

## SÓLON E UM FRAGMENTO DE VIAGEM (19 W<sup>2</sup>): UM HÓSPEDE, UM ANFITRIÃO E UMA DEUSA EM TEMPO DE DESPEDIDA

Giuliana Ragusa  
(DLCV/FFLCH/USP)

### ABSTRACT

Solon's Fr. 19 W<sup>2</sup> is a farewell elegy to the king of the Cyprian city of Soloi. In the discourse, a *xénos* is leaving to his homeland after being with the king as his guest, we may suppose. Setting a tone of praise and gratefulness to his words, he brings forward two key-ideas to the archaic Greek world: *xenía* (the laws of hospitality) and reciprocity. And by an indirect address to Aphrodite – here, as rarely in archaic Greek poetry, represented as a sea goddess that watches over travelers and ships –, he gives the speech solemnity and a prayer quality. This *tableau* that raises the subject of Solon's famous yet obscure travels will be herein studied in an approach that will take into consideration in the analysis of the poet's fragmentary elegy its sources of transmission and the relations between Greece/Aphrodite and Cyprus.

Keywords: Solon; archaic elegy; farewell discourse; travels; Aphrodite; Cyprus.

Boa parte do *corpus* poético remanescente de Sólon (c. 640-560 a.C.)<sup>1</sup> – a primeira voz da Ática na poesia grega antiga<sup>2</sup> – pode ser lida contra o pano de fundo de sua atividade política em Atenas, pois “seus poemas nos apresentam um fenômeno extraordinário: um líder político usando a poesia como

<sup>1</sup> Para introdução a Sólon, biografia e cronologia: Bowra (1969, pp. 71-104, 1ª ed.: 1939), Lesky (1995, pp. 148-55, 1ª ed.: 1957), Miller (1969, pp. 62-86), Alessandri (1989, pp. 192-202), Perrotta, Gentili e Catenacci (2007, pp. 30-3). A ordem das referências aqui e nas demais notas segue a 1ª edição das obras.

<sup>2</sup> De sua produção, resta preservado principalmente em fontes de transmissão indireta, um modesto volume de elegias e uns poucos jambos que, exceto pelo metro, em nada diferem dos versos elegíacos. Ver a edição West (1992, vol. 2), adotada neste estudo e indicada como W<sup>2</sup>, e os panoramas sobre a poesia de Sólon em Knox (1990, pp. 146-53) e Lardinois (2006, pp. 15-35).

seu principal meio de comunicação, para agitar, alertar, anunciar e defender suas políticas”<sup>3</sup>. Esse não é, porém, o caso do Fr. 19 W<sup>2</sup> de que aqui tratarei; afinal, por ele e pelas narrativas de suas fontes de transmissão indireta somos levados a uma cidade da ilha de Chipre, sendo tais fontes Heródoto (século V a.C.), *Histórias* (V, 113); Plutarco (séculos I-II d.C.), *Vida de Sólon* (26, 1-6), e a *Vida de Arato* (II, 430), de autoria e datação ignoradas<sup>4</sup>.

## PLUTARCO

Parte da obra de Plutarco, em geral abundante em citações poéticas<sup>5</sup>, é a famosa série das *Vidas paralelas*, atribuída à maturidade tardia do autor<sup>6</sup>; nela se insere a *Vida de Sólon*, em que, como nas demais biografias, Plutarco desenha seu objeto articulando testemunhos e relatos variados a dados extraídos da poesia de seu biografado<sup>7</sup>. Assim, pode-se concluir que o biógrafo não apenas descreve o homem Sólon, mas lhe sopra vida própria ao recriar, em sua narrativa, encontros e diálogos com personagens renomados, como Tales de Mileto (século VI a.C.).

Somados, esses recursos acentuam o caráter ficcional da *Vida de Sólon* e da série de biografias como um todo<sup>8</sup>; porém, quanto à questão da historicidade, há que se considerar que a biografia na Antiguidade é um gênero de discurso comprometido antes com a verossimilhança do que com a realidade factual. Noutras palavras, há decerto uma medida de fundamentação histórica na escrita biográfica de Plutarco, mas o trabalho de recriação nas *Vidas paralelas* ultrapassa esta que é apenas uma de suas dimensões, como indica o próprio autor na *Vida de Alexandre* (1): “Não escrevo sobre a história, mas sobre as vidas”<sup>9</sup>.

O Fr. 19 W<sup>2</sup> de Sólon nos remete às suas viagens que, assim como dois pontos de seu itinerário (Egito, Chipre), são aceitas normalmente como fatos<sup>10</sup>. O mesmo não pode ser dito sobre as motivações das viagens, nem sobre a

<sup>3</sup> Knox (1990, p. 146). Ver ainda Bowra (1960, p. 76). Todas as traduções de obras críticas e literárias aqui encontradas são minhas, salvo quando indicado.

<sup>4</sup> Estas fontes são apontadas nas edições do fragmento anteriores à de West (1992, vol. 2): Hiller e Crusius (1911, Fr. 18), Hudson-Williams (1926, Fr. 19), Edmonds (1982, Fr. 7, 1ª ed.: 1931), Diehl (1936, Fr. 7), Adrados (1956, Fr. 7), Colonna (1963, Fr. 7, 1ª ed.: 1954), Defradas (1962, Fr. 7), Gentili e Prato (1979, Fr. 11), Barros (1999, Fr. 7), Gerber (1999, Fr. 19), Fantuzzi e Noussia (2001, 11 G.-P. = 19 W). Não há dificuldades textuais no fragmento.

<sup>5</sup> Para Russell (1966, p. 143), essa abundância resulta de sua inegável erudição, a qual Wet (1988, pp. 13-25) comenta mais demoradamente. Ver ainda Blois (2006, pp. 430).

<sup>6</sup> Ver Russell (1966, p. 140).

<sup>7</sup> Ver Clay (1998, pp. 9-40) sobre esse movimento comumente executado na Antiguidade.

<sup>8</sup> Ver Russell (1966, p. 148). Para as fontes da *Vida de Sólon*: Adcock (1914, pp. 38-40). Para historicidade e ficção nas biografias, com ênfase para a *Vida de Sólon*: Blois (2006, pp. 429-40).

<sup>9</sup> Traduzo o texto grego de Perrin (1992). Sobre a frase, Blois (2006, pp. 430) afirma: “Plutarco não se considerava um historiador”.

sequência dos eventos que as precedem e/ou sucedem. Daí porque Anthony J. Podlecki, em “Solon’s sojourns” (1975, p. 31), afirma que chega a ser exasperante “nossa inabilidade para desemaranhar os detalhes do quando, onde e por quanto tempo ele viajou”.

Uma narrativa que responde a tais perguntas e merece ser observada, ainda que cautelosamente, é a da *Vida de Sólon*, principal fonte de preservação do Fr. 19 W<sup>2</sup>. Segundo Plutarco (25, 4-6), concluídas as reformas em Atenas e fixado o novo código de leis, Sólon decidiu ausentar-se por dez anos, à espera de que os atenienses se habituassem às novas leis. Sobre o trajeto percorrido, ele diz (26, 1-4)<sup>11</sup>:

“Primeiramente, então, para o Egito [Sólon] rumou (...). Depois, navegou para Chipre, e foi amado especialmente por Filocipro, um dos reis lá, que tinha uma cidade não grande, fundada por Demófon, filho de Teseu, em torno do rio Clário, numa região protegida, mas difícil de administrar. Como era facilmente transferível, Sólon persuadiu o rei a reconstruí-la, fixando-a numa bela planície abaixo e tornando-a mais agradável e melhor. E, estando ali presente, Sólon cuidou da fundação da cidade e organizou-a da melhor maneira para a vida e a segurança de seus habitantes, a fim de que muitos colonos viessem para junto de Filocipro e este fosse invejado pelos outros reis. Por causa disso, Filocipro concedeu honra a Sólon, e nomeou a cidade, antes chamada Epéia, com o nome dele, Solos. E o próprio Sólon se recorda dessa fundação, pois, dirigindo-se a Filocipro em suas elegias, diz:

Agora que tu, entre os sólios, por muito tempo aqui reinando,  
mores nesta cidade, e também tua estirpe.  
Mas que para longe da célebre ilha, com nau veloz,  
ileso me conduza Cípris de violácea guirlanda;  
e que sobre esta fundação conceda favor e glória,  
e bom retorno à minha pátria”<sup>12</sup>.

<sup>10</sup> Ver Linforth (1919, pp. 94-5), Freeman (1926, p. 155), Masaracchia (1958, pp. 81 e 87), Jeffery (1978, pp. 90-1), Alessandrì (1989, pp. 191-2), Romm (1998, p. 63), Irwin (1999, p. 187), Fantuzzi e Nourissia (2001, p. 276). Masaracchia lembra que há duas tradições para as viagens de Sólon: a da juventude e a do pós-arcontado, sendo aquela ainda “mais frágil e tardia” do que esta. Alessandrì (1989, pp. 202-16) crê na tradição das viagens na juventude, vendo no acúmulo de riquezas sua motivação, localizando-as no “último decênio do século VII a.C.” (pp. 215-6) e tendo como trajeto possível o Egito e a Ásia Menor, além da viagem à ilha de Chipre, para a qual o Fr. 19 W<sup>2</sup> seria evidência. O estudioso reconhece que tal tradição só é explicitamente abordada na *Vida de Sólon*, de Plutarco, mas que não se pode afirmar, a partir disso, o desconhecimento do assunto noutras fontes que falam das viagens de Sólon sem mencionar as da sua juventude. Para uma discussão detalhada sobre a data do arcontado, tradicionalmente 594/3 a.C., e do posterior decanato de viagens de Sólon, ver Alessandrì (pp. 192-202).

<sup>11</sup> Traduzo o texto grego de Ziegler (1960).

<sup>12</sup> νῦν δὲ (φρσί) σὺ μὲν Σολίοισι πολλὸν χρόνον ἐνθαδ' ἀνάσσω

τῆνδε πόλιν ναίοις καὶ γένος ὑμέτερον?

αὐτὰρ ἐμὲ ξὺν νηϊ̄ θοῆῑ κλεινῆς ἀπὸ νήσου

ἀσκηθῆ̄ πέμποῑ Κύπρις̄ ἰοστέφανος?

οἰκισμῶῑ δ' ἐπὶ τῶιδε χάριν καὶ κῦδος ὀπάζοι

ἔσθλόν̄ καὶ νόστον πατριδ'̄ ἐς ἡμετέρην.

## VIDA DE ARATO, UMA FONTE PROBLEMÁTICA

O relato de Plutarco faz-se ouvir, em linhas gerais, na *Vida de Arato* (II, 430), fonte dos quatro versos iniciais do Fr. 19 W<sup>2</sup>, no passo em que, sobre os habitantes da Solos cípria, diz que “*Sólón se lembra deles em suas elegias ao rei Cipranor. Este, aconselhado por ele a fundar a cidade, chamou-a Solos em gratidão ao homem, com essa recompensa pagando-lhe tal conselho. E Sólón assim fala:* [citação]”<sup>13</sup>. Note-se o fraseado original do trecho sublinhado (*mémnētai dè toutōn Sólōn en taís elegeías taís pròs Kypránora tòn basiléa*); e o do trecho final da narrativa de Plutarco (26, 4, *kai autòs dè mémnētai tou synoikismou; prosēgoreúsas gàr en taís elegeías tòn Philókypron*).

As semelhanças são flagrantes, como bem ressalta Agostino Masaracchia, em *Solone* (1958, p. 83), mas ignoramos se essas duas fontes se retomam, pois, para começar, em termos de datação, a *Vida de Arato* seria no mínimo contemporânea ao poeta grego biografado (séculos IV-III a.C.); e isso é que se pode dizer a respeito. Há, contudo, uma diferença entre as biografias quanto ao nome do rei de Solos, só na *Vida de Arato* dito Cipranor, para os estudiosos<sup>14</sup>, em decorrência de um equívoco, já que em Heródoto, séculos antes dela e da de Plutarco, o nome do rei é Filocipro<sup>15</sup>.

## HERÓDOTO

No livro V das suas *Histórias*, Heródoto – ele mesmo, como Sólón, sujeito de célebres, mas pouco conhecidas viagens<sup>16</sup> – narra a revolta jônica contra o avanço persa. Nesse contexto, menciona Chipre, cujos habitantes também se rebelaram contra os persas que, ao final, retomaram o controle da ilha (116), infligindo pesadas perdas aos revoltosos. Entre os mortos, Heródoto elenca “*o rei dos Sólios, Aristócipro, filho de Filocipro (o mesmo Filocipro que Sólón de Atenas, quando foi a Chipre, elogiou nos seus versos [em épesi] mais do que qualquer outro tirano*” (113)<sup>17</sup>.

<sup>13</sup> Tradução do texto grego de Maass (1958). Ver escólios à biografia na edição de Martin (1974).

<sup>14</sup> Ver Freeman (1926, p. 183) e Gerber (1999, p. 141).

<sup>15</sup> Esse é o nome mantido por tradutores, editores e comentadores do fragmento de Sólón: ver Hiller e Crusius (1911, Fr. 18), Edmonds (1982, Fr. 7, 1ª ed.: 1931), Diehl (1936, Fr. 7), Colonna (1963, Fr. 7, 1ª ed.: 1954), Adrados (1956, Fr. 7), Cairns (1972, p. 258), Gentili e Prato (1979, Fr. 11), Alessandri (1989, pp. 191 e 215), West (1994, p. 79), Barros (1999, Fr. 7), Irwin (1999, 187-93; 2005, pp. 138-52), Gerber (1999), Fantuzzi e Nourissia (2001, pp. 127 e 276), Stehle (2006, p. 105).

<sup>16</sup> O motivo das viagens e as atividades de Heródoto são questões problemáticas; apenas uma localidade do trajeto é indiscutível, Atenas. Ver Immerwahr (1990, p. 427).

<sup>17</sup> Tradução de Silva e Soares (2007, p. 149). A nota 322 dos tradutores traz um erro, pois indica que “a fonte de Heródoto é o próprio Sólón como se constata pelo frg. 7 Diehl (= frg. 28 West)”. Na verdade, o Fr. 7 Diehl é o Fr. 19 na edição de West (1992).

Quanto à visita de Sólon à cípria Solos nesse relato, há problemas para sua datação e para compatibilizá-la à morte do rei Aristócipro, filho de Filocipro, em 497 a.C.<sup>18</sup>. Não é, entretanto, essa insolúvel questão que cabe discutir na passagem de Heródoto, se o que se pretende é reunir elementos que iluminem a leitura do Fr. 19 W<sup>2</sup>. Antes, interessa observar que em Heródoto, como em Plutarco, Solos era governada por Filocipro quando lá esteve Sólon, e estes dois homens são o “tu” e o “eu” do fragmento, respectivamente, se o historiógrafo o tem em mente. Dado o *corpus* poético de Sólon, não há razão para duvidar disso: o referido *épos* é aquele do qual resta o Fr. 19 W<sup>2</sup> do poeta<sup>19</sup>.

Essa conclusão se reforça se somarmos as palavras de Heródoto sobre tal *épose* o fragmento de Sólon, pois neste há o elogio ao rei dos sólios, embora não em termos comparativos a outros governantes, algo que pode ter ocorrido em versos anteriores e perdidos, já que nosso verso 1 abre-se com uma construção (*nŷn dè*, “*Agora*”) típica de transição no discurso, que indica a incompletude do texto preservado – para Aristide Colonna, em *L’antica lirica greca* (1963, p. 217, 1ª ed.: 1954), aparentemente o “trecho final de uma elegia”<sup>20</sup>.

#### NOTA SOBRE UMA TRADIÇÃO SECUNDÁRIA

As três fontes do Fr. 19 W<sup>2</sup> se inserem numa certa tradição sobre a relação Sólon-Solos. Há outra dada na *Vida de filósofos* (I, 51), de Diógenes Laércio, e num fragmento do *Papiro de Oxirrinco 680*<sup>21</sup> – ambas as fontes datadas do século III d.C.; segundo aquela – cujos dizeres são nesta corroborados –, quando voltava da Lídia e do encontro com Creso, Sólon “*esteve na Cilícia, e uma cidade fundou – a que chamou pelo seu próprio nome (...) Os habitantes dessa cidade são os sólios; e os daquela cidade da ilha de Chipre, sólis*”. Esse relato, porém, é muito problemático não apenas pelas diferenças relativas às três outras fontes – duas delas bem anteriores a Diógenes e ao rolo papiráceo –, mas também porque inclui no roteiro das viagens do ateniense uma parada na Lídia, seguramente com base em Heródoto (I, 6-94), no passo da “dramá-

<sup>18</sup> Ver Hows e Wells (2002, p. 63, 1ª ed.: 1912) e Alessandri (1989, pp. 215-6).

<sup>19</sup> Podlecki (1975, p. 34), Gallo (1976, n. 17, p. 33), Alessandri (1989, n. 3, p. 192), Slings (1990, pp. 20-1) e Irwin (1999, n. 2, p. 187) enfatizam esse ponto que não é questionado pelos estudiosos do fragmento arrolados na bibliografia deste estudo.

<sup>20</sup> Ver Linforth (1919, p. 219), Alessandri (1989, pp. 191 e 216-7).

<sup>21</sup> Tal papiro é parte do conjunto *Papiros de Oxirrinco* 679-684, todos em prosa, publicados em Grenfell e Hunt (1904) e, conforme descreve Gallo (1976, p. 29), de “modéstissimas dimensões” e concentrados nas viagens de Sólon a Solos. O *Papiro de Oxirrinco 680* foi republicado por Lobel (1925, pp. 95-6) que, ao deparar-se com outra tradição acerca das viagens de Sólon, conclui que tanto esta, quanto a das fontes do fragmento do poeta – ambas merecem ceticismo. Sobre a segunda tradição, ver ainda Masaracchia (1958, p. 77), Podlecki (1975, p. 36) e Gallo (1976, pp. 33-5); sobre as duas e seus testemunhos, Freeman (1926, pp. 155 e 183) e Irwin (1999, pp. 187-93).

tica, trágica e teatral” – resume James Evans, em *Herodotus, explorer of the past* (1991, p. 45) – história de Cresos, rei entre 560-546 a.C., e de seu lendário encontro com Sólon – legislador reputado entre os antigos pela “sabedoria, piedade e moderação” e, por isso mesmo, “porta-voz ideal para os temas éticos das *Histórias*”, afirma James Romm, em *Herodotus* (1998, p.63). Observando as datações aceitas para ambos, pode-se afirmar, no entanto, que tal encontro jamais ocorreu<sup>22</sup>.

## CHIPRE, ATENAS E AS VIAGENS DE SÓLON: ALGUNS ELOS

Cabe salientar, em se tratando do binômio Grécia-Chipre articulado nas fontes do Fr. 19 W<sup>2</sup> de Sólon, que as conexões que o firmam levam-nos, no mínimo, ao século XIII a.C., de destacada presença micênica na ilha, inclusive em Solos – pilar da civilização helênica em Chipre, afirma Vassos Karageorghis, em *Les anciens chypriotes* (1991, p. 168)<sup>23</sup>, cuja vida política estava, como em Pafos e Salamina, sob o governo de estirpes aristocráticas que alegavam ascendência aos heróis aqueus que estiveram em Tróia<sup>24</sup>. Entre 709-669 a.C., todavia, os assírios passaram a controlar as cidades mais importantes da ilha, sancionando ou não os nomes de figuras locais para o governo. A esse quadro, destrinchado por Karageorghis (pp. 121-9), segue-se outro: findo o domínio assírio, Chipre viveu livre por cerca de cem anos e, então, foi dominada pelos egípcios (569-545 a.C.) e persas (546-332 a.C.), lembra ele (p. 168). No caso de Solos, o livro V (113-116) de Heródoto narra que, findo um cerco de cinco meses – confirmado por vestígios arqueológicos, frisa Karageorghis (p. 141) –, os persas caíram duramente sobre a cidade que finalmente sucumbiu.

Voltemos a Plutarco. A passagem da *Vida de Sólon* que nos traz o Fr. 19 W<sup>2</sup> do poeta faz remontar a um tempo mítico-heróico a ligação entre Atenas e a cidade velha de Filocipro, Epéia, pois nomeia como seu fundador Demófon, filho do lendário rei fundador de Atenas, Teseu<sup>25</sup>. Esse dado e a viagem de Sólon a Chipre já referida por Heródoto mostram como a ilha “estava enraizada na consciência dos gregos”, afirma Karageorghis (1991, p. 136). Isso resulta de um processo bem marcado desde o final da era do Bronze (c. 2600-1050 a.C.), quando ganha relevo a fartamente documentada migração micênica em Chipre<sup>26</sup>, refletida em múltiplas dimensões, como a religiosa, em que se sobressai Afrodite, vista na Antiguidade como originariamente oriental e, sobretudo, cípria<sup>27</sup>. Tal proeminência explica-se, ao menos em parte, pelas condições na

<sup>22</sup> Ver Masaracchia (1958, pp. 5 e 81), Immerwahr (1986, p. 156), Alessandri (1989, pp. 192-202 e 222-3), Evans (1991, pp. 46-8), Romm (1998, pp. 35-6).

<sup>23</sup> Ver ainda Westholm (1936, p. 11) e Karageorghis (1973, pp. 148).

<sup>24</sup> Ver Karageorghis (1973, pp. 145-6; 1991, pp. 114-5).

<sup>25</sup> Para a tradição segundo a qual o fundador de Solos foi Ácamas, irmão de Demófon, ver Hill (1949, pp. 88-9) e Karageorghis (1973, pp. 145-6).

ilha bastante favoráveis a uma deusa da fertilidade, da sexualidade, da vida – como ela; afinal, eram exatamente cultos dessa natureza os predominantes na religião autóctone, lembra Vincianne Pirenne-Delforge, em *L'Aphrodite grecque* (1994, p. 339), desde ao menos a era Calcolítica (c. 3900-2500 a.C.).

A identificação profunda entre Afrodite e Chipre se constata em numerosas evidências de natureza variada. Entre as literárias, nas duas outras nomeações da deusa recorrentes na poesia e na prosa grega antiga de meados do século VIII a.C. em diante, *Kýpris* e *Kyprogenéa* (respectivamente, *Cípris* e *Ciprogênia* ou “Nascida em Chipre”) – a primeira atestada desde a *Iliada* homérica, a segunda, da *Teogonia* hesiódica<sup>26</sup>.

Menciono ainda a prosa tardia de Pausânias (século II d.C.), que na *Descrição da Grécia* (I, 14, 7) fala de um santuário a “Afrodite Urânia” – que podemos situar no século V a.C., se não antes – na ágora de Atenas. A fundação desse santuário, a crermos no viajante, liga a deusa claramente, e já através do epíteto<sup>29</sup>, ao Oriente e à esfera da fecundidade por ela regida; e seu fundador, o rei Egeu, é pai de Teseu, herói que, segundo Pausânias (I, 22, 3), também instituiu um culto ateniense a Afrodite *Pándēmos* (“Comum”, “de todos”) e Peitó, a deusa Persuasão – culto este de conotação política e de existência atestada em inscrições que, anota Pirenne-Delforge (1994, pp. 26-8), remontam ao século VI a.C.. Mas outra tradição sobre o mesmo culto nomeia Sólon como fundador; sua função era patrocinar a prostituição com vistas à iniciação dos jovens atenienses na idade adulta<sup>30</sup>. Esse segundo cenário consta do *Banquete dos sofistas* (XIII, 569d-f), de Ateneu (séculos II-III d.C.), que dá como suas fontes dois poetas cômicos, Filémon (século IV a.C.) e Nicandro de Colófon (século III/II a.C.?).

Em Solos, na ilha de Chipre à qual retorno, estátuas da deusa foram encontradas, segundo nos conta Alfred Westholm, em *Temples of Soli* (1936, p. 7), na busca bem sucedida pelo templo de Afrodite e Ísis; várias evidências de tal templo e de outros dedicados a Afrodite, datadas dos séculos III ao I a.C., revelam forte influência oriental, notadamente do estilo visto na Ásia Menor, assinala Westholm (p. 153). Mas há também similaridades entre as construções de Solos e as de Pafos, ressalta o arqueólogo (p. 158), consistindo este em claro sinal da relevância do culto da deusa nesta cidade cipriota mar-

<sup>26</sup> Para as evidências: Karageorghis (1991, pp. 45-67). Nessa época se intensificaram as atividades comerciais marítimas micênicas com Síria, Palestina, Egito: Hill (1949, pp. 29-30). Dois outros impulsos da colonização micênica de Chipre teriam sido a Guerra de Tróia e as invasões dóricas: ver Karageorghis (pp. 105-6), que aponta a “importância excepcional da colonização acaia de Chipre e a transformação progressiva, decerto, mas durável, que ela aporta à civilização e à vida política dos cíprios” (p. 107).

<sup>27</sup> Ver Pirenne-Delforge (1994, p. 311). Hill (1949, p. 95) afirma: “O culto de Afrodite no Egeu foi profundamente influenciado por Chipre no início do período arcaico”.

<sup>28</sup> Note-se ainda a referência na *Odisséia* (VIII, 362-6) de Homero ao santuário à deusa na ilha, em Pafos Para as nomeações e o santuário, ver Ragusa (2005, pp. 86-93 e 103-20).

<sup>29</sup> Ver Farnell (1896, p. 620).

<sup>30</sup> Ver a respeito Rosivach (1966, pp. 2-3), Buxton (1982, p. 33), Pirenne-Delforge (1988, pp. 142-57; 1991, pp. 399-403; 1994, pp. 26-34), Breitenberger (2007, pp. 30-42).

cadamente helênica.

Observados os dados brevemente arrolados e pensando o cruzamento Sólon-Solos nas fontes do Fr. 19 W<sup>2</sup> do poeta e a presença de Afrodite num verso do poema, retomo a tradição sobre as viagens de Sólon. Em “Solecising in Solon’s colony” (1999, p. 187), Elizabeth Irwin afirma: “Todos sabem que, após ter criado leis para os atenienses, Sólon partiu e fundou uma colônia no Mediterrâneo oriental nomeada com base em seu próprio nome”. Adiante, ela completa:

“Todos conhecem essa história, ou melhor, costumavam conhecer. Não é uma história que escolhamos repetir com frequência; seja porque duvidemos de sua historicidade, ou porque geralmente subestimemos Sólon, ou por outras razões, ela saiu do circuito de histórias que selecionamos quando reconstruímos a Antiguidade. Não obstante, a pura frequência de sua repetição por antigos comentadores, escoliastas, compiladores de etimologias, sugere que tinha enorme importância para os que estavam engajados em atividades similares (em termos de processo, se não de resultados) à nossa”.

Seguindo, pois, em testemunhos antigos a tradição sobre as viagens de Sólon, Irwin busca responder ao único ponto de discordância entre os antigos: Sólon fundou a Solos cípria ou a ciliciana? Para a primeira tradição, o relato mais importante é, diz ela (p. 187), o “mais lendário” dado em Plutarco, fonte do Fr. 19 W<sup>2</sup> de Sólon, que, por sua vez, é o ponto de partida do qual deriva a tradição da versão cípria, afirma Irwin (p. 192). Ela (p. 188) ressalta que essa versão “segue os padrões tradicionais das viagens do homem sábio”, configurados já nos primeiros versos da *Odisseia* e na figura de seu herói, Odisseu<sup>31</sup>, “adequando-se muito bem às outras visitas excepcionais de Sólon a figuras como Creso (...)”. Tal versão, portanto, completa Irwin, “se encaixa no padrão de histórias de elogio ao grande e sábio legislador” (p. 191)<sup>32</sup>.

Assim, retomando os testemunhos sobre as viagens de Sólon, Irwin conclui:

“Embora nada de histórico possa ser extraído seguramente de um material tão obviamente lendário em suas dimensões, a possível conexão das viagens de Sólon com a personagem de Odisseu levanta certas questões importantes sobre padrões de narrativa que caracterizam as tradições biográficas”.

<sup>31</sup> Ver Irwin (2005, pp. 147-51), que ressalta esse ponto, e ainda Martin (1993, 108-28) e Montiglio (2000, pp. 86-91) que comenta (p. 88): “(...) viagens ou perambulações dos primeiros filósofos” – o primeiro deles, Sólon, a crermos em Heródoto (I, 6-94) – refletem uma característica importante em suas representações, “a curiosidade intelectual”; tal característica nos remete a um modelo de “viajante que aprende com suas perambulações”, Odisseu, completa Montiglio.

<sup>32</sup> Sólon era incluído pelos antigos no grupo dos “Sete Sábios”; ver Lefkowitz (1981, pp. 46-7) – que localiza no século V a.C. o início da formação desse cânone –, Martin (1993, 108-28).

Para a segunda tradição, a versão ciliciana, prossegue a helenista, destaca-se o testemunho de Diógenes Laércio anteriormente citado; mas essa versão remontaria já ao poeta épico do século III a.C. Eufóron, de acordo com o gramático Estéfano de Bizâncio (século VI d.C.), anota Irwin (p. 188). Tal versão traria à tona, diz ela (pp. 188-9), uma “agenda completamente diferente” da impulsionada pela primeira tradição, pois realça “o detalhe da desavença política” à época da tirania de Pisístrato em Atenas, “citada constantemente como causa para a partida de Sólon de Atenas” em testemunhos mais provavelmente derivados de Diógenes Laércio<sup>33</sup>. Em “Il viaggio di Solone” (1989, p. 222), Salvatore Alessandrì afirma que tal tradição é “uma invenção”. Irwin (1999, p. 192) reforça essa visão, argumentando que a versão ciliciana deve ter sido “inventada ou inspirada de algum modo por certos famosos cidadãos da Solos da Cilícia”, como o filósofo estóico Crisipo (século III a.C.), “e inicialmente sugerida pela visita de Sólon à Solos da ilha de Chipre”.

Tudo somado, Irwin (p. 192, n. 24) afirma: “Embora a versão ciliciana seja muito mais freqüentemente atestada, o fato de que é com freqüência tecida para encaixar-se às viagens de Sólon e à sua viagem a Chipre (e não o contrário) confirma a força da tradição cípria (...)”.

Uma última consideração. É certo que a viagem de Sólon para Solos, na ilha de Chipre, tem por únicas atestações as narrativas de fontes literárias que preservaram o Fr. 19 W<sup>2</sup> do poeta e o próprio fragmento. Há aqui, portanto, um problema de autenticidade que leva ao questionamento sobretudo dos detalhes do relato mais extenso da *Vida de Sólon*, acerca do qual Masaracchia (1958, p. 83), para citar apenas um estudioso, expressa dúvida e ceticismo. Discuti-lo do ponto de vista da realidade factual, contudo, é tarefa vã; “os obstáculos para chegar à história para além da tradição” das viagens de Sólon “são insuperáveis”, sintetiza Irwin, em *Solon and early Greek poetry* (2005, p. 150) – um dos maiores é o desconhecimento sobre o “escopo completo do interesse ateniense no século V a.C. em Chipre”, arremata a helenista (n. 101).

A despeito disso, prossegue Irwin, não parece claro que a saída seja ignorar a “polifonia das fontes, fugindo para a falsa segurança de nosso próprio senso de ‘provável’”. Menos claro ainda se privilegiamos no Fr. 19 W<sup>2</sup> o estudo do incompleto texto preservado, pois, ainda que não passe de ficção tecida pelos antigos, a narrativa que envolve Sólon-Solos-Filocipro certamente jaz sobre uma base histórica de atestadas e estreitas relações entre a cidade cípria e a Grécia, precisamente Atenas, dado seu mito de fundação, sublinha Italo Gallo, em “Solone a Soli” (1976, p. 32). Esse helenista afirma que, com base no Fr. 19 W<sup>2</sup>, “pode-se deduzir somente a historicidade da viagem de Sólon a Chipre e sua ligação com o soberano de Solos (...)”<sup>34</sup>. Similarmente a Gallo, Irwin critica (2005, p. 147) quem, como Mary Lefkowitz, em *The lives of the Greek poets* (1981, pp. 43-6), descarta as narrativas das viagens de Sólon,

<sup>33</sup> Essa observação é feita por Irwin (n. 7, p. 189) que indica, como exemplos de tais testemunhos, um escólio à *República* (599e) de Platão, e o *Suda* (verbete “Sólon”), este do século X d.C., aquele de datação incerta. Ver também Irwin (2005, pp. 150-2).

julgando-as produtos “das necessidades e preocupações de gerações tardias”, sem atentar realmente para os fatos de que Heródoto – que não é uma fonte tardia – já as registrava e de que o Fr. 19 W<sup>2</sup> de Sólon sugere que o próprio poeta instrumentalizou a criação dessa tradição.

Diante desse cenário, creio ser legítimo considerar as narrativas das fontes do fragmento de Sólon em sua análise-interpretativa<sup>35</sup>. Afinal, numa abordagem literária, o que elas contam é verossímil e enriquecedor para leitura do poema.

## O FRAGMENTO ELEGÍACO

Cinco personagens se entrelaçam no fragmento de Sólon: o destinatário – o rei dos sólios (v. 1); a cidade deste (v. 2); o enunciador-viajante e a ilha de Chipre (v. 3); Cípris (v. 4); a pátria do viajante (v. 5). Segundo as fontes do Fr. 19 W<sup>2</sup>, tendo sido bem recebido em Epéia, ilha de Chipre, por seu rei (Filocipro, ou, muito dificilmente, Cipranor), Sólon retribuiu a hospitalidade persuadindo seu anfitrião a mudar a localização geográfica da cidade de um ponto seguro contra invasões, mas que a tornava acanhada e a impedia de se expandir, para um campo aberto e agradável que a tornaria melhor para se viver, apta a crescer, a enriquecer e a atrair colonos. O rei, grato pelo conselho que o fez invejado por outros governantes, renomeou Epéia, chamando-a Solos em homenagem ao estrangeiro. Os termos da *Vida de Arato* enfatizam a “*gratidão*” (*kháris*) do rei e a renomeação da cidade como “*recompensa*” a Sólon. Este, similarmente grato, louvou o rei num poema, diz Heródoto (V, 113) - o nosso fragmento elegíaco, tudo leva a crer.

Quanto ao enunciador, “Sólon”, conforme as fontes, usarei as aspas para marcar a distância entre poeta e *persona*, muito embora o “eu” do Fr. 19 W<sup>2</sup> “só possa ser biográfico”, como afirma Simon R. Slings, em “The ‘I’ in personal archaic lyric” (1990, p. 20). Cabe reparar, porém, que essa distância, além de inerente a uma composição poética, mesmo que em grau diminuto, seria sentido, senão na *performance* original da elegia – que bem pode ter se dado, mas não necessariamente, na situação real da partida do poeta de Solos e da enunciação de seu discurso a Filocipro, seu anfitrião –, nas suas *reperformances* decerto em contexto simposiástico. Examinemos, pois, o fragmento:

“Agora que tu, entre os sólios, por muito tempo aqui reinando,  
mores nesta cidade, e também tua estirpe.  
Mas que para longe da célebre ilha, com nau veloz,  
ileso me conduza Cípris de violácea guirlanda;  
e que sobre esta fundação conceda favor e glória,  
e bom retorno à minha pátria”.

<sup>34</sup> Similarmente, já Linforth (1926, p. 183).

<sup>35</sup> Pensando assim, sigo Freeman (1926, p. 155), Hudson-Williams (1926, p. 127), Fränkel (1975, p. 227, 1ª ed.: 1951), Adrados (1956, n. 6, pp. 192-3), Lesky (1995, p. 154, 1ª ed.: 1957), Colonna (1963, Fr. 7, 1ª ed.: 1954), Defradas (1962, Fr. 7), Mulroy (1995, p. 64), Irwin (1999, pp. 187-93), Gerber (1999, p. 6 e Fr. 19), Fantuzzi e Noussia (2001, p. 127).

Pode-se dizer, guardadas as limitações materiais do texto, que este se configura como um *syntaktikón* – “o discurso de despedida do viajante”, define Francis Cairns, em *Generic composition in Greek and Roman poetry* (1972, p. 38), valendo-se da nomenclatura tardiamente sistematizada de um ponto de vista temático pelo retórico Menandro (século III d.C.). O *syntaktikón* de Sólon é o segundo exemplar do gênero. O primeiro está na *Odisseia* (XIII, 38-46); é o discurso de despedida de Odisseu ao rei dos feáceos, seu anfitrião na ilha Esquéria, ao partir rumo à pátria, Ítaca<sup>36</sup>:

“Alcínoo poderoso, excelente entre todos os povos!  
 Vertidas as libações, ponde-me a caminho e alegrai-vos!  
 Já se cumpriram as coisas que desejava o meu coração:      40  
 um transporte e dons amáveis: que mos abençoem  
 os deuses celestes e que ao regressar a casa encontre  
 a esposa irrepreensível e os familiares incólumes.  
 Pela vossa parte alegrai-vos com as vossas mulheres  
 e vossos filhos: que os deuses vos concedam toda      45  
 a excelência ; que mal algum se insinue entre o povo”.

Pensando o fragmento de Sólon, Irwin (2005, p. 148) declara: “A ocasião de *performance* ostensiva do poema é o momento da despedida do poeta do rei da Solos cípria”. Tal compreensão se reforça pela semelhança por ela sublinhada e bastante evidente entre o discurso de “Sólon” e o de Odisseu<sup>37</sup> e pela marcada evocação no Fr. 19 W<sup>2</sup>, em que “Sólon” fala de seu próprio *nóstos* (“*retorno*”), da figura de Odisseu e do tema da *Odisséia*, frisa Irwin (p. 138). Diante dessas relações, ela afirma (p. 148) que, na leitura Fr. 19 W<sup>2</sup>,

“podem-se evitar questões diretas sobre a história (...) por trás da tradição das viagens de Sólon, e, em vez disso, tratá-las como evidência sugestiva, mas fictícia, de que (...) Sólon adotou uma postura em sua poesia que poderia, com suas evocações de viagem, ser considerada odisseana por suas audiências mais arcaicas (...)”.

Dado o tema explícito do *nóstos* no fragmento de Sólon, e “se Odisseu era já um arquétipo arcaico para a figura do viajante astucioso e como um mestre do controle de sua própria recepção”, Irwin julga plausível que a personagem épica de Odisseu

“possa ter sido manipulada por Sólon para perpetuar sua própria auto-representação. Se ele viajou ou não, é certo que sua poesia moldou sua recepção mais tarde, e possível que ele tenha sido parte ativa nesse processo, assumindo e explorando um arcaico ou incompleto papel da figura viajante,

<sup>36</sup> Cito para a *Odisséia* a tradução recente de Lourenço (2008b), que segue o texto grego de Allen (1917). Ver ainda a tradução de Nunes (1962) e o texto grego de Bérard (2002).

<sup>37</sup> Tal semelhança era já apontada por Linforth (1919, p. 219) e está indicada na maioria dos comentadores do fragmento de Sólon aqui citados.

Odisseu (...) O Fr. 19 de Sólon pode ser visto, no mínimo, como parte das associações odisséicas identificáveis na sua poesia e por ela criadas”.

Vejam os mais de perto o passo citado da *Odisséia* e o Fr. 19 W<sup>2</sup>. De fato, há nos discursos de Homero e de Sólon palavras relativas à viagem segura de volta à pátria (Fr. 19 W<sup>2</sup>, v. 4; *Odisseia*, v. 39), votos benéficos e elogios ao anfitrião-destinatário da fala do estrangeiro-hóspede, menção aos deuses e o pedido de seu favor. O primeiro desses elementos comuns traz à lembrança um outro discurso em 1<sup>a</sup> pessoa do singular num fragmento mélico ou lírico de Safo (séculos VII-VI a.C.), o precário Fr. 5 Voigt, que é não um *syntaktikón* – discurso de despedida de quem parte –, mas um *prophonetikón*, segundo Cairns (1972, pp. 229-30) – discurso de boas vindas ao viajante que retorna à sua terra e aos seus, normalmente projetado para o futuro – ou um *propemptikón*, conforme Jane M. Snyder, em *Lesbian desire in the lyrics of Sappho*, gênero poético de prece mais tarde usado recorrentemente, em que o “falante pede que um amigo ou parente chegue em casa com segurança”<sup>38</sup>. Eis a 1<sup>a</sup> estrofe, a mais legível da canção<sup>39</sup>:

“Ó Cípris e] Nereidas, iles[o, a mim,  
o meu ir]mão con[c]edei aqui chega[r,  
e o que n]o coração ele queira que seja –  
tudo cu]mpri,”

4

O pedido inicial de quem suplica em favor de seu “[ir]mão” (*[kasi]gnēton*) que viaje em retorno ecoa os pedidos dos viajantes do fragmento de Sólon e da epopéia de Homero, feitos em benefício de quem neles fala e em tom de prece.

Outra semelhança entre as passagens de Homero e Sólon consiste no uso do verbo *pémpein* para indicar a viagem: Odisseu e “Sólon”, os viajantes, não se lançarão ao mar por conta própria, mas conduzidos e escoltados – aquele, por representantes de seus anfitriões; este, por Cípris.

Por fim, uma terceira similaridade agora entre os três discursos – o épico, o elegíaco e o mélico – reside no caráter volitivo marcado morfologicamente nas formas verbais de optativo. Pensando nos dois primeiros, em que há uma relação hóspede-anfitrião a sustentar os discursos, temos na *Odisséia*: *poiēseian* – “que ... abençoem” (v. 40); *heúroimi* – “que ... [eu] encontre” (v. 43); *euphrainoite* – “alegrai-vos” (v. 44); *opáseian* – “que ... concedam” (v. 45); *mē*...

<sup>38</sup> Sobre essas duas classificações, ver ainda Bowra (1961, p. 210), Cairns (1972, p. 159 e 229), Kirkwood (1974, p. 129), Lardinois (1996, p. 166). Vale ressaltar que é difícil dizer que o fragmento sáfico seja um exemplar de um ou de outro discurso, segundo a taxonomia e as convenções mais tarde configuradas, na medida em que os rumos dos versos 3-20 são muito difíceis de ler e compreender. O fragmento está preservado no rolo *Papiro Oxirrinco* 7 (século III d.C.), editado por Grenfell e Hunt (1898); do verso 3 ao último, o 20, o texto vai se tornando cada vez mais corrompido e lacunar.

<sup>39</sup> Tradução integral, com base no texto grego da edição Voigt (1971), e estudo em Ragusa (2005, pp. 344-52). Sabemos que o verso 1 é o inicial pela marca da *korónis* no papiro.

*eîē* – “*que ... [não] se insinue*”” (v. 46). Todos esses desejos benevolentes são dirigidos por Odisseu ao seu anfitrião, à terra deste e a si próprio: eis outro ponto comum ao fragmento elegíaco e ao texto épico. E temos em Sólon: *naiois* – “*que ... mores*” (v. 2); *pémpoi* – “*que ... conduza*” (v. 4); *opázdoi* – “*que ... conceda*” (v. 5) – estes dois últimos verbos registrados na fala de Odisseu. No fragmento elegíaco, as três formas verbais combinam o motivo do “pedido por uma segura expedição de retorno” à prece a um deus, diz Cairns (1972, p. 41).

O vocabulário escolhido por Sólon para produzir esse efeito nos versos 3-6 de seu fragmento elegíaco, nos quais se insere Afrodite, merece atenção. A expressão *nēi thoēi* (“*nau veloz*”, v. 3) é uma fórmula da linguagem épica-homérica<sup>40</sup> decerto não casualmente empregada no verso hexamétrico do dístico elegíaco (vv. 3-4) – estrutura métrica que é importante na definição do gênero<sup>41</sup> –, ou seja, no verso característico da poesia épica. Desse modo, Sólon evoca, mais uma vez, a tradição épico-homérica, ao mesmo tempo em que expressa, com sua escolha dentre outras fórmulas para *nēōs* (“*nau*”) na *Iliada* e na *Odisseia*, o anseio de rápido retorno à pátria, e seguro (v. 4).

Se é já implicitamente elogioso o início da elegia, em que “Sólon” deseja longevidade ao reinado de seu destinatário e à “*estirpe*” (*gēnos*, v. 2) deste, é explícito no verso 3 o “elogio de Chipre e, portanto, de Solos”, anota Cairns (1972, p. 41). Nesse contexto, em que ademais o enunciador se desloca do destinatário para si próprio, surge Afrodite (v. 4) como intermediária para a concretização dos votos do viajante que, todavia, a ela não se dirige diretamente. Daí o sabor de prece conferido à elegia de despedida que, contudo, não se configura formalmente como uma súplica a um deus.

A escolha da deusa como protetora de navegantes é notável, pois só se repete, na poesia grega arcaica, em Safo (c. 630-580 a.C.), poeta de datação próxima à de Sólon<sup>42</sup>, no já citado Fr. 5 Voigt (vv. 1-4) – aceito o suplemento do nome *Kýpri* no verso 1. Há que se destacar ainda no verso 4 do fragmento de Sólon os fatos de que o nome usado para Afrodite liga-se estreitamente à geografia em que se acha o viajante – “*Cýpris*” (*Kýpris*, v. 4) – e de que o epíteto que o acompanha – “*violácea guirlanda*” (*iostéphanos*) – só aqui se associa à imagem cípria da deusa na poesia grega arcaica.

A combinação *Kýpris iostéphanos*, escandida numa das duas metades de hexâmetro que compõem o verso “pentâmetro” em que ocorre, certamente não resulta apenas de conveniência métrica, nem se esgota nesta dimensão; ultrapassemos então essa compreensão, na busca de uma leitura mais abrangente das relações mítico-poéticas e histórico-geográficas entre Afrodite e Chipre, de um lado, e, de outro, do universo poético em torno do epíteto colorido-floral.

O primeiro ponto está aqui minimamente contemplado neste estudo. Partilhando de uma tradição que conhecemos desde a *Iliada* e que percorre as obras da maioria dos poetas e prosadores da Grécia antiga, Sólon chama Afrodite de “*Cýpris*”. Desta feita, não apenas marca pela sonoridade de *Ký-*

<sup>40</sup> Ver Kirk (2004, pp. 17-37) a respeito.

<sup>41</sup> Sobre a definição da elegia, ver Gerber (1997, pp. 91-8) e Aloni (2009, pp. 168-88).

<sup>42</sup> Tal fato, no entanto, dificilmente serviria de apoio a uma afirmação de todo inverificável de que eles conhecessem as obras um do outro.

*pris*, que logo faz lembrar *Kýpros*<sup>43</sup> (“Chipre”), a reconhecida e seguramente atestada identificação deusa-ilha. Note-se, ainda a propósito dessa ligação, que, além das duas denominações *Kýpris* e *Kyprogenéia* que a evidenciam, há ainda uma terceira, *Páphia* (“Páfia”), que, embora bem menos constantemente, atesta-se, como as outras duas, na literatura e na epigrafia gregas<sup>44</sup>. Recordo, para exemplificar, o epigrama 91 de Polístrato (século II a.C.), no livro XII da *Antologia palatina*, em que Afrodite é a “Páfia de violácea-guirlanda” (*Páphia ... iostephánou*)<sup>45</sup>, recebendo o mesmo epíteto que lhe atribui Sólon no Fr. 19 W<sup>2</sup>, associado igualmente a sua imagem cípria.

O segundo ponto, concernente ao epíteto, demanda uma pausa. Como veremos um pouco adiante, na épica, quando *iostéphanos* caracteriza Afrodite, acompanha um outro nome da deidade, *Citeréia*, reflexo de sua conexão com outra ilha, Citera<sup>46</sup>. Conforme Deborah D. Boedeker, em *Aphrodite’s entry into Greek Epic* (1974, p. 20), *Citeréia*, designação ausente da *Iliáda*, ocorre por duas vezes na *Odisséia* (VIII, 288; XVIII, 193)<sup>47</sup>, sempre associada a *eustéphanos* (“de bela guirlanda”). O mesmo se verifica também por duas vezes na *Teogonia* (vv. 196 e 1008) e numa série de outros textos poéticos de gêneros variados, numa estrutura formular epíteto-nome em sequência ingrata para a tradução. Diz Boedeker sobre os nomes da deusa na épica: *Kýpris* “nunca ocorre com um epíteto”, sendo, antes, um nome da deusa<sup>48</sup>; *Kythérea*, exceto pela atestação única *Kyprogénēan Kythéreian* (*Hino homérico a Afrodite X*, v. 1), “recebe somente o epíteto [*eustéphanos*] e sua forma equimétrica variante”, *iostéphanos* (*Hino homérico a Afrodite VI*, v. 18).

Do ponto de vista semântico, os epítetos *eustéphanos* e *iostéphanos* não devem ser só ornamentais. A impressão é mais forte no caso do segundo que é, frisa Boedeker (1974, p. 28), uma “possível referência às guirlandas frequentemente usadas em danças sacras realizadas para deusas da fertilidade”, entre as quais Afrodite e Deméter. Ademais, *iostéphanos* traz à tona as estreitas afinidades trabalhadas recorrentemente na poesia grega antiga entre Afrodite e as flores, nestas incluída a “violeta” (*íon*). Lembro um exemplo na dupla de fragmentos do poema épico *Cantos cíprios* (Frs. 5 e 6)<sup>49</sup>; neles vislumbramos Afrodite em plena *toilette*, auxiliada pelas Cárites (“Graças”) e as Horas (“Estações”) – deidades que constantemente a acompanham – e ainda pelas Ninfas, afeitas aos espaços naturais, todas a adornarem a deusa

<sup>43</sup> Para a controversa etimologia de *Kýpros*, ver Ragusa (2005, n. 37, pp. 96-7), com discussão de bibliografia específica.

<sup>44</sup> A designação seguramente reflete a já lembrada proeminência do culto a Afrodite em Pafos, cujo santuário mais antigo é datado de c. 1200 a.C., no “período micênico”, sendo já referido na *Odisséia* (VIII, 362-6), frisa Karageorghis (1991, p. 97). Ver ainda, para o santuário, Gardner *et alii* (1888, pp. 225-63) e Pirenne-Delforge (1994, p. 358), além de minhas considerações e discussão bibliográfica em Ragusa (2005, pp. 86-93 e 103-20).

<sup>45</sup> Tradução do texto grego de Paton (1971).

<sup>46</sup> Pirenne-Delforge (1994, p. 225) afirma que, “com toda a certeza, Afrodite é Citeréia porque seu culto insular era importante e antigo”. Para mais sobre Afrodite-Citera, ver meus comentários e discussão bibliográfica em Ragusa (2005, pp. 120-7).

<sup>47</sup> Ver Boedeker (1974, p. 19).

com guirlandas e vestes sensuais feita de flores, entre as quais, a violeta<sup>50</sup>. Há aqui, como em vários outros textos poéticos do período arcaico em diante, um universo aromático, colorido, delicado, belo e erótico, em que Afrodite é inserida. Sólon evoca tal universo ao qualificá-la de *iostéphanos*, do mesmo modo que Polístrato, séculos depois, e algumas inscrições, das quais vale recuperar, seguindo Pirenne-Delforge (1994, pp. 213-4), a de um culto arcaico à deusa em Gítion, porto de Esparta na costa oeste da Lacônia, pois nela se lê a dedicatória *iostephânōi Aphroditai* – “Para Afrodite de violácea-guirlanda”.

Por fim, Irwin observa, em “Evadne, Iamos and violets in Pindar’s sixth Olympian” (1996, p. 390), que epítetos compostos em *io-*, como *iostéphanos*, são traduzidos usualmente com ênfase na cor escura da violeta – acabando por perder-se de todo, na tradução ao menos, a imagem da flor, que abarca outras dimensões sensoriais mesmo em termos da visão. Ademais, *ion*, “uma das flores mais frequentemente mencionadas na literatura grega”, anota Irwin (p. 392), é o nome para diferentes tipos de violetas que ostentam cores diversas; nem sempre se trata, portanto, da violeta roxa escura, como se assume. Daí minha tradução que, com o vocábulo “*violácea*”, busca evocar a flor plasmada no epíteto composto *io-stéphanos*, atribuído a Afrodite no fragmento de Sólon, e suas possíveis tonalidades<sup>51</sup>.

Sobre o verso 4 do Fr. 19 W<sup>2</sup> e a expressão formular *Kýpris iostéphanos*, cabe ainda salientar que o epíteto floral-colorido – como no epigrama de Polístrato – reforça também – como fazem ainda o nome da deusa e a localização geográfica da voz da fragmentária elegia – a ligação Afrodite-Chipre, na medida em que na ilha a dimensão vegetal das representações cultuais da deusa é mais enfatizada do que na Grécia<sup>52</sup>. Ressonâncias desse dado fazem-se ouvir num verso da *Teogonia*, em meio à narrativa da gênese de Afrodite, porque ela, ao sair do mar pela primeira vez e pisar a terra firme da ilha de Chipre, faz brotar a relva (v. 195)<sup>53</sup>; o toque dos pés da deidade, portanto, é fertilizador e faz da ilha, afirma Pirenne-Delforge (1994, p. 316), “o lugar florido e fecundo” imaginado pelos antigos.

Devo dizer, ainda, sobre o aspecto vegetal de Afrodite, que tanto em Atenas, quanto em Chipre, a deusa era cultuada “*nos jardins*” (*en kêpois*). Na cidade da Ática, conta Pausânias (I, 19, 2), havia um culto assim caracterizado próximo ao rio Ilisso, no campo<sup>54</sup>; sua datação remontaria no mínimo ao século V a.C.<sup>55</sup>. Em Chipre, Estrabão (séculos I a.C.-I d.C.) menciona (*Geografia* XIV, 6, 3) um local perto de Pafos, *Hierokēpía* (“*região do sacro jardim*”)<sup>56</sup>,

<sup>48</sup> Ver ainda Pirenne-Delforge (1994, pp. 317-8), que frisa este mesmo ponto.

<sup>49</sup> Ver a edição bilingue de West (2003).

<sup>50</sup> Richardson (1974, pp. 142-3) discute a inserção da violeta em contextos eróticos desde a *Odisséia* (V, 72), e lembra que, em tempos mais tardios, elas passam a ser usadas na decoração de túmulos.

<sup>51</sup> Alinho-me, assim, às traduções similares de Edmonds (1982, Fr. 7, 1ª ed.: 1931), Adrados (1956, Fr. 7), Masaracchia (1958, p. 289), Cairns (1972, p. 258), West (1994, p. 79), Gerber (1999), Barros (1999, Fr. 7), Fantuzzi e Noussia (2001, p. 127), Irwin (2005, p. 148).

relacionado a um culto a Afrodite; o nome “deve ser derivado de um título sagrado” da deusa, pensa Lewis R. Farnell, em *The cults of the Greek states-II* (1896, p. 642), já que “funções de deidade da vegetação são aludidas pelo nome similar de seu templo em Atenas” – o templo “*nos jardins*”<sup>57</sup>.

Todos esses elementos podem encarecer a ocorrência de *Kýpris iostéphanos* no Fr. 19 W<sup>2</sup> de Sólon, tanto mais se a “*pátria*” do estrangeiro referida no verso 6 for, como permitem identificar as narrativas das fontes que preservaram o texto, Atenas; afinal, a *pólis* e a ilha não só se conectam nas famosas viagens de Sólon, mas em representações cultuais de Afrodite. E diga-se ainda isto: a violeta plasmada em *iostéphanos* – epíteto que caracteriza Cípris no fragmento do ateniense – liga-se especialmente, não sabemos por qual razão, à própria *pólis* de Atenas que recebe o epíteto *iostéphanos* num fragmento ditirâmico (77 Snell, vv. 1-2) da mélica tardo-arcaica de Píndaro (séculos VI-V a.C.) e em versos da comédia clássica *Os cavaleiros* (1324 e 1329), de Aristófanes (séculos V-IV a.C.), pelo menos, nota Arthur Cook, em “*Iostéphanos*” (1900, pp. 1-2).

Sugere Cook que o epíteto remete aos festivais a deuses da fertilidade celebrados em Atenas, como as Dionisíacas, quando “guirlandas de violetas lhes eram oferecidas como presentes” (p. 5). E ele ainda lembra que a violeta, na “razoavelmente frequente designação” (p. 9) *iostéphanos*, se associava também a deuses festivos, como as Musas, Afrodite e as Cárites. Ao elencar as ocorrências, ele cita o fragmento de Sólon, o *Hino homérico VI* e o epigrama de Polístrato, já aqui abordados, e três versos elegíacos da *Teognidéia* (1304, 1332, 1383) – todos contendo a mesma expressão, *Kyprogenoüs dōron iostephānou* (“*o dom da Ciprogênia de violácea guirlanda*”).

Volto ao fragmento elegíaco de Sólon, a fim de retomar o aspecto relevante da invocação de Afrodite como condutora de uma viagem por mar. Nos cultos gregos da deusa – e nos orientais de deusas às quais Afrodite se assemelha –, o mar é elemento importante. De acordo com Pirenne-Delforge (1994, pp. 33, 186 e 433-7), no Pireu e em Cnido, além de várias outras localidades, Afrodite recebia o epíteto cultural *Eúploia* (“*da boa navegação*”); em Corinto e Egina, era *Epilimenía* (“*que vela sobre o porto*”); em Hermíone, havia um templo a Afrodite *Pontías kai Limenías* (“*do mar e do porto*”), protetora dos marinheiros. Muitos santuários da deusa situavam-se perto do mar; em alguns, ela guarda significativa relação com o deus marinho Posêidon; frisa a helenista (p. 435) que ambos “acham-se obstinadamente justapostos” em portos e regiões em face ao oceano, “mesmo se não estão associados em um culto conjunto”. Mas, prossegue Pirenne-Delforge (p. 436), “enquanto a ação de Posêidon sobre as

<sup>52</sup> Afirma Pirenne-Delforge (1994, p. 368): “(...) em Chipre, Afrodite possui afinidades com o mundo vegetal e sua renovação cíclica”. Para mais sobre a relação da deusa com o universo vegetal e discussão de bibliografia a respeito, ver Ragusa (2005, pp. 199-232).

<sup>53</sup> Ver a tradução de Torrano (2003), baseada no texto.

<sup>54</sup> Ver Pirenne-Delforge (1994, p. 65) sobre culto.

<sup>55</sup> Ver Motte (1973, pp. 130-1).

<sup>56</sup> Ver a respeito Motte (1973, p. 123) e Pirenne-Delforge (1994, pp. 341-2).

<sup>57</sup> Na Ásia Menor, deusas com as quais Afrodite guarda diversas similaridades eram também culturalmente associadas ao universo vegetal; ver Motte (1973, pp. 123-5).

marés é violenta, a de Afrodite parece ter por objetivo essencial o apaziguamento dos elementos”.

O uso de “*Cýpris*” no Fr. 19 W<sup>2</sup> de Sólon não se esgota, portanto, em demandas métricas ou mesmo na identificação Afrodite-Chipre, mas se liga a uma das esferas de atuação da deusa menos celebrada na poesia: o mar e a proteção dos que em suas águas viajam<sup>58</sup>. Passemos, agora, aos pedidos finais indiretamente lançados à deusa no fragmento elegíaco pela forma verbal de optativo volitivo *opázdoi* que destaco na tradução: “*e que sobre esta fundação conceda o favor e a glória, / e um bom retorno à minha pátria*” (vv. 5-6). No verso 5, o primeiro dom que Afrodite deve conceber a Solos, dita *oikismōi* (“*fundação*”)<sup>59</sup>, é a *kháris* (“*favor*”), e o segundo, o *kýdos* (“*glória*”). No verso 6, para si, “Sólon” pede um *esthlôn ... nóston* (“*bom retorno*”).

A construção *khárin kai kýdos opázdoi* (“*conceda o favor e a glória*”) no verso 5 pode ser encontrada na *Odisseia* (XV, 320)<sup>60</sup>, aqui somente havendo uma alteração na conjugação da forma verbal: no fragmento de Sólon, temos um optativo volitivo presente ativo em 3<sup>a</sup> pessoa do singular; no poema de Homero, um indicativo presente ativo na mesma pessoa (*opázdei*). Na epopeia, quem profere as palavras é Odisseu, em conversa com Eumeu, já em Ítaca; o herói fala de como Hermes “*aos trabalhos de todos os homens dá fama e beleza*” (319-20). Similarmente, “Sólon” usa os mesmos termos para nomear o que deseja que a divindade, Afrodite, lhe conceda e a Solos.

Detalhadamente discutido por Bonnie MacLachlan, em *The age of grace* (1993), e Carlo Brillante, em “*Charis, bia* e il tema della reciprocità amorosa” (1998, pp. 7-34), para citar apenas dois estudos mais recentes, o campo semântico de *kháris* é amplo e as variações de significado e de contexto do termo se inserem na esfera do sagrado, mesmo na visada erótica, pois nesta mantém afinidades com Afrodite. Lembre-se o poema hesiódico *Os trabalhos e os dias*, em que ela verte *khárin* (“*graça, charme*”, v. 65) sobre a cabeça de Pandora, primeira e sedutora mulher criada para atormentar o homem. E o séquito poético e cultural<sup>61</sup> da deusa, que inclui as Cárites (*Khárites*, “*Graças*”).

Assim, quando no fragmento o eu-poético “Sólon” deseja que Afrodite derrame *kháris* sobre Solos, pede a boa vontade dos deuses para com a cida-

<sup>57</sup> Na Ásia Menor, deusas com as quais Afrodite guarda diversas similaridades eram também culturalmente associadas ao universo vegetal; ver Motte (1973, pp. 123-5).

<sup>58</sup> Proteção esta que, numa narrativa de Ateneu (XV, 675f-676b), é feita com uso de uma planta favorita da deusa, o mirto, e de seu “*doce odor*”. Cf. tradução e comentário de Ragusa (2005, p. 350), a propósito do Fr. 5 Voigt de Safo, em Afrodite é também a protetora dos navegantes. Para o texto grego, ver Gulick (1951).

<sup>59</sup> O termo grego *oikismós* é usado nas argumentações de Adrados (1956, n. 6, pp. 192-3), Masaracchia (1958, pp. 83-5, 87, 288), Defradas (1962, p. 53), Podlecki (1975, p. 36), Fantuzzi e Noussia (2001, p. 276) – estudiosos que, note-se bem, não duvidam da estada de Sólon em Solos – para contestar a relação etimológica entre os nomes Sólon e Solos firmada na narrativa etiológica de Plutarco (*Vida de Sólon*, 1-4). Isso porque *oikismós* nomearia uma fundação *ex novo*, algo contrastante com o fato de que há citações à vila de Solos em documentos assírios datados do século VIII a.C. e, portanto, anteriores a Sólon; ver a respeito de tais documentos ainda Westholm (1936, p. 11). Todos reconhecem, porém, que há uma argumentação contrária à que sustentam em torno de *oikismós* já defendida por

de, seu “*favor*” – e pede isso à divindade mais adequada para tanto, pois ela é a “deusa cípria por excelência”, sintetiza Pirenne-Delforge (1994, p. 311). Ademais, com o termo *kháris* indiretamente expressa sua própria gratidão pela hospitalidade com que foi recebido pelo rei dos sólios, como bem anota Cairns (1972, p. 41). Tal sentimento, levando em conta as narrativas das fontes do fragmento, não é de modo algum unilateral, mas se sustenta no princípio de reciprocidade, uma vez que constitui uma resposta à gratidão do anfitrião, o rei de Solos, e numa amizade que, segundo a *Vida de Sólon*, se explica pela noção de *xenía* ou “leis da hospitalidade” entre o “eu” (“Sólon”) e o “tu” (Filocipro).

Essas *xenía*, lembra Anne Carson, em *Economy of the unlost* (2002, p. 10), consistem num sistema de trocas firmado num código tradicional que regulava as relações humanas sobretudo até meados do século VI a.C.. Mais: ligam os homens “por um pacto que implica obrigações precisas, que se estendem também aos descendentes”, afirma Émile Benveniste, em *O vocabulário das instituições indo-européias I* (1995a, p. 94), que conclui: tal ligação “comporta a troca de dádivas entre os contratantes que declaram sua intenção de vincular seus descendentes por meio desse pacto”.

Claro está que a noção de *kháris* se articula a duas outras noções – reciprocidade e *xenía* – que, como ela, exerciam, na Grécia arcaica, a função de criar laços entre as pessoas e regular regras de conduta antes mesmo do advento da *pólis* e da urbanização, enfatiza MacLachlan (1993, pp. 6-7). Essas três noções sustentam o fragmento de Sólon e a narrativa sobre ele criada nas fontes que o preservaram; similarmente, alicerçam o discurso homérico de Odisseu *xénos* (“*estrangeiro*”) que, grato ao seu anfitrião pela acolhida, busca ajudá-lo; este, em reconhecimento ao hóspede, mostra-se igualmente grato. Desse modo, fica ilustrada a valorização que o termo *kháris* faz da idéia de “prazer, de satisfação (também física) e de favor”, diz Benveniste (1995a, p. 199).

Quanto a *kýdos*, o termo é usualmente traduzido por “*glória*”, lembra o estudioso no segundo volume da obra já referida (1995b, p. 57)<sup>62</sup>. Tal tradução, faça-se esta ressalva, aproxima-o ou mesmo torna-o sinônimo de *kléos*, este preferido na épica homérica. Para Benveniste (p. 58), tal aproximação não se sustenta, pois *kléos* “é um dos mais antigos e constantes do mundo indo-europeu” e a linguagem poética grega, como a védica, conservou a “expressão formular” *kléos áphthiton* (“*glória imperecível*”), “designando a recompensa suprema do guerreiro”. Conclui ele (pp. 58-9):

“Isso, por si só, torna improvável o sentido ‘glória’ para *kúdos*. (...) [os termos] não se equivalem (...). Essa tradução [‘*glória*’], admitida em toda parte, deve ser rejeitada. Não existe sequer uma relação particular entre as duas noções. Suas respectivas qualificações diferem em número e natureza. (...) *kúdos* é um conceito distinto [de *kléos*], a ser definido em si mesmo”.

U. von Wilamowitz-Moellendorff (“*Lesefrüchte*”, *Hermes* 64, 1929, pp. 459-60), segundo a qual o termo não necessariamente denominaria uma fundação absolutamente nova, mas poderia nomear uma refundação.

<sup>60</sup> Ver Hudson-Williams (1926, p. 127).

<sup>61</sup> Sobre os cultos, ver Pirenne-Delforge (1994, pp. 39, 231-232, 279-280, 377).

Considerando as ocorrências de *kýdos*, Benveniste (p. 59) aponta dois grupos: num, o termo “é regido por um verbo, ‘dar’ [ou ‘retirar’], cujo sujeito gramatical é um nome de divindade; no outro, por um verbo, ‘ganhar’, cujo sujeito gramatical é um nome de homem”. O Fr. 19 W<sup>2</sup> de Sólon pertence ao primeiro desses dois grupos. Mas o que é *kýdos*? Um dom que, ainda segundo Benveniste, “assegura o triunfo de quem o recebe”; mais, “designa um atributo de natureza mágica que assegura o triunfo” (p. 67)<sup>63</sup> do qual é condição preliminar. No cotidiano do mundo antigo, do qual a guerra era parte constante, esse dom divino – embora temporário – é um grande benefício quando concedido. Sólon certamente sabia disso; e, com base nas narrativas nas fontes de seu fragmento, pode-se pensar que *kýdos* apontaria para um triunfo específico, o que leva ao triunfo militar. De todo modo, tal triunfo resulta em glória, fama, renome; daí a opção pela tradução corrente da palavra no verso 5<sup>64</sup>.

O último desejo expresso no Fr. 19 W<sup>2</sup> é um pedido a Cípris por um *esthlôn ... nóston* (“um bom retorno”, v. 6) à pátria<sup>65</sup>. O segundo termo é de grande força no imaginário grego, pois evoca os retornos dos heróis da saga de Tróia – entre eles, o mais célebre cantado na *Odisséia*, o de Odisseu. Familiarizado com essas narrativas, decerto, e ciente dos perigos do mar – motivo recorrente na poesia grega antiga desde Homero –, “Sólon” (vv. 3-4), antes de partir, não esquece de pedir a uma deusa protetora dos nautas que o conduza “ileso” e lhe dê “um bom retorno” à sua terra, Atenas.

Uma consideração final deve ser feita sobre os discursos dos viajantes centrais da *Odisséia* e do fragmento elegíaco de Sólon. Como nas palavras de despedida de Odisseu proferidas ao rei dos feáceos, também nas de “Sólon” ao rei dos sólios não há tristeza na partida, nem esta deixa qualquer traço de arrependimento ou dor em suas falas, observa Cairns (1972, p. 42). O que os versos épicos e os elegíacos expressam, além da ansiedade pelo bom, breve e seguro retorno, é sobretudo o sentimento de gratidão do estrangeiro bem acolhido em terra estranha; daí o desejo de que seus anfitriões e as terras destes estejam sempre sob o signo da positividade e do favor e proteção divinos. No caso do fragmento de Sólon, em que o viajante deixa um cidade cípria, que deusa melhor do que Afrodite – Cípris, como a chama o poeta – para proteger e favorecer a ilha?

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ADCOCK, F. E. The source of Plutarch: *Solon XX-XXIV*. *CR* 28, pp. 38-40, 1914.  
 ADRADOS, F. R. (ed. e trad.). *Líricos gregos I*. Barcelona, Madri: Alma Mater, 1956.  
 ADLER, A. (ed.). *Lexicographi Graeci – Suidae lexicon*. Stuttgart: Teubner, 1989. 4 vols.

<sup>62</sup> Seguindo essa tendência, Nunes (1962), Bérard (2002) e Lourenço (2008b), em suas traduções da *Odisseia* (XV, 320), optam por “renome” – os dois primeiros – e “fama” – o terceiro. Também em traduções de *kýdos* na *Iliada* essa tendência se verifica – ver Campos (2001), Mazon (2002), Lourenço (2008a) –, em combinações (IV, 95: *khárin kai kýdos ároio*; VIII, 141, *kýdos opázdei*) similares àquela (*khárin kai kýdos opázdei*) da *Odisséia* (XV, 320) e do fragmento de Sólon ora em pauta.

<sup>63</sup> Não apenas o triunfo militar, lembra Benveniste (p. 68).

- ALESSANDRÌ, S. I viaggi di Solone. *CCC* 10, pp. 191-224, 1989.
- ALONI, A. Elegy. In: BUDELMANN, F. (ed.). *The Cambridge Companion to Greek Lyric*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009, pp. 168-88.
- BARROS, G. N. M. de. *Sólón de Atenas. A cidadania antiga*. São Paulo: Humanitas, 1999.
- BENVENISTE, Ê. *O vocabulário das instituições indo-européias I: economia, parentesco, sociedade*. Trad. D. Bottmann. Campinas: Editora da Unicamp, 1995a.
- \_\_\_\_\_. *O vocabulário das instituições indo-européias II: poder, direito, religião*. Trad. D. Bottmann e E. Bottmann. Campinas: Editora da Unicamp, 1995b.
- BÉRARD, V. (ed. e trad.); MILANEZI, S. (notas). *Homère. Odyssée, chants VIII à XV*. 2ª ed. Paris: Belles Lettres, 2002.
- BLOK, J. H.; LARDINOIS, A. Introduction. In: \_\_\_\_; \_\_\_\_\_. (eds.). *Solon of Athens: new historical and philological approaches*. Leiden: Brill, 2006, pp. 1-12.
- BLOIS, L. de. Plutarch's *Solon*: a tissue of commonplaces or a historical account?. In: BLOK, J. H.; LARDINOIS, A. (eds.). *Solon of Athens: new historical and philological approaches*. Leiden: Brill, pp. 429-40, 2006.
- BOEDEKER, D. D. *Aphrodite's entry into Greek epic*. Leiden: Brill, 1974.
- BOWERSOCK, G. W. Between philosophy and rhetoric – Plutarch. In: EASTERLING, P. E.; KNOX, B.W. (eds.). *The Cambridge history of classical literature. Volume I: Greek literature*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990, pp. 665-9.
- BOWIE, E. L. Early Greek elegy, symposium and public festival. *JHS* 106, pp. 13-35, 1986.
- \_\_\_\_\_. Greek table-talk before Plato. *Rhetorica* 11, pp. 355-73, 1993.
- BOWRA, C. M. *Early Greek elegists*. New York: Cooper Square, 1969. [1ª ed.: 1938].
- BREITENBERGER, B. *Aphrodite and Eros. The development of erotic mythology in early Greek poetry and cult*. New York: Routledge, 2007.
- BRILLANTE, C. *Charis, bia e il tema della reciprocità amorosa*. *QUCC* 59, pp. 7-34, 1998.
- BURKERT, W. *Religião grega na época clássica e arcaica*. Trad. M. J. S. Loureiro. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1993.
- BUXTON, R. *Persuasion in Greek tragedy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1982.
- CAIRNS, F. *Generic composition in Greek and Roman poetry*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1972.
- CAMPBELL, D. A. (coment.). *Greek lyric poetry. A selection of early Greek lyric, elegiac and iambic poetry*. London: Bristol Classical Press, [1ª ed.: 1967], 1998.
- CAMPOS, H. de. (trad.). *Iliada de Homero. Volume I*. São Paulo: Mandarin, 2001.

<sup>64</sup> Sigo traduções mais tradicionais, mas sem adjetivar o substantivo, como algumas delas: “boa fama” – Edmonds (1982, Fr. 7, 1ª ed.: 1931); “glória” – Adrados (1956, Fr. 7), Masaracchia (1958, p. 289), West (1994, p. 79) e Gerber (1999); “grande glória” – Cairns (1972, p. 258); “ilustre fama” – Barros (1999, Fr. 7); “prestígio” – Fantuzzi e Noussia (2001, p. 127); “nobre glória” – Irwin (2005, p. 148)

<sup>65</sup> Em suas traduções, Adrados (1956, Fr. 7), Barros (1999, Fr. 7) e Irwin (2005, p. 148) descartam o adjetivo, mas este caracteriza o substantivo. E as traduções “seguro retorno” – Edmonds (1982, Fr. 7, 1ª ed.: 1931), Cairns (1972, p. 258) – não me parecem adequadas, dados os sentidos de *esthlós* e o fato de que o pedido por uma viagem segura já está feito nos versos 3-4 por um termo específico. Assim, creio – na esteira de Masaracchia (1958, p. 289), West (1994, p. 79), Gerber (1999), Fantuzzi e Noussia (2001, p. 127) –, que *esthlón* deve ser mantido e que sua tradução deve centrar-se nas opções mais próximas (ver LSJ) deste índice semântico importante no verso final do fragmento.

- CARSON, A. *Economy of the unlost (reading Simonides of Keos with Paul Celan)*. 4<sup>a</sup> ed. Princeton: Princeton University Press, 2002.
- CLAY, D. The theory of the literary *persona* in Antiquity. *MD* 40, pp. 9-40, 1998.
- COLONNA, A. (coment.). (coment.). *L'antica lirica greca*. 6<sup>a</sup> ed. revisada. Torino: S. Lattes & C., [1<sup>a</sup> ed.: 1954], 1963.
- COOK, A. B. *Iostephanos*. *JHS* 20, pp. 1-13, 1990.
- DEFRADAS, J. (ed. e coment.). *Les élégiaques grecs*. Paris: PUF, 1962.
- DIEHL, E. (ed.). *Anthologia lyrica Graeca - I*. Leipzig: Teubner, 1954.
- EDMONDS, J. M. (trad.). *Elegy and iambus - I*. Cambridge: Harvard University Press, [1<sup>a</sup> ed.: 1931], 1982.
- EVANS, J. A. S. *Herodotus, explorer of the past*. Princeton: Princeton University Press, 1991.
- FANTUZZI, A.; NOUSSIA, M. (trad.; introd. e coment.). *Solone. Frammenti dell'opera poetica*. Milano: Biblioteca Universale Rizzoli, 2001.
- FARNELL, L. R. *The cults of the Greek states - II*. Oxford: Clarendon Press, 1896.
- FRÄNKEL, H. *Early Greek poetry and philosophy*. Trad. M. Hadas e J. Willis. Oxford: Basil Blackwell, [1<sup>a</sup> ed. orig.: 1951], 1975.
- FREEMAN, K. *The work and life of Solon. With a translation of his poems*. Cardiff, London: University of Wales Press, H. Milford, 1926.
- GALLO, I. Solone a Soli. *QUCC* 21, pp. 29-36, 1976.
- GARDNER, E. A. *et alii*. Excavations in Cyprus, 1887-88. *JHS* 9, pp. 147-271, 1988.
- GENTILI, B.; PRATO, C. (eds.). *Poetarum elegicorum - I. Testimonia et fragmenta*. Leipzig: Teubner, 1979.
- GERBER, D. E. (coment.). *Euterpe: an anthology of early Greek lyric, elegiac, and iambic poetry*. Amsterdam: Adolf M. Hakkert, 1970.
- \_\_\_\_\_. *Elegy*. In: \_\_\_\_\_. (ed.). *A companion to the Greek lyric poets*. Leiden: Brill, pp. 89-132, 1997.
- \_\_\_\_\_. (ed. e trad.). *Greek elegiac poetry*. Cambridge: Harvard University Press, 1999.
- GODLEY, A. D. (trad.). *Herodotus. The Persian wars III, books V – VII*. Cambridge: Harvard University Press, 1998.
- GRENFELL, B. P.; HUNT, A. S. (eds.). *The Oxyrhynchus papyri, part I*. London: Egypt Exploration Fund, 1898.
- \_\_\_\_\_; \_\_\_\_\_. (eds.). *The Oxyrhynchus papyri, part IV*. London: Egypt Exploration Society, 1904.
- GULICK, C. B. (ed. e trad.). *Athenaeus, The deipnosophists – VI, books XIII - XIV. 653b*. Cambridge: Harvard University Press, 1999.
- \_\_\_\_\_. (ed. e trad.). *Athenaeus, The deipnosophists – VII, books XIV. 653b-XV. 653b-XV*. Cambridge: Harvard University Press, 1951.
- HERINGTON, J. *Poetry into drama. Early tragedy and the Greek poetic tradition*. Berkeley: University of California Press, 1985.
- HEUBECK, A.; HOEKSTRA, A. *A commentary on Homer's Odyssey. Volume II: books IX-XVI*. Oxford: Clarendon Press, 1992.
- HICKS, R. D. (trad.). *Diogenes Laertius. Lives of eminent philosophers - I*. Cambridge: Harvard University Press, 1995.
- HILL, G. *A history of Cyprus – I: to the conquest by Richard Lion Heart*. Cambridge: Cambridge University Press, 1949.
- HILLER, E.; CRUSIUS, O. (eds.). *Anthologia lyrica*. Leipzig: Teubner, 1911.
- HOW, W.; WELLS, J. *A commentary on Herodotus in two volumes. Vol. 2, books V-IX*. Oxford: Clarendon Press, [1<sup>a</sup> ed.: 1912], 2002.
- HUDE, C. (ed.). *Herodoti Historiae II, libri V-IX*. 3<sup>a</sup> ed. Oxford: Clarendon Press, 1954.

- HUDSON-WILLIAMS, T. (ed. e coment.). *Early Greek elegy*. Cardiff, London: s/e, 1926.
- IMMWERWAHR, H. R. *Form and thought in Herodotus*. Atlanta: Scholars Press, 1986.
- \_\_\_\_\_. Historiography. 1. Herodotus. In: EASTERLING, P. E.; KNOX, B. M. W. (eds.). *The Cambridge history of classical literature. Volume I: Greek literature*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990, pp. 426-41.
- IRWIN, E. Evadne, Iamos and violets in Pindar's sixth Olympian. *Hermes* 124, pp. 385-95, 1996.
- \_\_\_\_\_. Solecising in Solon's colony. *BICS* 43, pp. 187-93, 1999.
- \_\_\_\_\_. *Solon and early Greek poetry. The politics of exhortation*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.
- JEFFERY, L. H. *Archaic Greece. The city-states c. 700-500 B.C.* London: Methuen, 1978.
- JONES, H. L. (trad.). *The geography of Strabo, in eight volumes – VI*. Cambridge: Harvard University Press, 1989.
- JONES, W. H. S. (trad.). *Pausanias. Description of Greece I, books I-II*. Cambridge: Harvard University Press, 2004.
- KARAGEORGHIS, V. Contribution to the early history of Solis in Cyprus. *AAA* 6, pp. 145-9, 1973.
- \_\_\_\_\_. *Les anciens chypristes. Entre orient et occident*. Paris: Armand Colin, 1991.
- KIRK, G. S. (coment.). *The Iliad: a commentary. Volume I: books 1-4*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- KIRKWOOD, G. M. *Early Greek monody. The history of a poetic type*. Ithaca: Cornell University Press, 1974.
- KNOX, B. M. W. Elegy and iambus. 4. Solon. In: EASTERLING, P. E.; \_\_\_\_\_ (eds.). *The Cambridge history of classical literature. Volume I: Greek literature*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990, pp. 146-53.
- LARDINOIS, A. Who sang Sappho's songs? In: GREENE, E. (ed.). *Reading Sappho: contemporary approaches*. Berkeley: University of California Press, 1996, pp. 150-72.
- \_\_\_\_\_. Have we Solon's verses?. In: BLOK, J. H.; \_\_\_\_\_ (eds.). *Solon of Athens: new historical and philological approaches*. Leiden: Brill, pp. 15-35, 2006.
- LEFKOWITZ, M. R. *The lives of the Greek poets*. London: Duckworth, 1981.
- LESKY, A. *História da literatura grega*. Trad. M. Losa. Lisboa: Fundação Calouste-Gulbenkian, [1ª ed. orig.: 1957], 1995.
- LINFORTH, I. M. *Solon the Athenian*. Berkeley: University of California Press, 1919.
- LOBEL, E. An historical fragment in the British Museum. *The Bodleian Quarterly Record* 4, p. 96, 1923.
- LOURENÇO, F. (trad. e introd.). *Iliada*. 3ª ed. Lisboa: Cotovia, 2008a.
- \_\_\_\_\_. *Odisseia*. Lisboa: Cotovia, 2008b.
- MAASS, E. (ed.). *Commentarium in Aratum reliquia*. Berlin: Weidmann, 1958.
- MACLACHLAN, B. *The age of grace. Charis in early Greek poetry*. Princeton: Princeton University Press, 1993.
- MARTIN, J. (ed.). *Scholía in Aratum vetera*. Stuttgart: Teubner, 1974.
- MARTIN, R. The seven sages as performers of wisdom. In: DOUGHERTY, C.; KURKE, L. (eds.). *Cultural poetics in archaic Greece*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993, pp. 108-28.
- MARTINA, A. (ed.). *Solone. Testimonianze sulla vita e l'opera*. Roma: Ateneo, 1968.
- MASARACCHIA, A. *Solone*. Firenze: La Nuova Italia, 1958.
- MAZON, P. (ed. e trad.); VERNANT, J.-P. (pref.); MONSACRÉ, H. (notas). *Homère. Iliade, chants I à VIII*. 2ª ed. Paris: Belles Lettres, 2002.

- MILLER, M. The accepted date for Solon: precise, but wrong?. *Arethusa* 2, pp. 62-86, 1969.
- MONTIGLIO, S. Wandering philosophers in classical Greece. *JHS* 120, pp. 86-105, 2000.
- MOTTE, A. *Prairies et jardins de la Grèce antique. De la religion à la philosophie*. Bruxelles: Academie Royale de la Belgique, 1973.
- MURRAY, O. *Early Greece*. 2ª ed. Cambridge: Harvard University Press, 1993.
- NUNES, C. A. (trad.). *Homero. Odisséia*. 4ª ed. São Paulo: Melhoramentos, 1962.
- PATON, W. R. (trad.). *The Greek anthology – IV: books X-XII*. London, Cambridge: William Heinemann, Harvard University Press, 1971.
- PERRIN, B. (ed. e trad.). *Plutarch Lives - I. Theseus and Romulus; Lycurgus and Numa; Solon and Publicola*. Cambridge: Harvard University Press, 1998.
- PERROTTA, G.; GENTILI, B.; CATENACCI, C. (coments., introd., trads.). *Polinnia. Poesia greca arcaica*. 3ª ed. revisada e ampliada. Messina, Firenze: G. D'Anna, 2007.
- PIRENNE-DELFORGE, V. Epithètes cultuelles et interprétation philosophique. A propos d'Aphrodite Ourania et Pandémos à Athènes. *AC* 57, pp. 142-57, 1998.
- \_\_\_\_\_. Le culte de la persuasion. Peithô en Grèce ancienne. *RHR* 208, pp. 395-413, 1991.
- \_\_\_\_\_. *L'Aphrodite grecque. Contribution à l'étude de ses cultes et de sa personnalité dans le panthéon archaïque et classique*. Athènes, Liège: Centre International d'Étude de la Religion Grecque Antique, 1994.
- PODLECKI, A. J. Solon's sojourns. In: BRANNAN, P. T. (ed.). *Classica et Iberica. A festschrift in honor of the reverend Joseph M.-F. Marique, S.J.*. Worcester: Institute for Early Christian Iberian Studies, 1975, pp. 31-40.
- PRADO, A. L. A. de A. Normas para a transliteração de termos e textos em grego antigo. *Clássica* 19. 2, pp. 298-9, 2006.
- RAGUSA, G. *Fragmentos de uma deusa: a representação de Afrodite na lírica de Safo*. Campinas: Editora da Unicamp, 2005 (apoio: Fapesp).
- RICHARDSON, N. J. (ed. e coment.). *The Homeric hymn to Demeter*. Oxford: Clarendon Press, 1974.
- ROMM, J. *Herodotus*. New Haven: Yale University Press, 1998.
- ROSIVACH, V. J. Solon's brothels. *LCM* 20, pp. 2-3, 1995.
- RUSSELL, D. On reading Plutarch's *Lives*. *G&R* 13, pp. 139-54, 1966.
- SLINGS, S. R. The 'I' in personal archaic lyric: an introduction. In: \_\_\_\_\_. (ed.). *The poet's I in archaic Greek lyric*. Amsterdam: VU University Press, 1990, pp. 1-30.
- SNYDER, J. M. *Lesbian desire in the lyrics of Sappho*. New York: Columbia University Press, 1997.
- STEHLE, E. Solon's self-reflexive political persona and its audience. In: BLOK, J. H.; LARDINOIS, A. (eds.). *Solon of Athens: new historical and philological approaches*. Leiden: Brill, pp. 79-113, 2006.
- VOIGT, E.-M. (ed.). *Sappho et Alcaeus: fragmenta*. Amsterdam: Athenaeum, Polak & Van Gennep, 1971.
- WET, B. X. DE. Plutarch's use of the poets. *AClass* 31, pp. 13-25, 1988.
- WEST, M. L. *Studies in Greek elegy and iambus*. Berlin: de Gruyter, 1974.
- \_\_\_\_\_. (ed.). *Iambi et elegi Graeci*. Oxford: Oxford University Press, vols. 1-2. [1ª ed.: 1971], 1998.
- \_\_\_\_\_. (trad.). *Greek lyric poetry: the poems and fragments of the Greek iambic, elegiac, and melic poets (excluding Pindar and Bacchylides) down to 450 B.C.* Oxford: Oxford University Press, 1994.
- \_\_\_\_\_. (ed. e trad.). *Greek epic fragments, from the seventh to the fifth centuries B.C.* Cambridge: Harvard University Press, 2003.

- WESTHOLM, A. *Temples of Soli. Studies on Cypriote art during Hellenistic and Roman periods*. Stockholm: The Swedish Cyprus Expedition, 1936.
- ZIEGLER, K. (ed.). *Plutarchi Vitae parallelae, vol. I*. Leipzig: Teubner, 1969.