

UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

JONATAS RAFAEL ALVARES

O PAIRO DE DERVENI E SEUS REFLEXOS NA FILOSOFIA ANTIGA

BRASÍLIA

2014

JONATAS RAFAEL ALVARES

O PAPIRO DE DERVENI E SEUS REFLEXOS NA FILOSOFIA ANTIGA

Texto para Banca, apresentado ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Departamento de Filosofia do Instituto de Ciências Humanas da Universidade de Brasília, como requisito para obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Gabriele Cornelli

BRASÍLIA

2014

JONATAS RAFAEL ALVARES

O PAIRO DE DERVENI E SEUS REFLEXOS NA FILOSOFIA ANTIGA

Texto para Banca, apresentado ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Departamento de Filosofia do Instituto de Ciências Humanas da Universidade de Brasília, como requisito para obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Gabriele Cornelli

_____ em 29 de Agosto de 2014.

Banca examinadora:

Prof. Dr. Gabriele Cornelli
Orientador
Universidade de Brasília - UnB/Fil

Profa. Dra. Loraine Oliveira
Universidade de Brasília - UnB/Fil

Prof. Dr. Fernando José de Santoro Moreira
Universidade Federal do Rio de Janeiro - UFRJ/Fil

Prof. Dr. Marcus Santos Mota
Universidade de Brasília - UnB/Artes Cênicas

Dedico este trabalho à paciência de todos que me acompanharam ao longo desta caminhada e me mostraram, a cada queda, que era possível levantar novamente.

Agradecimentos

Ao Programa de Pós-Graduação de Filosofia da Universidade de Brasília pelo acolhimento desta pesquisa;

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior, por seu financiamento;

À Cátedra UNESCO Archai, por todo o apoio, auxílio e discussões com colegas de pesquisa;

A Alberto Bernabé, por seu grande auxílio na obtenção de fontes;

Aos membros da Banca que aceitaram avaliar este trabalho;

A Gabriele Cornelli, pela orientação, mas também pela ajuda e amizade inestimáveis.

Resumo

A presente dissertação tem por objetivo apresentar o Papiro de Derveni, mostrando as condições de sua descoberta e seu histórico editorial, bem como propor uma tradução e análise de seu conteúdo a fim de mostrar as relações bilaterais existentes entre a religiosidade órfica e a filosofia antiga. Para atingir este propósito, apresentamos a discussão contemporânea a respeito do papiro para a análise, apontando, quando for o caso, semelhanças entre a forma e conteúdo presentes no texto com as demais tradições que o cercam.

Palavras-chave: Papiro de Derveni, Orfismo, Filosofia Antiga, Pré-socráticos.

Abstract

This thesis aims to present the Derveni Papyrus, showing the conditions of its discovery and its publishing history as well as providing a translation and analysis of its contents so as to show the existing bilateral relations between the Orphic religion and ancient philosophy. To achieve this purpose, we present the contemporary discussion concerning the papyrus, indicating, when appropriate, similarities between the form and content of the text with the other traditions that surrounds it.

Keywords: Derveni Papyrus, Orphism, Ancient Philosophy, Presocratics.

Sumário

Agradecimentos.....	5
Resumo	6
Abstract.....	6
Sumário	7
Lista de Abreviações.....	9
Introdução: em busca do ouro	10
Capítulo I - Apresentação e descoberta.....	13
O caminho percorrido: histórico editorial do papiro	14
O conteúdo do papiro e seus reflexos.....	23
Capítulo II - Comentários sobre um ritual (Cols. I - VI)	26
Coluna I.....	26
Coluna II.....	28
Coluna III.....	30
Coluna IV	32
Coluna V	35
Coluna VI	37
Capítulo III - Exegese do poema	41
Coluna VII	41
Coluna VIII	43
Coluna IX	45
Coluna X	48
Coluna XI	50

Coluna XII	52
Coluna XIII	55
Coluna XIV	57
Coluna XV	59
Coluna XVI	60
Coluna XVII	62
Coluna XVIII	64
Coluna XIX	67
Coluna XX	69
Coluna XXI	71
Coluna XXII	73
Coluna XXIII	75
Coluna XXIV	77
Coluna XXV	79
Coluna XXVI	81
Conclusão	83
Referências Bibliográficas	90
Anexo: Texto e tradução	96

Lista de Abreviações

a.e.c = Antes da era comum

Col. = Coluna

DK = Diels-Kranz

L&M = Laks, A.; Most, G. W. (1997) *Studies on the Derveni Papyrus*.

KPT = Kouremenos, T.; Parássoglou, G. M.; Tsantsanoglou, K. (2006) *The Derveni Papyrus*.

n. = Nota

ZPE = Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik

Introdução: em busca do ouro

O estudo da Filosofia Antiga Grega passa sempre, em primeira instância, por um problema de fontes. Normalmente quando mencionamos esta questão estamos nos referindo à escassez e à forma como temos que lidar com as fontes primárias que temos para nossa pesquisa. Mas o problema se apresenta pela verdade numa multiplicidade de níveis. A começar pelo estado em que se encontra um fragmento original de uma obra, que geralmente propõe desafios a quem buscar reconstituir o objeto de estudo fisicamente, que terá que isolar os fragmentos que conseguir e procurar uma forma de preservar o material contra a deterioração do tempo.

Após esta preocupação, temos uma segunda: a edição do texto. O material textual - que pode ser um papiro, um tomo, uma placa, um vaso, dentre outras formas de conteúdo - chega sem espaços ou acentuações - invenções posteriores na escrita do grego - e, muitas vezes, com lacunas e trechos faltantes provenientes do desgaste do tempo. É necessário um grupo de especialistas na reconstituição de tais textos para que eles fiquem meramente legíveis aos que não possuem tal habilidade técnica.

Assim, o conteúdo passa por uma análise grafológica que verifica o espaçamento dos caracteres, o tamanho de cada coluna ou os resquícios de traços que identificam o pedaço de uma letra da qual não dá para se ter certeza do que seja, deixando tais anotações, dúvidas e possibilidades anotadas para os demais pesquisadores que lidarem com este objeto de estudo.

Mas há uma terceira preocupação que define significativamente os resultados de uma edição: a interpretação do conteúdo de um texto. É isto que acaba por definir se há ou não uma vírgula naquela sentença, se esta frase faz um jogo de palavras aproveitando-se da ambiguidade da escrita de termos semelhantes - caso do jogo *bíos* - *biós* em Heráclito¹ - e outros problemas que

¹ Esta passagem, em DK 22 B 48, diz: “τῶι οὖν τόξωι ὄνομα βίος, ἔργον δὲ θάνατος” (O Arco tem por nome a Vida, e por resultado a morte). Isto porque o termo utilizado para Arco - normalmente *τόξωι* - tem o sinônimo *βίος*, diferenciado apenas na acentuação - ou seja, sem diferença alguma no grego escrito apenas em maiúsculas. Uma edição pouco cuidadosa traduziria o fragmento, mas não permitiria ao leitor que entendesse o jogo de palavras por trás

podem vir da interpretação, inclusive auxiliando a fazer o suplemento de lacunas com termos que façam sentido ao conteúdo do texto. Laks (1997) propõe que seja feita sempre uma história da historiografia da filosofia, nos atentando para que além do trabalho filológico de reconstrução material e de conteúdos de um texto - trabalho em geral hermenêutico - é necessário também observar os conteúdos que cercam este, montando um mapa relacional que definirá a coerência do texto.

Rossetti (2006) remonta o processo acima mencionado de forma muito mais cuidadosa e extensa, de como um pedaço de papiro encontrado em situações específicas transforma-se em um texto autoral, apontando as dificuldades do processo bem como os problemas do momento da tradução, enriquecendo sua obra ao apontar casos concretos onde tais cuidados alteraram substancialmente o conteúdo do texto.

Em vista de tudo isso, podemos dizer que a filosofia antiga é dependente não apenas de seus autores, mas da forma como as fontes são encontradas, de um trabalho exaustivo que passa pela arqueologia, pela filologia e pela tradução, de todos os comentários que a cercam, bem como a compreensão da historiografia deste texto, que estabelece não apenas o que é lido, mas como deve ser lido e qual a sua importância, sabendo olhar todo este processo com o olhar crítico de pesquisador. Assim sendo, pode-se afirmar que todo conhecimento que temos da filosofia antiga - e de demais áreas do conhecimento relativas à antiguidade - existe somente através de uma história material.

Todos estes problemas a serem considerados quando lidamos com as fontes, por maiores que sejam, se tornam transponíveis ao menos em parte quando somos apresentados com algum conteúdo novo, seja este uma cópia mais antiga de um texto - e não necessariamente, mas talvez, mais fiel ao original - ou algo completamente novo sobre algum tema pouco documentado, onde poderíamos equiparar a descoberta a encontrar ouro. Com sorte, arqueólogos acabam encontrando ouro. Algumas vezes em todos os sentidos,

deste, tirando assim o aspecto literário também relevante para a compreensão do autor e sua obra.

como a lâmina de *Hipponion*², onde temos um belo poema sobre o pós-vida órfico descrito em uma lâmina áurea, como instruções para o mundo dos mortos. Já em outras vezes, o ouro encontrado é apenas o não literal: a riqueza de um texto novo, uma nova visão sobre o pensamento antigo. E é este o caso do Papiro de Derveni.³

² Esta e outras lâminas áureas estão disponíveis em Bernabé e Jiménez-San-Cristóbal (2008), também em Tortorelli Ghidini (2006).

³ Vale notar que a descoberta das lâminas áureas em *Thurii, Creta, Thessali e Hipponion* é posterior à descoberta do Papiro.

Capítulo I - Apresentação e descoberta

É certamente o caso de apresentar o Papiro⁴, dado sua relativa novidade em âmbito acadêmico e a atualidade das discussões que o envolvem. O papiro em questão é um dos casos onde podemos ver o processo acima descrito ocorrendo⁵, com toda a fluência permitida pelo gerúndio em um idioma.

Em 1962, foi encontrado um túmulo em Derveni, cerca de dez quilômetros ao norte de Tessalônica. Túmulos antigos costumam ser repletos de boas descobertas, em termos daquilo que nele pode estar preservado. Mas este tinha um detalhe importante, que lhe garantia ainda mais valor: ainda não havia sido saqueado. Dos diversos achados arqueológicos, que vão de joias, vasos de barro e de bronze, bem como pinturas que decoravam uma das tumbas, as duas de maior destaque foram um vaso de bronze decorado com temas dionisíacos em uma e um rolo de pergaminho carbonizado na pira funerária de outra.

Após um exaustivo trabalho de reforço do pergaminho, que foi datado como pertencente a algum lugar entre o IV e V séculos a.e.c., com uma pasta vegetal, da separação de suas folhas usando eletroestática e do preparo de sua conservação, trabalho realizado por Anton Fackelmann, à época o responsável pela restauração e conservação da coleção de papiros da Biblioteca Nacional de Viena, obteve-se 266 fragmentos de tamanhos distintos. Estes foram organizados em nove grupos e colocados entre placas de vidro.

A ordem utilizada para alocar tais pedaços não seguiu a ordem textual deste, mas em muito seguiu a ordem de tamanho e a capacidade de alocação. Não é surpreendente, pois dada a fragilidade do material era necessário

⁴ Para o histórico da descoberta do papiro, conto com os relatos em KPT (2006) e Betegh (2004). Demais fontes - especialmente no caso de fontes mais recentes que estas - também são citadas para que seja possível mostrar a situação editorial do papiro próxima ao momento atual de discussão deste. Esta introdução tem o âmbito de resumir um longo histórico a respeito da situação editorial do papiro, e pode acabar não fazendo justiça necessária a alguns autores também relevantes à pesquisa.

⁵ Outros textos, às vezes até obras que já consideramos consolidadas, também necessitam passar novamente por este processo, o que geralmente resulta em uma edição crítica do texto. Da mesma forma, todo texto pode ser reinterpretado quase que de forma ilimitada. Em grande parte, sobre a antiguidade, não temos certezas, mas sim hipóteses plausíveis. Mas estamos ainda longe de uma edição crítica completa do Papiro de Derveni, o que torna tal fluência do gerúndio ainda mais evidente.

armazená-lo o mais rápido possível, priorizando a integridade dos maiores fragmentos - que poderiam se partir facilmente. Ainda assim, todo o processo foi descrito pelo curador em seu relatório.⁶

Isto fez que, para o trabalho de reconstituição da ordem do papiro, fosse necessário trabalhar não diretamente com este - o que estava fora de questão, pois dada a natureza frágil do papiro carbonizado seria impossível retirá-lo do vidro sem danos imensuráveis -, mas com fotos de alta qualidade deste, e a partir delas, remontar o que fosse possível do texto, levando em consideração desde a estrutura física do papiro como a possibilidade de encaixe do texto. É aqui que começam os problemas de ordem textual. Algumas das palavras de fácil identificação do conteúdo do papiro (*mystai* - iniciados, *theoís thyein* - ofertar ao deus, e *khoas* - libação)⁷, marcaram o tom de conteúdo religioso deste, e marcam o início deste longo processo editorial que já percorre mais de meio século.

O caminho percorrido: histórico editorial do papiro

A primeira notícia oficial sobre o conteúdo do papiro foi publicada por Kapsomenos em 1963, na revista *Gnomon* 35, com o título *O Papiro de Derveni: um comentário sobre a Teogonia Órfica*, onde além de um relato sobre a descoberta, há também o texto preliminar para as colunas XXI e XVI.⁸

Outra prévia do texto foi feita por Kapsomenos, com o auxílio de Tsantsanoglou, e saiu em 1964, com o conteúdo das colunas atualmente numeradas de XVIII a XXIV e XVI, bem como as primeiras fotos publicadas. Seguindo as indicações destas prévias, que são da parte mais interna e mais conservada do papiro, bem como as primeiras palavras identificadas -

⁶ O relatório está disponível em KPT (2006, 4-5).

⁷ Kapsomenos (1964, 4).

⁸ Outra notícia, mais extensa e já com alguns dados de análise do trabalho, como a caligrafia do escritor do papiro, está no *The Bulletin of the American Society of Papirologists*, Vol. 2, Número 1 (Outubro), de 1964, também escrita por Kapsomenos. Nesta, ele aponta detalhes, como o formato de algumas letras na caligrafia do autor, e suas peculiaridades. Outra informação relevante desta publicação é a primeira proposta de datação do papiro: uma moeda encontrada no outro túmulo, cunhada com a imagem de Filipe II, marca o papiro como sendo anterior a 300 a.e.c. Ainda outra informação relevante desta notícia é relatar, na página 12, que as formas jônicas que o autor utiliza em seu vocabulário o coloca não em Atenas, mas na periferia do mundo grego - fato este contestado por alguns pesquisadores que apontam tais formas como alterações ocorridas na cópia do conteúdo.

pertencentes à sexta coluna - e as evidências externas presentes no túmulo, como o vaso em temas Dionisiacos encontrado,⁹ enfim, as diversas evidências elencadas apontam para um texto que faz uma exegese sobre o mito órfico.¹⁰ A partir deste ponto, autores que trabalhavam sobre o orfismo ficaram esperando mais informações para continuar com suas pesquisas, e a ausência de uma publicação oficial acabou represando novas produções bibliográficas de pesquisadores que temiam publicar seus textos antes de poderem verificar o conteúdo do papiro: foi este o caso de M. L. West e de sua obra *The Orphic Poems* (1983), onde este relata no prólogo desta tal espera por notícias:

O falecido S.G. Kapsomenos, que estava com o controle deste, em 1967 prometeu dar-me uma transcrição, mas nunca o fez apesar de correspondências contínuas e uma visita pessoal minha. Na época de minha visita (1970) os fragmentos estavam em exposição pública no Museu de Tessalônica, e pude copiar alguns do mural. Em 1972, em resposta a um apelo em meu nome do falecido Sir Eric Turner, Kapsomenos disse que não tinha qualquer objeção que eu usasse o que consegui aprender desta forma. Este conhecimento estava, porém, ainda muito incompleto para que eu me sentisse capaz de prosseguir. Depois da morte de Kapsomenos em 1978, Turner me enviou uma transcrição parcial que, ao que pareceu, estava em sua posse desde 1964. Isto me deu mais do que eu tinha, mas muitas colunas ainda faltavam. Apenas em Julho de 1980 que G. M. Parássoglou, que agora estava colaborando com K. Tsantsanoglou

⁹ O conteúdo dos túmulos é a mais forte evidência no sentido de negar a possibilidade do papiro ter sido queimado apenas para acender a pira funerária, levantada por alguns autores, cf. Betegh (2004, 66).

¹⁰ O orfismo é uma área onde o consenso entre os estudiosos está longe de ser conseguido. Todavia é seguro afirmar que o conhecimento que temos deste depende de como consideramos os fragmentos que nos chegaram dos textos ditos órficos, bem como a validade deles, sendo sempre necessária uma boa discussão sobre o problema das fontes das *rapsódias*, textos-base para a religião órfica. Ainda assim, é o próprio Papiro de Derveni uma das fontes mais antigas e mais completas sobre o tema, pelo seu conteúdo exegético. Para maior aprofundamento e acesso aos textos órficos, algumas obras de referência antigas e atuais são: *Orpheus and Greek Religion*, de Guthrie (1935), *The Orphic Poems*, de West (1983), e a coleção *Poetae Epici Graeci*, em especial os Fascículos 2 e 3 da Parte II, editados por Bernabé (2005, 2007). Sobre a definição de 'órfico', Burkert (1982), em um capítulo de uma obra sobre a questão da auto-definição, onde ele enfrenta o problema da distinção entre órfico e pitagórico, aponta que o orfismo não possui rigor de organização, sendo mais um ofício que uma seita; mas temos também um *grafitti* órfico publicado por Rusjaeva (1978) e que Zhmud (1992) trata como evidência para a existência de um grupo de *orphikoi*; estas divergências mostram um pedaço do terreno sobre o qual andamos. É imprescindível consultar para a pesquisa sobre o Orfismo a bibliografia organizada por Santamaria-Álvarez (2012), que cobre todas as obras e textos publicados sobre o tema nas últimas décadas.

em uma edição do papiro, removeu o último obstáculo do meu caminho me enviando o texto completo.¹¹ (West, 1983, p. v)

Algumas versões preliminares dos textos estavam circulando entre os pesquisadores da área, como esta de 1964 que West teve acesso em 1978, mas os direitos de publicação estavam com Kapsomenos, e após sua morte tais direitos se mantiveram com os editores que continuaram seu trabalho - Tsantsanoglou e Parássoglou. Afora isso, assim como West, alguns autores copiaram o que puderam diretamente do papiro quando este estava em exposição.

Somente se teve uma atualização pública do conteúdo editado do texto cerca de vinte anos após a edição preliminar supracitada, com a publicação do papiro realizada em 1982, na revista *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* (ZPE) de número 47. Feita de forma anônima e com uma paginação diferente do restante do número, a verdade sobre a origem desta edição só foi revelada mais recentemente em uma apresentação de Burkert - que acompanhou o processo editorial do papiro por todo este tempo, e muito contribuiu para a discussão - por vídeo para a conferência sobre o Papiro de Derveni organizada pelo *Center for Hellenic Studies* em 2008. Nas atas da conferência, publicadas em 2011 na *Classics@: An Online Journal* n. 5, Burkert descreve o caminho pelo qual esta edição passou da seguinte forma:

Um texto melhorado e mais completo foi trazido por George Parassoglou, colega de Tsantsanoglou, para Turner em 1980. Turner não evitou que este fosse xerocado e assim distribuído entre colegas e amigos; Eu peguei minha cópia novamente do Martin West. Foi então que eu achei que a situação era impossível de se manter: uma descoberta tão importante deveria estar limitada a xerox privadas? Falei com Reinhold Merkelbach, editor da ZPE, e Merkelbach decidiu

¹¹ No original, "The late S.G. Kapsomenos, in whose control it was, promised in 1967 to let me have a transcript, but never did so despite continued correspondence and a personal visit by me. At the time of my visit (1970) the fragments were on public display in the Thessaloniki Museum, and I was able to copy many of them off the wall. In 1972, in reply to an appeal on my behalf from the late Sir Eric Turner, Kapsomenos stated that he had no objection to my making use of what I had managed to learn in this way. This knowledge was, however, still too incomplete for me to feel able to proceed. After Kapsomenos' death in 1978 Turner sent me a partial transcript which, it transpired, he had had in his possession ever since 1964. This gave me more than I had, but several columns were still lacking. It was not until July 1980 that G.M. Parassoglou, who was now collaborating with K. Tsantsanoglou on an edition of the papyrus, removed the last obstacle from my path by sending me the complete text".

imprimir o texto mesmo sem a autorização de Tessalônica. Assim o texto principal está disponível desde 1982. Turner se sentiu na obrigação de protestar, na *Gnomon* de 1982; ele claramente sabia que o texto viera de sua mesa.¹² (Burkert, 2011, 9-10)

Esta edição 'pirata' foi severamente criticada pelos editores responsáveis pelo papiro que, juntamente a Turner, publicam a seguinte nota:

A respeito da publicação não autorizada do texto do Papiro de Derveni na *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 47, 1982, em paginação à parte após p. 300, uma atitude que lamentamos profundamente, gostaríamos de aconselhar todos os pesquisadores interessados que o texto lá impresso é em parte provisório e em parte errado, devido a mudanças feitas sem o conhecimento dos editores e consistindo em alterações, suplementos e junções que são impossíveis. Por outro lado, os suplementos impressos não estão atribuídos aos seus autores ao passo que muitas lacunas, que há muito já foram suplementadas, não estão preenchidas. Os editores (K. Tsantsanoglou e G. M. Parássoglou) planejam enviar à imprensa em meados de 1984 suas próprias edições com todas as gravuras, que são essenciais e indispensáveis para estudantes sérios. A ZPE já informou privadamente, e irá anunciar publicamente em uma edição vindoura, que planeja não publicar nada sobre o Papiro de Derveni em seus próximos dez volumes. (Turner, Tsantsanoglou, Parássoglou, 1982, 855-856).¹³

¹² No original: "An improved and more complete text was brought by George Parassoglou, colleague of Tsantsanoglou, to Turner in 1980. Turner did not prevent this piece from getting xeroxed and hence distributed among colleagues and friends; I got my copy from Martin West once more. It was then that I found this situation impossible: Such an important discovery should be limited to private xeroxing? I talked to Reinhold Merkelbach, editor of ZPE, and Merkelbach decided to print the text even without authorization from Thessaloniki. Thus, the main text has been available since 1982. Turner felt obliged to protest, in *Gnomon* 1982; he knew of course that the text had come from his desk."

¹³ No original: "With regard to the unauthorized publication of the text of the Derveni Papyrus in ZPE 47, 1982, separate pagination following p. 300, an action we most deeply regret, we should like to advise all interested scholars that the text as printed therein is in part provisional and in part wrong, owing to changes made without the editor's knowledge and consisting of alterations, supplements and joints that are impossible. On the other hand, supplements printed are not ascribed to their authors whereas many gaps, since long successfully supplemented, are left unfilled. The editors (K. Tsantsanoglou and G. M. Parássoglou) plan to submit to the press by mid-1984 their own, proper edition with complete plates, which are essential and indispensable for serious students. ZPE has made it known privately, and will announce publicly in a forthcoming issue, that it plans to publish nothing on the Derveni Papyrus in its next ten volumes".

Infelizmente, esta esperada edição oficial de 1984 não veio à tona no tempo proposto, o que fez que todos os trabalhos publicados até a publicação oficial fossem sempre provisórios, uma vez que não dispunham das imagens do papiro, por exemplo, dependendo sempre ou dos textos de circulação privada - e conseqüentemente da montagem dos editores -, ou desta edição provisória, a partir da qual muitos autores fizeram publicamente suas observações, adicionando ao texto diversos preenchimentos de lacunas - o que fomentou a discussão enquanto uma edição mais cuidadosa não saía.

Observando as colunas publicadas na *ZPE* 47, notamos que o texto que West teve acesso para sua obra de 1983 contava com uma coluna a mais no início - que consolida parte do que na edição de 1982 está indicado como “fragmentos não posicionados” - e a numeração na obra de West torna-se então a referência para a numeração das colunas. Neste momento, a obra de West tornou-se fundamental, pois ao que busca uma reconstrução da teogonia órfica ele preenche lacunas de texto e questiona a posição de alguns fragmentos do papiro, facilitando o trabalho de outros autores¹⁴. Ainda assim, cada reinterpretação das colunas alterava o texto, pois muitas vezes os fragmentos disponíveis eram quase inconclusivos sem uma pesquisa exaustiva de conteúdos de diversas - todavia limitadas - fontes relacionadas ao orfismo.¹⁵

A próxima edição significativa do papiro é a *Studies on the Derveni Papyrus*, obra editada por Laks e Most em 1997, onde foi apresentada a primeira tradução do papiro para a língua inglesa, com edição e revisão do texto por Tsantsanoglou, bem como com a adição das colunas iniciais que não foram editadas anteriormente - de I a III - apresentadas por ele, completando assim o total de vinte e seis colunas de texto. Novamente, trata-se de uma edição provisória, ainda não contendo aparato crítico ou as imagens do papiro, bem como sem dados sobre sua reconstrução, ficando o destaque da obra na proposição de uma tradução e nos trabalhos de diversos autores que a

¹⁴ Rusten (1985), por exemplo, diz seguir premissas de West, Burkert e Merkelbach para sua reconstrução das colunas V e X (atuais cols. VIII e XIII).

¹⁵ Tais fontes passam desde as evidências da existência de uma teogonia órfica na *Suda*, fragmentos de Clemente de Alexandria e Proclo, entre outros autores, bem como as recentes lâminas e tabletes órficos, organizados nas obras citadas na n. 10 deste texto.

compõem. Seria necessário aguardar o lançamento da edição oficial para ter acesso a estes dados.

Em 2002, houve uma primeira edição crítica, feita por Richard Janko, no artigo *The Derveni Papyrus: An Interim Text*, que buscou compilar em sua edição todo o conteúdo já publicado - bem como as imagens disponíveis -, apresentando um aparato crítico rico e propondo sua tradução. Bernabé cedeu previamente seu texto, publicado na revista *Kernos* também em 2002, a Janko para que o considerasse nesta edição.

A edição de Fabienne Jourdan, de 2003, também segue o texto de Janko, porém sem o aparato crítico, e propõe uma possibilidade de datação do conteúdo do papiro, possivelmente uma cópia de um texto do início do IV séc. a.e.c., bem como comenta o vaso de bronze encontrado na tumba e sua inscrição.¹⁶

Já em 2004, há a edição de Gabor Betegh - que não teve tempo de considerar em sua obra a edição de Janko -, que se baseia não apenas nas indicações de Tsantsanoglou publicadas na edição de Laks e Most de 1997, mas também no próprio papiro, à época em exposição no Museu Arqueológico de Tessalônica. Sua edição não dispõe de um aparato crítico - mesmo por basear-se, grande parte, em suas próprias anotações, e não propõe ser uma edição pormenorizada, apesar da qualidade, mas sim subsídio textual para o conteúdo que segue, contendo uma profunda análise do papiro confrontada com demais referências do estudo do orfismo, bem como o levantamento do *status quaestionis* deste.

Finalmente, em 2006, foi lançada a edição oficial do texto.¹⁷ Contendo um longo histórico sobre o trabalho de edição do papiro, bem como as imagens deste, as opções editoriais, a explicação dos suplementos adotados, etc. Ainda assim, mesmo com esta sendo a versão que levou mais de quarenta anos para

¹⁶ Sider (2006) comenta em sua resenha desta obra que deve se creditar a autora pela observação desta inscrição do vaso de bronze (*Ἀσπιούνειος Ἀναξαγόραιοι ἐς Λαρίσας*) e sua possível relação com o motivo do papiro estar na tumba.

¹⁷ KPT (2006). Esta edição foi publicada na Itália - e não em Tessalônica - graças a um esforço editorial e diplomático de Maria Serena Funghi.

ser publicada, onde os editores tiveram acesso direto ao papiro, ela não deixa de ser alvo de críticas.

No mesmo ano de 2006, Janko faz uma resenha da edição na *Bryn Mawr Classical Review*¹⁸, onde aponta, dentre outros problemas, a falta de um aparato crítico, a pouca consideração da evolução da discussão sobre a edição do papiro, bem como mudanças de suplementos sugeridos por outros autores, e também a falta de uma notação clara na transcrição diplomática, especialmente em relação ao uso do ponto, que indica normalmente a impossibilidade de leitura clara de um caractere. Os editores respondem a Janko dias depois, alegando que a edição, graças ao suporte papirológico da transcrição e as imagens, não necessita incluir completamente a crítica, bem como refutam a hipótese de Janko de que as pontas estejam se deteriorando com o tempo, e apontam problemas no trabalho de Fackelmann ao separar de forma imprecisa os fragmentos. A réplica de Janko aponta ainda mais problemas. Além da óbvia falácia da não necessidade de um aparato crítico - como se fosse possível não indicar devidamente a existência de mais de quarenta anos de discussões sobre o que foi publicado -, onde Janko ressalva que a edição de 1982 sequer entra na bibliografia da edição de 2006 -, ele também questiona a precisão do posicionamento de alguns fragmentos por parte dos editores, que criam uma Coluna II que, segundo ele, seria estruturalmente impossível: os fragmentos se organizam de forma cilíndrica, e pela separação descrita por Fackelmann, seria impossível compor os fragmentos da forma apresentada.

Betegh também faz uma resenha desta edição em 2009, onde elogia, mas não sem questionar, os comentários de Kapsomenos ao texto do papiro. Por um lado, diz que eles são originais à pesquisa sobre o tema em alguns aspectos, por outro, diz que ele busca associar demais trechos do texto a doutrinas pré-socráticas – apesar de tal tipo de associação ser esperada.

¹⁸ A agilidade da *Bryn Mawr Classical Review* encurta o tempo entre uma resenha e sua resposta, permitindo um debate público em curto tempo. Neste caso, por exemplo, a diferença de data dos textos é de meros dias, sendo a resenha de Janko publicada em 29 de Outubro de 2006, a réplica em 02 de Novembro do mesmo ano, e a réplica dia 20 do mesmo mês. As referências estão disponíveis na bibliografia.

Em comum a qualquer comentário está um elogio à publicação das fotos dos fragmentos, que permite a alguém com a devida capacidade papirológica e filológica que extraia das imagens seu próprio texto, bem como permite a reorganização dos fragmentos, em especial dos que não estão posicionados em qualquer coluna. Vale notar que todos estes fragmentos menores que possuem textos identificáveis estão devidamente transcritos na edição.

Também no ano de 2006, pouco antes da publicação da *editio princeps*, circula uma notícia interessante: de que o texto seria estudado por pesquisadores da Brigham Young University, que o fotografariam através de um processo multiespectral, e que os resultados deste trabalho seriam publicados ao final de 2007. Apesar das fotos iniciais do processo divulgadas, a história do não cumprimento de prazos se repete aqui, e ainda é aguardada a publicação desta pesquisa, especialmente por ela ter, segundo relatos, apresentado ótimo resultado em alguns trechos.¹⁹

Outra obra significativa sobre o Orfismo que inclui o Papiro de Derveni é a de Torterelli (2006), que apresenta o texto em grego - baseado em KPT - com sua tradução para o italiano. Esta obra também inclui outros textos do orfismo: o Papiro de Gurob, as lâminas áureas e as placas de osso de Ólbia. Não é tão precisamente uma edição, mas possui um vocabulário de termos órficos e suas aparições nos textos.

A próxima edição de 2007, de Bernabé para a coleção *Poetae Epici Graeci*, da *Bibliotheca Teubneriana*, além de considerar os suplementos de outros autores, apresenta o texto com seu aparato crítico bem estruturado, atualizado com a edição de KPT. Esta é, por hora, a última edição completa do papiro publicada.²⁰

O trabalho em reconstruir o texto continuou, utilizando as fotos publicadas em KPT. Janko, em 2008, baseado nas fotos do papiro²¹, propõe uma reconstrução das sete primeiras colunas. As principais mudanças em

¹⁹ Conforme a notícia da Associated Press (2006).

²⁰ Uma edição feita por Bernabé e Piano será publicada online pelo *Center for Hellenic Studies*, mas não se encontra disponível até o momento de escrita deste texto.

²¹ Janko propõe, conforme as resenhas de 2006, a utilização de todas as imagens do papiro, mesmo as mais antigas, para a reconstituição do texto, e defende que fotos anteriores deveriam estar disponíveis para pesquisadores.

relação às edições anteriores são a adição de fragmentos nas colunas VI e VII - que apenas confirmam as opções editoriais tomadas em KPT -, a remoção dos fragmentos centrais da coluna II e a mudança completa do texto da coluna I, bem como a consideração da existência de duas colunas anteriores, mas com poucas condições de que estas sejam recuperadas.

Uma Conferência organizada em 2008 pelo *Center for Hellenic Studies* da Universidade de Harvard, cujos trabalhos foram publicados em 2011 na *Classics@: An Online Journal* de número 5, trouxe à tona discussões importantes sobre o tema, e os textos publicados contém atualizações sobre o que foi apresentado, mostrando bastante do que é a visão atual sobre o papiro. Além dos valiosos comentários de diversos autores, Tsantsanoglou apresenta um vídeo onde explica algumas das dificuldades que enfrentou - e que outros pesquisadores podem encontrar ainda pelo caminho -, como a possibilidade de ler alguns trechos como diversas letras - apontando como exemplo uma passagem que, da parte legível, tem sete leituras distintas, sendo todas coerentes com o conteúdo, colocando uma edição definitiva do papiro como um objetivo ainda distante.

Com a Conferência veio o projeto de manter a edição do texto do Papiro de Derveni online, atualizando-o conforme as pesquisas, mantido pelo *Center for Hellenic Studies*, de acesso aberto. Lá estão disponíveis atualmente a edição de 2006 e a reconstrução das primeiras colunas feitas por Ferrari (2011a)²², que diferem das de Janko (2008).

No Brasil, uma tradução simples do Papiro, lançada em 2007, foi feita por Gazzinelli, que abriu precedentes para estudos da área, com uma obra que traduz diversos textos órficos, dando algum acesso e visibilidade do tema em língua portuguesa. Infelizmente não é fácil encontrar, no Brasil, mais estudos focados no Papiro de Derveni além desta obra e da resenha desta feita por Oliveira (2007), ficando a lacuna de buscar uma análise pormenorizada do conteúdo do papiro, para além de seu uso em estudos sobre o orfismo.

²² Esta nova reconstrução feita por Ferrari está na *Papiri filosofici. Miscellanea di studi VI*, de 2011. Nesta mesma obra, há o capítulo de Piano que corrobora com tal reconstrução e propõe uma nova análise do trecho.

O conteúdo do papiro e seus reflexos

O conteúdo do papiro é tão ou mais complexo que sua história editorial. Conforme a introdução de Laks e Most (1997), onde é feita uma crítica a tal atraso:

Se o Papiro de Derveni ficou cercado por uma aura de mistério desde sua descoberta há um terço de século, isto ocorreu não apenas por seu conteúdo - teológico, escatológico, alegórico e cosmológico - mas também pelas circunstâncias do atraso em sua difusão.²³ (Laks e Most, 1997, 1)

A amplitude do conteúdo do texto é inegável. O autor apresenta, ao mesmo tempo, uma exegese da teogonia órfica, citando diversas tradições livremente e tendo uma ampla variação de temas e citações. Esta abrangência atrai a curiosidade de muitos autores, mas também faz do autor não identificado um alvo de críticas, por não fazer referências claras e sobrepor temas. Tudo isso é agravado pela ausência das primeiras e últimas linhas da maioria das colunas, o que gera uma falta de continuidade entre elas.

O prólogo do texto - ou as colunas anteriores às citações diretas do poema órfico que serve de base para a exegese feita pelo autor -, por exemplo, apresenta um grande amálgama de rituais e de termos relacionados a mistérios, Fúrias e afins, apesar de não sabermos exatamente o propósito destas inferências, pois as colunas estão muito fragmentadas nas extremidades.

A citação de Heráclito é outro ponto importante, pois no texto da coluna IV ele faz não apenas uma referência ao filósofo, mas cita dois fragmentos – com a possibilidade de inclusão de um terceiro²⁴, se tornando uma das fontes mais antigas - se não a mais - sobre o filósofo.

²³ No original: "If the Derveni papyrus has been surrounded by an aura of mystery ever since its Discovery a third of a century ago, this has been due not only to its contents - theological, eschatological, allegorical, cosmological - but also to the circumstances of its delayed diffusion".

²⁴ Este ponto será aprofundado ao longo do texto em correspondência dos fragmentos em questão.

Após descrever um ritual, o texto passa a ter como foco a exegese de um poema órfico, utilizado pelo autor para apresentar uma cosmologia aos moldes que conhecemos na filosofia como pertencente a Anaxágoras e sua escola, o que é outra questão de longa discussão sobre o papiro - especialmente quando se coloca em questão a autoria do texto.

Diante de tantos temas e possibilidades, a presente dissertação tem um objetivo preciso: ela busca, além de contribuir para os estudos do Papiro de Derveni, oferecendo também uma tradução dele em língua portuguesa, explorar as relações entre filosofia e religiosidade presentes no texto, mostrando uma série de reflexos temáticos e lexicais decorrentes da proximidade entre o conteúdo do papiro e a filosofia antiga.

O termo 'reflexos', no título e logo acima, foi escolhido para representar a relação entre o papiro e a filosofia, pois mostra que tal relação não ocorre de forma unilateral, mas sim em uma via de duas mãos. Se por um lado temos as doutrinas dos filósofos pré-socráticos, e o autor do papiro parece conhecê-las - como ele demonstra em sua citação direta de Heráclito -, do outro temos a preocupação do comentador em fazer uma exegese da teogonia do poema, trazendo a discussão do orfismo para um âmbito não apenas religioso, mas também filosófico.

A pluralidade de objetivos do autor mostra que as linhas que dividem a religião e a filosofia são sutis, quando existentes, contrariando certa distinção feita historiograficamente entre filosofia e religião. Ao mesmo tempo, não é possível pensar que as análises contemporâneas feitas a este e demais textos antigos não estejam subjetivamente contaminados: afirmar a compreensão total de um texto, ainda mais quando este é fragmentário, é ir além das premissas históricas disponíveis.

A imprecisão dos paralelismos estabelecidos entre religião e filosofia faz que a imagem que podemos ter sobre o texto, sobre o autor, seu momento histórico e sobre o orfismo seja apenas parcial, e a busca por distinções muito claras entre tais áreas uma procura difícil e provavelmente desnecessária,

porque “aquele que ama o mito é, de certa forma, filósofo”²⁵. A filosofia é utilizada pelo autor para sua compreensão de um texto religioso, ao mesmo tempo que o poema é utilizado para apresentar uma cosmogonia pré-socrática. Se não podemos concluir apressadamente sobre a relação existente entre o orfismo e a filosofia, podemos apontar a existência de paralelismos entre eles. É a estes paralelismos e imagens imprecisas que chamamos aqui de ‘reflexos’.

O método através do qual se pretende mostrar esta possibilidade é trazendo à língua portuguesa uma tradução e análise - ainda provisória - de cada coluna, apresentando relações com demais textos da filosofia e do orfismo, através da discussão de diversos autores sobre o papiro e assuntos relacionados.

A edição a ser utilizada para tal trabalho é, em linhas gerais, a de Bernabé (2007), excetuando as primeiras colunas (I-VII), onde há reconstruções mais atuais. Conforme ocorram, ao longo do texto, divergências da edição de 2007 citada acima, estas serão devidamente indicadas ao longo do texto. A tradução também seguirá da mesma forma, sendo indicada sempre a opção adotada no caso de divergência entre autores sobre a tradução de algum trecho específico, porém sem qualquer pretensão de apresentar um aparato crítico.

²⁵ Aristóteles, *Metafísica*, A 2, 982 b 18.

Capítulo II - Comentários sobre um ritual (Cols. I - VI)

As primeiras colunas, que só foram apresentadas por Tsantsanoglou na edição de Laks e Most (1997), sofreram um número razoável de alterações ao longo do tempo. Por causa da estrutura do papiro, estas eram as colunas mais externas, e mais consumidas pelo fogo. Seus fragmentos, menores, são difíceis de reposicionar, e ainda é possível que alguns fragmentos menores não atribuídos a nenhuma coluna pertençam a elas, permitindo novas alterações do texto.

Coluna I

Com a reconstrução de Janko e, posteriormente, a reconstrução de Ferrari, foi possível obter o seguinte texto ²⁶ para a primeira coluna: ²⁷

(3)... diante a... cada um (4)... e... (5) com esperança distribuir e [decifrar] os sinais através da contemplação (6) ele adicionou nesta passagem da oração sobre as Erínias (7) a respeito de sinalizar... profecias (8) das [mentes] possuídas dos iniciados... se é (9) igual a respeito do fogo e da água... (10)... cada um dos sinais... (11) ... a névoa e as demais coisas...²⁸

O texto desta primeira coluna sofreu diversas alterações em relação ao que consta na *editio princeps*. Há notáveis diferenças também entre a edição

²⁶ A notação adotada no texto em grego, nas notas de rodapé, não pretende reproduzir as dimensões do papiro, apenas indicando a linha da frase entre parênteses. Para a tradução, no corpo do texto, serão indicados entre colchetes os *supplementa*, termos que completam o sentido da frase, atribuídos por diversos pesquisadores ao longo da historiografia do papiro. As edições utilizadas para o texto dispõem de aparato crítico para os *supplementa* e caracteres incertos. Encontra-se em anexo uma versão com texto à frente.

²⁷ Há uma diferença no posicionamento dos fragmentos entre as reconstruções, então seguimos a mais recente. De toda forma, é possível encontrar uma temática semelhante em termos. A tradução provisória aqui apresentada é apenas uma forma de tentar compreender o texto.

²⁸ Esta reconstrução de Ferrari foi retirada do projeto *online* do *Center of Hellenistic Studies* da Universidade de Harvard, mas é o mesmo que consta em Ferrari (2011a). O grego apresenta-se da seguinte forma: "(3) . . . δαρα . [] επιτα[] ἕκαστον (4) . . . αἴταν . [] οἰς καὶ κα[] ας (5) ἐλ[π]ίδι νεῖμ[αι κ]αὶ τὰ σημεῖ[ι(α) δ]ιὰ θεῶν (6) ὧδ' ἐπέθηκ' ἐ[ντα]υθ' εὐχῆς ἴν' ἀμφὶ' [Ἑρι]γύων (7) κῶτασημαι[. . .] ραι ἔαμ μ[αν]τρείας (8) μ[υ]στων κατ[ο]χῆς λ[. . .] [. . .] αἱ εἰ ἔσ[τιν] (9) ὁμῶς ἐπ[ὶ π]υρὸς ὕδατος δι[. . .] . . [. . .] εἰα (10)]ιν ἕκαστα σημεῖα [(11) ἀχ]λὺς καὶ τᾶλλ' ὅσα ".

de Janko (2008) para esta. Mas os termos em comum entre elas já apontam para o sentido da coluna.

O termo *epetheken* (adicionar) se refere a quem transmitiu o ritual, ou seja, Orfeu.²⁹ Com esta edição, ocorre aqui a primeira aparição dos termos *semeia* (sinais) e o verbo *semaino* (que não sabemos em qual conjugação se encontra, mas que significa sinalizar, significar). O autor do papiro utiliza este termo, que se repete ao longo do texto, sempre que se refere ao significado encontrado nos poemas de Orfeu. No caso, ele especifica que está se referindo às orações para as Erínias. Porém, observando o contexto destas colunas iniciais, pode-se dizer que ele também está indicando um jogo de correspondência entre os rituais e o que eles significam, mostrando que a realização dos ritos não teria significado em si, mas aponta (*semaino*) para um significado. Essa relação entre significado e significante é um dos pontos principais da exegese feita pelo comentador do papiro. Vê-la desde a primeira coluna - e não apenas a partir da sétima coluna, onde inicia a exegese da teogonia órfica citada pelo autor - mostra a possibilidade da existência de citações diretas desde o início do texto, anteriores à quarta coluna, perdidas nas partes consumidas pelo fogo.

Apenas na edição de Ferrari (2007), porém, consta nesta coluna o termo *thean* (verbo relacionado à visão, no sentido de contemplar), que pode aqui significar que a forma de decifrar os sinais é vê-los corretamente - ou seja, contemplar os sinais -, o que pode indicar que a compreensão dos ritos depende de uma via contemplativa, e tal via parece ser um caminho apenas para iniciados (*myston*). Porém, mesmo aos iniciados, não parece ser possível a compreensão dos sinais de Orfeu sem a contemplação.

O rito aqui citado, pelo que indica a oração, é relacionado com as Erínias. Faz parte do mesmo rito a queima de algo - indicada pelo *pyros* - e a oferenda da água - indicada pelo *hydatos*. A compreensão deste rito, porém, só é possível se os sinais 'adicionados' por Orfeu são compreendidos - sinais que não são notados por aqueles que têm suas mentes ofuscadas, possuídas (*katokhes*). Enfim, esta coluna parece desvelar o motivo de todo o comentário

²⁹ Cf. Bernabé (2011a).

ritualístico que se segue nas demais colunas: a descrição está relacionada com tal prece às Erínias. A fragmentação do texto nestas primeiras colunas, porém, torna incerta essa hipótese do autor estar evidenciando as relações entre texto e rito. Mas considerando todo o conteúdo do papiro podemos afirmar que não faria sentido ao autor a incompatibilidade entre os ritos praticados e os poemas de Orfeu.

Coluna II

A segunda coluna do texto é outra que sofreu muitas alterações. Nas resenhas de Janko (2006) sobre a edição de KPT, uma das críticas apontou para a impossibilidade da escolha para a parte central da coluna - especificamente, os fragmentos G15 e G6, apontados por Janko como pertencentes à terceira coluna, não à segunda. Esta posição foi posteriormente elogiada por Tsantsanoglou (2011), que reconhece o erro de posicionamento do texto. Tal alteração deixa a segunda coluna ainda mais lacunar.

Em sua reconstrução, porém, Ferrari manteve os fragmentos em questão como pertencentes à segunda coluna, propondo um texto mais próximo ao publicado em KPT, pois os fragmentos foram sobrepostos no processo de conservação, mas ainda seriam pertencentes à segunda coluna. Por estas alterações, é fácil imaginar que o texto desta coluna será ainda bastante discutido em trabalhos futuros. Mas, para que possamos ver em linhas gerais o texto da segunda coluna, a tradução, baseada na reconstrução de Ferrari, com suplementos de Bernabé (2011a), apresenta-se assim:

(3)... Erínias... (4)... elas honram... (5)... libações derramadas em gotas (6)... deve pagar honras aos mortos... (7)... para cada, um pequeno pássaro (8) confinado... harmonizados à música...³⁰

³⁰ Conforme a edição disponível em Ferrari (2011a), "(2)]ωι[(3)]'Εριν[υ (4)]τιμῶσιν[(5) αυ[χ]ραὶ σταγόνιν [χ]έον[ται (6) . [ν]εκρὸς τιμὰς [χ]ρῆ (7) . [δαίμο]σι [δ'] ἐκάστοις ὀργίθειόν τι (8) κάε[ται ἀρμ]οστο[ὺ]ς τῆ[ι] μουσ[ι]κῆι". Note que não foi adotado o suplemento sugerido para a linha 7 em KPT, que aponta o σι indicado como parte de δαίμοσι, mas parece uma solução simples para uma coluna tão fragmentária.

A formulação atual da segunda coluna é significativamente diferente da que consta em KPT, pelos motivos acima apresentados. O tema geral da coluna, a descrição de um ritual envolvendo um pássaro e libações em gotas, se mantém semelhante.

Há, porém, uma grande dependência dos suplementos considerados. Pois se suplementamos o texto conforme KPT, mudamos de um "pássaro confinado" para um "pássaro queimado". Por parecer incompatível aos ritos órficos a queima de animais³¹, utilizamos o suplemento de Bernabé para o trecho.

O restante da coluna aponta para a descrição do rito às Eríneas, corroborando a continuação lógica do texto apresentado na coluna anterior. A coluna em sua forma presente também acrescenta ao rito um aspecto musical, não incomum aos ritos órficos. Conforme Betegh:

É importante notar que havia uma associação muito forte entre rituais que invocam as almas dos mortos e a música: cantar era parte crucial na comunicação com os que caminham pelo submundo, bem como das técnicas para manipulá-los. (Betegh, 2004, 85)³²

Provavelmente, este trecho sobre música lida com hinos às Erínias, o que mantém o sentido do ritual feito a elas, conforme aponta Tsantsanoglou (1997, 104-105), lembrando que sabemos da existência de alguns destes hinos, sendo um das Erínias e outro das Eumênides, por exemplo. Possivelmente, a oração à qual o autor se refere na coluna anterior seria, portanto, musicalizada – o que mostra outro detalhe coerente com a figura mítica: um texto de Orfeu tende a estar relacionado com aspectos musicais. Não obstante, em muito da iconografia que temos de Orfeu ele é apresentado tocando uma lira.

Outra curiosidade aqui apresentada é a libação feita “em gotas” (*stagósin*), que Bernabé (2011a) aponta como incomum ao que consideram

³¹ Cf. Bernabé (2011, § 8.1.5).

³² No original: "It is important to note that there was a very strong association between rituals evoking the souls of the dead and music: singing was a crucial part of communicating with the dwellers of the underworld, as well as of the techniques to manipulate them".

como a libação indicada pelo termo *khoai*, que normalmente envolve entornar todo o conteúdo, e não fazê-lo em gotas.³³

De toda forma, sem uma completude maior desta coluna, ficamos apenas com a confirmação de que a segunda coluna mantém o tema iniciado na primeira, apontando esta relação entre o poema-música e a ritualística envolvida.

Coluna III

A terceira coluna, que também passa por modificações, apresenta-se da seguinte forma, baseado na reconstrução de Ferrari:

(3)... abaixo... (4) para cada ser, ao nascer, um espírito a ser expiado é enviado pelos deuses, pois a (5) fortuna divina não fere o pernicioso que paga seus erros às Erínias; porém (6) os espíritos sob a terra nunca libertam da culpa, mas (7) como servos dos deuses são capazes de amedrontar a todos... (8) de forma que os homens injustos sejam punidos com a morte (9) de terem a responsabilidade de... (10) sozinhos...³⁴

Esta passagem, de cunho escatológico, mostra uma explicação maior sobre as Erínias e seu papel punitivo, o que não é uma ideia incomum ao pensamento grego: a *Orestéia*, trilogia de Ésquilo, também trata da punição através das Erínias e da aplicação da Justiça (*Dike*).³⁵

A passagem, que é uma explicação do comentador do papiro sobre o motivo dos rituais às Erínias, mostra que o pernicioso - em um termo formado

³³ Na referência apontada, há mais detalhes sobre as libações. Comentários sobre as libações serem em gotas estão, além da referência já citada, em Betegh (2003) 76 e Tsantsanoglou (1997) 102. Tudo indica que é um tipo diferente da libação usual, feita com vinho e simbolizando o sangue.

³⁴ Cf. Ferrari (2011a): “(3)] αιως . [. . . .]σι κάτω[(4) δαίμ]ωγ γίνεται[ι εκά]στωι ἴλε[ως θε]ήλατ[ος οὐ γὰρ ἢ (5) θεῖη τύ]χη ἐξώλεα σ[ίνεται] εἰ' ἔξεις ἕκα[στ'] Ἐρινύσ[ι, οἱ] δὲ (6) δ]αίμονες οἱ κατὰ [γῆς ο]ὐδέχοτ' [έλευθ]εροῦσι, ὡ[ς δὲ (7) θεῶν ὑ]πηρέται δ[εινο]ὶ πάντας υ[]ι (8) εἰσὶν ὅπως περ ἄ[νδρες] ἄδικοι θω[ήν τίνωσι ἐπιμελόμεν]οι (9) αἰτίην [τ' ἔ]χουσι[(10) οἴους. [. .] . [”.

³⁵ Conforme Leão (2005, 7). O artigo aqui citado fala sobre a dimensão civilizacional e política da tragédia e a relação da *Orestéia* com o direito grego, mostrando que Erínias e suas punições fazem parte de um léxico comum aos gregos.

por substantivação do adjetivo *exoleas*³⁶- que paga seus erros a elas não são alvo da fortuna (*tykhe*) divina.

Há uma discussão em curso entre diversos autores sobre a relação entre as Erínias e as almas dos mortos, mas não há ainda muita clareza nisso. De fato, grande parte destas investigações depende do conteúdo do papiro, pois há poucas fontes sobre o tema.³⁷

Por outro lado, há duas formas de *daimones*³⁸ apresentados: os que nascem com cada indivíduo e os que estão "sob a terra". A interpretação de Tsantsanoglou, que explica o suplemento para o termo *híleos* (que é relacionado à expiação) e que demonstra a função destes *daimones*, é apresentada desta forma:

Prefiro a leitura *hileos* ou algo semelhante, pois expiar estes *daímones* deve ser uma das principais tarefas dos fiéis (...) De toda forma, *daimon ginetai ekastoi* parece refletir o conceito bem-divulgado de um *daimon* que acompanha cada pessoa, seja como 'anjo da guarda' ou como seu destino, do momento do nascimento até a morte. (Tsantsanoglou, 1997, 105)³⁹

Por esta interpretação, há um *daimon* que acompanha cada um e que deve ser expiado, o que explicaria a necessidade dos ritos às Erínias.

A distinção dos *daimones* que servem aos deuses, porém, ainda fica lacônica, mas são, de toda forma, entidades punitivas. Falando sobre as punições relacionadas às Erínias, o autor está apresentando sua visão a respeito das punições incumbidas a elas. Pensar na Justiça como entidade

³⁶ Tsantsanoglou (2011) 3.

³⁷ Essa discussão passa por Betegh (2004) 86, Tsantsanoglou (1997) 99-100 e Hernández (2010) 277-279. A obra de Hernández apresenta, de forma completa, a discussão - ainda que inconclusiva - a respeito do tema, mostrando as diversas possibilidades.

³⁸ O termo pode ser utilizado para indicar espíritos ou divindades. Pode ser utilizado, no caso, para se referir às Erínias.

³⁹ No original: "Therefore, I would prefer to read *hileos* or the like, since propitiating these *daimones* must be a principal duty of the faithful (...) However it may be, *daimon ginetai ekastoi* seems to reflect the widespread concept of a *daimon* who accompanies every person, either as a 'guardian angel' or as his or her fate, from the moment of birth until death."

ativa ocorre também em Parmênides, onde ela impede o que não é de vir a ser, e o que é de sucumbir.⁴⁰

Coluna IV

A quarta coluna é onde as edições começam a encontrar grandes semelhanças, mesmo após as reconstruções. Os fragmentos que compõem a coluna são maiores que os anteriores, e também mais legíveis. As lacunas, porém, deixam muito a desejar para a compreensão do texto, bem como a ausência da parte inferior da coluna anterior, o que acaba por isolar o conteúdo desta.

A edição de Ferrari contribui ao adicionar mais fragmentos à coluna, preenchendo algumas lacunas, bem como dando novos indícios das primeiras linhas do texto. A tradução segue nestes termos:

(0)... supostamente (1)... como um físico em meio ao que é justo (2) tendo de fato alterado aquilo que deve estar estabelecido nas orações, (3) ao invés de causar mais dano do que aquilo que depende da sorte, (4) como deixou de considerar? Não é por causa disto que nem o cosmo tem tal poder? (5) Sobre [isto] Heráclito, [evocando] o que é comum, (6) desfaz os interesses privados, falando como quem fala dos textos sagrados: (7) “Sol, pela natureza de sua circunferência, é da largura de um pé humano, (8) e não ultrapassa sua grandeza pois se for além de seus (9) limites as Erínias, aliadas da Justiça, descobrirão.” (10) Para que não ultrapasse seu tamanho... (11)... os Persas sacrificam... (12)... conforme as (regras) da Justiça... (13)... sem raiva ... (14) “Eternidade é uma criança brincando: o reino de uma criança”⁴¹

⁴⁰ Cf. DK 28 B 8.13-15.

⁴¹ Em Ferrari (2011a), "(0)] ὑπελάμμ[ανεν (1) [.]ου ε. [. ὤ]ς περ φυσικ[ὸς μετ]ὰ δίκης ἐξόν (2) ὁ κείμ[ενα] μεταθ[εῖς] μὲν ἄ εὐχα[ῖς χρη] ἐκδοῦναι, (3) μᾶλλ[ον ἄ]σίνεται [ἢ ὡ]ς ἀνημμέ[να εἰς] τὰ τῆς τύχης π[ῶς] (4) οὐκ εἴ[α λα]μμάνειν; ἄρ' οὐ ταῦ[τα κρατεῖ] οὔδε κόσμος; (5) κατὰ [. . . .]α Ἡράκλειτος μα[.] τὰ κοινά, (6) _κατ[αστρέ]φει τὰ ἴδ[ι]α, ὅσπερ ἴκελα [τῶι ἱερο] λόγῳ λέγων [ἔφη• (7) ἥλι[ος περιό]δου κατὰ φύσιν ἀνθρω[πι]οῦ εὔρος ποδός [ἔστι, (8) τὸ μ[έγεθος] οὐχ ὑπερβάλλων εἰκ[ότας οὔ]ρους ε[ὔρους] (9) ἐοῦ• εἰ δὲ μ[ή], Ἐρινύε[ς] νιν ἐξευρήσου[σι, Δίκης ἐπίκουροι. ' (10) μὴ ἐὸν μέγεθος ὑπερ]βατὸν ποῆι κ[(11) Π]ῆρσαι θύου[σι] (12) κ]ατὰ τὰ Δίκης [(13) γὰρ [ἀ]μήνιτα κ[(14) αἰ]ὼν ἐστὶ παῖς π[αίζων, πεσσεύων παιδὸς ἢ βασιληίη”

Ainda que haja uma quantidade já razoável de texto, ampliada com os fragmentos que Ferrari consegue adicionar à coluna, o texto ainda depende fortemente de suplementos para ter sentido. Portanto, as análises de diversos autores sobre esta coluna também dependem dos suplementos escolhidos, variando de autor para autor.

Burkert elenca uma série de possibilidades diferentes de suplementos para trechos desta coluna,⁴² afirmando que o estado da coluna faz que cada caractere a mais que se consiga obter poderia auxiliar a definir uma leitura mais sólida desta.

O início da coluna parece ainda comentar as orações às Erínias mencionadas desde a primeira coluna. A partir da pergunta colocada na quarta linha, o foco passa a ser a explicação cosmológica, demonstrando a importância das Erínias em sua manutenção.

Sobre a apresentação à citação de Heráclito feita, o comentário de Kouremenos mostra que o termo *ta koina* é associado ao conceito epistemológico do que é verdade para Heráclito: o que é verdadeiro seria notável, comum.⁴³ O termo utilizado na edição, *katastrefei*, indica algo como "trazer abaixo". Considerando o jogo de opostos entre o que é público e verdadeiro (*ta koina*) e o que é privado (*ta idia*), seria como se o autor do papiro indicasse tal trecho de Heráclito para refutar o pensamento de indivíduos utilizando o que seria de conhecimento comum, portanto, verdadeiro.

A citação direta feita, que remete aos fragmentos DK 22 B 3 e DK 22 B 94, segue o tom das colunas anteriores: o Sol tem regras sobre sua medida, e as Erínias são as vigias que cumprem a vontade da Justiça para que o Sol não transgrida tais regras.

Esta citação trás uma importante novidade: ela une os dois fragmentos que acreditávamos não estar relacionados por terem chegado até nós por

⁴² Burkert (2011b) mostra que as incertezas textuais dessa coluna tornam-na um objeto de difícil análise. Portanto alguns *supplementa* dependem extensivamente da interpretação pessoal dos editores.

⁴³ A explicação está em KPT (2006, 155-156).

fontes diferentes - o primeiro, da obra do doxógrafo Aécio,⁴⁴ o segundo, de Plutarco⁴⁵ - em um só discurso, mostrando uma relação do tamanho do Sol com a vigilância das Erínias.

A décima linha, da qual só sobrou fragmento de um termo, suplementado, aqui e em outras edições, como *hyperbatón*, seria o comentário do autor a respeito da citação. Tal termo indicaria, dentre outras possibilidades, que houve uma inversão de termos - um hipérbato - em algo no texto. Este mesmo termo é apresentado na coluna VIII, também apontando uma inversão de termos em uma citação.⁴⁶

A parte final da coluna, muito fragmentada, foi estudada por Ferrari (2011b), que formula uma hipótese pela qual haveria outros fragmentos a serem inseridos ao final desta, e faz a associação do trecho de Heráclito aos sacrifícios feitos pelos Persas para que o Sol mantenha seu tamanho⁴⁷. Esta associação com os Persas é que abre a possibilidade adotada na décima linha da edição. No mesmo texto, Ferrari sugere a adição de outro fragmento ao final, que corresponderia a um trecho de outra referência a Heráclito, desta vez DK 22 B 52, que fala sobre o *Aeon*, a Eternidade, como um jogo de crianças, que explicaria a natureza eterna da divindade. Novamente, é difícil relacionar com o restante do papiro, mas convém que o comentador do papiro aproveite Heráclito neste trecho para seus paralelismos entre os rituais e a física dos pré-socráticos.

É possível que seja esta a primeira situação direta no papiro de reflexos do Orfismo na Filosofia, e da Filosofia sobre o Orfismo. Como em uma via de duas mãos, se Heráclito utiliza-se de uma doutrina do Orfismo ou da tradição Persa para as afirmações de seus fragmentos, aqui ele é apresentado mostrando, em seus termos, tais conhecimentos. Ou seja, há uma possibilidade de que Heráclito tenha explicado algo a respeito da doutrina órfica, porém utilizando-se, na interpretação do comentador, de um jogo de

⁴⁴ Aécio II 21, 4 = DK 12 B 3.

⁴⁵ Plutarco, *De Exilio* 11 p. 604A = DK 12 B 94.

⁴⁶ Ferrari (2011b: 72) rejeita esta hipótese, alegando não haver indícios que apontem o mesmo uso do termo.

⁴⁷ Como suporte a esta passagem sobre os Persas, Ferrari (2011b) aponta Heródoto 1.131.2 e Xenofonte, *Cyropedia*, 8.7.2. Ambas as passagens dizem que os Persas fazem sacrifícios para o Sol.

palavras, um hipérbato. De toda forma, se Heráclito está aqui apresentando regras sobre o tamanho do sol e as punições decorrentes, que fazem parte do repertório da cosmologia órfica, é lógico afirmar que tal conhecimento também faz parte do pensamento filosófico de Heráclito, conforme testemunhariam fontes posteriores, que apresentaram tal pensamento de forma fragmentada. A medida sobre o quão órfico seria o pensamento de Heráclito, ou quão filosófico seria o comentário do autor do papiro, é uma medida improvável de se obter. Um reflexo impreciso, mas que provavelmente existe.

Coluna V

Para a quinta coluna a edição de Ferrari não apresenta nenhum fragmento novo, apenas a alteração de um dos suplementos. Sua tradução apresenta-se desta forma:

(2) consultar um oráculo... (3) consultam um oráculo... (4) por eles adentraremos um oráculo para consultarmos, (5) para os que buscam uma profecia, se é plausível desacreditar nos temores (6) do Hades. Por que eles descreem? Se não compreendem as coisas que veem nos sonhos (7) ou quaisquer outras das ocorrências, por qual forma de (8) exemplo eles acreditariam? Sobrepujados pelos pecados (9) e demais prazeres, não aprendem e (10) tampouco acreditam. Descrença e ignorância é a mesma coisa, pois (11) se por um lado não aprendem, por outro não compreendem, não teriam como (12) acreditar no que veem... (13)... descrença... (14)... revela...⁴⁸

Aparentemente, o assunto está relacionado às punições descritas na coluna anterior. Aqui, o autor explica a sua visão a respeito da crença em tais punições, e questiona aqueles que não acreditam, explicando por que tal ceticismo seria alarmante.

⁴⁸ Em Ferrari (2011a): “(2) χρη[στη]ριαζομ[] . οι . ε[(3) χρησ[τ]ηριάζον[ται] . [.] [. .]ι (4) αὐτοῖς παριμεν [εἰς τι μα]γτεῖον ἐπερ[ω]τήσ[οντες, (5) τῶμ μαντευομέν[ων ἔν]εκεν εἰ θέμι[ς ἀπι]στῆσα[ι (6) ἐξ Ἄιδου δεινά• τί ἀπιστοῦσι, οὐ γινώσ[κοντες τὰ ἐγύπνια (7) οὐδὲ τῶν ἄλλωμ πραγμάτων ἕκαστ[ον,] διὰ ποίων ἄν (8) παραδειγμάτων π[ι]στεύοιεν; ὑπό τ[ε γὰρ] ἁμαρτ[ί]ης (9) καὶ [τ]ῆς ἄλλης ἡδον[ῆ]ς νενικημέν[οι, οὐ] μᾶγθ[άνο]υσιν (10) οὐδὲ] πιστεύουσι. ἀ[πι]στή δὲ κάμα[θίη ταυτόν• ἦν γὰρ (11) μὴ μα]νθάνωσι μη[δ]ὲ γινώ[σ]κωσ[ιν, οὐκ ἔστιν ὅπως (12) πιστεύσου]σιν καὶ ὀρ[ῶντες (13)]ην ἀπιστί[ην (14)] φαίνεται [”.

Bernabé (2011a) aponta a importância do termo *parimen* (adentraremos), que se encontra na primeira pessoa do plural. Tal detalhe indica que o autor do papiro é alguém apontado para este tipo de rituais, que tem conhecimento religioso suficiente para ser intérprete de sonhos oraculares.

Adiante, o autor aponta para a impossibilidade de interpretação do que é visto se a pessoa não acredita no que vê. Aquele que consulta um oráculo depende daquele que interpreta o que lá é visto, mostrando uma dificuldade hermenêutica para a compreensão de tais experiências similares à dificuldade de compreender os poemas órficos sem a correta orientação. Afinal, como Platão aponta no *Mênon*, quem pode dar este tipo de explicação mais clara são certos sacerdotes e sacerdotisas que estudam para dar explicações razoáveis do que pregam, e este parece ser o caso.⁴⁹

Por outro lado, o autor parece ter uma preocupação genuína com a forma de transmitir estes alertas morais dos perigos do *Hades* aos demais. O que parece colocar um problema na visão didática do autor: a dificuldade em encontrar outros exemplos para demonstrar isto, transformada em questão nas linhas sete e oito, assinala a necessidade ou de ser um iniciado em tais mistérios, ou em acreditar nas interpretações dadas por um iniciado. A preocupação do autor está na contradição entre buscar um oráculo e não estar disposto a dar o 'salto de fé' necessário para compreender e aceitar as advertências.

Não é possível explicar as questões do além se a pessoa não estiver disposta a acreditar. A crença inicial, portanto, torna-se um postulado aqui, sem a qual não é possível a interpretação de todo o restante, seja em relação aos textos órficos, seja em relação à interpretação de sonhos, rituais e afins.

Se para o autor esta coluna é uma introdução à questão da iniciação, para nossa pesquisa a relevância dela está no fato do autor nos dar algumas informações sobre si. Aqui é que temos alguma visão da identidade do comentador do papiro: não se trata apenas de um iniciado, mas de alguém reconhecido como intérprete – e, conseqüentemente, como exegeta – tanto

⁴⁹ Tal referência a Platão, *Menon*, 81a para explicar o conhecimento do comentador do papiro está em Bernabé (2007b, 101-102).

dos ritos como dos poemas. Infelizmente, essa informação não é suficiente para que a discussão existente sobre o autor do papiro tenha uma resposta definitiva.

Coluna VI

Para a sexta coluna, a edição de Ferrari (2011a) segue a sugestão de Janko (2008), que incluiu um fragmento, alterando o texto em relação à edição de KPT. Sua tradução se apresenta desta forma:

(1)... libações e sacrifícios tornam favoráveis as Artades, (2) e o encantamento dos magos tem o poder de remover os espíritos que impedem o caminho; (3) pois espíritos podem vir a impedir o caminho (4) amedrontando as almas. Por causa do sacrifício feito (5) pelos magos de forma a pagar a penalidade, eles (6) derramam água e leite nas oferendas, enquanto (7) fazem suas libações. Inúmeros e nodosos bolos (8) são ofertados, pois as almas também são inúmeras. Iniciados (9) primeiro fazem oferenda às Eumênides, assim como os magos, pois as Eumênides (10) são almas, e aquele que fará oferendas aos deuses (11) primeiramente solta um pequeno pássaro para que ele os receba e traga (12) para baixo, quando... (13) e as almas... por causa... (14) tão grandes quanto... e todas... (15) carregam...⁵⁰

Nesta coluna o autor, após fazer sua crítica aos que não creem, retorna a falar sobre os ritos para aplacar os *daimones*. As primeiras linhas, ao falar de *daimones* impedindo o caminho das almas, indicam que a passagem, considerando o conteúdo da coluna anterior sobre os temores do *Hades*, é de cunho escatológico, isto é, diz respeito ao além.

⁵⁰ Em Ferrari (2011a): “(1)] χοῆ καὶ θυσιῶν μ[ε]ιλίσσουσι τὰ[ς ἀ]ρτάδ[ας, (2) ἐπ[ω]ιδῆ δ]ε μάγων δύν[α]ται δαίμονας ἐμ[πο]δῶν (3) γι[ν]ομ[έ]νους μεθιστάγει• δαίμονες ἐμπο[δ]ίζειν τὰς (4) ψ[υχ]ὰς δει[ν]οί• τὴν θυσιάν] τούτου ἔνεκεμ π[ο]ι[ο]ῦσι (5) οἱ μά[γο]ι ὥ[σ]περ εἰ ποινήν ἀποδιδόντες, τοῖ[ς] δὲ (6) ἱεροῖ[ς] ἐπισπένδουσιν ὕ[δω]ρ καὶ γάλα, ἐξ ὧμπερ καὶ τὰς (7) χοὰς ποιοῦσι. ἀνάριθμα [κα]ὶ πολυόμφαλα τὰ πόπανα (8) θύουσιν, ὅτι καὶ αἱ ψυχαὶ ἀν[ά]ριθμοί εἰσι. μύσται (9) Εὐμεγίστι προθύουσι κ[ατὰ τὰ] αὐτὰ μάγοις• Εὐμενίδες γὰρ (10) ψυχαὶ εἰσιν, ὧν ἔνεκεν ὁ μέλλων] ἰρὰ θεοῖς θύειν (11) ὀργίθιον πρότερον [λύει ἵνα φίλος αὐτ]αῖς τῶν ἑ[ρ]χῆται (12) κάτ[ω] ὅτε καὶ τὸ κ [] ου. . . [] .ι (13) εἰσὶ δὲ [ψυ]χαὶ. . . [] τουτο (14) ὅσαι δὲ [] ων ἀλλ[(15) φοροῦ [] . . .”

Na passagem referida aos *magoi*, são ditas necessárias libações e sacrifícios para convencer as *artades*, observantes da Justiça, assim como encantamentos para retirar os *daimones* que impedirem o caminho. Os sacrifícios não são de seres vivos, pois isto seria incompatível com o Orfismo, mas sim de bolos, conforme indicado na sétima linha.

Bremmer aponta para um detalhe curioso: libações feitas com água não são típicas dos *magoi* do Zoroastrismo.⁵¹ Ou seja, os praticantes de tais ritos, a respeito dos quais o autor do papiro teve contato ou notícia, provavelmente já haviam adaptado seus ritos aos ritos gregos, o que certamente facilita a aproximação entre os cultos.

A definição de quem seria os *magoi* do Papiro de Derveni ainda não é consensual entre pesquisadores. Bernabé (2006) aponta algumas possibilidades: profissionais estrangeiros, charlatões ou sacerdotes órficos. Mas, apesar da conclusão de Bernabé apontar os *magoi* como gregos, o texto mais recente da Col. IV, considerando os suplementos das linhas finais de Ferrari (2011b), antes da segunda citação a Heráclito, há a possibilidade de uma referência inédita no conteúdo do papiro aos persas.

Mas, ao ponto que este trecho aponta para este caminho, outras evidências realmente apontam para divergências – como a libação de água, incomum aos persas, conforme vimos acima, mas não estranho às libações feitas às Erínias.⁵² Ou seja, mesmo se for o caso de serem estrangeiros, os *magoi* aqui descritos teriam muita proximidade com os ritos gregos. Outro argumento a favor da interpretação de *magoi* como estrangeiros seria o comparativo utilizado: *kata ta auta*. A expressão poderia indicar que o autor está comparando dois ritos distintos, um grego e outro estrangeiro. A explicação de que *magoi* e *mystai* (iniciados) são participantes distintos de um só rito descrito parece mais plausível.

⁵¹ Cf. Bremmer (2008) 245.

⁵² Conforme apontado por Henrichs (1983, 96). Nas libações, o vinho geralmente representa o sangue. Por não se referir a sacrifícios ou a qualquer forma de derramamento de sangue, as libações em questão envolvem apenas água.

O ritual de oferenda às Eumênides⁵³ é realizado pelos iniciados e magos. Aqui, a mudança de termo – de Erínias para Eumênides – possivelmente aponta não apenas para o uso do segundo termo como eufemismo,⁵⁴ mas para a mesma lógica de *Édipo em Colono*, onde os estrangeiros ensinam Édipo a aplacar as Erínias que o atormentam por seus erros realizando um rito que envolve uma libação (*khoas*) feita em gotas (*stanta*) de água e mel, mas sem vinho, e chamando-as por Eumênides para que elas salvem o suplicante.⁵⁵ A mudança de nome seria uma forma de torná-las favoráveis.

As semelhanças entre os textos indicam algumas possibilidades. O rito às Eumênides teria origem estrangeira, o que pode estar relacionado aos *magoi*. A descrição presente na segunda coluna e nesta possui diversas semelhanças com o descrito na obra de Sófocles. Os *daimones* referidos da coluna, que atrapalham o caminho das almas, possivelmente são as próprias Erínias.⁵⁶

Aqui a preocupação do autor é a de descrever e explicar o rito. Cada ato tem um objetivo específico, e cada parte envolvida têm competências próprias - *magoi* e *mystai* pelo visto têm funções distintas. Novamente o ritual cita a presença de pássaros – desta vez, deve-se libertar tal pássaro, que servirá de guia "para baixo", para o caminho do além.

Desde a primeira coluna, portanto, nota-se uma continuidade temática bastante significativa: os ritos descritos parecem etapas de um mesmo rito envolvendo a "pavimentação" do caminho para o além. Ao longo das colunas o autor comenta assuntos correlatos: na coluna IV, ele explica a importância das Erínias; na coluna V, comenta os perigos em não seguir tais orientações. Mas o tema-geral destas primeiras colunas diz respeito a uma sequência ritualística, e

⁵³ Sobre o uso do termo na literatura grega, cf. Brown (1984).

⁵⁴ Em *Orestes* 37-38, de Eurípides, há um exemplo deste eufemismo: "Mas tenho vergonha de nomear as deusas 'bondosas' que lhe apavoram". No original: "ὀνομάζειν γὰρ αἰδοῦμαι θεὰς Εὐμενίδας, αἱ τόνδ' ἐξαμιλλῶνται φόβον".

⁵⁵ Cf. Sófocles, *Édipo em Colono*, 461-492.

⁵⁶ Cf. Sófocles, *op. cit.*, 466. "Então fazeis a expiação destes espíritos". No original: "θοῦ νῦν καθαρμὸν τῶνδε δαιμόνων"

a interpretação do comentador explica os problemas a serem encontrados no além aos quais estes ritos se referem.

Poderíamos considerar que as instruções aqui contidas são ritos que precisam ser realizados em vida, enquanto textos como a lâmina de *Hippônion*⁵⁷ contêm as instruções para se seguir uma vez que se chegue ao outro lado. Seriam, portanto, instruções complementares. Aqui o autor não se preocupa apenas em descrever os ritos, mas em comentar o motivo de tais ritos, dos hinos envolvidos nele, e fazendo a distinção das funções de cada um no rito. Isto estabelece uma diferença textual bem razoável entre o papiro e as lâminas áureas: enquanto o papiro possui um caráter descritivo ou exegético, as lâminas apresentam instruções.⁵⁸

É por esta forma de descrever o rito, detalhando-o e comentando-o, que percebemos que o autor está operando como exegeta já desde o início do papiro, e não somente a partir da coluna VII. A forma exegética não é incomum à filosofia. Notá-la sendo utilizada também para um âmbito religioso é uma boa forma de enxergar a via que interliga religião e filosofia neste período.

A qualidade dos comentários do autor do papiro, porém, é questionada por West, que indica que o propósito do autor do papiro, de encaixar sua visão filosófica ao texto órfico, gera interpretações errôneas.⁵⁹ Por outro lado, apesar do comentário de West, a preocupação filosófica do autor parece abranger questões escatológicas. A presença deste texto em cima de um túmulo Macedônico, portanto, não parece ser mero acaso.

⁵⁷ Bernabé, Jiménez-San-Cristóbal (2008) dispõe de texto, tradução e análise das lâminas aureas.

⁵⁸ A lâmina de *Hippônion*, por exemplo, indica em suas primeiras linhas: “Quando estiver prestes a morrer na adequada casa de Hades”. No original, conforme a edição citada acima: “ἐπεὶ ἂν μέλλησι θανεῖσθαι εἰς Ἄϊδαο δόμους εὐήρεας”.

⁵⁹ Cf. West (1983, 79).

Capítulo III - Exegese do poema

Nas colunas anteriores, o texto trata majoritariamente dos ritos órficos, tanto descrevendo o rito como o explicando. A partir da próxima coluna o autor passa a apresentar trechos de um poema órfico à luz de sua interpretação.

Coluna VII

A sétima coluna não apresenta novidades a partir da edição de KPT – apenas a adição de um maior suplemento final e a alteração de um suplemento pequeno na quinta linha. Sua tradução, seguindo a edição de Bernabé (2007), é a seguinte:

(2)... hino falando palavras sábias e corretas. Pois falava o sagrado (3) aqui poetizado. E ditas não é o caso de dar das palavras (4) a posição, apesar de serem proferidas. Este poema é estranho (5) e enigmático para as pessoas, apesar de que o próprio Orfeu (6) não desejava dizer coisas repletas de enigmas, mas grandes coisas em (7) enigmas. De fato, ele fala o que é sagrado do início (8) até o final do que é dito. E ele revela na (9) bem conhecida passagem: pois quando ele ordena que "deve-se colocar portas (10) aos ouvidos" ele não diz legislar para os muitos, (11) mas ensinar ao puro de audição. (14)... e no próximo verso...⁶⁰

Após a descrição ritualística das colunas anteriores, o autor passa a se remeter a um hino específico. Antes de começar seu comentário, porém, o autor alerta que é um poema estranho e enigmático. É possível compreender a estranheza do texto se considerarmos que ele apresenta uma visão dos deuses gregos diferente da *Teogonia* de Hesíodo.

⁶⁰ Em Bernabé (2007), "(1) . (.)]οσε[(2) .. ύ]μνον [ύγ]μη και θεμ[ι]τὰ λέγο[ν]τα· ιερουργεῖ]το γὰρ (3) τῆ]ι ποιήσει. [κ]αὶ εἰπεῖν οὐχ οἶόν τ'[ἦν τὴν τῶν ὀ]νομάτων (4) θέ]σιγ καίτ[οι] {ρ}ῆθέντα. ἔστι δὲ ξ[ένη τις ἡ] πόησις (5) κ]αὶ ἀνθρώ[ποις] αἰνι[γμ]ατώδης. [κ]αὶ ἰ [῾Ορφεὺς] αὐτ[ὸς] (6) ἐ]ρίστ' αἰν[ίγμ]α]τα οὐκ ἤθελε λέγειν, [έν αἰν]ίγμ[ασι]ν δὲ (7) με]γάλα. ἱερ[ολογ]εῖται μὲν οὖγ και ἀ[πὸ το]ῦ πρώτου (8) ἀεῖ] μέχρι <τ>οῦ [τελε]υτ[αίου] ῥήματος. ὦ[ς] δηλοῖ] και ἐν τῶι (9) εὐκ]ρινήτω[ι] ἔπει• 'θ]ύρας' γὰρ 'ἐπιθέ[σθαι] κελ]εύσας τοῖ[ς] (10) 'ὠσί]ν' αὐτ[οὺς] οὗ τι νομο]θετεῖν φη[σι τοῖς] πολλοῖς, (11) ἀλλὰ διδάσκειν τοὺς τῆ]ν ἀκοήν [ἀγνεύο]ντας κατ[ὰ] (...) (14) ἐν δ]ὲ τῶι ἐχομ[έ]γωι πα[ρ]".

É notável a semelhança da frase “deve-se colocar portas aos ouvidos” e o contexto proposto com diversos *akousmata* pitagóricos.⁶¹ Só que aqui não estamos tratando de uma citação, mas da interpretação do autor de uma passagem do poema que seria “bem conhecida”.⁶² Ao invés de citar o poema, o autor faz esta referência vaga.

A indicação de que Orfeu não desejava falar coisas repletas de enigmas pode indicar, porém, que há coisas não enigmáticas ditas por Orfeu, mas que as coisas que importariam, as coisas realmente grandes, estariam em enigmas. Mas a distinção entre o que seria um enigma e o que está escrito de forma direta segue critérios que não sabemos.

De todo modo, por ser um texto provavelmente público - senão não teria como a passagem comentada ser “bem conhecida” - mas que faz pouco sentido aos que não têm conhecimento prévio, existiria alguma forma de decifrá-lo: sendo, como aponta o autor, um “puro de audição”. É um secretismo às claras, onde o texto está disponível, mas seu significado está oculto, e é provavelmente por esta dificuldade em dar um sentido ao todo que encontramos os textos órficos apenas de forma fragmentada, em citações curtas. Este caráter fragmentário é outro traço em comum entre o relato do papiro e a filosofia pré-socrática.

A respeito da especificidade de ouvintes, temos outro exemplo no fragmento 14 de Heráclito em seu contexto, conforme relatado por Clemente de Alexandria: “Para quem profetisa Heráclito de Éfeso? ‘Aos notívagos, aos magos, aos báquicos, aos vinicultores, aos iniciados’”⁶³. Parece comum ao pensamento órfico e de alguns filósofos a necessidade de um público seletivo. Diógenes Laércio aponta que o estilo de Heráclito seria deliberadamente obscuro para limitar seu acesso⁶⁴, e o fragmento acima parece atestar algo semelhante. Conforme Betegh:

⁶¹ Thom (1994, 95) comenta que os *akousmata* também podem ser chamados de *ainigmata*, dependendo da literatura utilizada. Há uma aproximação no uso de tais frases aparentemente desprovidas de sentido como *symbola* para algum conhecimento interno.

⁶² A explicação do suplemento *eukrinetoi* está em Tsantsanoglou (1997, 123-124). Trata-se de um termo pouco utilizado e tardio, mas ainda justificável.

⁶³ DK 22 B 14 = Clemente de Alexandria, *Protréptico*, 22, 2.

⁶⁴ Cf. *Vidas*, 9.6.

Obscuridade intencional como meio didático, a fim de filtrar os discípulos indignos era um topos na tradição comentário, e foi muitas vezes atribuída ainda a Aristóteles. Nesta hipótese Orfeu escreve um texto público, mas com um sistema de defesa embutido, assim como Heráclito segundo Diógenes, ou Aristóteles segundo Simplicio.⁶⁵ (Betegh, 2004, 369-370)

A hipótese do comentador do papiro sobre os textos de Orfeu, portanto, foi utilizada também em comentários a textos filosóficos.

Coluna VIII

A oitava coluna passa a citar diretamente o poema. Seu texto, na edição de Bernabé (2007), tem a seguinte tradução:

(1)... portanto ele esclarece neste verso: (2) “os que nasceram de Zeus, o todo-poderoso rei”. (3) E como as coisas se iniciam ele revela aqui: (4) “Então Zeus do seu pai o soberano decreto divino (5) e o poder em suas mãos tomou e a vigorosa divindade” (6) Foge à atenção que estes versos foram transpostos; (7) de fato, são assim: ‘Então Zeus depois que o poder (8) de seu pai tomou e a gloriosa divindade’ (9) Deve-se prevalecer não que Zeus ouviu o poder (10) de seu pai mas sim que toma o poder (11) diferente do que o decreto divino supõe... (12) pois tendo aprendido o poder... (13) ... se acostuma necessariamente... (14) ... e aprende...⁶⁶

Ainda demonstrando como os poemas devem ser interpretados, seguindo a impossibilidade de leitura direta da qual o autor fala na coluna anterior, temos uma referência, desta vez direta, ao poema que serve de objeto

⁶⁵ No original: “(...) intentional obscurity as a didactic means in order to filter out unworthy disciples was a topos in the commentary tradition, and was often ascribed even to Aristotle. On this assumption Orpheus is writing a public text, but with a built-in defence system, just like Heraclitus according to Diogenes, or Aristotle according to Simplicius”.

⁶⁶ Em Bernabé (2007): “(1) ὥς ἐδήλω[σεν ἐν τῶι]δε τῶι ἔπ[ει• (2) ‘[οἱ] Διὸς ἐξεγένοντο [ὑπερμεν]έος βασιλῆος’. (3) ὅπως δ’ ἄρχεται ἐν τῶ[ιδε δη]λοῖ• (4) ‘Ζεὺς μὲν ἐπεὶ δὴ πα[τρὸς ἐο]ῦ πάρα θέ[σ]φατον ἀρχὴν (5) ἀ]λκὴν τ’ ἐν χεῖρεσσι ἔ[λ]αβ[εν κ]α[ὶ] δαίμον[α] κυδρόν’. (6) τ]αῦτα τὰ ἔπη ὑπερβατὰ ἐό[ν]τα λανθάν[ει• (7) ἔσ]τιν δ’ ὥδ’ ἔχοντα• ‘Ζεὺς μὲν ἐπεὶ τῆ[ν ἀλ]κὴν (8) πα]ρὰ πατρὸς ἐοῦ ἔλαβεν καὶ δαίμονα [κυδρ]όν’. (9) χρῆ ᾧ δ’ ἔχοντα οὐκ ἀκούειν τὸν Ζᾶ[να ὅπως κρα]τεῖ (10) τοῦ πατρ]ῶς ἀλλὰ τὴν ἀλκὴν λαμβά[νειν παρ’ αὐτο]ῦ. (11) ἄλλως δ’ ἔ]χοντα παρὰ θέσφατα δ[όξ]ειεν ἂν λαβεῖ[ν] (12) τὴν ἀλκὴν• ἔο]ικε γὰρ τοῦτωι μα[θόντι (13) κατ’ ἀ]νάγκην νομίζοιτ’[ἂν (14)] καὶ μαθὼν το . [.] . . [”.

de comentário do autor. Não temos a relação que explicaria esta citação, nem aparenta ser a primeira citação direta no texto, conforme indicado pelo final da coluna anterior, portanto não há como saber o que é esclarecido por tal verso. De toda forma, o epíteto dado a Zeus aqui, *hypermeneos basileos*, só aparece precisamente em duas passagens ao longo do que temos da literatura grega, ambas em Homero: na *Ilíada* (8.236) e na *Odisséia* (20.222). Todas as demais aparições de tal epíteto, excetuando esta do papiro, são comentários às obras homéricas. O poema atribuído a Orfeu teria formas semelhantes às encontradas nestes poemas épicos.

Mas a citação seguinte é apresentada para que se possa compreender como é que Zeus chega ao poder segundo o poema órfico. Pelo visto, tal trecho fora escolhido para demonstrar como as palavras ao longo do poema estão fora de ordem, conforme ele relatou na coluna anterior. Afinal, para a explicação, ele usa os mesmos termos, só que invertendo a ordem deles. O autor também estabelece uma ordem de prevalência entre os termos, indicando que eles estão “transpostos”.⁶⁷ Como ocorre tal transposição⁶⁸ é mais perceptível no grego que na tradução:

Citação do poema:

Ζεὺς μὲν ἐπεὶ δὴ πατρὸς ἐοῦ πάρα θεσφατον ἀρχὴν ἀλκίην τ' ἐν χεῖρεσσι
ἔλαβεν καὶ δαίμονα κυδρόν

Interpretação do comentador:

Ζεὺς μὲν ἐπεὶ τὴν ἀλκίην παρὰ πατρὸς ἐοῦ ἔλαβεν καὶ δαίμονα κυδρόν.

Desta forma, podemos ver a reordenação de termos feita – bem como a exclusão de outros. Aparentemente, para o autor, a forma de decodificar os poemas seria algo semelhante a resolver um quebra-cabeça excluindo peças sobressalentes. Se esta interpretação faz mais sentido que o original, porém, só seria possível saber ou sendo um iniciado, ou se tivéssemos o poema inteiro

⁶⁷ O fragmento na col. 4.10 também aponta para um termo semelhante. Lá também existe a possibilidade de, nas linhas que não temos, o autor ter feito uma transposição de termos semelhante a esta para explicar o pensamento de Heráclito em seus termos.

⁶⁸ A figura de linguagem utilizada é um hipérbato, ou seja, uma inversão da ordem dos termos. Betegh (2004, 213-214) explica como ocorre tal transposição.

disponível.⁶⁹ Provavelmente, a análise apresentada pelo autor na sétima coluna segue regras semelhantes, sendo uma paráfrase do próprio poema.⁷⁰

Há outro problema: o comentário feito não corresponde completamente ao que foi citado. Nada do trecho da quarta linha indica que Zeus tenha “ouvido” algo de seu pai, conforme indica a nona linha. Ou seja, ou há uma falha no comentário, ou uma falha na citação, especialmente se considerarmos que, na coluna XIII, ocorre outra citação muito semelhante a esta, porém onde o verbo “ouvir” aparece ao final do verso, substituindo os termos finais. Apresentaremos melhor a questão no comentário à coluna referida.

Coluna IX

A nona coluna, em tradução baseada na edição de Bernabé (2007), apresenta-se desta forma:

(1) ser. De fato, ele fez o poder ser do mais forte, (2) como uma criança é de seu pai. Aqueles que não compreendem (3) as palavras ditas pensam que Zeus de seu (4) próprio pai toma o poder e a divindade. (5) Portanto, sabendo que o fogo misturado a (6) outras coisas agita e previne as coisas que são de condensarem (7) por causa do aquecimento, por isso afastou (o fogo) o bastante, (8) e uma vez afastado não impedisse as coisas que são de condensarem. (9) Tanto que o que é aceso é conquistado, e conquistado mistura (10) as coisas umas às outras. A respeito do ‘tomou em suas mãos’, é um enigma (11) assim como todas as demais coisas obscuras apresentadas, porém (12) certamente fazem sentido. Portanto, o enigma sobre a força (13) afirmava que Zeus toma o poder e a divindade (14) como se... da força...⁷¹

⁶⁹ Considerando que de acordo com as reconstruções feitas do poema o trecho permanece pouco claro, somente a outra hipótese seria capaz de salvar tal interpretação. Se esta interpretação faz algum sentido, portanto, somente um iniciado, com informações *ex machina*, seria capaz de atestar.

⁷⁰ A paráfrase seria referente ao início do poema órfico. Kouremenos apresenta tal possibilidade em KPT (2006, 174). Vemos uma possibilidade de reconstrução do verso original em West (1983, 114-115) e Tsantsanoglou (1997, 124-128).

⁷¹ Em Bernabé (2007): “(1) εἶναι• τῆ[ν ἀλ]κὴν οὖν τοῦ ἰσχυρ[ο]τάτου ἐπόη[σεν] (2) εἶναι ὡσ[περ]εἰ παῖδα πατρὸς, οἱ δὲ οὐ γινώσκον[τες] (3) τὰ λεγόμεν[α] δοκοῦσι τὸν Ζᾶνα παρὰ τοῦ αὐτοῦ (4) πατρὸς [τὴν] ἀλκὴν τε κα[ὶ] τὸν δαίμονα λαμμά[νειν]. (5) γινώσκ[ω]ν οὖν τὸ πῦρ ἄτ[ε] μμειγμένον τοῖς (6)

As primeiras linhas da coluna explicam qual a interpretação que o autor dá à passagem discutida na coluna anterior. Para ele, o poema não infere que Zeus tenha tomado o poder de seu pai, mas sim que ele tem tal poder por ser o mais forte. É possível notar que o verbo expresso na primeira linha não tem o sujeito claramente indicado, mas provavelmente o comentador está explicando as escolhas de Orfeu no poema, sendo ele o sujeito.⁷² Segundo Betegh:

A explicação do autor parece denotar que deveríamos tomar a relação pai-filho apenas como analogia (*hospere*). Esta leitura estaria de acordo com nossas expectativas de que o autor de Derveni queira retirar o argumento das relações genealógicas, que pressupõem a identidade independente dos dois deuses. (Betegh, 2003, 232)⁷³

O comentário de Kouremenos (KPT, 2006, 178) interpreta a passagem sobre o fogo por um viés cosmológico, o que fará sentido apenas adiante, na décima coluna. De toda forma, o termo *synistasthai*, dentre vários significados possíveis, indica a mudança de estado do que estava sendo aquecido pelo fogo após ser afastado dele – condensando-o. O autor parece fazer, portanto, uma analogia com a forma que o fogo age sobre as coisas: ele é necessário para misturar as coisas, mas também é necessário que se afaste para que as coisas se juntem de vez – se consolidem. O que está estabelecido neste trecho é uma comparação do fogo com a força de Zeus – ou, como aponta Kouremenos na indicação acima, o fogo seria o *daimon* (divindade) que Zeus toma em suas mãos. Ao mesmo tempo, a passagem é uma explicação física - quase no sentido moderno do termo - a um fenômeno cosmológico, e levanta para a hipótese de que a reflexão a respeito do fogo no papiro explique o motivo de sua presença no túmulo onde encontramos o papiro e o soldado cremado: seria para lembrar que, assim como Zeus controlou o fogo na origem cósmica, aqui também dominaria o fogo da cremação dando a água da

ἄλλοις, ὅτι ταράσσοι καὶ κ[ωλ]ύοι τὰ ὄντα συνίστασθαι (7) διὰ τὴν θάλασσαν, ἐξήλλάξ[εν ὅ]σον τε ἱκανόν ἐστιν (8) ἐξαλλαχθὲν μὴ κωλύ[ειν τὰ] ὄντα συμπαγῆναι. (9) ὅσα δ' ἄ[ν] ἀφθῆι ἐπικρα[τεῖται, ἐπικ]ρατηθέν<τα> δὲ μίσγεται (10) τοῖς ἄλλ[λ]οις. ὅτι δ' 'ἐγ χεῖρ[ε]σσι {ἐ}[λ]αβ[ε]ν' ἠνιζέτο, (11) ὥσπερ τ[ῆ]λλα τὰ π[ρ]ὶν μὲν ἄδηλα φαιγόμεν[α, ἀλλ]ᾶ (12) β]εβαιότατα νοηθ[έν]τα. αἰνιζόμενος ο]ῦν ἰσχυρῶς (13) ἔφη τὸν Ζᾶνα τῆ[ν ἀλκὴν λαβεῖν καὶ τὸ]ν δαίμονα, (14) ὥσπερ εἰ []ου ἰσχυροῦ".

⁷² Cf. Janko (2002) 19 e Betegh (2003) 231.

⁷³ No original: "The author's explanation seems to imply that we should take the father-son relationship only as an analogy (ὡσ[περ]εἶ). This reading would be in concord with our expectations, namely that the Derveni author wants to argue away the genealogical relations, which presuppose the independent identity of the two gods."

Memória.⁷⁴ Não sabemos qual foi o destino do soldado no além, mas o fogo serviu para salvar o texto escolhido para o túmulo.

Desde a coluna VII somos apresentados à interpretação do autor de que o poema foi escrito de forma enigmática, e ele está buscando uma explicação pública para tais enigmas, através das analogias feitas. Para tal, ele retoma a expressão *en kheiressi elaben*, “tomou em suas mãos”. Da mesma forma que apresentamos no comentário à oitava coluna, novamente esta expressão se encontra exclusivamente em Homero (*Il.* 17.620). Neste caso, porém, não parece indicar um diálogo com Homero, já que tal passagem da *Ilíada* não se refere a nenhum aspecto aqui relacionado. Desta vez, a semelhança textual indica ou a proximidade temporal do poema órfico em relação a Homero, ou que o estilo adotado por seu autor posterior imitaria o autor da *Ilíada*.

O autor lança mão da existência de enigmas para que sua interpretação faça pleno sentido, mesmo quando ela parece afirmar o contrário do que está no texto, afinal ele afirma que Zeus não teria “tomado o poder”. Apesar de esta hipótese indicar o oposto do que consta no poema, a possibilidade alegórica não pode ser descartada diretamente. Faria sentido a existência de diferenças entre a visão órfica da relação entre Kronos e Zeus e a visão apresentada na *Teogonia*. O que não implica necessariamente que o autor esteja correto em sua interpretação, mas que ele esteja conciliando a prática órfica de seu tempo com os poemas órficos, querendo inferir que não há incompatibilidade entre eles. A insistência do autor na possibilidade enigmática do texto, bem como a explicação dos ritos, que deveriam ser compatíveis com o que está nas orações, e a passagem da coluna IV - “tendo de fato alterado aquilo que deve estar estabelecido nas orações” - corroboram com essa possibilidade. Com a distância temporal entre os poemas e o texto do papiro, estranho seria se as práticas permanecessem inalteradas. Toda a exegese do autor teria por objetivo conciliar sua fé com o próprio poema. Se não aceitarmos a explicação do autor, porém, temos duas visões do orfismo: a presente nos poemas órficos e a que depende do momento histórico vivido pelo autor.

⁷⁴ Cf. Most (1997, 134).

Coluna X

A décima coluna do papiro tem a seguinte tradução, conforme a edição de Bernabé (2007):

(1) e 'dizer'; pois não é possível 'dizer' sem falar. (2) Ele considerava que era o mesmo 'dizer' e 'falar'. (3) E 'dizer' equivale a 'ensinar'; porém não (4) é possível 'ensinar' sem 'dizer' o que for que por meio do discurso (5) se aprende. Considera-se que ensinar (6) está em 'dizer'. Portanto, 'ensinar' não se (7) distingue de 'dizer', nem 'dizer' de 'falar', (8) e equivalem 'falar' e 'dizer' e 'ensinar'. (9) Desta forma, nada impede 'tudo-profere' e 'todas as coisas (10) ensina' de ser a mesma coisa. (11) Ao chamar de 'enfermeira' ele diz em enigma que aquilo que (12) o Sol aquece se dissolve, enquanto o que a Noite esfria (13) se condensa... tudo o que o Sol aqueceu...⁷⁵

Aqui o autor do papiro faz um jogo de palavras, mostrando a associação entre elas: *legein* (dizer), *phonein* (falar, soar, enunciar) e *didaskhein* (ensinar). O comparativo que as relaciona é *dynatai* (equivaler, no sentido de ter a mesma força). As associações buscam explorar as relações existentes entre os termos e a reflexibilidade desta relação em um jogo lógico de equivalência, que culmina na associação dos três termos. O objetivo deste jogo lexical é demonstrar outra equivalência entre as expressões *panompheousan* e *panta didaskousan*.

Enquanto o primeiro jogo de palavras é de fácil tradução e compreensão, este segundo é um tanto mais complexo. Para explicá-lo, Piano faz o seguinte comentário:

A expressão participial *panompheousa* é um *hapax* na literatura grega, mas se aproxima muito de outro termo da linguagem poética, sempre atestado como epíteto de uma divindade: *panomphaios*. Este adjetivo, que na quase totalidade de suas aparições se refere a Zeus,

⁷⁵ Em Bernabé (2007): "(1) καὶ 'λέγειν'• [οὐδὲ γὰρ 'λέ[γ]ειν' οἶόν τε μὴ φωνοῦντ[α]. (2) ἐνόμιζε δὲ τὸ αὐτὸν εἶναι τὸ 'λέγειν' τε καὶ 'φωνεῖν'. (3) 'λέγειν' δὲ καὶ 'διδάσκειν' τὸ αὐτὸ δύνανται• οὐ γὰρ (4) οἶόν τε 'δι[δ]άσκειν' ἄνευ τοῦ 'λέγειν' ὅσα διὰ λόγων (5) διδάσκειτ[α]. νομίζεται δὲ τὸ 'διδάσκειν' ἐν τῷ (6) 'λέγειν' εἶν[αι]. οὐ τοίνυν τὸ μὲν 'διδάσκειν' ἐκ τοῦ (7) 'λέγειν' ἐχ[ωρί]σθη τὸ δὲ 'λέγειν' ἐκ τοῦ 'φωνεῖν', (8) τὸ δ' αὐτὸ [δύνα]ται 'φωνεῖν' καὶ 'λέγειν' καὶ 'διδάσ[κειν]'. (9) οὕτως [οὐδὲν κωλ]ύει 'πανομφεύουσαγ' καὶ πᾶν[τα] (10) __διδά[σκουσαν τὸ αὐ]τὸ εἶναι. (11) 'τροφ[ὸν] δὲ λέγων αὐ]τὴν ἀνι[ζ]ε[ται] ὅτι [ἄ]σσα (12) ὁ 'Ἡλι[ος θερμαίνων δι]αλύει, ταῦτα ἢ Νὺξ ψύ[χουσα] (13) συ[νίστησι] ἄσσα ὁ 'Ἡλιος ἐθερ[μ]αινε".

apresenta substancialmente o mesmo significado da forma participial encontrada em Derveni, no que diz respeito às noções que o compõem: a noção de totalidade (*pan-*) e a de voz divina inerente a *omphe*, que muitas vezes parece ser especificamente relacionada a uma dimensão oracular. (Piano, 2010, 14)

Esta expressão, traduzida por “a que tudo profere”, portanto, é um epíteto a uma divindade transformado em participio. A segunda expressão, também em forma de participio, seria “a que tudo ensina”. Ou seja, o comentador de Derveni estabelece esta conexão entre uma divindade oracular e o ensinamento, inferindo que tudo se pode aprender através do oráculo.

As últimas linhas da coluna marcam a primeira aparição de *Nyx* (Noite) ao longo do papiro. Segundo Piano (2010, 12-17), é a ela que se refere o termo *panompheusa* (“a que tudo profere”), pois, mitologicamente, a ela é atribuído dons oraculares. O autor também comenta outro enigma: Orfeu chama a Noite (*Nyx*) de “enfermeira”, por sua capacidade associativa: esfriando, condensa aquilo que o Sol dissolveu ao aquecer. A passagem a respeito do fogo, na coluna anterior, é introdutória a esta relação entre o Sol e a Noite. A visão cosmológica que ela implica, portanto, é que ambos, através do aquecimento e resfriamento, dão origem a todas as coisas. Temos, ao mesmo tempo, uma explicação física e cosmológica, segundo Betegh:

Os termos nos quais a oposição sol-noite é expressa torna provável que o autor de Derveni trata a Noite - em conformidade com suas outras interpretações - não tanto quanto uma deusa pessoal que aconselha e esconde o deus-criança em uma caverna, mas mais como uma força física, cosmológica. (Betegh, 2004, 209)⁷⁶

Orfeu trata as diversas entidades presentes no poema de forma personificada, ao passo que o comentador interpreta todas as características atribuídas como fenômenos. A interpretação dele busca explicar as personificações feitas por Orfeu do Sol e da Noite como alegorias, novamente tratando a atribuição do poema como um *enigma* a ser desvendado e traduzido, que levaria a este significado da origem das coisas-que-são.

⁷⁶ No original: "The terms in which the sun-night opposition is expressed make it likely that the Derveni author treated Night - in conformity with his other interpretations - not so much as a personal goddess who gives advice and hides the child-god in a cave, but rather as a physical, cosmological force."

Coluna XI

A décima-primeira coluna segue a descrição da Noite. Se vê a seguinte tradução, seguindo a edição de Bernabé (2007):

(1) da Noite. (Orfeu) diz que ‘Do mais profundo santuário já proclamou’ (2) com a intenção de dizer que ‘não se põe’ a profundidade (3) da Noite; pois não ‘se põe’ como o faz a luz do dia, porém ela (4) fica imóvel em seu lugar quando a luz solar dela toma conta. (5) ‘Proclama’ e ‘auxilia’ são equivalentes. (6) É necessário examinar qual o uso de ‘auxilia’ (7) e de ‘proclama’. (8) Por considerar que este deus proclama, virão (9) inquirir o que devem fazer; Depois disso, diz: (10) “Tudo o que ela proclamou, é dever dele que seja realizado.” (11)... definido o que é revelado... (12)... das coisas que são... (13)... de forma que...⁷⁷

O começo da coluna sugere que o autor esteja ainda comentando a respeito da oposição entre o Sol e a Noite, possivelmente se referindo a algum verso citado na parte perdida da coluna anterior. Para sua interpretação do trecho, ele apresenta uma etimologia do termo *adyton*⁷⁸, indicando que enquanto no poema ele parece indicar o templo oracular, na verdade ele está dizendo que a Noite não se põe.

Contrapondo a visão hesiódica⁷⁹, o comentador parece concordar com a visão de Heráclito:

Não fosse o Sol, se dependesse das demais estrelas seria noite.⁸⁰

⁷⁷ Em Bernabé (2007): “(1)τ]ῆς Νυκτός. ‘ἐξ ἀ[δύτοι]ο’ δ’αὐτὴν [λέγει] ‘χρηῖσαι’, (2) γνώμη ποιού[με]νος ‘ἄδυτον’ εἶναι τὸ βάθος (3) τῆς Νυκτός• οὐ γ[ὰρ] ‘δύνει’ ὥσπερ τὸ φῶς, ἀλλὰ νιν (4) ἐν τῷ αὐτῷ μέ[νο]ν ἀγῆ κατα[λ]αμάνει. (5) ‘χρηῖσαι’ δὲ καὶ ‘ἀρκέσαι’ ταὐτὸ [δύ]ναται. (6) σκέψασθαι δὲ χρῆ, ἐφ’ ᾧ κεῖτα[ι τὸ] ‘ἀρκέσαι’, (7) καὶ τὸ ‘χρηῖσαι’. (8) χρᾶν τὸνδε τὸν θεὸν νομίζοντ[ες, ἔρ]χονται (9) πεισόμενοι ἄσσα ποῶσι• τάδ’ [ἐν ἐχομέν]ωι λέγει• (10) ‘ἦ δὲ] ἔχρησεν ἅπαντα, τά οἱ θέ[μις ἦν ἀνύσασθαι]’ (11) . . .]θεὶς ἐδήλωσεν, ὅτι ο[]ε (12)]ι παρὰ τὰ ξόντα . [(13)]αι οἷόν τ[ε]”.

⁷⁸ Ao contrário de outras etimologias feitas pelo autor, esta está de acordo com a visão atual da etimologia, segundo Betegh (2004) 211. O termo *adyton* seria composto pelo prefixo *a-*, de negação, e o verbo *dúo*.

⁷⁹ Betegh (2004, 211 n.59) indica que tal trecho seria uma resposta do autor à *Teogonia* (748-57), onde Hesíodo diz que Dia e Noite revezam entre si.

⁸⁰ Em DK 22 B 99, “εἰ μὴ ἥλιος ἦν, ἔνεκα τῶν ἄλλων ἄστρων εὐφρόνη ἂν ἦν”.

Assim como afirma o comentador, neste trecho de Heráclito também temos a noite não personificada como estática, tornando a diferença entre Dia e Noite como atividade solar. Novamente, a interpretação do autor tem como objetivo tornar o poema compatível com a visão cosmológica de seu tempo, tentando mostrar que o poema órfico seria condizente com tal visão.

A comparação de termos que segue parece ter como objetivo explicar por que Orfeu chama a Noite de Enfermeira, fazendo esta associação entre "proclamar" e "auxiliar". As pessoas procurarem oráculos de um deus específico indicaria a credibilidade do que é dito. E tal habilidade de credibilidade nas profecias feitas é associada à Noite.

A citação feita indica a fatalidade do que é revelado de forma oracular: o que a Noite revela é o que Zeus fará. Não temos aqui o restante da coluna para ver o que é dito a respeito desta citação, mas considerando as associações feitas pelo autor ao longo do texto e seu objetivo de não personificar diversas entidades, focando em Zeus, provavelmente a intenção foi de demonstrar os poderes oraculares da Noite por ela profetizar aquilo que Zeus deve fazer. Ao mesmo tempo, a fatalidade oracular reitera a importância do que é revelado, conforme o conteúdo da quinta coluna. Portanto, o auxílio dado em forma de profecia seria de grande importância, tendo sua precisão garantida por esta relação.

Quanto ao restante fragmentário da coluna, que constitui à citação, nos restam somente algumas palavras. A hipótese de Tsantsanoglou, apresentada no comentário de Kouremenos, é que o restante da coluna retornaria à explicação cosmológica do Sol e da Noite a respeito de como as coisas que são - *ta eonta* - foram geradas. A interpretação de Kouremenos é a seguinte:

O Sol, que o ar/Mente fez que se formasse para dar início à cosmogonia, e noite, que é o ar/Mente desprovido da luz solar (...), faz que as coisas restantes se misturem continuamente e se separem

respectivamente, assim dando força à mudança substancial constante observada no cosmos. (KPT, 2006, 189)⁸¹

A interpretação é compatível com o que temos no restante do texto. A reconstrução feita, porém, é meramente conjectural.

Coluna XII

A décima-segunda coluna, conforme a edição de Bernabé, possui a seguinte tradução:

(1) e separa. E o próximo verso diz: (2) “Para que ele fique sob a nobre morada do nevado Olímpo”. (3) ‘Olímpo’ e ‘tempo’ são o mesmo. Aqueles que esperam (4) que ‘Olímpo’ e ‘céu’ sejam o mesmo estão (5) errados, não compreendem que o Céu não pode (6) ser ‘mais longo’ que ‘largo’, os que acham que o Tempo é ‘mais longo’ (7) não estão errados; onde quer que (8) ‘céu’ ele queira dizer, o adjetivo ‘largo’ (9) ele colocaria, mas quando é ‘Olímpo’, nunca seria ‘largo’ (10) mas o seu contrário, ‘longo’. Quando ele afirma ser ‘nevada’, (11) é à força que ele se refere como nevada. (12) Pois a neve é fria e branca. (13)... brilhante... o ar é cinza. (14)... e a... (15)... deste...⁸²

A primeira linha encerra a análise da coluna anterior - provavelmente o autor ainda explicava a separação/união dos entes de acordo com a relação Sol/Noite - e apresenta o próximo verso do poema.

⁸¹ No original: "The Sun, which air/Mind caused to form so as to trigger the cosmogony, and night, i.e. air/Mind devoid of sunlight (...), cause the remainders to continually mix and separate respectively, thereby powering the constant substantial change observed in the cosmos."

⁸² Em Bernabé (2007): "(1) καὶ ἀφα[ιρεῖ]ν. τὸ δ' ἐχόμε[νον] ἔ]πος ὡδ' ἔχει• (2) ὡς ἂν ἔ[χοι κά]τα καλὸν ἔξος νιφόντος Ὀλύμπου'. (3) Ὀλυμπ[ος] καὶ ἡ]ρόνος' τὸ αὐτόν• οἱ δὲ δοκοῦντες (4) Ὀλυμπ[ο]γ' καὶ Ὀύρανόν' [τ]αὐτὸ εἶναι ἐξαμαρ- (5) τάν[ουσι]ν, οὐ γ]ινώσκοντες ὅτι Ούρανόν οὐχ οἶόν τε (6) μακ[ρό]τερον ἢ εὐρύτε[ρο]ν' εἶναι, χρόνον δὲ μακρόν' (7) εἴ τις [όνομ]άζο[ι] οὐκ ἂν [ἐξ]μαρτάνοι• ὁ δὲ ὅπου μὲν (8) Ὀύρανόν' θέ[λοι] λέγειν, τῆμ] προσθήκην εὐρύν' (9) ἐποιεῖτο, ὅπου [δ' Ὀλυμπον', το]ύγαντίον, εὐρύμ' μὲν (10) οὐδέποτε, μακρόν' δέ. νιφό]εγνα δὲ φήσας εἶναι (11) τῆι [δ]υνάμει ε[ἴ]καζε αὐτὸν ὄρε]ι νιφετώδει. (12) τὸ δὲ] νιφετώ[δες ψυχρόν τε καὶ λ]εῦκόν ἐ[στι]. (13)] λαμπ[ρ], πολὶόν δ' ἀ[έρ]α (14)], ια καὶ τα. [] . . . τοδε[ε]".

O verso citado se assemelha bastante a um verso do *Hino Homérico a Hércules*: “Agora, neste momento, sob a nobre morada do nevado Olímpo”⁸³. A semelhança dentre estes versos parece proposital, e Brisson⁸⁴, através deste fragmento, levanta algumas hipóteses: Ou trata-se de uma fórmula poética usada nos dois poemas, ou estes versos foram colocados nos *Hinos* como sinal de que Homero estaria influenciado por Orfeu, ou o mesmo autor escreveu tanto os *Hinos Homéricos* quanto o poema aqui comentado.

Em seguida o comentador busca estabelecer uma identidade entre “Olímpo” e “tempo” (*chronos*). Esta equivalência seria feita para contrapor a noção usual de igualdade entre “Olímpo” e “céu”. O interesse do autor em alterar estas associações indica um diálogo com esta outra visão aceita por algumas pessoas. O problema é que, em uma observação atenta da literatura grega, notamos que a associação Olimpo-Céu ocorre em diversos lugares:

Não está claro se ao rejeitar a identificação do Olímpo com o céu o autor de Derveni se opõe à falta de distinção clara entre Olímpo e o céu em Homero, a uma interpretação pré-Zenodoteana do Olímpo Homérico como o céu, ou ao uso do substantivo “Olímpo” como nome para a parte mais externa do céu na filosofia natural de seu tempo.⁸⁵ (KPT, 2007, 191)

A hipótese mais provável, porém, seria que ele esteja dialogando com Hesíodo (*Teogonia*, 689), que afirma que céu e Olímpo são unidos (*amydis*), e esta hipótese é corroborada pelo autor também discordar da visão hesiódica na coluna XI. Por outro lado, dado o conhecimento do autor a respeito da filosofia natural de seu tempo, esta outra hipótese não está descartada. Não há como esclarecer a quem o autor se refere, mas é possível afirmar que há um diálogo, mesmo que indireto, dentre as possibilidades apresentadas.⁸⁶

⁸³ *Hino Homérico a Hércules*, verso 7: “νῦν δ' ἤδη κατὰ καλὸν ἔδος νιφόμεντος Ὀλύμπου”.

⁸⁴ Cf. Brisson (1997, 153).

⁸⁵ No original: “It is unclear whether in rejecting the identification of Olympus with the sky the Derveni author objects to the absence of a clear distinction between Olympus and the sky in Homer, to a pre-Zenodotean interpretation of the Homeric Olympus as the sky, or to the use of the noun ‘Olympus’ as a name for the outermost heavens in the natural philosophy of his day.”

⁸⁶ Se for o caso, tal possibilidade vai a favor da proposta aqui apresentada de mostrar a existência de reflexos entre o orfismo, através do autor do texto, e a filosofia antiga. O comentário de Kouremenos (*op. cit.*) aponta a existência da associação Olímpo-Céu em

A lógica utilizada pelo autor para dizer que Olímpo e tempo seriam "o mesmo" é falaciosa:

Para o comentador, duas entidades podem ser consideradas idênticas se o mesmo atributo pode ser aplicado a ambas; dois indivíduos devem ser distintos se o mesmo atributo não pode ser aplicado a ambos. (...) Mas, de acordo com Aristóteles, duas coisas são ditas idênticas se, e somente se, 'todo acidente que pertence a uma pertence à outra' (*Top.* 7. 1. 152^a 34 f.). (Brisson, 1997, 153)⁸⁷

Os atributos comparados são "longo" e "largo". A falácia cometida, porém, ajuda a datar o autor possivelmente como pré-aristotélico. Por outro lado, as associações apresentadas pelo autor são válidas na poesia: as expressões "vasto céu" (*ouranon euryn*) e "longo Olímpo" (*makron Olympon*) são recorrentes⁸⁸. Não é possível encontrar os mesmos substantivos com os adjetivos trocados, todavia. A expressão "tempo longo" (*makron khronon*), apesar de não ser frequente, aparece também em Eurípidés e Epicuro - e o comentador parece indicar, nas linhas 6 e 7, que há quem faça tal associação, porém sem apontar tal relação em Orfeu.

Nas linhas finais da coluna, o autor aponta o que seria uma outra possível parte da associação tempo-Olímpo: o uso do adjetivo 'nevado', do qual ele isola as propriedades 'fria' e 'branca'. Pela forma associativa do autor, possivelmente ele utilizaria tais adjetivos ou para continuar negando a associação céu-Olímpo ou para reafirmar a associação tempo-Olímpo, se não ambas. Infelizmente, não há como seguir muito adiante nesta questão com os fragmentos restantes.

Parmênides (DK 28 B 11), Empédocles (DK 31 B 44), Filolau (DK 44 A 16) e Pitágoras (segundo Burkert, 1972, 244 n. 31).

⁸⁷ No original: "For the commentator, two entities can be identified if the same attribute can be applied to both of them; two subjects must be distinguished if the same attribute cannot be applied to both of them (...). But, according to Aristotle, two things are said to be identical, if and only if 'any accident belonging to the one belongs to the other' (*Top.* 7. 1. 152^a34 f.)."

⁸⁸ Cf. Brisson (1997, 155).

Coluna XIII

A décima-terceira coluna, conforme a edição de Bernabé (2007), pode ser traduzida da seguinte forma:

(1) “Então Zeus, de seu pai ouvindo as profecias”. (2) Pois ele não ouviu isso, mas aparentou como se (3) ouvisse, pois nem a Noite ordena, mas (Orfeu) revela dizendo o seguinte: (4) “Engoliu a genitália, que do Éter saltou primeiro”. (5) Como em toda a poesia a respeito das coisas importantes (6) ele fala por enigmas, sobre cada termo é necessário falar. (7) Percebendo que os homens nas genitálias a origem (8) acreditam que delas depende, e que sem (9) as genitálias não há geração, usa a genitália para representar o Sol; (10) pois sem o Sol todas estas coisas que são não (11) teriam origem, e gerando as coisas que são... (12) ficar imóvel... por causa do Sol todas as coisas imutáveis... (13)... não são... (14)... envolver...⁸⁹

Logo na primeira linha encontra-se a citação mencionada na análise da coluna VIII. Aqui, variando poucas palavras em relação a anterior, aparece o verbo “escutar”, comentado nas duas passagens. A ausência de um *paragraphoi*, traço utilizado no papiro, dentre outras funções, para indicar trechos onde o poema está citado, provavelmente indica que este trecho já foi citado antes, o que realmente parece ocorrer. O erro da citação teria ocorrido provavelmente por causa de um erro na cópia do texto, e a mesma citação deveria estar presente em ambas as colunas⁹⁰, esclarecendo porque, no comentário, o autor se referia ao poema dizendo que Zeus teria ‘escutado’ algo. A ausência de qualquer outra referência à “profecia” ouvida deixa a situação ainda ambígua, podendo se tratar de versos distintos ou não. Tomamos a segunda hipótese como mais provável, até pela semelhança de comentários.

⁸⁹ Em Bernabé (2007): “(1) ‘Ζεὺς μὲν ἐπεὶ δὴ πατὴρ ἐοῦ πάρα [θ]έσφατ’ ἀκούσα[ς]. (2) οὔτε γὰρ τόδε ἤκουσεν, ἀλλὰ δεδήλωται ὅπως (3) ___ ἤκουσεν, οὔτε ἢ Νύξ κελεύει, ἀλλὰ δηλοῖ ὧδε λέγων• (4) ___ ‘αἰδοῖοι γὰρ κατέπινεν, ὃς αἰθέρα ἔχθορε πρῶτος’. (5) ὅτι μὲν πᾶσαν τὴν πόησιν περὶ τῶν πραγμάτων (6) ___ αἰνίσκεται, κ[α]τ’ ἔπος ἕκαστον ἀνάγκη λέγειν. (7) ἐν τοῖς αἰδοῖοις ὄρων τὴν γένεσιν τοῦ ἀνθρώπου[ς] (8) νομίζον[τας] εἶναι τούτῳ ἐχρήσατο, ἄνευ δὲ τῶν (9) αἰδοίων [οὐ γίν]εσθαι, αἰδοίωι εἰκάσας τὸν Ἥλιο[ν]• (10) ἄνευ [γὰρ τοῦ Ἥλι]ο[ς] τὰ ὄντα τοιαῦτα οὐκ οἶόν [τ’ ἦν] (11) γίν[εσθαι], καὶ γενομ[ένων] τῶν ἐόντων [(12) ἠρε[μειν] διὰ τὸν Ἥλιο[μ] πάντα ὁμ[οίως] (13)] οὐδ’ ἐοῦσ[ιν] οὐ [(14)] περιέχειγ [”].

⁹⁰ Cf. KPT (2006) 22-25.

Ao dizer que “nem a Noite ordena”, ele está se referindo provavelmente à sua interpretação da citação que ocorre na coluna XI. Pela interpretação do comentador, pelo visto, a fatalidade oracular da Noite não expressa ordem alguma, apenas indica o que será feito. No caso, quer dizer que Zeus não precisaria ouvir a profecia para saber o que fazer.

Na próxima citação feita, o termo *aidoion* tem duas possibilidades: “genitália, falo”, substantivo neutro, ou “reverendo, venerável”, adjetivo masculino. Não há ocorrência do termo em outros textos poéticos nesta forma específica significando “falo”⁹¹, e todas as ocorrências nestas condições tem o outro significado. Ainda assim, existe a possibilidade de ineditismo, que seria bastante conveniente. Poderia se associar esta passagem à castração de Céu em Hesíodo (*Teogonia*, 176-182), mas o falo passando a ter como destino a deglutição, o que faria sentido ao propósito do autor do papiro de demonstrar um proto-monoteísmo. Pelos diversos usos seguintes do autor, ele interpreta o termo, em todas as vezes que o utiliza, como o órgão. A dúvida sobre a tradução do termo, portanto, estaria apenas no uso dele no poema citado.

Uma das hipóteses seria que o “reverendo” engolido por Zeus é o *Protogonos*, a primeira divindade gerada, saída do Éter, presente nas *Rapsódias* (OF 70) apesar de não haver no papiro referências nominais ao “Ovo”, a “Phanes” ou a “Chronos”.⁹² A outra hipótese é que o poema use o termo como “genitália”, provavelmente do Céu.⁹³ Para além das opções feitas para a tradução, não parece possível rejeitar categoricamente uma ou outra hipótese.

Lançando mão, novamente, da interpretação “enigmática”, ele transforma outro trecho da teogonia apresentada no poema em explicação cosmológica. Associando a genitália com o Sol, ele compara a geração das

⁹¹ Cf. Scermino (2011a) 66.

⁹² Cf. Brisson (2003) 24-29, a passagem é semelhante à que ocorre nas *Rapsódias* (OF 167). A respeito do *aidoion*, ele indica que o poema teria um significado e a interpretação do autor, outro, indicando também que há um jogo de palavras semelhante em Heráclito (DK 22 B 15), que comentamos em nota anterior.

⁹³ Bernabé (2002) 106-107. Um dos principais argumentos é uma referência a Diógenes Laércio (*Vidas* 1, 5) onde este comenta que Orfeu atribui aos deuses atos raramente praticados por homens. Como não há outra passagem de relação semelhante dentre os fragmentos dos poemas órficos, é presumível que ele esteja se referindo a este trecho.

peessoas com a geração cósmica, e assim com o Sol, seguindo a regra da analogia por critério único: neste caso, a geração.

Coluna XIV

A décima-quarta coluna, conforme a edição de Bernabé (2007), pode ser traduzida da seguinte forma:

(1) (fazendo) saltar o mais brilhante e o mais quente (2) separando-o dele mesmo. Ele diz que este ‘Cronos’ (3) nasceu do Sol pela Terra, pois se tornou a causa (4) através do Sol para que colidissem um contra o outro. (5) Por causa disso diz: ‘Aquele que fez algo grandioso’. E em seguida diz: (6) “Céu Filho da Noite, que primeiro de todos reinou”; (7) por fazer colidir a Mente as coisas umas contra as outras de ‘Cronos’ chamou-o, (8) diz fazer ‘um grande feito’ para o Céu: pois fora afastado (9) de seu reino. ‘Cronos’ o nomeou por (10) seus feitos e os demais pelo mesmo argumento. (11) Pois quando as coisas que são ainda não haviam colidido (12) a Mente separou na origem aquele que fora chamado de (13) Céu. ‘Afastado’ diz que foi ‘do seu reino’ (14) quando as coisas que são colidiam...⁹⁴

Se na coluna anterior o autor parece fazer um jogo de palavras entre “reverendo” e “genitália”, as primeiras linhas desta coluna parecem indicar a castração de Céu. Separar o “mais quente” e “mais brilhante” seria explicar a origem do Sol através deste ato. De acordo com esta leitura, a escolha da citação com o termo *aidoion* é utilizada pelo autor para apresentar, logo em seguida, a origem do Sol. Se o mito da castração aqui segue a passagem de

⁹⁴ Em Bernabé (2007): “(1) ἐκχθόρηι τὸ{ν} λαμπρότατόν τε [καὶ θε]ρμό[τ]ατον (2) χωρισθὲν ἀφ’ ἑωυτοῦ. τοῦτον οὖν τὸν ‘Κρόνον’ (3) γενέσθαι φησὶν ἐκ τοῦ ‘Ἡλίου τῆι Γῆι, ὅτι αἰτίαν ἔσχε (4) διὰ τὸν ἥλιον κρούεσθαι πρὸς ἄλληλα. (5) διὰ τοῦτο λέγει· ‘ὄς μέγ’ ἔρεξεν’. τὸ δ’ ἐπὶ τούτῳ· (6) ‘Οὐρανὸς Εὐφρονίδης, ὃς πρῶτιστος βασιλευσεν’, (7) κρούοντα τὸν Νοῦμ πρὸς ἄλληλ[α] ‘Κρόνον’ ὀνομάσας, (8) ‘μέγα ῥέξαι’ φησὶ τὸν Οὐρανόν· ἀφ[αι]ρεθῆναι γὰρ (9) τῆμ βασιλείαν αὐτόγ. ‘Κρόνον’ δὲ ὠνόμασεν ἀπὸ τοῦ (10) ἔ[ρ]γου αὐτόν καὶ τᾶλλα κατὰ τ[ὸν] αὐτόν λόγον. (11) τῶν ἐ]όντων γὰρ ἀπάντ[ω]ν [οὔ]πω κρουομέ]νων (12) ὁ Νοῦς] ὡς ὀρ[ί]ζω]ν φύσιν [τὴν ἐπωνυμίαν ἔσχε]ν (13) Οὐρανός]. ‘ἀφαιρ[εῖ]σθαι’ δ’ ἀϋ[τό]μ φησι ‘τὴν βασιλ]είαν’ (14) κρουο]μένων τ[ῶν] ἐ[ό]ντων,] . ντα.”

Hesíodo anteriormente citada, faz sentido que o autor fale, logo em seguida, sobre a origem de Cronos.⁹⁵

A seguir, o comentador cita o verso que aponta Céu como o primeiro rei, indicando que qualquer ente que existia antes dele - como a Noite, por exemplo - não havia reinado. Apresentando uma etimologia para o nome Cronos - seria uma corruptela entre *krouo* (acertar, colidir) e *Nous* (Mente) -, o comentador indica a identidade entre Cronos e Mente, sendo que o que altera para que tenham nomes distintos no poema é a propriedade de fazer as coisas colidirem. Antes de Cronos, foi a Mente que separou Céu. Mas, pela identidade estabelecida pelo comentador, estamos falando da mesma entidade, só que em momentos diferentes.

A mudança de poder entre Céu e Cronos ocorreria, segundo o poema, quando as demais coisas começaram a colidir. Isto implica em duas coisas: Para a cosmologia do autor, para que as coisas que são sejam geradas, é necessário aquecer, colidir e esfriar; e, para a interpretação religiosa do poema, sabemos que Céu reinou até que começassem a surgir as demais coisas através da colisão gerada pela Mente.

A respeito de como o comentador do papiro opera, Most explica:

Ele não é um crítico literário, mas um Órfico que aplica ao texto de Orfeu, por motivos religiosos, uma série de técnicas que o criticismo literário grego desenvolveu, e aplicou tais técnicas aos textos de outros autores por motivos pedagógicos e hermenêuticos.⁹⁶ (Most, 1997, 130)

O autor utiliza a ordem de origem e de reinado dos deuses do poema, juntamente a técnicas da crítica literária, para dar forma à sua visão cosmológica, como quem explica um *Big Bang* em termos plausíveis para a física pré-socrática, sem querer abrir mão, porém, de sua visão religiosa.

⁹⁵ Seguindo a *Teogonia* (op. cit.), Cronos castra Céu, mas na sequência as passagens diferem: em Hesíodo, do testículo de Céu surge Afrodite. A outra hipótese possível para esta passagem seria entender esta separação como a origem do "Ovo" presente nas *Rapsódias*.

⁹⁶ No original: "He is not a literary critic, but rather an Orphic who applies to the text of Orpheus for religious reasons a series of techniques which Greek literary criticism developed and applied to the texts of other authors for pedagogical and hermeneutic reasons".

Coluna XV

A décima-quinta coluna, segundo a edição de Bernabé (2007), pode ser traduzida da seguinte forma:

(1) atingindo umas contra as outras e criando as primeiras (2) coisas separadas, divididas umas das outras. (3) Pois tendo separado o Sol e depois o carregado (4) ao meio, (a Mente) designou manter o que fica acima do Sol (5) e o que fica abaixo. No próximo verso: (6) “dele sucedeu Cronos, e em seguida o sábio Zeus”, (7) (Orfeu) diz que é assim desde o princípio, quando se tornou rei. E (8) explica sua autoridade, pois as coisas que são colidem umas com as outras (9) e se separam fazendo a divisão de agora, criando não o diferente (10) de coisas diferentes, mas o diferente a partir das mesmas coisas. (11) No ‘em seguida o sábio Zeus’, portanto, que não é diferente (da Mente), (12) mas o mesmo, (ele) explica. Aqui é mantido: (13) “a sabedoria, feitas as honras da realeza abençoada” (14)... e logo começa...⁹⁷

A preocupação do autor para explicar a origem do Sol e seu papel para a criação das demais coisas continua nesta coluna. Pela atividade descrita nas primeiras linhas, o autor fala sobre como Mente/Cronos separou o Sol - conforme a passagem da castração de Céu na coluna anterior - e dividiu as coisas entre aquelas "acima do Sol" e outras "abaixo do Sol".

A citação feita na sexta linha, que faria continuidade à da coluna anterior, explica a ordem de sucessão de regência dos deuses: Céu, depois Cronos, depois Zeus. O autor utiliza esta citação, porém, para mostrar a identidade entre as divindades: se as coisas que são foram geradas “a partir das mesmas coisas”, o mesmo ocorreria com os deuses, que mudam de nome e características específicas, sem perder a identidade. Esta visão é provavelmente posterior a Parmênides: As “coisas que são” apontadas pelo

⁹⁷ Em Bernabé (2007): “(1) κρούε<ι>ν αὐτὰ πρὸς ἄλλ]ληλα. κα[ι] ποιήσῃ τὸ [πρῶτ]ον (2) χωρισθέντα, διαστῆναι δίχ’ ἀλλήλων τὰ ἕξοντα. (3) χωρ[ι]ζομένου γὰρ τοῦ ἡλίου καὶ ἀπολαμβανομένου (4) ἐν μέσῳ, πήξας ἴσχει καὶ τᾶνωθε τοῦ ἡλίου (5) καὶ τὰ κάτωθεν. ἐχόμενον δὲ ἔπος• (6) ἔκ τοῦ δὴ Κρόνος αὔτις, ἔπειτα δὲ μητίετα Ζεύς’, (7) λέγει <ὄ>τι ἐκ τοῦδ’ ἡ [ἀ]ρχὴ ἐστίν, ἐξ ὅσου βασιλεύει. ἡ δὲ (8) ἀρχὴ διηγῆται, ὅ[τι τ]ᾶ ὄντα κρούωμ πρὸς ἄλληλα (9) διαστήσας τ’ ἐ[ποίη]ε τῆ]ν νῦν μετάστασιν, οὐκ ἐξ ἐτέρ[ων] (10) ἔτερ’ ἀλλ’ ἔτε[ρ]’ ἐκ τῶν αὐτῶν. (11) τὸ δ’ ἔπειτ]α δὲ μητίετα Ζε[ύ]ς’• ὅτι μὲν οὐχ ἔτερ[ος] (12) ἀλλὰ ὁ αὐ[τὸς] δῆλον. ἐχόμενον] δὲ [τ]όδε• (13) ἡμῆτιγ καὶ [μακάρων κατέχ]ωμ βασιλῆίδα τιμ[ή]ν’. (14) εσ. [] .αι ἴνας ἀπά[σασει]”

autor também são não-geradas e imutáveis, e a alteração delas é apenas um rearranjo das mesmas coisas, e não a criação de novos entes. Esta noção filosófica é utilizada pelo comentador para explicar a identidade dos deuses e reflete nas implicações de sua cosmologia, mostrando que tais aspectos são tratados pelo autor de forma associada.

As linhas finais ampliam a identidade estabelecida: utilizando o epíteto atribuído a Zeus, *metíeta* (sábio, o que tudo sabe), ele explica que Zeus e Mente também são o mesmo, e utiliza a próxima citação para corroborar com sua interpretação. Se até este momento o autor demonstrava a identidade que ele propõe com alguma calma, nesta coluna ele une todas as divindades aqui apontadas como regentes em uma só, para depois unir também a Mente, e chamar tudo por Zeus. Pela interpretação do autor, todos os nomes diferentes atribuídos por Orfeu ao longo do poema seriam para explicar as diferentes manifestações da mesma divindade.

Coluna XVI

A décima-sexta coluna, conforme a edição de Bernabé (2007), pode ser traduzida da seguinte forma:

(1) revelou-se que (Orfeu) disse que o Sol é uma 'genitália'. Portanto (2) ele diz que aquilo que já existia dá origem às coisas de agora: (3) "a genitália do rei primogênito, da qual todos (4) os imortais ganharam corpo, abençoados deuses e deusas (5) e rios e fontes adoráveis e tudo o mais (6) daquilo que foi gerado; e ele próprio tornou-se solitário" (7) Nestes (versos) ele indica que as coisas que são sempre existiram, e que (8) as coisas de agora foram geradas das coisas que já existiam. Quanto ao (9) 'e ele próprio tornou-se solitário': ao dizer isto revela (10) que a Mente tem o mesmo valor que tudo sozinha, (11) como se o resto nada fosse; pois não há como existir por si mesmas (12) as coisas de agora sem a Mente. E no próximo verso (13) depois deste diz que a Mente tem o mesmo valor que tudo: (14)

“agora que é rei de tudo e sempre será”. (15) Assim sinaliza que Mente e todos os reis é o mesmo.⁹⁸

Continuando o que foi dito na coluna anterior, o começo desta coluna retoma duas ideias do autor: que o Sol é uma genitália, e que as coisas que são agora já existiam. A longa citação feita é utilizada para justificar tal visão, sempre através da interpretação do comentador.

O termo *aidoion* aparece novamente, e todas as questões discutidas sobre sua função anteriormente são validas aqui também. Se o poema, em todas as passagens, se referiu a uma “genitália” - e é esta a interpretação que o comentador utiliza -, então a expressão “rei primogênito” se refere a Céu, e o conceito de *Protógonos* é diferente do que consta nas *Rapsódias*.

Independente da análise do autor, que busca mostrar que todas as divindades são uma só, o próprio poema apresenta uma só divindade como a causa única de todas as coisas. O autor interpreta estes versos como uma demonstração de que as coisas que são existem desde a origem, e que dão origem às coisas de agora, ou seja, novamente o autor apresenta essa visão cosmológica pós-parmenideana. Há também uma relação entre o poema citado e o poema de Parmênides: a semelhança existente entre *mounos egento* (tornou-se solitário) e a expressão *oulon mounogenes te* (todo único) (DK 28 B 8.4).⁹⁹ E o uso desta explicação pelo comentador também é semelhante: Parmênides descreve o Ser com esta expressão, enquanto o comentador a utiliza para dar à Mente a mesma característica de ser equivalente a tudo.

Na interpretação do comentador sobre o final do último verso, ele associa o “rei primogênito” à Mente, e depois, com outra citação, reafirma a

⁹⁸ Em Bernabé (2007): “(1) ‘αἰδοῖον’ τὸν Ἥλιον ἔφ[η]σεν εἶναι δε[δήλ]ωται. ὅτι δὲ (2) ἐκ τῶν ὑπαρχόντων τὰ νῦν ὄντα γίνεται λέγει• (3) ‘πρωτογόνου βασιλέως αἰδοίου, τῶι δ’ ἄρα πάντες (4) ἀθάνατοι προσέφου μάκαρες θεοὶ ἠδὲ θείαι (5) καὶ ποταμοὶ καὶ κρήναι ἐπήρατοι ἄλλα τε πάντα, (6) ἄσσα τότε ἦγ γεγαῶτ’• αὐτὸς δ’ ἄρα μῦθος ἔγεντο.’ (7) ἐν τούτοις σημαίνει, ὅτι τὰ ὄντα ὑπῆ[ρ]χεν αἰ, τὰ δὲ (8) νῦν ἔόντα ἐκ τῶν ὑπαρχόντων γίν[ε]ται. τὸ δὲ (9) ‘αὐ]τὸς δ’{ε} ἄρα μῦθος ἔγεντο’• τοῦτο δὲ [λ]έγων δηλοῖ (10) αἰ] τὸν Νοῦν πάντων ἄξιον εἶναι μόν[ο]ν ἔόντα, (11) ὡσπερ]εὶ μηδὲν τᾶλλα εἶη• οὐ γὰρ [οἶόν τε δι’ α]ὐτὰ εἶναι (12) τὰ νῦν] ἔόντα ἄγ[ε]υ τοῦ Νοῦ. [ἔτι δὲ ἐν τῶι ἐχ]ομένωι (13) ἔπει τούτ]ου ἄξιον πάντων [δηλοῖ τὸν Νοῦν ε]ἶναι• (14) ‘νῦν δ’ ἐστ]ιν βασιλεὺς πάντ[ω]γ καὶ τ’ ἔσσειτ’ ἐπ]εῖτα’. (15) δηλον ὅτι] Νοῦς καὶ π[άντων βασιλεὺς ἐστι τα]ῦτόν.”

⁹⁹ Cf. West (1983, 109).

identidade da Mente e de todos os reis. O Sol/genitália que gera todas as coisas seria, portanto, parte da Mente. A insistência do autor em afirmar diversas vezes tal identidade é explicada se observarmos a sequência do poema:

Nesta leitura, a passagem inteira é sobre a continuidade do reinado de Ouranos por Cronos para Zeus. O que poderia ser interpretado como três reinados e reis diferentes é apenas um só; e, como interpreto, é isto que a negação repetida da diferença e afirmação correspondente da identidade (...) tenta forjar.¹⁰⁰ (Betegh, 2004, 187)

Ou seja, a insistência do autor sobre a questão da identidade ocorre exatamente porque difere muito do que parece ser apresentado pelo poema que ele comenta, e é um passo necessário para conciliar o conteúdo do poema com a visão cosmológica dele.

Coluna XVII

A décima-sétima coluna, conforme a edição de Bernabé (2007), pode ser traduzida da seguinte forma:

(1) existia antes de ser nomeado; em seguida foi nomeado; (2) pois antes dos 'entes' se combinarem nas coisas de agora (3) o Ar existia e sempre existirá. Pois não foi gerado, mas existia. E o motivo pelo qual (4) o Ar recebeu este nome é revelado anteriormente. 'Que fora gerado' (5) acreditava-se por ser nomeado Zeus, como se anteriormente (6) não existisse. E disse que necessariamente seria o 'último', por isto (7) foi nomeado 'Zeus', e continuará a ser seu nome, (8) até que da mesma forma as coisas de agora se combinem (9) como as coisas que antes fluuavam. E revela que as coisas (10) eram geradas desta forma por causa disto, e sendo geradas, (11) estão em tudo. Sinaliza nestes versos o seguinte: (12) "Zeus a cabeça, Zeus o meio, Zeus tudo o que há". (13) Por 'cabeça' disse ter

¹⁰⁰ No original: "On this Reading, the whole passage is about the continuity of the rule from Ouranos through Kronos to Zeus. What might have been taken as three different rules and rulers is one and the same; and, as I take it, this is what the repeated denial of difference and corresponding affirmation of identity (...) tries to inculcate."

glorificado, pois (14) a cabeça... as coisas constituídas que nasceram no princípio... (15)... se uniram...¹⁰¹

Se antes era possível falar da semelhança com Parmênides a respeito das coisas-que-são e sua forma de arranjo, aqui o autor utiliza um termo que pode ser encontrado diretamente nos fragmentos deste. O termo *eon* é encontrado no seguinte verso: “É preciso que o dizer o pensar e o que é seja”¹⁰². Os “entes” do comentador de Derveni provavelmente seguem implicações parecidas ao “ser” em Parmênides.

Porém o que é descrito como não gerado aqui é o Ar, e não as coisas que são, o que torna esta visão cosmológica própria do autor, por mais que ela dependa de Parmênides. A descrição das coisas que antes flutuavam, presumivelmente no Ar, indica a existência de múltiplas entidades.

O comentário provavelmente estabelece a relação entre Ar/Mente na parte inferior da coluna anterior, ou antes, provavelmente junto a alguma citação do poema.¹⁰³ Para explicar como o poema fala de deuses sendo gerados enquanto a interpretação busca apresentar o contrário, o autor explica que a “geração” ocorre quando Orfeu nomeia cada um dos deuses, e quando Cronos foi apresentado também houve uma explicação sobre seu nome. Aqui, porém, a explicação não é uma tentativa de etimologia: Zeus seria apenas o nome dado à associação Ar/Mente. Seria o “último”, conforme o epíteto que lhe é dado, indicando que, após ele, não surgiria um outro rei, até que as coisas que são se recombinem de forma a retornar ao estado anterior, onde as coisas, sem ordem (*cosmos*), flutuavam.

¹⁰¹ Em Bernabé (2007): “(1) π[ρ]ότερον ἦν πρ[ι]ν ὄν]ομασθῆναι• ἔπ[ει]τα ὠνομάσθη• (2) ἦγ γὰρ καὶ πρόσθεν [ἐ]ών’ ἢ τὰ νῦν ἔόντα συσταθῆναι (3) Ἄηρ καὶ ἔσται ἀεὶ• οὐ γὰρ ἐγένετο, ἀλλὰ ἦν• δι’ ὅ τι δὲ (4) Ἄηρ ἐκλήθη, δεδήλωται ἐν τοῖς προτέροις. ‘γενέσθαι’ δὲ (5) ἐνομίσθη ἐπεὶτ’ ὠνομάσθη Ζεὺς, ὡσπερὶ πρότερον (6) μὴ ἔών. καὶ ‘ὕστατον’ ἔφησεν ἔσεσθαι τοῦτον, ἐπεὶτε (7) ὠνομάσθη ‘Ζεὺς’ καὶ τοῦτο αὐτῶι διατελεῖ ὄνομα ὄν, (8) μέχρι εἰς τὸ αὐτὸ εἶδος τὰ νῦν ἔόντα συ[νε]σταθῆ<ι> (9) ἐν ὧπερ πρόσθεν ἔόντα ἠωρεῖτο. τὰ δ’ ἔόντα δ[η]λοῖ (10) γενέσθαι τριαυτ[α] διὰ τοῦτον, καὶ γενόμενα εἶναι (11) ἐν τούτῳ [πάντα. ση]μαίνει δ’ ἐν τοῖς ἔπεισι το[ῖ]σδε• (12) ‘Ζεὺς κεφαλῆ, Ζεὺς μέσση, Διὸς δ’ ἐκ [πάντα τέτ]υκται.’ (13) ‘κεφαλῆν’ [φήσας ἔχειν τὰ ἐό]ντ’ αἰν[ι]ζεται ὅ[τι] (14) κεφαλῆ[] ἀρχὴ γίνεται συ[στάσεως] (15) δ[] συστ[αθῆναι] γ[.]”.

¹⁰² Cf. DK 28 B 6.1, “χρῆ τὸ λέγειν τε νοεῖν τ’ ἐὸν ἔμμεναι ἔστι γὰρ εἶναι”. A tradução é de Santoro (2014) 20.

¹⁰³ Cf. KPT (2006) 215.

Isto indica que há dois momentos: um é o da cosmogonia, apresentado pelas sucessões de deuses - unificados pelo autor -, e o outro o das coisas de agora, que se inicia com o nome Zeus. Há também outro momento cosmológico indicado: o retorno ao que era antes, o que indica que tal estrutura seria cíclica.¹⁰⁴ Considerando que é Zeus/Mente que coordena a origem, seria de sua responsabilidade também o retorno das coisas. O *Big Bang* cosmológico do comentador de Derveni teria a divindade como força controladora.

Tanto o verso diretamente citado, encontrável também em outra fonte¹⁰⁵, quanto a necessidade das coisas de antes estarem em tudo complica bastante a estrutura ontológica do autor: Ar/Mente/Zeus estaria em tudo, mas não é o mesmo que as coisas que são. Esta distinção não é resolvida ao longo do restante do texto, o que provavelmente significa que a estrutura do autor não é monística. Por outro lado, também não é uma estrutura plenamente plural, pois Zeus estaria em tudo. A falha em conseguir manter uma doutrina plenamente monística e a impossibilidade de uma solução para o problema - tanto no papiro quanto na filosofia grega como um todo - seria o motivo pelo qual o monismo foi abandonado em favor de estruturas plurais.¹⁰⁶

Coluna XVIII

A décima-oitava coluna, conforme a edição de Bernabé (2007), pode ser traduzida da seguinte forma:

(0) e carregados para baixo. O que é dito pela Moira, [Orfeu] revela (1) que esta terra e todas as outras coisas são (2) por causa do Ar, que é sopro. É este 'sopro' que Orfeu (3) chama de 'Moira'. Sobre isso, os outros homens costumam dizer: 'A Moira (4) assim teceu' e 'as coisas serão como a Moira (5) as tecer', dizem corretamente, porém sem perceber (6) o que vem a ser a 'Moira' nem o que foi 'tecido'. Pois Orfeu (7) chamou a sabedoria de 'Moira'; pois pareceu a ele (8) ser a mais apropriada dentre todas as coisas que os homens

¹⁰⁴ Cf. Betegh (2004, 257-259).

¹⁰⁵ O mesmo verso aparece em Pseudo-Aristóteles, *De Mundo*, 401a29. A passagem será retomada adiante, no comentário à coluna XIX.

¹⁰⁶ Cf. Finkelberg (1989, 260).

(9) nomearam. Pois antes de ser chamado de 'Zeus', a Moira (10) era a sabedoria do deus sempre e através de tudo; depois de ser chamado (11) 'Zeus', acredita-se que ele foi gerado, apesar de anterior às coisas que são, (12) mas sem ser nomeado. Por isso ele diz 'Zeus, o primeiro (13) a nascer'; pois primeiro era a Moira sabedoria, em seguida o que era sagrado (14) era Zeus. Mas os homens, não compreendendo o que foi dito, (15) costumam dizer que Zeus, sendo o deus primogênito...¹⁰⁷

Primeiramente, é necessário compreender a abrangência de alguns termos utilizados nesta coluna. Moira, termo que temos dicionarizado em diversos idiomas, refere-se diretamente ao grego, pouco apresentando de seu significado. Escolheu-se aqui manter o gênero feminino na tradução, ainda que seu significado, dentre os gregos, seria “destino”. Ao mesmo tempo, ela é tratada como entidade na fala cotidiana grega, conforme aponta o autor, pois as pessoas se referem ao Destino como a figura mítica que os tece.¹⁰⁸ O outro termo, *pneuma*, ao mesmo tempo em que é “sopro”, também é utilizado para indicar “alma”, “espírito”.

A consideração de que o Ar é o motivo de todas as coisas também não é inédita na física pré-socrática:

A ideia que Zeus seja o sopro de tudo, como se ele fosse um tipo de ar que dá vida a tudo, imediatamente nos lembra de Anaximenes e

¹⁰⁷ Em Bernabé (2007): “(0) καὶ τὰ κάτω [φερό]μενα. ‘τὴν δὲ Μοῖραν]μ’ φάμενος [δηλοῖ]’ (1) τὴνδ[ε γῆν] καὶ τᾶλλα πάν[τ]α εἶναι (2) ἐν τῷ ἀέρι [πνε]ῦμα ἐόν. τοῦτ’ οὖν τὸ ‘πνεῦμα’ Ὀρφεὺς (3) ὠνόμασεν ‘Μοῖραν’. οἱ δ’ ἄλλοι ἄνθρωποι κατὰ φάτιμ ‘Μοῖραν (4) ἐπικλῶσαι’ φασί[ν] ‘σφίσιγ’ καὶ ‘ἔσεσθαι ταῦθ’ ἄσσα Μοῖρα (5) ἐπέκλωσεν’, λέγοντες μὲν ὀρθῶς, οὐκ εἰδότες δὲ (6) οὔτε τὴν ‘Μοῖραν’ ὅ τι ἐστὶν οὔτε τὸ ‘ἐπικλῶσαι’. Ὀρφεὺς γὰρ ρ’ (7) τὴμ φρόνησι[μ] ‘Μοῖραν’ ἐκάλεσεν• ἐφαίνετο γὰρ αὐτῷ (8) τοῦτο προσφερέστατον εἶ[ν]αι ἐξ ὧν ἅπαντες ἄνθρωποι (9) ὠνόμασαμ. πρὶν μὲν γὰρ κληθῆναι ‘Ζῆνα’, ἦμ Μοῖρα (10) φρόνησις τοῦ θεοῦ αἰεὶ τε καὶ [δ]ιὰ παντός• ἐπεὶ δ’ ἐκλήθη (11) ‘Ζεὺς’, γενέσθαι αὐτὸν ἐ[νομ]ί[σθη], ὄντα μὲν καὶ πρόσθεν, (12) ὀνομαζόμε[ν]ον δ’ ο[ὐ]. διὰ τοῦτο λέ[γ]ει ‘Ζεὺς πρῶτος (13) γέν[ε]το’• πρ[ῶ]τον γὰρ ἦν Μοῖρα φρόνησις], ἔπειτα [δ’] ἰερεῦθι (14) Ζεὺς ὦν. οἱ δ’ ἄνθρω[ποι] οὐ γινώσκοντ[ες] τὰ λεγόμενα, (15) ὡς π[ρ]ωτόγονο[ν] ὄντα [θεὸν νομίζουσι] τὸν Ζῆνα [”.

¹⁰⁸ *The Oxford Classical Dictionary* (2012) define ‘Fate’ indicando que o termo ‘Moira’ inicialmente significaria ‘porção’, passou a indicar ‘a porção de cada um’, tomando o sentido de Destino. Mas também faz parte dos cultos ctônicos, por isso mantenho a personificação.

ainda mais de Diógenes de Apolônia, que postula um ar divino que revigora tudo e dá vida ao universo.¹⁰⁹ (Bernabé, 2013, 20)

Sobre a relação com Anaxímenes, podemos apontar o fragmento do filósofo jônico: “Como a nossa vida, sendo ar, nos une, assim sopra e ar envolvem todo o cosmo”.¹¹⁰ Se o comentário do autor procede, e o poema realmente se refere ao Ar como origem de todas as coisas, mesmo sem que isto implique em todas as afirmações do comentador, então este fragmento de Anaxímenes teria alguma proximidade temática com o poema órfico. De toda forma, o comentador, que lida com questões relacionadas à física pré-socrática, parece familiarizado com tais temas.¹¹¹ Uma associação semelhante é encontrada em Diógenes de Apolônia:

A minha opinião é que aquilo que possui inteligência é chamado de ar pelos homens, a guiar a todos, e a governar a todos, por isso penso que seja um deus.¹¹² (DK 51 B 5)

Esta passagem atesta a importância do ar para o filósofo, que o associa à inteligência (*noesis*) e confere o *status* de divindade. Há a possibilidade do poema também se referir a um ‘ar inteligente’, e o autor fazer esta associação à Mente, seguindo o modelo de Anaxágoras, ou o próprio poema já apresentava esta relação.¹¹³

A associação feita a seguir tem o mesmo propósito que as demais: associando Ar à Moira/Destino, já é de se esperar que tal associação leve a Zeus, através de uma explicação etimológica, e atribuindo as associações usuais das pessoas a erros de interpretação.

A respeito deste método adotado, Platão apresenta no *Crátilo* (412c6-413d2) Sócrates comentando a visão de Anaxágoras a respeito da Mente para

¹⁰⁹ No original: “The idea that Zeus is the breath of everything, as if he were a sort of air that gives life to everything, reminds us immediately of Anaximenes and even more of Diogenes of Apollonia, who postulates a divine air that invigorates everything and gives life to the universe”.

¹¹⁰ Cf. DK 13 B 2. No original: “οἶον ἢ ψυχὴ ἢ ἡμετέρα ἀήρ οὔσα συγκρατεῖ ἡμᾶς, καὶ ὄλον τὸν κόσμον πνεῦμα καὶ ἀήρ”.

¹¹¹ Finkelberg (1986) 322 ff. aponta para esta semelhança entre o pensamento órfico e os filósofos de Mileto a respeito da busca por princípios universais e a relação entre o Uno e o Múltiplo.

¹¹² No original: “καὶ μοι δοκεῖ τὸ τὴν νόησιν ἔχον εἶναι ὁ ἀήρ καλούμενος ὑπὸ τῶν ἀνθρώπων, καὶ ὑπὸ τούτου πάντας καὶ κυβερναῖσθαι καὶ πάντων κρατεῖν· αὐτὸ γάρ μοι τοῦτο θεὸς δοκεῖ εἶναι”.

¹¹³ Cf. Bernabé (2013, 21).

fazer uma associação entre Mente e Justiça aos mesmos moldes que as feitas pelo autor do papiro, o que aponta para a semelhança da abordagem e de temas do autor do papiro em relação a Anaxágoras.

Por último, pode ser que, neste contexto, seja mais do que uma casualidade que as identificações sucessivas do sol, Zeus e o *nous* de Anaxágoras, com o justo, mencionadas sucessivamente por Sócrates nesta passagem do *Crátilo*, coincidam com os três elementos fundamentais mencionados pelo autor anônimo do papiro de Derveni. (Casadesús, 2000, p. 63) ¹¹⁴

Temos aí dois níveis de relação: Primeiro, há a relação entre a filosofia de Anaxágoras, em forma e conteúdo, com o texto do papiro. Em segundo, há a relação entre a forma adotada por ambos e a crítica feita por Platão no *Crátilo*. Estas relações acabam colocando em dúvida razoável a visão de Guthrie de que não haveria traços da doutrina órfica em Anaxágoras. ¹¹⁵ Não apenas pode haver tais traços, como tal método adotado por ambos possivelmente seria usual ao orfismo, à escola de Anaxágoras, ou a ambos, sendo o autor anônimo provavelmente um membro de tal escola. A crítica de Platão poderia ser direcionada também ao comentador do papiro, considerando a influência de Anaxágoras presente na análise deste.

Coluna XIX

A décima-nona coluna, conforme a edição de Bernabé (2007), pode ser traduzida da seguinte forma:

(1) desde que cada uma das coisas foi nomeada conforme o que nela
(2) prevalece, de 'Zeus' todas as coisas desta mesma (3) forma nomeou; pois o Ar a tudo domina, (4) tanto quanto desejar. Quando 'a Moira teceu' (5) dizem, a sabedoria de Zeus 'confirma', (6) eles querem dizer, as coisas que são e suas origens e seus destinos, (7) assim como gera o que deve existir e determina seu fim. (8) E compara-o a um 'rei' (pois este parece (9) demonstrar ser o nome

¹¹⁴ No original: "Por último, puede que, en este contexto, sea más que una casualidad que las sucesivas identificaciones del sol, Zeus, y el *nous* de Anaxágoras, con lo justo, mencionadas sucesivamente por Sócrates en este pasaje del *Crátilo*, coincidan con los tres elementos fundamentales mencionados por el anónimo autor del papiro de Derveni".

¹¹⁵ Conforme Guthrie (1935) 232.

mais apropriado dos que são ditos) dizendo o seguinte: (10) “Zeus rei, Zeus que reina sobre todos com o brilhante raio”. (11) Ele disse que é ‘rei’ pois, apesar de muitos serem regentes, um (12) dentre todos prevalece e alcança o que para nenhum dos mortais (13) é possível alcançar... (14)... e diz que ele é o ‘regente de muitos’ (15) pois muitos tem origem por causa... ¹¹⁶

Nas primeiras linhas, o autor reitera a equivalência de nomes, explicando que Orfeu nomeia tudo como Zeus, e para esta inferência ele provavelmente está comentando o verso citado na coluna dezessete. Ao mesmo tempo, o autor explica que esta amplitude é explicada pela relação já feita entre Ar e Zeus.

Em seguida, vem a explicação do que seria a Moira que ele comenta na coluna anterior. Apesar da explicação de Betegh ser convincente, apresentando aqui não uma unidade entre Zeus/Moira/Ar/Mente, mas sim os separando como duas entidades (Zeus/Ar/Mente e Moira/Sopro/Sabedoria¹¹⁷), a generalização feita pelo comentador é ampla: as primeiras linhas aqui insistem na identidade existente entre Zeus e todas as coisas; toda a explicação sobre a Moira indica que a afirmação dita comumente está correta, porém as pessoas não sabem o que querem dizer, e logo em seguida é explicado que estamos falando da ‘sabedoria’ de Zeus - apresentado como uma comparação etimológica entre os termos utilizados para ‘tecer’ (*epiklosai*) e ‘confirmar’ (*epikurosai*). Logo, a Moira não tem como ser outra entidade, mas é uma manifestação específica de Zeus, assim como o Sol. Considerar que a Moira é ou idêntica à Mente ou é um aspecto desta é uma implicação lógica do

¹¹⁶ Em Bernabé (2007): “(1) ἐκ [τοῦ δ]ῆ [τ]ῶν ἐόντων ἐν [ἔκ]αστον κέκ[λητ]αι ἀπὸ τοῦ (2) ἐπικρατοῦντος, ‘Ζεὺς[ς]’ πάντα κατὰ τὸν αὐτὸν (3) λόγον ἐκλήθη. πάντων γὰρ ὁ ἀὴρ ἐπικρατεῖ (4) τοσοῦτον, ὅσοι βούλεται. ‘Μοῖραγ’ δ’ ἐπικλωσαι’ (5) λέγοντες, τοῦ Διὸς τὴν φρόνησιν ἐπικυρώσαι’ (6) λέγουσιν τὰ ἐόντα καὶ τὰ γινόμενα καὶ τὰ μέλλοντα, (7) ὅπως χρὴ γενέσθαι τε καὶ εἶναι κα[ὶ] παύσασθαι. (8) ‘βασιλεῖ’ δὲ αὐτὸν εἰκάξει (τοῦτο γὰρ οἱ προσφέρειν (9) ἐφα[ί]νετο ἐκ τῶν λεγομένων ὀνομάτων) λέγων ὧδε. (10) ‘Ζεὺς βασιλεύς, Ζεὺς δ’ ἀρχὸς ἀπάντων ἀργικέραυτος’. (11) ‘βασιλέ]α’ ἔφη εἶναι, ὅτι πολλῶ[ν τῶν ἀρχῶν μία (12) πασῶν κ]ρατεῖ καὶ πάντα τελεῖ [ἄπερ θνη]τῶν οὐδενὶ (13) ἄλλωι ἕξεσ[τιν] τε[λ]έσαι. . . [] . ν. [] . εὔ. [(14)] ‘ἀρχὸν’ δὲ [‘ἀπάντων’ ἔφη εἶναι α]ὐτὸν (15) ὅτι πάντα ἀρ]χεται δια[] . δε”.

¹¹⁷ Conforme Betegh (2004, 202).

que é dito. Além da implicação lógica, há outro argumento para a associação entre Mente e Moira: a Mente em Anaxágoras é igualmente determinística.¹¹⁸

O verso citado, que aparece de forma muito semelhante em Pseudo-Aristóteles¹¹⁹, é utilizado pelo autor para explicar o que quer dizer ‘ser rei’ dentro do poema. Desde a décima-sétima coluna, encontramos no papiro versos muito semelhantes aos citados no *De Mundo* como pertencentes aos *Hinos Órficos*. Além dos dois versos semelhantes apontados, há trechos de versos nas colunas anteriores¹²⁰, bem como também há um verso dizendo que Zeus é *pneuma*,¹²¹ e a sequência textual também se refere à Moira associada ao deus.¹²² Há uma associação entre o trecho do *De Mundo* e o papiro de Derveni, mas a natureza dessa associação é improvável de se atestar.¹²³

Se a reconstrução das últimas linhas estiver correta, o autor faz outra explicação etimológica entre ‘regente’ (*arkhon*) e ‘ter origem’ (*arkhetai*), sendo este o significado que Orfeu simboliza por ‘rei’. Ou seja, o verso utilizado também corrobora para a identidade apresentada na visão do comentador.

Coluna XX

A vigésima coluna, conforme a edição de Bernabé (2007), pode ser traduzida da seguinte forma:

(1) dos homens que nas cidades performam os ritos e observam as coisas sagradas, (2) pouco me admira que eles não entendam: pois não é como se desse para (3) ouvir e ao mesmo tempo compreender as coisas ditas. Assim como aqueles (4) que fazem ofício das coisas

¹¹⁸ Conforme KPT (2006) 232. No fragmento DK 59 B 12, Anaxágoras apresenta a identidade entre Moira e Mente, e depois apresenta o mesmo determinismo, atribuindo a ela a origem, existência e fim de tudo. A terminologia utilizada, porém, é diferente: não é feita a associação com Zeus, nem há referência ao termo *eonta*.

¹¹⁹ Conforme KPT (2006) 233, a diferença entre a citação em Pseudo-Aristóteles, *De Mundo*, 401b5 é um ‘δ’ presente no papiro e que não consta na passagem citada.

¹²⁰ Cf. Hladký (2010, 8), os trechos comentados nas colunas 17.6 e 18.12-13 também parecem parte do hino citado no *De Mundo*.

¹²¹ Apesar de Betegh (2004, 126, 200-202) negar esta hipótese, Hladký (2010, 17) sugere esta possibilidade, baseado no verso em *De Mundo* 401b.3, por todo o contexto semelhante entre os textos.

¹²² Diferente do papiro, porém, o termo aparece tanto no singular como personificadas, no plural, e apontando que se refere a Platão, provavelmente *República* 617c, passagem do Mito de Er.

¹²³ Cf. Burkert (2008, 582).

sagradas, estes são dignos de assombro (5) e pena; por um lado assombro, pois, esperando compreender (6) antes de saber como realizar os ritos, deixam de (7) performar os ritos antes de compreender, e não fazem mais perguntas, como se (8) estivessem certos do que viram, ouviram e aprenderam; por outro lado dão pena, (9) pois não basta-lhes terem pago adiantado, mas (10) até de sua razão saem carentes. (11) Antes realizam os ritos sagrados, esperando conhecer, (12) depois de realizados os ritos, saem desprovidos até de sua esperança. (13)... a história parece dizer que Zeus (14) deitou com sua própria mãe... com sua mãe, por um lado... (15)... por outro com sua irmã... quando viu...¹²⁴

Esta coluna parece um parêntese à exegese feita. Assim como na quinta coluna, esta também é uma crítica do autor às pessoas que procuram a religião, mas sem se comprometer a ela. Porém enquanto a primeira crítica é feita aos que não acreditam nas profecias a respeito dos temores do Hades, aqui a crítica é aos que buscam compreender a prática religiosa de forma apressada. As pessoas aqui citadas chegam a praticar os ritos, mas ainda assim não compreendem. Da mesma forma, utilizar os ritos como mero ofício também não teria efeito significativo. O motivo disso está apresentado já na primeira coluna: para a compreensão dos ritos, segundo o autor, seria necessário contemplá-los. E a explicação de como é feita tal contemplação está nesta coluna: é necessário realizar os ritos até a compreensão, bem como questionar. Tal necessidade corrobora tudo que foi apresentado pelo autor até agora: segundo sua visão, a compreensão dos textos e ritos vai além do que é aparente.

Assim como comentamos na sétima coluna a respeito da restrição de público, aqui também cabe a associação a Heráclito: Sider apresenta a existência de um paralelo entre o “viram, ouviram e aprenderam” com o

¹²⁴ Em Bernabé (2007): “(1) ἀνθρώπων ἐμὶ πόλεσιν ἐπιτελέσαντες [τὰ] ἱερὰ εἶδον, (2) ἔλασσόν σφας θαυμάζω μὴ γινώσκειν· οὐ γὰρ οἶόν τε (3) ἀκοῦσαι ὁμοῦ καὶ μαθεῖν τὰ λεγόμενα. ὅσοι δὲ παρὰ τοῦ (4) τέχνημ ποιούμενου τὰ ἱερά, οὗτοι ἄξιοι θαυμάζεσθαι (5) καὶ οἴκτε[ί]ρεσθαι, θαυμάζεσθαι μὲν, ὅτι, δοκοῦντες (6) πρότερον ἢ ἐπιτελέσαι εἰδήσειν, ἀπέρχονται ἐπι- (7) τελέσαντες πρὶν εἰδέναί, οὐδ’ ἐπανερόμενοι, ὡσπερ (8) ὡς εἰδότες τῆ ὦν εἶδον ἢ ἤκουσαν ἢ ἔμαθον· [οἴ]κτε<ί>ρεσθαι δὲ, (9) ὅτι οὐκ ἄρκεῖ σφιν τὴν δαπάνην προανηλώσθαι, ἀλλὰ (10) καὶ τῆς γνώμης στερόμενοι πρὸς ἀπέρχονται. (11) πρὶμ μὲν τὰ [ἱ]ερὰ ἐπιτελέσαι, ἐλπίζον[τε]ς εἰδήσειν, (12) ἐπ[ιτελέσ]αντ[ε]ς δὲ, στερηθέντες κα[ὶ] τῆς] ἐλπ[ίδος] ἀπέρχονται. (13) τω[] . ὑόντ[ων ὁ] λόγος φαί[νε]ται τ[ὸν Ζᾶ]να (14) λ[έγειν] τῆ μητρ]ῆ τῆ ἑαυτοῦ ο..[[τῆ μ]ητρὶ μὲν (15) τῆ] δ’ ἀδελφῆ[ι] ὡς εἶδε []”.

fragmento DK 22 B 55: “Mais que o que é visto, ouvido e aprendido, estas coisas eu prefiro”.¹²⁵ Para a compreensão do que esta crítica compartilhada entre o autor e Heráclito significa no contexto religioso grego, Betegh aponta para um fragmento de Aristóteles: “Aqueles que serão iniciados não devem aprender, mas sofrer e se redimir, ou seja, tornarem-se adeptos” (Fr. 15 Rose).¹²⁶ Há certa precisão nos termos utilizados: “aprender” (*mathein*) não seria condição suficiente para “compreender” (*eidon*). Esta crítica, novamente, aponta a existência de um paralelismo entre Heráclito e o comentador a respeito da iniciação.

A crítica do autor a respeito dos que fazem ‘ofício das coisas sagradas’ precisa do contexto do que é ser órfico. Quem dá este contexto é Platão, na *República*, onde descreve pedintes e adivinhos realizando ritos e carregando consigo uma grande pletora de livros¹²⁷, se referindo aos *telestai*. A distinção a ser feita, portanto, está entre estes pedintes e adivinhos criticados por Platão¹²⁸ e os sacerdotes e sacerdotizas do *Menon* que estudam para dar explicações coerentes¹²⁹, que não são diretamente apontados como órficos possivelmente para Platão apresentar como sua a teoria da metempsicose apresentada, afastando-se das fontes órficas e pitagóricas.¹³⁰

As últimas linhas introduzem o que no poema é apresentado como o incesto de Zeus com sua mãe. Esta questão será tratada na próxima coluna, e posteriormente é retornada na última coluna do papiro.

Coluna XXI

A vigésima primeira coluna, conforme a edição de Bernabé (2007), pode ser traduzida da seguinte forma:

¹²⁵ Conforme Sider (1997, 133). No original: “ὄσων ὄψις ἀκοῇ μάθησις, ταῦτα ἐγὼ προτιμέω”.

¹²⁶ Conforme Betegh (2004, 362-363). No original: “καθάπερ Ἀριστοτέλης ἀξιοῖ τοὺς τελουμένους οὐ μαθεῖν τι δεῖν ἀλλὰ παθεῖν καὶ διατεθῆναι, δηλονότι γενομένους ἐπιτηδείους”. A seguir, o comentário de Betegh aponta que provavelmente o autor compartilha da visão de alma de Heráclito: dado o objetivo escatológico do autor do poema (col. V), seria necessário transformar a alma. Realizar e compreender os ritos seriam condições necessárias para tal alteração.

¹²⁷ Cf. Platão, *República*, 364b-e.

¹²⁸ Cf. Bernabé (2011b, cap. 2,4).

¹²⁹ Platão, *Menon* 81a.

¹³⁰ Cf. Cornelli (2011, cap. 3.4.1).

(1) nem o frio com o frio. Ao dizer ‘copula’ ele revela (2) que no Ar minúsculas partículas se movimentavam (3) e saltavam, e saltando cada uma foi aproximada (4) em direção às demais. Saltando até que (5) cada uma chegue aonde esteja habituada. ‘Afrodite Celeste’ (6) e ‘Zeus’ e afrodisiar e copular e ‘Persuasão’ (7) e ‘Harmonia’ é nome dado ao mesmo deus. Um homem (8) e uma mulher em coito ‘afrodisiam’, como é dito (9) comumente. Pelas coisas de agora se misturarem umas às outras (10) ‘Afrodite’ foi nomeada, e ‘Persuasão’ pois as coisas se assemelham (11) umas às outras, e assemelhar e ‘persuadir’ é o mesmo. ‘Harmonia’, (12) porque une cada uma das várias coisas. (13) Pois se por um lado existia antes, é usado o termo ‘nascer’ após (14) ser separado. Por ser separado (Orfeu) revela que as misturas (Zeus) (15) persegue e domina, ao serem separadas...¹³¹

O termo *thornei* utilizado aqui é um hápax, indicando um duplo sentido entre ‘saltar’ e ‘copular’ que é explorado pelo autor.¹³² Assim como ocorre com o termo *aidoion*, o autor busca apresentar o teor sexual em uma perspectiva cósmica, onde as coisas que estão no Ar vão saltando e se aproximando até estarem em um local adequado. Sob esta perspectiva, críticas como a demonstrada em Diógenes Laércio (*op. cit.*) seriam por tomar o texto *at face value*, não compreendendo o sentido real da passagem.

Novamente, esta visão cosmológica se aproxima de Anaxágoras, onde tudo estaria envolto em ar e éter.¹³³ A visão cosmológica apresentada pelo autor estaria no caminho do pensamento atomista, sendo posterior a Anaxágoras, mas sem culminar em toda a compreensão atômica de Demócrito, visto a existência de entidades que regem tais partículas ativamente. Mas a noção de não-aleatoriedade em Leucipo, “coisa alguma ocorre em vazio, mas

¹³¹ Em Bernabé (2007): “(1) οὔτε τὸ ψυχρὸν τῶι ψυχρῶι. ‘θόρνηι’ δὲ λέγ[ων] δηλοῖ, (2) ὅτι ἐν τῶι ἄερι κατὰ μικρὰ μεμερισμένα ἐκινεῖτο (3) καὶ ἐθόρνυτο, θορνύμενα δ’ ἕκα<σ>τα συνεστάθη (4) πρὸς ἄλληλα. μέχρι δὲ τούτου ἐθόρνυτο, μέχρι (5) ἕκαστον ἦλθεν εἰς τὸ σύνηθες. ‘Αφροδίτη Οὐρανία’ (6) καὶ ‘Ζεὺς’ καὶ ἀφροδισιάζειν καὶ θόρνυσθαι καὶ ‘Πειθῶ’ (7) καὶ ‘Ἀρμονία’ τῶι αὐτῶι θεῶι ὄνομα κεῖται. ἀνήρ (8) γυναικὶ μισγόμενος ‘ἀφροδισιάζειν’ λέγεται κατὰ (9) φάτιν. τῶν γὰρ νῦν ἐόντων μισθόντων ἀλλή[η]λοις (10) ‘Αφροδίτη’ ὠνομάσθη, ‘Πειθῶ’ δ’ ὅτι εἶξεν τὰ ἐ[ό]ντα (11) ἀλλήλο[ι]ς. ε[ἴ]κειν’ δὲ καὶ ‘πειθεῖν’ τὸ αὐτό. ‘[Α]ρμονί’α’ δὲ, (12) ὅτι πο[λλὰ] συνή]ρμοσε τῶν ἐόντων ἐκάστω[ι]. (13) ἦμ μὲν γ[ὰρ] καὶ π[ρ]όσθεν, ὠνομάσθη δὲ ‘γενέσθ[αι]’ ἐπεὶ (14) διεκρίθη• τῶι δὲ δι]ακριθῆναι δηλοῖ ὅτ[ι] τ[ῆ]ς μείξ[ε]ις (15) ἐδίωκε [καὶ ἐκ]ράτει, ὥστε διεκ[ρίθησαν] (16)]·[]γ·[]γῦν”.

¹³² Conforme Laks e Most (1997) 19 n. 53.

¹³³ Conforme DK 59 B 2.

tudo conforme a razão e a necessidade” (DK 67 B2) ¹³⁴, parece já ser utilizada aqui: as partículas buscam, necessariamente, seu local adequado.

O restante da coluna é tomado por uma série de associações de nomes e explicações etimológicas. O termo *afrodisiazein*, traduzido aqui como ‘afrodiziar’, neologismo possível pela existência do termo ‘afrodisíaco’ em português, é associado a *mikhthenton*, outro termo de conotação sexual, utilizado pelo autor para explicar a mistura das partículas. A explicação para o nome da ‘Persuasão’ como divindade é uma associação com o próprio verbo, então é notável mesmo em tradução. ‘Harmonia’ é associada a *hérrose*, que significa ‘unir’, e é etimologicamente plausível.

No comentário, os termos apresentados provavelmente compõem uma passagem do poema explicando a origem das três deusas. A dificuldade a respeito deste trecho é que ele provavelmente cita *Aphrodite Ourania* diretamente do poema, o que levanta a discussão sobre a origem desta Afrodite, mas não segue a mesma etimologia encontrada em Hesíodo e comentada por Platão. ¹³⁵ Aparentemente, os versos que geram este comentário mostrariam o nascimento de todas estas divindades, que o autor, como sempre, associa a Zeus, explicando que Zeus é responsável, em sua visão cosmológica, pela separação das misturas.

Coluna XXII

A vigésima segunda coluna, conforme a edição de Bernabé (2007), pode ser traduzida da seguinte forma:

(1) todas as coisas [Orfeu] nomeou de forma semelhante tão bem quanto pôde, (2) conhecendo dos homens a natureza, pois nem todos (3) tem a mesma e nem todos desejam o mesmo; (4) Sendo os mais fortes, dizem cada coisa que por seu (5) âmago passa, o que quer que eles desejarem, (6) nunca as mesmas coisas, por cobiça, ou até

¹³⁴ No original: “οὐδὲν χρῆμα μάτην γίνεται, ἀλλὰ πάντα ἐκ λόγου τε καὶ ὑπ’ ἀνάγκης”. O fragmento é atribuído a uma obra de Leucipo chamada “Sobre a Mente” (Περὶ νοῦ).

¹³⁵ Hesíodo, *Th.* 195-200. Esta passagem é a provável fonte de Platão em *Crat.* 406c, e também em *Symp.* 180d. Sobre qual seria a origem desta Afrodite Celeste no poema, Betegh (2004, 161).

por ignorância. (7) ‘Terra’ e ‘Mãe’ e ‘Rhea’ e ‘Hera’ é o mesmo. Foi chamada (8) ‘Terra’ por convenção; ‘Mãe’, pois todas as coisas nascem por causa dela. (9) ‘Terra’ e ‘Gaia’ conforme a língua de cada um. E ‘Deméter’ (10) foi chamada por ser a ‘Mãe da Terra’, das duas coisas um nome, (11) pois são o mesmo. E isto é dito nos *Hinos*: (12) ‘Deméter Rhea Mãe da Terra e Hestía Deio’. Pois ela é chamada (13) ‘Deio’ pois foi cortada na concepção (isto revelará Orfeu, quando, (14) conforme seus versos, ela é gerada). E ‘Rhea’ pois muitos e diversos (15) animais suavemente nasceram dela, ‘Rhea’ e ‘Rheie’ (16) conforme a língua de cada um. De ‘Hera’ foi chamada pois...¹³⁶

O comentador inicia a coluna justificando os diferentes nomes dados por Orfeu como uma forma didática de apresentar para os homens o que, pela visão do autor, faz parte do mesmo divino. Esta insistência do autor em explicar as escolhas feitas no poema pode ser uma resposta às diversas críticas feitas aos poetas épicos pelos atos atribuídos aos deuses.¹³⁷

Em seguida o autor volta a desenvolver as associações de nomes, desta vez feita de forma sucinta, por já ter apresentado, com a explicação sobre as escolhas dos nomes, que eles são uma explicação de Orfeu para o que já foi apresentado como uma divindade única:

(...) vale notar que todas as etimologias de nomes no papiro de Derveni são baseadas em formas verbais, e não nominais. Portanto, os nomes próprios são explicados como legendas que indicam

¹³⁶ Em Bernabé (2007): “(1) πάν[τ’ οὔ]ν ὁμοίω[ς ὠ]νόμασεν ὡς κάλλιστα ἠ[δύ]γατο, (2) γινώσκων τῶν ἀνθρώπων τὴν φύσιν, ὅτι οὐ πάντες (3) ὁμοίαν ἔχουσιν οὐδὲ θέλουσι πάντες ταῦτά• (4) κρατιστεύοντες λέγουσι, ὅτι ἂν αὐτῶν ἐκάστωι (5) ἐπὶ θυμὸν ἔλθῃ, ἅπερ ἂν θέλοντες τυγχάνωσι, (6) οὐδαμὰ ταῦτά, ὑπὸ πλεονεξίας, τὰ δὲ καὶ ὑπ’ ἀμαθίας. (7) Γῆ’ δὲ καὶ ‘Μήτηρ’ καὶ ‘Ρέα’ καὶ ‘Ἥρη’ ἢ αὐτή. ἐκλήθη δὲ (8) ‘Γῆ’ μὲν νόμωι, ‘Μήτηρ’ δ<έ>, ὅτι ἐκ ταύτης πάντα γ[ίν]εται. (9) ‘Γῆ’ καὶ ‘Γαῖα’ κατὰ [γ]λώσσαν ἐκάστοις. ‘Δημήτηρ’ [δὲ (10) ὠνομάσθη ὡσπερ ἢ ‘Γῆ Μήτηρ’, ἐξ ἀμφοτέρων ἔ[ν] ὄνομα• (11) τὸ αὐτὸ γὰρ ἦν. — ἔστι δὲ καὶ ἐν τοῖς ‘Υμνοῖς εἰρ[η]μένον• (12) ‘Δημήτηρ [‘Ρ]έα Γῆ Μήτηρ <τε καὶ> ‘Εστία Διοῖ’. καλε[ῖ]ται γὰρ (13) καὶ ‘Δηιώ’, ὅτι ‘ἐδη[ί]ωθη’ ἐν τῇ μείξει (δηλώσει δὲ, [ό]ταν (14) κατὰ τὰ ἔπη γέν[η]ται). ‘Ρέα’ δ<έ>, ὅτι πολλὰ καὶ παρ[γ]τοῖα (15) ζῶια ἔφω [ἐκρέυσαντα] ἐξ αὐτῆς, ‘Ρέα’ καὶ [‘Ρεῖη’ (16) κατὰ] γλῶσσαν ἐκάστοις. ‘Ἥρη’ δ’ ἐκ[λή]θη, ὅτι”.

¹³⁷ Além da crítica de Diógenes Laércio, já no período helenístico, há a crítica de Xenófanes que encontramos em DK 21 B 11, anterior ao papiro. Apesar desta crítica ser associada a Homero e Hesíodo, o teor dela, de criticar os problemas humanos atribuídos aos deuses, também é válido para os poemas atribuídos a Orfeu. Tal trecho pode ter função dupla: além de refutar as críticas, apresenta uma teoria que simplifica todo o processo de busca de identidades feito até então.

diferentes ações ou funções cósmicas do deus. (Betegh, 2004, 192)¹³⁸

Após grande parte do texto, utilizando-se da explicação dada no início da coluna, o autor considera que todos os nomes indicam atos de uma mesma divindade. E por mais que sua visão etimológica tenha problemas, ele apresenta certa consistência na abordagem feita, sem retirar o aspecto divino atribuído aos deuses, apenas sumarizando-os em um mesmo deus. No caso, são associadas diversas divindades com características maternais.

Para além da etimologia feita, que é similar às demais demonstradas até agora, é notável que o autor tenha comentado a alteração de alguns nomes, apontando a alteração de alguns nomes do período de escrita do poema para seu tempo.

Aqui o autor cita outro poema, apontado como um verso dos *Hinos*. A maior parte do que temos como *Hinos Órficos* são do período Imperial,¹³⁹ mas com este trecho podemos atestar que tal prática já existia na época da autoria do papiro.¹⁴⁰ Esta passagem também é utilizada por Obbink para associar o papiro de Derveni a uma citação de Filocoro na obra de Filodemo de Gadara¹⁴¹, hipótese sugestiva, mas não unânime entre pesquisadores.¹⁴² A aparição de Deio aqui também serve para rever a discussão sobre o nome, usualmente transcrito por *Deo* e associado a Deméter.¹⁴³

Coluna XXIII

A vigésima terceira coluna, conforme a edição de Bernabé (2007), pode ser traduzida da seguinte forma:

¹³⁸ No original: "(...) it is worth noting that all the etymologies of names in the Derveni papyrus are based on verbal, as opposed to nominal, forms. Thus, the proper names themselves are explained as captions indicating different actions or cosmic functions of the god."

¹³⁹ Cf. West (1983) 1.

¹⁴⁰ Cf. Betegh (2004) 222.

¹⁴¹ Obbink (1994) argumenta que Filocoro (*FGrHist* 328 F 185), comentado em Filodemo (*De Pietate*, 248 l. pp. 63+23 Gomperz), também comenta tal passagem nos *Hinos Órficos*.

¹⁴² Betegh (2004) 98-99 n. 20 critica tal abordagem, alegando que é possível que, por exemplo, os dois textos estejam se baseando nas mesmas fontes.

¹⁴³ Bremmer (2006) 27 aponta a aparição do termo no papiro de Derveni e em outras fontes como suficiente para rever opções editoriais de outros textos em relação ao nome.

(1) Este verso foi escrito de forma enganosa e para (2) muitos é obscuro, mas para aqueles que compreendem corretamente (3) é claro, pois ‘Oceano’ é o Ar, e Ar é Zeus. (4) Certamente Zeus não ‘concebeu’ outro Zeus, mas ele [concebeu] (5) para si ‘grande força’. Mas aqueles que não compreendem (6) supõem que Oceano seja um rio pois ‘flui largamente’ (7) lhe foi dado [como epíteto]. Mas [Orfeu] sinaliza sua própria opinião (8) declaradamente e com palavras costumeiras. (9) Pois os homens, dos que possuem grande força, (10) dizem que ‘muito influenciam’. No próximo verso: (11) “construiu nele os tendões de Aqueloo do redemoínho argênteo”, (12) ele [Orfeu] à água em geral coloca o nome ‘Aqueloo’. A respeito (13) deste ‘construiu nele os tendões’ que é quando desceu, revela: (14) pois... se... (15) cada um... deseja...¹⁴⁴

Grande parte desta coluna é comentário a uma citação que não temos, mas pelo comentário sabemos que a passagem fala sobre a origem de Oceano.¹⁴⁵ O comentador aparentemente presume a identidade entre Oceano e Zeus sem apresentar mais argumentos, e passa a explicar como tal identidade funcionaria em sua interpretação do poema: não se trata da origem de outro deus, então ele faz uma nova interpretação ao que foi ‘concebido’ (*emesato*), e altera também o sentido do epíteto dado, que deve ser interpretado não como ‘flui largamente’ (*eury rheonta*), mas como ‘muito influencia’ (*megalous rhyena*).

Quanto à associação feita, Kouremenos levanta a seguinte hipótese:

O nome das águas que fluem pela Terra pode se considerar que, na verdade, denote a substância que envolve não apenas a Terra mas o

¹⁴⁴ Em Bernabé (2007): “(1) τοῦτο τὸ ἔπος πα[ρα]γωγὸν πεπόηται, καὶ το[ῖς] μὲν (2) πολλοῖς ἄδηλόν ἐστιν, τοῖς δὲ ὀρθῶς γινώσκουσιν (3) εὐδὴλον, ὅτι ‘Ὠκεανός’ ἐστὶν ὁ Ἄηρ, Ἄηρ δὲ Ζεὺς• (4) οὐκὸν ‘ἐμήσατο’ τὸν Ζᾶνα ἕτερος Ζεὺς, ἀλλ’ αὐτὸς (5) αὐτῶι ‘σθένος μέγα’. οἱ δ’ οὐ γινώσκοντες τὸν (6) Ὠκεανὸν ποταμὸν δοκοῦσιν εἶναι ὅτι ‘εὐρὸν ῥέοντα’ (7) προσέθηκεν. — ὁ δὲ σημαίνει τὴν αὐτοῦ γνώμην (8) ἐν τοῖς λεγομέν[ο]ις καὶ νομιζόμενοις ῥήμασι. (9) καὶ γὰρ τῶν ἀν[θ]ρώπων τοὺς μέγα δυνατ[οῦ]ντας (10) ‘μεγάλους’ φασὶ ῥυῆναι. τὸ δ’ ἐχόμενον• (11) ἵνας δ’ ἐγκατ[ε]λέξ’ Ἀχελωῖου ἀργυρ[ο]δίνε[ω]. (12) τῶ[ι] ὕδα[τι] ὄλ[ω]ς τίθη[σι] ‘Ἀχελῶιον’ ὄνομ[α]. ὅ[τι] δὲ (13) τα[σ]δ’ ἵνας ἐγκα[τα]λέξ[σ]αι ἐστ[ὶ] τά[σ]δε ἐγκατ[ω]σ[α]ι <δῆλον>• (14) τὴν [γ]ὰρ [] τῶν αυ[τ] [] . . . ἐκαστ[] δε βουλ[] (15) ἐγ[] οντε[]”.

¹⁴⁵ West (1983: 115 l. 36) propõe uma reconstrução do verso original, tendo como base o comentário da coluna.

universo inteiro, ainda mais porque o ar pode ser plausivelmente concebido como um líquido muito sutil.¹⁴⁶ (KPT, 2006, 256)

A aproximação de tudo com a unidade Zeus/Ar, de toda forma, se assemelha muito à visão jônica, mais especificamente de Anaximenes, conforme vimos em comentário à décima oitava coluna.

Há uma proximidade, novamente, entre o poema citado e Parmênides: os termos *metisato*¹⁴⁷ e *emesato*, ambos indicando a concepção dos deuses.¹⁴⁸ No contexto do poema de Parmênides, a concepção dos deuses é apresentada como parte das opiniões dos homens em palavras ‘enganosas’ (*apatelon*),¹⁴⁹ e aqui também o verso é tomado como ‘enganoso’ (*paragogon*). Mesmo com termos diferentes, os autores parecem trabalhar em um campo semântico semelhante.

A citação seguinte é apresentada como o próximo verso do poema. Então logo após a origem de Oceano é explicada a origem de Aqueloo, que o comentador aponta como o nome que é associado à água em geral. Resignificando ‘construir em’ (*enkatalexo*) para ‘deitar’ ou ‘descer’ (*en + katalego*), apesar de não ter o restante da coluna em estado suficiente para a explicação, é possível compreender que, na visão cosmológica do comentador, tais versos indicariam o momento onde o Ar desce, formando as águas.¹⁵⁰ Oceano e Aqueloo seriam representações da força que mantém separadas as águas das demais coisas.

Coluna XXIV

A vigésima quarta coluna, conforme a edição de Bernabé (2007), pode ser traduzida da seguinte forma:

(1) A partir do meio as medidas são iguais; mas quando não (2) é circular, não é como se tivesse ‘membros iguais’. É revelado neste:

¹⁴⁶ No original: “The name of the waters that flow around the Earth might be assumed to actually denote the substance that envelops not only the Earth but also the entire universe, all the more since air can be plausibly conceived of as a very subtle liquid”.

¹⁴⁷ DK 28 B 13.

¹⁴⁸ Cf. West (1983, 190).

¹⁴⁹ DK 28 B 8.52.

¹⁵⁰ Cf. KPT (2006: 260).

(3) “Ela brilha para muitos homens com vozes articuladas na terra ilimitada”. (4) Este verso alguém pode pensar que foi dito de forma diferente do que é, pois (5) se ela se excede, as coisas brilham muito mais que antes (6) dela se exceder. Mas ele não quer dizer ‘brilha’ aqui, (7) pois ele diria não que ela ‘brilha’ para ‘muitos’, (8) mas ‘para todos’ juntos, para os que na terra trabalham (9) e para os que navegam, quando devem navegar, nas (10) estações certas. Pois se não fosse a Lua, não descobririam (11) os homens o tempo nem das estações nem (12) dos ventos... e para todos... (16)... as demais coisas...¹⁵¹

Após explicar a origem das águas, usando a origem de Oceano e Aqueloo para tal explicação, nesta coluna e na próxima o comentador explica a origem dos demais corpos celestes - a origem do Sol já foi apresentada anteriormente. Falando sobre a Lua, o comentário inicial diz respeito às alterações dela a cada fase: quando ela é circular, as medidas são iguais, quando não, deixa de ter ‘membros iguais’.¹⁵² Provavelmente o autor está utilizando a descrição do poema para dizer que o texto de Orfeu não faz sentido em si, e a descrição feita, que seria válida para muitos, é um indício de como o trecho deveria ser interpretado, a ser identificado por quem compreende o sentido das palavras.

A diferença das fases é utilizada novamente para a interpretação do verso citado nesta coluna: não é possível falar que a Lua ‘brilha’ quando este brilho é variável - o termo *hyperbállo*¹⁵³ representaria a Lua cheia, onde o brilho intensifica, em oposição às demais fases, onde pode chegar a não brilhar. Também é questionado que a Lua brilharia para todos, e não ‘para muitos’.

¹⁵¹ Em Bernabé (2007): “(1) ἴσα ἐστὶν ἐκ τοῦ [μέ]σου μετρούμενα• ὅσα δ[ὲ] μ]ῆ (2) κυκλοειδέα, οὐχ οἷόν τε ἴσομελῆ εἶναι. δηλοῖ δὲ τόδε• (3) ἥ πολλοῖς φαίνει μερόπεσσ’{ι} ἐπ’ ἀπείρονα γαῖαν’. (4) τοῦτο τὸ ἔπος δόξειεν ἄν τις ἄλλως ε<ί>ρησθαι, ὅτι, (5) ἦν ὑπερβάλλη, μᾶλλον τὰ ἐόντα φαίνεται ἢ πρὶν (6) ὑπερβάλλειν. ὁ δὲ οὐ τοῦτο λέγει ‘φαίνειν’ αὐτήν, (7) εἰ γὰρ τοῦτο ἔλεγε, οὐκ ἂμ ‘πολλοῖς’ ἔφη ‘φαίνειν’ αὐτήν, (8) ἀλλὰ ‘πᾶσιν’ ἅμα, τοῖς τε τὴν γῆν ἐργαζομένοις (9) καὶ τοῖς ναυτιλλομένοις, ὅποτε χρῆ πλεῖν, τούτοις (10) τὴν ὥραν. εἰ γὰρ μὴ ἦν Σελήνη, οὐκ ἂν ἐξηύρ[ι]σκον (11) οἱ ἄνθρωποι τὸν ἀριθμὸν οὔτε τῶν ὡρέων οὔτε τῶν (12) ἀνέμων[ν.] καὶ τᾶλλα πάντα [.]ην (13) εκ[]σα εγ[]ει (14)]θατω[]ι(15)]νητουτ[](16)]ἄλλα ἐόγ[τα]ς(17)]φησ[”.

¹⁵² Betegh (2004, 247-248), tenta rejeitar tal interpretação, explicando que algo circular não teria membros. Mas ele mesmo aponta a existência de outros casos na literatura onde algo é apresentado como tendo membros, mas sem ter qualquer protuberância.

¹⁵³ A discussão sobre a tradução do termo *hyperbállo* encontra-se em Scermino (2011b). Considerando a citação de Heráclito na quarta coluna, o termo aqui é usado como paráfrase à citação anterior.

Não temos, porém, a explicação do comentador para o sentido destes termos em sua interpretação, mas, nas últimas linhas inteligíveis, temos uma explicação sobre a importância da Lua para a compreensão de fenômenos naturais. O tema se mantém para a próxima coluna.

Coluna XXV

A vigésima quinta coluna, conforme a edição de Bernabé (2007), pode ser traduzida da seguinte forma:

(1) e as mais brilhantes, mas os materiais dos quais a Lua é feita são os mais brancos, por um lado (2) separados dos demais de acordo com a mesma medida, (3) mas não é quente. Mas há agora outras coisas no ar, distantes (4) umas das outras flutuando, porém durante o dia não estão aparentes, (5) pois são conquistadas pelo Sol, mas estas coisas de noite (6) estão visíveis, sendo conquistadas por sua pequenez. (7) Está suspensa cada uma delas por necessidade, para que não aproxime (8) uma das outras; pois senão, uniria-se em um aglomerado conforme (9) a propriedade que tem, assim como aquelas que o Sol uniu. As coisas de agora, (10) se o deus não quisesse mantê-las, não teria criado o Sol. Mas fez (11) desta forma e tantos concebidos, como no princípio o relato (12) revela. Os versos feitos após estes de antes, (13) não é quisto que todos compreendam. Neste verso ele sinaliza: (14) “Ainda assim, após isso o coração de Zeus dividiu todos os trabalhos”.¹⁵⁴

A primeira frase, que está incompleta, é reconstruída por Burkert da seguinte forma, baseando-se na coluna quatorze: “As coisas que formam o Sol,

¹⁵⁴ Em Bernabé (2007): “(1) καὶ λαμπρό[τ]ατα, τὰ δ’ ἐξ ὧν ἡ σελήνη [λ]ευκότερα μὲν (2) τῶν ἄλλωγ <καὶ> κατὰ τὸν αὐτὸν λόγον μεμερισμένα, (3) θερμὰ δ’ οὐκ ἔστι. ἔστι δὲ καὶ ἄλλα νῦν ἐν τῷ ἀέρι ἐκὰς (4) ἀλλήλων α[ι]ωρούμενα, ἀλλὰ τῆς μὲν ἡμέρης ἄδηλ’ ἐστὶν (5) ὑ[π]ὸ τοῦ ἡλίου ἐπικρατούμενα, τῆς δὲ νυκτὸς ἐόντα (6) δῆλὰ ἐστίν. ἐπικρατεῖται δὲ διὰ σμικ[ρ]ότητα. (7) αἰωρεῖται δ’ αὐτῶν ἕκαστα ἐν ἀνάγκῃ, ὡς ἄμ μὴ συνίη (8) πρὸς ἄλληλα• εἰ γὰρ μή, συνέλθοι <ἄν> ἀλέα ὅσα τὴν αὐτὴν (9) δύναμιν ἔχει, ἐξ ὧν ὁ Ἥλιος συνεστάθη. τὰ νῦν ἐόντα (10) ὁ θεὸς εἰ μὴ ἤθελεν εἶναι, οὐκ ἂν ἐπόησεν Ἥλιον. ἐποίησε δὲ (11) τοιοῦτογ καὶ τ[ο]σοῦτον γινόμενον, οἷος ἐν ἀρχῇ τοῦ λόγου (12) διηγεῖται. τὰ δ’ ἐπὶ τούτοις ἐπίπροσθε π[ο]ιεῖται, (13) οὐ β[ο]υ[λ]όμενος[ς] πάντας γιν[ώ]σκε[ι]γ. ἐν δὲ [τ]ῶιδε σημαί[ν]ε[ι]• (14) ‘αὐτ[ῶ]ρ [ἐ]πεὶ δ[ὲ] πάν[τ]α Διὸ[ς] φρήμ μ[ή]σατ[ο] ἔ[β]ργα’, (15) [] . τρονη . [(16)] . πηγι . [(17)]ων . [”].

quando se excedem, são as mais quentes e as mais brilhantes”.¹⁵⁵ A comparação é feita dentre as partículas que constituem o Sol e a Lua, seguindo o critério apontado desde a vigésima primeira coluna: cada partícula se une às semelhantes, e as que compõem a Lua não teriam calor.

As partículas menores aqui retratadas são apontadas por Burkert não apenas como as estrelas, mas como uma descrição da Via Láctea. Conforme os relatos doxográficos de Anaxágoras, ele declarava que a Via Láctea era o brilho de algumas estrelas muito pequenas, algumas invisíveis mesmo à noite, e são ofuscadas pelo brilho do Sol.¹⁵⁶ A semelhança textual entre os fragmentos de Anaxágoras e o papiro que comentamos torna quase certa que esta passagem também esteja falando da Via Láctea. Pela interpretação cosmológica do autor, estas partículas seriam remanescentes das coisas que estavam no ar antes das ‘coisas de agora’.

O termo ‘necessidade’ (*ananke*) aparece pela primeira vez no papiro, como motivo para que tais partículas se mantenham separadas, o que se assemelha a grande parte da filosofia pré-socrática. A necessidade que faz parte do princípio de não-aleatoriedade de Leucipo¹⁵⁷, também está em Demócrito: “A necessidade conduz tudo ao proclamar a natureza”¹⁵⁸. Está presente no poema de Parmênides: “Conhecerás também o Céu que tudo abarca, de onde este brotou, e como a Necessidade o levou no cabresto a manter os limites dos astros”.¹⁵⁹ E a encontramos no testemunho a Pitágoras: “a necessidade se despoja pelo cosmo”.¹⁶⁰ A diferença aqui, especialmente

¹⁵⁵ Cf. Burkert (1997, 168). A reconstrução apresentada é: “τὰ μὲν οὖν ἐξ ὧν ὁ ἥλιος συνεστάθη, ὑπερβάλλοντά ἐστιν θερμότητα] καὶ λαμπρότητα”.

¹⁵⁶ Cf. Burkert (1997, 169-170), baseando-se em DK 59 A 80 e DK 68 A 91. Burkert também aponta que os termos utilizados pelo comentador de Derveni são semelhantes aos utilizados pelos atomistas.

¹⁵⁷ DK 67 B 2, cf. comentário à coluna 21.

¹⁵⁸ Cf. Tsantsanoglou (1997, 108), que aponta a semelhança em DK 68 A 66. No original, “πάντα ἀνάγει εἰς ἀνάγκην οἷς χρῆται ἡ φύσις”.

¹⁵⁹ DK 28 B 10.5-7. No original: “εἰδήσεις δὲ καὶ οὐρανὸν ἀμφὶς ἔχοντα ἔνθεν ἔφυ τε καὶ ὧς μιν ἄγους' ἐπέδησεν ἀνάγκη πείρατ' ἔχειν ἄστρων”.

¹⁶⁰ Cf. Burkert (1972, 75-77). O testemunho é de Aécio 1.25.2. No original: “ἀνάγκην περικεῖσθαι τῶι κόσμῳ”.

em relação aos atomistas, é que, para o autor, esta necessidade não é impessoal, mas está associada à divindade.¹⁶¹

Coluna XXVI

A última coluna, conforme a edição de Bernabé (2007), pode ser traduzida da seguinte forma:

(1) 'da mãe', por um lado, pois a Mente é mãe dos outros, (2) por outro 'bendita' porque é 'boa'. Portanto o que é revelado nestes versos, (3) significa que é 'boa': (4) "Hermes mensageiro, filho de Maia, que dá as bênçãos". (5) E revela nestes: (6) "Pois duas grandes ânforas são depositadas no chão de Zeus (7) presentes, como dádivas, uma de males, a outra de bênçãos". (8) Aqueles que não entendem o que é dito pensam ser (9) 'de sua mãe'. Porém se realmente quisesse, 'com sua própria mãe (10) desejando unir em amor' assim apresentaria o (11) deus, o que é possível a ele trocando letras (12) ao dizer 'de sua própria mãe'. Pois assim se tornaria 'sua própria', (13) e ele seria seu filho... pois revela... (14)... nesta... para ambos... (15)... o bem....¹⁶²

Todo o comentário desta coluna depende de um verso que provavelmente foi citado na coluna anterior. Há três tentativas de reconstrução de tal verso, baseadas no teor da coluna, todas indicando uma relação incestuosa entre Zeus e sua mãe¹⁶³. Esta imagem provavelmente é retomada, ao final da coluna anterior, continuando a discussão que, aparentemente, consta nos fragmentos finais da vigésima coluna.

¹⁶¹ Cf. Burkert (1997, 172).

¹⁶² Em Bernabé (2007): "(1) 'μη[τρ]ός' μὲν, ὅτι μήτηρ ὁ Νοῦς ἐστὶν τῶν ἄλλων, (2) 'ἕα' δὲ, ὅτι 'ἀγαθῆς'. δηλοῖ δὲ καὶ ἐν τοῖσδε τοῖς ἔπεσιν, (3) — ὅτι 'ἀγαθὴν' σημαίνει• (4) — "Ἐρμῆ, Μαιάδος υἱὲ, διάκτορε, δῶτορ ἑάων". (5) — δηλοῖ δὲ καὶ ἐν τ[ῶ]ιδε• (6) 'δοιοὶ γάρ τε πίθοι κατακίηται ἐν Διὸς οὔδει (7) — δῶρων, οἷα διδοῦσι, κακῶν, ἕτερος δὲ τ' ἑάων'. (8) οἱ δὲ τὸ {ρ}ῆμα οὐ γινώσκοντες δοκοῦσιν εἶναι (9) 'μητρὸς ἑαυτοῦ'. ὁ δ' εἴπερ ἤθελεν 'ἑαυτοῦ μητρὸς (10) ἐμ φιλότητι' ἀποδείξει 'θέλοντα μυχθῆναι' τὸν (11) θεόν, ἐξῆν αὐτῶι γράμματα παρακλίναντι (12) 'μητρὸς ἐοῖο' εἶπε[τ]ιν• οὕτω γ[ὰ]ρ ἂν 'ἑαυτοῦ' γίνοιτο, (13) υἱὸς δ' αὐτῆς ἂν εἴη. . . . δ]ῆλον ὅτι . [. . . .] . . . [(14)] ἐν τῇ συγ[.] ἀμφοτερ[(15)] ἀγαθη[. . . .] α . . . [(16)] . εναί[. . . .]".

¹⁶³ A de Tsantsanoglou apresentada em KPT (2006, 271), a da reconstrução de West (1983, 115, l. 47) e a de Merkelbach (1967, 31), cf. KPT *op. cit.*

Para a interpretação apresentada nas primeiras linhas o comentador depende da mudança de significado do pronome presente no verso, que o autor interpreta como um adjetivo utilizando os versos seguintes citados para fazer a associação de *eãs* com *eáon*.

Em seguida, o autor faz uma alteração semelhante à apresentada na oitava coluna, desta vez utilizando a mudança de termos não como modo de interpretação, mas de negar a interpretação aparente do poema.

A última explicação cosmológica do autor estaria na associação entre Mãe e Zeus/Mente, demonstrada com o auxílio da citação que associa *eáon* às ânforas no chão de Zeus. Assim como Zeus não poderia gerar outro Zeus, explicação dada para a origem de Oceano, não faria sentido que ele tivesse uma mãe, então o sentido da passagem seria referente à geração não de Zeus, mas das coisas-que-são. A associação das divindades femininas que ocorre na vigésima segunda coluna também aponta para o mesmo motivo: dão origem às demais coisas. A partir da associação feita, o comentador do papiro diz que a Mente, assim como a mãe, é boa. Essa bondade estaria relacionada à manutenção das 'coisas de agora': se não fosse por essa bondade, talvez Zeus/Mente não teria criado o Sol. A bondade divina é necessária para que a cosmogonia proposta ocorra de forma a gerar as coisas de agora: o universo como o conhecemos.

Conclusão

Para que o papiro de Derveni chegasse a nós foi necessária a realização, em palavras, de uma forma de catábase: construída ao longo das páginas dessa dissertação como uma descida ao túmulo de sua descoberta até a observação mais profunda de sua estrutura material. Todo o processo arqueológico que o envolve e as condições da descoberta do papiro, as dificuldades e sombras de sua decifração, os lampos fugazes da tradução e interpretação constituíram, por assim dizer, etapas deste incerto caminho em direção às profundezas do mundo do papiro. A obscuridade do caminho é marcada especialmente pelas condições de seu achado: não um texto encontrado dentre outros textos, inserido no contexto de uma biblioteca ou de uma coleção doxográfica, que pudesse indicar-lhe, de antemão, uma colocação temática ou cronológica. Mas um texto isolado, posto no topo de um túmulo macedônio, salvo – pela sorte de sua carbonização – à queima total à qual fora destinado.

Superar as limitações e as lacunas necessariamente impostas por sua condição material foi trabalho de um esforço coletivo ao longo dos anos desde sua descoberta. Um trabalho que se desenvolveu lentamente ao longo de mais de meio século, desde a tentativa de uma organização coerente dos fragmentos, através do esforço de preenchimento das muitas lacunas do texto, até o jogo de suposições relativas ao que estaria na parte inferior de cada coluna, e que a ligaria à próxima. Muitas das soluções propostas pelos problemas acima elencados, obviamente, acabam por depender também dos pressupostos hermenêuticos dos autores, isto é da interpretação dada à função pragmática e aos conteúdos do próprio papiro. Por não sabemos exatamente a que propósito ele foi escrito, ou quem seria seu autor, ao longo da análise acima desenvolvida do papiro, como uma nota à tradução proposta, apresentamos algumas hipóteses. Estamos conscientes da medida em que estas hipóteses interferem diretamente nas escolhas editoriais, e, conseqüentemente, da constante necessidade de revisão destas escolhas, à medida que as hipóteses se consolidem ou menos.

A preocupação principal do presente trabalho – para além de oferecer uma tradução comentada do papiro, que considerasse as recentes edições do mesmo – foi a de procurar reflexos filosóficos apresentados ao longo do papiro e observar a característica plural existente não apenas no texto, mas na filosofia antiga com a qual o autor dialoga. Para resumir brevemente nossas conclusões a esse respeito, começamos falando sobre a estrutura do texto.

O papiro apresenta simultaneamente uma exegese de um poema religioso, a construção cosmológica gerada por esta exegese e a ressignificação onomástica de todo o vocabulário relacionado ao divino encontrado neste poema. Apresentar o texto como essencialmente religioso, cosmológico ou exegético seria portanto uma simplificação indevida, por não parece corresponder ao que é apresentado pelo autor anônimo do papiro.

Encontramos estruturas semelhantes às utilizadas pelo comentador de Derveni em sua exegese nas obras de Platão: as chamadas transposições, que seriam o uso de Platão de estruturas encontradas em outros textos ou modelos de pensamento. Mais especificamente, esta proximidade ocorre nos momentos onde o autor afirma que o poema ou o verso é um enigma, e quando ele propõe soluções etimológicas.¹⁶⁴

Ainda assim, existe a discussão dentre pesquisadores sobre o uso que Platão faz destas formas transpostas, e a resposta a esta questão influencia diretamente na nossa aceitação ou refutação da análise do comentador do papiro como sendo típica do orfismo, e a relevância deste tipo de obra para o período.¹⁶⁵

Um exemplo desta mesma prática, relacionada explicitamente aos “discípulos de Orfeu” por Platão, podemos encontrá-la na discussão do *Crátilo*

¹⁶⁴ Cf. Bernabé (2011, cap 13). Algumas soluções etimológicas são apresentadas para *kronos/krouon Nous* (col. 14.2-9), *Demeter/Ge meter* (col. 22.9-11),

¹⁶⁵ Sobre a relevância da obra, Betegh (2004, 98-99 n. 20) aponta o texto como algo entre um texto verdadeiramente literário e anotações individuais, se opondo a Obbink (1997, 49 n. 16) que, apontando a possibilidade de uma citação do papiro em Filocoro, levanta a possibilidade do texto ser amplamente divulgado. Sobre o uso de Platão das formas transpostas, cf. Bernabé (2011, cap. 13.1) Platão utiliza estas formas transpostas ou de forma favorável a suas ideias, ou de forma desfavorável para se opor a elas.

(400c) sobre o jogo de palavras *soma-sema*¹⁶⁶. O comentador de Derveni não parece, portanto, elaborar uma peça literária isolada.

A observação feita por Sócrates ao final do *Crátilo* (440a-440d), pela qual a forma etimológica não deve ser aceita sem o devido cuidado, alerta para os limites deste tipo de exercício intelectual: seria problemático tentar construir conhecimento sólido a partir da etimologia de nomes. O comentário do papiro, porém, não é apenas etimológico, e a explicação sobre os nomes não é a única forma de operar do autor. A cautela que Sócrates aponta como necessária parece ser seguida pelo comentador do papiro.

Com relação ao conteúdo do Papiro de Derveni, a referência a Anaxágoras apresenta uma semelhança temática com o destaque, no *Crátilo*, dado ao *Nous*¹⁶⁷. Este reflexo pode corroborar a hipótese já levantada de que o comentador do papiro seria discípulo de Anaxágoras.¹⁶⁸ Em contrapartida, esta mesma associação com Anaxágoras é também utilizada para destacar as analogias entre Anaxágoras e a cosmogonia órfica.¹⁶⁹ Haveria aqui, portanto, um espaço literário e ideológico comum que reuniria Anaxágoras, o papiro e o mundo do orfismo. Da mesma forma, ao falar sobre a Lua na coluna XIV, o comentador do papiro parece parafrasear a estrutura da citação de Heráclito a respeito do tamanho do Sol, inclusive utilizando o mesmo termo: *hyperballo*. Independentemente desta hipótese de uma coincidência terminológicas, de toda forma, o que importa ser aqui reconhecido é que as duas passagens encontram-se no mesmo campo lexical.¹⁷⁰

Heráclito aparece no papiro tanto em citação direta quanto em semelhança temática. As citações presentes na quarta coluna são utilizadas para explicar a necessidade do rito às Erínias. Há também a possibilidade de outra citação na parte mais fragmentada desta, que apontaria para o aspecto cíclico da 'eternidade'¹⁷¹.

¹⁶⁶ Cf. Bernabé (2011: cap. 7) e Cornelli (2011: cap. 3.4.3). A temática reaparece no *Górgias* (492e-493c).

¹⁶⁷ *Crat.* (400a).

¹⁶⁸ Cf. Burkert (1986, 5). Contrário, Edward (1991, 210).

¹⁶⁹ Cf. Liritzis (2003).

¹⁷⁰ Cf. Scermino (2011).

¹⁷¹ Cf. Ferrari (2011b, 74), seguindo a interpretação de DK 22 B 52 de Kahn (1979, 228).

A passagem de Clemente de Alexandria que antecede o fragmento DK 22 B 14,¹⁷² ao dizer que Heráclito fala para “iniciados”, mostra uma aproximação temática com o papiro: as colunas que cercam as citações também descrevem a presença de *mystai*. Este caráter iniciático evidenciado seria semelhante ao orfismo e a algumas correntes da filosofia pré-socrática.¹⁷³ Ainda sobre a questão da iniciação, são apontadas semelhanças entre DK 22 B 55 e a coluna XX, oitava linha,¹⁷⁴ ambas explicadas por um fragmento de Aristóteles (Fr. 15 Rose),¹⁷⁵ mostrando reflexos textuais sobre a questão da iniciação.

As relações existentes entre Parmênides e o papiro estão marcadas por semelhanças lexicais entre o poema do filósofo e a teogonia órfica comentada.¹⁷⁶ A expressão *mounos egento* (tornou-se solitário) encontrada no poema¹⁷⁷ se assemelha a *oulon mounogenes te* (todo único)¹⁷⁸. Há uma proximidade semântica na forma de conceber os deuses na parte do poema que fala sobre as opiniões, notável pelos termos *metisato* e *emesato*.¹⁷⁹

Em contrapartida, a presença do termo *eon*, nesta forma específica, e todo o uso de *onta*,¹⁸⁰ remete ao vocabulário parmenideano.¹⁸¹ E o *modus operandi* do filósofo e do comentador do papiro também se assemelham: a deusa do poema, introduzindo as ‘opiniões dos homens’, também fala sobre modos de se nomear, e enquanto o comentador do papiro sugere que o conteúdo seja ‘enigmático’, a deusa fala que nas opiniões há sinais (*semata*).¹⁸²

A associação feita pelo comentador do Ar com Zeus encontra semelhanças na física pré-socrática. O papiro, em especial a coluna 18, apresenta relações com um fragmento de Anaximenes¹⁸³, que aponta o ar

¹⁷² Clemente de Alexandria, *Protréptico*, 22, 2.

¹⁷³ Cf. vimos acima em comentário a col. 7.

¹⁷⁴ Cf. Sider (1997, 133).

¹⁷⁵ Cf. Betegh (2004, 362-363).

¹⁷⁶ Cf. West (1983, 109).

¹⁷⁷ Col. 16.6.

¹⁷⁸ DK 28 B 8.4.

¹⁷⁹ DK 28 B 13 e Col. 23.4, respectivamente.

¹⁸⁰ *Eon* cf. col. 17.2. *Onta* cf. cols. 9.6, 13.10, 15.8, 16.2 e 16.7.

¹⁸¹ O termo aparece em DK 28 B 6.1 e na Col. 7.2.

¹⁸² DK 28 B 8.53-56.

¹⁸³ DK 13 B 2.

como *arkhe*, e também estabelecem um paralelo com o fragmento de Diógenes de Apolônia que apresenta o ar como sendo inteligente.¹⁸⁴ Sobre este ponto, Bernabé indica duas possibilidades: o poema faria referência ao ‘ar inteligente’, e o comentador de Derveni associa o Ar à Mente seguindo a filosofia de Anaxágoras, ou tal associação já estaria presente no poema órfico.¹⁸⁵ Esta possibilidade aponta a existência de reflexos entre elas. O poema órfico, a filosofia jônica, Anaxágoras e Diógenes de Apolônia apresentam semelhanças que ecoam no texto do papiro.

Outro termo utilizado pelo comentador do papiro encontrado dentre os pré-socráticos é ‘*ananke*’, a necessidade, responsável na cosmologia do comentador do papiro por manter no ar as partículas que formam a Via Láctea.¹⁸⁶ Esta necessidade é semelhante à encontrada em Parmênides e Pitágoras¹⁸⁷ e integra o rol de conceitos centrais para o atomismo de Leucipo e Demócrito¹⁸⁸ sobre a não-aleatoriedade da movimentação das partículas. A diferença aqui no papiro é que o autor defende uma personificação dessa necessidade, associada a Zeus, contra a impessoalidade atomista.

Dois versos do poema citado no papiro, assim como trechos comentados, também se encontram em Pseudo-Aristóteles.¹⁸⁹ O termo *hystaton* (último) do poema, bem como o trecho *Zeus protos geneto* (Zeus o primeiro a nascer)¹⁹⁰ seria parte do primeiro verso citado no *De Mundo*, que coloca Zeus como o primeiro e último a ser gerado, e há a possibilidade de que o comentário de Zeus como *pneuma* e a associação com a Moira tenham origem semelhante. Ainda que não seja possível afirmar que os versos venham da mesma fonte¹⁹¹, as semelhanças encontradas indicariam que estes versos teriam circulado com certa amplitude pela tradição órfica.

Em linhas gerais, além das semelhanças cosmológicas apontadas, o comentador do papiro apresenta diversos pontos de contato (e algumas

¹⁸⁴ DK 52 B 5.

¹⁸⁵ Cf. Bernabé (2013, 21).

¹⁸⁶ Col. 25.6.

¹⁸⁷ Cf. Burkert (1997, 172), cf. Aécio 1.25.2 e DK 28 B 10.5-7.

¹⁸⁸ Cf. Tsantsanoglou (1997, 108), cf. DK 67 B 2 e DK 68 A 66.

¹⁸⁹ Cf. Hladký (2010, 8). Os versos são citados em *De Mundo* 401a-b, e correspondem às cols. 17.12 e 19.10.

¹⁹⁰ Cols. 17.6 e 18.12-13, respectivamente.

¹⁹¹ Cf. Burkert (2008, 582).

diferenças) com o pitagórico Filolau de Crotona: a cosmologia do filósofo também apresenta uma grande esfera de fogo no centro que inicia a cosmogonia.¹⁹² Por outro lado, enquanto sabemos que a Mente é o agente de todo o processo descrito no papiro, não temos uma figura similar nos fragmentos que temos de Filolau. Apesar de não apresentar muitas semelhanças textuais, a comparação é especialmente relevante por iluminar a discussão sobre as distinções entre orfismo e pitagorismo, especialmente porque esta estrutura cosmológica onde o fogo está no centro não aparece em momentos anteriores da filosofia pré-socrática.¹⁹³

Os reflexos apresentados ao longo do texto e sumarizados aqui à moda de conclusão atestam a pluralidade de conteúdos filosóficos que cercam o papiro de Derveni. Como interpretar, de maneira mais precisa, o sentido de tais semelhanças no texto do papiro é algo mais delicado. Presumir a existência de relações diretas entre todos os reflexos apresentados, à exceção da citação direta a Heráclito, não passaria de uma *petitio principii*.

Resta ao final portanto a pergunta que conduziu todo o trabalho de tradução e comentário desta dissertação: qual seria o sentido de apresentar tais relações como 'reflexos', quando não podemos apresentar relações diretas entre os textos, mas apenas conjecturas que parecem ser o caso?

Quando falamos sobre a filosofia pré-socrática, falamos sobre textos fragmentários, aos quais temos acesso por fontes diversas.¹⁹⁴ No caso do papiro de Derveni, a pluralidade e complexidade do texto não deixa a possibilidade de separar trechos que seriam filosóficos ou que seriam religiosos. Assim como a questão sobre o que seria parte do orfismo e onde este se distinguiria do pitagorismo, temos não apenas círculos distintos com pontos de interseção, mas linhas difusas, quando existentes.

No caso do papiro, o objetivo-geral do autor parece ser de apresentar uma exegese que permita a ele construir, baseado no poema órfico, algo que seja compatível tanto com a prática religiosa envolvida no orfismo, motivo pelo

¹⁹² No papiro, o Sol é a figura central, cf. col. 15.3-5. Em Filolau, seria a 'lareira', cf. DK 44 B 7.

¹⁹³ Cf. Betegh (2014).

¹⁹⁴ Sobre os problemas de edição de textos fragmentários: Bernabé (2009).

qual ele fala de ritos antes da exegese específica, quanto com o conhecimento da 'física' de sua época. Conforme Bierl, seu método é o seguinte:

O texto canônico é descontextualizado, picado e fragmentado em bocados de palavras que causam estranhamento. Assim como *synthemata* unem opostos a um enunciado paradoxal, a natureza engloba dois princípios: separação e remontagem. (Bierl, 2008) ¹⁹⁵

Através de uma série de exercícios exegéticos e etimológicos, o comentador do papiro busca uma cosmologia que deseja mostrar a verdade encontrada nos textos órficos. Os resultados obtidos, no contexto religioso dele, não apresentam uma cosmologia pretensamente autoral. Ao contrário, a teoria física apresentada é declaradamente retirada, 'através da contemplação', diretamente de Orfeu.

Compreender em última análise este aspecto da autoria do papiro é estar em condições de enxergar a imagem refletida de como operam parte dos pensadores órficos, e parte dos filósofos pré-socráticos. As semelhanças temáticas, por mais que não sejam definitivas, apontam para um quadro dialógico difuso, onde as linhas que distinguem filosofia e religião não são geralmente bem definidas. Ou, como provavelmente seria o caso de concluir com relação ao papiro de Derveni, simplesmente inexistem.

¹⁹⁵ No original: "The canonical text is decontextualized, cut to pieces, and fragmented into defamiliarized morsels of words. Just as *συνθήματα* unite opposites to a paradoxical utterance, nature encompasses two principles: separation and reassembly."

Referências Bibliográficas

- Anônimo (1982) “Der orphische Papyrus von Derveni”. *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, 47, pp. 1–12* (após p. 300).
- Associated Press (2006) “Ancient Scroll May Yield Religious Secrets”. 1º de Junho. Disponível em <http://www.msnbc.msn.com/id/13081639/>. Acessado em 26 de Dezembro de 2012.
- Bernabé, A. (2002) “La théogonie orphique du papyrus de Derveni”. *Kernos* [Online], 15. Disponível em <http://kernos.revues.org/1370>; DOI : 10.4000/kernos.1370. Consultado em 10 de Outubro de 2012.
- Bernabé, A. (Ed.) (2005) *Poetae Epici Graeci. Testimonia et Fragmenta. Pars II, Fasc. 2. Orphicorum et Orphicis similibus testimonia et fragmenta*. Alemanha: De Gruyter.
- Bernabé, A. (2006) 'ΜΑΓΟΙ en el papiro de Derveni: ¿Magos persas, charlatanes u oficiantes órficos?' in Calderón, E., Morales, A., Valverde, M. *Koinós Logos: Homenaje al profesor José García López*. Murcia, pp. 99-109.
- Bernabé, A. (Ed.) (2007) *Poetae Epici Graeci. Testimonia et Fragmenta. Pars II, Fasc. 3. Musaeus. Linus. Epimenides. Papyrus Derveni. Indices*. Alemanha: De Gruyter.
- Bernabé, A. (2007b) “The Derveni Theogony: Many Questions and Some Answers”. *Harvard Studies in Classical Philology*, Vol. 103, pp. 99-133.
- Bernabé, A. (2009) “Problemas de edición de textos fragmentarios” In Sanz Morales, M. e Librán Moreno, M. (eds.), *Verae Lectiones. Estudios de Crítica Textual y Edición de Textos Griegos*, Cáceres - Huelva, pp. 267-289.
- Bernabé, A. (2011a) ‘On the Rites Described and Commented upon in the Derveni Papyrus, Cols. I-VI’. *Classics@: An Online Journal*. Número 5. Disponível em: <http://chs.harvard.edu/wa/pageR?tn=ArticleWrapper&bdc=12&mn=3797>. Acessado em Dezembro de 2012.
- Bernabé, A. (2011b) *Platão e o Orfismo*. Coleção Archai. São Paulo: Editora Annablume.

- Bernabé, A. (2013) "The Commentary of the Derveni Papyrus. The Last of Presocratic Cosmogonies", *Littera Antiqua* 7, pp. 4-31.
- Bernabé, A.; Casadesús, F. (eds.) (2008) *Orfeo y la tradición órfica, Un reencuentro*. Madrid: Akal.
- Bernabé, A.; Jiménez-San-Cristóbal, A. I. (2008) *Instructions for the Netherworld. The Orphic Gold Tablets*, ed. revised and enlarged, Leiden-Boston-Köln.
- Betegh, G. (2004) *The Derveni Papyrus*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Betegh, G. (2009) "Review: Kouremenos, T.; Parassoglou, G.M.; Tsantsanoglou, K. The Derveni Papyrus. Edited with Introduction and Commentary. (Studi e testi per il 'Corpus dei papiri filosofici greci e latini' 13)". *The Journal of Hellenic Studies*, Vol. 129, pp. 230-231.
- Betegh, G. (2014) "Pythagoreans, Orphism, and Greek Religion". In Huffman, C. *A History of Pythagoreanism*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 149-166.
- Bremmer, J. N. (2006) "Rescuing Deio in Sophocles and Euripides". *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, Bd. 158, p. 27.
- Bremmer, J. N. (2008) *Greek Religion and Culture, the Bible and the Ancient Near East*. Leiden: Brill Academic Publishers.
- Brisson (2003) "Sky, Sex and Sun. The Meanings of αἰδοῖος/αἰδοῖον in the Derveni Papyrus". *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, Bd. 144, pp. 19-29.
- Brown (1984) "Eumenides in Greek Tragedy". *The Classical Quarterly*, New Series, Vol. 34, No. 2, pp. 260-281.
- Burkert, W. (1972) *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*. Edwin L. Minar Jr. (trad.). Cambridge: Harvard University Press.
- Burkert, W. (1982) 'Craft Versus Sect: The Problem of Orphics and Pythagoreans'. In Meyer, Ben F., Sanders, E. P. (eds.) *Jewish and Christian Self-definition (Self-Definition in the Greco-Roman World, 3)*. Fortress Press: Philadelphia, pp. 1-22.
- Burkert, W. (2011a) 'How to Learn About Souls: The Derveni Papyrus and Democritus'. *Classics@: An Online Journal*. Número 5. Disponível em:

<http://chs.harvard.edu/wa/pageR?tn=ArticleWrapper&bdc=12&mn=3863>. Acessado em Dezembro de 2012.

- Burkert, W (2011b). 'The Derveni Papyrus on Heraclitus (Col. IV).' In Jaureguizar, E; Jiménez San Cristóbal, A I; Luján Martínez, E R; Hernández, R M; Santamaría Álvarez, M A; Torallas Tovar, S. *Tracing Orpheus. Studies of the orphic fragments*. Berlin, pp. 361-364.
- Casadesús, F. (2000) "Nueva interpretación del Crátilo Platónico a partir de las aportaciones en el Papiro de Derveni". *Emerita*. Revista de Lingüística y Filología Clásica (EM) – LXVIII 1, pp. 53-71.
- Cornelli, G. (2011) O pitagorismo como categoria historiográfica. São Paulo: Annablume.
- Diels, H A & Kranz, W. (1951) *Die Fragmente der Vorsokratiker*. 6a ed., Berlin, Weidmann.
- Ferrari, F. (2011a) "Frustoli erranti. Per una ricostruzione di P.Derveni coll. I-III". In *Papiri Filosofici. Miscellanea di Studi, VI, Studi e testi per il corpus dei papiri filosofici greci e latini*. Firenze, 2011a, pp. 39-52.
- Ferrari, F. (2011b) "Rites Without Frontiers: Magi and Mystae in the Derveni Papyrus". *ZPE* 179, pp. 71-83.
- Finkelberg, A. (1986) "On the Unity of Orphic and Milesian Thought". *The Harvard Theological Review*, Vol. 79, No. 4 (Oct., 1986), pp. 321-335.
- Finkelberg, A. (1989) "The Milesian Monistic Doctrine and the Development of Presocratic Thought". *Hermes*, 117. Bd., H. 3 (1989), pp. 257-270.
- Gazzinelli, G. G. (org.) (2007) *Fragmentos Órficos*. Belo Horizonte, UFMG.
- Guthrie, W. K. C. (1935) *Orpheus and Greek religion*. Princeton: Princeton University Press.
- Henrichs (1983) 'The "Sobriety" of Oedipus: Sophocles oc 100 Misunderstood'. *Harvard Studies in Classical Philology*, Vol. 87 (1983), pp. 87-100.
- Hernández, R. M. (2010) *Orfeo y los Magos*. Madrid: Abada Editores.
- Hladký, V. (2010) "Pseudo-Aristotle's De Mundo 7". SEAAP Meeting on *Pseudo-Aristotle, De Mundo*, org. Filosofická fakulta, Krétská Universita, Rethymno, Kréta, 4-6.7.2010.
- Janko, R. (2002) 'God, Science and Socrates', *Bulletin of the Institute of Classical Studies* 46 (2002-3), pp. 1-18.

- Janko, R. (2006) Review: 'Theokritos Kouremenos, George M. Parássoglou, Kyriakos Tsantsanoglou, The Derveni Papyrus. Edited with Introduction and Commentary. Studi e testi per il "Corpus dei papiri filosofici greci e latini", vol. 13. Florence: Casa Editrice Leo S. Olschki, 2006. Pp. xvi, 310. ISBN 88-222-5567-4. €35.00 (pb)'. *Bryn Mawr Classical Review*. Disponível em: <http://bmcr.brynmawr.edu/2006/2006-10-29.html>. Acessado em 05/04/2012.
- Janko, R. (2006) 'Janko on Kouremenos, Parássoglou, and Tsantsanoglou on Janko on Kouremenos, Parássoglou, and Tsantsanoglou, The Derveni Papyrus. Response to 2006.11.02'. *Bryn Mawr Classical Review*. Disponível em <http://bmcr.brynmawr.edu/2006/2006-10-29.html>. Acessado em 05/04/2012.
- Janko, R. (2008) 'Reconstructing (Again) the Opening of the Derveni Papyrus'. *ZPE* 166, pp. 37-51.
- Jourdan, F. (2003) *Le Papyrus de Derveni*. Paris: Les Belles Lettres.
- Kahn, C. (1979) *The art and thought of Heraclitus*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kapsomenos, S. G. (1963) 'Der Papyrus von Derveni. Ein Kommentar zur orphischen Theogonie', *Gnomon* 35, pp. 222–3.
- Kapsomenos, S. G. (1964) 'The Orphic Papyrus Roll of Thessalonica'. *The Bulletin of the American Society of Papyrologists*, Vol. 2, pp. 3-14.
- Kouremenos, T.; Parássoglou, G. M.; Tsantsanoglou, K. (2006) *The Derveni Papyrus. Edited with Introduction and Commentary*. Studi e testi per il "Corpus dei papiri filosofici greci e latini", vol. 13. Florença: L. S. Olschki.
- Laks, A. (1997) 'Between Religion and Philosophy: The Function of Allegory in the "Derveni Papyrus"'. *Phronesis*, Vol. 42, No. 2, pp. 121-142, 1997.
- Laks, A.; Most, G. W. (1997) *Studies on the Derveni papyrus*. Oxford: Clarendon Press.
- Leão, D. F. (2005) *O horizonte legal da Oresteia*. Coimbra: Humanitas.
- Merkelbach, R. (1967) 'Der Orphische Papyrus von Derveni', *ZPE*, 1, pp. 21-32.

- Most, G. W. (1997) 'The Fire Next Time. Cosmology, Allegoresis, and Salvation in the Derveni Papyrus'. *The Journal of Hellenic Studies*, Vol. 117, pp. 117-135.
- Obbink, D. (1994): "A Quotation of the Derveni Papyrus in Philodemus' On Piety", *in* Cronache Ercolanesi, 24, p. 111–135.
- Obbink, D. (1997): "Cosmology as Initiation vs. the Critique of Orphic Mysteries", *in* A. Laks, G. Most, *Studies on the Derveni Papyrus*, Oxford: Oxford University Press, pp. 39–54.
- Oliveira, L. (2007) 'Resenha: Fragmentos órficos'. *Kriterion*, Belo Horizonte, nº 116, p. 493-496.
- Piano, V. (2010) "...e quella profetizzò dall'antro". Mitologia e cosmologia di Notte nel papiro di Derveni'. *Atti e Memorie dell'Accademia Toscana di Scienze e Lettere «La Colombaria»*, N.S. 61/75, pp. 10-48.
- Papadopoulou, I e Muellner L. (eds.) (2011) *Proceedings of the Derveni Papyrus Conference, Classics@: An Online Journal* 5, Washington. Disponível em: <http://chs.harvard.edu/wa/pageR?tn=ArticleWrapper&bdc=12&mn=2653> . Acessado em 10 de Janeiro de 2013.
- Rossetti, L. (2006) *Introdução à filosofia antiga: premissas filológicas e outras "ferramentas de trabalho"*. São Paulo: Paulus.
- Rusjaeva, A. S. (1978) 'Orfism i kult Dionisa v Olvii'. *Vestnik Drevnej Istorii*, N. 1.
- Rusten, J. S. (1985) 'Interim Notes on the Papyrus from Derveni'. *Harvard Studies in Classical Philology*, Vol. 89, pp. 121-140.
- Santamaria Álvarez, M. A. (2012) 'Orfeo y el orfismo. Actualización bibliográfica (2004-2012)'. *Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones* 17, pp. 211-252.
- Santoro, F. (2014) *O Poema de Parmênides: Da Natureza*. Rio de Janeiro: Laboratório OUSIA.
- Scermino, M. (2011a) 'P. Derveni Coll. XIII - XIV - Un mito, due frammenti, un rompicapo'. *In Papiri Filosofici - Miscellanea di studi VI*. Florença, Leo S. Olschki Editore, pp. 55-90.
- Scermino, M. (2011b) 'ΥΠΕΡΒΑΛΛΩ in P. Derveni Col. XXIV. Significato Astronomico di un reimpiego eracliteo'. *Prometheus*, 37, pp. 231-244.

- Sider, D. (2006) 'Review: The Derveni Papyrus: Cosmology, Theology, and Interpretation. By Gábor Betegh'. *Classical Philology*, Vol. 101, No. 2 (April 2006), pp. 165-171.
- Sider, D. (1997) 'Heraclitus in the *Derveni Papyrus*' in A. Laks, G. Most, *Studies on the Derveni Papyrus*, Oxford: Oxford University Press, pp. 29-148.
- Thom, J. C. (1994) "'Don't Walk on the Highways": The Pythagorean Akousmata and Early Christian Literature'. *Journal of Biblical Literature*, Vol. 113, No. 1 (Spring, 1994), pp. 93-112.
- Tortorelli Ghidini, M. (2006) *Figli della terra e del cielo stellato :testi orfici con traduzione e commento*. Napoli : M. D'Auria,
- Tsantsanoglou, K. (2011) 'Some Desiderata in the Study of the Derveni Papyrus'. *Classics@: An Online Journal*. Número 5. Disponível em: <http://chs.harvard.edu/wa/pageR?tn=ArticleWrapper&bdc=12&mn=3881>.
- West, M. L. (1983) *Orphic Poems*. Oxford: Robert Parker.
- Zhmud, L. (1992) 'Orphism and Grafitti from Olbia'. *Hermes*, 120. Bd., H. 2 (1992), pp. 159-168.

Anexo: Texto e tradução

Coluna I

0		0	
1			
2	. .] , ιδ[]κε. [
3	. . δαρα. []επιτα[] ἕκαστον
4	. . αγταν. []οις καὶ κα[]ας
5	ἐλ[π]ίδι νεῖμ[αι κ]αὶ τὰ σημε[ῖ(α) δ]ιὰ θῆαν		5
6	ᾧδ' ἐπέθηκ' ἐ[ντα]υθ' εὐχῆς ἴν' ἀμφὶ! [Ἐρι]γύων		
7	κατασημαι[. .] ραι ἑᾶμ μ[αν]τρέϊας		
8	μ[υ]στῶν κατ[ο]χῆς λ[. .] [. . .]αγ εἰ ἕσ[τιν		
9	ὀ]μῶς ἐπ[ὶ π]υρὸς ὕδατος δι[] . . [. . .]εια	
10]ιν ἕκαστα σημεῖα [10
11	ἀχ]λὺς καὶ τᾶλλ' ὅσα		
12			
13			

Coluna II

0		0
1		
2]ωι[
3]Έριν[υ	... Erínias...
4]τιμῶσιν[... elas honram...
5	αυ[χ]θαὶ σταγόνι[χ]έον[ται	5 ... libações derramadas em gotas
6	. [ν]εκροὺς τιμὰς [χ]ρῆ	... deve pagar honras aos mortos...
7	. [δαίμο]σι [δ'] ἐκάστοις ὀργίθειόν τι	... para cada, um pequeno pássaro
8	κάε[ται ἀρμ]οστο[ὺ]ς τῆ[ι] μουσ[ι]κῆι	confinado... harmonizados à música...
9]. στ[. .]υτο[. .]	
10]. ξ[10
11	[]	
12]ει	
13		
14		

Coluna III

0 []
1 []
2 []
3] . . αιως . [. . . .]σι κάτω[
4 δαίμ]ωγ γίνετα[ι ἐκά]στωι ἴλε[ως θε]ήλατ[ος· οὐ γὰρ] ἢ
5 θείη τύ]χη ἐξώλεα σ[ίνετα]ι εἰ' ἔτεις ἔκα[στ'] Ἐρινύσ[ι, οἱ] δὲ
6 δ]αίμονες οἱ κατὰ [γῆς ο]ὐδέκοτ' [ἐλευθ]εροῦσι, ὡς δὲ
7 θεῶν ὑπηρέται δ[εινο]ὶ πάντας υ[]ι
8 εἰσὶν ὅπως περ ἄ[νδρες] ἄδικοι θω[ήν τίνωσι ἐπιμελόμεν]οι
9 αἰτίην [τ' ἔ]χουσι[
10 οἴους . [. .] . []
11 . .]υτ[]
12
13
14

0
... abaixo...
para cada ser, ao nascer, um espírito a ser expiado é enviado pelos deuses, pois a
5 fortuna divina não fere o pernicioso que paga seus erros às Erínias; porém
os espíritos sob a terra nunca libertam da culpa, mas
como servos dos deuses são capazes de amedrontar a todos...
de forma que os homens injustos sejam punidos com a morte
de terem a responsabilidade de...
10 sozinhos...

Coluna IV

0] ὑπελάμμ[ανεν
1 [.]ου ε . [. ὦ]ς περ φυσικ[ὸς μετ]ᾶ δίκης ἐὼν
2 ὁ κείμ[ενα] μεταθ[εῖς] μὲν ἄ εὐχα[ῖς χρη] ἐκδοῦναι,
3 μᾶλλ[ον ἄ] σίνεται[ι ἡ ὦ]ς ἀνημμέ[να εἰς] τὰ τῆς τύχης π[ῶς
4 οὐκ εἶ[α λα]μμάνειν; ἄρ' οὐ ταῦ[τα κρατεῖ ο]ὔδε κόσμος;
5 κατὰ [. . .]α Ἡράκλειτος μα[.] τὰ κοινά,
6 —κατ[αστρέ]φει τὰ ἴδ[ι]α, ὅσπερ ἵκελα [τῶι ἱερο] λόγῳι λέγων [ἔφη
7 ἥλι[ος περι]ῶδου κατὰ φύσιν ἀνθρω[πη]ίου εὔρος ποδός [ἐστι,
8 τὸ μ[έγεθος] οὐχ ὑπερβάλλων εἰκ[ότας οὔ]ρους ε[ὔρους
9 εὐ· εἰ δὲ μ]ή, Ἐρινύε[ς] νιν ἐξευρήσου[σι, Δίκης ἐπίκουροι. ’
10 μὴ ἐὼμ μέγεθος ὑπερ]βατὸμ ποῆι κ[
11 Π]ῆρσαι θύουσι
12 κ]ατὰ τὰ Δίκης [
13 γὰ]ρ [ἄ]μήνιτα κ[
14 ἄ]ϊων ἐστὶ παῖς π[αί]ζων, πεσσεύων· παιδὸς ἢ βασιληῆ’

0 ... supostamente
... como um físico em meio ao que é justo
tendo de fato alterado aquilo que deve estar estabelecido nas orações,
ao invés de causar mais dano do que aquilo que depende da sorte,
como deixou de considerar? Não é por causa disto que nem o cosmo tem tal poder?
5 Sobre [isto] Heráclito, (evocando) o que é comum,
desfaz os interesses privados, falando como quem fala dos textos sagrados:
“Sol, pela natureza de sua circunferência, é da largura de um pé humano,
e não ultrapassa sua grandeza pois se for além de seus
limites as Erinias, aliadas da Justiça, descobrirão. ”
10 Para que não ultrapasse seu tamanho...
... os Persas sacrificam...
... conforme as (regras) da Justiça...
... sem raiva...
“Eternidade é uma criança brincando: o reino de uma criança”

Coluna V

1]ηδε[
2 χρη[στη]ριαζομ[] . οἱ . εἰ[
3 χρησ[τ]ηριάζον[ται]] . [.] [. .]ι
4 αὐτοῖς παριμεν[εἰς τι μα]γτεῖον ἐπερ[ω]τήσ[οντες],
5 τῶμ μαντευομέν[ων ἔν]εκεν εἰ θέμι[ς ἀπι]στῆσα[ι
6 ἐξ Ἄιδου δεινά· τί ἀπιστοῦσι, οὐ γινώσ[κοντες] τὰ ἐνύπνια
7 οὐδὲ τῶν ἄλλωμ πραγμάτων ἕκαστ[ον,] διὰ ποίωv ἄν
8 παραδειγμάτων π[ι]στεύοιεν; ὑπό τ[ε γὰρ] ἀμαρτ[ί]ης
9 καὶ [τ]ῆς ἄλλης ἡδον[ῆ]ς νενικημέν[οι, οὐ] μάνθ[άνο]υσιν
10 οὐδὲ] πιστεύουσι. ἀ[πι]στίη δὲ κάμα[θίη] ταυτόν· ἦν γὰρ
11 μὴ μανθάνωσι μη[δ]ὲ γινώ[σ]κωσ[ιν, οὐκ ἔστιν ὅπως
12 πιστεύουσιν καὶ ὀρ[ῶντες
13]ην ἀπιστί[ην
14] φαίνεται [

1 consultar um oráculo...
consultam um oráculo...
por eles adentraremos um oráculo para inquirir,
5 para os que buscam uma profecia, se é plausível desacreditar nos temores
do Hades. Por que eles descreem? Se não compreendem as coisas que veem nos sonhos
ou quaisquer outras das ocorrências, por qual forma de
exemplo eles acreditariam? Sobrepujados pelos pecados
e demais prazeres, não aprendem e
10 tampouco acreditam. Descrença e ignorância é a mesma coisa pois
se por um lado não aprendem, por outro não compreendem, não teriam como
acreditar no que veem...
... descrença...
... revela...

Coluna VI

1] χοή καὶ θυφ[ί]αι μ[ειλ]ίσσουσι τὰ[ς ἀ]ρτάδ[ας,
 2 ἐπ[ωιδῆ] δ]ε μάγων δύν[α]ται δαίμονας ἐμ[πο]δῶν
 3 γι[νομ]έγους μεθιστάγαι· δαίμονες ἐμπο[δί]ζειν τὰς
 4 ψ[υχὰς δει]γού· τήγ θυσ[ίαν] τούτου ἔνεκεμ π[ο(ι)οῦσ]ι[ν]
 5 οἱ μά[γο]ι ὤ[σ]περ εἰ ποινήν ἀποδιδόντες, τοῖ[ς] δὲ
 6 ἱεροῖ[ς] ἐπισπένδουσιν ὕ[δω]ρ καὶ γάλα, ἐξ ὧμπερ καὶ τὰς
 7 χοὰς ποιοῦσι. ἀνάριθμα [κα]ἰ πολυόμφαλα τὰ πόπανα
 8 θύουσιν, ὅτι καὶ αἱ ψυχα[ἰ ἀν]άριθμοί εἰσι. μύσται
 9 Εὐμεγίστι προθύουσι κ[ατὰ τὰ] αὐτὰ μάγοις· Εὐμενίδες γάρ
 10 ψυχαὶ εἰσιν, ὧν ἔνεκ[εν ὁ μέλλων] ἰρὰ θεοῖς θύειν
 11 ὀργίθιον πρότερον [λύει ἵνα φίλος αὐτ]αῖς τὸτ' ἔ[ρχη]ται
 12 κάτ[ω] ὅτε καὶ τὸ κ. [] ου... [..]ι.
 13 εἰσὶ δὲ [ψυ]χαὶ. .. [] τουτο. [
 14 ὅσαι δὲ [] ων ἀλλ[
 15 φοροῦ[]...

1 ... libações e sacrifícios tornam favoráveis as Artades,
 e o encantamento dos magos tem o poder de remover os espíritos que impedem o caminho;
 pois espíritos podem vir a impedir o caminho
 amedrontando as almas. Por causa do sacrifício feito
 5 pelos magos de forma a pagar a penalidade, eles
 derramam água e leite nas oferendas, enquanto
 fazem suas libações. Inúmeros e nodosos bolos
 são ofertados, pois as almas também são inúmeras. Iniciados
 primeiro fazem oferenda às Eumênides, assim como os magos, pois as Eumênides
 10 são almas, e aquele que fará oferendas aos deuses
 primeiramente solta um pequeno pássaro para que ele os receba e traga
 para baixo, quando...
 e as as almas... por causa...
 tão grandes quanto... e todas ...
 15 carregam...

Coluna VII

1 ..(.)]οσε[
2 .. ὕμνονο [ὕγ]ιῆ καὶ θεμ[ι]τὰ λέγο[ν]τα· ἱερουργεῖτο γὰρ
3 τῆ]ι ποιήσει. [κ]αὶ εἰπεῖν οὐχ οἶόν τ' ἦν τὴν τῶν ὀ]νομάτων
4 θέ]σιγ καίτ[οι] {ρ}ρήθέντα. ἔστι δὲ ξ[έ]νη τις ἡ] πόησις
5 κ]αὶ ἀνθρώ[ποις] αἰν[ι]γμ[α]τώδης. [κα]ὶ [Ἵ]ορφεὺς αὐτ[ὸ]ς
6 ἐ]ρίστ' αἰν[ι]γμα]τα οὐκ ἤθελε λέγειν, [ἐν αἰν]ιγμ[α]σ[ι]ν δὲ
7 με]γάλα. ἱερ[ολογ]εῖται μὲν οὖν καὶ ἀ[πὸ το]ῦ πρώτου
8 ἀει] μέχρι <τ>οῦ [τελε]υτ[ά]του ρήματος. ὡ[ς δηλοῖ] καὶ ἐν τῶι
9 εὐκ]ρινήτω[ι] ἔπει· 'θ]ύρας' γὰρ 'ἐπιθέ[σθαι] κελ]εύσας τοῖ[ς]
10 'ὠσι]ν' αὐτ[οὺς οὗ] τι νομο]θετεῖν φη[σι τοῖς] πολλοῖς,
11 ἀλλὰ διδάσκειν τοὺς τῆ]ν ἀκοήν [ἀγνεύο]ντας κατ[ἄ
12]σειτ[. . .]
13]ωι τ[. . .]εγ[.]
14 ἐν δ]ὲ τῶι ἐχομ[έ]γωι πα[
15] . τ . . εἰγ[. . .]κατ[

1 ... hino falando palavras sábias e corretas. Pois falava o sagrado
aqui poetizado. E ditas não é o caso de dar das palavras
a posição, apesar de serem proferidas. Este poema é estranho
5 e enigmático para as pessoas, apesar de que o próprio Orfeu
não desejava dizer coisas repletas de enigmas, mas grandes coisas em
enigmas. De fato, ele fala o que é sagrado do início
até o final do que é dito. E ele revela na
conhecida passagem: pois quando ele ordena que “deve-se colocar portas
10 aos ouvidos” ele não diz legislar para os muitos,
mas ensinar ao puro de audição.

... e no próximo verso...
15

Coluna VIII

1 ὡς] ἐδήλω[σεν ἐν τῷ]θε τῷ ἔπ[ει·
2 _[ο]ἶ Διὸς ἐξεγένοντο [ὑπερμεν]έος βασιλῆος’.
3 ὅπως δ’ ἄρχεται ἐν τῷ[ιδε δη]λοῖ·
4 ‘Ζεὺς μὲν ἐπεὶ δὴ πα[τρὸς ἐο]ῦ πάρα θέ[σ]φατον ἀρχὴν
5 ἀ]λκὴν τ’ ἐν χεῖρεσσι ἔ[λ]αβ[εν κ]α[ὶ] δαίμον[α] κυδρόν’.
6 τ]αῦτα τὰ ἔπη ὑπερβατὰ ἐό[ν]τα λανθάν[ει]
7 ἔσ]τιν δ’ ὦδ’ ἔχοντα· ‘Ζεὺς μὲν ἐπεὶ τῆ[ν ἀλ]κὴν
8 πα]ρὰ πατρὸς ἐοῦ ἔλαβεν καὶ δαίμονα [κυδρ]όν’.
9 χρη̄ ὦ] δ’ ἔχοντα οὐκ ἀκούειν τὸν Ζᾶ[να ὅπως κρα]τεῖ
10 τοῦ πατρ]ῶς ἀλλὰ τὴν ἀλκὴν λαμβά[νειν παρ’ αὐτο]ῦ.
11 ἄλλως δ’ ἔ]χοντα παρὰ θέσφατα δ[όξειεν ἂν λαβεῖ]ν
12 τὴν ἀλκὴν· ἔο]ικε γὰρ τούτῳ μα[θόντι
13 κατ’ ἀ]νάγκην νομίζοιτ’[ἂν
14] καὶ μαθὼν τῶ . [.] . [

1 ... portanto ele esclarece neste verso:
“os que nasceram de Zeus, o todo-poderoso rei”.
E como as coisas se iniciam ele revela aqui:
“Então Zeus do seu pai o soberano decreto divino
5 e o poder de suas mãos tomou e a vigorosa divindade”
Foge à atenção que estes versos foram transpostos;
de fato, são assim: ‘Então Zeus depois que o poder
de seu pai tomou e a gloriosa divindade’
Deve-se prevalecer não que Zeus ouviu o poder
10 de seu pai mas sim que toma o poder
diferente do que o decreto divino supõe...
pois tendo aprendido o poder...
... se acostuma necessariamente...
... e aprende...

Coluna IX

1 εἶναι τῆ[ν ἀλ]κὴν οὖν τοῦ ἰσχυρ[ο]τάτου ἐπόη[σεν]
2 εἶναι ὡφ[περ]εὶ παῖδα πατρός. οἱ δὲ οὐ γινώσκον[τες]
3 τὰ λεγόμεν[α] δοκοῦσι τὸν Ζᾶνα παρὰ τοῦ αὐτοῦ
4 πατρός [τὴν] ἀλκὴν τε κα[ὶ] τὸν δαίμονα λαμμά[νειν].
5 γινώσκ[ω]ν οὖν τὸ πῦρ ἄτῃ μειγμένον τοῖς
6 ἄλλοις, ὅτι ταρασσοὶ καὶ κ[ωλ]ύοι τὰ ὄντα συνίστασθαι
7 διὰ τὴν θάλψιν, ἐξήλλάξ[εν] ὅσον τε ἰκανόν ἐστιν
8 ἐξαλαχθὲν μὴ κωλύ[ειν] τὰ ὄντα συμπαγῆναι.
9 ὅσα δ' ἄ[ν] ἀφθῆι επικρα[τεῖται], ἐπικ[ρα]τηθέν<τα> δὲ μίσγεται
10 τοῖς ἄλλ[οις]. ὅτι δ' ἐγ χεῖρ[ε]σσι {ξ}[λ]αβ[ε]ν' ἠνίξετο,
11 ὥσπερ τ[ῶ]ν ἄλλα τὰ π[ρ]ὶν μὲν ἄδηλα φαι[ν]όμεν[α], ἀλλ[ὰ]
12 β[ε]βαιότατα νοηθ[έν]τα. ἀνιζόμενος ο[ὗ]ν ἰσχυρῶς
13 ἔφη τὸν Ζᾶνα τῆ[ν] ἀλκὴν λαβεῖν καὶ τὸν δαίμονα,
14 ὡ]σπερ εἰ[]ου ἰσχυροῦ

1 ser. De fato, ele fez o poder ser do mais forte,
como uma criança é de seu pai. Aqueles que não compreendem
as palavras ditas pensam que Zeus de seu
próprio pai toma o poder e a divindade.
5 Portanto, sabendo que o fogo misturado a
outras coisas agita e previne as coisas que são de condensarem
por causa do aquecimento, por isso afastou (o fogo) o bastante,
e uma vez afastado não impedisse as coisas que são de condensarem.
Tanto que o que é aceso é conquistado, e conquistado mistura
10 as coisas umas às outras. A respeito do 'tomou em suas mãos', é um enigma
assim como todas as demais coisas obscuras apresentadas, porém
certamente fazem sentido. Portanto, o enigma sobre a força
afirmava que Zeus toma o poder e a divindade
como se... da força...

Coluna X

1 καὶ 'λέγειν'· [οὐδὲ γ]ὰρ 'λέ[γ]ειν' οἶόν τε μὴ φωνοῦντ[α].
2 ἐνόμιζε δὲ τὸ αὐτὸν εἶναι τὸ 'λέγειν' τε καὶ 'φωνεῖν'.
3 'λέγειν' δὲ καὶ 'διδάσκειν' τὸ αὐτὸ δύναται· οὐ γὰρ
4 οἶόν τε 'δι[δ]άσκειν' ἄνευ τοῦ 'λέγειν' ὅσα διὰ λόγων
5 διδάσκειτ[α]. νομίζεται δὲ τὸ 'διδάσκειν' ἐν τῷ
6 'λέγειν' εἶν[αι]. οὐ τοίνυν τὸ μὲν 'διδάσκειν' ἐκ τοῦ
7 'λέγειν' ἐχ[ωρί]σθη τὸ δὲ 'λέγειν' ἐκ τοῦ 'φωνεῖν',
8 τὸ δ' αὐτὸ [δύνα]ται 'φωνεῖν' καὶ 'λέγειν' καὶ 'διδάσκειν'.
9 οὕτως [οὐδὲν κωλ]ύει 'πανομφεύουσαγ' καὶ πᾶν[τα
10 __διδά]σκουσιν τὸ αὐτὸ εἶναι.
11 'τροφ[ὸν] δὲ λέγων αὐτῆν ἀνί[ζε]ται ὅτι [ἄ]σσα
12 ὁ 'Ἥλι[ος] θερμαίνων δι]αλύει, ταῦτα ἢ Νύξ ψύ[χουσα
13 συ[νίστησι] ἄσσα ὁ 'Ἥλιος ἐθερ[μ]αίνει
14]τα[

1 e 'dizer'; pois não é possível 'dizer' sem falar.
Ele considerava que era o mesmo 'dizer' e 'falar'.
E 'dizer' equivale a 'ensinar'; porém não
é possível 'ensinar' sem 'dizer' o que for que por meio do discurso
5 se aprende. Considera-se que ensinar
está em 'dizer'. Portanto, 'ensinar' não se
distingue de 'dizer', nem 'dizer' de 'falar',
e equivalem 'falar' e 'dizer' e 'ensinar'.
Desta forma, nada impede 'tudo-profere' e 'todas as coisas
10 ensina' de ser a mesma coisa.
Ao chamar de 'enfermeira' ele diz em enigma que aquilo que
o Sol aquece se dissolve, enquanto o que a Noite esfria
se condensa... tudo o que o Sol aqueceu...

Coluna XI

1 τῆς Νυκτός, ἔξ ἀ[δύτοι]ο δ' αὐτὴν [λέγει] 'χρήσαι',
2 γνώμημ ποιού[με]νος ἄδυτον εἶναι τὸ βάθος
3 τῆς Νυκτός οὐ γ[ὰρ] 'δύνει' ὥσπερ τὸ φῶς, ἀλλά νιν
4 ἐν τῶι αὐτῶι μέ[νο]ν ἀύγῃ κατα[λ]αμμάνει.
5 'χρήσαι' δὲ καὶ 'ἀρκέσαι' ταὐτὸ [δύ]ναται.
6 σκέψασθαι δὲ χρῆ, ἐφ' ᾧ κεῖτα[ι τὸ] 'ἀρκέσαι',
7 __καὶ τὸ 'χρήσαι'.
8 χρᾶν τὸνδε τὸν θεὸν νομίζοντ[ες, ἔρ]χονται
9 πεισόμενοι ἄσσα ποῶσι· τάδ' [ἐν ἐχομέν]ωι λέγει·
10 'ἦ δὲ] ἔχρησεν ἅπαντα, τά οἱ θέ[μις ἦν ἀνύσασ]θαι'
11 ...]θεῖς ἐδήλωσεν, ὅτι ο[]ε
12]ι παρὰ τὰ ξόντα . []
13]αι οἷόν τε
14].. σθαι συ. []

1 da Noite. (Orfeu) diz que 'Do mais profundo santuário já proclamou'
com a intenção de dizer que 'não se põe' a profundidade
da Noite; pois não 'se põe' como o faz a luz do dia, porém ela
fica imóvel em seu lugar quando a luz solar dela toma conta.
5 'Proclama' e 'auxilia' são equivalentes.
É necessário examinar qual o uso de 'auxilia'
e de 'proclama'.
Por considerar que este deus proclama, virão
inquirir o que devem fazer; Depois disso, diz:
10 "Tudo o que ela proclamou, é dever dele que seja realizado."
... definido o que é revelado...
... das coisas que são...
... de forma que...

Coluna XII

1 καὶ ἀφα[ιρεῖ]γ. τὸ δ' ἐχόμε[νον] ἔ[πι]πος ὦδ' ἔχει
2 _'ὡς ἂν ἔ[χ]οι κά]τα καλὸν ἔδος νιφόμεντος Ὀλύμπου'.
3 "Ὀλυμπ[ος] καὶ 'Χ]ρόνος' τὸ αὐτόν· οἱ δὲ δοκοῦντες
4 "Ὀλυμπ[ογ] καὶ] 'Ὀύρανόν' [τ]αὐτὸ εἶναι ἕξαμαρ-
5 τάν[ουσι]ν, οὐ γ]ινώσκοντες ὅτι Ούρανὸν οὐχ οἶόν τε
6 'μακ[ρό]τερον' ἢ 'εὐρύτε[ρο]ν' εἶναι, χρόνον δὲ 'μακρὸν'
7 εἴ τις [όνομ]άζο[ι] οὐκ ἂν [ἕξα]μαρτάνοι· ὁ δὲ ὅπου μὲν
8 'Ὀύρανόν' θέ[λοι] λέγειν, τῆμ] προσθήκην 'εὐρὸν'
9 ἐποιεῖτο, ὅπου [δ] 'Ὀλυμπον', το]ύγαντίον, 'εὐρὸμ' μὲν
10 οὐδέποτε, 'μα[κρὸν] δέ. 'νιφόμεντος' δὲ φήσας εἶναι
11 τῆι [δ]υνάμει εἴκαζε αὐτόν ὅρε]ι νιφετώδει.
12 τὸ δὲ] νιφετώ[δες] ψυχρόν τε καὶ λ]ευκόν ἐ[στι].
13] λαμπρ] , πολὺν δ' ἀ[έρ]α
14] . ια καὶ τα . [
15] . . . τοδε[

1 E separa. E o próximo verso diz:
"Para que ele fique na nobre morada do nevado Olímpo".
'Olímpo' e 'Tempo' são o mesmo. Aqueles que esperam
que 'Olímpo' e 'Céu' sejam o mesmo estão
5 errados, não compreendem que o Céu não pode
ser 'mais longo' que 'largo', os que acham que o tempo é 'mais longo'
não estão errados; onde quer que
'Céu' ele queira dizer, o adjetivo 'largo'
ele colocaria, mas quando é 'Olímpo', nunca seria 'largo'
10 mas o seu contrário, 'longo'. Quando ele afirma ser 'nevada',
é à força que ele se refere como nevada.
Pois a neve é fria e branca.
... brilhante ..., o ar é cinza.
... e a ...
15 ... deste ...

Coluna XIII

1 ‘Ζεὺς μὲν ἐπεὶ δὴ πατὴρ ἐοῦ πάρα [θ]έσφατ’ ἀκούσα[ς].
2 οὔτε γὰρ τόδε ἤκουσεν, ἀλλὰ δεδήλωται ὅπως
3 _ ἤκουσεν, οὔτε ἢ Νύξ κελεύει, ἀλλὰ δηλοῖ ὧδε λέγων·
4 _ ‘αἰδοῖογ κατέπινεν, ὃς αἰθέρα ἔχθορε πρῶτος’.
5 ὅτι μὲν πᾶσαν τὴν πόησιν περὶ τῶν πραγμάτων
6 _αἰνίζεται, κ[α]τ’ ἔπος ἕκαστον ἀνάγκη λέγειν.
7 ἐν τοῖς αἰδοῖοις ὁρῶν τὴν γένεσιν τοὺς ἀνθρώπου[ς]
8 νομίζον[τας] εἶναι τούτῳ ἐχρήσατο, ἄνευ δὲ τῶν
9 αἰδοίων [οὐ γίν]εσθαι, αἰδοίωι εἰκάσας τὸν Ἥλιο[ν·
10 ἄνευ [γὰρ του Ἥ]λι[ο]υ τὰ ὄντα τοιαῦτα οὐχ οἶόν [τ’ ἦν
11 γίν]εσθαι, καὶ γενομ[ένων] τῶν ἐόντων [
12 ἤρξ]μεῖν διὰ τὸν Ἥλιο[μ] πάντα ὁμ[οίως]
13] οὐδ’ ἐοῦσ[ιν] οὐ. [
14] περιέχειν [
15] [

1 “Quando Zeus, de seu pai tendo ouvido as profecias”.
Pois ele não ouviu isso, mas aparentou como se
ouvisse, pois nem a Noite ordena, mas revela dizendo o seguinte:
“Engoliu o reverendo, que do éter saltou primeiro”.
5 Como em toda a poesia a respeito das coisas importantes
ele fala por enigmas, sobre cada termo é necessário falar.
Percebendo que os homens nas genitálias a origem
acreditam que delas depende, e que sem
as genitálias não há geração, usa a genitália para representar o Sol;
10 pois sem o Sol todas estas as coisas que são não
teriam origem, e gerando as coisas que são...
ficar imóvel... por causa do Sol todas as coisas imutáveis ...
... não são...
... envolver...
15

Coluna XIV

1 ἐ]κχθόρηι τὸ{ν} λαμπρότατόν τε [καὶ θε]ρμό[τ]ατον
2 χωρισθέν ἀφ' ἑωυτοῦ. τοῦτον οὖν τὸγ 'Κρόνον'
3 γενέσθαι φησὶν ἐκ τοῦ Ἡλίου τῆι Γῆι, ὅτι αἰτίαν ἔσχε
4 διὰ τὸν ἥλιον κρούεσθαι πρὸς ἄλληλα.
5 __διὰ τοῦτο λέγει· 'ὄς μέγ' ἔρεξεν'. τὸ δ' ἐπὶ τούτῳ·
6 __'Οὐρανὸς Εὐφρονίδης, ὃς πρῶτιστος βασίλευσεν',
7 κρούοντα τὸν Νοῦμ πρὸς ἄλληλ[α] 'Κρόνον' ὀνομάσας,
8 'μέγα ῥέξαι' φησὶ τὸν Οὐρανόν· ἀφ[αι]ρηθῆναι γὰρ
9 τῆμ βασιλείαν αὐτόγ. 'Κρόνον' δὲ ὠνόμασεν ἀπὸ τοῦ
10 ἔ[ρ]γου αὐτὸν καὶ τᾶλλα κατὰ τ[ὸν αὐτὸν λ]όγον.
11 τῶν ἐ]όντων γὰρ ἀπάντ[ω]ν [οὔ]πω κρουομέ]νων
12 ὁ Νοῦς] ὡς ὀρ[ίζω]ν φύσιν [τὴν ἐ]πωνυμίαν ἔσχε]ν
13 Οὐρανός]ς. ἀφαιρ[εῖ]σθαι δ' αὐ[τόμ] φησὶ 'τὴν βασιλ]εῖαν'
14 κρουο]μένων τ[ῶν] ἐ[ό]ντων,] . ντα

1 (fazendo) saltar o mais brilhante e o mais quente
separando-o dele mesmo. Ele diz que este 'Cronos'
nasceu do Sol pela Terra, pois se tornou a causa
através do Sol para que colidissem um contra o outro.
5 Por causa disso diz: 'Aquele que fez algo grandioso'. E em seguida diz:
"Céu Filho da Noite, que primeiro de todos reinou",
por fazer colidir a Mente às coisas umas contra as outras de 'Cronos' chamou-o,
diz fazer 'um grande feito' para o Céu: pois fora afastado
de seu reino. 'Cronos' o nomeou por
10 seus feitos e os demais pelo mesmo argumento.
Pois quando as coisas que são ainda não haviam colidido
a Mente separou na origem aquele que fora chamado de
Céu. 'Afastado' diz que foi 'do seu reino'
quando as coisas que são colidiam...

Coluna XV

1 κρούε<ι>ν αὐτὰ πρὸς ἄλληλα. κα[ι] ποιήσῃ τὸ [πρῶτ]ον
2 χωρισθέντα, διαστῆναι δίχ' ἀλλήλων τὰ ἔθοντα.
3 χωρ[ι]ζομένου γὰρ τοῦ ἡλίου καὶ ἀπολαμβανομένου
4 ἐν μέσῳ, πήξας ἴσχει καὶ τᾶνωθε τοῦ ἡλίου
5 __καὶ τὰ κάτωθεν. ἐχόμενον δὲ ἔπος
6 __'ἐκ τοῦ δὴ Κρόνος αὖτις, ἔπειτα δὲ μητίετα Ζεὺς',
7 λέγει <ὄ>τι ἐκ τοῦδ' ἢ [ἀ]ρχὴ ἐστίν, ἐξ ὅσου βασιλεύει. ἢ δὲ
8 ἀρχὴ διηγεῖται, ὅ[τι τ]ᾶ ὄντα κρούωμι πρὸς ἄλληλα
9 διαστήσας τ' ἐ[ποίη] τῆ]ν νῦν μετᾶστασιν, οὐκ ἐξ ἐτέρ[ων]
10 __ἕτερ' ἀλλ' ἕτε[ρ] ἐκ τῶν αὐτῶν.
11 τὸ δ' ἔπειτ[α] δὲ μητίετα Ζε[ύς]· ὅτι μὲν οὐχ ἕτερ[ος]
12 __ἀλλὰ ὁ αὐ[τὸς] δῆλον. ἐχόμενο]ν δὲ [τ]όδε·
13 'μητιγ καὶ [μακάρων κατέχ]ωμι βασιληίδα τιμ[ήν].
14 εσ[] . αι ἴνας ἀπά[σας]
15 ει[

1 atingindo umas contra as outras e criando as primeiras
coisas separadas, divididas umas das outras.
Pois tendo separado o Sol e depois o carregado
ao meio, (a Mente) designou manter o que fica acima do Sol
5 e o que fica abaixo. No próximo verso:
“dele sucedeu Cronos, e em seguida o sábio Zeus”,
(Orfeu) diz que é assim desde o princípio, quando se tornou rei. E
explica sua autoridade, pois as coisas que são colidem umas com as outras
e se separam fazendo a divisão de agora, criando não o diferente
10 de coisas diferentes, mas o diferente a partir das mesmas coisas.
No ‘em seguida o sábio Zeus’, portanto, que não é diferente (da Mente),
mas o mesmo, explica. Aqui é mantido:
“a sabedoria, feitas as honras da realeza abençoada”.
... e logo começa...
15

Coluna XVI

1 'αἰδοῖ]ον' τὸν Ἥλιον ἔφ[η]σεν εἶναι δε[δῆλ]ωται. ὅτι δὲ
2 ἔκ τῶν ὑπαρχόντων τὰ νῦν ὄντα γίνεται λέγει
3 'πρωτογόνου βασιλέως αἰδοίου, τῶι δ' ἄρα πάντες
4 ἀθάνατοι προσέφυμ μάκαρες θεοὶ ἠδὲ θέαιναι
5 καὶ ποταμοὶ καὶ κρήναι ἐπήρατοι ἄλλα τε πάντα,
6 ἄσσα τότε ἦγ γεγαῶτ'· αὐτὸς δ' ἄρα μοῦνος ἔγεντο.'
7 ἐ]ν τούτοις σημαίνει, ὅτι τὰ ὄντα ὑπῆ[ρ]χεν αἰεί, τὰ δὲ
8 νῦν ἔόντα ἐκ τῶν ὑπαρχόντων γίν[ε]ται. τὸ δὲ
9 'αὐ]τὸς δ' ἔ} ἄρα μοῦνος ἔγεντο'. τοῦτο δὲ [λ]έγων δηλοῖ
10 αἰ] τὸν Νοῦν πάντων ἄξιον εἶναι μόν[ο]ν ἔόντα,
11 ὡσπερ]εἰ μηδὲν τᾶλλα εἶη· οὐ γὰρ [οἶ]όν τε δι' α]ὐτὰ εἶναι
12 τὰ νῦν] ἔόντα ἄγ[ε]ν τοῦ Νοῦ. [ἔ]τι δὲ ἐν τῶι ἐχ]ομένωι
13 ἔπει τού]του ἄξιον πάντων [δηλοῖ τὸν Νοῦν εἶ]ναι·
14 'νῦν δ' ἐστ]ὶν βασιλεὺς πάντ[ω]ν καὶ τ' ἔσσειτ' ἔπ]ειτα'.
15 δηλ]ον ὅτι] Νοῦς καὶ π[άντων βασιλεὺς ἐστ]ι τα]ῦτόν.

1 revelou-se que (Orfeu) disse que o Sol é uma 'genitália'. Portanto
ele diz que aquilo que já existia dá origem às coisas de agora:
"a genitália do rei primogênito, da qual todos
os imortais ganharam corpo, abençoados deuses e deusas
5 e rios e fontes adoráveis e tudo o mais
daquilo que foi gerado; e ele próprio tornou-se solitário"
Nestes ele indica que as coisas que são sempre existiram, e que
as coisas de agora foram geradas das coisas que já existiam. Quanto ao
'e ele próprio tornou-se solitário': ao dizer isto revela
10 que a Mente tem o mesmo valor que tudo sozinha,
como se o resto nada fosse; pois não há como existir por si mesmas
as coisas de agora sem a Mente. E no próximo verso
depois deste diz que a Mente tem o mesmo valor que tudo:
"agora que é rei de tudo e sempre será".
15 Assim sinaliza que Mente e todos os reis é o mesmo.

Coluna XVII

1 π[ρ]ότερον ἦν πρ[ι]ν ὄν[ο]μασθῆναι· ἔπ[ει]τα ὠνομάσθη·
2 ἦγ γὰρ καὶ πρόσθεν ‘[ἐ]ών’ ἢ τὰ νῦν ἑόντα συσταθῆναι
3 Ἄηρ καὶ ἔσται αἰεὶ οὐ γὰρ ἐγένετο, ἀλλὰ ἦν· δι’ ὅ τι δὲ
4 Ἄηρ ἐκλήθη, δεδήλωται ἐν τοῖς προτέροις. ‘γενέσθαι’ δὲ
5 ἐνομίσθη ἐπεὶτ’ ὠνομάσθη Ζεύς, ὡσπερὶ πρότερον
6 μὴ ἑών. καὶ ‘ὔστατον’ ἔφησεν ἔσεσθαι τοῦτον, ἐπεὶτε
7 ὠνομάσθη ‘Ζεὺς’ καὶ τοῦτο αὐτῶι διατελεῖ ὄνομα ὄν,
8 μέχρι εἰς τὸ αὐτὸ εἰδος τὰ νῦν ἑόντα συ{νε}σταθῆ<ι>
9 ἐν ὧπερ πρόσθεν ἑόντα ἠιωρεῖτο. τὰ δ’ ἑόντα δηλοῖ
10 γενέσθαι τριαῦτ[α] διὰ τοῦτον, καὶ γενόμενα εἶναι
11 ἐν τούτῳ [πάντα. ση]μαίνει δ’ ἐν τοῖς ἔπειτα τοῖσδε·
12 —‘Ζεὺς κεφαλῆ, Ζεὺς μέσ[σα], Διὸς δ’ ἐκ[ε] πάντα τέτ[ε]υκται[]’.
13 ‘κεφαλῆν’ [φήσας ἔχειν τὰ ἐόντ’ αἰν[ί]ζεται ὅ[τι]
14 κεφαλῆ[] ἀρχὴ γίνεται συ[στάσεως]
15 δ[] συστ[α]θῆναι γ[]

1 existia antes de ser nomeado; em seguida foi nomeado;
2 pois antes dos ‘entes’ se combinarem nas coisas de agora
3 o Ar existia e sempre existirá. Pois não foi gerado, mas existia. E o motivo pelo qual
4 o Ar recebeu este nome é revelado anteriormente. ‘Que fora gerado’
5 acreditava-se por ser nomeado Zeus, como se anteriormente
6 não existisse. E disse que necessariamente seria o ‘último’, por
7 ser nomeado ‘Zeus’, e continuará a ser seu nome,
8 até que da mesma forma as coisas de agora se combinem
9 como as coisas que antes flutuavam. E revela que as coisas
10 eram geradas desta forma por causa disto, e sendo geradas,
11 estão em tudo. Sinaliza nestes versos o seguinte:
12 “Zeus a cabeça, Zeus o meio, Zeus tudo o que há”.
13 Por ‘cabeça’ disse ter glorificado, pois
14 a cabeça... as coisas constituídas que nasceram no princípio...
15 ... se uniram...

Coluna XVIII

0 καὶ τὰ κάτω [φερό]μενα. [τὴν δὲ Μοῖρα]μ' φάμενος [δηλοῖ]
1 τήνδ[ε γῆν] καὶ τᾶλλα πάν[τ]α εἶναι
2 ἐν τῷ ἀέρι [πνε]ῦμα ἐόν. τοῦτ' οὖν τὸ 'πνεῦμα' Ὀρφεὺς
3 ὠνόμασεμ' 'Μοῖραν'. οἱ δ' ἄλλοι ἄνθρωποι κατὰ φάτιμ' 'Μοῖραν
4 ἐπικλῶσαι' φασί[ν] 'σφίσιγ' καὶ 'ἔσεσθαι ταῦθ' ἄσσα Μοῖρα
5 ἐπέκλωσεν', λέγοντες μὲν ὀρθῶς, οὐκ εἰδότες δὲ
6 οὔτε τὴν 'Μοῖραν' ὅ τι ἐστὶν οὔτε τὸ 'ἐπικλῶσαι'. Ὀρφεὺς γὰρ
7 τῆμ φρόνησι[ι]μ' 'Μοῖραν' ἐκάλεσεν· ἐφαίνετο γὰρ αὐτῷ
8 τοῦτο προσφερέστατον εἶ[ν]αι ἕξ ὧν ἅπαντες ἄνθρωποι
9 ὠνόμασαμ. πρὶν μὲν γὰρ κληθῆναι 'Ζῆνα', ἦμ Μοῖρα
10 φρόνησις τοῦ θεοῦ αἰεὶ τε καὶ [δ]ιὰ παντός· ἐπεὶ δ' ἐκλήθη
11 'Ζεὺς', γενέσθαι αὐτὸν ἐ[νομ]ί[σθη], ὄντα μὲν καὶ πρόσθεν,
12 ὀνομαζόμε[ν]ον δ' ο[ὐ]. διὰ τοῦτο λέ[γει] 'Ζεὺς πρῶτος
13 γέν]ετο'· πρ[ῶ]τον γὰρ ἦν Μοῖρα φρόνησις], ἔπειτ[α δ'] ἱερέυθη
14 Ζεὺς ὧν. οἱ δ' ἄνθρω[ποι οὐ γινώσκοντ]ες τὰ λεγόμενα,
15 ὡς π[ρ]ωτόγονο[ν] ὄντα [θεὸν νομίζουσι] τὸν Ζῆνα [
16]...[...][...[]..[

0 e carregados para baixo. O que é dito pela Moira, (Orfeu) revela
que esta terra e todas as outras coisas são
por causa do Ar, sendo sopra. É este 'sopro' que Orfeu
chama de 'Moira'. Sobre isso, os outros homens costumam dizer: 'A Moira
assim teceu' e 'as coisas serão como a Moira
5 tecer', dizem corretamente, porém sem perceber
o que vem a ser a 'Moira' nem o que foi 'tecido'. Pois Orfeu
chamou a prudência de 'Moira'; pois pareceu a ele
ser a mais apropriada dentre todas as coisas que os homens
nomearam. Pois antes de ser chamado de 'Zeus', a Moira
10 era a sabedoria do deus sempre e através de tudo; depois de ser chamado
'Zeus', acredita-se que ele foi gerado, apesar de anterior às coisas que são,
mas sem ser nomeado. Por isso ele diz 'Zeus, o primeiro
a nascer'; pois primeiro era a Moira sabedoria, em seguida o que era sagrado
era Zeus. Mas os homens, não compreendendo o que foi dito,
15 costumam dizer que Zeus, sendo o deus primogênito...

Coluna XIX

1 ἐκ [τοῦ δ]ὲ [τ]ὰ ἔφοντα ἐν [ἔκ]αστον κέκ[λητ]αι ἀπὸ τοῦ
2 ἐπικρατοῦντος, ‘Ζεὺς[ς]’ πάντα κατὰ τὸν αὐτὸν
3 λόγον ἐκλήθη· πάντῳ γὰρ ὁ ἀἷρ ἐπικρατεῖ
4 τοσοῦτον, ὅσοι βούλεται. ‘Μοῖραν’ δ’ ἐπικλῶσαι
5 λέγοντες, τοῦ Διὸς τὴν φρόνησιν ‘ἐπικυρῶσαι’
6 λέγουσιν τὰ ἐόντα καὶ τὰ γινόμενα καὶ τὰ μέλλοντα,
7 ὅπως χρῆ γενέσθαι τε καὶ εἶναι κα[ί] παύσασθαι.
8 ‘βασιλεῖ’ δὲ αὐτὸν εἰκάζει (τοῦτο γὰρ οἱ προσφέρειν
9 ἔφα[ί]νετο ἐκ τῶν λεγομένων ὀνομάτων) λέγων ὧδε·
10 ‘Ζεὺς βασιλεύς, Ζεὺς δ’ ἀρχὸς ἀπάντων ἀργικέρανος’.
11 ‘βασιλέ[α]’ ἔφη εἶναι, ὅτι πολλῶ[ν] τῶν ἀρ]χῶν μία
12 πασῶν κ]ρατεῖ καὶ πάντα τελεῖ [ἄπερ θνη]τῶν οὐδενὶ
13 ἄλλωι ἕξεσ]τιν τε[λ]έσαι· . . [] . ν. [.] εὐ . [.]
14 [] ‘ἀρχὸν’ δὲ [‘ἀπάντων’ ἔφη εἶναι α]ὐτὸν
15 ὅτι πάντα ἀρ]χεται δια[

1 desde que cada uma das coisas foi nomeada conforme o que nela
prevalece, de ‘Zeus’ todas as coisas desta mesma
forma nomeou; pois o ar a tudo domina,
tantos quanto desejar. Quando ‘a Moira teceu’
5 dizem, a sabedoria de Zeus ‘retifica’,
eles querem dizer, as coisas que são e suas origens e seus destinos,
assim como gera o que deve existir e determina seu fim.
E compara-o a um ‘rei’ (pois este parece
demonstrar ser o nome mais apropriado dos que são ditos) dizendo o seguinte:
10 “Zeus rei, Zeus que reina sobre todos com o brilhante raio”.
Ele disse que é ‘rei’ pois, apesar de muitos serem regentes, um
dentre todos prevalece e alcança o que para nenhum dos mortais
é possível alcançar...
... e diz que ele é o ‘regente de muitos’
15 pois muitos tem origem por causa...

Coluna XX

1 ἀνθρώπων ἐμὲ πόλεσιν ἐπιτελέσαντες [τὰ ἱε]ρὰ εἶδον,
2 ἔλασσόν σφας θαυμάζω μὴ γινώσκειν· οὐ γὰρ οἶόν τε
3 ἀκοῦσαι ὁμοῦ καὶ μαθεῖν τὰ λεγόμενα. ὅσοι δὲ παρὰ τοῦ
4 τέχνημ ποιουμένου τὰ ἱερά, οὗτοι ἄξιοι θαυμάζεσθαι
5 καὶ οἴκτε[ί]ρεσθαι, θαυμάζεσθαι μὲν, ὅτι, δοκοῦντες
6 πρότερον ἢ ἐπιτελέσαι εἰδήσειν, ἀπέρχονται ἐπι-
7 τελέσαντες πρὶν εἰδέναί, οὐδ' ἐπανερόμενοι, ὥσπερ
8 ὡς εἰδότες τῶν εἶδον ἢ ἤκουσαν ἢ ἔμαθον· [οἴ]κτε<ί>ρεσθαι δὲ,
9 ὅτι οὐκ ἀρκεῖ σφιν τὴν δαπάνην προανηλώσθαι, ἀλλὰ
10 _καὶ τῆς γνώμης στερόμενοι πρὸς ἀπέρχονται.
11 πρὶμ μὲν τὰ [ἱ]ερὰ ἐπιτελέσαι, ἐλπίζον[τε]ς εἰδήσειν,
12 ἐπ[ιτελέσ]αντ[ες] δὲ, στερηθέντες κα[ὶ] τῆς] ἐλπ[ί]δος] ἀπέρχονται.
13 _τω[] . υόντ[ων ὁ] λόγος φαί[νε]ται τ[ὸν Ζᾶ]να
14 λ[έγειν τῆι μητρ]ῖ τῆι ἑαυτοῦ ο..[[τῆι μ]ητρὶ μὲν
15 τῆι] δ' ἀδελφῆ[ι] ὡς εἶδε]]
16

]..[

1 dos homens que nas cidades performam os ritos e observam as coisas sagradas,
pouco me admira que eles não entendam: pois não é como se desse para
ouvir e ao mesmo tempo compreender as coisas ditas. Assim como aqueles
que fazem ofício das coisas sagradas, estes são dignos de assombro
5 e pena; por um lado assombro, pois, esperando compreender
antes de saber como realizar os ritos, deixam de
performar os ritos antes de compreender, e não fazem mais perguntas, como se
estivessem certos do que viram, ouviram e aprenderam; por outro lado dão pena,
pois não basta-lhes terem pago adiantado, mas
10 até de sua razão saem carentes.
Antes realizam os ritos sagrados, esperando conhecer,
depois de realizados os ritos, saem desprovidos até de sua esperança.
... a história parece dizer que Zeus
deitou com sua própria mãe... com sua mãe, por um lado...
15 ... por outro com sua irmã ... quando viu...

Coluna XXI

1 οὔτε τὸ ψυχ[ρὸν] τῶι ψυχρῶι. ‘θόρνῃ’ δὲ λέγ[ων] δηλοῖ,
 2 ὅτι ἐν τῶι ἀέρι κατὰ μικρὰ μεμερισμένα ἐκινεῖτο
 3 καὶ ἐθόρνυτο, θορνύμενα δ’ ἕκα<σ>τα συνεστάθη
 4 πρὸς ἄλληλα. μέχρι δὲ τούτου ἐθόρνυτο, μέχρι
 5 ἕκαστον ἦλθεν εἰς τὸ σύνηθες. ‘Ἀφροδίτη Οὐρανία’
 6 καὶ ‘Ζεὺς’ καὶ ἀφροδισιάζειν καὶ θόρνυσθαι καὶ ‘Πειθῶ’
 7 καὶ ‘Ἀρμονία’ τῶι αὐτῶι θεῶι ὄνομα κεῖται. ἀνὴρ
 8 γυναικὶ μισγόμενος ‘ἀφροδισιάζειν’ λέγεται κατὰ
 9 φάτιν. τῶν γὰρ νῦν ἐόντων μιχθέντων ἀλλ[ή]λοις
 10 ‘Ἀφροδίτη’ ὠνομάσθη, ‘Πειθῶ’ δ’ ὅτι εἶξεν τὰ ἐ[ό]ντα
 11 ἀλλήλο[ι]ς. ἐ[ῖ]κειν’ δὲ καὶ ‘πείθειν’ τὸ αὐτό. ‘[Ἀ]ρμονί[α]’ δὲ,
 12 ὅτι πολλὰ συνή[ρ]μοσε τῶν ἐόντων ἐκάστω[ι].
 13 ἦμ μὲν γ[ὰρ] καὶ π[ρ]όσθεν, ὠνομάσθη δὲ ‘γενέσθ[αι]’ ἐπεὶ
 14 διεκρίθ[η] τῶι δὲ δι[α]κριθῆναι δηλοῖ ὅτ[ι] τ[ὰ]ς μείξ[ι]εις
 15 ἐδίωκε [καὶ ἐκ]ράτει, ὥστε διεκ[ρί]θησαν
 16].[]ν.[]γῦν

1 nem o frio com o frio. Ao dizer ‘copula’ ele revela
 que no Ar minúsculas partículas se movimentavam
 e copulavam, e copulando cada uma foi aproximada
 em direção às demais. Copulando até que
 5 cada uma chegue aonde esteja habituado. ‘Afrodite Celeste’
 e ‘Zeus’ e afrodisiar e copular e ‘Persuasão’
 e ‘Harmonia’ é nome dado ao mesmo deus. Um homem
 e uma mulher em coito ‘afrodisiam’, como é dito
 comumente. Pelas coisas de agora se misturarem umas às outras
 10 ‘Afrodite’ foi nomeada, e ‘Persuasão’ pois as coisas se assemelham
 umas às outras. E assemelhar e persuadir é o mesmo. ‘Harmonia’,
 porque co-harmoniza cada uma das várias coisas.
 Pois se por um lado existia antes, é usado o termo ‘nascer’ após
 ser separado. Por ser separado (Orfeu) revela que as misturas (Zeus)
 15 persegue e domina, ao serem separadas....

Coluna XXII

1 πάν[τ' οὐ]ν ὁμοίω[ς ὠ]νόμασεν ὡς κάλλιστα ἢ[δύ]γατο,
2 γινώσκων τῶν ἀνθρώπων τὴν φύσιν, ὅτι οὐ πάντες
3 ὁμοίαν ἔχουσιν οὐδὲ θέλουσι πάντες ταῦτά·
4 κρατιστεύοντες λέγουσι, ὅτι ἂν αὐτῶν ἐκάστωι
5 ἐπὶ θυμὸν ἔλθῃ, ἅπερ ἂν θέλοντες τυγχάνωσι,
6 οὐδαμὰ ταῦτά, ὑπὸ πλεονεξίας, τὰ δὲ καὶ ὑπ' ἀμαθίας.
7 'Γῆ' δὲ καὶ 'Μήτηρ' καὶ 'Ρέα' καὶ 'Ἥρη' ἡ αὐτή. ἐκλήθη δὲ
8 'Γῆ' μὲν νόμωι, 'Μήτηρ' δ<έ>, ὅτι ἐκ ταύτης πάντα γ[ίν]εται.
9 'Γῆ' καὶ 'Γαῖα' κατὰ [γ]λῶσσαν ἐκάστοις. 'Δημήτηρ' [δὲ
10 ὠνομάσθη ὡσπερ ἡ 'Γῆ' Μήτηρ', ἐξ ἀμφοτέρων ἔ[ν] ὄνομα·
11 τὸ αὐτὸ γὰρ ἦν. — ἔστι δὲ καὶ ἐν τοῖς Ὑμνοῖς εἰρ[η]μένον·
12 'Δημήτηρ [Ῥ]έα Γῆ Μήτηρ <τε καὶ> 'Εστία Διῖοι'. καλε[ῖ]ται γὰρ
13 καὶ 'Δηιώ', ὅτι 'ἐδηι[ώθη]' ἐν τῇ μείξει (δηλώσει δὲ, [ὅτ]αν
14 κατὰ τὰ ἔπη γέγ[ητα]ι). "Ρέα' δ<έ>, ὅτι πολλὰ καὶ παγ[τοῖα
15 ζῶια ἔφυ [ἐκρέυσαντα] ἐξ αὐτῆς, "Ρέα' καὶ ["Ρεῖη'
16 κατ[ὰ] γλῶσσαν ἐκάστοις. "Ἥρη' δ' ἐκ[λήθη], ὅτι

1 todas as coisas (Orfeu) nomeou de forma semelhante tão bem quanto pôde,
conhecendo dos homens a natureza, pois nem todos
tem a mesma e nem todos desejam o mesmo;
Sendo os mais fortes, dizem cada coisa que por seu
5 âmago passa, o que quer que eles desejarem,
nunca as mesmas coisas, por cobiça, ou até por ignorância.
'Terra' e 'Mãe' e 'Rhea' e 'Hera' é o mesmo. Foi chamada
'Terra' por convenção; 'Mãe', pois todas as coisas nascem por causa dela.
'Terra' e 'Gaia' conforme a língua de cada um. E 'Deméter'
10 foi chamada por ser a 'Mãe da Terra', das duas coisas um nome,
pois são o mesmo. E isto é dito nos *Hinos*:
'Deméter Rhea Mãe da Terra e Hestía Deio'. Pois ela é chamada
'Deio' pois foi cortada na concepção (isto revelará Orfeu, quando,
conforme seus versos, ela é gerada). E 'Rhea' pois muitos e diversos
15 animais suavemente nasceram dela, 'Rhea' e 'Rheie'
conforme a língua de cada um. De 'Hera' foi chamada pois...

Coluna XXIII

1 τοῦτο τὸ ἔπος πα[ρα]γωγὸν πεπόηται, καὶ το[ῖς] μὲν
 2 πολλοῖς ἄδηλόν ἐστιν, τοῖς δὲ ὀρθῶς γινώσκουσιν
 3 εὐδηλον, ὅτι “Ὠκεανός” ἐστὶν ὁ Ἄηρ, Ἄηρ δὲ Ζεὺς·
 4 οὐκ οὖν ἐμήσατο τὸν Ζᾶνα ἕτερος Ζεὺς, ἀλλ’ αὐτὸς
 5 αὐτῶι ἐσθένος μέγα. οἱ δ’ οὐ γινώσκοντες τὸν
 6 Ὠκεανὸν ποταμὸν δοκοῦσιν εἶναι ὅτι ἐὺρὸν ῥέοντα
 7 ἔπροσέθηκεν. — ὁ δὲ σημαίνει τὴν αὐτοῦ γνώμην
 8 ἐν τοῖς λεγομέν[ο]ις καὶ νομιζομένοις ῥήμασι.
 9 καὶ γὰρ τῶν ἀν[θ]ρώπων τοὺς μέγα δυνατ[οῦ]ντας
 10 ἔμεγάλους φασὶ ῥῆναι. τὸ δ’ ἐχόμενον
 11 ἔπειτα δ’ ἐγκατέλεξε Ἀχελῷου ἀργυροδίπλω.
 12 τῶ[ι] ὕδα[τι] ὄλ[ω]ς τίθη[σι] Ἀχελῷον ὄνομα. ὅ[τι] δὲ
 13 τα[σ]δ’ ἴνα[ς] ἐγκα[τα]λέξ[σ]αι ἐστ[ὶ] τά[σ]δε ἐγκατῶ[σ]αι <δηλον>
 14 τὴν [γ]ὰρ []των αυ[τ]]...
 15 ἐκασ[τ]]δε βουλ[]
 16 ε.γ[]οντε[]

1 Este verso foi escrito de forma enganosa e que para
 muitos é obscuro, para aqueles que compreendem corretamente
 é claro, pois ‘Oceano’ é o Ar, e Ar é Zeus.
 Certamente Zeus não ‘forjou’ outro Zeus, mas ele (forjou)
 5 para si ‘grande força’. Mas aqueles que não compreendem
 supõem que Oceano seja um rio pois ‘flui largamente’
 lhe foi dado (como epíteto). Mas (Orfeu) sinaliza sua própria opinião
 declaradamente e com palavras costumeiras.
 Pois os homens, dos que possuem grande força,
 10 dizem que ‘muito influenciam’. No próximo verso:
 “construiu nele os tendões de Aqueloo do redemoínho argênteo”,
 ele (Orfeu) à água em geral coloca o nome ‘Aqueloo’. A respeito
 deste ‘construiu nele os tendões’ que é quando desceu, revela:
 pois... se...
 15 cada um... deseja...

Coluna XXIV

1 ἴσα ἐστὶν ἐκ τοῦ [μέ]σου μετρούμενα· ὅσα δ[ὲ μ]ή
 2 _κυκλοειδέα, οὐχ οἷόν τε ἴσομελῆ' εἶναι. δηλοῖ δὲ τόδε·
 3 _'ἢ πολλοῖς φαίνει μερόπεσσ' ἰ] ἐπ' ἀπείρονα γαῖαν'.
 4 τοῦτο τὸ ἔπος δόξειεν ἄν τις ἄλλως ε-ί>ρῆσθαι, ὅτι,
 5 ἦν ὑπερβάλλει, μᾶλλον τὰ ἐόντα φαίνεται ἢ πρὶν
 6 ὑπερβάλλειν. ὁ δὲ οὐ τοῦτο λέγει 'φαίνειν' αὐτήν,
 7 εἰ γὰρ τοῦτο ἔλεγε, οὐκ ἂν 'πολλοῖς' ἔφη 'φαίνειν' αὐτήν,
 8 ἀλλὰ 'πᾶσιν' ἅμα, τοῖς τε τὴν γῆν ἐργαζομένοις
 9 καὶ τοῖς ναυτιλλομένοις, ὁπότε χρὴ πλεῖν, τούτοις
 10 τὴν ὥραν. εἰ γὰρ μὴ ἦν Σελήνη, οὐκ ἂν ἐξηύρ[ι]σκον
 11 οἱ ἄνθρωποι τὸν ἀριθμὸν οὔτε τῶν ὠρέων οὔτε τῶν
 12 ἀνέμων[ν... ..] καὶ τᾶλλα πάντα [.....]ην
 13 εκ[]σα εγ[]ει
 14] .θατω.[]ι
 15]νητουτ.[]
 16] ἄλλα ἐόγ[τα]ς
 17]φησ[]

1 A partir do meio as medidas são iguais; mas quando não
 é circular, não é como se tivesse 'membros iguais'. É revelado neste:
 "Ela brilha para muitos homens com vozes articuladas na terra ilimitada".
 Este verso alguém pode pensar que foi dito de forma diferente do que é, pois
 5 se ela se excede, as coisas brilham muito mais que antes
 dela se exceder. Mas ele não quer dizer 'brilha' aqui,
 pois ele diria não que ela 'brilha' para 'muitos',
 mas 'para todos' juntos, para os que na terra trabalham
 e para os que navegam, quando devem navegar, nas
 10 estações certas. Pois se não fosse a Lua, não descobririam
 os homens o tempo nem das estações nem
 dos ventos... e para todos...
 15 ... as demais coisas...

Coluna XXV

1 καὶ λαμπρό[τ]ατα, τὰ δ' ἐξ ὧν ἡ σελήνη [λ]ευκότερα μὲν
 2 τῶν ἄλλωγ <καὶ> κατὰ τὸν αὐτὸν λόγον μεμερισμένα,
 3 θερμὰ δ' οὐκ ἔστι. ἔστι δὲ καὶ ἄλλα νῦν ἐν τῷ ἀέρι ἐκὰς
 4 ἀλλήλων α[ι]ωρούμεν<α>, ἀλλὰ τῆς μὲν ἡμέρης ἀδηλ' ἐστὶν
 5 ὑ[π]ὸ τοῦ ἡλίου ἐπικρατούμενα, τῆς δὲ νυκτὸς ἐόντα
 6 δῆλὰ ἐστίν. ἐπικρατεῖται δὲ διὰ σμικ[ρ]ότητα.
 7 αἰωρεῖται δ' αὐτῶν ἕκαστα ἐν ἀνάγκῃ, ὥς ἄμ μὴ συνίη
 8 πρὸς ἄλληλα· εἰ γὰρ μή, συνέλθοι <ἄν> ἀλέα ὅσα τὴν αὐτὴν
 9 δύναμιν ἔχει, ἐξ ὧν ὁ Ἥλιος συνεστάθη. τὰ νῦν ἐόντα
 10 ὁ θεὸς εἰ μὴ ἤθελεν εἶναι, οὐκ ἂν ἐποίησεν Ἥλιον. ἐποίησε δὲ
 11 τοιοῦτογ καὶ τ[ο]σοῦτον γινόμενον, οἷος ἐν ἀρχῇ τοῦ λόγου
 12 διηγῆται. τὰ δ' ἐπὶ τούτοις ἐπίπροσθε π[ο]ιεῖται,
 13 _οὐ β]ου[λό]μενο[ς] πάντας γιν[ώ]σκε[ι]ν. ἐν δὲ [τ]ῶιδε σημαί[ν]ε[ι].
 14 _'αὐτ]ἄρ [ἐ]πεὶ δ[ὲ] π[άν]τα Διδ[ὸ]ς φρήμ[η]σατ[ο] ἔ]ργα',
 15] . τρονη . [
 16] . πηγῆ . [
 17]ων . [

1 e brilhantíssimo, mas os materiais dos quais a Lua é feita são os mais brancos, por um lado
 separados dos demais de acordo com a mesma medida,
 mas não é quente. Mas há agora outras coisas no ar, distantes
 umas das outras flutuando, porém durante o dia não estão aparentes,
 5 pois são conquistadas pelo Sol, mas estas coisas de noite
 estão visíveis, sendo conquistadas por sua pequenez.
 Está suspensa cada uma delas por necessidade, para que não aproxime
 uma das outras; pois senão, uniria-se em um aglomerado conforme
 a propriedade que tem, assim como aquelas que o Sol uniu. As coisas de agora
 10 se o deus não quisesse mantê-las, não teria criado o Sol. Mas fez
 desta forma e tantos concebidos, como no princípio o relato
 revela. Os versos feitos após estes de antes,
 não é quisto que todos compreendam. Neste verso ele sinaliza:
 “Ainda assim, após isso o coração de Zeus dividiu todos os trabalhos”.
 15

Coluna XXVI

1 ‘μη[τρ]ὸς’ μὲν, ὅτι μήτηρ ὁ Νοῦς ἐστὶν τῶν ἄλλων,
 2 ‘ἑἄς’ δὲ, ὅτι ‘ἀγαθῆς’. δηλοῖ δὲ καὶ ἐν τοῖσδε τοῖς ἔπεσιν,
 3 __ ὅτι ‘ἀγαθὴν’ σημαίνει
 4 __ “Ἑρμῆ, Μαιάδος υἱὲ, διάκτορε, δῶτορ ἑάων’.
 5 __ δηλοῖ δὲ καὶ ἐν τ[ῶ]ιδε
 6 ‘δοιοὶ γάρ τε πίθοι κατακίχεται ἐν Διὸς οὐδὲ
 7 __ δῶρων, οἷα διδοῦσι, κακῶν, ἕτερος δέ τ’ ἑάων’.
 8 οἱ δὲ τὸ {β}ρήμα οὐ γινώσκοντες δοκοῦσιν εἶναι
 9 ‘μητρὸς ἑαυτοῦ’. ὁ δ’ εἴπερ ἤθελεν ‘ἑαυτοῦ μητρὸς
 10 ἐμ φιλότητι’ ἀποδειξῆαι ‘θέλοντα μιχθῆναι’ τὸν
 11 θεόν, ἐξῆν αὐτῶι γράμματα παρακλίναντι
 12 ‘μητρὸς ἑοῖο’ εἶπε[τ]ιν· οὕτω γ[ὰ]ρ ἂν ‘ἑαυτοῦ’ γίνοιτο,
 13 υἱὸς δ’ αὐτῆς ἂν εἴη... δ]ῆλον ὅτι .[. . . .] . . [
 14] ἐν τῆι συγ[.] ἀμφοτερ[
 15] ἀγαθη .[. . . .] .α . . [
 16] . ενα[

1 ‘da mãe’, por um lado, pois a Mente é mãe dos outros,
 por outro ‘bendita’ porque é ‘boa’. Portanto o que é revelado nestes versos,
 significa que é ‘boa’:
 “Hermes mensageiro, filho de Maia, que dá as bênçãos”.
 5 E revela nestes:
 “Pois duas grandes ânforas são depositadas no chão de Zeus
 presentes, como dádivas, uma de males, a outra de bênçãos”.
 Aqueles que não entendem o que é dito pensam ser
 ‘de sua mãe’. Porém se realmente quisesse, ‘com sua própria mãe
 10 desejando unir em amor’ assim apresentaria o
 deus, o que é possível a ele trocando letras
 ao dizer ‘de sua própria mãe’. Pois assim se tornaria ‘sua própria’,
 e ele seria seu filho... pois revela...
 ... nesta ... para ambos...
 15 ... o bem....