

A Concepção de Homero do Destino *

JAMES DUFFY

Tradução: Leonardo Teixeira de Oliveira, 2007

O destino e o desejo de Zeus são idênticos

Homero e sua concepção sobre o destino têm chamado continuamente a atenção de críticos e comentadores. Em princípio, admite-se que a concepção de destino do poeta seja a mesma na *Ilíada* e na *Odisséia*. No entanto, a questão em torno do destino ou a sorte ser uma força onipotente perante a qual os deuses devem se curvar tem sido seriamente discutida. Alguns críticos acreditam que, nos poemas, o destino é absoluto e paira sobre os deuses **. Outros defendem que Zeus é, a um tempo, sujeito à

* DUFFY, James. "Homer's Conception of Fate". In: *The Classical Journal*, Vol. 42, No. 8 (May, 1947), pp. 477-485.

** O expoente mais importante desta visão é Nägelsbach¹. Lehrs concorda com ele e interpreta a Moira nos poemas "die Menschen wie Götter beherrschende Macht, in deren Ordnungen und Notwendigkeiten alles seinen Gang nimmt"². Gruppe chega praticamente à mesma conclusão que Nägelsbach e Lehrs³. Schmid-Stählin diz ". . . dass die Götter Homers gar nicht letzte Instanz sind, sondern der Moira unterliegen . . ."⁴. Cornford afirma: "Desde Homero, Zeus e os outros Olímpicos são confrontados com um poder que eles não podem subordinar, chamado Destino ou Fortuna. Como o Demiurgo de Platão, os deuses homéricos não são onipotentes; e parece impossível deduzir de Homero qualquer suposição coerente sobre a relação entre as vontades dos deuses e a oblíqua oposição do Destino"⁵. Hogarth⁶ sustenta que Zeus é a um tempo sujeito à Moira e a outro ele toma seu lugar à medida que tece aos homens suas fortunas. Outros escritores assumem uma visão contrária. Weckler⁷ diz que o destino e o desejo de Zeus são o mesmo. Bohse⁸ chega à mesma conclusão. Sitzler⁹ declara que a relação entre Zeus e o destino não é claramente expressa, mas que em parte nenhuma existe uma oposição entre o desejo de Zeus e o destino. Farnell¹⁰ não encontra dificuldade em concordar com essa visão. Há ainda outros que acreditam que o destino e a religião em geral são usados por Homero para adaptar suas necessidades poéticas¹¹. Drerup sustenta que o poeta usa a idéia do destino como meio de seus propósitos artísticos. Ele diz, "Nach der Anschauung des Dichters also schwebt zwar über den Göttern das Schicksal als eine materielle Macht, in der dichterischen Komposition der epischen Handlung aber ist es nichts anderes als die konzentrierte poetische Idee, wonach der Ablauf der Handlung von vornherein geregelt ist"¹². Finsler diz sobre o destino que "Sie steht vielmehr ganz ausserhalb des Götterbereiches, eine Macht für sich, festgewurzelt im

Moira e, a outro, que ele toma o seu lugar à medida que tece o fio do destino dos homens. Outros dizem que o desejo de Zeus e o destino são o mesmo. Outros acreditam ainda que destino e religião são, em geral, usados em Homero para atender às suas necessidades poéticas.

Homero não declara que o poder do destino esteja desassociado de Zeus e seja uma força independente, suficiente em si mesma. Nos poemas, tudo o que é efetuado pelo destino também é realizado pelo poder divino que representa a divindade mais suprema – Zeus. Não há passagem nos poemas que declare inequivocamente que os deuses estão subordinados ao destino. Diversas passagens em ambos os poemas mostram que Zeus envia a *Moira* em suas ações, como será visto adiante. Nada é atribuído ao destino que os deuses já não tenham desempenhado em diversas ocasiões. Por exemplo, o poeta diz que Odisseu estava fadado a retornar para casa, mas foi Zeus quem ordenou sua libertação¹⁵. É freqüentemente citado que Odisseu chegou em Ítaca pela ajuda dos deuses. A onipotência de Zeus atinge quase um dogma em Homero. É Zeus quem conduz o destino da guerra na *Ilíada*. Homero nunca atribui as conseqüências do combate à *Moira*. É Zeus quem possui a balança da vida e da morte para a disputa. É dele que vem a vitória. Ele guarda sobre o firmamento do céu duas urnas, uma de bem, outra de mal, de onde partilha bênçãos e sofrimentos aos homens¹⁶. É dito mais de uma vez que Zeus e os deuses dão bens e males aos homens¹⁷. A fala do homem homérico não teria sentido se, ao dizer que Zeus é onipotente e senhor de todos¹⁸, ele acreditasse que Zeus é subordinado a um poder invisível chamado destino. Este artigo mostrará que em parte alguma é diretamente declarado nos poemas que o destino ou a sorte pairam sobre os deuses, e que o destino e o desejo de Zeus são idênticos¹⁹.

Há muitas palavras usadas pelo poeta para expressar sua concepção do que está reservado ou destinado ao homem, mas a mais comum é *Moira*, que será tratada por primeiro. A palavra deve ser traduzida pensando-se na adaptação do seu contexto. Significa morte, destino, um quinhão, ou uma porção²⁰. *Moira esti* (está fadado) é usado impessoalmente em ambos os

Glauben der Menschen . . .”¹³ e em relação aos deuses ele afirma “Die Angaben über die Moira und ihr Verhältniss zu den Göttern widersprechen sich, und ein einheitliches Bild zu erlangen ist nicht möglich”¹⁴.

poemas; refere-se diretamente ao que está fadado ou destinado ao homem. Heleno diz a Heitor que ainda não é seu destino morrer²¹. Ares diz que é sua sentença ser castigado pelo raio de Zeus e rolar por entre os mortos²². Um troiano diz a outro que talvez eles estivessem fadados a serem mortos ao lado de Pátroclo²³. Aquiles deve sucumbir como Hércules se o seu destino assim determinar²⁴. Está fadado que Sarpédone será morto por Pátroclo²⁵. O duro destino em que Pátroclo foi apontado em seu nascimento terminou por tragá-lo²⁶. O mesmo caráter impessoal é encontrado na *Odisséia*. Proteu responde a Menelau que ainda não é seu destino rever os amigos e a pátria²⁷. Mais de uma vez é declarado que Odisseu está fadado a alcançar o seu lar²⁸. É o destino de Odisseu que ele escape para a Feácia²⁹. É interessante notar que *Moirá*, quando usada impessoalmente, refere-se à morte na *Ilíada*, e ao retorno de Menelau e Odisseu na *Odisséia*.

O uso designativo de *Moirá* é encontrado freqüentemente em ambos os poemas como o sujeito e o objeto de um verbo³⁰. Também é encontrado na conexão de preposições³¹, e deve ser traduzido para adequar o contexto. Em quase todos esses casos deve ser traduzido como “de acordo com o que é correto” ou por um advérbio, “corretamente” ou “adequadamente”.

No singular, define-se que a *Moirá* seja usada com o significado de “porção” ou “parte” e refere-se a coisas diferentes: a um prêmio de honra³² e a um terço da noite³³. Em certa ocasião se refere à sorte partilhada³⁴. Também é encontrada referindo-se a uma parcela de terra³⁵. Na *Odisséia* refere-se a uma partilha de espólio³⁶, a comida³⁷, a reverência³⁸, a sono³⁹, e a uma parte de uma casa⁴⁰. No plural a palavra se refere a dois terços da noite⁴¹ e também a porções de comida⁴².

Geralmente a *Moirá* é usada nos poemas com uma significação negativa⁴³. Significa morte, que é freqüentemente pronunciada como o cumprimento de um destino⁴⁴. A combinação *thanatos kai moira* ocorre freqüentemente em ambos os poemas⁴⁵, o que mostra a íntima conexão entre a morte e a *Moirá*. É natural supor que a *Moirá* traz a morte e o destino mais freqüentemente na *Ilíada* que na *Odisséia* por conta da natureza dos temas tratados nos poemas.

Moira Personificada

Alguns críticos acreditam que a *Moira* é personificada duas vezes em Homero⁴⁶. É bastante provável que Farnell⁴⁷ esteja certo quando declara que, onde *Moira* é citada sozinha, pode dizer respeito a uma abreviação de *moira Dios*, assim como *Aisa* é uma abreviação de *aisa Dios*. Em uma das passagens em que se acredita que a *Moira* esteja personificada, Apolo censura os deuses pela morte de Heitor, e diz que as Moiras deram aos homens uma alma resignada⁴⁸. Em outra passagem, Andrômaca diz que tal fim foi tecido para Heitor pela Moira com sua linha desde o princípio⁴⁹. A sugestão de Farnell pode ser muito bem aplicada aqui, à medida que existem diversas passagens nos poemas que mostram que Zeus ou os deuses tecem a linha do destino do homem desde o seu nascimento. Menelau diz que a descendência de um homem é facilmente conhecida quando Zeus tece a meada da sorte em seu casamento e em seu nascimento⁵⁰. Agamêmnon ressentia-se dizendo que Zeus, desde o nosso nascimento, distribui abundância de trabalho aos homens⁵¹. Telêmaco diz a Nestor que os deuses não teceram para ele nenhuma teia de felicidade⁵². Tirésias revela o destino dos céus a Odisseu, e diz que os deuses fiaram todas as linhas referidas⁵³. Alcínoo diz que os deuses fiaram a meada da morte para os homens⁵⁴. Aquiles diz a Príamo que a sorte tecida pelos deuses para os homens miseráveis é a miséria do homem de idade⁵⁵. Eumeu diz que Odisseu em seu disfarce de mendigo perambulou por muitas cidades, e que assim foi tecida por algum deus a linha do seu destino⁵⁶.

Nos poemas, não é apenas mostrado que o destino do homem está nas mãos de Zeus desde o seu nascimento e não reservado a ele por algum poder superior a Zeus: o próprio poeta declara expressamente que o destino vem de um deus ou do próprio Zeus. Quando o poeta menciona um deus ou os deuses, isso deve ser interpretado como Zeus, à medida que ele é unicamente o deus mais supremo que detém o rateio do destino⁵⁷. Heleno conta a Heitor que os deuses dizem que ainda não é seu destino morrer⁵⁸. Um deus forte e um destino impiedoso devem causar a morte de Aquiles⁵⁹. Parece que mesmo os deuses são sujeitos ao destino de Zeus; Ares diz que, mesmo que seja sua sentença ser castigado com o raio de Zeus e rolar entre

os mortos, ele vingará a morte do filho⁶⁰. O castigo dos deuses decretou a Clitemnestra sua ruína⁶¹. O destino dos deuses manteve Menelau distante⁶². O castigo dos deuses prendeu Melampo⁶³. O destino dos deuses matou os pretendentes⁶⁴. Reconhece-se que Zeus pode causar a morte deles⁶⁵; e ele sabe se deixará ou não que tal dia fatal se realize⁶⁶. Quando Laertes ouve que seu filho matou os pretendentes, exclama que os deuses no Olimpo ainda existem⁶⁷. Zeus mandou a *Moirá* para Ájax⁶⁸. Zeus sabe o que está fadado e o que não está fadado ao homem⁶⁹. O juízo mau de Zeus (*kake Dios aisa*) foi trazido para Odisseu e seus homens para lhes causar grande infortúnio⁷⁰. A sentença má de um deus trouxe sofrimento a Elpenor⁷¹. Os aqueus teriam alcançado grande renome diante do destino de Zeus (*Dios aisan*)⁷². Aquiles é honrado pelo destino de Zeus⁷³. Helena diz a Heitor que Zeus traz um mau destino⁷⁴. Heitor diz a Aquiles que não conhece de Zeus a hora do seu destino⁷⁵. Zeus e todos os deuses sabem para qual dos dois o destino da morte está apontado⁷⁶. Essas passagens mostram claramente que Zeus manda a *Moirá* para os homens. A onipotência de Zeus é consistentemente reconhecida pelo poeta em ambos os poemas. Na *Ilíada*, a *Moirá* é encontrada ligada a deuses personificados. Pátroclo diz que o destino ruinoso e o filho de Leto o mataram⁷⁷. Agamêmnon declara que Zeus, o Destino e as Erínias infligiram uma loucura aterradora em sua alma⁷⁸. O Destino e a cólera de Hera sobrepujaram Hércules⁷⁹.

Em um momento Homero declara que a ruína de Tróia seria efetuada pela *Aisa*⁸⁰. Em nenhuma outra instância o resultado da guerra é referida à *Aisa*. Aqui, como nas instâncias já citadas, *Aisa* deve ser entendida como uma abreviação de *Dios aisa*, conforme o poeta atribui claramente a destruição da cidade a Zeus⁸¹. Pouco a pouco Zeus levou a cabo a ruína de Tróia⁸². Zeus já derrubou muitas cidades⁸³; é ele quem pode poupar Tróia⁸⁴. Os deuses podem garantir sua destruição⁸⁵. Foram os deuses que trouxeram à realidade o destino de Ilium⁸⁶.

O Destino e o Poder de Zeus

Há duas passagens na *Ilíada* que certamente já cobraram grande esforço das mentes dos pesquisadores. A dificuldade se vê quando eles

procuram conciliar a balança da sorte e o poder geral do destino com a onipotência de Zeus. Uma passagem declara que Zeus equilibrou suas balanças e pôs nelas dois destinos de morte, uma para os troianos, domadores de cavalos, e outra para os aqueus, picadores; então ele tomou a jarda da balança e a levantou, e o dia de destino dos aqueus afundou-se⁸⁷. A outra passagem diz que Zeus, sendo o arranjador das guerras dos homens, inclina a sua balança, decidindo a sorte dos prélios⁸⁸. Nenhuma passagem pode ser tomada sob o sentido do destino ser o mestre de Zeus. Há uma abundância de evidência nos poemas que mostram que é Zeus quem dá e quem tira a vitória dos homens⁸⁹. Ele garante a destruição dos gregos⁹⁰. Ele dá vitória e glória aos troianos⁹¹, envia discórdia entre os gregos⁹² e os afugenta⁹³. E é ele, o olímpico, quem fará retroceder o ataque⁹⁴. Zeus é o mais alto ordenador e auxiliador do combate⁹⁵. Ele envia Atena para socorrer os aqueus; sua mentalidade é então alterada⁹⁶. Ele dá e tira as honras dos homens, pois ele é senhor de todos⁹⁷. Não é possível lutar contra o filho de Crono⁹⁸. São os deuses quem guiam as linhas da vitória⁹⁹. Passagens dessa sorte não deixam dúvidas de que Zeus garante a vitória àquele que deseja, e que ele não é sujeito a nenhum poder invisível. Na verdade, Zeus usa Heitor especificamente para trazer derrota aos gregos na primeira parte da *Ilíada* – gratificando o pedido de Thétis para que seu filho seja honrado –, e depois inflige derrota aos vitoriosos troianos.

Tem sido mostrado que a vinda para casa de Odisseu é atribuída ao destino, mas os deuses são inteiramente responsáveis por seu retorno. Foi Zeus quem ordenou a libertação do herói¹⁰⁰. O deus também lhe enviou uma mensagem a Ogígia para lhe oferecer a partida¹⁰¹. Os deuses finalmente ordenaram seu retorno a Ítaca¹⁰², mas atrasaram-no em seu caminho¹⁰³. Posídon diz que os deuses mudaram seus propósitos quanto ao retorno de Odisseu para casa¹⁰⁴. Os deuses finalmente tiraram-no de sua condição desfavorável¹⁰⁵ e entregam-no na casa de um homem sábio¹⁰⁶. Os deuses causaram a sua vinda para casa¹⁰⁷. Foi Zeus quem ordenou a libertação de Odisseu; no entanto, quando é dito que estava determinado que Odisseu retornasse para Ítaca, devemos assumir que o desejo de Zeus e o destino são os mesmos nessas condições.

Zeus Impedido?

Há uma passagem particular na *Ilíada* que é citada¹⁰⁸ para se mostrar que o desejo de Zeus é impedido pelos decretos inexoráveis do destino. Nessa passagem se lê: -“Pobre de mim”, lamenta Zeus, “o Destino asselou que o mais caro dos homens / o meu Sarpédone, tombe hoje aos golpes de Pátroclo exímio!”¹⁰⁹. A passagem inteira foi rejeitada por Zenódoto pelo motivo de que Hera, a quem Zeus está falando, deixara Ida e nenhuma menção é feita dela retornar. Aristarco considerou a passagem genuína, mas não comenta se Zeus deve se render ao destino ou não. Havendo Zeus falado, Hera protesta e pergunta se ele deseja livrar Sarpédone de uma morte há tempos fadada ao destino. Ela chega a dizer que, se Zeus enviar o herói vivo para casa, ele deve considerar que algum outro deus também poderá retirar seu filho da batalha. Tal protesto de Hera mostra que salvar Sarpédone pertence ao poder de Zeus se ele assim desejar. O sentido geral é o de que Zeus não deveria interferir no curso ordinário de eventos desfavoráveis a Sarpédone, e que sua própria decisão prévia não deve ser impedida¹¹⁰. A passagem não pode significar que o destino depôs contra Zeus a esse respeito. Se fosse verdade que não havia nada que Zeus pudesse fazer com o destino de Sarpédone, seguir-se-ia que ele seria incapaz de lidar com situações de natureza similar. Não pensamos que isto seja verdadeiro; tem sido mostrado até aqui que Zeus tece as linhas do destino do homem.

Há diversas instâncias nos poemas onde é especificamente declarado que os deuses causam mortes desimpedidos por qualquer força do destino. Heitor diz a Helena que ele não sabe se os deuses irão precipitá-lo nas mãos dos aqueus¹¹¹. Zeus se compadeceu de Agamêmnon e garantiu que ele e seu povo não perecessem¹¹². Zeus sabe se ele irá ou não alcançar o mau dia aos pretendentes¹¹³. Pátroclo diz que a morte e o destino o alcançaram¹¹⁴ e que o destino ruinoso e o filho de Leto o mataram¹¹⁵. Em outra ocasião ele diz que encontrou o destino que era apontado para ele antes do seu nascimento¹¹⁶. Aqui a morte de Pátroclo é atribuída ao destino; o poeta ainda nos conta que os deuses chamam Pátroclo para sua morte¹¹⁷. Thétis diz que ele foi arruinado pelo desejo dos deuses¹¹⁸. Também foram os deuses que desejaram a morte de Arquíloco¹¹⁹. Aquiles diz que os deuses garantiram a ele matar

Heitor¹²⁰. O deus deu Licáon nas mãos de Aquiles para ser morto¹²¹. Foi Zeus quem colocou Ájax em seu destino¹²².

Aisa e Moira

Aisa é outra palavra que Homero utiliza para fado ou destino¹²³. É usado no mesmo sentido que *Moira*. Em ambos os poemas é usada na construção impessoal em diversas ocasiões¹²⁴. Na *Odisséia* é inteiramente referida ao retorno de Odisseu, mas na *Ilíada* traz ou significa a morte. É usada denominativamente¹²⁵ no mesmo sentido que *Moira*, seja como sujeito ou objeto de um verbo. Também significa “parte”, “porção” ou “quinhão”. Em seu significado de “porção” ou “quota”, aplica-se às mais diversas coisas¹²⁶. Também é encontrada em conjunção ou preposições¹²⁷ e é modificada pelo mesmo tipo de adjetivos que a *Moira*¹²⁸. Alguns críticos consideram que a *Aisa* é personificada duas vezes nos poemas. Em uma passagem Hera diz que Aquiles deveria sofrer o que quer que o destino lhe tenha fiado¹²⁹. Na outra é dito que o destino e as irmãs tecelãs desfizeram as linhas dos sofrimentos de Odisseu¹³⁰.

De *aisa* vem os adjetivos *enaisimos*, *aisimos* e *aisios*. Desses adjetivos, *aisios* é encontrado apenas uma vez nos poemas, onde se refere a uma pessoa¹³¹ e significa “afortunado” ou “auspicioso”. *Aisimos* é usado com a mesma implicação que *aisa*. Na *Ilíada* é geralmente referida à morte. Odisseu diz que teme que esteja destinado aos aqueus perecerem em Tróia¹³². Posídon diz a Aquiles que não é seu destino ser subjugado por um rio¹³³. O dia fadado de Heitor pendeu da balança até o lar do Hades¹³⁴. O dia do castigo dos pretendentes já estava preparado¹³⁵. Em certo número dessas instâncias *aisimon* é usado impessoalmente e é equivalente ao impessoal *Moira* e *Aisa*. No neutro plural tem um significado ético e refere-se a quantidade correta ou medida devida¹³⁶.

Enaisimos tem o mesmo significado que *aisimos* e é usado da mesma maneira. Em ambos os poemas é usado com seu significado ético¹³⁷.

Sentença e Morte

Moros é derivado da mesma raiz que *Moira* e quase invariavelmente significa morte em ambos os poemas. Quando a sentença terrível vier sobre Aquiles, ele deverá ter uma boa armadura¹³⁸. Aquiles diz que todos os seus adversários deverão ir de encontro à sentença terrível¹³⁹. Heitor diz a Aquiles que não sabia de Zeus a hora do seu destino¹⁴⁰. Thétis estava se lamentando pelo destino de seu filho¹⁴¹. Os outros escaparam da morte e do destino¹⁴². Foi Egisto quem realizou a morte e a sentença de Agamêmnon¹⁴³. *Moros* não é personificado no poema. A expressão impessoal *moros esti* é encontrada na *Ilíada*¹⁴⁴.

A locução *Ainomoros* é usada duas vezes na *Odisséia* e uma vez na *Ilíada*. No primeiro poema, refere-se a Odisseu e a seus homens, de cujo lado esteve o mau destino de Zeus¹⁴⁵, e aos pretendentes, que foram malfadados¹⁴⁶. Na *Ilíada* refere-se a Andrômaca¹⁴⁷. *Dusmoros*, que é usado em ambos os poemas¹⁴⁸, refere-se em todas as ocasiões a alguma pessoa malfadada. Uma outra locução de *moros* é *okumoros*. É usada na *Ilíada* em referência a Aquiles¹⁴⁹ e como um epíteto de flechas. Na *Odisséia*¹⁵⁰ a encontramos se referindo aos pretendentes e a flechas.

Hypermoron é encontrado em ambos os poemas. É escrito ora como uma palavra ora como duas (*hyper* e o acusativo de *moros*) e é traduzida ‘além do que é fadado ou ordenado’. As expressões *hyper moiran* e *hyper aisan* também são encontradas nos poemas e têm um significado semelhante. As passagens¹⁵¹ em que essas expressões são encontradas são as seguintes:–

“Caso curioso, que os homens nos culpem dos males que sofrem! / Pois, dizem eles, de nós lhes vão todos os danos, conquanto / contra o Destino (*hyper moron*), por próprias loucuras, as dores provoquem, / bem como Egisto que, contra o Destino (*hyper moron*), à legítima esposa / do próprio Atrida se uniu, imolando-o no dia da volta”¹⁵².

“ . . . temo que, contra o Destino (*hypermoron*), [ele] consiga expugnar a cidade”¹⁵³.

“E, contra o próprio Destino (*hyper mora*), teria morrido o infeliz, / se inspiração não lhe desse a donzela de Zeus de olhos glaucos”¹⁵⁴.

“E para a pátria, talvez, retornassem, pesar do Destino (*hypermora*), / se para Atena divina, Hera, alfim, não tivesse falado”¹⁵⁵.

“ . . . mas, quando o Sol se inclinou, já no tempo em que os bois vão / contra o querer do Destino (*hyper aisan*) os Aqueus obtiveram vantagem”¹⁵⁶.

“E, porventura, os Troianos teriam para Ílio fugido / sob a pressão dos Acaios valentes, em franco desânimo, / glória perene cedendo aos Aquivos, mau grado Zeus grande (*hyper aisan*) / graças à força nativa”¹⁵⁷.

“Deves recuar quantas vezes o vires no campo da luta, / se não quiseses baixar, contra o Fado (*hyper aisan*), para o Hades escuro”¹⁵⁸.

Será notado que três¹⁵⁹ dessas sete passagens são condicionais e que se referem a possibilidades irrealizadas no passado. Duas das passagens referem-se ao futuro. Nessas cinco passagens a expressão significa ‘contrário ao destino’. Nenhuma das passagens refere-se a qualquer incidente que atualmente veio a acontecer. Em parte alguma dos poemas qualquer coisa acontece contrária ao destino. Uma passagem¹⁶⁰ parece contradizer essa afirmação, mas a palavra *aisan* deve ser traduzida para adequar o contexto. A tradução em face da evidência já mencionada não pode ser estritamente ‘fado’ ou ‘destino’. Uma tradução mais adequável sob as circunstâncias seria ‘além da medida’, i.e., ‘além da expectativa’¹⁶¹. Algumas vezes essas expressões são meramente retóricas¹⁶².

Em uma nota à passagem da *Odisséia* em que Zeus afirma que os homens trazem sofrimentos sobre eles mesmos, Merry e Riddel¹⁶³ afirmam

que tal atribuição é um tipo popular de solução para a dificuldade de reconciliação entre o poder divino e o livre desejo humano. Havia, eles prosseguem, uma certa quantia de destino inevitável ordenada como quinhão para cada homem, mas esse destino poderia se deixar agravar ou incitar pela má conduta humana. Farnell¹⁶⁴ declara que a passagem mantém a ação livre do homem e a identidade da *Moirai* em acordo com o desejo de Zeus. Zeus, ele diz, queixa-se de que os homens acusam erroneamente os deuses do mal que eles sofrem por meio de suas próprias sinas; eles sofrem *hyper moron*, ‘contrário ao que o destino ou os deuses pretendiam’¹⁶⁵. A porção ou quinhão é a parte que cabe a todo homem, mas ele pode açambarcar mais do que sua cota. Essa indulgência excessiva por algo que vai além do que é a parte do homem dá vazão às expressões mencionadas acima. Quando o homem ultrapassa a parte que lhe é partilhada na vida, a responsabilidade é sua e não dos deuses¹⁶⁶ ‘conforme o homem em Homero é mais ou menos um agente livre’¹⁶⁷.

O adjetivo *morismos* é usado ao pretendente que poderia estar fadado a se casar com Penélope¹⁶⁸. Duas vezes ele modifica o substantivo dia:–o dia destinado à frente do qual Odisseu não deveria ir para o Hades¹⁶⁹ e o dia de destino que Atena estava apressando contra Heitor¹⁷⁰. Refere-se a Apolo na *Ilíada*¹⁷¹ e a Odisseu na *Odisséia* em uma passagem onde é dito que ele não estava destinado a matar o filho de Zeus¹⁷². Xanto diz a Aquiles que ele está fadado a ser vencido por um deus e um homem¹⁷³.

Há algumas partes do verbo *meiromai*, do qual *moira* e *meros* são derivados, usadas de maneira similar ao uso desses substantivos. O verbo é usado no tempo perfeito duas vezes na *Ilíada*¹⁷⁴ com o caso genitivo e rege a palavra grega para honra. O mesmo tempo é encontrado duas vezes na *Odisséia*¹⁷⁵ onde ele rege o mesmo substantivo. Ele também é usado no modo imperativo¹⁷⁶ e rege o mesmo substantivo como nos exemplos já mencionados. O uso impessoal é encontrado no tempo mais-que-perfeito. Seu uso nesse tempo é o mesmo que o uso impessoal dos substantivos que são derivados dele, e refere-se ao destino de morte¹⁷⁷. *Peprotai*, que é o tempo perfeito de *por-*¹⁷⁸, ocorre no particípio do perfeito com *esti*¹⁷⁹. O particípio é usado impessoalmente em *aisa*¹⁸⁰. Há também a expressão *thesphaton esti*, que é usada no singular e no plural. No singular tem o

significado de ‘está fadado’ e refere-se a Menelau quando Proteu lhe fala que ele está destinado a ir para os campos Elísios¹⁸¹. Circe diz a Odisseu que ele estava destinado a voltar para a sua terra nativa¹⁸². Na *Ilíada*¹⁸³, Zeus diz a Hera o que está fadado para os exércitos em contenda. No plural¹⁸⁴ a tradução mais adequada parece ser ‘as ordens de Zeus’.

Destino Impessoal

Em seus esforços por mostrar que fortuna ou destino são um poder invisível ao qual os deuses devem se curvar, os críticos mencionam o fato de que *moira* e *aisa* são personificadas duas vezes nos poemas¹⁸⁵. Porém, quando essa assim chamada personificação é comparada a outras abstrações encontradas nos poemas, conclui-se que ela é incompleta. Homero nunca menciona *moira* ou *aisa* como deusas. Não há epíteto aplicado a *Moira* e *Aisa* que sugeririam que elas são deusas, nem existe qualquer menção de parentesco como no caso de *Litai*. Elas não são de maneira alguma participantes ativas na ação dos poemas, nem existe qualquer ato atribuído a elas que não seja executado por Zeus ou os deuses. Em suma, o destino é inteiramente diferente das personificações de outras abstrações em Homero.

Nós achamos que a *Deimos* personificada e *Phobos* jungem os cavalos de Ares como se eles fossem seres ordinários¹⁸⁶. *Ossa* ateou fogo entre os aqueus e os apressou a deixar Tróia¹⁸⁷. *Ossa* anuncia a morte dos pretendentes pela cidade¹⁸⁸. Zeus endereça o sonho (*Oneiros*) como se ele fosse uma pessoa¹⁸⁹. *Hypnos* e *Thanatos* são seres reais ativos; eles transportam o corpo de Sarpédone do campo de batalha para a Lícia¹⁹⁰. *Hypnos* aparece de novo como uma pessoa real quando Hera o encontra e segura suas mãos nas dela e promete a ele uma das graças para sua esposa se ele derramar sobre Zeus seus sono¹⁹¹. Quando Homero fala de *Litai*, ele declara que elas são filhas de Zeus¹⁹² e as dota com as qualidades de uma pessoa. *Ate* é forte e de rápidos pés¹⁹³. Seus pés são delicados; ela caminha sobre as cabeças dos homens¹⁹⁴. Zeus agarrou *Ate* pela cabeça de cabelos claros, e girando-a em sua mão atirou-a do céu estrelado e ela rapidamente caiu entre as penas dos homens¹⁹⁵. Em três passagens também encontramos uma *Themis*¹⁹⁶ pessoal. Hera aceitou uma taça de *Themis* de belas faces, pois

ela acorreu para encontrá-la¹⁹⁷. À ordem de Zeus, ela chamou um encontro dos deuses¹⁹⁸. Ela dissolve a assembléia de homens¹⁹⁹. Os deuses também se disfarçam de formas humanas em suas visitas aos homens²⁰⁰.

A fortuna ou o destino não podem ser desprezados em Homero como tendo seu centro no indefinido ou no poder, nem adquirem uma personalidade que se manifesta exercitando um poder além e sobre os deuses²⁰¹. As orações dos heróis homéricos não são endereçadas ao destino ou a qualquer poder invisível, mas são direcionadas a Zeus, exceto por outras poucas que são oferecidas a outros olímpicos²⁰². Nenhuma personagem jamais expressou uma crença em um poder chamado destino, pelo qual Zeus e os outros olímpicos seriam confrontados e que eles não poderiam subordinar. A única solução para a muito discutida questão da fortuna ou destino em Homero é interpretá-la como uma abreviação de *Dios moira* ou *Dios aisa*, como originada de Zeus²⁰³, e assim considerar o destino e o desejo de Zeus como idênticos.

Notas

¹ *Homerische Theologie*, Nürnberg, 1840, p. 143. Cf. W. C. Greene, *Moirai*, Cambridge, 1944, p. 15.

² *Populäre Aufsätze aus dem Altertum*, Leipzig, 1875, p. 201.

³ *Griechische Mythologie und Religionsgeschichte*, München, 1906, Vol. 2.

⁴ *Geschichte der Griechischen Literatur*, München, 1929, p. 110.

⁵ *Plato's Cosmology*, London, 1937, p. 361.

⁶ *Hastings' Encyclopedia of Religion and Ethics*, Vol. 1, p. 54.

⁷ *Götterlehre*, Göttingen, 1851, Vol. 1, p. 187.

⁸ “Die Moira bei Homer”, *Beilage zum III Jahresbericht des Kgl. Westgymnasiums Zu Berlin*, p. 22.

⁹ *Kommentar zu Homers Odyssee*, 3 Aufl., p. 241.

¹⁰ *The Cults of the Greek States*, Oxford, 1896-1909, Vol. 1, p. 79.

¹¹ Pauly-Wissowa, Bd. II, p. 2190. Cf. Schmid-Stählin, *op. cit.*, p. 111.

¹² *Homerische Poetik*, Würzburg, 1921, Vol. 1, p. 420. Cf. *ibid.*, p. 416 e Belzner, *Homerische Probleme*, Vol 1, p. 102 e Vol. 2, p. 113.

¹³ *Homer*, Leipzig, 1928, I, 273.

¹⁴ *Ibid.*, p. 275.

¹⁵ *Od.*, 5, 112.

¹⁶ *Il.* 24, 527.

¹⁷ *Il.* 10, 71. Cf. *Il.* 10, 87; 24, 538; *Od.*, 15, 489; 18, 134.

¹⁸ *Il.*, 20, 242.

¹⁹ Algumas das passagens em que a concepção de *Moirai* é expressa já foram compiladas (Eberhard, *Das Schicksal als poetische Idee bei Homer*), mas neste caso elas foram elaboradas independentemente.

²⁰ De acordo com Boisacq (*Dictionnaire Etymologique de la Langue Grecque*, p. 621), μοῖρα, em sua derivação, está conectada com μεῖρομαι ‘obtenir en partage’.

- ²¹ *Il.*, 7. 52.
- ²² *Il.*, 15. 117.
- ²³ *Il.*, 17. 421.
- ²⁴ *Il.*, 18. 119.
- ²⁵ *Il.*, 16. 434.
- ²⁶ *Il.*, 23. 80.
- ²⁷ *Od.*, 4. 475.
- ²⁸ *Od.*, 5. 41, 114; 9. 532.
- ²⁹ *Od.*, 5. 345.
- ³⁰ *Il.*, 3. 101; 4. 517; 5. 83, 613, 629; 12. 116; 13. 602; 16. 334, 849, 853; 17. 421, 478, 672; 18. 120; 19. 87, 410; 21. 83, 110; 22. 5, 303, 436; 24. 49, 132, 209. *Od.*, 2. 100; 3. 238, 269; 11. 292; 17. 326; 19. 145; 20. 76; 21. 24; 22. 413; 24. 29, 135.
- ³¹ *Il.*, ἐν μοῖρῃ 19. 186; κατὰ μοῖραν 1. 286; 8. 146; 9. 59; 10. 169; 15. 206; 16. 367; 19. 256; 23. 626; 24. 279. *Od.*, ἐν μοῖρῃ 22. 54; κατὰ μοῖραν 2. 251; 3. 331, 457; 4. 266, 783; 7. 227; 8. 54, 141, 397, 496; 9. 245, 309, 342, 352; 10. 16; 12. 35; 13. 48, 385; 15. 170, 203; 16. 385; 17. 580; 18. 170; 20. 37; 21. 278; 22. 486; παρὰ μοῖραν 14. 509.
- ³² *Il.*, 9. 318.
- ³³ *Il.*, 10. 253.
- ³⁴ *Il.*, 15. 195.
- ³⁵ *Il.*, 16. 68.
- ³⁶ 5. 41; 11. 534
- ³⁷ 14. 448; 17. 258, 335; 20. 281, 293.
- ³⁸ 20. 171.
- ³⁹ 19. 592.
- ⁴⁰ 4. 97.
- ⁴¹ *Il.*, 10. 253.
- ⁴² *Od.*, 3. 40, 66; 8. 470; 15. 140; 17. 423; 20. 260, 280.
- ⁴³ Os epítetos aplicados à Moira são: *Il.*, κραταιή 5. 83, 629; 16.334, 853; 19. 410; 20. 477; 21. 110; 24. 132, 209; δυσώνυμος 12. 116; κακή 13. 602; ὀλοῖή 22. 5; στρυγερή 23. 79; ὀλοή 16. 849; 21. 84. *Od.*, χαλεπή 11. 292; ὀλοή 2. 100; 3. 238; 24. 29, 135. Cf. W. F. Otto, *Die Götter Griechenlands*, Bonn, 1929, pp. 343 ff.; Ulrich von Wilamowitz, *Der Glaube der Hellenes*, 1. 359.
- ⁴⁴ *Il.* 3. 101; 4. 517; 5. 83, 613, 629; 12. 116; 13. 602; 16. 334, 849, 853; 17. 421, 478, 672; 18. 119, 120; 19. 87, 410; 20. 477; 21. 83, 110; 22. 5, 303, 436; 24. 132, 209. *Od.*, 2. 100; 3. 238, 269; 11. 292, 560; 21. 24; 17. 326; 19. 145; 20. 76; 22. 413; 24. 29, 135.
- ⁴⁵ *Il.*, 3. 101; 5. 83; 13. 602; 16. 334, 853; 17. 478, 672; 20. 477; 21. 110; 22. 436; 14. 132. *Od.*, 17. 326; 20. 242; 21. 24.
- ⁴⁶ *Il.*, 24. 49, 209. Eberhard (*op. cit.*, p. 3) não pode estar correto nisto.
- ⁴⁷ *Cults . . .*, Vol. 1, p. 79.
- ⁴⁸ *Il.*, 24. 49.
- ⁴⁹ *Il.*, 24. 209.
- ⁵⁰ *Od.*, 4. 207.
- ⁵¹ *Il.*, 10. 71.
- ⁵² *Od.*, 3. 208.
- ⁵³ *Od.*, 11. 139.
- ⁵⁴ *Od.*, 8. 579.
- ⁵⁵ *Il.*, 24. 525.
- ⁵⁶ *Od.*, 16. 64.
- ⁵⁷ Atena é mencionada como apressando o dia do julgamento dos pretendentes.
- ⁵⁸ *Il.*, 7. 52.
- ⁵⁹ *Il.*, 19.410.
- ⁶⁰ *Il.*, 15. 117.
- ⁶¹ *Od.*, 3. 269.

- ⁶² *Od.*, 4. 475.
- ⁶³ *Od.*, 11. 292.
- ⁶⁴ *Od.*, 22. 413.
- ⁶⁵ *Od.*, 15. 180.
- ⁶⁶ *Od.*, 15. 523.
- ⁶⁷ *Od.*, 24. 352. Cf. *Od.*, 16. 297; 20. 42; 24. 444; 19. 488, 496.
- ⁶⁸ *Od.*, 11. 560
- ⁶⁹ *Od.*, 20. 76.
- ⁷⁰ *Od.*, 9. 52.
- ⁷¹ *Od.*, 11. 61.
- ⁷² *Il.*, 17. 321.
- ⁷³ *Il.*, 9. 608
- ⁷⁴ *Il.*, 6. 357.
- ⁷⁵ *Il.*, 22. 280.
- ⁷⁶ *Il.*, 3. 309.
- ⁷⁷ 16. 849.
- ⁷⁸ *Il.*, 19. 87.
- ⁷⁹ *Il.*, 18. 119.
- ⁸⁰ *Od.*, 8. 511.
- ⁸¹ *Il.*, 13. 625.
- ⁸² *Od.*, 3. 119.
- ⁸³ *Il.*, 9. 24.
- ⁸⁴ *Il.*, 15. 215.
- ⁸⁵ *Il.*, 1. 18; 9. 136, 278.
- ⁸⁶ *Od.*, 8. 579.
- ⁸⁷ *Il.*, 8. 69. Cf. *Il.*, 16. 658. Cf. nota de Leaf a *Il.*, 8. 69.
- ⁸⁸ *Il.*, 19. 223. Um uso similar da balança de Zeus é encontrado em *Il.*, 22. 209. Aqui a distribuição das sortes sobre a balança não pode ser interpretada como um questionamento da vontade do destino, pois Zeus nunca faz isso em outras passagens. Cf. Farnell, *Cults . . .*, 1. 78. O subir e descer da balança é uma metáfora usada para expressar as vicissitudes da batalha. Cf. nota de Leaf *ad. loc.*
- ⁸⁹ *Il.*, 4. 84; 8. 175.
- ⁹⁰ *Od.*, 3. 152; 8. 82; *Il.*, 7. 478.
- ⁹¹ *Il.*, 11. 318; 16. 121.
- ⁹² *Il.*, 11. 3; 13. 812.
- ⁹³ *Il.*, 11. 406.
- ⁹⁴ *Il.*, 12. 275.
- ⁹⁵ *Il.*, 17. 339.
- ⁹⁶ *Il.*, 17. 545.
- ⁹⁷ *Il.*, 20. 242.
- ⁹⁸ *Il.*, 21. 193.
- ⁹⁹ *Il.*, 7. 102.
- ¹⁰⁰ *Od.*, 5. 112.
- ¹⁰¹ *Od.*, 7. 263.
- ¹⁰² *Od.*, 1. 17.
- ¹⁰³ *Od.*, 1. 195.
- ¹⁰⁴ *Od.*, 5. 286.
- ¹⁰⁵ *Od.*, 13. 321; 16. 364.
- ¹⁰⁶ *Od.*, 14. 357
- ¹⁰⁷ *Od.*, 16. 356; 21. 196; 23. 258; 24. 149, 401. Cf. *Od.*, 9. 38, 262; 14. 235; 17. 424; 19. 80.
- ¹⁰⁸ James Adams (*Religious Teachers of Greece*, Edinburgh, 1909, p. 25) cita esta passagem como um exemplo da superioridade do destino sobre Zeus. Outros críticos chegam à mesma conclusão.

- ¹⁰⁹ *Il.*, 16. 433.
- ¹¹⁰ Cf. Farnell, *Cults* . . . , 1. 80.
- ¹¹¹ *Il.*, 11. 366.
- ¹¹² *Il.*, 8. 243.
- ¹¹³ *Od.*, 15. 523.
- ¹¹⁴ *Il.*, 16. 849.
- ¹¹⁵ *Il.*, 17. 478, 672.
- ¹¹⁶ *Il.*, 21. 80.
- ¹¹⁷ *Il.*, 16. 693.
- ¹¹⁸ *Il.*, 19. 9.
- ¹¹⁹ *Il.*, 14. 464.
- ¹²⁰ *Il.*, 22. 379. Cf. *Il.*, 22. 60; 13. 783; 21. 216.
- ¹²¹ *Il.*, 21. 47.
- ¹²² *Od.*, 11. 555.
- ¹²³ Boisacq (*op. cit.*, p. 28) dá o significado de *Aisa* como 'lot', 'destinée', 'la partie égale'.
- ¹²⁴ *Il.*, 1. 416; 16. 707; 24. 224; *Od.*, 5. 113, 206, 288; 13. 306; 14. 359; 15. 276; 23. 315.
- ¹²⁵ *Il.*, 5. 209; 22. 61, 179; 24. 428, 750. *Od.*, 8. 511; 9. 52; 10. 61.
- ¹²⁶ Em *Il.*, 9. 378 αἶσα é usada com καρός. Significa uma divisão de regência em *Il.*, 15. 209 e de despojo em *Il.*, 18. 327. Em *Od.*, 16. 101; 19. 84 é usada com ἐλπίδος. Também significa uma divisão de despojo em *Od.*, 13. 138.
- ¹²⁷ κατ' αἶσαν, *Il.*, 3. 59; 6. 333; 10. 445; 17. 716. ὑπὲρ αἶσαν, *Il.*, 3. 59; 6. 333.
- ¹²⁸ ἄργαλέη, *Il.*, 22. 61; κακῆ, *Il.*, 5. 209; *Od.*, 9. 52; 11. 61.
- ¹²⁹ *Il.*, 20. 127.
- ¹³⁰ *Od.*, 7. 197.
- ¹³¹ *Il.*, 24. 376.
- ¹³² *Il.*, 9. 245.
- ¹³³ *Il.*, 21. 291.
- ¹³⁴ *Il.*, 22. 212.
- ¹³⁵ *Od.*, 16. 280. Cf. *Il.*, 8. 72; 21. 100.
- ¹³⁶ *Il.*, 6. 62; 7. 121; 15. 207. *Od.*, 5. 9; 7. 310; 8. 348; 15. 71; 21. 294; 22. 46. Em uma ocasião é feminino modificando mulher e significando 'justa', *Od.*, 23. 14.
- ¹³⁷ *Il.*, 2. 353; 6. 521; 24. 40, 425. *Od.*, 2. 122; 5. 190; 7. 299; 10. 383; 17. 321, 363; 18. 220. Em uma ocasião a palavra se refere a aves de augúrio, *Od.*, 2. 182. É usado no neutro plural referindo-se a palavras de profecia, *Od.*, 2. 159.
- ¹³⁸ *Il.*, 18. 465.
- ¹³⁹ *Il.*, 21. 133.
- ¹⁴⁰ *Il.*, 22. 280.
- ¹⁴¹ *Il.*, 24. 85.
- ¹⁴² *Od.*, 9. 61.
- ¹⁴³ *Od.*, 11.409. Cf. 11.618; 16.421; 20.241.
- ¹⁴⁴ 19. 421. μόρος é modificado na *Iliada* por αἰνός, 18. 465; κακόν, 6. 357; 21. 133; e na *Odisséia* por κακός, 1. 166; 11. 618.
- ¹⁴⁵ 9. 51.
- ¹⁴⁶ 24. 169.
- ¹⁴⁷ 22. 481.
- ¹⁴⁸ *Il.*, 22. 60, 481; *Od.*, 1. 49; 7. 270; 16. 139; 20. 194; 24. 290.
- ¹⁴⁹ 1. 417, 505; 18. 95, 458.
- ¹⁵⁰ 1. 266; 4. 346; 17. 137.
- ¹⁵¹ As traduções usadas nestas passagens são de Carlos Alberto Nunes.
- ¹⁵² *Od.*, 1. 34 f.
- ¹⁵³ *Il.*, 20. 30.
- ¹⁵⁴ *Od.*, 5. 436 f.
- ¹⁵⁵ *Il.*, 2. 155 f.

- ¹⁵⁶ *Il.*, 16. 779 f.
- ¹⁵⁷ *Il.*, 17. 319 ff.
- ¹⁵⁸ *Il.*, 20. 335 ff.
- ¹⁵⁹ *Il.*, 2. 155 f.; 17. 319 ff. *Od.*, 5. 436 f.
- ¹⁶⁰ *Il.*, 16. 779 f.
- ¹⁶¹ Ver nota de Leaf *ad loc.*
- ¹⁶² Welcker (*Götterlehre*, 1. 192) diz “ὕπερ μόνον nichts anders als ein hyperbolischer Ausdruck, wie zuweilen, unmenschlich, unnatürlich unmässig mehr als zufällig . . .”.
- ¹⁶³ *Homer’s Odyssey*, Bks. I-XII, Oxford, 1886, 1. 34 f.
- ¹⁶⁴ *Cults* . . . , 1. 80.
- ¹⁶⁵ Nitsch (*Anm. Zu Homers Odyssee*, 1. 11) diz que ὕπερ μόνον significa “mehr als das allgemeines Schicksal ihnen zuteilt, als ihnen von Anfang bestimmt”. Cf. Eberhard, *op. cit.*, p. 76 e W. F. Otto, *op. cit.*, pp. 350, 355.
- ¹⁶⁶ Cf. Martin P. Nilsson, *A History of Greeg Religion*, Oxford, 1925, p. 168.
- ¹⁶⁷ Finsler, *Homer*, 1º, 80; Nilsson, “Götter und Psychologie bei Homer”, *Archiv für Religionsw.*, 22 (1923-24).
- ¹⁶⁸ *Od.*, 16. 392; 21. 162.
- ¹⁶⁹ *Od.*, 10. 175.
- ¹⁷⁰ *Il.*, 15. 613. A morte não vem antes do dia prescrito; *Il.*, 3. 101; 7. 52; 22. 303; 1. 416; 6. 487; 21. 291; 23. 80. *Od.*, 4. 562; 10. 175; 16. 280.
- ¹⁷¹ 22. 13.
- ¹⁷² *Il.*, 5. 674.
- ¹⁷³ *Il.*, 19. 417.
- ¹⁷⁴ 9. 616; 15. 189.
- ¹⁷⁵ 5. 335; 11. 338.
- ¹⁷⁶ *Il.*, 9. 616.
- ¹⁷⁷ *Il.*, 21. 281. *Od.*, 1. 34; 5. 312.
- ¹⁷⁸ *Il.*, 18. 329.
- ¹⁷⁹ *Il.*, 3. 309.
- ¹⁸⁰ *Il.*, 16. 441.
- ¹⁸¹ *Od.*, 4. 561.
- ¹⁸² *Od.*, 10. 473.
- ¹⁸³ 8. 477.
- ¹⁸⁴ *Il.*, 5. 64; *Od.*, 9. 507; 11. 151, 297; 13. 172.
- ¹⁸⁵ μοῖρα *Il.*, 24. 49, 209. αἴσα *Il.*, 20. 127; *Od.*, 7. 197.
- ¹⁸⁶ *Il.*, 15. 119. Cf. *Il.*, 4. 440.
- ¹⁸⁷ *Il.*, 2. 93.
- ¹⁸⁸ *Od.*, 24. 413.
- ¹⁸⁹ *Il.*, 2. 8. Cf. *Il.*, 2. 21; 10. 496 ff.; 23. 63 ff.; *Od.*, 4. 787 ff.; 6. 13 ff.; 19. 509 ff.
- ¹⁹⁰ *Il.*, 16. 571.
- ¹⁹¹ *Il.*, 14. 233.
- ¹⁹² *Il.*, 9. 502 ff.
- ¹⁹³ *Il.*, 9. 505.
- ¹⁹⁴ *Il.*, 19. 91.
- ¹⁹⁵ *Il.*, 19. 126 ff.
- ¹⁹⁶ Para o significado de θέμις em Homero, ver John L. Myers, *The Political Ideas of the Greeks*, New York, 1927, pp. 126-139.
- ¹⁹⁷ *Il.*, 15. 87 ff.
- ¹⁹⁸ *Il.*, 20. 4 ff.
- ¹⁹⁹ *Od.*, 2. 68 ff.
- ²⁰⁰ Na *Iliada* os deuses assumem a forma de dezesseis pessoas, como em 3. 386; 4. 86; 13. 45; 16. 715; 22. 227; etc.

²⁰¹ O destino não pode ser comparado ao δαίμον, que é uma força e tem seu centro indefinido, embora tenha sua individualidade conferida quando se refere a alguns deuses ou a um deus especificamente. Cf. *Il.*, 3. 420.

²⁰² Cerca de trinta e quatro preces são direcionadas a Zeus, onze a Atena, cinco a Apolo, duas a Poseidon e Ártemis, uma a Thétis, e duas às Ninfas.

²⁰³ Διὸς τέρας *Il.*, 5. 742; 12. 209; *Od.*, 16. 320; 20. 101. Διὸς ὄρκια *Il.*, 3. 107. Διὸς ἀγῶγας *Il.*, 13. 837. Διὸς ἐφετμάς *Il.*, 15. 593; 24. 570, 586. Διὸς θέμιστας *Il.*, 1. 238; 2. 206; 9. 99; *Od.*, 16. 403. ἐκ Διὸς μόρον *Il.*, 22. 280. ὑπὲρ Διὸς αἴσαν *Il.*, 17. 321. Cf. *Il.*, 2. 134; 12. 37; 14. 417; 15. 379; *Od.*, 9. 111, 410; 24. 344.