2, 40.2, 60.7, 65.9, 68.9.

36. Νίκην: a Vitória é invocada no hino 33. **ἡδυέπειαν:** epíteto homérico (*Il.* 1.248), usado, inclusive, para caracterizar o próprio Homero em Píndaro (*Nem.* 7.21) e as Musas em Hesíodo (*Theog.* 965). **Ἀδρήστειαν:** a ninfa Adrasteia não aparece na coletânea, porém Nêmesis, que é invocada no hino 61, recebe esse teônimo em Ésquilo (*Prom.* 936), Filóstrato (*Vit. Apol.* 1.25) e Nono (*Dion.* 1.481 ss.; 15.392 ss.); *s.u.*

Ἀδράστεια (οἱ μὲν ταῦτόν τῃ Νεμέσει λέγουσι) e Ἀδράστεια Νέμεσις no Suda; cf. Posnansky 1890; Greene 1963, p. 34. Na *Teogonia* de Hierônimo e Helânico, Adrasteia é identificada ainda com a Natureza-Necessidade, fazendo par com Héracles-Tempo (fr. 77 B; cf. ainda fr. 209 I B, 212 B).

37. Ἀσκληπιὸν: Asclépio recebe o hino 67. **ἡπιοδότην:** *hapax*; o composto propõe um jogo etimológico com o nome de Asclépio (cf. nota a 67.3); trata-se ainda de um homeoteleuto com relação a ὀλβιοδότην do v.35.

38. Παλλάδα τ' ἐγρεμάχην: Atena é invocada no hino 32. O epíteto é homérico e próprio da deusa; cf. *Hymn. hom.* 2.424; IG 1³.617 (VI a.C.) [Παλ(λ)]άδι... ἐγρεμάχαι; *s.u.* ἐγείρω Beekes 2010, p. 370. **Ἀνέμους:** o poeta dedica os hino 80 a 82 para os Ventos.

39. Βροντᾶς: embora não invocados propriamente como deuses, o poeta alude aos trovões principalmente nos hinos dedicados a Zeus e às Nuvens (15.9; 19.3, 9; 21.3). **Κόσμου... μέρη τετρακίονος:** Fayant (2014, pp. 26-7) e Ricciardelli (2000, pp. 231-2) veem aqui a imagem dos pontos cardinais, mas pode-se novamente pensar na divisão do cosmo em quatro elementos (água, fogo, terra, ar): Pã é identificado com o conjunto do cosmo (11.1) e nos versos seguintes (11.2-3) se explicita que as partes de seu corpo corresponderiam aos quatro elementos que compõe a natureza; a imagem se confirma quando Hefesto (identificado com o fogo) é chamado de κόσμοιο μέρος em 66.4 e quando o Céu (identificado com o ar ou o éter) é caracterizado de forma semelhante em 4.1 (cf. ainda 5.1). O Céu recebe o título de κόσμος πατήρ em 4.3. O poeta alude à estrutura do cosmo também em 13.8 (Crono) ὃς ναίεις κατὰ πάντα μέρη κόσμοιο; 26.4 (Terra) ἔδρανον ἀθανάτου κόσμου; 27.5 (Mãe dos Deuses) ἥ κατέχεις κόσμοιο μέσον θρόνον. Τετρακίονος é um *hapax*. **αὐδῶν:** única atestação do verbo na recolha. Aceito a correção de Fayant uma vez que αὐλῶν dos mss. seria explicado como uma simples falta do copista. A sugestão αὐδῶ rivalizaria com κυκλήσκω do verso seguinte e não convém ao estilo do poeta dos *HO*, que é econômico no uso de verbos e adepto do amplo emprego de participios orbitando ao redor de poucas orações principais.

40. Todo o verso se dedica a apresentar divindades de origem frígia. A região da Ásia Menor é tida como local de composição dos *HO* (cf. apresentação ao texto). Ricciardelli (2000, p. 232) elenca vasta bibliografia sobre essas divindades. **Μητέρα τ'**

ἀθανάτων... Ἄτιν: a Mãe dos Deuses é invocada no hino 27. Átis não reaparece no hinário, mas é tido como companheiro da Mãe dos Deuses (Cíbele) e, por vezes, um iniciado em seus mistérios; cf. Paus. 7.19.9-12. No verso abaixo, outro casal é invocado: Afrodite e Adônis. Ainda que não aparece explicitamente na coletânea, Átis pode ser assimilado ao Coribante, que é considerado filho da Mãe dos Deuses (cf. Hyppol. *Ref. omn. haer.* 5.9.8: Átis seria chamado de Adônis entre os assírios, Osíris entre os egípcios, Coribante entre os tessálios, além de outros nomes; cf. ainda Nock 1926; Roheim 1929, pp. 182 ss.). **Μῆνα**: a Lua é chamada no feminino de Mene (“Mensal”) em 9.2-3; Μῆν corresponde à forma masculina da divindade lunar. **κυκλήσκω**: cf. nota ao v.15.

41. Οὐρανίαν τε θεάν: a perífrase designa Afrodite; cf. nota ao v.11. **σύν...** Ἀδωνιν: com efeito, o hino 56, dedicado a Adônis, segue o de Afrodite, sua consorte; parte do sintagma é, inclusive, reaproveitado em 55.26.

42. Ἀρχὴν τ' ἡδὲ Πέρας: cf. 23.4 γαίης πέρας, ἀρχὴ πάντων e ainda: 4.2 e 15.7 ἀρχὴ πάντων πάντων τε τελευτή; 83.7 τέρμα φίλον γαίης, ἀρχὴ πόλου. Como bem nota Fayant (2014, p. 16), tais conceitos divinizados correspondem ao nascimento e à morte, conceitos representados nos hinos 2 (à Protetora das Portas) e 87 (Morte) e de grande importância à recolha pela narrativa do desmembramento e renascimento de Dioniso e o paralelo que tal imagem pode apresentar com relação ao drama iniciático que aparece aqui e ali nos *HO* (cf. as introduções aos hino 2 e 44 e notas a 30.2, 7; 42.3; 48.3; 49.3-4; 50.3, 10; 77.8; 78.4-8, 13).

43. O verso guarda bastante semelhança terminológica com as *precationes* do resto da coletânea, que em grande parte pedem simplesmente que a divindade se apresente aos *mystai* de forma benéfica; cf. 3.14 e 16.10 ἔλθοις εὐμενέουσα; 26.11 εὐμενὲς ἦτορ ἔχουσα; 30.9 e 64.13 εὐμενὲς ἦτορ ἔχων; 31.6 ἔλθοιτ' εὐμενέοντες; 42.11 εὐμενέουσ' ἔλθοις; 75.4 ἐλθεῖν εὐμενέοντα; 81.5 ἔλθοιτ' εὐμενέουσai; 83.8 ἔλθοις εὐμενέων... κεχαρημένος; cf. ainda 1.10, 12.5, 18.19, 28.2, 35.6, 46.8, 51.17, 52.13, 64.13 e 79.11.

44. Composição em anel, espelhando parte do começo do proêmio; cf. nota aos vv. 1-2. **σπονδήν**: *hapax* na recolha, mas cf. o título ao hino 53 (ao Dioniso Anual) θυμίαμα πάντα πλὴν λιβάνου καὶ σπένδε γάλα.

1. A Hécate

A invocação a Hécate não é separada do proêmio nos manuscritos, de modo que não possui também oferendas próprias. West (1968, p. 288) vê no caso um simples problema de transmissão. Ricciardelli (2000, pp. xliii-xliv) aventa a hipótese de que o hino de fato faria parte do proêmio, enquanto uma grande invocação final à deusa, o que permitiria uma melhor simetria entre os hinos à Προθυραία (2) e à Morte (87). A ideia é interessante e possui sustentação textual. Εἰβοδίαν, que abre o hino, convém também como abertura de toda recolha; é possível entender a ideia implícita de “estrada” como o caminho a ser percorrido pelos iniciados no decorrer da execução da recolha (Fayant 2014, p. 18). Graf (2009a) vê ainda a possibilidade menos metafórica de uma efigie de Hécate na entrada do local de culto. Em geral, é esperado que haja um drama inicial com a entrada a um *temenos* sagrado (Dowden 2007, p. 323). Com efeito, Hécate era encarada como uma deusa ligada à proteção e acompanhamento durante trajetos incertos, o que se fundamentaria mitologicamente no narrativa homérica de que a deusa teria se tornado companheira de Perséfone (*Hymn. hom.* 2.440); cf. Larson 2007, p. 166: “[Hekate] provided protection during transitions of all kinds, which were by nature perilous. It was in the interstices between safely defined territories (home, sanctuary, city) and times (new and old month) that dangerous spirits were emboldened to attack the unwary. Her very power to protect, of course, derived from her intimacy with and control over these spirits, the untimely and restless dead.” Tal imagem explicaria de forma adequada o motivo pelo qual um hino dedicado a Hécate abriria a recolha; ela estaria velando pelos iniciados como a deusa própria das travessias: a passagem pela noite (v.5) ou mesmo a travessia apenas simbólica; cf. Hes. *Theog.* 416-20. Outra alegoria inaugural é a descrição da deusa como aquela que deteria as chaves de todo o cosmo (v.7), o que se adequa à leitura que Proclo faz do tratamento órfico dado a Hécate (cf. fr. 704 B). Dieterich (1891, p. 15 ss.) comenta que essa descrição seria de Hécate em seu aspecto universal, diferentemente da versão da deusa que aparece no hino seguinte, que é o que pode estar em jogo no sexto hino de Proclo (cf. Van de Berg 2001, pp. 255-6). Outra explicação próximo pode estar no paralelo dos *Oráculos caldeus* (fr. 4, 6, 51-3, 56), que encara Hécate como uma divindade cosmogônica: a Alma do Mundo (cf. *CH* X, 15) ou Δύναμις (“Força”,

“Potência”, “Poder”), situada em uma posição estratégica na tríade da criação divina, como mediadora entre o plano estritamente inteligível e o plano sensível, responsável pela capacidade generativa do cosmo e dos entes (Majerick 1989, p. 7), o que, por sua vez, talvez encontre um antecedente no “receptáculo” ou “espaço” da cosmogonia platônica que aparece no *Timeu* (48e ss.). *Contra*, Ricciardelli (2000, p. 234) identifica a divindade do próximo hino antes com Ártemis do que Hécate. Contudo, Fayant (2014, pp. 19, 25 e 674 ss.) aponta certa assimilação que haveria entre ambas as deusas no pensamento órfico, de modo que os dois hinos iniciais apresentariam de forma pendular facetas e prerrogativas diferentes de uma divindade heterogênea. Porém, tal identidade não é exclusivamente órfica; cf. introdução ao hino 2. Aqui, a ligação da deusa com o *post mortem* (v.3) antecipa o hino final dedicado à Morte (87); no mesmo verso, o poeta ainda faz questão de relacionar Hécate ao êxtase báquico, motivo esse que atravessa todo o hinário.

1. Εἰβοδία: epíteto de Hécate como a deusa da estrada (cf. Soph. *Ant.* 1199 e fr. 492.2 Nauck; Hipp. *Ref.* IV, 35.5; *Hymn. mag.* 18.46, 20.35, 21.8), sendo, possivelmente, uma referência a uma estátua de Hécate que estaria posicionada à entrada do local da performance, como argumentam Dieterich (1891) e Graf (2009a); cf. Eur. *Med.* 396 ss.; Ar. *Ves.* 804 ss; Virg. *Aen.* 4.609-10. Esse mesmo epíteto é usado para Perséfone (Eur. *Ion* 1048), para Ártemis (Hes. fr. 23a) e para a Lua (*Prec. ad Lunam* 46 Abel). Larson (2007, pp. 166-7) comenta sobre a existência da deusa chamada Eivoδία/Εννοδία na Tessália, que se dedicaria a guardar as casas e ainda proteger e nutrir as crianças (o que se adequa bem ao hino 2); ela eventualmente teria sido assimilada a Hécate. Para esse tema, cf. em especial García Ramón & Helly 2007. Cf. ainda West 1990, pp. 271-5. **κλήζω:** início à *inuocatio* com verbo clético; vale notar a posição do verbo, centralizado no verso e ladeado por quatro elementos nominais. **τριοδίτιν:** deve ser entendido como uma referência à confluência de três vias (metaforicamente, a via celeste, terrestre e subterrânea ou marítima). Nas encruzilhadas, era possível encontrar uma imagem ou estátua de Hécate, à qual se oferecia uma oferenda; cf. Chariclid. fr. 1 Knock: δέσποιν' Ἐκάτη τριοδίτι, / τρίμορφε, τριπρόσωπε; a deusa era frequentemente representada com uma tripla face ou um triplo corpo, cada qual apontando para uma direção. Nas *Arg. orph.* (975-7), ela é descrita como τρισσοκέφαλος. Fala-se ainda das “três Hécates”

(τρισσῶν Ἑκατῶν, *Hymn. mag. in Dianam* 6 Wessely); a deusa é denominada *triceps* em *Ov. Met.* 7.162 ss. e *triformis* em *Sen. Med.* 6 ss. e 787 ss. (o que ainda pode ser entendido como uma representação do sincretismo entre Hécate, Ártemis e a Lua). Fayant (2014, p. 22) nota que, após Hécate ser introduzida como deusa “do curso tripartido”, no verso seguinte são apresentados três aspectos que a qualificariam: οὐρανίαν χθονίαν τε καὶ εἰναλίαν. Essa qualificação para a deusa aparece ainda no *Hymn. mag.* 3.10 Abel. Trata-se ainda de um epíteto para a Lua (*Hymn. mag.* 18.25, 20.4, 21.10; *Hipp. Ref.* IV 35.5). A lição τριοδίτην do arquétipo seria amétrica, o que justifica a forma τριοδίτην. Larson (2007, p. 166) destaca que a representação de Hécate como uma deusa que poderia olhar para todos os lados corresponderia a uma guardiã mais eficaz (cf. *Ov. Fast.* 1.141 ss.); essa imagem ainda seria adequada para uma deusa das encruzilhadas (Εἰνοδία). Ambos os epítetos suturam bem com o hino seguinte, dedicado a Προθυραία, o que evidencia que talvez se trate de uma assimilação entre Ártemis e Hécate (cf. introdução ao hino 2).

2. οὐρανίαν χθονίαν τε καὶ εἰναλίαν: fórmula de merismo recorrente nos *HO*, ainda que com algumas variações, ora com dois elementos polares, ora com três (cf. pr.32, 3.8, 4.5, 7.9, 11.14, 38.2, 58.5); não obstante, parece fazer uma alusão específica à Hécate como uma deusa universal, o que será reforçado no v.7 (παντὸς κόσμου κληιδούχον ἄνασσαν). Uma representação próxima aparece em Hesíodo (*Theog.* 412-5, 27), pela qual a deusa é igualmente descrita como detentora de uma parte da terra, do mar e do céu. Em *Hipp. Ref.* IV 35.5.1, ela é identificada como Νερτερὴν χθονίην τε καὶ οὐρανίην. **κροκόπεπλον:** o mesmo é dito de Melínoe (71.1); ambas as divindades teriam certa prerrogativa no mundo subterrâneo (cf. 71.10). O epíteto em si é próprio da épica (*Il.* 8.1, 19.1; Hes. *Theog.* 273, 358): em Homero, ele aparece sempre na segunda posição do verso, antes da cesura, aplicado à Aurora; em Hesíodo e nos *HO*, aparece sempre na última posição do verso. O epíteto também convém à descrição da luz da Lua, com a qual Hécate e Melínoe podem estar identificadas (cf. *Hymn. hom.* 2.51-61; *Ar. Plut.* 594-7; *Teocr.* 2.10 ss.).

3. Pode haver algo de programático nesse verso: Hécate é invocada em seu aspecto infernal, o que pode não ser gratuito. É frequente a imagem do iniciado como aquele que se propõe uma morte simbólica (para o profano) em busca de uma verdade

(no caso, pela experiência extática); cf. Seaford 1981 e introdução ao hino 2. **τυμβιδίαν**: o mesmo adjetivo é usado para descrever a Fortuna (72.5), ocorrendo na mesma posição dentro dos dois versos. **ψυχαῖς νεκύων μέτα βακχεύουσαν**: a oração participial apresenta clara coerência com o termo que a precede e encabeça o verso, distanciando-se um pouco do estilo enumerativo de boa parte dos *HO*. O mesmo verbo aparece para descrever a ação do Dioniso Bienal (52.8) em meio às suas celebrações e para representar as Nereidas em meio às ondas (24.3). Fayant (2014, p. 22) observa ainda ser significativo a escolha desse verbo para a primeira invocação, levando em conta se tratar de uma coletânea na qual a figura de Dioniso é proeminente.

4. Περσεΐαν: já em Hesíodo a deusa é descrita como filha de Perses e Astéria (*Theog.* 411). Essa tradição é posteriormente confirmada em Apolodoro (1.2.2); cf. ainda Ap. Rh. 3.478 e Nonn. *Dion.* 13.400 ss. **φιλέρημον**: na mesma posição métrica, Adônis é também representado como φιλέρημε (56.2). **ἀγαλλομένην ἐλάφοισι**: o que, em geral, se diz de Ártemis (cf. 36.10 e ainda *Hymn. mag.* 18.23, em que o epíteto ἐλαφηβόλε é usado para a figuração sincrética de Ártemis-Hécate-Lua). Notar que, na tradição órfica, Hécate é mencionada como filha de Leto, do que temos a sua identificação com Ártemis (fr. 317 B; *Arg. orph.* 975); o mesmo em Eur. *Phoen.* 109 ss.

5. νυκτερίαν: o argumento da representação ritual pode encontrar algum embasamento no uso desse epíteto, que, não obstante seja tradicional na representação de Hécate em algumas variações (*Hymn. mag.* 18.47, Ap. Rh. 4.1020; Hipp. *Ref.* IV 35.5.3), pode também se prestar a indicar o possível momento da performance. Vale frisar a identificação de Hécate com a Lua, descrita como ἐννυχία (9.3) e νύχεια (9.6). Se a identidade entre ambas as divindades é correta, é possível que esse epíteto não tenha sido usado aqui gratuitamente e referia-se, portanto, também à Lua e, por extensão, à Noite, período no qual talvez esses hinos fossem executados, de acordo com Graf (2009a). A faceta noturna de muitos deuses é destacada nesses hinos, como nos casos de Dioniso Bienal (52.4), Afrodite (55.3), Erínias (69.3), Eumênides (70.10), Coribante (39.3), em que esse adjetivo, inclusive, aparecem sempre na primeira posição do verso. Cf. Ap. Rh. 3.840 ss.; Val. Fl. 7.515 ss. **σκυλακῆτιν**: *hapax* dos *HO*, reprisado para Ártemis (36.10), ambas ocorrências na mesma posição métrica. Ricciardelli (2000, p. 236) comenta que, além de às vezes ser representada com a forma de um cão ou lobo, alguns sacrifícios

oferecidos a Hécate eram realizados com carne de cães (cf. Larson 2007, p. 166). A relação de Hécate com os cães também é notada em Eurípides (fr. 968 Nauck); cf. ainda σκυλακαγέτις em *Hymn. mag.* 3.7. **ἄμαιμάκετον βασίλειαν**: esse adjetivo também é usado para Zeus Trovão (19.11), aparecendo na mesma posição métrica.

6. Θηρόβρομον: *hapax*; há aqui um problema métrico na sílaba final; Quandt (p. 40*, item 6) aduz uma lista de outras ocorrências similares e considera que tal irregularidade pode ser resolvida caso se considere a sílaba final longa. De Ártemis se diz βρομία (36.2). **ἄζωστον**: com o significado de que a deusa haveria de permanecer para sempre virgem; West (1968) propõe εὔζωστον, isto é, que haveria de ser virgem até o encontro com seu esposo, o qual deveria soltar o seu cinto; o arquétipo convém não apenas pelo sentido, mas também porque talvez a solução escolhida pelo poeta seria algo como εὔζωνος, como nota Fayant (2014, p. 23; cf. 30.9, 53.6, 54.5). **ἀπρόσμαχον εἶδος ἔχουσιν**: a Fortuna é representada como ἀπρόσμαχον εὔχος ἔχουσιν (72.4), na mesma posição métrica, reforçando a identidade entre essas duas divindades.

7. ταυροπόλον: epíteto principalmente de Ártemis (Soph. *Ai.* 172); de Dioniso se diz ταυρωπόν (30.4) e ταυρομέτωπε (45.1), além de ταυρόκερος (52.2), adjetivo com o qual a Lua também é qualificada (9.2); o Primogênito também é designado pelo termo ταυροβόαν (6.3). **παντὸς κόσμου κληιδούχον ἄνασσαν**: Proclo comenta que Hécate seria, de fato, κληιδούχον (fr. 704 B); como esse termo não é encontrado em nenhum outro lugar para descrever a deusa, Fayant (2014, p. 19) considera ser possível que o filósofo estivesse usando como referência esse hino, antecipando em alguns séculos um possível primeiro testemunho dos *HO*. Em Píndaro vemos a expressão ἔχοισα κλαῖδας ὑπερτάτας (*Pyth.* 8.4). A imagem indica a prerrogativa e âmbito próprios da divindade e é recorrente dentro da própria recolha: Ártemis é descrita como κληισία (36.7); de Plutão se diz; ὃς κατέχεις γαίης κληῖδας ἀπάσης (18.4); de Proteu: πόντου κληῖδας ἔχοντα (25.1); de Eros: πάντων κληῖδας ἔχοντα (58.4); da Divindade: ἐν σοὶ γὰρ λύπης τε χαρᾶς κληῖδες ὁχοῦνται (73.6); cf. a introdução ao hino e ainda nota a 23.6.

8. ἡγεμόνην: o mesmo adjetivo é usado para a Natureza (10.12) e para a Fortuna, que é, inclusive, qualificada como Ἄρτεμιν ἡγεμόνην (72.3); assim também de Hécate no *Hymn. mag.* 3.4. A identificação das duas divindades se reforça à medida que se nota, em

outros textos, que o adjetivo é usado igualmente para Hécate (*Hymn. mag.* 21.4), para Ártemis (*Call. Hymn.* 3.227) e para Ártemis-Hécate (*Arg. orph.* 909). **νύμφην**: Tétis é descrita como ninfa (22.1), assim como Melínoe (71.1). **κουροτρόφον**: já usado para Hécate em Hesíodo (*Theog.* 450 e 452). Cf. 12.8 (Héracles), 19.22 (Zeus Trovão), 36.8 (Ártemis), 40.2 e 13 (Deméter), 65.9 (Ares), sempre aparecendo como a penúltima palavra dos versos; conquanto haja a identificação rotineira de Hécate com Ártemis, esse epíteto parece se aplicar de forma genérica a divindades cujo único princípio em comum seria fazerem parte do panteão olímpico (o caso de Héracles é controverso, podendo ser incluso ou não nessa lista; cf. Hdt. 2.43). **οὐρσειφοῖτιν**: *hapax*; o mesmo se diz das Ninfas (51.9) e do Dioniso Bienal (52.10; cf. ainda Nonn. *Dion.* 12.324, 20.72, 48.310 e 474, a respeito tanto de Dioniso quanto de Ártemis). Reia também é descrita de forma relativamente similar mas parafrasticamente (14.6).

9. λισσόμενος: o particípio, complementando o κλήιζω do v.1, dá início à *precatio*. **τελευταῖς ὁσίαισι**: essa expressão se repete no hino às Estações (43.10). As *τελευταί* são constantemente mencionadas nos *HO* (6.11, 7.12, 24.10, 27.11, 35.7, 38.6, 42.11, 53.9, 54.7, 43.10, 49.7, 54.10, 76.7, 77.10, 79.8 e 12, 84.3); tratavam-se possivelmente de cerimônias iniciáticas acompanhadas, no caso, de hinos (para um paralelo, cf. Procl. *Hymn.* 4.4: *τελετήισι... ὕμνων*; Van den Berg 2001, pp. 109, 231-2). Para Morand (2001, p. 140), o termo designaria “le rite d’initiation aux mystères”. Não fica claro que cerimônia ou rito seria esse; o cenário específico em questão não pode ser inferido unicamente a partir do que dizem os *HO*. Tradicionalmente, Orfeu era considerado um fundador ou conhecedor das *τελευταί* (Diod. 1.23.7, Paus. 9.30.4 e ss.). No *Papiro de Gurob*, datado do séc. III d.C., lê-se: *διὰ τὴν τελετὴν* (fr. 578 B). Novamente, não se têm a explicitação do significado dessa “iniciação”, mas o contexto deveria ser órfico (o mesmo valendo para *τελετὰς καὶ μυστηρία καὶ [καθαροὺς καὶ] μαντεῖα* no fr. 383 B). Nas *Arg. orph.* (904), faz-se menção ainda a uma *τελετή* especificamente de Hécate-Ártemis, cujo paralelo com o hino em questão é digno de nota. Em 52.3, Dioniso Bienal é descrito como *τελετάρχα* e o mesmo se diz do Sátiro Sileno (54.4, mesma posição métrica); isso merece menção uma vez que, em Nono, Dioniso gera com a ninfa Nicea uma filha chamada *Τελετή* (16.399-402), personificação dos ritos dionisiacos, mas talvez já não identificados com iniciações propriamente ditas

(Shuddeboom 2009, p. 84). Para outras alusões de τελεταί relacionadas a Orfeu, cf. Pl. *Resp.* 364e, *Phd.* 69c; Dem. *Aristog.* 1.11; Arist. *Ran.* 1032. Ὀσίαισι qualifica também προνοίαις (25.10) e γνώμας (70.11), aparecendo sempre na penúltima posição do verso. **παρεῖναι**: o pedido de assistência direta da deusa às iniciações implicaria em um processo de atração da divindade ao *hic et nunc*; o próprio pedido já teria a função granjear o seu cumprimento.

10. βουκόλῳ: há apenas uma única outra ocorrência desse título na coletânea (31.7), ambos encabeçando os seus respectivos versos. O boiadeiro aparece já em Homero (*Il.* 13.571), mas não em um sentido religioso; a apropriação desse título à hierarquia cultural dionisiaca seria de data tardia (Morand 2001, p. 283). É possível que esse termo se refira ao próprio *laudator* ou *persona loquens* dos hinos ou então apenas a algum outro participante do ritual com um cargo específico que não pode ser especificado (Lorente 1987, p. 168, n. 17 e Athanassakis e Wolkow, 2013, p. 75). Ricciardelli (2000, p. 238) entende se tratar de figuras “superiori di grado rispetto ai semplici iniziati (μύσται)”, ao passo que Morand (2001, p. 283), após perseguir as evidências epigráficas a respeito do βουκόλος, conclui que esse personagem nunca aparece no grau mais elevado das estruturas hierárquicas de que participa tampouco pode ser identificado diretamente com Orfeu. εὐμενέουσιν ἀεὶ κεχαρηότι θυμῷ: expressão próxima é reproduzida em 31.7 e 51.17. Os tópicos da benevolência e do favor são recorrentes ao término das *precationes* (cf. pr.43).

2. À Protetora das Portas

O teônimo significa literalmente “aquela que está diante da porta”; em prol de uma tradução sintética, verto para “Protetora das Portas”, cujo sentido pode ser facilmente compreendido conforme o contexto em questão (Fayant propõe o equivalente “gardienne des portes”). O epíteto qualifica não apenas Ártemis, mas também Hécate e a Lua (Procl. *Hymn.* 6.2, 14; Nonn. *Dion.* 38.150; cf. também Fayant 2014, p. 25; Ricciardelli 2000, p. 238). As duas deusas parecem estar implicadas nos caracteres aqui enunciados, o que se deixa evidenciar pela lição εἰς Ἄρτεμιν do apógrafo M e do manuscrito *Vaticanus* 1371, que explicitamente confunde as divindades em questão. O

argumento de Graf (2009a) e Dieterich (1891) de que aqui estaríamos lidando com a estátua de Hécate posicionada à entrada do local de culto me parece relativamente válido, contudo, Ricciardelli (2000, p. 239) pensa se tratar principalmente da deusa Ilitia, mencionada nos vv. 9 e 12, cuja principal função seria assistir ao parto e que poderia ser facilmente confundida com outras divindades. Entretanto, tal prerrogativa não é exclusividade de Ilitia: em Ésquilo (*Supp.* 676-7), Ártemis-Hécate é descrita como uma divindade única que protegeria as parturientes; por outro viés, Estesícoro (fr. 215 *PMG*) também identifica ambas as divindades; cf. ainda IG I³ 383 [429/8]; introdução ao hino 1 e, no mesmo hino, vv. 1, 4, 6-9, em que são elencados diversos pontos de intersecção entre ambas as deusas (identificadas ainda com a Lua). Hécate era às vezes entendida como um aspecto de Ártemis, uma vez que ambas se dedicariam a matrimônios, nascimentos e aos jovens (Eur. *Hipp.* 166; Larson 2007, p. 166). Nota-se, a partir do v. 2 (e mais adiante, nos vv. 4 e 8-11), a introdução de terminologias referentes ao *topos* do nascimento, que pode servir de analogia para a curva simbólica que o ritual em questão ofereceria: concomitantemente ao início da performance, apresenta-se a ideia do parto e de uma deusa que velaria sobre as aflições que lhe são características. Athanassakis e Wolkow (2013, p. 76) observam: “The position of the hymn in our collection is pregnant with symbolism. There is an emphasis on ‘birth’ in the opening hymns, which are balanced by the last hymn dedicated to Death (...).” Não obstante Fayant (2014, p. 26), esse vocabulário não sugere que o hino tenha sido executado *necessariamente* por uma mulher ou em nome de um grupo de mulheres (cf. Robertson 1983); a oração para uma deusa protetora dos partos em contexto iniciático parece propor antes um paralelo entre os neófitos e os neonatos. Com efeito, é frequente a ideia de que uma iniciação mística funcionaria como tanto um preparo quanto uma superação da morte; cf. Eckert 1963; Luck 1973, pp. 149-52, 165-6; Seaford 1981, 2005.

1. Κλῆθί μοι: o verbo de audição abre o hino e a seção inicial de *inuocatio*, fazendo referência a uma primeira pessoa, o *laudator*, e à deusa, por meio do *Du-Stil*. Notar o paralelo frequente no *R̥gveda*, com a forma *śrudhí* para se adereçar a divindades, o que talvez indique um antecedente clético indo-europeu (cf. Dowden 2007, p. 324; West 2007, pp. 316-8). **πολύσεμνε θεά:** cf. 22.9, 54.1, 61.3. **πολυώνυμε δαῖμον:** o epíteto parece ser genérico, uma vez que é revisitado em diversas ocasiões (cf. 10.13,

11.10, 16.10, 27.4, 36.1, 40.1, 41.1, 42.2, 45.2, 50.2, 52.1, 56.1, 59.2). Ainda assim, ele aparece especificamente para Hécate em outras obras: Nonn. *Dion.* 44.193; *Hymn. mag.* 3.23 e 33; Procl. *Hymn.* 6.1; Ártemis, por sua vez, é descrita como πολυώνυμε θηροφόνη em Arist. *Thesm.* 320. Para Ricciardelli (2000, p. 239), “[u]n dio dai molti nomi è un dio potente, e chiamarlo πολυώνυμος è un modo di onorarlo”. A respeito ainda da πολωνυμία, Rudhardt (1991, p. 270) complementa: “Il saisit des manifestations divines variables selon les circonstances ou les lieux et c’est sous diverses modalités qu’il perçoit concrètement la présence d’un dieu. Certes il sait qu’un être divin unique se révèle ainsi à lui de plusieurs façons; il énonce le savoir qu’il possède de cette unité en le nominant Athéna ou Zeus mais il exprime la conscience immédiate qu’il a d’une multiplicité d’aspects, en l’appelant en outre sous de nombreuses épicleses”.

2. ὠδίνων ἐπαρωγέ: cf. v.13; essa expressão aparece também para Ártemis (36.4), na mesma posição métrica. Hécate é ἐπαρωγὸν ἀέθλων (Ap. Rh. 3.1211). Cf. ainda 11.7, 28.9, 36.4, 39.4, 48.6, com ἐπαρωγός sempre na segunda posição dos verso; em 74.8 e no atual hino, no v.13, o sintagma ἐπαρωγὸς εὐῶσα fecha o hexâmetro. **ἦδεῖα πρόσοψι:** a expressão descreve igualmente o Sol, também ao final do verso (8.3).

3. θηλειῶν σώτειρα μόνη: o expediente retórico de exaltação da divindade como a “única” a desempenhar determinado papel é comum nos *HO*, repetindo-se ainda no v.10 (cf. também 10.9 e 28, 16.7, 18.16, 29.15, 33.2, 58.8, 62.8, 64.8, 68.6 e 11, 74.6, 75.7, 85.3, 87.8). A divindade é encarada como absoluta em determinado campo de atuação, mesmo que essa descrição se replique em outro hino. Para esse *topos* da “uniqueness”, cf. Neyrey 2005. **φιλόπαις:** um paralelo pode ser aduzido pela ocorrência de παιδοφίλη a Deméter (40.13). **ἀγανόφρον:** *hapax* pertencente à tradição homérica (*Il.* 20.467).

4. ὠκυλόχεια: *hapax* repetido apenas para a Natureza (10.19, também iniciando o verso) e Ártemis (36.8). **παροῦσα νέαις θνητῶν:** o sintagma dá continuidade a tema principal do hino: o auxílio prestado por Ártemis-Ilitia às parturientes. **Προθυραία:** Bruchmann (1983, p. 95) nota se tratar de “Ilithyiae alterum nomen”.

5. κλειδοῦχ’: evidente paralelo com o hino anterior à Hécate (1.7), com a variação do grau na raiz do primeiro elemento do composto (κληι-, κλει-). A sua descrição como

“detentora das chaves” se adequa tanto à epiclese Προθύρῃα quanto ao verso seguinte, que descreve a sua atividade nas “casas de todos”. **εὐάντητε**: esse termo é caro para o vocabulário cerimonial e pode ser facilmente compreendido dentro do *topos* do favor e benevolência que permeia os *HO*. Graf (2009a, p. 174) atenta para o fato de que: “[t]o ask a divinity to be ‘good to meet’ instead of being ‘difficult’, at a first glance, does not seem spectacular; gods are powerful, and fear is part of epiphany (...), and one wishes to meet their benign side”. Para o comentador, não causa espécie que essa qualificação seja usada para a maioria das divindades às quais ela se aplica (cf. 31.7, 36.7, 41.10, todas ocorrências na segunda posição do verso; 36.14, no início do verso), com exceção do hino à Noite (cf. nota a 3.13); em todos esses casos, exceto no atual, o termo aparece nas *precationes*. Cf. ainda Hipp. *Ref.* IV 35.5.8, em que se pede, também durante a *precatio*, para que Hécate surja εὐάντητος. Cf. o uso de ἀνταῖος em 41.1 e 71.9 e notas correspondentes. **πᾶσι προσηγής**: cf. 40.12, também fechando o verso; cf. ainda 16.3, 27.6, 38.24, 60.7.

6. ἡ κατέχεις οἴκους πάντων: um sintagma próximo aparece no hino a Hefesto 66.8), em que o espaço doméstico parece ser evocado como principal âmbito de atuação dessas duas divindades. A expressão indica um aspecto do mundo em relação ao qual a presença da divindade é soberana, ou seja, fala da sua prerrogativa e principal atributo (cf. nota a 29.4). **θαλίαις τε γέγηθας**: cf. 33.7, 55.8.

7. λυσίζων': o mesmo se diz de Afrodite (36.5, também no início do verso), referindo-se à ação de auxílio no parto por parte da deusa. Cf. Theocr. 17.60. **ἀφανής, ἔργοισι δὲ φαίνῃ ἅπασι**: expressão polar (merismo) que se repete algumas vezes na coletânea, no hino às Musas (51.7) e a Afrodite (55.10).

8. γέγηθας: a segunda ocorrência desse termo (cf. v. 6) é suspeita. A maioria dos editores modernos a aceitam, dado que a repetição de palavras dentro de uma mesma composição nos *HO* não é algo raro; contudo, não deixam de notar que talvez se trate de um erro do copista, influenciado pelo verso precedente (Ricciardelli 200, p. 240; Fayant 2014, p. 30).

9. Εἰλείθῃα, λύουσα πόνους: provável jogo de sonoridades do original, o que se reforça pela presença de λυσίζων' (v. 7) e, em seguida, de λυσιπήμενός; a aproximação

do vocabulário do “abrandamento”, “libertação” e “concepção” com o nome de Ilitia seria um caso de *folk etymology* (cuja base especulativa seria ἐλεύθω), uma vez que esse teônimo provavelmente é de origem pré-grega, o que se verifica não só pela sua terminação em -υια, como também pelas inúmeras variantes que o nome possui na tradição que nos foi legada (*s.u.* Beekes 2010, p. 383). O expediente das paretimologias que exploram as naturezas divinas é recorrente na recolha e, além disso, parece seguir uma tradição propriamente órfica de atribuir ao bardo mítico a nomeação dos deuses; cf. *P. Derveni*, col. XVIII, 2-3; Morand 2010. Um paralelo com λύουσα πόνους aparece no hino seguinte: πόνων ἀνάπαισιν ἔχουσα (3.7). δειναῖς ἐν ἀνάγκαις: cf. 3.11, 28.9; Eur. *Bacch.* 88-9.

10. μούνην: cf. nota ao v. 3; aqui temos a forma iônica do substantivo (comparar 2.3, 10.24, 29.11, 59.11, 61.3, 87.9 com 10.19 e 28, 16.7, 18.16, 29.15, 33.2, 58.8, 62.8, 64.8, 68.6 e 11, 74.6, 75.7, 85.3, 87.8). σὲ καλοῦσι λεχοῖ: cf. o artigo de Robertson (1983) para paralelos interessantes. ψυχῆς ἀνάπαιμα: cf. 68.7.

11. ἐν γὰρ σοὶ: anáfora com relação ao μούνην γὰρ σὲ do verso anterior; cf. Nock 1929. A expressão, sujeita a alguma variação, é comum nos *HO* (11.13, 27.8, 34.15, 57.9, 61.6 e 9, 63.11, 72.6, 73.6, 74.5, 87.8). λυσιπήμονές: *hapax* dos *HO*, que se repete no hino às Moiras (59.20). Nesse composto, a vogal -υ- tem que ser breve; nos demais casos, λυσι- apresenta sempre -υ- longo (cf. Quandt, p. 40*, item 9).

12. Ἄρτεμις Εἰλείθυια... Προθυραία: “Ártemis Ilitia” aparece em Nonn. *Dion.* 41.414; Ἀρτάμιτος Προθυραίας em *IG VI*, 1197 (Epidauro, séc. II d.C.); ainda em Nono, a Lua é identificada com Ilitia (*Dion.* 38.150). Nesse verso aparecem três nomes com os quais se pode identificar a divindade interpelada. Cf. pr.13 Ἥβη τ' Εἰλείθυια. καὶ ἡ σεμνή: diversas soluções foram dadas pelos comentadores. Ricciardelli (2000, pp. 240-1) considera o texto corrupto (idem, Quandt 1955, p. 4), recusando καὶ εὐσέμνη de Hermann por não ser um termo atestado e propondo καὶ εὐστέφανος (cf. 42.7, 46.3, 74.2), ainda que não adote essa sugestão no seu próprio texto. Mesmo assim, acompanhando Fayant (2014, p. 31), aceito a lição do arquétipo. A métrica é razoável e a sequência καὶ ἡ apresenta casos equivalentes de uso de artigo na coletânea: κόσμου τὸ περίδρομον ὄμμα

(8.14), ἀληθῆς Ζεὺς ὁ κεράστης (11.12), γλώσσης δεινὸν ὄπλον τὸ σεβάσμιον ἀνθρώποισι (28.10).

13. Κλῆθι: o verbo de audição do v. 1 é revisitado, em uma espécie de *Ringkomposition* (recurso que se repete no hino ao Sol: 8.1 e 20; cf. ainda 15.1 e 9), aqui dando início à *precatio*. **μάκαιρα:** epíteto extremamente produtivo nos *HO*, igualmente para divindades masculinas e femininas, com um total de 59 ocorrências, em geral, nas *precationes*. **δίδου δὲ γονῶς:** em conformidade com os atributos elencados a respeito da deusa, a demanda específica opera um argumento hínico típico de *da quia hoc dare tuum est* (cf. Bremmer 1981); o itinerário aqui é de criar certa homogeneidade entre o pedido e a exposição prévia da capacidade divina.

14. σῶζ': o verbo aparece aqui sem complemento, subentendo-se um objeto implícito (e.g. ἡμᾶς, que adoto para a minha tradução). **ὥσπερ ἔφης αἰεὶ σώτεια προπάντων:** ao identificar Ilitia com um aspecto ou *modus operandi* eterno do mundo, o poeta parece propor uma espécie de transição gnômica teológica. Σώτεια recupera, evidentemente, o imperativo σῶζ' do início do verso, assim como repete σώτεια do v. 3.

3. À Noite

A disposição do hino dedicado à Noite logo no início dos *HO* possibilita, como já mencionado, uma dupla leitura: proeminência cosmológica dentro do orfismo, argumento de Dieterich (1891), e/ou reflexo da realidade cultural na realidade diegética, como propõe Graf (2009a, p. 171: “it is very likely that the position of Night refers also, and perhaps mainly, to the time when the ritual took place, as was the case with Eleusis and other mystery rites: the rites begin at sun-set, and they last the entire night”). Não obstante o verso inicial, no qual a Noite é uma deusa primeva tal qual no *Papiro de Derveni* (col. IX, 14a) e na *Teogonia* de Eudemo (fr. 20 B), o poeta não recupera toda a sucessão de divindades cosmogônicas tradicional das diversas teogonias órficas, o que faz pensar que se trata de uma filiação laseada ao orfismo, em que a invocação à Noite satisfaz brevemente a relação com a tradição órfica ao mesmo tempo em que é conveniente para o simbolismo e o cenário noturno da cerimônia envolvida (Fayant 2014, p. 35); no entanto, como noto abaixo, Fanes é invocado poucos hinos

depois (o Céu e o Éter, dos hinos 4 e 5, também figuram como princípios cosmogônicos no orfismo; cf. fr. 114, 116, 124 e 149-52 B). Bremmer (2014, p. 27) apresenta uma imagem noturna próxima para os mistérios da Samotrácia; cf. ainda nota a 78.4-8. Nesse sentido, é adequado que para a Noite sejam ofertadas tochas. Nos vv. 3, 5, 7 e 14 o poeta destaca a relação complementar entre o período noturno e a luminosidade, o que faz Morand (2001, p. 137) entender que o hino descreve o efeito da luz das tochas, que acompanham as cerimônias noturnas (cf. ainda Fayant 2014, p. 33). Entretanto, a ideia de uma noite luminosa pode ter valor não apenas ritual, mas simbólico, pois apresenta o potencial de iluminação em meio a um cenário obscuro ou ameaçador (cf. Seaford 2005). Pode-se pensar ainda em uma antecipação da figura de Primogênito-Fanes, que seguiria à Noite Primordial (para um esquema simplificado das diversas cosmogonias órficas, cf. Bernabé 2012, p. 28); com efeito, o deus é invocado a partir do vocabulário da luminosidade (6.5-9, em especial v.6), o que pode estar prefigurado no hino à Noite. Hermias (fr. 164 B = *in Plat. Phaedr.* 162, 6 Couvir) traz um fragmento da *Teogonia rapsódica* no qual é dito que Fanes reside no “interior do santuário da Noite” (cf. ainda fr. 163 B). Porém, como reporta Proclo, na mesma teogonia a Noite seria filha de Fanes (fr. 98 III B = *in Plat. Tim.* III 168, 15 Diehl); todavia, um fragmento do poema diz que a Noite foi justamente a única divindade que teria testemunhado o nascimento de Fanes (fr. 123 B), o que convém a este hino. O problema da Noite filha de Fanes ao mesmo tempo que sua predecessora se resolveria pela ideia órfica noticiada por Hermias da existência de três Noites, cada qual nascida em um momento distinto (fr. 113 IV B; cf. Bernabé 2012, p. 147). O *P. Derveni* (cols. XIII 3, XIV 5, XV 5 = fr. 8 e 10 B) sugere a ordem Noite, Céu, Éter, Crono (identificado ainda com o Tempo) e Zeus para a sucessão cratológica do orfismo, apropriando-se da narrativa hesiódica de sucessão de poderes e destronamentos sucessivos. Com efeito, é, a largos passos, essa a ordem adotada pelo poeta dos *HO* (hinos 3-5, 12-3 e 15).

1. Lobeck (1829) atetiza esse verso inicial justificando que “ἀείσομαι cantori convenit, non precatori”. Quandt (1955), Ricciardelli (2000) e Fayant (2014) o mantêm. **Νύκτα θεῶν γενέτειραν... καὶ ἀνδρῶν**: levando em consideração o *corpus* órfico, esse verso traz à tona o cenário da *Teogonia* de Eudemo, para quem a Noite figuraria como divindade primordial (fr. 20 B); Aristóteles (*Metaph.* 1071b 26) dá testemunho de que os

antigos “teólogos” atribuíam à Noite a origem de tudo. Imagem próxima na teogonia órfica do *P. Derveni*, col. XIV.6. Entretanto, a expressão é recorrente, usada com relação a Afrodite (14.10; *Hymn. mag.* 22.21) e à Lua (*Hymn. mag.* 18.32); cf. ainda 4.1, 7.5, 8.4, 11.10, 12.6, 15.7, 16.4, 20.5, 29.6, 60.4, 73.2. **ἀείσομαι**: se aceito o verso, teríamos o único exemplo nos *HO* de um “futuro encomiástico”, modo de expressão cuja autorreferencialidade laudatória, na verdade, aloca-se no tempo presente: o anúncio da intenção de cantar já se realiza na própria execução do canto (e.g. Pind. *Ol.* 10.49: κελαδησόμεθα; *Ol.* 11.14: κελαδήσω; Apoll Rh. 1.2: μνήσομαι, que, por sua vez, se repete abundantemente nos *Hymn. hom.*, cf. Keysser 1932, p. 14). A definição original é de Bundy (1986 [1962], p. 21): “The laudator’s use of the future indicative in the first person (when the song, or another witness, is the subject, the third person is used) is, in fact, a conventional element of the enkomiastc style. It never points beyond the ode itself, and its promise is often fulfilled by the mere pronunciation of the word” (cf. ainda Slater 1969). Para esse recurso retórico, Faraone (1995), seguindo Calame (1993), propõe a ideia de “futuro performativo” para estudar principalmente *defixiones*, chegando à conclusão de que, em vez de se tratar de mera convenção estilística, tal recurso funciona como um substituto para o presente performativo (pp. 14-5). Esse expediente não é uma exclusividade da tradição grega, contando com evidências comparativas elencadas por D’Alessio (2004, pp. 280-4), que, inclusive, propõe uma discussão aprofundada sobre a identificação de texto e performance (ficcionalização do contexto ritual e execução de fato) por meio do uso desse futuro.

2. Verso atetizado por Quandt (1955) e Ricciardelli (2000); Fayant (2014) o aceita. O problema aqui seria a presença de καλέσωμεν: além de ser uma primeira pessoa do plural, algo incomum nos *HO*, é de se estranhar a *uariatio* em relação ao singular ἀείσομαι (v.1). De outro modo, o expediente de um dístico invocativo é revisitado em 7.1-2. **Νῦξ γένεσις πάντων**: anáfora com poliptoto no início dos vv. 1-2: Νύκτα / Νῦξ. Cf. pr. 24, 6.3, 83.2. Da Lua se diz ἀμήτωρ (Nonn. *Dion.* 40.375), do que se pressupõe o seu estatuto de divindade mais antiga, como metonímia à Noite. Pode-se vislumbrar uma outra tradição na *Il.* 14.246 e 201, que toma o Oceano como γένεσις πάντεσσι, e que é revisitada também nesta coletânea, cf. 83.2. **Κύπριν**: assimilação com Afrodite, qualificada como Κυπρογενὲς (55.15) cf. ainda 55.3 (νυκτερία ζεύκτηρα), 55.4-7 (em

que Afrodite assume uma posição cosmogônica, como a Noite) e neste hino o v. 24; cf. Hes. *Theog.* 224; Paus. 1.40.61). É possível que, no imaginário do poeta, Afrodite seria entendida como uma atualização da Noite, assim como Zeus (15) e Dioniso (30) atualizariam Primogênito-Fanes (6) ou ainda como o Sol (8) e a Lua (9) atualizariam, novamente, Fanes e a Noite; cf. introdução para esses hinos. Note-se ainda que em 55.3 Afrodite é “mãe da Necessidade” (cf. aqui o v.11). **καλέσωμεν**: subjuntivo aoristo de exortação (Gildersleeve §373-5; Goodwin §1344-5; Simonson §1986), raro na recolha.

3. κλῦθι, μάκαιρα θεά: após dois verbos anunciando o início da *inuocatio*, o poeta lança mão de um terceiro verbo, agora de audição; a mesma fórmula no hino dedicado a Perséfone (29.17, começando a *precatio*). **κυανανγής**: composto paradoxal; o Céu é κυανόχρως (4.7); o mesmo se diz de divindades marinhas, cf. 23.1, 24.8 e nota a 16.1. **ἀστεροφεγγής**: o mesmo se diz do Éter (5.5). Em Nono, temos ἀστεροφεγγεῖ κύκλῳ (*Dion.* 1.465, cf. também 5.144). A Lua é considerada εὐάστερε (9.3), εὐφεγγής (Maxim. Phil. 151), ἐριφεγγής (Maneth. 6(3).22), λιποφεγγής (Maneth. 1(5).64), νεοφεγγής (Maneth. 2(1).489), πανφεγγής (Maneth. 6(3).330).

4. ἥσυχίη χαίρουσα: esse sintagma se repete na mesma posição no hino à Lua (9.8), que, por sua vez, ainda é tida como ἥσυχε καὶ δασπλῆτι (*Prec. ad Lunam* 48 Abel). No hino a Apolo, faz-se menção à atividade de contemplação do deus: νυκτὸς ἐν ἥσυχίαισιν (34.13). **πολύπντοι**: *hapax*; dá-se início a uma espécie *Ringkomposition* dentro da coletânea, cujo tópico do sono será revistado no hino à Aurora, de quem se diz espantar τὸν γλυκὺν ὕπνον ἀπὸ βλεφάρων (78.9). O motivo é, evidentemente, melhor explorado nos hinos 85 (ao Sono) e 86 (ao Sonho).

5. εὐφροσύνη: como nome próprio, trata-se de uma das Graças (60.3; Hes. *Theog.* 909), apesar de Ἐυφρόνη ser também o nome da Noite em Hesíodo (*Erg.* 560), i.e. a noite seria “aquela que tranquiliza”; o conceito, com variantes, se repete com frequência pelos hinos, cf. 7.11, 9.8 e 11, 12.3, 14.12, 28.3, 34.10, 46.2 e 8, 50.8, 59.20, 60.4, 62.9, 69.13, 70.1, 74.9, 79.11, 84.4. **φιλοπάννυχε**: o epíteto parece reforçar a ideia de uma performance noturna, partindo do pressuposto de uma adequação entre a qualidade invocada e o possível contexto de execução. O mesmo título se aplica a Afrodite (55.2) e à Lua (*Anth. Pal.* 5.123.1). **μῆτερ ὄνειρων**: como πολύπντοι no verso anterior, essa

expressão parece indicar uma *Ringkomposition* que se arremata no hino 86, dedicado ao Sonho. A Noite é dita mãe dos Sonhos (Hes. *Theog.* 211-2 [Νύξ] ἔτικτε δὲ φῶλον Ὀνειρώων).

6. λυσιμέριμν': correção de Abel, fundada nas demais ocorrências desse composto nos *HO* (28.6, 36.5 85.5); a lição dos manuscritos seria ληθομέριμν' (aceita por Quandt 1955 e Ricciardelli 2000), um *hapax*, cujo primeiro elemento (ληθο-) surpreende, uma vez que de λανθάνω seria esperado λαθο- ou λαθι- (s.v. Beekes 2010, p. 831). Prefiro a sugestão de Abel pelo paralelo com o hino ao Sono, que recebe o mesmo epíteto (85.5), confirmando mais uma vez a *Ringkomposition* da disposição dos hinos na coletânea. **ἀγαθήν**: nos manuscritos temos um nominativo, referindo-se à Noite; novamente, o paralelo com o hino ao Sono me parece relevante: κόπων ἡδεῖαν ἔχων ἀνάπαισιν (85.5). **πόνων ἀνάπαισιν ἔχουσα**: cf. 81.2, 85.5.

7. ὑπνοδότεια: retoma o motivo do v.4 (πολύπνοι). Da mesma forma, se diz da Noite: ὑπνοδότεια τῶν πολυπόνων βροτῶν (Eur. *Or.* 175). Hermes (57.8) é também assim descrito. **φίλη πάντων**: 63.8, na mesma posição métrica. **ἐλάσιππε**: o mesmo epíteto é usado para o Sol (8.18) e para o Dia (*PMG* fr. 97 Page); imaginava-se que essas divindades tinham em comum a travessia pelo céu sobre uma carruagem. Cf. Pind. *Pyth.* 5.85. **νοχανγής**: outro composto que apresenta uma imagem paradoxal, como κυανανγής (v.3); se diz o mesmo da Lua (9.6; cf. ainda 71.8).

8. ἡμιτελής... αὐτή: o verso estende o sentido de ἐλάσιππε (v.7); enquanto os humanos podem vê-la no céu durante o período noturno, a sua outra metade, durante o dia, fica oculta. Quanto ao binômio “terrena e celeste”, expressões próximas utilizadas para o Céu (4.5) e as Estrelas (7.9); Hor. *Serm.* 2.6.100-1.

9. ἐγκυκλία: cf. Nonn. *Dion.* 11.199 e 44.190: κυκλάδι Μήνηι. **παίκτηρα**: *hapax*, com uma variante em 43.7 (συνπαίκτορες), de παίκτας (cf. *Anth. Pal.* 7.422.3), termo que designa igualmente o ato de dançar e o jogo de astrágalo, no qual pequenas peças são atiradas para cima e o jogador tem que apanhar de volta o maior número possível. Essa palavra e derivadas foram também usadas em textos astrológicos (Vett. Val. *Anth.* 9.4.17, 9.74.13, 9.75.6; Maneth. *Apot.* 4.448; Teuc. *De Duod.* 7.210.29). Ricciardelli (2000, p. 244) entende essa passagem como a imagem de “una danza”

realizada pela Noite. Fayant (2014, p. 40) prefere algo mais próximo da segunda leitura, notando que a Noite “participe à un jeu de poursuite avec le Jour, tour à tour pousuivante e poursuivie”, baseando o seu argumento em Hes. *Theog.* 748-51: ὅθι Νύξ τε καὶ Ἡμέρη ἄσσον ἰοῦσαι / ἀλλήλας προσέειπον, ἀμειβόμεναι μέγαν οὐδὸν / χάλκεον· ἥ μὲν ἔσω καταβήσεται, ἥ δὲ θύραζε / ἔρχεται. **διώγμασιν ἡεροφοίτοις**: a Lua é descrita como ἡεροφοῖτι (9.2; Maxim. *Katarch.* pr.2); nos *HO*, o adjetivo homérico ἡερόφοιτος (*Il.* 9.571, 19.87) aparece sempre no final do hexâmetro, cf. 9.2, 51.5, 81.1, 82.4. Em 7.8, ainda na mesma posição, temos ἡερόπλαγκτοι.

10. ἡ φάος ἐκπέμπεις ὑπὸ νέρτερα: esse verso terá mais adiante uma resposta no hino dedicado à Aurora (78.4-5 e 13: μύσταῖς ἱερὸν φάος αὔξεις), do que se nota, mais uma vez, a complementaridade entre a noite e o dia (*Ringkomposition*) e uma possível referência ao período noturno durante o qual seriam executados os *HO* (Graf 2009a). Também se explora a relação de Hermes com o plano inferior (57.2), assim como a Lua (*Prec. ad Lunam* 47 Abel). **καὶ πάλι φεύγεις**: reforça o sentido da travessia cíclica dessa divindade celeste (cf. vv. 7-9).

11. εἰς Αἴδην: os vv.10-1 desenvolvem o significado condensado do v.8; o Hades aqui está em analogia com a descrição da Noite como χθονία. **δεινὴ γὰρ Ἀνάγκη πάντα κρατύνει**: a caracterização da deusa ecoa 2.9 e Eur. *Hel.* 514; a Necessidade, como personificação divina (neste verso e em 55.3) ou como aspecto da existência (4.6, 28.9, 39.10, 41.8, 55.13, 57.1, 59.18, 69.6, 70.5, 86.13), se repete com alguma frequência nos *HO*. A formulação é tradicional, encontrando um antecedente remoto, por exemplo, em Tales (11a1.35 D.-K.): ἰσχυρότατον ἀνάγκη· κρατεῖ γὰρ πάντων.

12. Νῦν: o uso de νῦν nos *HO* é relativamente raro (21.6, 44.10, 50.10) e parece ter dupla valência: por um lado, é de valor claramente exortativo, condizendo com o caráter próprio do início de uma *precatio*; por outro, trata-se possivelmente de um termo pivô que opera a transição do *illo tempore* para o campo da efetivação do *hic et nunc* da possível ocasião de performance. **σε, μάκαιρα, <καλ>ῶ**: σε dos manuscritos deve ser mantido; do mesmo modo, aceito o acréscimo de καλῶ proposto por Maas, de acordo com a comparação com 44.10 e 50.10 (o texto original, nesse verso, apresenta a lacuna de uma sílaba). A solução μάκαιρ' ὦ Νύξ proposta por Hermann e acatada por Ricciardelli

encontra um paralelo pouco convincente em ἀγλαὸν ὃ βλάστημα (5.5), com a desvantagem da nomeação explícita da deusa uma terceira vez dentro do hino; de acordo com essa sugestão, já que não haveria um verbo próprio na *precatio* (como no hino 1 a Hécate), o κλύουσα do verso seguinte dependeria sintaticamente do κλῦθι no v.3. **πολυόλβιε πᾶσι ποθεινῇ**: o primeiro termo é um qualificativo genérico que se repete amiúde na coletânea (32.8 e 15, 38.2, 40.9 e 20, 43.2, 60.3, 63.1, 66.9, 72.7, 83.6, 84.4); a forma πολυόλβιε é um *hapax*: na coletânea as demais ocorrências aparecem como πολυόλβε. Para ποθεινῇ, cf. 29.11, 55.12, 76.3, 84.6. A expressão como um todo, com alguma variação, se repete em 63.1 e 64.12, em ambos os casos também ao final do verso.

13. εὐάντητε: cf. nota a 2.5. **κλύουσα <βροτῶν>**: o acréscimo de Vian (baseado em 32.6, 36.8, 59.5, 69.5 e 77.4) se faz necessário pela ausência de duas sílabas nos manuscritos, principalmente pelo sentido da oração, mais conveniente do que a conjectura λόγων em φ (que encontra um paralelo em 8.20). **ἱκετηρίδα φωνήν**: cf. 13.9 e 34.27, em ambos também os casos fechando o verso.

14. ἔλθοις εὐμενέουσα: esse verbo no optativo (com *Du-Stil*) solicita mais especificamente a presença da divindade no *hic et nunc*; comum nas *precatioes* (16.10, 33.8, 42.11, 66.11, 74.7, 79.11, 83.8; mas em 82.3 na *inuocatio*). A expressão inteira se repete em 16.10, 31.6, 42.11, 48.6, 72.9, 75.4, 81.5, 83.8. **φόβους δ' ἀπόπεμπε νυχαυγεῖς**: esse tópico aparece mais de uma vez na coletânea. Graf (2009a, p. 176) comenta: “Nyx (...) protects from the terrible and demon-like beings that roam in the dark”; e ainda que os participantes do possível culto: “were addressing to a protective power because they feared that demons and specters were loose in the dark of the night; Christian hymns regularly attest to these terrible fears. Maybe that is all. But if, in the sequence of rituals that shaped the initiates’ experience, this hymn really marked the beginning of the nocturnal rites, the prayer would acquire additional poignancy: the goddess Night protects the praying initiate, whose voice the text preserves, from the specters that appeared during the mysteries, and that otherwise might be too terrifying to tolerate” (p. 179). Cf. 66.12, 71.6.

4. Ao Céu

Na *Teogonia* de Hesíodo (v. 126 ss.), o Céu é gerado pela Terra, genealogia essa que não parece estar sendo seguida pelo poeta dos *HO*. A ausência de uma exposição cosmológica detalhada a respeito da figura do Céu pode ser encarada como um indício de que os μύσται já deveriam ter conhecimento de sua narrativa (Athanasakis e Wolkow 2013, p. 78), o que, no entanto, redundaria num argumento *ex silentio*. A relação no pensamento órfico entre o Céu, o Éter (hino 5) e o ovo de onde sairia Fanes, o Primogênito (hino 6), é observada pelo astrólogo Aquiles Tácio (*Isag.* 4.45-6). Ainda que a disposição dos hinos não predique sempre uma ordem genealógica, o posicionamento aqui sugere que o Céu se originaria da Noite, o que acomoda bem as narrativas da *Teogonia* de Eudemo (fr. 21 B) e do *P. Derveni* (col. XIV 6); o poeta esboça ainda uma outra genealogia ao Céu no v.8, fazendo dele filho do Tempo (cf. nota correspondente). Pode-se supor que o poeta estivesse prestando homenagem ou tentando contemplar o maior número de narrativas possível, ainda que elas de certa forma competissem entre si. Em um fragmento euripídiano considerado um testemunho órfico (fr. 66 B = Eur. fr. 64 Kannicht), narra-se que o Céu e a Terra teriam surgido a partir de “uma forma única” (cf. a breve cosmogonia de Orfeu em Ap. Rh. 1.494-511), o que pode ser entendido como uma referência à Noite (Bernabé 2012, 98-101) ou, como prefiro, ao ovo órfico partido em dois, cuja parte superior corresponderia ao céu e a inferior, à terra (novamente, cf. nota ao v.8); mas cf. Barbieri 2016. Para mais sobre a ordem das invocações, cf. introdução ao hino 2.

1. Οὐρανὲ: o nome da divindade no vocativo e em posição tópica inaugura a atração própria da *inuocatio*, sem a necessidade de um verbo clético. **παγγενέτωρ:** retoma o *topos* da divindade criadora de tudo, já comentado em 3.1 e 2. **κόσμου μέρος:** o mesmo se diz de Hefesto (66.4); **μέρισμα** em 5.2 e 11.16; cf. nota a pr.39. **αἰὲν ἀτειρές:** a expressão já atestada na tradição homérica (*Od.* 11.270) se repete em 5.1, 7.9 e 59.17, sempre fechando o hexâmetro.

2. πρεσβυγένηθλ': criação dos *HO*, revisitada por Paulo Silenciário (*Descriptio ecclesiae s. Sophiae* 164). **ἀρχὴ πάντων πάντων τε τελευτή:** expressão quiástica com anadiplose. O mesmo para Zeus (15.7) e Apolo (34.15); algo próximo também a respeito

da Lua (*Hymn. mag.* 18.35 ss.). Reforça-se aqui o sentido de παγγενέτωρ do verso anterior.

3. κόσμε πατέρ: a correção dos manuscritos de πατήρ a πατέρ, no vocativo, se faz necessária. Curiosamente, no v.1 diz-se do deus será apenas uma “parte” enquanto que aqui ele se encontra em equivalência direta com o cosmo, fato esse que levou diversos comentadores apresentarem emendas ao texto. Não obstante, o Céu é identificado com o universo em diversos textos: Isocr. 4.179; Arist. *De cael.* 280a21; Diog. Laer. 8.48., Cornut. *Theol. gr. comp.* 1 p. 2.4. Associa-se ainda ao cosmo tanto Pã (11.1) quanto Crono (13.8).

4. οἶκε θεῶν μακάρων: cf. 84.5, também no primeiro hemistíquio do verso. **ρόμβου:** instrumento percussivo utilizado nos rituais e mistérios (Clem. Alex. *Protr.* 2.18.1.3), aparecendo ainda no hino dedicado ao Sol (8.7). No hino 31.2, os Curetes são designados como ρομβηταί. É possível imaginar que, nesse momento, fosse feito uso desse instrumento durante a performance (cf. *PGM* 4.2291 ρόμβον στρέφω σοι). Ele produzia um som quando era girado, de modo que o seu movimento é comparado ao do Céu (cf. Maneth. 4.107, 4.239).

5. οὐράνιος... περιβληθείς: cf. o hino à Noite (3.8) e às Estrelas (7.9). Enquanto, em um primeiro momento, pode causar espanto designar o Céu como χθόνιος, isso se explicaria pelo imaginário de que o Céu envolveria toda a Terra, tanto por cima como por baixo, o que se confirma pelo particípio περιβληθείς (cf. fr. 151 B <Οὐρανοὸν εὐρύν, ἴν'> οὔρος ἀπαντων ἡδὲ φύλαξ <εἴη>; Hermesíanax, fr. 7.87 Powell).

6. Φύσεως ἄτλητον ἀνάγκην: expande o sentido de δεινὴ γὰρ Ἀνάγκη πάντα κρατύνει (3.11); tanto a Noite como o Céu parecem ser regradados pela Necessidade (personificada ou não) que, por sua vez, se identifica com a Natureza (cf. hino 10, em especial v.28). Expressão próxima nas *Arg. orph.* 12: ἀρχαίου (...) Χάους ἀμέγαρτον ἀνάγκην.

7. κυανόχρως: o mesmo sobre as Eumênides (70.6); esse epíteto, assim como παναίολε e αἰολόμορφε, trata da coloração e iluminação do Céu; cf. nota a 16.1. **ἀδάμαστε:** o epíteto se repete em 10.3, 12.2 e 65.2; aparece também para o Hades em *Il.* 9.158. **παναίολε, αἰολόμορφε:** espécie de paranomásia, com a repetição do elemento

aiol-; αἰολόμορφος é uma criação dos *HO*, repetindo-se em geral como primeiro ou último termo do verso: 12.3, 15.10, 32.11, 36.12, 39.5, 50.5, 60.5, 69.8. Παναίολος é também epíteto do Céu no *corpus* órfico (fr. 541 B).

8. πανδερκές: qualifica outras divindades celestes, como o Sol (8.1), Apolo assimilado ao Sol (34.8) e a Lua (9.7), além de divindades que, como nota Fayant (2014, p. 47), regem a vida social: Nêmesis (61.2) e a Justiça (62.1). **Χρονότεκνε:** aceito a proposta de Vian. Κρονότεκνε seria um *hapax* e Fayant (2014, p. 47) supõe se tratar de um erro do copista, que teria confundido o primeiro membro do composto. Comparando essa passagem com o hino a Crono (13.6), vemos que o poeta dos *HO* aceita a genealogia hesiódica (*Theog.* 168 ss.), do que seria problemática a identificação do Céu aqui como “filho de Crono”. Na *Teogonia* de Hierônimo e Helânico, é relatado que o Tempo (assimilado a Héracles, cf. 12.3) teria engendrado um ovo do qual sairia Fanes; as partes do ovo partido em dois dariam origem ao Céu e à Terra (cf. fr. 80 II, III B). Uma versão órfica diferente narra que Crono e Reia teriam gerado o Céu, que apresentaria o formato de um ovo (do qual sairia Fanes), o que se adequaria à descrição do Céu como σφαιρηδόν (v.3); cf. fr. 120 I B. Ainda assim, se na atual recolha estiverem identificados Tempo (Χρόνος) e Crono (Κρόνος), então a leitura dos manuscritos poderia ser mantida (Procl. *in Plat. Cratyl.* 59.17 Pasquali Ὁρφεὺς τὴν πρώτην πάντων αἰτίαν Χρόνον καλεῖ ὁμωνύμως σχεδὸν τῷ Κρόνῳ; cf. fr. 109-10 B; Bernabé 2010, pp. 425-6). **πανυπέρτατε δαῖμον:** a mesma expressão aparece em 61.9; cf. ainda 8.17, 10.4, 12.6, 19.2, 61.9, 66.5.

9. κλῦθ': novamente, um verbo de audição inaugurando a *precatio*. **ἐπάγων:** cf. 43.11. **μύστη νεοφάντη:** rara menção a essa figura nos *HO*, possuindo um correspondente ainda em νέους ἱκέτας (9.12) e νεομύστοις (43.10); a forma μύστη, no singular, se repete uma única vez em 41.10; cf. ainda nota a 18.19. O neófito seria um homem recém-introduzido nos mistérios (Dieterich 1891, p. 12). Dentro de uma hierarquia iniciática, pode-se pensar no μύστης como uma categoria mais baixa, provavelmente se referindo àquele que deveria cerrar os olhos diante dos mistérios encenados, em oposição ao ἐπόπτης, correspondente a um grau mais avançado, a quem seria permitido observar determinadas cerimônias ou encenações de caráter revelatório (s.v. μύω Frisk 1960, pp. 279-81; Chantraine 1984, pp. 728-9; Beekes 2010, p. 988). A leitura de Ricciardelli (2000, p. 248) envereda ainda por outros caminhos, propondo a

possibilidade do verbo μύω significar o ato de se cerrar a boca e não os olhos, do que o μύστης seria aquele que mantém segredo sobre o que testemunhou (cf. ainda Serra 2015). Não há nenhuma menção a um ἐπόπτης nos *HO*, de modo que Morand (2001, p. 237) conclui que: “le nombre d’occurrences de ce mot [μύστης] indique probablement qu’il s’agit du terme se référant à tous les membres”, notando ainda se tratar de um contexto de fato iniciático (p. 238). Ainda pela abordagem ritualística, Graf (2009a, p. 172) comenta que o hino ao Céu: “asks for ‘a pure life for the newly initiate’, νεοφάντης (a word used only here): I regard this not as a coincidence but as a reference to a ritual sequence: we deal with initiation”.

5. Ao Éter

O Éter é tradicionalmente uma divindade cosmogônica, em especial no orfismo. No *P. Derveni* (col. XIII 3) o Éter é resultado da ejaculação do Céu, o que convém à ordem dos hinos aqui estabelecida; de acordo com essa mesma narrativa, Zeus teria engolido o pênis do Céu, de modo que teriam se assimilado e, a partir disso, Zeus teria ficado prenhe do cosmo (cf. vv. 1-2; Bernabé 2012, pp. 42-4). Fayant (2014, p. 51), contudo, pensa que a sucessão dos hinos 4 e 5 na recolha se deve à interpretação de que o Éter corresponderia à parte mais alta do Céu (cf. v.4; *Il.* 2.412, 14.286-8); nesse sentido, o Éter seria de uma qualidade distinta do Ar, ainda que a ele assimilado (Plat. *Tim.* 58d; Achil. Tat. *Isag.* 5.66). Por um viés próximo, é possível que a relação entre o Céu e o Éter fosse de fato complementar: o primeiro representaria propriamente o espaço físico enquanto o segundo a substância que comporia esse mesmo espaço (Athanassakis e Wolkow 2013, p. 80). De acordo com outra tradição, correspondente à *Teogonia* de Hierônimo e Helânico e à *Teogonia rapsódica*, o Éter seria filho do Tempo e irmão do Caos e Érebo, que, inclusive, não figuram neste hinário (fr. 78 e 96 B; cf. ainda fr. 114 B e 360 B). O v.5 do hino insiste em ligar o Éter ao tema da luminosidade, o que preludia o hino seguinte a Fanes-Primogênito (cf. 6.1, 8); expediente já usado na invocação à Noite (cf. introdução ao hino 3). Isso tem valor narratológico implícito, uma vez que Fanes é filho do Éter na *Teogonia rapsódica* (fr. 124-6 B). O v.2, por sua vez, antecipa os hinos 7 a 9; com efeito, o poeta propõe intercalar as divindades cosmogônicas (Noite, Céu, Éter,

Primogênito, Héracles-Tempo, Crono, Reia e Zeus) com a criação do próprio cosmo (Estrelas, Sol, Lua, Natureza e Pã), evento que seria desencadeado por Éter e, principalmente, Fanes, que é visto como um demiurgo no pensamento órfico, pois, ao se manifestar, manifesta também o cosmo (fr. 127 B; trata-se de um jogo etimológico com o seu nome, como em 6.8). O Éter é o único deus a receber uma oferenda de açafraão; é possível pensar que a sua cor se adequaria bem às imagens de luz e fogo com as quais Éter é identificado (vv. 3-5; Morand 2001, p. 126; Fayant 2014, 49). Serra (2015, pp. 344-5) dá especial ênfase a vestígios de estoicismo nesse hino, como a menção ao termo técnico στοιχεῖον (v.4).

1. Ὡ Διὸς... ἔχων κράτος: a *inuocatio* aqui se dá com o uso de ὦ + epítetos divinos (no caso, perifrástico); o nome exato da divindade é adiado para o v.4. Esse expediente invocativo se repete em 10.1, 18.1, 23.1, 63.1. Zeus se identifica com a energia do fogo (por extensão, com o Éter) na tradição estoica (Aetius I.7.23 = SFV I.157; Plut. *De facie in orbe Lunae* 926c). Lê-se ainda em Ps.-Plutarco (*De Hom.* 999-1000): Ζεὺς δὲ ὁ αἰθήρ, τουτέστιν ἡ πυρώδης καὶ ἔνθερμος οὐσία, Ζεὺς δ' ἔλαχ' οὐρανὸν εὐρὺν ἐν αἰθέρι καὶ νεφέλησιν. **ὕψιμέλαθρον:** hipálage; o adjetivo refere-se, evidentemente, a Zeus, mas é transferido para a sua “força”; cf. *Hymn. hom. Herm.* 4, 103, 134, 399. A qualificação de ὕψιμέλαθρον pode se referir à teoria estoica conforme a qual o Éter habitaria a região superior do céu (Lapidge 1973, pp. 254-5). Para outros compostos com o primeiro elemento ὕψι-, cf. 5.4, 19.1, 38.18. **αἰὲν ἀτειρές:** cf. nota a 4.1.

2. Na teoria estoica o Éter, identificado com a ideia de um calor vital (s.v. αἰθήρ Beekes 2010, p. 36), seria um constituinte dos corpos celestes (cf. Ar. Did. *Epitom. fr. phys.* 32, p. 466.18 Diels; Plut. *De facie in orbe Lunae* 15; Lapidge 1973, pp. 253-8). Aristóteles compara a composição éterea das estrelas com o πνεῦμα que vivificaria os homens (*De gen. anim.* II.3.736b30-737a1; Virg. *Aen.* 6.747; Solmsen 1957). Repete-se ainda μέρισμα em 11.16 (cf. nota a 4.1).

3. πανδαμάτωρ: verso aliterativo; πανδαμάτωρ aparece ainda para a Natureza e a Mãe dos Deuses (10.3, 27.12, em ambos os casos também iniciando o hexâmetro) e para Hefesto (66.5), divindade essa que assume alguma características em comum com Éter.

πυρίπνου: o poeta reforça a associação do deus com o fogo e o ar, ambos elementos sutis, que teriam a propriedade de sempre ascender, em oposição à água e à terra, elementos mais grosseiros, que deveriam se movimentar sempre para baixo (Plat. *Tim.* 58b δὴ πῦρ μὲν εἰς ἅπαντα διελήλυθε μάλιστα, ἀήρ δὲ δεύτερον, ὥς λεπτότητι δεύτερον ἔφν; Arist. *De cael.* I.1-2, III.2, IV.3; Ov. *Met.* 1.25-31); o mesmo se diz da Natureza (10.26) e da Lua, identificada com Perséfone e Ártemis (*Hymn. mag.* 20.32). **πᾶσι ζωοῖσιν ἔναυσμα:** cf. nota a v.2; o Éter é identificável com o πνεῦμα (cf. Arist. *De gen. anim.* II.2.736b τὸ δὲ πνεῦμά ἐστι θερμὸς ἀήρ; e, novamente, Solmsen 1957). Em 1.16 a expressão ζωοῖσιν ἔναυσμα aparece na mesma posição métrica. Nota-se aqui um homeoteleuto com o μέρισμα do verso anterior.

4. ὑψιφανής: diz-se o mesmo do Céu: οὐρανός ὑψιφαής (*PMG* Leiden V.8.2); adjetivo bastante frequente em Nono, qualificando Zeus e o Sol (*Dion.* 2.438 e 38.25). **Αἰθήρ, κόσμου στοιχεῖον ἄριστον:** dá-se continuidade à teoria implicada nos vv. 2-3, o Éter é tido como elemento fundamental do universo; cf. Galeno *SVF* 2.327: τὸ αἰθέριον δὴ ἐκεῖνο πῦρ, ὅφ' οὗ... τὰ τε στοιχεῖα καὶ τὸν κόσμον γεγονέναι. Devido à sua associação com o fogo, assimila-se também a Hefesto (66.4: κόσμοιο μέρος, στοιχεῖον ἀμεμφές).

5. ἀγλαὸν ὦ βλάστημα: emoldura a *inuocatio*, agora com a interjeição posposta. Cf. fr. 116 B: (Αἰθήρ) πάντων ρίζωμα (comparar com Emped. fr. 31 B 6.1 D.-K.). Nesse caso, não há complemento no genitivo para βλάστημα, diferentemente das outras ocorrências desse qualificativo (12.9, 13.6, 79.2), sempre com o complemento γαίης. Embora não haja indicação explícita de quem teria gerado o Éter, esse deus é, em geral, retratado como filho do Tempo nas cosmogonias órficas (fr. 78 B, 96 B, 360 B). Nesse sentido, o Éter poderia ser entendido como a parte mais superior de outra divindade, o Céu, sendo ambos filhos do Tempo (Fayant 2014, p. 51). Assim como 2.12 e 4.7, três dos adjetivos que compõe o verso se referem a uma única ideia, sempre com um termo que quebra essa uniformidade adjetival; no caso, o aspecto salientado é a iluminação (juntamente com σελασφόρον e ἀστεροφεγγές). **σελασφόρον:** o mesmo se diz da Natureza (10.6). **ἀστεροφεγγές:** cf. o hino à Noite (3.3), talvez aqui com um sentido ativo: “que ilumina as estrelas”, tendo em vista o v.2, no qual o Éter é descrito como componente essencial das estrelas (cf. Fayant, 2014, p. 54).

6. κυκλήσκων: esse verbo clético aparece na coletânea sempre no presente do indicativo, com 21 ocorrências; em geral, desponta antes da cesura, com a exceção de pr.40, 6.8 e 46.1, todas na última posição do verso; há um único caso em 7.2 em que esse verbo aparece logo após a cesura heptemímera. **λίτομαί σε:** esse verbo na primeira pessoa do singular (pres. indic.) aparece 10 vezes nos *HO*, sempre durante a *precatio* (cf. ainda λισσόμενος em 1.9); antes de cesuras heptemímeras a expressão usada é justamente λίτομαί σε, para fechar o primeiro hemistíquio: 10.29, 41.9, 44.10 (aqui com os termos redistribuídos para νῦν σε, θεά, λίτομαι), 71.10, 72.9, 82.6 (variação: τοιγάρ τοι λιτόμεσθα), 85.9, 86.16; em um único caso, o verbo fecha a primeira metade do verso em uma cesura pentemímera (ὁμᾶς νῦν λίτομαι, 21.6). **κεκραμένον εὔδιον εἶναι:** pedido próximo é feito no hino ao Sono: κεκραμένον ἡδὺν ἰκάνειν (85.9); cf. também Eur. fr. 981.2 Nauck.

6. Ao Primogênito

Uma das principais divindades órficas, Primogênito-Fanes é tido como filho do Éter na *Teogonia rapsódica* (fr. 124-6B; cf. v.1 αἰθερόπλαγκτον); tratando-se ainda de um deus com prerrogativa demiúrgica, que seria responsável pela manifestação do cosmo (cf. vv. 3, 6-8; fr. 127 B, 140 B; Bernabé 2012, p. 154 ss.), o que convém à disposição dos hinos que seguem (Estrelas, Sol, Lua, Natureza, Pã, que representariam o cosmo criado). Esse deus é reconhecido por meio de muitos nomes, a saber, Fanes, Ericepeu, Eubuleu, Dioniso, Zeus, Antauges, Pã, Eros e Métis (cf. fr. 138-43 B; Bernabé 2012, pp. 151-4); alguns desses teônimos ecoam no hino, sendo que Priapo não aparece na tradição órfica (mas facilmente se explica enquanto uma assimilação com Dioniso por um viés cosmogônico; cf. Cornut. *Theol. comp.* 27 ὁ Πρίαπος καθ' ὃν πρόεισιν εἰς φῶς πάντα). Macróbio observa que o uso dos diversos nomes para o deus variaria κατὰ καιρὸν ἀμειβομένοιο χρόνοι (Sat. I 18,12). Como observa Ricciardelli (2000, p. 251), Eros é apresentado com diversos atributos em geral legados a Fanes no *P. Mag.* IV 1748 ss. (προτόγονος, χρυσοπτέρυγος, κρύφιος, ἄσώματος). O poeta descreve Fanes como um deus andrógino (e, portanto, capaz de criar o mundo sozinho), teriomórfico (vv. 1-3), semelhante a um touro (o que antecipa a sua assimilação com Dioniso em 52.6) e com asas douradas; tais caracterizações se fundamentam no *corpus* órfico, que registra o deus

de forma similar (fr. 80 I B, 121 B, 129-36 B; Ar. *Av.* 690 ss.). Vale notar que o Tempo-Héracles, que em algumas versões teria criado Fanes, é igualmente teratomórfico (fr. 76-8 B). Além disso, faz menção ao ovo cósmico do qual viria Fanes (v.2), o que aparece em diversos momentos na tradição órfica, a partir da qual esse ovo teria sido engendrado por Héracles-Tempo e, em alguns casos, depositado no Éter (fr. 79-81, 114 B, 116 B; cf. também fr. 120 B e 140 VII B). O nome de Primogênito é o primeiro elencado em uma das *Lâminas douradas* (fr. 492 B, Turi, séc. IV-III a.C.), descoberta em uma sepultura, na qual, um pouco depois, consta também Fanes.

1. Πρωτόγονον: Dioniso (30.2) também é chamado de Primogênito, assim como Dioniso Bienal (52.6), em ambos casos também encabeçando o verso; cf. ainda 10.5, 12.10, 14.1, 25.2. Kern (1940, p. 22) observa que, dentro das cosmologias órficas, o Primogênito figuraria como uma primeira manifestação potencial de Dioniso. **καλέω:** esse verbo clético, que dá início à *inuocatio*, se repete 14 vezes na recolha, sempre na segunda posição do primeiro hemistíquio (com a exceção de pr.24 e 79.1, logo após a cesura, e 72.1, logo antes da cesura), ocorrendo na primeira seção clética dos hinos em todas as ocorrências, exceto pr.24 e 44.11. **διφυῖ:** refere-se à androginia desse deus (cf. fr. 80 B δισώματος e ainda fr. 134 B θῆλυς καὶ γενέτωρ); o mesmo para Dioniso (30.2), o Coribante (39.5), Mise (42.4) e Eros (58.4); parafrasticamente, vê-se a mesma ideia no binômio θῆλύς τε καὶ ἄρσιν (9.4; cf. ainda o hino a Atena, 32.10, e novamente a Mise, 42.4). Descreve-se ainda Eros como διφυῖ nas *Arg. orph.* 14. **μέγαν:** epíteto genérico; essa forma e derivadas (e.g. no superlativo) aparecem um total de 19 vezes na coletânea. **αἰθερόπλαγκτον:** relaciona o Primogênito com Éter (hino anterior), cf. fr. 114 B ἔπειτα δ' ἔτευξε μέγας Χρόνος Αἰθέρι δίωι ὥεον ἀργύφρον (e ainda fr. 123 B), o que logo estabelece uma conexão com a primeira palavra do verso seguinte (ὠιογενῆ); Protógono é ainda descrito como filho de Éter (fr. 124-6 B). O mesmo epíteto aparece em Maneth. 4.9.182.

2. ὠιογενῆ: *hapax*. Tendo sido o primeiro a vir de um ovo, o Primogênito seria também o primeiro a ter propriamente nascido, uma vez que o seu criador, o Tempo (ou o Éter), não teria sido de fato engendrado (Bernabé 2010, p. 434); a imagem do deus saindo de um ovo é tradicionalmente órfica (fr. 80 B, 120-1 B). **χρυσέαισιν ἀγαλλόμενον πτερύγεσσι:** cf. fr. 136 B (sobre Primogênito-Fanes): χρυσεῖαις πτερύγεσσι φορέυμενος

ἔνθα καὶ ἔνθα (e ainda fr. 80 B); já em *Il.* 2.462, lê-se: ἀγαλλόμενα πτερύγεσσι também fechando o hexâmetro. Faz-se ainda referência às asas de Fanes-Primogênito no v.7. Eros, com asas, surge de um ovo rachado em *Ar. Av.* 693-7; a identificação de Fanes com Eros, princípio da sexualidade (cujas materialização binômica é antecipada no adjetivo διφυῆ do verso anterior), aparece ainda nos fr. 139-41 B e nas *Arg. orph.* 14-6.

3. ταυροβόαν: *hapax*. O Primogênito é descrito como detentor de quatro olhos (fr. 132-3 B) e de diversas cabeças de animais: a de um leão, um carneiro, um touro e um dragão (fr. 129-131 B). Provável assimilação com Dioniso, cuja forma de touro é recorrente na literatura: cf. 30.4, 45.1 52.2; *Eur. Bacch.* 100, 920; *Lycophr.* 209; *Euphor.* fr. 14 Meineke; *Plut. Quaest. graec.* 36, *Mor.* 299b; *Nonn. Dion.* 11.151, 21.215; Grégoire 1948. Para a continuidade entre o Primogênito e Dioniso, cf. Parker 1995, pp. 491-2; Bernabé 2010, pp. 426, 434. Nota-se ainda uma aproximação com a Lua em 9.2 e *Hymn. mag.* 18.12. **γένεσιν μακάρων θνητῶν τ' ἀνθρώπων:** qualificação relativamente laseada nos *HO* (cf. notas a 3.1-2). Ainda assim, é adequada essa descrição para o Primogênito devido à sua posição de destaque nas cosmogonias órficas, do que vale conferir a sua atuação como criador do mundo nos fr. 144-64 B; *P. Derv.* col. XVI 3-6. Essa característica é revisitada ainda nos adjetivos σπέρμα (v.4) e πολύσπορε (v.10).

4. σπέρμα πολύμνηστον: essa mesma fórmula que preenche todo o primeiro hemistíquio do verso se repete ainda em 42.2 e 50.2 (ambos os hinos dedicados a aspectos de Dioniso); σπέρμα é emenda de Hermann, a qual acato, assim como os demais editores desde Quandt. **πολύοργιον:** *hapax*, com efeito quiástico em relação ao adjetivo precedente; provável epiclese cultual para Dioniso (cf. 52.5; West 1983, p. 205, n. 92). **Ἡρικεπαῖον:** para esse teônimo na literatura órfica, cf. fr. 134-5 B, 139 B, 167 B). Bernabé (2010, pp. 434) propõe que o epíteto Ἡρικεπαῖος/Ἡρικαπαῖος fosse a metanálise de um composto atribuído a Dioniso: Ἀνδρικεπαιδό-θυρσον (fr. 493 B), descrevendo a sua faceta infantil (παῖς) e adulta (ἀνήρ); cf. West 1983, p. 251, n. 91; Guthrie 1993, p. 97 ss.

5. ἄρρητον κρύφιον: ambos títulos de Dioniso (30.3, 42.3, 52.5; cf. ainda *Arg. orph.* 28); a ideia de inefabilidade convém para um contexto iniciático, ao mesmo tempo que parece contrastar com a πολωνυμία característica dos *HO*. Por outro lado, pode-se

imaginar que o procedimento de *enumeratio* epiclética, cujo fundamento seria cercar a divindade por seus atributos, dependa justamente da impossibilidade de definição unívoca e totalizante das divindades. Como modo de contornar a incapacidade expressiva humana em relação aos principais deuses que carregam o título de ἄρρητος (Fanes e Dioniso), empreende-se o delineamento de um horizonte de atividades e facetas próprias dessas divindades; nesse sentido, ἄρρησία e πολωνυμία seriam codependentes. Vocabulários derivados de κρύφιος, por sua vez, podem designar os ritos secretos operados pelos μάγοι ou fazer referência a atuações ou nomes secretos de determinadas divindades que seriam conhecidos por poucos (cf. nota a 30.3; PGM XII 237 ss., XIII 673 ss.; Martín-Hernandez 2005, pp. 155-6). **ῥοιζήτορα**: Fayant (2014, p. 64) observa que: “[r]hoizos est (...) le bruit fait par les planètes, une ‘lumière sonore’”, de modo que do Sol se diz o mesmo (cf. 8.6; e ainda: 16.8, 19.10, 38.19, 47.5, 64.4); essa referência diz respeito ao relato de que Pitágoras conseguia ouvir um sussurro vindo dos astros (Iambl. *De uita Pyth.* 64-5). **παμφαῆς**: o termo parece se contrapor a κρύφιον, em uma expressão polar desmembrada pela interpolação do adjetivo ῥοιζήτορα. Cf. Eur. *Troy.* 548 e *Med.* 1251, qualificando, respectivamente, o fogo e o Sol. **ἔρνος**: o mesmo para o Dioniso (46.3 e 52.5), assim como para Adônis (56.8).

6. ὅσων ὅς σκοτόεσσαν: a qualidade luminosa de Fanes é constantemente referida tanto aqui como no vv. 5 e 8-9. Em uma possível referência a Fanes, no fr. 161 B lê-se: τῶι λαμπρῶι βλέπομεν, τοῖς δ' ὅμμασιν οὐδὲν ὁρῶμεν. Ricciardelli (2000, pp. 253-4) comenta que “[l]a luce di Protogono dissolve l’oscurità primordiale: ciò che non si vedeva diventa finalmente visibile”. Tal escuridão provavelmente prefigura na coletânea no hino 3, dedicado à Noite, cujo vocabulário parece se contrapor simetricamente ao do hino em questão; cf. fr. 105 B (= Procl. *in Plat. Tim.* I 386, 2 Diehl), no qual é dito que no princípio haveria apenas uma bruma (σκότος), que pode ser identificada com a Noite (Bernabé 2012, p. 135-6). De Eros (identificável com o Primogênito), diz-se ter iluminado o que antes era trevas (Ps.-Luciano, *Amor.* 32). Por uma abordagem mais filosófica, Proclo usa a imagem do Sol para dizer algo relativamente próximo (*Hymn.* 1.40 ss.). **ἀπημαύρωσας ὁμίχλην**: cf. *Il.* 17.649 (a respeito de Zeus); ἀπαμαυρώ é um *hapax*.

7. δινηθεῖς: possível alusão a Dioniso (cf. Macrob. *Sat.* 1.18.12-3; Morand 2001, p. 106; *contra*, Kern 1889, p. 503). **πτερύγων ῥιπαῖς:** cf. nota a v.2. **κατὰ κόσμον:** expressão homérica que se repete algumas vezes nos *HO* (cf. 21.2, 37.6, 78.2 e ainda 11.20, 13.4).

8. Nota-se uma tentativa de explicação etimológica de Fanes pelo jogo de homofonias: λαμπρὸν ἄγων φάος ἄγνόν, ἄφ' οὗ σε Φάνητα κυκλήσκω. Morand (2010, p. 195) afirma ainda que talvez tenha sido buscado pelo poeta um eco desse elemento: φά(ν)- no v. 5, com παμφαῆς, e no v. 11, com ὀργιοφάνταις. (Há outro exemplo desse dispositivo poético-retórico nos *HO* em 29.16. Cf. ainda Morand 2010.) Nas *Arg. orph.* 15-6, a menção a Fanes também é realizada com o mesmo recurso: Φάνητα / ὀπλότεροι καλέουσι βροτοί· πρῶτος γὰρ ἐφάνθη. Uma glosa para Fanes indica: τὸν δὲ καλέουσι Φανήτα <Πρωτόγονόν θ'> ὅτι πρῶτος ἐν Αἰθέρι φαντὸς ἔγεντο (*Et. mag.* 287, 29 ss. = fr. 126 B, cf. também fr. 127 B e Macrob. *Sat.* 1.18.12-14). É possível que Fanes fosse, inicialmente, um epíteto para Dioniso, que teria ganhado autonomia mitológica, transformando-se em uma divindade própria (cf. fr. 60 B τούνεκά μιν καλέουσι Φάνητα τε καὶ Διόνυσον; cf. também 492.III B). Para uma tentativa de etimologia além da raiz de φαίνω, cf. Marzillo 2012.

9. Πρίηπον: o deus itifálico da fertilidade é amiúde identificado com Dioniso (Athen. 1.30a-b) ou mesmo representado como seu filho (Diod. 4.6.1). **Ἀνταύγη:** cf. 7.5, 70.7; retoma a ideia do v.6. Trata-se de mais um teônimo que identifica Fanes com Dioniso (cf. fr. 540 B). **ἐλίκωπον:** criação dos *HO*; ἐλίκωψ é epíteto dos aqueus na *Il.* 1.389, 3.190, 3.324, 16.569 17.274 24.402; em Hesíquio temos: ἐλίκώπῳ· εὐοφθάμῳ.

10. Ἀλλά, μάκαρ: primeiro caso de um ἄλλά exortativo na recolha, introduzindo a *precatio*. Denniston (1954, pp. 13-5) comenta que esse uso corresponde a uma quebra de pensamento, tanto em comandos quanto em preces, e indica “a gentle transition from the known present to the unknown and desired future” (p. 15). Humbert (1960, pp. 368-72, 374-80) lembra que essa partícula adversativa teria origem no neutro plural de ἄλλος e implicaria de fato uma ruptura, a qual poderia se dar de duas formas: i) no campo do pensamento, enquanto *contradição*, e ii) no campo da ação, no sentido de uma *intervenção* e, sendo esse o caso, o uso dessa partícula admitiria um sentido exortativo,

em geral ao lado de um imperativo ou um optativo volitivo; de acordo com o autor, esse emprego exprimiria, por exemplo, “une brusque décision” que o falante propõe antes a si mesmo do que a um outro sujeito ou ainda um “*souhait brusque*, quis demande au Ciel que la destinée de l’interlocuteur soit modifiée” (p. 377). Enquanto o ἀλλά exortativo apresenta 29 ocorrências nos *HO*, a fórmula inicial ἀλλά, μάκαρ é reprisada 18 vezes. **πολύμητι**: um dos teônimos de Primogênito-Fanes seria justamente Μητις (fr. 139-41 B); evidentemente, πολύμητις é um epíteto homérico para Odisseu (*Il.* 1.311, 1.440, 3.200 e diversas outras ocorrências). Nota-se, a partir desse termo, um estilo hiperbólico em que até o final do hino aparecem três epítetos compostos com o primeiro membro πολυ-. **πολύσπορε**: cf. vv. 3-4. **βαῖνε**: verbo de atração final ao *hic et nunc*; esse imperativo aparece ainda em 11.21, 35.7 e 53.9, sempre na *precatio*.

11. τελετὴν ἁγίαν: cf. 54.10, 79.8. **πολυποίκιλον**: West propõe πολυποίκιλος, porém o adjetivo qualificando a iniciação é adequado, uma vez que ela é tida como πάνθειος (cf. 35.7, 53.9, 54.7). **ὄργιοφάνταις**: os Curetes são descritos como ὄργιοφάνται em 31.5. Morand (2001, p. 243) propõe se tratar de uma referência a uma possível dança realizada durante as ὄργια cuja autoria seria atribuível aos Curetes. Fala-se das ὄργια ainda em 52.5 e 54.10.

7. Às Estrelas

A sequência de hinos que vai das Estrelas até Pã possivelmente representam o universo criado a partir do nascimento de Fanes (cf. introdução ao hino anterior), ainda que sejam consideradas aqui filhas da Noite (v.3), o que pode ser entendido apenas por uma organização genealógica. O poeta propõe uma relação entre as Estrelas e o destino humano (vv. 6-7), o que parece refletir uma crença que não aparece nos testemunhos órficos mais antigos, mas consta dos poemas astrológicos do período imperial atribuídos a Orfeu; cf. fr. 718-82 B; West 1983, p. 33; Martín-Hernandez 2015, pp. 103-54. Platão (*Crat.* 397a) critica o culto às Estrelas, alegando que se trata de uma prática bárbara (o mesmo em *Ar. Pax* 406 ss.). Na recolha, a Fortuna recebe um tratamento similar (72.6-8), sendo também responsável pelo destino dos seres humanos; o mesmo para a Divindade (73.4-6).

1. Ἄστρον οὐρανίων: esse mesmo sintagma se repete no v.3, em uma anáfora com poliptoto similar a 3.1-2; a ideia de participarem do elemento celeste é reprisada ainda nos vv. 8-9. **ἱερὸν σέλας:** cf. pr.4; nesse dístico invocativo inicial, a ideia do sagrado é ainda retomada em εὐιέροις e ἄγνους (v.2). **ἐκπροκαλοῦμαι:** única ocorrência desse verbo na recolha, aqui abrindo a *inuocatio*; aparece ainda na tradição homérica: *Od.* 2.400; *Hymn. hom. Apoll.* 111. Trata-se de uma espécie de hipálage: evidentemente, invoca-se as Estrelas, mas o objeto do verbo é, antes, ἱερὸν σέλας (cf. 62.1).

2. εὐιέροις φωναῖσι: o qualificativo εὐιέροις se repete 14 vezes na recolha, qualificando, inclusive, tanto os deuses (24.11, 42.3) quanto as próprias τελεταί (v.12, 75.3, 77.10, 79.12). A autorreferencialidade hínica sintetizada em φωναῖσι aparece ainda em 3.13, 13.9, 30.8, 34.27, 39.9. **κυκλήσκων:** o particípio do verbo clético aparece centralizado no verso, como em 1.1. **δαίμονας ἄγνους:** a mesma expressão para divindades ctônicas aparece em Ésquilo (*Pers.* 628); cf. também Plut. *de Is. et Os.* 26 (*Mor.* 361b). Nos *HO* muitas divindades são consideradas δαίμονες, termo esse que aparece outras 25 vezes.

3. Νυκτὸς φίλα τέκνα μελαίνης: aqui a Noite é representada como a genitora das Estrelas (comparar com a geneologia hesiódica em *Theog.* 382); cf. o epíteto usado para a Noite já em 3.2 ἄστεροφεγγής. Esse exato mesmo sintagma se repete para caracterizar as Moiras (59.1, também ao final do verso). A Noite também é negra em 12.11, o que já parece ser uma revisão da tradição homérica (*Il.* 10.297 διὰ νύκτα μέλαιναν); de Ísis se diz μελανηφόρος (42.9).

4. ἐγκυκλίους... κυκλέοντες: a ideia da dinâmica circular própria das divindades celestes já é preludiada no hino ao Primogênito com δινηθεῖς (6.7); aqui, a ideia de circularidade e periodicidade pode já ser entrevista na emolduração do verso que apresenta um jogo sonoro com a repetição do elemento (-)κυκλ-. Se comparada com o que se diz do Céu (σφαιρηδὸν ἐλίσσόμενος περὶ γαῖαν, 4.4), essa passagem dá a entender que, como aquele deus, as Estrelas envolveriam a Terra, que estaria aqui substituída metonimicamente pela ideia do θρόνος (cf. 27.5 ἥ κατέχεις κόσμοιο μέσον θρόνον; cf. Anaximenes, fr. 13a7.6 D.-K.; Kahn 1970, p. 108). Esse verso encontra um correspondente ainda maior no hino a Deméter Eleusina: ἐγκυκλίους δίναις περὶ σὸν

θρόνον εὐάζουσα (40.15), que, por sua vez, ofereceria um termo de comparação para o aceite da lição dos manuscritos: com efeito, περιθρόνια não é atestado em nenhum outro texto, no entanto, é um composto plausível, cuja forma no neutro plural seria aqui usada adverbialmente. Não obstante, a escansão do verso indica uma irregularidade, de modo que a sílaba final de περιθρόνια deveria ser, então, analisada como longa; Fayant (2014, p. 72) observa ainda o paralelo com εὐτροχα, cujo α breve tem que ser escandido como longo; diante desse problema, no entanto, a emenda περιθρόνιοι de Hermann é satisfatória e pode ser aceita.

5. Ανταυγεῖς: sutura desse hino com o anterior, retomando o epíteto do Primogênito em 6.9. **πυρόεντες:** uma vez criadas do Éter (5.2), princípio identificado tanto com o ar quanto com o fogo (5.3), é adequado que, por extensão, as Estrelas também sejam compreendidas como constituídas de fogo; cf. ainda o hino ao Sol (8.6) e Anaximandro, fr. 12a10.33-6 D.-K. **ἀεὶ γενετῆρες ἁπάντων:** a função gerativa (já comentada em 3.1-2) é aqui atribuída às Estrelas com um sentido especial que é desenvolvido nos próximos dois versos: elas *criam* à medida que *determinam* os destinos dos seres humanos (Ricciardelli 2000, p. 257; Fayant 2014, p. 72).

6. μοιρίδιοι, πάσης μοίρης σημάντορες ὄντες: verso aliterativo; há aqui e no verso seguinte uma atribuição astrológica à função das Estrelas, do que se justifica a identificação dessas divindades com as Moiras, já prenunciada no v.3. Diversas obras tardias de astrologia são atribuídas a Orfeu; cf. fr. 718-82 B e os estudos recentes de Martín-Hernandez (2006, pp. 276-302; 2015, pp. 103-54). O Sol também é descrito como σημάντωρ (8.10); já μοιρίδιος aparece em Píndaro (*Ol.* 9.25) e Sófocles (*Oed. Col.* 229). A correspondência ou simpatia entre os assuntos humanos e a harmonia das esferas é um tópico que reaparece em 8.8-10 e 34.20.

7. θνητῶν ἀνθρώπων θεῖαν διέποντες ἀταρπόν: Fayant (2014, p. 73) entende que o adjetivo θεῖαν “désigne ici métaphoriquement le chemin accompli par l’âme au cours de l’initiation”; outra forma de entender seria de que a “vereda” humana seria “divina” no sentido de ter no determinismo astrológico a sua etiologia remota, explicação essa que se alinha com os dois versos precedentes. Já ἀταρπός descreve as rotas celestes

em Proclo (*Hymn.* 3.13, 4.14). Vale notar o oximoro entre θνητῶν... θεΐαν; o mesmo expediente em 57.11 ψυχᾶς ἀενάοις θνητῶν.

8. ἑπταφαεῖς ζώνας ἑφορώμενοι: ἑπταφαεῖς é um *hapax*, referindo-se, evidentemente, aos sete planetas da astronomia antiga, em geral elencados na seguinte ordem: a Lua, Mercúrio, Vênus, o Sol, Marte, Júpiter e Saturno (outra ordem aparece em Ps.-Arist. *De mundo* 2; cf. ainda *Hymn. hom.* 8.7). Aceito a correção do hiparquétipo φ, ἑφορώμενοι, no lugar de ὑφορώμενοι. Quandt e Fayant fazem o mesmo, ao passo que Ricciardelli prefere a lição ὑφορώμενοι; Fayant, apesar de sua escolha, diz que ὑφορώμενοι também poderia ser aceito, pois para ela as Estrelas também poderiam estar sendo representadas abaixo dos planetas e os olhando dessa mesma posição (2014, p. 73). Para resolver esse impasse, a disposição dos hinos na recolha pode ser de ajuda; se até agora a motivação da sequência foi a linhagem (ou mesmo hierarquia) cosmológica, cujo esquema é descendente, pode-se imaginar que as Estrelas se situem em uma região acima dos planetas (que figuram sinteticamente nos dois hinos seguintes, ao Sol e à Lua), ou seja, os astros fixos estariam acima dos móveis; mas cf. a disposição em 66.6 (o que pode não ter motivação hierárquica mas métrica). Para além do argumento interno aos *HO*, cf. Kahn 1970, pp. 103, 108-9. **ἡερόπλαγκτοι:** nota-se aqui um contraste com αἰθερόπλαγκτον (6.1); a diferença é de que, embora ambos se situem no céu, a região do éter seria superior (5.4), própria de um deus primordial como Fanes; o ar faria parte, então, da região inferior do céu (cf. Heracl. *Quaest. hom.* 22.3 Buffière; Lapidge 1973, p. 267; e ainda: Maneth. 4.509).

9. οὐράνιοι χθόνιοί τε: como com a Noite (3.8), as Estrelas seriam celestes no período noturno e depois terrenas durante o dia, pois que não mais evidentes no céu (cf. ainda 4.5). **πυρίδρομοι:** neologismo dos *HO*, que retoma o conceito de πυρόεντες (v.5); atestado ainda em 8.11, 20.2, 58.2. **αἰὲν ἀτειρεῖς:** cf. nota a 4.1.

10. ἀνγάζοντες: lê-se ἀνγάστειρα para a Lua (9.5), de modo tanto ela quanto as Estrelas são descritos como luminosos em relação à escuridão noturna (cf. também 19.15, 66.2). **νυκτὸς ζοφοειδέα πέπλον:** a expressão repercute em 71.9 e 78.4 e tem um matiz órfico, cf. fr. 107 B Νύξ ζοφερή. Diz-se ζοφοειδέα de χῶρον no hino a Plutão (18.8). A passagem parece ainda ecoar a noção indo-europeia de que a noite seria representada pelo

céu como que coberto por uma veste negra, uma vez que temos o gr. ἔσπερος e lt. *uesper* (ambos com o significado de “noite”) e o hit. *waspa-*, com o significado específico de “roupas (dos mortos)” (Katz 2000; Clackson 2007, p. 195). Conquanto não haja vestígio no hino de uma raiz **wes(p)-*, a imagem parece ser a mesma; cf. 19.16-7.

11. μαρμαρυγαῖς στίλβοντες: a expressão se repete em Nono (*Dion.* 33.24); cf. Liempt 1930, pp. 17-8. **εὐφρονες ἐννύχιοί τε:** Ἐυφρόνη é um nome dado à Noite (cf. 3.5), o que reforça a ligação com ἐννύχιοί.

12. ἔλθειτ': o verbo de atração no imperativo introduz a *precatio*. **εὐιέρου τελετῆς:** para εὐιέρου, cf. v.2; essa expressão inteira se repete em 75.3, 77.10, 79.12. **πολυῦστορας ἄθλους:** pode-se pensar em provas designadas para os iniciados, o que talvez se confirme com ἐπ' εὐδόξοις ἔργοις do próximo verso. Por esse viés, Fayant (2014, p. 73) propõe que é possível imaginar que “les épreuves de l’initiation orphique portaient, entre autres, sur la connaissance de textes fondateurs et de formules par le futur initié”; se, por um lado, temos notícias de algumas fórmulas recorrentes para os iniciados e mesmo para o *post mortem* (como constam das *Lâminas de ouro* e no *Papiro de Gurob*), é difícil conjecturar a respeito de “textos fundadores”, uma vez que o orfismo dificilmente pode ser qualificado como uma *Buchreligion*. Além disso, ao fazer essa sugestão, a editora do texto parte do pressuposto de que o possível grupo que entoaria os *HO* teriam acesso a uma “iniciação órfica”, cujo sentido seria unívoco durante toda a cronologia do orfismo. Denominar que os μύσται da coletânea eram definitivamente “órficos” já é um grande passo a ser dado; falar de textos órficos fundamentais sobre os quais eles testariam os seus conhecimentos é, por sua vez, ainda mais engenhoso. Cf. ainda 42.11 ἔλθοις ἀγαθοῖς τελετῆς ἐπ' ἀέθλοισι. Todavia, como tratado na introdução geral deste texto, é possível imaginar que a *Teogonia rapsódica* se aproximasse de um texto órfico canônico no período dos *HO*.

13. ἐσθλὸν... δρόμον: espécie de anadiplose em que esse adjetivo retoma a sonoridade de ἄθλους do verso anterior; o “percurso” em questão provavelmente se refere ao desígnio astrológico cuja prerrogativa seria própria das Estrelas, retomando, nesse sentido, a expressão θεῖαν ἀταρπὸν do v. 7. **ἐπ' εὐδόξοις ἔργοις:** o sintagma se repete em 33.9. **ἐκτελέοντες:** δρόμον τελέω também ocorre no Novo Testamento, cf. 2 Tim. 4.7

τὸν καλὸν ἀγῶνα ἡγώνισμαι, τὸν δρόμον τετέλεκα, τὴν πίστιν τετήρηκα; At. 20.24 ὥς τελειώσω τὸν δρόμον μου.

8. Ao Sol

Assim como no caso das Estrelas, o culto ao Sol (e à Lua) parece ter sido uma prática considerada bárbara no período clássico (cf. Hdt. 1.131; Ar. *Pax* 406-13; Pl. *Crat.* 397c; cf., entretanto, Pl. *Leg.* 887d-e). Em uma peça perdida de Ésquilo, as *Bassarai*, narra-se que, após a sua catábase, Orfeu teria abandonado o culto a Dioniso e se voltado para louvar o Sol, identificado com o Apolo (cf. Seaford 2005; fr. 536 B). Com efeito, neste hino o Sol compartilha muitas características com Apolo (cf. vv. 1, 2, 9-11). Em uma inscrição encontrada em Ólbia (fr. 537 B, séc. V-IV a.C.) lê-se: Βίος-Βίος, Ἀπόλλων-Ἀπόλλων, Ἥλιο[ς]-Ἥλιος, Κόσμος-Κ[όσ]μος, Φῶς-Φῶς. Além disso, o poeta também compara o Sol a Zeus (v.13), o que faz lembrar um verso órfico reportado por Macróbio (*Sat.* 1.18.17 = fr. 543 B; cf. ainda fr. 538-43 B; West 1983, p. 253). Destaca-se a onividência do Sol (vv. 1, 14, 18), o seu trajeto enquanto corpo celeste (vv. 4-7, 11, 14-5, 19) e o seu potencial de iluminação (vv. 2, 6, 12, 14-5, 18); toda essa representação é tradicional (*Il.* 8.480, 14.340; *Od.* 10.138, 11.109; *Hymn. hom.* 31.8.15). É justamente pelo viés da ligação entre o Sol e a imagem da luz que o deus parece, sob um plano hierárquico menor, dar continuidade a Fanes (cf. 6.6-8), assim como no hino seguinte a Lua dá continuidade a Noite cosmogônica (comparar ainda 6.2 e 8.2, 9; 6.5 e 8.6; para a possível equivalência entre a Lua e a Noite, cf. introdução ao hino 9). Nesse sentido, em Proclo (*Hymn.* 1.34) o Sol é descrito como εἰκὼν παγγενέταο θεοῦ.

1. Κλῦθι: cf. 2.1 e 13; aqui, como no hino 2, o imperativo κλῦθι inicia tanto a *inuocatio* quanto a *precatio*. **πανδερκεῖς ἔχων αἰώνιον ὄμμα:** expressão próxima para Apolo: πανδερκεῖς ἔχων φαεσίμβροτον ὄμμα (34.8). Para πανδερκεῖς, cf. nota a 4.8 (o mesmo se diz para a Lua em 9.7); para αἰώνιον, 66.3. A ideia da onividência solar é revisitada nos vv. 14 e 18; tal *topos* é recorrente já na tradição homérica (*Il.* 3.277; *Od.* 11.109; *Hymn. hom. Cer.* 2.62, 69). O Sol é associado a Zeus mais adiante, no v.13 ἀθάνατε Ζεῦ. No *corpus* órfico, em um hino dedicado a Zeus (transmitido por Porfírio e,

mais tarde, por Eusébio de Cesareia), lê-se: ὄμματα δ' ἡελίος τε καὶ ἀντιόωσα σελήνη (fr. 243.16 B).

2. Todo esse verso é muito próximo de uma passagem de Doroteu de Sídon, cuja entrada a respeito do Sol diz: Ἥλιος· Τιτάν, φάων, Ὑπερίων, χρυσαυγής, λαμπής (fr. 3a Pingree). A semelhança é marcante, o que faz pensar que uma obra pode ter influenciado a outra; como o astrológo helenístico seria do séc. I d.C. e os *HO* seriam datados do mesmo período ou ainda um pouco posteriormente, é possível que o poeta da atual recolha tenha consultado a obra de Doroteu. **Τιτάν... Ὑπερίων**: em Homero, Hipérion é o próprio Sol (*Il.* 8.480, 19.398; cf. Nonn. *Dion.* 23.240; Qu. Sm. 2.596); em Hesíodo, o Sol é filho do titã Hipérion (*Theog.* 371-4, 1011); em 78.3, reforça-se a representação do Sol como um titã (*Orph. Arg.* 512; Synes. *Hymn.* 9.39; Maneth. 2(1).396, 3(2).107 e demais ocorrências; Procl. *Hymn.* 1.1). Sobre essa associação, cf. Rudhardt 1991, p. 276 ss. **χρυσανγής**: as asas de Fanes-Eros são igualmente douradas (6.2); cf. Procl. *Hymn.* 1.1 χρυσήνιε Τιτάν (também para o Sol). **οὐράνιον φῶς**: no v. 18 temos ζῶης φῶς; diz-se do Sol φωσφόρος (v.12; cf. Theod. Prodr. *Carm. astr.* 97, 185, 381, 440, 505; Man. Phil. Vat. 33.1) e ainda φωστήρ (Ignat. *vers. in Adamum* 19).

3. **αὐτοφυής, ἀκάμας**: o mesmo para Héracles (12.9, na mesma posição métrica), com quem o Sol apresenta certo sincretismo nos *HO*. Αὐτοφυής alude ao movimento de ascensão e ocaso periódicos do Sol (*Hymn. mag.* 3.5, 4.25), ao passo que ἀκάμας se aplica ao Sol já na tradição homérica (*Il.* 18.239, 484; *Hymn. hom.* 31.7; cf. também. Hes. *Theog.* 956; Maneth. 4.93, 4.508). Em outro trecho de Doroteu de Sídon elencando os epítetos das divindades, lê-se: Ἥλιος· ἀκάμας (3a1.2 Pingree); esse mesmo título é usado para forças elementais da natureza: o fogo de Hefesto em duas ocasiões (66.1 e 12) e a ação do mar no hino a Pã (11.14); além disso, é também empregado no hino a Plutão (18.9). **ζῶιων ἡδεῖα πρόσοπι**: ver a luz do Sol equivale a estar vivo na tradição homérica, cf. *Od.* 18.61 ὄφρα δέ μοι ζῶει καὶ ὄρᾳ φάος ἡελίοιο; no v.18, o Sol é ζῶης φῶς. Em 2.2, ἡδεῖα πρόσοπι aparece também fechando o verso.

4. **δεξιᾷ... νυκτός**: o hino a Héracles parafraseia essa mesma imagem: ὅς περὶ κρατὶ φορεῖς ἦῶ καὶ νύκτα μέλαιναν (12.11). A aurora fica à direita (inclusive na própria

disposição dos termos no verso), ou seja, ao leste; a noite, por sua vez, fica à esquerda, o oeste, que aparece aqui com o termo eufemístico de εὐώνυμε.

5. κρᾶσιν ἔχων ὥρων: cf. Heráclito (22b100 D.-K.): περιόδους ὧν ὁ ἥλιος ἐπιστάτης ὢν καὶ σκοπὸς ὀρίζειν καὶ βραβεύειν καὶ ἀναδεικνύειν καὶ ἀναφαίνειν μεταβολὰς καὶ ὥρας αἱ πάντα φέρουσι. Em Platão, a respeito do Sol, diz-se: οὗτος ὁ τὰς τε ὥρας παρέχων καὶ ἐνιαυτοὺς καὶ πάντα ἐπιτροπεύων (*Resp.* 516b). A ideia é retomada no v.10. **τετραβάμοσι ποσσὶ χορεύων:** esse sintagma complementa o anterior: a ideia de uma dança cósmica com uma carruagem de quadrúpedes faz referência à ciclicidade das estações, o mesmo raciocínio valendo para τετράορον ἄρμα no v.19; imagens próximas já aparecem, por exemplo, na tradição homérica (*Od.* 13.3-4; *Hymn. hom.* 4.68-9; 28.13-4; 31.14-6), Mimnermo (fr. 5), Estesícoro (185 Page), Eurípedes (*Troy.* 517; *Hel.* 576; *Phoen.* 808; *Ion* 1078 ss.) e Platão (*Tim.* 40c). Em Proclo, lê-se: ἀκαμάτοισι χορείαις (*Hymn.* 1.9). Sobre o imaginário da ciclicidade dos corpos celestes representados pela dança, cf. Csapo 2008.

6. εὐδρομε: esse título também é usado para Ártemis (36.6, também iniciando o verso); além disso, temos a expressão εὐδρομον ὁρμήν fechando o hexâmetro em 17.9 e 58.2. Εὐδρομε pode estar dando continuidade à noção astrológica já vista em ἐσθλὸν δρόμον no hino anterior (v.13). **ῥοιζήτωρ:** cf. nota em 6.5; a correção de Scaliger se baseia em uma passagem de Jâmblico, na qual se fala de ῥοιζημάτων (*De vita Pyth.* 64-5). **πυρόεις:** cf. v.11 e 7.5; *Hymn. mag.* 5.13; Nonn. *Dion.* 12.91. **φαιδρωπέ:** cf. 33.8; esse adjetivo já aparece em Ésquilo (*Ag.* 725) e Eurípides (*Or.* 894). **διφρευτά:** faz referência à carruagem solar e desse deus como condutor (o mesmo ao final do v. 18); cf. Soph. *Ai.* 857: τὸν διφρευτὴν Ἥλιον.

7. ῥόμβου ἀπειρεσίου: hipálage: o adjetivo ἀπειρέσιος é transferido para o instrumento musical (rombo); cf. 4.4, 19.10.

8. εὐσεβέσιν... ἀσεβοῦσι: εὐσεβέσιν e ἀσεβοῦσι formam um quiasmo, emoldurando o verso. O Sol opera não apenas como um regulador dos fenômenos cósmicos naturais, mas também no âmbito da moral e da justiça (cf. δεῖκτα Δικαιοσύνης, v.16; πιστοφύλαξ, v.17; ὄμμα Δικαιοσύνης, v.18). Cf. nota a 32.9.

9. χρυσολύρη: o mesmo para Apolo (34.3, também encabeçando o verso). **κόσμου... ἔλκων:** em conformidade com o epíteto que abre o verso, essa oração participial explora a ligação entre a música e a harmonia cósmica (cf. 34.16-20; Hipp. Ref. 1.2.2; Procl. *Hymn.* 1.3-4); em uma passagem órfica, diz-se a respeito de Zeus: πνεύμασι συρίζων φωναῖσί τε ἀερομίκτοις (fr. 414.2 B). Κοσμοκράτωρ e συρικτά (v.11) reforçam essa ideia. Expressão próxima em Nono (*Dion.* 25.10, 37.219).

10. ἔργων σημάντωρ ἀγαθῶν: temos σημάντορες para as Estrelas (7.6). **ὠροτρόφε:** *hapax* que se repete apenas para os Curetes (38.25); cf. nota a v.5.

11. κοσμοκράτωρ: cf. *Hymn. mag.* 5.21; o mesmo se diz de Pã (11.11, também abrindo o verso). **συρικτά:** a flauta é um instrumento próprio de Pã (cf. 34.25, com Apolo assimilado a Pã). **πυρίδρομε:** o mesmo para as Estrelas (7.9), Zeus do Relâmpago (20.2) e Eros (58.2); cf. *Arg. orph.* 1122. **κυκλοέλικτε:** *hapax*; no hino a Zeus já mencionado (cf. nota a v.1), temos: ἐν ᾧ τάδε πάντα κυκλεῖται (fr. 243.7 B). Em outro testemunho de Macróbio (*Sat.* 1.18.22) no qual o Sol está assimilado a Dioniso, diz-se da luz emitida por eles: ἐλίσσομένη κατὰ κύκλον (fr. 541.13 B), expressão essa que apresenta as duas raízes a partir das quais se compõe o neologismo κυκλοέλικτος.

12. φωσφόρε: cf. v.2; Io. Gaz. descr. 1.200. O mesmo se diz de outras divindades assimiláveis ao Sol: Pã (11.11) Apolo (34.5), Hefesto (66.2) e do Dia (pr.24); por outro lado, também da Lua (9.1; *Hymn. mag.* 20.23, 21.8) e de Perséfone em sua faceta lunar (29.9). **αἰολοδείκτα:** emenda de Hermann com base no v.16 (δείκτα Δικαιοσύνης); nos manuscritos temos αἰολόδικτε, porém o segundo membro do composto provavelmente se deixou influenciar por κυκλοέλικτε do verso precedente. A sugestão de Ricciardelli é αἰολόμορφε (comparando com 12.3), que convém tanto no sentido, quanto no metro e ainda potencializaria uma aliteração em /p(h)/ no verso. Contudo, paleograficamente, uma confusão por parte do copista entre -μορφε e -δ(ε)ικτε parece implausível, assim como uma contaminação regressiva com δείκτα, uma vez que não se trata de um verso diretamente adjacente. **φερέσβιε:** o mesmo para a Natureza (10.12); cf. *Lith.* 301. **κάρπιμε Παιάν:** a expressão se repete na mesma posição no hino a Pã (11.11). Na recolha, diz-se “Peã” também de Apolo (34.1), Dioniso Bianual (52.11) e Asclépio (67.1); κάρπιμε novamente para Dioniso (53.8).

13. ἀιθαλής: o mesmo em 13.1, 43.5, 60.5, 68.7; aqui diz respeito à ação contínua do Sol de iluminar os seres humanos durante os dias, ideia que é reiterada logo em seguida com χρόνου πάτερ e no v.15. **ἀμίαντε:** cf. 13.2, 66.6. **χρόνου πάτερ:** esse sintagma encontra uma resposta no hino à Lua, χρόνου μήτερ (9.5), no sentido de que ambas as divindades regulariam o período diurno e noturno. **ἀθάνατε Ζεῦ:** a identificação do Sol com Zeus (assim como com Hades e Dioniso) tem algum antecedente órfico, cf. fr. 543 B εἰς Ζεύς, εἰς Αἴδης, εἰς Ἥλιος, εἰς Διόνυσος, εἰς θεὸς ἐν πάντεσσι (associação próxima também no fr. 335 B). Proclo (*in Pl. Tim.* 40b = fr. 334 B) comenta que os “teólogos” antigos associariam o Sol a Osíris, Dioniso, Pã e Zeus. Cf. ainda Procl. *Hymn.* 1.24-6, em que o Sol é identificado com Átis, Adônis e como pai de Dioniso.

14. εὔδιε: cf. 5.6 e 38.24. **πασιφαής:** cf. 36.3. **κόσμου τὸ περιδρομον ὄμμα:** dá continuidade à ideia de onividência solar expressa no v. 1.

15. σβεννύμενε λάμπων τε καλαῖς ἀκτίσι φαειναῖς: essa passagem revisita o v.4. Λάμπων para o Sol também em Io. Gaz. *Descr.* 1.316. Todo esse verso é reprisado no hino a Adônis: σβεννύμενε λάμπων τε καλαῖς ἐν κυκλάσιν ὥραις (56.5).

16. δεῖκτα Δικαιοσύνης: paralelo com Nêmesis (61.2), além dos hinos à Justiça (62) e à Retitude (63). O início desse verso dialoga com o início dos próximos dois versos, tratando, em uma anáfora temática, da identificação do Sol com aspectos da justiça. **φιλονάματε:** *hapax*. Ricciardelli (2000, p. 263) propõe que o Sol “ama i corsi d’acqua, poiché vi si riflette”; já para Fayant (2014, p. 85), ele recebe esse título “soit parce qu’il se baigne chaque soir dans l’Océan, soit parce qu’il boit l’eau que sa chaleur fait évaporer”. **δέσποτα κόσμου:** Asclépio é descrito como δέσποτα Παιάν (67.1).

17. πιστοφύλαξ: *hapax*. Πίστις aparece como uma divindade personificada no pr.25. **πανυπέρτατε, πᾶσιν ἄρωγέ εὐώνυμε:** todo esse sintagma se repete na mesma posição no hino a Héracles (12.6); πανυπέρτατος se aplica também a outras divindades (cf. nota a 4.8).

18. Esse verso apresenta uma síntese das três principais qualidades elencadas a respeito da atuação do Sol no decorrer do hino, respectivamente: o campo da justiça, a atividade da iluminação (que, por extensão, equivale à efetivação da vida humana) e o

domínio dos fenômenos naturais. **ὄμμα Δικαιοσύνης**: cf. nota a v.1; ὄμμα Δίκης aparece também em 62.1 e 69.15. **ζῶης φῶς**: cf. nota a v.3. **ἐλάσιππε**: cf. nota a 3.7; esse epíteto retoma sinteticamente o argumento exposto nos vv.4-7 e antecipa a imagem do v.19.

19. μάστιγι λιγυρῇ: esse sintagma aparece já na *Iliada* (11.532, na mesma posição métrica). **τετράορον ἄρμα διώκων**: novamente a imagem da carruagem solar; essa exata expressão se repete na mesma posição no hino a Posídon (17.5). Cf. ainda Aesch. *Pers.* 84; Pind. *Pyth.* 10.65.

20. κλῦθι λόγων: o verso final funciona como uma *precatio*, retomando o κλῦθι do v.1; o complemento λόγων funciona como um modo de atração do deus ao *hit et nunc* (autorreferencialidade hínica) como a ocorrência de φωναῖσι em 7.2 (cf. nota correspondente). O mesmo expediente em 31.6 e 55.28. **μύστησι**: cf. nota a 18.19. **πρόφαινε**: esse imperativo é adequado para o Sol, se considerado por sua faceta luminosa.

9. À Lua

A Lua segue ao Sol no bloco de hinos dedicados aos corpos celestes. Com efeito, eles são constantemente associados na tradição órfica (cf. fr. 31 B, no qual cada divindade é identificada com um dos olhos de Zeus; e ainda fr. 156 B, 619 B), mas o mesmo ocorre em Hesíodo (*Theog.* 371 ss.), para quem são irmãos; os *Hinos homéricos* também são organizados de modo que o hino à Lua acompanha aquele dedicado ao Sol (31 e 32). Neste hino ambos compartilham diversos epítetos (comparar vv. 1-3, 5, 7 e 8.1, 6, 9-2). A epiclese Mene também é frequente nos textos órficos, de modo que Proclo (*in Pl. Tim.* II 48, 15 Diehl = fr. 155 B) reporta que os dois nomes para a Lua, Σελήνη e Μήνη, decorrem de que o primeiro seria usado pelos deuses e o segundo pelos mortais. Além disso, como lembra Fayant (2014, pp. 88-9), Mene é considerada mãe de Museu, destinatário do proêmio (fr. 759 B), todavia, conforme outras versões, ela seria mãe de Orfeu (fr. 573 I B); cf. Pl. *Resp.* 364d. Assim como o Sol reflete uma continuação da luz outorgada por Fanes (cf. introdução ao hino anterior), também a Lua parece conservar características da Noite cosmogônica, mas em um estado fenomenológico atualizado (cf. vv. 2-3, 6-9, 11-2).

1. Κλῦθι: verbo de audição abrindo a *inuocatio*. **θεὰ βασιλεία:** a expressão se repete em 55.16 na mesma posição métrica. **φασφόρε:** cf. nota a 8.12. Primeira de diversas associações no decorrer do hino entre a Lua e o Sol (cf. vv. 5, 6, 7, 10); em Eurípides, a Lua é justamente chamada de θυγάτηρ Ἀελίου (Eur. *Phoen.* 175). **δῖα Σελήνη:** esse sintagma também fecha os versos em: *Hymn. hom.* 3.99, 32.8, 17; Qu. Sm. 1.37; Maximus Astrol. 8.433.

2. ταυρόκερος: o mesmo para Dioniso (52.3; Eur. *Bacch.* 100); fala-se de chifres para a Lua pois, como nota Ricciardelli (2000, p. 265), era comum a associação do formato do corno com a lua crescente. Logo, assimilá-la aos dois chifres de um touro pode implicar na imagem um ciclo lunar completo, representando o início e termo de suas fases, ideia essa que parece antecipar o v.4 (cf. também *Anth. Pal.* 5.122.1; Hor. *Saec.* 35 ss.). A Lua é ἡυκέρας em Nonn. *Dion.* 9.27, Maxim. Phil. 599, Maneth. 1(5).74, e ἡυκερως novamente em Maneth. 6(3).29 ss. **Μήνη:** etimologicamente, esse nome para a Lua deriva da raiz PIE **meh₁n-* ‘mês’, que, por sua vez, pode ter vindo de um original **meh₁-* ‘medir’, no sentido de que a Lua seria tida como referência para a medição de intervalos de tempo (s.v. μῆν Beekes 2010, p. 945; cf. ainda v.5: χρόνου μῆτερ). Esse nome já aparece na tradição homérica (*Hymn. hom.* 32.1) e depois é recuperado pelo *corpus* órfico, apresentando Mene, inclusive, ora como mãe de Museu, ora como mãe do próprio Orfeu (fr. 377 B, 573.1B, 759 B, 762 B). Ricciardelli (2000, p. 266, com referências) debate brevemente acerca dos dois nomes, propondo que Σελήνη (“Brilhante”, de valor eufemístico, em contraposição à imagem negativa da noite, cf. Cairns 2016, pp. 8-9) seria o nome mais empregado posteriormente devido a certo tabu religioso (antífrase). Doroteu de Sídon elenca diversos epítetos adequados à deusa: Σελήνη· σελασφόρος, Μήνη, διχόζωνος, Τιτανίς, πλησιφαής, διχόμενος, Ἑκάτη, κερόεσσα, χρυσάμπυξ, Θειαντίς, Ἄρτεμις, τριοδίτις; e ainda: πλησιφαής, σελασφόρος, ἐλικάυγής, κερόεσσα, τροχόεσσα, Μήνη, νυκτιμέδουσα, χρυσάμπυξ, πότνια, νυκταυγής, διχόζωνος, διχομήνη, Θειαντίς, ἀργυρόφεγγος (fr. 3a13-4, 3a1.5-7 Pingree). Disso se observa um sincretismo possível entre a Lua e Hécate, associação que se confirma no *Hymn. mag.* 18.20: τοῦνεκά σε [Σελήνην] κλήζουσ' Ἑκάτην, πολυώνυμε, Μήνην. Para esse mesmo expediente na recolha, cf. 28.6, 38.23. **νυκτιδρόμε:** *hapax*. **ἡεροφοῖτι:** cf. nota a 3.9.

3. ἐννοχία: o mesmo da Natureza (10.6) e das Estrelas (7.11). **δαιδοῦχε:** refere-se à atuação luminosa da Lua durante a noite, revisitando vagamente a oferta à Noite (hino 3: θυμίαμα δαλούς). O mesmo epíteto para Ártemis (36.3); não é incomum a associação entre ambas as divindades, cf. a lista de títulos à Lua de Doroteu no comentário ao verso acima: Σελήνη· (...) Ἄρτεμις. **εὐάστερε:** composto possessivo (exocêntrico); a relação da Lua com as Estrelas é ressaltada no decorrer do hino (cf. vv. 7, 10, 11). **Μήνη:** essa segunda ocorrência do mesmo teônimo do v.2 fez com que diversos comentadores problematizassem a passagem, culminando na edição de Quandt, por exemplo, que considera a passagem corrupta. Ainda assim, Ricciardelli e Fayant a aceitam. A repetição aqui parece ser, em vez de uma precariedade da composição, uma forma do próprio *modus operandi* hínico: εὐάστερε (vv. 3 e 11), κόρη e κούρη (vv. 3, 10 e 12), ἐννοχία e νύχεια (vv. 3 e 6), e αὐγάστειρα e καταυγάστειρα (vv. 5 e 6).

4. αὐξομένη καὶ λειπομένη: nesse caso, como no sintagma seguinte, vemos uma preocupação com expressões polares (merismos); aqui vê-se a imagem das fases da Lua (cf. *Hymn. hom.* 32.12; *Hymn. mag.* 17.103; Arato 781, 800), antecipada em ταυρόκερος (v.2). **Θῆλύς τε καὶ ἄρσην:** essa ambivalência sexual também se diz de Atena (32.10) e Mise (42.4); cf. ainda διφυῆ (6.1, com nota); a partir desse conceito, temos em *Pmag.* 4.3103e *Hymn. mag.* 19.26 a criação de um composto do tipo *dvandva*, de dois lexemas em um mesmo nível: ἀρσενόθηλυσ. Em Platão (*Symp.* 189e-193d), a Lua participaria de ambos os sexos, ao passo que o gênero masculino seria próprio do Sol e o feminino da Terra; com efeito, nessa passagem o filósofo narra que a raça andrógina adviria da Lua.

5. αὐγάστειρα: *hapax*; a correção de Ricciardelli para αὐγάζουσα não parece ser necessária: a ocorrência da forma intensiva καταυγάστειρα (v.6), em vez de servir como argumento aqui para uma emenda, pode, pelo contrário, justamente fundamentar αὐγάστειρα, tanto pela formação do neologismo em si quanto pelo jogo interno de *crescendo* que ocorre em ambos os versos caso as duas formas sejam aceitas: αὐγάστειρα (...) / καταυγάστειρα. Esse epíteto parece reforçar a ligação da Lua com as Estrelas, classificadas como αὐγάζοντες (7.10), e convém ainda ao possessivo εὐάστερε (vv. 3, 11; ou mesmo ao v.7 καλοῖς ἄστροισι βρύουσα); o sentido aqui parece ser igualmente possessivo, “que tem a luz das estrelas”, ou seja, “que é acompanhada das estrelas”, em que a Lua é representada com um papel de protagonista entre os corpos celestes noturnos

(cf. v. 9 νυκτὸς ἄγαλμα; v.10 ἀστράρχη). **φίλιππε**: referência à carruagem da Lua (em uma imagem análoga à do Sol: 8.18-9), com a qual ela atravessaria o céu durante a noite; cf. *Hymn. hom.* 32.9-11; *Hymn. mag.* 10.5. **χρόνου μήτερ**: cf. nota a 8.13. **φερέκαρπε**: nova sutura da imagem da Lua com a do Sol (κάρπιμε, 8.12); aparece ainda para a Terra (26.3), os Curetes (38.25), e uma faceta de Dioniso ligada à produção de vinho (50.10).

6. ἡλεκτρίς: o Sol é ἡλέκτωρ na tradição homérica (*Il.* 6.513); Apolônio (4.580) faz menção a uma ilha chamada Eléctride (cf. também Strab. 5.9.215; Plin. *Nat. hist.* 4.103). **βαρύθυμε**: também para Zeus Trovão (19.11, na mesma posição métrica), podendo fazer referência à identificação da Lua com a Noite e, por extensão, com os terrores noturnos e demais associações de caráter funesto (cf. 71.6-9; Graf 2009a, pp. 174-8). **καταυγάστειρα**: *hapax*; cf. nota a v.5. **νύχεια**: νυχία da maioria dos manuscritos seria amétrico; a solução mais simples, no caso, seria adotar, com Fayant, a lição de *l*, νύχεια, em que o erro por parte do copista seria facilmente compreensível. Νυχαναγής de Abel, defendido também por Ricciardelli, seria uma emenda possível, encontrando um paralelo importante no hino a Melínoe (71.8, também fechando o verso; e mesmo 3.14); entretanto, não me parece termos aqui um caso de *lectio difficilior* legitimado por uma assimilação de terminações entre ἐννυχία e νυχία, como propõe Ricciardelli (2000, p. 268).

7. πανδερκής: cf. nota a 4.8; Massim. 274; *IG XIV* 1032; Procl. *Hymn.* 7.17: πανδερκοῦς Ἑκάτης, do que se nota, novamente, uma possível associação entre Hécate e a Lua. **φιλάγρυπνε**: cf. 54.5, 77.6. **καλοῖς ἄστροισι βρύουσα**: a oração participial dá continuidade à relação entre a Lua e as Estrelas; na coletânea aparece algo análogo para a Terra com relação às Estações (26.3).

8. ἡσυχίη χαίρουσα: essa expressão aparece também em 3.4, na mesma posição do verso; cf. ainda *Hymn. mag.* 20.19, no qual apela-se à Lua, assimilada a Hécate e Ártemis, com o título ἡσυχῃ. **Εὐφρόνη**: epíteto eufemístico para designar a Lua (Hes. *Erg.* 560); cf. nota a 3.5. **ὀλβιομοίρῳ**: criação dos *HO*, repetindo-se ainda em 26.6, 34.12, 36.9, 39.2, 63.3, 67.5.

9. λαμπετή: como nome próprio, trata-se de uma filha do Sol Hipérion na tradição homérica (*Od.* 12.132, 275). **χαριδῶτι**: epíteto homérico (*Hymn. hom.* 18.12,

qualificando Hermes), retomado aqui também para Posídon (17.5) e Afrodite (55.9). **τελεσφόρε**: epíteto homérico (*Hymn. hom.* 23.2, para Zeus); aqui qualifica também a Terra (26.2) e uma faceta de Dioniso (54.9), aparecendo sempre na mesma posição do verso. Fayant (2014, p. 93) entende que o epíteto pode fazer referência à ligação da Lua com o cumprimento da gravidez; Ricciardelli (2000, p. 269) faz uma observação similar, mas expande o significado dessa designação para “il corso naturale di tutte le cose”, lembrando da ocorrência de *φερέκαρπε* no v.5. No mais, vale frisar que, se estivermos lidando de fato com um contexto iniciático executado no decorrer da noite (Graf 2009a), esse epíteto seria bastante adequado. **νυκτὸς ἄγαλμα**: nesse sintagma, assim como no epíteto que abre o próximo verso, nota-se a imagem da Lua como principal protagonista do cenário noturno; cf. *Hymn. mag.* 18.3.

10. ἀστράρχη: *hapax*; a Lua é *siderum regina* em Horácio (*Saec.* 35 ss.). **τανύπεπλ'**: também para Λαμπετίη (cf. v.9) na *Od.* 12.375. No *Hymn. hom.* 32.1, a Lua é *τανυσίπτερον* (o mesmo aqui para o Sonho em 86.1), fazendo-se menção também aos seus trajes (*Hymn. hom.* 32.8). **ἑλικοδρόμει**: cf. o hino ao Sol (8.9); e ainda: Maneth. 4.146; Maxim. *Katarch.* 5.61. **πάνσοφε**: esse adjetivo se repete no próximo hino para qualificar a Natureza (10.16).

11. ἐλθέ, μάκαιρ', εὐφρων: tem início a *precatio*, com o verbo de atração no imperativo (21 ocorrências nos *HO*). A mesma expressão se repete em uma ordem distinta em 46.8. Utiliza-se *εὐφρων* para várias divindades (7.11, 12.2, 28.3, 46.8, 50.8, 60.4, 62.9) e, nesse hino, parece revisitar *Εὐφρόνη* (v.8). **εὐάστερε**: cf. nota a v.3. **φέγγει τῶι σῶι**: a correção de Platt (1899, p. 227) seria tentadora: a Lua venerada em seu triplo aspecto; ainda assim, alguns paralelos (e.g. 11.19, 19.19, 63.6, 78.5, 8; *Nonn.* Dion. 4.276-84) permitem que se aceite o texto dos manuscritos.

12. λαμπομένη: ecoa *λαμπετίη*, do v.9. **νέους ἱκέτας**: a referência dos iniciados como suplicantes não se repete na recolha; a terminologia parece ser afim a *μύστη νεοφάντη* (4.9) e *νεομύσταις* (43.10), não ficando exatamente claro se se trata de indivíduos recém-iniciados ou simplesmente de jovens iniciados. Em outros casos, vê-se apenas referência à *ἱκετηρίς φωνή* dos hinos (3.13, 13.9, 34.27). **σέο, κούρη**: cf. 79.12, na mesma posição métrica.

10. À Natureza

A Natureza não aparece nos textos homéricos e hesiódicos enquanto divindade. Em Empédocles (31 B 8 D.-K.) ela corresponderia à união dos quatro elementos. Assim como os hinos dedicados aos corpos celestes (7-9), a seção de invocações à Natureza, Pã e Hércules (10-12) dá continuidade à criação do cosmo desencadeada por Fanes (cf. introdução ao hino 6); tema esse que é visto aqui nos vv. 1-2, 9-12. A aproximação da Natureza com a totalidade do universo (cf. nota a v.1), leva à sua assimilação com a Necessidade em outro hino (cf. 4.6 e 87.4; Fayant 2014, p. 98, n. 237). Tal expediente é de feitio órfico, cf. pr.36, em que Adrasteia pode ser uma referência à Natureza-Necessidade, que formaria um casal com Hércules-Tempo em uma teogonia órfica (fr. 77 B; cf. ainda fr. 209-10 B). Adrasteia, descrita ainda como a legisladora dos deuses, seria filha de uma das três Noites, que, por sua vez, teria sido gerada por Fanes (Guthrie 1993, p. 80-1 e ainda pp. 233-4). Com efeito, a relação entre o tempo e a natureza, enquanto imperativos ontológicos, já é expressada por Anaximandro (12 B 1 D.-K); necessidade e tempo ordenariam conjuntamente a vida humana (Bernabé 2012, p. 116). Na recolha a deusa ainda é equiparada à Justiça e Persuasão (v.13) e à Providência (v.27; pr.30), conceitos divinizados que igualmente predicam categorias morais e fenomenológicas inerentes à ideia aqui proposta de natureza (*aquilo que é de forma inevitável, necessária; s.u. φύομαι* Beekes 2010, pp. 1597-8). Aristóteles (*P.A.* 639b21), por exemplo, relativiza esse determinismo, postulando que a Necessidade operaria diretamente apenas em obras cósmicas ou em verdades axiomáticas, ao passo que os empreendimentos humanos estariam sujeitos a uma “necessidade hipotética”, cujo corolário dependeria das *interações* entre os constituintes menores (cf. Balme 1939, p. 130; Robinson 2005, p. 116-26). Definitivamente não é essa a visão do poeta, que lega à Natureza a diligência para com todas as coisas (vv. 3-4, 9, 14-21). Vale notar ainda que Afrodite é dita “mãe da Necessidade” em 55.3. Vênus e a Natureza são equiparadas em Lucrécio (*de Rer. Nat.* 1.1 ss.) como princípios de união dos elementos (cf. Clay 1969); expediente próximo no *Hino a Zeus* de Cleante (*SVF* 1.121.35, 121.3).

1. **Ἦ Φύσι**: a mesma fórmula invocatória em 61.1; cf. também 5.1 (com nota), 15.1, 18.1, 23.1 e 63.1. **παμμήτειρα**: nota-se, nesse verso e no decorrer do hino, um acúmulo de compostos com primeiro elemento em παν-: além do argumento hiperbolizante, a Natureza é invocada em seu aspecto totalizante, sendo ainda significativo que esse artifício ecoa o nome do deus Pã, a quem é dedicado o próximo hino e, por esse viés, a Natureza como totalidade do cosmo. Para esse epíteto, cf. *Hymn. hom.* 30.1; Greg. Naz. *Carmina* I (Migne, PG, 37, 620); *Hymn. mag.* 10.33, 14.2; *Anth. Pal.* 12.97.4; *Arg. orph.* 547. **πολυμήχανε μήτερ**: verso aliterativo; πολυμήχανος é, evidentemente, homérico (*Il.* 2.173; *Hymn. hom. Merc.* 4.319).

2. **οὐρανία**: a ligação da Natureza com o Céu já havia sido preludiada em 4.3 e 6: σφαιρηδὸν ἐλίσσόμενος περὶ γαῖαν (...) / ἐν στέρνοισιν ἔχων Φύσεως ἄτλητον ἀνάγκην (cf. ainda, neste hino, v.25); dito isso, a associação entre as duas divindades nos *HO* é marcante: παγγενέτωρ e παμμήτειρα (4.1, 10.1); πρεσβυγένεθλ' e πρέσβειρα (4.2, 10.2); ἀρχὴ πάντων πάντων τε τελευτή e [π]άντων μὲν σὺ πατήρ, μήτηρ, τροφὸς ἡδὲ τιθηνός (4.2, 10.18); ἀδάμαστε (4.7, 10.3); e πανυπέρτατε (4.8, 10.4); cf. ainda v.6: ἐννυχία, πολύτειρε. A emenda de Ricciardelli, fundada na *editio princeps*, ἐργανία é convidativa, mas não há motivo aqui para imaginar que o texto dos manuscritos estivesse equivocado. **πρέσβειρα**: epíteto homérico (*Hymn. hom.* 5.32) aplicado aqui também para a Mãe dos Deuses (27.3, na mesma posição); cf. ainda Mesom. *Hymni* 4.2. **πολύκτιτε**: *hapax*, reaparecendo apenas no v.20. **ἄνασσα**: título honorífico relativamente comum na coletânea, repetindo-se ainda no v.28; cf. 1.7, 19.21, 22.2, 40.20, 42.3, 44.10, 55.24, 68.5, 70.6, 76.6, 77.1.

3. **πανδαμάτωρ, ἀδάμαστε**: como observa Ricciardelli (2000, p. 272), o argumento binário de conceitos opositivos é recorrente nesse hino (cf. vv. 6, 8, 9, 10, 15, 17, 18, 28); no *Hymn. mag.* 14.2, temos: Φύσι παμμήτωρ, ἀδάμαστε; em Nono (*Dion.* 2.223), lê-se πανδαμάτωρ ἀδάμαστος para Eros. **κυβερνήτειρα**: o mesmo para Nêmesis em Nono (*Dion.* 48.416). A imagem da Natureza como timoneira faz lembrar a passagem platônica em que Cronos é descrito como τοῦ παντὸς ὁ... κυβερνήτης (*Pol.* 272e4); mesma metáfora em *Resp.* 4888a-499a e *Crit.* 109c (cf. Cornelli 2014). Cf. ainda 58.8, 64.8, 87.1. Proclo também se aproveita dessa imagem; cf. *Hymn.* 4.1 σοφίης ἱερῆς οἴηκας ἔχοντες e Van de Berg 2001, pp. 229-30. **παναυγής**: *hapax*.

4. παντοκράτειρα: cf. 18.17, 29.10. **τετιμέν' αεί:** cf. 45.5, 54.2; passagem corrupta: τιτιμενέα dos manuscritos não é inteligível; αεί é uma conjectura de Hermann apoiada em 8.17: αἰεὶ πανυπέρτατε, πᾶσιν (...). **πανυπέρτατε πᾶσιν:** cf. nota a 4.8.

5. ἄφθιτε: também para Zeus (pr.21, 15.1; cf. Pind. *Pyth.* 4.291; Procl. *Hymn.* 6.3) e Oceano (83.1); ainda para Nêmesis (Masomed. *Hymn.* 3.16). **πρωτογένεια:** além de uma óbvia referência ao deus Primogênito (hino 6), o mesmo se diz de Proteu (25.2) e Dioniso (30.2, 52.6). **παλαίφατε:** esse adjetivo homérico (*Od.* 9.507, 19.163) colmata o hiato entre o epíteto antecedente e o seguinte. **κυδιάνειρα:** epíteto homérico para μάχη (*Il.* 4.225); Fayant (2014, p. 106) prefere entender que aqui não se trata de um epíteto endocêntrico (“que traz glória aos homens”), mas com um sentido exocêntrico-passivo em relação à Natureza, de modo que seria ela “glorificada pelos homens” (cf. *Anth. Pal.* 1.1.2). Adoto essa solução por me parecer que o sentido convém melhor com παλαίφατε.

6. ἐννυχία... σελασφόρε: essa fórmula se repete para as Estrelas (7.11) e para a Lua (9.3); Mesomedes diz que a Natureza é καὶ νύξ καὶ φῶς (*Hymn.* 4.3). **πολύτειρε:** o LSJ lista somente a forma nominativa πολυτειρής, de modo que o vocativo que consta nessa passagem dependeria da suposição de uma forma πολύτειρος; em Arato fala-se de: πολυτειρέος Ἀργοῦς (604, 686; cf. *Σ in Arat.* 665.9). De outro modo, a correção de Stephanus, πολύπειρε, é razoável, considerando, inclusive, que o mesmo termo aparece no v.21 e os hinos da coletânea costumam ser bem flexíveis quanto à repetição de elementos para uma mesma divindade (cf. nota a 9.3 e um exemplo deste próprio hino: πολύκτιτε, nos vv. 3 e 20). **δεινοκάθεκτε:** os comentadores divergem a respeito da interpretação desse epíteto; dos mais recentes, Ricciardelli (2000, p. 273) comenta que a Natureza estaria sendo qualificada com relação à sua exuberância, ao passo que Fayant (2014, p. 107), confrontando a passagem com o que se diz da deusa em 3.11 e 26.9, aventa a possibilidade que esse composto em -τος tenha um sentido ativo, do que ela seria compreendida como aquela que “abarca” em si todas as coisas. Ambas as propostas me parecem interessantes, mas, considerando os paralelos aduzidos pelo argumento de Fayant, dou preferência à sua sugestão; em favor dessa ideia, cf. v.3 (πανδαμάτωρ), v.4 (παντοκράτειρα), v.9, v.18, v.20 (παντοτεχνές), v. 26 (πανδαμάτειρα) e v.28; no v.5, a Natureza é πρωτογένεια, do que vale lembrar que para o Primogênito diz-se: πάντα δινηθεῖς πτερύγων ῥιπαῖς κατὰ κόσμον (6.7).

7. ἄψοφον... εἰλίσσουσα: hipálage: diz-se que ἔχνος é ἄψοφον (para a Natureza, cf. Mesomed. *Hymn.* 4.3: σιγά) em vez dos ossos (ou “articulações”) dos pés (ἀστραγάλοισι ποδῶν). Imagens próximas em Nono (*Dion.* 3.54, 5.111). Vê-se aqui uma transferência da noção de uma movimentação dinâmica dos corpos celestes (4.4, 7.4, 8.5, 7) para o âmbito da Natureza.

8. ἀγνή: adjetivo genérico comum nos *HO*, com 24 ocorrências. **κοσμήτειρα θεῶν:** o mesmo para os Curetes (31.4); temos ainda κοσμοκράτωρ para o Sol (8.11) e Pã (11.11). **ἀτελής τελευτή:** paradoxismo (oximoro); expediente similar nos vv. 3, 9, 10.

9. κοινή... μούνη: paradoxismo; ideia próxima para Hera (16.6) e a Morte (87.6).

10. αὐτοπάτωρ, ἀπάτωρ: a Natureza é αὐτοφυής no *Hymn. mag.* 23.14 (epíteto esse que nos *HO* se aplica ao Sol, 8.3, e a Héracles, 12.9); do mesmo modo, Diógenes Laércio (7.137) a qualifica como indestrutível e não engendrada; ainda em Sinésio (*Hymn.* 3.146) ela é αὐτοπάτωρ προπάτωρ ἀπάτωρ. Em Nono (*Dion.* 41.52), a Natureza é αὐτογένεθλος. **ἄρετή:** Quandt adota ἐρατή, de Novossadsky, mas Ricciardelli e Fayant concordam em resgatar a lição dos manuscritos ἄρετή. Fazia parte dos preceitos estoicos identificar a virtude com uma vida que seguisse a natureza; cf. os testemunhos coligidos por Arnim (*SVF* I, p. 45 ss.), por exemplo, de Diógenes Laércio (7.87) e Cícero (*de Fin.* 4.14) a respeito de Zenão. **πολύγηθε:** problema similar ao caso de πολύτειρε (v.6): para obtermos o vocativo dos manuscritos, em vez de um πολυγηθής, seria necessário supor uma forma πολύγηθος. Πολυγηθής é um epíteto homérico para as Estações (*Il.* 21.450; faz-se menção a essas divindades nesse mesmo hino, no v.29) e para os frutos em Quinto de Esmirna (4.434), designando na recolha a Terra (26.10), Dioniso (44.3, 50.4, 75.1), as Ninfas (51.3) e δόμος (68.4). **μεγίστη:** cf. nota a 6.1.

11. εὐάνθεια: *hapax*; composto exocêntrico com o primeiro elemento adverbial. **πλοκή, φιλία, πολύμικτε, δαῖμον:** πλοκή e πολύμικτε claramente dialogam entre si, referindo-se à Natureza como *locus* das relações mais intrincadas entre os seus componentes; δαῖμον dá certa continuidade a esse tema, adjetivando a deusa como uma entidade que aloca as entidades naturais, assim como os seus encadeamentos, de forma sábia e pertinente; φιλία, por sua vez, pode designar justamente essa capacidade da Natureza de desenvolver elos amistosos (leia-se: “harmoniosos”) entre os mais diversos

elementos, alinhavando-os pela ideia da “amizade”. De outro modo, pode-se ainda fazer referência à doutrina estoica de *μίξις* (cf. Ricciardelli 2000, p. 274).

12. ἡγεμόνη: cf. Cic. *Nat. deor.* 2.11.29; todo esse verso se preocupa com a apresentação da Natureza em seu aspecto produtivo e regulador, ou seja: dada a sua potência miscigenadora e aglutinante exposta no verso anterior, dentro desse âmbito, ela arranja os seus elementos de forma eficiente (cf. v.11 *δαῖμον*, v.16 *πάνσοφε*). **κράντειρα:** o mesmo para a Mães dos Deuses (27.2) e a Fortuna (72.1); cf. Sinésio *Hymn.* 3.68. **φερέσβιε:** epíteto já usado para designar o Sol (8.12). **παντρόφε κούρη:** antecipa uma exposição mais desenvolvida ao v.18, qualificando ainda a Terra (26.2; Eur. *Phoen.* 686; *Anth. Pal.* 7.476.9).

13. αὐτάρκεια: Demócrito diz o mesmo da Natureza (68b176 D.-K.) **Δίκη:** Crisipo identifica a Natureza com *εὐνομία* e *δίκη* (*SVF* II, fr. 1076, 8-10); cf. *ἀρετή* no v.10; hino 62, à Justiça; e 64.3-4, à Lei. **Πειθώ:** reaparece no hino à Afrodite (55.9); Hes. *Theog.* 349 (como uma Oceanina).

14. αἰθερία... μεδέουσα: cf. nota a 1.2; no *Hymn. mag.* 14.2, diz-se da Natureza: *αἰθερία*, *χθονία*; já no *Hymn. mag.* 22.2, Afrodite é assimilada à Natureza, identificada como: *αἰθερία*, *χθονία*, *Φύσι παμμήτωρ*.

15. πικρὰ μὲν φαύλοισι, γλυκεῖα δὲ πειθομένοισι: fórmulas paralelas em 8.8, 62.9, 63.10, 86.12-3; aqui *πειθομένοισι* recupera *Πειθώ*, também no final do v.13.

16. πάνσοφε: o mesmo para a Lua (9.2). **πανδώτειρα:** cf. 26.2 (Terra) e 40.3 (Deméter). **παμβασίλεια:** esse adjetivo se repete em diversos casos: 11.2, 14.7, 16.2 e 9, 18.6, 36.11, 44.1, 68.1, 73.3.

17. ἀνξίτροφος... λύτεια: recupera em parte o tema do v.12; o mesmo para as Ninfas (51.13); ideia próxima ainda em 13.3, 26.6, 29.16 e *Hymn. mag.* 4.4 (em relação ao Sol).

18. A Terra é *παντρόφε* (26.2), ao passo que a Mãe dos Deuses é *τροφὴ πάντων* (27.1, cf. ainda 27.5); retoma-se a imagem da Natureza como a grande criadora e sustentação de todas as coisas (cf. nota a v.6). Ísis é chamada também de *τιθήνη* (Plut. *de Is. et Os.* 53, *Mor.* 372e).

19. ὠκυλόχεια: cf. nota a 2.4; notar a relação com a Terra em 26.5. **πολύσπορος:** curiosamente, esse epíteto não aparece no vocativo; o mesmo para κυκλοτερής (v.23); também para o Primogênito (6.10). **ὠριὰς ὀρμή:** o primeiro termo é um *hapax* enquanto o segundo designaria a ideia de um impulso voluntário por parte da Natureza para engendrar as estações (cf. Cic. *Nat. deor.* 2.22.58).

20. παντοτεχνές, πλάστειρα, πολύκτιτε: παντοτεχνές é um *hapax*; πλάστειρα caracteriza a Natureza também em *Anth. Plan.* 310. Esses três primeiros epítetos qualificam a Natureza em seu aspecto agentivo e agregador, ou seja, em seu aspecto produtivo, como nos vv.11-2. Conquanto pareça um oximoro pensar em uma Natureza παντοτεχνής, Ricciardelli (2000, p. 276) observa que esse argumento parece ter certa inclinação estoica (cf. *SVF* II, p. 135; Cic. *Nat. deor.* 2.22.58: *natura non artificiosa solum sed plane artifex*). **πότνια:** esse mesmo título para a Natureza em: Hes. *Erg.* 73; *Anth. Pal.* 10.68.4; Io. Gaz. *Anacr.* 5.13.

21. αἰδία: no v.27 lê-se αἰδῖος também iniciando o hexâmetro; o adjetivo convém com αὐτοπάτωρ, ἀπάτωρ do v.10 (cf. também Mesomed. *Hymn.* 4.15-7) e repete-se ainda em 12.3, 26.6, 61.3 e 70.8. **κινησιφόρε:** *hapax* cuja sílaba final tem que ser escandida longa (cf. Quandt, p. 40*, item 6). A Natureza é personificada como um móbile inteligente que instila movimento nos elementos e seres animados, cf. nota a v.12; a ideia é de pendor estoico e pode estar identificando a Natureza com o Destino (cf. Ricciardelli 2000, pp. 276-8). **πολύπειρε:** também em 12.13, 64.10; com Fayant (2014, p. 109), entendo ser possível tratar-se aqui de um composto com o segundo elemento πέρας e não πεῖρα, como também seria adequado às duas outras ocorrências desse termo na coletânea: a Héracles assimilado ao Tempo (12.13) e à Lei (64.10).

22. ἀενάωι... δινεύουσα: o verso expande a ideia apresentada sinteticamente com κινησιφόρε (v.21); ῥύμα equivale a ῥεῦμα, que retorna em 26.9 para qualificar mais uma vez a Natureza.

23. πάνρυτε: *hapax*, ecoando ῥύμα do v. anterior. **κυκλοτερής:** cf. nota a v.19. **ἀλλοτριομορφοδίατε:** *hapax*; o adjetivo preenche todo o segundo hemistíquio, após a cesura pentemímera; para outros compostos em -δίατος, cf. 11.5, 32.3, 66.3 e 5.

24. εὐθρονε: cf. 27.5, 40.15; epíteto homérico para a Aurora (*Il.* 8.565, *Od.* 6.48). **μόνη τὸ κριθὲν τελέουσα:** no hino para a Morte, lê-se: ἐν σοὶ γὰρ μούνῳ πάντων τὸ κριθὲν τελεοῦται (87.8); em 9.9, a Lua é τελεσφόρος; cf. ainda *Hymn. mag.* 22.5.

25. σκηπτούχων: designação homérica para βασιλεύς (*Il.* 1.279, 2.86), frequentemente utilizada para designar diversos deuses (*Hymn. hom.* 8.6; Nonn. *Dion.* 27.253) como é o caso aqui; na coletânea, esse epíteto é aplicado especialmente para Zeus (15.6), Plutão (18.3), a Mãe dos Deuses (27.4), Dioniso (52.7) e Afrodite (55.1). **βαρυβρεμέτεια:** *harpax*; o mesmo de Zeus em Sófocles (*Ant.* 1117), do que vale notar que os estoicos amiúde identificavam esse deus com a Natureza.

26. πανδαμάτεια: cf. v.3. **πεπρωμένη αἴσα:** novamente a Natureza parece estar sendo assimilada ao Destino (cf. nota a v.21). **πυρίπνου:** o mesmo para o Éter (5.3); cf. *Hymn. mag.* 3.1: Φύσι καὶ πυρὸς ἀρχή.

27. αἰδῖος ζωὴ ἢ δ' ἄθανάτη τε: parece não ter nenhuma função na oração (o mesmo em 11.8, 14.9, 44.9; cf. Quandt, p. 43*, item 4c). **Πρόνοια:** essa divindade aparece na coletânea apenas no pr.30; a identificação entre a Natureza e a Providência já é esboçada em Cícero (*Nat. deor.* 2.22.58).

28. Conforme legado, o texto apresenta a clara dificuldade de um γὰρ na quarta posição da oração; não obstante, Ricciardelli aceita a passagem dessa forma. A solução de Vian, fundada em uma sugestão de Maas, parece-me a mais adequada. Cada oração gnômica, de sentidos complementares, ocupa um hemistíquio do verso. **πάντα σοί ἐστιν, ἄνασσα:** o argumento parece ser tipológico; em Marco Aurélio (4.23.3), temos: ὃ φύσις, ἐκ σοῦ πάντα, ἐν σοὶ πάντα, εἰς σὲ πάντα; cf. *Hymn. mag.* 18.36, *Corp. Herm.* 5.10. **σὺ γὰρ μούνῃ τάδε τεύχεις:** cf. notas aos vv. 6, 12 e 20.

29. Ἀλλά, θεά, λίτομαί σε: faz-se uso do ἄλλά exortativo para dar início à *precatio*, cf. nota a 6.10; para λίτομαι, cf. nota a 5.6; a fórmula inteira se repete em 41.9, 71.10, 72.9. † **σὺν ὀλβιοδώτισιν Ὠραις** †: em três momentos na coletânea fórmulas análogas aparecem no texto transmitido, mas sempre com *crucis* (cf. 26.11, 32.16). Uma emenda é necessária, de modo que adoto a de Fayant por me parecer até o momento a mais razoável. Ainda assim, surpreende o fato pressuposto de que o copista teria cometido um deslize homogeneamente em três circunstâncias distintas e relativamente

apartadas; além disso, pequenas nuances particulares em cada uma das três passagens faz pensar em uma *uariatio* intencional por parte do poeta, e resolvê-las todas uniformemente como propõe Fayant (2014, pp. 109-10) é algo passível de discussão. Desse modo, adoto essa solução por entender que ela é um avanço em relação ao manuscrito, mas ainda com certa ressalva.

30. εἰρήνην, ὑγίειαν... αὔξησιν: Ricciardelli e Fayant escrevem Εἰρήνην e Ὑγίειαν, como nomes próprios. A coordenação desses substantivos com αὔξησιν faz com que me pareça mais simples imaginar substantivos não personificados; de outro modo, a *enumeratio* seria assimétrica (cf. ainda, e.g., 17.10: εἰρήνην, ὑγίειαν ἄγων ἡδ' ὄλβον; 32.15-6: δὸς δ' εἰρήνην πολύολβον / καὶ κόρον ἡδ' ὑγίειαν). Fala-se ainda de εἰρήνη e ὑγίεια juntas em 15.10-1 (com nota), 19.21-3, 23.8, 29.18, 32.15, 36.15, 40.19-20.

11. A Pã

Pã dá prosseguimento à seção de hinos que contemplam o cosmo criado. O poeta não se preocupa em apresentar Pã de acordo com a sua genealogia homérica, enquanto filho de Hermes (*Hymn. hom.* 19.35 ss.), mas antes como a divinização de um princípio harmonizador dos quatro elementos (vv. 2-3, 6, 10-1, 13-17). Tal expediente se dá pelo jogo de palavras com o nome do próprio deus (Πᾶν) que englobaria *todas* as coisas (cf. nota a v.1). A oferta de incensos variados ao deus parece emular a multiplicidade a ele relacionada (Morand 2001, p. 136; Fayant 2014, p. 111). Apesar dessa abordagem ao deus, o *laudator* faz questão de representá-lo também de forma tradicional: ligado ao canto e dança (vv. 4, 6, 9) pastoril (vv. 1, 8) de configuração caprina (v.5) e, de uma forma geral, relacionado à natureza. De fato, a ligação de Pã com a Natureza (hino 10) parece alinhar essas duas possibilidades de representação: o deus faz a ponte entre a natureza encarada cosmicamente e os seus resultados mais terrenos. Como observam Athanassakis e Wolkow (2013, p. 96), o hino parece combinar um “materialismo rústico” com alusões ao potencial criador e cósmico do deus. Convém ao interesse epiclético do hinário mesclar aquilo que era tido como tradicional com uma invocação de interesse e projeto mais específico. Damascio (fr. 86 B) reporta que a *Teogonia* de Hierônimo e Helânico designava Zeus em seu aspecto criador como Pã; Fayant (2014, p. 114) observa

ainda que no fr. 188 K (não coligido por Bernabé), Proclo informa que a *Teogonia rapsódica* identificava Pã com o Sol e Zeus. O poeta parece seguir esse expediente de assimilação órfica no v.12 (ἀληθῆς Ζεὺς ὁ κεράστης).

1. Πᾶνα καλῶ: a coletânea se permite alternar entre a forma contrata (3.12, 11.1, 50.10, 55.28) e não contrata (pr.24, 6.1, 22.1, 33.1, 42.1, 53.1 e demais ocorrências). Notar o verbo epiclético inaugurando a *inuocatio*. **νόμιον:** o mesmo epíteto para as Ninfas (51.13) e para uma faceta de Dioniso (54.4); cf. ainda *Hymn. hom.* 19.5; Nonn. *Dion.* 15.416; *Anth. Pal.* 6.96.6; 9.217.4. **κόσμοιο τὸ σύμπαν:** com o σύμπαν, o poeta dá início ao uso de um jogo sonoro entre o nome de Pã e suas características, como em: *παμβασίλειαν* (v.2), *παντοφυής*, *γενέτωρ πάντων* (v.10). Artificio retórico próximo aparece com a *folk etymology* do *Hymn. hom. Pan* 19.47: Πᾶνα δέ μιν καλέεσκον ὅτι φρένα πᾶσιν ἔτερψε; para outra hipótese etimológica, *s.u.* Πᾶν Frisk 1960, pp. 470-1 e Beekes 2010, p. 1149. O mesmo expediente é usado para a Natureza (cf. nota a 10.1). A expressão “todo o conjunto do cosmo” dá ensejo ao conteúdo dos próximos dois versos, que em uma *enumeratio* apresentam quais seriam os quatro membros de Pã, que totalizariam o universo; expressões análogas em *Hymn. hom. Pan* 19.47 e *Pl. Crat.* 408c.

2-3. οὐρανὸν... / ...ἀθάνατον: o elemento celeste também encabeça esse tipo de *enumeratio* em pr.32, 4.5, 58.5; é mais raro que haja na coletânea uma menção a todos os quatro elementos, havendo uma preferência patente por se elencar duas partes opositivas constituintes do universo (e.g. céu e terra) ou mesmo três partes, que triangulariam o *locus* das atividades humanas e divinas (céu, terra e água).

3. τάδε γὰρ μέλη ἐστὶ τὰ Πανός: denomina-se μελοθεσία a atribuição de partes do universo ao corpo de uma divindade. Nessa coletânea, tal expediente imagético repete-se no hino a Hefesto (66.6-7); fora dela (mas ainda dentro do *corpus* órfico), temos o mesmo recurso no hino órfico a Zeus (fr. 31 B; cf. Bernabé 2009). No *Rgveda* (X.90) recorre-se a uma representação próxima, na qual um homem primordial (*puruṣa*) teria os membros do seu corpo sacrificados, de onde viriam as partes do universo. Uma imagem similar ainda no *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* I.1, em que as partes de um cavalo sacrificial comporiam seções homólogas do universo: a sua cabeça seria a aurora; a sua visão, o sol; a sua respiração, o vento; etc. (cf. ainda Olivelle 1998, pp. 24-7). Cf. ainda nota a pr.39.

4. Ἐλθέ, μάκαρ, σκιρτητά: o sintagma inteiro se repete em 45.7; σκιρτητής também se diz das Nereidas (24.7), dos Curetes (31.1) e de Dioniso (45.7). Ἐλθέ, μάκαρ, em geral encontrado nas *precationes* da coletânea, é deslocado para o início do hino, como em uma segunda *inuocatio*, reforçando a epiclese. **περίδρομε:** associação entre Pã e o Sol (cf. 8.14); o valor cíclico-circular desse epíteto é reforçado pela qualificação que o segue. **σύνθρονε Ὠραις:** no hino às Estações, essas divindades são identificadas como περικυκλᾶς (43.5).

5. αἰγομελές: *hapax*; o aspecto caprino desse deus também é explorado no *Hymn. hom. Pan* 19.2. **βακχευτά, φιλένθεε:** o sintagma se repete na mesma posição métrica no v.21; parece haver aqui uma referência ao culto de Pã (cf. Arist. *Lys.* 1-3), cuja caracterização extática iria de encontro com o culto dionisiaco-órfico (Dioniso é dito βακχευτής em 47.6, mesma posição métrica). **ἀστροδίαιτε:** *hapax*; a correção de Pierson para ἀντροδίαιτε, por mais que convenha à expressão rural de Pã, não é necessária caso consideremos que o valor cósmico desse deus esteja em primeira figura. Adicione-se a isso que é adequado a Pã assimilado ao Sol (v.4) ser qualificado como um deus “residindo entre os astros” (cf. Fayant 2014, p. 112).

6. ἁρμονίαν κόσμοιο κρέκων: o resultado da μελοθεσία (vv. 2-3) é revisitado aqui como uma *função*, uma *prerrogativa* de Pã e não mais apenas como um estado do seu corpo divino. Fayant (2014, pp. 120-1) propõe se tratar não de um “canto”, mas “l’air joué sur sa flûte”; a imagem é cabível, mas não vem acompanhada de sustentação suficiente (cf. *Hymn. hom.* 19.15-21). Este verso encontra um paralelo na atividade de Apolo (34.16 e 20), com uma expressão próxima ainda em *Anth. Pal.* 7.191. **φιλοπαίγμονι:** cf. o hino às Ninfas (51.14), companheiras das danças de Pã.

7. φαντασιῶν... βροτείων: o verso faz menção ao deus como aquele que pode instilar o “terror pânico” nos homens, assim como pode removê-lo (v. 23; cf. nota a 3.14). Fayant (2014, p. 121) propõe que os hemistíquios teriam o mesmo sentido, propondo uma análise de ἐκπαγλος por meio de ἐκπλήττω, que pode apresentar o sentido de “écarter, détourner”; ainda assim, fico com a leitura de Ricciardelli, “terribile”, de modo que os dois sintagmas funcionariam como um merisma do potencial benéfico e funesto de Pã, expediente recorrente na coletânea (e.g. 39.3-4; 86.12-4).

8. αἰγονόμοις... βούταις: o verso desenvolve a descrição de Pã como νόμιον (v.1); cf. ainda *Hymn. hom. Pan* 19.3 ss. Sobre o uso nos *HO* de χαίρω alinhavando divindades e suas respectivas esferas de influência, cf. Ricciardelli 2000, p. 282.

9. εὔσκοπε, θηρητήρ: o verso organiza as informações em duas partes; o primeiro hemistíquio funciona como uma *coda* do verso precedente, listando características próprias dos pastores, cujas atividades funcionam como uma extensão da prerrogativa de Pã; cf. *Hymn. hom. Pan* 19.11, 13-4. Εὔσκοπος é homérico (para Hermes em *Il.* 24.24, *Od.* 7.137; para Ártemis em *Od.* 11.198); o deus é σκοπός em *Anth. Pal.* 1.233.2. Pã é θηρευτής em *Anth. Pal.* 6.183.1 e, por outro espectro, é também θήρ em Castor. fr. 2 Bergk. Ἥχοῦς φίλε, σύγχορε νυμφῶν: o segundo hemistíquio apresenta os elos de afinidade entre o deus invocado e outras divindades, servindo, principalmente no primeiro caso, como uma *narratio in nuce*, uma vez que faz menção ao episódio mitológico de Pã e Eco, no qual a sua amada se transforma no fenômeno que lhe dá nome, o eco (cf. *Hymn. hom. Pan* 19.21; para Ovídio, em *Met.* 3.356-401, a responsável pela transformação da ninfa Eco teria sido Juno). A relação de Pã com as Ninfas também é tradicional (*Hymn. hom. Pan* 19.3, 22-4); σύγχορος é um *hapax*.

10. παντοφύης, γενέτωρ πάντων: retoma a descrição de Pã como um deus que abarca a totalidade do universo (cf. vv. 1-3). πολώνυμε δαῖμον: cf. nota a 2.1.

11. κοσμοκράτωρ: esse epíteto também vale para o Sol (8.11). αὔξητᾶ: o mesmo para Zeus (15.8); também para o Sol em *P. mag.* 3.154. φασφόρε: o adjetivo é usado ainda Sol (8.12) e Apolo (34.5), além de outras ocorrências (pr.24, 9.1, 29.9, 66.3) **κάρπιμε Παιάν:** assim também se descreve o Sol (8.12, com nota).

12. ἀντροχαρές: *hapax*; o mesmo para as Ninfas (51.3). βαρύμηνης: cf. 45.5 e 20.4; esse adjetivo antecipa a assimilação com Zeus, explicitada logo em seguida. ἀληθὴς Ζεὺς ὁ κεράστης: explora-se novamente a face caprina de Pã (cf. v.5), agora associado a Zeus com chifres, imagem que aparece no *corpus* órfico (cf. fr. 86, 414 B).

13-17. A μελοθεσία dos vv. 2-3 é reaproveitada e ampliada aqui, mas o seu argumento é desenvolvido de modo similar ao v. 6, ou seja, os quatros elementos do cosmo não são assinalados a partes do corpo de Pã, mas, mais uma vez, o deus é representado como o arranjador e suporte de tudo que constitui o universo. A ordem dos

elementos é diferente de sua disposição nos vv. 2-3, talvez agora atendendo ao critério de um *crescendo*: a elevação dos elementos, do mais grosseiro ao mais sutil.

15. Ὠκεανός... ἐλίσσων: imagem próxima do Oceano em 83.3 (cf. ainda 22.3); o mesmo se diz do Céu (4.3). Cf. ainda Aesch. *Prom.* 138 ss.; Ov. *Fasti* 5.79 ss.; Nonn. *Dion.* 23.280 ss.

16. ἀέριόν... μέρισμα: cf. o hino dedicado ao Éter (5.2). **ζωοῖσιν ἔναυσμα**: esse sintagma aparece na mesma posição novamente no hino ao Éter (5.3).

17. πυρὸς ὄμμα: associação ao Sol (cf. 8.14).

18-20. Esse tríptico funciona como uma explicação gnômica final que encerra os vv. 13-7; argumentação similar aparece desenvolvida de forma paratática no hino anterior, à Natureza (10.20-1).

18. τάδε θεῖα: cf. v.3; o mesmo sintagma aparece em 15.3. **πολύκριτα**: *hapax*.

19. ἀλλάσσεις... προνοίαις: prerrogativa semelhante é destacada a respeito de Proteu (25.2-3).

20. βόσκων: Ricciardelli (2000, p. 285) e Fayant (2014, p. 122) notam que convém o uso desse verbo, próprio do âmbito pastoral, a Pã. **κατ' ἀπείρονα κόσμον**: a expressão se repete em 13.4, também fechando o hexâmetro.

21. Ἀλλά, μάκαρ... βαῖν': o verso marca a *precatio*; a fórmula inicial, além de ser comum nas demandas finais, revisita μάκαρ, que já havia aparecido no v.4, de modo que neste hino o uso repetido de fórmulas semelhantes parece emoldurar a *amplificatio* central à composição. **ἐπὶ λοιβαῖς**: cf. 19.20, 59.19, 66.10.

22. ὄπασον: esse mesmo verbo é retomado em 28.11, 67.8 e 73.9. **βιότοιο τελευτήν**: pode-se pensar em um “termo” à vida assim como um “cumprimento” da vida, carregando a expressão com um sentido de realização completa do destino humano; cf. 13.10, 20.6, 25.11, 28.11, 64.7, 67.8, 73.9; Procl. *Hymn.* 2.19 ss.

23. Verso análogo no hino a Melínoe (71.11). **Πανικὸν... οἶστρον**: o “terror pânico”, associado amiúde aos cultos a Pã, é uma referência relativamente comum (cf. Eur. *Med.* 1172, *Hipp.* 142; Teocr. 5.14-6; Longo, *Daphnis et Chloe* 2.26.5, 3.23.3;

Nonn. *Dion.* 10.4.13). O οἶστρος também é sublinhado como atuação possível de Atena (32.6) e das Eumênides (70.9); cf. notas correspondentes. Fala-se de οἶστρος ainda nas *Arg. orph.* 47 e 103. ἐπὶ τέρματα γαίης: além de aparecer em 71.11, essa expressão se repete também em 14.14, na mesma posição métrica.

12. A Héracles

O poeta segue a tradição órfica de identificar Héracles com o Tempo (v.10; cf. pr. 28-9 Αἰῶνος μέγ' ὑπείροχον ἰσχὺν / καὶ Χρόνον ἀένανον). Tal expediente pode ser visto na *Teogonia* de Hierônimo e Helânico (fr. 75-6 B); com efeito, o poeta emula até mesmo a representação teriomórfica do deus no v.10, elemento presente nos fragmentos citados e que recupera a caracterização de Fanes (cf. introdução ao hino 6). A representação monstruosa do Tempo, assimilado a uma serpente ou dragão, é característica do orfismo, sem ecos na tradição grega, o que pode indicar ou uma inovação ou uma influência externa, como de tradições orientais (cf. Levy 1934; Guthrie 1993, pp. 90-1; Bernabé 2012, pp. 110-6). Pode-se pensar que é adequado que uma divindade com potencial ambivalente, criadora mas aniquiladora (v.6 παμφάγε, παγγενέτωρ; v.13 πολύπειρος, ἀπείριτος), seja representada de forma teratológica e, ao mesmo tempo, complexa: suas figuras mostram um deus enrolado por cobras, com corpo humano, cabeça de leão e em posse de duas chaves, uma em cada mão (Levi 1944, pp. 274-6). Serra (2015, pp. 389-90) propõe que as duas serpentes representariam a androginia do Tempo (provavelmente herdada de Fanes), que poderia então se autofecundar (v.9), dando prosseguimento a si próprio de forma incessante. É possível lembrar ainda do episódio em que Hera envia serpentes para matar o infante Héracles, do que se deduz que essa narrativa pode ter sido absorvida ou transferida para a sua imagem. Nos vv. 11-2 o poeta insiste em identificar Héracles com o Tempo, mas de forma mais discreta, pelo paralelo entre “aurora”/”leste” e “noite”/”oeste”; implicada nessa imagem, é possível ver tanto a ciclicidade cronológica quanto a degenerescência linear que o tempo traz consigo. Héracles aparece no hino também como uma divindade solar (vv. 1, 3, 7, 10-2), o que ajuda a explicar a sua associação com o Tempo. Na *Teogonia rapsódica* (fr. 109-11 B) o Tempo aparece como uma divindade primordial, sendo eventualmente acompanhado da Necessidade e ainda

engendrando o Éter e o ovo cósmico. É narrado ainda que Héracles (em sua caracterização tradicional) teria sido um iniciado em Elêusis quando Museu era então sacerdote (Diod. Sic. 4.25.1; cf. Guthrie 1993, p. 61).

1. Ἡρακλῆς: a *inuocatio* tem início com o uso do nome da divindade invocada no vocativo. **ὀμβριμόθυμε...** **Τιτάν:** passagens muito próximas no hino a Crono (13.2), a Ares (65.1) e a Hefesto (66.1); na coletânea, Titãs são os deuses solares (cf. 8.2, 34.3, 78.3; cf. Rudhardt 1991, 276 ss.).

2. καρτερόχειρ: o mesmo para Hefesto (66.3) e Ares (*Hymn. hom. Ares* 8.3); fala-se do poder das mãos de Héracles em Teocr. 24.26 ss. **ἁδάμαστε:** assim também para Ares (65.2). **βρύων ἄθλοισι κραταιοῖς:** introduz *en passant* o mito das doze tarefas de Héracles, que será explicitado no v.12; cf. *Hymn. hom.* 15.5.

3. αἰολόμορφε: Héracles é “mutável” uma vez que no imaginário órfico ele é associado ao Tempo (fr. 75 I B e 76 I B), que engendra a alternância entre o dia e a noite (cf. v.11), assim como entre as estações; para demais ocorrências desse termo, cf. nota a 4.7. **χρόνου πάτερ:** o sintagma explica e dá continuidade ao αἰολόμορφε que o precede, além de persistir na avaliação de Héracles como uma divindade solar (o mesmo se diz do Sol em 8.13); para a associação entre o Sol e o tempo, cf. West 1983, pp. 193-4. **ἰδίε τε <καὶ> εὖφρων:** considero a emenda de Vian (uma reformulação da proposta de Hermann) a mais razoável para ser acatada; o τε dos manuscritos, que mantenho, não me parece justificável de outra forma. Não obstante as quantidades de ἰδίε, a sílaba final pode ser considerada um caso de *brevis in longo*, artifício recorrente nos *HO* (Quandt, p. 40*, item 6).

4. O verso apresenta dois pares de epítetos que se intercalam: *a, b / a', b'*, em que *a* e *a'* correspondem a uma antítese (o deus é “inefável”, embora “solicitado”), ao passo que *b* e *b'* têm um valor acumulativo, sublinhando a potencialidade subjugadora de Héracles. **ἄρρητ':** demais ocorrências em 6.5 e 30.3 (com notas), 32.3, 42.3, 52.5. **ἄγριόθυμε:** diz-se ἄγριος de Dioniso (30.3, seguido justamente por ἄρρητος) e de Apolo (34.5). Fayant (2014, p. 128) entende que esse epíteto explicaria o “inefável”, que o precede, “car sa sauvagerie inspire la crainte”. Encarado dessa forma, o verso possibilitaria outra leitura: “ἄρρητ', ἄγριόθυμε” como um primeiro par, no qual a índole

de Héracles, ao inspirar temor, causaria espanto tamanho no *laudator* a ponto de limitar a apreciação humana do deus. O par seguinte, “πολύλλιτε, παντοδυνάστα”, avaliaria essa mesma índole, a capacidade dominadora de Héracles, por um viés positivo, passível de ser dividido, do que o deus poderia ser “solicitado”. **πολύλλιτε**: paralelos na coletânea em 32.17, 35.2 e 41.9; cf. ainda Call. *Hymn.* 2.80 e 4.316. **παντοδυνάστα**: o mesmo para Dioniso (45.2); cf. *P. mag.* 12.266.

5. παγκρατὲς ἦτορ ἔχων: cf. 28.2, na mesma posição métrica. **κάρτος μέγα**: κράτος para Zeus (5.1, 19.9). **τοξότα, μάντι**: ambos os epítetos associam Héracles a Apolo; diz-se deste último τοξοβέλεμνε (34.6) assim como μάντι (34.4 com nota, também fechando o hexâmetro). As duas prerrogativas do deus são elencadas em *Hymn. hom.* 3.131-2. Esse último adjetivo é retomado no pedido feito no v.14, enquanto a sua caracterização como arqueiro é revisitada no v.16. Não obstante a assimilação entre os deuses, a imagem de Héracles portando arcos é de registro homérico (*Il.* 5.392 ss.; *Od.* 11.607 ss.). Segundo Apolodoro (2.4.11), Apolo teria dado a Héracles o arco e flecha; logo em seguida (2.4.12), o mitógrafo relata que Héracles teria recebido esse nome justamente no templo de Delfos por parte da sacerdotisa Pítia, uma vez que antes era conhecido como Alcides (por ser neto de Alceu).

6. O verso apresenta espécie de anáfora, com a repetição do elemento παν- no início de cada epíteto. Esse expediente alinhava o hino atual com o anterior, dedicado a Pã. A representação de Héracles neste verso reforça a sua identificação com o Tempo, já indicada no v.3. **παμφάγε... πανυπέρτατε**: mesma disposição desses dois adjetivos em 66.5; cf. ainda nota a 4.8. **παγγενέτωρ**: assim também para o Céu (4.1) e no hino seguinte para Cronos (13.5). **πᾶσιν ἄρωγέ**: o mesmo para o Sol (8.17).

7. ὄς... διώξας: em um tipo de *pars epica* condensada, o verso alude aos mitologemas tradicionais de Héracles dominando monstros fabulosos (cf. Hes. *Theog.* 313 ss., 327 ss., 523 ss.). É possível pensar que, assimilado ao Sol, Héracles espantaria também as feras que apareceriam no período noturno.

8. εἰρήνην ποθέων κουροτρόφον, ἀγλαότιμον: versos bastante próximos em 19.22 e 65.9, durante as *precationes* do hino a Zeus Trovão e a Ares; as divindades que governam o âmbito do ímpeto colérico são justamente aquelas podem trazer a paz ou

operar a sua manutenção, tanto pela retenção da fúria quanto pelo usufruto da força tendo como meta o fim das contendas.

9. Como nota Ricciardelli (2000, p. 289), os vv. 9-13 enfatizam a classificação de Héracles como uma divindade solar. **αὐτοφύης, ἀκάμας**: assim também para o Sol (8.3, na mesma posição métrica). **γαίης βλάστημα**: o mesmo para Crono (13.6) e Têmis (79.2); o Éter é ainda descrito como ἀγλαὸν βλάστημα (5.5). No pensamento órfico, o lodo, identificado com a terra, é, junto com a água, um dos elementos que teria engendrado Héracles-Tempo (fr. 75 I B e 76 I B).

10. πρωτογόνους στράψας φολίσιν: a correção de Lennep não é necessária e, portanto, conservo φολίσιν dos manuscritos (também o fazem Ricciardelli e Fayant); nas teogonias órficas, Héracles-Tempo era retratado como um dragão/serpente, de modo que convém falar de suas “escamas” (fr. 75 I B, 76 I B; cf. West 1968 e 1983, pp. 190-2); elas seriam “primordiais” por metonímia ao deus, visto que, em algumas versões órficas, Héracles seria o primeiro deus a ser de fato *gerado* (da água e do lodo, cf. v. 9). Vale notar que πρωτογόνους sugere alguma assimilação com outras divindades dentro da recolha: o próprio Primogênito (6.1) e Dioniso (30.2 e 52.6, dito também Ericepeu). **Αἰών**: Ricciardelli acata Παιών, de Lennep, mas essa solução não encontra paralelo nos *HO*, havendo apenas Παιάν (8.12, 11.11, 34.1, 52.11), o qual, por sua vez, talvez fosse adequado, já que o termo corresponde a divindades solares. A sugestão de Pierson, δαῖμον, é tentadora por resolver o metro de forma simples e por encontrar paralelos na coletânea (11.10 e 23.3, em ambos os casos também fechando o hexâmetro), no entanto, ela apresentaria problemas de ordem paleográfica, como observa Fayant (2014, p. 129). Desse modo, sigo, com a própria Fayant, a emenda de West, que, embora apresente um hiato (o qual justamente pode ter sido suprimido pelo copista, chegando ao vaίων dos manuscritos), convém tanto paleograficamente quanto pelo sentido: Héracles-Tempo é associado à Eternidade (à qual convém ἀπείριτος do v. 13), que já havia sido invocada no pr.28 mas que, não fosse a atual ocorrência, não teria sido retomada na recolha; inclusive, esse mesmo verso (...Αἰῶνος μέγ' ὑπείροχον ἰσχὺν) invoca a Eternidade por meio de sua força, característica que é constantemente ressaltada neste hino a Héracles (cf. vv.1-2); por fim, vale ainda notar que no próximo hino, dedicado a Crono (assimilado também ao Tempo), lê-se a expressão: αἰῶνος Κρόνε παγγενέτωρ (13.5). A continuidade de

vocabulários entre um hino e aqueles que o ladeiam é um expediente comum nos *HO* (cf. o estudo introdutório), suturando e dando coerência às diversas divindades da coletânea.

11. ὅς... μέλαιναν: Héracles é novamente apresentado como uma divindade solar, que rege o tempo; cf. notas a 7.3 e 8.4. Zeus aparece representado de forma similar em um texto órfico (fr. 243 B, vv. 14-5). Notar que fala-se aqui da noite e da aurora; se consideradas como personificações divinizadas, o poeta remete diretamente aos hinos 3 e 78, que estão nos polos da recolha e poderiam apontar para o momento de performance.

12. δώδεκ'... διέρπων: há um antecedente clássico dessa narrativa no *Hymn. hom.* 15.6. Ricciardelli (2000, p. 287) nota que ἄθλα aqui não possui a mesma conotação de πολυῖστορας ἄθλους (7.12), cujo sentido envereda pela ideia de “tarefas” ou ainda “provações” próprias de rituais. Ainda assim, os doze trabalhos poderiam ser identificados alegoricamente com os doze signos do zodíaco (West 1983, pp. 192-3, com bibliografia), o que poderia emprestar valor simbólico para a menção desses ἄθλα em um contexto iniciático.

13. ἀθάνατος: o mesmo para o Sol (8.13); Héracles é um mortal tornado imortal (referência indireta a essa transformação ontológica em *Hymn. hom.* 15.7-8). **πολύπειρος:** cf. nota a 10.21. **ἄπειριτος, ἀστυφέλικτος** a mesma sequência, também fechando o hexâmetro, aparece em um hino a Zeus do *corpus* órfico (fr. 243.22 B). **ἄπειριτος:** esse adjetivo convém à conjectura Αἰών (v.10), caso ela esteja correta, além de criar um par antitético (interrompido pela cesura) com πολύπειρος, que o precede. **ἀστυφέλικτος:** o mesmo para Apolo (Call. *Hymn.* 4.26) e o Sol (*P. mag.* 2.90).

14. ἐλθέ, μάκαρ: inicia-se a *precatio* com um verbo de movimento. **νούσων θελκτήρια πάντα κομίζων:** o poeta revisita a associação entre Héracles e Apolo entrevista com μάντις (v.5); θελκτήρια πάντα é uma expressão homérica (*Il.* 14.215).

15. κλάδον: a imagem tradicional de Héracles é aqui domesticada para um contexto ritualístico e religioso; Fayant (2014, p. 130) comenta que “la traditionnelle massue d’Héraclès est remplacée par un rameau apotropaïque, la branche d’olivier tenue par les suppliants ou la branche de laurier destinée aux offrandes dans les temples”.

16. πτηνοῖς τ' ἰοβόλοις: recupera-se, mais uma vez, a associação de Héracles com Apolo (τοξότα, v.5); cf. ainda 19.8. **Κῆρας:** divindades femininas que podiam trazer mortes nefastas aos homens (cf. Hes. *Theog.* 211, no singular, e 217; *Il.* 12.326), aparecendo neste hinário ainda em 14.14 e 67.4, passagem em que também se faz menção às Νούσοι (como aqui, no v.14). Por vezes, no plural, essas divindades se relacionam com pragas e doenças (s.v. LSJ II.2), de modo que a sua aproximação nos *HO* com o léxico νόσος pode apontar que o compositor pensa nas duas entidades como uma só, deixando implícita a hendíade. Traduzo por “Ruína(s)” e não por “Morte(s)” para evitar alguma confusão com Θάνατος. **ἀπόπεμπε:** o imperativo ἐπίπεμπε dos manuscritos não se repete na recolha, embora Quandt o adote; ἔκπεμπε, proposto por Ricciardelli, aparece em 11.23 e 71.11, enquanto que ἀπόπεμπε, que Fayant aproveita, é o texto encontrado em Ald, utilizado ainda em 3.14, 37.7, 58.10 e 77.10. Considero provável que o copista tenha cometido um deslize, escrevendo ἐπί- em vez de ἀπό-, do que adoto essa última correção.

13. A Crono

É frequente na antiguidade tardia a assimilação entre o Tempo (Χρόνος) e Crono (Κρόνος); cf. fr. 109 B. Assim como na representação de Pã, o poeta incorpora atributos de valor tradicional do titã (vv. 2, 6, 7) com outros específicos da sua identificação com o Tempo (vv. 1, 3-5, 8; Alderink 1997, p. 192), invocado implicitamente já por meio de sua assimilação com Héracles. Assim como na tradição hesiódica, Crono é considerado uma divindade primordial em todas as cosmogonias órficas: cf. *P. Derveni* col. VIII 3; fr. 24 B (*Teogonia eudemia*); fr. 84 B (*Teogonia* de Hierônimo e Helânico); fr. 190-3 B (*Teogonia rapsódica*). Por outro lado, o Tempo, com quem Crono é identificado, figura como deus primevo na *Teogonia rapsódica* (fr. 109 B, 111 B) e filho da Água no relato de Hierônimo (fr. 76 B, 78-9 B); cf. ainda introdução ao hino 12. No fragmento citado da *Teogonia* de Eudemo, Crono é irmão de Reia (ambos filhos de Oceano e Tétis) e, juntos, teriam gerado Zeus. Na versão rapsódica, Crono e Reia também são irmãos e ele a desposa após castrar o Céu, seu pai, eventualmente gerando Zeus (fr. 194 B, 205 B). Na recolha, Crono é filho da Eternidade (v.5), ao mesmo tempo que da Terra e do Céu (v.6), ao passo que Reia é filha de Fanes (14.1); ambos formam um casal (v.7, 14.5), ao que a

deusa é chamada de mãe de Zeus (14.4), o que justifica a ordem dos hinos nesta altura da coletânea. Pausânias (1.18.7) narra a existência de um templo dedicado a Crono, Reia e Terra. Morand (2001, p. 126) bem nota que o mesmo incenso é oferecido para Crono em um papiro mágico (*PGM* 13.17).

1. Αἰθαλής: cf. nota a 8.13; a *inuocatio* se dá sem um verbo clético, começando já com uma *enumeratio* de epítetos que culminam no nome do deus invocado aparecendo duas vezes apenas no v.5. **μακάρων... ἀνδρῶν:** essa perífrase vale para Crono enquanto deus assimilado ao Tempo (o qual, por sua vez, se identifica com Hércules no hino anterior), considerado como o criador de todos os seres (cf. vv. 5, 8), mas também parece levar em conta ter ele gerado os deuses olímpios e o próprio Zeus (cf. fr. 10 B).

2. ποικιλόβουλ': o mesmo para Hermes (28.3) e para Prometeu (Hes. *Theog.* 521), que é usado como teônimo para identificar o próprio Crono mais adiante, no v.7. O hino parece estabelecer uma linhagem de personagens que fizeram uso de estratégias para enfrentar situações adversas alavancadas por figuras hierarquicamente superiores, no caso, a castração de Céu por Crono. **ἀμύαντε:** também para o Sol (8.13). **μεγασθενές, ἄλκιμε Τιτάν:** cf. nota a 12.1.

3. Enquanto tido como uma divindade temporal, Crono ostenta a faculdade de promoção e extinção de tudo que vive (cf. Cornut. *Theol. comp.* 6); essa ideia se repete em 8.4 e 10.17.

4. δεσμοὺς ἄρρηκτους: a expressão é homérica (*Od.* 8.274 ss.) ao passo que a imagem das “correntes inabaláveis” relacionada a Crono é aproveitada ainda em *Hymn. mag.* 9.83 e 10.38. **κατ' ἀπείρονα κόσμον:** cf. nota a 11.20.

5. Αἰῶνος Κρόνε: Crono, associado ao Tempo, é descrito como progênie da Eternidade; cf. notas a 12.3, 10 e Nonn. *Dion.* 40.370-4. **παγγενέτωρ:** deve ser compreendido sem complemento (cf. 20.5, 73.2); reparar que, com essa leitura, o verso passar a ser quiástico. **Κρόνε ποικιλόμυθε:** notar a repetição do nome do deus; outro epíteto compartilhado com o deus Hermes (28.8; cf. v.2).

6. Γαίης... ἀστερόεντος: segue-se aqui a tradição hesiódica (*Theog.* 137), inclusive com a sequência καὶ Οὐρανοῦ ἀστερόεντος, que também fecha o hexâmetro em

Theog. 106. No *corpus* órfico, Crono é filho do Sol com a Terra (fr. 9 B) ou, segundo outro relato, filho de Tétis com o Oceano (Plat. *Tim.* 40d-e). Para Γαίης τε βλάστημα, cf. nota a 12.9. O verso ecoa uma passagem repetida em diversas lâminas douradas, em que os iniciados deveriam anunciar no *post mortem* que eram também filhos do Céu e da Terra (cf. fr 476, 6 B Γῆς παῖς εἰμι καὶ Οὐρανοῦ ἀστερόεντος).

7. Os termos do verso são dispostos em um formato *ascendens*. O primeiro hemistíquo reforça a informação do v.3, ao passo que o segundo apresenta Crono por intermédio de sua afinidade com outras divindades. **Ῥέας πόσι**: Reia é tanto irmã quanto esposa de Crono; ela é invocada no próximo hino. **σεμνὲ Προμηθεῦ**: cf. nota a v.2; Crono é ainda identificado com Prometeu em Lycophr. 202. Vale frisar que, na genealogia mitológica, Prometeu é sobrinho de Crono (Hes. *Theog.* 528). Para uma tentativa de explicação sobre a assimilação entre Prometeu e Crono, cf. Serra 2015, pp. 393-8.

8. **ὅς... κόσμοιο**: retoma o v.4, ecoando ainda o início do hino a Pã (vv. 11.1-3). **γενάρχα**: cf. v.1; o termo reaparece ainda em 82.3.

9. **ἀγκυλομήτα**: epíteto homérico para Crono (*Il.* 2.205, 319 e demais ocorrências), também usado para designar Prometeu (Hes. *Theog.* 546). **φέρριστε**: também em 12.9 e 64.13. **κλύων ἱκετηρίδα φωνήν**: o poeta situa a *precatio* no segundo hemistíquo do verso, expediente que não se repete nos *HO*; cf. 3.13 e 34.27.

10. **πέμποις**: o optativo fazendo as vezes de imperativo aparece ainda em 36.16 e 57.12. **βιότου τέλος**: cf. 11.22.

14. A Reia

Para a relação entre Crono e Reia (que teriam gerado Zeus), assim como a genealogia da deusa, cf. introdução ao hino anterior e nota a v.1. No *P. Derveni* (col. XXII, 7-15) Reia é identificada com a Terra, a Mãe dos Deuses, Hera, Deméter e Héstia, do que o texto argumenta uma invariabilidade conceitual em todas as deusas: a tendência de criação dos seres, geração e nutrimento. Nas passagens que podem ser lidas do texto derveniano, o comentador entrevê ainda uma homogeneidade onomástica entre as deusas,

cuja variação dependeria do uso corrente ou de pequenos enfoques dados a um ou outro teônimo. Na *Teogonia rapsódica* (fr. 206 B), após se tornar mãe de Zeus, Reia teria passado a se chamar Deméter. O poeta da recolha parece ter o mesmo pendor sincrético entre essas deusas; com efeito, Fayant (2014, pp. 682-3) apresenta uma tabela elencando todos os atributos em comum entre elas no decorrer dos *HO*: a representação como mães, rainhas do cosmo, a ligação a ritos orgiásticos, à prosperidade, à vegetação, a carruagens, dentre outros elementos (cf. hinos 16, 26, 27, 40, 41, 84). A identificação com a Mãe dos Deuses (Cibele) se sustenta ainda pela caracterização desta última no *Hymn. hom.* 14; para mais sobre a associação entre Reia e a Mãe dos Deuses (e sobre uma possível influência semítica na representação de ambas), cf. West 1990, pp. 90-100. O hino dá continuidade ao tema das divindades cósmicas, uma vez que Reia é invocada enquanto uma figura matriarcal: criadora dos deuses, homens e das partes do universo (vv. 8-11). Diversos testemunhos relatam que no orfismo Reia era cultuada por sua função como divindade geradora (cf. fr. 196-7 B, 206 IV B).

1. Πότνια Ῥέα: o nome da divindade aparece em posição tópica inaugurando o hino e a *inuocatio*. Cf. Call. *Hymn.* 1.28. Πότνια em 27.2, 11 e 36.11. **Θύγατερ πολυμόρφου Πρωτογόνου:** na tradição hesiódica, ela é filha do Céu e da Terra (*Theog.* 135). Não fica claro se a ligação entre o Primogênito e Reia é direta ou indireta, por extensão à ideia do Primogênito como criador de tudo que existe, de modo que todos os entes e divindades derivariam em última instância de uma causa primeira identificada com Fanes (cf. 6.3); sendo direta, não há notícia de uma cosmogonia órfica que apresente essa filiação (ainda que, no fr. 149 B, Primogênito gera o Céu e a Terra, a qual, pode estar vagamente associada a Reia), de modo que pode-se pensar que o poeta segue uma tradição desconhecida ou que ele opta por uma inovação mitológica (cf. Fayant 2014, pp. 140-1; Ricciardelli 2000, p. 295). Como nota ainda Fayant (2014, p. 144), convém ao Primogênito ser denominado “polimorfo” uma vez que ele é assimilado a diversos deuses na recolha. Pode-se pensar ainda que Fanes, como causa primordial de todas as coisas, geraria a multiplicidade, ao que aqui ele estaria sendo qualificado de acordo com o *efeito* de sua função cósmica.

2. ἐπὶ ταυροφόνων: referência aos leões, animais associados a Reia-Cibele, nos quais a deusa estaria montada (cf. nota a 27.3, à Mãe dos Deuses; Soph. *Phil.* 400; *Hymn.*

Hom. 14.4). **ιερότροχον ἄρμα τιταίνεις**: *ιερότροχον* é um *hapax*; a expressão encontra um antecedente homérico em *Il.* 12.58: *ἐϋτροχον ἄρμα τιταίνων*.

3. τυμπανόδουπε: *hapax*, com um equivalente no hino à Mãe dos Deuses (27.11 com nota), a quem Reia é assimilada; cf. *Hymn. hom.* 14.3-4. Instrumentos percursivos são relacionados a cultos extáticos (*Eur. Bacch.* 58-9, 120-34), tema esse que se estende pelos próximos dois epítetos (Reia é responsável por ritos de iniciação, inclusive em favor de Dioniso; cf. *Apollod.* 3.5.1). **φιλοιστρομανές**: *hapax*, mas cf. 27.13, 32.9, 36.5. **χαλκόκροτε**: também para os Curetes em 38.1 e para Deméter (*Pind. Isthm.* 7.3); os instrumentos de bronze acompanhavam eventos orgiásticos

4. Ζηνὸς ἄνακτος: o mesmo e 43.1 e 62.2; o título, porém, não é exclusivo a Zeus: 6.9, 24.12, 30.2, 34.8 e 24, 38. 21 e 25, 39.5, 54.8, 64.1, 65.3, 79.6 e 9, 85.1, 86.11. **αἰγιόχοιο**: cf. pr.16.

5. πάντιμ', ἀγλαόμορφε: essa sequência se repete em 79.7, também abrindo o metro; cf. ainda, para πάντιμος, 25.4, 63.3, 64.12, 69.1, e, para ἀγλαόμορφος, 29.9, 56.7, 62.1. **Κρόνου σύλλεκτρε μάκαιρα**: o compositor sutura explicitamente este hino ao anterior; em 16.2, na mesma posição métrica, Hera é: Διὸς σύλλεκτρε μάκαιρα.

6. οὔρεσιν ἦ χαίρεις: a Mãe dos Deuses também é representada como frequentadora das montanhas (*Hymn. hom.* 14.5; *Nonn. Dion.* 9.138). **θνητῶν τ' ὀλολύγμασι φρικτοῖς**: pode-se pensar em uma situação de culto (cf. v.3), em que os participantes passariam a vociferar enquanto em êxtase; ὀλόλυγμα relacionado a Cibele em *Anth. Pal.* 6.173.3.

7. παμβασίλεια: o mesmo para Hera (16.2, 9), filha de Reia (*Hymn. hom.* 12.1); cf. nota a 10.16. **πολεμόκλονε, ὀμβριμόθυμε**: cf. 32.2, também fechando o hexâmetro. Ricciardelli (2000, pp. 296-7) sugere que esses dois adjetivos referenciam a coragem que Reia deveria ter tido para ocultar Zeus de Crono, mitologema esse aludido no próximo verso. *Contra*, Fayant (2014, p. 141) sugere que se trata de uma alusão a Reia como mãe dos Curetes, que receberia atributos desses deuses por extensão (cf. fr. 198 III-IV B).

8. ψευδομένη: Crono teria sido enganado por Reia durante o nascimento de Zeus (*Hes. Theog.* 985-91; *Paus.* 9.41.6; *Apollod.* 1.1.6); essa *narratio in nuce* ganha realce

com a invocação de Zeus no hino que segue. **σώτειρα, λυτηρία**: esses dois adjetivos se explicam pelo anterior: ao ter enganado Crono, Reia teria salvado e libertado Zeus da tirania paterna; cf. 27.12. **ἀρχιγένηθε**: ecoa *γενάρχα* de 13.8; esse epíteto inaugura a caracterização de Reia como uma divindade criadora, imagem que continua até o v.11.

9. μήτηρ... ἀνθρώπων: a prerrogativa de Crono em 13.1 é estendida à sua esposa, Reia; cf. ainda 21.1, 26.1, 27.7 e 41.1-2; *Hymn. hom.* 14.1 e 30.17. O *τε* é supérfluo (cf. 11.8, 44.9 e Quandt, p. 43*, item 4c); para *μὲν τε* com o significado geral de “adição”, cf. Denniston 1954, p. 528.

10. De Pã vinham os quatro elementos (11.1-3); aqui são indicados também quatro, com *enjambement*, mas, em vez do fogo, temos as brisas (v.11). Cf. 27.7-8; *Hymn. hom.* 30.3-4, dedicado à Terra, a quem Reia pode estar assimilada (cf. v.1); Ap. Rh. 1.1098-9. **ἐκ σοῦ γὰρ**: esse tipo de sentença gnômica é recorrente nos *HO*, em geral com a fórmula no dativo (*ἐν σοὶ γάρ*); cf. 2.11, 11.13, 61.6 e 9, 63.11, 68.8, 72.6, 73.6, 74.5, 87.8.

11. φιλόδρομε: hapax. ἀερόμορφε: o epíteto é adequado para a descrição de Reia como aquela de quem provêm as brisas, nesse mesmo verso (cf. ainda 81.6; *Arg. orph.* 361 ss.); os Curetes são *ἀεροειδεῖς* em 38.22. Como no *P. Derveni* (col. XXII) Reia é equiparada a Hera, é possível que o poeta esteja acompanhando aqui essa identificação, com uma paretimologia para o nome de Hera (cf. nota a 16.1).

12. ἐλθέ, μάκαιρα θεά: precatio com verbo de movimento; cf. 55.27. **σωτήριος εὔφρονι βουλῇ**: o mesmo em 74.9, também fechando o metro; Reia é ligada à arte da profecia (Apollod. 3.12.6) e denominada *σώτειρα* no v.8.

13. εἰρήνην κατάγουσα: o mesmo em 40.19; *κατάγω* na *precatio* se repete ainda em 67.3-4. **σὺν εὐόλβοις κτεάτεσσιν**: cf. 72.2, 10.

14. λύματα καὶ Κῆρας: cf. nota a 12.16. **πέμπουσ' ἐπὶ τέρματα γαίης**: cf. nota a 11.23. Dado que Reia pode estar relacionada à Terra (vv. 1, 10), a exigência é apropriada, feita conforme a zona de influência da deusa.

15. A Zeus

Zeus, que é o primeiro deus a ser invocado no proêmio (v.3), recebe um hino apenas em um momento mais avançado da recolha. Isso pode indicar abordagens diferentes em cada caso. Quanto ao proêmio, é possível fazer uma comparação mais direta com um trecho invocatório a Zeus (*P. Derveni* col. XVII, 12-15) que é reprisado no famoso *Hino órfico a Zeus* (fr. 243 B), em que as partes do cosmo são identificadas com o corpo do deus (μελοθεσία). Aqui também o poeta explora a capacidade criadora de Zeus (vv. 3-5, 7, 9), mas, como em outros hinos, mescla essa exposição com atributos mais tradicionais e menos especulativos (relaciona-se Zeus ao trovão e à sua posição de destaque entre os deuses olímpicos nos vv. 1, 6, 8-9). Como comentam West (1983, p. 102) e Ricciardelli (2000, pp. 298-9), o poeta acompanha a tendência órfica de adaptar a fraseologia hesiódica considerada “profana” (*Theog.* 247 ἐξήμησε, “vomitou”) para uma “criação inteligente” (*P. Derveni* XVII, 12; XXIII, 4), de modo que o hino reprisa a imagem da criação de Zeus por meio de sua cabeça (v.3), mesmo termo que aparece em outros fragmentos órficos, como em fr. 31 I B; Guthrie (1993, p. 97) cunha o evento de “cephalogony”. O comentador do *P. Derveni* (col. XIX, 2-7) explica a proeminência de Zeus entre os deuses e a sua participação em todas as coisas alegando que o deus seria uma representação do ar, imagem que de forma bem rarefeita pode estar em jogo aqui nos versos que exploram o seu domínio sobre tudo (v.7) e que ainda alinhavam bem com a ligação de Zeus à tormenta (v.9; cf. hinos 19-21); sua esposa, Hera, também é identificada com o ar (cf. 16.1). Por estar ligado ao clima, o deus é também associado à fertilidade, o que se adequa bem à temática da criação (e.g. *Il.* 14.346-51). Para o bloco de hinos inaugurado aqui por Zeus, cf. introdução ao hino 16. Zeus é bastante contemplado na *Teogonia rapsódica* (fr. 226-42 B): ele é chamado de “quinto rei”, por ter sido o quinto deus a herdar o poder na cratologia órfica (fr. 227 B); teria sido também responsável por engolir o Primogênito-Fanes, tornando-se o demiurgo absoluto (fr. 240 B); e ainda teria combatido os Titãs, expulsando-os para o Tártaro (fr. 232-5 B).

1. Ζεῦ † πολυτίμητε †: o verso é amétrico e diversas emendas foram propostas para πολύτιμε dos manuscritos, todas, creio, insatisfatórias; πολυτίμητε de l e h tem a vantagem de ser um epíteto bem atestado para Zeus (*Ar. Av.* 667, *Equ.* 1390 e demais ocorrências). **Ζεῦ ἄφθιτε:** cf. nota a 10.5; a segunda ocorrência do vocativo é anafórica.

τήνδε: indica-se, com a forma deítica, uma referência não apenas ao *hic et nunc* como ainda à própria composição hínica, que chama atenção para si.

2. μαρτυρίαν... πρόσευξιν: Ricciardelli (2000, p. 299) acertadamente observa que nenhum outro hino na coletânea é descrito com algum desses dois termos; isso pode implicar uma especificidade ou uma *uariatio*. **τιθέμεσθα**: o uso de uma primeira pessoa do plural é incomum nos *HO*, o que aponta para a possibilidade do *laudator* estar simplesmente fazendo uso de um plural majestático ou talvez de ele se identificar com um grupo de pessoas as quais estariam o acompanhando de alguma forma na execução (ou como audiência) da epiclese; em relação à toda a recolha, a fórmula da *inuocatio* aqui em questão é relativamente *sui generis*. **λυτήριον**: o adjetivo pressupõe algo do qual tenha-se que se libertar, isto é, uma falta de que de outro modo não se faz menção mas cujo valor deve ser genérico, extratextual ou de um conhecimento implícito pelos participantes do possível ritual. Seja como for, essa passagem pode indicar que o hino estaria impregnado com um valor expiatório, de modo que Keydell (1942) sugere haver um vestígio de religiões da Ásia Menor (Lídia e Frígia), apoiadas na ideia da necessidade de confissão dos erros (*contra*, Fayant 2014, p. 154).

3. Ὡ βασιλεῦ: cf. pr.3, fr. 243.5 B. **διὰ σὴν κεφαλὴν ἐφάνη**: cf. Ael. Aristide, *Iou*. 43.7; faz-se referência ao episódio em que Zeus teria ingerido o Primogênito (também denominado Fanes, teônimo aludido em *ἐφάνη*; cf. nota a 6.8) e, em seguida, recriado o mundo, ato esse cujo *modus operandi* seria de um *desenho inteligente, mental* dos elementos recriados (Ricciardelli 2000, pp. 298-9). O poeta parece ainda recuperar o jogo etimológico de Platão (*Crat.* 396a-b) acerca do nome de Zeus (διά); cf. 59.14, 73.2. **τάδε θεῖα**: cf. 11.8; são elencados os elementos do universo redistribuídos por Zeus nos próximos dois versos, os quais podem ser uma versão resumida de uma passagem órfica reportada por Proclo a respeito da recriação do mundo por Zeus (fr. 241 B). A mesma ideia aparece no *P. Derveni* (fr. 12-3 B), em que, após engolir o falo do Céu, Zeus absorveria a capacidade gerativa de todas as coisas. É possível que os hinos seguintes se justifiquem como criação por Zeus do mundo tal qual os seres humanos o conheceriam.

4. O verso ecoa fr. 243.27 B: γαῖα τε παμμήτωρ ὀρέων τ' αἰπεινὰ κάρηνα. **γαῖα θεὰ μήτηρ**: esse sintagma se repete na mesma posição métrica em 26.1 e 63.16. **ὀρέων θ'**

ὕψηλεις ὄχθοι: cf. 32.4; ὕψηλῆς é usado para cavalos na tradição homérica (*Il.* 5.772, 23.27).

5. καὶ... ἔταξε: expressão análoga em 55.5-6.

6. As informações estão agrupada em conformidade com os hemistíquios: o primeiro, antes da cesura heptamímera, apresenta Zeus em seu aspecto soberano, notando-lhe a linhagem e a honraria; o segundo hemistíquio preludia a face iracunda e tempestuosa do deus, que será pormenorizada mais adiante nos vv. 8-9 e que será retomada ainda nos hinos 19 e 20. **Ζεῦ Κρόνιε**: cf. 44.5, 71.3. **σκηπτοῦχε**: cf. nota a 10.25. **Καταιβάτα, ὀμβριμόθυμε**: os títulos se repetem em outro hino a Zeus (19.12 e 7, cada qual na mesma posição métrica). Καταιβάτης diz-se tanto do próprio Zeus (*Licophr.* 1370; *Paus.* 5.4.10) quanto do seu raio (*Aesch. Prom.* 358; *Licophr.* 382). Zeus é “Cadente” por vir à terra por meio de seus raios.

7. **παντογένηθλ'**: *hapax* que se repete no próximo hino (16.4) e se deixa costurar com ἀρχιγένηθλε de 14.8 e γενάρχα de 13.8; Crono, Reia, Zeus e Hera são apresentados em sequência como criadores do mundo. Outro epíteto de Zeus é Γενέθλιος (*Pind. Ol.* 8.16, *Pyth.* 4.167). Em um hino das *Rapsódias* dedicado a Zeus, ele é ἀρχιγένηθλος (fr. 243.5 B). **ἀρχὴ πάντων πάντων τε τελευτή**: cf. nota a 4.2. Esse trecho retoma Zeus como recriador do universo tal qual é retratado nos vv. 3-5; a tradição órfica apresenta um verso semelhante: Ζεὺς πρῶτος γένητο, Ζεὺς ὕστατος ἀργικέραυνος (fr. 243.1 B)

8. **σεισίχθων**: em geral aplicado a Posídon (*Pind. Isth.* 1.52 e outras ocorrências), o termo designa o efeito do choque causado pelo encontro dos raios de Zeus com a terra. **αὖξητά**: o mesmo para Pã (11.11). **καθάρσιε**: retoma a ideia de expiação e libertação (cf. v.2); esse adjetivo quebra o fluxo dos outros três no verso, que são relativamente homogêneos entre si. Trata-se de um epíteto recorrente para Zeus (*Hdt.* 1.44; [*Arist.*] *De mundo* 7.401b23; *Ap. Rh.* 4.708; *Plut. Mor.* 997a; *Paus.* 5.14.8). Proclo (fr. 347 B) comenta que entre os órficos havia uma narrativa na qual Zeus teria vindo de Creta trazendo instrumentos de purificação (τὰ καθάρσια). **παντοτινάκτα**: *hapax*.

9. Esses mesmos adjetivos são usados para descrever Zeus no tratado *De mundo* (7.401a16), atribuído a Aristóteles; nele, porém, em vez de φυτάλιος, encontramos o equivalente ὑέτιος; cf. ainda *Hes. Theog.* 140 ss., em que Zeus recebe o trovão e o

relâmpago dos Ciclopes. **ἀστραπαῖε**: cf. em outro hino a Zeus e na mesma posição métrica: 20.3 e 5. **βρονταῖε**: na mesma posição em 19.9 (também a Zeus). **κεραύνιε**: no hino 19, Zeus atende já no título pelo epíteto de Κεραυνός, ao que esse vocábulo invade boa parte da composição (19.5, 15 e 17). **φυτάλιε Ζεῦ**: o adjetivo quebra a uniformidade das três qualidades listadas no mesmo verso, referindo-se à capacidade criadora de Zeus (vv. 3-5, 7); o vocativo final emoldura a primeira seção do hino, como que em uma *Ringkomposition*, remetendo ao Ζεῦ que abre o v.1.

10. κλῦθί μου: *precatio* com verbo de audição. **αἰολόμορφε**: como no caso do Primogênito em 14.1, convém denominar Zeus de metamorfo, uma vez que ele é associado a diversas outras divindades. **δίδου**: são elencados três itens, cada qual acompanhado de um adjetivo laudatório, com *enjambement*. Vale notar que não há aqui um valor soteriológico próprio do *post mortem*, o que seria de se esperar em uma iniciação. A enumeração de duas ou mais demandas genéricas e favoráveis às vidas dos iniciados é frequente na recolha: 10.30, 17.10, 19.20-24, 23.8, 29.18-19, 32.15-6, 36.13-6, 40.18-20, 84.8.

11. ᾄμεμπτον: notar a epístrofe (repetição da mesma palavra ao final dos versos) com poliptoto: ᾄμεμφῃ / ᾄμεμπτον. Seja como adjetivo ou como advérbio essa raiz é recorrente nos *HO*, especialmente nas *precationes*: 13.10, 17.10, 28.7, 30.8, 43.11, 66.4, 67.7, 76.4, 81.5.

16. A Hera

As teogonias órficas seguem, em geral, a versão clássica de que Hera seria irmã e esposa de Zeus, ambos filhos de Crono e Reia (*Theog.* 453; *Hymn. hom.* 12.3; fr. 202 B); isso se reflete na coletânea até mesmo pela disposição dos hinos (13-16) e neste hino ainda no v.2. O poeta segue a tradição de identificar Hera com o ar, devido a um jogo de proximidades fonéticas (cf. nota ao v.1). Ainda assim, pode ser feita outra leitura, como a de Empédocles (B 6 D.-K.), a partir da qual Hera seria identificada com a terra (cf. Kingsley 1994); de fato, segundo uma vertente da tradição órfica, Hera é assimilada à Reia, Deméter, Terra e à Mãe dos Deuses (*P. Derveni*, col. XXII, 7-15), o que, também parece estar em jogo na coletânea (cf. Fayant 2014, pp. 682-3 e introdução ao hino 14).

Desse modo, o poeta parece propor uma combinação entre as diferentes versões que relacionam a deusa com um ou outro elemento. Ao mesmo tempo que, por uma paretimologia, postula o ar como prerrogativa da deusa, a assimilação latente de Hera a divindades ligadas à terra lhe verifica dupla distinção. É possível pensar ainda que o poeta esteja elencando as principais divindades olímpicas nesse bloco de hinos (15-18) de forma paralela ao expediente adotado por Empédocles no fragmento supracitado: Zeus corresponderia ao fogo (por sua assimilação ao trovão em 15.9 e no hino 19); Hera, de fato, ao ar; Posídon, à água; e, por fim, Plutão, à terra. Sendo esse o caso e considerando que Zeus teria criado o cosmo conhecido (15.3-5), é dada proeminência hierárquica ao fogo como principal elemento do cosmo. Desse modo, a enumeração dos elementos na recolha, terminando com Héstia (84), também associada ao fogo, propõe uma construção em anel, com o fogo como elemento primeiro (o cosmo) e último (a casa e, portanto, o ser humano). O poeta é bastante insistente em visitar o *topos* dos quatro elementos no decorrer da recolha; cf. introdução ao proêmio e aos hinos 11 e 84.

1. Κυανέοις κόλποισιν: κυάνεος é um epíteto homérico para as nuvens (*Il.* 5.345, 20.418; *Od.* 12.75), podendo significar “negro” ou “azul escuro” (s.v. LSJ); cf. justamente o hino às Nuvens (21.4), além de demais ocorrências desse radical e derivados: pr.5, 3.3, 4.7, 17.1, 18.10, 22.2, 23.1, 24.8, 35.1, 55.2, 70.6. **ἐνημένῃ:** a *inuocatio* com uma oração participial adia o nome da divindade em questão para o segundo verso. **ἀερόμορφε:** o hino celebra Hera identificando-a com o ar, recorrendo a uma *folk etymology*, dado que o nome da deusa seria talvez de origem pré-grega (s.u. Ἥρα Frisk 1960, p. 642; Beekes 2010, p. 525, mas cf. García Ramón 2011, p. 234); cf. ainda Morand 2010. Esse motivo é recorrente no hino (vv. 3-8) e encontramos sua matriz em Empédocles (B 6 D.-K.), Platão (*Crat.* 404c) e mesmo na filosofia estoica (Cornut. *Theol. comp.* 2 ἡ Ἥρα ἥτις ἐστὶν ὁ ἀήρ) e que pode ter influenciado a visão órfica na teogonia de Hierônimo em que essa identificação é reforçada (fr. 202 IV B). Tal caracterização funciona como uma sequência apropriada para a descrição de Zeus no hino anterior (15.8-9). Cf. ainda nota a 14.11.

2. Ἥρα παμβασίλεια: παμβασίλεια repete-se no v.9 e é usado para Hera também em Ap. Rh. 4.382; o título é aplicado na recolha para diversas outras divindades, cf. nota

a 10.16. **Διὸς σύλλεκτρε μάκαιρα**: cf. 14.5; *Hymn. hom.* 12.3; Apollod. 1.3.1. Em 77.1, a Memória é também Ζηνὸς σύλλεκτρον.

3. ψυχотρόφους αὔρας: ideia análoga para os Curetes em 38.22; não obstante Ricciardelli (2000, p. 303, que Fayant parece seguir em sua tradução: “les brises nourrices de vie”), pode-se pensar na ideia órfica reportada por Aristóteles (*De an.* 410b27) de que os ventos gerariam as almas e as insuflariam nos seres humanos (cf. também fr. 422 B e ainda Ioann. Philopon. *in Arist. de An.* 186.24, 202.3 Hayd. = fr. 421 B). **θνητοῖς παρέχουσα προσηνεῖς**: cf. ainda 2.5 e 27.6, com προσηνής sempre fechando o hexâmetro.

4. ὄμβρων... τροφέ: a caracterização de Hera como o ar é estendida para as “procelas” e os “ventos”, fenômenos atmosféricos afins à prerrogativa da deusa; os ventos personificados são mencionados no pr.38 e invocadas ao término da recolha, hinos 80-2. Para ὄμβρος e derivados, cf. 15.9 e 19.9 (a Zeus), 21.2 (às Nuvens), 82.3 e 5 (ao vento Noto); para ἄνεμος, cf. pr. 38, 34.25 (a Apolo). **παντογένεθλε**: cf. nota a 15.7; a motivação desse epíteto é desenvolvida no v.6.

5. χωρὶς... ἔγνω: para construções similares na recolha, 68.8-10, 69.11-13; cf. ainda Arifron 813.10 Page: σέθεν δὲ χωρὶς οὔτις εὐδαίμων ἔφν. Nos vv. 5-7, veem-se três orações de valor gnômico com *Du-Stil*, todas com γάρ na segunda posição.

6. κοινωνεῖς... σεμνῶι: identificada com o ar, Hera não apenas governa os eventos atmosféricos (vv. 1, 3, 4, 8), mas, enquanto um dos quatro elementos fundamentais, pervade tudo que constitui o universo (cf. v.4 παντογένεθλε; de outro modo, cf. nota ao v.3). Κοινωνεῖς γὰρ ἅπασι se repete para a Natureza (10.9) e para a Morte (87.6), contudo, vale notar que para essas duas divindades, tal expressão é compensada por uma antítese, o que não se verifica aqui.

7. Verso bastante próximo em 68.11 e parcialmente idêntico em 33.6 (com nota) e 85.3; cf. ainda *Il.* 1.288; Procl. *Hymn.* 1.17; *Hymn. mag.* 18.35.

8. ἡερίοις ροίζοισι τινασσομένη: cf. nota a 6.5, contudo aqui o sentido de ροῖζος é provavelmente lato, uma vez que o verso parece estar mais preocupado em expressar

uma imagem do poder da natureza; essa passagem se costura mais adiante com 17.6: *εἰναλίους ῥοίζοισι τινάσσων*.

9. Ἀλλά, μάκαιρα θεά: início da *precatio*, com ἄλλά exortativo (cf. nota a 6.10); esse primeiro hemistíquio se repete em 26.10 e 77.9. **πολυώνυμε:** Hera pode estar sendo assimilada a diversas outras deusas no hinário; cf. introdução a este hino e ao hino 14.

10. Todo o verso é quase idêntico a 75.4. **ἔλθοις εὐμενέουσα:** cf. 3.14 e 42.11. **γῆθοντι προσώποι:** expressões semelhantes também durante as *precationes* em 49.7, 53.9, 55.16, sempre fechando o verso.

17. A Posídon

O hino a Posídon dá continuidade ao bloco de principais divindades olímpicas assimiladas aos quatro elementos (hinos 15-18). Além dessa relação, o poeta faz menção em dois momentos à divisão tripartite do universo entre os três filhos de Crono: Zeus, Posídon e Hades, o que também pode motivar a sequência dos hinos (com Hera invocada tão somente como cônjuge de Zeus); cf. vv. 2, 7 e ainda *Il.* 15.184-93; Hes. *Theog.* 881-5. Tal distribuição dos lotes do cosmo aos deuses é reprisada na *Teogonia rapsódica* (fr. 235-6 B). Há poucos traços de fato órficos no hino, que parece se fiar antes na tradição homérica. O poeta apresenta uma imagem antitética do deus: por um lado, ele sustenta a terra (função positiva), mas, por outro, ele pode justamente causar tremores e ser ameaça à sua estabilidade (potencial negativo); cf. vv. 1 e 4. Desse modo, o hino segue a caracterização corrente de Posídon como um deus ligado aos fenômenos geológicos e marítimos, incorporando os aspectos mais coléricos da natureza (Larson 2007, pp. 57-9).

1. Todo o verso é idêntico a *Od.* 9.528. **Κλῦθι:** *inuocatio* com verbo de audição. **Ποσειδάων γαιήοχε, κυανοχαῖτα:** essa passagem encontra ainda um antecedente no *Hymn. hom.* 22.6 e, na própria recolha, pr.5, em ambos os casos também fechando o hexâmetro. Debate-se o sentido do segundo elemento no epíteto γαιήοχος: pode-se pensar em ἔχω, com apofonia da vogal, ou mesmo em ὀχέω; a forma lacônica, γαιάφοχος (*IG V* 1.213) indica a presença de um digama (*s.u.* γαιήοχος Frisk 1960, p 282; Beekes 2010, p. 255; γῆ Chantraine 1984, p. 219), do que é possível pensar no PIE *weǵʰ- ‘transportar,

dirigir' (lt. *vehō*, sânscr. *vahati*; Beekes 2010, p. 491). Como Beekes nota a respeito de ὄχέω (2010, pp. 1136-7), pode ter havido em alguns contextos certa influência de ἔχω (PIE **seǵʰ-*) sobre ἔχω (PIE **weǵʰ-*). Sendo essa uma possibilidade, torna-se incerto saber como o poeta da coletânea entendia esse epíteto homérico. Um argumento hiper-etimologizante pode ficar além do horizonte de consciência do compositor, corrigindo-o por metanálise; por outro lado, um raciocínio que não compute a hipótese de como deveria ser entendido originalmente esse epíteto ficaria aquém da *nossa* capacidade de exegese. Por esse viés, a tradução tende a uma parcialidade inescapável: Ricciardelli traduz por “signore della terra”, Athanassakis e Wolkow por “holder of the earth”, Fayant por “maître de la terre” e Serra, por fim, como “que a terra cinges”. Parto do pressuposto que a preocupação do *laudator* não fosse etimológica, mas meramente predicatória e o sentido original de alguns epítetos poderiam ter se desbotado para ele. O DGE propõe “que posee a la Tierra”, “esposo de Gea”, referindo-se ao *Hymn. hom.* 22.6 e, inclusive, à atual passagem. Essa leitura evoca a etimologia mais comum para Ποσειδῶν (< *Ποτει, *Δᾱς; cf. πόσις e Δήμητηρ; *s.u.* Chantraine 1984, p. 931), o que pode ser o caso aqui: Ποσειδῶν seria um teônimo equivalente ao epíteto γαιήοχος, com os elementos dos compostos invertidos. Nota-se, entretanto, que no v.9 diz-se ἔδρανα γῆς σώζοις, o que convém com *Hymn. hom.* 22.1 e 3; a imagem em comum é de que as águas serviriam de suporte para a terra: o agito das águas, sobre as quais a terra fluturia, provocaria os terremotos (*Il.* 20.57), do que aqui lemos: ἐννοσίγαιε (v.4). Opto por “sustentáculo da terra” (junto com Edvanda B. Rosa para o *Hymn. hom.* 22.6; cf. Ribeiro Junior 2010, p. 508) na hipótese de que fosse esse o imaginário que o poeta tinha como referência. Κυανοχαῖτα ecoa κυανέοις em 16.1 (cf. nota correspondente), além de ser um epíteto épico para Posídon (*Od.* 5.536; Hes. *Theog.* 278).

2. ἵππιδ: epíteto para Posídon já em Ésquilo (*Theb.* 130) e Aristófanes (*Equ.* 551); ἵππων δμητῆρ' no *Hymn. hom.* 22.5. O deus teria sido responsável por ensinar os humanos a domarem e montarem em cavalos, além de ter criado os animais (*Il.* 23.307, 584; Pind. *Pyth.* 6.50; Soph. *Oed. Col.* 712). **χαλκοτόρευτον:** *hapax*; em Píndaro (*Pyth.* 4.147), temos χαλκοτόροις. **ἔχων χεῖρεςσι τρίαῖναν:** antecedente homérico (*Il.* 12.27), também fechando o metro. A história da obtenção do tridente é narrada por Apolodoro

(1.2.1), em uma alusão à tripartição do universo entre Zeus, Plutão e Posídon, evento referido também neste hino (v.7 e nota).

3. πόντοιο βαθυστέρνοιο: o mesmo para Leucoteia (74.3); cf. ainda 75.2. O adjetivo também é usado para descrever a Terra (26.6; Pind. *Nem.* 9.25) e a sua raiz é reaproveitada ainda no v.7. **θέμεθλα:** cf. Hes. *Theog.* 816.

4. ποντομέδων: epíteto recorrente de Posídon (Pind. *Ol.* 6.103; Eur. *Hipp.* 743; e demais ocorrências). **άλίδουπε:** cf. 58.7. **βαρύκτυπε, έννοσίγαιε:** o mesmo em Hes. *Theog.* 818; para έννοσίγαιος, cf. nota a v.1 e *Il.* 13.43; Mosch. 2.149; Nonn. *Dion.* 36.126.

5. κυμοθαλής: *hapax*. **χαριτωπέ:** emenda de Fayant que adoto; χαριδῶτα é a correção de um único manuscrito, p, que pode ser comparada com χαριδῶτι de 9.9 e 55.9, mas cujo sentido não convém à passagem e ao próprio deus; a conjectura do vocativo para χαριτωπός, conquanto seja um *hapax* (mas s.v. χαριτώπης no LSJ), equivaleria a χαροπός, adjetivo usado para o mar (Anacreont. 53.30; *Anth. Pal.* 12.53; Nonn. *Dion.* 4.187); a terminação em -ωπός aparece mais de uma vez nos *HO* (6.9, 8.6, 30.4), do que é possível imaginar que, para o poeta da coletânea, esse fosse um recurso produtivo para a formação de compostos. **τετράορον ἄρμα διώκων:** essa expressão aparece também para o Sol em 8.19, na mesma posição métrica; cf. Pind. *Pyth.* 10.65.

6. εἰναλίους ροίζοισι τινάσσω: cf. nota a 16.8. **άλμυρὸν ὕδωρ:** cf. *Od.* 4.511, Eur. *Hipp.* 1273; Ap. Rh. 1.1007.

7. Essa narrativa aparece já em *Il.* 15.187-93 (e ainda *Hymn. hom.* 2.86), sendo recuperada na atual coletânea ainda no próximo hino (18.6-7); cf. também nota a v.2.

8. κύμασι τερπόμενος: cf. 74.4, também abrindo o hexâmetro. **θηρσίν:** cf. 24.2, em relação às Nereidas, e 55.21 **πόντιε δαῖμον:** cf. 63.16; *Hymn. hom.* 22.3.

9. ἔδρανα γῆς σώζοις: *precatio* com optativo substituindo o imperativo; cf. nota a v.1; 75.5. **νηῶν εὐδρομον ὁρμήν:** cf. 58.2, 74.5 e ainda *Hymn. hom.* 22.5: σωτῆρά τε νηῶν.

10. εἰρήνην... ὄλβον: cf. nota a 15.10. **ἀμεμφῇ:** cf. nota a 15.11.

18. A Plutão

O título dos manuscritos oferece Εἰς Τυφῶνα, do que Stephanus corrige para Εἰς Πλούτωνα, o que é aceito por todos os editores posteriores. Tífon é filho de Tártaro com a Terra em Hesíodo (*Theog.* 820); descrito com cem cabeças, ele seria de caráter indócil, tendo sido responsável por algumas disputas com outros deuses, com frequência subjugado por Zeus (Hes. *Theog.* 821 ss.; Pind. *Pyth.* 1.29 ss; Ov. *Fast.* 4.491). Com efeito, fala-se de um prado no Tártaro logo no v.2, mas se trata do único paralelo com Tífon, cujos atributos não são apresentados no decorrer do hino, de modo que tal referência do título não se sustenta. É o caso provavelmente de um equívoco do copista. O nome de Plutão é postergado para o v.4 e deve ser tido como o deus invocado no decorrer de todo o hino, o que, inclusive, alinhava bem a ordem dos hinos 15-18, dedicados a divindades olímpicas que podem ser identificadas ou com a divisão do cosmo ou com os quatro elementos (cf. introdução aos hinos 16 e 17). Na recolha o poeta trata Plutão e Hades como deuses intercambiáveis. O *laudator* amalgama atributos originais de Plutão (e.g. a riqueza no v.5) com os de Hades (e.g. o domínio sobre a vida dos mortais no v. 11). Novamente, portanto, o texto recorre à exposição tanto do potencial benéfico quanto nefasto da divindade. Deuses “ctônicos” poderiam ser associados na tradição grega uma vez que o adjetivo contemplava tanto deuses com o controle sobre as almas quanto aqueles com um papel divino na agricultura (*contra*, Fairbanks 1900, pp. 246-8). Plutão não recebe uma oferenda no hino, o que pode se dar justamente em decorrência de ser uma divindade infernal, como é o caso de Perséfone no hino 29 (cf. Morand 2001, pp. 111-5; Fairbanks 1900, pp. 253-9). Curiosamente, no v.3 o *laudator* pede que o deus aceite τὰδ' ἱερά; Fayant (2014, p. 169) sugere que tais oferendas se trata dos próprios hinos. Na hipótese de que o copista tenha de fato cometido um erro no título deste hino, não se pode descartar que houvesse uma oferenda incensária ou vegetal que não foi devidamente transmitida nos manuscritos. Tal suposição, na realidade, poderia dar conta de uma explicação geral para a ausência de oferendas a deuses pouco relacionados na recolha. Vale notar também que o poeta envereda por uma breve narrativa mitológica, o rapto da filha de Deméter (vv. 12-5), que é retomado depois no hinário (hinos 29 e 40). A tradição órfica absorve esse relato em certa altura da *Teogonia rapsódica* (fr. 290-5 B). Além disso, é atribuída a Orfeu uma obra intitulada *A*

descida da Jovem (Κάθοδος τῆς Κόρης), da qual restam apenas alguns testemunhos (fr. 386-97 B).

1. Ὡ τὸν ὑποχθόνιον ναίων δόμον: associação próxima para Perséfone (29.6); cf. ainda pr.33, em que se faz referência à tripartição do universo já aludida em 17.7 e recuperada aqui também nos vv. 6-7. A *inuocatio* se inicia com um ὦ interjeitivo introduzindo uma oração participial; aqui ναίων ecoa ὅς ναίεις do hino anterior (17.3). **ὄμβριμόθυμε:** epíteto recorrente na recolha: pr.10, 12.1, 14.7, 15.6, 19.7, 32.2, 65.1, 66.1.

2. Ταρτάριον λειμῶνα: apostrofo ao ὑποχθόνιον δόμον do verso anterior; o Tártaro, nos *HO*, serve como equivalente ao Hades (56.10, 57.10, 58.7), mas Fayant (2014, p. 174) nota que talvez não seja esse o caso no hino ao Titãs (37.3). **βαθύσκιον:** adjetivo também para grutas (*Hymn. hom.* 4.229) e bosques (Bábrion 92.2; *Anth. Pal.* 210.1). **λιπαυγῆ:** aqui com um valor endocêntrico (“desalumiado”), esse mesmo epíteto aparece na *Anth. Pal.* 9.13.1 com um significado exocêntrico (“cego”); assim como λιπόπνοον do v.9, o elemento λιπ(ο)- aqui apresenta simplesmente um valor privativo.

3. Ζεῦ χθόνιε, σκηπτοῦχε: esse hemistíquio ecoa antiteticamente Ζεῦ Κρόνιε, σκηπτοῦχε (15.6); Ζεῦ χθόνιε enquanto paráfrase para Plutão reaparece em 41.7 e 70.2, mas a expressão já pode ser vista em Hesíodo (*Theog.* 767 e *Op.* 465; cf. ainda Aesch. *Ag.* 1386-7; Soph. *Oed. Col.* 1606; Paus. 2.2.8). Como nota Ricciardelli (2000, p. 309), χθόνιος é intercambiável por ὑποχθόνιος (v.1; cf. nota a 29.6); a comentadora ainda observa que Hades originariamente poderia ser “l’aspetto oscuro di un dio luminoso” (p. 308), de modo que apenas mais tarde ele teria sido encaixado no panteão grego como irmão de Zeus (mas cf. Fairbanks 1900). Tal paráfrase também transmite a ideia de que Plutão seria o principal deus que habitaria as regiões inferiores do cosmo, tanto o Hades quanto o âmbito humano (cf. 71.3; Guthrie 1993, pp. 112-3). **τάδ' ἱερὰ δέξο προθύμως:** esse mesmo hemistíquio em 84.7, com variantes em 29.2 e 46.8; vale frisar o uso do dêitico em τάδ' ἱερὰ (cf. nota a 15.1). As ἱερὰ são retomadas ainda em 51.17 e 82.6. Morand (2001, p. 138) pensa que esse termo não designa necessariamente as oferendas mencionadas nos títulos dos hinos (o que pode ser ratificado pela ausência de qualquer fumigação neste hino a Plutão), mas o seu valor específico não é passível de uma

compreensão específica, ao que a autora indica significados como “sacrifice”, “culte” e “offrande sacrificielle”, não implicando necessariamente a mutilação animal e se estendendo até mesmo à ideia do próprio hino como oferenda ou a todo o evento de culto. Fraseologicamente, pode-se pensar em um antecedente homérico: ἀλλ' ὃ γε δέκτο μὲν ἱρά (Il. 2.420).

4. Πλούτων: o nome do deus aparece na mesma posição que o vocativo Ζεῦ χθόνιε do verso anterior; essa sobreposição entre título e teônimo com um mesmo referencial forma uma espécie de dístico anafórico-semântico. Notar que a identificação do deus é progressiva. Caso os hinos tenham sido executados de fato, podemos imaginar que eles deveriam ser entoados de forma justaposta, sem que a audiência tivesse o referencial do título para orientá-la em sua recepção. Nesse sentido, o efeito causado pela composição do hino ganha mais relevância: de início, uma oração participial que alude a Plutão sem citá-lo nominalmente, referindo-se à sua morada (vv. 1-2); em seguida, Ζεῦ χθόνιε especifica ainda mais o deus em questão, ainda sem nomeá-lo (v.3); por fim, após tal adiamento, o poeta concretiza a invocação com uma menção explícita ao deus, como consequência de um *crescendo* epiclético. Por outro lado, é possível imaginar que essa preterição do nome de Plutão indique algum tipo de antífrase, na tentativa de se esquivar da interpelação a um deus considerado tabu e com potenciais nefastos (ele não é invocado nominalmente no pr.12; cf. ainda Il.9.158, 312; Pl. *Crat.* 403a); ele é, inclusive, associado à Morte (cf. v. 11 e hino 87). **ὄς... ἀπάσης:** esse verso funciona como contrapeso para duas passagens do hino anterior: 17.3 e 7 (cf. ainda 1.7, referente a Hécate); enquanto Posídon detém o tridente, Plutão guarda “as chaves de toda terra”, o que remete diretamente ao lote que lhe coube na tripartição cósmica, que figurará mais adiante, nos vv. 6-7. Aproxima-se aqui Plutão de Deméter, enquanto deuses da colheita (Hes. *Op.* 465-9; *Hymn. hom.* 2.489); tal caracterização do deus pode se dar por extensão ao seu papel no rapto de Perséfone (cf. 29.3-4 e 20; Apollod. 1.5.1-3; mas: *Arg. orph.* 1371 ss. e, dentro dos *HO* 25.1, 58.4, 73.6, em que a imagem de uma divindade detentora de chaves aparente ter mero valor laudatório de reconhecimento dos seus poderes).

5. πλουτοδοτῶν: *hapax*; expediente comum neste hinário, explica-se o nome da divindade a partir de uma prerrogativa já latente em seu teônimo (cf. *Hymn. hom.* 2.489;

Plat. *Crat.* 403a); variantes do mesmo epíteto se aplicam a Deméter (40.3) e à Divindade (73.4). **γενεήν βροτέην**: cf. 11.20.

6. ὃς τριτάτης μοίρης ἔλαχες: cf. notas a 17.2, 7; 18.1, 4. **χθόνα παμβασίλειαν**: cf. notas a 10.16, 11.2 (em que essa mesma expressão aparece, também fechando o verso) e 16.2; a ideia causa alguma estranheza se comparada ao que é narrado na *Ilíada* (15.193) a respeito desse episódio: com efeito, nessa versão a terra e o Olimpo seriam divididos igualmente entre Posídon, Plutão e Zeus; pode-se pensar, no entanto, que aqui χθόνα esteja se referindo ao subterrâneo (cf. Ζεῦ χθόνιε, v.3 e nota), do que o poeta dos *HO* não estaria necessariamente destoando do relato homérico.

7. O verso comporta duas orações apositivas em relação ao χθόνα παμβασίλειαν do verso anterior; trata-se aqui de um quiasmo: os dois hemistíquios são antitéticos e complementares. **ἔδραν ἄθανάτων**: expressão análoga em 19.3; em 84.5: [ο]ἶκε θεῶν μακάρων. **θνητῶν στήριγμα κραταίον**: o mesmo em 84.5, também fechando o verso e em um contexto similar.

8. ὃς θρόνον ἐστήριξας: revisita στήριγμα do verso anterior; sobre isso, com algum humor, Ricciardelli (2000, p. 311) observa que “gli scrittori greci non temevano le ripetizioni”. **ζοφοειδέα χῶρον**: o adjetivo também é usado para a noite (7.10, 71.9; ζοφερήν em 78.4 e, ainda no *corpus* órfico, fr. 107 B).

9. τηλέπορον τ': *enjambement*; o adjetivo se refere a χῶρον do verso anterior. **ἀκάμαντα, λιπόπνοον, ἄκριτον Ἄϊδην**: Ricciardelli (2000, p. 311) atenta que, não obstante o significado dado pelo LSJ para λιπόπνοον (“without wind”, “deadly still”), em Hesíodo a região do Tártaro é representada com diversas tormentas (*Theog.* 742); como com λιπανγῇ (cf. nota a v.2), a primeira parte do composto tem valor privativo, o que se evidencia ainda mais pelo fato de que esse epíteto está ladeado por outros dois adjetivos que apresentam o elemento ἄ-. O Hades (pensa-se aqui no lugar e não no deus; cf. 3.10-1) é descrito de forma negativa, enumerando-se as suas ausências. Para ἀκάμαντα, cf. nota a 8.3. Já ἄκριτον aceita duas explicações: pode se tratar de uma caracterização de Hades como um local obscuro, em que tudo permanece indistinto (Hes. *Theog.* 729, 742), ou ainda o que pode estar em jogo é a ideia de que essa região permaneceria invisível aos humanos que estivessem vivos (Pl. *Crat.* 403a).

10. κυάνεόν τ' Ἀχέρονθ': o adjetivo aqui ecoa vocabulário já usado nos hinos anteriores ([κ]υανέοις de 16.1, κυανοχαῖτα de 17.1); essa passagem está coordenada com Ἄϊδην do verso precedente, ambas em aposição a χῶρον do v.8. **ὅς ἔχεις ῥιζώματα γαίης**: imagem similar no hino a Posídon (cf. nota a 17.1); ἔχεις é a correção de Vian com a qual concordo devido ao paralelismo formal com o verso seguinte (ὅς κρατέεις, *Du-Stil*) e demais passagens do mesmo hino (ὅς κατέχεις, v.4; ὅς τριτάτης μοίρης ἔλαχες, v.6); que detém as raízes da terra seria o próprio Plutão e não χῶρον, como o texto do manuscrito deixaria entender (cf. a justificativa de Fayant 2014, p. 175). Por fim, ῥιζώματα γαίης é uma fórmula hesiódica recorrente (*Theog.* 728, 736-9, 807-10; *Op.* 19).

11. ὅς κρατέεις θνητῶν θανάτου χάριν: ecoa a faculdade da própria Morte personificada (ὅς πάντων θνητῶν οἴηκα κρατύνεις, 87.1). **πολυδέγμων**: epíteto homérico para o Hades; cf. *Hymn. hom.* 2.9, 17, 31, 404, 430; fr. 389 II B. Para uma defesa dessa lição para a passagem, cf. Magnani 2009.

12. Εὐβουλ': nome eufemístico para Plutão (Cornut. *De nat. deorum* 74), retomado ainda 41.8; a narrativa por trás do nome Êubulo/Eubuleu permite uma associação entre Plutão-Hades e Dioniso, cf. nota 30.6; e ainda 29.8, 42.2, 52.4 (mas cf. 41.8). **ἀγνοπόλου**: a única outra ocorrência desse adjetivo aparece nas *Arg. orph.* 38; alusão provável aos mistérios de Elêusis, o que é reforçado mais adiante, no v.15 (δήμου Ἐλευσῖνος). **Δημήτερος ὅς ποτε παῖδα**: ποτε marca a transição para a *narratio* do rapto de Perséfone (mesmo expediente em 41.3 e 46.4). O mitologema se estende até o v.15 e é reprisado ainda em outros momentos do hinário (29.14, 41.3-8, 43.7-9; cf. Hes. *Theog.* 913 ss.; Apoll. 1.5.1-3).

13. νύμφευσας: cf. 29.14. **λειμῶνος**: cf. *Hymn. hom.* 2.7. **ἀποσπάδα καὶ**: correção de West para ἀποσπαδάην dos manuscritos; a emenda convém por restituir uma forma atestada (em vez de ἀποσπαδίην de Sanctamandus) e ainda por sua explicação paleográfica (HN e KAI poderiam ser facilmente confundidos pelo copista). **διὰ πόντου**: mesma imagem em *Arg. orph.* 1196.

14. τετρώροις ἵπποισιν: cf. *Od.* 13.81; *Hymn. hom.* 2.18-9, 32. O mesmo adjetivo é retomado na coletânea em 8.9 e 17.5.

15. πύλαι... Αἶδαιο: cf. *Il.* 5.646 e 29.4; cf. ainda 44.4-5.

16. ἀφανῶν ἔργων φανερῶν τε: o expediente antinômico da visibilidade reaparece em 51.7 e 55.10. **βραβευτής:** mesma ideia em 61.8 e 63.4.

17. ἔνθεε: Fayant (2014, p. 176) considera os epítetos deste *tetracolon* como “purement protocolaires” e pensa, portanto, que esse título funcionaria aqui simplesmente como um superlativo para θεῖος. Ricciardelli, por sua vez, pensa se tratar de uma assimilação com Dioniso (fr. 543 B) ou Hécate (1.3) ou ainda as Erínias (69.1). Dentro da recolha, corrobora-se a primeira hipótese de identidade se pensarmos em outras passagens que se descreve Dioniso como um deus possuído, ainda que com vocabulário diverso (45.4-6; 49.2-3; 52.1, 3, 7-8, 54.8) **παντοκράτωρ:** cf. 10.4, 29.10. **ἀγλαότιμε:** adjetivo de valor meramente laudatório, reccorente na coletânea (cf. 12.8, 19.22, 32.11, 34.2, 40.10, 60.1, 67.6, em praticamente todos os casos fechando o hexâmetro).

18. μυστιπόλοις: como nota Fayant (2014, p. 176) pode-se pensar aqui nos ministrantes dos mistérios (25.10, 48.6, 68.12), nos próprios mistérios (79.12) ou na divindade invocada (49.2). Dado o contexto, parece haver uma distinção clara entre a figura do μυστιπόλος e do μύστης (v.19): enquanto o primeiro seria aquele que propicia o deus por meio do hino acompanhado de uma oferenda (adotando um postura ativa na dinâmica iniciática; Morand 2001, p. 242: “Le μυστιπόλος, comme titre religieux, se réfère probablement à une personne qui était active dans les initiations”); o segundo seria tão somente favorecido pelo ritual em questão, enquanto audiência (postura passiva) ou ainda seria o equivalente a todos os envolvidos no processo, oficiantes e espectadores (cf. Morand 2001, p. 236). **σεβασμοῖς:** cf. 28.10 e 79.7.

19. ἀγκαλέω: única ocorrência desse verbo nos *HO*; notar a variação entre a autorreferencialidade na primeira pessoa do plural (verso anterior) e agora no singular. **κεχαρηότα:** cf. 1.10, 31.7, 51.17. **μύσταις:** a partir daqui, as referências aos μύσται se tornam mais frequentes, em geral nas *precationes* (23.7, 24.9, 34.27, 44.11, 50.10, 52.13, 56.12, 57.12, 58.9, 59.20, 60.7, 61.10, 71.12, 74.10, 75.5, 76.11, 77.9, 78.13, 83.8, 84.3, 85.10); nos primeiros hinos, há uma única referência a essa mesma figura em 8.20, caso o μύστης νεοφάντης (4.9) seja considerado uma personagem de outra ordem dentro dessa hierarquia iniciática.

19. Ao Zeus Trovão

O primeiro de dois hinos dedicados a Zeus ligando-o estritamente aos fenômenos meteorológicos. A invocação a Zeus relacionado à tormenta culmina com o hino às Nuvens (21), que, por sua vez, abre uma sequência dedicada a divindades marítimas (21-25), formando uma sequência pautada pelo trajeto da água, dos céus aos mares, que depois será seguida de dois hinos dedicados a divindades terrenas (26-7). Aqui, porém, o poeta se preocupa antes em evocar outros dois elementos em associação recíproca: o éter e o fogo dos quais seriam compostos os raios divinos (vv. 1, 2, 4, 6, 12), instrumentos esses que sintetizam o poder de Zeus (v.19). Sendo assim, novamente os elementos parecem pautar a sequência da coletânea: o fogo e o éter aparecem representados nestes dois hinos a Zeus; o ar aparece também nestes hinos sob a forma dos furacões mas de forma mais explícita identificado com as Nuvens; em seguida, o supracitado bloco de hinos a divindades pelágicas (Mar, Nereu, Nereidas, Proteu); por fim, alude-se à terra com os hinos à própria Terra e à Mãe dos Deuses. A imagem de Zeus ligada ao trovão é tradicional (e.g. *Il.* 17.593; Hes. *Theog.* 678 ss.; Heracl. 22 B 30, 64 D.-K), porém, em decorrência da alusão ao ataque do deus contra os Titãs (v.6), é possível pensar que se trate da reação de Zeus após descobrir que o grupo de deuses teria desmembrado Dioniso conforme o mito órfico. Na *Teogonia rapsódica* (fr. 318-26 B) Zeus justamente fulmina os Titãs com um raio, fazendo com que eles se transformem em cinzas (dos quais viriam os humanos). Além disso, Zeus também fulmina Sêmele durante o ato sexual, matando-a e tomando para si Dioniso, de quem Sêmele estava grávida de seis meses (cf. introdução ao hino 44); cf. ainda *P. Derveni*, col. XIX, 10-2 e introdução ao hino 20 para um possível valor iniciático na referência aos raios de Zeus. Evidentemente há a narrativa hesiódica em que Zeus pune os Titãs de forma similar (*Theog.* 139-46, 501-6). Não obstante Ricciardelli (2000, p. 315), o título Κεραυνοῦ que consta do arquétipo pode ser aceito; a lição Κεραυνίου de φ parece ignorar a existência de epítetos substantivais. Ainda assim, o texto de 15.9 (ἀστραπαῖε... κεραύνιε) pode deixar dúvidas. Para esses adjetivos usados como epicleses, cf. Ps.-Arist. *de Mundo* 7.401a ἀστραπαῖός τε καὶ βρονταῖός τε καὶ αἰθήριος καὶ αἰθέριος κεραυνίός τε καὶ ὑέτιος; cf. ainda fr. 691 B. No pr.38 são invocados os Trovões, que aparecem de forma não personificada neste hino (vv. 3, 9). Para a representação de Zeus *Keraunos*, como uma espada afiada dos dois lados, cf.

Usener 1905. A representação do trovão de Zeus se presta também a leituras tradicionais (o poder divino) e estoicas (a lei e ordem divina), cf. Asmis 2007, pp. 413-23, 428.

1. Ζεῦ πάτερ: invocação recorrente para Zeus; cf. Theog. 1.731; Ap. Rh. 4.1673. **ὕψιδρομον:** a lição de Pierson não é necessária, tendo sido proposta unicamente com base em um manuscrito que, mais adiante no verso, trocava κόσμον por δρόμον, de modo que a repetição talvez tivesse que ser evitada; esse qualificativo também designa Zeus no hino seguinte (20.2). **πυραυγέα κόσμον ἐλαύνων:** expressão próxima em *Hymn. hom.* 8.6 (a Ares). O primeira sílaba de πυραυγέα tem que ser escandida como longa (cf. Quandt, p. 40*, item 3.9).

2. Verso bastante aliterativo, com a persistência de oclusivas surdas, talvez emulando o efeito do trovão de Zeus. Algo próximo é dito das Eumênides (70.6-7). **πανυπέρτατον:** o adjetivo pode ser entendido como uma hipálage em relação a Zeus, uma vez que ele também se aplica ao próprio deus enquanto epíteto (Call. *Hymn.* 1.91); para demais ocorrências, cf. 4.8.

3. παμμακάρων ἔδρανον: expressão próxima é usada para a terra (18.7); há dois assentos justapostos paralelamente, aquele próprio dos humanos e aquele dos deuses, o céu (cf. 4.4); παμμάκαρ é um *hapax*. **βρονταῖσι:** personificados e invocados no pr.39 (Βροντάς).

4. νάμασι παννεφέλοις: West (1968, p. 292) propõe πνεύμασι, imaginando que o poeta estaria se referindo a ideia de um sopro que ocasionaria os estrondos dentro das nuvens, mas a correção é desnecessária; νᾶμα, como aponta Ricciardelli (2000, p. 316, com referências), pode referir-se não só a uma corrente de água, mas a diversos outros elementos que compartilham da característica de “fluir”, de modo que ela entende que essa expressão “indica lo scorrere delle nuvole nel cielo”; παννέφελος, que se repete somente mais uma vez em 80.3, é um *hapax*. **στεροπήν φλεγέθουσας:** cf. Hes. *Theog.* 845-6: βροντῆς τε στεροπῆς τε πυρός ... / κεραυνοῦ τε φλεγέθοντος.

5. πρηστήρας κρατερούς τε κεραυνούς: assim como o verso anterior e os seguintes, observa-se aqui inspiração na mesma passagem supracitada (*Theog.* 846); πρηστήρα também no v.11 e ainda em 47.5.

6. A passagem faz alusão à narrativa hesiódica de Zeus expulsando os Titãs do céu (*Theog.* 687-712), o que também convém ao mitologema órfico-dionisiaco do dilaceramento de Orfeu por parte dos Titãs, que posteriormente são punidos por Zeus. **Χθονίους**: acompanho a lição proposta por West e ratificada por Fayant com base nas seguintes justificativas: i) os Titãs são tratados como “ctônios” nos próprios *HO* (37.8); ii) essa única correção desembaraça toda compreensão dos vv. 5-7 sem que seja necessário inverter a ordem dos versos, como propuseram Ricciardelli e Hermann (sublinho em especial o malabarismo sintático em que Ricciardelli cai ao tentar explicar a passagem, cf. 2000, pp. 316-7); iii) a narrativa mitológica *en passant* convém ao estilo dos *HO*; iv) por fim, West conjectura ainda que o poeta estaria propondo um paralelo entre mito e fenômeno natural: “The Titanomachy represents the thunderstorm, and conversely thunderstorms are Titanomachies” (1968, p. 292). *Contra*, além das notas de Ricciardelli, paleograficamente me parece debatível um equívoco dessa ordem por parte do copista (ΧΘΟΝΙΟΥΣ por ΠΟΘΙΟΥΣ). **φλογερούς, βελέεσσι καλύπτων**: cf. Hes. *Theog.* 696, 716.

7. **παμφλέκτους... ὀμβριμόθυμους**: enquanto os comentadores pressupõe uma lacuna ou um problema sintático nessa passagem (Fayant 2014, p. 187) entendo que esse verso pode ser facilmente entendido como uma enumeração de adjetivos que pressupõe um substantivo implícito como objeto direto (cf. minha tradução: “cobrindo-os [sc. os Titãs] com dardos, / Figuras coruscantes, poderosas, espantosas, possantes”). Desse modo, os vv. 5 e 7 emoldurariam com dois pequenos catálogos (primeiro uma lista de elementos que Zeus atira contra os Titãs e, em seguida, uma lista de caracteres que tipificam os próprios Titãs) enquanto o v. 6 teria uma função pivotal de explanar brevemente a narrativa implicada e servir como ponto de convergência que une a ação de Zeus (v.5) e a representação dos Titãs (v.7). Para **φρικώδεις**, cf. 20.4 e 21.4 (Zeus e as Nuvens, em um contexto meteorológico), e ainda 32.7; **ὀμβριμόθυμος** é vulgar nos *HO*.

8. Daqui até o v.19 elencam-se as qualidades do raio de Zeus, em clara amplificação de seu poder destrutivo e aterrador. **πτηνὸν ὄπλον δεινόν**: cf. 28.10, na mesma posição métrica. **κλονοκάρδιον, ὀρθοέθειρον**: ambos são *hapaxes*.

9. βρονταῖον: cf. v. 3, pr.39, 15.9, 21.3. **ἀνίκητον βέλος ἄγνόν:** sutura com o hino seguinte, 20.4.

10. ῥοίζου ἀπειρεσίου δινεύμασι: expressão próxima no hino ao Sol (8.7, também iniciando o verso); o vocabulário próprio dos movimentos dos astros é adotado também para deuses e seus atributos assimilados a eventos celestes. **παμφάγον ὀρμηῖ:** cf. 58.2; Héracles identificado com o Tempo leva o epíteto de παμφάγος (12.6); ὀρμηῖ costuma fechar os hexâmetros nos *HO* (10.19, 17.9, 33.2, 58.2, 61.7, 74.5, 81.3).

11. ἄρρηκτον: o mesmo para Ares (65.1; cf. ainda 13.4). **βαρύθυμον:** cf. 9.6 e 20.4; o segundo elemento desse composto se repete mais quatro vezes em todo hino (vv. 7, 18, 21, 23), frisando o temperamento iracundo de Zeus identificado com as procelas. **ἄμαιμάκετον:** cf. 1.5, a Hécate, na mesma posição métrica. **πρηστῆρα:** não obstante Fayant (2014, p. 187), mantenho o acusativo: a sintaxe é aceitável e há certa maleabilidade terminológica e fenomenológica entre o trovão, o relâmpago e, por extensão, o “furacão”, que se aplica bem ao contexto. Tal qual Fayant sugere, um genitivo com valor temporal me parece descabido: “irrésistible par temps d’ouragan”.

12. Καταιβάτον: epíteto de Zeus; cf. nota 15.6. **αἰθαλόεντος:** epíteto do trovão em Hesíodo (*Theog.* 72, 707).

13. παμφανόωντα: epíteto homérico (para o Sol em *Od.* 13.29), em geral fechando os hexâmetros (e.g. *Il.* 6.473, 8.320, 8.435, 9.596, 13.261, 15.120, 18.144; *Apoll. Rh.* 1.788, 3.1280).

14. καὶ θῆρες πτήσσουσιν: cf. 38.10. **κτύπος:** termo próprio para o estrondo de trovões já na épica (*Il.* 15.379: Διὸς κτύπον) e na tragédia (*Soph. Oed. Col.* 1450; *Aesch. Ag.* 1533, *Prom.* 909).

15-7. Notar os dois *enjambements*, entre os vv. 15 e 16 e, em seguida, entre os vv. 16 e 17; trata-se de um recurso relativamente incomum nas *amplificationes* dessa coletânea, guardados preferencialmente para a demanda final.

15. σμαραγεῖ δὲ κεραυνὸς: o mesmo de Zeus identificado com o trovão em *Il.* 21.199.

16. διαρρήξας δὲ χιτῶνα: fala-se das túnicas da Terra e de Ino em Nono (2.637 e 9.254: διαρρήξασα χιτῶνα, em ambos os casos fechando o hexâmetro); Ricciardelli observar se tratar de um “segno di dolore” (2000, p. 318). A ideia de um manto ou túnica que cobriria o céu já é preludiada, com outra terminologia, em 7.10.

17. οὐράνιον προκάλυμ’ ἀφίης: sugestão de Slothhouwer, adotada por Fayant e que acompanho (cf. *Il.* 8.133 ἀφῆκ’ ἀργῆτα κεραυνόν); προκάλυμμα βάλλεις dos manuscritos é amétrico e βαλὼν de Ricciardelli dependeria de outra correção no v.16 (διέρρηξας), o que não se impõe.

18. Ἀλλά, μάκαρ: início formulaico da *precatio*. **θυμὸν βαρὺν ἔμβαλε κόμασι:** verso corrupto. Com base nos manuscritos θ, A e B, Quandt (p. 27*) anota a passagem como *spatium vacuum*: [uu–uu]; ele próprio observa que no manuscrito φ lê-se ὄβριμον ἔμβαλε, mas, em seguida, descarta essa lição (p. 31*). Com base nisso, Slothower propôs βαρὺν ἔμβαλε, o que convém à demanda final do hino (cf. vv. 11 e 23, com notas; cf. ainda Teócrito 1.96). Ricciardelli (2000, p. 318) defende ἔμβαλε atentando ao fato de que, em um contexto próximo, essa forma é empregada em Ésquilo (*Supp.* 529), mas em outro momento sugere θυμὸν πέμπους ἐπὶ (p. 319), ainda que não adote essa solução em seu texto. A sua lição visa a evitar a repetição de duas formas de βάλλω seguidas, assumindo βαλὼν do v.17; caso se opte por ἀφίης no v. anterior (como é o caso aqui), a argumentação estilística da reincidência da mesma raiz em dois versos seguidos não se verifica. Adicione-se a isso que a repetição nos *HO* é um expediente comum e, por vezes, procurado pelo *laudator*, graças ao seu valor reiterativo e acumulativo, além de ter o efeito de criar certa coerência em um mesmo hino, alinhavando-o internamente, de modo que evitar repetições como um *a priori* editorial sem considerar o estilo próprio desta coletânea me parece arriscado (e.g. 21.4-5).

19. ὀρέων κορυφαῖσι: fraseologia propriamente épica, cf. *Il.* 2.456, Apoll. Rh. 4.1150, Quint. Sm. 2.1.

20. Ἀλλὰ χαρεῖς λοιβαῖσι...: o poeta faz uso de um segundo ἀλλά exortativo (cf. nota a 6.10). Em um primeiro momento, no v.18, interpelava-se à agitação de Zeus que se direcionasse para regiões remotas, não afetando os humanos; aqui, tenta-se persuadir o deus a aparecer aos humanos em sua faceta benfazeja. Para χαρεῖς λοιβαῖσι, cf. 82.6;

quanto ao pedido de moderação, cf. 65.6. **αἴσιμα πάντα**: o mesmo em *Od.* 7.310, 15.71, em ambos casos também fechando o hexâmetro.

21. ζώην τ' ὀλβιόθυμον: pedido próximo em 4.9; ὀλβιόθυμον é um *hapax*.

22. κουροτρόφον, ἀγλαότιμον: esse mesmo hemistíquio aparece em 12.8.

23. θάλλοντα: o mesmo verbo, com um valor mais imagético, é usado em 29.18 para Perséfone (o contexto dado por 29.17 evidencia uma acepção mais próxima da ideia literal de “florescer”). **εὐθύμοισιν... λογισμοῖς**: o adjetivo aqui é significativo, uma vez que revisita a raiz que antes indicava o potencial colérico de Zeus Trovão (cf. nota a v.11) e a reformula com o primeiro elemento εὐ-, o que sinaliza uma inversão do caractere negativo que foi insistentemente aludido como potencial divino, realinhando-o positivamente com os interesses humanos na interpelação final.

20. Ao Zeus dos Relâmpagos

Este hino a Zeus continua a explorar a ligação do deus com os seus instrumentos por excelência, o raio e o relâmpago, demonstrações ao mesmo tempo de seu poder e que ainda indicariam a ligação de Zeus com o fogo e o éter; cf. introdução ao hino 19. Assim como no hino precedente, o epíteto Ἀστραπαῖος recupera a caracterização de Zeus em 15.9. O v.3 faz referência às Nuvens que são invocadas no hino seguinte. Athanassakis e Wolkow (2013, pp. 112-3) veem na caracterização de Zeus como ἄγνός (v.1) a imagem do fogo dos raios como um agente de purificação, em consonância com algumas passagens das *Lâminas douradas* de Turi, nas quais alude-se à imagem metafórica da morte dos iniciados ora pelo destino ora por relâmpagos e trovões (cf. fr. 488, 4 B ἀλ<λ>ά με Μο<ι>ρ' <α> ἐδάμασ<σ>ε καὶ ἀσ<σ>τεροβλήτα κεραυνῶι; fr. 489, 5 B, 490, 5 B εἴτε με Μο<ι>ρα ἐδάμασ<σ>' εἴτε ἀστεροπήτα κ<ε>ραυνῶν). Tal imagem parece ecoar a morte dos Titãs por Zeus (cf. 19.6). Em um contexto ritual e simbólico, os raios seriam uma forma de se pagar pelos erros e pela conduta em vida, de modo a purgá-los; pode-se pensar em faltas particulares, mas, devido à homologia com o episódio dos Titãs, é flagrante a moldura que estaria sendo proposta pela qual antropogênese e escatologia coincidiriam: em ambos os casos por meio do raio de Zeus (cf. Graf e Johnston 2007, pp.

125-7). Portanto, caso seja aceita essa referência, tanto este hino como o anterior comportariam uma ideia bastante discreta e complementar do imaginário órfico: o primeiro aludindo à criação do homem, o segundo à sua morte encaixada em um contexto iniciático, o que é corroborado pelas *precationes* dos dois hinos: no primeiro pede-se por uma vida próspera (19.20-24); no segundo, por um “doce termo” (v.6).

1. Κικλήσκω μέγαν, ἄγνόν: mesmo hemistíquio em 58.1; os dois adjetivos são genéricos e recorrentes na coletânea, ainda assim diz-se ἄγνός de Zeus em Ésquilo (*Suppl.* 653). **ἐρισμάραγον:** cf. 19.15; Hes. *Theog.* 815; esse epíteto, assim como o que segue, especificam as prerrogativas próprias da faceta aqui invocada de Zeus em sua manifestação física.

2. Verso quiástico (a, b, b', a'): o primeiro e o último termo designam Zeus em seu aspecto aéreo (o que é reforçado pelo uso do mesmo radical em ambos os casos) enquanto os adjetivos do meio se concentram no elemento fogo, com o qual os raios e relâmpagos estariam associados. **ἄέριον:** epíteto de Zeus em Nono (*Dion.* 7.312) e em uma inscrição da Lídia (cf. Ricciardelli 2000, p. 320). Em Hesíquio, lê-se: Ἐργαῖος ἄέριος Ζεύς. O título também é significativo por contratastar diretamente com o vocativo Ζεῦ χθόνιε com o qual Plutão é identificado (18.3). **φλογόεντα:** ecoa dois momentos do hino anterior também dedicado a Zeus: φλεγέθουσιν (19.4) e φλογερούς (19.6). **πυρίδρομον:** cf. nota a 7.9. **ἀεροφεγγή:** *hapax*.

3. ἀστράπτοντα σέλας: cf. Aesch. *Prom.* 356. **παταγοδρόμωι:** *hapax*; o radical da primeira parte do composto será revisitado duas vezes no hino seguinte (21.4-5).

4. φρικώδη: reflete o uso desse mesmo termo no hino anterior a Zeus (19.7), aparecendo ainda no hino seguinte (21.4); cf. ainda 32.7. **βαρύμηνιν:** cf. 11.12, 45.5. **ἀνίκητον θεὸν ἄγνόν:** expressão próxima em 19.9; repete-se ἄγνόν do v.1.

5. ἀστραπαῖον Δία, παγγενέτην: hemistíquio muito próximo em 73.2; ἀστραπαῖον remete ao participio ἀστράπτοντα (v.3) e ao primeiro hino dedicado a Zeus (15.9). **βασίλῃα μέγιστον:** no v.1 o deus já havia sido designado como μέγαν.

6. φέρειν: o infinitivo depende de κικλήσκω do v.1 (*accusativus cum infinitivo*). **γλυκερὴν βιώτοιο τελευτήν:** cf. nota a 11.22.

21. Às Nuvens

A invocação às Nuvens faz uma transição bastante adequada entre os hinos a Zeus voltados para a sua identificação com os raios e a sequência de deuses ligados ao mar. O poeta, inclusive, faz questão de apresentar as Nuvens como ponto de convergência de todos quatro elementos: o ar, por residirem nos céus e estarem ligadas às brisas (vv. 1, 2 4-6), a água, por enviarem as chuvas (vv. 2, 7); o fogo, por estarem relacionadas aos trovões (v.3); e a terra, por garantirem que o solo se frutifique com as chuvas (v.7; cf. 26.8). Há uma referência a uma nuvem primordial na *Teogonia rapsódica*, que teria sido dissipada com o nascimento de Fanes (fr. 121 B). Contudo, não parece haver aqui essa preocupação por parte do hino, que se interessa antes por invocar as Nuvens enquanto divindades metereológicas e provedoras, conectadas à coléra e à benesse da natureza (notar a transição entre os vv. 3-5 e 6-7). Fayant (2014, p. 194) destaca a semelhança vocabular entre partes desta composição e o hino socrático às Nuvens descrito por Aristófanes (*Nub.* 265 ss.), observando ainda a possibilidade de que tanto as preces órficas pudessem ter sido influenciadas de algum modo pelo *faux hymne* aristofânico quanto, pelo contrário, que a comédia estivesse emulando outros hinos de registro órfico que adotariam tal terminologia; cf. ainda Serra 2015, pp. 435-6.

1. Ἀέριοι Νεφέλαι: mesmo título para descrever Zeus no hino precedente (22.2, duas ocorrências), com o radical sendo retomado no v.4. Digno de nota que este hino suspende o verbo da oração principal para o v.6, invocando as Nuvens por um vocativo em posição tópica e, como de praxe, elencando epítetos e atributos, o que alonga a sintaxe até a demanda final. **καρποτρόφοι:** o adjetivo reaparece no v.7; além disso, cf. 51.4, 82.7. **οὐρανόπλαγκτοι:** Maneth. 4.623.

2. ὀμβροτόκοι: o mesmo para as nuvens em 82.5; a primeira parte desse composto é retomada no v.7. Notar o jogo de assonâncias entre ὀμβροτόκοι, βρονταῖαι (v.3), ἐρίβρομοι (v.3) e ὄμβρους (v.7). **κατὰ κόσμον:** cf. nota a 6.7.

3. βρονταῖαι, πυρόεσσαι, ἐρίβρομοι: remete aos vv. 20.2-3, referindo-se, evidentemente, à ação dos raios e evocando os dois hinos precedentes; para ἐρίβρομοι, cf. Pind. *Pyth.* 6.11. **ὕγροκέλευθαι:** cf. 22.6, 24.2, 51.14, 80.3 e 83.7; Arist. *Nub.* 335.

4. Explicação próxima para a criação dos trovões a partir da colisão das nuvens em Arist. *Nub.* 374 ss. **πάταγον**: essa raiz de origem provavelmente onomatopáica (s.v. Beekes 2010, p. 1156) se repete no verso seguinte e em 20.3. Na passagem citada de Aristófanes, essa raiz se repete três vezes (vv. 378, 382, 384); o efeito cômico da passagem culmina com as onomatopéias **παππὰξ παππάξ** (v. 390) e **παπαπαππάξ** (v. 390-1), o que convém às três ocorrências da raiz **πάταγ-**, cujo uso vocabular próprio dos fenômenos naturais é progressivamente desconstruído em uma caricatura fonética. **φρικώδη**: cf. nota a 20.4.

5. **ἐπιδρομάδην**: cf. *Arg. orph.* 561, também logo após a cesura heptemímera, seguido por um particípio (**ἀγορεύων**).

6. **ὕμᾱς νῦν λίτομαι**: como observado na nota ao v.1, sintaticamente a *inuocatio* encavala sem intervalo na *precatio*. **δροσοείμονες**: *hapax*; repete-se ainda para as Ninfas 51.6. **εὕπνοοι αὔραις**: a expressão se repete em 51.11, também fechando o hexâmetro.

7. Todo o verso é idêntico a 82.7. **ἐπὶ μητέρα γαῖαν**: cf. nota a 15.4.

22. Ao Mar

Assim como na abertura deste hino, Tétis aparece como par do Oceano em alguns fragmentos da *Teogonia* eudemia: ambos seriam irmãos, filhos do Céu e da Terra, o que condiz com a cosmogonia proposta em Hesíodo (cf. fr. 21-2 B; Hes. *Theog.* 132 ss.; Bernabé 2012, pp. 61-9). Aparentemente, o poeta não segue aqui essa versão, uma vez que ela descreve Oceano e Tétis como pais de Crono, Reia e Forcis (fr. 24 B), o que definitivamente não é contemplada neste hino, tampouco na sequência da recolha. O poeta parece aqui se filiar antes a uma tradição mais corrente: se Tétis (identificada com o Mar) é mãe por extensão de Afrodite (v.7), mais claramente fica apresentado no hino ao Oceano que eles juntos tiveram grande prole, que seriam os rios que atravessam a terra (83.2-5); cf. Hes. *Theog.* 133; Aesch. *Sept.* 304; Diod. Sic. 4.69.1; Nonn. *Dion.* 23.280.

1. **Ὠκεανοῦ καλέω**: em 83.1, também abrindo o hino, lê-se Ὠκεανὸν καλέω; o casal emoldura a porção central da coletânea. Para esse expediente invocativo, cf. nota a 6.1. **νύμφην, γλαυκώπιδα Τηθύν**: o Mar é identificado com Tétis (o mesmo nas *Arg.*

orph. 335, 1104), que, por sua vez, figura como uma das principais filhas de Nereu (cf. hinos 23 e 24); diz-se “esposa” do Oceano também em Nono (*Dion.* 38.140). Γλαυκῶπις surpreende por ser fartamente associado a Atena (*Il.* 1.206 e inúmeras outras ocorrências; neste hinário, cf. 32.17), porém γλαυκός designaria antes a cor “blueish-green or grey” (s.v. Beekes 2010, pp. 274-5), emprego esse que, inclusive, aparece em Homero para o próprio mar (*Il.* 16.34); o uso aqui de γλαυκῶπις parece funcionar como uma apropriação de um epíteto corrente que tem o seu sentido convencional recontextualizado por conveniência métrica para descrever o mar.

2. κυανόπεπλον: o epíteto dá continuidade à tônica crômática do fim verso anterior; o mesmo de Tétis em pr.26 e *Il.* 24.93 (cf. ainda 35.1). **κυμαίνουσιν:** a raiz desse verbo se repete no v.4; cf. também 23.2.

3. αὔραις ἡδυπνόοισι: cf. 81.1-2; Eur. *Med.* 840. O hino dá preferência para observar a natureza em seu aspecto sereno, contrastando com a sua representação nos hinos 19-21; notar ainda εὐτροχα (v.2) e εὐδαινοῖς ἀπαλοῖσι (v.5). **πατασσομένην:** mesma raiz empregada para designar o estrépito dos trovões, aqui aplicada para o choque das ondas contra o litoral (cf. nota a 21.4).

4. κύματα μακρά: antecedente homérico em *Od.* 5.109, também fechando o hexâmetro.

5. εὐδαινοῖς ἀπαλοῖσι γαληνιώσα δρόμοισι: cf. nota a v.3; Γαλήνη é o mar calmo em Hesíodo (*Theog.* 244), identificado com uma das Nereidas. Em Opiano, lê-se: γαληνιώσα πανηματίοισι δρόμοισιν (*Cyn.* 1.115); cf. ainda *Anth. Pal.* 5.35.7.

6. ναυσὶν ἀγαλλομένη: o comentário de Fayant resume bem a passagem: “le mer s'enorgueillit des navires qui la sillonnent” (2014, p. 206). O poeta é persistente no imaginário das divindades se satisfazendo ao contemplar os humanos ou outros deuses e até mesmo a conviver com eles; essa satisfação, em geral, condiz com as prerrogativas e a esfera de atuação de cada deus. Esse verbo se repete ainda em 1.4, 6.2, 23.2, 24.4 e 49.2. Outros verbos que exprimem essa mesma ideia são χαίρω (3.4, 9.8, 11.8, 14.6, 18.18, 26.7, 28.5, 29.12, 40.4 e 11, 45.3, 55.21, 56.7, 61.3, 63.2, 9 e 10, 65.4, 66.11, 78.7), τέρπω (17.8, 42.5 e 7, 32.5, 49.6, 55.2 e 8, 74.4) e γήθω (16.10, 49.7, 55.16, 75.4, 78.10). A pedido de Hera, Tétis teria guiado o navio dos argonautas até a terra dos

feácios com a ajuda das Nereidas (Apollod. 1.9.25). **θηροτρόφε**: refere-se, evidentemente, aos animais marinhos (cf. 17.8 e 24.5). **ὕγροκέλευθε**: cf. nota a 21.3.

7. Elenca-se nesse verso e no seguinte a genealogia divina e natural do mar; cf. *Il.* 14.201, 302: μητέρα Τηθύν. **μήτηρ μὲν Κύπριδος**: Afrodite é filha de Tétis por extensão, visto que teria sido fecundada no mar (Hes. *Theog.* 188 ss.; em 55.2 Afrodite é ποντογενής). Cf. ainda fr. 189 B. **νεφέων ἐρεβεννῶν**: cf. *Il.* 22.309, na mesma posição métrica.

8. **νυμφῶν**: notar o posicionamento no verso, idêntico à disposição de νύμφην, no v.1, ambos abrindo o segundo hemístiquio e centralizados nos versos.

9. **κλῆθί μου, ὦ πολύσεμνε**: essa fórmula que aqui abre a *precatio* se repete em 54.1, só que na *inuocatio*. **εὐμενέουσ' ἐπαρήγοις**: em Quinto de Esmirna, lê-se: ἀρήγετε εὐμενέοντες (3.190).

10. **εὐθυδρόμοις... πέμπουσα**: esse tipo de pedido para as divindades marinhas é comum na coletânea; cf. 17.7, 74.9-10. Fayant (2014, p. 206) observa que εὐθυδρόμοις aqui tem preferencialmente o significado de “pour une course droite”. **μάκαιρα**: rara posição desse epíteto na coletânea, repetindo-se apenas em 14.5, 16.2 e 29.1 e sempre no feminino; em praticamente todas as outras ocorrências, tal identificação divina aparece na segunda posição do verso (mas cf. 4.8, 46.8, 55.26, 73.7, 82.6 e 86.1).

23. A Nereu

Assim como Tétis no hino anterior, Nereu também personificaria o mar, sendo, inclusive, filho de Πόντος na narrativa hesiódica: pai e filho corresponderiam a uma interpretação masculina do mesmo âmbito aquático, ao que Nereu seria tido como γέρων, o “ancião do mar”, representação que ainda se confunde com a de Proteu, invocado no hino 25 (cf. *Il.* 1.538, 556, *al.*; Hes. *Theog.* 233-6; Paus. 3.21.9). O deus marítimo compartilha prerrogativas com Posídon e Oceano: tal qual o primeiro deus, é responsável pelos terremotos (vv. 5, 7; 17.4); e, em comum com ambos, delimita os confins da terra por meio do trajeto das águas (vv. 1, 4; 17.1, 9; 83.2, 7). Uma versão órfica de sua

genealogia o retrata como filho de Tétis e do Mar (Πόντος), o que justificaria a posição de seu hino após o de Tétis (cf. fr. 195 IV B = Procl. *in Pl. Tim.* 40e).

1. Ὡ κατέχων πόντου ῥίζας: a mesma imagem para Posídon (17.3); cf. ainda Hes. *Theog.* 728: γῆς ῥίζαι πεφύασι καὶ ἀτρυγέτοιο θαλάσσης. Ὡ abrindo o hino se repete em 5.1, 10.1, 15.3, 18.1, 61.1 e 63.1. Para κατέχων cf. nota a 2.6. **κυανανυγέτιν:** *hapax*; cf. 3.3, 22.2, 24.8 e Qu. Sm. 7.354: κυανοχαίτης; cf. *Hymn. hom* 22.6, em relação a Posídon.

2. πεντήκοντα κόραισιν: cf. nota a 24.3, também abrindo o hexâmetro. **ἀγαλλόμενος:** cf. nota a 23.6.

3. καλλιτέκνοισι χοροῖς: cf. 43.8 e 49.3. **Νηρεῦ:** o nome do deus invocado é postergado para o terceiro verso, disposto de forma centralizada.

4. πυθμὴν μὲν πόντου: cf. Hes. *Theog.* 931 ss.; Sólon 1.19 ss; Pl. *Phd.* 109c; *Arg. orph.* 92 (a base da terra). **γαίης πέρας, ἀρχὴ πάντων:** essa oposição entre πέρας e ἀρχή já havia sido antecipada no pr.42; nas *Arg. orph.* (336) Nereu é πρέσβιστος πάντων.

5. ὅς κλονέεις Διὸς ἱερὸν βάθρον: Deméter é aqui assimilada à própria terra (cf. 40.5, 10); a deusa é invocada pela forma sintética Δήω também em 29.5, 39.7, 40.1, 51.16, 65.5; como Δημήτηρ em pr.6, 18.12, 40.2. Para uma tentativa de interpretação histórica dessa passagem, cf. Morand 2001, pp. 195, 201. **ἡνίκα πνοιᾶς:** notar a oração temporal com *enjambement* na *amplificatio*, algo relativamente incomum nos *HO*.

6. ἐν νυχίοις: correção de Ricciardelli que aceito junto com Fayant; νυχίοις de π seria compreensível paleograficamente e também com relação ao contexto, possuindo ainda uma ocorrência em 69.3; mesmo assim, a solução de Ricciardelli é discreta, eficaz e convém a κυανανυγέτιν do v.1. **κευθμῶσιν:** cf. 79.4. **ἀποκλείης:** faz pensar no *topos* da “chave” (κλείς) que se observa em alguns hinos da coletânea; cf. nota a 1.7.

7. ἀλλά, μάκαρ: início da *precatio* com a fórmula corriqueira dos *HO*. **σεισμούς μὲν ἀπότηρε:** é adequado pedir ao deus que reivindica para si as “raízes do pélagos” (vv. 1, 4 e 5) que ele detenha os terremotos; o mesmo para Posídon, cf. 17.9 e *Hymn. hom* 22.2, 4. **μύσταις:** cf. nota a 18.19.

8. ἡπιόχειρον ὑγείην: ὀλβιόχειρον dos manuscritos provavelmente se deve a uma contaminação de ὄλβον no começo do mesmo verso por parte do copista; ἡπιόχειρον de Ruhnken se sustenta com facilidade se for levado em conta 29.18 (ἡπιοχείρωι ὑγείαι) e 84.8 (ἡπιόχειρον ὑγείαν), em ambos casos também fechando o hexâmetro.

24. Às Nereidas

O poeta naturalmente faz seguir a invocação às Nereidas ao hino dedicado a Nereu. Ao falar de cinquenta filhas, o hino se vincula diretamente à tradição hesíodica (*Theog.* 243-62; cf. ainda Eur. *Iph. Taur.* 427 ss.; Pind. *Isth.* 6.6). Propõe-se uma relação inédita entre o grupo de deusas e os ritos de Baco e Perséfone (vv. 10-2), o que causa surpresa; cf. nota *ad locum*. É possível pensar que, enquanto um grupo de divindades, as Nereidas, que são chamadas de νύμφαι logo no v.1, estariam sendo justamente assimiladas às Ninfas (Oceânides): ambos os grupos estariam ligados à água (cf. 51.1-4, 6, 18) e as Ninfas estariam diretamente relacionadas aos ritos báquicos (cf. 51.8-9, 15-6). Os dois coletivos de deusas são associados em Paus. 2.1.8-9. Para a tendência na recolha de assimilar grupos de divindades enquanto participantes do séquito de Dioniso, cf. ainda notas a 30.9, 54.5-6, 69.1.

1. Νηρέος εἰναλίου νύμφαι: a sutura com o hino anterior é evidente; νύμφαι centralizado no verso, como em 22.2, 8; cf. Arist. *Thesm.* 325-6: Νηρέος ἐναλίου τε κόραι / Νύμφαι τ' ὀρείπλαγκτοι. **καλυκώπιδες:** cf. 60.6 (às Graças), 79.2 (a Têmis); *Hymn. hom.* 5.284 (a Afrodite) e 2.8 (a Deméter).

2. σφαράγαι: σφράγαι dos manuscritos seria amétrico; dentro das diversas soluções propostas, a mais econômica é a de Fayant, com o significado de “bruissantes” (cf. σφαραγέομαι, -ίζω), referindo-se ao murmúrio contínuo produzido pelo vento ou as ondas do mar; de Posídon diz-se ἐρισφάραγος (*Hymn. hom.* 4.187). O fato de ser um *hapax* se justificaria por derivações internas similares a βρόμιος (36.2, 40.10, 50.8) de βρομέω e ἐρίβρομος. **χοροπαίγμονες, ὕγκοκέλευθοι:** imagem próxima para as Ninfas (51.14), as quais as Nereidas estariam assimiladas (cf. Ricciardelli 2000, p. 328: “Le figlie di Nereo sono ‘Ninfe del mare’ e con le Ninfe hanno alcuni epiteti in comune”; cf. σκιρτηταί v.7 e 51.8); χοροπαίγμονες é *hapax*.

3. πεντήκοντα κόραι: cf. 23.2; o seu número varia conforme as lendas e fontes: Hesíodo fala também em cinquenta (*Theog.* 264), do que se verifica a provável tradição da qual o *laudator* estaria aqui se apropriando; Apolodoro elenca-as em 1.2.7, mas chega ao total de quarenta e cinco; Homero fala em trinta e quatro (*Il.* 18.39-49). **περὶ κύμασι:** essa imagem se repete no hino: οἶδμα (v.6), κῦμα (v.7). **βακχεύουσai:** Ricciardelli (2000, p. 328) titubeia entre o sentido técnico desse termo, identificado com o êxtase dos seguidores de Baco, e uma acepção mais lasseada, que indicaria tão somente a agitação das Nereidas pelo mar, que corresponderiam às ondas. Em defesa do primeiro argumento, cf. vv. 10-1, no quais as Nereidas teriam sido as primeiras a instruir os humanos a respeito da iniciação de Baco e Perséfone, e ainda 51.15-6, referindo-se às Ninfas, que seriam “delirantes” e também estariam associadas a Baco.

4. Τριτώνων: era comum a representação das Nereidas nadando com outros seres, como os tritões e golfinhos (com os quais elas são assimiladas no v.8); cf. Mosco, *Eur.* 36, 119; para uma representação clássica dos Tritões, cf. Paus. 9.21.1. **συναγαλλόμεναι:** cf. nota a 22.6.

5. Esse verso inteiro parece fazer referência a θηροτρόφε de 22.6: os *seres marítimos* (primeiro hemistíquio) são *nutridos* pelo mar (segundo hemistíquio). **θηροτύποις μορφαῖς:** o sintagma liga-se a Τριτώνων do verso anterior; diz-se o mesmo do Coribante (39.8). Θηροτύποις é *hapax*, ocorrendo mais uma vez em 54.8. **βόσκει:** da mesma forma, Eros também “provê” (βόσκει) aos mortais (cf. 58.6).

6. ἄλλοις θ' οἱ ναίουσι βυθόν: cf. nota a v.4 e 75.2. **Τριτώνιον οἶδμα:** adjetivo raro e equivalente a πόντιον/ἁλὸς οἶδμα de 55.20 e 75.8 (sempre fechando o hexâmetro). A esfera de atuação dos Tritões é o mar; tomados aqui como qualificadores da onda, eles se tornam uma metonímia para o seu próprio meio: “vaga tritônia” vale por “vaga marítima”.

7. ὑγροδρόμοι: aceito o *hapax* sugerido por Vian com base em West; esse e os demais epítetos nos vv. 7-8 referem-se às deusas assimiladas aos golfinhos. **σκιρτηταί:** cf. nota a v.2.

8. ποντοπλάνοι: *hapax*; reaparece apenas em 75.6. **δελφῖνες:** cf. nota a v.4. **ἀλιρρόθοι:** epíteto para o mar (*Arg. orph.* 1289); como nome próprio, trata-se de um

filho de Posídon ora com a ninfa Eurite ora com Baticleia (Σ Arist. *Nub.* 1005; Σ Pind. *Ol.* 10.83c). **κυανανγεῖς**: epítetos cromáticos são recorrentes para divindades marítimas; cf. 22.2, 23.1.

9. Ὑμᾶς κικλήσκω: o mesmo início de *precatio* em 37.7; no verso seguinte, abrindo com ὑμεῖς, notar a anáfora com poliptoto. **μύσταις**: cf. nota a 18.19.

10-1. As Nereidas recebem uma distinção iniciática aqui que não é atestada em outras fontes. Pode-se pensar em um culto local na Ásia Menor do qual não haveria outro vestígio. Uma alternativa possível seria pensar em Tétis, tomada como epítome das Nereidas. Na *Iliáda* (6.130-7), a deusa acolhe Dioniso que era então perseguido por Licurgo (cf. Apollod. 3.5.1; Nonn. *Dion.* 20.352-69, 21.170-84). De outro modo, para Tétis enquanto um elemento primevo dentro do imaginário órfico (ao qual ὑμεῖς... πρῶται poderia estar aludindo), cf. o par Oceano e Tétis em West 1983, pp. 118-21 (reconstrução para a teogonia de Eudemo, reproduzida ainda em Bernabé 2012, pp. 28 e 69) e 184 ss. (hipótese para a teogonia de Hierônimo), ainda que essas possibilidades me pareçam aqui remotas. No contexto da coletânea, as Nereidas compartilham da mesma prerrogativa que os Curetes (38.6), o Sátiro Sileno (54.10), as Musas (76.7) e Têmis (79.8); cf. introdução a este hino. A escolha vocabular πρῶται (v.10) antecipa o hino seguinte, dedicado a Proteu. **ἀνεδείξατε**: trata-se de um verbo técnico com o sentido de “enseigner, révéler un mystère”; cf. 76.7 e 84.3; Arist. *Nub.* 304; Fayant 2014, p. 219. Cf. em especial nota a 54.10.

12. Καλλιόπη σὸν μητρὶ: o mesmo em 76.10, também abrindo o hexâmetro; Calíope é dita “mãe” devido ao seu vínculo com Orfeu. Há aqui uma pequena abertura para a interpretação de que a *persona loquens* do hinário seria o próprio Orfeu (Serra traduz a passagem por “Calíope, minha mãe”), porém, não o fazem Ricciardelli, Athanassakis e Wolkow, nem Fayant. A ausência do possessivo no original grego, apesar de não ser um argumento definitivo, aponta uma diferenciação entre as *personae* de Orfeu e do *laudator*. Nas *Arg. orph.* (vv. 103-5) lê-se explicitamente a voz de Orfeu, que falaria da μήτηρ ἡμετέρη para referir-se a Calíope. **Ἀπόλλωνι ἄνακτι**: cf. 34.8, 24; 79.6.

25. A Proteu

Conforme a tradição mais corrente, Proteu era filho de Posídon (Apoll. 2.105) e por vezes era identificado com Nereu (hino 23): ambos aparecem na tradição como “anciãos do mar”, ainda que Proteu fosse o único a cuidar dos animais marítimos de Posídon e ter a capacidade de se transformar (cf. *Od.* 4.365, 384, 455 ss.; *Ov. Met.* 2.9, 8 730-5). O poeta se apropria desses atributos frequentes expandindo o seu escopo de modo a evidenciar uma caracterização mais elementar e cósmica do deus (vv. 2-5, 9). O poeta ressignifica a tradição em busca de uma caracterização mais universal de Proteu. Com efeito, o hino envereda por uma tentativa etimológica no v.2, ligado o nome do deus às causas primeiras; sendo Proteu o possuidor das causas, é esperado que ele conserve a habilidade de modificar a natureza de tudo, inclusive de si próprio (vv. 6-7), prerrogativa que lhe teria sido outorgada pela própria Natureza (v.9), que compartilha de tal potencial (cf. 10.20-6; nesse mesmo hino ela é chamada de “primogênita” ao v.5). Pã, outra divindade cósmica, também compartilha dessa possibilidade de alteração da forma das coisas (11.18-9). Para mais semelhanças entre esses deuses (e ainda entre Proteu e Fanes), cf. nota ao v.2. Convém a identificação hiperbólica de Proteu com as causas primeiras se for considerada a inclinação da *Teogonia* de Hierônimo e Helânico em identificar a água como a origem de todas as coisas (fr. 75 I-II B; cf. Bernabé 2012, pp. 108-9). De fato, este testemunho propõe que a água teria sido responsável pela criação da lama (ou lodo), o que claramente designaria um elemento material, terrestre. Coincidentemente ou não, é essa transição que se vê aqui na sequência, com a passagem do bloco de hinos dedicados a divindades marítimas (culminando em Proteu) para a invocação à Terra. Segundo Athanassakis e Wolkow (2013, p. 116), “[w]ater, being an element that is easily observed to possess no firm structure, is an obvious choice for those seeking a single origin for the concrete pluralities in the empirical world”.

1. Πρωτέα κυκλήσκω: esse verbo abre outras *inuocationes* em 20.1, 30.1, 39.1, 44.1, 46.1, 47.1, 49.1, 52.1, 58.1, 73.1 e 86.1. **πόντου κληίδας ἔχοντα:** a associação com o mar alinhava esse hino com os precedentes; Proteu se conecta a Nereu (e, por extensão, às Nereidas) por também ser representado como uma divindade marítima ancestral (*Od.* 4.365, 384). Ainda conforme a tradição homérica, Proteu seria encarregado de cuidar dos animais marinhos de Posídon (*Od.* 4.349 ss.). Para o *topos* das chaves, cf. nota a 1.7.

2. πρωτογενή: jogo etimológico (*Πρωτεύς* é o *πρωτογενής*), que se repete ainda no v.9; expediente ocasional na coletânea, cf. 6.8, 11.1, 15.3, 18.4-5, 28.6, 29.16, 30.6, 58.1. Vale frisar que a repetição dessa raiz convém ao fim do hino anterior, quando é dito das Nereidas que elas teriam sido as “primeiras” (*πρῶται*) a ensinar a iniciação aludida nos *HO* (24.10). Cf. ainda 10.4, 12.10, 30.2, 52.6; como nome próprio designando o Primogênito, cf. 6.1, 14.1. **πάσης... ἔφηνεν:** o restante do verso persiste na ideia de Proteu como uma força elementar. Como bem observa Fayant (2014, pp. 222-3), ἔφηνεν parece ecoar o nome de Fanes/Primogênito (cf. 6.8), identificação essa propícia, visto ambas divindades figurarem aqui como fundamentos cosmogônicos primeiros (logo antes, *πρωτογενή*). Outra assimilação entrevista é do deus com a Natureza (neste verso temos φύσεως, assim como Φύσις no v.9) e mesmo com Pã (insistência na ideia de πᾶς aqui e nos vv. 6 e 9); vale comparar ainda *προνοίαις* do v.10 com as ocorrências desse termo nos hinos à Natureza (10.27) e a Pã (11.19). Todas essas divindades compartilham de um mesmo vocabulário de valor totalizante, providente e basilar.

3. ὕλην ἀλλάσσω: outra associação com Pã (cf. 11.19). Trata-se da única ocorrência de ὕλη no hinário, que dá preferência por ἀρχή ou mesmo φύσις para indicar os fenômenos e atributos divinos em seu aspecto basilar. Proteu, como divindade primeva, é causa dos entes e, portanto, apresenta a capacidade de manipular a sua constituição (Heracl. *Quaest. hom.* 64 ss.). Os vv. 6 e 9 dialogam com este: uma vez que a Natureza outorgou todas as coisas a Proteu, ele é capaz de manipulá-las enquanto móbil causal. Enquanto termo técnico filosófico, designa a matéria em Aristóteles (*Metaph.* 1032a17, 1035a2), além de ser recorrente entre os estoicos, como Zenão e Crisipo (*SVF* I, fr. 87; II, fr. 305, 316, 324). **ἱερὴν ἰδέαις πολυμόρφοις:** o polimorfismo de Proteu na mitologia é notório (*Od.* 4.455 ss.; Virg. *Georg.* 4.392 ss.; Ov. *Met.* 2.9, 8.730-5); para a construção, cf. 71.7. Assim como com ὕλην, Ricciardelli (2000, pp. 331-2) vê em ἰδέαις um valor filosófico: as “formas” seriam as responsáveis pela capacidade de “conversão da matéria”, ou seja, elas seriam a causa dos elementos físicos (cf. Arist. *Metaph.* 1.3.990a-b; Pl. *Resp.* 507b).

4-5. πάντιμος: cf. nota a 14.5. **πολύβουλος:** esse epíteto, em geral, atribuído a Atena (*Il.* 5.260), é na atual recolha se relaciona a Dioniso (30.6); uma vez que o próprio Dioniso é associado ao Primogênito (30.2), por extensão, nota-se aqui uma tênue

assimilação entre ele e Proteu. **ἐπιστάμενος...** / **...αὖτις**: fala-se da onisciência do deus (cf. *Od.* 4.379, 468; *προνοίαις* no v.10 e a designação da Natureza como *Πρόνοια* em 10.27); a fraseologia aqui faz pensar em algumas estruturas épicas: ὅς ἤδη τά τ' ἐόντα τά τ' ἐσσόμενα πρό τ' ἐόντα (*Il.* 1.70, sobre Calcas); εἰρεῦσαι τά τ' ἐόντα τά τ' ἐσσόμενα πρό τ' ἐόντα (*Hes. Theog.* 38, sobre as Musas). Essas expressões polares de totalidade temporal aparecem ainda em algumas construções no avesta: *yā zī vāuuwərazōi pairī ciθiṭ daeēuuāišcā yācā varəšaitē aipī ciθiṭ* “coisas que foram realizadas no passado pelos Daevas e pelos mortais e coisas que podem ser feitas no futuro” (*Gāthās* 29.4); *tācīṭ... yā nōiṭ vā aṇhaṭ aṇhaitī vā* “aquelas coisas que não serão ou serão” (31.5); *vīspāś tā hujītaiiō yā zī aṇharē yāscā ʰhəntī yāscā...⁺ buuainī* “todas aquelas boas vidas que foram e aquelas que são e aquelas que hão de existir” (33.10); para outros exemplos, cf. West 2011, pp. 59, 137-8.

6-7. πάντα... μεταβάλλεται: cf. nota a v.2; *πάντα γὰρ* se repete no v. 9. **οὐδέ τις ἄλλος / ἀθανάτων**: esses dois dáctilos finais com *enjambement* espelham uma formulação homérica: οὐδέ τις ἄλλος / ...θεῶν μακάρων (*Od.* 9.520). **ἔδος νιφέντος Ὀλύμπου**: o sintagma exato aparece em *Hymn. hom.* 15.7; cf. ainda *Il.* 18.616; *Hes. Theog.* 42, 62, 118, 794; *Pap. Derv.* col. 8, 2; cf. ainda 59.12; para ἔδος, cf. *Il.* 5.360.

8. καὶ... ποτῶνται: enumeração próxima em pr.32-3 e no *Hymn. hom.* 30.3-4.

9. Verso corrupto; a conjectura de Gesner convém pelo uso dos dativos na recolha (locativo em geral acompanhado de preposição; instrumental sem preposição) e pela regência de ἐγκατέθηκε, com repetição do ἐν; a solução ainda introduz a sílaba longa necessária para completar o metro. Cf. nota a v. 2.

10. ἀλλά, πάτερ: notar o tratamento especial dado a Proteu, único deus a ser interpelado dessa forma na *precatio*; o vocativo condiz com a sua atuação, visto que ele abarcaria todos os constituintes formais da Natureza, moldando a matéria conforme a sua vontade (vv. 2, 6, 9). **μυστιπόλοις**: cf. nota a 18.18 e ainda 68.12, 76.11. **ὀσίαισι προνοίαις**: cf. 10.27 e 11.19.

11. πέμπων... ἔργοις: pedido próximo em 57.12.

26. À Terra

O hinário dá sequência ao último bloco de invocações voltadas para um dos quatro elementos, evidentemente, a terra (cf. introdução ao hino 19). A oferenda à deusa aqui é bastante adequada no que compete à sua representação como provedora de frutos (cf. vv. 1-3, 5-6, 10); ainda assim, a exceção feita às favas e ervas aromáticas levou a algumas hipóteses dos comentadores, vendo aqui uma influência pitagórica, que consideraria as favas um tabu (cf. West 1983, pp. 14 ss.; Morand 2001, pp. 129-33; Serra 2015, pp. 453-4). É possível, contudo, pensar que tais itens excluídos em geral deveriam ser queimados (à diferença das sementes), tornando-se, assim, estéreis, imagem que não conviria à representação da Terra (Fayant 2014, p. 227). Como já mencionado na introdução dos hinos 14 e 16, no *P. Derveni* (col. XXII) são identificadas diversas deusas femininas, como Reia, Hera, Deméter, a Mãe dos Deuses, a Terra e Héstia, todas caracterizadas pelo comentador órfico como provedoras ou criadoras (divindades matriarcais; cf. aqui v.5). Isso já permite detectar o motivo pelo qual a Mãe dos Deuses é invocada no hino seguinte (o que harmoniza com o v.1 Γαῖα θεά, μήτηρ). A composição lembra muito os atributos elencados no *Hymn. hom.* 30 (à Terra), porém o poeta ainda verifica à deusa uma posição cósmica (vv. 4, 8-9; cf. Larson 2007, pp. 157-8). No primeiro hino a Zeus, ele é indicado como origem do nascimento da Terra (15.4), o que difere da narrativa hesiódica, que relata que a deusa teria vindo após Caos (*Theog.* 116). Nas *Teogonia* de Hierônimo e Helânico, a Terra faz par com o Céu como divindades que seriam criadas pela divisão do ovo de Fanes em duas partes (fr. 80 B); cf. fr. 20 B (em que não há menção ao ovo, mas se fala de uma Noite primordial) e fr. 147-9 (em que Fanes se juntaria a uma das três Noites e assim criariam o Céu e a Terra).

1. A qualificação da deusa ecoa a da Mãe dos Deuses no *Hymn. Hom.* 14.1 Μητέρα μοι πάντων τε θεῶν πάντων τ' ἀνθρώπων. **Γαῖα θεά, μήτηρ**: mesma fórmula abrindo o hexâmetro em 15.6 e 63.16; a *inuocatio* se dá aqui com o nome da divindade no vocativo e em posição tópica; cf. ainda *Hymn. hom.* 30.1: Γαῖαν παμμήτειραν. **μακάρων θνητῶν τ' ἀνθρώπων**: expressão formular; cf. 6.3, 10.1, 13.1, 14.9, 41.2, 64.1, 83.2, 84.5, 85.1.

2. Fayant (2014, p. 232) oferece uma leitura interessante do verso: cada palavra representaria um tipo de atividade por parte da Terra com referência às estações do ano (as quais são mencionadas nos vv. 3 e 11). Assim, sob a sua égide, todas as coisas vem a ser e, do mesmo modo, perecem. O mesmo é dito de outras divindades: Natureza (10.17), Perséfone (29.16), Sol (*Hymn. mag.* 4.4). Ainda sobre a Terra, cf. *Hymn. hom.* 30.6-7; vale notar que se destaca aqui também o aspecto abrangente da deusa, abarcando todas as coisas, o que fica marcada pela repetição do prefixo παν-. **παντρόφε**: seguindo a leitura de Fayant, o epíteto pode se referir à primavera, época que desabrocham as flores (cf. 10.12); a Terra como nutriz é uma imagem recorrente, cf. Eur. *Phoen.* 686; *Anth. Pal.* 7.476.9 **πανδώτειρα**: sinalizaria o verão, período da colheita (cf. 10.16, 40.13); cf. Opp., *Cyn.* 2.593 e *Hymn. mag.* 9.38 (para a Lua). **τελεσφόρε**: o termo indicaria o outono; a Terra efetivaria os seus frutos tornando-os maduros (cf. *Hymn. hom.* 30.5: ἐκ σέο δ' εὐπαιδὲς τε καὶ εὐκαρποὶ τελέθουσι); outros deuses recebem esse epíteto, como a Lua (9.9), Zeus (*Hymn. hom.* 23.2), as Moiras (Aesch. *Prom.* 511) e a Justiça (Soph. *Ai.* 1390). **παντολέτειρα**: *hapax*; sugeriria o inverno, época em que as flores fenecem; esse epíteto contrasta diretamente com os três anteriores; atribui-se à Terra a capacidade de outorgar e retirar a vida dos mortais, cf. *Hymn. hom.* 30.6-7 σεῦ δ' ἔχεται δοῦναι βίον ἢ δ' ἀφελέσθαι / θνητοῖς ἀνθρώποισιν.

3. **αὐξιθαλής, φερέκαρπε**: o primeiro hemistíquio reforça a imagem da Terra como uma divindade fecundadora. Αὐξιθαλής é *hapax*, repetindo-se apenas na recolha em 40.10, 56.6, 67.5 (cf. ainda 10.17, 51.13); para φερέκαρπε, cf. 9.5; *Anth. Pal.* 9.778.1. **καλαῖς Ὠραισι βρύουσα**: ideia próxima para a Lua (9.7): a Lua e a Terra são aproximadas nesse hino devido à sua atividade natural, sazonal e frutificativa em comum; cf. ainda v.11.

4. **ἔδρανον ἀθανάτου κόσμον**: expressões análogas em 18.7 e 19.3.; cf. Hes. *Theog.* 117-8; Nonn. *Dion.* 13.40. **πολυποίκιλε**: cf. 6.11, 61.4, 76.11; a terra é variegada pelo que ela produz, pela sua vegetação e frutos. Ricciardelli (2000, p. 335) lembra que Ferécides de Siro narra a história de Zas, que teria entregue um manto “variegado” (πεποικιλμένον, mesmo adjetivo usado para flores em Pl. *Resp.* 557c5) para Χθονίη, que então assumiria o nome de Γῆ (7 B 2 D.-K.).

5. ἡ λοχίαις ὠδίσι κύεις: a produção de frutos é comparada à gestação, emulando o vocabulário próprio da natividade adotado no hino à Protetora das Portas (2.2, 3, 4, 8, 10, 13); antes falava-se em nascimento iniciático, agora no nascimento das coisas naturais. **πολυειδῆ:** cf. v. 4 e 8.

6. αἰδία, πολύσεπτε: cf. 61.3. **βαθύστερν'**: esse mesmo epíteto para a Terra em Pind. *Nem.* 9.25, *Isth.* 3.20; Hes. *Theog.* 117 (εὐρύστερνος); para o mar, cf. 17.3, 74.3. **ὀλβιόμοιρε:** *hapax* que se repete apenas dentro do hinário (9.8, 34.12, 36.9, 39.2, 63.3, 67.5).

7. ἡδυπνόις: em 22.3 (e 81.2) o adjetivo teria o sentido de “au souffle favorable” ao passo que aqui pode-se pensar simplesmente em “parfumé” (cf. Fayant 2014, p. 206). **χαίρουσα:** cf. nota a 22.6. **πολύάνθεμε δαῖμον:** justifica-se πολυάνθεμε, lição de Pierson, uma vez que nos *HO* δαῖμον vem sempre precedido de um epíteto (Ricciardelli 2000, p. 335, mas cf. 10.12); o mesmo qualificativo reaparece em 40.17 (Deméter) e 43.3 (Estações).

8. ὀμβροχαρής: *hapax*. **κόσμος πολυδαίδαλος ἄστρον:** remete a πολυποίκιλε e πολυειδῆ dos vv. 4-5. O céu, identificado como o cosmo (cf. 4.3), é ornado de astros como a terra seria com sua flora; esse jogo de espelhos não é gratuito, visto que a deusa seria esposa do Céu (*Hymn. hom.* 30.17).

9. εἰλεῖται φύσει ἀενάωι: cf. [Pythag.] *Carm. aur.* 48 ἀενάου Φύσεως; na própria recolha, cf. 10.22. **ῥεύμασι:** pode-se pensar que estaria cifrada aqui a etimologia tradicional da deusa Reia (filha de Terra e Urano), cujo nome estaria ligado a ῥέω “fluir, correr”, do que temos a leitura de Crisipo (*Stoic.* 2.318) que alegava que a deusa tinha esse nome aludindo ao rios que “fluem” da Terra; mas cf. Beekes 2010, 1281: ῥέω metaforicamente pode ter o sentido de “to stream off, to fall off” com referência a frutas que estariam maduras, o que reforçaria τελεσφόρε do v.2. Cf. *P. Derv.* col. XXII, 14.5: Ῥέα δ' ὅτι πόλλα καὶ [...] ζῶια ἔφθ [...] ἐξ αὐτῆς; Morand 2010. Reia é assimilada à Mãe dos Deuses, divindade invocada no próximo hino.

10. ἀλλά, μάκαιρα θεά: cf. nota a 16.9. **καρπὸς αὖξοις πολυγηθεῖς:** mesmo pedido em 50.4; a demanda convém aos caracteres elencados para a deusa. Πολυγηθεῖς aparece ainda em 10.10, 44.3, 51.3, 68.4, 75.1.

11. † σὺν ὀλβιοδώτισιν Ὠραις †: cf. nota a 10.29.

27. À Mãe dos Deuses

Diretamente ligada à Terra (vv. 1, 4-7), a Mãe dos Deuses também aparece como uma divindade cósmica e criadora (*Hymn. hom.* 14.1), mas já evoca uma caracterização mais ritualística, relacionada a cultos extáticos e soteriológicos (vv. 11, 13; Gasparro 1985). A oferenda de incensos variados convém a uma deusa provedora e aproximada da geração da multiplicidade, i.e. uma divindade de feitio cosmogônico, de modo que Pã recebe a mesma oferenda no hino 11 (cf. v.1 τροφὲ πάντων; Morand 2001, p. 136). Trata-se da deusa frígia Cibele assimilada progressivamente ao panteão grego mais tradicional a partir do séc. VI a.C. e rapidamente sincretizada com outras divindades maternas, como Deméter, Reia e mesmo Héstia no v.9 (cf. introdução ao hino anterior; *P. Derveni*, col. XXII; Larson 2007, pp. 170-1). Com alguma conveniência o poeta se apropria da imagem de uma deusa ligada a mistérios para veicular um culto órfico-dionisíaco que, na superfície, compartilharia de características similares. Ela é vinculada diretamente aos Coribantes e os Curetes (cf. 31.5). Uma versão mitológica considera Orfeu o fundador do culto frígio da Mãe dos Deuses (Fayant 2014, p. 237) e, além disso, o Suda lhe atribui um poema intitulado Θρονισμοὶ Μητρῶιοι (fr. 605 B); cf. ainda fr. 567-8 B; West 1983, p. 27; Guthrie 1993, p. 111.

1. O verso parece revisitar a caracterização da Natureza em 10.28. **Ἀθανάτων Θεότιμς**: única ocorrência nos *HO*; termo raro, cf. Pind. *Isth.* 6.13. **θεῶν μήτηρ**: além de Μητρὸς θεῶν, essa deusa por vezes ainda era chamada apenas de Μήτηρ (cf. *Hymn. Hom.* 14).

2. **τῆιδε μόλοις**: trata-se aqui de um dos poucos casos em que na própria *inuocatio* vemos um verbo que exige a presença da divindade interpelada, referindo-se ainda ao *hic et nunc* da situação de performance pelo uso do locativo τῆιδε; esse verbo no imperativo aoristo aparece em geral na *precatio*, cf. 18.19, 25.10, 50.10, 59.16, 62.10, 68.12, 72.9, 76.11 (mas cf. 67.3, 74.8). **κράντειρα**: cf. 10.12 (Natureza), 72.1 (Fortuna). **πότνι'**: cf. v.11; Ap. Rh. 1.1151; Cal. *Hymn.* 1.28; *Anth. pal.* 6.281.3; o mesmo epíteto pra Natureza (10.20), Reia (14.1) e Ártemis (36.11). **ἐπ' εὐχαῖς**: cf. 72.1.

3. ταυροφόνων... λεόντων: mesma alusão em 14.2 (com nota); cf. ainda *Anth. Pal.* 6.94.6; Nonn. *Dion.* 1.20 ss., 29.365, 40.261. Reia-Cíbele era venerada em um culto orgiástico-soteriológico; a representação da deusa acompanhada de leões era própria de sua cerimônia (cf. Crowfoot 1900; Graillot 1912; Gasparro 1985; Lane 1996; Alvar & Gordon 2008). Na Ásia Menor, possível região da composição desses hinos, havia cultos rurais (e mesmo urbanos) à deusa, mais frequentemente com um papel secundário em templos dedicados a outras divindades, como Zeus (Roller 1999, pp. 327-42). Vale lembrar que, após ter enlouquecido por intervenção de Hera, Dioniso teria se refugiado no Egito (sendo recebido por Proteu, identificado como um rei egípcio; cf. hino 25) e, logo em seguida, na Frígia, onde teria sido purificado e participado de uma iniciação junto a Reia (*Apoll.* 3.5.1). Não obstante esse episódio, devido à ausência de testemunhos acerca de um papel decisivo dessa divindade no imaginário órfico, é possível imaginar aqui certo sincretismo e apropriação por parte do contexto ritualístico dos *HO* de modo a ampliar a abrangência e eficácia soteriológica das epicleses (mas cf. nota a 30.2 e fr. 568 B; há ainda notícias de que Orfeu teria fundado um culto à deusa na Frígia, cf. Fayant 2014, p. 237).

4. σκηπτούχε: cf. nota a 10.25. **πόλου:** o termo pode designar o eixo do firmamento (*Pl. Tim.* 40c; *Arist. Cael.* 285b9) ou, por extensão, a própria abóboda celeste (*Aesch. Prom.* 429; *Eur. Or.* 1685); a primeira ideia concorda melhor com o que é dito no verso seguinte. Há vestígios iconográficos que apresentam uma deusa com um *polos*, em um caso, acompanhada de duas figuras masculinas tocando instrumentos musicais ao seu lado, embora as representações sejam inconclusivas para determinar se trata-se de fato de Cíbele (cf. Gasparro 1985, pp. 3-4). Cf. ainda 34.16, 19; 83.7. **πολυώνυμε:** como nota Fayant (2014, p. 240), para além do uso recorrente desse epíteto, ele convém à deusa também por ser ela identificada com diversas outras divindades, assumindo ora o nome de Reia, de Cíbele, de Deméter, da Mãe dos Deuses e ainda de Héstia; cf. ainda a cosmogonia órfica aludida pelo comentador do *P. Derv.* col. 22, 7-13 Γῆ δὲ καὶ Μήτηρ καὶ Ῥέα καὶ Ἥρη ἡ αὐτή. ἐκλήθη δὲ / Γῆ μὲν νόμῳι, Μήτηρ δ' ὅτι ἐκ ταύτης πάντα γ[ί]νεται. / Γῆ καὶ Γαῖα κατὰ [γ]λῶσσαν ἐκάστοις. Δημήτηρ[ρ δὲ] / ὠνομάσθη ὥσπερ[ρ] ἡ Γῆ Μήτηρ, ἐξ ἀμφοτέρων ἔ[ν] ὄνομα.

5. ἡ κατέχεις κόσμοιο μέσον θρόνον: a expressão é formular e recorrente, mas ela se harmoniza com o que foi dito no hino precedente à Terra (cf. 26.4); a associação das duas divindades tem prosseguimento nos versos seguintes. Reia é θυγάτηρ Γαίης nas *Arg. orph.* 554. A expressão κόσμοιο μέσον (e πόλου no verso anterior) parece aludir a ideia de um *axis mundi* que desponta em Héstia (cf. *Hymn. hom.* 29.3), a quem a Mãe dos Deuses é assimilada no v.9: assim como Lar na casa do seres humanos, Héstia haveria de ser o centro do Olimpo, permanecendo imóvel, enquanto signo de assiduidade e permanência, festas e iniciações (cf. 84.2 e 5; *Hymn. hom.* 29.4-6).

6. γαῖαν ἔχεις: o domínio da deusa alinhava esse hino ao anterior, dedicado à Terra. **θνητοῖσι τροφὰς παρέχουσα προσηνεῖς:** Cibele era associada à natureza e à vegetação, e, por extensão, à Terra (cf. 26.2, 3, 5); cf. ainda v.1 e 16.3.

7. ἐκ σέο δ' ἀθανάτων τε γένος θνητῶν τ': mesma ideia para a Terra (26.1), já antecipada nesse mesmo hino e no hino dedicado a Reia (v.1, 14.9). **ἐλοχεύθη:** o verbo ecoa λοχίαις de 26.5, em relação aos frutos gerados pela Terra; aqui o vocabulário da natividade ligado à Reia-Cibele é amplificado para os humanos. A progressão consubstancial é evidente: da Terra nascem os frutos e a vegetação; da Mãe dos Deuses nascem os homens, de certo modo também produto da terra.

8. σοῖ: anáfora com poliptoto. **ποταμοὶ κρατέονται ἀεὶ καὶ πᾶσα θάλασσα:** ecoa mais uma vez o hino a Reia (14.10-1); cf. ainda *Hymn. Epidaur.* 3.15 ss, em que a deusa recebe parte desses domínios de Zeus.

9. Ἑστία αὐδαχθεῖσα: Héstia é filha de Reia e Crono (84.1; Apoll. 1.1.5), de modo que a assimilação seria por filiação, genealógica, o que já acontece em Sófocles (fr. 615 Radt) e Eurípides (fr. 944 Nauck); cf. nota a v.5. A identificação pode ter uma matiz órfica no *P. Derveni*, cf. introdução aos hinos 14 e 16. Outra forma de entender essa associação é pela analogia funcional das deusas: Héstia habitaria o centro da casa como a Mãe dos Deuses (nivelada à Terra) habitaria o centro do universo (cf. v.5, 26.4, 84.2), em um expediente de analogia entre o micro e o macro. **σὲ... καλέουσι:** mesma fórmula em 2.10.

10. δῶρα χαρίζη: cf. *Od.* 24.283: δῶρα δ' ἐτόσια ταῦτα χαρίζεο.

11. ἔρχεο πρὸς τελετήν: o início da *precatio*, sem o ἄλλά exortativo, é relativamente atípico (cf. 6.10 e 49.7), porém condiz com o desenho geral dessa passagem, preocupado com a atração da divindade para o *hic et nunc*; o mesmo imperativo reforça a tentativa de aproximação no v.14. **τυμπανοτερπής:** *hapax* (cf. 14.3); em seu culto, o cortejo de Reia-Cibele era composto pelos Curetes e Coribantes, os quais tradicionalmente portam instrumentos percussivos (cf. notas a 31.1, 2 e 5; *Hymn. hom.* 14.3). Dioniso de Halicarnasso oferece um testemunho de procissões que ocorreriam em homenagem à deusa, durante as quais se ouvia o tímpano (2.19.3-5). Roller (1999, pp. 295-6) nota que esse instrumento só passou a ser associado à deusa após a sua assimilação pelos gregos e não é coetâneo à sua origem anatólica. Gasparro (1985, p. 3) observa que as tendências orgiásticas associadas ao culto de Cibele seriam de todo inverossímeis no âmbito da religião hitita. Trata-se aqui de um ponto em comum com os rituais órfico-dionisiacos, o que permitiria a incorporação de uma referência a esse culto dentro dos *HO*, pois, como nota Luciano, “não é possível encontrar sequer um mistério antigo sem a dança” (τελετήν οὐδεμίαν ἀρχαίαν ἔστιν εὐρεῖν ἄνευ ὀρχήσεως, *De salt.* 15); cf. nota a 31.1.

12. πανδαμάτωρ: cf. 5.3, 10.3 e 26, 66.5; Nonn. *Dion.* 25.322. **Φρυγίης σῶτειρα:** referência à região de onde se originaria a deusa (cf. nota a v.3 e 42.6, 48.5, 49.5); Cibele seria um empréstimo anatólico, a deusa Kubaba, processo que pode ter acontecido entre os séculos 12 a.C. e 6 a.C. (Gasparro 1985, p. 3; ainda assim, essa associação pode ser relativizada, cf. Roller 1999, pp. 27-40).

13. Οὐρανόπαι: o mesmo título para Têmis (79.1), também abrindo o hexâmetro. **πρέσβειρα:** o mesmo para a Natureza (10.2). **βιοθρέπτειρα:** *hapax*. **φίλοιστρε:** cf. 14.3, 32.5, 36.5.

14. γηθόσυνος: ecoa πολυγηθεῖς de 26.10.

28. A Hermes

Este é o primeiro de duas invocações ao deus; o segundo (hino 57) se preocupa com a apresentação ctônica de Hermes psicopompo, que melhor se adequa aos interesses

escatológicos do orfismo. Aqui o poeta adere à representação mais tradicional e abrangente do deus: Hermes, filho de Zeus e Maia (v.1; cf. Hes. *Theog.* 938), seria mensageiro dos deuses (vv. 1, 4) e, portanto, ligado à habilidade de fala e de interpretação (vv. 3-4, 6, 10, 11); cf. fr. 413, 1 B Ἑρμῆς δ' ἑρμηνεὺς τῶν πάντων ἄγγελός ἐστί e ainda Pl. *Crat.* 407 ss. É interessante ao *laudator* propiciar Hermes principalmente por meio de sua ligação à palavra uma vez que o próprio compositor recorre a ela tanto para buscar o favor do próprio deus quanto para invocar as demais divindades centrais para a recolha (a partir do hino seguinte, dedicado a Perséfone); cf. v.11 κλῦθί μου εὐχομένου, sendo que o imperativo, acompanhado do pronome autorreferencial, aparece também no v.1 (o que denota certa insistência, talvez intencional, com a ideia de audição e discurso como prerrogativas do deus). O hino também alude a alguns episódios mais específicos do deus, como a morte de Argo (v.3), a sua notoriedade como divindade dolosa (v.5; *Hymn. hom.* 4) e outros atributos, como a sua ligação à disputas e esportes (vv. 2, 5, 7), ao comércio (v.6), além de uma menção perifrástica ao caduceu, o seu instrumento por excelência (v.7). A partir de todas essas funções, é possível imaginar que Hermes personifique principalmente a capacidade de interface e mediação, de *fazer ponte* entre duas instâncias (Athanasakis e Wolkow 2013, p.120), o que alinhava bem não só os seus atributos como ainda o interesse epiclético do poeta em invocá-lo. Neste hino, a habilidade de *travessia* é contemplada em um escopo maior e mais genérico, ao passo que no hino 57 essa prerrogativa irá se particularizar enquanto cruzamento entre a vida e a morte.

1. Κλῦθί μου: o verbo de audição acompanhado do pronome no genitivo, referindo-se ao *laudator*, aparece na *inuocatio* ainda em 36.1, 54.1, 56.1, 70.1, 87.1. **Διὸς ἄγγελε:** cf. *Il.* 2.26; *Hymn. hom.* 4.3, 572; Apollod. 3.10.2; fr. 413 B, citado no v. 6. **Μαιάδος υἱέ:** Hermes é filho de Zeus e Maia (*Od.* 5.28 ss.; Hes. *Theog.* 938 ss.; *Hymn. hom.* 1.408, 4.1-16). É comum o uso do matronímico para identificar Hermes (*Od.* 14.435; *Hymn. hom.* 4.1, 73, 235; *P. Derv.* col. 26, 4; *al.*, na maioria dos casos fechando o hexâmetro). Em seu *Hino homérico*, o deus seria definido pelo patronímico quando prestes a criar a lira e o fogo, ao passo que a sua filiação com Maia seria ressaltada durante momentos em que o deus protagoniza ações subversivas (matronímico depreciativo); cf. Greene 2005, pp. 343-5. Mais adiante, a autora nota que, devido às

circunstâncias de nascimento de Hermes, com Maia solitária em uma gruta, esse epíteto também realçaria a condição do deus como bastardo, cujo progressivo reconhecimento por parte de Zeus o torna aceito no Olimpo, ainda que nunca em termos iguais aos de Apolo, o qual, ao final do hino, faz uso do matronímico para se referir a Hermes como uma forma de depreciação (cf. pp. 348-9). De importância também é a sua descrição como “filho”, uma vez que boa parte dos mitologemas no qual esse deus figura o representam ainda como criança (Apoll. 3.10.2).

2. παγκρατὲς ἦτορ ἔχων: o mesmo para Héracles (12.5). **ἐναγώνιαι:** cf. Pind. *Pyth.* 2.10, *Nem.* 6.13; é ressaltado em Ateneu o interesse de Hermes pelos jogos (13.561d). **κοίρανε θνητῶν:** a sua ligação com os humanos é constantemente aludida no hino, cf. vv. 4, 9, 10; *Hymn. hom.* 4.576 πᾶσι δ' ὃ γε θνητοῖσι καὶ ἀθανάτοισιν ὁμιλεῖ; cf. fr 779 I B ὁ Ζεὺς εἰς Ἑρμῆν φίλους μεγάλων ἀνδρῶν ποιεῖ.

3. ποικιλόβουλε: assim também para Crono em 13.2. Apesar da constante ênfase com relação a Hermes no campo da fala e enquanto intérprete nesse hino, Ricciardelli vê nesse epíteto e em ποικιλόμυθε (v.8) o indício de “un modo di pensare o di parlare non lineare, ambiguo” (2000, p. 341), fazendo notar ainda a disposição do deus para com o logro (com v.5, com nota; *Hymn. hom.* 4.155, 514: ποικιλομήτα). **διάκτορε ἀργειφόντα:** expressão de fundo homérico (*Il.* 2.103; *Od.* 5.43; *P. Derv.* col. 26, 4; *al.*). Hera teria incumbido Argo de vigiar Io, transformada em vaca, em uma floresta na região de Micenas; Zeus, por sua vez, ordena Hermes que liberte a jovem e, para tanto, ele mata o guardião (Apoll. 2.1.7).

4. πτηνοπέδιλοι: o deus é tradicionalmente representado calçando sandálias aladas (*Od.* 5.44-6; *Hymn. mag.* 8.3; *P. mag.* 5.403; *Anth. Plan.* 215.6: πτηνὰ πέδιλ' Ἑρμοῦ); Maia, sua mãe, também era representada com sandálias (*Hymn. hom.* 4.57: Μαιάδα καλλιπέδιλον). **φίλανδρε:** o mesmo para Afrodite (55.2). **λόγου θνητοῖσι προφήτα:** cf. vv. 6 e 10.

5. γυμνάσιν... ἀπάταις: Hermes se interessa pelos exercícios assim como pelos jogos (cf. v.2). Em 71.4 (a Melínoe) δολίαις ἀπάταισι; cf. ainda *Hymn. hom.* 4.577-8. **τροπαιοῦχε:** τροφιοῦχε dos manuscritos está corrompido; a solução de Chuvín é paleograficamente plausível, propõe um adjetivo bem atestado (inclusive na coletânea: cf.

33.4) e também convém ao deus: τροπαιοῦχος é um epíteto de Hermes Coriciano (cf. v.8), na Sicília, e faz referência à ajuda que ele ofereceu a Zeus contra Tifeu (Fayant 2014, p. 248).

6. ἑρμηνεῦ πάντων: *folk etymology* em relação ao nome de Hermes, cuja origem talvez seja pré-grega (s.v. Ἑρμῆς Chantraine 1984, pp. 373-4; Beekes 2010, p. 462). O seu papel como intérprete se estende também à intermediação entre os desígnios divinos e humanos, como é o caso com os episódios de Deucalião e Néfele (Apollod. 1.7.2, 1.9.1); ele é ao mesmo tempo ἄγγελος de Zeus (v.1) e κοίρανος dos homens (v.2). Hermes seria o intérprete por excelência (cf. Pl. *Crat.* 407e-408a); em Zósimo de Panópolis, o deus, identificado com Thoth, teria sido o responsável por traduzir toda a obra hebraica para o grego e egípcio (*Sobre a letra ômega* 8, com o mesmo jogo de palavras); cf. ainda Filon, *Leg. ad Gaium* 99 τὸν ἑρμηνέα καὶ προφήτην τῶν θεῶν, ἀφ' οὗ καὶ Ἑρμῆς ὠνόμασται; cf. fr. 413 B Ἑρμῆς δ' ἑρμηνεὺς τῶν πάντων ἄγγελός ἐστι. **κερδέμπορε:** *hapax*; cf. fr 779 I B: Ἑρμῆς ἐξ ἐμπορίας κέρδη διδούς. Para esse mesmo *topos* na coletânea, cf. 9.2, 38.23. **λυσιμέριμνε:** cf. 3.6, 36.5, 85.5.

7. Referência ao caduceu (κηρύκειον), objeto convencionalmente atribuído a Hermes (cf. *Hymn. hom.* 29.8, 13; é digno de nota que nesse hino homérico, Héstia e Hermes são invocados conjuntamente e a atual sequência dos *HO* apresenta a Mãe dos Deus, identificada com Héstia, e logo depois um hino a Hermes). **εἰρήνης ὄπλον:** aparente oxímoro; ὄπλον é retomado no v.10, mas com outro sentido (antanaclase), correspondendo não mais ao caduceu, mas à habilidade de fala que o deus teria outorgado aos homens.

8. Κωρυκιῶτα: *hapax*; Ricciardelli (2000, p. 343) vê aqui um jogo de palavras com κώρυκος, um saco de couro que era pendurado para receber socos dos atletas, com referência ao deus como patrono dos esportes (cf. vv. 2, 5); um eco de κηρύκειον, artefato subentendido no verso anterior, também não parece impossível. **ἐριούνιε:** epíteto homérico próprio de Hermes (σῶκος ἐριούνιος Ἑρμῆς *Il.* 20.72; Ἑρμείας ἐριούνιος 24.457, 679; ἐριούνης Ἑρμείας 20.34, *Od.* 8.322; *Hymn. hom.* 4.3; Ar. *Ra.* 1144). Reece (1997, 1999) sustenta as leituras de “most beneficent” ou ainda “good runner”; para o autor, a ideia de ἐρι- (“muito”) e οὔνιος (“corrida”) seria a acepção mais antiga, mas, logo em seguida, o segundo elemento do composto teria sido reinterpretado como um

derivado de ὀνίνημι (“beneficiar”), de modo que esse segundo sentido teria sido mais frequente para a recepção. Frisk (1960, p. 559), Chantraine (1984, p. 372) e Beekes (2010, p. 459) são inconclusivos, mas apresentam explicações similares. Mais recentemente, Langella (2013 [2015]) entreviu a possibilidade de uma raiz **h₂eu_h₁-* com o sentido primeiro de “correr”, do que adviria o sentido de “ajudar”, devido à fraseologia indoeuropeia “correr em ajuda de”; desenvolvimentos subsequentes não atestados como **οὔνος* e **οὐνά* ensejariam os compostos ἐπιούριος/ἐπιούρης, sendo o primeiro elemento com o seu valor locativo original; desse modo, sua sugestão não contraria as leituras mais comuns desse epíteto, mas justamente as reafirmam. **ποικιλόμυθε**: o mesmo para Crono (13.5); cf. nota a v.3.

9. ἐργασίαις ἐπαρωγέ: ἐργασίαις se repete no v.12; para ἐπαρωγέ, cf. nota a 2.2. **φύλε θνητοῖς ἐν ἀνάγκαις**: cf. nota a v. 2.

10. γλώσσης δεινὸν ὄπλον: cf. notas a vv. 4, 6, 7 e 10; δεινὸν ὄπλον para o trovão de Zeus em 19.8.

11. κλῦθί μου εὐχομένον: a *precatio* tem início com uma composição em anel (cf. v.1); para a autorreferencialidade hínica, cf. nota a 8.20; cf. ainda. 32.15, 34.10, 49.4, 56.1, 59.2.

12. A menção desses três itens convém à esfera de influência de Hermes; cf. *Hymn. hom.* 4.46, 120, 531. No *P. Derv.* col. 26, 4, Hermes é δῶτορ ἔαων. Os “labores” são já mencionados no v. 9, as “alegrias da palavra” permeiam todo o hino (vv. 4, 6, 7, 10) e as “memórias” concordam com a representação do deus enquanto inventor da fala (v. 10), que permite a transmissão das experiências vividas, das genealogias e dos relatos míticos entre os homens (cf. ainda a sua caracterização como cantor em *Hymn. hom.* 4.430).

29. Hino a Perséfone

O hino dedicado à Perséfone abre a sequência central de invocações de valor cultural e iniciático, ligadas, de uma forma ou outra, à figura de Dioniso. A deusa aparece em diversos momentos da coletânea, amiúde ligada ao subterrâneo e ao *post mortem*; cf.

pr.6, 18.12-5, 24.11, 30.6, 41.5, 44.6, 43.7, 46.6, 53.3, 56.9, 57.9-11, 70.3 e 71.3. De pronto, o título já apresenta certa particularidade por sua sintaxe e por não haver referência de oferendas (cf. nota ao v.2; hinos 31, 45, 61, 64). O hino alude em diversos momentos ao seu rapto, que possui pontos de contato e divergência com a narrativa homérica (cf. *Hymn. hom.* 2; fr. 291-2 B; Larson 2007, pp. 73-6). Como no caso de Plutão (cf. introdução ao hino 18), o poeta liga a imagem de uma divindade ctônica tanto às regiões infernais quanto à fertilidade (vv. 4, 6, 8, 10, 12-3, 17), o que culmina com a paretimologia proposta para o seu nome no v.16, que pretende ver nele um composto φέρβω e φονεύω. Nas *Lâminas douradas* (fr. 488-90 B), Perséfone é frequentemente representada como a rainha do mundo subterrâneo (cf. v.6, 30.6), que avaliaria a chegada dos iniciados permitindo que eles bebessem ou não da fonte da Memória no Hades (Bernabé 2012, pp. 322, 331-7); a deusa seria responsável pela expiação da culpa titânica dos homens, liberados pelo próprio Baco (cf. nota ao v.8; fr. 485-6 B εἰπεῖν Φερσεφόνει σ' ὅτι Βάκχος αὐτὸς ἔλυσε; cf. ainda Bernabé e Cristóbal 2008, pp. 99-132). Além desse papel, tal qual no v.8, Perséfone, após se unir a Zeus, aparece como a primeira mãe de Dioniso-Eubuleu na *Teogonia rapsódica* (fr. 280-5 B), do que o hino seguinte da recolha é dedicado ao próprio Dioniso. Ademais, junto com Plutão a deusa também é considerada mãe das Eumênides (cf. 70.2).

1. Φερσεφόνη: nome da deusa em posição tópica no início do hino. Notar a grafia com Φ e não Π: tal flexibilidade fonética permite o jogo etimológico apresentado no v.16. Essa variação aparece no decorrer de toda a coletânea: cf. 57.5 57.5 Περσεφόνης e 50.10 Φερσεφόνεια. **θύγατερ μεγάλου Διός:** Perséfone é filha de Deméter e Zeus (cf. v.5). **ἐλθέ, μάκαιρα:** *uariatio* na estrutura formular dos *HO*; essa fórmula em geral aparece na *precatio* e, além disso, sempre no primeiro hemistíquio.

2. μονογένεια θεά: a deusa é a única filha da união entre Deméter e Zeus. O mesmo epíteto se aplica a Atena (32.1), à própria Deméter (40.6) e a Hécate (Hes. *Theog.* 426, 448). O título aparece ainda na *Teogonia rapsódica* (fr. 294 B), referindo-se talvez à deusa como causa única de todos os entes que lhe sejam inferiores (Bernabé 2012, p. 218). **κεχαρισμένα δ' ἱερὰ δέξαι:** o poeta faz referência direta às oferendas (ἱερὰ) feitas pelo grupo (cf. nota a 18.3). Perséfone é curiosamente uma das poucas divindades invocadas cujo título não apresenta uma fumigação como acompanhamento, de modo que

a passagem causa algum estranhamento; pode-se pensar, evidentemente, que alude-se aqui aos demais itens dedicados no decorrer da cerimônia dos *HO*. Como Plutão (hino 18) também não recebe ofertas vegetativas, é possível imaginar que divindades infernais (encaradas como tabu) não receberiam incensos, mas cf. hino 57 (a Hermes Ctônio) e Morand 2001, pp. 111-5, para quem não haveria uma “explication globale” que desse conta de outros hinos que também não indicam oferendas: os Curetes (31), Dioniso Vulpino Bienal (45), Libertador Lagariço (50), Afrodite (55), Nêmesis (61) e a Lei (64).

3. Πλούτωνος πολύτιμε δάμαρ: depois de ser raptada por Plutão, ela se torna sua esposa, passando sempre a terça parte do ano com ele e o tempo restante com a sua mãe, Deméter, e os demais deuses (cf. v.14; *Hymn. hom.* 2.398-400; Apoll. 1.5.1-3). Πολύτιμε para Zeus (15.1). **κεδνή:** Ricciardelli (2000, p. 346) nota que se trata de um qualificativo homérico recorrente para esposas “solicitas” (*Od.* 1.432, 22.223; *Il.* 24.730; *al.*). **βιοδῶτι:** o título está de acordo com o jogo etimológico com φέρβεις do v.16 (cf. nota) e com a caracterização da deusa no v. 15; cf. ainda 55.12, 73.2.

4. ἡ κατέχεις Αἴδαο πύλας: referência aos portões do Hades, que ficariam na região de Elêusis, também em 18.15. A fraseologia adotada é uma maneira recorrente escolhida pelo poeta para se referir ao domínio e esfera de influência das divindades na recolha (cf. 2.6, 18.4, 27.5, 29.4, 36.10); por vezes, é usado apenas o verbo κατέχω, sem o pronome relativo (cf. 23.1, 49.5, 55.19). A representação da deusa como guardiã da entrada infernal faz lembrar o seu papel nas instruções escatológicas órficas (cf. notas a vv. 6 e 8). **ὑπὸ κεύθεα γαίης:** o mesmo sintagma fechando o hexâmetro no *Hymn. hom.* 2.340; cf. ainda 51.2, 69.3; *Il.* 22.482; Hes. *Theog.* 300.

5. Πραξιδίκη: referência a uma deusa que executava penalidades e vinganças, identificada com diversas divindades, a quem as cabeças de vítimas poderiam ser ofertadas; cf. *Orph. Arg.* 31 (= fr. 277 B) ὄργια Πραξιδίκης (como epíteto da própria Perséfone). Pausânias (9.33.3) faz menção a um grupo de deusas denominadas Πραξιδικαί cultuadas na região de Haliarto. Como nota Fayant (2014, p. 258), essa epiclese é apropriada a uma deusa tida como mãe das Eumênides (v.6). **ἐρατοπλόκαμε:** cf. 44.2, 55.10, 56.9. **Δηοῦς θάλος ἄγνόν:** no v.1 foi destacada a filiação paterna da

deusa; agora, a materna (cf. nota a 32.10). Para θάλος άγνόν, cf. 50.3; esse nome de Deméter aparece em outros momentos da recolha (23.5, 39.7, 40.1, 51.16, 65.8).

6. Εὐμενίδων γενέτειρα: o *laudator* vai progressivamente associando Perséfone a Dioniso (cf. nota a v.8); conforme essa genealogia, as Eumênides seriam filhas de Perséfone e Plutão (70.2). **ὑποχθονίων βασιλεία:** nas lâminas douradas de Turi, datadas respectivamente dos séculos IV-III a.C. e II d.C., a deusa é invocada como χθονίων βασιλεία (B.1.1, 2, 3; A.8 = fr. 488 B e ss.).

7. ἄρρήτοισι γοναῖς τεκνώσατο: cf. 30.7, com nota. **κούρη:** variante métrica de κόρη (cf. v.10); enquanto teônimo, Κόρη era propriamente aplicado para Perséfone, no entanto, ele é usado de forma não específica como título de diversas deusas na recolha (cf. pr.7, 38; 1.9; 8.10; 9.3, 10, 12; 10.12; 14.3; 26.4; 34.5; 36.1; 40.13; 44.1, 10; 49.1; 51.10, 14; 52.9; 53.2; 56.4; 57.4; 70.3, 10; 79.2, 12).

8. μήτερ... Εὐβουλῆος: antecipa o hino seguinte, dedicado a Dioniso (30.6-7); o deus também é descrito como ἐρίβρομος (30.1, com nota), πυριβρεμέταο (49.3) e Adônis, assimilado a Dioniso, recebe os títulos de πολυμόρφος e Εὐβουλεύς (56.3); cf. também 52.3. Nas já mencionadas lâminas douradas de Turi e Roma, fala-se de Eubuleu e Eucleu (Dioniso e Plutão; mas cf. 41.8), que são invocados ao lado de Perséfone (B.1.1, 2, 3; A.8); do mesmo modo, nas lâminas de Pelina (séc. IV a.C.) os iniciados são instruídos a se dirigirem a Perséfone no *post mortem* para que alegassem terem sido libertados por Baco (B.2.1, 2 = fr. 485-6 B). Implicado nesse cenário estaria o mito órfico do desmembramento de Dioniso: os humanos seriam obrigados a expiar a sua culpa titânica diante de Perséfone, que aguardaria por suas almas no Hades (cf. notas a v.4; 30.3, 5; Pl. *Men.* 81b7-c4, *Crat.* 400c; Guthrie 1993, pp. 164-5, 179-80). Cf. também nota a 57.11.

9. Ὠρῶν συμπαίκτηρα: complementarmente, é dito mais adiante que as Estações são Περσεφόνης συμπαίκτορες (43.7). **φασφόρε:** Perséfone ilumina o mundo enquanto é assimilada à Lua (9.1); cf. v.11.

10. παντοκράτειρα: cf. 10.4, 18.17. **κόρη καρποῖσι βρύουσα:** para κόρη, cf. nota a v.7; o hemistíquio faz referência à atuação de Perséfone quando, junto com as estações frutíferas (vv. 9, 12-13), a deusa abandona o Hades e caminha pela terra (cf. v. 17; *Hymn. hom.* 2.398-403). Expressões análogas em 9.7, 22.8, 26.3, 40.18, 53.10.

11. εὐφεγγής: epíteto comum para a Lua (cf. v.9), assim como para o Sol e as estrelas (Bacchyl. 9.29; Maxim. *Katarch.* 8.357). **κερόεσσα:** mesma imagem para a Lua (9.2; cf. ainda Maxim. *Katarch.* 6.151; Nonn. *Dion.* 5.72; *al.*); a assimilação entre a Lua e Perséfone na tradição órfica já era ressaltada por Proclo (fr. 258 B). Eusébio vai na mesma direção, afirmando que ambas as divindades compartilhavam de chifres (*Prep. ev.* 3.11.10). Atenágoras sustenta que Perséfone por vezes era representada com chifres porque seria uma forma de explicitar a sua monstruosidade, uma vez que teria nascido de uma relação incestuosa (fr. 88 B). **θνητοῖσι ποθεινή:** cf. 3.12, 33.1, 60.5, 64.12.

12. Todo o verso, assim como o seguinte, explora a perspectiva de Perséfone deslocando-se do Hades para a superfície (cf. v. 10). **εἰαρινή, λειμωνιάσιν:** cf. 43.3, 81.3. A deusa é primaveril por condizer com uma estação frutificadora (cf. v.9). Já os prados são amiúde associados à sua figura, tanto aqui por frequentá-los quanto por eles terem sido o cenário de seu rapto (18.13); nas lâminas de Turi fala-se ainda de seus prados e bosques subterrâneos (B.2.2, 6). **χαίρουσα πνοῇσιν:** cf. 26.7 e nota a 22.6.

13. ἰερὸν... χλοοκάρποις: cf. notas aos vv. 10, 12. Βλαστός χλοόκαρπος é uma perífrase para os frutos da primavera, estação com a qual é identificado o corpo (δέμας) de Perséfone; ἐκφαίνω, por sua vez, dentro do imaginário do verso pode ser entendido figurativamente como “desabrochar”. Χλοόκαρπος se aplica também a Deméter (40.5), cf. ainda 53.8 e 58.6.

14. Rapto de Perséfone por Plutão, cf. vv. 3, 9-10, 12-3; 18.12-5. **ἄρπαγμαῖα... νυμφευθεῖσα:** a disposição dos termos emula a ordem das ações no mito ao mesmo tempo que emoldura o verso antiteticamente; ἄρπάγιμος para Perséfone em Call. *Hymn. Dem.* 9. **λέχη μετοπωρινά:** o leito outonal serve como uma perífrase para o Hades ao mesmo tempo que corresponde à condição da superfície terrestre quando do período em que Perséfone permanece no subterrâneo; para outras imagens desse mito, cf. *Hymn. hom.* 2.15 ss; *Arg. orph.* 1192-6.

15. ζῶη καὶ θάνατος: cf. vv. 3 e 16; a deusa equivale à vida no período em que habita a terra e à morte quando frequenta o Hades. **θνητοῖς πολυμόχθοις:** cf. 37.4, 73.5 (em ambos os casos também fechando o hexâmetro); Eur. *El.* 1330; Greg. Nyss. *Ad. eos*

qui cast. 46.316.30 (πολύμοχθος ἀνὴρ); Greg. Naz. *Carm. dog.* 513.4 (π. σάρξ); Joann. Damasc. *Sacra parallela* 95.1585.44 (id.); Manuel Philes *Carm.* 5.63.1 (π. βίος).

16. Φερσεφόνη· φέρβεις γὰρ ἀεὶ καὶ πάντα φονεύεις: *folk etymology* (a grafia do nome da deusa é proposital, cf. v.1); o poeta compara a proximidade fonética de Φερσεφόνη com φέρβεις e φονεύεις. Destaca-se, assim, os dois aspectos complementares da deusa: por um lado, é uma deusa infernal, à qual a morte é congênere; por outro, no período que está sobre a terra, a deusa vigora e traz vida. No *Hymn. mag.* 21.25, o jogo de palavras é feito com base em πανφόρβα. Plutarco, por sua vez, relata que Cleante compara o nome da deusa com φέρω e φονέω (*De. Is. et Os.* 66.377d). Para uma tentativa etimológica (inconclusiva), cf. Chantraine 1984, p. 857. Mais recentemente, Beekes (2010, pp. 1179-80) propõe uma solução que reflete, inclusive, um comentário de Platão: é dito no *Crátilo* (404c) que Φερσεφόνη teria sido a forma adotada pelos gregos, que temiam pronunciar o nome *de facto* da deusa, que seria Φερρέφαττα. Beekes fala de περσόφαττα, com base em inscrições áticas coligidas por Watcher (2006), de modo que o segundo elemento do teônimo condiz com o testemunho platônico: seria então o caso de $*-g^{wh}n-t-ih_2$ (que se desenvolveria para $*g^{wh}en-$ 'to hit, strike') e um primeiro elemento $*perso-$ (scr. *parṣá-* 'sheaf of corn'). Sendo assim, o nome da deusa estaria ligado com a lavoura e cereais: ela seria “aquela que debulha a espiga de milho”, “a debulhadora de milho” (cf. 40.3 σταχυοτρόφε). Para outras vezes em que esse recurso paretimológico é utilizado na recolha, cf. nota a 25.2. Para uma possível recorrência desse jogo com o nome de Perséfone, cf. também nota a 57.10.

17. κλῦθι, μάκαιρα θεά: expressão formular para o início da *precatio* com um verbo de audição. καρπούς... γαίης: o poeta persiste na ideia de Perséfone ligada ao nascimento dos frutos que atravessa todo o hino; cf. também 36.14, 40.18, 43.11, 50.10, 53.10, 56.12.

18. εἰρήνηι θάλλουσα: cf. nota a 19.23. ἡπιοχείρῳι ὑγείαι: cf. 23.8, 84.8.

19. λιπαρὸν γῆρας: *Od.* 11.136, 19.268, 23.283, *al.*; γῆρας é justamente o termo que fecha toda a recolha em 87.12 (Morte).

20. πρὸς... Πλούτωνα: cf. notas a vv. 4, 6, 14-6; 8.18. Além de exigir da deusa os frutos característicos de sua atuação primaveril (v.12), o *laudator* pede auxílio no *post*

mortem, preocupação essa incomum dentro da recolha, que dá pra preferência para uma soteriologia imediatada, do que se elencam pedidos mais genéricos como a paz, a saúde e prosperidade (cf. vv. 18-9 e introdução do estudo). Cf. ainda a *Lâmina de Eleuterna* VI, em que é dito ao iniciado que se alegre ao lado de Plutão e Perséfone (Gazzinelli 2012, p. 81; Bernabé 2012, p. 341, n. 23).

30. A Dioniso

O primeiro de sete hinos a Dioniso inaugura a seção central da recolha focada em seu culto e mitologia (cf. hinos 45, 46, 47, 50, 52 e 53). Assim como no caso da primeira invocação a Hermes (hino 28), o poeta apresenta aqui os mais diversos atributos de Dioniso, propiciando-o de uma forma abrangente, de modo que diversas características que aparecem aqui pontualmente serão exploradas de forma mais detida em outros momentos do hinário (e.g. 42.5-9, 44.4-9, 46.6-7, 48.2-4, 56.10-1). Conforme a narrativa órfica, Dioniso teria duas mães, sendo filho de Perséfone (29) e, posteriormente, de Sêmele (44), sequência essa adotada na coletânea (cf. nota ao v.3). De acordo com o fr. 314 B (*Teogonia rapsódica*), Dioniso filho de Perséfone é chamado de Zagreu e teria sido vitimado pelos Titãs; em outro testemunho da mesma versão, fala-se de quatro nascimentos do deus, sendo o último por meio de Sêmele, a partir do qual começariam os mistérios de Orfeu (fr. 327 I B e 34 B; cf. ainda Rudhardt 2002). Dioniso corresponderia à sexta e última geração da cratologia órfica, tendo herdado o poder de Zeus (fr. 299-300 B; Pl. *Phil.* 66c = fr. 25 B; cf. Bernabé 2012, pp. 68-9). Com efeito, ao assimilar Dioniso e Fanes (v.2), o poeta talvez esteja propondo que, tal qual Zeus teria absorvido o Fanes e recriado o mundo por meio de uma obra inteligente, agora também Dioniso seria como que uma *atualização* do deus órfico primitivo, governando o cosmo ao seu modo (cf. introdução aos hinos 15 e 20; Guthrie 1993, p. 82). Considero ainda válida a seguinte leitura: o destaque dado à morte e nascimentos de Dioniso convém à sua identificação com a vegetação, podendo ser entendida como uma *aemulatio* do ciclo da natureza, do que analogamente o seu culto significaria uma crença no *post mortem* por parte dos seus iniciados; tal ideia se apresenta exemplarmente na primeira das *Placas de Ólbia*, fr. 463 B βίος θάνατος βίος / ἀλήθεια / Διό(νυσος) Ὀρφικοί. Trata-se do *topos* da palingenesia

fundado em uma metáfora vegetal (cf. Pind. fr. 133 Maehl; Bernabé 2011a, pp. 158-65). Aceitar o mitologema de Dioniso seria uma forma de soteriologia, pois constituiria uma transferência do itinerário simbólico do deus aos seus adeptos, transformando-se em um motivo iniciático (Moore 1916, pp. 48-9; West 1983, pp. 74 ss., 143-6). Para mais sobre a narrativa dos mistérios de Dioniso, cf. Seaford 1981; Larson 2007, pp. 141-2; Graf e Johnston 2007, pp. 66-164. Para a ligação entre orfismo e o culto dionisiaco, cf. Hdt. 2.81; fr. 497-505 B; Moore 1916, pp. 47-60; West 1983, pp. 12-26; Jeanmarie 1985, pp. 390-416; Guthrie 1993, pp. 41-8; Edmonds 1999; Cristóbal 2008; Bremmer 2014, pp. 55-80.

1. ἐρίβρομον: ecoa 29.8; trata-se de um epíteto homérico para Dioniso (*Hymn. hom.* 7.56, 26.1): ἐρίβρομος convém ao deus venerado na forma de um touro, culto de origem trácia ou frígia (cf. vv. 3 e 4; Eur. *Bacch.* 100: ταυρόκερων e 1017: φάνηθι ταῦρος; cf. Guthrie 1993, pp. 260-1); remeto aqui ainda às ocorrências de βουκόλος em 1.10 e 31.7). O adjetivo deveria ser usado para animais, já que o mesmo se diz de leões em Píndaro (*Ol.* 11.20). Esse título vale, por extensão, ao alvoroço de seu próprio cortejo extático; cf. 69.2 (Erínias assimiladas às Mênades); Eur. *Bacch.* 55 ss., 156; Guthrie 1993, 113-5. O deus é designado também como Βρόμιος em 40.10 e 50.8, outro epíteto de registro homérico, como se vê no *Hymn. hom.* 26.10: ὃ δ' ἐξηγεῖτο: βρόμος δ' ἔχεν ἄσπετον ὕλην (cf. ainda Eur. *Bacch.* 84 ss., *Cyc.* 123; Arist. *Nub.* 311). Cf. nota a 45.1. **εὐαστήρα:** derivado do verbo εὐάζω, i.e. aquele que brame εὐαί ou εὐοῖ em honra a Dioniso durante os seus cultos; cf. Eur. *Bacch.* 68-69 Βάκχιον εὐάζομένα; Guthrie 1993, p. 260. Notar a glosa de Hesíquio: εὐα· ἐπιφημισμὸς ληναϊκὸς καὶ μυστικὸς. Relacionada à comitiva do deus ou mesmo a ele próprio, essa raiz reaparece ainda no v.4 e em pr.34, 31.2, 40.15, 45.4, 49.1, 50.3 e 8, 51.8, 54.5 e 8, 69.1 e 6, 79.9.

2. Vale aqui fazer menção à breve *enumeratio* crescente que se dá com os primeiros três elementos desse verso, que se reflete na progressão do motivo numérico em “*primogênito*, de *dupla* natureza, *três* vezes gerado”. **πρωτόγονον:** o deus é assimilado aqui ao Primogênito (hino 6), assim como em 52.6; do mesmo modo, ambos, Dioniso e Primogênito, são interpelados com o nome Ἡρικεπαῖος (6.4 e 52.6). **διφυῆ:** referência à sua androginia (cf. 42.4 ἄρσενα καὶ θῆλυν, διφυῆ; 56.4 κούρη καὶ κόρη); o mesmo para o Primogênito (6.1), Coribante (39.5) e Eros (58.4). A forma hipocorística

do nome de Dioniso recebe, nesse sentido, uma glosa de Hesíquio: διο(ν)νός· ὁ γυναικίας καὶ παράθηνος. **τρίγονον**: cf. 52.5; Eur. *Ion* 496 e *Her. fur.* 1023. Segundo a tradição órfica, Dioniso também teria primeiro nascido de Zeus e Perséfone (cf. v.6; nos vv. 50.1 e 52.9: διμάτωρ); e, após a sua morte pelos Titãs, teria ainda nascido mais duas vezes por ter sido gestado por seis meses em Sêmele até que, após sua mãe morrer, Zeus o abrigasse em sua coxa pelos três meses restantes, que levaria a cabo a gestação (cf. 44.4-8, 48.2-4; Apollod. 3.4.3). Se a narrativa de Sêmele e Zeus for considerada como um único evento, um terceiro nascimento de Dioniso poderia ser proposto com relação ao seu dilaceramento por parte dos Titãs. De acordo com Filodemo, após esse evento, Reia (em outras versões: Deméter ou Atena; cf. Procl. *Hymn.* 7.14) teria recolhido os membros de Dioniso e ele teria renascido (fr. 59 I B: διασπασθεὶς ὑπὸ τῶν Τιτάνων Πέ<ας τὰ> μέλη συνθε<ίσης> ἀνεβίω[ι]); cf. ainda fr. 331 B (em que se alude aos três nascimentos do deus); Diod. 3.63.3-64.5; Cornut. *Theol. gr. comp.* 30, pp. 58, 62; Guthrie 1993, p. 82). **Βακχεῖον ἄνακτα**: cf. 54.8.

3. ἄγριον: o mesmo para Apolo (34.5) e Héracles (12.4 ἀγριόθυμε, acompanhado ainda de ἄρρητ’); cf. no v.4 ἀρήιον. Cf. Lebreton 2012, pp. 205-6. **ἄρρητον, κρύφιον**: cf. nota a 6.5 (assimilação com o Primogênito) e 52.5; logo em seguida, nos vv. 6-7, fala-se também das “inefáveis relações” entre Zeus e Perséfone; esse vocabulário é próprio de um contexto iniciático, diferenciando aqueles podem e os que não podem presenciar determinadas cerimônias (cf. nota a 12.4; Eur. *Bacch.* 472). Morand (2001, pp. 147-50) entende essa terminologia como própria dos mistérios, que conjugariam texto (os próprios *HO*) com um aspecto operativo, de modo que a inefabilidade estaria ligada não apenas à concepção de sigilo iniciático, mas também à dependência de uma prática cerimonial que *complementaria* as epicleses, argumento esse que sustenta ainda mais a ideia de uma ocasião de performance real para essa coletânea (seria o caso da clássica diferença entre δρώμενα e λεγόμενα). Os sacrifícios também seriam “inefáveis” (cf. v. 5; Burkert 2013, pp. 202-3). Dioniso é ἄρρηκτος em Nonn. *Dion.* 48.75. **δικέρωτα, δίμορφον**: invocação semelhante a Dioniso em Fírmico Materno (*De errore prof. rel.* 21.2 αἰαῖ δίκερος δίμορφε); δικέρωτα reforça a imagem de Dioniso transmutado em touro (cf. v.4; 45.1, 52.2; Primogênito, assimilado a Dioniso, é chamado de ταυροβόας em 6.3); δίμορφον, por sua vez, recupera διφυῆ do verso anterior.

4. κισσόβρυον: *hapax*; com a mesma raiz, cf. 52.12, 54.6; a hera era comumente associada a Dioniso e o seu cortejo por adornar o seu tirso (cf. *Hymn. hom.* 7.40-1, 26.1, 9; Pind. *Ol.* 2.27, fr. 75.9; *Anth. Pal.* 9.524.11; Paus. 1.31.6). Cf. nota a 46.2. **ταυρωπόν:** cf. notas a vv. 1, 3 e 45.1. **ἀρήιον:** cf. 45.3; para o Coribante, 39.2. Pode-se aduzir outras referências da faceta bélica de Dioniso na literatura. Em Eurípides, é dito que o deus comporta uma parte de Ares (*Bacch.* 302: Ἄρεώς τε μοῖραν μεταλαβὼν ἔχει τινά); Macróbio chama o deus de ἐνυάλιος (*Sat.* 1.19.1); cf. ainda Élio Aristides sobre Dioniso: καὶ πολεμικός τε δὴ καὶ εἰρηναῖος (*Dion.* 41.5). **εὔιον:** cf. nota a v. 1.

5. ὠμάδιον: cf. 52.7, Eur. *Bacch.* 138, 735 ss.; Porfírio relata um sacrifício humano a Dioniso Ὠμάδιος em Quios e Tenedo (*De abst.* 2.55); Licofron fala de um rito secreto a Dioniso em Delfos que envolveria essa atividade (*Alex.* 207); Fírmico Materno conta sobre um rito cretense de desmembramento de um touro vivo (*de Errore prof. rel.* 6.5); por ocasião das Grandes Dionisias, levava-se em uma procissão um boi sacrificial (Burkert 2013, p. 310). Vale aqui a comparação mitológica com Orfeu, uma vez que algumas versões da sua morte o narram como vítima justamente de omofagia por parte das ménades, sob a influência do deus Dioniso revoltado com a devoção de Orfeu ao deus Apolo (fr. 1033-5 B; Virg. *Georg.* 4.521-2; Apoll. 1.3.2); com efeito, essa prática relacionada ao deus do vinho seria de origem cretense e pré-órfica (Eur. fr. 472.12-5; cf. Guthrie 1993, pp. 53, 199, 268). Para uma leitura sobre tal atividade, cf. Burkert 2013, pp. 76-7, 201: o sacrifício possibilitaria um contato direto com a morte e uma subsequente apoteose: a morte cruenta, com o seu caráter transgressor, teria uma faceta purificatória e permitiria adentrar uma nova ordem ontológica; como nota o próprio autor, entre os hititas, “converter-se em deus” era uma expressão formular para designar a morte de um rei (p. 76, n. 143). **τριετή:** τριετῇ se refere à celebração bienal do deus (nos títulos dos hinos 45 e 52, Dioniso é chamado de Bienal, τριετηρικός; em 53.5, τριέτης κῶμος; cf. ainda 44.7 ἀνὰ τριετηρίδας ὥρας e 54.3). Calculava-se o tempo levando em conta o próprio ano em que se estava durante a primeira festa, de modo que o que eles chamavam de “triênio” deve ser entendido atualmente como um “biênio”. A etilogia desse ritual pode estar ligada ao desmembramento de Dioniso pelos Titãs: o seu corpo teria sido cindido em três partes, de modo que a cada três anos (na contagem grega) ele deveria receber sacrifícios (cf. *Hymn. hom.* 33.2, vv. 2-3: ὥς δὲ † τὰ μὲν τριάσοι πάντως

† τριετηρίσιν αἰεὶ / ἄνθρωποι ῥέξουσιν τεληέσσας ἑκατόμβας); outra explicação seria em decorrência dos três nascimentos de Dioniso. **βοτρυηφόρον, ἔρνεσίπεπλον**: o segundo hemistíquio desse verso persiste na imagem de Dioniso ornado com vegetação (cf. 46.3, 52.11); ἔρνεσίπεπλον é *hapax*. Cf. nota a 46.2.

6. Εὐβουλεῦ: epíteto de Dioniso (29.8, 52.4, 56.3, identificado com Adônis), de Zeus (Diod. Sic. 5.72; Paus. 8.9.2) e de Plutão sob a forma Êubulo (Nic. *Al.* 14; notar que Heráclito associa ambas as divindades: ὡτὸς δὲ Αἰδῆς καὶ Διόνυσος, ὅτεω μαίνονται καὶ ληναΐζουσιν, D.-K. B15; o epíteto tinha valor eufemístico e infernal, cf. 18.12). Apesar desses usos, Eubuleu era também o nome de dois personagens distintos, ligados aos mistérios eleusinos e às figuras de Deméter e Perséfone: o primeiro seria filho de um sacerdote de Deméter e irmão de Triptólemo, que teria fugido de Argo para a Ática; o segundo teria sido um porqueiro cujos animais haviam caído na fissura da terra por onde Hades teria raptado Perséfone (daí o ritual de imolação de animais a Eubuleu durante as Tesmofórias); cf. fr. 397 B; Paus. 1.14.2, 9.8.1; Apoll. 1.5.2; Clem. *Al. Protr.* p. 25; Cic. *De nat. de.* 3.21.53; Guthrie 1993, p. 179. A identificação de Dioniso com Eubuleu é tradicional dentro do *corpus* órfico: cf. nota a 29.8, *P. Gurob* 1.18 (= fr. 578 B), Macrob. *Sat.* 1.18.12 (= fr. 540 B). Para mais, cf. Ricciardelli 2000, pp. 354-5. **πολύβουλε**: acompanhamento etimológico para o epíteto que dá início ao verso; cf. 25.4. **Διὸς καὶ Περσεφονείης**: Zeus, transformado em serpente, persegue Reia e depois violenta Perséfone, de cuja união renasceria Dioniso (fr. 87 B; com alguma variação, cf. Nonn. *Dion.* 6.121, 156-205).

7. ἄρρητοις λέκτροισι τεκνωθείς: cf. 50.3 (κρυψίγονον); expressão próxima para a união entre Zeus e Deméter (29.7); Ricciardelli (2000, p. 355) entende que a relação de ambos é dita “inefável” pois só haveria de ser compartilhada entre os iniciados (cf. nota a v.3). **ἄμβροτε δαῖμον**: Adônis recebe o mesmo epíteto (pr.41, 55.26). Dioniso é imortal enquanto progênie de Zeus e Perséfone; na condição de filho de Sêmele, Dioniso se tornaria imortal apenas por apoteose (Fayant 2014, p. 267); cf. ainda nota a 46.7.

8. κλῦθι, μάκαρ, φωνῆς: refere-se ao *hic et nunc* da ocasião de performance; para o expediente da autorreferencialidade hínica, cf. nota a 8.20; mesma fórmula para o

Coribante (39.9). ἡδὺς: epíteto de Dioniso na *Anth. Pal.* 5.110.3; cf. 50.10. ἐπίπνευσον ἁμεμφής: aqui o imperativo parece ter um sentido figurado: “inspirar” assume o sentido de “favorecer”, partindo da metáfora de um “vento favorável, propício” (a mesma imagem em Plb. 11.19.5, Apoll. Rh. 3.937, Nonn. *Dion.* 3.121; cf. Fayant 2014, pp. 262-3). Todavia, pode haver um matiz de teoria anímica nessa passagem, uma vez que Dioniso estaria ligado à criação da alma humana no mito órfico de antropogênese; cf. notas a 81.1, 5.

9. σὺν ἐνζώνοισι τιθήναις: mesma expressão em 53.6, também fechando o hexâmetro; cf. ainda 42.10. O epíteto ἐνζωνος é homérico (*Il.* 1.429; *Hymn. hom.* 2.255). Pode-se estar fazendo referência aqui às ménades, a comitiva associada aos seus rituais orgiásticos, ou às Ninfas, que teriam cuidado de Dioniso quando jovem no monte (51.3, 15; *Hymn. hom.* 26.3 ss. Apollod. 3.43.)

31. Hino aos Curetes

Os Curetes eram um grupo de divindades menores que teriam protegido Zeus ainda criança de Crono, a pedido de Reia (cf. Call. *Hymn.* 1.52-4; Apollod. 1.1.6). Em geral eram identificados com os Coribantes, que cultuavam a Mãe dos Deuses (cf. v.5; 38.20; Ap. Rh. 1.1122 ss.), devido à suas danças extáticas e genealogia similares (Eur. *Bacch.* 120 ss.; Strab. 10.3.22; Versényi 1962, pp. 89-93; Guthrie 1993, p. 118). Para o rito de puberdade e fertilidade ligado ao grupo de deuses e a figura da Mãe, cf. Roheim 1929. Os deuses, inclusive, são considerados filhos de Reia (assimilada à Mãe dos Deuses) no fr. 198 III-IV B. A narrativa órfica de Dioniso se apropria da imagem do grupo, propondo que eles teriam protegido o próprio Dioniso recém-nascido dos Titãs, a mando de Zeus (Procl. *Theol. Plat.* 5.35 = fr. 297 B; Clem. Alex. *Protr.* 2.17.2 = fr. 306 B). Logo, o posicionamento do hino é significativo: são dispostos de forma sequencial, a mãe Perséfone (29), o filho Dioniso (30) e agora aqueles que seriam os seus cuidadores. A narrativa de seu desmembramento fica latente, uma vez que relacionar os Curetes a Dioniso significa apontar para a proteção deste último e, evidentemente, preludiar a sua morte pelos Titãs (37), narrativas adjuntas na *Teogonia rapsódica* (cf. Bernabé 2012, pp. 219 ss.). Embora a invocação em si não apresente elementos desse mitologema, a

sequência dos hinos parece promover tal leitura, o que indicaria uma dupla função do culto dos *HO*: i) contemplar discretamente a narrativa dionisiaca (alusões a episódios, epítetos, ordem do hinário); ao mesmo tempo que ii) favorecer todos os deuses elencados com o rol de atributos que hipoteticamente melhor os propiciariam (o motivo já tratado da abrangência epiclética, apresentado no estudo introdutório). Todavia, a constante evocação à condição de protetores e de sua dança marcial no hino (vv. 1-4) poderia facilmente aludir à imagem dos deuses circundando o jovem Dioniso-Zagreu, invocado no hino anterior; mesmo o ritual à Mãe dos Deuses era considerado um rito iniciático entre os grupos báquicos (cf. fr. 578 B; Harrison 1908/9; West 1983, pp. 166-8). Os Curetes recebem mais adiante o hino 38, associado ainda ao 39, dedicado ao Coribante.

1. Σκιρτηταὶ Κουρῆτες: essa composição adota a mesma fórmula do hino 21, dedicado às Nuvens: a identificação das divindades acompanhada de um epíteto aparece em posição tópica na *inuocatio* e a sintaxe é arrastada até o v.6, quando o único verbo de todo hino aparece, marcando também o início da *precatio*. Σκιρτηταὶ é usado também para Pã (11.4), as Nereidas (24.7) e Dioniso (45.7), mas o epíteto é mais preñado de significado para os Curetes, uma vez que teria sido por esse expediente, de dançarem em círculos batendo as lanças em seus escudos, que, a pedido de Reia, teriam abafado o som do choro de Zeus ainda infante numa gruta em Creta, quando era perseguido por Crono (essa narrativa aparece em Hes. *Theog.* 453-500, sem menção aos Curetes, mas é relatada em Apoll. 1.1.6-7; cf. ainda Guthrie 1993, p. 117). Harrison (1908/9, p. 327 ss.) entende a dança não apenas como um modo de proteção, mas como uma cerimônia: “Pantomimic dancing is of the essence of each and every primitive mystery”. Do mesmo modo, Estrabão (10.3.7.7-28) considera as danças dos Curetes como sendo orgiásticas; cf. ainda nota a 27.11. **ἐνόπλια βήματα θέντες:** o segundo hemistíquio reforça a imagem mitológica dos Curetes dançando armados (cf. pr.20; fr. 578.7 B: Κούρητές τε ἔνοπλοι); βήματα se repete em 46.4, com relação às danças de Dioniso. Em Homero, o termo κουρῆτες pode designar simplesmente os soldados jovens (*Il.* 19.193 κρινάμενος κούρητας ἀριστῆας Παναχαιῶν).

2. ῥομβηταί: o rombo, instrumento percussivo associado com rituais e mistérios, aparece já em 4.4 e 8.7; trata-se de uma das poucas ocorrências desse adjetivo (cf. *Anth. Pal.* 6.106.4, 6.218.8, 6.219.2). **ὀρέστεροι:** a raiz desse epíteto se repete no v.5, associada

a Cibele-Reia; assim como os Curetes, a deusa também se vinculava aos cumes e montanhas (cf. *Hymn. hom.* 14.5). **εὐαστήρες**: aqui os Curetes são associados a Dioniso (que recebe esse epíteto em 30.1); é possível que o mito cretense dos Curetes dançando ao redor de Zeus teria sido modificado na Frígia, de modo que a representação de Zeus haveria sido substituída por a de um jovem Dioniso, com as devidas adaptações narrativas (Harrison 1908/9; Guthrie 1993, pp. 117-8).

3. κρουσιλῦραι: *hapax*. **παράρρυθμοι**: Ricciardelli (2000) sugere “secondo il ritmo”, mas Rudhardt (1991) prefere “des rythmes irréguliers” e Fayant (2014) o acompanha com “à contre-temps”; o prefixo *παρα-* aqui mais adequadamente transmite a ideia de “contra”, o que seria adequado à dança misteriosa dos Curetes. **ἐπεμβάται**: Fayant (2014, p. 274) sugere que as primeiras acepções elencadas pelo LSJ, “montado (em cavalos)” e “cavaleiro”, não seriam adequadas aos Curetes, sendo possível pensar apenas em algo como “aqueles que caminham”, “andejos”, que iria bem com o sintagma seguinte, ἵχνεσι κοῦφοι. Ainda assim, em 38.21, os Curetes são assimilados aos Díoscuros, que seriam reconhecidos como excelentes cavaleiros (*Hymn. hom.* 33.18, 17.5 ταχέων ἐπιβήτορες ἵππων).

4. ὄπλοφόροι, φύλακες: ambos adjetivos remotam à narrativa dos Curetes protegendo ora Zeus ora Dioniso, a depender da versão adotada. **κοσμήτορες**: cf. 10.8. **ἀγλαόφημοι**: cf. 76.2. Proclo (*Theol. plat.* 1.26) reporta que Ἀγλαόφημος era um místico trácio que teria ensinado a Pitágoras τὰ περὶ θεῶν ὄργια, o que corresponderia a uma teogonia órfica; cf. também Jambl. *de uita Pyth.* 28.146.

5. Μητρὸς ὀρειομανοῦς συνοπάονες: associação já preludiada nos vv. 1 e 2 dos Curetes com relação a Reia-Cibele (dita Μήτηρ Θεῶν no *Hymn. hom.* 14 e aqui no hino 27); cf. Eur. *Bacch.* 120-34. Ὀρειομανοῦς é *hapax*. **ὀργιοφάνται**: cf. nota a 6.11; pode-se pensar em uma epístrofe semântica, caso ἀγλαόφημοι do verso anterior tenha alguma relação com as ὄργια, como mencionado. Fala-se de ὄργια não apenas para os ritos de Cibele, mas também para os relacionados a Deméter (Harrison 1908/9, p. 337); desse modo, talvez se justifique a composição de dois hinos para esses deuses: neste caso, próximo do hino à Mãe dos Deuses (27), os Curetes estariam mais ligados a ela; no próximo (hino 38), eles estariam mais ligados a Deméter Eleusina (40). Ainda que essa

associação pareça tênue, é necessário, por um lado, lembrar na assimilação nos *HO* entre Deméter e a Mãe dos Deuses (Fayant 2014, pp. 344, 682-3) e, por outro, pode-se imaginar que o *laudator* pense mais adiante em uma representação mais lasseada desses δαίμονες, ligados, por exemplo, à comitiva de Dioniso e, portanto, os Curetes passariam a estar ligados a rituais de iniciação de forma mais abrangente; cf. vv. 2 (εὐαστήρες), 7 (βουκόλῳ), 38.4 e 40.10 (Βρομίῳ συνέστιος).

6. ἔλθοιτ' εὐμενέοντες: cf. nota a 3.14; o verbo de atração no optativo inaugura a *precatio*. **ἐπ' εὐφήμοισι λόγοισι:** para esse expediente de autorreferencialidade hínica, cf. nota a 8.20.

7. βουκόλῳ: cf. nota a 1.10. **εὐάντητοι:** cf. nota a 2.5.

32. A Atena

Em termos, o hino a Atena dá continuidade à temática marcial trazida no hino anterior aos Curetes (vv. 2, 7-10; cf. Ricciardelli 2000, pp. 356-7), ainda que o poeta recorra também a uma caracterização mais genérica da deusa (cf. *Hymn. hom.* 11 e 28). Com efeito, na narrativa da *Teogonia rapsódica*, Atena possui a mesma prerrogativa que o grupo de divindades invocado logo antes: ambos seriam responsáveis, de uma forma ou de outra, pela proteção do jovem Dioniso. Os Curetes o protegeriam dos Titãs; ao passo que Atena justamente resgataria o coração do deus, após ele ter sido atacado e despedaçado, o que se refletiria, inclusive, como uma explicação para o seu epíteto Palas (fr. 314-6 B e ainda fr. 327 II B; cf. nota ao v.1; Guthrie 1993, p. 82). Note-se ainda que a deusa é denominada na tradição órfica como líder dos Curetes (fr. 267-8 B); de fato, a caracterização da deusa no hino, que a relaciona com as montanhas, grutas e vales (vv. 2-5) faz pensar em uma assimilação com a Mãe dos Deuses e mesmo Reia (Ricciardelli 2000, p. 358). Assim como com o hino aos Curetes, o posicionamento da invocação a Atena deixaria implícita a narrativa da morte de Dioniso, antecipando o hino aos Titãs (37). Portanto, este hino, tal qual os seguintes (34-6), teria um caráter proléptico, em que a narrativa de recuperação do corpo de Dioniso antecederia à sua morte. Desse modo, o argumento para a i) *composição* do hino e ii) o seu *lugar* na coletânea seria o mesmo dado na introdução do hino anterior, respectivamente: abrangência epiclética e alusão

diegética. De acordo ainda com a *Teogonia rapsódica* (fr. 263 B), Atena teria um nascimento similar à tradição mais corrente, a partir da cabeça de Zeus, como expressão de sua sagacidade (cf. v.10) e cumpridora de seus desígnios (fr. 264-5 B; Bernabé 2012, pp. 206-7), sendo talvez um deles, no caso, proteger Dioniso.

1. Παλλάς: o nome de Atena não figura nos hinos (cf. pr.38); trata-se de um epíteto comum para a deusa (*Hymn. hom.* 11.1, 28.1, 16). Como nome próprio, Palas pode ser identificado diversos personagens; uma delas seria uma garota que teria sido instruída junto com Atena na arte da guerra por Trítion. Eventualmente, ambas teriam entrado em conflito e, com a intervenção de Zeus, Atena sairia vencedora (cf. v.13; Apoll. 3.12.3). Como epíteto da deusa, uma versão do mito órfico de Dioniso diz que teria sido Atena quem teria salvado o coração do deus, depois de ele ter sido morto pelos Titãs, sendo então chamada Παλλάς, derivado de πάλλειν (“palpitar”), em referência ao coração do deus (fr. 315 I B; Procl. *Hymn.* 7.11-15; Clem. Alex. *Protr.* 2.18.1) **μουνογενής μεγάλου Διὸς ἔκγονε:** o adjetivo também aparece em 29.2 (Perséfone) e 40.16 (Deméter). Zeus, avisado que, caso tivesse uma filha, o filho desta poderia tomar seu poder, resolve engolir Métis (cf. v.10), com quem havia se unido; posteriormente, Hefesto (ou, em outras narrativas, Prometeu) acerta a cabeça de Zeus com um machado e dela sai Atena (cf. *Hymn. hom.* 28.4 ss.; Apoll. 1.3.6). Esse duplo nascimento de Atena ecoa a narrativa de Dioniso (cf. nota a 30.2); não obstante, a deusa aqui é representada como a única a ter nascido diretamente do corpo de Zeus. Cf. também v.13 (Τριτογένεια).

2. δῖα: notar o jogo com Διὸς do verso anterior. **πολεμόκλονε, ὀμβριμόθυμε:** o mesmo para Reia (14.7), também fechando o hexâmetro; cf. ainda 65.1, 4 (Ares). A deusa é ainda πολεμόκλονος na *Batrachom.* 275; o seu lado guerreiro é especialmente aludido no *Hymn. hom.* 28.7-15.

3. ἄρρητε, ῥητή: antítese (cf. v.10); o qualificativo ῥητή é confirmado logo em seguida por μεγαλώνυμος, ao passo que ἄρρητος seria correlato de ἀντροδίαιτος no final do verso, do que se nota a construção quiástica, com os pares espelhados: o desenho do verso apresenta a sua inefabilidade e caráter ritualístico emoldurando a sua celebração no centro do verso, disposição essa que parece emular um cenário sigiloso de iniciação; cf. nota a 30.3. **ἀντροδίαιτε:** *hapax* (cf. 11.12; 52.5); Guthrie (1930, p. 219 ss.) sugere

algumas leituras para o epíteto: por um lado, Atena estaria sendo assimilada a Adrasteia, representada como guia dos Curetes, o que explicaria a disposição dos hinos na coletânea (fr. 267 I B); por outro, seria o caso de uma forma de culto especial da deusa na Ásia Menor, ao que Fayant (2014, p. 282) estende esse argumento hipotetizando uma associação aqui entre Atena e a Mãe dos Deuses (hino 27; cf. nota a v.6; 31.5). A descrição geográfica fornecida pelo poeta para caracterizar Atena prossegue ainda nos vv. 4-5. Tanto ela quanto Cibele se relacionam com os montes e vales (comparar v.5 e *Hymn. Epidaur.* 3.6 *Μαας κατ' ὄφρεα καὶ νάπας*). Cf. nota a 11.5.

4. ἡ διέπεις: assim como o uso de *κατέχω* no presente em orações relativas por parte da recolha, *διέπω* parece ter um sentido iterativo, com valor gnômico, referindo-se à atuação permanente da deusa nessas regiões; cf. nota a 29.4. **ὄχθους ὑψάχενας:** cf. 15.4 **ἀκρωρείους:** *hapax*.

5. ἡδ' ὄρεα σκιάοντα: *Il.* 1.157; cf. 31.5 e nota a v.3. Pode-se pensar, além da esfera de atuação de Atena, em ícones seus espalhados por regiões montanhosas. Pausânias, por exemplo, narra que a deusa tinha uma estátua no monte Pentélico (1.32.2). **νάπαισί:** cf. nota a v.3. **τέρπεις:** esse verbo assume o mesmo emprego de *διέπεις* no v.4 (com o qual está coordenado), ambos designam o elemento preferido de atuação da divindade (cf. Ricciardelli 2000, p. 361).

6. ὀπλοχαρής: *hapax*; outro título dividido com Ares (65.2). **οἰστροῦσα βροτῶν ψυχὰς μανίαισι:** Atena é associada a um culto extático, o que sugere novamente uma associação com Cibele (cf. nota a v.3); o verso, porém, pode ter uma conotação negativa (cf. *φίλοιστρε κακοῖς*, v.9; *Soph. Ai.* 59 ss.). *Οἷστρος* era a personificação do furor ligado à loucura ou aos mistérios; cf. *Aesch. Prom.* 567 ss.; *Arg. orph.* 47, 103.

7. γυμνάζουσα: não obstante Ricciardelli (2000, p. 361), a deusa se vincula aos exercícios em concordância com o seu espírito bélico e combativo (vv. 7, 10, 12; Fayant 2014, p. 282). **φρικώδη:** cf. 19.7, 20.4, 21.4.

8. Γοργοφόνη: Atena teria matado a Górgona durante a Gigantomaquia (*Eur. Ion* 987-97; cf. v. 12) e auxiliado Perseu na imolação de Medusa (*Apoll.* 2.4.2-3); posteriormente a deusa teria fixado a cabeça da Górgona sobre o seu escudo. Em uma estátua da deusa descrita por Pausânias (1.24.5), uma representação em marfim da face da

Górgona aparece no peito de Atena. Na peça euripidiana supracitada, a deusa receberia esse mesmo título (*Ion* 1478); **φυγόμεκτρε, τεχνῶν μήτερ**: antítese: a deusa é “esquiva ao leito”, ou seja, virgem (cf. Eur. *Tro.* 980 ss.; *Anth. Pal.* 6.10.1), mas, ao mesmo tempo, “mãe das artes” (Procl. *Hymn.* 7.19); φυγόμεκτρε é *hapax*.

9. ὀρμάστειρα: *hapax*; cf. nota a 33.2-3. **φίλοιστρε κακοῖς, ἀγαθοῖς δὲ φρόνησις**: nova antítese com quiasmo; esse expediente da oscilação entre a atividade benéfica (recompensa) e prejudicial (punição) das divindades, a depender da conduta humana, é recuperado em outros momentos da recolha (cf. 8.8, 63.10, 64.10.11, 86.12-3).

10. ἄρσην μὲν καὶ θῆλυς ἔφους: outro par antitético (o mesmo para a Lua em 9.4 e Mise em 42.4); o próprio final do verso oferece a leitura dessa contraposição (como no v.3): a deusa é masculina enquanto vinculada à guerra (πολεμητόκος) mas feminina em virtude da sua identificação com μήτις; cf. Procl. *Hymn.* 7.3 ἄρσενόθυμε. **πολεμητόκε, μήτι**: Fayant (2014, p. 283) vê mais um jogo antitético entre a sua representação como aquela incita guerra e, ao mesmo tempo, como a própria personificação da inteligência; ainda assim, os conceitos podem ser complementares. A mãe de Atena seria Métis, a “Astúcia” ou “Sagacidade” (Hes. *Theog.* 886 ss.); por associação à sua mãe, a deusa recebe esse epíteto. Assim como no caso de Perséfone nos *HO*, a filiação paterna figura no início do hino, enquanto a materna é postergada (cf. 29.1, 5). No hino homérico dedicado à deusa, quem possui essa característica é Zeus (vv. 4, 16). Em Nono (*Dion.* 4.425, 13.338, 27.2, 40.86), lê-se a forma πολεμητόκος, o que permite a correção do texto dos manuscritos, que seria um *hapax*. Métis era um dos nomes para Fanes nas narrativas órficas, ambas tendo sido absorvidas por Zeus (Guthrie 1993, p. 97).

11. αἰολόμορφε: convém à descrição da deusa como μήτις, devido à sua adaptabilidade e plasticidade às circunstâncias (Guthrie 1930, p. 218). **δράκαινα**: a deusa era frequentemente associada a serpentes, inclusive em santuários (cf. Hdt. 8.41.2-3; Eur. *Ion* 1427 ss.; Philostr. *Imag.* 2.17); Pausânias (1.24.5) fala de uma estátua da deusa segurando uma lança em uma mão, um ícone menor da Vitória na outra e, aos seus pés, o seu escudo e uma serpente, que o autor diz ser uma representação de Erictônio, um dos primeiros reis de Atenas, protegido pela deusa na Acrópole e que teria uma cauda de serpente, por ter nascido da terra (cf. Philostr. *Vit. Apol.* 7.24; Apollod. 3.14.6). O mito de

Eriectônio ajuda a explicar um pouco melhor esse epíteto, uma vez que Atena o teria acolhido e, para defendê-lo, teria situado duas cobras ao redor dele (Eur. *Ion* 20-6, 266 ss.). **φιλένθεε**: cf. 11.5, 21. Esse epíteto dá prosseguimento à caracterização extática da deusa nos vv. 6, 9; é, inclusive, justamente por coerência a esses versos que pode-se imaginar aqui o sentido ativo do composto e não passivo: é ela quem leva as almas dos homens à loucura (v.6) e quem deixa os maus indivíduos em estado de delírio (v.9); aqui, do mesmo modo, é ela quem entusiasma os seres humanos. A própria deusa etimologicamente *entusiasmada* (do que se entende “entusiasmada por outro deus”) seria um tanto insólito.

12. Φλεγραίων ὀλέτεια Γιγάντων: referência ao papel da deusa na Gigantomaquia; cf. nota a v.8; Hes. *Theog.* 185; Apoll. 1.34-9. **ἱππελάτεια**: *hapax* (com imagens próximas em 3.7 e 8.18); os cavalos são associados à deusa em Píndaro (*Ol.* 13.82), Sófocles (*Oed. Col.* 1070, *al.*) e Nono (*Dion.* 37.320)

13. Τριτογένεια: epíteto de Atena já em Homero e Hesíodo (*Il.* 4.515, 8.39, *Od.* 3.378; *Hymn. hom.* 28.4; Hes. *Th.* 895; cf. ainda *Arg. orph.* 66 ss.); “tritogênita” assume várias explicações: i) pode-se referir à deusa ter sido a terceira a nascer, após Apolo e Ártemis, ou, na ordem dos hinos desta recolha, após Perséfone e Dioniso, ainda que essa possibilidade aventada por Fayant (2014, p. 283) me pareça pouco convincente; ii) uma referência ao lago Trítion, na Líbia, considerado o local do nascimento de Atena (Aesch. *Eum.* 292-4; Eur. *Ion* 872; Paus. 1.14.6, 8.26.6 9.33.7; Apollod. 1.3.6); iii) uma alusão à ideia de Demócrito que afirma que Atena deveria ser identificada com a φρόνησις e dela nasceriam três coisas, o racionar bem, o falar bem e o fazer aquilo que é devido (68 B2 D.-K.); iv) outra possibilidade, apontada por Ricciardelli (2000, p. 363, com bibliografia), seria a ideia de que a primeira parte do epíteto, τριτο-, poderia assumir em alguns compostos o significado de “verdadeiro”, de modo que Atena deveria ser entendida como a “verdadeira filha” (cf. Hermes *Trismegisto*, o “três vezes grande”, i.e. “verdadeiramente grande”). **λύτεια κακῶν, νικηφόρε**: fica implícita a referência ao hino seguinte dedicado à Vitória; Pausânias relata a existência de um santuário a Atena Vitória em Mégara (1.42.4) e Guthrie (1930, p. 221) comenta que em Pérgamo cultuava-se Ἀθηνᾶ Πολιάς Νικηφόρος; cf. ainda nota a v.11.

14. O verso parece iniciar a sintaxe da *precatio*, com uma concatenação de sintagmas adverbiais que levam ao verbo no imperativo do verso que segue (cf. a tradução de Ricciardelli: “giorno e notte, sempre, nelle ore estreme / ascolta me che pregho...”). Não obstante a atipicidade desse expediente dentro dos *HO*, a ideia de uma *uariatio* no estilo é mais econômica para explicar a composição do que problemas de transmissão imprecisos (cf. nota a v.17). **ἡματα καὶ νύκτας αἰεὶ**: sintagmas próximos em Sófocles (*El.* 259) e Plauto (*Stich.* 5). **νεάταισιν ἐν ὥραις**: levada em consideração a pouca associação que há entre Atena e as Estações, a repetição tão próxima de ὥραις no v.16 é suspeita; entretanto, caso este verso fosse transposto para logo após o verso citado, como sugerem alguns críticos, esse problema ficaria ainda mais evidente.

15. **κλῆθί μου εὐχομένου**: o mesmo início de *precatio* em 28.11 (cf. nota). **εἰρήνην πολύολβον**: a Paz é elencada como uma das Estações em 43.2.

16. **κλέος**: aceito a solução de Vian; κόπον de Ψ não necessariamente apresenta um sentido pejorativo, como argumenta Fayant (2014, p. 284), porém κλέος convém à descrição da deusa vinculada aos embates e à sua associação com a Vitória (vv. 11, 13), a qual em seu próprio hino apresenta duas vezes o termo κλέος (33.6, 9); é próprio dos *HO* alinhar a composição de divindades assimiladas ou contíguas por meio de terminologia em comum. † **σὺν ὀλβιοδώτισιν Ὥραις** †: cf. nota a 10.29.

17. Alguns comentadores contestam a ordem dos versos finais, propondo basicamente que, por algum motivo, os vv. 14 e 17 estariam invertidos. As justificativas, ainda que bem elaboradas, apresentam certo malabarismo. Pode-se pensar aqui em uma *coda* da *enumeratio* realizada na porção intermediária no texto, expediente esse que possui alguns paralelos nos *HO*, cf. 24.10-2, 63.14-6, 75.6-9, 80.4-6, 81.5-6. **γλαυκῶφ'**: γλαυκῶπός por γλαυκῶπις; cf. *Hymn. hom.* 28.2, também abrindo o hexâmetro. **εὐρεσίτεχνε**: *hapax*; retoma τεχνῶν μῆτερ do v.8. **πολυλλίστη βασιλεία**: o mesmo em 35.2, 41.9, em ambos os casos também fechando o hexâmetro.

33. À Vitória

O hino à Vitória acompanha organicamente o anterior, dedicado a Atena. As duas divindades são constantemente associadas, de modo que a Vitória é, inclusive, tida como uma epiclese de Atena (Ar. *Equ.* 581 ss.; Ov. *Met.* 6.82; Paus. 1.42.4, 5.26.6-7). Ambas eram ainda celebradas conjuntamente em um templo da acrópole ateniense (Paus. 1.22.4, 3.15.5). A Vitória não possui um papel específico nas teogonias órficas, aparecendo na recolha antes como um prosseguimento natural do hino a Atena, de modo que o poeta recupera aqui diversos atributos cabíveis à deusa olímpica, em especial a associação com as batalhas (cf. vv. 3, 5 e 32.9; v.6 e 32.16; e ainda 32.13 νικηφόρε δαῖμον). De acordo com Athanassakis e Wolkow (2013, pp. 132-3), o posicionamento deste hino “fits the pattern of inserting subordinate divinities immediately after the governing one”. Contudo, na mesma passagem os comentadores notam que a invocação à Vitória é adequada para o imaginário do iniciado que conseguiria se tornar um herói (ou deus) no *post mortem*; cf. ainda Graf e Johnston 2007, pp. 115-6.

1. Εὐδύνατον: cf. 29.20, 38.20, 74.2, 76.10, 77.5, 76.6, 84.1; *Arg. orph.* 17. **καλέω Νίκην:** início da *inuocatio* com um verbo epiclético. **θνητοῖσι ποθεινήν:** cf. nota a 29.11; no v.8 a deusa é πεποθιμένη.

2-3. ἡ μούνη: cf. nota a 2.3. **λύεις... στάσιν:** cf. 74.6, 80.3; dou preferência à leitura de Platt (λύεις), que propõe o *Du-Stil* como sendo a estratégia retórica de todo o hino (cf. vv. 5, 6, 8), em vez da oscilação entre 2ª e 3ª pessoas presente nos manuscritos. **ἐναγώνιον:** epíteto para Hermes (28.2). **ὄρμην:** essa raiz retorna no particípio ἐφορμαίνουσα (v.5) e, no hino a Atena, é usado também para descrevê-la (32.9). **ἀλγινόεσσαν:** epíteto de alguns conceitos abstratos ligados ao esforço e sofrimento que são personificados em Hesíodo (*Theog.* 214, 226).

4. κρίνουσα: destaca-se aqui a prerrogativa da deusa e a sua ligação com os humanos: em meio às disputas incertas (v.3), o triunfo de um dos lados dependeria do arbítrio da deusa. **τροπαιούχοισιν:** cf. 28.5.

5. οἷς ἄν ἐφορμαίνουσα φέροις: cf. 74.7 οἷς ἄν ἐφορμαίνουσα... ἔλθοις. **γλυκερώτατον:** a Vitória é ἡδυέπειαν no pr.36.

6. πάντων γὰρ κρατέεις, πάσης...: como ressalta Ricciardelli (2000, p. 365), é próprio do estilo dos *HO* enaltecer as divindades com uma elocução hiperbólica, fazendo

uso de vocabulário da totalidade como aqui ou ainda no v.2 (ἡ μούνη...); a expressão se repete em 16.7, 68.11, 85.3. κλέος ἐσθλόν: o sintagma se repete no v.9; cf. nota a 32.16.

7. Νίκη ἐπ' εὐδόξωι: no v. 9 o epíteto da Vitória é transportado para as obras humanas; as ἔργα no contexto de *precatio* que segue podem ser entendidas como termo técnico para a cerimônia dos *HO*, em oposição à sua ocorrência no fim do v.4 de sentido mais geral (antanaclase); cf. 57.12, 85.10; Morand 2001, pp. 145-7.

8. Ἀλλά, μάκαιρ', ἔλθοις: verbo de atração na *precatio*; o mesmo em 79.11. πεποθημένη: cf. v.1, 46.2, 81.3.

9. ἐπ' εὐδόξοις ἔργοις: cf. nota a v.7; a expressão se repete em 7.13 (provavelmente com um sentido diverso; cf. Ricciardelli 2000, pp. 365-6; Fayant 2014, p. 290). κλέος ἐσθλόν: não obstante a comparação com 25.11 e 57.12, o texto dos manuscritos pode ser mantido, uma vez que repetição de ideias, termos e expressões dentro desse hino parece ser proposital; além do argumento estilístico, Ricciardelli (2000, p. 366) atenta que τέλος ἐσθλόν não vem acompanhado de ἄγω em nenhum momento da recolha.

34. A Apolo

O hino a Apolo inaugura um pequeno bloco voltado para ele, sua mãe (Leto) e sua irmã (Ártemis); cf. pr.7, 35.3-4. Na primeira seção do hino, o deus é invocado de forma bastante abrangente, com diversos epítetos tradicionais (vv. 1, 6-8) mitológicos (vv. 1, 3, 4, 7) e topológicos (vv. 1, 2, 4, 7, 8). Essa passagem reflete as múltiplas prerrogativas do deus (cf. *Hymn. hom.* 3.131-2; Pl. *Crat.* 405a-406a; Call. *Hymn.* 2.43-6), assim como os diversos cultos que o celebravam (cf. Larson 2007, pp. 86-100). A partir do v.10, com uma segunda invocação, o poeta passa a se referir a Apolo de forma bastante explícita enquanto um deus cósmico, associando-o implicitamente ao Sol (vv.11-5) e, inclusive, a Pã (v.25); para essa assimilação, cf. Fayant 2014, p. 673. A identificação de Apolo com o Sol seria característica dos escritos atribuídos a Orfeu (cf. fr. 323 B = Procl. *Theol. Plat.* 6.12), ainda que tal expediente não fosse exclusivamente órfico (cf. Macrobian. *Sat.* 1.17.7 ss.). Com efeito, pensava-se que Orfeu se ligava a Dioniso por intermédio do culto ao

Sol, identificado com Apolo, sendo ambos os filhos de Zeus celebrados em Delfos (fr. 305 B; Guthrie 1993, pp. 43, 46, com bibliografia); cf. ainda West 1983, pp. 12-3; Seaford 2005. É provável que houvesse uma invocação a Apolo-Sol no proêmio da *Teogonia rapsódica* (fr. 102 B), no qual Orfeu teria aprendido a origem dos deuses por meio do próprio Apolo. Vale notar também que Apolo e Calíope seriam os pais de Orfeu (24.12, 76.10), porém, em decorrência da posição do hino na recolha, a principal relação que pode ser feita do deus com a narrativa órfica é o seu papel, tal qual no caso de Atena e dos Curetes, como protetor de Dioniso, em especial como velador de seu corpo já desmembrado: após a sua morte, Apolo teria sido encarregado por Zeus de enterrar os membros de Dioniso no Parnaso, em Delfos (fr. 322 I B); em uma versão complementar é dito também que Apolo une os membros de seu meio-irmão falecido (fr. 322 II B); cf. ainda fr. 36 B, nota ao v.4 e introdução ao hino 32; Graf e Johnston 2007, pp. 77-8. Tal relato etiológico justificaria o culto a ambos os deuses em Delfos (Guthrie 1993, pp. 82, 218; cf. ainda West 1983, pp. 150-2).

1. Ἑλθέ, μάκαρ: notar que o hino dá início à *inuocatio* com um verbo de atração e o característico μάκαρ, uma fórmula mais recorrente durante as *precationes* da recolha. **Παιάν:** esse nome a Apolo refere-se ao canto ou hino em sua homenagem (ἰὴ παιήων, ἰὼ παιάν ou mesmo ἰὴ παιῖον ἰὴ παιῖον). Na recolha outros deuses assimilados a Apolo recebem esse epíteto: Sol (8.12), Pã (11.11), Dioniso Bienal (52.11), 67.1 (Asclépio); esse nome também antecipa a associação que é feita com o deus Pã no v.25, devido à proximidade sonora entre os teônimos. Παιάν pode derivar de *παῖFa e *παFία (“golpe”), relacionado com παῖω (“bater”): o deus seria “aquele que cura os males por meio de um golpe de magia” ou ainda que “atinge os seus inimigos com a flecha”. Em Homero, o termo é utilizado para médicos ou o médico divino (*Il.* 5.401, 899; *Od.* 4.232.), transferindo uma acepção próxima para Apolo (“médico, salvador”); *s.u.* Chantraine 1984, p. 847; Beekes 2010, p. 1142. **Τιτυοκτόνε:** Tício era um gigante que teria tentado violentar Leto, mãe de Apolo, e logo teria sido assassinado com flechas pelo deus (*Od.* 11.576-81; *Apollod.* 1.4.1-2); em outras versões, seria sua irmã, Ártemis, que receberia esse título (*Call. Hymn.* 3.110). **Φοῖβε, Λυκωρεῦ:** os mesmos dois títulos em *Call. Hymn.* 2.19; *Strab.* 9.3.3. Φοῖβος é epíteto comum para Apolo (*Il.* 1.43, *al.*): enquanto a sua etimologia é desconhecida, a sua aproximação com φόβος (o deus como

“aquele que causa temor”) é equivocada e o seu significado primeiro deveria ser “puro, claro” (Hes. *fr.* 274), do que derivaria os sentidos “purificar”, “inspirar”, “profetizar” de verbos denominativos já associados ao deus (s.v. Chatraine 1984, pp. 1216-7; Beekes 2010, pp. 1582-3). Λυκωρεύς faz referência à Licoreia, como era conhecido o topo do monte Parnaso, onde Apolo era honrado (cf. Apoll. Rhod. 4.1490, Call. *Hymn.* 2.19; Paus. 10.6.2-3; *Anth. Pal.* 6.54.1). O epíteto é prenhe de significados: Leto, fugindo de Hera, teria se metamorfoseado em uma loba para dar à luz a Apolo (cf. Arist. *Hist. Anim.* 580a18) Outros epítetos do deus podiam ser justamente derivados de sua relação com os lobos ou com a luz, em virtude de sua faceta solar (Ἀπόλλωνι Λυκηγενεῖ: *Il.* 4.101, 119; Λύκιος: Pin. *Py.* 1.74 e Eur. *fr.* 700 Nauck; cf. Burkert 2013, pp. 194-6). Licoreia, “a montanha dos lobos”, tinha esse nome uma vez que Deucalião e Pirra teriam alcançado o Parnaso por meio da orientação de lobos (Paus. 10.6.2); as famílias mais importantes dentre os délfios consideravam-se descendentes diretos de Deucalião.

2. Μεμφίτ': a adoração de Apolo em Mênfis faz pensar em um possível sincretismo com o deus solar Horus; nessa região, o próprio Sol também era venerado (Procl. *Theol. plat.* 6.12). Nas *Arg. orph.* (vv. 43-5), Orfeu fala explicitamente das suas viagens por Mênfis e de como ele teria transmitido um “discurso sagrado” para os egípcios. No hinário são feitas outras menções ao Egito, cf. 42.9, 55.19. **ἀγλαότιμς**: em todas as demais ocorrências desse adjetivo, ele aparece no final do hexâmetro: cf. 12.8, 18.17, 19.22, 32.11, 40.10, 60.1, 67.6. **ἱήμς**: epiclese comum a Apolo, com referência à interjeição no refrão ἱη παύων, ἰὼ παύαν (e variantes), do que se faz derivar o substantivo ἱήϊος, “aquele que é invocado com o chamado ἱή” (cf. nota v.1; *Hymn. hom.* 3.517; Aesch. *Agam.* 146; Soph. *Oed. tyr.* 154; Call. *Hymn.* 2.21, 103). **ὀλβιοδῶτα**: cf. pr.35, 40.2.

3. χρυσολύρη: cf. Ar. *Thesm.* 315; o mesmo para o Sol (8.9). O instrumento é invariavelmente associado a Apolo, ainda que com narrativas diversas (*Hymn. hom.* 3.131 e 4.475 ss.); no v.16 fala-se da cítara. No v.9, χρυσοκόμα; para Calímaco Apolo seria feito todo de ouro (*Hymn.* 2.32-5), o que convém a uma divindade solar. **σπερμεῖς**, **ἀρότριοις**: cf. 40.5, 8; ἀρότριος é *hapax*. Apolo teria ensinado o cultivo da terra e de frutas na Fócia (Strab. 9.3.12). Σμινθεῦ (v.4, com nota) alude justamente à função do deus como protetor dos campos contra os ratos. **Πύθιοις**: Apolo seria o responsável pela morte

da serpente Píton, após o monstro ameaçar sua mãe, Leto; cf. *Hymn. hom.* 3.356 ss; Ap. Rh. 2.703 ss.; Paus. 10.6.5; Hig. *Fab.* 140; Ov. *Met.* 1.434 ss. Calímaco representa o deus profetizando a sua parte na morte de Píton dentro do próprio útero de sua mãe (*Hymn.* 4.91 ss.). Cf. nota a v.4. **Τιτάν**: sua irmã, Ártemis, também é chamada assim na recolha (36.2); ambos não seriam de fato Titãs, mas receberiam esse título por estarem assimilados ao Sol (8.2) e à Lua (cf. Rudhardt 1991, p. 276 ss.); ainda assim, Leto é filha de um titã (cf. 35.2), de modo que esse qualificativo ao seus filhos se dariam como que hereditariamente.

4. Γρόνιε καὶ Σμινθεῦ: Apolo Grínio e Murídio eram cultos ao deus presentes na Ásia Menor (Strab. 13.2.5). O primeiro epíteto faz referência à cidade de Grínia, na Eólia, onde havia um templo dedicado a Apolo (Hdt. 1.149; Xen. *Hell.* 3.1.6). Murídeo, por sua vez, é título de Apolo já em Homero (*Il.* 1.39) e remete à sua atuação como exterminador dos ratos (σμίνθοι) e, portanto, auxiliador da agricultura (Strab. 13.1.48-64; cf. v.3). É comum a simples transliteração de Σμινθεῦ para Esminteu, conforme uma tradição já estabelecida para esse epíteto; prefiro o mais vernáculo “murídeo” ou “murino” (ambos com o significado de “relativo aos ratos”). Todavia, essa explicação adotada vulgarmente pelos autores antigos é debatível: apesar da confirmação do significado do termo em Beekes (2010, p. 1369), σμίνθος, uma palavra de registro pré-grego (como indica o infixo -*inth-*), provavelmente não era bem entendida pelos próprios participantes do culto ao deus, que podem ter se apropriado de um nome para designar uma divindade autóctone posteriormente sincretizada com a figura de Apolo (cf. Graf 2009b, pp. 20-1).

Πυθοκτόνε: *hapax*; reforça Πύθιε do verso anterior. Todo o segundo hemístiquio desse verso lida com a narrativa do deus em Delfos. **Δελφικέ**: Δελφίνιος em *Hymn. hom.* 2.317; Lycophr. 208; *Anth. Pal.* 6.278.3. Esse título pode fazer algum eco à mitologia do epíteto anterior: o santuário de Apolo em Delfos teria esse nome por ter sido antes guardado pela Delfina, um monstro cuja figura oscila entre a serpente e o dragão, em geral associada a Píton, que teria sido morta por Apolo; *s.u.* Δελφοί Suda: τὸ ἱερὸν τοῦ Ἀπόλλωνος. οὕτω δὲ ἐκλήθη διὰ τὸ τὸν Δελφύνην δράκοντα ἐκεῖ εὐρεθῆναι, ὃν ἀπέκτεινεν ὁ Ἀπόλλων. Πυθῶ δέ, διὰ τὸ ἐκεῖ σαπῆναι; aqui é feita uma associação com o verbo πύθεσθαι, “apodrecer”, explicação já homérica para o título (cf. *Hymn. hom.* 3.372 ss.; Apoll. Rh. 2.703 ss.). O título ainda permite uma vaga leitura órfica (ainda que o uso convencional

do adjetivo aqui seja o mais provável): conforme uma tradição marginal, Apolo teria resgatado os restos de Dioniso despedaçado pelos Titãs e os teria depositado em Delfos, junto ao oráculo, de modo que ambos os deuses eram ali cultuados (Aesch. *Eum.* 22-4; Soph. *Ant.* 1126; Eur. *Ion* 550-3, 714-8, *Bacch.* 306-9; *al.*; Plut. *de E apud Delph.* 289c). Para mais sobre esse debate, cf. Burkert 2013, pp. 199-200. **μάντι**: o mesmo para Héracles, assimilado a Apolo (12.5, com nota); o deus é μάντις em Aesch. *Ag.* 1275 e vate no *Hymn. hom.* 3.131-2 (cf. ainda Call. *Hymn.* 2.45). O deus é descrito como a origem dos poderes divinatórios de Melampo, além de ter tentando se unir com Cassandra sob o pretexto de ensiná-la essa arte; no mais, tinha função oracular (Apoll. 1.9.11, 3.7.5, 3.7.7, 3.12.5). Cf. Guthrie 1993, pp. 66-7, n.17.

5. ἄγριε: o mesmo para Dioniso (30.3), aparecendo ainda como primeira parte de um composto para Héracles (12.4); Apolo é ἄγρεός em Ésquilo (fr. 200 Nauck) e ἄγρευτής em Sófocles (*Oed. Col.* 1091), por ter perseguido e dizimado Píton. **φωσφόρε**: assim também para o Sol (8.12) e Hefesto (66.3); cf. nota a v.1 sobre Λυκωρεύς/Λύκιος. A raiz desse composto retorna no v.8. **ἐράσμιε**: cf. 58.1, 60.4. **κύδιμε**: Sabázio (48.1) também recebe esse qualificativo, na mesma posição métrica; cf. *PMG* 2.82 (κύδιμε Παιάν), 85 (κύδιμε μολπῆς ἀνάκτωρ).

6. O verso preocupa-se em apresentar dois lados do deus, a partir de esferas que, em última análise, indicam objetos tradicionalmente associados a ele. O primeiro hemistíquio apresenta Apolo no âmbito cerimonial, ligado à dança e à música, ou seja, faz alusão indireta à cítara ou à lira, seus instrumentos musicais (cf. vv. 3, 16; *Od.* 8.488; Hes. *Theog.* 94 ss.); o segundo retoma a faceta bélica do deus, fazendo referência ao arco, seu instrumento por excelência (*Hymn. hom.* 3.131). **Μουσαγέτα**: epíteto de Apolo como líder das Musas em Píndaro (fr. 116); a segunda sílaba deveria ser longa (Μουσᾱγέτᾱς; cf. dor. Μουσηγέτης); provável licença métrica do poeta, talvez levando em com o α breve de ἄγω (Fayant 2014, p. 300). **χοροποιέ**: as Graças, com quem Apolo compartilha um epíteto no verso acima (cf. 60.4), recebem esse título em Eur. *Phoen.* 788 (Χάριτες χοροποιοί); o mesmo para Pã, com quem Apolo também é associado (cf. nota a v.1) em Soph. *Ai.* 698. No já mencionado *PMG* 2.85, invoca-se Apolo como κύδιμε μολπῆς ἀνάκτωρ; em uma procissão de Mileto ao templo de Dídimos (cf. v.7), adoradores do deus conhecidos como μολποί entoavam o peã e dançavam por todo o trajeto (Graf

2009b, pp. 36, 89-90). **ἐκηβόλε**: cf. *Il.* 1.14, *Hymn. hom.* 3.177; *al.* **τοξοβέλεμνε**: *hapax*; cf. 12.5 (Héracles); *Anth. Pal.* 9.623.1, 9.525.23 (χρυσοβέλεμνος).

7. Βράγχιε καὶ Διδυμεῦ: a coordenação dos epítetos como associados permite a determinação do texto de *h* como o mais provável; Βάκχιε, embora adequado para o cenário órfico, estaria desnivelado com o título que o segue. Nesse caso, portanto, é preferível a *lectio difficilior*: o copista poderia facilmente optar por uma hipercorreção de um epíteto que talvez desconhecesse, chegando ao que pensava ser o original. Quandt (pp. 20*, 25*-26*) observa que, apesar de controverso em diversas passagens, em alguns casos *h* conserva o provável texto original (34.14, 19; 46.7). Βράγγιος faria referência a Branco, um sacerdote de Apolo que cuidava de um templo próximo de Mileto; a família dos Brânquidas teria continuado a cuidar do local após ter passado a se chamar Dídimos (Hdt. 1.46.2, 1.157.3; Paus. 7.2.6; Pompônio Mela, *de Chorog.* 1.17.86; cf. Hammond 1998). Narra-se que Apolo teria atraído Branco para uma floresta em Mileto, concedendo-lhe a habilidade do vaticínio; de Branco, fundador do oráculo na região, viriam os demais vates didimeus (Call. fr. 229 Pf.; Graf 2009b, pp. 46, 81). Para Διδυμεύς, cf. Diog. Laert. 1.29.1, 1.32.12; Strab. 14.1.5; Clem. Alex. *Protr.* 2.11.2; *al.*; Zeus também recebe esse epíteto, mas parece ter sido de uso principalmente literário ou geográfico (cf. Fontenrose 1932). Para uma descrição do templo de Dídimos, cf. Parke 1986. † **ἐκάεργε** †: cf. *Il.* 1.147; *Hymn. hom.* 3.357; *al.* O epíteto para Apolo é bem atestado, de modo que a sugestão de West, ἐκάεργετα (que seria um *hapax*) não convém. A solução de Hermann, por sua vez, é improvável em contraste com o estilo dos *HO*. A leitura mais simples seria que, mais uma vez, o poeta se permitira alguma liberdade ou solecismo (cf. Μουσαγέτα no v.6); que o -ε final se alongasse diante de (λ)Λοξία poderia parecer improvável uma vez que o poeta só adota esse procedimento no tempo forte, nunca no fraco, como seria o caso aqui (cf. Quandt, p. 40*, item 6); ainda assim, consentir com uma possível inabilidade do *laudator*, ao arrepio das regras métricas, resolveria o texto de forma mais econômica. **Λοξία**: epíteto recorrente para o deus (cf. Aesch. *Eum.* 461, *Ag.* 1207; Soph. *Oed. Tyr.* 853; Eur. *El.* 1266 Pind. *Py.* 1..9, *Is.* 7.69; *al.*); Apolo está ligado aos oráculos que são convencionalmente ambíguos (cf. v.9). Macróbio dá outra explicação: Apolo, identificado com o Sol, teria esse nome devido ao seu movimento nos céus (*Sat.* 1.17.31).

8. Δήλι' ἄναξ: cf. Ar. *Nub.* 595 ss.; Call. *Hymn.* 4.269. Apolo teria nascido na ilha de Delos (cf. nota a 35.5; *Hymn. hom.* 3.47 ss.). **πανδερκέξ ἔχων φαεσίμβροτον ὄμμα:** expressão próxima para o Sol (8.1). Para πανδερκέξ, cf. 4.8; φαεσίμβροτον é um epíteto homérico do Sol (*Od.* 10.138) e, na recolha, aparece ainda nos hinos a Hefesto (66.2) e à Aurora (78.1).

9. χρυσοκόμα: epíteto do deus já em Píndaro (*Ol.* 6.41, 7.32, *al.*; cf. ainda Ar. *Av.* 216; Eur. *Tro.* 253, *Ion* 887; *Anth. Pal.* 6.264.2); a cor dourada é frequentemente associada ao deus e aos seus objetos (*Il.* 15.256; *Hymn. hom.* 3.123; Pind. *Ol.* 14.10; Isyll. fr.48; cf. nota a v.3). **καθαράς... ἀναφαίνων:** o deus estava diretamente ligado aos oráculos (cf. v.7; Graf 2009b, pp. 43-64).

10. κλῦθί μου εὐχομένου: segunda *inuocatio*; para o sintagma, cf. nota a 28.11. **λαῶν:** Ricciardelli (2000, pp. 370-1) entende que o termo aponta para os participantes da cerimônia dos *HO*; Fayant (2014, p. 301), por sua vez, vê em em λαοί uma referência mais generalizante, de acordo com a atuação de Apolo no que concerne a toda humanidade. No v.27 lê-se σώζων μύστας, o que sinalizaria uma leitura mais particular de λαοί; ainda no v.10, seria curioso que a prece do *laudator* (μου εὐχομένου) se estendesse para além do grupo de interesse imediato, extravasando o seu contexto epiclético-soteriológico endógeno: dado o contexto mais aceito para os *HO*, seria de se estranhar que o poeta rezasse por toda a humanidade. Por outro lado, essa oração é complementada com a explicativa dos vv. 11-5 que ressalta constantemente o aspecto mais abrangente do deus e não um culto específico (v.11 τὸν ἀπείριτον αἰθέρα πάντα; vv. 14-5: ἔχεις δέ τε πείρατα κόσμου / παντός), o que iria de encontro com a interpretação de Fayant; cf. ainda v.20 παγκόσμιον ἀνδράσι μοῖραν. Morand (2001, pp. 239-40) é igualmente inconclusiva, mas conjectura que, caso λαοί faça referência a todos os homens e não um grupo específico, seria possível que esses hinos tivessem uma circulação maior do que a esperada; tal ideia é relativamente improvável devido à escassez de testemunhos e referências antigas sobre os *HO*. **εὐφροني θυμῶι:** cf. *Hymn. hom.* 30.14, também fechando o hexâmetro.

11-5. Representação clássica do mundo tripartite: o céu, a terra e o mundo inferior; esse *topos* reaparece ainda em 11.2, 14.10-1, 15.4-5, 34.11-5, 37.1-3, 55.5-7,

58.5. A julgar pela perspectiva enunciada, Apolo é aqui identificado com o Sol (cf. 8.1), do qual se narra o ciclo pelo cosmo (8.4, 14), culminando em uma assertiva gnômica sobre o deus.

11. τὸν ἀπείριτον αἰθέρα: cf. Eur. fr. 941; *Orph. Argon.* 303.

12. ὀλβιόμοιρον: cf. nota a 9.8. ὕπερθε: em oposição a νέρθε do v.14; os dois termos podem descrever fenômenos físicos, como aqui, ou divinos, com referência aos deuses celestes (*Il.* 7.101.) e infernais (*Il.* 14.274). δι' ἁμολγοῦ: cf. *Il.* 11.173.

13. νυκτὸς ἐν ἡσυχίαισιν: cf. 3.4. ἀστεροόμματος: *hapax*; composto próximo em 80.5.

14. ῥίζας νέρθε δέδορκας: durante a noite, o Sol, fazendo a sua volta, contemplaria as raízes da Terra (cf. 18.9-10; 23.1, 4).

15. ἀρχή τε τελευτή τ': cf. notas a 4.2, 15.7.

16-23. Destaca-se agora a imagem de Apolo músico prefigurada nos vv. 3 e 6: com sua cítara o deus traz harmonia ao universo e regula as estações (*Hymn. hom.* 3.187 ss.; Plut. *de Pyth. orac.* 16.402a; Nicom. *Harm. ench.* 1.3; Clem. Alex. *Protr.* 1.5). O poeta parece ainda persistir na imagem de Apolo como o Sol (cf. 8.5, 9, 11); em Proclo, o Sol é representado como regulador da harmonia (*Hymn.* 1.23) ainda que fosse o próprio Apolo quem acalmaria os elementos naturais com sua música (1.13-4, 19-20; cf. van den Berg 2001, pp. 168-70). O vocabulário dos versos que seguem é bastante repetitivo: ἀρμόξεις e ἀρμονίῃ (vv. 17, 20); πάντα πόλον (vv. 16, 19); νεάτης e νεάταις (vv. 17, 22); ὑπάτης e ὑπάτας (vv. 18, 22); Δώριον (vv. 18, 22); κινῶς κρίνεις e διακρίνας (vv. 19, 22); ὅτε e ἄλλοτε (vv. 17, 18); διάκοσμον e παγκόσμιον (vv. 18, 20); χειμῶνος θέρεός e χειμῶνα, θέρος (vv. 21, 22). A passagem fala de três estações: o inverno representaria a corda mais grave da lira; a primavera, a intermediária; o verão, a mais aguda; o que repete a imagem da lira de Hermes em Diod. Sic. 1.16. De acordo com West (1983, pp. 30-1, n. 89), a descrição da natureza a partir de três estações deveria ser a mais antiga.

16. παντοθαλής: assim também para a Estação em *IG* IX.2.649.3; a primeira parte do composto faz uma anáfora com relação a παντός do verso anterior. πολυκρέκτοι: *hapax*; cf. 11.6 (Pā).

17. νεάτης: a corda mais aguda da cítara; corresponde ao verão (v. 22).

18. ὑπάτης: a corda mais grave da cítara, representando o inverno (v.23).

Δώριον: um dos modos musicais, tido como temperado e austero (Pl. *Rep.* 443d-e);

19. O verso é construído com três pares aliterativos: [πάντα πόλον], [κινῶς κρίνεις] e [βιοθρέμμονα φύλα]. Além disso, o verso pode ser apreciado pelo seu espelhamento interno por meio da cesura, com κινῶς e κρίνεις dispostos como que em uma anadiplose. **πόλον:** cf. nota a 27.4. **βιοθρέμμονα:** o mesmo para o Éter (Ar. *Nu.* 570), não com o sentido de “sobrevivente” (composto endocêntrico), mas que “sustenta a vida” (exocêntrico).

20. παγκόσμιον ἀνδράσι μοῖραν: cf. 7.6, 8.10, 57.7.

24. ἄνακτα: epíteto recorrente para o deus; cf. *Hymn. hom.* 3.574; Theocr. *Id.* 17.70; Nonn. *Dion.* 19.181; *al.*

25. Πᾶνα: assimilação entre os dois deuses devido ao caráter abrangente e harmônico de ambos; cf. nota a v.1, 11.6; esse hino a Apolo revisita diversos versos derivados de πᾶς (vv. 8, 11, 15, 16, 19, 20, 26). **θεὸν δικέρωτ':** o poeta insiste na aproximação de Apolo com Pã que é descrito como ἀληθῆς Ζεὺς ὁ κεράστης (11.12; cf. *Hymn. hom.* 19.2). **ἀνέμων συρίγμαθ' ἰέντα:** o sopro da siringe de Pã, identificada com a cítara de Apolo, é tradicionalmente representado como o sopro do ventos (Eur. *Bacch.* 952; Cornut. *Theol. gr. comp.* 27.50.1).

26. σφραγῖδα: uma imagem próxima para a Lei (64.2-3); trata-se de um expediente afim do *topos* das chaves; cf. 1.7, 18.4, 25.1 e notas; cf. ainda Ricciardelli 2000, p. 373. **κόσμου... τυπῶτιν:** fr. 387 B κόσμοιο τυπωτήν. A forma τυπῶτιν é um *hapax*.

27. Κλῷθι, μάκαρ: *precatio* discreta com verbo de audição (mesma fórmula ao final dos hinos em 2.13, 30.8, 39.9, 66.10, 83.6); o mesmo em 38.25. **σῶζων μύστας:** o mesmo em 75.5 e 85.10. **ἱκετηρίδι φωνῇ:** cf. 3.13 e 13.9, sempre fechando o hexâmetro; para autorreferencialidade hínica, cf. notas a 7.2 e 8.20.

35. A Leto

O hino a Leto é ladeado pelas invocações aos seus dois filhos, Apolo e Ártemis. Trata-se, como no caso de Vitória (33), de um hino subordinado a outros mais importantes, uma vez que Leto não possui qualquer função mais definitiva nas narrativas órficas, apenas referida como mãe de Apolo e Ártemis (identificada com Hécate), tal qual nas genealogias mais tradicionais (cf. fr. 102 B, 317 B, ambas partes da *Teogonia rapsódica*). Pode-se pensar que a deusa desempenhasse o papel de paradigma materno, de modo que a sua narrativa ecoaria discretamente a dinâmica entre Perséfone e Dioniso (hinos 29, 30); cf. notas aos vv. 2 (θεὰ διδυματόκε) e 3 (γονίμην ὠδῖνα). Outro fator que une Perséfone e Leto é de que as duas teriam sido desposadas por Zeus (v.3, pr.19).

1. Λητὸ κυανόπεπλε: *inuocatio* sem verbo clético, apenas com o nome da divindade em posição tópica; nos primeiros cinco versos são elencados epítetos e uma oração participial, ao passo que a sintaxe da oração principal tem continuidade com κλῶθι no v.6 (cf. nota a 21.1). Essa mesma construção para a deusa em Hesíodo (*Theog.* 406 Λητὸ κυανόπεπλον); desse modo, não obstante Ricciardelli (2000, p. 374), o epíteto parece delinear antes uma qualificação convencional do que uma assimilação da deusa com Hécate e a Lua, integrando o mundo infernal (cf. Fayant 2014, p. 306). **Θεὰ διδυματόκε:** o mesmo epíteto em Call. *Hymn.* 2.42; Teocr. 1.25; Nonn. *Dion.* 48.425. Esse hino retoma o tema da fertilidade, prefigurado no hino dedicado à Protetora das Portas; cf. vv. 3-5 e 2.2-4, 8-11. Robertson (1983, p. 153) argumenta que o mito de Leto serviria como exemplo para mulheres recém-casadas preocupadas com o parto. A deusa é representada como o paradigma de uma mãe venturosa por ter gerado Apolo e Ártemis (v.4; *Hymn. hom.* 3.14 τέκες ἀγλαὰ τέκνα), do que é narrado que Níobe, cometendo a injúria de se considerar mais abençoada que a deusa em virtude de seus filhos, teria tido seus descendentes perseguidos pelas divindades gêmeas (Ov. *Met.* 6.313 ss.; Apollod. 3.5.6).

2. Κοιαντίς: filha do titã Ceu e da titânide Febe (Hes. *Theog.* 404 ss.; *Hymn. hom.* 3.62; Apollod. 1.2.2). **μεγάθυμε:** única ocorrência no hinário desse epíteto homérico (*Od.* 8.520; *Il.* 20.498, 26.288). **πολυλλίστη βασιλεία:** cf. nota a 32.17.

3. εὖτεκνον: o mesmo para Deméter (40.13, também abrindo o hexâmetro); o adjetivo é recorrente nas tragédias (cf. Aesch. *Supp.* 275; Eur. *Her. fur.* 1405, *Hec.* 581,

Ion 423. **γονίμην ὠδίνα**: o mesmo sintagma também a partir do segundo hemistíquio em 44.8, referindo-se a Sêmele, mãe de Dioniso. **λαβοῦσα**: destaca-se o seu papel como progenitora; cf. nota a v.1.

4-5. Esses versos emulam quase que *ipsis litteris* o *Hino homérico a Apolo* (3.15-6): Ἀπόλλωνά τ' ἄνακτα καὶ Ἄρτεμιν ἰοχέαιραν, / τὴν μὲν ἐν Ὀρτυγίῃ, τὸν δὲ κранаῖ ἐνὶ Δῆλῳ. Em ambos os casos nota-se o quiasmo: A, B / B', A'.

4. γειναμένη Φοῖβόν τε καὶ Ἄρτεμιν ἰοχέαιραν: isso se reflete na própria disposição das invocações na coletânea: o hino a Leto é acompanhado pelos hinos aos seus filhos, Apolo (34) e Ártemis (36). A ordem do nome dos deuses no verso ecoa também: Hes. *Theog.* 14. O epíteto ἰοχέαιρα aplicado a Ártemis é corriqueiro (cf. na recolha pr.7, 36.6; *Od.* 6.102; *Hymn. hom.* 9.2 e 6, 27.2 e 11; *al.*).

5. A narrativa de Apolodoro diverge dessa versão; de acordo com o mitógrafo (1.4.1), Zeus teria se unido a Leto, ao que ela teria sido perseguida por Hera; refugiando-se em Delos, Leto daria à luz a Ártemis e, nessa mesma região, a sua própria filha atuaria como parteira para auxiliar no nascimento de Apolo. Segundo Estrabão, Ortígia seria o nome antigo de Delos (10.5.5). O próprio geógrafo, porém, comenta que Ortígia também seria uma ilha que disputaria com Delos o mito do nascimento de Apolo e Ártemis (14.1.20); Higino (*Fab.* 53, 140), inclusive, adere a essa versão. Outras regiões poderiam assumir esse nome e em uma delas Ártemis teria matado Órion (*Od.* 5.123), ao que ela receberia o título de Ortígia (Soph. *Trach.* 213). Uma narrativa conta ainda que Ortígia seria o nome Astéria, irmã de Leto, que teria se transformado em uma codorna (ὄρνις) para fugir de Zeus, que a desejava; a própria deusa, posteriormente, lançada ou lançando-se ao mar, se transformaria em uma ilha com o seu nome, que poderia ou não ser identificada com Delos (Call. *Hymn.* 4.40; Apollod. 1.4.1; Hig. *Fab.* 53; Nonn. *Dion.* 2.125 ss., 42.410). Sobre essa passagem, Athanassakis e Wolkow (2013, p. 137) observam, com algum humor, que o *laudator* provavelmente toma Ortígia e Delos como mera sinonímia para a mesma região, “for he does refer to Apollon and Artemis as twins in line 1, which would be difficult to reconcile if their respective places of birth were significantly far apart”.

6. κλῦθι, θεὰ δέσποινα: verbo de audição na *precatio*; cf. 74.3, 8.

7. βαῖν' ἐπὶ πάνθειον τελετήν: o mesmo em 53.9 e uma fórmula bastante próxima em 54.7; para Fayant (2014, p. 306), o termo τελετή acompanhado aqui do determinativo πάνθειος deve ser entendido de forma mais abrangente, não como “iniciação”, mas como “festa religiosa” (*contra*, Morand 2001, pp. 140-2; cf. ainda o restante do comentário a esse verso). τέλος ἡδὺ φέρουσα: como nota Ricciardelli (2000, p. 376), em geral, nos *HO*, τέλος compreende o cumprimento da vida, i.e. do destino próprio de cada pessoa (cf. 13.10, 25.11, 64.7, 67.8, 73.9); aqui, todavia, associado a τελετήν, com o qual abre o segundo hemistíquio, τέλος parece apontar para o cumprimento do ritual iniciático. É interessante notar que, embora a deusa seja invocada a partir de seus traços ligados ao nascimento (vv. 1, 3-5), o pedido do verso final se volta para o τέλος dos iniciados.

36. A Ártemis

O hino a Ártemis fecha a sequência iniciada com seu irmão, Apolo. A deusa é invocada aqui a partir dos mais variados atributos tradicionais (cf. *Hymn. hom.* 9 e 27), mas o poeta faz questão de propiciá-la a partir de sua identificação como protetora dos partos (vv. 3-5, 8, 14), o que lhe garante uma identificação com Ilitia (cf. 2.12 Ἄρτεμις Εἰλειθυία); isso pode ser propício caso o que esteja em jogo é o recém-nascido Dioniso (30) e a sua morte anunciada no hino aos Titãs, que segue a este. Na *Teogonia rapsódica* (fr. 257 B) fala-se de Ártemis principalmente como uma deusa que velaria a própria virgindade ao mesmo tempo que a progênie e matrimônio; cf. notas aos vv. 3-4. No hino ela é ainda assimilada à Lua (vv. 3, 5-6), expediente tipicamente órfico (fr. 258 B; cf. Bernabé 2012, p. 204); e, mais adiante na recolha, com a Fortuna (72.3). Alguns comentadores veem também uma associação indireta entre Ártemis e Perséfone devido ao epíteto χθονία do v.9; cf. fr.400 II B e ainda Rudhardt 1991, p. 275 ss.; Fayant 2014, p. 309. Vale pensar no sincretismo de Ártemis com a Mãe dos Deuses, uma vez que, além da sua ligação com a maternidade propriamente dita, ambas são deusas das montanhas (cf. v. 10) e o poeta faz questão de ligar Ártemis ao delírio extático (v.2 βρομία; v.5 φίλοιστρο, que se repete em 27.13).

1. Κλῆθί μου: *inuocatio* com verbo de audição e referência ao próprio *laudator*; cf. 2.1, 3.3, 8.1, 9.1, 28.1, 48.1, 49.4, 50.1, 54.1, 56.1, 68.2, 74.3, 78.1, 87.1. **ᾧ βασιλεία, Διὸς... κοῦρη:** a deusa é filha de Zeus e Leto; cf. Eur. *Iph. Aul.* 1543. **πολυώνυμε:** epíteto genérico nos *HO*, apesar de já ser usado para a Ártemis em Aristófanes (*Thesm.* 320) e Calímaco (*Hymn.* 3.4). Aqui a deusa assume diversos nomes (Δίκτυννα, v.4; Ὀρθία, v.8), além de ser identificada com diversas outras divindades no decorrer da coletânea, como Hécate (cf. 1.1, 4-7, 9), a Protetora das Portas (2.1, 2, 4, 12) e a Lua (9.3, 8).

2. Τιτανίς: a mãe de Ártemis, Leto, era filha do titã Ceu (35.2); cf. ainda nota a 34.3, em que Apolo, seu irmão, recebe o mesmo título. O epíteto também é aplicado para a Lua (cf. nota a 9.2). **βρομία:** provavelmente indicando os ruídos e barulhos emitidos durante as danças extáticas, uma vez que se trata de um epíteto comum para Dioniso (cf. 30.1, 45.4, 48.2, 50.8). Os dois deuses são associados mais adiante na recolha: a Fortuna é assimilada a Ártemis e dita nascida de Dioniso-Eubuleu (72.4-5). Outra associação que pode ser feita é com os barulhos emitidos durante a caça, esfera de atuação típica da deusa (cf. *Il.* 21.470 ss.; *Hymn. hom.* 27.1, 8); nesse sentido, vale notar que Hécate, assimilada a Ártemis, recebe o epíteto de θηρόβρομον (1.6). **τοξότι:** cf. v.6; Ártemis e Apolo compartilham da mesma arma, o arco e flecha (34.6). Cf. Luc. Sam. *Lexiph.* 12.14; τοξοφόρος em *Il.* 21.483; τοξόδαμνος em Eur. *Hipp.* 1451. **σεμνή:** o título reaparece na mesma posição no v.10; apesar de ser um epíteto genérico dentro do hinário, vale destacar que a Protetora das Portas é dita ἡ σεμνή Προθυραία no mesmo verso em que é identificada com Ártemis (2.12).

3. πασιφαής: o epíteto é próprio dos astros (para o Sol em 8.14) e convém para Ártemis identificada com a Lua. **δαιδοῦχε:** o mesmo para a Lua (9.3, com nota). **Δίκτυννα:** em geral, esse epíteto é lido como uma referência à prática da caça com a rede (δίκτυον); trata-se, na verdade, de uma assimilação entre Ártemis e Dictína, uma deusa cretense, também chamada de Britomártis (cf. Eur. *Hipp.* 146, 1130, *Iph. Taur.* 127; Ar. *Ran.* 1359, *Au.* 1358; Hdt. 3.59; Paus. 3.14.2); Diodoro Sículo (5.76.2) narra que Dictína teria justamente inventado as redes e seria companheira de Ártemis, motivo pelo qual elas acabariam sido identificadas. Cf. ainda nota a v. 12. **λοχεία:** epíteto da deusa já em Eurípides (*Iph. Taur.* 1083); esse verso e os dois próximos apresentam Ártemis como parteira, em direta ligação ao hino 2, dedicado à Protetora das Portas; esse termo aparece

ainda em outro testemunho dentro do *corpus* órfico: ἀτελής τε γάμων καὶ ἄπειρος ἐοῦσα / παιδογόνου λοχίης πάσης ἀνὰ πείρατα λύει (“não iniciada e inexperiente nos casamentos, ela permite o término das dores do parto de toda gestante”, fr. 257 B).

4. Os dois hemistíquios apresentam a mesma construção, com a repetição de ὠδίνων, em um esquema A, B / A', B'. O verso apresenta um paradoxo: Ártemis auxilia nos partos ainda que não seja ela própria uma iniciada neles (ou seja, ela mesma jamais teria concebido uma criança); cf. fr. 257 B mencionado no verso acima. ὠδίνων ἐπαρωγῇ: o mesmo para a Protetora das Portas, a quem Ártemis é assimilada (também abrindo o hexâmetro em 2.2; cf. nota). ὠδίνων ἀμύητε: o adjetivo é usado para aqueles que não seriam introduzidos em um culto secreto (Rudhardt 1991, p. 278); desse modo, o nascimento é entendido aqui como uma espécie de mistério com o qual Ártemis teria contato ainda que não acesso direto; por esse mesmo viés, no fr. 257 I B supracitado, ela é ἀτελής. Seguindo isso, porém sem se aproveitar do imaginário iniciático, Nono a descreve como ἀνύμφευτος (Dion. 36.248). É de se notar o constante destaque dado à *privação* da deusa com relação à vida conjugal e sexual.

5. λυσίζωνε: também abrindo o hexâmetro, esse mesmo título é usado para a Protetora das Portas (2.7), vinculado à ideia de auxílio no parto, dando continuidade ao verso anterior; o primeiro elemento desse composto é retomado no último epíteto desse mesmo verso. φίλοιστρε: o epíteto convém à deusa identificada com os rituais dionisiacos (cf. v.2); o adjetivo reaparece em 27.13, 32.9 e ainda no composto φιλοιστρομανές em 14.3. κυνηγέτι: epíteto de Ártemis em Cornuto (*de Nat. Deor.* 71). λυσιμέριμνε: o mesmo para a Noite (3.6), o que, por extensão, pode sugerir a identidade de Ártemis com a Lua, pois ela, como metonímia do período noturno, apaziguaria os homens do labor e das preocupações do dia; essa leitura pode ser reforçada se considerado que, assim como aqui, o fim do próximo verso apresenta o paralelismo de um epíteto que associa Ártemis com a Lua. O mesmo epíteto ainda para Hermes (28.6) e, mais significativamente, para o Sono (85.5).

6. εὐδρομε, ιοχέαιρα, φιλαγρότι: esses epítetos versam sobre Ártemis caçadora. Para ιοχέαιρα, cf. pr. 7, 35.4; *Hymn. hom.* 3.15, 9.2. O composto φιλαγρότι é um *hapax*, mas a sua raiz é revisitada mais adiante em um epíteto próprio da deusa, ἀγροτέρα (v.9).

νυκτερόφοιτε: mais uma vez, a deusa é identificada com a Lua; cf. nota ao verso anterior e 9.2 (νυκτιδρόμε).

7. κληισία, εὐάντητε: esse hemistíquio emula o primeiro hemistíquio de 2.5 (com nota), dedicado à Protetora das Portas; cf. ainda 1.7; o segundo título é retomado no v.14. Κληισία é um *hapax*. **λυτηρία:** essa raiz ecoa o v.5: λυσίζωνε... λυσιμέριμνε; na recolha, cf. ainda 10.17, 14.8, 32.13. **ἄρσενόμορφε:** *hapax*; o epíteto se deve ao fato de Ártemis não se adequar à tipificação feminina de uma deusa, já que não participa de nenhuma relação conjugal (cf. v.4) e ainda envereda por práticas associadas comumente ao mundo masculino, como a caça e o arco-e-flecha. Outra leitura é por meio da identificação de Ártemis com a Lua, que em 9.4 é descrita como θῆλύς τε καὶ ἄρσιν.

8. Ὀρθία: trata-se de um epíteto para Ártemis na Lacedemônia e na Arcadia (φορθασία, *IG* 2.429, séc. V.b.C.); *s.u.* Beekes 2010, pp. 1100-1, com etimologia inconclusiva, mas cujo sentido deveria ser frequentemente associado a ὀρθός pelos antigos. Pausânias narra que, na região da Arcádia, mais precisamente no monte Licone, haveria um santuário para Ártemis Órtia (2.24.5; cf. ainda 3.16.7-17.1). **ὠκυλόχεια, βροτῶν κουροτρόφε δαῖμον:** fala-se aqui de Ártemis exercendo o seu papel de auxiliadora no parto, como nos vv. 4-5. A deusa compartilha o epíteto ὠκυλόχεια com a Protetora das Portas (2.4) e com a Natureza (10.19); κουροτρόφος aparece na recolha sempre na penúltima posição do verso (cf. 1.8, 12.8, 19.22, 40.2 e 13, 65.9).

9. ἀγροτέρα: epíteto homérico para Ártemis (*Il.* 21.471; *al.*). **χθονία:** cf. *Hymn. mag.* 12.18, em que se vê um sincretismo entre Hécate, Lua e Ártemis. **θηροκτόνε:** *Eur. Iph. Aul.* 1570; cf. 1.6 θηρόβρομον.

10. ἥ κατέχεις: a oração relativa dá continuidade ao *Du-Stil* do v.1; o verbo, como em diversos casos no hinário, expressa uma prerrogativa ou esfera de atuação própria da divindade. **ὀρέων δρυμούς:** no v.12, Ártemis é δρυμονία; a ligação da deusa com as montanhas é tradicional (*Od.* 6.102; *Call. Hymn.* 3.12). **ἐλαφηβόλε:** epíteto homérico para a deusa (*Hymn. hom.* 27.2, *al.*).

11. Este verso apresenta uma concatenação de epítetos mais genéricos, prestigiando Ártemis não por suas prerrogativas específicas, mas pela sua qualidade de divindade olímpica. **πότνια:** na recolha, o epíteto aparece ainda em 10.20, 14.1 e 27.2,

11. **παμβασίλεια**: cf. 10.16; 11.2; 18.6; 14.7; 16.2, 9; 44.1; 68.1; 73.3. **θάλος**: cf. 29.5; 50.3; 56.4, 8; 67.6. **αἰὲν ἐοῦσα**: sintagma homérico para designar os deuses (*Od.* 1.263); cf. 69.15, 83.1.

12. **δρυμονία, σκυλακῖτι**: faz-se referência a Ártemis caçadora, ligada à natureza (aos animais e florestas). Δρυμονία é um *hapax*; σκυλακῖτι sugere uma aproximação com Hécate (cf. 1.5, com nota). **Κυδωνιάς**: *hapax*; cidade cretense em que havia um templo para a deusa Dictína (Hdt. 3.59.2; Strb. 10.4.13; Diod. Sic. 5.76.2); a ligação dessa deusa com Cidônia é destacada por Calímaco (*Hymn.* 3.188 ss.). **αἰολόμορφε**: o mesmo para Hécate nas *Arg. orph.* 975; Ártemis, identificada com a Lua, mudaria ciclicamente de forma com o decorrer do tempo.

13. **ἐλθέ, θεὰ σώτειρα**: *precatio* com verbo de atração. **μύσθησιν ἅπασιν**: referência ao grupo de iniciados dos *HO*; cf. nota a 18.18-19.

14. **εὐάντητος**: já preludiado no v.7; esse termo demonstra o temor próprio da devoção a divindades noturnas (aqui Ártemis é associada à Lua), cf. 3.12 e nota a 2.5; cf. também Ricciardelli 2000, p. 380. **ἄγουσα... γαίης**: o pedido convém à caracterização da deusa como κουροτρόφος e ὀλβιόμοιρος (vv. 8-9) e mesmo à sua caracterização como deusa protetora dos partos.

16. **εἰς ὀρέων κεφαλὰς**: cf. 19.19; a imagem das montanhas aparece já nos vv. 10 e 12. **νούσους τε καὶ ἄλγη**: cf. 12.14, 68.13.

37. Aos Titãs

Levando em conta os atributos elencados pelo poeta e o seu posicionamento na recolha, o hino aos Titãs é bastante significativo. Após o nascimento de Dioniso (29-30), são elencados deuses ligados à sua proteção (31-6). Agora o *laudator* invoca justamente os deuses responsáveis pela morte do jovem Dioniso no mito órfico. Não obstante seja possível arguir que não se menciona diretamente tal narrativa (logo, ela não estaria implicada; argumento *ex silentio*), um pouco mais adiante, no hino 44, o poeta fará questão de invocar Sêmele, a segunda mãe de Dioniso (do que se pressupõe a sua morte), além de outra menção ao episódio consequente, em que Zeus-Sabázio costura Dioniso

nascido precocemente em sua coxa (48.2-3). Todos os hinos da seção central parecem se alinhar pela temática do mito órfico do desmembramento de Dioniso e o seu subsequente renascimento, que serviriam como curva dramática para o potencial divino dos iniciados (cf. introdução ao hino 30). O assassinato do deus poderia ser entendido tanto como algo tabu quanto inefável, de modo que, como comentam Athanassakis e Wolkow (2013, p. 140), tal evento é “tactfully left out” no hino aos Titãs. Invejosos da posição de destaque que Dioniso recebera de Zeus (e talvez influenciados por Hera), o grupo de divindades teria distraído o recém-nascido com diversos brinquedos e estratégias (fr. 302-4 B, 306 B, 308-9 B); tais objetos poderiam ser, inclusive, usados em rituais órficos (cf. *P. Gurob.*, col. I; Guthrie 1993, pp. 120-3, 203-4; Gazzinelli 2007, p. 105, n.8; Bernabé 2012, pp. 224 ss.). Alguns relatos propõe que os Titãs o teriam devorado, outros que o teriam desmembrado em três ou sete partes (fr. 311-3 B). Posteriormente, Zeus, irado, fulmina os Titãs com seu raio (fr. 318 I B, com especial atenção à exegese do mito feita por Plutarco no fr. 318 II B; cf. ainda fr. 320-2 B); dos Titãs pulverizados surgiram os homens (vv. 1-2, 4-6; Graf e Johnston 2007, pp. 85-9). Eventualmente, Zeus faria com que Dioniso renascesse por meio de Sêmele (fr. 325-9 B; cf. introdução ao hino 44). Pausânias (8.37.5 = fr. 39 B) atribui a Onomácrito a apropriação do nome dos Titãs como algozes de Dioniso. O mito aparece copiosamente no *corpus* órfico, em especial na *Teogonia rapsódica* (além das passagens citadas, cf. fr. 35-6 B, 59 B, 301 B, 307 B). Cf. ainda West 1983, pp. 164-6; Jeanmarie 1985, pp. 384-90; Bernabé 2003; Yates 2004; Graf e Johnston 2007, pp. 80-5, 90-3; Faraone 2011.

1. Τιτῆνες: ecoa Τιτανίς de 34.3 e 36.2, de modo a suturar e homogeneizar divindades contíguas; *inuocatio* com o vocativo em posição tópica. **Γαίης τε καὶ Οὐρανοῦ ἀγλαὰ τέκνα:** assim também já em Hesíodo (*Theog.* 644), na mesma posição métrica. A genealogia dos deuses, embora tradicional, pode ser transferida para o contexto órfico, uma vez que é dito em algumas *Lâminas douradas* que os iniciados deveriam se apresentar no Hades justamente como filhos do Céu e da Terra, em reconhecimento à sua herança titânica e ao mito de antropogênese órfica (fr. 474-7 B; cf. Morand 2001, pp. 220-2; Bernabé 2012, pp. 323-5).

2. ἡμετέρων πρόγονοι πατέρων: isso alude diretamente ao mito da antropogonia órfica: após os Titãs terem devorado Dioniso, Zeus os fulminaria com um raio e de suas

cinzas teriam nascido os seres humanos; essa mesma ideia é explorada ainda no v.6. Apesar da possível referência órfica, essa mesma genealogia aparece no *Hymn. hom.* 3.336. O termo πρόγονοι é revisitado no v.8. γαίης ὑπένερθεν: o fim desse verso e o seguinte estabelecem os Titãs como divindades infernais, confinadas no Tártaro; a imagem é frequente, cf. *Il.* 8.478 ss., 14.271-9; *Hymn. hom.* 3.335 ss.; Hes. *Theog.* 715-33.

3. οἴκοις Ταρταρίοισι... ἐνναίοντες: cf. nota ao verso anterior. **μυχῶι χθονὸς:** cf. Hes. *Theog.* 119.

4. ἀρχαὶ... πολυμόχθων: construção quase idêntica em 29.15; como no v.2, os Titãs são vistos como antepassados dos homens e, portanto, causa remota de suas tribulações. Alude-se ainda à culpa titânica que os homens carregariam, cuja criação se daria às custas da morte de Dioniso (cf. introdução ao hino 29). Mesma genealogia em Dion Crisóstomo (*Orat.* 30.10).

5. Enumeração clássica da divisão tripartite do universo. **εἰναλίων... ναιετάουσιν:** expressão homérica (*Od.* 6.153), reprisada na coletânea ainda em 45.6, na mesma posição métrica; cf. 78.11.

6. O poeta aprofunda a ideia dos Titãs como seres primordiais; aqui, porém, fala-se de πᾶσα... γενεά, ou seja, eles antecederiam não somente os seres humanos, mas todas as entidades existentes; isso faz pensar na mitologia hesiódica, segunda a qual os Titãs teriam engendrado também os deuses olímpicos; cf. ainda Nicand. *Ther.* 8 ss. **κατὰ κόσμον:** cf. 6.7, 21.2, 78.2, sempre fechando o hexâmetro.

7-8. Ὑμᾶς κικλήσκω: o verbo clético da oração principal é também o início da *precatio*; cf. 24.9, 70.11. **μῆνιν... / ...προγόνων:** μῆνιν é uma qualidade apropriada para divindades infernais (ou legadas ao Tártaro) como os Titãs (cf. vv. 2-3); o *laudator* pede que qualquer vestígio de cólera possível de existir entre algum dos Titãs não seja incentivado nem lançado contra os iniciados. Trata-se, portanto, de uma forma de encantamento, o que se repete mais adiante nos hinos a Ares (65) e à Morte (87). Não obstante Ricciardelli (2000, p. 383), parece evidente que τις ἀπὸ χθονίων προγόνων é uma paráfrase para simplesmente indicar algum dos Titãs: por um lado, nos vv. 2-3 fala-se de como eles habitariam regiões íferas (portanto, eles seriam χθόνιοι); por outro,

προγόνων retoma πρόγονοι do v.2. É recorrente pedir de divindades que possuam atributos ambivalentes que elas controlem os seus efeitos negativos em potencial; cf. 39.9 (com um pedido muito similar) e 75.8. οἴκοις: a única real ambiguidade no verso é entender se esse termo retoma οἴκοις Ταρταρίοισι do v.3 ou se está subentendido que essas casas seriam as dos próprios iniciados; pelo segundo sentido ser mais provável, já que ἀποπέμπειν (v.7) aponta para uma tentativa de separação entre esse possível distúrbio e o *hic et nunc* do *laudator* e demais envolvidos, sigo a segunda leitura.

38. Aos Curetes

O segundo hino aos Curetes e o seguinte, ao Coribante, emolduram o episódio da morte de Dioniso. Além disso, nesse novo hino os deuses são revisitados a partir de um novo mitologema, uma vez que, segundo Miguel Pselo (*Quae. sunt graec. opin. de daemon.* 3), os Curetes e o Coribante participariam também dos mistérios eleusinos, que são abordados nos hinos 40-1. Para a narrativa e bibliografia acerca dos Curetes como protetores de Dioniso na mitologia órfica, cf. introdução ao hino 31. Além de detalhar atributos já elencados no primeiro hino a essas divindades, como a sua ligação com danças armadas e extáticas (vv. 6-7, 9-19, o poeta explora a identificação dos Curetes com os Coribantes, os Cabiros (os deuses samotrácios) e Dióscuros (vv. 4-5, 20-3; cf. pr.20 e fr. 279 B) e ainda os equipara ao ar (vv. 2-3, 8-9, 22, 24; cf. nota ao v.3; Guthrie 1993, pp. 117-8, 147, n. 40; Larson 2007, pp. 174-6). O desenvolvimento do hino se divide em três partes principais: nos vv. 1-13 o poeta apresenta o potencial positivo dos deuses (o v.14 tem um valor pivotal, articulando a capacidade de benefício e prejuízo do grupo); os vv. 15-9 discorrem sobre o potencial colérico dos deuses; os vv. 20-4, por sua vez, desenvolvem o sincretismo entre os coletivos divinos já mencionados, culminando em uma breve *precatio* no verso final, retomando o lado benfazejo dos Curetes. A poder nefasto dos deuses é revisitado na invocação seguinte, com o assassinato do Coribante (cf. introdução ao hino 39).

1. Χαλκόκροτοι: os Curetes são comumente representados batendo os seus escudos de bronze uns contra os outros em meio às suas danças bélicas; foi assim que protegeram o infante Zeus a pedido de Reia e, posteriormente, o jovem Dioniso a pedido

de Zeus (cf. 14.3, com o mesmo epíteto; 31.1-4); além disso, conforme uma versão genealógica, eles seriam filhos de Combe, também chamada de Cálcis (cidade de onde viriam ela e os Curetes), a qual teria sido a responsável pela criação das armas de bronze (Nonn. *Dion.* 13.135 ss.; cf. Blakely 2006, p. 93). **Κουρήτες, ἀρήια τεύχε' ἔχοντες**: toda essa construção se repete no final do v.7; o *laudator* constrói a sua *inuocatio* adotando o formato recorrente de um vocativo em posição tópica no início do hino. A expressão ἀρήια τεύχε' é homérica (*Il.* 6.340); cf. também pr.20. Notar o homeoteleuto no fim dos hemistíquios.

2. οὐράνιοι χθόνιοί τε καὶ εἰνάλιοι: tripartição clássica do universo, recorrente na recolha (cf. 1.2); como bem observa Fayant (2014, p. 328), a onipresença dos Curetes se deve à mobilidade que eles poussuiriam por serem identificados com os ventos (cf. vv. 3, 22, 24).

3. ζωιογόνοι πνοιαί: Nono também apresenta alguns símiles em que os Curetes são equiparados aos ventos (*Dion.* 28.275 ss.). Aqui eles estariam ligados à criação de vida e principalmente ao auxílio às naus (cf. vv. 4-5, 22, 25). Orfeu também teria propiciado os Dióscuros em meio à viagem dos argonautas, de modo que os deuses favorecem os heróis com ventos propícios em sua navegação (Diod. Sic. 4.43). Athanassakis e Wolkow (2013, p. 141) propõe que o motivo por trás dessa associação estaria na ligação entre os Curetes e Zeus, o qual eles teriam protegido enquanto criança (cf. Harrison 1908/9); este seria deus da tormenta, ao passo que eles, por extensão, seriam divindades ligadas às brisas, participando desse mesmo atributo, mas em menor grau. **σωτήρες**: cf. pr.21, em que os deuses da Samotrácia são também denominados “Salvadores”; a proteção dos marinheiros é prerrogativa também dos Dióscuros, com quem os Curetes estão assimilados (v.21; cf. *Hymn. hom.* 33.6 ss.); esse mesmo adjetivo reaparece no v.24. **ἄγανοί**: as demais ocorrências desse epíteto dizem respeito a Perséfone (41.5, 44.6, 46.6).

4. Σαμοθράκην, ἱερὴν χθόνα: os mistérios dos Cabiros (identificados com os Curetes) seriam realizados na Samotrácia (Strb. 10.3.19-21); Heródoto (2.51.1) rastreia a origem dos ritos dos Cabiros até os pelasgos da Tessália. Apolônio de Rhodes (1.916 ss.) e Diodóro Sículo (4.43.1, 4.48.6) narram que Orfeu teria sido iniciado nesses ritos da

Samotrácia. Inversamente, Burkert (2013, p. 303) vê a possibilidade de que o culto aos Cabiros fosse diretamente vinculado com os ritos dionisiacos ou mesmo abarcado por eles.

5. κινδύνους θνητῶν ἀπερύκετε: acreditava-se que os deuses da Samotrácia socorriam os navegadores que fossem iniciados em seus mistérios (cf. Diog. Laer. 6.59; Burkert 2013, pp. 211, 323). **ποντοπλανήτων:** *hapax*.

6. A imagem desse verso é recorrente na coletânea: vários deuses teriam dado a saber aos humanos as cerimônicas iniciáticas, cf. 24.10, 54.10, 76.7, 79.8, 84.3. Os Curetes já são relacionados com os ritos de Cibele em 31.5.

7. Κουρήτες... ἔχοντες: cf. nota a v.1.

8. νομᾶτ' Ὠκεανόν... ἄλλα δένδρεά θ': ainda representados como os ventos, os Curetes agitam a direção das ondas e as folhas nas árvores. **νομᾶθ':** anáfora do verbo no início do segundo hemistíquio.

9. ἐρχόμενοι: notar o jogo de participios com verbos de movimento em versos alternados: ἐρχόμενοι (v.9), ὀρμώντων (v.11), ἐρχομένων (v.13). **γαῖαν κонаβίζετε ποσσὶν ἐλαφροῖς:** daqui até o v.13 o poeta retoma a imagem dos Curetes dançarinos, acompanhados de suas armas (31.1-4).

10. μαρμαίροντες ὅπλοις: cf. *Il.* 13.801. **πτήσσουσι... θῆρες:** expressão próxima em 19.14.

11. ὀρμώντων: genitivo absoluto; subentende-se o sujeito como sendo os próprios Curetes. **θόρυβος... βοή τ':** termos que amiúde aparecem juntos, por vezes como uma hendíade; cf. Soph. *Philoc.* 1263: Τίς αὖ παρ' ἄντροις θόρυβος ἴσταται βοῆς; Ar. *Ran.* 757: τίς οὗτος οὔνδον ἐστὶ θόρυβος καὶ βοῆ; Dion. Halicar. *Ant. Rom.* 12.2.9.6: καὶ βοῆ καὶ θόρυβος ἀπάντων τῶν κατὰ τὴν ἀγορὰν τῶν μὲν οἰκτειρόντων. **οὐρανὸν ἵκει:** o mesmo em *Il.* 14.60.

12. εἰλιγμοῖς τε ποδῶν: expressão semelhante em 10.7.

13. ἐρχομένων: como no v.11, trata-se de um genitivo absoluto com sujeito implícito. **ἄνθεα πάντα τέθηλε:** cf. vv. 14, 25.

14. τροφές <τε> καὶ αὐτ' ὀλετῆρες: caracterizações próximas em 10.7 e 26.2. O poeta até aqui apresentou o lado benéfico dos Curetes; agora, usando esse verso como pivô, ele irá falar justamente de sua faceta violenta.

15. ὀρμαίνετε χολούμενοι: cf. 72.8.

17. πιμπράντες: adoto a correção de Wiel, ratificada por West, Ricciardelli e Fayant; o engano do copista ao escrever *πιμπλάντες* é evidente, uma vez que *πίμπλημι* (“encher, satisfazer”) não faria sentido nesse contexto. Ainda assim, a atuação dos Curetes está ligada, neste hino, aos ventos, seja positiva ou negativamente; a capacidade de atuar contra os homens por meio do fogo, elemento alheio a esses *δαίμονες*, seria digna de estranhamento. Pode-se imaginar na destruição causada por um vendaval hostil. **στοναχεῖ:** o verbo muda a perspectiva do sujeito: antes as ações eram encaradas pelo ponto de vista dos Curetes, agora vê-se o efeito de sua cólera pelo ângulo da natureza que sofre dessa mesma ira, servindo ainda como uma *mise en scène* adequada para esse lado perigoso das divindades invocadas. **πόντος:** os versos que lidam com a face iracunda dos Curetes reprisam as suas duas principais áreas de atuação: no v.8 falava-se do Oceano e do mar, como aqui; no mesmo v.8 fazia-se menção às árvores, que reaparecem nos vv.18-9. **βαθυδίνης:** epíteto homérico para o Oceano (*Od.* 10.511).

18. ὕψικάρην': epíteto homérico para os carvalhos (*Il.* 12.132). **δένδρη... ἐκ ῥιζῶν:** cf. nota ao verso anterior; para a construção, cf. *Arg. orph.* 996 ss.

19. ἦχῳ δ' οὐρανία κελαδεῖ: pode-se pensar aqui ou no brado marcial dos Curetes (v.11) ou em sua assimilação com os ventos (v.3).

20. Κουρήτες Κορύβαντες: terceira invocação direta aos Curetes (cf. vv. 1, 7); a identificação dessas divindades com os Coribantes enseja o hino seguinte, dedicado ao Coribante, no singular. Proclo (*Theol. Plat.* 6.13 = fr. 279 B) reitera a analogia entre os dois grupos de divindades.

21. ἐν Σαμοθράκηι ἄνακτες: cf. vv.4-5. **Διόσκοροι αὐτοί:** a associação dos Curetes com os Dióscuros (cf. vv. 3, 23) vai contra a contagem tradicional de que aqueles seriam ora três, ora cinco, ora nove divindades. Burkert (2013, pp. 301-2) observa que os Dióscuros, que figuravam entre os argonautas na condição de divindades, teriam sido

inicialmente associados aos Cabiros, os quais, por sua vez, seriam vinculados aos Curetes. A aproximação entre os dois grupos de divindades a partir da raiz em comum de seus nomes (Κουρήτες e Διόσκοροι) também é possível, uma vez que a homofonia por vezes seria o suficiente para justificar uma relação de identidade, como se vê em todos os jogos de palavras da recolha; cf. ainda nota a 46.2 e a etimologia dado por Estrabão (10.3.8) para os Curetes.

22. πνοιαὶ ἁένας: no v.3 eles já são chamados de πνοιαί. **ψυχοτρόφοι:** cf. 16.3. **ἁεροειδεῖς:** o *laudator* prossegue em sua associação dos deuses como ventos.

23. οὐράνιοι δίδυμοι: isto é, os Dióscuros (cf. v.21). **κλήζεσθ' ἐν Ὀλύμπῳ:** retorno ao *Du-Stil*; Ricciardelli (2000, p. 387) observa que aqui parece se tratar do *topos* de diferenciação entre a língua humana e a divina, cf. notas a 9.2 e 28.6.

24. εὐπνοοί: cf. 21.6, 51.11. **εὐδίοι:** cf. 5.6, 8.14. **σωτήριοι:** cf. nota a v.3. **προσηγεῖς:** o mesmo para Hera identificada com as brisas em 16.3.

25. ὠροτρόφοι: cf. 8.10; para além do sentido mais óbvio da associação das brisas com a natureza, cf. nota a 16.3. **φερέκαρποι:** cf. 9.5, 26.3, 50.10. **ἐπιπνεύουσι:** cf. 81.5; como em 34.27, o poeta termina um hino relativamente longo com uma *precatio* discreta, sem as estratégias epicléticas mais recorrentes da recolha. **ἄνακτες:** cf. vv. 20 (ἄνακτορες) e 21 (ἄνακτες).

39. Ao Coribante

Embora o poeta fale de Coribantes (no plural) no hino anterior, assimilando-os aos Curetes (38.20), invoca-se aqui apenas um Coribante (no singular), do que se pode supor que se trate do Coribante por excelência, o fundador e antepassado do coletivo, que recebe um breve mitologema no hino (vv. 4, 6-8; Diod. Sic. 5.49; cf. ainda pr.40, em que se pode pensar em uma assimilação entre Átis e o Coribante). De acordo com o hino, o Coribante teria sido assassinado por seus outros dois irmãos e, por interferência de Deméter (invocada no hino seguinte), seria transformado em um dragão, narrativa de que possuímos um testemunho apenas parcial (cf. nota ao v.6). Uma vez que os Curetes no hino anterior são associados aos gêmeos Dióscuros (38.21-3), é possível pensar que esses

dois hinos são complementares, falando de um grupo de três irmãos: dois Curetes (hino 38) teriam assassinado um terceiro Curete, denominado Coribante (hino 39); o potencial colérico dos Curetes já havia sido contemplado nos vv. 15-9 do hino anterior, de modo que ele poderia ter um valor proléptico com relação à morte agora narrada de um dos irmãos (cf. ainda v.9 deste hino). A morte deste personagem por divindades coléricas e sua subsequente transformação em um dragão (ou serpente) por uma divindade materna podem servir como paralelo para a narrativa do desmembramento de Dioniso (executado também por um grupo de deuses que age em decorrência de sua cólera; cf. 37.7) e de sua reaparição no ventre de Sêmele (hino 44), sendo posteriormente cuidado por Hipta dentro de um cesto enrolado com uma serpente (fr. 329 B; cf. introdução aos hinos 46 e 49). Fayant (2014, p. 331) e Athanassakis e Wolkow (2013, p. 143) imaginam a mesma motivação para a sequência. O Suda atribui a autoria de Orfeu a uma obra perdida, chamada *Korybanticon* (cf. West 1983, p. 27).

1. Κυκλήσκω: o verbo clético inaugura a *inuocatio*, adotando o *Er-Stil*. **χθονὸς ἀενάου:** os comentadores debatem sobre essa passagem; devido à associação com os Curetes, pode-se pensar que essa expressão é equivalente a *ἱερὴν χθόνα* em 38.4, ambas sendo, então, uma referência à Samotrácia (cf. Ricciardelli 2000, pp. 388-9); por outro lado, apesar da identidade entre Curetes e o Coribante, nada indica *necessariamente* que essa associação geográfica seja verdadeira, podendo se tratar aqui apenas de uma referência mais abrangente (Fayant 2014, p. 336). **βασιλῆα μέγιστον:** cf. 20.5, 61.1 (em ambos casos também fechando o hexâmetro) e pr.37. Alguns comentadores veem aqui uma assimilação entre o Coribante e Dioniso, uma vez que essa qualificação seria desproporcional para a sua condição no cenário órfico e também por ele se identificar com os Curetes, os quais teriam cuidado de Dioniso quando infante (Athanassakis e Wolkow 2013, p. 142; Fayant 2014, p. 331; cf. também Guthrie 1993, p. 118); outros epítetos compartilhados entre as duas figuras aparecem nos vv. 2 (Ἀρήιον), 5 (διφυῆ, πολύμορφον) e 9 (o primeiro hemistíquio da *precatio* corresponde à construção de 30.8).

2. Κύρβαντ': Κύρβας era uma variante da forma mais comum Κορύβας que, por sua vez, aparece no título e no v.4; cf. Nonn. *Dion.* 28.292-5. **Ἀρήιον:** o mesmo das armas dos Curetes (38.1, 7) e de Dioniso (30.4) **ἀπροσόρατον:** o sentido desse epíteto se repete nos vv. 3-4 e 10: o deus é temível mas também será aquele que afasta aquilo que é

temível. O Coribante era ligado aos Curetes (38.20) e, portanto, ao culto da Mãe dos Deuses (cf. Diod. Sic. 5.49; 38.6), a qual, por sua vez, possuiria a faculdade de instilar ou afastar a loucura dos seres humanos (cf. 31.5; Strb. 10.3.7); κορυβαντιάω tinha o significado de “entrar em transe extático” ou mesmo “alucinar, deparar-se com devaneios e fantasmagorias” (cf. Guthrie 1993, p. 118). Esse *topos* da apreensão diante da possibilidade de insânia reaparece nos *HO* em outros momentos (3.14; 11.7, 23; 32.6; 70.9; 71.11); como observa Graf (2009a, p. 178): “The initiates seem to live in a world that is filled with threats of madness.” Todavia, o sentido desse título (que reaparece nas *Arg. orph.* 973) pode estar ligado não só à sua atuação nos cultos extáticos, mas também à sua narrativa funesta que aparece nos vv. 5-8.

3. νυκτερινὸν Κουρήτα: associação explícita que retoma o conceito de 38.20 e alinhava os dois hinos; cf. nota a v.4. **φόβων ἀποπαύστορα δεινῶν:** cf. 11.7 e nota ao verso anterior; ἀποπαύστωρ (que é um *hapax*) vale pelo mais frequente ἀποπαύων.

4. φαντασιῶν ἐπαρωγόν: essa prerrogativa é compartilhada com Pã (11.7); cf. nota ao v.2 e a 3.14. **ἐρημοπλάνων:** para explicar esse epíteto, Ricciardelli (2000, p. 389) apresenta uma leitura simples e eficaz: “è il Coribante ucciso dai fratelli, che dopo la morte vaga solo, di notte (v.3)”.

5. αἰολόμορφον... διφυῆ, πολύμορφον: o verso preludia a breve *narratio* dos vv. 6-8; após ter assassinado os seus dois irmãos, o Coribante teria se transformado em um dragão, sob os ditames de Deméter. Na recolha διφυῆ e πολύμορφον são amiúde utilizados para descrever o Primogênito (6.1, 14.1) e Dioniso (29.8, 30.2); isso é significativo uma vez que os Curetes-Coribantes era associados aos mitos e cultos dionisiacos (Eur. *Bacch.* 120-33; Nonn. *Dion.* 9.162-8, *al.*). Notar a repetição do segundo elemento -μορφον.

6. Os Coribantes seriam três irmãos, tendo sido dois deles responsáveis pelo assassinato de um terceiro ao qual esse hino é dedicado; essa história é narrada também por Clemente de Alexandria (*Protr.* 2.19) que relata ainda o expediente adotado pelos seus irmãos: após terem o matado, eles cobrem a sua face e corpo com vestes púrpuras e o enterram aos pés do monte Olimpo. Fayant (2014, pp. 330-1) propõe identificar esses dois irmãos com os Dióscuros que aparecem no hino anterior (38.21).

7. **Δηοῦς**: o próximo hino começa justamente com uma referência à deusa por meio desse teônimo (40.1). Vale lembrar que, no contexto do hinário, Reia e Deméter (assim como a Mãe dos Deuses) são divindades assimiladas; cf. introdução ao hino 14. **ὄς... ἐνήλλαξας**: transição para o *Du-Stil* na oração relativa. **δέμας**: no hinário esse termo designa, em geral, uma relação com a natureza e a frutificação (cf. 29.13, 56.11).

8. **θηρότυπον θέμενος μορφήν**: cf. 24.5, 54.8, 71.7. **δνοφεροῖο δράκοντος**: cf. 40.14; por desígnio de Deméter, o Coribante teria se tornado um dragão. Trata-se aqui talvez de uma continuação ou mesmo uma bricolagem de outro mito junto à narrativa de seu assassinato; não há nenhum outro testemunho que permita uma leitura comparada com os vv. 7-8. Como nota Ricciardelli (2000, p. 390), o vocabulário do sintagma, entretanto, encontra alguns paralelos em Hes. *Theog.* 825-6 (para Tifeu) e, dentro do *corpus* órfico, no fr. 81 B (para a Equidna) e nas *Arg. orph.* 1005 (o dragão que protegia o velo de ouro). Cf. ainda Albinus 2000, p. 193.

9. **κλῶθι, μάκαρ, φωνῶν**: cf. 30.8; *precatio* com um verbo de audição e a típica autorreferencialidade hínica: as preces são aqui identificadas como φωναί. **χαλεπήν δ' ἀποπέμπεο μῆνιν**: construção próxima em 37.7; a cólera que ele deveria manter afastada espelha um atributo do deus tratado no hino: ele seria Ἀρήτιον (v.2); pode-se ainda pensar que μῆνιν convém à sua representação como vítima do assassinato perpretado por seus irmãos (v.6) e como um dragão (v.8), figura mitológica que manifestaria uma fúria incontrolável; os Curetes (grupo do qual o Coribante faria parte), também seriam portadores de uma ira contra os humanos (38.15-17).

10. **παύων φαντασίας**: o pedido convém a caracterização do Coribante como φαντασιῶν ἐπαρωγόν no v.4 (cf. também notas a vv. 2-4). **ψυχῆς ἐκπλήκτου**: a “alma atônita” é aquela que caiu vítima dos devaneios extáticos ou das aparições indesejadas, perdendo controle de si.

40. À Deméter Eleusina

O primeiro dos dois hinos seguidos a Deméter apresenta a deusa como uma mãe universal, ligada à fertilidade e à lavoura (vv. 1-5, 7, 10-3, 16-7), parceira de Dioniso

(v.10) e instituidora principalmente do culto eleusino e adepta de ritos extáticos (vv. 6, 11, 15, 18), do que se vê uma assimilação de Deméter com a Mãe dos Deuses (cf. v.1 πολῶνυμε δαῖμον e introdução ao hino 14). A apropriação de elementos dos mistérios de Elêusis a ocasiões ritualísticas do período imperial não é novidade, uma vez que eles serviriam como paradigma tanto de prestígio quanto de *modus operandi* adequado para a execução de cultos tardios (Bremmer 2014, pp. 154-6). Além disso, Orfeu é mencionado no *Papiro de Berlin* como fundador dos ritos eleusinos (fr. 383 B). Seja como for, *tematicamente* a celebração eleusina também convém ao contexto órfico tardio do hinário, uma vez que ambos se dedicariam à reconciliação com a morte a partir de uma leitura cíclica da fertilidade, com narrativas catabáticas similares (Deméter e Perséfone, Dioniso e Sêmele, Orfeu e Eurídice); cf. Diod. Sic. 4.25; Guthrie 1993, pp. 133-5, 153-6; Graf e Johnston 2007, pp. 73-6; Larson 2007, pp. 69-85; Burkert 2013, pp. 446-50; cf. ainda nota ao v.10. Tanto no mito dionisiaco quanto no de Perséfone, deuses ctônicos associados à vegetação, a sazonalidade da agricultura (decadência e ascensão) vira suporte para uma especulação analógica da salvação póstuma dos seres humanos (Moore 1916, p. 65). É ainda possível depreender de uma passagem da *Teogonia rapsódica* (fr. 324 B) que, após o enterro do corpo de Dioniso feito por Apolo, Deméter, a avó do deus morto, vela o seu corpo ao lado de Perséfone, cenário esse que convém à narrativa latente entre os hinos 29-37; cf. Bernabé 2012, p. 236. Por outro lado, a deusa também teria transmutado em serpente o Coribante, antes assassinado pelos seus dois irmãos, narrativa que guarda alguns paralelos com o renascimento de Dioniso por meio de Zeus e Sêmele (cf. introdução aos hinos 39 e 44).

1. Δηώ: *inuocatio* com o vocativo em posição tópica; a forma hipocorística de Deméter reaparece ainda em 23.5, 29.5, 39.7, 51.16, 65.8; o teônimo de fato da deusa aparece em um menor número de vezes na recolhas, apenas no v.2, pr.6, 18.12. **παμμήτεια:** para além de sua convencionalidade, o epíteto convém à deusa pelo jogo que estabelece com o seu nome, Δημήτηρ (cf. 41.1); o mesmo para a Natureza (10.1); no *corpus* órfico, cf. fr. 399 B: μήτηρ πάντων (com Deméter assimilada à Terra); cf. ainda Nonn. *Dion.* 19.81 παμμήτορα Δηώ. **πολῶνυμε:** o epíteto se justifica não só pela variante Deo, mas pela assimilação de Deméter com diversas outras divindades no hinário (cf. Fayant 2014, pp. 682-3); para o sintagma completo, cf. 2.1, 11.10, 56.1.

2. σεμνή: o epíteto reaparece no v.13; cf. *Hymn. hom.* 5.1, 13.1. **κουροτρόφε:** o epíteto vai bem com os hinos anteriores, dedicados aos Couretes (38, *Κουρῆτες*) e ao Coribante (39) associado com aquele grupo; assim como σεμνή no primeiro hemistíquio, esse título é recuperado no v.13, no qual também se diz que a deusa é κούρα. **ὀλβιοδῶτι:** cf. 27.9, 65.9. Desse epíteto até o v.5 o poeta discorre sobre Deméter como deusa do cultivo; no próximo verso, há duas ocorrências do segundo elemento -δότειρα, como que reforçando o -δῶτι do atual composto.

3. πλουτοδότειρα: cf. v.20; neste verso Deméter é vinculada a Plutão (*Πλούτων*), não apenas com relação ao rapto de Perséfone (38.12-5), mas também com a frutificação e os cereais (38.5 *πλουτοδοτῶν*). Há ainda uma versão homérica (*Od.* 5.125 ss.) a partir da qual Deméter teria se unido a Jasião, dando à luz a Pluto (*Πλοῦτος*), do que se relacionam os grãos à riqueza (cf. também Hes. *Theog.* 969-74). No *corpus* órfico (fr. 399 B) temos esse mesmo epíteto. **σταχυοτρόφε:** além da associação mais evidente de Deméter como deusa ligada ao cultivo, o epíteto também convém a ela enquanto mãe de Perséfone, caso a etimologia *de facto* proposta à sua filha seja verdadeira (cf. nota a 29.16). Aqui σταχυοτρόφος (que é um *hapax*) está por σταχυητρόφος *metri causa*. Vale notar que, no verso anterior, há outro epíteto com o segundo elemento -τρόφε. Albinus vê na imagem da espiga do milho uma metonímia para toda a cerimônia eleusina: “This, I believe, was in all its simplicity the crucial motif which the Eleusinian tradition adopted, the motif that was symbolized by the ear of corn: *life from death*, the seed from the dark, growing into the world of light” (2000, p. 194, grifo do autor); nesse mesmo sentido, cf. v.12 σὺ χθονία, σὺ δὲ φαινομένη (com nota). Cf. ainda Bremmer 2014, pp. 18-9. **παντοδότειρα:** notar a repetição do segundo elemento -δότειρα no verso; cf. 26.2.

4. εἰρήνηι χαίρουσα: cf. 63.9, também abrindo o hexâmetro; esse participio se repete no v.11. **ἐργασίαις πολυμόχθοις:** provável referência aos trabalhos agrícolas; πολύμοχθος caracteriza os homens em 29.15, 37.4, 73.5.

5. σπερμεία: cf. 34.3. **σωρῖτι:** *hapax*; cf. nota a v.3. **ἄλωαία:** *hapax*; cf. Theocr. 7.155 Δάματρος ἄλωιδος; Nonn. *Dion.* 30.68 ἄλωιας... Δηώ. **χλοόκαρπε:** o mesmo composto no hino a Perséfone (29.13) e para Dioniso (53.8); Deméter também possuía

templos sob a alcunha de Χλόη (“Verdejante”), cf. Ar. *Lys.* 835; Eupol. fr. 183 Kock; Paus. 1.22.3.

6. Ἐλευσῖνος γυάλοισιν: a mesma expressão no hino seguinte, dedicado a outra faceta de Deméter (41.4, também fechando o hexâmetro); para a narrativa de Elêusis, cf. *Hymn. hom.* 2.296 ss.

7. ἡμερόεσσ', ἔρατῇ: o mesmo em 68.1, também abrindo o hexâmetro.

8. Uma imagem próxima retorna no v. 14 (com ὑποζεύξασα).

9. ἡμερόεντα: recupera ἡμερόεσσ(α) do v.7. **πολύολβον:** esse adjetivo reaparece no v. 20. **ἀνεῖσα:** em um mesmo contexto, cf. *Hymn. hom.* 2.307, 471.

10. ἀῶξιθαλής: cf. 26.3. **Βρομίοιο συνέστιος:** cf. nota a 30.10; 36.2, 50.8; não obstante a relação mais natural que pode ser estabelecida entre ambos, uma sendo a deusa do grão e da vegetação e o outro o deus do vinho, aqui a associação de Deméter com Dioniso se deve em grande parte aos mistérios com diversos pontos de contato que seriam dedicados a ambos os deuses (cf. Guthrie 1993, pp. 153-5; Moore 1916, pp. 40-73); cf. v.15 (εὐάζουσα). Albinus (2000, pp. 192 ss.) elenca as interpenetrações narrativas entre tradição órfica e eleusina e também propõe que, no contexto de Elêusis, os Pequenos Mistérios seriam dedicados a Dioniso e os Grandes a Deméter. Nono, a certa altura, denomina Dioniso Ἐλευσῖνιος (*Dion.* 27.307); na recolha, em 42.5, o *laudator* se dirige a Dioniso-Mise dizendo que a divindade ἐν Ἐλευσῖνος τέρπῃ νηῶι θυόεντι; um pouco antes, nesse mesmo hino (42.1), o deus é chamado de Θεσμοφόρος, epíteto característico de Deméter que ainda é invocada no hino 41 (ao qual se segue o dedicado a Mise, contiguidade essa digna de nota). De modo inverso ao contexto primariamente eleusino, aqui, em uma coletânea tradicionalmente vinculada à tradição órfica, a divindade absorvida é Deméter. Em prol da abrangência epiclética e soteriológica, tal porosidade seria um expediente compreensível. A heterogeneidade mítico-religiosa trabalharia a favor dos *mystai*, não das próprias narrativas. Vale frisar ainda que, na recolha, Dioniso tem duas mães: Sêmele e Perséfone (cf. 44.4-9; Rudhardt 2002), de modo que, a depender do contexto, Deméter poderia ser considerada sua avó. Por outro viés, como observa também Albinus (2000, p. 194), Deméter é mãe de Pluto (cf. v.3), o qual facilmente seria associado com Plutão; este, por sua vez, é assimilado a Dioniso em

alguns momentos da recolha, ambos compartilhando o nome Êubulo/Eubuleu (19.8, 30.6, 42.2; mas cf. 41.8). **ἀγλαότιμος**: ἀγλαόκαρπος em *Hymn. hom.* 2.4, 23 e o mesmo epíteto em Ps.-Justin. *Coh. ad Gr.* 17.1 (= fr. 386 B), que diz se tratar de uma narrativa de autoria de Orfeu a respeito do rapto de Perséfone e que revisitaria o início da *Íliada*: Μῆνιν ἄειδε, θεά, Δημήτερος ἀγλαοκάρπου. A deusa ainda é ἀγλαόπαις em Nono (*Dion.* 13.188)

11. λαμπαδόεσσ': *hapax*; como observa Fayant (2014, p. 344), esse epíteto faz alusão à busca de Deméter por sua filha (cf. *Hymn. hom.* 2.48, 61); essa imagem mitológica poderia ter um reflexo na realidade cultural de Elêusis, assim como no caso da cerimônia dos *HO* (cf. Ricciardelli 2000, p. 392; Graf 2009a). **ἀγνή**: retomado no v.18; cf. *Hymn. hom.* 5.203; Hes. *Op.* 465. **δρεπάνις χαίρουσα θερείοις**: o mesmo termo também fechando o hexâmetro no v.18; essa construção espelha εἰρήνηι χαίρουσα do v.4.

12. Notar neste verso a insistente anáfora do pronome pessoal em *Du-Stil*. **σὺ χθονία, σὺ δὲ φαινομένη**: antítese; χθονία aqui, como em outros momentos da recolha, deve ser entendido como “subterrânea”, não apenas “terrestre” (cf. 19.6, 26.4, 29.6, 37.8), de modo que a deusa estaria ao mesmo tempo latente e manifesta; entenda-se: ela é oculta por assimilação à própria terra que, sob a superfície, engendra os seus frutos, a partir dos quais ela pode ser vista. Cf. nota a v.3. A deusa também é χθονία em Eur. *Her.* 615; Ap. Rh. 4.986; *Anth. Pal.* 6.31.2 **πᾶσι προσηνής**; cf. 2.5.

13. εὔτεκνε: cf. 35.3; πολύτεκνε no v.16. **σεμνή, κουροτρόφε**: cf. v.3. **κούρα**: o título é um jogo com κουροτρόφε que o antecede; vale notar ainda que Κόρη é um teônimo usado para Perséfone, sua filha.

14. Apolodoro narra que Deméter teria forjado uma carruagem similar para Triptólemo (1.5.2 δίφρον... πτηνῶν δρακόντων); cf. 27.3 (à Mãe dos Deuses): ταυροφόνων ζεύξασα ταχυδρόμον ἄρμα λεόντων. Em 39.7-8, o Coribante assume a forma de um dragão a comando de Deméter. Em uma teogonia órfica reportada por Clemente de Alexandria (*Protr.* 2.14 = fr. 89 I B), Zeus se une com Deméter (assimilada a Reia) sob a forma de um δράκων. Cf. também nota a 41.8.

15. ἐγκυκλίαις δίναις: embora a expressão possa ser usada para contextos astronômicos (cf. 7.4), ela provavelmente é utilizada aqui para indicar o ciclo das estações, levando em conta as prerrogativas de Deméter. As próprias Estações são invocadas no

hino 43. **περὶ σὸν θρόνον**: assim como a Mãe dos Deuses em 27.5, Deméter possui um trono, a própria terra (cf 23.5: *Δηοῦς ἱερὸν βάθρον*); cf. Eur. *Bacch.* 275-6. **εὐάζουσα**: assimilação com Dioniso (cf. v.10 e nota a 30.1).

16. Notar o uso de elementos quantitativos nos três compostos deste verso: *μουννο-* e *πολυ-*. **μουννογενής**: uma vez que Deméter não seria de fato filha única, Fayant (2014, p. 345) explica esse epíteto a partir da possibilidade de que a deusa estivesse sendo aqui assimilada a Reia, filha do Primogênito e da Mãe dos Deuses. **πολύτεκνε... πολυπότνια**: cf. *Hymn. hom.* 2.211; Ap. Rh. 2.1125; o primeiro elemento *πολυ-* desses compostos é reiterado no verso seguinte com *πολλάι*; a deusa é profusa como a vegetação que ela engendra (cf. 26.4).

17. **πολλάι μορφαί**: a deusa teria muitas formas uma vez manifestada em tudo aquilo que é produzido pela terra. **πολύάνθεμοι**: cf. 26.7, 43.3. **ιεροθαλεῖς**: *hapax*.

18. **Ἐλθέ, μάκαιρ**: *precatio* com verbo de atração. **καρποῖς βρίθουσα**: o pedido é evidentemente adequado à representação de Deméter no decorrer do hino; cf. 29.10, 53.10.

19-20. Como de praxe na coletânea, a maior parte dos itens elencados nesses dois versos são frequentes, correspondendo a pedidos genéricos à divindade invocada. **εἰρήνην... καὶ εὐνομίην**: caso sejam consideradas como personificadas, a Paz e a Ordem são filhas de Têmis (43.1-2); diferente dos demais elementos nessa *enumeratio*, essa é a única aparição da *eὐνομίη* em um contexto de *precatio*. **πλοῦτον πολύολβον**: cf. nota a v.3 (e ainda 15.11 e 68.9).

41. À Mãe Solicitada

O hino se dirige a Deméter por meio de uma epiclese cuja raiz é cara ao hinário (cf. nota ao v.1). Estruturalmente, essa composição merece algum destaque dentro da coletânea por apresentar uma passagem de *narratio* relativamente maior em vez da acumulação progressiva de epítetos em geral encontrada. O poeta versa sobre o conhecido mitologema do rapto de Perséfone e a busca de Deméter por sua filha (cf. *Hymn. hom.* 2.49 ss.), aludido na recolha ainda em 18.12-5, 29.14, 20 e 40.6, 11; porém,

de acordo com essa versão, a própria mãe teria descido ao Hades, guiada por um filho de Disaules (vv. 5-6). De acordo com um testemunho de Pausânias (1.14.3 = fr. 397 I B), alguns versos atribuídos a Orfeu contariam que Deméter teria outorgado aos filhos de Disaules (Eubuleu e Triptólemo) o conhecimento do semeio, o que pode estar implicado no v.8, a depender da leitura que se faça de Εὐβουλον no início do verso (cf. nota correspondente); cf. ainda fr. 390 B e 391 II B. A narrativa de Elêusis funcionaria ainda como etiologia para as Estações (cf. introdução ao hino 43; notas a 40.15, e ainda 34.16-23), que, por sua vez, serviriam como suporte analógico para uma escatologia positiva. Desse modo, essa seção dedicada ao mito eleusino encontra o seu ápice (e transição) no hino 43, às Estações.

1-2. Ἀνταία... μήτηρ: *inuocatio* com vocativo em posição tópica; a emolduração do verso por essa epiclese reforça o próprio nome pelo qual a deusa é invocada no título; além disso, a ocorrência de “mãe” recorre ao mesmo expediente de *παμμήτεια* em 40.1 (cf. nota), por associação ao nome *Δημήτηρ*. O adjetivo *ἀνταῖος* pode assumir duas acepções, a depender de qual se considere o sentido original do qual ele deriva; formado a partir de *ἄντα* e *ἀντί* (s.u. Beekes 2010, pp. 107-9; cf. ainda *ἀντάω*, *ἄντομαι*), a ideia mais geral é a de “oposição” e “contra” (etimologicamente, “em face de”), e disso provêm duas noções: i) a de “antagonismo” e, portanto, “hostilidade”; e ii) a de “ir de encontro a”, “aproximar-se” (seja de forma desfavorável *ou* favorável). É esse último sentido que convém a Deméter aqui, convergindo para o conceito de súplica, interpelação e união (s.u. *ἄντη* em Hesíquio, com o significado de “prece”). Para a primeira acepção, de valor negativo, cf. 71.9 *ἀνταῖαις ἐφόδοισι*. Cf. ainda 2.5 *εὐάντητος* (e nota correspondente) e a ocorrência desse mesmo termo no v. 10. **βασίλεια:** reaparece no v.9. **πολυώνυμε:** cf. nota a 40.1. **μήτηρ / ἄθανάτων τε θεῶν ἡδὲ θνητῶν ἀνθρώπων:** o *enjambement* destaca a condição de Deméter como mãe enquanto o complemento do adjetivo transborda para o verso seguinte; são também mães universais Reia (14.9) e da Terra (26.1); para construções próximas à do v.2, cf. 6.3, 27.7, 64.1, 83.2, 85.1

3. ποτε: o advérbio é usado para fazer a transição entre passagens de epítetos laudatórios e breves *narrationes* (cf. 18.12, 56.10). Vale observar que esta seção mitológica ocupa um espaço mais extenso do que na maior parte dos hinos da recolha

(vv. 3-8). **πολυπλάγκτωι ἐν ἀνίηι**: cf. 72.5, 73.3; hipálage: πολύπλαγκτος é Deméter e não o seu desalento.

4. Ἐλευσῖνος γυάλοισιν: o mesmo sintagma fechando o hexâmetro em 40.6.

5. ἦλθές τ' εἰς Αἶδην: única versão do mito em que a própria Deméter desce até o Hades (cf. Ricciardelli 2000, p. 397). A ligação entre Elêusis (no verso anterior) e o Hades é já antecipada em 18.15 δήμου Ἐλευσῖνος, τόθι περ πύλαι εἴς' Αἶδαο. **ἀγαυήν Περσεφόνειαν**: o mesmo em 44.6, 46.6, também fechando o hexâmetro (cf. ainda fr. 489.6 B).

6. Δυσσάλου: pai de Eubuleu e Triptólemo, personagens relacionadas aos mistérios de Elêusis (cf. Paus. 1.14.3 = fr. 397 I B). A correção de Fayant sustentada na lição de Hermann se impõe; ainda que haja um problema métrico, com o -u- inicial escandido longo em Δυσσάλου, trata-se de defeito recorrente no arquétipo, o que aponta antes para a composição do poeta do que uma falha do copista (cf. Quandt p. 40*, item 9); cf. 19.1 πυραυγέα, em que o -u- da primeira sílaba tem que ser longo. **παῖδ' ἄγνόν**: para a discussão se o filho de Disaules aqui é Eubuleu ou Triptólemo, cf. nota a v.8.

7. μηνυτήρ: cf. Paus. 1.14.3. **χθονίου Διὸς**: trata-se de Plutão (cf. 18.3, 70.2).

8. Εὐβουλον... ἀνάγκης: a correção de Ricciardelli, confrontada com 18.12, é interessante; Εὐβουλου seria um aposto de χθονίου Διὸς do verso anterior. Com efeito, Êubulo se diz propriamente de Plutão, enquanto Eubuleu se refere a Dioniso ou ao porqueiro com quem ele é assimilado. Ainda assim, pode haver certa sobreposição ou identificação entre esses dois nomes (cf. 42.2 πολυώνυμον Εὐβουλῆα; Fayant 2014, p. 352). Nesse sentido, Εὐβουλον pode ser um aposto de Δυσσάλου παῖδ' ἄγνόν do v.6. Tal leitura é mais acessível e convém à sintaxe e estilo do hinário, que dificilmente faz uso de aposto, quanto menos de termos no genitivo. A apoteose nas narrativas eleusinas se refere mais frequentemente a Triptólemo, o qual teria recebido da deusa imortalidade e uma carruagem puxada por dragões, para que ele perambulasse mundo afora, semeando o trigo e sendo responsável ainda pela instituição das Tesmofórias (cf. 40.14 ἄρμα δρακοντείουσιν ὑποζεύξασα χαλινοῖς e nota correspondente; *Hymn. hom.* 2.153, 474 ss.; e ainda Apoll. 1.5.2; Hyg. *Fab.* 147; Diod. Sic. 5.68.1; Nonn. *Dion.* 12.188 ss.). Todavia, o testemunho de Pausânias (1.14.3 = fr. 397 I B), citado na introdução deste hino, faz

pensar em uma versão especificamente órfica, que se beneficiaria da fácil associação entre os nomes de Êubulo e Eubuleu, como é o caso entre Pluto e Plutão (cf. notas a 40.3, 10). Para a oração final de apoteose, cf. no *corpus* órfico fr. 487 B θεὸς ἐγένου ἐξ ἀνθρώπου e fr. 488 B θεὸς δ' ἔσσι ἀντὶ βροτοῖο.

9. Ἀλλά, θεά, λίτομαί σε: *precatio* com ἄλλά exortativo (cf. nota a 6.10) e recurso ao *Du-Stil* (o pronome na segunda pessoa é, inclusive, repetido no verso seguinte, σέο). **πολυλλίστη:** levando em conta o significado do adjetivo ἀνταῖος no contexto do do hino, esse superlativo funciona como um sinônimo ou reforço para a epiclese da deusa; cf. nota a vv. 1-2. Ecoa-se aqui também λίτομαι, que o precede. Cf. ainda *Call. Hymn.* 6.138 τρίλλιστε.

10. ἐλθεῖν: o *laudator* recorre ao expediente comum de usar um verbo de atração no pedido final. **εὐάντητον:** cf. nota a vv. 1-2.

42. Mise

Divindade relativamente desconhecida, de origem frígia e bissexual, identificada aqui com Dioniso e o seu lado feminino. Provavelmente, a disposição desse hino na recolha se deve ao papel que Mise teria nos mistérios de Elêusis, já que era filha de Baubô e Disaules, personagem mencionado no hino anterior (41.6); cf. Fayant 2014, p. 355, n. 323 e ainda Guthrie 1993, pp. 135-6, que imagina se tratar de uma incorporação de uma narrativa anatólica no esquema eleusino. Dioniso-Mise parece servir como ponto de convergência de diversos cultos distintos: o próprio dionisismo (v.4), Elêusis (v.5), os ritos extáticos de Cibele (v.6) e ainda o culto a Ísis (vv. 8-9), que poderia estar assimilado aos mistérios de Deméter (cf. Geissen 2010); todas as divindades elencadas nesses versos têm em comum a narrativa de um deus jovem assassinado (Átis, Adônis, Osíris). Em um dos mimiambos de Herodas (1.56), é feita menção a uma “descida de Mise”, o que sugere uma ligação da personagem com o subterrâneo e convém ao motivo das catábases eleusinas. Essa informação é significativa. Uma vez que a deusa é chamada de Eubuleu (v.2), caso esse nome seja de fato permutável pelo equivalente Êubulo, é possível imaginar que haja uma identidade entre ela e o outro filho de Disaules, que teria alcançado a apoteose graças a Deméter (cf. 41.8). Ambos os personagens teriam

narrativas catabáticas ligadas a Elêusis (talvez nos dois casos para auxiliar Deméter em busca da filha) e seriam filhos de Disaules; além disso, o poeta faz questão de assimilar a divindade invocada com Dioniso, que, por sua vez, também era identificado com Eubuleu. A posição deste hino se justificaria como uma continuação da *narratio* do hino precedente (41.3-8), com um mitologema de Pérgamo e pouco noticiado de Elêusis ao qual o poeta do hinário aludiria; cf. Morand 2001, pp. 169-74 e ainda Ricciardelli 2000, pp. 398-400, com diversas referências.

1. Θεσμοφόρον: assimilação de Mise-Dioniso com Deméter (o título também é usado a Perséfone), cf. Hdt. 6.91, Pind. fr. 37, Ar. *Th.* 83; outra possibilidade é que Mise receba esse epíteto atavicamente, por extensão a Deméter, sua avó (todavia, mais adiante no hino é dito que Ísis seria mãe de Mise, cf. v.9). O epíteto sutura bem com os dois hinos anteriores, dedicados a Deméter. Notar que logo em seguida no verso há outro composto com -φόρος. **καλέω:** *inuocatio* com verbo clético. **ναρθηκοφόρον:** o tirso, feito a partir da férula, era o objeto por excelência de Dioniso e de sua procissão; cf. 44.3, 45.5, 50.8, 52.4. Ricciardelli (2000, p. 400) aduz um testemunho platônico a respeito dos cortejos dionisiacos: πολλοὶ μὲν ναρθηκοφόροι, παῦροι δὲ τε βάκχοι (fr. 576 B), ao que Zenóbio explica: παροιμία ἐπὶ τῶν ψευδῇ δόξαν ἔχόντων (*Epit. col. Luc. et Did.* 5.77).

2. σπέρμα πολύμνηστον: assim também em 6.4 e 50.2 (na mesma posição). **πολυώνυμον:** cf. nota a 45.2 e 50.2; assim como a repetição do segundo elemento -φόρος no verso anterior, aqui temos a repetição de πολυ-. Mise é chamada de πολυώνυμος o que convém ao hino: além do seu próprio nome que aparece no título (recuperado ainda no v.3), ela também é denominada Dioniso (v.1), Eubuleu (em seguida, neste mesmo verso) e Íaco (v.4). **Εὐβουλῆα:** cf. nota a 30.6; a correção de Gruppe deve ser aceita: trata-se de uma fórmula com mais de uma atestação nos *HO* (cf. 6.4, 50.2).

3. ἄγνῃν εὐίερὸν τε: cf. 24.11 (para a Baco e Perséfone) e 44.9 (para a mesa de Sêmele e os mistérios ligados ao nascimento de Dioniso). **ἄρρητον:** contrasta com πολυώνυμον do verso anterior. A inefabilidade convém ao mistério, esfera de atuação que é desenvolvida nos vv. 5-6. Como observa Fayant (2014, p. 358), o uso desse adjetivo na recolha se refere em geral ao nascimento de Dioniso (cf. 29.7; 30.2-3, 7;

52.5); com efeito, esse mitologema parece ser caro à coletânea; cf. notas a 30.2, 48.3, 49.3-4, 50.3.

4. ἄρσενα καὶ θήλυν, διφυῇ: o hino explora a face andrógina de Dioniso-Mise, cf. notas a 6.1 e 30.2; o mesmo se diz ainda da Lua (9.4) e de Atena (32.10) **λύσειον:** cf. 50.2, 8 (e introdução); 52.2. **λύσειον Ἰακχον:** para a presença de Dioniso-Íaco em Elêusis, cf. Harrison 1991, 540-5; para uma explicação do teônimo, cf. Grégoire 1948, pp. 403-4.

5. ἐν Ἐλευσίνος νηῶι θυόεντι: cf. v.1 e nota a 40.10; *Hymn. hom.* 2.97, 490. **τέρπη:** como χαίρω e verbos afins (e.g. ἐπαγάλλομαι no v.8), expressa a prerrogativa ou esfera de atuação da divindade; esse verbo é retomado no v.7.

6. εἴτε: anáfora das disjuntivas; cf. 55.15-24. **ἐν Φρυγίῃ σὺν Μητέρι:** cf. 27.12, em que a Mãe dos Deuses é dita Φρυγίης σώτειρα; os seus mistérios são mais claramente aludidos em 31.5. Dioniso recebe o epíteto de Φρύγιος em Nonn. *Dion.* 11.117. Cf. ainda a glosa [Μισατίς] Μίσση em Hesíquio, que relata que seria uma personagem que cultuaria a Mãe dos Deuses. **μυστιπολεύεις:** verbo denominativo, derivado do mais recorrente μυστιπόλος (cf. 18.18 com nota; 25.10, 48.6, 49.2, 68.12, 79.12; 76.7 μυστιπολεύτους). Como sublinha Fayant (2014, p. 358), esse verbo apresenta certa assimetria com os demais dessa seção (τέρπω, ἐπαγάλλομαι). O verbo é depois retomado em Nono (*Dion.* 30.122, 33.229; *Paraphr. Io.* 2.23, 113).

7. A suposta relação de Dioniso-Mise com Afrodite aqui evidencia uma assimilação do deus com Adônis, o que é reforçado em 56.3, 4. **ἢ Κύπρῳι τέρπηι σὺν ἐυστεφάνῳ Κυθερείῃ:** εὐστέφανος é um epíteto homérico aplicado a diversas deusas: à própria Afrodite (*Od.* 8.267), a Ártemis (*Il.* 21511) e a Deméter (*Hymn. hom.* 2.224). **Κυθερείῃ:** epíteto homérico de Afrodite (*Od.* 8.288, 18.193); cf. Hes. *Theog.* 198-9.

8. ἢ: outra anáfora com relação ao pronome do verso anterior. **πυροφόροις πεδίῳις:** cf. *Il.* 21.602 πεδίῳιο... πυροφόροιο.

9. Dioniso-Mise é identificado com Osíris (cf. Hdt.2.144; Diod. Sic. 1.13.5, 1.22.7-23.8). **μελανηφόροι:** epíteto próprio dos sacerdotes de Ísis em Delos. Em Isidoro (*Hymn. in Isim.* 3.34), lê-se: μελανηφόρε Ἴσι ἐλήμων. **Ἰσιδῷ:** na tradição egípcia, Ísis é

esposa e irmão de Osíris; aqui, a *interpretatio graeca* da deusa parece ser Deméter, do que lhe vem a característica maternal, ainda que fosse avó do deus (cf. Plut. *De Is. et Os.* 375b-c); cf. também Nonn. *Dion.* 3.282 Αἰγυπτίας Δήμητρος; Geissen 2010.

10. Αἰγύπτου παρὰ χεῦμα: paráfrase para indicar o rio Nilo. A menção não é gratuita uma vez que Osíris era associado às cheias do Nilo: de acordo com a sua mitologia, o deus teria sido salvo pelo rio quando estava em chamadas (cf. Burkert 2013, pp. 296-7 e 429, n. 147). Outra paráfrase para o Nilo em 55.19 Αἰγύπτου... γονιμώδεα λουτρά. **σὺν ἀμφιπόλοισι τιθήναις:** cf. 30.9, 53.6, 54.5, sempre fechando o hexâmetro; cf. também 10.18, 54.1, 63.15.

11. ἔλθοις: *precatio* com verbo de atração. **ἀγαθοῖς... ἀέθλοις:** cf. nota a 7.12.

43. Às Estações

Apesar de aparentemente se tratar de um hino bastante protocolar, sem alusões diretas a qualquer mitologema dionísíaco ou órfico, vale notar que as Estações no v.10 são invocadas para assistir às iniciações e aos neófitos. Pode-se pensar em Dioniso como um deus ligado à vegetação e, portanto, aos ciclos de vida/primavera e morte/inverno (cf. 46.2, 53.7, 56.10-2; Moore 1916, p. 48), sendo ainda digno de nota que as Estações são associadas a Perséfone (v.7), o que indica que elas poderiam ter um papel marginal em seu mitologema e culto (cf. 29.8 e introdução ao hino 41); em 56.6 ainda, o poeta equaciona Adônis-Dioniso e as Estações. De fato, o retorno de Perséfone à superfície e a Deméter estava ligado à primavera (cf. *Hymn. hom.* 2.401-3, 455). Apesar do nome coletivo dessas deusas ser implicitamente ligado a *todas* as estações (cf. Ov. *Met.* 2.24 ss.; Nonn. *Dion.* 11.486 ss.), elas podem ser cultuadas principalmente com relação à colheita e ao fruto e, portanto, à primavera, a estação por excelência em favor dos homens (cf. *Il.* 21.450 ss.; *Od.* 24.343 ss.; Hes. *Op.* 69 ss.; Call. *Hymn.* 2.81 ss.). Nesse sentido, é bastante adequado que um hino às Estações, ligadas aos ciclos de fertilidade, apareça na intersecção do fim do bloco eleusino da coletânea (38-42) com o início da seção que versa sobre o renascimento de Dioniso por meio de Sêmele (44), ambas narrativas que equacionam suas divindades principais às fases da fertilidade na natureza. Um hino às Estações anteposto à invocação a Sêmele pode ser visto de forma proléptica,

antecipando a narrativa de *retorno* de Dioniso. Quanto às divindades particulares: Eὐνομή é mãe das Graças (60.2; Hes. *Theog.* 907), aparecendo ainda não personificada em 40.19, elencada ao lado de εἰρήνη; Δίκη, por sua vez, recebe o hino 62, é invocada no pr.25, reaparece em 69.15 e ainda figura não personificada em 59.9; Εἰρήνη, por fim, aparece de forma muito mais frequente nas *precationes*, ainda que não personificada (cf. 10.30, 12.8, 14.13, 15.11, 17.10, 19.22, 23.8, 32.15, 36.12, 29.18, 63.9, 65.9).

1. **ἽΩραι θυγατέρες**: *inuocatio* com o nome das divindades no vocatio e em posição tópica. **Θέμιδος καὶ Ζηνὸς ἄνακτος**: cf. 14.4; o poeta segue a tradição hesiódica para estabelecer a genealogia das Estações (cf. *Theog.* 901 ss.). Têmis é invocada no hino 79. Zeus é mencionado novamente no v.9.

2. **Εὐνομή τε Δίκη τε καὶ Εἰρήνη**: as Estações são mencionadas nessa mesma disposição métrica em Hes. *Theog.* 902. **Εἰρήνη πολύολβε**: o mesmo em 32.15.

3. **εἰαριναί, λειμωνιάδες**: o mesmo início de verso em 81.3 (Zéfiro). Para εἰαριναί, cf. *Il.* 2.471; *Anth. Pal.* 5.69.2; para λειμωνιάδες, cf. Nonn. *Dion.* 34.107. **πολυάνθεμοι**: as Estações recebem esse mesmo epíteto em Pind. *Ol.* 13.17; o mesmo para Deméter (40.17); cf. ainda πολυανθεῖς para as Ninfas (51.7). A raiz desse composto é retomada logo no verso seguinte (ἀνθεμοειδέσι). **ἀγναί**: ainda que seja um adjetivo genérico, caso a lição no início do v.7 esteja correta, as Estações compartilham com Perséfone o mesmo epíteto.

4. **παντόχροι**: *hapax*. **πολύοδοι**: *hapax*. **ἐν ἀνθεμοειδέσι πνοιαῖς**: provável alusão ao Zéfiro (do oeste), uma vez que as Estações e esse vento compartilham o primeiro hemistíquio no v.3. Calímaco (*Hymn.* 2.81-2) vincula as flores que brotam graças às Estações com o sopro do Zéfiro; em Nono (*Dion.* 11.495-7), a Primavera é dita φιλοξέφυρος (cf. também 38.268 ss., em que Nono faz outra associação entre essas duas divindades). Ἀνθεμοειδέσι é um *hapax*.

5. **ἀειθαλέες**: assim também para as Graças (60.5). **περικυκλάδες**: *hapax*; a ciclicidade das Estações também é destacada em 53.7 e 56.5; no v.8 κυκλίοισι χοροῖς.

6. πέπλους ἐννύμεναι δροσεροὺς ἀνθῶν: as Estações são representadas trajando a própria primavera e as flores que elas produzem. **πολυθρέπτων:** πολυθρέμμονες para as Ninfas (51.13).

7-8. <ἀγνῆς>: texto mutilado; aceito, com Fayant, a sugestão de Abel para o início desse verso, baseada em pr.6 e 24.11 **Περσεφόνης συμπαίκτορες:** o sintagma ecoa a caracterização de Perséfone como Ὀρῶν συμπαίκτηρα em 29.9. **ἡνίκα Μοῖραι / καὶ Χάριτες... πρὸς φῶς ἀνάγωσι:** as Moiras, as Graças seriam irmãs das Estações, todas filhas de Zeus (Hes. *Theog.* 901 ss.); ainda assim, esses dois grupos de divindades não figuram na versão homérica do retorno de Perséfone (*Hymn. hom.* 2.375 ss.). Não obstante Ricciardelli (2000, p. 404), pode-se imaginar que a associação desses três grupos tenha uma causa menos específica (e.g. as Moiras participariam do processo de regresso de Perséfone pois isso seria algo *destinado* a acontecer anualmente), mas pelos elos genealógicos entre essas deusas e certa transitividade em suas caracterizações. A expressão verbal, no entanto, é de registro homérico (cf. *Hymn. hom.* 2.338); a raiz desse verbo retorna no imperativo ἐπάγουσαι do v.11, com um sentido implícito similar. **κυκλίοισι χοροῖς:** cf. 55.21 κυκλίοισι χορείαις (com referência aos animais marinhos).

9. χαριζόμεναι: o jogo com Χάριτες do verso anterior é evidente; Fayant (2014, p. 365) vê ainda um eco do nome de Zeus (Ζηνί) no começo do verso. **μητέρι καρποδοτείρη:** a paráfrase se refere a Deméter.

10. ἔλθετ'... ὀσίας: *precatio* com verbo de movimento e indicação do *hic et nunc*; cf. 31.6 e 51.17; para τελετὰς ὀσίας, cf. 1.9, 84.3. **νεομύσταις:** *hapax*; a lição proposta por West deve ser aceita; o texto transmitido seria sintaticamente problemático (ou talvez fosse o caso de três adjetivos consecutivos e assindéticos se referindo as τελεταί?) e a correção de Hermann convém por ser um dativo, mas continuaria sendo um adjetivo.

11. εὐκαίρους καρπῶν: o copista provavelmente inverteu as raízes desse início, chegando a εὐκάρπους καιρῶν; as correções de Baudnik (defendidas em parte por West) tornam o sentido do verso mais claro e fluido. **καρπῶν γενέσεις ἐπάγουσαι:** notar que o pedido final convém à caracterização das Estações como divindades ligadas à frutificação e à primavera. **ἄμεμφῶς:** essa forma adverbial é um *hapax*, mas os adjetivos dessa raiz

são recorrentes na recolha; traduzo o termo por um adjetivo por simples conveniência, sem que haja grande alteração de sentido.

44. A Sêmele

Este hino se posiciona praticamente na exata metade da recolha e o seu mote principal é o renascimento de Dioniso. Junto com Perséfone (v.6), Sêmele é a segunda mãe de Dioniso, que, conforme a *Teogonia rapsódica* (fr. 327-8 B), teria ingerido o seu coração por desígnio de Zeus para gerá-lo novamente, após o ataque dos Titãs (cf. também Hig. *Fab.* 167). No sexto mês de gravidez, sob a influência de Hera, Sêmele pede a Zeus que se conjuguem com o deus em sua forma mais magnânima, do que o deus a visita como um raio, assassinando-a e acolhendo o prematuro Dioniso em sua coxa, para que a gestação terminasse (cf. 48.2-4). O posicionamento central desta narrativa na recolha não parece ser gratuito e pode muito bem estabelecer um paralelo entre a condição do nascituro e do iniciado. Com efeito, Bremmer (2014, pp. 105-6) parece confirmar essa leitura, quando, ao comentar sobre este mesmo hino, aponta a possibilidade da analogia: “We might think of little plays or pantomimes starting with Dionysos’ birth and continuing to his adulthood, which would reflect, in a way, the initiation of the new initiand” (cf. ainda p. 124 e, na recolha, nota a 78.4-8; Burkert 2013, pp. 134, 243, 412-4). O poeta faz questão de usar o termo “mistérios” para a relação de Sêmele e Dioniso (v.9), o que é algo relativamente raro nos testemunhos dessa narrativa (Morand 2001, p. 143). Na *Teogonia rapsódica* (fr. 332-3 B), é justamente após a ressurreição de Dioniso que se instauraria o seu culto, em especial as festas bienais (cf. hinos 45 e 52), nas quais o poeta alude que também a mãe do deus seria celebrada (vv. 7-9). Seria, assim, uma forma de unir a tradição cultual de Dioniso à versão órfica da mitologia (Fayant 2014, pp. 360, 675-8). É possível que o nome de Sêmele fosse associado à terra (PIE **dʰégʰōm*), de modo que ela seria, assim como Perséfone, uma personagem ctônica; cf. Jeanmarie 1985, pp. 336 e ainda Ricciardelli 2000, p. 406. Chantraine (1984, p. 996) aduz um paralelo do neofrígio: *δεως ζεμελεως κε* (“ao deus do céu e da terra”), o que faz com que ele identifique Sêmele com uma deusa trácio-frígia da terra, ainda que a relação não possa ser confirmada já que Sêmele poderia ser uma deusa

importada. Seja como for, se o poeta compartilhava desse imaginário, tal qual a dinâmica de Perséfone no Hades e com Deméter (o que serviria como etiologia para o semeio e para as estações, invocadas no hino anterior), Dioniso não permanece durante todo o tempo da gravidez no ventre de sua mãe (ligada à terra), passando o terço final de sua gestação na coxa de Zeus (personificando o céu). A temática da vegetação e fertilidade sazonal, que permitiria a especulação soteriológica dos iniciados, se repetiria então aqui, como tinha aparecido há pouco na seção dedicada ao mito eleusino (cf. introdução aos hinos 40 e 41), de modo que ambas as narrativas seriam espelhares e reforçariam esse mesmo *topos* iniciático da palingenesia soteriológica (vida-morte-vida; cf. introdução ao hino 30; Jeanmarie 1985, p. 343). Cf. ainda Rudhardt 2002.

1. Κικλήσκω: *inuocatio* com verbo clético. **κούρην Καδμηίδα:** Sêmele é filha de Cadmo e Harmonia (Hes. *Theog.* 975-6); o sintagma se repete no v.10. O mesmo em Eur. *Bacch.* 2. **παμβασίλειαν:** como observa Fayant (2014, p. 372), apesar de ser humana, Sêmele é representada aqui com alguns adjetivos que qualificam divindades, como θεά no v.10; isso se deve provavelmente ao fato de que a mãe de Dioniso, ainda humana, seria chamada Sêmele antes de morrer no leito junto a Zeus e, depois de ser resgatada por Dioniso do Hades, receberia a alcunha de Tíone (cf. *Hymn. hom.* 1.21 σὺν μητρὶ Σεμέλῃ, ἣν περ καλέουσι Θυῶνῃν; Pind. *Pyth.* 3.99; Apollod. 3.5.3). Sêmele é invocada aqui tanto na condição de humana (vv. 4-6) quanto em meio à narrativa que culmina em sua apoteose (vv. 6-8).

2. ἐρατοπλόκαμον: o mesmo para Perséfone (29.5) e Afrodite (55.10). **βαθύκολπον:** Dioniso Bienal é chamado ὑποκόλπιος em 52.11. Trata-se de um epíteto homérico (cf. *Il.* 18.1222, *al.*), reprisado ainda em 60.2.

3. μητέρα: no v.1, Sêmele é invocada na condição de filha; aqui ela é mãe. **θυρσοφόροιο:** o tirso é próprio de Dioniso; cf. 45.5, 50.8, 52.4; Eur. *Cyc.* 64; *Anth. Pal.* 9.524.9. **Διωνύσου πολυγηθοῦς:** o mesmo em 75.1, também fechando o hexâmetro; esse epíteto tradicional de Dioniso é aludido em 45.7 φέρων πολὺ γῆθος ἄπασι (cf. nota correspondente).

4-5. Como mencionado no v.1, o poeta alude aqui ao episódio em que Zeus em forma de raio se deita com Sêmele, matando-a, de modo que o deus se vê obrigado a

costurar o prematura Dioniso em sua coxa para completar a sua gestação; cf. 30.3, 48.2-3 e ainda Eur. *Bacch.* 6 ss., Ov. *Met.* 3.259-ss. **ὠδῖνας**: o termo é reprisado no v.8; em 2.2 a Protetora das Portas é chamada ὠδίνων ἐπαρωγός. **ἐλάσσατο**: o poeta se dirige a Sêmele com certo grau de afastamento, fazendo uso do *Er-Stil*. **πυρφόροι αὐγῇ**: trata-se de uma antonomásia para Zeus, reprisada em 47.4 (cf. nota).

5. τεχθεῖσα: o particípio tal qual consta no arquétipo é defendido por Vian: a forma passiva de τίκτω teria como agente da passiva o instrumental βουλαῖς que segue, podendo ainda ser entendida com o valor de uma diátese média (em coordenação com τευξαμένη do verso seguinte). **Διὸς βουλαῖς**: sintagma homérico, cf. *Il.* 13.524 Διὸς βουλῇσιν; cf. também 46.6.

6-8. Esses versos narram o *post mortem* de Sêmele, a qual teria convivido com Perséfone (a outra mãe de Dioniso), recebendo honras em meio às festas bienais; cf. *Hymn. hom.* 1.10 καὶ οἱ ἀναστήσουσιν ἀγάλματα πόλλ' ἐνὶ νηοῖς (com referência a Sêmele; os versos seguintes desse *Hino homérico* explicam etilogicamente o motivo pelo qual a cerimônia seria celebrada com essa frequência); cf. ainda Paus. 2.31.2, 3.19.3-5. A sua apoteose ficaria implícita como o desenvolvimento seguinte dessa narrativa, o que se confirma com θεά do v.10; Dioniso teria resgatado a sua mãe do Hades, ao que ela receberia o nome de Tíone (cf. nota a v.1); para esse episódio, cf. Hes. *Theog.* 940 ss.; Diod. Sic. 4.25.4; Hig. *Fab.* 251; Sen. *Her. fur.* 16; Nonn. *Dion.* 7.352 ss. **ἀγαυῆς Περσεφονείης**: cf. 41.5 e 46.6.

7. Verso praticamente idêntico em 54.3: καὶ θνητοῖσι βροτοῖσιν ἐνὶ τριετηρίσιν ὥραις. **ἐν θνητοῖσι βροτοῖσιν**: cf. 45.6. **ἀνὰ τριετηρίδας ὥρας**: Dioniso e, aparentemente, também Sêmele seriam cultuados em anos alternados; Dioniso recebe, inclusive, o epíteto de τριετηρικός (cf. introdução aos hinos 45 e 52 e nota a 30.5).

8. σοῦ Βάκχου: notar a passagem para o *Du-Stil*. **γονίμην ὠδῖνα**: cf. 35.5. **τελῶσιν**: cf. 48.3 ὅπως τετελεσμένος ἔλθῃ e nota correspondente.

9. εὐίερὸν: cf. 7.12, 11.22, 66.10, 75.3, 77.10, 79.12. **τράπεζαν**: trata-se provavelmente de uma mesa na qual seriam depositadas oferendas em meio às cerimônias (cf. Ricciardelli 2000, p. 409, com bibliografia; Morand 2001, p. 143). **μυστήριά θ' ἀγνά**: o mesmo em 79.10, também fechando o hexâmetro; μυστήρια é reforçado mais

adiante com μύσταισιν, o que pode fazer pensar que ambos os termos convergem em um mesmo evento no contexto dos *HO*: os mistérios sagrados referidos na *amplificatio* podem justamente ser aqueles celebrados pelos *mystai* e pelo poeta em seu *hic et nunc*. O τε é supérfluo (cf. 11.8, 14.9 e Quandt, p. 43*, item 4c).

10. Νῦν σε, θεά, λίτομαι: νῦν faz a transição da *amplificatio* para o pedido final, assim como do mitologema aludido para o *hic et nunc* do *laudator*; cf. nota a 3.12. Para θεά aplicado a Sêmele, cf. nota a v.1.

11. πρηνύνοον: em 69.17 πραῦνοον, também abrindo o verso.

45. Hino ao Dioniso Vulpino Bienal

Este hino inaugura uma série de invocações a Dioniso sob diversas facetas mitológicas e cultuais que se interseccionam (hino 47-56). O hino é bem alocado, principalmente em conformidade com a *Teogonia rapsódica*, uma vez que é justamente após o segundo nascimento de Dioniso por Sêmele que se instituiria o seu culto bienal (fr. 330-1 B; Bernabé 2012, pp. 243-5). Os relatos dessa festa mencionam o ato da omofagia (cf. 30.5), o que não parece ser contemplado nos *HO*, de modo que talvez não se trate do culto implicado na coletânea. Por outro lado, o poeta associa as festas bienais diretamente aos mistérios do renascimento de Dioniso por meio de Sêmele e Zeus (44.7-9, 48.3, 49.2-3), sendo assim possível imaginar que, com algum grau de inovação e sincretismo, seja essa a celebração em jogo no hinário. Tais festas em louvor a Dioniso que ocorreriam a cada dois anos eram ditas “trietéricas” no original uma vez que a contagem antiga envolvia o ano em que uma das próprias celebrações já estaria sendo dada. O deus é invocado especificamente por esse epíteto no hino 52. Para essa comemoração, cf. Diod. Sic. 4.3; Firm. Mat. *De Error. Prof. Rel.* 6.5. Para um panorama geral sobre as celebrações dionisiacas, cf. Larson 2007, pp. 126-43. Já Βασσαρέως faz referência à βασσάρα, uma espécie de traje utilizado durante as festividades báquicas provavelmente feita com pele de raposa (daí a tradução para “Vulpino”). As ménades, por sua vez, vestidas com tal pele, eram identificadas como βασσάραι ou βασσαρίδες na Trácia (*s.u.* Βασσάραι em Fócio: χιτῶνες οὗς ἐφόρουν αἱ Θράκιαι βάκχαι, καλούμενοι οὕτως ἀπὸ τοῦ ‘Βασσαρέως’ Διονύσου); cf. também Anacr. fr. 66b Page: Διονύσου σαῦλαι

Βασσαρίδες; cf. ainda Nonn. *Dion.* 11.302 ss.; 14.219, 405; 17.137, 379; *al.* Artemidoro (2.37.72 ss.) fala justamente de todos os diversos grupos que comporiam o cortejo de Dioniso: ὁ δὲ χορὸς ὁ περὶ τὸν Διόνυσον, οἷον Βάκχοι καὶ Βάκχαι καὶ Βασσάραι καὶ Σάτυροι καὶ Πᾶνες καὶ ὅσα ἄλλα ἐστὶν ὅμοια ὀνόματα καὶ ὁμοῦ πάντες καὶ ἰδίᾳ ἕκαστος μεγάλας ταραχὰς καὶ κινδύνους καὶ περιβοησίας σημαίνουνσι πλὴν τοῦ Σειληνοῦ. Temos também registro de uma peça perdida de Ésquilo com o nome de *Bassarai*, que representaria Orfeu substituindo o culto de Dioniso por Apolo (cf. West 1983, p. 12 ss.; Seaford 2005).

1. Ἐλθέ, μάκαρ Διόνυσε: vale constatar a atipicidade formular que se tem aqui, com a fórmula típica de *precatio* (verbo de atração no imperativo + μάκαρ) encabeçando, na verdade, a *inuocatio*; tal expediente parece antes expandir o horizonte composicional dos *Hinos*; cf. 27.2, 29.1, 34.1. **πυρίσπορε:** o mesmo para o Dioniso Bianual (52.2); cf. πυριγενής em Strab. 13.4.11; ἐν πυρὶ γενναθεῖς em *Anth. Pal.* 12.119.3; πυρισθενής em Nonn. *Dion.* 24.6; πυρίπαις em Opp. *Cyn.* 4.287. Trata-se aqui de uma alusão direta ao nascimento de Dioniso por parte de Sêmele (invocada no hino anterior), a qual teria sido atingida por Zeus em forma de raio durante o enlace sexual (cf. 44.4); o próprio Zeus teria então retirado Dioniso infante das chamas e terminado a gestação em sua coxa (cf. 48.2-3, 52.3; Eur. *Bacch.* 94 ss., 243; Apollod. 3.4.3; Nonn. *Dion.* 9.3); cf. nota a 30.2. **ταυρομέτωπε:** *hapax*; cf. 6.3, 30.1, 4; 52.2; cf. a possível etimologia *de facto* para Εἰραφιώτης em 48.2. A caracterização do deus convém à imagem de seus *mystai*, os βουκόλοι (1.10, 31.7). Cf. ainda Plut. *de Is. et Os.* 35. Dioniso é dito ταῦρος em Eur. *Bacch.* 920 e Lycophr. 209; ταυροφάγος em Soph. fr. 607 Nauck; ταυροφυής em Nonn. *Dion.* 11.151, *al.*; ταυρογενής em Ioann. Galen. *ad Hes. Th.* 943 (= fr. 413 B).

2. Βάσσαρε καὶ Βακχεῦ: a estrutura coordenada de epítetos significativos no início do verso lembra 34.4, 7; esses mesmo nomes retornam em 52.1, 12. **πολυώνυμε:** assim como em alguns outros casos com esse epíteto, no decorrer da recolha Dioniso recebe diversas alcunhas e é apresentado sob facetas distintas (principalmente entre os hinos 45 a 53; para um panorama geral, cf. Molina 2011). Ele ainda é πολυώνυμος no fr. 389 II B. Cf. também nota a 50.2. **παντοδυνάστα:** cf. 12.4; em 50.2 o deus é μεγασθενής.

3. Possível alusão à morte de Orfeu nas mãos das Mênades. **ὄς... χαίρεις**: notar a continuidade do uso de *Du-Stil* na relativa; para a ideia de satisfação divina, cf. nota a 22.6. **ξίφεσιν... αἷματι**: cf. 65.4-5 (Ares); enquanto nesse hino o imaginário cruento se dá em virtude dos cultos dionisiacos (a partir da qual etiologia mítica justifica conduta religiosa), no hino a Ares esses elementos correspondem antes à própria caracterização de seu *ethos* divino; ainda assim, cf. 30.4 em que se diz que Dioniso é ἀρής. Ainda assim, causa estranhamento a referência à espada como parte do ritual dionisiaco, visto que o tirso é o seu instrumento por excelência (cf. v.5); as mênades, por sua vez, poderiam portar outros instrumentos mais variados (cf. Catull. 64.256-64). **Μαινάσι**: as próprias mênades formariam o séquito de Dioniso Vulpino sob vestes feitas de pele de raposa, podendo também ser chamadas de βασάραι (cf. introdução ao hino); o nome de suas seguidoras deriva, evidentemente, da mesma raiz de μανία, ou seja, elas estariam sujeitas ao êxtase dos rituais dionisiaco; cf. 69.7 θηρόπεπλοι (para as Erínias talvez identificadas com as mênades).

4. **εὐάζων**: cf. nota a 30.1, 54.11. **ἐρίβρομε**: cf. nota a 29.8, 30.1. **μανικέ**: não obstante Ricciardelli (2000, p. 412), sigo o texto de Ψ com Fayant (2014, p. 380); o poeta provavelmente se permitiu um alongamento irregular na primeira sílaba do adjetivo, cf. 51.15, 52.1 e Quandt, p. 40*, item 9. Notar o jogo com Μαινάσι do verso anterior. **Βάκχε**: recupera Βακχεῦ do v.2 com uma variante da terminação.

5-6. **θυρσεγχής**: *hapax*; a imagem do tirso como uma lança é recorrente (cf. 52.11; Ateneu 5.200d; Nonn. *Dion.* 42.404). **βαρύμηνι**: cf. 11.12, 20.4. **τετιμένε πᾶσι θεοῖσι / καὶ θνητοῖσι βροτοῖσιν**: o mesmo em 54.2-3; cf. também 44.7. **ὅσοι χθόνα ναιετάουσιν**: cf. 37.5, também fechando o hexâmetro.

7. Todo o primeiro hemistíquio se repete em 11.4. **ἐλθέ, μάκαρ**: *precatio* com construção em anel, cf. início do v.1. **σκιρτητά**: o mesmo para as Nereidas e os Curetes, cf. 24.7, 31.1. **φέρων πολὺ γῆθος ἄπασιν**: notar o contraste entre o pedido feito e a caracterização sangrenta e aterrorizante do deus nos vv. 3-5, sendo possível pensar em uma atenuação ou eufemismo por parte do poeta ou mesmo de uma ironia, ainda que em contexto religioso e cerimonial como o dos *HO* essa última possibilidade pareça bastante remota; contudo, o riso e regozijo são constantemente associados ao deus, cf. 44.3, 75.1

Διωνύσου πολυγηθοῦς, 47.5 γεγηθυίαις πραπίδεσσιν e em 50.4 πολυγηθέα καρπὸν ἄέξων; cf. ainda Píndaro (fr. 153 Maehler): Διόνυσος πολυγαθῆς (citado também em 46.2) e Hes. *Theog.* 941: Διόνυσον πολυγηθέα. Trata-se provavelmente de uma alusão não só ao furor, mas aos efeitos do vinho, bebida comumente associada ao deus (cf. 50.4 πολυγηθέα καρπὸν ἄέξων). Fayant (2014, p. 376) comenta que o termo que fecha o hino (ἅπασι) indicaria que o pedido é feito em nome de todos os seres humanos e não apenas em favor dos μύσται (cf. vv. 5-6); ainda assim, i) essa leitura não se encaixa bem com as demais *precationes* do hinário (cf. 4.9, 8.20, 18.19, 23.7-8, 24.9, 34.27, 41.10, 44.11, 50.10, 52.13, 56.12, 57.12, 59.20, 58.9, 60.7 61.10, 71.12, 74.10, 75.5, 76.11, 77.9, 78.13, 83.8, 85.10) e ii) pode-se imaginar subentendida uma referência aos iniciados como em 36.13 ἐλθέ... μύστησιν ἅπασιν.

46. Ao (Dioniso) do Cesto

Trata-se de um epíteto de Dioniso enquanto recém-nascido, depositado em um cesto usado como berço (λίκνον); cf. nota ao v.1. Segundo Proclo (*in. Pl. Tim.* 30b), testemunho que comporia parte da *Teogonia rapsódia* (fr. 329 B), após o renascimento de Dioniso, ele teria sido entregue por Zeus a Hipta, que o teria recebido em um λίκνον, carregando-o sobre a cabeça (cf. introdução ao hino 49), o que justifica a sequência dos hinos que vêm a seguir. Athanassakis e Wolkow (2013, pp. 153-4) propõe que nesse momento durante o ritual um cesto poderia ser trazido e mostrado aos iniciados ou ainda que o seu conteúdo seria revelado; cf. Plut. *de Is. et Os.* 35.365a, que comenta que a revelação do objeto cultural equivaleria à revelação da natureza (cf. ainda Bremmer 2014, p. 124). Mais uma vez, Plutarco (*Alex.* 2.10) fala de uma procissão baseada nessa imagem chamada de *Liknophoria*. Portanto, assim como o hino anterior, a referência ao Dioniso do Cesto corresponderia a uma celebração específica dedicada ao deus, no qual eram lembrados os seus sofrimentos e um cesto simbólico era apresentado, no qual haveria uma cornucópia, representando o nascituro; cf. v.3 ἔρvoς; Opp. *Cyn.* 237-77; Firm. *Mat. de Err. Prof. Rel.* 6.2-5); Harrison 1991, pp. 517-534, 546-8, que observa que o festival também faria parte dos ritos eleusinos; cf. também West 1983, pp. 150-2; Larson 2007, pp. 137-8.

1. Λικνίτην: cf. 52.3. Plutarco (*de Is. et Os.* 35) comenta sobre esse culto: καὶ θύουσιν οἱ Ὅσιοι θυσίαν ἀπόρρητον ἐν τῷ ἱερῷ τοῦ Ἀπόλλωνος, ὅταν αἱ Θυιάδες ἐγείρωσι τὸν Λικνίτην. Há uma menção no *corpus* órfico de Dioniso com esse epíteto, cf. fr. 59 VI B = Servius Auct. *in Georg.* 1.166: nonnulli Liberum patrem apud Graecos Λικνίτην dici adserunt; vallis autem apud eos λικνόν nuncupatur, ubi de more positus esse dicitur, postquam est utero matris editus (“Alguns declaram que o pai Liberto era chamado entre os gregos de Λικνίτης; o cesto, porém, era chamado entre eles de λικνόν, no qual, em geral, se dizia que ele havia sido posto após ter saído do útero de sua mãe”). **ἐπευχαῖς ταῖσδε:** notar a ênfase dêitica (-δε) dada às preces, o que será reforçado no final do hino com ἱερὰ δέξαι (v.8); disso, notam-se duas possibilidades: intratextualmente, ou as próprias preces são entendidas como as oferendas ou o *laudator* adota um expediente de autorreferencialidade dupla, fazendo o deus notar tanto a prece como outros objetos ofertados. Cf. ainda 72.1. **κυκλήσκω:** *inuocatio* com um verbo clético; notar que o verbo é postergado como último elemento do verso, uma *uariatio* com relação ao esquema mais frequente da recolha, ocorrendo apenas aqui, no pr.40 e em 6.8.

2. Νύσιον: cf. 52.2 e 51.15; Ar. *Ran.* 215, *Lys.* 1282. Faz-se referência à infância de Dioniso no provavelmente fictício Monte Nisa, onde teria sido cuidado pelos Silenos (54.1) e pelas Ninfas (v.5; 51.3, 16); cf. *Hymn. hom.* 1.9-10, 26.3-5. Uma etimologia clássica para Dioniso vincula o segundo elemento de seu nome à essa região (cf. Diod. Sic. 1.15.6 Διὸς ὄντα παῖδα... ἀπὸ τε τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ τόπου [sc. Νῦσα] Διόνυσον ὀνομασθέντα); a leitura de seu nome seguiria então o modelo dos Dióscuros (Διὸς κοῦροι), os quais, inclusive, são assimilados na recolha aos Curetes e figurariam como parte do cortejo dionisiaco (38.21); para mais sobre esse debate, cf. Macedo 2012, pp. 33-5. No *corpus* órfico, Dioniso recebe esse epíteto no fr. 389 II B. **ἀμφιθαλῆ:** cf. 50.3 ἱερὸν θάλος; o LSJ dá como uma das primeiras acepções para esse termo “of children who have both parents alive” (cf. *Il.* 22.496); dificilmente esse seria o caso do nascimento de Dioniso por Sêmele (cf. 45.1), mas conviria ao seu primeiro nascimento tendo Perséfone como mãe (cf. 30.3). Fayant (2014, p. 386) entende se tratar de um uso mais abrangente desse título, traduzindo-o por “florissant”; do mesmo modo, Ricciardelli verte por “fiorente”. Entendo que o sentido elencado pelo LSJ, embasado pela leitura de Zeus e Perséfone como pais ainda vivos, seria válido, principalmente levando em conta o v.6

βουλαῖσι Διὸς πρὸς ἀγαυὴν Φερσεφόνειαν. Se no hino anterior, Dioniso era filho de Sêmele (45.1), aqui o poeta vincula o deus ao seu nascimento primeiro por Perséfone (mesmo que possa ainda ter Sêmele como mãe, cf. Ricciardelli 2000, p. 416). Seja como for, proponho “de pleno vicejo”, que atende tão a leitura mais abrangente quanto o sentido metafórico do composto. Vale observar que o hino insiste no vocabulário da fauna e flora; cf. vv. 3-4, 7 (ἔρνος; δρυμούς; ἐξετράφη, verbo esse que pode ser usado para as plantas brotando, *s.u.* LSJ e Hdt. 1.193). Para a ligação do Dioniso do Cesto com a vegetação, cf. Plut. *de Is. et Os.* 35 ὅτι δ’ οὐ μόνον τοῦ οἴνου Διόνυσον, ἀλλὰ καὶ πάσης ὑγρᾶς φύσεως Ἑλληνες ἡγοῦνται κύριον καὶ ἀρχηγόν; nisso, Plutarco cita alguns versos de Píndaro (= fr. 153 Maehler): δενδρέων δὲ νομὸν Διόνυσος πολυγαθῆς / αὐξάνοι, ἀγνὸν φέγγος ὀπώρας. Em 50.3 Dioniso é chamado de ἱερὸν θάλος; em 50.5, ῥηξίχθων; 50.6, ἱερὸν ἄνθος; κισσόβρυον em 30.4; βοτρυηφόρον, ἐρνεσίπεπλον em 30.5. **πεποθήμενον**: cf. 33.8, 81.3. **εὐφρονα**: cf. v.8.

3. Νυμφῶν: para descrições das Ninfas associadas a Dioniso, cf. 51.3, 8, 9, 15-6; elas ainda reaparecem no v.5; cf. *Hymn. hom.* 26.3-5, 9-10. **ἔρνος**: esse termo designa unicamente Dioniso (e personagens identificadas com ele) na recolha: 6.5 (Primogênito: παμφαῆς ἔρνος), 52.5 (Bienal: κρύφιον Διὸς ἔρνος), 56.8 (Adônis: ἔρνος Ἑρωτος). **εὐστεφάνου τ’ Ἀφροδίτης**: cf. *Od.* 8.267; o mesmo epíteto para Dioniso em 74.2 e de novo para Afrodite em 42.7; no hino à própria Afrodite ela é descrita como σεμνὴ Βάκχοιο πάρεδρε (55.7).

4. ἀνὰ δρυμούς: cf. *Hymn. hom.* 26.10 βρόμος δ’ ἔχεν ἄσπετον ὕλην. **κεχορευμένα βήματα**: no coro da *Antígona* de Sófocles, pede-se que o deus se aproxime καθαρσίωι ποδί (1144); expressão próxima para os Curetes em 31.1.

5. ἐλαυνόμενος μανίησι: o fim desse verso deve ser lido em paralelo com o segundo hemistíquio do verso anterior: a sua dança e o furor são diretamente associados; repete-se aqui uma terminologia importante para a representação de Dioniso, cf. 36.2, 45.4-5, 51.15, 52.1, 66.12.

6. Trata-se dos dois pais de Dioniso, Zeus e Perséfone, que o teriam concebido em um segundo nascimento (cf. nota a 30.2). **βουλαῖσι Διὸς**: cf. 44.5; expressão homérica

(*Il.* 13.524). **πρὸς ἄγανῆν Φερσεφόνειαν**: o mesmo em 41.5; cf. ainda 44.6; trata-se de outro sintagma homérico, cf. *Od.* 11.213, 226, 635.

7. ἐξετράφης, φόβος ἀθανάτοισι θεοῖσιν: os comentadores debatem sobre o significado de φόβος nesse contexto. Mesmo com alguma dúvida, Ricciardelli (2000, p. 417) mantém o adjetivo, aduzindo uma passagem em que também Apolo causaria medo nos demais deuses (*Hymn. hom.* 3.2-4) e um fragmento semelhante do *corpus* órfico em que Zeus seria objeto de temor (fr. 691 B); Fayant (2014, p. 386) simplesmente a acompanha. Um outro caminho para entender esse verso é a partir da narrativa de apoteose do deus: inicialmente filho de uma mulher humana (Sêmele; cf. Hes. *Theog.* 940 ss.), Dioniso teria finalmente ascendido aos céus e conquistado um posto entre os deuses após as suas andanças pela Terra e a sua catábase em busca de sua mãe; nesse sentido, ele poderia ser visto como uma ameaça (cf. nota a 30.7; Ov. *Met.* 4.605 ss.; Sen. *Her. fur.* 16 ss., 65-6; Apollod. 3.5.3; Paus. 2.31.1, 37.6; Diod. Sic. 4.25.4; Hyg. *Fab.* 224, 251). Note-se ainda que, no contexto órfico, Dioniso é tido como atualização do Primogênito e o principal deus da sexta e última geração a reger os homens (Pl. *Phil.* 66c); esse papel de destaque certamente poderia causar receio entre os demais deuses, que perderiam importância na hierarquia divina e passariam a se tornar relativamente obsoletos no que diz respeito aos assuntos humanos. A ideia de apoteose pode justamente estar implícita no aoristo passivo de ἐκτρέφω, que precede essa expressão final; do mesmo modo, nota-se que esse conceito não é estranho ao poeta; cf. 41.8 τεύξασα θεὸν θνητῆς ἀπ' ἀνάγκης.

8. Εὐφρων ἐλθέ, μάκαρ: cf. 9.11; jogando novamente com a estrutura inicial da *precatio*, o compositor aqui antepõe εὐφρων a ἐλθέ, μάκαρ, no início do verso, preenchendo o primeiro hemistíquio e adiando brevemente o imperativo exigindo a presença divina. Εὐφρων retoma εὐφρονα do v.2; cf. ainda 50.8 πᾶσιν εὐφρων. **κεχαρισμένα δ' ἱερὰ δέξαι**: cf. 29.2; referência ao contexto de performance.

47. Ao (Dioniso) da Coluna

Epíteto de Dioniso em Tebas. O termo περικίων, ou seja, “ao redor da coluna”, remeteria à narrativa em que Dioniso teria protegido o palácio de Cadmo, envolvendo uma coluna tal qual uma vinha, provendo sustentáculo à construção contra os abalos

sísmicos causados pela vinda de Zeus ao *thalamos* de Sêmele na forma de um raio (cf. vv. 2-5; Eur. *Bacch.* 580 ss. e escólio às *Phoen.* 649 ss.; Clem. Alex. *Stromat.* 1.24). A narrativa poderia servir como etiologia para um templo tebano dedicado a Dioniso (Jeanmarie 1985, pp. 339-40). As vinhas eram comumente associadas a Dioniso, uma vez que o deus estava ligada à vegetação e a tudo que medrasse de forma natural e constante (cf. Harrison 1991, p. 425 ss.). O hino persiste na narrativa do segundo nascimento do deus, associado ao encontro de Zeus e Sêmele, o que será reforçado nos hinos seguintes, dedicados a Zeus-Sabázio e Hipta (cf. 48.2-4, 49.2-3). O episódio da coluna parece também ter uma função metonímica: Dioniso passa a ter um valor cósmico, servindo como δεσμὸς πάντων (v.5); além de uma imagem da palingenese soteriológica, o deus também configuraria uma nova ordem do universo, após Zeus (cf. fr. 299-300 B). Com efeito, Proclo (*in Pl. Tim.* I 407, 22 Diehl = fr. 329 B) chama o deus de “coração do mundo”. O relato também poderia servir como paralelo para a resistência de Dioniso: inicialmente, com relação ao desmembramento dos Titãs, uma vez que o seu coração teria permanecido ileso, permitindo que ele renascesse “uno e íntegro”, como comenta Macróbio (*Somn. Scip.* 1.12.12 = fr. 326 B); em segundo lugar, assim como o deus ainda prematuro subsiste à chegada de Zeus no cômodo de Sêmele grávida, a coluna emaranhada com as vinhas de Dioniso também suporta os efeitos do raio divino.

1. Κικλήσκω: verbo clético durante a *inuocatio*. **μεθυδότην:** cf. *Anth. Pal.* 9.524.13.

2-5. O *laudator* alude a uma breve narrativa em que as vinhas de Dioniso teriam auxiliado Tebas a resistir a um terremoto causado pelo surgimento de Zeus na forma de um raio (cf. v.4 πυρφόρος ἀνὰ γῆ) para Sêmele.

2. Καδμείοισι δόμοις: Sêmele era filha de Cadmo, fundador de Tebas; nessa região ela teria recebido Zeus em forma de raio (cf. Apollod. 3.4.1-3). Por extensão, Dioniso também era chamado Καδμείος (Kaibel ep. 926, 12 sq.). **ἐλίσσόμενος περί πάντα:** hemistíquios próximos em 4.3 e 24.7; a ideia de um movimento circular é usada amiúde para retratar as danças báquicas; aqui essa imagem é transportada para as suas vinhas, que emulariam tais danças se enrolando e “rodopiando” pelas estruturas das casas por ele protegidas; cf. *Hymn. hom.* 1.40 εἰλίσσεται κισσός; Larson 2007, p. 135. Não

obstante o texto de Quandt, no qual a lição πάντη de Hermann é aceita, o sintagma correto tem de ser περί πάντα, do que resgato o texto dos manuscritos.

3. ἔστησε: nota o uso de *Er-Stil* na relativa. **ἀποπέμψας:** cf. 3.14, 12.16, 37.7, 58.10, 77.10.

4. πυρφόρος αὐγή: cf. 44.4; antonomásia (metonímia por atributo reconhecido) para Zeus, que teria aparecido dessa forma para Sêmele. Cf. Eur. *Bacch.* 3 e *Hipp.* 559.

5. Notar a antinomia no verso: a força avassaladora e desordenante representada por Zeus no primeiro hemistíquio é contrabalanceada pelo nascimento de Dioniso, considerado “elo de tudo”, ou seja, pode se tratar de uma cena cratológica em que o recém-nascido, representando uma ideia de coesão e resistência à geração de Zeus, aparece como princípio de uma nova ordem cosmológica. **πρηστῆρος ροίζοις:** como resultados dos poderes de Zeus esses termos aparecem em 19.5, 10, 11. **ὃ δ' ἀνέδραμε δεσμὸς ἀπάντων:** como observa Ricciardelli (2000, p. 418), tal feito por parte de Dioniso seria um prodígio, uma vez que, em virtude do episódio, ele teria nascido ainda prematuro. Expressão próxima para Crono em 13.4 δεσμοὺς ἀρρήκτους ὃς ἔχεις κατ' ἀπείρονα κόσμον; no hino seguinte, Sabázio é chamado de Κρόνου υἱέ (48.1). Cf. ainda 85.4 e 87.4.

5. Ἐλθέ, μάκαρ: *precatio* com verbo de atração; mesma fórmula para atrair Dioniso em 45.7, 46.8. **βακχευτά:** retoma Βάκχον do v.1; o mesmo para Pã (11.5, 21). **γεγηθυῖαις πραπίδεσσιν:** cf. nota a 45.7; Clem. Alex. *Strom.* 1.24.

48. Ao Sabázio

Deus de origem trácio-frígia que em sua representação original aparece geralmente montado em cavalos e tinha uma posição de destaque dentro do panteão local, provavelmente figurando como um soberano do cosmo, amiúde representado com uma cobra e com alusões aos seus mistérios; apesar dessas informações, Sabázio ainda é considerado uma figura sem um papel definido na religião da Trácia, sua atestação mais antiga sendo em uma inscrição do século 1 d.C. (Tacheva-Hitova 1983, pp. 179, 182). Seu culto passou a ser identificado em Atenas com Dioniso (cf. Ar. *V.* 9, *Av.* 875, *Lys.*

388) e, na própria Frígia, com Zeus (cf. Tacheva-Hitova 1983, pp. 162 ss.; Fayant 2014, pp. 393-4). Diodoro (4.4) supõe que Sabázio fosse uma forma mais antiga do deus Dioniso: ele seria filho de Perséfone e Zeus, ao qual seriam realizadas cerimônias noturnas de cunho libidinoso. Harrison (1991, p. 418) comenta a possibilidade de que os ritos ligados a Sabázio tivessem sido encarados como mais “primitivos e selvagens” do que aqueles ligados a Dioniso no período clássico. Demóstenes (*de Cor.* 313), por exemplo, fala dos ritos de Sabázio de forma negativa, considerando-os práticas subversivas e alheias aos cultos tradicionais de Atenas no período clássico. A associação com ambas divindades, para além de possíveis homologias mitológicas e cultuais, também pode se dever a fatores linguísticos. É possível que os antigos tenham entendido a segunda parte do composto, -ζιος, como um cognato de Διός (**diuos* > ***zios*), em um modelo próximo da etimologia antiga para Dioniso, espelhada na formação de Dióscuros (cf. nota a 38.21 e 46.2). Dessa forma, a primeira parte do nome oscilaria entre uma interpretação a favor da leitura que identificaria o nome com Dioniso ou com Zeus (cf. a sugestão etimológica que B. F. Atkinson oferece em Cook 1925, p. 1217). Uma vez que Sabázio fora assimilado com Baco, chamado Līber (“livre”) entre os romanos, postulou-se já a possibilidade de um correlato no antigo eslavo eclesiástico *svobodī* (< **svobdhio-*), também com o significado de “livre” (cf. Fortson IV 2010, pp. 459-60, que considera essa etimologia interessante, ainda que “speculative and unprovable”). Atestações epigráficas com diversas variantes (e.g. Σεβάζιος, Σαβάζιοις, Σαβασεῖος; cf. Tacheva-Hitova 1983, pp. 183-4) tornam essa etimologia ainda mais duvidosa e um nome de origem pré-grega talvez seja a alternativa mais provável. Junto com o hino a Sêmele (44), a invocação a Zeus-Sabázio e a Hipta (49) emolduram a temática do renascimento de Dioniso: este hino alude diretamente ao episódio, focando-se no resgate que Zeus faz do recém-nascido ainda prematuro, costurando-o em sua coxa, o que pode ser entendido como o terceiro nascimento do deus e uma sugestão mitológica de consubstancialidade entre Zeus e seu filho (cf. 30.2; Jeanmarie 1985, pp. 337-9). Para essa narrativa, o poeta faz questão de usar um vocabulário ligado aos mistérios e a iniciações, o que talvez seja uma alusão direta ao próprio contexto dos *HO* (cf. v.3, 44.7-9, 49.2-3 e introdução aos hinos 43-45); cf. ainda West 1983, p. 110.

1. Κλῶθι: *inuocatio* com verbo de audição. **πάτερ, Κρόνου υἱέ:** merismo: Zeus é filho de Crono mas pai de Dioniso. **κῶδιμε:** assim também para Apolo (34.5, na mesma posição do verso).

2. ἐρίβρομον, Εἰραφιώτην: o mesmo em Dion. Per. 576; cf. também Nonn. *Dion.* 14.229 πυρίβρομος Εἰραφιώτης (nas *Dionisiacas* o segundo epíteto aparece algumas vezes, sempre fechando o hexâmetro, cf. 9.23, 14.118, 21.81, 42.315); em Alceu (fr. 381 Lobel-Page) vê-se a forma lésbica ἐρραφεώτας. Para o primeiro epíteto, cf. 29.8, 30.1. Εἰραφιώτης, por sua vez, admite várias leituras. Como nota Ricciardelli (2000, p. 420), a mais provável aqui, dado o verso que segue, é a interpretação que corresponde à glosa de Hesíquio (*s.u.*): ὁ Διόνυσος, παρὰ τὸ ἐρράφθαι ἐν τῷ μηρῷ τοῦ Διός. Justamente comentando a passagem supracitada de Dionísio Periegeta, Eustácio (*in Dion. Per.* 566.59) oferece a mesma explicação. Trata-se, no entanto, de um epíteto de atestação antiga, presente já nos *Hinos homéricos* (1.2, 17, 20). Frisk (1960) e Chantraine (1984), dentre algumas possibilidades, propõe se tratar de um derivado de *εἶραφος, *εἰράφιον, termos correlatos do sânscrito *ṛṣabhá-* “touro” (cf. 30.1, 4; 45.1; 52.2).

3. μηρῷ ἐγκατέραψας: cf. nota a v.2, 30.2, 45.1; em 52.3 Dioniso é μηροτρεφής. **τετελεσμένος ἔλθῃ:** cf. 44.8 (a Sêmele) σοῦ Βάκχου γονίμην ὠδῖνα τελῶσιν; o particípio perfeito de τελέω convém tanto ao término da gestação de Dioniso quanto ao contexto iniciático, ecoando, neste mesmo hino, ἐπέλθοις μυστιπόλοισιν do v.6; pode-se sustentar essa ambivalência a partir de uma passagem no hino que se segue, quando é dito de Hipta: μυστιπόλον, τελεταῖσιν ἀγαλλομένην Σάβου ἀγνοῦ (49.2); o nascimento de Dioniso por Zeus-Sabázio é visto não só como uma gestação, mas como um mistério; cf. em especial nota a 49.2-3 e ainda 53.10 τελεσσιγόνοισι. Vale lembrar que o tema do nascimento é caro à coletânea (cf. o hino 2, dedicado à Protetora das Portas, em contraste com o hino 87, à Morte); há certa homologia estrutural entre a condição do iniciado e o nascituro, o que é explorado em alguns momentos nos *HO*. Como observa Fayant (2014, p. 410): “Ses naissances ont été entourées de secret, lui-même est le dieu des mystères”; cf. 50.3 κρυψίγονον μακάρων ἱερὸν θάλος e 30.7 ἄρρητοις λέκτροισι τεκνωθεῖς. Cf. ainda nota a 52.11 ὑποκόλπιε.

4. **Τμῶλον**: cf. 49.6; o Monte Tmolos ficava na Lídia (*Il.* 2.866). Sêneca o relaciona aos rituais báquicos (*Phoen.* 602). **Ἥπταν**: Hipta é invocada no próximo hino; trata-se de uma divindade frígia (provavelmente a Hebat hitita) assimilada a Reia-Cibeles (cf. Morand 2001, pp. 174-81; Fayant 2014, p. 399). **καλλιπάρηιον**: epíteto homérico (*Il.* 1.143, 15.87; *Od.* 15.123).

5. **Ἀλλά, μάκαρ**: início da *precatio* com ἄλλά exortativo (cf. nota a 6.10). **Φρυγίης μεδέων**: faz-se alusão à origem frígia de Sabázio. **βασιλεύτατε**: cf. *Il.* 9.69.

6. **εὐμενέων... ἐπέλθοις**: mesma construção em 83.8. **ἐπαρωγὸς**: cf. 2.13, 74.8. **ἐπέλθοις μυστιπόλοισιν**: cf. nota a v.3.

49. A Hipta

Hipta era uma deusa celebrada na Lídia, provavelmente ligada à deusa hitita Hebat (West 1983, p. 96 ss.; Bernabé 2012, p. 241; Fayant 2014, p. 399). Quatro inscrições foram encontradas entre os séculos 1 a 4 d.C. que mencionam o seu nome, frequentemente ao lado de Sabázio e sempre identificada como “Mãe”, o que sugere a sua assimilação com Cibeles (Morand 2001, pp. 174-81; 2009). Os hinos a ambos frisam essa relação complementar (cf. v.2 e 48.4). Os únicos outros testemunhos dessa deusa são justamente dentro do *corpus* órfico. Proclo (*in Pl. Tim.* 34b II, 105, 28 Diehl = fr. 329 II B) nos informa que haveria um texto sob a autoria de Orfeu denominado a respeito de Hipta. Além disso, em outro testemunho de Proclo que corresponderia à *Teogonia rapsódica* (fr. 329 I B), a deusa teria cuidado do recém-nascido Dioniso, que estaria depositado em um cesto (λίκνον) enrolado com uma serpente, o qual ela levaria sobre a sua cabeça (cf. introdução ao hino 46). De acordo com o filósofo neoplatônico, a deusa corresponderia à “alma do mundo” e Dioniso, ao “coração do mundo”. Como Proclo comenta ao fim do trecho citado, a narrativa órfica justificaria a ligação entre Hipta e Zeus-Sabázio por meio de uma união simbólica, ambos deuses tutelares de Dioniso, mas com um papel invertido, uma vez que é o próprio Zeus que dá à luz. Tal evento corresponderia ao *terceiro nascimento* de Dioniso (Bernabé 2012, pp. 241-2; cf. ainda West 1983, p. 74).

1. κυκλήσκω: *inuocatio* com verbo clético. **Βάκχου τροφόν, εὐάδα κούρην:** cf. 48.4; no primeiro sintagma, Hipta é nutriz de Baco, cuidando dele durante a sua infância após a gestação terminada por Zeus; no segundo, explicita-se que ela não só servia como sua cuidadora, sendo ela também uma participante nos ritos dionisiacos (cf. v.2): ao mesmo que tempo que ela protege o deus, ela também se subscreve ao seu cortejo; essa oscilação de seu nexos com Dioniso também se deixa entrever pela oposição entre τροφόν e κούρην. Cf. Nonn. *Dion.* 43.98 εὐαδι Βάκχη.

2. μυστιπόλον: cf. nota ao verso anterior. **τελεταῖσιν ἀγαλλομένην Σάβου:** forma hipocorística para Sabázio, invocada no hino anterior; os adeptos de seu culto eram justamente chamados *saboi* (Demosth. *de Cor.* 260). Para um possível sentido dessa iniciação (provavelmente identificada com os ritos dionisiacos), cf. notas a 53.10 (τελεσσιγόνοισι) e 48.3 e introdução a esse mesmo hino. Τελεταῖσιν conecta-se por assíndeto com χοροῖσι do verso seguinte.

3. As danças noturnas de Dioniso-Íaco provavelmente reiteram as iniciações de Sabázio aludidas no verso anterior; isso se impõe, no entanto, como um problema cultural: se na coletânea Sabázio é identificado com Zeus, deveria causar estranhamento que a sua iniciação, ainda assim, tenha como referente os ritos dionisiacos. O segundo caso é natural para aquelas regiões que tinha Dioniso como única assimilação de Sabázio. Aqui, contudo, assimilado a Zeus, seria o caso de se imaginar iniciações vinculadas também ao próprio Zeus? Os comentadores não se aprofundam nesse problema, pois, seguindo Ricciardelli (2000, p. 420; que, por sua vez, segue os apontamentos de Wilamowitz), rechaçam a possibilidade de uma referência iniciática na narrativa do nascimento de Dioniso da coxa de Zeus-Sabázio no hino anterior. Todavia, caso essa hipótese seja aceita, ficaria claro que os ritos de Sabo e as danças de Íaco convergiriam a um mesmo evento cerimonial em virtude de que ambas as divindades participariam dessa mesma etiologia mitológica: Sabázio como pai, Íaco como filho, ambas participantes em um mistério que envolveria o tema do nascimento. Se isso estiver certo, os versos 2 e 3 deste hino aludem a um mesmo ritual, mas sob o referente de protagonistas distintos. A partir de alguns apontamentos de Jeanmarie (1985, p. 338), é possível pensar que as celebrações orgiásticas dedicadas a Dioniso corresponderiam ao mito original de seu segundo nascimento: o deus teria nascido do fogo, i.e. do raio de Zeus (cf. 19.1, 20.2,

45.1, 52.2 e 3), em meio a uma visita noturna de seu pai a Sêmele; da mesma forma, as cerimônias dionisiacas seria, em geral, noturnas, executadas à luz de tochas (cf. hino 3, à Noite). Cf. nota a 48.3. **νυκτερίοισι χοροῖσι**: as danças noturnas aparecem mais de uma vez na recolha, cf. 52.4, 54.10. Considerando as observações de Graf (2009a), pode-se tratar de uma alusão ao próprio *hic et nunc* dos *HO* (cf. também a introdução do hino 3, dedicado à Noite). Para uma descrição aprofundada de um cenário próximo, cf. Bremmer 2014, pp. 7 ss. **πυριβρεμέτοισιν**: provável alusão às tochas que acompanhariam as danças noturnas (cf. introdução ao hino 3; Nonn. *Dion.* 9.98-131; Fayant 2014, p. 404). Ainda em Nono, Dioniso é chamado de πυρίβρομος (*Dion.* 14.229), o que levou Morand (2009, p. 176) a propor: πυριβρεμέταο, como um epíteto no genitivo acompanhando Íaco; para tanto, porém, seriam necessárias muitas alterações no verso, chegando a algo próximo do que fora proposto por Quandt: νυκτερίοις τε χοροῖσιν ἐριβρεμέταο Ἰάκχου; ambas as sugestões superariam o incômodo assíndeto do verso, eliminariam o triplo dativo e ainda agregariam um epíteto a Íaco. **Ἰάκχου**: apesar das inúmeras sugestões dos comentadores, essa lição de Hermann é a que mais se impõe para a legibilidade do verso; o eco nos três primeiros termos da terminação no dativo plural teria contaminado um original Ἰάκχου, do que o copista automaticamente teria escrito *ιάκοισι*, como consta nos manuscritos.

4. Κλῶθί μου εὐχομένον: autorreferencialidade hínica; pode-se pensar aqui em uma segunda invocação ou já no próprio pedido final; caso seja considerado o segundo caso, teríamos uma composição relativamente atípica dentro da recolha, com a *precatio* ocupando um espaço maior dentro do hino do que a *inuocatio*. Cf. notas a 8.20 e 28.11. **χθονία μήτηρ, βασίλεια**: em geral, Hipta é identificada pelos comentadores com Reia-Cibele e a Mãe dos Deuses: Reia é παμβασίλεια em 14.7 e a Mãe dos Deuses é Φρυγίης σώτειρα (27.12; cf. v.5 ἐν Φρυγίῃ). Ainda assim, talvez outra assimilação fosse possível, mesmo que circunscrita ao contexto dos *HO*. Ricciardelli (2000, p. 422) pensa haver uma identificação com Reia e Perséfone nesta passagem. Fayant (2014, p. 404), por sua vez, comenta que, neste verso, χθονία teria o sentido não de “subterrânea” mas “terrestre”. Vale aduzir passagens do próprio hino à Perséfone que permitem essa leitura: em 29.6 a deusa é descrita como ὑποχθονίων βασίλεια (sintagma muito próximo ao deste verso) e em 29.8 ela é μῆτερ ἐριβρεμέτου πολυμόρφου Εὐβουλῆος; em 71.10, Melínoe,

identificada com Perséfone, é chamada de *καταχθονίων βασίλεια*. Sendo assim, por meio desses paralelos, seria possível a leitura de *χθονία* como “subterrânea”, o que convém ainda ao próximo hino dedicado a Dioniso que explora a sua faceta libertadora (vinculada às iniciações e à sua ligação com o *post mortem*, domínio de Perséfone; cf. nota a 50.9). Morand (2011, p. 175) sustenta essa ideia colateralmente: a autora observa que de fato Dioniso “spends time with Persephone” no hino 45 e, além disso, comenta que os hinos a Sabázio (48) e a Hipta (49) dão ênfase não apenas aos nascimentos de Dioniso, mas também à sua presença no submundo. Cf. 53.1 *χθόνιον Διόνυσον* e versos seguintes, nos quais o deus é descrito morando junto com Perséfone (em especial nota a 53.11 *ὑποκόλπει*). Apesar desses apontamentos, entendo que a presença subterrânea de Dioniso é melhor sublinhada nos hinos seguintes ao passo que a seção dos hinos 44-49 se foca nos dois últimos nascimentos do deus.

5. ἐν Φρυγίῃ: a seção intermediária dos *HO* é com maior número de influência de divindades frígias: além desta referência, cf. 42.6 (Mise), 48.5 (Sabázio). Vincula-se ainda à Mãe dos Deuses (27.12). Cf. ainda 42.6.

6. Τιῶλος: cf. 48.4; nas circunvizinhanças dessa mesma montanha na Lídia foram encontradas inscrições com o nome de Hipta (cf. Morand 2001, p. 177 ss.; 2009, p. 175). Isso pode indicar não apenas um contexto cultural compartilhado com o grupo dos *HO*, mas também as próprias redondezas em meio as quais o hinário foi composto, ainda que não seja uma prova definitiva (Morand 2001, p. 175). Seguindo o conceito de autorreferencialidade hínica, o poeta pode justamente estar implicando o seu *hic et nunc* na composição, suturando mito e ocasião de performance. **Λυδοῖσι:** em Nonn. *Dion.* 43.172, Dioniso é Λύδιος. **Θόασμα:** *hapax* formado a partir de *θοάζω*; cf. Eur. *Bacch.* 65-6, 218-9.

7. ἔρχεο πρὸς τελετὰς: *precatio* com verbo de atração mencionando o *hic et nunc* do *laudator*. **γῆθουσα προσώπων:** cf. 16.10.

50. Ao Libertador Lagariço

O primeiro epíteto refere-se a Dioniso em sua condição de libertador, o segundo corresponde à sua imagem como deus do lagar de vinho (ληνός). O uso de duas epicleses adjuntas lembra o título do hino 45. Dioniso é Ληναῖος ainda em *Anth. Pal.* 9.519.1; cf. também 42.4 e 52.2. A ideia de liberação, por sua vez, estaria ligada à participação dos iniciados nos mistérios dionisiacos; o vinho, associado ao deus, poderia ser uma via para alcançar esse efeito (Ricciardelli 2000, p. 424). Pode-se pensar em uma dupla liberação a partir de Dioniso: não apenas dos pesares mundanos, pela ebriedade e êxtase, mas, no contexto órfico, também da falta titânica que os homens carregariam; cf. Graf e Johnston 2007, pp. 132, 147; Bernabé 2011a, pp. 223-9, 338-42; Fayant 2014, p. 406; fr. 413 B, em especial fr. 348-49 B, 485-6 B e ainda fr. 350 B Ὁ Διόνυσος λύσεώς ἐστιν αἴτιος· διὸ καὶ Λυσεὺς ὁ θεός, καὶ ὁ Ὀρφεύς φησιν. A liberdade da alma em contexto órfico seria de uma soteriologia elitista, legada apenas aos iniciados (Bernabé 2011a, p. 219). O hino ainda abunda em metáforas vegetais, o que não é gratuito: o deus seria o próprio vinho (fr. 331 B) ao mesmo tempo em que a vegetação e os frutos explicariam também a dinâmica de seu renascimento. Para as Lenaias, festas dionisiacas em que as ménades entrariam em um estado de êxtase, cf. 54.9 e Larson 2007, pp. 134-5. Pausânias fala de uma estátua a Dioniso Libertador em Corinto (2.2.6) e outra em Tebas (9.16.6). Cf. ainda *Hymn. hom.* 7.13-5; Eur. *Bacch.* 443-50. Com um sentido similar, Dioniso recebia ainda o epíteto de Ἐλευθερέυς (Plut. *Quaest. Rom.* 289a, *Quaest. conv.* 716b7; Paus. 1.38.8; Clem. Alex. *Protr.* 4.53.3; Kaibel ep. 817.4); entre os romanos, Dioniso era assimilado ao deus *Liber* (Ov. *Met.* 4.14 ss.).

1. Κλῶθι, μάκαρ: o poeta segue inicialmente um expediente comum: verbo de audição na *inuocatio*; μάκαρ, no entanto, figura geralmente nas *precationes* (cf. 52.1). **Διὸς υἱ':** cf. Opp. *Cyn.* 4.238; Ap. Rh. 2.905, 4.1134; Nonn. *Dion.* 9.149. **ἐπιλήνιε:** termo derivado de ληνός; o ἐπιλήνιον era também uma dança acompanhada de canto que era realizada no decorrer do processamento das uvas (cf. Anacreont. 57.8; Athen. 5.28.36 Kaibel; Long. *Daph. et Ch.* 2.36.1; Nonn. *Dion.* 19.33; Phil. *de Op. mund.* 172). A raiz desse adjetivo é retomada como o epíteto principal no v.5. **διμάτωρ:** o mesmo em Alex. fr. 284 Kock; διμήτριος em Ael. Herod. *Partit.* p. 265; curiosamente, em Nono (*Dion.* 9.95), Dioniso é chamado de ἀμήτωρ. O deus é filho de Sêmele e Perséfone (cf. nota a 30.2).

2. σπέρμα πολύμνηστον: o mesmo sintagma abrindo o hexâmetro em 6.4 e 42.2. **πολυώνυμε:** epíteto genérico que, entretanto, empregado para Dioniso recebe um relevo especial, uma vez que no decorrer da recolha ele é invocado a partir de diversas identidades e epítetos. Para o próprio Dioniso esse título aparece ainda em: 42.2, 45.2 (com nota), 52.1, 56.1. **Λύσειε:** o epíteto se repete ainda no início do v.8; cf. fr. 350 B. Em 42.4 λύσειον Ἴακχον.

3. κρυψίγονον: *hapax*; imagem próxima em 30.7 (ἀρρήτοις λέκτροισι τεκνωθείς). Cf. 30.3, 52.5. Esse termo antecipa κρυψίδρομοι de 51.3. Cf. também notas a 42.3, 48.3 e 49.2-3. **ἱερὸν θάλος:** cf. nota a 46.2; no v.6 ἱερὸν ἄνθος. **Εὖιε:** retomado no v.8; o motivo do grito de furor dionisiáco perpassa toda a coletânea, aplicado não somente ao próprio Baco, mas também a outras divindades (cf. nota a 30.1).

4. εὐτραφές, εὐκαρπε: o hemistíquio reforça a ligação de Dioniso com a vegetação (cf. 46.2); a raiz do segundo epíteto é retomada logo em seguida no verso. No v.10 ainda, o deus é dito φερέκαρπος. **πολυγηθέα καρπὸν ἀέξων:** essa ideia será recuperada no v.6; não obstante Fayant (2014, p.410), dado o contexto, alude-se provavelmente ao vinho. Cf. nota a 45.7 φέρων πολὺ γῆθος ἅπανσι. Em 26.10 (à Terra), lê-se καρποὺς αὖξοις πολυγηθεῖς (porém com um sentido mais abrangente).

5. ῥηξίθων: Dioniso brota da terra identificado com a vegetação e a uva; cf. nota a 46.2; o mesmo epíteto em 52.9. **αἰολόμορφε:** em 29.8 e 56.3, Dioniso é πολυμόρφος; cf. também Nonn. *Dion.* 36.388: πολυειδέι Βάκχῳ. O uso desse epíteto pode se relacionar com o deus identificado com os frutos e vegetação que ele produz ou com a sua própria caracterização multifacetada, do que o adjetivo seria equivalente a πολυώνυμος do v.2.

6. παυσίπονον... ἄκος: a paráfrase “cura aliviadora” corresponde, evidentemente, ao vinho, o que fica implícita pelo sintagma que fecha o verso; παυσίπονος é usado para a videira em Ar. *Ran.* 1320-1. Cf. ainda fr. 413 B. **φανείς:** como aponta Fayant (2014, p. 410), talvez aqui esteja insinuada uma referência ao nome de Fanes-Protógono, a quem Dioniso é assimilado (explicitamente em 30.2 e 52.6); cf. ainda um expediente próximo em 52.9 πυριφεγγές. **ἱερὸν ἄνθος:** cf. nota a 46.2; pode-se pensar em um epíteto ligado diretamente a Dioniso ou um aposto para παυσίπονον... ἄκος.

7. **χάρμα βροτοῖς**: o mesmo para Dioniso em *Il.* 14.325. **φιλάλυπον**: *hapax*. **ἐπάφριε**: correção sugerida por Vian a partir de 52.9; “espumoso” se diz do vinho, o que convém ao seu deus e ao processo do lagar. **καλλιέθειρε**: cf. *Hymn. hom.* 7.4; cf. ainda 56.2 ἀβροκόμη.

8. **θυρσομανές**: cf. Eur. *Phoen.* 791; Nonn. *Dion.* 18.309, *al.* Para outras referências na recolha, cf. 44.3, 45.5, 52.4. **Βρόμι'**: cf. 40.10. **πᾶσιν ἐύφρων**: cf. 46.2, 8.

9. **οἷς ἐθέλεις**: Ricciardelli (2000, p. 427) faz notar a contraposição entre πᾶσιν do fim do verso anterior e οἷς ἐθέλεις, de valor mais delimitativo; no mesmo comentário, Ricciardelli ainda levanta um fragmento órfico bastante pertinente: οὔς κ' ἐθέλησθα, / λύσεις ἔκ τε πόνων χαλεπῶν καὶ ἀπείρονος οἷστρου (fr. 350 B); enquanto nesse testemunho a imagem seja mais exatamente a respeito dos ritos purificatórios para o *post mortem* (fr. 345-50 B) e não apenas dos efeitos do vinho, vale notar o encavalamento entre as terminologias usadas; nesse sentido, é possível que o poeta tenha incutido um significado subjacente ao verso, remetendo aos mistérios de Dioniso, o que convém ao epíteto que ele carrega neste hino, Λυσίος, uma vez que os seus iniciados poderiam adquirir a condição de “libertos” (cf. introdução a este hino e nota a 49.4). **ἐπιφράσκων**: cf. *Arg. orph.* 10. Novamente, como no v.6, Fayant (2014, p. 411) vê aqui uma comparação de Dioniso com Fanes; Ricciardelli (2000, p. 427) propõe o mesmo.

10. **νῦν σε καλῶ μύσταισι μολεῖν**: o advérbio νῦν faz a transição não só da *amplificatio* para a *precatio*, como também da descrição dos atributos gerais do deus para o *hic et nunc* da celebração humana; notar o verbo clético ao qual se segue outro verbo, de atração, com uso do *Du-Stil*. Cf. 44.10-1 Νῦν σε, θεά, λίτομαι... / καλέων... μύσταισιν ὑπάρχειν. **φερέκαρπον**: retoma εὔκαρπος e καρπός do v.4.

51. Às Ninfas

Pela posição do hino (cf. hinos 50 e 52) e pela caracterização proposta (vv. 3-4, 15-6), as Ninfas são inicialmente identificadas com as Oceânides (v.1), mas invocadas principalmente como seguidoras de Dioniso nas festas bienais; cf. 53.2. Em um contexto órfico, tal associação justificaria os diversos atributos naturais legados às deusas (cf. nota

ao v.3); por esse viés, εἰαροτερπεῖς do v.15 teria especial significado, uma vez que o renascimento de Dioniso poderia ser equacionado com a chegada da primavera (cf. introdução aos hinos 30, 43 e 44); com efeito, essas deusas compartilham muitas características com as Estações (cf. v.4 e 43.3; v.6 e 43.6; v.7 e 43.3; v.11 e 43.4; v.13 e 43.6; v.15 e 43.3; v.17 e 43.10). Ainda no *corpus* órfico, as Ninfas aparecem sempre ligadas à água (fr. 357 B, 413.2 B, 843 B). Tradicionalmente, as Ninfas eram amiúde relacionadas às diversas manifestações da natureza, do que elas também seriam denominadas de acordo com as suas áreas de atuação: Dríades, se vinculadas às árvores (vv. 10, 13-4); Oréades, às montanhas (vv. 5, 7-8); Náíades, às fontes (vv. 6, 9-10, 14). Na recolha, as Náíades são assimiladas às Bacantes enquanto participantes do séquito dionisiaco (cf. 54.6). Além disso, o poeta destaca o papel das deusas enquanto comitiva de Pã (v.8; 11.4, 9).

1. Νύμφαι: *inuocatio* com vocativo em posição tópica. **θυγατέρες... Ὠκεανοῖο:** diferente da tradição homérica, a partir da qual as Ninfas seriam filhas de Zeus (*Il.* 6.420; *Od.* 6.105, *al.*), aqui elas são filhas do Oceano, como em (Hes. *Theog.* 346-70; Soph. *Phil.* 1470; Callim. *Hymn.* 6.13; Ap. Rh. 4.1414). **μεγαλήτορος:** epíteto homérico atribuído a diversas figuras (*Il.* 2.547, 641, 5.468, *al.*).

2. ὕγροπόροι: *hapax* na recolha, mas cf. 21.3, 22.6, 24.2, 80.3, 82.1, 83.7; mais adiante, no v.14, as Ninfas são também chamadas de ὕγροκέλευθοι. O título convém enquanto filhas do Oceano (v.1); cf. ainda nota ao v.3. **γαίης ὑπὸ κεῦθουσιν οἰκί' ἔχουσαι:** o mesmo em 69.3 (Erínias), também fechando o verso; cf. nota a 29.4; Aesch. *Eum.* 1036 γᾶς ὑπὸ κεῦθος.

3. Nesse verso as Ninfas incorporam quatro epítetos ligados diretamente a Dioniso. Essa associação com o deus convém duplamente: por um lado, elas teriam zelado por ele durante a sua infância (v.15); por outro, ligadas à água (vv. 1-2, 14), elas eram encaradas como complementares à prerrogativa de Dioniso e Deméter no que corresponde à produção de frutos, vegetação e colheitas (cf. v.16); daí receberem os epítetos de καρποτρόφοι (v.4), πηγᾶι (v.6), πολυανθεῖς (v.7), ἀγλαόκαρποι (v.12), πολυθρέμμονες αὐξίτροφοί τε (v.13), εἰαροτερπεῖς (v.15). **Κρυψίδρομοι:** *hapax*; revisita κρυψίγονον (50.3) e κρύφιον (6.5, 30.3, 52.5), aplicados para Dioniso. Ainda assim, o

epíteto cabe a elas uma vez que teriam nascido do Oceano e são aqui identificadas com as águas subterrâneas. **Βάκχοιο τροφοί**: deixa claro a relação das Ninfas com Baco; elas teriam cuidado do deus no monte Nisa (cf. nota a 30.9). A construção ecoa 49.1 Βάκχου τροφόν (Hipta) e ainda 54.1 ὃ πολύσεμνε τροφεῦ, Βάκχοιο τιθηνέ (Sileno). **χθόνιαι, πολυγηθεῖς**: epítetos aplicados também a Dioniso na recolha; cf. notas a 45.7 e 53.1.

4. καρποτρόφοι: cf. nota a v.3. **λειμωνιάδες**: o mesmo para as Estações (43.3) e para as brisas do Zéfiro (81.3); no v.7. αὐλωνιάδες. Cf. ainda 18.12-3 e 29.12; Soph. *Phil.* 1454. **σκολιοδρόμοι**: σκολιός se diz dos rios em Heródoto (1.185); o mesmo para a Lua em Maneth. 4.478.

5. ἀντροχαρεῖς: o mesmo para Pã (11.12), com quem elas são associadas no v.8. **ἡερόφοιτοι**: cf. 3.9, 9.2, 81.1 82.4; antes identificadas com a água, aqui elas passam a se manifestar como o ar (no v.6 elas são chamadas de δροσοείμονες, epíteto compartilhado com as Nuvens em 21.6); cf. v.8 οὐρεσίφοιτοι, em que passam a se manifestar em meio às montanhas, ou seja, do elemento terrestre. Fayant (2014, p. 420) prefere entender que aqui as deusas estão associadas às cachoeiras.

6. πηγαῖαι: cf. nota a v.3 e Eur. *Rh.* 929, com relação às Náíades, um subgrupo das Ninfas ligadas às fontes e nascentes, consideradas também filhas do Oceano; as Náíades são mencionadas em 54.6, ao lado de Sileno e das Bacantes. **δρομάδες**: assim também para uma das Náíades (cf. Eur. *Hipp.* 549); diz-se ainda do fluxo migratórios dos peixes (Arist. *Hist. anim.* 488a6). **δροσοείμονες**: as Ninfas são identificadas com o elemento aéreo; cf. nota a v.5. **ἔχνεσι κοῦφαι**: o mesmo para os Curetes (31.3), também fechando o verso.

7. φαινόμεναι, ἀφανεῖς: antítese; identificadas com elementos da natureza (a água, a terra e o ar), as Ninfas estão presentes enquanto fenômenos mas permanecem ocultas sob esses mesmos fenômenos. Pode ainda ser uma referência unicamente ao elemento aéreo, i.e., identificadas com o ar, que é percebido ainda que invisível. Cf. 2.7 ἀφανής, ἔργοισι δὲ φαίνῃ ἅπασι, 18.16 Μοῦνος ἔφυς ἀφανῶν ἔργων φανερῶν τε βραβευτής, 40.12 σὺ χθονία, σὺ δὲ φαινομένη, 55.10 φαινομένη τ' ἀφανής. **αὐλωνιάδες, πολυανθεῖς**: cf. 43.3 e nota a v.3; αὐλωνιάδες é um *hapax*.

8. σὺν Πανὶ σκιρτῶσαι ἀν' οὔρεα: as Ninfas são apresentadas convivendo com Pã no *Hymn. hom.* 19.3, 19; são ainda elencados juntos na recolha em pr.15 e o deus é chamado de σύγχωρος νυμφῶν em 11.9. Pã é chamado de νυμφαγέτης (*PMG* fr. 18.1.1). Há ainda uma versão que narra um episódio no qual Náíade teria sido perseguida e violentada por Pã (*Eur. Hel.* 185 ss; *Stat.* 2.3.1). Σκιρτῶσαι ecoa 31.1 Σκιρτηταὶ Κουρῆτες e, com maior relevância aqui, 11.4 σκιρτητά (sobre Pã): elas compartilham com ele um mesmo modo de expressão e manifestação. No v.8 elas são chamadas de οὔρεσίφοιτοι. **εὐάστειραι:** as Ninfas são assimiladas a Baco, descritas emitindo o seu grito ritual referido de forma recorrente na recolha; para a associação entre elas e Dioniso, cf. nota a vv. 3 e 15.

9. πετρώρυτοι: *hapax*. **λιγυραί, βομβήτριαι:** nova antítese; trata-se das diferentes manifestações próprias dos elementos da natureza: ora ruidosos, ora serenos. Dos ventos, por exemplo, é dito serem λιγύπνοιοι (*Hymn. hom.* 3.28); a onda do mar, por sua vez, pode ser descrita como βομβήεις (*Nonn. Dion.* 3.32). No caso, é possível pensar ainda que essa oposição complementa o epíteto que a precede: enquanto as Ninfas, associadas à água, fluem por entre as pedras dos rios, elas podem ser tanto violentas quanto plácidas. Cf. *Hymn. hom.* 19.19 λιγύμολποι. **οὔρεσίφοιτοι:** o mesmo para Dioniso em 52.10; cf. nota ao v.8.

10. ἀγρότεραι: junto com Fayant (2014, p. 421), entendo o termo como “campestre”, com uma acepção diferente de sua ocorrência em 36.9 (mais propriamente “caçadora”, para Ártemis). **κρουνίτιδες ὕλονόμοι τε:** o poeta persiste na caracterização tradicional das Ninfas; κρουνίτιδες é um *hapax*.

11. παρθένοι εὐώδεις: o perfume convém à primavera e ao nascer das flores, princípio com o qual as Ninfas estão associadas (cf. nota a v.3). **εὔπνοοι αὔραις:** o mesmo para as Nuvens (21.6), também fechando o hexâmetro.

12. αἰπολικάι, νόμια: convém à associação das Ninfas com Pã (v.8); Pã é chamado de νόμιος no *Hymn. hom.* 19.5. **θηρσὶν φίλοι, ἀγλαόκαρποι:** cf. nota a v.3; usado para Deméter no pr.6 e no *Hymn. hom.* 4.23 (cf. v. 16).

13. δρυμοχαρεῖς: *hapax*; dou preferência à correção de Heringa por ser mais simples paleograficamente (como observa Fayant 2014, p. 421), mas a proposta de

Ricciardelli, κρουνοχαρεῖς, também é adequada à representação das Ninfas (cf. v.10 κρουνίτιδες). **πολυθρέμμονες αὐξίτροφοί τε**: cf. nota a v.3.

14. ἀμαδρυνάδες: o mesmo para as Ninfas em Nonn. *Dion.* 17.311, 46.192 e *Anth. Pal.* **φιλοπαίγμονες, ὕγροκέλευθοι**: cf. 24.2 χοροπαίγμονες, ὕγροκέλευθοι; cf. também ὕγροπόροι no v.2.

15. Νυσαῖαι, μανικαί: referência ao monte Nisa, onde eram celebrados cultos dionisiacos e onde as Ninfas teriam cuidado de Dioniso (cf. nota a 30.9; 46.2-3, 5; 52.2; 53.2); no verso abaixo, o poeta prossegue com a associação entre as deusas e Dioniso; cf. nota a v.3. A correção Νυσαῖαι proposta por Abel deve ser adotada *metri causa*. **παιωνίδες**: cf. 52.11 Παιὼν χρυσεγχής para Dioniso, podendo também ser dito do vinho (Fayant 2014, p. 421). Como observa Ricciardelli (2000, p. 431), a ideia de cura pode estar ligada à *precatio* na qual o poeta pede que as Ninfas tragam água “salubre”. **εἰαροτερπεῖς**: *hapax*; cf. nota a v.3.

16. σὺν Βάκχῳ Διοῖ τε: as Ninfas, Dioniso e Deméter convergem no que diz respeito à esfera da vegetação; cf. 40.10 e nota ao v.3.

17. ἔλθ' ἐπ' εὐφήμοις ἱεροῖς: *precatio* com verbo de movimento; construções próximas em 31.6 e 43.10. Para as ἱερά, cf. 18.3, 29.2, 46.8, 82.6, 84.7.

18. ἀξιτρόφοισιν ἐν ὥραις: novamente as Ninfas, identificadas com a água, são associadas à vegetação e à primavera (cf. nota a v.3 e εἰαροτερπεῖς no v.15). *Ἀξιτρόφοισιν* revisita *αὐξίτροφοί* do v.13.

52. Ao (Dioniso) Bienal

Nova invocação a Dioniso que receberia uma celebração bienal em decorrência do seu nascimento por meio de Sêmele (v.2 πυρίσπορε, v.9 πυριφεγγές; cf. introdução aos hinos 44 e 45). Uma etiologia para as festas bienais (as trietérides) pode estar presente no *Hymn. hom.* 1.11. ss., ainda que a passagem seja inconclusiva. Ricciardelli (2000, p. 432) propõe que haja uma relação com os três nascimentos de Dioniso (cf. 30.2), porém seria necessário discernir até que ponto o poema homérico tinha em seu repertório esse exato itinerário mitológico. Firmico Materno (*de Err. Prof. Rel.* 6.5)

confirma a versão de que tais comemorações estariam ligadas ao assassinato de Dioniso pelos Titãs; para outra tradição, cf. Diod. Sic. 4.3.2 e ainda Eur. *Bacch.* 133; Paus. 10.4.3. O deus é invocado a partir de diversos nomes e epítetos, do que o poeta revisita diversas das facetas já apresentadas de Dioniso, assimilando-o, inclusive, a Fanes (vv. 2-4, 6, 12). Nesse sentido, assim como o hino 30 dedicado ao deus sintetiza diversos de seus atributos, o poeta também apresenta aqui um quadro sinóptico das características cultuais de Dioniso. A celebração bienal parece envolver uma procissão noturna, guiada à luz de tochas (vv. 4, 7, 9), o que se aproxima em muito da descrição do “mistério de Sabázio” feita na recolha (cf. nota a 49.3).

1. Κυκλήσκω σε, μάκαρ: verbo clético na *inuocatio* com recurso do *Du-Stil*; μάκαρ na seção inicial dos hinos é atípico (cf. 50.1, 86.1); μάκαρ é retomado em 52.12. **πολυώνυμε:** cf. nota a 45.2 e 50.2; no v.9 lê-se πυριφεγγές. O *laudator* invoca o deus por meio de diversas epicleses no decorrer do hino, do que o epíteto se mostra bastante adequado. **μανικέ:** cf. nota a 45.4; o adjetivo, que convém à seção intermediária da coletânea (de teor mais dionisíaco), sutura bem com Νυσαῖται μανικάι de 51.15.

2. ταυρόκερος: cf. notas a 6.3; 30.1, 3-5; 48.2; o mesmo para a Lua (9.2). **πυρίσπορε:** cf. nota a 45.1. **Νύσιε:** cf. nota a 46.2. **Ληναῖε... Λυσεῦ:** cf. introdução ao hino 50.

3. μηροτροφής: *hapax* (mas cf. *Anth. Pal.* 11.329.4 μηροτραφής); trata-se de uma *narratio in nuce* que alude ao episódio em que Dioniso, nascido prematuramente de Sêmele, é costurado por Zeus em sua coxa para que sua gestação fosse completada; cf. 30.2, 44.3-5, 45.1, 48.2-3, 49.2-3. **Λικνῖτα:** cf. introdução ao hino 46. **θυηπόλε καὶ τελετάρχα:** como observa West (1968, p. 294), θυηπόλε vai bem com τελετάρχα; a primeira parte do composto que consta nos manuscritos (πυρι-) seria por contaminação de πυρίσπορε do verso anterior; cf. 54.4 θιάσου νομίου τελετάρχα.

4. νυκτέρι': em Nono (*Dion.* 7.349, *al.*), Dioniso é chamado νυκτέλιος, assim como νυκτοφαής e νυκτιφαής (44.218, 279). Provavelmente uma alusão aos ritos dionisíacos que ocorreriam no período noturno; cf. nota a 49.3 νυκτερίοισι χοροῖσι e 54.10 ὄργια νυκτιφαῖ τελεταῖς ἀγίαις ἀναφαίνων. **Εὐβουλεῦ:** cf. 29.8, 30.6, 41.6. **μιτρηφόρε:** a mitra era uma bandana usada para segurar os cabelos; em geral associada

com garotas, provavelmente temos novamente uma faceta feminina de Dioniso sendo invocada, como no hino 42 (Mise). Em Sófocles (*Oed. Tyr.* 209), Dioniso é chamado de χρυσομίτρης; cf. ainda Eur. *Bacch.* 833; Diod. Sic. 4.4.4.; Nonn. *Dion.* 14.154-67. **θυρσοτινάκτα**: *hapax*, mas cf. Eur. *Bacch.* 80. O tirso é o principal instrumento de Dioniso; cf. 44.3 θυρσοφόροιο; 45.5 θυρσεγγής; 50.8 θυρσομανές; 54.11 φιλόθυρσε.

5. Esse verso e o seguinte apresentam Dioniso assimilado ao Primogênito. Ecoa-se uma passagem de 6.5 ἄρρητον, κρύφιον... ἔρνος (cf. ainda 30.3 ἄρρητον, κρύφιον). **ὄργιον ἄρρητον**: alude-se às ὄργια dionisiacas ainda em 54.10; cf. 31.5 ὄργιοφάνται (em relação aos Curetes e Cibele) e 6.11 ὄργιοφάνταις (para os participantes do grupo dos próprios *HO*). Para ἄρρητον, cf. notas a 30.3 e 42.3. **τριφύες**: cf. nota a 30.2 (τρίγονον). **κρύφιον Διὸς ἔρνος**: cf. notas a 42.3, 46.3, 50.3.

6. **Πρωτόγον', Ἡρικεπαῖε**: cf. notas a 6.1, 4. **θεῶν πάτερ ἡδὲ καὶ υἱέ**: mesmo merismo para Zeus em 48.1. O primeiro hemistíquio explica esse último sintagma: Dioniso, assimilado a Protógono, é pai de todos os deuses, porém, enquanto o próprio Dioniso, é filho de Zeus.

7. **ὠμάδιε**: cf. nota a 30.5 e introdução ao hino 45. **σκηπτοῦχε**: cf. Nonn. *Dion.* 48.18. **χοροιμανές**: cf. pr.9 Διόνυσε χορευτά; 49.3 νυκτερίοισι χοροῖσι πυριβρεμέτοισιν Ἰάκχου; Ricciardelli ainda aduz um testemunho do *corpus* órfico em que se lê χοροιμανέως ἰοβάκχου (fr. 775.9 B = χοροιμανέος Βάκχιοιο fr. 282.9 K). Para o segundo elemento do composto, cf. 50.8 θυρσομανές. **ἀγέτα κώμων**: cf. 53.5 τὸν τριετῇ πάλι κῶμον ἐγείρηι.

8. **βακχεύων**: cf. 1.3, 24.3. **γαληνάς**: cf. 54.11 γαληνιῶν θιάσοισιν.

9. **ῥήξιθων**: cf. nota 50.5. **πυριφεγγές**: cf. nota a 45.1; retoma πυρίσπορε do v.2, porém a segunda parte do composto (-φεγγές) pode estar aludindo a Fanes (cf. 6.8, 25.2, 30.8 e, para o mesmo expediente, 50.6, 9). **ἐπάφριε**: cf. nota a 50.7. **διμάτωρ**: cf. nota a 50.1.

10. **οὐρессиφοῖτα, κερῶς**: adoto a solução de Scalinger; κερῶς, apesar de ser a única atestação do termo na recolha, convém à faceta taurina de Dioniso; cf. v.2 ταυρόκερως (a repetição de termos ou de similares que se reforçam dentro de um mesmo

hino é frequente). Além disso esse epíteto é adequado também para Apolo-Pã, a quem Dioniso é assimilado no verso seguinte. A conjectura οὔρεσιφοιταλέος de Vian, baseada em οὔρεσι φοιταλέος de Keydell, além de ser paleograficamente problemática (terminação original -ΛΕΟΣ para -ΕΡΩΣ?), propõe uma construção sem paralelos claros no estilo dos *HO* (mas cf. Nonn. *Dion.* 10.65 φοιταλέος) e desconsidera a ocorrência no hino a Hécate de οὔρεσιφοῖτιν (1.8; em 1.3 ela é descrita como ψυχαῖς νεκύων μέτα βακχεύουσιν) e principalmente de οὔρεσίφοιτοι logo no hino anterior, às Musas (51.9); como apontado diversas vezes, essas suturas de terminologia interreferencial é uma constante na recolha. Com efeito, para primeiro epíteto, cf. Greg. Naz. *Carm. quae spect. ad alios* p. 1571, l. 12 Βάκχοι τ' ἀμφὶ γόνον Σεμελήϊον οὔρεσιφοῖται. No mais, os argumentos de Ricciardelli (2000, pp. 434-5) a favor de κερῶς são bastante suficientes. **νεβριδοστόλε:** *hapax*; Dioniso aparece trajado com a pele de cervos em *Anth. Pal.* 9.524.14 e Nonn. *Dion.* 26.28. **ἀμφιέτηρε:** *hapax*; cf. fr 350 B ἐν ὥραις ἀμφιέτησιν; alude-se aqui, evidentemente, ao próximo hino, dedicado a Dioniso Ἀμφιέτης.

11. Παιάν: cf. 8.12 (Sol), 11.11 (Pã), 34.1 (Apolo), 67.1 (Asclépio); Dioniso recebe aqui um título que é mais comumente empregado para Apolo-Pã, do que se supõe uma assimilação entre eles. Cf. ainda possivelmente Philod. *Paeon in Dion.* 5 Powell Εὐοῖ ὃ Ἰό[βακχ] ὃ ἰὲ Παιά]ν. **χρυσεγχής:** *hapax*; em 45.5, Dioniso é θυρσεγχής. **ὑποκόλπει:** apesar da *crux* que Quandt põe para esse epíteto, Ricciardelli (2000, p. 455) traz diversos testemunhos que corroboram o seu emprego aqui. No *Papiro de Gurob*, lê-se θεὸς διὰ κόλπον (col. 1, linha 24 = fr. 578 B), referindo-se a Dioniso; de modo complementar, Clemente de Alexandria (*Protr.* 2.16.2) diz que essa última expressão se refere aos mistérios de Sabázio (cf. notas a 48.3 e 49.2-3). Cf. ainda em uma das lâminas douradas: δεσ[σ]οίνας· δ' {ε} ὑπὸ κόλπον ἔδυν χθόνιας βασιλείας (fr. 488.7 B), o que pode ser comparado com 49.4 χθονία μήτηρ, βασίλεια. Sêmele é βαθύκολπος em 44.2. **βοτρυόκοσμε:** *hapax*; cf. 30.5 βοτρυηφόρον.

12. Βάσσαρε: cf. introdução ao hino 45. **κισσοχαρής:** *hapax*; em 30.4 κισσόβρυον. **πολυπάρθενε:** *hapax*; referência às jovens que participariam dos cortejos dionisiacos; cf. Eur. *Phoen.* 655 ss.; Diod. Sic. 4.32-3. **καλλιέθειρε:** tal conjectura de Ricciardelli se baseia na mesma ocorrência do epíteto em 50.7, também fechando o hexâmetro; καὶ διάκοσμε dos manuscritos provavelmente se deve por contaminação de

βοτρυόκοσμε do verso anterior. Fayant (2014, p. 430) prefere manter uma lacuna, mas sugere κάρπιμε κοῦρε, ainda que não incorpore essa correção em seu texto; trata-se de uma hipótese possível, cf. 8.12 e 11.11 κάρπιμε Παιάν (Dioniso no verso anterior recebe o título de Παιάν). Todavia, outra possibilidade, baseada nessa mesma ideia mas com um paralelo mais atraente, seria κάρπιμε Βάκχε, que consta, inclusive, no hino seguinte (53.8), o que alinharia bem as duas composições. Entretanto, não adoto essa última solução por modéstia.

13. ἐλθέ, μάκαρ: fórmula recorrente de *precatio* com verbo de atração. **βρύων:** o mesmo uso intransitivo de βρυάζων em 73.4.

53. Ao (Dioniso) Anual

O hino dá destaque a outro lado cultural de Dioniso, desta vez ligado ao mundo infernal (vv. 1, 3), do qual ele despertaria e ao qual voltaria após a sua celebração (vv. 3-5). Considerando que se trataria agora de uma celebração *anual*, essa dinâmica de repouso e vigília provavelmente corresponderia ao ciclo da natureza, ao qual o deus estaria ligado (vv. 7-8; cf. introdução aos hinos 43 e 44; Plut. *de Is. et Os.* 378f; Fayant 2014, p. 432; *contra*, Ricciardelli 2000, p. 437 e Serra 2015, pp. 568-9, que acompanham uma leitura de Kerényi). A oferta de leite é bastante significativa, sugerindo não apenas a ideia de um Dioniso provedor (Fayant 2014, p. 431), mas também flagrantes paralelos com as *Lâminas douradas* (cf. fr. 485-7 B, com as variantes de uma mesma fórmula: ταῦρος εἰς γάλα ἔθορες / αἶψα εἰς γά<λ>α ἔθορες / κριὸς εἰς γάλα ἔπεσ<ες>). Guthrie (1993, pp. 209-10) propõe que o uso de leite fosse de origem trácio-frígia e poderia fazer referência ao tema do renascimento (de Dioniso e dos iniciados). Leitura próxima em Gazzinelli (2007, p. 109, n. 29, reproduzindo os apontamentos de Carratelli), que observa que o neófito estaria em uma condição análoga à de um nascituro, que, guiado por Dioniso, buscaria o leite. Da mesma forma, Bernabé (2012, p. 329) vê no motivo iniciático de “cair no leite” uma renovação ontológica do iniciado, representado como um lactente. Dada à narrativa órfica de Dioniso, o deus seria o recém-nascido por excelência. Para mais sobre a oferta, cf. Morand 2001, pp. 134-6. Tal leitura da oferta ligada ao *post mortem* convém em muito à menção feita a Perséfone (v.3), uma vez que,

no imaginário órfico, ambos os deuses se situariam no Hades, avaliando os iniciados que ali chegassem e permitindo ou não a purificação de suas almas (cf. fr. 348-50 B, 474-7 B, 485-93 B).

1. καλέω: *inuocatio* formular com verbo clético. **χθόνιον:** ctônico aqui com o sentido de “subterrâneo”, não “terrestre”; Dioniso é apresentado no Hades junto com Perséfone no v.3; cf. também nota a 49.4.

2. ἐγρόμενον: esse imaginário do despertar atravessa o hino e propõe uma correlação entre os períodos da primavera e inverno com a dinâmica do próprio Dioniso, em consonância também com o mitologema de Perséfone no Hades e na superfície terrestre (cf. 29.4, 10 ss.); a deusa é mencionada no verso seguinte. **κούραις ἅμα Νύμφαις:** cf. notas a 30.9; 46.2-3, 5; 51.15-6, 52.2; outra referência às Ninfas no v.6. **εὐπλοκάμοισιν:** epíteto homérico recorrente para mulheres e deusas (*Od.* 5.390, 20.80, *al.*); ainda na recolha, Leto recebe esse título no pr.19.

3. ὃς παρὰ Περσεφόνης ἱεροῖσι δόμοισιν: cf. 57.5 (a Hermes) ὃς παρὰ Περσεφόνης ἱερὸν δόμον; 29.4 (à Perséfone) ἥ κατέχεις Αἴδαο πύλας ὑπὸ κεύθεα γαίης. **ιαύων:** cf. nota a v.2.

4. κοιμίζει... χρόνον: o intervalo entre as cerimônias dedicadas a Dioniso é encarado como um momento em que ela repousa dormindo, o que é conveniente para a imagem de Dioniso repousando junto a Perséfone (v.3) e, por uma leitura metafórica, apropriado também ao período do inverno, quando a vegetação cessa de crescer; com efeito, as estações são assimiladas ao adormecer e despertar de Dioniso nos versos seguinte (em especial, v.7). **τριοῦτον:** o complemento temporal alude ao período bienal em que eram feitas celebrações a Dioniso (cf. o hino 52 a Dioniso Bienal); essa referência é recuperada logo no verso seguinte com τὸν τριοῦτον... κῶμον.

5. τὸν τριοῦτον... κῶμον: o despertar de Dioniso e o seu afastamento de Perséfone e do Hades serviria como causa etiológica para a celebração bienal do deus. **πάλι:** o advérbio, ainda que pareça de pouca monta, deixa evidente o caráter cíclico e periódico tanto da cerimônia quanto de sua motivação mitológica (à atuação intermitente de Dioniso corresponderia essa festividade por parte dos seres humanos); o mesmo sentido em χρόνους ἐνὶ κυκλάσιν ὥραις (v.7). **ἐγείρει:** cf. nota a v.2.

6. εἰς ὕμνον τρέπεται: possível vestígio de autorreferencialidade hínica? Com efeito, há ainda uma única ocorrência desse mesmo verbo em 55.26 ὕμνοῦσιν σέ, μάκαιρα (a Afrodite), porém nessa passagem são as ninfas e demais virgens que cantam em favor da deusa, sendo mais difícil estabelecer uma correlação direta com o *laudator*. Pode-se pensar ainda nos títulos dos próprios hinos da recolha, que em alguns casos apresentam o termo ὕμνος (hinos 29, 31, 45, 61, 64), contudo, isso levaria ao problema da autenticidade e/ou originalidade desses títulos nos mss. **σὺν ἐνζώνοισι τιθήναις:** o mesmo em 30.9 (com nota).

7. εὐνάζων κινῶν τε: cf. nota a v.2. **ἐνὶ κυκλάσιν ὥραις:** o mesmo em 56.5, também fechando o hexâmetro; em 54.4 lê-se ἐνὶ τριετηρίσιν ὥραις.

8. Ἀλλά, μάκαρ: o *ἀλλά* exortativo que abre a *precatio* é complementado com um imperativo apenas no verso seguinte. **χλοόκαρπε:** cf. 29.12-3; o segundo elemento do composto é retomado no último sintagma do verso e ainda no v.10, reforçando a ligação de Dioniso com a vegetação (cf. nota a 46.2); esse vocabulário com referência ao deus é recorrente na coletânea, e.g. 50.4 εὐκαρπε, πολυγηθέα καρπὸν ἀέξων, 50.10 φερέκαρπον, 56.12 μύσταισι φέρων καρποὺς ἀπὸ γαίης. **κερασφόρε:** alusão a Dioniso em sua forma taurina; cf. 30.1, 3-4; 45.1; 52.2.

9. βαῖν' ἐπὶ πάνθειον τελετήν: *precatio* com verbo de atração; vale notar a *uariatio* pela qual o verbo é postergado com relação à fórmula recorrente *ἀλλά, μάκαρ* que aparece no verso anterior. Para ἐπὶ πάνθειον τελετήν, cf. nota a 35.7 e 54.7 δεῦρ' ἐπὶ πάνθειον τελετήν (e nota correspondente). **γανόωντι προσώποι:** cf. 16.10, 49.7.

10. καρποῖσι... βρυάζων: cf. 29.10, 40.18. **τελεσσιγόνοισι:** atestado também em Nono (*Dion.* 48.827) com o sentido de “perfecting or completing the birth” (*s.u.* LSJ), o composto pode fazer alusão ao próprio nascimento de Dioniso, sendo o fruto uma extensão do próprio deus e uma metáfora para ele; novamente, coincidem os termos para nascimento e iniciação. Com efeito, a narrativa de seu nascimento *prematureo* devido à morte de Sêmele, com o subsequente término e *aperfeiçoamento* de sua gestação na coxa de Zeus, recebe um tratamento terminológico próximo na recolha; cf. 44.8 (a Sêmele) σοῦ Βάκχου γονίμην ὠδῖνα τελῶσιν; 48.3-5 (a Zeus-Sabázio) ὃς Βάκχον Διόνυσον, ἐρίβρομον, Εἰραφιώτην, / μηρῶι ἐγκατέρανας, ὅπως τετελεσμένος ἔλθῃ / Τμῶλον ἐς

ἡγάθειον παρὰ Ἴπταν καλλιπάρηιον; 49.2 (a Hipta) τελεταῖσιν ἀγαλλομένην Σάβου ἀγνοῦ (e notas correspondentes).

54. Ao Sátiro Sileno das Bacantes

Assim como o hino às Ninfas (51), a invocação ao Sátiro Sileno convém ao momento cultural da recolha, principalmente enquanto *τελετάρχης* da comitiva de Baco, aqui ligado às Lenaias e às festas bienais e pastorais (vv. 3-4, 9; cf. introdução ao hino 45, 50, 52). A associação com as Ninfas é apropriada, uma vez que elas, identificadas como Náíades, são representadas no hino participando de uma celebração dionisiaca, ao lado das Bacantes (v.6). Na *Teogonia rapsódica*, Sileno e Sátiro aparecem como figuras distintas, ambos seguidores de Dioniso (fr. 302 II B). Com efeito, tradicionalmente os coletivos dos Sátiros e dos Silenos eram separados, porém passariam a ser progressivamente assimilados dadas às suas representações teriomórficas e a relação dos grupos com Dioniso, de modo que Sileno é inclusive representado como pai dos Sátiros (Eur. *Cyc.* 13, 82, 269). Para a ligação (amorosa) dos Silenos com as Ninfas, cf. *Hymn. hom.* 5.262 ss. Pausânias (6.24.8) fala de um templo dedicado exclusivamente aos Silenos em Élis. Todas essas divindades (Silenos, Sátiros, Ninfas, Bacantes, Estações) estariam representadas nas danças e pantomimas das *teletai* órfico-dionisiacas (cf. Pl. *Leg.* 815c), com especial popularidade no período imperial (cf. Luc. *Salt.* 15, 79 = fr. 599 I e 600 I B; cf. Bernabé 2011a, pp. 343-8).

1. Κλῶθί μου, ὦ πολύσεμνε τροφεῦ: *inuocatio* com verbo de audição e referência ao próprio *laudator*; todo o sintagma aparece também em 2.1 e 22.9. **τροφεῦ, Βάκχοιο τιθηνέ:** o poeta reforça a associação entre Sileno e Dioniso, inicialmente sem um complemento nominal; cf. 51.3 Βάκχοιο τροφοί e ainda 10.18 e 30.9.

2. Σιληνῶν ὅχ' ἄριστε: a descendência de Sileno recebia o seu nome, sendo eles também chamados de Silenos (cf. Propert. 2.32); Nono, por sua vez, distingue três filhos: Astreu, Marão e Leneu (*Dion.* 14.96 ss.). O sintagma ὅχ' ἄριστε é homérico (*Il.* 5.843, 6.76, 7.221, *al.*). **τετιμένε πᾶσι θεοῖσι:** o mesmo em 45.5 (Dioniso Vulpino Bienal), também fechando o verso.

3. Todo o verso é praticamente idêntico a 44.7. **θνητοῖσι βροτοῖσιν**: esse pleonasma também no primeiro hemistíquio de 45.6. **ἐνὶ τριετηρίσιν ὥραις**: alusão às festas bienais de Dioniso; cf. 52.8, 53.7.

4. **ἀγνοτελής**: assim também para Têmis nas *Arg. orph.* 549. **γεραρός**: epíteto homérico (*Il.* 3.211 para Odisseu); as *γεραραί*, no entanto, seriam sacerdotisas dedicadas aos cultos de Dioniso (Demosth. 59.73). **θιάσου**: cf. v.11 θιάσοισιν; fala-se do θιάσος báquico, por exemplo, em Eur. *Bacch.* 680, Ar. *Ra.* 156, Hdt. 4.79. **νομίου**: Pã também é chamado de νόμιος (11.1), assim como as Ninfas (51.12). **τελετάρχα**: o mesmo em 52.3 para Dioniso Bienal; adequadamente, ele seria responsável pelas Λήναια τελεσφόρα σεμνά no v.9; cf. ainda v.10 τελεταῖς ἀγίαις.

5-6. **εὐαστής**: motivo recorrente no hino (v.8 εὐασμα, v.11 εὐάζων); comumente traduzido por “evoé”, trata-se de o grito de êxtase relacionado aos cultos dionisiacos; cf. nota a 30.1; Eur. *Bacch.* 129. **φιλάγρυπνε**: cf. 9.7, 77.6. **νεάζων σὺν Σιληνοῖς, / Ναῖσι καὶ Βάκχαις**: Estrabão (10.3.10) elenca os Silenos, os Sátiros (v.7), as Bacantes, as Leneias (v.9, associadas à celebração), as Náíades e outros grupos menores como seguidores de Dioniso. Os Silenos eram filhos de Sileno (cf. v.2); as Náíades correspondiam a uma parcela das Ninfas que em geral associadas às nascentes; cf. notas a 51.3 e 6. Propércio (2.32) descreve as Náíades colhendo maçãs na região do monte Ida ao lado dos Silenos. **κισσοφόροις**: não obstante a defesa de Fayant (2014, p. 442) a favor da correção κιστοφόροις proposta pro Chuvín, a sugestão de Hermann é bastante adequada à recolha (cf. 30.4 κισσόβρυον, 52.12 κισσοχαρής); além disso, κισσοφόρος é um epíteto próprio de Dioniso e é provável que o poeta estivesse se apoiando nessa tradição (Pind. *Ol.* 2.27, Ar. *Th.* 988; Opp. *Cyn.* 1.365; Nonn. *Dion.* 12.109; cf. também Eur. *Cyc.* 620 τὸν φιλοκισσοφόρον Βρόμιον).

7. **δεῦρ' ἐπὶ πάνθειον τελετήν**: um dos poucos casos em que a *precatio* é iniciada não com um verbo que exige a presença da divindade, mas apenas com um advérbio de lugar em referência ao *hic et nunc* da ocasião de performance, que faz às vezes de de uma demanda inicial, no que se segue uma *enumeratio* de cinco participios (διδούς, προπέμπων, ἀναφαίνων, εὐάζων, γαληνιόων) que operam como imperativos como geralmente se vê nos *HO*. Evidentemente, trata-se de uma forma de economia estilística e

subentende-se aqui um imperativo como ἐλθέ ou mesmo βαῖνε (cf. βαῖν' ἐπὶ πάνθειον τελετήν logo no hino anterior, 53.9); para um paralelo em avesta, cf. *nū nā auuarē* “agora (vem) até nós” (*Gāthās* 29.11; West 2011, p. 134); expediente próximo em 72.1 Δεῦρο, Τύχη. **Σατύροις**: a depender da tradição, os Sátiros também eram vistos como filhos de Sileno (cf. Ov. *Fast.* 3.763-4).

8. Θηροτύποις: os Sátiros eram geralmente descritos com partes humanas e partes animais, e.g. orelhas de asno, rabos de cavalo; são chamados de θῆρες em Eur. *Cycl.* 624. **Βακχείου ἄνακτος**: cf. 30.2; a raiz do nome de Baco é reprisada logo no verso seguinte com Βάκχαις.

9. Λήναια τελεσφόρα σεμνά: cf. 50.5 e 52.2; as Leneias poderiam ser personificadas como divindades ou simplesmente ser uma referência à comemoração do mesmo nome; para τελεσφόρα, cf. 9.9 e 26.2.

10. ὄργια: o próprio Dioniso é denominado ὄργιον ἄρρητον em 52.5. Morand (2001, p. 145) entende que ὄργια pode ter o sentido de “objetos místicos” (cf. Theocr. *Id.* 26.13; Lucian. *Syr. D.* 16), porém causaria algum estranhamento que o deus revelasse os objetos empregados na iniciação e não a verdade iniciática em si (cf. 24.10, 76.7). Diz-se ὄργια para ritos religiosos não especificados em Aesch. *Sept.* 179 e para os ritos dionisiacos em Eur. *Bacch.* 34, 262, 470 ss., Hdt. 2.81, Ap. Rh. 2.907 (ὀργιάζειν), Plut. *de Is. et Os.* 364e (ὀργιασμός), Clem. Alex. *Protr.* 1.3.1 e 2.12.2 (pejorativamente); em referência aos mistérios de Elêusis no *Hymn. hom.* 2.273, 476 e em Ar. *Ra.* 384; e ainda transportado de sua acepção abstrata para a categoria de ofício (“sacerdote”) no *Hymn. hom.* 3.389. Cf. ainda 6.4, 11; 31.5; e, em especial, Shuddeboom 2009, p. 131-81, no qual se observa que do período helenístico em diante ὄργια aparece cada vez mais associado especificamente com Dioniso. **νυκτιφαῖ... ἀναφαίνων**: expediente próximo em 75.7 φαινόμενος... ἀναφαίνη. O adjetivo pode estar prenhe de significado; parece haver um jogo de sonoridade com ἀναφαίνων, que fecha o verso, e amiúde Dioniso é assimilado à Fanes (para esse expediente, cf. 6.8, 15.3, 25.2, 50.6, 9; 52.9); esse imaginário poderia estar incluso dentro de um contexto de ritual dedicado a ele e, além disso, o primeiro elemento do composto faz referência, evidentemente, à ocasião de performance de fato das iniciações (cf. 49.3). Vale observar ainda que νυκτιφαῖς é epíteto de Dioniso em

Nonn. *Dion.* 44.218, 279 e é também dito da Lua em Parmen. B14 D.-K. Ἀναφαίνω, que aparece também em 34.9 e 79.8, possui ainda o sentido técnico “fundar”, “instituir” com relação a iniciações e mistérios (*s.u.* LSJ); um equivalente na recolha é ainda ἀναδείκνυμι (cf. 24.10, 76.7, 84.3); outros verbos usados enquanto *termini technici* para o contexto revelatório são, por exemplo, διδάσκω (Diod. 3.65.6, Lucian. *Syr. D.* 15), δίδωμι (Eur. *Bacch.* 470), ἐπιδείκνυμι (Paus. 4.2.6), ἐπιφράζω (*Hymn. hom.* 2.476). **τελευταῖς**: trata-se aqui talvez de um problema de terminologia técnica: é dito que as ὄργια se dariam *em meio* às τελευταί, o que pressupõe que não seriam termos intercambiáveis, mas cada qual com um significado próprio (ao menos para o poeta): aparentemente as ὄργια se referem a um momento específico dentro de um todo maior que seriam as τελευταί, talvez um momento de clímax esotérico de revelação para os iniciados ou mesmo a apresentação de “objetos místicos”, como propõe Morand (2001). Ainda assim, notar os exemplos aduzidos por Ricciardelli (2000, p. 441): ὅς τελετὰς ἀνέφηγε καὶ ὄργια πάννυχχα μύσταις (*IG* 3.713) e ὄργια καὶ τελετὰς ἱερῶν ἀναφαίνετε μύθων (Procl. *Hymn.* 4.15); em ambos os casos, os dois termos-chave aparecem coordenados, sugerindo certo grau de equivalência. Cf. ainda Diod. Sic. 3.65.6 τὰ κατὰ τὰς τελετὰς ὄργια e Opp. *Cyn.* 4.248-50 πρῶτα δ' ἔφαινον / ὄργια κευθομένην περὶ λάρνακι· σὺν δ' ἄρα τῇσιν / Ἀόνιαι λάθρη τελετῶν ἄπτοντο γυναῖκες: “Em primeiro lugar, elas [as cuidadoras de Dioniso] revelaram as *orgia* ao redor de uma caixa secreta. Com elas, então, as mulheres eônias participaram das *teletai*”; ao citar essa passagem, Schudeboom (2009, p. 175) traduz ambos os termos apenas por “rites”. O próprio autor, contudo, nota que τελετή, mesmo depois de Alexandre, poderia facilmente assumir um sentido mais genérico de cerimônia religiosa e que a ideia de *segredo* não era uma propriedade essencial para se fazer uso dessa designação (pp. 99-100), o que convém para o cenário dos *HO* e talvez também para esse verso: enquanto as τελευταί compreenderiam toda a celebração religiosa (e o contexto de performance desses hinos), as ὄργια poderiam assumir o valor particular de um momento místico específico dentro da cerimônia.

11. εὐάζων, φιλόθυρσε: o mesmo para um sacerdote de Cibele em *PMG* fr. 112 l Page. **γαληνιῶν**: cf. 22.5; γαληνιάω provavelmente como um sinônimo de χαίρω (com o qual pode fazer uma hendíade, *s.u.* LSJ), sugerindo, assim como o uso de χαίρω e

verbos afins na recolha, que se trata de uma esfera de atuação própria para Sileno, de sua prerrogativa.

55. A Afrodite

Afrodite é invocada aqui principalmente como uma divindade do amor, sendo explorada de forma cósmica e geradora (vv. 3-9, 11, 13-4; cf. Procl. *Hymn.* 2, 5), e ainda como a parceira de Adônis-Dioniso (vv. 7, 26), deus que é interpelado logo no hino seguinte. Além dessa associação mais imediata, os hinos seguintes (57-60) se relacionam com a deusa de uma forma ou outra, de modo que todos podem ser encarados como uma seção única: Hermes Ctônio seria filho da deusa com Baco (57.3-4); o Amor seria também filho de Afrodite ou mesmo uma outra manifestação sua (cf. v.8); as Moiras parecem ter uma origem em comum com a deusa (cf. v.5, 59.3; Pl. *Resp.* 617c indentifica as deusas como filhas da Necessidade, a qual, por sua vez, aparece aqui no v.3; cf. ainda Paus. 1.19.2, em que é dito que Afrodite seria a Moira mais antiga) e as Graças fariam parte de seu cortejo (*Od.* 8.364, 18.194; *Hymn. hom.* 5.94 ss.; Paus. 6.24.5; Diod. Sic. 5.72.5). A esses motes que melhor se acomodam à recolha diversos outros atributos mais tradicionais são elencados no hino para propiciar a deusa (cf. *Hymn. hom.* 5, 6 e 10; Hes. *Theog.* 190 ss.). Afrodite seria de origem oriental e, adequadamente, o poeta alude às andanças da deusa (vv. 15-24; cf. Larson 2007, p. 116). As narrativas órficas se apropriam do mito hesiódico da castração do Céu como o evento que teria gerado a deusa (cf. vv. 1-2; fr. 189 B), mencionando ainda a existência de uma segunda Afrodite, que teria surgido a partir da ejaculação de Zeus no mar, que havia sido recusado por Dione (fr. 260 B). Além dessas notícias, o *P. Derveni* (fr. 15 B) também narra o episódio do nascimento de Afrodite Celeste, novamente pela ejaculação de Zeus. Bernabé (2012, pp. 51-2) propõe que a deusa seria encarada como um princípio de criação feminino complementar à ação de Zeus, o que convém à representação cosmogônica e imperativa da deusa do amor nos vv. 3-7. No mesmo fr. 15 B, Afrodite recebe o nome de Persuasão, o que é revisitado aqui no v.9.

1. Οὐρανία: Afrodite é inicialmente identificada a partir de sua filiação paterna com Οὐρανός, gerada de seu genital ceifado por Crono e atirado ao mar (cf. Hes. *Theog.*

188 ss.; Cic. *de Nat. deor.* 3.21; Apuleio 6.6). Esse mesmo epíteto para a deusa no pr.41; Procl. *Hymn.* 5.6; Nonn. *Dion.* 46.255; *Anth. Pal.* 6.206.10, 6.290.2; Kaibel *Ep.* 811.8. Platão (*Simp.* 181c) fala de duas Afrodites, a Celeste (Οὐρανία) e a Popular (Πάνδημος); cf. nota ao v.20 e Kölligan 2007, pp. 113-4. **πολύμυνε**: cf. v.26 ὕμνουσιν σέ; o mesmo para as Musas em 76.12 e para Dioniso em *Hymn. hom.* 26.3, Eur. *Ion* 1074. **φιλομμειδῆς Ἀφροδίτη**: *inuocatio* com o nome da divindade em posição tópica; sintagma homérico sempre fechando o hexâmetro (*Il.* 5.375; *Od.* 8.362; *Hymn. hom.* 5.17, 49, *al.*; cf. ainda Hes. *Theog.* 989 e fr. 176). Um escólio à *Iliada* explica o epíteto da seguinte forma: τὰ γὰρ ἀφροδίσια λύπης ἀπῆλλακται (Σ uet. in *Il.* 3.424b.1 Erbse). A certa altura, Hesíodo explica o epíteto a partir de um jogo com μήδεα (“genitais”), com referência ao episódio do nascimento da deusa (cf. *Theog.* 1888-92, 200). Pode-se pensar que o poeta dos *HO* também joga com esse *double entendre*, referindo-se tanto aos prazeres do amor (v.3 ss.) quanto à sua origem paterna (notar que o verso é inaugurado com Οὐρανία e o seguinte começa também com uma referência à sua nascença).

2. ποντογενής: alude ao nascimento da deusa; cf. nota a v.1. Ποντογένεια em Opp. *Cyn.* 1.33; o mesmo em Nicet. Eugen. *de Dross. et Char. Amor.* 4.314, 8.100. Com outro sentido para as brisas do Zéfiro em 81.1. Para a ligação da deusa com o mar, cf. ainda Kölligan 2007, pp. 108-13. **γενέτειρα**: esse epíteto ecoa o segundo elemento do composto que o precede; cf. v.5 γενναῖς δὲ τὰ πάντα, v.12 γεννοδότειρα. A deusa é geradora enquanto representante do enlace amoroso e da procriação. **φιλοπάννουχε**: assim também para a Noite (3.5, que é chamada de Cípria em 3.2); no verso seguinte, Afrodite é chamada de νυκτερία. **σεμνή**: repete-se no v.7.

3. ζεύκτειρα: *hapax*; Afrodite é unificadora enquanto a deusa dos amores. A mesma raiz no verso seguinte (ὑπεξεύξω) e ainda no v.13 (ζεύξασα). **δολοπλόκε**: mesmo epíteto para a deusa em Safo (1.2), Teógnis (1385); os dolos, enquanto estrategemas, convém à união amorosa. **μήτερ Ἀνάγκης**: essa filiação é explicada nos versos seguintes. Dada a caracterização que se segue, pode-se pensar ainda em uma identificação entre Ἀνάγκη e Ἔρως/Ἐρωτες (v.8 μήτερ Ἐρώτων, v.14 ἐρωτομανῶν); cf. nota aos vv. 4-5. Vale observar ainda no v.13 ἀχαλινώτοισιν ἀνάγκαις.

4-5. Notar que esse dístico, ao expressar o potencial cosmológico e ilimitado de Afrodite, é emoldurado por πάντα em seu início e término. πάντα γὰρ ἐκ σέθεν ἐστίν: construção laudatória hiperbólica, como que em uma transição gnômica; cf. 10.28, 16.10-1, 68.3-4. ὑπεξεύξω δέ <τε> κόσμον / καὶ κρατέεις... γεννᾷς δὲ τὰ πάντα: o poeta lista três verbos com valores similares, de modo a reforçar a relevância cosmológica da deusa. Afrodite é criadora universal não só pela sua própria qualidade de deusa ligada ao elemento erótico (v.2), mas também por extensão ao seu vínculo com os seus filhos, a Necessidade e os Amores; cf. para Eros 58.4 πάντων κληῖδας ἔχοντα e ainda em 58.8 μοῦνος γὰρ τούτων πάντων οἴηκα κρατύνεις; Eur. *Hipp.* 447 ss; *Hymn. mag.* 12.28-30. τρισσῶν μοιρῶν: referência à tripartição do cosmo que aparece logo nos vv. 6-7; notar que aqui não é elencado o mundo subterrâneo (cf. 18.6). A mesma enumeração para os domínios de atuação de Eros em 58.5 αἰθέρος οὐρανίου, πόντου, χθονός. Ao mesmo tempo, o verso parece ligar Afrodite às Moiras (cf. introdução ao hino).

6. πολυκάρπῳ: assim também para a terra (χθών) em Píndaro (*Pyth.* 9.7).

7. ἐν πόντου τε βυθῷ: cf. 24.6, 75.2. Βάκχοιο πάρεδρε: como observa Fayant (2014, p. 454), Dioniso é associado aqui a Adônis pela analogia entre os prazeres do vinho e do amor; esse sincretismo entre Baco e Adônis se confirma no v.26. Em Píndaro (*Is.* 7.3-5) é Dioniso que recebe o título de πάρεδρος (de Deméter, no caso).

8. θαλίαισι: cf. 2.6, 33.7, 68.9. γαμοστόλῃ: para Afrodite ainda em *Anth. Pal.* 6.207.9. a deusa ainda é chamada de γαμή em Nonn. *Dion.* 48.297 e γαμήλιος em Eur. fr. 781.17 Nauck. μήτηρ Ἐρώτων: conforme algumas tradições, Afrodite seria mãe dos Amores (e não do Amor enquanto uma divindade única); cf. Aesch. *Sup.* 1039; Pind. fr. 122.4; Ov. *Fast.* 4.1, *Heroid.* 7.59; Sen. *Phaed.* 274; Nonn. *Dion.* 33.4.

9. Verso lacunoso, faltando talvez três sílabas (u | – x) após χαριδῶτι. Πειθοῖ, λεκτροχαρής: o adjetivo é um *hapax*. Em 10.13 a Persuasão é identificada com a Natureza; aqui ela é associada a Afrodite (por extensão, uma vez que se trata de sua filha em Saph. fr. 96, 200 e Aesch. *Prom.* 1038 ss.). Fayant (2014, p. 454) resiste ao sintagma “car se datif [Πειθοῖ] se rattache mal à λεκτροχαρής”; contudo, Πειθοῖ deve ser lida como a forma de vocativo para Πειθώ. Caso a leitura da comentadora estivesse correta, o verso de fato seria realmente curioso, pois sugeriria talvez que mãe e filha compartilhariam do

mesmo leito. Πειθώ era um epíteto divino substantival, em geral posposto ao nome da deusa (cf. *IG* 9.2 236). Proponho uma vírgula entre os termos para indicar que, embora relacionados semanticamente, os termos não formam de modo necessário uma sintaxe única. Notar ainda a variação no que tange o uso do vocativo e nominativo, o que é recorrente em contextos hínicos. **κρυφία**: apesar desse último termo se aplicar na recolha em geral para a condição de sigilo em torno do nascimento e dos ritos dionisiacos (6.5, 30.3, 52.5), o título provavelmente alude às relações conjugais, o que vai bem com *λεκτροχαρής* que o precede; notar ainda 50.3 *κρυψίγονον*; cf., porém, nota ao v.10. **χαριδῶτι**: assim também para a Lua (9.9); o primeiro elemento do composto retoma o segundo de *λεκτροχαρής*. Cf. ainda v.12 *βιοδῶτι*.

10. φαινομένη τ' ἀφανής: também para as Ninfas em 51.7 (cf. nota). É possível pensar que, enquanto deusa do amor, os efeitos provocados por ela sejam percebidos como manifestos (e incontroláveis; cf. v.13 *ἀχαλινώτοισιν ἀνάγκαις*) ao mesmo tempo que inacessíveis e imateriais em sua causalidade, o que seria ainda uma outra forma de ler *κρυφία* do v.9. Os vv. 13-14 poderiam sustentar essa leitura (cf. *ἡ ζεύξασα βροτοῦς... / ...ὑπὸ φίλτρων*). **ἐρατοπλόκαμ'**: epíteto genérico; cf. 29.5, 44.2. **εὐπατέρεια**: o mesmo para Afrodite em Christod. *Ecphr.* 99; para outras divindades em 59.16 e 79.1.

11. νυμφιδία: cf. v.25. **σύνδαιτι**: Afrodite é chamada de *Δαΐτις* em uma inscrição de Éfeso (cf. Ricciardelli 2000, p. 445). **σκηπτοῦχε**: cf. 15.6, 18.3, 27.4, 52.7; o adjetivo convém a Afrodite enquanto deusa e criadora universal (vv. 2-8). **λύκαινα**: Ricciardelli e Fayant propõe uma possível assimilação com Hécate-Lua-Ártemis (cf. *Hymn. mag.* 17.59, 20.24 e 30, em que as deusas são chamadas de Afrodite). Ainda assim, uma leitura mais simples poderia vincular o epíteto à sua influência sobre os animais; cf. *Hymn. hom.* 5.68 ss. *μητέρα θηρῶν*, / *βῆ δ' ἰθὺς σταθμοῖο δι' οὔρεος: οἱ δὲ μετ' αὐτὴν / σαίνοντες πολιοί τε λύκοι χαροποί τε λέοντες* (“...a mãe das feras, e ela de pronto avançou pelas regiões montanhosas, e, junto a ela, os animados lobos cinzentos e os leões de olhos ferozes...”); cf. v. 14 *θηρῶν.. ἐρωτομανῶν*. Com efeito, a influência da deusa atinge tantos os seres humanos quanto os animais (cf. vv. 13-4; *Hymn. hom.* 5.1-6).

12. γεννοδότειρα: *hapax*. **φίλανδρε:** cf. 28.14 **βιοδῶτι:** o epíteto é adequado tanto para Afrodite como criadora universal (vv. 2-8) como para a deusa associada ao Amor, que promoveria também a frutificação (58.6).

13. ζεύξασα: trata-se de uma metáfora: Afrodite não “subjuga” os seres humanos, mas os une por meio do elo amoroso (cf. vv. 3-4). O mesmo em 27.3 e 40.8 (com o sentido técnico de “jungir”, “atrelar”). **ἀχαλινώτοισιν ἀνάγκαις:** como bem nota Ricciardelli (2000, p. 446), o poeta persiste aqui em sua metáfora: as ἀνάγκαι (antes personificadas em uma entidade única no v.3) fazem referência às rédeas (amorosas) com as quais Afrodite une (e dirige) os humanos; o adjetivo ἀχαλίνωτος, por sua vez, qualifica tais rédeas como “desprovidas de freios”, dando continuidade a essa imagem da união.

14. θηρῶν... ἐρωτομανῶν: cf. nota a v.11.

15. A segunda metade do hino começa também com uma segunda invocação e se preocupa em elencar as regiões associadas à deusa. Como observam Athanassakis e Wolkow (2013, pp. 167-8): “It is typical of the hymnic style to attract the attention of the addressee by calling to mind their favored locales, which often have specific cultic importance.” **ἔρχεο:** segunda *inuocatio* com verbo de movimento. **Κυπρογενὲς... γένος:** notar o jogo -γενὲς... γένος; o poeta menciona Chipre novamente no v.24. **εἴτ':** a lista recorre à anáfora das disjuntivas, aqui e no início dos vv. 17, 18 e 24 (cf. 42.5-10). **ἐν' Ὀλύμπῳ:** Afrodite é tradicionalmente uma deusa olímpica.

16. θεὰ βασίλεια: cf. 9.1, 41.1, 61.1. **καλῶι γήθουσα προσώποι:** assim também fechando o verso em 16.10; cf. ainda 49.7 e 75.4. Na *precatio* pede-se para que a deusa venha μάλ' ἐπήρατον εἶδος ἔχουσα (v.27).

17. εὐλιβάνου Συρίης: na Síria, a deusa seria assimilada à Grande Mãe (Ricciardelli 2000, p. 447); para o culto da deusa nessa região, cf. ainda Hdt. 1.105, Paus. 7.26.7; Philost. *Uit. Apoll.* 7.32. O adjetivo também é fortuito, uma vez que a Síria é associada com a produção de perfumes (Theocr. 15.114).

18. σὺν ἄρμασι: cf. nota a v.20. **χρυσεοτεύκτοις:** *hapax*.

19. Αἰγύπτου... γονιμώδεα λουτρά: outra paráfrase para o Nilo (como em 42.10 Αἰγύπτου παρὰ χεῦμα); γονιμώδεα é *hapax*, mas cf. 35.3 e 44.8. Fayant (2014, p. 456)

faz notar que λουτρά alude às terras inundadas pelo rio. **κατέχεις**: como em outros momentos da recolha, o verbo indica as esferas de atuação ou os domínios favoritos da divindade invocada; cf. 2.6, 18.4, 23.1, 27.5, 29.4, 36.10, 49.5. Ainda nessa segunda metade do hino, χαίρεις (v.21) e τέρπει (v.22) aparecem com sentido similar.

20. κυκνείουσιν ὄχοις: trata-se aqui de uma referência à iconografia tradicional de Afrodite montada sobre um cisne, o que talvez faça alusão à faceta celestial da deusa (v.1 Οὐρανία), em oposição às suas representações montada sobre uma cabra (Afrodite Ἐπιτραγία; Plut. *Thes.* 18.2), que poderia estar associada à sua figuração enquanto deusa popular (Πάνδημος). Outra possibilidade é a associação mítica recorrente do cisne como a representação máxima do amor, uma vez que esse animal, ao escolher o seu par, ficaria com ele para sempre. Para o debate sobre essa figuração da deusa, cf. Ustinova 1998, pp. 44-51; Rosenzweig 2004, p. 70 ss; Cyrino 2012, p. 123. **πόντιον οἶδμα**: o mesmo em 75.8, também fechando o hexâmetro.

21. Notar o jogo com as oclusivas surdas aspiradas e não aspiradas /k, kh/: ἐρχομένη χαίρεις κητῶν κυκλίσαι χορείαις; além disso, parece haver um jogo entre χαίρεις e χορείαις. **κυκλίσαι χορείαις**: cf. 43.8.

22. κυανώπισιν: assim também para as Ninfas em Anacreonte (fr. 12.2 Page). **ἐν χθονὶ δῖη**: o mesmo em Hes. *Theog.* 866.

23. θῖνος: acato, com Fayant, a sugestão de Ricciardelli; o arquétipo fornece θῖνας, de modo que se trataria de um erro facilmente compreensível por parte do copista. Não obstante a redundância em meio ao sintagma de que participa, esse genitivo é muito mais adequado ao sentido da passagem do que θυιάς (“possuída”, “em êxtase”) de Hermann ou a solução mais difícil τεῖνας' proposta por Vian (que ainda incorre em alguns problemas sintáticos, como observa Fayant 2014, p. 456); θίς/θῖνος assumiria aqui, então, o sentido não de “sand” ou “sandbank” (s.u. LSJ), mas de “praia”.

24. ἐν Κύπρῳ: em 42.7 Dioniso-Mise é descrito ao lado de Afrodite no Chipre.

25. νόμφαι: aqui, coordenada com παρθένοι, trata-se de uma referência às esposas e não às Ninfas (cf. v.11 νυμφιδία).

26. ὕμνοῦσιν σέ: cf. v.1 e 53.6; o poeta persiste no *Du-Stil* (cf. v.4 ἐκ σέθεν, v.24 σέο; v.28 σε). **ἄμβροτον ἄγνὸν Ἄδωνιν:** Adônis é invocado no hino que segue; cf. pr.41.

27. Ἐλθέ, μάκαιρα θεά: *precatio* com verbo de movimento; a deusa é chamada de μάκαιρα também no verso anterior.

28. Esse verso final é atípico na recolha. Inicialmente, faz referência ao próprio íntimo do *laudator* (ψυχῇ... σεμνῇ) ao que o hino desfecha com uma oração explicativa (γάρ σε καλῶ). Entretanto, essa estrutura faz sentido no ideário do poeta se construída com 61.6-7 (Nêmesis) οὐδέ σε λήθει / ψυχῇ ὑπερφρονέουσα λόγων ἀδιακρίτῳ ὀρμῇ. Este verso final justamente cuida disso: o poeta explicita as suas intenções, salientando que sua alma é “veneranda” e não movida por um “impulso irrefletido”. Do mesmo modo, ele não “despreza” os discursos, mas justamente invoca a deusa com “palavras devotas”. Logo, na passagem citada, é possível que o poeta estivesse apresentando o seu contraexemplo, uma maneira a mais de atrair a deusa para si. **ἁγίοισι λόγοισιν:** autorreferencialidade hínica (cf. nota a 8.20); para a construção, cf. 31.6.

56. A Adônis

Adônis é invocado enquanto par de Afrodite (v.8, 55.26, pr.41) e ainda como uma manifestação de Dioniso (vv. 3-5, 9; Plut. *Quaest. con.* 671b). Assim como sua consorte, Adônis também teria uma origem oriental (hebr. *ādōn* “senhor”), ainda que não haja registro de um culto semítico com o seu nome (*s.u.* Beekes 2010, p. 23). Pode-se pensar em um empréstimo do deus mesopotâmio Tammuz (Dumuzi), que também faria par com uma deusa do amor, Ishtar (Inanna); cf. Reed 1995, p. 317. Assim como os mitos de Perséfone e Dioniso, Adônis parece estar ligado aos ciclos da natureza: Mirra, sua mãe, teria se transformado em uma árvore (a própria mirra), de cuja casca sairia Adônis; Afrodite e Perséfone se enamorariam do jovem, decidindo cada uma ficar um terço do ano com ele, o terço final seria decisão de Adônis, que escolheria ficar com Afrodite novamente (cf. Apoll. 3.14.3-4). cf. vv. 5, 10-1; introdução aos hinos 43 e 44. A divisão tripartite das Estações (inverno, primavera, verão) faz pensar em um período que equivaleria à morte do deus e dois ao seu renascimento (cf. Luc. *Dea Syr.* 6-7; Ricciardelli 2000, p. 449). Aqui o poeta sobrepõe a mitologia do nascimento de Dioniso a

de Adônis, fazendo deste filho de Perséfone (v.9). Segundo Hipólito (*Ref.* 5.9.8), Adônis seria o nome assírio de Átis (cf. pr. 40-1); entre os egípcios, ele seria conhecido como Osíris. Macróbio (*Sat.* 1.21.1 ss.), por sua vez, relaciona Adônis ao Sol. Ao deus eram celebradas as Adônias (“Jardins de Adônis”), cultos nos quais as mulheres lamentariam a morte do jovem (vv. 2, 6); para uma problematização sobre essa cerimônia, cf. Simms 1997/8; Dillon 2003.

1. Κλῶθί μου εὐχομένον: *inuocatio* com autorreferência hínica ao *laudator* e à própria prece; cf. nota a 8.20. Todo esse hemistíquio ainda em 28.11, 32.15, 34.10, 49.4 e 59.2. **πολῶνυμε:** cf. nota a 45.2 e 50.2. **ἄριστε:** cf. 5.4, 54.2.

2. ἀβροκόμη: no v.7. βαθυχαῖτα; em 50.7 καλλιέθειρε (para Dioniso). **φιλέρημε:** cf. 1.4. **βρύων ὠιδαῖσι ποθειναῖς:** aqui ποθειναί tem o sentido de “lamento”, logo, pode-se pensar em referência à morte prematura e à celebração dos “Jardins de Adônis” entre as mulheres: diversas sementes eram plantadas em vasos quebrados e regadas com água quente ou expostas ao Sol durante um período quente de modo a que germinassem e morressem muito rapidamente, em analogia ao que teria ocorrido com o amante de Afrodite (Ar. *Lys.* 387-96; Teocr. 15; Ov. *Met.* 10.708; Burkert 1985, p. 177; Larson 2007 p. 124); cf. ainda v.6 δακρυότιμε, v.7 κυναγεσίους χαίρων.

3. Εὐβουλεῦ, πολύμορφε: assimilação com Dioniso (cf. 30.6, 29.8; e ainda 41.8 42.2, 52.4, 56.3, 72.3). Adônis é πολύμορφος enquanto símbolo da vegetação, assumindo diversas formas em conformidade com aquilo que ele produz; por outro lado, também é possível imaginar que o título seja apropriado a Adônis assimilado a Dioniso, o qual, por sua vez, se manifesta sob diversas facetas na recolha (leitura preferida por Ricciardelli 2000, p. 450). **τροφεῦ πάντων:** τροφεῦ, correção de Hermann, é adequada ao deus ligado à frutificação, não obstante os apontamentos de Ricciardelli (2000, pp. 450-1); o poeta persiste na imagem de Adônis-Dioniso como deus da vegetação, que provê os frutos a todos os humanos durante a primavera (cf. vv. 4, 6, 11-12). **ἀρίδηλε:** cf. v.5 λάμπων, v.7. ἀγλαόμορφε. O vocabulário da iluminação condiz com o período em que Adônis sairia da região sombria do subterrâneo e voltaria à superfície.

4. κούρη καὶ κόρη: em determinada altura do resumo de Fócio ao quinto livro da *Nova História* de Ptolomeu Queno (Heféstio), é dito: Ὡς Ἄδωνις ἀνδρόγυνος γενόμενος

τὰ μὲν ἀνδρεῖα πρὸς Ἀφροδίτην πρᾶσσειν ἐλέγετο, τὰ θηλυκὰ δὲ πρὸς Ἀπόλλωνα. (*Bibl.* 190.151b.5); ao aludir à androginia Adônis o poeta reforça a sua identificação com Dioniso, cf. notas a 30.2 e 42.4. **πᾶσι**: notar a repetição com poliptoto com relação a πάντων do verso anterior. **σὺ θάλλων αἰέν**: θάλλων é correção de Ricciardelli, que substitui θάλος dos mss. e vai bem com o advérbio αἰέν; a raiz do particípio é recuperada em αὐξιθαλής (v.6) e θάλος (v.8).

5. σβεννύμενε λάμπων τε καλαῖς: o mesmo abrindo o verso em 8.15 (Sol). Adônis define durante o período do inverno, quando passa seu tempo junto a Perséfone (cf. vv. 9 e 10), mas volta a iluminar o mundo quando retorna à superfície junto à Afrodite, trazendo a primavera (v.11). **ἐν κυκλάσιν ὥραις**: cf. nota a 53.7.

6. αὐξιθαλής: cf. 26.3, 40.10, 67.5, sempre abrindo o hexâmetro. **δίκερως**: assim também para Dioniso em 30.3. **πολυήρατε**: assim para a primavera em 34.23; cf. nota a v.8. **δακρυότιμ**: *hapax*; outra alusão à celebração e aos lamentos com relação à morte de Adônis; cf. nota a v.2; Theocr. 15 ss.; cf. ainda Safo fr. 140a Page: κατθνάσκει Κυθήρη' ἄβρὸς Ἄδωνις· τί κε θεῖμεν; / καττύπτεσθε κόραι καὶ κατερείκεσθε χιτῶνας (“Morre, ó Citéria, o cortês Adônis; o que devemos fazer? / Golpeai vossos peitos, jovens, e dilacerei vossos trajes”).

7. ἀγλαόμορφε: cf. notas aos vv. 3 e 5. **κυναγεσίοις χαίρων**: seria durante uma de suas caçadas que Adônis teria sido morto por um javali enviado por Ártemis ou Ares, a depender da versão (cf. Apolod. 3.14.4; Nonn. *Dion.* 42.1 ss.).

8. ἡμερόνους: *hapax*; o composto deriva ἡμερος, o que é adequado para a representação de Adônis ligado ao amor, dando o tom para a sua associação ainda neste verso com Afrodite (deusa desse mesmo âmbito) e com os Amores. Do mesmo modo, o deus é chamado de πολυήρατος no v.6. **Κύπριδος γλυκερὸν θάλος, ἔρνος Ἔρωτος**: os dois sintagmas apresentam, como núcleos, θάλος e ἔρνος, duas imagens constantemente relacionadas com Dioniso na recolha (cf. 6.5, 46.3, 50.3, 52.5); ainda assim, θάλος também se diz de Perséfone (29.5), Ártemis (36.11) e Asclépio (67.6). Γλυκερὸν θάλος para Perséfone no *Hymn. hom.* 2.66; para ἔρνος Ἔρωτος, cf. 55.8 γαμοστόλε μήτερ Ἐρώτων e Nonn. *Dion.* 10.178.

9. Φερσεφόνης... λέκτροισι λογευθείς: aqui a narrativa de Dioniso se sobrepõe a de Adônis: este último teria, na realidade, nascido de Mirra, transformada em uma árvore pelos deuses, e somente depois teria sido entre por Afrodite a Perséfone, a qual se enamoraria dele (Apollod. 3.14.4). Já Dioniso, este sim, teria um de seus nascimentos ligado à união de Perséfone e Zeus (cf. notas a 30.3, 53.3). **ἐρασιπλοκάμου:** cf. 29.5 (Afrodite), 44.2 (Sêmele) e 55.10 (Afrodite).

10. Τάρταρον ἡερόεντα: a mesma expressão fechando o hexâmetro em *Od.* 8.13; *Hymn. hom.* 4.256; Hes. *Theog.* 721 (que ainda apresenta: v.119 Τάρταρά τ' ἡερόεντα, v.682 τάρταρον ἡερόεντα).

11. πάλιν: cf. v.5 e nota a 53.5. **δέμας ὠριόκαρπον:** o tempo oportuno e o próprio corpo de Adônis são identificados com a primavera; cf. 26.2; 29.13 (δέμας βλαστοῖς χλοοκάρποις); 43.4, 6, 11; 51.11, 18; 53.2. Ὠριόκαρπον é *harax*.

12. ἐλθέ, μάκαρ, μύσταισι: toda esse mesmo começo em 52.13; *precatio* formular com verbo de atração. **φέρων καρπούς ἀπὸ γαίης:** demanda recorrente na recolha; cf. 29.17, 36.14, 40.18, 43.11, 50.10, 53.10. O pedido, evidentemente, convém ao deus da vegetação; καρπούς retoma ὠριόκαρπον do verso anterior.

57. Ao Hermes Ctônio

O poeta dá Hermes Ctônio como filho de Afrodite e Dioniso (vv. 3-4), o que alinhava este hino com os dois anteriores, mas representa uma genealogia distinta da sua caracterização homérica e tradicional (cf. 28.1). O deus é invocado em sua condição de psicopompo (v.6; *Od.* 24.1-4; *Hymn. hom.* 4.254-9, 572; cf. Larson 2007, pp. 149-50), o que reaparece na *Teogonia rapsódica* (fr. 339 B = Procl. in *Pl. Remp.* I 339, 17 Kroll), na qual Hermes Cilênio é descrito levando as “almas imortais” dos homens ao Hades, em contraste com a condição das feras e passáros, que jamais teriam as suas almas levadas ao subterrâneo por não possuírem uma “vida sagrada”. Tal relato atesta para a necessidade de uma conduta específica, provavelmente ligada à necessidade de se seguir os preceitos e ritos órficos, cenário que evoca diretamente a descrição do *post mortem* nas *Lâminas douradas* (fr. 474-93 B); cf. ainda Bernabé 2012, p. 246 ss. Para uma representação de

Hermes como juiz no Hades, cf. Guthrie 1993, pp. 187-90. Para outros momentos em que é mencionado Hermes Ctônio, cf. Soph. *El.* 111; Aesch. *Pers.* 626, *Ch.* 708 ss.; Eur. *Alc.* 743; Ar. *Ran.* 1145; Kaibel ep. 505.6.

1. Κωκυτοῦ... οἶμον ἀνάγκης: expediente próximo em 4.7 (Céu) ἔχων Φύσεως ἄτλητον ἀνάγκην; como observa Fayant (2014, p. 470), depois de Posídipo, οἶμος apresenta em geral o sentido de “caminho do Hades”. O Cócito é um dos rios do Hades, ligado à lamentação e faz parte da geografia do submundo desde Homero (*Od.* 10.513, com uma descrição mais detalhada em Pl. *Phaed.* 112e); cf. 71.2 παρὰ Κωκυτοῦ προχοαῖς. Para outros autores, ele poderia ser ainda personificado como a própria divindade ligada a esse rio (Cic. *de Nat. Deor.* 3.17; Opp. *Hal.* 3.485). **ναίων:** a *inuocatio* inicia com uma oração participial que culmina com a identificação nominal do deus no v.3. **ἀνυπόστροφον:** em Hipócrates (*de Morb. pop.* 6.3.4 Littré), o adjetivo diz respeito ao doente terminal. É evidente que o caminho para o Hades não possui retorno para os humanos; Hermes, ironicamente, tem a prerrogativa de transitar para dentro e fora dessas imediações (*Hymn. hom.* 4.560 ss.; Paus. 8.32.4; Ov. *Fast.* 4.417 ss.; Apollod. epit.3.30).

2. Cf. Procl. in Plat. *Remp.* 2.339.17 Kroll (= fr. 339 B) ψυχὰς ἀθανάτας κατάγει Κυλλήνιος Ἑρμῆς. **ψυχὰς θνητῶν:** implícito aqui oximoro que se desenvolve no v.11 (ψυχαῖς ἀενάοις θνητῶν); contudo, no v.6 as almas seriam αἰνόμεροι. **κατάγεις ὑπὸ νέρτερα γαίης:** notar o jogo entre κατάγεις e γαίης, recuperado de forma mais evidente ainda nos vv. 6-7 κατὰ γαῖαν... / ...κατάγεις. A expressão ὑπὸ νέρτερα γαίης se repete em 78.5; ὑπὸ νέρτερα em 3.10.

3-4. Ἑρμῆ: notar o postergamento do nome da divindade na *inuocatio*. **βακχεγόριοι Διωνύσοιο:** *hapax*, com outra atestação apenas em 75.1. **Διωνύσοιο γένεθλον / καὶ... Ἀφροδίτης:** o poeta apresenta uma genealogia diferente para o deus invocado. Pode-se pensar em uma assimilação de Hermes com Priapo, este, sim, filho de Dioniso e Afrodite (Paus. 9.31.2, Diod. Sic. 4.6.1); por outra versão, Higino (*Fab.* 160) fala que Priapo seria filho de Hermes. Quanto a essa passagem, os comentadores são inconclusivos (cf. Fayant 2014, p. 466; Ricciardelli 2000, pp. 453-4). Dado esse cenário, sendo Perséfone mãe do Dioniso, ela seria, portanto, avó de Hermes também. **Παφίης:**

cf. *Hymn. hom.* 5.59, 66; epíteto derivado de um templo dedicado à deusa em Pafos, no Chipre. **ἐλικοβλεφάρου**: assim para afrodite em *Hymn. hom.* 5.19; Hes. *Theog.* 16.

5. ὃς παρὰ Περσεφόνης ἱερὸν δόμον: cf. 53.3 (Dioniso Anual) ὃς παρὰ Περσεφόνης ἱεροῖσι δόμοισιν. Em virtude da sua função de psicopompo e guia dos mortos, Hermes é chamado de ἄγγελος Φερσεφόνης (Kaibel *ep.* 575.1); cf. v.10. Para o papel de Perséfone, cf. nota a v.11. **ἀμφιπολεύεις**: cf. 55.17, também fechando o hexâmetro.

6. αἰνομόροις ψυχαῖς: o adjetivo é homérico (cf. *Il.* 22.467; *Od.* 9.53, 24.169); o segundo elemento do composto é retomado logo no verso seguinte. O poeta representa as almas com um fado ruinoso, ainda que elas sejam eternas (e, portanto, divinas) no v.11. Entenda-se, dentro do imaginário órfico, o quinhão negativo deve dizer respeito à vida humana no corpo, tendo que viver as atribulações cotidianas, ao passo que a eternidade da alma, seu quinhão positivo, corresponderia ao *post mortem* dos iniciados que poderiam superar o ciclo de penalidades à alma que a vida física representaria, do que decorre a famosa etimologia órfico-platônica σῶμα/σῆμα (*Crat.* 400c); cf. Clem. Alex. *Strom.* 3.3.16.3-17.1; Guthrie 1993, pp. 156-8; Bernabé 2011a, pp. 185-229; em uma das *Lâminas douradas* de Turi, lê-se: κύκλου δ' ἐξέπταν βαρυπενθέος ἀργαλέοιο (fr. 488 B); cf. ainda fr. 425 (atribuído a Orfeu por Vécio Valente) ψυχὴ δ' ἀθάνατος πάντων, τὰ δὲ σώματα θνητά. **ψυχαῖς πομπῶς**: epíteto do deus em Sófocles (*Oed. col.* 1548; *Ai.* 832 πομπαῖος); cf. ainda *Il.* 24.153, 182, 437, 461. A proximidade dos termos faz pensar, sem dúvida, no título de “Psicopompo” dedicado a Hermes (cf. Diod. Sic. 1.96.6 τὸν... ψυχοπομπὸν Ἑρμῆν; Plut. *Amat.* 15).

7. ὁπότεν μοίρης χρόνος εἰσαφίκηται: o poeta descreve aqui o cenário do purgatório, um estágio ontológico intermediário, no qual as almas dos mortos deveriam aguardar o julgamento de Perséfone (cf. Guthrie 1993, pp. 157, 269 e nota ao v.11).

8. ῥάβδωι θέλγων: cf. *Il.* 24.343 e *Od.* 5.47 εἴλετο δὲ ῥάβδον, τῇ τ' ἀνδρῶν ὄμματα θέλγει; *Od.* 24.2-3 [Ἑρμῆς] ἔχε δὲ ῥάβδον μετὰ χερσὶν / καλὴν χρυσεῖην, τῇ τ' ἀνδρῶν ὄμματα θέλγει. Cf. ainda 86.3 (Sonho) ἡσυχίαι γὰρ ὕπνου γλυκεροῦ σιγηλὸς ἐπελθών. **ὑπνοδῶτερ, ἅπαντας**: Hermes é tradicionalmente o deus que traz o sono e os presságios oníricos (*Od.* 5.4 ss., 7.137 ss. e citações ao excerto anterior; *Hymn. hom.* 4.16

ss.; Ov. *Met.* 1.583 ss.). A solução de Ricciardelli, baseada nas propostas de Dinner e no manuscrito Ald, é a que mais convém ao hino; o poeta oferece os dois complementares: ὑποδῶτερ (Hermes) e, no verso seguinte, ὑπνώοντας (os seres humanos). O sono é, no caso, congênera à morte ou mesmo à espera da morte (cf. hinos 85.7-8, 87.3-4). Todavia, a forma ὑποδῶτερ, no vocativo, causa estranhamento; disso proponho que ele esteja intercalado com a oração principal, entre vírgulas (ainda que a sintaxe seja incomum, principalmente em contraste com πομπὸς... ὑπάρχων do v.5). Outra ideia seria ὑποδότης πάντα com o segundo -ῶ- por uma licença métrica do poeta (Quandt p. 40*, item 9) e um raro espondeu no quinto pé (cf. West 1968, pp. 177-8), com a subsequente tentativa de correção por parte do copista (do que adviria a sua solução -δῶταιρα, i.e. – u u) ou mesmo ὑποδότης πάντα, uma vez que, como observa Ricciardelli (2000, p. 456), o grau alongado nessa raiz é recorrente na coletânea (pr.35, 37; 9.9; 10.16; 17.5; 26.2; 34.2; 40.2; 55.9; 65.9).

9. πάλιν: cf. nota a 53.5. ὑπνώοντας ἐγείρεις: é possível pensar que o sono, além de imageticamente similar à morte, aparece como eufemismo para lidar com essa temática, uma amenização do tabu envolto na representação da mortalidade do homem; no contexto do hino, o sono dos humanos representaria a sua espera no purgatório pela decisão de Perséfone (cf. vv. 7, 11; 87.3, 5; nota a 64.7). Assim como o primeiro hemistíquio do verso anterior, a expressão é remanescente de Homero: *Il.* 24.344, *Od.* 5.48 e 24.4 ὣν ἐθέλει, τοὺς δ' αὖτε καὶ ὑπνώοντας ἐγείρει.

10. Φερσεφόνη: a variação no nome de Perséfone com relação ao v.5 parece ser proposital, pois permite que o poeta recupere o jogo etimológico já apresentado em 29.16 (Φερσεφόνη· φέρβεις γὰρ αἰεὶ καὶ πάντα φονεύεις). Com efeito, se essa intratextualidade for intencional e o poeta de fato fosse influenciado pelo imaginário órfico, a referência a Perséfone (que *alimenta* mas *aniquila*) o ser humano poderia ser entendida de forma contraintuitiva, com um sentido específico nesse contexto: a deusa condenaria à *mortalidade* aquele que não fosse iniciado, sendo o retorno à vida a execução de sua pena; por outro lado, ela nutriria aquele que tivesse sido devidamente purificado, dando-lhe acesso à vida divina (e morte física definitiva), como se é aludido brevemente em duas passagens das *Lâminas douradas*: fr. 486 B οἶνον ἔχεις εὐδαίμονα τιμὴν (o iniciado, ao se deparar com Perséfone no Hades, receberia vinho) e fr. 489-90 B (citado também

para o v.11) em que a deusa é descrita como τροφρων. **κατὰ Τάρταρον εὐρὸν**: cf. 18.2, 56.10.

11. ψυχαῖς ἀενάοις θνητῶν: oximoro; cf. 7.7 θνητῶν ἀνθρώπων θεῖαν διέποντες ἀταρπὸν (e nota correspondente). Apesar de Ricciardelli (2000, p. 456), trata-se aqui provavelmente de uma referência à dicotomia e escatologia órfica: o ser humano, criado a partir das cinzas dos Titãs que haviam engolido Dioniso, possuiria uma propriedade titânica (física, mortal) e outra dionisiaca (anímica, divina); no Hades, Perséfone (vv. 5, 10) poderia purificar as almas humanas que tivessem seguido os preceitos órficos adequadamente, livrando-os de sua parcela mortal (que seria a reencarnação para a contínua quitação de sua vida mundana; i.e. metempsicose) e dando-lhes o destino final de bem aventurança e de uma alma deificada (Guthrie 1993, pp. 157, 269). Cf. as *Lâminas douradas* de Pelina, fr. 485 e 486 B εἰπεῖν Φερσεφόναι σ' ὅτι Βάκχιος αὐτὸς ἔλυσε; e as de Turi, fr. 487 B θεὸς ἐγένου ἐξ ἀνθρώπου; fr. 488 B ὄλβιε καὶ μακαριστέ, θεὸς δ' ἔσσι ἀντὶ βροτοῖο; fr. 489 e 490 B ἐγὼν ὕμων γένος εὖχομαι ὄλβιον εἶναι... νῦν δ' ἰκέτις ἥκω παρὰ ἀγνὴν Φερσεφόνειαν / ὥς με τροφρων πέμψῃ ἔδρας ἐς εὐαγείων. Cf. ainda nota a 29.8.

12. ἀλλά, μάκαρ, πέμποις: fórmula de *precatio* recorrente, com o optativo substituindo o imperativo. **τέλος... ἔργοις**: cf. 25.11, 28.11, 64.7, 73.9.

58. Ao Amor

Embora o poeta fale em Amores ao se referir aos filhos de Afrodite (55.8), aqui é invocado um único Amor (casos similares com o Coribante e Sátiro Sileno, hinos 39 e 54). Aqui a sua representação lembra a de Afrodite uma vez que também ele recebe atributos mais simples (vv. 2-4) quanto cósmicos (vv. 4-7); o v.8 arremata a ideia de uma ordem e necessidade do mundo que seriam conaturais à presença e ação do deus, tema esse que, de uma forma ou outra, parece atravessar diversos momentos dessa seção (cf. 55.4-5, 13-4; 56.5, 10-1; 57.1-2, 6-11; 59.5-14). Em vez de filho de Afrodite, em uma passagem órfica, o Amor seria parceiro da deusa, ambos com uma função de organização do cosmo (fr. 261 B). Eros enquanto um deus cosmogônico aparece em Platão (*Symp.* 178b) e mesmo Hesíodo (*Theog.* 120), com diversas outras genealogias em outros

autores, a depender de sua identificação ora com o Cupido (Ap. Rh. 3.82; Paus. 9.27.1; Ov. *Met.* 1.452, 5.363; Nonn. *Dion.* 5.88; *al.*) ora com Fanes (Ar. *Av.* 685; Cic. *de Nat. Deor.* 3.17; Opp. *Hal.* 4.10). Essa última figuração convém principalmente ao contexto órfico: na *Teogonia* de Hierônimo e Helânico (fr. 79-80 B) de Héracles-Tempo vem o ovo cósmico do qual nasceria Fanes, também chamado de Eros, dentre outros nomes (cf. fr. 139-42 B); na *Teogonia rapsódica* (fr. 117-38 B) vê-se uma narrativa equivalente; cf. ainda *Arg. orph.* 12-6. O pedido final feito pelo *laudator* pode ser comparada com os dois hinos a Afrodite de Proclo (2.19-21, 5.14-5).

1. Κυκλήσκω: *inuocatio* com verbo clético. **ἐράσμιον...** **Ἔρωτα:** o poeta joga com a sonoridade do nome de Amor; o mesmo em 34.5 e 60.4.

2. τοξαλκῇ, πτερόεντα: trata-se da representação clássica do Amor, alado e portando um arco e flecha (Aesch. *Prom.* 649 ss.; Eur. *Hipp.* 1271 Procl. *Hymn.* 2.3); τοξαλκῇ é um *hapax*. O Primogênito, com quem o Amor é assimilado, também possui asas (cf. 6.2, 7). **πυρίδρομον:** cf. 7.9, 8.11, 20.2; notar a recorrência do segundo elemento -δρομον logo no sintagma que segue. Ricciardelli (2000, p. 458) comenta que “l’effetto di fiamma è dovuto alla luminosità del dio”. **εὐδρομον:** cf. 8.6, 17.9, 36.6. **ὄρμη:** o termo sempre fecha o hexâmetro na recolha; cf. 10.19, 17.9, 19.10, 33.2, 58.2, 61.7, 74.5, 81.3 (com a exceção evidente de ὀρμώντων em 38.11). A ideia de impulso relacionada ao Amor é importante; cf. v.10 ὀρμάς.

3. συμπαίζοντα: cf. 29.9, 43.7; o Amor brinca com as suas vítimas, sejam humanos ou deuses.

4. εὐπάλαμον: diz-se dos estratagemas mediante os quais o Amor une os seres vivos; cf. 55.3, 13-14 (Afrodite). **διφυῇ:** o mesmo para o Primogênito (6.1), Dioniso (30.2), Coribante (39.5) e Mise (42.4). **πάντων κληίδας ἔχοντα:** construção formular para expressar o âmbito de influência da divindade; assim também para Hécate em 1.7 (παντὸς κόσμου κληιδούχον ἄνασσαν). Cf. ainda 2.7 κλειδοῦχ', 18.4 ὃς κατέχεις γαίης κληίδας ἀπάσης, 25.1 πόντου κληίδας ἔχοντα, 73.6 ἐν σοὶ γὰρ λύπης τε χαρᾶς † κληίδες ὀχοῦνται.

5. αἰθέρος οὐρανίου, πόντου, χθονός: divisão tripartite do cosmo, recorrente na recolha (cf. 10.14); esse esquema é desenvolvido nos versos seguintes.

6. πνεύματα παντογένεθλα: o mesmo para Zeus (15.7) e Hera (16.4). **θεὰ... χλοόκαρπος:** o sintagma descreve Deméter, que atende pelo mesmo epíteto em 40.5 (também fechando o hexâmetro).

7. ἦδ' ὅσα: anáfora da mesma construção no v.5. **Τάρταρος εὐρύς:** sutura com o verso anterior (cf. 57.10). **ἔχει πόντος θ' ἀλίδουπος:** o mesmo para Posídon em 17.4.

8. μῶνος γὰρ τούτων: retoma ὅσα... πνεύματα παντογένεθλα (vv. 5-6) e ὅσα... ἀλίδουπος (v.7), entendidos como um merismo tripartite que contemplaria a totalidade do cosmo, revisitando a construção inicial do v.5: os πνεύματα equivalem a αἰθέρος οὐρανίου, πόντος... ἀλίδουπος evidentemente por πόντου e Τάρταρος εὐρύς por χθονός (o que também auxilia na leitura do substantivo, aqui com a acepção de “subterrâneo” e não “terrestre”, o que já seria bem claro pelo contexto do próprio hino). Cf. Hes. *Theog.* 121 ss.; Soph. *Ant.* 781 ss.; Plat. *Symp.* 179b. **πάντων οἴηκα κρατύνεις:** imagem da divindade como timoneira dos assuntos humanos; a construção e o sentido dessa frase reforçam πάντων κληῖδας ἔχοντα do v.4. É digno de nota que o Amor (princípio cosmogônico) compartilha com a Morte a mesma metáfora (87.1 πάντων θνητῶν οἴηκα κρατύνεις); cf. ainda 64.8 e nota a 10.3.

9. Ἀλλά, μάκαρ,... συνέρχου: *precatio* formular com ἀλλά exortativo + μάκαρ + imperativo (*Du-Stil*). **καθαραῖς γνώμαις:** cf. 63.5.

10. φαύλους... ἐκτοπίους θ': espécie de hendíade; ambos os termos designam o impulso negativo e φαῦλος pode apontar para uma recusa tanto do Amor em sua vertente libidinosa como simplesmente não cosmogônica; com efeito, os órficos eram ascetas e muito facilmente a invocação de uma divindade ligada ao elemento erótico poderia ser recepcionada a partir dos apetites e paixões, os quais deveriam ser evitados (cf. Eur. *Hipp.* 946 ss.; Guthrie 1993, p. 156; e, no *corpus* órfico, fr. 625-52 B); cf. ainda 10.15 (Natureza) πικρὰ μὲν φαύλοισι, γλυκεῖα δὲ πειθομένοισι. Para um paralelo, cf. os desfechos dos dois hinos a Afrodite de Proclo (2.21 οὐχ ὁσίων παύουσα πόθων κρούεσσαν ἐρωῆν; 5.15 γηγενέος προφυγοῦσαν ὀλοῖον οἴστρον ἐρωῆς) e Van den Berg 2001, pp. 207, 251. **ὑπὸ τῶνδ':** referência dêitica aos indivíduos que fariam parte da celebração iniciática dos *HO* (v.9 μύσταισι).

59. Às Moiras

O hino às Moiras as invoca sob a concepção de ordem e necessidade da natureza e destino humano (cf. introdução ao hino 58), o que alinhava as deusas com os hinos seguintes (60-70). Muitos dos atributos e terminologia própria ao hinos dessas divindades aparecem nesta composição (cf. v.9 ss.), que faz menção inclusive a δίκη (v.9), νόμος (v.10) e εὐνομία (v.10, mãe das Graças em 60.2), de forma não personificada, como era o caso da alusão às Moiras no hino à Afrodite (55.5 τρισσῶν μοιρῶν). O poeta segue a tradição hesiódica, representando as deusas como três filhas da Noite (*Theog.* 217 ss.). Notar, porém, que na recolha a Noite é chamada de Cípria (3.2), de modo que aqui as Moiras poderiam ser filhas de Afrodite, que, por sua vez, é invocada tendo em vista as ideias de necessidade e elo ou organização dos fenômenos (cf. 55.3-4; introdução ao hino 58). É possível comparar este hino com a invocação às Erínias (cf. 69.16), tanto pela função dos coletivos quanto pelo número de divindades (cf. 69.2). Nesse sentido, vale também uma comparação com as Estações (cf. 43.7-8) e com as Graças (cf. introdução ao hino 60). Ricciardelli (2000, pp. 459-60) lembra que Platão (*Resp.* 617c) apresenta as Moiras cantando cada uma um aspecto do tempo: Distribuidora (Λάχεσις), o passado; Fiandeira (Κλωθώ), o presente; e Inexorável (Ἄτροπος), o futuro. Pode-se pensar que deste hino até a invocação à Divindade (73), o poeta propõe um cenário de divindades ligadas à condição humana, submetida aos desígnios divinos (cf. introdução aos hinos 60, 62 e 66; nota a 72.3-4).

1. Μοῖραι: *inuocatio* com vocativo em posição tópica; a esse expediente o poeta adiciona um verbo de audição no verso seguinte. **ἀπειρέσιοι:** o vocábulo ainda se repete no v.5 ἀπείρονα γαῖαν e v.10 ἀπείρονος εὐνόμου ἀρχῆς; cf. 8.7, 11.13, 19.10. **Νυκτὸς φίλα τέκνα μελαίνης:** o mesmo em 7.3 (Estrelas), também fechando o verso; cf. nota ao v. 16.

2. κλῦτέ μου εὐχομένον: cf. nota a 8.20 e 56.1. **πολύωνυμοι:** assim chamadas por serem três, cada qual com o seu nome; cf. v.16.

3. λευκὸν ὕδωρ: cf. *Il.* 23.282, *Od.* 5.70, *Hes. Op.* 739 ὕδατι λευκῷ. Ricciardelli (2000, p. 461) propõe que a cor da água faria referência ao reflexo da luz da lua. A comentadora ainda observa que a água era geralmente associada à cor negra enquanto o

fogo ao branco, daí θέρμης neste verso (cf. Empedocl. 31 B 94 D.-K., Anaxag. 59 A 98 D.-K.); sendo esse o caso, o poeta estaria propondo uma inversão da representação tradicional, apontando o efeito purificante do fogo sobre o lago apresentado. No *corpus* órfico, as Moiras são descritas como λευκόστολοι (fr. 407 B; cf. ainda Plat. *Resp.* 617c2 λευχειμονούσας).

4. ἐν σκιερῷ λιπαρῷ: notar o oximoro; o jogo de luz e sombra pode encontrar uma correspondência na representação do lago de cor esbranquiçada no verso acima. **εὐλίθου ἄντρου:** não se tem notícia de qualquer caverna envolvendo alguma narrativa das Moiras; cf. Quandt, p. 42: “de hoc antrum nihil aliunde notum”. Ricciardelli (2000, pp. 460-1), apesar de rica fortuna crítica, é igualmente inconclusiva, apenas parafraseando a imagem da caverna junto a um lago descrita pelo poeta.

5. βροτῶν... γαῖαν: o mesmo em *Il.* 7.446; βρότεον logo no verso seguinte.

6. δόκιμον: como δόξα no v.9, o adjetivo deve ser lido em sua acepção negativa, “opinião”, “pretensão” (para o seu sentido positivo, cf. 15.11, 69.17). O mesmo expediente se dá para o duplo uso de ἐλπίς que logo segue e no v.9: a esperança e opinião andam juntas na esfera terrestre, aquém do que estipulam as Moiras. **ἐλπίδι κοῦφον:** novamente com sentido negativo; “vão com esperança” por “com esperança vã” (hipálage). Ricciardelli (2000, p. 462) aduz algumas passagens relevantes: Sólon 1.36 κούφαις ἐλπίσιν; Tuc. 2.51.6 ἐλπίδος... κούφης.

7. πορφυρέησι... ὀθόνησι: cf. *Il.* 3.141 ἀργεννῇσι καλυψαμένη ὀθόνησιν.

8. μορσίμωι ἐν πεδίωι: “planície” provavelmente por “terra”; entenda-se: a terra destinada é aquela que está submetida aos fados imputados pelas Moiras (hipálage); dos vv. 6-10 o poeta cria um jogo de alternâncias entre o destino, que opera acima do registro humano, e a opinião, a própria tentativa interna do sujeito de transitar pelo que estaria fixado. Μορσίμωι recupera o nome das Μοῖραι. **ᾧτι πάγγεον:** *hapax*. **ἄρμα διώκει:** cf. 8.19, 17.5.

9. παρὰ τέρμα: cf. 11.23, 14.14, 34.17, 71.11, 83.7. **μεριμνῶν:** assim como μορσίμωι no v.8, trata-se aqui de um provável jogo com o nome das Μοῖραι.

10. νόμου ὠγγίου: personificada, a Lei é invocada no hino 64, e é chamada de ὠγγίος em 64.10. **ἀπείρονος εὐνόμου:** personificada, trata-se da mãe das Graças, como é visto no hino seguinte (60.2; cf. ainda 40.19 e 43.2). **ἀρχῆς:** Ricciardelli (2000, p. 463) e Fayant (2014, p. 487) entendem que aqui o termo pode ser melhor entendido não como “princípio”, mas como “poder”.

11-2. Estes dois versos são praticamente idênticos a 25.6-7. **Μοῖρα:** notar que aqui as divindades aparecem no singular; o mesmo no v.14. **καθορᾷ:** cf. 62.3 (Justiça) e 70.4 (Eumênides); as Moiras olham de cima uma vez que residiriam em um lago celeste (vv. 2-3). **ἀθανάτων... Ὀλύμπου:** o mesmo verso em Hes. *Th.* 118, 794.

13. Διὸς ὄμμα: o Sol também detém ὄμμα (8.1) e ainda por cima *ἐ κόσμου τὸ περίδρομον ὄμμα* (8.14) e ὄμμα Δικαιοσύνης (8.18); do mesmo modo, Apolo também detém ὄμμα onividentes (34.8). Cf. ainda 11.17 (Pã) κορυφῆς ἐφύπερθεν ἐλαφροτάτου πυρὸς ὄμμα; 62.1, 69.15 ὄμμα Δίκης.

14. Διὸς... διὰ: notar o jogo etimológico; cf. nota a 15.3 διὰ σὴν κεφαλὴν ἐφάνη τάδε θεῖα.

15. Ἀλλά μοι εὐκταῖαι: a correção de Bentley, seguida por Quandt, convém tanto pelo sentido (νυκτέριοι dos mss. dificilmente cabe às Moiras; mas cf. v.3), quanto pela sutura com o hino seguinte às Graças (60.6 εὐκταῖαι) e ainda pelo compreensível problema paleográfico (EYKT- por NYKT-). Início atípico de *precatio*, com ἀλλά exortativo seguido pela referência ao próprio *laudator* no dativo e um imperativo postergado para o segundo hemistíquio do verso seguinte (μόλετ'). **μαλακόφρονες:** *hapax*, revisitado uma única vez para a δόξα em 69.17. **ἡπιόθυμοι:** o poeta recorre à antífrase para contornar o tabu envolto em divindades com potencial nefasto.

16-7. Notar a assonância da vogal a- iniciando todas as palavras do v 17. **Ἄτροπε καὶ Λάχεσι, Κλωθώ:** trata-se das três moiras; cf. Hes. *Th.* 218, 905. **εὐπατέρειαι... ἀφανεῖς:** cf. 55.10, 69.9, 81.6. Εὐπατέρειαι provavelmente com referência a Zeus; considerando o v.1, no qual são chamadas de filhas da Noite, o poeta prefere considerá-las filhas dessas duas divindades do que de Zeus e Têmis, como é o relato hesiódico (*Theog.* 904; ainda assim, um pouco antes, Hesíodo as identifica como filhas unicamente da Noite, v. 217). **ἀμετάτροποι:** *hapax*; jogo com o nome de Ἄτροπος, uma das Moiras

citada logo no verso anterior. αἰὲν ἄτειρεῖς: mesmo sintagma sempre fechando os versos em 4.1, 5.1 e 7.9.

18. παντοδότειραι: *hapax*, revisitado para Deméter (40.3). ἀφαιρέτιδες: *hapax*.

19. Μοῖραι, ἀκούσατ': espécie de composição em anel; as divindades foram chamadas pelo seu nome coletivo no v.1 e o *laudator* fez uso de um verso de audição no v. 2; agora, na *precatio*, ele revisita em um único verso esses dois modos de interpelação. Notar que elas voltam a ser invocadas como um coletivo, em oposição as vv. 11 e 14. ἐμῶν... εὐχῶν: o poeta persiste na autorreferência hínica, expediente já utilizado no v.2; cf. ainda 11.21, 19.20, 66.10.

20. λυσιπήμονες: cf. 2.11. εὐφροني βουλῇ: cf. 14.12, 70.1, 74.9, 79.11.

21. Verso atetizado na edição de Quandt e também por Morand (2001, p. 23). Fayant (2014, pp. 179-80) defende a sua inserção no texto. O estilo do verso, porém, causa forte estranhamento dentro da recolha. De início, nenhum dos hinos é identificado pelo poeta tão editorialmente; nenhum possui um desfecho tão próximo de uma legenda ou nota explicativa. Dado o teor altamente cultural da maioria dos hinos, há como que uma quebra de decoro dentro da fluidez clética da recolha. Pode-se pensar, inicialmente, que esse verso indicaria o fim de espaço dentro de um manuscrito arquetípico, sendo propagado pelos copistas como próprio do texto, ou indicaria até mesmo o fim da recolha, sendo os hinos seguintes redigidos posteriormente. Essa tese, porém, encontra dificuldade na referência (Μοιράων... ἀοιδή), que é por demais específica e imediata para se referir a toda a recolha. É possível ainda que esse hino tivesse outra procedência e a construção final diria respeito ao seu estilo e contexto próprio (Ricciardelli 2000, p. 465). No entanto, o vocabulário do hino é muito coerente com demais passagens dos *HO* (cf. acima as diversas notas de trechos e vocabulários com correspondentes na coletânea). Outro problema é a referência a Orfeu no final do hexâmetro, algo que não ocorre em todo o hinário com exceção do título ao prólogo. Dito isso, caso se aceite a hipótese da descontinuidade entre prólogo e recolha (autorias diversas), é possível que o prólogo e este verso tivessem a mesma origem. Ambos parecem como que ligeiramente desligados da realidade cultural, o primeiro com uma preocupação programática e introdutória (adotando terminologia ritualística que não se repete nos demais hinos), o segundo

voltado para uma mera marcação textual. Traduzo a passagem uma vez que o estado da questão ainda está em suspenso, mas mantenho o verso atetizado por entender que estilisticamente ele não faria parte do hino original.

60. Às Graças

Aqui as Graças são associadas às Moiras e talvez mesmo às Estações, como é comum a coletivos com funções próximas na recolha (cf. vv. 5-6 e 59.15). Assim como as Moiras e as Estações, trata-se de um grupo feminino com três divindades ligadas aos desígnios humanos; a mãe das Moiras, Ordem (Εὐνομία, v.2), é inclusive enunciada de forma não personificada em 59.10, como parte do âmbito da opinião humana, que operaria sob a esfera de atuação das Moiras. Em Hesíodo (*Theog.* 901 ss.), as Moiras seriam irmãs das Estações, o que ajuda a justificar a equação dos três grupos de divindades; na recolha, as Estações são ainda explicitamente associadas às Moiras e às Graças em 43.7-8; com efeito, a Ordem é uma das Estações (43.3). A lista de divindades que integrariam os grupos das Estações, Moiras e Graças aparecem como filhas de Zeus e Têmis em alguns fragmentos órficos (fr. 252-4 B). Dessa forma, teríamos aqui um hino subordinado ao anterior (como no caso do hinos 32-33, 34-36, 67-8, 74-5), com as Graças repetindo uma ideia de destino e determinação divina, porém de uma forma unicamente benéfica (as Moiras interfeririam na vida humana de forma pendular, ora positivas ora negativas; cf. Hes. *Theog.* 906). Por esse viés, as Graças fariam contraponto direto às Erínias e às Eumênides, que corresponderiam a divindades do destino alinhadas sobretudo à punição dos mortais (cf. 69.5-7, 15; 70.4-5); tal dinâmica pode ajudar a explicar o bloco dos 59-73, relacionado à condição dos seres humanos e os deuses que presidem e vigiam os seus destinos e desmedidas. Com efeito, as noções de justiça e retribuição seriam muito caras ao orfismo, fundado na ideia de penitência e remissão por parte dos homens (cf. introdução ao hino 62).

1. **Κλῶτέ μοι:** *inuocatio* com verbo de audição e referência ao poeta; cf. 2.1, 28.1, 36.1, 54.1, 56.1, 59.2, 70.1. **μεγαλῶνυμοι, ἀγλαότιμοι:** cf. 76.2; 12.8 εἰρήνην... ἀγλαότιμον (a Paz é uma das Estações; cf. nota ao v.5). Ἀγλαότιμοι antecipa o nome de Ἀγλαΐη, uma das Graças (v.3).

2. **Εὐνομίης**: as Graças são filhas de Eurínome em Hesíodo (*Theog.* 907); a Ordem (Εὐνομίη) é uma das Estações (40.19, 43.2). **βαθυκόλπου**: cf. *Il.* 18.122, 24.215, *al.* Para Sêmele em 44.2.

3. Cf. Hes. *Theog.* 909 Ἀγλαΐην τε καὶ Εὐφροσύνην Θαλίην τ' ἐρατεινήν. **πολύολβε**: o mesmo para a Paz, uma das Estações (43.2).

4. **χαρμοσύνης**: como bem observa Ricciardelli (2000, p. 466), trata-se provavelmente de um jogo etimológico com o nome das Χάριτες. **ἐράσμαι**: cf. 34.5, 58.1. **εὐφρονες**: outro jogo, agora com o nome de Εὐφροσύνη (v.3).

5. **αιολόμορφοι, ἀειθαλέες**: notar o paroxismo; o poeta as identifica com a alteração ao mesmo tempo que com a permanência e fixidez. Entenda-se: elas se alteram na qualidade do que podem outorgar ou mesmo pelo efeito de sua ausência, distribuindo graças ou não ao mortais; por outro lado, elas são constantes no que corresponde à sua prerrogativa, o que pode corresponder, inclusive, à sua identificação com as Estações, cf. 43.5 e v.6 κυκλάδες e nota ao v.2 (a mãe das deusas é justamente uma das Estações). Notar ainda que ἀειθαλέες reverbera o nome de Θαλίη (v.3). **θνητοῖσι ποθειναί**: esse sintagma ecoa o sentido de αιολόμορφοι.

6. **εὐκταῖαι... ἡμερόεσσαι**: os epítetos que emolduram o verso insistem na ideia de θνητοῖσι ποθειναί do verso anterior; cf. *Od.* 18.194 Χαρίτων χορὸν ἡμερόεντα; Aesch. *Ag.* 1387 εὐκταίαν χάριν. **καλυκώπιδες**: cf. 24.1.

7. **ἔλθοιτ'**: breve *precatio* com verbo de movimento no optativo. **ὀλβοδότειραι**: recupera πολύολβε do v.3; cf. ainda 26.11 e 65.9.

61. Hino a Nêmesis

Este hino dá prosseguimento às divindades que representariam uma vigilância sobre a conduta humana (cf. vv. 2, 8), com o encargo especial de punir a desmedida, injustiça e impiedade (vv. 5-7, 11-2). Uma vez que a deusa puniria as injustiças, ela também seria um parâmetro de conhecimento do que é justo: trata-se, portanto, de uma divindade complementar à Justiça, invocada no hino seguinte. As duas divindades são contempladas em conjunto, por exemplo, em Ésquilo (fr. 148), Platão (*Leg.* 715c),

Mesomedes (*Hymn.* 2.2, 18); *s.u.* Suda, em que Nêmesis seria uma manifestação punitiva da Justiça, i.e. a paga (cf. Soph. *Phil.* 518; Eur. *Or.* 1362). Os hinos às Erínias (69), às Eumênides (70) e Melínoe (71) exploram esse aspecto corretivo de forma similar. Nêmesis também era equacionada com Têmis; cf. Stafford 2007, pp. 76-7. Assim como as Moiras, conforme a tradição hesiódica, Nêmesis também seria uma filha da Noite (*Theog.* 220-2), de modo que se pode pensar em uma postura determinista de simetria entre o cumprimento do destino e daquilo que é justo; divergir do seu lote seria uma forma de injustiça (cf. 10.13 em que a Natureza é chamada de Δίκη). No *corpus* órfico, Nêmesis é amiúde identificada com Adrasteia e, portanto, com a Necessidade (cf. nota a pr.36), conceito este de grande relevância para essa seção de hinos, que se focam na ordem tanto pelo elo amoroso quanto pela observância de princípios de equidade e sujeição aos ditames divinos (cf. 55.3; introdução aos hinos 58, 60 e 66; Bernabé 2011a, 301 ss.).

1. Ὡ Νέμεσι, κλήζω σε: *inuocatio* com dois expedientes concomitantes: i) nome da divindade em posição tópica e ii) uso do verbo clético junto ao do *Du-Stil*.

2. πανδερκής: alinhava com o hino seguinte (62.1). ἐσορῶσα βίον θνητῶν πολυφύλων: cf. 62.3 καθορῶσα βίον θνητῶν πολυφύλων (e também 70.4); no v.8 ἐσορῶις.

3. αἰδία, πολύσεμνε: cf. 26.6. χαίρουσα δικαίοις: cf. 63.2 θνητοῖς χαίρουσα δικαίοις; aqui, no entanto, como comenta Fayant (2014, p. 500), δικαίοις está substantivado e provavelmente deve ser entendido antes com referência aos atos do que às próprias pessoas. O vocábulo ainda se repete no v.9 (δίκαι), antecipando o hino que segue, dedicado à Δίκη; em Mesomede, Nêmesis é θύγατερ Δίκας e δικασπόλος (*Hymn.* 11.2, 14).

4. λόγον: Fayant prefere τροχόν, sugestão de Chuvín, mas a correção é tanto desnecessária quanto paleograficamente problemática; muito mais simples entender λόγον πολυποίκιλον, como o discurso que vacila entre posturas sem fixidez ou mesmo o discurso próprio do indivíduo que *inventa* subterfúgios para ações condenáveis ou impiedosas aos olhos da deusa (formas de injustiça; cf. 62.4); tal leitura se confirma pelos vv. 6-7 e 12. Aquilo que é πολυποίκιλος pode ser entendido como próprio do falseado,

traíçoeiro (em oposição às outras ocorrências do adjetivo na recolha; cf. 6.11, 26.4, 76.11). Além disso, caso δικάίους (do verso anterior) deva ser entendido substantivado enquanto “*atos justos*” (como sugere a própria Fayant), o paralelismo tipológico entre ἔργα e λόγοι dentro de duas orações participais coordenadas assindéticas (χαίρουσα... / ἀλλάσσουσα) confirmaria o texto dos mss.; adicione-se a isso que é comum nos *HO* o expediente de apresentar aquilo que apraz e indis põe as divindades (e.g. 62.9), sendo essa outra pista para como se pode ler ἀλλάσσουσα λόγον (já que aqui τροχόν quebraria esse estilo dicotômico de favor e transgressão). Para outros argumentos em favor dessa leitura, cf. Ricciardelli 2000, p. 468. Passagem paralela em 62.6-8. ἄστατον: cf. Mesom. *Hymn.* 11.7 ὑπὸ σὸν τροχὸν ἄστατον ἀστιβῇ (passagem sobre a qual se funda o comentário de Fayant a respeito de λόγον).

5. πάντες... ζυγόν: cf. 63.5-6 (Retitude) θραύεις γὰρ ἅπαντας / ὅσσοι μὴ τὸ σὸν ἦλθον ὑπὸ ζυγόν. ζυγὸν αὐχένι θεῖσαν: a correção de Vian facilita a compreensão do verso (ainda que seja um pouco difícil de entender paleograficamente): os homens não pressionariam jugos sobre os próprios pescoços, mas estariam nessa condição sob o comando de Nêmesis. É possível imaginar que o copista tenha corrigido um original θεῖσαν, por entender que o particípio (na forma ativa?) deveria acompanhar, na verdade, βροτοί, chegando a θέντες. Para a expressão, cf. *Hymn. hom.* 2.217 ἐπὶ ζυγὸς αὐχένι κεῖται; Hes. *Op.* 815 ἐπὶ ζυγὸν αὐχένι θεῖναι; Theogn. 1023 ἐχθροῖσιν ὑπὸ ζυγὸν αὐχένα θήσω. Com um sentido próximo, a respeito do sujeito orgulhoso, cf. Mesom. *Hymn.* 11.10 γαυρούμενον αὐχένα κλίνεις (e ainda id. *ib.* 11.13 ζυγὸν μετὰ χεῖρα κρατοῦσα).

6-7. O poeta apresenta as principais vítimas de Nêmesis: os indivíduos que não cuidam de ter um pensamento bem regrado e conforme a preceitos sagrados (argumento desenvolvido também nos vv. 4 e 12). Pode-se pensar que se trata aqui também do contraexemplo ao discurso — esse, sim, sagrado — do próprio *laudator*; cf. nota a 55.28. ὑπερφρονέουσα λόγων: o indivíduo malfadado pela deusa “despreza” os discursos não no sentido de evitá-los, mas por compô-los de forma contrária ao designio divino (ἀδιακρίτῳ ὀρμηῇ).

8. Notar a anáfora de πάντα diante dos três verbos neste verso. πάντ' ἐσορᾷς καὶ πάντ' ἐπακούεις: remanescente de uma construção homérica para o Sol: πάντ' ἐφορᾷς καὶ

πάντ' ἐπακούεις (Il. 3.277). **πάντα βραβεύεις**: 63.4 τὰ δέοντα βραβεύεις (também fechando o verso).

9. πανυπέρτατε δαῖμον: cf. 4.8, 8.17, 10.14, 12.6, 66.5

10. ἐλθέ, μάκαιρ': *precatio* formular com verbo de movimento. **μύσταις ἐπιτάρροθος αἰεῖ**: cf. 68.12 μυστιπόλοις ἐπιτάρροθος αἰεῖ; diz-se ἐπιτάρροθος de qualquer divindade que auxilia os homens (Il.5.808, 828, *al.*).

11. δὸς: outra única ocorrência desse imperativo na recolha em 32.15. **διάνοιαν**: cf. 76.5. **πανεχθεῖς**: *hapax*.

12. γνώμας οὐχ ὀσίας: dá continuidade à importância da γνώμη para a deusa (v.6), a partir da perspectiva oposta, de uma γνώμη avessa ao sagrado. Para o emprego dessa litotes, cf. Eur. *Hipp.* 764-6 οὐχ ὀσίων ἐρώτων... νόσῳ; Procl. *Hymn.* 2.21 οὐχ ὀσίων παύουσα πόθων κρυόεσσιν ἐρωήν; na coletânea, cf. 64.6 οὐ δίκαιον. **πανυπέρφρονας**: *hapax*. Vale observar a contraposição de πανυπέρφρονας (de valor negativo) com πανυπέρτατε no v.9 para a deusa (de valor positivo). O poeta insiste em contrastar a retidão da deusa com a falibilidade dos seres humanos no que tange à observância dos atos e discursos justos. **ἄλλοπροσάλλας**: ecoa ἀλλάσσουσα do v.4.

62. À Justiça

A Justiça é elencada como uma das Estações no hinário, ao lado da Paz e da Ordem, mãe das Graças (cf. 43.2; fr. 252 B). Ps.-Demóstenes (25.11 = fr. 33 B) informa que Orfeu teria narrado a Justiça ao lado de Zeus (cf. v.2; fr. 21 I B, 209 B, 247 II B, 248 B), inspecionando todos os feitos humanos. O caráter punitivo da Justiça já aparece no hino anterior a Nêmesis (de quem é mãe em Mesomed. *Hymn.* 2.2), mas a própria deusa também estaria ligada aos castigos (cf. *Teogonia rapsódica*, fr. 233 B; Parm. B 1.4 D.-K.). Essa ideia converge com a noção de vida órfica, pela qual os homens deveriam ser penitentes dos erros mundanos ou mesmo da culpa titânica, uma vez que seriam avaliados no *post mortem* (cf. Bernabé 2011a, pp. 301-20); tal imagem poderia estar implicada na *precatio* deste hino (v.11), como sugere o próprio Bernabé (*ibid.*, p. 307), o qual ainda propõe que, para os órficos, a justiça seria um dos componentes da pureza almejada (p.

309). Pode-se pensar, contudo, em uma exposição menos ligada ao juízo infernal por parte do poeta, já que esta composição (assim como as que a cercam neste bloco) não explora em nenhum momento o julgamento no Hades de fato, mas antes a conduta humana em vida; ainda assim, tais conceitos são complementares no pensamento órfico (cf. hinos 53 e 57). Do mesmo modo, vale pensar que implicitamente o hinário se dirige em princípio aos *mystai*, o que pode funcionar como um *a priori* para como os hinos devem ser lidos. Sendo assim, dentro do imaginário órfico, os iniciados, observantes da ordem divina (cf. v.10), receberiam um tratamento especial no Além, que seria representado em certas iconografias com a presença da Justiça, como observa Bernabé (ibid, pp. 320-2). Ao lembrar da postura dos injustos, o poeta indireta e automaticamente faz apologia a si próprio e aos iniciados (vv. 4-9). Cf. ainda Benveniste 1969, pp. 107-10.

1. Ὅμμα Δίκης: cf. nota a 59.13; 69.15; Procl. *Hymn.* 1.38. O nome da deusa não personificado e derivados são frequentes no hino: vv. 4, 7-10. **μέλπω:** única ocorrência desse verbo na coletânea. **πανδερκέος:** cf. 4.8, 8.1, 9.7, 34.8, 61.2; Quint. Sm. 5.46 Δίκη δ' ἐπεδέρκετο πάντα. **ἀγλαομόρφου:** cf. 14.5, 29.9, 56.7, 79.7.

2. A Justiça aparece como auxiliar de Zeus em diversas passagens do *corpus* órfico; cf. fr. 32 IV B οἱ πάλοι σοφοὶ ἄνδρες τὴν Δίκην πάρεδρον τῷ Διὶ ἐποίησαν (e ainda fr. 233 B, 247 II B); Plut. *Alex.* 52.6 οὐχ οἴσθα... ὅτι Δίκην ἔχει πάρεδρον ὁ Ζεὺς. **ἐπὶ θρόνον ἱερὸν ἵζει:** mesma imagem no fr. 33 B καὶ σεμνὴν Δίκην, ἣν ὁ τὰς ἀγιωτάτας ἡμῖν τελετὰς καταδείξας Ὀρφεὺς παρὰ τὸν τοῦ Διὸς θρόνον φησὶ καθημένην πάντα τὰ τῶν ἀνθρώπων ἐφορᾶν.

3. καθορῶσα... πολυφύλων: cf. 61.2, 70.4.

4. τοῖς ἀδίκους τιμωρὸς: cf. 69.7 τιμωροὶ e 70.5 τῶν ἀδίκων τιμωροί; Plat. *Leg.* 716a (= fr. 32 I B) τῷ δὲ αἰεὶ συνέπεται δίκη τῶν ἀπολειπομένων τοῦ θεοῦ νόμου τιμωρὸς. **τοῖς ἀδίκους... δικαία:** essa oposição é reforçada nos vv. 8 (δίκην ἀδίκους) e 9 (ἀδίκων... δικαίους). Não obstante Fayant (2014, p. 508), a correção de Hermann convém: penso em δικαία antes como uma qualidade da própria Justiça (tal qual no v.10) do que como o objeto (nt. pl.) do particípio ἐπιβρίθουσα, em geral intransitivo. Ainda assim, a leitura do arquétipo também é válida.

5. ἐξ ἰσότητος: alinhava com 63.2, também abrindo o verso.

6. **κακαῖς γνώμαις**: por antítese a γνώμαις ἐσθλαῖσι no v.10.

7. **βουλομένοις... βουλαῖς**: notar o jogo com a raiz no verso. **τὸ πλεον**: cf. 63.10.

9. Pode-se pensar em um paralelo avesta para essa construção antitética: *akām akāi, van^vhīm ašīm vanhaouuē* “vil contra aquele que é vil, (mas) uma boa recompensa àquele que é bom” (*Gāthās* 43.5; cf. West 2011, p. 138). Variações dessa mesma construção antitética são recorrentes; cf. 72.7-8, 73.4-6.

10. **ἀλλά, θεά, μὸλ'**: *precatio* com verbo de movimento; cf. 68.12.

11. **ὥς ἄν ἀεὶ... ἐπέλθοι**: ὥς ἄν ἀεὶ abrindo o hexâmetro também em 86.8 e 17; cf. ainda 63.13 ὥς ἄν ἰσορροπίασιν ἀεὶ βίος. No caso, ὥς com um sentido temporal (“até que”), do que se esperaria ἕως ἄν + subj (cf. Rijksbaron §26.4; Quandt p. 43*, item e). **τὸ πεπρωμένον ἡμᾶρ ἐπέλθοι**: cf. *Od.* 10.175 πρὶν μόρσιμον ἡμᾶρ ἐπέλθῃ.

63. À Retitude

Este hino está diretamente ligado ao anterior, dedicado à Justiça; ambos exibem uma preocupação idêntica com o tema da equidade e da avaliação dos seres humanos (vv. 2, 5-7, 10, 12-4). Na *Teogonia rapsódica* (fr. 246 B), fala-se do nascimento de três Noites; da última viria Δικαιοσύνη. No pr.14 são elencadas Δικαιοσύνη e Εὐσεβία (Piedade), que, por sua vez, seria mãe da primeira deusa no fr. 248 II B. O seu nome deriva de Δίκη e do adjetivo δίκαιος. A especificade de Δικαιοσύνη talvez dependesse de uma abstração de cunho mais generoso nos caracteres da divindade e de um diagnóstico e postura mais particular de cada indivíduo (cf. vv. 1-4, 8-11), algo mais próximo da ideia de moralidade e valores internos (cf. Havelock 1969); todavia, cf. ainda Dickie (1978), que expande esse conceito para a própria representação de δίκη.

1. **ᾧ θνητοῖσι δικαιοτάτη**: o superlativo joga com o nome da divindade que é postergada para o v.3; ainda assim, a paráfrase acompanhada de ᾧ funciona como a própria inaguração da *inuocatio* com nome (aludido) em posição tópica. A raiz do adjetivo é, evidentemente, cara ao poeta e a Δικαιοσύνη, repetindo-se ainda nos vv. 2-3, 12 e sendo bastante frequente nos hinos que margeiam esta composição (cf. 61.3, 9; 62.4,

7-10; 63.2, 12; 64.2-6). **πολύολβε, ποθεινή**: cf. 3.12, 64.12 (φερόλβιε, πᾶσι ποθεινέ); no v.3 ὀλβιόμοιρε.

2. ἐξ ἰσότητος: ecoa 62.5 na mesma posição; no v.10 ἰσότητι δὲ χαίρεις e v.13 ἰσορροπίαισιν. A ideia da isonomia e equilíbrio é importante para a caracterização da divindade. **θνητοῖς χαίρουσα δικαίοις**: cf. nota a 61.3; χαίρουσα se repete no v.9.

3. πάντιμ': assim também para a Lei (64.12), as Erínias (69.1) e Têmis (79.7). **Δικαιοσύνη**: cf. nota a v.1; para o mesmo expediente de postergamento do nome da divindade invocada, cf. 23.3, 57.3, 65.3.

4. καθαραῖς γνώμαισιν: cf. 58.9 καθαραῖς γνώμαις. **τὰ δέοντα βραβεύεις**: cf. 61.8.

5. ἄθραυστος... θραύεις: expressão polar; cf. v. 12 θραύουσα. **ἄει θραύεις δ' ἄρ' ἄπαντας**: a solução sugerida por Vian (com base em Koops) é conveniente; essa oração inaugura uma contraposição ao primeiro hemistíquio, do que δ' ἄρ' funcionaria probabilisticamente como *lectio difficilior* para γάρ, que seria uma correção do copista, fundada na recorrência de orações explicativas dentro da recolha (essa seria a única ocorrência de δ' ἄρ' nos *HO*). A pontuação proposta por Fayant, com ἄει participando dessa adversativa, faz sentido tanto com a métrica (uma vez que ἄει inicia o segundo hemistíquio) quanto com o paralelismo com o verso anterior ἄει... βραβεύεις.

6. ὅσσοι μὴ τὸ σὸν ἦλθον ὑπὸ ζυγόν: cf. 61.5 e nota; o poeta joga aqui com o sentido de ζυγόν e πλάστιγξ do v.7, uma vez que ζυγόν é nome dado também às traves ou vigas das balanças e, por extensão, pode significar a própria balança (*s.u.* LSJ; ἐν πλάστιγγι ζυγοῦ κεῖσθαι Pl. *Tim.* 63b). **ἀλλ' ὑπὲρ αὐτῶν**: a correção de Ricciardelli é necessária por se adequar melhor ao sentido da frase.

7. Sentido próximo (mas com outro vocabulário) em Ésquilo (*Lib.* 61): ῥοπή δ' ἐπισκοπεῖ δίκας (“mas a balança da justiça contempla”); cf. v. 13 ἰσορροπίαισιν.

8. Ἀστασίαστε: sutura com o hino seguinte (64.4); diz-se, por exemplo, de formas de governo em Aristóteles (*Pol.* 1302a9), assim como de que seriam pessoas isentas de interesses unilaterais em Platão (*Resp.* 459e). **φύλη πάντων, φιλόκομ'**,

ἐρατεινή: esses três epítetos orbitam a mesma esfera semântica, ainda com a repetição da raiz de φίλη no composto que o segue; a Noite também é φίλη πάντων em 3.7.

9. εἰρήνηι χαίρουσα: cf. 40.4 (na mesma posição).

10. τὸ πλεόν: cf. 62.7. **ἰσότητι δὲ χαίρεις**: cf. v.2.

11. ἐν σοὶ γὰρ: o mesmo em 72.6, 73.6, 74.5, 87.8 (cf. ainda 2.11); notar o paralelismo com αἰεὶ γὰρ do verso anterior. **σοφίης ἀρετῇ**: σοφίης dos mss. deve ser mantido junto com a correção de Gesner (ἀρετῇ), construção essa que se confirma por 69.11 (καὶ σοφίης ἀρετὴ τε καὶ ἐργασίμου θρασύτητος) e mesmo 76.4 (πάσης παιδείης ἀρετῇν). O sentido do sintagma é em si coerente: a divindade se equivale ao ápice da sabedoria enquanto discernimento do certo e errado; a expressão em si encontra paralelos (Arist. *E. N.* 1141a12 ἀρετὴ τέχνης).

12. κλῦθι, θεά: *precatio* relativamente longa com verbo de audição; cf. ainda 35.6 e 74.3. **θραύουσα**: cf. v.5.

13. ὥς ἄν... ὁδεύοι: ὥς parece ter aqui o sentido de finalidade, diferentemente de 62.11 (cf. nota). **βίος ἐσθλὸς ὁδεύοι**: cf. 86.7.

14. οἱ ἀρούρης καρπὸν ἔδουσι: construção homérica; cf. *Il.* 6.142 (também fechando o hexâmetro).

16. γαῖα θεὰ μήτηρ: cf. 26.1 Γαῖα θεά, μήτερ. **πόντιος εἰνάλιος Ζεὺς**: os adjetivos são tautológicos. Zeus marítimo é Posídon (cf. *Hymn. hom.* 22.3), assim como o Zeus subterrâneo é Plutão (18.3, 41.7).

64. À Lei

Em um contexto órfico, Νόμος aparece ao lado da Piedade (Εὐσεβία) como genitores ora de Δικαιοσύνη (fr. 248 II B) ora de Δίκη (fr. 248 III B). Proclo (*in Plat. Alcib.* 109b = fr. 247 I B) reporta ainda uma “Lei de Zeus”, da qual falaria Orfeu; na recolha, a Lei (não personificada) faz parte da condição dos seres humanos, submetidos à opinião e, em última análise, à esfera das Moiras (cf. 59.8-10). A Lei serviria como parâmetro para a distinção do certo e do errado em Eurípides (*Hec.* 799 ss.), conceito que

aqui o poeta propõe ser afim da natureza (v.4; cf. 10.13, 55.3) e de origem divina (v.5). Por um lado, este hino termina um bloco de hinos relacionado aos deuses que governam a equidade e conduta entre os humanos, porém eles parecem fazer parte de uma seção maior (59-73), relacionada não apenas ao cumprimento da justiça, mas à *condição* humana, submetida a uma ordem divina do cosmo (55-8). Athanassakis e Wolkow (2013, p. 180-1) notam haver certo *crescendo* no bloco de deuses relacionados à retidão: inicialmente se fala de várias raças de homens (61.2, 62.3); em seguida, o escopo se expande para todos os seres vivos (63.14-5); e, por fim, aqui o poeta amplia o alcance da divindade a um contexto cósmico (vv. 1-5), o que também é observado por Ricciardelli (2000, p. 474).

1. Ἀθανάτων... καὶ θνητῶν ἄγνων ἄνακτα: os paralelos aduzidos por Ricciardelli e Fayant são dignos de nota: Pind. fr 169a Snell-Mähler Νόμος ὁ πάντων βασιλεὺς θνατῶν τε καὶ ἀθανάτων; Crisipo *SVF* III fr. 314 ὁ νόμος πάντων ἐστὶ βασιλεὺς θεῶν τε καὶ ἀνθρωπίνων πραγμάτων. **καλέω:** *inuocatio* com verbo clético.

2. οὐράνιον... ἀστροθέτην: o poeta destaca para a Lei ainda uma prerrogativa astrológica, uma vez que ela determinaria a posição e arranjo das estrelas; há certa transitividade entre a *metáfora* da Lei habitando os céus (de valor encomiástico) e a sua hipotética *funcionalidade* correspondente (potencial astrológico); cf v.5. Ἀστροθέτης aparece também nos *PGM* 12.175, 77.18. Para outras passagens na coletânea que parecem comportar uma leitura astrológica, cf. 6.5, 7.6-7, 13 e 8.6. **σφραγίδα δικαίαν:** 34.26 (Apolo) παντὸς ἔχεις κόσμου σφραγίδα τυπῶτιν.

3. πόντου τ' εἰναλίου καὶ γῆς: toda a expressão recupera *in nuce* o desfecho da *precatio* no hino anterior (63.16 γαῖα θεὰ μήτηρ καὶ πόντιος εἰνάλιος Ζεύς); a Lei e a Retitude atuam sobre a terra e o mar, uma forma de merismo para indicar a totalidade dos âmbitos nos quais os homens vivem. **τὸ βέβαιον:** cf. 63.9 βίον ζηλοῦσα βέβαιον.

4. ἀκλινῇ ἀστασίαστον: os adjetivos coordenados assindeticamente recuperam de forma implícita a imagem da balança de 63.6-7 (παρεγκλίναντες); cf. também 63.8 ἀστασίαστε. Prosodicamente, a sílaba final de ἀκλινῇ pode ser escandida como breve por estar diante de outra vogal (cf. Quandt, p. 40*, item 8). **νόμοισιν:** o poeta joga com a *Lei*

(personificada) fazendo uso das *leis* (universais) para manter a estabilidade da vida humana.

5. φέρων... οὐρανὸν: alguns comentadores preferem entender que μέγαν οὐρανόν vai com ὁδεύει (“trilha o grande céu”); no entanto, a construção peculiar com uma oração nas pontas do verso (οἷσιν... αὐτὸς ὁδεύει) e outra no interior (ἄνωθε φέρων μέγαν οὐρανὸν) não é única no hinário; e.g. 10.25. Pode-se pensar que a Lei ou *direciona* (Ricciardelli 2000, p. 475; Plut. *Luc.* 6) ou *traz consigo* o céu enquanto uma metáfora astrológica, uma vez que transportaria as determinações celestes para a vereda humana (cf. v.2 e hino 7, às Estrelas). As leis seriam de origem divina, do céu: no momento que os seres humanos se adequassem a elas, seria como se a própria ordem acima se reproduzisse abaixo (talvez, no caso, sem se deixar contaminar pelo conhecido adágio hermético). Para os homens injustos, diz-se ainda nos v.11 φέρων κακότητα βαρεῖαν; mas no v.13 lê-se φερόλβιε, o que se aplica, evidentemente, aos homens quem honram a Lei como se deve. Essa oposição é sintetizada no v.11. ὁδεύει: notar certo distanciamento respeitoso por parte do *laudator* com o uso do *Er-Stil*; esse expediente é utilizado durante toda a *amplificatio*.

6. φθόνον... ἐλαύνει: construção bastante similar em Mesom. *Hymn.* 3.6 (Nêmesis) μέλανα φθόνον ἐκτὸς ἐλαύνει. οὐ δίκαιον: litotes; cf. nota a 61.12. O ditongo -αι- pode ser escandido como breve (cf. 15.9, 20.5). **ροῖζου τρόπον:** ροῖζος e derivados são recorrentes na coletânea (cf. 6.5, 8.6, 16.8, 17.6, 19.10, 38.19, 47.5); o termo é ambivalente e se vale tanto da imagem natural do barulho causado pelo vento (o que convém à imagem da Lei trazendo consigo o céu do v. 5) quanto da leitura astrológica que esse índice lexical carrega (cf. nota a 6.5 ροιζήτορα). A Inveja, própria dos homens injustos, é afastada por meio do fragor ligado à instauração da Lei entre os homens.

7. βιοτῆς τέλος ἐσθλὸν: formulação frequente (com *uariationes*); cf. 11.22, 13.10, 20.6, 25.11, 28.11, 67.8, 73.9. **τέλος... ἐγείρει:** notar o o oximoro (comparar com os hinos 85-7); “despertar” os humanos para o seu “termo” convém a uma leitura iniciática da expressão, subentendendo o *post mortem* dos iniciados como a sua vida verdadeira, em oposição à sua presença no mundo físico; cf. notas a 57.9 e 11. Cf. ainda 69.13 (Erínias) ὑμῶν χωρὶς ἐγείρει εὐφροσύνας βιότοιο.

- 8. οἶακα:** cf. 58.8, 87.1; para a imagem da divindade timoneira, cf. nota a 10.3.
- 9. γνώμαις ὀρθοτάταισι:** cf. 86.17 γνώμαις ὀρθαῖς e 63.4 καθαραῖς γνώμαισιν. **συνών:** notar o destaque que o poeta dá para a imagem de que a Lei estaria lado a lado com os homens (justos), ideia essa que se repete no verso seguinte (πᾶσι συνοικῶν).
- 10. ὠγύγιος:** também para a lei (não personificada) em 59.10. **πολύπειρος:** o mesmo para a Natureza (10.21) e Héracles (12.13).
- 11. νομίμοις, ἀνόμοις:** antítese quiástica. **φέρων... βαρεῖαν:** cf. nota ao v.5; κακότητα βαρεῖαν é homérico (*Il.* 10.71).
- 12. ἀλλά, μάκαρ:** a fórmula mais convencional de *precatio* com o imperativo postergado para o segundo hemistíquio do verso seguinte (πέμπε). **πάντιμε:** cf. nota a 63.3. **φερόλβιε, πᾶσι ποθεινέ:** cf. 3.12, 63.1; para φερόλβιε (que é *hapax*, repetindo-se apenas em 68.2), cf. nota ao v.5.
- 13. εὐμενὲς ἦτορ ἔχων:** a mesma construção em 26.11, 30.9 (também abrindo o hexâmetro), e com leves variações em pr.43, 12.5, 28.2 e 35.6. **σέο πέμπε:** notar a transição do *Er-Stil* para o *Du-Stil*, protocolar nas seções finais dos hinos. **φέριστε:** cf. 12.9, 13.9.

65. A Ares

A representação de Ares neste hino é tradicional, mas o seu posicionamento na recolha pode ser significativo de uma apropriação do deus da cólera como uma alusão à possibilidade da falta humana; cf. *Il.* 13.630; *Hymn. hom.* 8 (Ares), ainda que a ligação do deus com a guerra no texto homérico seja lida antes pelo viés da coragem, o que não aparece aqui, uma vez que o poeta dos *HO* prefere dissuadir o deus de sua conduta irasciva na *precatio*. Hefesto e Ares compartilham muitos atributos (v.1 e 66.1; v.6 e 66.12; ambos são emparelhados em pr.10), porém, enquanto se fala de Ares em termos negativos (vv. 2-6), Hefesto é invocado enquanto um deus mais benévolo (66.2-4, 8-9); não obstante, cada qual deveria conter os excessos das funções que presidem (vv. 6-9; 66.12-3; Morand 2001, p. 57 e n. 84 *ad loc.*). Sendo assim, eles poderiam estar sendo interpelados enquanto faces complementares da alma humana, ambos ligados ao fogo

(para o paralelo, cf. 66.4, 9, 13), ora visceral e desmedido, ora essencial e favorável. O hino a Ares, portanto, serviria como contraexemplo para os preceitos apresentados nos hinos anteriores a divindades reguladoras e punitivas (61-4); cf. Aesch. *Lib.* 461-2. Como observa Fayant (2014, p. 525), “le poète demande au dieu de renoncer à la guerre et de se tourner vers les activités liées à la paix: l’amour (...), les fêtes, l’agriculture”. Logo, o poeta sugere que o deus (e, portanto, o comportamento) bélico seja abandonado em prol das celebrações e condutas solenizadas no próprio hinário, do que Ares corresponderia a um paradigma equivocado ao passo que Afrodite, Dioniso e Deméter coincidiriam enquanto um paradigma positivo. Para passagens em que Ares é visto como uma divindade ligada à violência, cf. *Il.* 5.699 ss.; Pl. *Phaed.* 255a. Para o deus ligado à bravura, cf. *Il.* 5.454 ss., 506-7, 14. 216 ss.; Aesch. *Lib.* 160 ss.

1. Ἄρρηκτ': cf. 19.11 e 13.4; devido à sua sonoridade, o epíteto antecipa o nome de Ares. **ὀμβριμόθυμε... ἄλκιμε:** cf. pr.10, 12.1, 13.2, 66.1.

2. ὀπλοχαρής: cf. 32.6; no v.3 ὀπλόδουπε, no v.8 ἀλκὴν ὀπλῶν. **ἀδάμαστε:** cf. 4.7, 10.3 e 12.2, sempre na segunda posição do verso. **βροτοκτόνε, τειχεσιπλήτα:** τειχεσιπλήτης é epíteto próprio de Ares já em Homero (*Il.* 5.31, 455), sendo acompanhado logo antes em Homero por βροτολογός, que o poeta dos *HO* substitui por βροτοκτόνος.

3. Ἄρες ἄναξ: *inuocatio* postergada, com o nome da divindade invocada adiado para o terceiro verso; cf. 23.3, 57.3, 63.3. Morand (2001, p. 46) vê aqui uma aliteração. **ὀπλόδουπε:** *hapax*. **φόνους πεπαλαγμένος αἰεῖ:** cf. *Il.* 6.268, 22.402, 23.48 αἵματι καὶ λύθρῳ πεπαλαγμένον; Nonn. *Dion.* 18.197, 19.146 φόνῳ πεπαλαγμένον Ἴνδῶν. No *corpus* órfico, cf. *Lith.* 558 φόνῳ πεπαλαγμένος ἦρως; *Arg. orph.* 566 αἵματι καὶ κονίῃ πεπαλαγμένον, 1235 τοίῳ γε λύθρῳ πεπαλαγμένοι ἐστέ.

4. αἵματι ἀνδροφόνῳι χαίρων: cf. 45.3 ὃς ξίφεσιν χαίρεις ἢδ' αἵματι Μαινάσι θ' ἀγναῖς. **πολεμόκλονε:** cf. 14.7 e 32.2; *Bratach.* 4 πολεμόκλονον ἔργον Ἄρηος. **φρικτέ:** cf. 73.1 e 14.6.

5. Hipálage: “dissonante” diz-se do encontro das espadas e lanças, não do próprio combate. **ὃς ποθέεις ξίφειν τε καὶ ἔγχεσι:** cf. 45.3; Quint. *Sm.* 8.274.

6. στῆσον ἔριν λυσσῶσαν: formulação atípica e mais desenvolvida de *precatio*, com três imperativos incomuns e dois participípios, sem as transições mais formulares do hinário; cf. 66.12 παῦσον λυσσῶσαν μανίαν πυρὸς. **ἀλγεσίθυμον:** *hapax*.

7-9. Não obstante os comentadores, não me parece que a preocupação do poeta seja necessariamente aludir ao relacionamento amoroso de Ares e Afrodite (Ricciardelli 2000, p. 478; Fayant 2014, p. 530) ou estabelecer uma associação entre o o frenesi causado por Dioniso e o furor instigado por Ares (Athanasakis e Wolkow 2013, p. 183, citando ainda Eur. *Bacch.* 714-68). Tendo em vista os vv. 6 e 8-9, o que parece estar em jogo é a própria celebração dionisiaca: pede-se que Ares deixe de lado a cólera bélica, que interferiria na paz dos *mystai*, e participe ou ao menos permita que aconteçam os rituais. Em vez da mera associação mitológica das divindades, o que se vê é a proposta de uma suspensão da “iracunda disputa” (v. 6), prerrogativa de Ares, em prol da “paz abastada” (v. 9) proporcionada pelas iniciações ligadas ao Liberador (isto é, Dioniso; cf. 42.4; 50.2, 8; 52.2), e a Deméter e Afrodite, ambas vinculadas nos *HO* ao culto dionisiaco; cf., para Deméter, 40.10 Βρομίῳ συνέστιος e 42.5 ἐν Ἐλευσίνος νηῶι θυόεντι; para Afrodite, 55.7 Βάκχοιο πάρεδρε; 55.26 ὕμνοῦσιν σέ... καὶ... Ἄδωνιν. A coordenação nivelada entre Afrodite, Dioniso e Deméter sugere que a primeira não possui um favoritismo em sua conexão com o deus invocado — de modo que as duas outras divindades estariam subordinadas e apenas arbitrariamente elencadas —, mas que os três simbolizariam um projeto em comum do qual Ares inicialmente não faria parte. No *corpus* órfico (fr. 413), Ares é equacionado com a guerra e Afrodite com a paz. Nesse sentido, a narrativa homérica dos avanços de Ares contra a deusa (*Od.* 8.266 ss.) pode ser revisitada na *Teogonia rapsódica* (fr. 275 B) enquanto uma representação da violência que dificultaria a possibilidade de paz (cf. ainda Hes. *Theog.* 933-7). **Βεῖς... Κύπριδος:** em contraste direto com ποθέεις... δῆριν do v.5.

8. ἀλλάξας: em contextos diversos, o verbo aparece ainda em 11.19, 25.3, 61.4.

9. εἰρήνην ποθέων κουροτρόφον: o mesmo em 12.8 (Héracles). **κουροτρόφον, ὀλβιοδῶτιν:** assim também em 40.2 (Deméter); ὀλβιοδῶτιν para as Estações em 26.11.

66. A Hefesto

O hino a Hefesto serve como contraponto ao hino anterior, dedicado a Ares, ambos versando provavelmente sobre a condição humana, como parece ser o mote dos hinos 59-73 (cf. introdução ao hino 59-60, 62 e 65; Rinon 2006). Os dois deuses também são associados em decorrência da narrativa em que Ares e Hefesto disputam o amor de Afrodite (*Od.* 8.267 ss., 24.73-5; *Pl. Resp.* 390b; *Ap. Rh.* 1.850 ss., 3.36 ss.; *Hig. Fab.* 148, 166). A primeira leitura se reforça em virtude dos hinos seguintes, a Asclépio (67) e à Saúde (68), que bem alinhavam com a *precatio* da invocação a Hefesto (vv. 12-3); os quatro hinos recebem incensos similares (cf. Morand 2001, p. 120). Uma alma saudável seria adequada a um corpo saudável. Com efeito, Platão (*Resp.* 444c-445b) considera que a saúde de uma e outra parte seriam análogas, ao passo que a saúde em si corresponderia à noção daquilo que é justo, o que sutura bem os hinos 61-4 aos hinos 66-8. A condição humana virtuosa seria, então, equacionada com o cumprimento da justiça em ampla escala, na esfera social/religiosa (cf. 61.4-7, 11-2; 62.4-7, 9; 63.5-8, 10; 64.10-1) e individual (moral, anímica, física; cf. 65.6-9; 66.9, 12-3; 67.2-4, 7-8; 68.3-5, 8-14). A justiça, por sua vez, teria o seu antecedente nos desígnios divinos, apreciados enquanto naturais (cf. introdução aos hinos 55, 58-60; e ainda 69-73, que emolduram o bloco de hinos retomando o mesmo programa). A equivalência entre Hefesto é o fogo (e aqui, por extensão, o éter) é tradicional (*Il.* 2.426, 17.88, 24.71-2; *Aesch. Ag.* 281; *Pind. Pyth.* 1.25), inclusive no *corpus* órfico (cf. fr. 413 B); tal correspondência sugere que a expressão em pr.10 (Ἡφαίστου μένος ἄγνόν) toma a força do deus como metáfora para um elemento constitutivo essencial (Fayant 2014, p. 532); desse modo, o hino pode ser lido em comparação com os hinos 15 (Zeus) e 84 (Héstia), uma vez que todos exploram diferentes potencialidades e metáforas a respeito do fogo (analogia entre o macrocósmico e o microcósmico). No *Hino a Zeus* de Cleantes, o fogo divino teria um papel criador e destrutivo, constituindo as almas e suas virtudes e até mesmo os corpos celestes (*SVF* I 497, 504, 510, 563; cf. Asmis 2007, p. 419), imagem estoica que parece estar em jogo aqui. Assim como neste hino (vv. 4-9), Hefesto também tem uma função de criador cósmico na *Teogonia rapsódica* (fr. 272-4 B); tal característica parece se fundar em uma ampliação do papel do deus como artífice e perito nas técnicas (cf. *Hymn. hom.* 20).

1. Ἡφαίστ': *inuocatio* com o nome da divindade topicalizado. ὀμβριμόθυμε, μεγασθενές; cf. 12.1, 65.1. ἀκάματον πῦρ: cf. v. 12; sintagma homérico (*Il.* 5.4, 15.731,

também fechando o hexâmetro). Ricciardelli (2000, p. 480) frisa um paralelo védico: *ájasrah... agníh*.

2. λαμπόμενε: cf. 9.12. **φλογίαις:** cf. *Il.* 23.33 φλὸξ Ἡφαίστοιο. **φαεσίμβροτε:** cf. 34.8, 78.1, sendo usado também para o Sol na *Od.* 10.138 e em Hes. *Theog.* 958.

3. φωσφόρε: cf. pr.34, 8.12, 9.11, 11.11, 29.9, 34.5. **καρτερόχειρ:** cf. 12.2. **αἰώνιε:** cf. 8.3. **τεχνοδίαιτε:** *hapax*; o poeta dá continuidade à ideia de Hefesto artesão logo no primeiro epíteto do verso seguinte, como quem em um *enjambement* temático.

4. κόσμοιο μέρος, στοιχεῖον ἀμεμφές: os dois sintagmas representam uma mesma ideia; Hefesto é entendido como uma divindade cosmogônica uma vez que associado ao elemento do fogo, assim como Afrodite é encarada como a deusa do amor enquanto um dos principais constituintes do universo em 55.4-5. Neste hino os vv. 6-7 desenvolvem mais detalhadamente o argumento de Hefesto (fogo) como componente fundamental do cosmo; notar que o fogo de Hefesto aparece tanto como princípio das partes do universo quanto dos seres humanos (v.9), de modo a apresentar certa consubstancialidade entre eles. Para κόσμοιο μέρος, cf. 4.1 (Céu); para στοιχεῖον, cf. 5.4 (ao Éter; contrastar com o v.6 abaixo: αἰθήρ... φῶς ἀμίαντον).

5. Notar a insistência do primeiro elemento παν(μ)-/παντο- em todos os epítetos desse verso; o poeta enfatiza o potencial cósmico e totalizante de Hefesto não por mera hipérbole, mas por dar continuidade ao programa de associação do deus ao fogo enquanto elemento primevo (cf. vv. 4, 6-7). Essa mesma recorrência no v.8. Cf. ainda 12.6 (Héracles). **παμφάγε:** cf. 19.10. **πανδαμάτωρ:** cf. 5.3; 10.3, 26. **πανυπέρτατε:** cf. 4.8, 8.17. **παντοδίαιτε:** *hapax*; apesar da entrada desse composto no LSJ (“all-consuming”), a leitura de Ricciardelli, “che risiede in tutto”, é mais interessante, derivando o epíteto da mesma raiz de δίαιτα/διατάομαι, “modo de vida, residência” (cf. vv. 8-9 e 13).

6-7. No v.6 o *laudator* elenca diversos conceitos que teriam como fundamento o fogo, apresentando-os como partes do corpo de Hefesto enquanto princípio cosmogônico (cf. nota ao v.4); o v.7 justamente expõe que a *enumeratio* era, na realidade, uma forma de μελοθεσία (cf. notas a pr. 3-4 e 11.3). **φῶς:** embora o poeta elenque aqui categorias astronômicas (com o éter e a luz emoldurando o v.6), mais adiante é proposto que Hefesto habita os corpos dos mortais (vv. 9, 13); sendo assim, o uso do termo φῶς pode

ser discretamente significativo: Zósimo de Panópolis (*Sobre a letra ômega* 10.100-110 Mertens) propõe um jogo sonoro entre φῶς (“luz”) e φῶς (“homem”): Τὸ δὲ προσηγορικὸν αὐτοῦ ὄνομα Φῶς καλεῖται, ἀφ’ οὗ καὶ φῶτας παρηκολούθησε λέγεσθαι τοὺς ἀνθρώπους. Ainda que tal expediente não esteja tão claramente posto neste verso, a relação entre a luz e os corpos dos seres humanos aparece no hino. **ἀμύϊαντον**: cf. 8.13 (Sol).

8. A construção ecoa o v.5 (cf. nota). Além disso, notar o *crescendo* (οἶκον... πόλιν... ἔθνεα); cf. 68.4-6. **πάντα δὲ οἶκον ἔχεις**: cf. 2.6; οἶκον ἔχεις antecipa οἰκεῖς do verso seguinte.

9. σόματά: Platt sugere δώματα (o mesmo para o v.13: δώμασιν); ainda assim, o poeta está sugerindo se tratar aqui do calor que habita os seres vivos, como sugere Fayant (2014, p. 536; cf. Emped. fr. 62.8-11; Cic. *de Nat. Deor.* 2.15, 40). A leitura de Platt repete o mesmo conceito de οἶκον (v.8), o que vulgarizaria a passagem. Notar também a quebra de expectativa proposital da construção desse verso com relação ao precedente: depois da progressão de “moradia” para “cidade” e, por fim, ao “povo”, o poeta, em uma espécie de anticlímax, retoma o menor constituinte desses coletivos: o ser humano, contrastando o fogo sutil que habitaria nele com o fogo de ordem coletiva que estaria na base até mesmo dos povos. Outras considerações sustentam o texto dos mss.: no v.12 é pedido a Hefesto que detenha o fogo em seu aspecto destrutivo, enquanto que mantenha calor natural/vital (v.13). Evidentemente parece haver de fato uma comparação entre o corpo enquanto uma casa, daí o uso de οἰκεῖς no verso, mas não há necessidade para uma correção da metáfora. **κραταιέ**: o mesmo para Asclépio, no hino seguinte (67.3).

10. Κλῦθι, μάκαρ, κλήϊζω <σε>: *precatio* incomum com dois verbos (um de audição e outro clético). **ἐπιλοιβάς**: cf. 11.21, 19.20, 59.19.

11. ἥμερος: se contrapõe ao verso seguinte como um todo.

12. παῦσον λυσσῶσαν μανίαν: cf. 65.6 στῆσον ἔριν λυσσῶσαν; 71.6 ἦ θνητοὺς μαίνει φαντάσμασιν ἡερίοισιν. **πυρὸς ἀκαμάτοιο**: dada à continuidade entre o hino a Ares e este a Hefesto (cf. v.1 ὀμβριμόθυμε, μεγασθενές), pode-se pensar mais simplesmente no delírio e fogo como a desmedida e descontrole humanos, gerando

violência e exaltação. Haveria uma justa medida para o calor vital nos indivíduos que, caso exacerbado, poderia ser danoso.

13. καῦσιν ἔχων φύσεως ἐν σώμασιν: Fayant (2014, p. 537) entende se tratar de uma referência à febre; o que faz sentido considerando a contiguidade entre este hino e os dois seguintes (a Asclépio e à Saúde). Em Aristóteles (*Pr.* 861b34, 862a2), καῦσος de fato equivale a “bilious remittent fever” (*s.u.* LSJ); καῦμα também pode assumir esse sentido (cf. Th. 2.49), mas ainda pode dizer respeito ao calor do dia ou do Sol (*Il.* 5.865, Pl. *Phdr.* 242a). Quanto a καῦσις, também derivado de κα(φ)ίω (*s.u.* Beekes 2010, p. 618), apesar de ser um termo que pode se referir, por exemplo, à queima de sacrifícios (Hdt. 2.40), a vasta maioria da atestação dessa palavra de fato ocorre dentro da terminologia médica (Galeno, *corpus* hipocrático), o que sem dúvida favorece a interpretação de Fayant. Dado que a oração deste verso não se apresenta como uma adversativa da oração anterior, é possível que o particípio esteja simplesmente explicitando o modo pelo qual Hefesto deveria cessar o “delírio iracundo”. Ainda assim, pode-se argumentar que a “febre” deveria ser entendida de forma metafórica (enquanto cólera, impulsividade; cf. nota ao v. 12). Digno de curiosidade é o título de um dos tratados atribuídos a Zósimo de Panópolis, *Περὶ καύσεως σωμάτων* (*CAAG* II), mas evidentemente o autor alquimista fazia outro uso tanto de καῦσις quanto de σῶμα, aludindo, na realidade, ao processo ignição (e “branqueamento”) dos elementos materiais que deveriam ser transmutados.

67. A Asclépio

A representação de Asclépio neste hino é tradicional (cf. *Hymn. hom.* 16), o que é recuperado nos textos órficos (cf. fr. 413 B). Ele vem acompanhado da Saúde (v.3, hino 68); em alguns casos a deusa é representada como sua filha (Paus. 1.23.5, 5.20.2), ao passo que aqui ela é sua esposa (v.7); cf. ainda Stafford 2007, pp. 80-1. As duas invocações devem ser lidas em conjunto, em uma associação que evoca os hinos 32 e 33, respectivamente, a Atena e à Vitória. Asclépio e a Saúde aparecem também na *Teogonia rapsódica*, quando é dito que ambos serviriam como cura do que fosse contra a natureza (cf. fr. 262 B διὸ καὶ οἱ θεολόγοι τὴν μὲν εἰς Ἀσκληπιὸν ἀναφέρουσιν Ὑγίαν, τὴν

ιατικὴν πᾶσαν τοῦ παρὰ πύσιν). Logo, a saúde seria vista como equivalente do estado natural das coisas (cf. ainda 10.30); a Natureza, por sua vez, é equiparada à Justiça (10.13), o que convém à possível motivação do posicionamento do hino no imaginário da recolha (cf. introdução ao hino 66). Dentro deste bloco, o pedido final a Asclépio corresponde ao feito à Justiça (62). Para o papel do deus na medicina, cf. *Il.* 2.729, 4.194 ss.; Pind. *Pyth.* 3.5 ss.; Ov. *Met.* 2.620 ss.; Diod. Sic. 4.71.3. Para o seu culto, cf. Larson 2007, pp. 192-5.

1. Ἰητήρ... Παιάν: Fayant (2014, p. 542) vê nessa emolduração ao verso uma alusão à exclamação ἰη παίων. **Ἰητήρ πάντων:** cf. *Hymn. hom.* 16.1 ἰητῆρα νόσων; *Il.* 11.518 Ἀσκληπιοῦ... ἀμύμονος ἰητῆρος; Isilo, *IG IV*² 1.128 v.18 Ἀσκληπιῶι ἰατῆρι **Ἀσκληπιέ:** *inuocatio* com o nome da divindade em posição tópica. **Παιάν:** título atribuído a Apolo em 34.1 (pai de Asclépio), assim como ao Sol (8.12), Pã (11.11) e Dioniso (52.11). Cf. Isilo, *IG IV*² 1.128 v.66 Ἀσκληπιέ Παιάν; Procl. *Hymn.* 1.22 (ao Sol) Παιήων βλάστησεν, ἐὴν δ' ἐπέτασεν ὑγείην.

2. θέλγων... νούσων: cf. *Hymn. hom.* 16.4 κακῶν θελκτῆρ' ὀδυνάων. Fala-se das doenças ainda nos vv. 4 e 7; outra ocorrência de θέλγων em 57.8 (a Hermes). **πολυαλγέα:** não obstante Ricciardelli (2000, p. 483), não se trata de um *hapax*; cf. *Orac. Sibyll.* 4.9 Geffcken βροτῶν πολυαλγέα λώβην.

3. ἡπιόδωρε: retoma pr.37 Ἀσκληπιὸν ἡπιόδωτην. Em ambos os casos, trata-se de um jogo com o nome do deus (ἡπιόδωρος/ἡπιოდότης Ἀσκληπιός). A origem de fato para o teônimo é desconhecida e os etimólogos são inconclusivos, sugerindo principalmente um empréstimo não grego (*s.u.* Chantraine 1984, p. 124; Beekes 2010, p. 151). Contudo, cf. o artigo recente de Macedo (2016), que vê a possibilidade de um sentido original “whose gift is fitting” ou “who gives what is fitting” para o epíteto, de modo que o primeiro elemento seria formado a partir de uma raiz **h₂ep-* (“to fit, attach, join”). **κραταιέ:** alinhava com o hino anterior (66.9). **κατάγων Ὑγίειαν:** a Saúde é invocada no hino seguinte; o poeta remete a essa personificação ainda no v.7. Cf. Isilo, *IG IV*² 1.128 v.52 δωτῆρα ὑγείας, v. 55 ὑγίειαν ἐπιπέμποις (sobre Asclépio).

4. παύων νούσους: cf. Soph. *Phil.* 1438 παυστῆρα... νόσου (sobre Asclépio); Isilo, *IG IV*² 1.128 v.52 τὸν νόσων παύστορα. **χαλεπὰς Κήρας:** cf. nota a 12.16.

5. Ἀὐξιθαλής: como ressaltam Ricciardelli (2000, p. 484) e Fayant (2014, p. 542), esse composto em geral é usado para divindades ligadas à vegetação na recolha (cf. 26.3, 40.1, 56.6); aqui é usado metaforicamente, associado ao desenvolvimento que uma divindade ligada à saúde pode promover nos seres humanos. O epíteto ainda antecipa θάλος do verso seguinte.

6. Φοίβου Ἀπόλλωνος: Asclépio é filho de Apolo e Corônis no *Hymn. hom.* 16.2.

7. σύλλεκτρον: cf. 14.5, 16.2, 77.1. **ἄμεμψή:** o mesmo para a saúde em 15.10 e 17.10.

8. ἐλθέ, μάκαρ: *precatio* formular. **βιοτῆς τέλος ἐσθλόν:** cf. nota a 64.7.

68. À Saúde

Trata-se de um hino subordinado ao anterior, dedicado a Asclépio (cf. introdução ao hino anterior). Conforme uma tradição, Saúde seria filha de Asclépio e Epione (*s.u.* Suda). No *corpus* órfico, ela seria filha do Amor e Persuasão (cf. fr. 262 B = Procl. in *Pl. Tim.* II 63, 29 Diehl); no mesmo testemunho, fala-se de duas Saúdes, sendo a primeira supracitada, coetânea à existência do cosmo, enquanto a segunda estaria associada a Asclépio. Como nota Fayant (2014, p. 544), este hino parece contemplar ambas facetas da deusa, que, se faz par com Asclépio, ao mesmo tempo recebe atributos cósmicos (v.1 παμβασίλεια; v.2 μήτηρ πάντων; v.5 ποθεῖ δέ σε κόσμος, ἄνασσα; e ainda v.11). Para o posicionamento do hino, cf. introdução aos hinos 66 e 67; vale ainda notar que, em Ésquilo (*Eum.* 535-6), fala-se de uma “saúde da alma” (ὕγεια φρενῶν), o que pode fornecer uma pista sobre a complementaridade deste hino com relação ao anterior: assim como Ares e Hefesto seriam contrapartes de um mesmo elemento, o primeiro a violência física (65.2-5) e outra o delírio da alma (66.12-3), do mesmo modo, Asclépio poderia estar ligado à vitalidade física e a Saúde, ao vigor da alma. Em ambos os hinos, porém, não há vestígios que permitam essa distinção. Líquimnio (séc. V-IV a.C.) compôs um poema dedicado à deusa (*PMG* 769), assim como outro poeta da mesma época, Arífron (*PMG* 813). Atena também recebia a epiclese Ὑγεία (Paus. 1.23.4-5). Para o culto e representação da deusa, em geral associada a Asclépio, cf. Stafford 2007, pp. 80-1.

1. Ἱμερόεσσ', ἐρατή: o mesmo para Deméter (40.7); cf. Isilo, *IG IV*² 1.128 v.22 ἐρατὰν ὑγίειαν. **πολυθάλμει:** *hapax*; o segundo elemento do composto é retomado nos vv. 4, 7 e 9.

2. κλῦθι, μάκαιρ' Ὑγία: *inuocatio* com verbo de audição e adiada para o segundo verso; cf. 2.13, 29.17. **φερόλβιε:** o mesmo para a Lei (64.12).

3. ἐκ σέο γὰρ: o poeta é bastante insistente no uso do *Du-Stil*; cf. v.4 εἵνεκα σεῖο, v.5 ποθεῖ δέ σε κόσμος, v.8 σοῦ γὰρ ἄτερ e v.10 ἄτερ σέο. **νοῦσοι... ἀποφθινύθουσι:** como bem nota Fayant (2014, p. 548), trata-se de um oximoro; em vez de as doenças causarem a morte, elas aqui sofreriam a própria morte.

4-6. Antítese entre ποθεῖ/στυγέει e κόσμος/μοῦνος. Todo o universo anseia pela Saúde, exceto o Hades, ligado à morte, que justamente se beneficiaria da ausência da deusa. Notar que há aqui, como em 66.8-9, um *crescendo* seguido de um contraponto anticlimático: πᾶς... δόμος, κόσμος, terminando com μοῦνος. **ἄνασσα:** o mesmo para a saúde em 19.21 e 40.20. **ψυχοφθόρος:** dentro da recolha, funciona como uma antítese para ψυχοτρόφος em 16.3 e 38.22.

7. αἰθαλής: cf. 8.13, 13.1, 43.5, 60.5, 84.4; o epíteto ecoa αὐξιθαλής do hino anterior, dedicado a Asclépio (67.5). **εὐκταιοτάτη:** cf. 59.15, 60.5. **θνητῶν ἀνάπαυμα:** cf. 2.10 ψυχῆς ἀνάπαυμα.

10. οὔτε... ἄτερ σέο: redundância; οὔτε funciona como anáfora com relação ao verso anterior, mas é semanticamente apagado. **πολύμοχθος:** cf. 29.15, 37.4.

11. Verso muito próximo de 16.7. Tal fórmula hiperbólica é recorrente nos *HO* com diversas variações; cf. 10.28, 18.16, 29.15, 33.6, 58.8, 85.3, 87.8. Cf. Procl. *Hymn.* 1.17 περὶ γὰρ κρατέεις, περὶ δ' ἴφι ἀνάσσεις.

12. Ἀλλά, θεά, μόλε: *precatio* recorrente com verbo de movimento; cf. 25.10, 62.10, 76.11. **ἐπιτάρροθος αἰεὶ:** cf. 61.10.

13. ῥυομένη: cf. 75.8. **νούσων χαλεπῶν:** cf. 67.4 νούσους, χαλεπὰς.

69. Ἀς Erínias

Este hino e o seguinte, dedicado às Eumênides, parecem retomar a temática do hino às Moiras (59) e a Nêmesis (61): todas divindades ligadas ao destino humano e o juízo de seu cumprimento devido; o vocabulário dos vv. 5 e 15-6 (e ainda 70.4-5 e 11) parecem sustentar essa semelhança. Para as semelhanças, cf. v.15 e 59.11, 13; v.3 e 59.1; vv. 3-5 e 59.4-7; v.6 e 59.18; e ainda v.16, em que as Erínias são chamadas de Moiras. Para a tendência na coletânea de identificar coletivos de deusas, em especial pelo seu número e função, cf. introdução ao hino 60. As Erínias estão ligadas à retribuição sanguinolenta em virtude de faltas humanas graves (cf. Aesch. *Eum.* 186 ss., 267 ss., 354 ss.); nesse sentido, Morand (2001, pp. 128-9) sugere que as oferendas propostas no título, uma combinação exclusiva às Erínias, seriam uma forma mais veemente de atenuar a índole violenta das deusas. As Erínias são mencionadas três vezes no *P. Derveni* (col. I, 7; col. II, 2-4; e col. IV, 9, no qual são chamadas de “aliadas da Justiça”, uma citação direta de Heracl. 22 B 3 e 22 B 94 D.-K.). Esse mesmo caráter hediondo das deusas aparece no hino a Melínoe (71). Vale notar que no hino elas possuem um lado ritualístico, associadas ao séquito de Dioniso (vv. 1, 6). Para outras prerrogativas das Erínias, cf. Kölligan e Macedo 2015, pp. 138-42.

1. Κλῦτε: *inuocatio* com verbo de audição; cf. 59.2, 60.1, 70.1. **πάντιμοι:** cf. nota a 63.3. **ἐρίβρομοι, εὐάστειραι:** epítetos compartilhados com Dioniso (30.1); as Ninfas são também εὐάστειραι (51.8). As Erinias, enquanto coletivo feminino, são assimiladas às Mênades (cf. v.6; 30.5, 45.3). Note-se que neste hino as Erinias recebem também uma caracterização similar à das Ninfas.

2. O mesmo nas *Arg. orph.* 968; *Hymn. mag.* 10.9.

3. Todo o verso espelha a construção de 51.2 (Ninfas) ὕδροπόροι, γαίης ὑπὸ κεῦθεσιν οἰκί' ἔχουσαι. **νυκτέριαι:** sutura com o hino seguinte, às Eumênides (70.10), que ainda são νύχτιαι (70.9). As Moiras, com que as Erinias são identificadas no v.16, são filhas da Noite em 59.1 (assim também em Hes. *Th.* 217, Aesch. *Eum.* 961). Nesse sentido, as Erinias são também tidas como filhas da Noite em Aesch. *Eum.* 108, 416, Lycophr. 432, Virg. *Aen.* 6250, Ov. *Met.* 4.453. **μυχίοις... ἔχουσαι:** cf. nota a 29.4.

4. ἄντροι ἐν ἡρόεντι: mesma construção no *Hymn. hom.* 4.172 (também abrindo o hexâmetro); cf. ainda 51.5 (Ninfas) ἄντροχαρεῖς; 59.4 (Moiras) εὐλίθου ἄντρον. **Στυγὸς ἱερὸν ὕδωρ:** fala-se do Estige ainda no pr.29.

5. οὐχ ὁσίαις: cf. nota a 61.12.

6. λυσσήρεις: cf. Maneth. 6.560, 599. **ἐπενάζουσαι:** cf. nota ao v.1; 79.9; uma imagem ligada à ideia de culto extático também no hino seguinte, cf. 70.9 (Eumênides) λυσιμελεῖς οἴστρωι.

7. θηρόπεπλοι: cf. Ateneu 4.163f θηροπέπλου μανίας. Assim como Dioniso Vulpino, as Mênades podiam se trajar com vestes de pele animal; cf. introdução ao hino 45 e nota a 45.3. **τιμωροί:** cf. 62.4, 70.5. **ἐρισθενέες:** epíteto épico para Zeus (cf. *Il.* 13.54, *Od.* 8.289, Hes. *Th.* 4). **βαρυαλγεῖς:** como notam Ricciardelli (2000, p. 489) e Fayant (2014, p. 556), o epíteto tem um sentido ativo, o que convém ao potencial nefasto das deusas (φοβεραί no próximo verso).

8. Αἶδεω... κόραι: aqui Hades deve ser entendido não como o local, mas como a própria personificação do deus, como no hino anterior, 68.8; desse modo, Αἶδεω pode ser melhor interpretado como complemento de κόραι, enquanto χθόνιαι e φοβεραί seriam adjetivos assindéticos justamente para κόραι. Cf. 70.2 (Eumênides) θυγατέρες μεγάλοιο Διὸς χθονίοιο. **φοβεραί:** cf. 70.8, 10 (Eumênides) φοβερῶπες. **αἰολόμορφοι:** v.16 πολύμορφοι. O epíteto convém a ἡέριαι, ἄφανεῖς do verso seguinte. Pode-se ainda pensar que as Erínias também se manifestariam de forma variada aos humanos, conforme a infração e punição necessária; cf. 70.9 (Eumênides) πολύποτμοι.

9. ἡέριαι, ἄφανεῖς: o mesmo em 59.17 (Moiras) e 81.6 (Zéfiro); cf. *Il.* 19.86 ἡεροφοῖτις (sobre as Erínias). **ὥστε νόημα:** o mesmo em *Hymn. hom.* 3.186; Theogn. 985; cf. também *Od.* 7.36 ὥς εἰ πτερὸν ἡὲ νόημα; Hes. *Op.* 129 οὔτε νόημα.

10. Não obstante as diversas tentativas dos comentadores de inverter a ordem dos versos 10-15 para chegar a um trecho legível, acredito, com Vian e Fayant (2014, pp. 556-7), que haja aqui uma lacuna. Este verso inicia como uma oração explicativa com as negativas coordenadas οὔτε... οὔτε; nos vv. 11-2, porém, temos καί... τε καί... / ...τε, de modo que as construções não parecem dialogar entre si. Logo, a oração do v. 10 está

incompleta, ao passo que os vv. 11-3 parecem depender de um início que também não consta nos mss. **ἡελίου... σελήνης**: cf. pr.3 Ἡελίου, Μήνης θ' ἱερὸν σέλας.

11. σοφίης ἀρετή: cf. 63.11. **ἐργασίμου θρασύτητος**: cf. 78.12.

12. λιπαρᾶς ἥβης: cf. 29.19 λιπαρὸν γῆρας; 59.4 ἐν σκιερῷ λιπαρῷ μυχῶι; fala-se da juventude (divinizada) no pr.13.

13. ὕμῶν χωρὶς: cf. 16.5 χωρὶς γὰρ σέθεν.

15. ὄμμα Δίκης: cf. nota a 62.1 (Justiça); 59.13 (Moiras) Διὸς ὄμμα. **ἐφορᾶτε**: imagem recorrente para divindades que gerenciam a conduta humana; cf. 59.11 (Moiras) καθορᾶι; 61.2 (Nêmesis) ἐσορῶσα; 62.3 (Justiça) καθορῶσα; 70.4 (Eumênides) καθορᾶτε. **δικασπόλοι**: o mesmo para Nêmesis em Mesomed. *Hymn.* 3.14. **ἐοῦσαι**: única ocorrência na recolha; no entanto, ἐοῦσα aparece sempre nessa mesma posição (36.11 αἰὲν ἐοῦσα, 2.13, 74.8; exceto em 77.3); o mesmo para ἐόντα (25.4, 83.1).

16. ἀλλά, θεαὶ: início da *precatio* com o verbo adiado para o verso seguinte (μετάθεσθε). **Μοῖραι ὀφιοπλόκαμοι**: as deusas são tradicionalmente descritas com asas e com cabelo serpentino; cf. Virg. *Aen.* 12.848 ss.; Sen. *Her. fur.* 100 ss.; Est. *Theb.* 11.47; Nonn. *Dion.* 10.1 ss., 32.104 (δρακοντείων... κομάων); cf. 70.10 (Eumênides) κοῦραι, ὀφιοπλόκαμοι. A assimilação das Erínias com as Moiras já havia sido antecipada por passagens e vocabulários compartilhados pelos dois grupos de deusas (cf. vv. 4, 9, 12, 15 e 17); cf. em especial nota ao v.4. A possível genealogia em comum não deve ser o único motivo da associação, uma vez que ambos os coletivos possuem funções similares ou mesmo *complementares* no que tange ao cumprimento do destino por parte dos homens e à contemplação dos atos humanos (cf. v.6 ἀνάγκαις; 70.9 πολύποτμοι; *Il.* 19.87; *Od.* 15.234; Aesch. *Prom.* 515).

17. μαλακόφρονα: o mesmo para as Moiras em 59.15.

70. Às Eumênides

Hino complementar ao anterior (com vocabulário bastante próximo): as Erínias corresponderiam à faceta punitiva e colérica, enquanto as Eumênides ao lado mais benéfico, o que se nota pelo próprio nome desse grupo, de cunho eufemístico (cf. Soph.

Oed. col. 486; Eur. *Or.* 38; Morand 2001, pp. 128-9). Ainda assim, neste hino as Eumênides apresentam aspectos dignos de temor (vv. 8-10). De acordo com a versão da recolha, ambas seriam filhas de Hades (cf. v.2 e 69.8) e de Perséfone (29.6). Essa mesma genealogia aparece no *corpus* órfico (cf. fr. 292-3 B). A identidade entre esses grupos aparece já nas *Eumênides*, de Ésquilo (v. 902 ss.). Para o encaixe desse hino na dinâmica da recolha, cf. introdução aos hinos 60, 66 e 69. De acordo com o *P. Derveni* (col. VI, 8-10), as Eumênides eram identificadas como “almas” para as quais os iniciados deveriam fazer sacrifícios em primeiro lugar com a liberação de um pássaro, como seria o costume entre os *magoi*; para uma leitura sobre essa passagem, que identifica as Eumênides com os falecidos, cf. Bernabé 2014. Ainda no *P. Derveni* (col. III, VI), os *daímones* são descritos de forma similar às Erínias e Eumênides, na mesma passagem do texto, que pode se referir a um ritual funerário e ao apaziguamento de entidades ligadas à morte (Laks 1997, p. 140; Ferrari 2011, p. 81; Piano 2013, pp. 241, 250).

1. Κλῦτέ μου: *inuocatio* com verbo de audição e referência ao *laudator*. **Κλῦτέ... μεγαλώνουμοι:** construção próxima em 60.1 Κλῦτέ μοι, ὦ Χάριτες μεγαλώνουμοι. **εὐφροني βουλῇ:** cf. 14.12, 34.10, 59.20, 70.1, 74.9, 79.1.

2. θυγατέρες... χθονίοιο: referência a Hades (como em 18.3, 41.7); cf. 69.8 (Erínias) Αἶδεω χθόνια... κόραι.

3. Φερσεφόνης τ': filiação materna com *enjambement*; cf. 29.6 (Perséfone) Εὐμενίδων γενέτειρα, ὑποχθονίων βασίλεια. **καλλιπλοκάμοιο:** o mesmo para a saúde em 36.15.

4. καθορᾷτε: cf. 69.15 (Erínias) ἐφορᾷτε e nota correspondente.

5. τῶν ἀδίκων τιμωροί: cf. 62.4 τοῖς ἀδίκους τιμωρός. **τιμωροί... ἀνάγκη:** 69.6-7 (Erínias) ἐπευάζουσιν ἀνάγκαις / ...τιμωροί.

6-7. κυανόχρωτες: representação recorrente das Erínias-Eumênides; cf. Aesch. *Ag.* 462, *Eum.* 52; Eur. *Hel.* 1345, *Or.* 321. **ἀπαστράπτουσαι... αἶγλην:** cf. 19.2 στράπτων... αἶγλην. **σαρκοφθόρον:** *harpax*.

8. φοβερῶπες, ἀπόστροφοι: o primeiro título repete-se no v.10 (para outra repetição similar, cf. 9.2-3); ideia próxima para as deusas em Aesch. *Eum.* 990 ἐκ τῶν

φοβερῶν τῶνδε προσώπων. No hino anterior, as Erínias são φοβεραί (69.8). Os epítetos deste verso quebram a antífrase própria ao nome das Eumênides, uma vez que o potencial nefasto das deusas é exposto.

9. λυσιμελεῖς οἷστροι, βλοσυραί: antítese: elas afrouxam os seres humanos sendo elas próprias rígidas, austeras. O termo οἷστρος é ambivalente pois pode ser entendido tanto como o *aguilhão* portado pelas deusas (cf. Eur. *Or.* 791, *Iph. Taur.* 1456), quanto o *furor* positivo ou negativo próprio de cultos extáticos e de divindades que podem causar estados de μανία (cf. 69.1, 6; Eur. *Iph. Aul.* 548 μανιάδων οἷστρον); o termo pode designar também um gênero de moscas, conhecidas popularmente como moscardo ou tavão (cf. Aesch. *Prom.* 567 χρίει τις αὖ με τὰν τάλαιναν οἷστρος; *Arg. orph.* 47, 103). Se aqui o poeta trata da ligação entre o furor/aguilhão e a parte física do ser humano, no hino seguinte, dedicado a Melínoe, o vínculo feito é entre esse mesmo vocábulo e a alma; cf. 71.11 ψυχῆς ἐκπέμπειν οἷστρον; levando em conta esta última passagem provavelmente o sentido de οἷστρος era negativo para o poeta (cf. ainda 11.23 Πανικὸν ἐκπέμπων οἷστρον; Morand 2001, p. 185). Para o temor de visões e da loucura dentro dos *HO*, cf. Graf 2009a, pp. 177-8. Sendo assim, λυσιμελεῖς οἷστροι deve ser entendido como uma forma de *punição* da deusas e não um possível efeito positivo e extático de sua atuação para com os humanos (o que se adequa ao sentido de βλοσυραί). Proclo também identifica οἷστρος como algo negativo, mas o associa ao impulso mundano, que afastaria o indivíduo de plano inteligível; cf. *Hymn.* 5.15 γηγενέος προφυγοῦσαν ὀλοῖον οἷστρον ἐρωῆς. O fim da loucura seria prerrogativa de Dioniso dentro dos cultos báquicos; além disso, o próprio encontro com as divindades poderia ser assustador para os *mystai* (cf. Graf e Johnston 2007, pp. 147-8, 156). **νύχαι:** no v.10 νυκτέραι; cf. nota a 69.3. **πολύποτμοι:** *hapax*; Πότμος personificado é também o Destino (Pind. *Pyt.* 3.86; cf. notas a 69.8 (αἰολόμορφοι) e 69.16 (Μοῖραι, πολύμορφοι).

10. ὄφιοπλόκαμοι: cf. nota a 69.16.

11. ὑμᾶς κυκλήσκω: breve *precatio* com verbo clético. γνώμαις ὁσίαισι πελάζειν: cf. 86.17 ὥς ἂν αἰὲ γνώμαις ὀρθαῖς κατὰ πάντα πελάζηις; cf. ainda 25.10, 61.12.

71. A Melínoe

Este hino é um dos únicos testemunhos dessa divindade infernal, que apresenta atributos próximos aos de Hécate. Guthrie (1993, p. 259) relata que Melínoe aparece em uma inscrição da Ásia Menor como epíteto da própria Hécate, deusa com a qual compartilha diversas características (ambas são ligadas à Lua e à noite, ao submundo e às aparições). Nota-se jogo de referências internas com o nome Μηλινόη, que se vincula a um tom específico da cor amarela, tendo como referência o fruto do marmeleiro (μήλινος, μηλινόεις), o que pode estar sendo explorado logo no verso inicial com a designação κροκόπεπλον, persistindo na mesma cadeia cromática; este último termo, inclusive, também descreve Hécate no hino inicial da coleção (1.2), o que pode confirmar a sua identidade com Melínoe; a Lua, por sua vez, é ἡλεκτρίς em 9.6. Assim como as Eumênides com relação às Erínias (hinos 69 e 70), Melínoe talvez fosse utilizado como um nome eufemístico para a própria a Lua. O mesmo expediente de eufemismos é empregado para a Fortuna no hino seguinte (72.2, 9); cf. Ricciardelli 2000, p. 495; Morand 2001, p. 181. Além da assimilação com Hécate, Morand (2001, pp. 187-9) também destaca a proximidade de Melínoe com Perséfone (o que fica evidente no decorrer do hino), a Lua e também com Ártemis, identificada com a Fortuna (hino 72); cf. a tábula mágica achada em Pérgamo, do séc. III d.C. (com imagens em Morand 2001, pp. 203-4) ἰὼ Περσεφόνη, ἰὼ Μηλινόη, ἰὼ Λευκο(φ)ρυηνή, em que a última epiclese funcionaria como um apelativo para Ártemis especificamente na região da Magnésia, próxima ao rio Meandro, na Península Anatólica. A caracterização da deusa também compartilha alguns atributos com as Erínias-Eumênides (vv. 6-7, 11), do que se vê a continuidade temática dos hinos: divindades que são indiretamente mantenedoras da ordem humana a partir da vingança; tal atributo no hino a Melínoe aparece de forma discreta, uma vez que ela própria seria resultado de uma violência perpetrada por Zeus (vv. 4-5). Assim como no caso das Eumênides (vv. 70.2-3), a deusa aparentemente é filha de Perséfone (v.3), porém o poeta não narra o episódio do seu nascimento de forma explícita. O hino apresenta uma *narratio* (vv. 2-5) de difícil interpretação (cf. nota *ad loc.*), mas que ecoa o episódio órfico da violação de Perséfone por parte de Zeus metamorfoseado, da qual teria nascido Dioniso (cf. fr. 88-9 B, 280-3 B, 289 B); restaria saber com quem Melínoe de fato se identifica para o poeta, além de uma interpretação

mais convincente a respeito do v.4. Caso o enlace do hino se refira a Perséfone e não a Melínoe com Zeus, é possível pensar que a ruptura da “dúplice pele” de Perséfone (v.5; cf. ainda 29.7), corresponderia à concepção de sua filha, Melínoe, diretamente derivada da deusa e como que um outro aspecto seu, de feitio monstruoso, o que evoca diretamente a representação amedrontadora de Perséfone em textos órficos (fr. 88 B); cf. Morand 2001, p. 185. Melínoe corresponderia, então, a uma extensão ou alter ego hediondo da deusa (cf. v.10 e 29.16). Para outra reconstrução da narrativa, cf. Serra 2015, pp. 650-1. Para o temor dos iniciados quanto a aparições ou manifestações negativas das divindades no hinário, cf. Graf e Johnston 2007, p. 156.

1. καλέω: *inuocatio* com verbo clético. **νύμφην... κροκόπεπλον:** ambos os termos qualificam Hécate (1.2, 8); assim como o nome da deusa, talvez κροκόπεπλος designe a cor da Lua (Ricciardelli 2000, p. 495). **χθονίαν:** o mesmo para Hécate (1.2); a julgar pelos versos que se seguem, esse título carrega, evidentemente, o sentido de “subterrânea”; a leitura se confirma com καταχθονίων βασίλεια do v.10.

2-3. παρὰ Κωκυτοῦ προχοαῖς: cf. 57.1 (Hermes Ctônio) e nota correspondente. **ἐλοχεύσατο... ἱεροῖς:** cf. 30.6-7 Διὸς καὶ Περσεφονείης / ἄρρήτοις λέκτροισι τεκνωθεῖς; 56.9 Φερσεφόνης ἐρασιπλοκάμου λέκτροισι λοχευθεῖς.

4. ἧ: como bem observa Fayant (2014, pp. 572-3), esse pronome relativo, tal qual ἦν (v.2) e ἥ (v.6), tem como antecedente a própria Melínoe, identificada no v.1. **ψευσθεῖς Πλούτων:** o particípio passivo causa problema, assim como a própria cena do verso; Morand (2001, p. 183) propõe que se trate de um “falso Plutão”, i.e. Zeus (justamente citado no verso anterior), que teria assumido a forma de Plutão para conseguir ter relações com Melínoe (o que explicaria δολίαις ἀπάταισι); à mesma página, a autora apresenta exemplos tardios de ψεύδεσθαι com o sentido de “disfarçado” (Nonn. *Dion.* 8.201 Chuvín; 12.49 Vian). *Contra*, cf. Ricciardelli 2000, pp. 496-8, que admitiria essa interpretação apenas com uma correção do texto para ψεύστης; a comentadora pensa em outro cenário: Zeus se une com Perséfone (que seria o antecedente de ἧ) a qual, por sua vez, já seria esposa de Plutão (ludibriado por Zeus), ideia essa que encontra um paralelo na união entre Zeus transmutado em serpente e Perséfone, gerando Dioniso (fr. 87 B, 280

B). Como se trata da única notícia desse episódio, o estilo alusivo da passagem não permite que a narrativa seja plenamente desembaraçada. **δολίαις ἀπάταισι**: cf. 28.5.

5. O verso é etiológico com relação à atuação de Melínoe, que se narrará logo em seguida (vv. 6-9): a deusa, nascida da violência e do dolo (de Zeus?, cf. v.4), também se apresentará aos seres humanos hedionda e de forma variada (o que é uma espécie de ilusão e engano). **θυμῶι Φερσεφόνης**: caso a leitura do sintagma esteja correta, Zeus teria se passado por Plutão e tido relações com Melínoe por alguma espécie de vingança contra Perséfone, que justamente seria mãe de Melínoe. **δισώματον... χροίην**: provável referência à alternância da disposição da deusa, podendo ser benéfica ou nefasta (cf. v.8); o poeta, contudo, enfatiza o potencial negativo e aterrorizante da deusa no restante do hino. No *corpus* órfico, cf. fr. 57 B θεός τις δισώματος (porém não se trata de Melínoe).

6-9. O que parece estar em jogo, considerando a faceta noturna da deusa, é a sua aparição negativa nos sonhos dos seres humanos. Para o sentido dessa passagem, com uso de vocabulário muito próximo, cf. Pl. *Resp.* 380d: ἄρα γόητα τὸν θεὸν οἶει εἶναι καὶ οἶον ἐξ ἐπιβουλῆς φαντάζεσθαι ἄλλοτε ἐν ἄλλαις ιδέαις τοτὲ μὲν αὐτὸν γιγνόμενον καὶ ἀλλάττοντα τὸ αὐτοῦ εἶδος εἰς πολλὰς μορφάς, τοτὲ δὲ ἡμᾶς ἀπατῶντα καὶ ποιοῦντα περὶ αὐτοῦ τοιαῦτα δοκεῖν, ἢ ἀπλοῦν τε εἶναι καὶ πάντων ἥκιστα τῆς ἑαυτοῦ ιδέας ἐκβαίνειν; (“Acaso pensas que o deus é um mago e é capaz de se apresentar conforme deseja, em cada momento com uma forma diferente, ora transformando a si próprio e mudando a própria imagem em diferentes formas, ora enganando-nos e fazendo-nos crer em tais coisas sobre ele próprio, ou que ele é simples e que, dentre todas as coisas, há menos chance de que ele abandone a sua própria forma?”); a argumentação platônica se estende até 382e; cf. Silverman 1991, pp. 142-3. Para o temor de aparições noturnas, cf. McCartney 1942; Hankinson 1998, pp. 31-2; Graf 2009a, pp. 177-8. O poeta propõe uma moral simétrica e complementar: a volubilidade dos sonhos, ligados com efeito aos deuses, depende da conduta humana em vida; nesse sentido, o autor dos *HO* é decididamente não platônico e entende a propagação de imagens divinas nos indivíduos como próxima da punição ou da loucura; ainda por esse viés, cf. 11.7; 39.4, 10; 69.9; 86.12-15, 18. Para um contraste entre a noção de sonho/φάντασμα dessa coletânea e a leitura dos filósofos pré-socráticos do período clássico acerca das νυκτεριναὶ φαντασίαι,

cf. Brillante 2003, pp. 105 ss; em Aristóteles, cf. Lefebvre 1997, pp. 48 ss; no pensamento estoico, cf. Dinucci 2017.

6. μαίνει φαντάσμασιν ἡερίοισιν: cf. notas a 3.14; 11.7; 39.2, 4; 66.12. O enlouquecimento dos seres humanos também é próprio de Hécate (Eur. *Hel.* 569). As Eumênides apresentam atuação semelhante em 70.9.

7. Extensão argumentativa da loucura que Melínoe poderia causar aos seres humanos (v. 6). Cf. 86.18 ἐπ' ἄλλοκότοισι κακῶν σημεῖα προφαίνων. **ἄλλοκότοις ιδέαις:** notar o jogo de ἄλλοκότοις com ἄλλοτε no início do verso seguinte. O poeta enfatiza a constante variação da deusa e de como ela se apresentaria aos mortais; nesse mesmo sentido, cf. αἰολόμορφοι e πολύμορφοι (69.8, 16) para as Erínias. Fayant lê ἄλλοκότοις como “diferentes”, o que se adequa bem ao hino. **μορφῆς τύπον:** cf. 39.8 θηρότυπον... μορφήν. **ἐκφαίνουσα:** a raiz do verbo é recuperada logo no verso seguinte (προφανής) e no v.12 (φαίνουσα). A correção de Ricciardelli convém; ἐκπρο- dos mss. é amétrico e provavelmente seria uma contaminação de προφανής do verso seguinte.

8. ἄλλοτε μὲν προφανής, ποτὲ δὲ σκοτόεσσα: Ricciardelli (2000, p. 498) lê a passagem como uma descrição das fases da Lua; cf. 9.4 αὐξομένη καὶ λειπομένη, θῆλὺς τε καὶ ἄρσην. Sugiro aqui, sem fugir da sugestão da comentadora, que, se há alguma equiparação entre Melínoe e a Lua (cf. v.1 κροκόπεπλον e nota ao v.12), pode ainda haver um segundo elo no imaginário do poeta que seria a ligação entre a manifestação lunar e os sonhos humanos. Se a Lua aparece benéfica, os sonhos também poderiam ser positivos; cf. o já citado Hankinson 1998, pp. 31-2. **νυχανγής:** o composto, em seu paroxismo interno (“luzir noturno”), resume bem a oposição do resto do verso; o mesmo para a Noite em 3.7, 14; cf. 1.5 (Hécate) νυκτερίαν.

9. ἀνταίαις: cf. nota a 41.1-2; o título também qualifica Hécate em Hesíquio. **ἐφόδοισι κατὰ ζοφοειδέα νύκτα:** cf. nota a 7.10 e, para Hécate, Eur. *Ion* 1048-9. O plano de Hades também recebe esse adjetivo em 18.8, o que é apropriado para Melínoe: concebida no submundo, ela se manifesta à noite (para o possível sentido iniciático dessa imagem, cf. 78.4-8). O poeta evidencia certa consubstancialidade entre essas duas esferas em seu aspecto virtualmente nocivo ou ao menos digno de temor por parte dos seres

humanos. A noite, sob a atuação violenta de Melínoe, seria congênere ao Hades; cf. 87.3 (Morte) σὸς γὰρ ὕπνος ψυχὴν θραύει καὶ σώματος ὀλκόν.

10. ἀλλά, θεά, λίτομαί σε: *precatio* formular com ἀλλά exortativo e verbo clético; cf. 10.29, 41.9, 72.9. **καταχθονίων βασιλεία:** Perséfone é ὑποχθονίων βασιλεία em 29.16; o mesmo para Plutão-Hades no pr.12 (καταχθονίων βασιλεῦ).

11. Verso praticamente idêntico em 11.23 (Pã) Πανικὸν ἐκπέμπων οἴστρον ἐπὶ τέρματα γαίης. Cf. nota a 70.9.

12. εὐμενὲς εὐίερον... φαίνουσα πρόσωπον: caso a leitura de Ricciardelli para o v.8 esteja correta, o *laudator* pode estar aludindo aqui também a uma das faces da Lua. É possível pensar no receio que a Lua nova e/ou o eclipse lunar poderiam causar assim como o próprio céu nublado que não permitisse que a noite fosse iluminada por ela (aspecto constantemente ressaltado no hino à Lua; cf. 9.1, 3, 7, 10-12). Pela interpretação da atividade onírica da deusa (vv. 6-9), a sua face benévola seria, evidentemente, afastar os sonhos ruins e propiciar os benéficos. Como já tratado (v.8), há a possibilidade de que *ambas* as leituras estejam implicadas, de modo que haveria uma ligação entre a manifestação lunar e os sonhos dos *mystai*.

72. À Fortuna

A Fortuna personificada pode ser entendida, em parte, como um desenvolvimento posterior de um antigo culto a Nêmesis (Stafford 2007, p. 83). Aqui, porém, o poeta faz questão de associar essa divindade a outras deusas. Pode-se pensar que, assim como Melínoe compartilha algumas características com Hécate (ambas deusas lunares e ligadas também ao submundo), também a Fortuna é tardiamente associada a Hécate, uma vez que esta teria passado de uma deusa que conduz o crescimento das colheitas e vegetação a uma deusa que gere todo e qualquer crescimento, o que, por sua vez, condiz com a ideia de mudança e destino (Rabinowitz 1997, pp. 542-3); com efeito, ambas as divindades são caracterizadas pelos termos correlatos: εἰνοδίαν (1.1) e ἐνοδῖτιν (72.2); ἡγεμόνην (1.8, 72.3); ἀπρόσμαχον εἶδος ἔχουσιν (1.6) e ἀπρό<ς>μαχον εὗχος ἔχουσιν (72.4); τυμβιδίαν (1.3, 72.5); cf. ainda nota ao v.1. Além disso, a Fortuna também poderia ser associada a

Ártemis (v.3; cf. introdução ao hino 71), de modo que o poeta estaria revisitando a ordem do início da coletânea: hino 1 (dedicado a Hécate) e 2 (dedicado a Ártemis-Protetora das Portas). Athanassakis e Wolkow (2013, p. 198) sugerem que a sequência desses hinos tem como paralelo direto a identificação Hécate-Ártemis-Lua dos *Papiros mágicos*, sendo que Fortuna seria apenas outra epiclese para a Lua (*PGM* 4.2665). Para mais sobre a assimilação entre essas deusas, cf. nota aos vv. 3-4; Fayant 2014, pp. 674-5. O poeta reforça ainda, no decorrer do hino, a prerrogativa da deusa de poder trazer bens materiais (cf. vv. 2, 7-8, 10). Nesse sentido, trata-se de uma contraface positiva do bloco de hinos dedicados às Erínias, Eumênides e Melínoe (69-71; e ainda a Nêmesis, hino 61); de modo que o poeta insiste na ideia de lote e condição humana (cf. nota aos vv. 3-4 e introdução ao hino 59).

1. Todo o verso encontra um paralelo nos *Hinos mágicos* (13.27): δεῦρ , Ἑκάτη,... καλῶ σ' ἐπ' ἐμαῖς ἐπαιδαῖς. **Δεῦρο, Τύχη**: cf. nota a 54.7. **καλέω σ'... ἐπευχαῖς**: verbo clético abrindo a *inuocatio* e autorreferencialidade com relação aos próprios hinos (cf. notas a 7.2, 8.20; 46.1). **ἀγαθῶν κράντειραν**: dou preferência para a correção de Theiler, fundada nos fr. 264 B ἔργων κράντειρα e 265 B νόου κράντειρα do *corpus* órfico; cf. ainda 10.12, 27.2.

2. μειλιχίαν: o mesmo para a Divindade em 73.2; cf. ainda pr.30. O epíteto pode ainda estar ecoando sonoramente o nome de Melínoe, invocada no hino anterior. **ἐνοδῖτιν**: *hapax*; o poeta aproxima a Fortuna de Hécate (cf. 1.1 Εἰνοδίαν Ἑκάτην... τριοδῖτιν). **ἐπ' εὐόλβοις κτεάτεσσιν**: toda a expressão se repete no fim do v.10. O *laudator* é insistente com relação a esse campo semântico: a raiz de ὄλβος aparece ainda no v.7 πολύολβον e no início do v.10 ὄλβοισι; κτέατα reaparece também no v.7 κτεάνων.

3-4. Ἄρτεμιν: cf. João Galeno, *ad Hes. Theog.* 381 εὐρίσκω δὲ τὸν αὐτὸν Ὀρφέα καὶ τὴν Τύχην Ἄρτεμιν προσαγορεύοντα (pode-se presumir que a referência de Galeno é este mesmo hinário). Proclo ainda comenta que, no imaginário órfico, Hécate se identificaria com Ártemis (τὴν Ἄρτεμιν Ἑκάτην Ὀρφεὺς κέκληκεν; cf. fr. 317 I-III B). O elo causativo da associação entre Ártemis e a Fortuna passa provavelmente pela mediação de Hécate; cf. os comentários adiante para esses mesmos versos. **ἡγεμόνην**: o mesmo para Hécate em 1.8. **μεγαλόννημον**: o mesmo para Ártemis em 36.2. O epíteto é

significativo se levada em conta a assimilação que ocorre entre Ártemis, Hécate, Fortuna e a Lua (cf. introdução a esse hino). **Εὐβουλῆος / αἵματος ἐκγεγαῶσαν**: Fayant (2014, pp. 576-7) apresenta uma esclarecedora explicação para o episódio: inicialmente, a comentadora traça um paralelo com o já citado fr. 317 B (= Procl. *in Plat. Cratyl.* 106.25, 94.24, 105.19 Pasquali), no qual é dito que Hécate (chamada de “filha de Leto”, ou seja, identificada com Ártemis) teria abandonado o corpo de Dioniso após o seu desmembramento perpetrado pelos Titãs. Como já visto, Hécate, Ártemis e a Fortuna são fortemente assimiladas no contexto órfico (cf. ainda fr. 400 B). Disso, Fayant parte para uma segunda etapa de sua leitura: simbolicamente, a liberação de Ártemis-Fortuna do sangue de Dioniso (que equivale à criação da contingência, da vicissitude) seria concomitante ao processo que desencadearia o nascimento dos homens. Com o mito antropogônico da criação dos homens a partir das cinzas de Dioniso engolidas pelo Titãs, haveria a simultânea criação de uma *ordem* dos acontecimentos, de um *regimento* ontológico que destoaria do cenário anterior. A ideia é que, com o surgimento do homem, nasceria também a sua condição. **ἐκγεγαῶσαν, ἀπρόσμαχον εὖχος ἔχουσιν**: notar o jogo com as sibilantes e velares surdas e sonoras; a construção participial encontra um paralelo no hino a Hécate (1.6).

5. τυμβιδίαν: assim também para Hécate (1.3). **πολύπλαγκτον**: o mesmo no hino seguinte para a Divindade (73.3); cf. ainda 41.3. **αὐίδιμον ἀνθρώποισιν**: cf. *Il.* 6.357-8 ὥς καὶ ὀπίσσω / ἀνθρώποισι πελώμεθ’ αὐίδιμοι ἐσσομένοισι.

6. Ἐν σοὶ γὰρ: a construção é recorrente na recolha, mas é digno de nota que ela se repete ainda de forma bastante similar na porção intermediária nos dois hinos que se seguem (73.6, 74.5), o que evidencia a sutura proposital da sequência.

7-8. Cf. nota a 62.9. **τεύχεις κτεάνων**: como bem observam Ricciardelli (2000, p. 501) e Fayant (2014, p. 580), o poeta propõe um jogo etimológico entre o nome de Τύχη e o verbo τεύχω, o que também aparece em Cornuto (*Theol. comp.* 13.18 Lang Τύχη δὲ ἀπὸ τοῦ τεύχειν ἡμῖν τὰς περιστάσεις); κτεάνων parece dar continuação à sonoridade em questão. **πλήθος**: a raiz se repete no v.10 πλήθουσιν.

8. οἷς δὲ: anáfora com οἷς μὲν do verso anterior. **χόλον ὀρμαίνουσα**: cf. 38.15 μαίνητε χολούμενοι; 86.11 χόλον λύσουσιν ἀνάκτων.

9. Ἀλλά, θεά, λίτομαί σε: *precatio* com verbo clético; o mesmo em 71.10 (cf. nota). μολεῖν... εὐμενέουσιν: cf. 16.10, 31.6, 42.11, 48.6, 75.4, 81.5, 83.8.

10. ἐπ' εὐόλβοις κτεάτεσσιν: cf. nota ao v.2.

73. À Divindade

A representação dos *daímones* varia de autor para autor; aqui, enquando um deus único, o *Daímon* é associado a Zeus (vv. 2-3). É possível rastrear alguns antecedentes que identificam tal entidade divina com o destino humano particular (Heracl. 22 B 119 D.-K.) ou, ainda por esse mesmo viés, como uma intermediária entre a esfera humana e o Hades ou os deuses (*P. Derveni* col. 6, 1-4); cf. Bernabé 2011a, pp. 264-5; cf. também introdução ao hino 70, às Eumênides, com as quais os *daímones* são identificados. O poeta parece transitar entre esses dois conceitos (cf. notas aos vv. 1, 3-4), sendo este mesmo hino antecedido pelas invocações à Nêmesis (71) e a Fortuna (72). A associação entre a Divindade e o destino aparece logo nos vv. 1-2. Nesse sentido, cf. Zósimo de Panópolis, *Sobre a letra ômega* 2.14-19 Mertens: Πολλοὶ γὰρ εὐμένειαν ἐσχηκότες παρὰ τοῦ ἰδίου δαιμονίου ἐπιτυγχάνειν (...). Καὶ οὐδεὶς λόγος αὐτοὺς ἀποδεικτικὸς ἔπεισεν ὅτι ἀλήθειά ἐστιν, εἰ μὴ αὐτὸς ὁ ἴδιος αὐτῶν δαίμων κατὰ τοὺς χρόνους τῆς αὐτῶν εἰμαρμένης μεταβληθεὶς, παραλαβόντος αὐτοὺς κακοποιοῦ δέ, εἶπεν. Καὶ τῆς τέχνης καὶ τῆς εὐδαιμονίας αὐτῶν πάσης κωλυθείσης καὶ ἐφ' ἑκάτερα τραπέντων τῶν αὐτῶν τύχη ῥημάτων, μόλις ἐκ τῶν ἐναργῶν τῆς εἰμαρμένης αὐτῶν ἀποδείξεων ὁμολόγησαν εἶναί τι καὶ μετ' ἐκείνων ὧν πρότερον ἐφρόνουν. (“Pois muitos, recebendo favores de seus *daímones* particulares (...). E nem mesmo um discurso irrefutável poderia persuadi-los de que é verdade o que falo, a não ser que o próprio *daímon* particular deles o assevere, após ele ter se alterado no decorrer do tempo do destino deles, entregues que estariam então a um *daímon* funesto. E, quando toda a técnica e a boa fortuna deles estiverem corrompidas e as suas palavras forem atiradas de um lado para o outro ao acaso, somente então, demonstrado com clareza o destino deles, concordarão que existe também outra coisa além daquelas que levavam em consideração anteriormente”). Cf. ainda Ps.-Plutarco, *Sobre o destino* (572e-573b): τρίτη δ' ἂν εἰκότως ῥηθείη πρόνοιά τε καὶ προμήθεια τῶν ὅσοι περὶ γῆν δαίμονες τεταγμένοι τῶν ἀνθρωπίνων πράξεων φύλακές τε καὶ ἐπίσκοποι

εἰσι (“Seria plausível dizer que a terceira Providência e Previsão seriam correspondentes a todos os *daímones* ordenados ao redor da terra, atuando como vigias e guardiões dos homens”). Cf. ainda Hes. *Op.* 122 ss.; Menand., fr. 550 δαίμων... μυσταγωγὸς τοῦ βίου ἀγαθός. Trata-se do último hino que alude à condição humana, encerrando, portanto, o bloco de hinos que, a depender da leitura, vai dos hinos 59 (ou 55) ao 73; notar que, tematicamente, o hino às Moiras (59) e à Divindade (73), ambos focados na noção de destino dos homens, funcionam como uma composição em anel.

1-2. Δαίμονα κικλήσκω: *inuocatio* com verbo clético e o nome do deus invocado em posição tópica. **μερόπων ἡγήτορα:** adoto a correção de Theiler; o sentido da passagem convém à identificação da Divindade como uma manifestação do destino. No hino anterior a Fortuna é chamada de ἡγεμόνη (72.3). Cf. introdução a este hino. **φρικτόν, / μειλίχιον:** antítese; como de praxe nos *HO*, o primeiro item faz menção ao potencial nefasto do deus, o segundo tenta amenizá-lo e propiciar a sua influência positiva. O segundo adjetivo alinhava com o hino anterior (72.2) e ainda faz lembrar o nome de Melínoe (71). **Δία, παγγενέτην:** cf. 20.5. No verso seguinte usa-se a forma de acusativo Ζῆνα, o que talvez tenha uma motivação subjacente (cf. nota); do mesmo modo, é possível que aqui Δία retome a etimologia vulgar do nome (cf. notas a 15.3, 59.14; Morand 2010). Da mesma forma que temos “Zeus ctônio” para Hades (18.3), aqui o poeta fala de “Zeus gentil”. Falar que algum deus é um “Zeus” de determinado âmbito é o mesmo que dizer “deus por excelência nesse âmbito”. Isso parece seguir o mesmo paradigma. A Divindade seria o deus por excelência ligado ao destino de cada um dos humanos. Se a Fortuna no hino anterior tinha um sentido mais abrangente, aqui a Divindade poderia ter um valor um pouco mais pessoal e específico (mas cf. v.6). **βιοδώτορα:** o mesmo para Zeus nos *Orac.* 23 (Buresch, pp. 102-3); cf. *Anth. Pal.* 14.72.11 βιοδώτορα ἡγεμονῆα.

3. Ζῆνα: tendo em vista a alternância Δία/Zῆνα, Ricciardelli (2000, p. 503) propõe que essa forma talvez remeta ao verbo ζῆν (“viver”), acompanhando o sentido de βιοδώτορα. **πολύπλαγκτον:** sutura com o hino anterior (72.5). **ἀλάστορα:** cf. Aesch. *Pers.* 353, *Ag.* 1500 ss. Se a representação da Divindade de fato apresenta pontos em comum com a da Fortuna, é possível pensar que uma caracterização da Fortuna como Nêmesis tenha vazado para este hino (cf. introdução ao hino 72). No *P. Derveni* col. 6, 1-

4 os *daímones* são representados como divindades possivelmente vingadoras, passíveis de serem apaziguadas pelos *magoi*. Seja como for, esse adjetivo retoma a ideia de φρικτόν (v.1).

4-6. A Divindade compartilha aqui prerrogativas com a Fortuna (72.2, 7-8, 10). Ricciardelli recorda o Zeus da *Ilíada* (24.527 ss.), que confere bem e mal aos homens. Com efeito, a *construção* do pensamento é evidentemente a mesma, porém essa espécie de dualismo me parece relativamente comum e mesmo de registro indo-europeu (cf. nota a 62.9); além disso, o *conteúdo* propriamente dito dos versos homéricos não lidam com bens materiais.

4. πλουτοδότην: Athanassakis e Wolkow (2013, pp. 199-200) levantam a possibilidade de se tratar de uma referência a Plutão-Hades (cf. 18.4-5). Seria possível pensar em um constraste (ou complementaridade) com o v.2: enquanto βιοδότορα se referiria à atuação da Divindade identificada com Zeus (ela outorgaria a própria vida aos homens), πλουτοδότην deste verso aludiria à Divindade associada a Plutão (que outorgaria o alimento para a manutenção da vida humana). A origem da vida humana estaria ligada a uma matriz celeste ao passo que a sua existência dependeria de um princípio de conservação propriamente terrestre. A Divindade mediaría e assistiria a esses dois espectros. O mesmo adjetivo, também abrindo o hexâmetro, é usado para os *daímones* em Hesíodo (*Op.* 126).

5. ἔμπαλι: cf. 13.3. ψύχοντα... θνητῶν: cf. Alexis *PCG* II 25.10 ψύξει σε δαίμων τῷ πεπρωμένῳ κρόνῳ. πολυμόχθων: cf. 40.4, 68.10.

6. ἐν σοὶ γὰρ: cf. nota a 72.6; a oração arremata o argumento dos vv. 4-5. λύπης τε χαρᾶς: a depender do texto aceito, o poeta estaria fazendo o mesmo uso de τε no lugar de καί em 78.4; assimilado ao destino e, portanto, à contingência (cf. o hino anterior à Fortuna), o Δαίμων seria responsável pela felicidade e/ou a miséria humana. κληῖδες: para essa mesma imagem na recolha, cf. nota a 1.7.

7. Τοιγάρ τοι, μάκαρ... ἐλάσσας: *precatio* com começo atípico nos *HO*; cf. 82.6. πολύσπορα κήδε': não é necessária a correção de Slothouwer, fundada em uma expressão homérica (cf. *Il.* 1.445); πολύσπορα, com sentido passivo, convém ao sentido

do verso seguinte e à possível ideia nos *HO* de que a contingência e declínio ontológico acompanhariam a existência humana (cf. nota a 72.3-4; para o composto, cf. 6.10, 10.19).

8. βιοφθορίην: *hapax* em evidente contraste com βιοδώτορα (v.2).

9. βιοτῆς... ἐσθλὸν: cf. nota a 64.7.

74. A Leucotéa

Trata-se da “Deusa Branca”, i.e., Ino em sua condição de divindade marítima (cf. pr.35; *Od.* 5.334); o teônimo provavelmente a identifica com a espuma do mar (Corn. *Theol. gr.* 23, p. 44). Depois de se atirar ao oceano, junto com o seu filho, Melicertes, por influência da loucura propagada por Hera, Ino teria sido salva por deuses marinhos e então passado a se chamar Leucotéa, ao passo que o seu filho se tornaria Pálemón (cf. hino 75). Ambos, mãe e filho, seriam divindades propícias às navegações (vv. 4, 7, 9). O poeta frisa a identidade da deusa com o mar lançando mão de expressões compartilhadas com o hino dedicado a Posídon (vv. 3, 4). Uma vez que esse par de hinos fala da relação de uma mãe (tornada deusa) e um filho (que sobrevive à morte), e ambos são ligados a Dioniso (74.2, 75.1, e ainda 75.3-5), é possível imaginar em uma disposição hínica em anel, pela qual o poeta revisita ou Perséfone e Dioniso (hinos 29 e 30) ou, o que é mais provável, Sêmele e Dioniso (44 e 45), em decorrência da similaridade diegética entre uma e outra figura materna, já que elas: i) são humanas; ii) passam por uma apoteose; iii) eram relacionadas a Cadmo; e iv) teriam sido levadas à morte pela perseguição de Hera. Essa semelhança também se sustenta com a enumeração de Sêmele, Baco, Ino e Pálemón em pr.34-5; notar ainda que, como é o caso nessa sequência de hinos (73-5), antes do dístico de mãe e filhos ligados à narrativa dionisiaca são interpelados os *daímōnes* em pr.30-3. O paralelo entre Pálemón e Dioniso também aparece na comparação dos vv. 1 e 4 do hino 75; cf. ainda Seelinger 1998; Gebhard 2005; Faraone 2013, pp. 136-7. Para o culto de Leucotéa, especialmente em Mégara, cf. Paus. 1.42.7, 1.44.8, 3.23.8.

1. Λευκοθέαν καλέω: mesma forma de *inuocatio* do hino anterior (73.1); nessa seção da recolha, cf. ainda 77.1. **Καδμηίδα:** Ino é filha de Cadmo, como Sêmele (44.1);

cf. Hes. *Theog.* 975. **δαίμονα**: em claro paralelo com o hino anterior, dedicado ao Δαίμων.

2. Θρέπτειραν... Διονύσου: Ino seria tia de Dioniso (sendo ela irmã de Sêmele) e teria cuidado do deus em sua juventude (Apoll. 3.4.3); da mesma forma, Pálemón, filho da deusa, também teria convivido com Dioniso em sua juventude (cf. 75.1). **εὐστεφάνου**: o mesmo para Afrodite (42.7, 46.3); aqui, porém, o epíteto é usado com um sentido dionisiaco, cf. 52.4 μιτρηφόρε.

3. Κλῦθι, θεά: segunda *inuocatio* do hino; agora com um verbo de audição; notar o discreto paralelo entre Λευκοθέαν (v.1) e Κλῦθι, θεά. **πόντοιο βαθυστέρνου**: cf. 17.3.

4. κύμασι τερπομένη: cf. 17.8. **σώτειρα**: σωτήριος nos vv. 7 e 9; Leucotéa compartilha a prerrogativa de salvadora dos mares com o seu filho, Pálemón (cf. 75.5 σώζειν μύστας, 75.7 σωτήρ).

5. ἐν σοὶ γὰρ: cf. nota a 72.6. **νηῶν πελαγοδρόμος... ὁρμή**: cf. 17.9; notar ainda a hipálage: “navegador” melhor se aplica aos navios (ou aos homens) do que ao impulso em si. A raiz de ὁρμή é retomada no v.7.

6. μόνον: no v.1 a deusa é chamada de δαίμων, termo esse que, por sua vez, retoma a divindade invocada no hino anterior, que teria manifesta influência no destino humano (cf. 73.1-2).

7. οἷς ἂν ἐφορμαίνουσα: cf. 33.5.

8. Ἀλλά, θεὰ δέσποινα, μόλοις: *precatio* formular com verbo de movimento; o mesmo vocativo em 35.6 (Leto). **ἐπαρωγὸς ἐοῦσα**: assim também em 2.13.

9. εὐσέλμοις: adjetivo homérico para os navios (*Il.* 2.170, *al.*). **εὐφροني βουλῇ**: o mesmo em 14.2 (Reia); cf. ainda 59.10.

10. ναυσίδρομον οὔρον ἄγουσα: cf. 22.10; ναυσίδρομον é um *hapax*.

75. A Pálemón

Pálemón é Melicertes, filho de Ino-Leucotéa, também transmutado em divindade marinha (cf. introdução ao hino 74). Pálemón era o protetor dos náufragos (vv. 5, 7),

tendo sido ele também resgatado por um golfinho depois da tentativa de suicídio de sua mãe (cf. Eur. *It.* 271, *Med.* 1284 ss.; Paus. 1.44.8, 2.1.8). O deus é companheiro e primo de Dioniso (v.1), uma vez que Ino era irmã de Sêmele. Para o posicionamento desta invocação na recolha, a possível identificação do deus com Dioniso e os cultos de Pálemo, cf. introdução ao hino 74. A ligação de uma divindade marítima com os ritos dionisiacos lembra a caracterização das Nereidas em 24.10. É possível pensar que o destaque dado a divindades marítimas na recolha se deveria à localização do culto, em alguma região costeira da Ásia Menor.

1. Σύντροφε: notar que a *inuocatio* em si é postergada para o v.3 (ao mesmo que tempo que encavala diretamente na *precatio*); Pálemo é solicitado inicialmente enquanto companheiro de Dioniso. **βακχεχόριοι Διωνύσου:** cf. 57.3. **Διωνύσου πολυγηθοῦς:** cf. 44.3 e nota a 45.7; o adjetivo que aqui qualifica Dioniso será usado para o próprio Pálemo no v.4.

2. ὅς ναίεις πόντοιο βυθοῦς: cf. 24.6 ἄλλοις θ' οἷ ναίουσι βυθόν. **ἀλικύμονας:** cf. Mesomed. fr. 8.21 πελάγους ἀλικύμονος; e ainda *Anth. Pal.* 9.429.1; Aristoph. *Gramm. Hist. Anim.* 2.347 Lambros.

3. κικλήσκω σε, Παλαῖμον: como mencionado no v.1, o poeta imbrica diretamente a *inuocatio* à *precatio* neste verso, em claro contraste com as fórmulas mais recorrentes da coletânea. **ἐπ' εὐιέροις τελεταῖσιν:** possível referência ao próprio *hic et nunc*; cf. 7.12, 77.10, 79.12.

4. Todo o verso é praticamente idêntico a 16.10. **ἐλθεῖν εὐμένεοντα:** cf. nota a 3.14. **γήθοντα προσώπων:** cf. 49.7, 53.9, 55.16; o adjetivo retoma o v.1.

5. καὶ σώζειν μύστας: cf. 34.27, 85.10 e ainda 9.12. Para σώζειν, cf. nota a 74.4; no v.7 σωτήρ. **κατὰ τε χθόνα καὶ κατὰ πόντον:** merismo; cf. 63.15-6.

6-7. ποντοπλάνοις: cf. 24., 38.5. **ἐναργῆς / φαινόμενος:** cf. *Il.* 20.131 φαίνεσθαι ἐναργεῖς. **φαινόμενος... ἀναφαίνη:** notar o jogo de palavras; como já comentado, ἀναφαίνω é usado como termo técnico para revelações de cunho hierofânico ou iniciático (cf. nota a 54.10).

8. ῥυόμενος μῆνιν χαλεπὴν: cf. 68.13; e ainda 37.7, 39.9. κατὰ πόντιον οἶδμα: cf. 55.20; Eur. *Iph. Aul.* 704; Soph. *Ant.* 586-7.

76. Às Musas

É possível pensar que uma invocação às Musas em geral coincida com a inauguração de um novo momento poético ou cultural. Com isso em vista, este hino abriria a última seção da recolha (76-87); cf. Morand 2001, pp. 223-4; Graf 2009a, p. 172; Athanassakis e Wolkow 2013, pp. 190-1. Os vv. 4-7 de fato apresentam as Musas não apenas conforme a tradição épica, i.e. instrutoras de poemas, mas como preceptoras dos rituais e “provedoras da alma”, o que parece indicar um novo e derradeiro interesse por inspiração cultural, com uma temática um tanto afinada com a invocação às Musas de Proclo (*Hymn.* 3), na qual são mencionados livros ritualísticos. Com efeito, já Platão fala (de forma depreciativa) a respeito dos diversos livros com ritos que circulariam à sua época sob o nome de Orfeu e Museu, “filhos das Musas e da Lua” (*Resp.* 364b-365a; cf. Bernabé 2011a, p. 88 ss); cf. ainda fr. 896 B, 898B, 902-8 B. Aqui o poeta segue a versão mais corrente pela qual as Musas seriam filhas de Zeus e da Memória (v.1; *Od.* 24.60; Hes. *Theog.* 53-62), a qual é invocada no hino seguinte (cf. ainda pr.17). Tanto este hino como o seguinte apresentam uma preocupação com o potencial epistêmico, mnemônico e anímico dos *mystai* (cf. 77.3-8, 10), que deveriam manter um propósito sagrado em mente, o que estaria ligado diretamente aos rituais em questão (v.7; 77.10). Notar ainda a concomitância entre este hino e o dedicado à Aurora (78): com o fim da celebração noturna e a chegada do dia, é adequado que o poeta invoque divindades ligadas à reminiscência, para que os iniciados não se esquecessem da cerimônia após retornarem ao seu cotidiano (cf. Procl. *Hymn.* 3.6 e Van den Berg 2001, p. 215). Isso pode também se alinhar com o hinário de uma forma soteriológica mais imediatista (benesses em vida), um *topos* bastante recorrente nos pedidos finais da coletânea, ou ainda com a ideia do *post mortem* presente nas *Lâminas douradas* (cf. introdução ao hino seguinte). Em um escólio a Apolônio de Rodes (3.1-5c, 215.10 Wendel = fr. 361 B) é dito que os poemas órficos mencionariam as Musas como protetoras dos banquetes e festins (cf. West 1983, pp. 265-6). Por esse viés, pode-se imaginar que, com as invocações chegando ao fim,

assim como a noite (cf. hino 78), alguma celebração de ordem mais prática poderia estar em jogo.

1-2. Cf. nota a 77.1-2. Os versos iniciais deste hino evocam Sólon fr. 13.2 West Μνημοσύνης καὶ Ζηνὸς Ὀλυμπίου ἀγλαὰ τέκνα, / Μοῦσαι Πιερίδες. **Μνημοσύνης καὶ Ζηνὸς...** **θύγατρες**: o poeta segue a genealogia hesiódica (*Theo.* 52 ss.); a Memória é invocada no hino seguinte. **Ζηνὸς ἐργιδούποιο**: epíteto homérico para Zeus (*Il.* 5.672); para esse exato sintagma, cf. *Hymn. hom.* 12.3, Hes. *Theog.* 41, Quint. Sm. 10.301. **Μοῦσαι Πιερίδες**: *inuocatio* com o nome das Musas no vocativo, postergado para o segundo verso, após o poeta recordar a filiação das deusas. O *laudator* continua aludindo à tradição hesiódica a partir da qual Zeus e Memória teriam concebido as Musas na Pieria (*Theog.* 53, *Sc.* 206; cf. ainda Pind. *Ol.* 10.96, Eur. *Med.* 833, Theocr. 10.24); para o culto das deusas na região, cf. Strab. 9.2.25, 10.3.17; Paus. 9.29.3-4. **μεγαλόνθυμοι, ἀγλαόφημοι**: cf. 60.1; as Musas são ἀγλαόθυμοι em Pind. *Ol.* 13.136.

3. ποθεινόταται, πολύμορφοι: cf. 84.6.

4. παιδείης: cf. nota a v.7; a bastante recorrente função de ensino atribuída às Musas também é vista em Procl. *Hymn.* 3.6 (Musas).

5-6. θρέπτεται ψυχῆς: o paralelo mais recente nessa seção da coletânea aparece no hino a Leucotéa: 74.2 θρέπτειραν ἐνστεφάνου Διονύσου. Conforme o mito órfico da criação dos homens a partir desmembramento de Dioniso pelos Titãs, o deus corresponderia à parte anímica do ser humano (os seus algozes, à parte corpórea); nesse sentido, o poeta poderia estar de fato equacionando ψυχή e Διόνυσος paradigmaticamente dentro do mesmo sintagma. Cf. ainda Procl. *Hymn.* 3.3-5 (Musas) αἱ ψυχὰς κατὰ βένθος ἀλωομένας βιότοιο... ῥύσαντο. No hino à Memória, cf. 77.4 πάντα νόον... βροτῶν ψυχαῖσι, o que expressa a hierarquia epistemológica-anímica algo recorrente do poeta: o pensamento humano se localizaria na alma e estaria sujeito a ela (cf. ainda nota correspondente). Cf. 86.4 (Sonho) προσφωνῶν ψυχαῖς θνητῶν νόον αὐτὸς ἐγείρεις. **διανοίας ὀρθοδότεται / ...νόου**: o *laudator* insiste na raiz de νόος (assim também para a Memória 77.4). Notar o paralelo com Procl. *Hymn.* 3.11 (Musas) νοεροῖς με σοφῶν βακχεύσατε μύθοις, ainda que νοερός seja uma terminologia própria de Proclo. Na coletânea, cf. ainda 61.11 δὸς δ' ἀγαθὴν διάνοιαν ἔχειν. Ὀρθοδότεται é *hapax*.

7. τελετὰς... ἀνεδείξατε: mesmo mote no hino anterior (75.7 ἀναφαίνῃ); cf. nota a 54.10 (e ainda 24.10, 38.6, 84.3). A prerrogativa convém às deusas levando em conta o v.4 παιδείης ἀρετὴν γεννῶσαι; o poeta articula instrução exotérica e esotérica, i.e. a representação tradicional das Musas como aquelas que inspiraram a poesia e música, levando ao aprendizado do passado, e uma representação especializada das deusas como iniciadoras. Cf. novamente Procl. *Hymn.* 3.3-5 (Musas), em especial v.4 ἀχράντοις τελετῇσιν ἐγερσινόων ἀπὸ βίβλων. **μυστιπολεύτους:** *hapax*; cf. nota a 42.6 μυστιπολεύεις.

8-9. Versos idênticos em Hes. *Theog.* 77-8.

10. Καλλιόπη σὺν μητρὶ: Calíope em geral recebe algum destaque em meio às Musas (cf. Hes. *Theog.* 79). A deusa possui relevo especial na recolha, uma vez que ela seria mãe de Orfeu, a quem a autoria dos *HO* é vinculada (cf. *Arg. orph.* 77; e ainda Ap. Rh. 1.23-5). A passagem ecoa 24.12 (Nereidas) Καλλιόπη σὺν μητρὶ καὶ Ἀπόλλωνι ἄνακτι; com efeito, o hino às Nereidas apresenta outra semelhança com este às Musas, uma vez que a partir de 24.10 (τελετὴν ἀνεδείξατε) as Nereidas também teriam sido responsáveis por apresentar as iniciações aos homens. O poeta tende a assimilar coletivos de divindades femininas na recolha; cf., por exemplo, nota a 69.16 e introdução ao hino 60.

11. Ἀλλὰ μόλοιτε, θεαί: *precatio* com verbo de movimento. **πολυποίκιλοι:** no v.3 πολύμορφοι. **ἄγναί:** notar a epístrofe com poliptoto com relação a ἀγνῆι do verso anterior; as Musas (que receberam esse epíteto no pr.35) compartilham enquanto coletivo o adjetivo que é inicialmente atribuído a Calíope.

12. εὔκλειαν... ἐρατὸν πολύμνον: como notam Ricciardelli (2000, p. 512) e Fayant (2014, p. 604), os pedidos retomam os nomes de algumas das Musas (Κλειώ, Ἐρατώ e Πολύμνια).

77. À Memória

Seria possível imaginar uma motivação escatológica na posição desse hino, que, por meio de uma disposição em anel, encontraria uma resposta direta nos hinos ao Sono

(85), Sonho (86) e Morte (87); cf. nota aos vv. 6 e 8. O lago da Memória faz parte da geografia infernal descrita nas *Lâminas douradas* (fr. 474-7 B; cf. Guthrie 1993, pp. 177-8). Duas alusões a λήθη (vv. 3, 10) parecem reforçar o paralelo com os lagos do Além, um próprio do Oblívio e outro, da Memória (cf. também 85.8); tal imagem é reportada também por Pausânias (9.39.3). Complementarmente, é possível pensar que a insistência dada à preservação de certa capacidade mnemônica por parte dos homens (vv. 4-10) corresponderia às instruções órficas oferecidas para o *post mortem*, como é o caso das *Lâminas*, que em geral acompanhavam os mortos, para que eles seguissem as orientações dadas em vida e alcançassem um estado bem-aventurado (cf. Ricciardelli 2000, p. 512; Morand 2001, pp. 223-4; Bernabé 2011a, pp. 318-26). Em um enunciado algo piegas, uma vez mortos, os iniciados deveriam *se lembrar de se lembrar*, cultuando a Memória para posteriormente beber de seu lago (cf. Graf e Johnston 2007, pp. 155-6; Bernabé 2011a, p. 283). A ideia de *despertar* (em meio à morte?) dos vv. 8-9 pode sugerir isso. Pode-se pensar também que a invocação ao par Musas-Memória servisse para que os iniciados não se esquecessem dos rituais iniciáticos quando reingressassem em suas vidas profanas (cf. Van den Berg 2001, p. 215). Para um paralelo entre o cenário escatológico órfico e o mito de Er platônico, cf. Bernabé 2011a, 275-84. Para outros momentos em que a Memória aparece nos textos órficos, cf. fr. 179 B, 415 B. Para o *topos* da composição hínica como μνήμα, cf. Depew 2000, pp. 69-77.

1-2. Notar como a construção desses dois versos emulam os dois versos iniciais do hino anterior, às Musas: em ambos os hinos, o primeiro verso é dedicado à filiação paterna, Memória e Zeus (que aparecem nessa mesma ordem), e o segundo faz referência às Musas (também encabeçando o verso). **Μνημοσύνην καλέω**: mesma fórmula de *inuocatio* para 73.1, 74.1. O *laudator* reforça a referência ao nome da deusa no v.6 ὑπομνήσκουσα e v.9 μνήμην. **σύλλεκτρον**: o mesmo para Reia (14.5) e Hera (16.2), ambas também cônjuges de Zeus. **λιγυφώνους**: esse adjetivo é usado também para as Musas em Coluto 24.

3. λήθης: cf. Procl. *Hymn.* 3.6; o termo se repete no v.10. Cf. nota ao v.8. **βλαψίφρονος**: esse composto é atestado também em Aesch. *Sept.* 726 e Euphor. fr. 14.2.

4. νόον... βροτῶν ψυχᾶισι: cf. nota a 76.5-6. Notar a persistência do vocabulário epistêmico e anímico; além de νόον, o poeta menciona: v.5 λογισμόν, v.7 γνώμην, v.8 φρένα. O hino propõe uma evidente ligação entre a faculdade psíquica dos seres humanos e a atividade da Memória. **συνέχουσα... σύνοικον:** notar o jogo de palavras e o reforço do prefixo.

6. φιλάγρυπνος: cf. 9.7, 54.5; o termo convém aos vv. 8-9, que equacionam o vocabulário do despertar com a prerrogativa da Memória. Assim como no hino anterior, em que o poeta articula para as Musas a função exotérica e esotérica da capacidade de instrução das deusas (cf. nota a 76.7), é coerente imaginar que o poeta esteja também se reportando aqui a uma dupla função da Memória: uma corrente (v.5) e outra mais específica e alusiva (vv. 3, 8-10); cf. nota ao v.8. Fayant (2014, p. 605) observa que “[d]e la vie intellectuelle le champ d’action de Mémoire s’est restreint à la vie religieuse”.

8. ἐπεγείρουσα: cf. no verso seguinte ἐπέγειρε; o poeta relaciona a função da Memória com o despertar, em contraposição ao esquecimento (análogo ao sono ou mesmo à morte; cf. v.3). Com efeito, nas *Lâminas douradas*, é destacada a possibilidade de consciência e escolha da memória por parte dos iniciados em meio ao *post mortem*: o rio da Memória seria visto como uma possibilidade de despertar em meio à morte, em oposição ao renascimento submetido ao processo pré-natal de oblivio (cf. fr. 474-96 B). Ricciardelli (2000, pp. 513-4) lê o hino de forma similar. O poeta costura esse vocabulário com o hino seguinte dedicado à Aurora, no qual se ressalta o predicado humano próprio do amanhecer e do momento de vigília; cf. nota a 78.1. Mais adiante o poeta une a ideia de despertar com a alma e mente dos seres humanos novamente em um hino dedicado ao Sonho (86.4 προσφωνῶν ψυχᾶϊς θνητῶν νόον αὐτὸς ἐγείρεις), o que torna a leitura proposta um pouco mais plausível.

9. Ἀλλά, μάκαιρα θεά: *precatio* formular; cf. 16.9, 26.10.

10. εὐιέρου τελετῆς: mesmo sintagma em 7.12, 75.3, 79.12. **τῶνδ’:** notar o uso do dêitico, apontando para o *hic et nunc* do *laudator*.

78. À Aurora

Em um movimento espelhado com relação ao hino à Noite (3), no término da coleção temos uma composição dedicada à Aurora, o que pode indicar o período no qual o ritual transcorreria, terminando já ao amanhecer (cf. nota aos vv. 4-5; Ricciardelli, 2000, p. 515; Athanassakis e Wolkow, 2013, pp. 208-9). Tal sequência se adequa bem ao par de hinos anteriores, às Musas e a Memória, que provavelmente indica uma seção final do hinário: no caso, ela estaria ligada com o fim do período cerimonial e o retorno à vida cotidiana por parte dos homens (cf. vv. 6, 12). Todavia, além da representação da deusa como uma mantenedora da ordem cósmica, responsável pela passagem da noite ao dia (vv. 4-5), é possível fazer uma leitura que a “sacra luz” do pedido final tenha um sentido espiritual, não circunscrito apenas à iluminação do Sol (cf. nota ao v.13); com efeito, o poeta revisita parte do vocabulário do hino a Fanes-Primogênito (cf. v.2 e 6.7-8), de modo que, em conformidade com o pensamento órfico, a cosmogonia e manifestação primeira da luz seriam simbolicamente entrevistas no ciclo de passagem da Noite (princípio que antecederia a criação efetiva do cosmo) e o surgimento do dia, que seria uma atualização da luz geradora de Fanes (cf. introdução aos hinos 3 e 6).

1. O segundo hemistíquio do verso ecoa vagamente *Od.* 5.2 φόως φέροι ἥδ' ἐβροτοῖσιν. **Κλῆθι, θεά:** *inuocatio* com verbo de audição. **θνητοῖς φαεσίμβροτον:** notar a insistência em relacionar o dia (e, portanto, a passagem do tempo e o despertar) com os seres humanos; esse expediente pode ser visto ainda nos vv. 6-10, 12; cf. ainda notas a 77.6, 8. Φαεσίμβροτον é epíteto homérico (cf. *Il.* 24.785), aparecendo na recolha ainda no hino a Apolo (34.8) e a Hefesto (66.2). **ἥμαρ:** Ricciardelli (2000, p. 515) e Fayant (2014, p. 614) capitalizam o termo grego, apoiadas na ocorrência de ἥμαρ no pr.24. Todavia, o poeta transita bastante frequentemente entre formas personificadas e não personificadas de fenômenos naturais e conceitos abstratos. Nessa passagem não vejo necessidade de intervenção editorial; não há nada que aponte para o dia enquanto divindade, tratando-se, mais provavelmente, apenas de uma referência ao ciclo do cotidiano (como no restante do hino). Além disso, as comentadoras não propõem um texto coerente ao manterem νυκτός (v.4) sem a maiúscula.

2. O verso compartilha elementos bem próximo com uma passagem do hino ao Primogênito; cf. 6.7-8 κατὰ κόσμον / λαμπρὸν ἄγων φάος. **λαμπροφαής:** assim para os astros em Maneth. 4.53.

3. θεοῦ... ἀγαυοῦ: a perífrase se refere ao Sol (cf. 8.2, 4).

4-8. Estes versos possuem uma formulação simétrica e complementar àquela vista no início da recolha, em 3.10-1 (Noite) ἡ φάος ἐκπέμπεις ὑπὸ νέρτερα καὶ πάλι φεύγεις / εἰς Αἴδην. O movimento de substituição da noite pelo dia pode implicar não apenas no transcurso efetivo do período da performance, mas talvez no próprio drama místico implicado na recolha: o binômio já mencionado do nascimento e da morte; cf. notas a 48.3, 49.3 e introdução ao hino 44; Morand 2001, pp. 212-4; Burkert 2013, 446-52. Nota-se aqui um paralelo com os mistérios de Elêusis e de Ísis e Mitra, nos quais um dos iniciados seguraria uma tocha representando o Sol; essa dramatização poderia ocorrer justamente durante o amanhecer e seria paralela ao “nascimento” engendrado pela iniciação; já a morte simbólica como constituinte próprio do itinerário místico é algo recorrente (cf. West 1983, pp. 143-6; Bremmer 2014, pp. 124, 121).

4. νυκτὸς ζοφερήν: a imagem pode estabelecer um paralelo entre o período noturno e a morte (cf. nota a 71.9); ao ser enviada para o subterrâneo com o amanhecer, a noite compartilha de um epíteto que também qualifica o Hades (cf. 18.8); além disso, a imagem reflete o próprio esquema cósmico de que ora a noite ora o dia ficariam abaixo da Terra. **καὶ αἰολόχρωτα:** aceito a correção de Maas, não apenas pelos paralelos que podem ser trazidos em defesa do composto (Crísias 88 B 19.4 D.-K.; Eur. fr. 593; Soph. *Trach.* 94, 132; Ar. *Thesm.* 1054), mas por oferecer o conectivo καί, que funciona melhor para a sintaxe; de outro modo, teríamos novamente τε sozinho com um valor coordenativo não original (cf. 73.6; Quandt, p. 43*). Fayant (2014, p. 614) defende o texto do arquétipo (κελαινόκρωτα) aduzindo bons paralelos; contudo, tanto em sua tradução quanto no texto grego que consta de sua edição, ela adota a sugestão de Maas.

5. πέμπεις ὑπὸ νέρτερα γαίης: o início do sintagma (ὑπὸ νέρτερα) se contrapõe a καθυπέρτερον (v.8). Além do paralelo já mencionado com 3.10, cf. 57.2 κατάγεις ὑπὸ νέρτερα γαίης (também fechando o hexâmetro); cf. ainda *Lith.* 508 Halleux-Schamp ὑπὸ νέρτερα νηδύος.

6. ἔργων ἡγήτειρα: é durante o dia que a maioria das obras humanas seriam realizadas; ideia essa que se reforça no v.12. Com um sentido diferente, cf. 73.1.

9. τὸν γλυκὲν ὕπνον: cf. 86.3.

10-2. Notar no v.10 o *tricólon* em *descrescendo*, com a anáfora *πᾶς... πᾶν*, culminando na explicativa *πάντα γάρ...* no v.12; cf. 37.4-5 (com uma ordem diversa para os animais). *πολυεθνῶν*: cf. *Arg. orph.* 430 ἀνθρώπων... πολυεθνέα φύτλην.

13. Ἀλλά, μάκαιρ', ἀγνή... αὔξοις: *precatio* com *ἀλλά* exortativo; μάκαιρ', ἀγνή também 40.18, 61.10. *ἱερὸν φάος*: há adequação entre o que é exigido da divindade durante a *precatio* e os caracteres atribuídos a ela durante o hino (em especial, vv. 1-2). O mesmo pode ser dito do hino dedicado à Noite (3); cf. ainda Guthrie 1993, p. 258; Morand 2001, pp. 53-4, 57; Graf 2009a, pp. 173-4; Macedo 2010, pp. 335-9. Nesse caso, Athanassakis e Wolkow aventam a possibilidade de se tratar não apenas da luz física, mas também em um sentido soteriológico (2013, p. 209). Ricciardelli é mais categórica: “Questa illuminazione naturalmente non sarà fisica ma spirituale” (2000, p. 516). A identificação da luz como salvação também é amiúde encontrada nos *Hinos* de Proclo (1.2, 40; 3.1, 15; 4.6; 6.10; 7.31, 33). Ora, se está correta a hipótese de uma correspondência entre a situação da performance e aquilo que é previsto nas composições e, além disso, se está correta também a ideia de que se trata de um contexto iniciático (que, via de regra, é simbólico mesmo em sua operatividade), temos então que as duas possibilidades se complementam. A curva do drama iniciático representada nos binômios nascimento-morte e dia-noite poderia estar figurada também na passagem efetiva do tempo, no caso, no amanhecer; isso, por sua vez, poderia ter um reflexo simbólico muito prezado pelo grupo de iniciados dos *HO*. A empreitada iniciática encontraria na realidade na qual se daria a liturgia um cenário extremamente adequado para a sua especulação soteriológica, ainda emulando possivelmente o programa órfico de criação cosmogônica, por meio do qual a Noite antecederia Fanes e, evidentemente, a Aurora. Sendo assim, os iniciados, em seu ritual, acompanhariam não apenas o nascimento de Dioniso, mas a criação como um todo (cf. introdução do estudo).

79. A Têmis

Assim como a Memória (77) e Oceano (83), Têmis é filha do Céu e da Terra (Hes. *Theog.* 135; Apoll. 1.2; Diod. Sic. 5.66.1; cf. fr. 179 B); tal filiação genealógica poderia justificar a disposição do hino na recolha. Ela se avizinha ainda da Aurora (78),

uma vez que ambas se relacionam de uma forma ou outra a Apolo, podendo ser entendidas como duas divindades solares: Têmis por ser instrutora de Febo, identificada com o oráculo delfico (vv. 3-6); ao passo que a Aurora se associaria ao deus por intermédio da chegada do Sol (78.3). Ainda assim, o v.7 (ἀγλαόμορφε, νυκτιπόλευτε) funciona como um eixo pelo qual o poeta articula uma filiação de Têmis não apenas com Apolo, mas também com Dioniso, do que ela se torna uma deusa não apenas dos oráculos, mas dos rituais báquicos (vv. 8-12); trata-se, portanto, da deusa adequada para fazer a transição do ritual noturno para o amanhecer apolíneo. Em Quinto de Esmirna (13.298 ss.), Têmis também preside sobre a noite e o dia. Assim como no caso das Musas (76.4-7) e da Memória (77.6-8), o poeta estaria se apropriando da representação tradicional da deusa ora invocada em prol de uma leitura dionisiaca de sua atuação (cf. ainda *Arg. orph.* 549; Morand 2001, p. 145). Visto que Têmis seria uma *instituidora* (cf. vv. 4, 6), ligada aqui à determinação de preceitos religiosos em larga escala, ela seria uma representação adequada da ideia de piedade divinizada, à qual os *mystai* deveriam se manter observantes, mesmo ao término do culto (cf. introdução aos hinos 77-8 e ainda Benveniste 1969, pp. 99-105). Conforme a versão hesiódica (*Theog.* 901), ela seria mãe das Moiras (59), ao passo que na recolha ela aparece como progenitora das Estações (43.1; fr. 252 B). Os dois grupos de divindades são importantes no imaginário do poeta: as Moiras pelo seu papel no destino humano; as Estações enquanto argumento analógico para as narrativas eleusinas e dionisiacas. Têmis, enquanto filha da Terra, abriria também um bloco menor, dedicado aos quatro elementos, no qual o ar estaria representado pelos Ventos (80-2), a água pelo Oceano (83), o fogo por Héstia (84). Essa temática é constante na recolha; cf. e.g. pr.3-5, 32-3 e ainda introdução aos hinos 15-27, dois ciclos completos dedicados aos quatro elementos, do que se vê que este último bloco revisita a disposição inicial do hinário, em uma composição em anel.

1. Οὐρανόπαιδ': cf. 27.13. **καλέω Θέμιν:** *inuocatio* com verbo clético centralizado no verso (cf. 1.1). **εὐπατέρειαν:** cf. 55.10, 59.16 (em ambos os casos também fechando o verso).

2. Γαίης τὸ βλάστημα: cf. 5.5, 12.9, 13.6; para o uso do artigo, cf. 8.14, 11.1, 28.10. **καλυκώπιδα:** cf. nota a 24.1.

3. ἡ πρώτη: notar a insistência do poeta em descrever Têmis a partir da retórica hiperbólica da exclusividade: v.8 πρώτη γάρ; v.10 ἐκ σέο γάρ. **κατέδειξε:** o verbo é usado como termo técnico para revelações de ordem oracular ou iniciática; cf. nota a 54.10. A associação entre Têmis e iniciações perpassa todo o hino (vv. 3-4, 6, 8-10, 12). **μαντήιον:** cf. Aesch. *Eum.* 1-4, passagem na qual a Terra é dita divinadora, de quem Têmis, sua filha, receberia prerrogativa similar.

4. θεμιστεύουσα: jogo com o nome da deusa (assim como θεμιστοσύνας, no v.6); o poeta, portanto, aproxima o proferimento de oráculos à ideia de justiça. O mesmo jogo com o nome da deusa aparece no fr. 413 B (ὑπασι θεμιστεύει τὰ δίκαια).

5. Πυθίωι ἐν δαπέδωι: cf. Pind. *Nem.* 7.34 ἐν Πυθίοισι δὲ δαπέδοις. **Πυθίωι...** **Πύθων:** cf. notas a 34.3-4.

6. Φοῖβον ἄνακτα: aqui ἄναξ se refere a Apolo, ao passo que no v.9 trata-se provavelmente de Dioniso. O poeta faz questão de apresentar Têmis transitando de um a outro deus: ora ligada ao oráculo délfico, ora ao culto báquico (cf. Seaford 2005). Para a ligação de Têmis com os oráculos apolíneos, cf. Eur. *Iph. Taur.* 1259-83. **θεμιστοσύνας:** *hapax*; cf. v.4. **ἐδίδαξε:** assim como κατέδειξε (v.3) e ἀνέφηνας (v.8), esse verbo tem um verniz de termo técnico próprio das revelações (cf. 54.10).

7. πάντιμ', ἀγλαόμορφε: o mesmo hemistíquio em 14.5; para πάντιμος, cf. 63.3, 64.12 e 69.1, sendo todas essas divindades ligadas ao campo da justiça e da observância da conduta humana. **νυκτιπόλευτε:** *hapax*. Antecipa βακχιακὰς ἀνὰ νύκτας (v.9); as cerimônias dionisiacas eram comemoradas à noite, como bem poderia ser o caso do contexto dos *HO* (cf. notas a 3.5, 49.3, 52.4; Graf 2009a; Bremmer 2014, p. 7 ss., 100-1).

8. ἀνέφηνας: termo técnico; cf. nota a 54.10.

9. βακχιακὰς: cf. *Anth. Pal.* 9.232.2, 16.127.3, 16.306.10. **ἄνακτα:** cf. v.6.

10. μακάρων μυστήριά θ' ἄγνά: conquanto haja certa equivalência entre as τελεταί (vv. 8, 12) e as μυστήρια, vale notar que, dentro do imaginário da coletânea, as primeiras são relacionadas aos homens (aquilo mediante o qual os seres humanos poderiam acessar os deuses), ao passo que as últimas têm como complemento a referência aos deuses e, logo, talvez aludem aos caracteres divinos em si e à sua

particularidade epistemológica frente à intenção humana. Todavia, a ocorrência de parte desse mesmo sintagma (μυστήριά θ' ἄγνά) em 44.9 não ilumina de forma conclusiva tal hipótese. Cf. Morand 2001, pp. 142-5.

11. ἀλλά, μάκαιρ', ἔλθοις: *precatio* com verbo de movimento; cf. 33.8. εὖφρονι βουλῇ: sintagma recorrente; cf. 14.12, 59.20, 70.1, 74.9.

12. μυστιπόλους: retoma marginalmente νυκτιπόλευτε do v.7; pela correlação paradigmática do primeiro elemento dos compostos, vê-se uma associação entre a iniciação e o período noturno. Cf. Morand 2001, pp. 240-4. σέο: no v.10 ἐκ σέο; o poeta enfatiza o uso do *Du-Stil*.

80. Ao Bóreas

Trata-se do primeiro dos três Ventos a serem invocados (cf. pr.38); todos seriam filhos da Aurora conforme a tradição hesiódica (cf. *Theog.* 378-82). A sua inauguração nesse bloco de hinos pode remeter a uma ideia prenunciada em Heráclito (D.-K. B120); o limite entre a noite e o dia estaria representado pela ἄρκτος, que faria referência ao norte. O Bóreas (Aquilon entre os romanos) representava justamente o vento vindo do norte. Entretanto, Athanassakis e Wolkow (2013, p. 212) propõe que a disposição seja apenas alfabética. Sendo assim, a separação entre a noite correspondente à provável execução de toda recolha estaria dando lugar ao amanhecer, preludiado pela invocação à Aurora (78) e ratificado neste hino (cf. vv. 5-6). Vale notar que apenas três ventos são invocados, faltando o Euro, vento do leste; porém, como bem observa Fayant (2014, p. 632), o leste já é representado pelo surgimento da Aurora. Serra (2015, pp. 692-3), por sua vez, entende que o poeta tenha escolhido invocar apenas três dos Ventos por equivalência ao número das Estações (43). A construção do poema se aproxima em muito da proposta no hino 75 (Pálemo), com a aglutinação de *inuocatio* e *precatio* acompanhada de uma subsequente argumentação em *coda*, que se estende até o final do poema (cf. Morand 2001, p. 41). Ainda que não me pareça o caso, é possível supor que essa seção de hinos façam alguma referência à analogia órfica entre a alma e o ar; cf. nota a 81.1. Como reportam Athanassakis e Wolkow (2013, p. 211), propiciar os ventos corresponderia a uma prática antiga de apaziguar os fenômenos tidos como divinos: Hérodoto (7.191), por

exemplo, relata uma prática similar entre os *magoi* persas. Os próprios Ventos poderiam ser individualmente venerados (cf. Paus. 1.22.7; 1.37.2; 8.36.6). Para outros deuses assimilados aos ventos e o ar, cf. hino 16 (Hera) e 38 (Curetes).

1. O início do hino com uma oração participial retoma expediente já usado em 16.2. **βαθὺν ἤέρα**: antecedentes homéricos próximos em *Il.* 21.6-7, *Od.* 9.144.

2. **κρυμοπαγῆς**: *hapax*; o Bóreas é o vento do inverno. **χιονώδεος... Θράικης**: cf. Eur. *Hec.* 81; Ap. Rh. 1.826; *Arg. orph.* 1373. O Bóreas sopraria a partir da Trácia (Hes. *Op.* 553), região notoriamente fria. Ricciardelli (2000, p. 521) lembra que Quíone (χιών “neve”) é o nome de uma filha de Bóreas.

3. **λῦέ**: o mesmo verbo com um sentido metafórico em 33.2, 74.6. **παννέφελον στάσιν**: cf. 19.4; para o sentido de στάσις enquanto “imobilidade” e não “revolta”, cf. Arist. *Probl.* 25.4.938a24; Teophr. *de Ventis* 18. **ὕγροκελεύθου**: cf. nota a 21.3.

4. **ρίπιζων**: cf. *Il.* 15.170-1 ὡς δ’ ὅτ’ ἄν ἐκ νεφέων πτῆται νιφὰς ἢ χάλαζα / ψυχρὴ ὑπὸ ριπῆς αἰθρηγενέος Βορέας (“E como quando das nuvens voa neve e frio granizo em virtude da rajada de Bóreas, nascido do céu”). **ικμάσιν νοτεραῖς**: cf. 83.5; νοτερός faz eco ao vento vindo do sul, o Noto (82.4). **ὀμβρηγενές**: *hapax*.

5. **αἶθρια... αἰθέρα**: nota o jogo de palavras no mesmo verso; expediente próximo no hino anterior (79.5). O Bóreas é chamado de αἰθρηγενής (*Il.* 5.171) e αἰθρηγενέτης (*Od.* 5.296). Para αἶθριος com relação ao vento norte, cf. Arist. *Met.* 358b1. Cf. ainda nota a 81.1. **θαλερόμματον**: *hapax*; cf. 34.13 ἀστεροόμματον.

6. West não aceita o verso. Com efeito, esse trecho final também não consta no manuscrito φ (cf. Quandt, p. 12*). Hermann e Theiler pretendem corrigi-lo, ambos com o participio feminino λάμπουσιν, uma vez que αἰθήρ pode vir acompanhado do artigo feminino nos textos homéricos e mesmo em Píndaro (*s.u.* LSJ). Fayant, sem qualquer explicação, marca o texto com um ponto final ao término do v.5 e vê aqui uma nova oração final: “Ainsi brillent sur terre les rayons de soleil”, aceitando o verso do Ψ. Prefiro manter o início do verso entre cruces; não há qualquer construção paralela a esse hemistíquio em toda a recolha que possa confirmá-la como algo característico do estilo do poeta (ainda assim, cf. 82.5).

81. Ao Zéfiro

O segundo dos hinos aos Ventos se foca no benefício da brisas calmas do Zéfiro às naus e navegadores (cf. vv. 3-5), à diferença do Bóreas, que é retratado como uma manifestação mais rude do mesmo fenômeno, ligado à frente fria e às chuvas (80.1-3). O Zéfiro corresponderia ao vento vindo do oeste, ligado à primavera (v.3). Algumas passagens do hino fazem pensar em uma imagem da criação da alma, que seria inspirada pelo ar (vv. 1, 2, 5), ainda que não considero ser esse o caso, o que me parece mais possível no hino a Héstia (cf. introdução ao hino 84). Nesse bloco de hinos aos ventos a preocupação do poeta parece ser antes apresentar novamente os quatro elementos (cf. introdução ao hino 79) do que expor qualquer teoria anímica pouco atestada.

1. Notar a construção espelhada e emoldurada do hino em suas quatro pontas: no verso inicial temos Αὔραι... ἡεροφοῖται, enquanto no final, como que em resposta, ἡέριαι... ἁερόμορφοι. Αὔραι... Ζεφυρίτιδες; são invocadas as *brisas* geradas pelo Zéfiro por extensão ao próprio vento; *inuocatio* com topicalização do nome da divindade. ποντογενεῖς: o mesmo para Afrodite (55.2); o poeta prossegue com a relação entre o Zéfiro e o mar no v.4. Παντογενεῖς do arquétipo com um sentido ativo poderia ser aceito se acompanhado de uma leitura pneumológica do hino, i.e., de que os ventos seriam responsáveis por vivificar a alma dos seres vivos, o que convém ao imaginário órfico, que teria se apropriado desse conceito pré-socrático; cf. Guthrie 1993, pp. 9-5, 144, n. 17, 193, n. 21; Bernabé 2004, pp. 76-8 e 2011a, p. 278. Cf. ainda fr. 422 B, com um testemunho tardio atribuído a Orfeu: ἀέρα δ' ἔλκοντες ψυχὴν θεῖαν δρεπόμεσθα. Outra possível alusão a uma teoria anímica nesse bloco de hinos aparece em 80.5, com uma referência ao éter, que, conforme outra ideia atribuída a Orfeu, seria a matéria a partir da qual as almas se constituiriam; cf. fr. 436 B ψυχὴ δ' ἀνθρώποισιν ἀπ' αἰθέρος ἐρρίζωται; Bernabé 2004, pp. 75-6. Todavia, tais observações podem ser mera pareidolia: os hinos 80-2 aparentam demonstrar uma preocupação antes com os arranjos climáticos do que com a alma humana, sem clara referência a um subtexto teórico. Ainda assim, cf. notas ao vv. 2, 5. ἡεροφοῖται: cf. 82.4; além disso, cf. também 3.9, 9.2, 51.5.

2. ἡδύπνοοι: cf. nota a 22.3. **ψιθυραί:** evidente alusão ao som produzido pelas brisas. **καμάτου ἀνάπασιν ἔχουσαι:** cf. 3.6, 85.5. Sigo o texto padrão, tal qual canonizado por subsequentes editores a partir de φ; θανάτου do arquétipo faria sentido apenas mediante uma leitura pneumológica do hino, como comentado no v.1 com referência a παντογενεῖς (também do arquétipo): as brisas do Zéfiro seriam um “descanso da morte” caso entendidas por um viés anímico, i.e., caso o *laudator* estivesse propondo que elas insuflariam a alma no ser humano, retirando-o da morte de volta à vida (metempsicose). Outra interpretação que sustentaria o texto do Ψ é a possível ligação que se faz com os ventos como aqueles que trariam a chuva, fecundando a terra (cf. 38.3, 22; 82.3-7).

3. εἰαριναί, λειμωνιάδες: o mesmo hemistíquio em 43.3 (Estações); cf. também 29.12. O Zéfiro é o vento da primavera.

4. ἡέρα κοῦφον: em aposição a πόρον; cf. v.6 κουφόπτεροι.

5. ἔλθοιτ' εὐμενέουσai: *precatio* com verbo de movimento. **ἐπιπνεῖουσai ἀμεμφεῖς:** há aqui uma possível indicação que aponta para uma leitura dos ventos ligados à teoria pneumológica, já que o sintagma é compartilhado com Dioniso (30.8), deus que representaria o lado anímico do ser humano no imaginário órfico-dionisíaco; além disso, cf. 84.8 (Héstia) ὄλβον ἐπιπνεῖουσα καὶ ἡπιόχειρον ὑγείαν, passagem que transita entre o alusório (a identificação de Héstia com Hefesto e, portanto, com o fogo anímico é viável; cf. 66.9) e o temporal (os itens listados no pedido). Ainda assim, cf. nota à própria passagem citada, uma vez que o particípio, caso não seja usado em sua acepção específica, assume apenas a ideia de “soprar favoravelmente”.

6. ἡέριαι, ἀφανεῖς: o mesmo em 59.17, 69.9, em ambos os casos abrindo o hexâmetro. **κουφόπτεροι:** *hapax*; fala-se também de asas para o vento Noto em 82.2. **ἀερόμορφοι:** cf. nota a 14.11 (Reia).

82. Ao Noto

O Noto, vento do sul, era identificado com o verão, do que se justifica a sua representação com tempestades frutíferas (vv. 3-5, 7). A composição possui relativo

destaque com relação às duas anteriores, uma vez que este Vento é diretamente ligado a Zeus (v.4) e uma passagem lembra diretamente a representação órfica de Fanes (cf. v.2). Para o posicionamento desta invocação na recolha, cf. introdução ao hino 80.

1. O hino não apresenta o nome de Noto com um esquema invocativo mais corrente, o que fez com que Gruppe e Theiler propusessem diferentes soluções, o primeiro sugerindo um verso inteiro que antecederia este e o segundo aventando a correção de λαιψηρὸν dos mss. para ὃ Νότ' ἔχων, sem qualquer respaldo paleográfico. As emendas são desnecessárias: o v.3 já alude ao nome do vento com a expressão νεφέλαις νοτίαις. **Λαιψηρὸν**: cf. *Il.* 14.17 (para os ventos) e *Ap. Rh.* 1.926 (especificamente para Noto). **ὕγροπόρευτον**: *hapax*; cf. nota a 51.2; dentro da seção de ventos, esse composto ecoa 80.3 ὕγροκελεύθου.

2. A construção do verso encontra dois paralelos órficos para Fanes (cf. 6.2 e fr. 136 B χρυσεΐαις πτερύγεσσι φορεύμενος ἔνθα καὶ ἔνθα). **ὠκείαις πτερύγεσσι**: cf. 81.6; mesma expressão ainda para as Hárpias em Hesíodo (*Theog.* 269).

3. **ἔλθοις**: *inuocatio* atípica com exigência da presença divina; o poeta segue o mesmo expediente visto em 80.1-2, trazendo um prelúdio descritivo antes do verbo de atração. **νεφέλαις**: notar o reforço da associação por parte do poeta: além da ocorrência de νεφέλας no v.5, todo o v.7 repete outro verso do hino dedicado às Nuvens. **νοτίαις**: em clara alusão ao próprio vento Noto. **ὄμβροιο γενάρχα**: cf. *Hes. Op.* 676; *Hdt.* 2.25.2; γενάρχα aparece com outro sentido em 13.8 (Crono). A raiz de ὄμβρος se repete ainda nos vv. 5 e 7.

4. **ἡερόφοιτον**: cf. 81.1 e ainda 9.2, 7.8. **γέρας**: fala-se de um presente divino (com outro sentido) ainda no desfecho da coletânea, em 87.12 (Morte).

5. O verso parece servir como contraponto para 80.6, no qual os raios do Sol incidem sobre a terra; aqui, são as nuvens que fazem cair tempestades sobre ela. Como em 64.6, há um movimento equivalente a *trazer o céu para a terra*: neste hino isso ocorre com relação às chucas, naquele com relação às leis e à ideia de justiça, que seriam de origem divina. **ὄμβροτόκους νεφέλας**: o mesmo epíteto para as Nuvens em 21.1.

6. **τοιγάρ τοι λιτόμεσθα, μάκαρ**: *precatio*, com raro uso na coletânea da 1ª pessoa do plural. **ἱεροῖσι χαρέντα**: referência dêitica às oferendas feitas em meio à ocasião de performance; cf. nota a 18.3.

7. O exato mesmo verso em 21.7 (Nuvens).

83. Ao Oceano

Assim como a Memória (77) e Têmis (79), Oceano seria filho do Céu e da Terra (cf. Hes. *Theog.* 133); além disso, sua esposa Tétis recebe o hino 22. Com os hinos aos dois últimos elementos, o poeta perfaz uma geografia cosmogônica sintética, em que aparecem o Oceano (água), divindade extensiva, que cinge a vida humana, e Héstitia (fogo), que corresponderia à lareira particular de cada moradia, metonímia para a alma humana (cf. introdução ao hino 84). A correlação e contraste oferecem muitas leituras. É interessante imaginar o próprio hino como um demarcador também para a coletânea. Junto com os hinos a Têmis, aos Ventos e a Héstitia, o hino dedicado ao Oceano pode ser visto como o desfecho de um programa terreno (cosmo criado; cf. 15.3-5), representado pelos quatro elementos, no qual os seres humanos se subscrevem de forma direta, ao passo que os hinos finais ao Sono, Sonho e Morte prefigurariam uma *coda* de valor não mais restrito às circunstâncias mundanas, apresentando, como programa implícito, uma alusão ao itinerário anímico e escatológico dos seres humanos (cf. introdução aos hinos 85 e 87; Fayant 2014, p. lxi). Chegar ao hino para o Oceano significaria chegar aos confins da existência humana, até onde ela se estende (cf. vv. 3 e 7, 63.16, 75.5; *Il.* 18.399; Hes. *Theog.* 776); ultrapassá-lo significaria chegar às zonas infernais (*Od.* 10.508, 11.13 ss., 4.563 ss.; Hes. *Theog.* 215, 274-5, 289-92), o que parece ser proléptico com relação aos últimos hinos (cf. ainda introdução ao hino 84). Para o Oceano como um deus criador no orfismo, cf. nota ao v.2; West 1983, pp. 117-21, 183-90; Guthrie 1993, p. 102 ss.; Bernabé 2011a, pp. 63-72. Atenágoras (fr. 879 III B) sugere, inclusive, que o próprio poeta homérico teria copiado Orfeu ao apresentar o Oceano como gênese do universo.

1. **Ὠκεανὸν καλέω**: *inuocatio* frequente na recolha, com o nome da divindade na posição tópica acompanhada de verbo clítico; cf. 6.1, 11.1, 22.1, 71.1, 74.1, 77.1. **πατέρ'**

ἄφθιτον: a construção parece evocar ou retrabalhar o sintagma κλέος ἄφθιτον (*Il.* 9.413), de registro indo-europeu; cf. Floyd 1980. Para outras ocorrências do adjetivo, cf. pr.21, 10.5, 15.1. **αἰὲν ἔόντα**: cf. 36.11, 69.15.

2. Notar a construção espelhada do verso, com o núcleo γένεσιν sendo ladeado simetricamente pelos deuses e homens. Em Homero, o Oceano é origem de todos os deuses (14.201, 246, *al.*), ao passo que em algumas teogonias órficas, como a de Eudemo, o Oceano seria uma das divindades inauguradoras do cosmo, associado a Tétis; cf. fr. 21 B, 22 B (= Pl. *Tim.* 40d, *Crat.* 402b) e 183 B (= Procl. *in Plat. Tim.* III 176.10, 185.26; *in Plat. Cratyl.* 83.1 Pasquali) e ainda fr. 367 B; Bernabé 2012, pp. 63-8. Cf. também Ar. *Av.* 685 ss.; Nonn. *Dion.* 22.280 ss.

3. A imagem do Oceano circundando a terra é tradicional; cf. nota a 11.15 e, dentro do *corpus* órfico, fr. 287 II B. Com vocabulário próximo, *in nuce*, o mesmo argumento é retomado no primeiro hemistíquio do v.7 (cf. nota). **περικυμαίνει**: notar o uso do *Er-Stil*; cf. 22.2 (Mar-Tétis) εὐτροχα κυμαίνουσιν. **γαίης**: o poeta enfatiza a relação do Oceano com a terra, falando de γαῖα ainda nos vv. 5, 7. **περιτέρμονα**: cf. *Anth. Pal.* 9.297.5 Ῥώμην δ' ὠκεανῷ περιτέρμονα πάντοθεν.

4-5. Antecedente idêntico ao v.4 em *Il.* 21.196. **θάλασσα**: identificada com Tétis, por exemplo, em 22.1 Ὠκεανοῦ... νύμφην, γλαυκώπιδα Τηθύν. **πηγόρρυτοι**: cf. 22.8, 37.4, 51.6. **ἰκμάδες**: cf. 80.4 ἰκμάσιν νοτεραῖς.

6. **κλῦθι, μάκαρ**: *precatio* com verbo de audição. **πολύολβε**: composto recorrente na coletânea (3.12; 32.8, 15; 38.2; 40.9, 20; 43.2; 60.3; 63.1; 66.9; 72.7; 84.4). **ἄγνισμα**: o Oceano é “purificador” evidentemente enquanto expressão máxima da água, que poderia ter aqui uma função ritual, uma vez que era recorrente a sua presença em santuários e situações de culto; cf. Cole 1988; Dunant 2009; Weiss 2011, pp. 193-250.

7. **τέρμα φίλον γαίης**: retoma a ideia do v.3; cf. Qu. Sm. 2.208 γαίηοχος (sobre o Oceano); em Nono (*Dion.* 24.3, 32.8), o deus é ἀτέρμων, i.e. ele traz limites sem ser limitado. **ἀρχὴ πόλου**: cf. 27.4 (Mãe dos Deuses) σκηπτοῦχε κλεινοῖο πόλου; 34.16-7 (Apolo) σὺ δὲ πάντα πόλον κιθάρῃ πολυκρέκτωι / ἀρμόζεις e 19 Πάντα πόλον κιρνᾷς. **ὕγροκέλυθε**: o composto sutura a seção de hinos em voga: os Ventos (representando o ar) são ligados à água por compostos que partilham do mesmo elemento ὕγρο- (cf. 80.3,

82.1), culminando na imagem do Oceano, como ponto de conversão último de todas as águas.

84. A Héstia

Identificada com as lareiras, Héstia tinha um papel importante enquanto centro de culto, frequentemente identificada como um núcleo de santidade familiar (Hes. *Op.* 733-4; Walcot 1991, p. 143). A narrativa do nascimento de Héstia em que ela é ao mesmo tempo a mais velha e a mais nova das filhas de Crono, por ter sido gerada em primeiro lugar mas ter sido a última a ser regurgitada por ele (*Hymn. hom.* 5.22-3; Hes. *Theog.* 497), poderia servir como mito etiológico para a presença de uma libação dirigida à deusa ao início e aos términos dos sacrifícios (Strolonga 2012, p. 11); cf. nota aos vv. 3-4. Cícero (*de Nat. Deor.* 2.27) confirma parte dessa imagem ao observar que todas as preces e sacrifícios deveriam terminar com Héstia. A ligação com os hinos anteriores, dedicados a Têmis, aos Ventos e ao Oceano, se deve a uma espécie de merismo, em que cada um desses deuses representaria um dos elementos que compõe o cosmo (terra, ar, água e fogo). Héstia e o Oceano criam um par interessante. Ela poderia representar a estabilidade e eixo ritual do mundo, podendo ainda o fogo ser identificado com a estabilidade da alma (cf. v.5; 66.9; o corpo estaria para a casa como a alma para o fogo); o Oceano, por sua vez, indicaria a circunferência existencial e o movimento do próprio universo. Esse jogo de contraste parece motivar algumas sequências na coletânea (cf. pr. 3-5, 31-3; 11.1-3; Fayant 2014, pp. 643-4). Com efeito, Platão (*Tim.* 49b ss.) relaciona os quatro elementos à condição do vir-a-ser, já que não são permanentes e passam por transformações, de modo que não poderiam estar ligados à eternidade, mas a um estatuto fenomenológico terreno, meramente físico (cf. Arist. *de Cael.* 304b26; Longrigg 1985, pp. 109-10); uma interpretação próxima pode ser feita em Empédocles (cf. Long 1949). A transição de um hino talvez simbólico da alma para os três últimos, dedicados a estados progressivos de descolamento da vida, seria uma estratégia bastante adequada. Por outro viés, notar que, no *P. Derveni* (col. XXII, 7-15), Héstia é assimilada a diversas outras divindades femininas, cf. introdução aos hinos 14 e 16; Fayant 2014, pp. 669-71. Além

disso, caso o Oceano seja associado a Posídon, este último e Héstia eram cultuados em conjunto (Paus. 5.26.26, 10.5.3; e ainda *Hymn. hom.* 29.2; Larson 2007, pp. 160-2).

1. Ἑστία: *inuocatio* com nome da divindade em posição tópica. **εὐδυνάτῳ Κρόνου θύγατερ:** o mesmo em *Hymn. hom.* 29.13; para o nascimento de Héstia, cf. *Hymn. hom.* 5.22-3.

2. ἡ μέσον οἶκον ἔχεις: *Du-Stil*; cf. *Hymn. hom.* 5.30 καὶ τε μέσῳ οἴκῳ κατ' ἄρ' ἔξετο (com referência a Héstia). Em Proclo (*in. Plat. Tim.* 137b), a imagem da casa em que Héstia se situa assume um significado cósmico, o que vai bem enquanto emolduração da recolha, já que, no início dos *HO*, Hécate também assume o papel de uma divindade cósmica (cf. 1.7). **πυρὸς ἀνάναιο:** cf. 11.3 πῦρ ἀθάνατον; em 66.11 (Hefesto) ἀκάματον πῦρ tem um sentido provavelmente equivalente.

3-4. ἀναδείξας: cf. nota a 54.10 (e ainda 24.10, 76.7). **θήσω ἀειθαλέας:** esse verbo, tal qual consta no Ψ, é algo curioso e inédito na recolha; ainda assim, adoto o texto do arquétipo (com Fayant) por ele enriquecer a imagem que temos do *laudator*; θεῖσα de φ responsabilizaria Héstia (o que, no entanto, também é possível). Fayant ainda sugere um θήσοις (opt. fut. 2ª s.), que seria o único optativo futuro da coletânea, o que não convém, pois tal construção só seria usada em sequências secundárias. Prefiro θήσω também por ser bastante conveniente se considerado como um *performance speech act*, o que seria bastante válido para o contexto de uma deusa identificada com aslareiras, mediante as quais eram proferidos pactos e juramentos (*Od.* 14.159; *Hymn. hom.* 5.26-8). Ritualisticamente, portanto, é possível imaginar que aqui houvesse o uso de fogo em meio à atividade hínica, de modo a “selar” a participação dos *mystai* na iniciação. Em algumas inscrições, a deusa era invocada como testemunha (e, portanto, deusa legitimadora) de juramentos; cf. as inscrições coligidas em Dethloff 2003, pp. 45-7, 71-4. Era comum a ideia de que Héstia estaria presente em todos os templos como um de seus elementos centrais, identificada até mesmo com altares; cf. Dethloff 2003, pp. 98-100; Kajava 2004, pp. 1-2. **πολυόλβους, εὐφρονας, ἄγνούς:** como observa Ricciardelli (2000, p. 529), esses três adjetivos são usados mais frequentemente para se referir aos deuses; ao aparecerem aqui, o *laudator* pode estar indicando uma espécie de mudança do estatuto ontológico dos *mystai*, que com a cerimônia abandonariam sua condição profana. A

ligação entre mistério e apoteose (ou sacralização) humana é regular, em especial no contexto órfico; cf. notas a 41.8, 46.7; Guthrie 1993, pp. 182-7; Burkert 2013, pp. 76-7. Para os dois últimos epítetos associados, cf. 60.4 (Graças).

5. Οἶκε θεῶν μακάρων: o mesmo, também abrindo o metro, para o Céu (4.4). Cf. Pl. *Phdr.* 246e-247a). **θνητῶν στήριγμα κραταιόν:** assim como no v.7, esse trecho revisita *ipsis litteris* um verso do hino a Plutão (18.7).

6. αἰδίη: no *Hymn. hom.* 29.3, é o assento de Héstia que é perene (ἔδρην αἰδίου ἔλαχες). **πολύμορφε, ποθεινοτάτη:** cf. 76.3 (Musas). **χλοόμορφε:** *hapax*; Héstia é em geral representada segurando flores (Ricciardelli 2000, p. 530).

7. τὰδ' ἱερὰ δέξο προθύμως: o mesmo em 18.3 (cf. nota); no mito etiológico de *Hymn. hom.* 5.30, destaca-se a posição de Héstia como princípio axial de culto, na posição de deusa receptora de oferendas e sacrifícios (cf. ainda o hino de Aristônoo a Héstia, vv. 1-2 Powell [Ἰ]ερὰν ἱερῶν ἄνασσαν / Ἑστίαν e ainda vv. 14-17; Dethloff 2003, pp. 70-1, 87-90). Isso pode sinalizar algum expediente ritualístico em meio à execução deste hino, o que convém ao uso do dêitico (τάδε).

8. ἐπιπνείουσα: cf. nota a 81.5.

85. Ao Sono

Caso os hinos ao Oceano e a Héstia correspondam no hinário, respectivamente, à circunscrição existencial dos seres humanos e às suas almas (cf. introdução aos hinos 83 e 84), então a sequência de hinos ligados progressivamente à Morte é bem adequada. Em um *decrecendo* (como em 66.8-9), o poeta habilmente transitaria de duas representações divinas (metafóricas da condição humana) para a esfera escatológica, com a qual os iniciados se identificariam de forma mais direta (cf. Albinus 2000, p. 200 ss.). Para tanto, o poeta parece se apropriar do imaginário tradicional hesiódico, os irmãos Sono e Morte, que habitariam o Tártaro (*Theog.* 211 ss., 758-66), transportando-os para o horizonte escatológico dos iniciados, em relação ao qual eles teriam se preparado no decorrer de toda a cerimônia por meio da narrativa paradigmática de Dioniso (29-56). A oferenda é bastante apropriada: também conhecida como papoila-dormideira ou papoila do ópio

(*Papauer somniferum*), trata-se de uma planta a partir da qual se obtêm diversos opiáceos. O hino compartilha parte do seu vocabulário e conceitos com *Secund. Sent.* 19 Τί ὕπνος; Καμάτων ἀνάπauσις, ἱατρῶν κατόρθωμα, δεδεμένων λύσις, ἀγρυπνούντων σοφία, νοσοῦντων εὐχή, θανάτου εἰκόν, ταλαιπωρούντων ἐπιθυμία, πάσης πνοῆς ἡσυχία, πλουσίων ἐπιτήδευμα, [πενήτων ἀδολεσχία,] καθημερινὴ μελέτη. (“O que é o sono? O cessar dos pesares, o êxito dos médicos, a liberação dos grilhões, a sabedoria dos vigilantes, a prece das doenças, a imagem da morte, o anseio dos perturbados, o descanso de todo respiro, a busca das riquezas, [a garrulice dos laboradores,] o preparo cotidiano.”) Com efeito, o arranjo das *Sententiae* do filósofo Segundo termina com as perguntas acerca do que é o sono (19) e, logo em seguida, a morte (20), sequência que encontra um paralelo na coletânea. Assim como Hesíodo em passagem já citada, Sêneca (*Herc. fur.* 1063 ss.) descreve o Sono como o irmão afável e benfazejo da Morte, que seria cruel; o primeiro, enquanto desprendimento temporário da vida, operaria como um alívio, ao passo que a segunda, permanente, seria nefasta. Para algumas representações do Sono e da Morte personificados, cf. Stafford 2007, p. 74.

1-2. A *enumeratio*, que desta vez inclui os animais com a *coda* em *enjambement* no segundo verso, dá especial ênfase aos homeoteleutos em -ων; cf. 63.14-5. O primeiro verso possui um antecedente homérico quase idêntico em *Il.* 14.233 Ὑπνε ἄναξ πάντων τε θεῶν πάντων τ’ ἀνθρώπων; para uma construção próxima na recolha, cf. 64.1. Ὑπνε: *inuocatio* com o nome da divindade no vocativo e em posição tópica. ὅποσα τρέφει εὐρεῖα χθών; cf. *Il.* 11.741 ἢ τόσα φάρμακα ἤδη ὅσα τρέφει εὐρεῖα χθών (se referindo a Agamede).

3. πάντων γὰρ κρατέεις μοῦνος: o mesmo em 16.7, 68.11.

4. σώματα δεσμεύων: em 66.9 é dito que Hefesto habita os corpos dos seres humanos, identificado com a alma ou com o calor interno da vida. O verso explora a ideia do sono como preparo para a morte (cf. v.7), intermediando explicitamente a imagem de Hefesto habitando os corpos humanos com o efeito da Morte em 87.3-4 σὸς γὰρ ὕπνος ψυχῆς θραύει καὶ σώματος ὀλκόν, / ἥνικ’ ἂν ἐκλύης φύσεως κεκρατημένα δεσμά. Conforme reporta Platão (*Crat.* 400c), para os órficos a alma humana estaria presa ao corpo como que em um túmulo (o jogo etimológico clássico entre σῶμα/σῆμα); cf. nota a

57.6. Hefesto estaria para a alma como o corpo para o próprio Hades (cf. Moore 1916, pp. 56-7). *ἐν ἀχαλκεύτοισι πέδησι*: Aesch. *Choeph.* 493.

5. Como que emoldurando a recolha, nota-se um paralelo para todo o verso no hino à Noite, em 3.6 *λυσιμέριμν' ἀγαθὴν τε πόνων ἀνάπαισιν ἔχουσα*. O Sono é filho da Noite (Hes. *Theog.* 758 ss.). *λυσιμέριμνε*: em oposição a *σώματα δεσμεύων* do verso anterior. Em Nono (*Dion.* 27.1) o Sono é *λυσίπνοος*. No hino seguinte ao Sonho, recupera-se a raiz de *λύω* nos vv. 11 (*λύσουσιν*) e 15 (*λύσιν*); e ainda no último hino, dedicado à Morte, 87.4 *ἐκλύης*. Para o composto, cf. ainda 28.6 e 36.5. *κόπων... ἀνάπαισιν*: cf. 81.2 (*Ζέφυρο*) *καμάτου ἀνάπαισιν ἔχουσαι*.

7. Entenda-se: o sono, por ser análogo à morte, serviria como antecipação e preparo para esta última, permitindo um contato seguro com o fim da vida em meio à própria experiência humana, sem que as almas se desvencilhassem permanentemente de seus respectivos corpos. A proximidade imagética entre o sono e a morte é transportada para a personificação e filiação genealógica de ambos no verso seguinte. Cf. nota ao v.4 e ainda 87.5 (Morte) *τὸν μακρὸν ζώοισι φέρων αἰώνιον ὕπνον*: enquanto o Sono permite uma experiência isolada e temporária da morte, a Morte traz um estado permanente e inelutável de sono. *θανάτου μελέτην*: em Platão (*Phaed.* 81a) essa expressão indica a função da filosofia. *ψυχὰς διασώζων*: vale ainda lembrar a leitura de Ricciardelli (2000, p. 532) para a passagem, que distingue aqui o preparo para a morte como uma forma não de “preservação” da alma, mas de instruí-la para que obtenha sua salvação efetiva no *post mortem*; a sua leitura do verso, portanto, diz respeito menos à proposta de uma fenomenologia do sono-morte e mais ao seu potencial soteriológico, o que convém ao v.10.

8. Filiação tradicional do Sono com a Morte; cf. *Il.* 14.231; Hes. *Theog.* 756. O Esquecimento, por sua vez, seria filho da Discórdia (*Ἐρις*) e, sendo assim, sobrinho do Sono (*Theog.* 227). Contudo, a ligação do Sono com o Esquecimento segue o raciocínio duplo i) da morte como a circunstância que leva os homens a serem esquecidos pelos seus iguais em vida (o que parece estar menos em jogo aqui) e ii) da passagem para o *post mortem*, no qual os iniciados em cultos órfico-dionisíacos deveriam escolher beber a água do rio do esquecimento ou da memória, imagem presente na maioria das *Lâminas douradas* (fr. 474-96 B).

9. Ἀλλά, μάκαρ, λίτομαί σε: *precatio* com verbo clético; cf. 5.6, 10.29, 21.6, 41.9, 44.10, 71.10, 72.9, 82.6, 86.16.

10. σώζοντ'... μύστας: cf. 9.12, 34.27, 75.5; o pedido parece retomar de forma discreta o particípio do v.7 ψυχὰς διασώζων.

86. Ao Sonho

O hino ao Sonho se interpõe aos dos irmãos Sono (85) e Morte (87). Com efeito, parece se tratar de uma composição subordinada à anterior, tal qual os diversos outros hinos de divindades pareadas (e.g. 23-24, 32-33, 74-75). Embora o poeta fale de um “Sonho cruento” (v.1), o que ecoa, por exemplo, o sonho enviado por Zeus a Agamêmnon (*Il.* 2.6 ss.), não há aqui qualquer preocupação com alusões a episódios mitológicos. Em todo o hino, o Sonho aparece como um intermediador, uma interface entre os homens e os desígnios divinos, podendo apresentar ou não os eventos vindouros aos seres humanos, a depender da conduta destes. Por esse motivo, o deus é descrito como ambivalente (vv. 12-3). De acordo com Plutarco (fr. 59.2-5 Cannatà Fera = fr. 442 B), dentro do pensamento órfico, o momento de sono seria um estado de supressão da parte física do homem, em que a sua alma teria protagonismo. Dessa forma, ela seria capaz de receber revelações devido a certa consubstancialidade das partes, pois, se bem direcionada e piedosa, a alma, imortal, poderia se aproveitar de seu quinhão divino sem a interferência do corpo, que seria epifenomênico, acessório; cf. Lock 1997, p. 12 e Torallas Tovar 2011, que aduz também outros paralelos, como é o caso de Platão (*Tim.* 71e), que parece antecipar o comentário de Plutarco em alguns séculos. O temor de revelações e imagens nefastas é recorrente na recolha, aparecendo, por exemplo, no hino à Noite (3.10), divindade que é, inclusive, chamada de “mãe dos sonhos” (3.5), o que faz pensar em uma composição em anel. Em Hesíodo (*Theog.* 211 ss., 759), a Noite é dita mãe do Sono e Morte, assim como da “estirpe dos Sonhos”. Athanassakis e Wolkow (2013, p. 218) entendem que, em consonância com o hino anterior, como a celebração estaria chegando ao seu termo, seria do interesse dos iniciados propiciarem o Sonho, esgotados que estariam pelo fato de que o ritual teria durado a noite inteira.

1. Κυκλήσκω σε, μάκαρ... Ὀνειρε: *inuocatio* com verbo clético; o verbo e o nome da divindade emolduram o verso. Μάκαρ na primeira seção dos hinos é incomum aparece nessa posição, sendo quase sempre mantido nas *precationes* (mas cf. 3.3, 8.1, 16.2, 29.1, 32.2, 34.1, 45.1, 50.1, 68.2). A construção do verso tem um equivalente em 52.1 Κυκλήσκω σε, μάκαρ, πολυώνυμε, μανικέ, Βακχεῦ. **τανυσίπτερε**: epíteto para as aves em *Od.* 5.65, *Hymn. hom.* 2.89; *Ar. Au.* 1412; para Zeus em *Nonn. Dion.* 10.314. **οὔλε** Ὀνειρε: o mesmo em *Il.* 2.8.

2. ἄγγελε μελλόντων: a imagem vai bem com a descrição de que o sono seria θανάτου μελέτη no hino anterior (85.7); ainda assim, enquanto lá se falava de uma experiência prévia da morte ainda em vida, aqui alude-se ao potencial profético do sonhos. A raiz do particípio retorna nos vv. 6, 8 e 13, ao passo que o Sonho é chamado de ἐξάγγελος no v.14. A ideia do sonho como forma de profecia pode ser vista ainda na quantidade de termos com o primeiro elemento προ- no decorrer do hino (vv. 4, 6, 8, 9, 18), confirmando-se ainda com o argumento exposto no v.5. **χρησμοιδῆ**: epíteto de Apolo em Luciano (*Alex.* 43.16) e de Têmis em Eusébio (*Praep. ev.* 3.11.15.4) e Porfírio (Περὶ ἀγαλμάτων 7.41).

3-4. Como bem observa Ricciardelli (2000, p. 534), o dístico se compõe de contrastes: σιγηλός e προσφωνῶν por um lado, ἡσυχίαι e ἐγείρεις por outro. O *laudator* destaca a atividade anímica que paradoxalmente ocorrem em meio à situação de imobilidade graças à vida onírica ativa e aos prenúncios que o Sonho pode trazer. **ἡσυχίαι...** ὕπνου: cf. 3.4 (Noite) ἡσυχίη... πολυύπνωι; 9.8 (Lua) ἡσυχίη χαίρουσα; 34.13 (Apolo) νυκτὸς ἐν ἡσυχίαισιν. **ὕπνου γλυκεροῦ**: em contraste com οὔλος para o Sonho no v.1; note-se a ambivalência desses conceitos adjuntos, podendo ora ser benéficos ora nefastos, o que é explorado mais adiante nos vv. 12-5. O sono é amiúde descrito como doce (*Il.* 24.3, 636; *Od.* 4.295, *al.*), inclusive nos *HO* (78.9). Todavia, se aqui o sono é dito doce, no v.12 o poeta observa a possibilidade do τέλος ainda mais doce (γλυκερώτερον) aos indivíduos que seguissem uma vida de piedade. **σιγηλός**: o poeta insiste nessa raiz ao v.6 σιγῶν σιγώσαις; as revelações oníricas ocorrem no âmbito da intimidade, de forma secreta. **ψυχαῖς...** νόον: cf. notas a 76.5-6 e 77.4. **ἐγείρεις**: cf. nota a 77.8.

5. γνώμας: o termo é retomado nos vv. 8, 17; o poeta flutua entre o uso dessa raiz tanto para a esfera humana quanto divina, procedimento que atravessa a coletânea, cf. 39.7; 58.9; 61.6, 12; 62.6, 10; 63.4; 64.9; 70.11; 77.7.

6. σιγῶν σιγώσαις... προφωνῶν: notar a antítese dos termos; para σιγῶν σιγώσαις, cf. σιγηλός no v.4. O jogo de atributos é digno de ser observado. Embora o poeta aluda a uma uniformidade entre o estado das almas e do proferimento do Sonho, provavelmente o sentido de silêncio em cada instância é diferente (antanaclase): o Sonho é silencioso em sua posição ativa de transmissão de presságios e desígnios divinos que são apresentados de forma obscura, enigmática (v.2 χρησμοιδέ) ou ao menos com uma divulgação legada ao foro de privacidade de cada indivíduo (cf. nota aos vv. 3-4); as almas humanas, por sua vez, estariam silenciosas devido à posição passiva na qual se encontrariam, abertas e receptivas às manifestações oníricas.

7. θεῶν νόος: em contraposição a θνητῶν νόον do v.4 (também abrindo o segundo hemistíquio), ainda que em ambos os casos os termos não formem entre si um sintagma. νόος ἐσθλός ὁδεύει: cf. 63.13 βίος ἐσθλός ὁδεύοι.

8-9. ὥς ἄν ἀεὶ... ὑπάγηι: notar o uso de ἄν com subjuntivo, expediente raro na recolha, que se repete no v.17, com recorrência da construção inicial abrindo o hexâmetro; ἀεὶ reaparece ainda no v.12.

10-1. O dístico é um tanto curioso. É possível imaginar que o poeta esteja dizendo que o Sonho (θεὸς αὐτός), antecipando os eventos pelas mensagens oníricas, apresentaria um modo de desfazer as adversidade futuras, de modo que os humanos se encarregariam de propiciar os deuses de forma bem direcionada com preces. No entanto, talvez impressione o uso de ἄναξ sem um termo adjunto para se referir às divindades na recolha (mas cf. 6.9; 14.4; 24.12; 30.2; 34.8, 24; 38.20, 21, 25; 39.5; 43.1; 54.8; 62.2; 64.1; 65.3; 79.6, 9; 85.1); são apenas os deuses que receberiam tais louvores e oferendas. Notar o arranjo sintático do verso proposto por Fayant (2014, pp. 658-9) para o v.10: ὅπως estaria sendo postergado para depois de τῶν... κακῶν ἀνάπαυλαν, que, por sua vez, seria complemento de ἐνίσπηι.

11. εὐχολαῖς θυσίαις τε: em 87.11 θυσίαισι καὶ εὐχολαῖς; cf. *Il.* 9.499 θυέεσσι καὶ εὐχολῆις. Na recolha θυσία assume o sentido mais geral de “oferenda” em vez de

“sacrifício” (cf. Morand 2001, p. 138). **χόλον λύσουσιν**: Ricciardelli segue **χόλον λύσωσιν**, texto que consta em φ, ao passo que Fayant (2014, p. 660) sugere **χόλον λύσουσιν**, um particípio futuro (dativo plural); para esta última comentadora, a sua solução oferece uma sintaxe mais satisfatória do que o subj. **λύσωσιν**, que estaria coordenado assindeticamente com **ένίσπηι** do verso anterior (ainda que com sujeitos distintos); Fayant considera que o copista desconheceria a forma do particípio futuro. Ainda assim, vale observar a distância paleográfica entre o texto do arquétipo e a solução de Fayant. Seja como for, tal qual entendo, o particípio sugerido por Fayant pressupõe um **άνθρωποισιν** que não está no original (sendo que a própria autora descarta **θύσαντες** de Ψ alegando que não haveria um antecedente que fosse cabível para o texto transmitido). A leitura da passagem, porém, é relativamente insatisfatória.

12. Εὐσεβέσιν: em contraposição a **τοῖς... κακοῖς** do verso seguinte. **τὸ τέλος γλυκερώτερόν**: cf. nota a 11.22 e nota a ὕπνου γλυκεροῦ do v.3.

14. Este verso retoma o sentido de **οὔλε Ὀνειρε** do v.1. Entenda-se: o Sonho não é unicamente informante de obras negativas, mas destaca-se aqui esse seu aspecto como principal consquência nefasta aos homens ímpios, uma vez que eles permaneceriam despreparados e desavisados dos infortúnios vindouros. **ὄνειρήεσσα**: *hapax*.

15. λύσιν ἄλγεος: cf. 85.5 **λυσιμέριμνε** e nota correspondente.

16. Ἀλλά, μάκαρ, λίτομαί σε: *precatio* idêntica no hino anterior (85.9). **θεῶν μηνύματα φράζειν**: novamente, o infinitivo contrasta com a caracterização do Sonho no decorrer do hino: embora ele seja silencioso, o poeta pede que ele *declare* quais são as determinações divinas.

17. ὥς ἂν ἀεὶ... πελάζηις: cf. nota aos vv. 8-9. **γνώμῃς ὀρθαῖς**: cf. 64.9.

18. O *laudator* pede que o Sonho não envie prenúncios negativos. Isso não significa dizer que se esteja pedindo que o deus *esconda* os eventos ruins. Caso ele não traga tais imagens negativas aos seres humanos, isso terá como causa a *ausência* de tais eventos. O poeta não procura evitar a profecia nefasta, mas antes busca o acesso à realidade futura (que preferivelmente não comportaria contingências desfavoráveis).

87. À Morte

Como já tratado, o posicionamento desse hino no final da coletânea é estratégico e faz referência ao *topos* do nascimento desenvolvido nos hinos 1-2, formando uma espécie de composição em anel temática. Plutarco (fr. 178 Sandbach = fr. 594 B) propõe que a iniciação seria uma forma de morte, um preparo para ela ou alteração alegórica do estado de existência comum. Fayant (2014, p. 662) explora esse mesmo argumento a respeito da simetria entre os hinos iniciais e finais do compêndio, porém considera não haver aqui qualquer implicação cultural ou performática, pensando em um “hymne artificiel”. Todavia, ainda que não houvesse um valor cultural *operativo*, poderia haver, sim, um valor *simbólico*. Assim como o ritual pode ser considerado uma materialização e atualização do mito (Macedo 2010, p. 188), as alusões mitológicas na recolha podem também ter um valor ritualístico em si. O posicionamento desse hino final não serve apenas para emoldurar como um espelho os hinos iniciais, mas aponta justamente para o sentido desse ritual e a sua proposta metafórica e analógica, do que teríamos, sim, uma disposição motivada *culturalmente* dentro da coletânea (cf. introdução aos hino 30, 43, 44, 76, 77 e 85). Conquanto o interesse sequencial do hino possa remontar ao paradigma dionisíaco, cujo drama serviria de suporte para os interesses soteriológicos dos *mystai* (a temática do nascimento e da morte singularizadas na morte e nascimentos de Dioniso), o próprio hino apresenta a Morte como uma divindade inexorável (vv. 1, 8-9) que o *laudator* parece querer manter afastada em uma espécie de esconjuro (vv. 2, 10, 12), o que poderia competir com a leitura órfica, ligada ao *post mortem*, do hino. Trata-se, porém, de um falso dilema: programa cultural e propiciação epiclética podem seguir diretrizes concomitantes, sem necessariamente se cruzarem (cf. introdução aos hino 11 e 31; nota a 40.10). Há, portanto, a concomitância de dois critérios: disposição hínica e reconhecimento da divindade. É ainda digno de nota que em três momentos a Morte compartilha descrições e características com a Natureza (vv. 1, 6, 8). A ligação com Plutão, por sua vez, é manifesta quando o deus do Hades é interpelado como aquele que dominaria todos os humanos graças à morte (18.11 θανάτου χάριν); cf. ainda 29.15 (Perséfone). Assim como no hino ao Sono (85), a composição compartilha muito de seu vocabulário e imagens com a definição da Morte feita pelo filósofo Segundo; cf. *Sent.* 20 Τί ἐστι θάνατος; Αἰώνιος ὕπνος, ἀνάλυσις σώματος, ταλαιπωρούντων ἐπιθυμία,

πνεύματος ἀπόστασις, πλουσίων φόβος, πενήτων ἐπιθυμία, λύσις μελῶν, φυγή καὶ ἀπόκτησις βίου, ὕπνου πατήρ, ἀληθινὴ προθεσμία, ἀπόλυσις πάντων. (“O que é a morte? O sonho eterno, a dissolução do corpo, o anseio dos perturbados, o afastamento da respiração, o temor dos ricos, o anseio dos pobres, a liberação dos membros, a fuga e perda da vida, o pai do sono, o limite verdadeiro, a libertação de tudo.”) Vale observar, finalmente, que é adequado a uma recolha órfica o desfecho com um hino dedicado à Morte, uma vez que o conceito representado por essa divindade é central no mito catabático de Orfeu (e Eurídice), que se fundamentaria na inevitabilidade da morte (cf. v.6), mesmo com a tentativa do bardo mítico de ajudá-la; cf. Heath 1994, pp. 175-8, 193-4.

1. Κλῷθί μευ: *inuocatio* com verbo de audição e referência ao próprio *laudator*. Única ocorrência da forma iônica do pronome na recolha, que, de outro modo, é relativamente frequente na tradição hexamétrica (*Il.* 1.37, 451, *al.*; *Qu. Sm.* 9.10; *Procl. Hymn.* 7.1, 31). **πάντων... κρατύνεις:** cf. 10.3 (Natureza), 58.8 (Amor), 64.8 (Lei).

2. Há certa ironia e quebra de expectativa no verso. O primeiro hemistíquio cuida de expor uma característica positiva do deus, o que ele efetivamente outorgaria aos seres humanos; contudo, após a cesura, é elucidado que a Morte só pode ter essa prerrogativa positiva à medida que se mantém distanciada dos humanos, i.e. por meio de uma atuação negativa (o benefício pela ausência). Esse recurso anticlimático por parte do poeta faz pensar em uma forma de *bathos* (anacronicamente) ou mesmo de esconjuro. **χρόνον ἄγνόν:** no v.10 μακροῖσι χρόνοις ζωῆς. **ὅσων πόρρωθεν ὑπάρχεις:** o verbo no participio se repete na mesma posição no v.6.

3-4. A terminologia de todo o dístico dialoga com a seguinte passagem de Porfírio (*de Abst.* 2.48): ὁλκὸν τῆς ψυχῆς ἢ τοῦ συγγενοῦς σώματος φύσις (“a natureza de um corpo congênere [à alma] é atrativa à alma”). O filósofo sustenta que a ingestão de determinados tipos de animais acarretaria em um efeito de igual qualidade na alma do indivíduo; a abstinência, por sua vez, permitiria que o sujeito, sem a intromissão e contaminação desse tipo de alimento, alcançasse, inconspicuo, o acesso à esfera divina; cf. 2.49). Com efeito, o preceituário de conduta órfica incluía a vida vegetariana (Guthrie 1993, p. 196 ss.), ainda que não me pareça ser isso que esteja em jogo aqui. Notar a

recorrência dos termos em ambos os textos: ὀλκόν, ψυχή, σῶμα, φύσις e συγγενής que é substituído por δεσμός (seguindo a tendência órfica de encarar o corpo como um grilhão da alma, presa a um estado deficitário e penitente de existência; Moore 1916, p. 56). O paralelismo entre os textos indica antes o uso padrão de um vocabulário próprio da fenomenologia corpo-alma do que o interesse pela pregação da abstenção de carne nesta passagem. Cf. ainda Pl. *Resp.* 527 ὀλκόν... ψυχῆς πρὸς ἀλήθειαν. Esses dois trechos de Porfírio e Platão autorizam a correção de Platt (ψυχῆς) no lugar de ψυχὴν do arquétipo. ἐκλύης... δεσμῶ: a morte é encarada como liberação das correntes da vida; para a insistência do poeta nessas raízes antitéticas no bloco final de hinos, cf. notas a 85.4-5.

5. τὸν μακρὸν ζώιοισι... ὕπνον: não obstante a morte seja identificada como αἰώνιος, o seu sono e a vida são identificados com medidas equidistantes; cf. v.11 μακροῖσι χρόνοις ζωῆς. Ainda assim, no v.7 é dito que a vida seria fugaz.

6. Embora haja aqui uma antítese, como os comentadores observam, vale notar que ela é assimétrica (πάντων/ένίοισιν). κοινὸς μὲν πάντων: 10.9 (Natureza) κοινὴ μὲν πάντεσσιν; 16.6 (Hera) κοινωνεῖς γὰρ ἅπασιν.

7. νεοήλικας: *harax*.

8. Cf. 10.24 (Natureza) μόνη τὸ κριθὲν τελέουσα. τελεοῦται: cf. 86.12.

9. Cf. o fr. 161 Nauck de Ésquilo (μόνος θεῶν γὰρ Θάνατος οὐ δόρων ἐρᾷ), no qual também se alude à inexorabilidade da Morte, que não responderia a sacrifícios e súplicas em geral. Ricciardelli (2000, pp. 538-9) elenca outros exemplos desse *topos* em Hes. *Theog.* 764 ss. e Eur. *Alc.* 48 (cf. ainda vv. 60-61). Todavia, Filóstrato (*Vit. Apol.* 5.4) narra que, a despeito do entendimento recorrente da impossibilidade de se propiciar a Morte, habitantes da cidade de Gadeira (atual Cádiz) possuíam um altar para Γῆρας (cf. v.12) e entoavam hinos em celebração à Morte. Ironicamente, o próprio poeta dos *HO* estaria tentando buscar o favor da Morte nos vv. 10-2, ainda que seguindo o expediente de benefício pela ausência da divindade (v.2).

10-1. ἀλλά, μάκαρ... αἰτοῦμαι: *precatio* com verbo clético; única ocorrência de αἰτοῦμαι na coletânea. πελάζειν: verbo de atração presente sempre nas *precationes* da recolha (70.11, 86.17). θυσίαισι καὶ εὐχολαῖς: espécie de hendíade; cf. nota a 86.11.

12. γέρας ἐσθλόν: expressão homérica (*Od.* 11.534). **γέρας... γῆρας:** jogo etimológico entre “honraria e “velhice”; cf. nota ao v.9. Na recolha, cf. 29.18 (Perséfone) e 82.4 (Noto). Aqui a velhice é uma honra ou presente da Morte pois seria uma forma da divindade manter afastado o óbito prematuro. Vê-se o mesmo jogo de palavras em Eurípides (*Alc.* 50 ss.): Apolo tenta barganhar com a Morte para que Alceste não tenha uma morte precoce, pedindo que ela viva até a velhice (γῆρας), ao que, em uma constatação um tanto mórbida, a Morte alega que são maiores as suas honrarias (γέρας) quando as vítimas são mais jovens. A versão platônica do mito de Alceste (*Symp.* 179b-180b) também faz uso do termo γέρας, narrando, porém, que, após o seu sacrifício amoroso, os deuses teriam garantido a ela o “presente” de retornar de Hades.