



UFRJ

"Ολβος: UMA DISCUSSÃO AXIOLÓGICA
NAS *HISTÓRIAS* DE HERÓDOTO

Tatiana Oliveira Ribeiro

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Letras Clássicas (Culturas da Antigüidade Clássica) da Universidade Federal do Rio de Janeiro, como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Mestre em Letras Clássicas (Culturas da Antigüidade Clássica).

Orientador: Profa. Doutora Nely Maria Pessanha.

Rio de Janeiro
Junho de 2005

”Ολβος: uma discussão axiológica nas *Histórias* de Heródoto

Tatiana Oliveira Ribeiro

Orientadora: Professora Doutora Nely Maria Pessanha

Dissertação de Mestrado submetida ao Programa de Pós-Graduação em Letras Clássicas da Universidade Federal do Rio de Janeiro – UFRJ, como parte dos requisitos necessários para a obtenção do título de Mestre em Letras Clássicas.

Aprovada por:

Presidente, Professora Doutora Nely Maria Pessanha

Professor Doutor Fernando Brandão dos Santos – UNESP

Professor Doutor Henrique Fortuna Cairus – PPG Letras Clássicas – UFRJ

Professora Doutora Tereza Virgínia Ribeiro Barbosa – UFMG

Professor Doutor Auto Lyra Teixeira - UFRJ

Rio de Janeiro
Junho de 2005

Ribeiro, Tatiana Oliveira.

"Ὀλβος: uma discussão axiológica nas *Histórias* de Heródoto/
Tatiana Oliveira Ribeiro – Rio de Janeiro: UFRJ/Faculdade de Letras,
2005.

120 f.; 31 cm.

Orientador: Nely Maria Pessanha

Dissertação (Mestrado) – UFRJ/ Faculdade de Letras/Programa de
Pós-Graduação em Letras Clássicas, 2005.

Referências Bibliográficas: f. 120

1. Historiografia grega. 2. *Histórias*, de Heródoto. 3. Livro I das
Histórias. 4. *Lógos* lídio. 4. Redimensionamento do conceito de *ólbos*.
5. Gregos e Bárbaros. I. Pessanha, Nely Maria. II. Universidade
Federal do Rio de Janeiro, Faculdade de Letras, Programa de Pós-
Graduação em Letras Clássicas. III. Título.

”Ὀλβος: UMA DISCUSSÃO AXIOLÓGICA NAS *HISTÓRIAS* DE HERÓDOTO

Tatiana Oliveira Ribeiro

Orientador: Profa. Doutora Nely Maria Pessanha

Resumo da Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Letras Clássicas (Culturas da Antigüidade Clássica) da Universidade Federal do Rio de Janeiro, como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Mestre em Letras Clássicas (Culturas da Antigüidade Clássica).

Heródoto de Halicarnasso redimiou a alteridade bárbara dos dois extremos que a caracterizavam até então, quais sejam, a do selvagem desumano e a da completa identidade com os gregos. Reconhecendo os bárbaros como dotados de outros *nómoi*, Heródoto cultua as diferenças culturais entre povos, fundamentando suas proposições com dados colhidos, que molda, aperfeiçoa e recria. Um desses dados é a variação semântica em torno do conceito de Ὀλβος. Esta dissertação tematiza esse parâmetro herodotiano, a partir da observação de sua ocorrência textual no livro I, 26-92, trecho conhecido como *lógos* de Creso, parte integrante do *lógos* lídio. A pesquisa considerou algumas ocorrências do termo Ὀλβος na literatura grega produzida até o séc.V.a.C, a fim de, por meio de seus contextos discursivos, perscrutar-lhes a eficiência como índice de uma escala axiológica que defina o norteamento das culturas bárbaras, de acordo com o que se pretende que seja a perspectiva herodotiana. Tal perspectiva, embora instaure um olhar dirigido à alteridade, não deixa de guiar-se pelo balizamento dos valores da ética ateniense e das propostas de um Sólon baluarte do sistema democrático.

”Ολβος: UMA DISCUSSÃO AXIOLÓGICA NAS *HISTÓRIAS* DE HERÓDOTO

Tatiana Oliveira Ribeiro

Orientador: Profa. Doutora Nely Maria Pessanha

Abstract da Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Letras Clássicas (Culturas da Antigüidade Clássica) da Universidade Federal do Rio de Janeiro, como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Mestre em Letras Clássicas (Culturas da Antigüidade Clássica).

Herodotus of Halicarnassus redeemed the barbarian otherness from the current extreme portraits of unhuman savagery and Greek identity. Acknowledging the Barbarians as having other *nómoi*, Herodotus points out the cultural differences among peoples, grounding his own propositions in the collected data he shapes, increases and recreates. One of those data is the semantic variation around the concept of *ólbos*. This Dissertation aims to discuss this Herodotian parameter from its textual occurrences at I, 26-92, the passage known as “Cresus *lógos*”, a part of the “Lydian *lógos*”. The research has also focused some occurrences of the word *ólbos* in Greek Literature production until the V century B.C. in order to inquire into its efficiency, through its discursive contexts, as an axiological scale defining the Barbarian cultures directions according to what is meant to be the Herodotian perspective. Although it establishes an otherness-oriented point of view, such a perspective is also guided by the delimitation of Athenian ethics values and, for instance, by the purposes of Solon's character acting as a fortress of the democratic system.

SINOPSE

Estudo dos elementos presentes no imaginário grego do século Va.C. em torno da figura de Sólon. Investigação do redimensionamento de *ólbos* a partir do diálogo entre Creso e Sólon de Atenas, trecho integrante do *corpus* do trabalho. Análise dos termos encontrados no *corpus* (I, 26-92) circunscritos ao campo semântico de felicidade. Proposta de tradução do *lógos* de Creso.

Para Madiana

e Stewart όλβιωτάτω

A Professora Titular Doutora Nely Maria Pessanha,
pela orientação atenciosa
desde os tempos da iniciação científica;

Ao Professor Doutor Henrique Cairus,
pelas generosas lições
e pela presença constante;

A Agatha Bacelar,
pelas discussões sempre profícuas
e pelo carinho;

A Andrea Draeger,
pela amizade e pelo companheirismo
desde os tempos de graduação;

A Elaine Machado,
pela ajuda nos momentos mais delicados
dessa empreitada;

Aos meus tios, Carminha e Orlando,
pelo apoio incondicional;

A Madiana, meu encanto,

agradeço.

(...)
Porque, enfim, tudo passa;
Não sabe o Tempo ter firmeza em nada;
E nossa vida escassa
Foge tão apressada,
Que quando se começa é acabada.

Que foram dos Troianos
Hector temido, Eneias piedoso?
Consumiram-te os anos,
Ó Cresso tão famoso,
Sem te valer teu ouro precioso.

Todo o contentamento
Crias que estava no tesouro ufano?
Oh! falso pensamento,
Que, à custa de teu dano,
Do douto Sólon creste o desengano!

O bem que aqui se alcança
Não dura por possante, nem por forte;
Que a bem-aventurança,
Durável de outra sorte,
Se há-de alcançar na vida pera a morte.
(...)

Camões – Ode IX

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO	11
2. TRADUÇÃO DO LIVRO I, 26-92	23
3. O IMAGINÁRIO E SEU REAL: SÓLON DIANTE DE CRESO	59
3.1. Um imaginário para Sólon	59
3.2. Sólon, personagem plural	69
3.3. Creso, personagem trágico	84
4. Ὀλβος e εὐτυχία: PERMANÊNCIA E INCONSTÂNCIA	94
4.1. Considerações gerais acerca do conceito de Ὀλβος	94
4.2. Sólon entre Ὀλβος e εὐτυχία	102
5. CONCLUSÃO	109
6. BIBLIOGRAFIA	111
7. ANEXO	119

1. INTRODUÇÃO

Dos vários termos de que os gregos dispunham para referir a idéia de felicidade em seus diversos matizes semânticos e com seus variados graus de complexidade, ὄλβος foi o privilegiado por Heródoto, merecendo especial destaque na discussão travada entre os personagens Sólon de Atenas e Creso, rei da Lídia, no livro I de suas *Histórias*, mormente no que se denominou *lógos* de Creso. Na volumosa obra do Historiador, o diálogo imaginário entre essas duas figuras encerra-se precisamente com a releitura de um conceito, com uma discussão acerca do significado de ὄλβος e de sua abrangência.

No referido diálogo, o termo não só assinala uma diferença de valores entre grego e bárbaro, como também ilustra em que medida é possível estabelecer uma constância relativa em um universo sob a égide da contingência ou, no dizer do historiador, da συμφορή, elemento que integra a conceituação de ὄλβος.

Para além de uma questão de ordem estritamente semântica, a discussão acerca deste conceito evidencia uma alteridade pelo viés axiológico. Poder-se-ia dizer, ainda, que a perenidade caracterizadora de ὄλβος consoante a compreensão herodotiana deste valor assume renovada intensidade quando se leva em consideração o caráter público da exposição de sua *historié*, de sua “investigação”. À maneira de sua exposição pública como tentativa de tornar eternos os grandes feitos humanos, a atribuição do qualificativo ὄλβιος ao humano também confere perenidade a sua condição, por natureza, perecível. No entender do historiador, o conceito de ὄλβος não implica somente um estado, mas, sobretudo, uma condição de permanência.

Esta Dissertação tem por escopo observar em que medida a discussão acerca deste conceito, presente no livro I (30-33) das *Histórias*, é tratada por Heródoto como estratégia dialógica para delimitar dois universos axiológicos distintos. Portanto, o episódio que constitui o *corpus* nuclear da pesquisa é o referido diálogo – que integra o conhecido ‘lógos lídio’ – entre Sólon e Creso, figuras marcadas não somente por uma distância

temporal¹, mas, sobretudo, por uma distância cultural, como bem assinala o texto das *Histórias*. Considerando-se que as óticas divergentes acerca da significação de ὄλβος terminam por resumir-se em uma única ao final do *lógos* lídio, o *corpus* da Dissertação abrange os capítulos 26-92 do livro primeiro da obra de Heródoto.

No conjunto de suas *Histórias*, Heródoto, além de proceder documentalmente visando a uma verdade histórica, muitas vezes forja as vias dessa verdade, a partir do verossímil. Nos episódios criados pelo Historiador, nota-se seu compromisso para com uma composição *ad veritatem et ad delectationem*, como bem lembrou Cícero².

Dos textos que a Antiguidade nos legou, é de Aristóteles o mais antigo que teoriza alguma dessemelhança entre a poesia e o texto historiográfico. Na *Poética* (1451b), o Filósofo estagirita afirma que o que diferencia a tarefa do historiador da do poeta não é a presença de uma métrica na composição, mas o tipo de conteúdo desta³. Se ao historiador cabe narrar “o que aconteceu” (τὸ τὰ γενόμενα λέγειν), ao poeta cabe narrar “o que poderia acontecer, o que é possível segundo a verossimilhança ou o necessário” (τὸ λέγειν οἷα ἄν γένοιτο, καὶ τὰ δυνατὰ κατὰ τὸ εἰκὸς ἢ τὸ ἀναγκάϊον).

Ao longo das *Histórias*, não são poucas as narrativas que se enquadram na esfera dos οἷα ἄν γένοιτο καὶ τὰ δυνατὰ, encadeando-se κατὰ τὸ εἰκὸς ἢ τὸ ἀναγκάϊον. Dessas passagens que fazem valer a distinção aristotélica, uma se destaca por conter em si elementos que caracterizarão uma verdadeira hierarquia de valores presente em toda a obra, além de apresentar as linhas mestras das estruturas narrativas do *lógos* herodotiano.

¹ Muitos estudiosos da obra de Heródoto discutem acerca da possibilidade real do encontro de Sólon e Creso, e advertem que, cronologicamente, tal encontro seria inviável, visto que a ascensão de Creso ao trono da Lídia data de aproximadamente 560a.C, o que estaria próximo à datação estimada da morte do legislador ateniense, a saber, 560/59 a.C.

² Cf. Cícero, *De legibus*, I.5: "Quippe cum in illa ad ueritatem, Quinte, <quaeque> referantur, in hoc ad delectationem pleraque; quamquam et apud Herodotum patrem historiae et apud Theopompum sunt innumerabiles fabulae."

³ Conforme lembra Guinzburg (2002:47), apesar de esta passagem da *Poética* ser constantemente referida pelos historiadores por sua contribuição acerca do significado da História, é em sua *Retórica* que Aristóteles trata mais amplamente dessa questão, ao definir seus elementos constitutivos, mormente aquele que poderia ser entendido como um de seus núcleos principais, o dos *tekméria*. No entanto, coube aqui investigar a distinção que o Filósofo Estagirita estabelece entre História e Poesia, por seu caráter fundador, a fim de demonstrar como, a partir desse instrumental aristotélico, Heródoto parece, senão anular esta diferença, operar no limite dessas duas formas de composição.

Não por acaso encontra-se o episódio do encontro entre Sólon e Creso no início da vasta obra de Heródoto: no princípio da história havia, então, a ficção, e a história toma seu lugar como campo do saber, conduzida pelo primeiro motor da verossimilhança, e, também, por quê não dizer do ἀναγκάϊον, do necessário.

Segundo François Hartog (1999 [1980]: 302), os *lógoi* construídos por Heródoto são, em verdade, tomados sempre de outras narrativas, reconhecidas como produtos culturais. Objetos de discurso do historiador, essas narrativas são apresentadas como dignas de crença ou não. Assim, a noção de *pithanós*, que traduzo por ‘digno de crença’, surge como categoria da qual o historiador se vale para referendar seu dito. Como ferramenta crítica, esta categoria apresenta também gradações, estendendo-se do mais ao menos crível. O critério do *pithanós* é empregado quando o historiador trata de algo passível de comprovação, abordado outrora por outros logógrafos. Poder-se-ia dizer, em certa medida, que nas passagens das *Histórias* onde Heródoto forja episódios, o critério da verossimilhança passa a ocupar o lugar que, nas narrativas passíveis de verificação, ocupa aquele do *pithanós*. Alguns episódios, ainda que apresentem características próprias do maravilhoso, assentam em um princípio de verossimilhança interna na obra, cumprindo sempre uma função cognitiva no conjunto das *Histórias*.

O episódio do encontro entre Sólon e Creso, que segundo alguns estudiosos figura como verdadeiro modelo para demais narrativas acerca dos soberanos nas *Histórias*⁴, exemplifica o que se poderia convencionar como *poíesis* do Historiador. Esta passagem do livro primeiro pode ser entendida também como um marco simbólico de fundação do pensar historiográfico, em uma perspectiva herodotiana da História.

Esse pensar historiográfico depende marcadamente de uma revisão de dados dentro de uma abordagem sempre temporal. Dentre os dados a serem recuperados e repensados pelo fazer historiográfico, destacam-se, por sua exigência epistemológica e por sua sutileza teórica, os conceitos e suas vigências. Assim, conforme dito anteriormente, no episódio do encontro entre Sólon e Creso é discutido o conceito de ὄλβος, que encontra seu redimensionamento, poder-se-ia dizer político, a partir dos modelos oferecidos para ilustrá-lo.

⁴ Schlögl (2000:60)

Conforme assinalou François Hartog (2003:39), a entrevista do sábio de Atenas com o déspota da Lídia pode ser considerada um *mythos* que se insere no *lógos* de Cresos, parte fundamental do *lógos* lídio. Tal consideração de Hartog apóia-se, sobretudo, na revisão do conceito de mito proposta por Claude Calame (1996:46-55) à luz da teoria da enunciação e da recepção.

A partir da noção de *mise en discours symboliques*, Calame propõe o entendimento de mito como manifestação simbólica, como ‘resultado material de um processo de significação’, gerador de ‘efeitos de sentido’ por meio da narração, e ressalta a estreita relação, senão interdependência, dessa construção com o momento de enunciação. No que tange às formas de construção de sentido, Calame, ao estudar a relação entre história e mito, esclarece:

Através das próprias formas de enunciação que ela assume, a manifestação simbólica, especialmente a relativa à linguagem, encerra um aspecto pragmático que lhe é constitutivo. Especulação por diferentes processos de significação a partir da realidade natural e cultural, ela tem necessariamente em contrapartida um efeito prático sobre esta última. É somente nessa perspectiva que é possível repensar as relações tão controversas entre "mito" e história. Ainda que nós os apreendamos somente por uma memória ela própria submetida ao processo simbólico, o que nós consideramos como "acontecimentos históricos" é parte integrante tanto dos "stimuli" da produção simbólica como dos elementos da realidade que aquela assume. Isso significa que as ações da história factual, seus atores, sua temporalidade, seus espaços podem muito bem ser retrabalhados pela especulação simbólica, notadamente sob a forma da narração. Através da "ficcionalização da história" e da "historicização da ficção", e - conforme ver-se-á - do trabalho discursivo a partir de uma instância de enunciação espacial e historicamente marcada, atores, ações e quadro espaço-temporal da história "real" sofrem durante a formação discursiva transposições e metamorfoses⁵. (1996: 49)

⁵ A travers des formes mêmes de énonciation qu'elle assume, la manifestation symbolique, notamment langagière, comporte un aspect pragmatique qui lui est constitutif. Spéculation par différents processus de signification à partir de la réalité naturelle et culturelle, elle a nécessairement en retour un effet pratique sur cette dernière.

C'est dans cette perspective uniquement qu'il est possible de repenser les rapports si controversés entre 'mythe' et histoire. Même si nous ne les appréhendons que par une mémoire elle-même soumise au processus symbolique, ce que nous constituons en 'événements historiques' fait partie intégrante aussi bien des stimuli de la production symbolique que des éléments de réalité qu'elle assume. Cela signifie que les actions de l'histoire

Seguindo os passos de Calame, Heródoto não faria senão refazer certa realidade “pela especulação simbólica”. E tal procedimento tem, ele mesmo, seu *modus operandi*, que se relaciona intensamente com toda a alteração do lugar social da memória oral. Assim, a entrevista entre Sólon e Creso é construída a partir de elementos do imaginário que envolvem esses personagens, da carga simbólica que cada um dos dois encerra em si.

O episódio da visita do sábio à corte do déspota da Lídia inicia-se quando Sólon de Atenas chega a Sardes onde lhe é exibida a magnificência dos tesouros da corte de Creso. Após exhibir suas riquezas, o rei lídio interroga o sábio sobre aquele que, do seu ponto de vista, é o mais ὄλβιος dentre todos os homens, esperando que tal adjetivo lhe seja aplicado. O sábio de Atenas frustra então a expectativa do soberano asiático ao indicar como o mais ὄλβιος dos homens Telo de Atenas, natural de uma cidade próspera, homem que teve filhos nobres e que assistiu ao nascimento de uma vasta descendência. Acrescente-se a isso a morte gloriosa que lhe valeu o reconhecimento público e muitas honras fúnebres às expensas de seu *dêmos*. À semelhança dos heróis mortos em Maratona, ou mesmo dos heróis mortos nas Termópilas, conforme Heródoto o descreve em VII.228, Telo foi sepultado no exato lugar onde tombara. Cabe ressaltar que o termo ὄλβιος não é repetido na resposta de Sólon.

Creso interroga Sólon a respeito de quem seria então o segundo mais ὄλβιος dentre os homens e, para surpresa do soberano, o sábio ateniense menciona os irmãos argivos Cléobis e Bítton, também de cidade próspera, dotados de grande força física e que, como prêmio pela dedicação filial de que se tornaram modelos, foram agraciados por Hera Argiva com uma morte serena e feliz. O termo aqui utilizado pelo sábio para referir a felicidade é εὐδαιμονίη. Poder-se-ia dizer que os três modelos de "felicidade" referidos por Sólon constituem, na verdade, três exemplos de homens que vivem em justa medida. São, pois, representantes ou exemplos do princípio do μηδὲν ἄγαν; que seguramente

événementielle, ses acteurs, sa temporalité, ses espaces peuvent fort bien être retravaillés par la spéculation symbolique, notamment dans la forme d’expression de la narration. Par “la fictionnalisation de l’histoire” et ‘l’historicisation de la fiction’ et – comme on le verra – par le travail discursif à partir d’une instance d’énonciation elle-même spatialement et historiquement marquée, acteurs, actions et cadre spatio-temporel de l’histoire “réelle” subissent dans la mise en discours transpositions et métamorphoses.

reforça a idéia de moderação, de justa medida, que marca uma oposição entre a noção de ὄλβος de Sólon a noção de ὄλβος de Cresos.

Tomado pela cólera, o soberano então pergunta em que posição Sólon disporia a sua εὐδαιμονίη, ao que Sólon o adverte acerca da inveja do deus e da perturbação que costuma espalhar. Douglas Cairns (1996:17), ao comentar o conceito de *hýbris* a partir da obra de N. Fisher⁶ e aplicá-lo ao episódio aqui estudado, nota que em todo comportamento que atrai *phthónos* divino podem ser encontrados os mesmos elementos da transgressão, da excessiva ofensa na busca da honra e da glória e do insulto contra os deuses. Cairns afirma também que, ainda que o termo *hýbris* não apareça no texto de Heródoto, é possível subentendê-lo a partir da idéia de *phthónos* e do que nela está envolvido.

A existência de uma *hýbris* do soberano é percebida por referências indiretas. Por seu comportamento, Cresos seria, portanto, um *hybristés*. Conforme afirma Mabel Lang (*apud* Shapiro, 1996:352), Cresos, assim como Ciro, exemplificaria o ciclo de *ólbos*, *kóros*, *hýbris* e *áte* freqüente nos diversos *lógoi* dos soberanos asiáticos nas *Histórias*. Mais do que ao *phthónos* divino, é a este ciclo que Heródoto, segundo a helenista inglesa, atribui o declínio ou ruína dos soberanos⁷.

Apesar do reconhecimento da riqueza e do poder do monarca, Sólon, *sophistés*, assegura que o Soberano lídio só pode ser considerado o mais ὄλβιος dos homens, se a fortuna o acompanhar até o termo da vida, visto que o homem, segundo as palavras do sábio, é, por inteiro, vicissitude (I.32.20-1). Sólon encerra então seu discurso nos seguintes termos: “*Deve-se observar o fim de todas as coisas e como acontecerão; visto que, para muitos, a divindade, tendo deixado entrever o ὄλβος, leva-os ao extremo reverso*” (I.32.47). No dito, poder-se-ia dizer, axiomático de Sólon, duas sentenças se conjugam e, de certo modo, prefiguram o destino de Cresos: “O homem é por inteiro vicissitude” e “a divindade, tendo deixado entrever o *ólbos*, leva os homens ao extremo

⁶ *Hybris: a study in the values of honour and shame in ancient Greece.*

⁷ Cf. Lang, 1984:61.

reverso”. E o sábio já justificara antes todos esses “movimentos”, ao afirmar que “*a divindade é toda invejosa e conturbadora*” (I.32.5-6).

Ora, o problema da consciência da medida humana e do reconhecimento de uma justa medida – se considerarmos que se trata fundamentalmente de uma só questão - é um dos *tópoi* da tragédia ática, e mesmo uma constante no discurso da *pólis* ateniense, além de ser uma presença fundamental no embate, promovido pelo espetáculo trágico, entre o presente e o passado. Heródoto é contemporâneo dessa realidade. Entre as palavras de Artábano – personagem herodotiano que adverte Xerxes acerca do *méga phronéein*, do pensar grande, como medida divina (VII.10.55-6) – e as do mensageiro do *Ájax*, de Sófocles – que anuncia que o herói trágico homônimo, embora nascido com natureza humana, “*não pensa, entretanto, como um homem*” (vv.761-776), despertando, assim, a cólera divina - podem-se notar confluências consideráveis. Os déspotas de Heródoto e o herói trágico de Sófocles, movidos pela *hýbris*, desconhecem a medida humana e, portanto, negam sua natureza.

A questão da fragilidade da condição humana e a mutabilidade da fortuna compõem a fala com a qual o sábio encerra seu discurso e se despede da corte de Creso. De modo semelhante ao dizer do Sólon herodotiano, o coro dos velhos habitantes de Tebas, na tragédia *Édipo Rei*, põe termo ao espetáculo trágico afirmando que, diante da “*torrente de terríveis desgraças*” em que se precipitara Édipo, não se é possível considerar *ólbios* nenhum humano, antes de ter atingido o fim da vida (vv.1527-30). Esse mesmo pensamento ecoa igualmente nas *Traquínias*, onde Dejanira, a heroína trágica, enuncia no prólogo (vv.1-5) “*uma sentença antiga*”, que também lembra em muito o axioma do Sólon de Heródoto. Sentença essa que, não por acaso, inicia a tragédia.

Na história de Creso, mais precisamente no trecho que sucede a despedida de Sólon da corte lídia, Heródoto anuncia que, após a partida do sábio, imediatamente a vingança divina se abate sobre Creso de modo terrível, conforme esperado, pois o soberano havia se julgado o mais *ólbios* dentre todos os homens. A insolência do soberano encontra então sua punição. Tem início o seu declínio.

A resposta dada ao soberano quando interroga o sábio ateniense, pela terceira vez, acerca do mais “feliz” dos homens, aponta para a inveja da divindade e da perturbação

que espalha. A advertência de Sólon poderia ser entendida aqui como um aviso profético, como um vaticínio. Poder-se-ia, por isso, comparar o Sólon de Heródoto com a figura do adivinho na tragédia, mais precisamente com Tirésias.

Um sonho anuncia a Creso a morte de seu filho Átis, atingido por uma ponta de ferro. Embora tente, por meio de diversas estratégias apotropaicas, que o presságio não venha a se consumar, o soberano não escapa da predição. Com a morte do filho e sucessor natural, Creso distancia-se, em certa medida, do modelo primeiro de felicidade apresentado por Sólon. Ao contrário de Telo de Atenas, pai feliz e de grande prole, Creso não assistirá ao nascimento de uma vasta descendência.

Passados dois anos da morte do filho, o soberano se esquece da punição divina e retoma suas ambições. Heródoto dá, então, continuidade à história do rei lídio. Creso, depois de consultar o oráculo de Delfos e de obter uma resposta ambígua – o que é próprio do discurso oracular – resolve prosseguir, dada sua ambição expansionista, na disputa contra os persas. Envolvido pela *áte*, fruto de sua desmedida, Creso depara-se com a *hamartía* ao interpretar o oráculo. “*Ignorando o sentido do oráculo*” (I.71.2 – ἀμαρτῶν τοῦ χρησμοῦ), o soberano encontra, finalmente, a sua ruína.

Diante da tomada de Sardes pelos persas, Heródoto menciona ainda outro dizer da Pítia que advertira o déspota da Lídia acerca de sua ruína iminente: seu filho mudo falaria pela primeira vez em um dia ἄνολβος. Creso, então prisioneiro de Ciro, é mandado à pira pelo rei persa, e lembra-se das palavras do sábio de Atenas. Naquela situação derradeira, por três vezes o lídio chama pelo nome de Sólon. Por três vezes, Atenas, representada na figura do sábio ateniense, é evocada⁸.

Creso repete então os sábios ensinamentos do ateniense; isso faz com que Ciro reflita acerca da vicissitude humana, e ordene que o fogo seja apagado. Creso é finalmente retirado da pira e passa à condição de conselheiro de Ciro. Creso fará ecoar pelos domínios bárbaros as idéias e principalmente os valores de Sólon e a axiologia idealizada de Atenas. Deste modo, Heródoto encerra o *lógos* lídio. As *gnômai*

⁸ A tripla evocação de Atenas é encontrada também no livro V, 105,12-3. Ao saber da tomada e do incêndio de Sardes pelos atenienses, Dario ordena a um de seus servos que, sempre ao lhe servir o jantar, repita três vezes: "Senhor, lembrai dos atenienses".

sentenciadas por Sólon em sua breve estada na corte Lídia e a subsequente derrocada de Creso podem ser reconhecidas então como uma espécie de *fabula docet*, conforme observou Long (1987:63).

A trajetória do soberano lídio, descrita por Heródoto no livro I, se assemelha, *mutatis mutandis*, àquela do herói trágico Édipo. Do mesmo modo que, para o rei de Tebas, a *moîra* trágica lhe reserva o estabelecimento e a ruína de seu poder real; para o rei da Lídia, o destino reserva tão somente a ruína, o fim de uma dinastia marcada, desde o início, por aquilo que Atenas reconheceria como transgressão. Creso, na verdade, carrega a mácula, o *miasma*, do crime de seu quarto ancestral. O assassinato perpetrado por Gíges reencontra-se com a punição na figura de Creso, cuja história responde ao insaciável apetite trágico da maldição ancestral.

Os percursos dessas duas figuras, Creso - em Heródoto - e Édipo - em Sófocles -, apresentam, em certa medida, estreitos laços de semelhança que podem ter mesmo causas verificáveis. Esses dois soberanos, *týrannoi*, são engendrados pela *hýbris*. Creso, subjugado a Ciro, e Édipo, o cego de Colono, privado do poder real, parecem percorrer de forma semelhante caminhos por vezes quase opostos.

François Hartog (1999:336-39) reconhece a presença de esquemas trágicos na obra de Heródoto e entende a utilização desses esquemas como 'modelos de inteligibilidade'. Segundo o historiador francês, os recursos trágicos surgem no texto herodotiano como artifício narrativo. Hartog afirma que, por intermédio desse modelo, o historiador busca dar inteligibilidade ao funcionamento do poder despótico, à natureza do soberano e explicar seu fracasso.

Na visão do helenista francês, tal modelo demarca a fronteira entre o grego e o bárbaro, delimita uma alteridade, ao contrapor o universo despótico – lugar da desmedida – ao universo da *pólis* – espaço da justa medida. A partir da idéia postulada por Hartog de que os elementos trágicos figuram como 'operadores de inteligibilidade' na obra de Heródoto, buscou-se empreender uma investigação sobre o episódio do encontro entre Creso e Sólon e seu desfecho. O que se pretende notar é que a estrutura trágica ali presente de modo tão intenso poderia mesmo justificar a presença de Sólon na corte do

soberano lídio, uma vez que tais personagens históricos sequer são de fato contemporâneos.

A discussão acerca do ὄλβος e sua significação é travada, assim, no que se poderia identificar como uma ambiência trágica. Para a completude do entendimento da significação deste conceito, ilustrado pelas figuras de Telo de Atenas e do par Cléobis e Bítton, apresentados por Sólon, faz-se necessário observar a trajetória do déspota da Lídia até seu momento final, a tomada de seu império por Ciro, rei da Pérsia, e o subsequente episódio da pira.

O segundo capítulo consiste na tradução do *corpus* eleito para este estudo, iniciando-se no capítulo 26 – ascensão de Creso ao trono da Lídia – e encerrando-se no capítulo 92 – fim do *lógos* lídio – do livro I das *Histórias*. Tomou-se por base a edição de Ph-E.Legrand (1956 [1932]), cotejada com as de Hude (1988),de Godley (1990 [1920]), e, sem perder de vista, as opções da edição de Berenguer Amenós (Alma Mater, 1960), que reporta com especial destaque à edição papirológica de Paap. Utilizou-se, ainda, o léxico de Powell (1977) e os comentários de How and Wells (1962).

A tradução ora proposta é consequência do estudo que a segue, e procura apontar a contribuição desse estudo para uma nova leitura do texto de Heródoto. Deu-se especial atenção à percepção e ao sentido das referências inter e intratextuais que só podem ser notadas a partir de uma reavaliação do uso do léxico e até mesmo das formas morfossintáticas encontradas no original. Tal ênfase nos dados colhidos a partir do texto original serviu ao propósito de elucidar aspectos do percurso do ‘herói herodotiano’.

Foi a opção por esse trajeto metodológico que orientou a pesquisa ao foco nos termos gregos que integram o campo semântico de ‘felicidade’, em suas múltiplas significações e, por vezes, tênues diferenças, mormente o de ὄλβος. E foi também seguindo essa mesma direção que se julgou necessário observar as passagens do texto que pudessem evidenciar a presença de uma ambiência trágica no *lógos* de Creso e que apresentassem uma relação interdiscursiva entre as *Histórias* e a tragédia ática.

Tomou-se o cuidado de não traduzir os termos que a Dissertação procura problematizar. Tal opção deve-se, sobretudo, ao fato de que a tradução aponta em si uma

solução que, em se tratando de conceitos-problema, mostra-se necessariamente reducionista.

No terceiro capítulo, buscou-se observar o papel do imaginário social na construção do episódio da entrevista entre o sábio de Atenas e o déspota da Lídia, assim como sua reverberação em outros textos gregos, notando-se a transposição da ficção herodotiana em um real do fato simbólico. Verificou-se ainda em que medida o episódio se inscreve na proposta do Historiador de elaboração de uma ‘retórica da alteridade’, na qual os personagens Sólon e Creso surgem como representantes de valores antitéticos, por sua vez definidores de uma diferença de *êthe* entre gregos e bárbaros. Essa diferença, que encontra seus símbolos na figura de Sólon e na de Creso, levou a pesquisa a preocupar-se com os elementos que compunham esse Sólon herodotiano, trazendo à tona a temática da pluralidade desse personagem, ele mesmo, por vezes, personagem de si. Por essa razão, o segundo subcapítulo (3.2), ocupa-se da representação da figura de Sólon como personagem plural, analisando-se em que medida e como figuram ali as imagens de um Sólon moderador, a partir do estudo de alguns de seus fragmentos, e de um Sólon legislador, a partir, sobretudo, do testemunho de Aristóteles em sua *Constituição de Atenas*.

Creso, como personagem que demarca uma posição antagônica com relação a Sólon, também foi alvo de atenção dessa pesquisa. Assim, no terceiro subcapítulo (3.3), buscou-se observar a construção da figura de Creso à maneira de um ‘herói trágico’, dado seu percurso na narrativa de Heródoto.

Visto que a questão da alteridade grega em relação ao bárbaro é ilustrada, no episódio da visita de Sólon à corte de Creso, por uma discussão de fundo axiológico, no quarto capítulo, buscou-se verificar que lugar ocupa a conceituação de ὄλβος na elaboração de princípios definidores de universos antitéticos, ressaltando-se os divergentes entendimentos expressos pelos dois personagens no que tange a este valor. Estudou-se ainda neste capítulo (4.2) os graus de diferença existentes entre os conceitos de ὄλβος e εὐτυχίη, a fim de identificar com a maior precisão possível os traços semânticos que fazem de ὄλβος o termo eleito para designar a felicidade dos bárbaros.

Por fim, procurou-se verificar como Heródoto redimensiona o significado de ὄλβος, atribuindo-lhe um caráter político tão distante daquele que se encontra no uso que os bárbaros fazem deste conceito, que, muitas vezes, figura como elemento caracterizador de sua identidade.

2. TRADUÇÃO (LIVRO I, 26-92)

I.26. Após a morte de Aliates, sucedeu-o no trono Creso, seu filho, aos 35 anos de idade. Dentre os gregos, atacou primeiramente os efésios. Então estes, sitiados por ele, consagraram a cidade a Ártemis, ligando o templo ao muro por uma corda; há um intervalo de oito estádios entre a antiga cidade, que outrora era sitiada, e o templo. Creso atacou primeiramente os efésios, e, em seguida, sucessivamente, um a um dos jônios e eólios, para uns e outros alegando outras causas, acusando mais gravemente aqueles contra os quais podia forjar as mais graves; alegando contra outros motivos vãos.

I.27. Desde que os gregos da Ásia foram submetidos ao pagamento de tributo, Creso, tendo construído uma frota, pensou em atacar os insulares. Estando tudo preparado para a construção da frota, uns dizem que Bías de Priene veio a Sardes, outros, Pítaco de Mitilene⁹. Quando Creso lhe perguntou se haveria algo de mais novo acerca da Grécia, respondeu isso que o fez cessar a construção da frota: “Rei, os insulares compram um número enorme de cavalos, tendo em mente marchar contra Sardes e também contra ti”. Creso, na esperança de que ele tivesse dito a verdade, disse: “Possam os deuses sugerir aos insulares que venham contra os filhos dos lídios com seus cavalos”. E ele, tomando a palavra, diz: “Rei, parece-me que tu desejas ardentemente surpreender os insulares a cavalo em terra firme, acreditando ser possível; mas que outra coisa pensas que desejam os insulares senão tomar de assalto os lídios no mar, desde o momento em que tomaram conhecimento de que tu estavas prestes a construir naus para atacá-los, em levante, a fim de vingarem a ti em nome dos gregos que habitam o continente, que tu manténs como escravo?” Dizem também que Creso satisfez-se com a conclusão, pois parece que lhe falavam apropriadamente, sendo convencido a cessar a construção das naus. E assim fixou laços de hospitalidade com os jônios que habitavam as ilhas.

⁹ Bías de Priene e Pítaco de Mitilene integram, assim como Sólon de Atenas, a lista dos 'Sete Sábios'. (cf. Platão, *Protágoras*, 343a.).

I.28. Transcorrido o tempo e tendo sido subjugados, quase todos os que habitam deste lado do rio Hális; - salvo os da Cilícia e os da Lícia, Creso, tendo-os subjugados, tinha todos os outros sob sua sujeição. São estes: lídios, frígios, mísios, mariandinos, chalibos, panflagônios, trácios – os tínios e também os bitínios, cários, jônios, dórios, eólios, panfilios.

I.29. Tendo sido estes subjugados e tendo Creso os anexado à Lídia, vêm a Sardes, que se encontrava em seu apogeu de riqueza, todos os outros sábios da Grécia, que viviam nesta época; cada um deles vinha por si, e também Sólon, o homem de Atenas, que, após ter feito leis para os atenienses que lhe pediram, viajou por dez anos, tendo ido com o pretexto de ver o mundo, para que não fosse obrigado a anular nenhuma das leis que estabelecera. Pois os próprios atenienses não eram capazes, por si só, de fazê-las; visto que eram impedidos por grandes juramentos a valer-se, por dez anos, das leis que Sólon lhes estabelecera.

I.30. Sólon, tendo deixado seu país por tais motivos e para ver o mundo, chegou ao Egito¹⁰ junto a Amásis e também a Sardes, junto a Creso. Ao chegar, foi recebido por Creso em seu palácio; depois, no terceiro ou quarto dia, tendo Creso ordenado, os súditos conduziram Sólon aos tesouros e mostraram-lhe que tudo era grandioso e opulento. Tendo ele próprio examinado e observado tudo, como o momento lhe era oportuno¹¹, Creso perguntou o seguinte: “Hóspede Ateniense, chegou até nós, acerca de ti, um renomado dito por causa de tua sabedoria e de tua andança, como, amante da sabedoria¹², percorreste muita terra a fim ver o mundo; agora então veio-me o desejo de perguntar-te se já viste algum homem que seja o mais ὄλβιος de todos.” Na esperança de ser o mais ὄλβιος dos homens, ele interrogava, e Sólon, sem lisonja alguma, mas dizendo a verdade,

¹⁰ Acerca da estada de Sólon no Egito, há registros em Platão, *Timeu*, 21e-22d. Cf. ainda Hdt, II, 178.

¹¹ A expressão κατὰ καιρόν pode sugerir a possibilidade de mudança de fortuna. Sólon chega a Sardes no momento em que a capital lídia se encontra em seu apogeu de riquezas. A avaliação do sábio acerca dos tesouros de Creso se dá de acordo com o que é observado no tempo "propício" à riqueza do soberano, em seu tempo de bonança.

¹² Segundo o léxico de Powell, está é a única ocorrência de φιλοσοφείν em todo o conjunto da obra de Heródoto, assinalada pelo helenista com um obelisco (cf. 1977 [1937]: VIII) “For certain purposes use may also be found in the designation by an obelisk of words not cited in the ninth edition of Liddell and Scott from any author before Herodotus, though the uncertainty of literary dates in the fifth century occasionally renders this distinction arbitrary”.

fala: “Rei, Telo de Atenas”. Crespo, surpreendido com o dito, perguntou com veemência: “Por que razão julgas ser Telo o mais ὄλβιος? E ele disse: “Telo, em uma cidade venturosa¹³, teve nobres filhos e de todos eles viu nascer os filhos e todos sobreviverem, gozou de uma vida feliz, conforme o é para nós, teve o fim da vida mais luminoso; pois ocorrida uma batalha por parte dos atenienses contra seus vizinhos fronteiriços em Elêusis, tendo ido em auxílio e posto em fuga os inimigos, morreu belissimamente, e os atenienses sepultaram-no com recursos públicos ali mesmo onde tombou e o honraram imensamente.”

I.31. Como Sólon, ao ter falado dos muitos ὄλβια acerca de Telo, instigou a curiosidade de Crespo, este pergunta quem ele tem por segundo depois de Telo, supondo que obteria, ao menos, o segundo lugar. Sólon então disse: "Cléobis e Bítôn. Sendo eles de raça argiva, os recursos de subsistência lhes eram suficientes e, além disso, tinham tamanha força física: ambos eram igualmente vencedores nos jogos, e ademais conta-se a seguinte história: quando das festas de Hera entre os argivos, era inteiramente necessário que sua mãe fosse levada em cortejo ao templo num carro, mas seus bois não haviam chegado do campo no devido momento. Constrangidos pelo tempo, os próprios rapazes, tendo-se colocado sob o jugo, puxavam o carro, onde sua mãe era conduzida ; tendo-a transportado por quarenta e cinco estádios, chegaram ao templo. A eles, que fizeram tais atos e foram vistos por todos os presentes, o fim da vida sobreveio-lhes excelente e, nesse momento, a divindade demonstrou claramente que, para o homem, é melhor morrer do que viver. Os argivos colocando-se ao seu redor consideravam bem-aventurada¹⁴ a força dos jovens; enquanto as argivas, consideravam sua mãe, que tinha tais filhos. A mãe, repleta de júbilo pelos feitos e pelo renome, de pé frente à estátua, suplicou à divindade que desse a Cléobis e Bítôn, seus filhos, que a honraram imenso, o que há de melhor para um homem obter. Depois desta prece, após renderem sacrifícios e se banquetearem, os rapazes, tendo adormecido no próprio templo não mais acordaram, mas encontraram ali seu fim. Os

¹³ Atenas é dita 'εὖ ἠκούσης'. A cidade goza, portanto, a julgar-se pelo qualificativo que lhe é empregado, de κλέος, assim como o modelo primeiro de ὄλβιος apresentado por Sólon, Telo de Atenas.

¹⁴ Esses irmãos argivos tornam-se figuras quase divinizadas quando seus *agálmata* são erigidos.

argivos esculpíram suas esculturas e consagraram-nas em Delfos como se fossem os melhores homens".

I.32 Assim então Sólon atribuía o segundo lugar de εὐδαιμονίη a eles, mas Creso, irritado, disse: “Estrangeiro¹⁵ Ateniense, e nossa εὐδαιμονίη foi assim por ti lançada ao nada, de sorte que não nos fizeste dignos de equivalermos ao homem comum? E Sólon disse: “Creso, tu interrogas acerca das questões humanas a mim, que sei que a divindade é toda invejosa e conturbadora¹⁶. Pois, na longa duração da vida humana, há muito para se ver que não se deseja (ver), e muito para sofrer. Eu estipulo em setenta anos o limite da vida humana. Sendo setenta os períodos¹⁷ de anos, correspondem a vinte e cinco mil e duzentos dias, não havendo mês intercalar; então, se um de cada dois anos for maior em um mês, para que as estações, sobrevindo no tempo adequado, coincidam, os meses intercalares são trinta e cinco ao longo de setenta anos, e os dias desses meses, mil e cinqüenta. De todos esses dias dos setenta anos, que são vinte e seis mil duzentos e cinqüenta, nenhum deles apresenta algum acontecimento inteiramente semelhante ao de outro dia. Portanto, Creso, assim o homem é todo vicissitude. A mim, tu pareces ser possuidor de grandes riquezas, e também rei de muitos homens; mas aquilo que me perguntavas não posso dizê-lo ainda, antes de saber que teus dias terminaram belamente. Pois o homem de grandes riquezas não é de modo algum mais ὀλβιος do que aquele que a tem dia a dia, se a τύχη não o acompanha até terminar bem a vida, com todas as excelências. Dentre os homens, muitos plenamente ricos são ἀνόλβιοι, enquanto muitos, possuidores de poucos recursos são εὐτυχείες. O homem de grandes riquezas, mas ἀνόλβιος, supera o εὐτυχής somente em duas coisas, mas este supera o ἀνόλβιος e o rico em muito. Um tem mais capacidade de satisfazer o desejo e de suportar uma grande

¹⁵ Segundo Chantraine ξείνος é um termo institucional capital cuja significação modificou-se da noção de “hóspede” para a de “estrangeiro” (e “mercenário”). Legrand traduz os dois vocativos a Sólon (I.30.9/32.1) por “hóspede”. Berenguer Amenós opta por traduzir a segunda ocorrência por “estrangeiro”. Adotou-se aqui a tradução de Berenguer, que parece bastante ajustada ao contexto do diálogo entre o ateniense e o rei lídio. Sólon em seu discurso demarca uma diferença de valores (ou ainda de *étie*), distanciando assim a noção de felicidade e de ὀλβια própria dos gregos (mais precisamente uma noção ateniense) e outra própria aos asiáticos. No desenrolar deste diálogo, diante da irritação de Creso, julgou-se pertinente traduzir ξείνος por “estrangeiro”. Ressalte-se ainda a dupla significação que poderia ser percebida aos ouvidos da audiência ateniense. Na verdade, Sólon é um estrangeiro aos olhos de Creso; e este igualmente estrangeiro na percepção de Sólon.

¹⁶ Cf. Hdt. VII.10. φιλέει ὁ θεὸς τὰ ὑπερέχοντα κολούειν./ V. 92. τοὺς ὑπερόχους τῶν ἀστῶν φονεύειν.

ἄτη que lhe sobrevenha, mas o outro o supera no seguinte: não é capaz de suportar, de modo semelhante àquele, a ἄτη e a ἐπιθυμία, mas a εὐτυχίη o afasta destas; não é estropiado, nem doente, nem passível de sofrer males, tem bons filhos, é belo de se ver. Se, além disso, terminar bem a vida, eis aquele que procuras, o que é digno de ser chamado de ὄλβιος; mas antes de chegar ao fim da vida, espera, não o chames ainda de ὄλβιος, mas de εὐτυχής. É então impossível reunir tudo isso, sendo homem, assim como nenhum território é auto-suficiente¹⁸ em tudo, provendo-se a si mesmo, mas se possui uma coisa, de outra, carece; e aquele que possuir em demasia, este será o melhor. Assim, também nenhum ser humano é auto-suficiente; pois se tem algo, é desprovido de outra coisa. Aquele que passa toda a sua existência com a maior parte dessas coisas e, em seguida, atinge seu fim benfazejamente, este, a meu ver, ó rei, é digno de receber tal epíteto. Deve-se observar o fim de todas as coisas, e como acontecerão, visto que para muitos a divindade, tendo deixado entrever o ὄλβος, leva-os ao extremo reverso.”

I.33. Dizendo isso, não agradou a Creso de modo algum, e não o julgando digno de consideração, Creso o despede, julgando-o inteiramente apedauta¹⁹; ele que, tendo negligenciado os bens presentes, aconselhava ver o fim de todas as coisas.

¹⁷ ἐνιαυτός, literalmente objeto circular (círculo).

¹⁸ Conforme lembram HOW & WELLS, a insuficiência do homem leva à formação da *pólis* (cf. Platão, *Rep.* II. 369ss.). Em *Pol.* VII,4,14ss, 1326b, Aristóteles afirma que a *pólis* deve ser αὐτάρκης, noção esta que se confronta àquela expressa por Platão na *República*, 370e, que, à maneira do Sólon de Heródoto, admite que nem mesmo a *pólis* é capaz de suprir todas as suas necessidades. Vê-se na *Rep.* II 369ss: “Assim, dizia eu, uma cidade tem sua origem, segundo creio, pelo fato de cada um de nós não ser auto-suficientes, mas carentes de muito; ou pensas que uma cidade se funda em outro princípio? (...) Deste modo, portanto, um tomando outro para uma necessidade, e outro ainda para outra, e necessitando de muitas coisas, reúnem muitos em uma habitação, companheiros e também ajudantes. A essa co-habitação damos o nome de cidade. Não é?”. Em 370e, lê-se: “Mas, dizia eu, fundar essa cidade num lugar tal que não precisasse importar nada é algo quase impossível. (...) Ela precisará ainda de outros, que lhe tragam de outra cidade aquilo que necessita”. Pode-se ainda confrontar à noção expressa pelo personagem herodotiano, que encontra consonâncias com o dito de Platão na *República*, a defesa justamente contrária que Tucídides, através de Péricles, faz em sua *Oração fúnebre* (II, 41.1): “Em resumo, digo que a cidade inteira é o elemento formador da Hélade e que, segundo cada um, parece-me que um mesmo homem entre nós poderia mostrar-se auto-suficiente (*sôma aútarkes*) para adaptar-se com maior graça à maioria das situações”.

¹⁹ O adjetivo ἀμαθής aparece em dois momentos distintos nas *Histórias*: em I.33 e IV.46 – neste último, no grau superlativo. Em I.33, Creso assim qualifica o sábio ateniense, diante de sua incapacidade de reconhecer seus bens presentes (τὰ παρεόντα ἀγαθὰ). Em IV.46, Heródoto, ao referir-se ao Ponto Euxino como a região de etnia mais ignorante (ἀμαθέστατα), justifica tal designação nos seguintes termos: “ não podemos referir nenhum povo do interior do Ponto por sua sabedoria (σοφίης περί), nem conhecemos um homem hábil para o λόγος (ἄνδρα λόγιον) ali nascido, exceto o povo cita e Anácarsis”. Confrontando-se as duas passagens, pode-se perceber a franca oposição entre ἀμαθίη e σοφίη. Note-se ainda a semelhança na apresentação de Anácarsis (γῆν πολλὴν θεωρήσας καὶ ἀποδεξάμενος κατ’ αὐτὴν σοφίην πολλήν IV.76.2) e de Sólon (περὶ σέο λόγος ἀπικταὶ πολλὸς καὶ σοφίης [εἶνεκεν] τῆς σῆς καὶ πλάνης, ὡς φιλοσοφῶν γῆν πολλὴν θεωρήσας εἶνεκεν ἐπελήλυθας: I.30).

I.34. Após a partida de Sólon, a grande vingança divina atingiu Creso, ao que parece, porque se julgou o mais ὄλβιος de todos os homens. Imediatamente, enquanto dormia, sobreveio-lhe um sonho, que lhe mostrava a verdade dos males que estavam prestes a acontecer a seu filho. Creso tinha dois filhos; um deles era enfermiço, pois era mudo; o outro era, de longe, o primeiro em tudo dentre os de sua idade; seu nome era Átis. Então o sonho sinaliza a Creso como perderia este Átis, ferido por uma ponta de lança. Em seguida, despertou e refletiu; temendo o sonho, casa seu filho, que costumava comandar o exército dos lídios. Desde então, não o enviou a parte alguma para tal tarefa; as pequenas zagaias, as lanças e tudo o mais de tal espécie de que se servem os homens para a guerra, retirou dos aposentos dos homens e fê-los encerrar nas dispensas, a fim de evitar que coisa alguma, suspensa, caísse sobre o filho.

I.35. Enquanto se encarregava do casamento do filho, chega a Sardes um homem vítima de uma συμφορή e de mãos polutas, de raça Frígia, da estirpe do rei. Este, tendo vindo aos domínios de Creso, implorava para receber o rito de purificação²⁰ segundo os

²⁰ Sheets (1993:20) atenta para o fato de κάθαρσις referir-se, nesta passagem, ao rito de purificação, e não a uma purificação *per se*. How & Wells (1989 [1912]: 70) acrescentam: “O rito de purificação (conforme operado por Circe para Jasão e Medéia) é descrito em Apol.Rhod. IV.693ss: “entre outras cerimônias, um leitão foi imolado; e seu sangue, vertido nas mãos impuras”. O rito nunca ocorre em Homero; sua primeira aparição na literatura grega se dá no fragmento de Aethiopsis de Arctinus, onde Aquiles é purificado pelo assassinato de Tersites. Acredita-se que os cultos ctonianos, com os quais os ritos de purificação se interligavam, eram pré-homéricos, i.e., pré-aqueus, e deliberadamente ignorados por Homero no interesse pelas divindades olimpianas”. Ao exemplificar o ato de purificação pelo sangue usando esta passagem de Heródoto, Walter Burkert (1993 [1977]: 173-4) conclui:

“Eles purificam-se maculando-se com outro sangue, como alguém que, tendo pisado lama, se quisesse lavar com lama”, assim vitupera já Heráclito o paradoxo do mais notório ritual de purificação, principalmente no que concerne à purificação do homicida. Com o homicídio surge uma calamidade peculiar, *ágos*, sentida quase corporalmente, na qual o homicida se encontra encerrado; ele é *enargés*. Claro que a sua posição extrema é ambivalente, do mesmo modo que em cada sacrifício se tocam o sacramento e o sacrilégio. Isto levou a que se ponderasse se a palavra *ágos* não seria aparentada das palavras para ‘sagrado’, ‘puro’, *hagnós*. Todavia, esta questão conduz até à pré-história. A comunidade da época arcaica sabe-se obrigada a ‘expulsar’ o *ágos* e com ele o homicida: ele tem de abandonar a sua pátria e procurar no exterior um local, um senhor protetor que aceite executar a sua purificação. Até aí, o homicida não deve pronunciar uma palavra, não pode ser recebido em casa, nem pode partilhar as refeições – quem com ele mantiver contato fica igualmente maculado.

O helenista chama atenção ainda para o fato de tal “purificação” representar, no fundo, um “rito de passagem”, ao que acrescenta:

costumes da região, e então Crespo purificou-o. A purificação é quase semelhante para os lídios e para os gregos. Depois de ter feito tudo o que é era de costume, Crespo procurou saber de onde vinha e quem era²¹, dizendo o seguinte: “Homem, quem és e de que lugar da Frígia vens a meu lar na condição de suplicante? Mataste que homem ou qual mulher?” E ele então deu em resposta: “Rei, sou filho de Górdias, filho de Midas, e chamo-me Adrasto²²; tendo matado meu próprio irmão involuntariamente, aqui estou, expulso por meu pai e despojado de tudo”. E Crespo respondeu-lhe o seguinte: “És descendente de homens que nos são caros e vieste ao encontro dos que te são caros; aqui de nada necessitarás, se permaneceres em nossos domínios. Levando essa tua συμφορή do modo mais leve possível, lucrarás muito mais.”

I.36. E ele assim vivia no palácio de Crespo. Nesse ínterim, surgiu no Olimpo da Mísia um enorme javali²³; este, lançando-se desta montanha, destruía as culturas dos mísios. Frequentemente estes, ao marcharem contra ele, não lhe faziam mal algum, mas sofriam da parte dele. Por fim, os mensageiros dos mísios que vieram até Crespo disseram-lhe o seguinte: “Rei, surgiu em nossa região um monstruoso javali, que destrói nossas culturas. Apesar de plenamente empenhados, não podemos capturá-lo. Agora então rogamos a ti

O homicida colocou-se a si próprio fora da comunidade. A sua reintegração a um nível diferente é, por conseguinte, uma iniciação. Assim, a purificação de Hércules, antes da consagração em Elêusis, e purificação de Orestes têm sem dúvida alguns paralelos estruturais – em Elêusis também tem lugar o sacrifício de um leitão. Oferecer às potências da vingança que perseguem o homicida um sacrifício sucedâneo parece ser uma idéia natural. O essencial, porém, parece ser o fato de o indivíduo maculado pelo sangue entrar de novo em contato com o sangue: trata-se de uma repetição demonstrativa e, portanto, inofensiva do derramamento de sangue, durante a qual a sua conseqüência, a mácula visível, é eliminada de modo igualmente demonstrativo.

Heródoto, em seu relato, não fornece maiores dados acerca da realização deste ritual; apenas diz que a κάθαρσις dos lídios é semelhante a dos gregos. No entanto, o termo usado para designar a purificação de Adrasto é τὸ καθάρσιον. A referência a um ritual de purificação, ou ainda, conforme propõe A. Bailly para a tradução do termo, a um ‘sacrifício expiatório’, pode ser entendida como uma “ironia trágica” delineada por Heródoto. As mãos de Crespo, que purificam o ser poluto, são, indiretamente, aquelas que levarão seu filho à morte. Adrasto, que é purificado com o sangue vertido por Crespo, em seguida fará derramar o sangue do filho de seu purificador.

²¹ Tinha-se por hábito proceder ao rito de purificação antes mesmo de se conhecer a origem e a identidade do ser poluto (Cf. Apolônio Rodes, *Arg.*, 693-752).

²² Segundo How & Wells (1989:71), Adrasto é epônimo da cidade mísia de Adrastéia e parece relacionar-se com a deusa homônima Ἀδράστεια, “Necessidade” (cf. Ésquilo, *Prom.*, v.936).

²³ Legrand atenta para o fato de que, nas lendas gregas ou helenizadas, o javali aparece correntemente como uma fera terrificante e, muitas vezes, como o instrumento da cólera dos deuses (cf. o javali de Erimanto, o de Cálidon). Na história de Átis, o episódio da caça ao javali pode ser entendido à maneira de um rito iniciático, semelhante àquele referido na *Odisséia*, ocorrido com o herói Ulisses (cf. *Od.*, XIX, 439ss.).

que envie conosco teu filho, jovens de elite e cães, para que o afastemos do território”. Eles pediam isso, mas Creso, recordando-se do sonho, disse-lhes as seguintes palavras: “Não mencioneis mais meu filho, pois não poderia enviá-lo convosco; ele é recém-casado e agora ocupa-se disso. Mas enviarei os lídios de elite com toda a equipagem de caça, e ordenarei aos que partirem que sejam o mais empenhados possível em ajudar-vos a afastar esta fera da região.” Essa foi a resposta.

I.37. Satisfeitos os mísios com a resposta, o filho de Creso, que ouvira o que eles pediam, veio em seguida. Como Creso recusou-se a enviar o filho com eles, o rapaz disse-lhe o seguinte: “Pai, outrora, para nós, o mais belo e mais nobre era gozar de boa reputação indo-se sempre à guerra e à caça. Mas por ora, tu me afastas de ambas, ainda que não tenhas notado em mim algum indício de fraqueza ou desânimo. Agora, com que olhos devo mostrar-me no constante ir e vir da ágora? ²⁴ Que espécie de homem parecerei aos concidadãos? Que espécie de homem à minha recém-esposa? Com que espécie de homem julgará ela estar convivendo? Assim, ou tu me deixas ir à caça ou, com teu discurso, convence-me de que para mim é melhor que as coisas sejam feitas deste modo”.

I.38. Creso replicou desta maneira: “Filho, faço isso não por haver notado em ti fraqueza ou outra coisa desagradável, mas uma visão, tendo sobrevindo-me em sonho durante o sono, afirmou que tu viverias pouco, pois morrerias por uma ponta de lança. Assim, por causa desta visão providenciei de imediato teu casamento e, para estes encargos, não te envio, por precaução, se de alguma maneira puder, durante minha existência, subtrair-te à

²⁴ Heródoto confere aos lídios, à imagem dos gregos, uma *agorá*, e chama-os de *polítes*. Chiasson (2003:10) aponta algumas similaridades entre o diálogo de Átis e Creso e o *agón* entre Hêmon e Creonte na *Antígona* de Sófocles. Stein (*apud*. Chiasson) também reconhece uma forte influência sofocleana em algumas falas deste diálogo:

οὔτε τινὰ δειλίην μοι παρίδων οὔτε ἄθυμίην. (não tendo notado em mim algum indício de fraqueza nem desânimo. 37.2)

apresenta semelhanças com os versos 536-7 do *Édipo Rei*:

δειλίαν ἢ μωρίαν ἰδῶν τιν' ἐν ἐμοί. (não tendo visto em mim algum indício de fraqueza ou de tolice)

Parecem igualmente semelhantes I.37.2 das *Histórias*

τέοισί με χρὴ ὄμμασι ἔξ τε ἀγορῆν καὶ ἔξ ἀγορᾶς φοιτέοντα φαίνεσθαι; (com que olhos devo mostrar-me no constante ir e vir da ágora?)

e os versos 462-3 do *Ájax* sofocleano:

Καὶ ποῖον ὄμμα πατρὶ δηλώσω φανεῖς Τελαμῶνι; (que espécie de olhar mostrarei quando aparecer diante de meu pai Telamon?)

morte. Pois és meu único filho; o outro, privado da audição, não o tomo em consideração.”

I.39. E o rapaz explicou com as seguintes palavras: “É compreensível, pai, que tu, diante de tal visão, tomes precaução no que tange a mim; no entanto, não reconheces, mas há algo no sonho que te escapa, e é justo que eu te explique. Tu afirmas que o sonho te mostrou que morrerei por uma ponta de ferro. Mas que mãos tem um javali? Que ponta de ferro tu temes? Pois se o sonho tivesse dito que eu terminaria meus dias sob presas ou outra coisa que fosse semelhante a elas, então seria preciso fazer o que fazes; mas, neste caso, trata-se de uma ponta de ferro. Assim, visto que não lutaremos com homens, deixa-me ir”.

I.40. E Creso respondeu: “Filho, há algo pelo qual tu me vences, ao assinalar tua opinião acerca do sonho, e, assim, vencido por ti, mudo minha opinião e deixo-te ir à caça.”

I.41. Dito isso, Creso manda buscar o frígio Adrasto, e à sua chegada diz-lhe o seguinte: “Adrasto, tu, atingido por uma desgraçada συμφορή²⁵, eu não o reprovo; purifiquei a ti e, tendo te acolhido em meus domínios, encarrego-me de todas as tuas necessidades. Agora, visto que te fiz bem, deves corresponder-me com bens; desejo que tu te tornes o guardião do meu filho que parte para a caça, para que não apareçam ao longo da estrada ladrões malvados para vos causar dano. Além disso, de fato é preciso que tu vás onde possas te tornar ilustre por teus feitos; para ti, isso é herança dos teus antepassados; ademais és dotado de força física”.

I.42. Adrasto deu em resposta: “Rei, em outra circunstância, eu não tomaria parte em tal porfia, pois quando se experimenta tal συμφορή não convém que se vá entre os companheiros exitosos, nem é esse meu desejo, e por muitos motivos reter-me-ia. Mas

²⁵ Neste trecho, a posição dos pronomes ἐγώ e σε seguidos de συμφορή parece sublinhar uma relação entre as vicissitudes de Creso e de Adrasto. Poder-se-ia dizer que a συμφορή da qual Adrasto é vítima se estende, de certo modo, a Creso.

agora, já que tu estás impaciente e é preciso agradecer-te (pois devo corresponder a teus favores), estou pronto a fazer isso: confia que retornará teu filho, a quem ordenas que eu vigie, no que concerne aos meus cuidados, são e salvo”.

I.43. Depois que ele deu tal resposta a Creso, partiram, munidos de jovens de elite e cães. Chegados ao monte Olimpo, buscaram a fera; tendo-a encontrado e colocado em cerco, lançaram dardos. Então, naquele instante, o estrangeiro, aquele, que foi purificado do homicídio, chamado Adrasto, ao lançar um dardo contra o javali, erra seu alvo, e atinge por acaso o filho de Creso. Este, ferido pela ponta de lança, cumpriu a predição do sonho. Alguém correu a anunciar a Creso o ocorrido, e, ao chegar a Sardes, relatou-lhe a batalha e o destino do filho.

I.44. Creso, completamente transtornado pela morte do filho, lastimava-se muito, porque o matara quem ele próprio havia purificado de homicídio. E terrivelmente afligido por sua συμφορή invocava a Zeus purificador, tomando-o por testemunha de tudo o que sofrera por parte do estrangeiro; invocava-o como protetor do lar e da amizade, nomeando assim esse mesmo deus²⁶: como protetor do lar, porque, tendo acolhido o estrangeiro em seus domínios, sem dar-se conta, alimentara o assassino do filho; como protetor da amizade, porque após tê-lo enviado como guardião, nele descobriu seu maior inimigo.

I.45. Depois disso, os lídios chegaram com o cadáver, e atrás deles seguia o homicida. Este, postado diante do cadáver, rendia-se a Creso, estendendo-lhe as mãos, rogava-lhe que o imolasse sobre o cadáver, e dizia sua primeira συμφορή, e como depois daquela, matara aquele que o purificara, não mais poderia continuar a viver. Creso, ao ouvir estas palavras, se compadeceu de Adrasto e, embora fosse vítima de tamanha infelicidade familiar, diz-lhe: “Recebo de ti, estrangeiro, toda a satisfação, visto que sentencias a tua própria morte. Para mim, não és tu o causador deste mal, na medida em que o executaste involuntariamente, mas uma divindade que há muito me sinalizou o que estava prestes a

²⁶ Zeus é invocado como deus que ordena a purificação dos crimes não intencionais (καθάριστος), como protetor dos lares (ἐπίστιος) e dos laços de amizade (ἑταιρήσιος).

acontecer.” Creso então sepultou, conforme convinha, seu próprio filho; mas Adrasto, o filho de Górdias, filho de Midas, ele, o homicida do próprio irmão, homicida daquele que o purificara²⁷, quando a tranqüilidade dos homens se instaurou sobre o sepulcro, reconhecendo ser ele, dentre os homens que conhecia, ο βαρυσυφορώτατος, degolou-se sobre o túmulo.

I.46. Creso permaneceu inerte por dois anos em seu grande luto, privado de seu filho ; depois a ruína do império de Astíages, filho de Ciaxares, por Ciro, filho de Cambises e o aumento do poderio dos persas puseram termo ao luto de Creso, e o levaram a inquietar-se, se de algum modo poderia, antes que os persas se tornassem grandes²⁸, reter-lhes a força em expansão. Então, em seguida a este pensamento, imediatamente pôs à prova os oráculos da Grécia e o da Líbia, tendo enviado outros mensageiros a outros lugares, uns se dirigiram a Delfos, outros a Abas da Fócida, e outros ainda a Dodona; uns eram enviados ao santuário de Anfiarau e ao de Trofônio, outros ao de Brânquida de Mileto. A tais oráculos da Grécia Creso enviou-os a fim de obter-lhes a predição. Ao de Ámon na Líbia enviou outros para que consultassem o oráculo. E os enviava para que testassem o que os oráculos pensavam. Assim, se descobrisse que pensavam a verdade, enviando-os uma segunda vez, perguntaria se deveria empreender expedição contra os persas.

I.47. Enviou os lídios para por à prova os oráculos, tendo recomendado o seguinte: que, a partir do dia em que partiram de Sardes, contando cada dia do tempo transcorrido, no centésimo dia, consultassem os oráculos, perguntando-lhes: “o que Creso, rei dos lídios, filho de Aliates estaria fazendo”, e o que cada um dos oráculos predisse, trouxessem-lhe por escrito. O que os demais oráculos predisseram, ninguém o diz; mas, em Delfos, tão logo os lídios entraram no templo²⁹ para consultar a divindade e perguntar-lhe o que fora ordenado, a Pítia em hexâmetro diz o seguinte:

²⁷ Acerca da disposição de φονεὺς μὲν...φονεὺς δέ, How & Wells (1989: 72) notam o contraste entre a descendência real duplamente evocada e o duplo desastre de que Adrasto é vítima.

²⁸ μεγάλους. Não somente tornarem-se numerosos, mas, sobretudo, grandes no que tange à extensão dos domínios territoriais.

²⁹ Chantraine, em seu Dicionário etimológico, atenta para o uso do termo μέγαρον em Heródoto sempre com o sentido de ‘templo’, enquanto em Homero o termo designa tão somente o ‘recinto’, ‘casa’ ou ‘morada’. Heródoto

Eu sei o número dos grãos de areia e as medidas do mar,
compreendo o mudo e ouço o que não fala.

Veio-me aos sentidos o odor de uma tartaruga de pele espessa
que cozinha no bronze junto com carnes do cordeiro,
sob a qual estende-se o bronze, e pelo bronze é coberta.

I.48. Tendo a Pítia dado esta resposta, os lídios escreveram-na e partiram em regresso a Sardes. Assim que os outros enviados chegaram com as respostas do oráculo, então Creso, desenrolando-as, examinou cada um dos escritos. Deles, nenhum lhe agradava; no entanto, quando ouviu o de Delfos, imediatamente fez preces e o aceitou, julgando ser o único oráculo o de Delfos, porque mostrara o que ele havia feito. Com efeito, depois que enviou aos santuários os encarregados da consulta ao oráculo, aguardando o dia fixado, maquinava o seguinte: tendo imaginado algo que fosse impossível de descobrir e pensar, cortou uma tartaruga e um cordeiro, e cozinhou-os juntos numa caldeira de bronze, coberta com uma tampa de bronze.

I.49. Estas foram as predições oraculares de Delfos a Creso. Quanto à resposta do oráculo de Anfiarau, não posso dizer o que respondeu aos lídios que fizeram os rituais costumeiros em torno do templo (pois nada é dito acerca disso); a não ser que Creso considerou que Anfiarau possuía também um oráculo verídico.

I.50. Depois disso, Creso concilia-se com o deus de Delfos por meio de grandes sacrifícios: imolou três mil cabeças de gado, todas próprias para o sacrifício, e tendo amontoado leitos revestidos de ouro e de prata, taças de ouro, mantos purpúreos e túnicas, queimou-os todos em uma grande pira, na esperança de, com tais oferendas, conquistar ainda mais o deus; e ordenou a todos os lídios que sacrificassem tudo o que cada um

emprega o termo em oposição a τέμενος ‘recinto sagrado’ (cf.VI.134.2), onde encontra-se encerrada a imagem do deus, ou ao ἄδυτον ‘câmara secreta’ (cf.I.159.3 e VII.140).

pudesse³⁰. Assim que cumpriu os sacrifícios, fundiu uma enorme quantidade de ouro e forjou pequenos lingotes, com seis palmos nos lados mais longos, três palmos nos mais curtos, e um palmo de altura, em número de cento e dezessete; dentre estes, quatro eram de ouro puro, pesando cada um dois talentos e meio, os demais lingotes eram de ouro branco, com peso de dois talentos. Mandou fazer também uma estátua de leão de ouro puro, pesando dez talentos. Este leão, quando o templo de Delfos se incendiou, caiu dos lingotes (pois estava assentado sobre eles); agora se encontra no tesouro dos coríntios³¹, pesando seis talentos e meio, pois foi reduzido em três talentos e meio³².

I.51. Tendo concluído tais oferendas, Creso enviou-as a Delfos e outras ainda junto com elas: duas crateras de grandes dimensões, uma de ouro, outra de prata; a de ouro se encontrava à direita, à entrada do templo; a de prata, à esquerda. Essas foram também mudadas de lugar, quando do incêndio do templo: a de ouro encontra-se no tesouro dos clazomênios, pesando oito talentos e meio, mais doze minas; já a de prata está no ângulo do vestíbulo, com capacidade de seiscentas ânforas, pois é usada para a mistura do vinho com a água³³ pelos de Delfos nas Teofanias. Dizem, os de Delfos, ser obra de Teodoro de Samos, e eu o creio; pois não me parece tratar-se de obra comum. Creso enviou quatro jarros de prata, que estão no tesouro dos coríntios, e consagrou dois vasos de água lustral: um de ouro; outro, de prata. No de ouro foi gravada uma inscrição³⁴ que se afirma provir

³⁰ Cf. *Ode III*, vv.15-22, de Baquilides e a menção às ofertas de Creso a Delfos e também aos sacrifícios (bens e hecatombes no sacrifício propiciatório) por ele realizados.

³¹ Cf. Burkert (1993 [1977]:198): No século sexto, inicia-se a construção de casas do tesouro, *thesauroí*, sobretudo em Olímpia e Delfos. Também têm a forma de pequenos templos e são consideradas, eles próprias, dádivas ao deus(...). Do mesmo modo que os sacrifícios são multiplicados pelos veneradores nas representações votivas, assim também a imagem dos deuses e o templo. O deus terá satisfação em todas as peças, do mesmo modo que o homem tem nelas orgulho – todos são *agálmata*.

³² Ver referências ao incêndio do templo de Delfos em Hdt. II. 180 e Pausânias X.5.13. (ocorrido por volta de 548 a.C).

³³ Segundo o Dicionário etimológico de Chantraine, ἐπικιρνάω tem o sentido de ‘misturar em certo equilíbrio’, notadamente usado quando se trata da mistura de vinho e água, de caracteres, climas, etc. Distingue-se, assim, de μείγνυμι, ‘misturar’, de sentido mais amplo e vago, sem encerrar a noção de mistura equilibrada.

³⁴ Acerca da questão do *anáthema* nas oferendas, Burkert (1993 [1977] 196ss) esclarece:

(...) o costume de “expor” (*anatithénai*) coisas no santuário teve início desde o século VIII um desenvolvimento inaudito, sobretudo em ligação com o sacrifício votivo. O que é exposto, *anáthema*, é a oferenda duradoura, visível, que testemunha a ligação à divindade, que é a forma principal de expressão da devoção privada e o documento mais representativo da devoção oficial. Fica-se na expectativa, como dizem as inscrições, de uma “contrapartida amigável” do deus, nem que seja para poder futuramente ‘consagrar-lhe um outro presente’...(...) A consagração devota converte-se assim numa exibição perante o público. O indivíduo constrói um monumento a si

dos lacedemônios; não o dizem corretamente: provém esta oferenda também de Creso, mas algum dos habitantes de Delfos gravou a inscrição no intuito de agradar aos lacedemônios. Apesar de conhecer-lhe o nome, não o mencionarei; mas o menino, por cuja mão a água flui, provém dos lacedemônios, mas não os dois vasos. Junto com elas, Creso enviou muitas outras oferendas sem inscrição e terrinas arredondadas de prata; além disso, uma estátua de mulher de três côvados, em ouro; os delfos dizem ser a escultura da padeira de Creso³⁵. Consagrou ainda os colares e os cintos de sua própria mulher.

I.52. Essas coisas ele enviou a Delfos. A Anfiarau, informado de sua excelência e daquilo que se passou com ele, consagrou um escudo todo em ouro e uma lança de ouro maciço, com a haste de ouro e também as pontas; ambas oferendas ainda no meu tempo eram encontradas em Tebas, no templo tebano de Apolo Ismênio.

I.53. Aos lídios, incumbidos de levar esses presentes aos santuários, Creso ordenou-lhes interrogar os oráculos se ele devia fazer campanha contra os persas e se devia associar-se a algum exército amigo. Assim que chegaram aos santuários para onde foram enviados, os lídios consagraram as oferendas, e interrogaram os oráculos dizendo: “Creso, rei dos lídios e de outros povos, tendo considerado tais oráculos os únicos entre os homens, deus presentes dignos de vossas descobertas, e agora vem interrogar-vos se deve fazer campanha contra os persas e se deve associar-se a algum exército aliado³⁶”. Tais foram as perguntas, e as respostas de ambos os oráculos confluíam, ao predizerem a Creso que, se

próprio, *mnêma*. Os anátemas de santuários muito visitados são os testemunhos activos de um passado grandioso. O rico Gíges da Lídia ficou conhecido entre os gregos pelo seu “ouro” em Delfos, mais ainda Creso da Lídia, o proverbial Cresos. Quão fugaz era a sorte na guerra, tanto mais se apressava o vencedor a estabelecer em Olímpia ou Delfos o seu monumento.

³⁵ A anedota acerca da padeira de Cresos encontra-se em Plutarco, *Moralia*, 401.e.

³⁶ Pode-se reconhecer neste trecho uma estrutura “formular”, mui semelhante à corrente na épica homérica, quando da reprodução de um discurso direto. Calame (*apud* HARTOG, 2003:50) considera a existência de uma tentativa herodotiana de “reintroduzir a descrição em prosa na tradição da grande poesia épica”. Nagy (*ibid*: 51) considera ainda a possibilidade de uma “posse histórica de um passado épico”.

fizesse campanha contra os persas, destruiria um grande império³⁷; e aconselhavam-no a aliar-se, como amigo, aos gregos mais poderosos que encontrasse.

I.54. Quando Creso tomou conhecimento das predições que lhe foram reportadas, alegrou-se muito diante dos ditos oraculares; na esperança de destruir completamente o reino de Ciro, enviou-os novamente a Pítion e presenteou os delfos, após ter-se informado de seu número, com dois estáteres de ouro para cada homem. Os delfos, em retribuição, deram a Creso e aos lídios a primazia na consulta ao oráculo, a isenção de impostos e o direito de ocuparem sempre os primeiros lugares³⁸ nos atos públicos; e a permissão, para quem dentre eles desejasse, de se tornar delfo por todo o sempre.

I.55. Após ter presenteado os delfos, Creso consultou o oráculo uma terceira vez, pois desde que recebera do oráculo a verdade, consultava-o sem cessar. Consultando-o perguntou-lhe se sua monarquia duraria muito tempo. E a Pítia deu-lhe a seguinte resposta:

Quando um asno³⁹ tornar-se rei dos medos,
então, lídio de pés delicados⁴⁰, ao longo do seixoso Hermo
foge, não permaneças, nem te envergonhes de ser vil.

I.56. Com a chegada desses versos, Creso alegrou-se muito mais do que com todos os outros, na esperança de que um asno jamais reinaria sobre os medos, em vez de um homem; então nem ele nem seus descendentes jamais perderiam seu poder. Depois disso,

³⁷ Segundo Aristóteles (*Retórica*, III.5. 1407 a 38), o oráculo respondera em hexâmetros: Κροῖσος ἼΑλυν διαβὰς μεγάλην ἄρχην καταλύσει. Heródoto faz menção a este oráculo em I.69 e 91; II.75 e 86.

³⁸ A primazia na consulta ao oráculo, a isenção de taxas e o direito de ocupar os primeiros lugares nos atos públicos são as traduções para os termos *promanteia*, *ateleia* e *proedria*, respectivamente. A concessão da cidadania plena aos lídios é o exemplo mais remoto de isopolitia. How & Wells atentam para o fato de Heródoto valer-se, nesta passagem, de uma fórmula oficial de decreto que concedia tais privilégios aos lídios.

³⁹ ἡμίονος – rei híbrido. Referência à origem híbrida de Ciro; meio-medo, meio-persa.

⁴⁰ Heródoto se vale de ἄβρος e seus cognatos para designar pejorativamente os asiáticos (cf. IV.104. onde os agatirsos, vizinhos dos citas, são ditos ἄβροτατοι). Sobre a efeminação dos lídios, ver. Hdt. I.71. Acerca de ἄβρος aplicado aos asiáticos em esferas diversas, ver Ésquilo, *Os persas*: ἄβροδίαιτος, v.41; ἄβροπενθής, v.135; ἄβροχίτων, v.534; ἄβρόγοος, v.539; ἄβροβάτης, v.1072.

preocupou-se em perquirir quais eram os povos mais poderosos dos gregos, a fim de conquistar-lhes a amizade. E ao perquiri-los, descobriu que os lacedemônios e os atenienses se sobressaíam, aqueles da raça dos dórios, estes da dos jônios. De fato, essas raças eram as mais notáveis, uma originária do povo pelasgo, outra do povo helênico. Certamente um não migrou para lugar algum; o outro foi inteiramente errante. Durante o reinado de Deucalião, habitava a terra da Ftiótida, mas no tempo de Doros, filho de Heleno, habitava a região sob Ossa e o Olimpo, denominada Hestiótida. Quando foi afastado da Hetiótida pelos cadmeus, habitou Pindo, denominada Macedno; dali, novamente, migrou para Driópida, e desta então, tendo ido ao Peloponeso, foi denominado dório.

I.57. Que língua falavam os pelasgos, não sei dizer exatamente ; se é preciso conjecturar tomando por evidência o que existe ainda hoje dos pelasgos – os que habitam além dos turrênios, a cidade de Crotona, que outrora eram fronteiriços dos agora denominados dórios (e habitam então a terra hoje denominada Tessaliótida), e dos pelasgos que fundaram a Plácia e Sílace no Helesponto, que eram vizinhos dos atenienses, e de todas as outras que, sendo cidades pelásgicas, mudaram seus nomes – se é preciso falar tomando por evidência esses dados, os pelasgos eram falantes de língua bárbara. Se assim era todo o pelásgico, o povo ático, que era pelásgico, ao mesmo tempo em que se transformava em grego, aprendeu outra língua. E assim, nem os crotoniatas nem os placianos falam a mesma língua de algum dos que são agora seus circunvizinhos, mas falam a mesma língua entre si, e mostram que levaram consigo o caráter da língua ao migrarem para estas regiões, e o conservam.

I.58. A raça helênica, desde que surgiu, sempre usa a mesma língua, conforme me parece. Certamente, separada da raça dos pelasgos, fraca, partindo de um começo pequeno, cresceu até formarem uma multidão de povos, visto que muitos pelasgos se juntaram a ela e a outros tantos povos bárbaros. Ademais, parece-me que nenhum povo pelásgico, sendo bárbaro, jamais cresceu de modo considerável.

I.59. Dentre esses povos, Crespo informava-se de que o ático estava subjugado e cindido sob o poder de Pisístrato, filho de Hipócrates, tirano de Atenas nesta época. Quando era um simples indivíduo e assistia aos jogos Olímpicos, ocorreu a Hipócrates um grande prodígio: tendo imolado as vítimas, as caldeiras soerguidas e cheias de carne e água, sem fogo, ferveram e transbordaram. Quílon, o lacedemônio, que se encontrava por acaso ali e assistira ao prodígio, aconselhou a Hipócrates: primeiramente, que não levasse à sua morada uma mulher apta a ter filhos; em segundo, se por acaso ele a tivesse, que a repudiasse, e se, por acaso, tivesse algum filho, que o renegasse⁴¹. Então, tendo Quílon dado esses conselhos, Hipócrates não quis acatá-los; depois disso, nasceu-lhe este Pisístrato, que, quando da dissensão entre os habitantes do litoral e os atenienses da planície, aqueles, tendo à frente Mégacles, filho de Alcméon; estes, os da planície, Licurgo, filho de Aristolaides, com pensamentos na tirania, provocou uma terceira dissensão. Tendo reunido os sediciosos e, declaradamente, tendo-se colocado à frente dos habitantes dos planaltos, maquinou o seguinte: tendo ferido a si mesmo e aos asnos, conduziu o carro para a ágora como se estivesse escapado dos inimigos que, ao dirigir-se para o campo, quiseram matá-lo, e implorava ao *dêmos* que lhe concedesse um guardião, por ter sido outrora renomado, na função de estrategista da campanha contra os megarenses, quando tomou Niseia e realizou outros grandes feitos. O *dêmos* dos atenienses, enganado por completo, permitiu-lhe escolher entre os habitantes da cidade trezentos homens que não eram lanceiros (*doríforos*) de Pisístrato, mas seus maceiros (*corinéforos*), pois com maças de madeira seguiam atrás dele. E esses, junto com Pisístrato, sublevaram-se e tomaram a Acrópole. Desde então Pisístrato comandava os atenienses; sem conturbar as magistraturas existentes e sem alterar as leis, governava a cidade de acordo com o que estava estabelecido, administrando-a harmoniosamente.

⁴¹ Tal episódio é, a exemplo do encontro de Sólon e Crespo, mais uma construção herodotiana, visto não se tratar de personagens coetâneos. Segundo Plutarco, *Moralia* 35f, Quílon, que integra a tradição dos Sete Sábios, renomado por sua piedade e sabedoria, foi cultuado como herói em Esparta, tendo exercido o cargo de éforo em meados do séc. VI. Em Diógenes Laércio, I.68, é dito o fundador do eforato. Sua figura está intimamente ligada à consolidação da Simarquia do Peloponeso, às transformações políticas ocorridas em Esparta em meados do séc VI, e ainda à propaganda e luta espartana contra o regime tirânico (cf. Plutarco, *De malig. Her.*21).

I.60. Não muito tempo depois, concordantes, os sediciosos da parte de Mégacles e os de Licurgo expulsaram-no. Assim Pisístrato tomou Atenas pela primeira vez e, sem que sua tirania estivesse fortemente arraigada, a perdeu; os que o haviam expulsado entraram novamente em dissensão. Envolvido pela sedição, Mégacles enviou um arauto para perguntar a Pisístrato se queria ter sua filha por esposa, com vistas na tirania. Tendo Pisístrato acolhido o dito e concordado com essas condições, eles maquinaram, visando a seu retorno, um plano extremamente ingênuo, como o considero, visto que desde há muito tempo o povo grego, mais hábil e mais distanciado da ingenuidade estúpida, se distinguiu do bárbaro; se, de fato, àquela época eles, entre os atenienses, ditos os primeiros gregos em sabedoria⁴², maquinaram tal plano. No *dêmos* de Peania havia uma mulher, de nome Fia, que tinha quatro côvados menos três dedos de altura e de bela aparência. Tendo-a equipado com uma panóplia, fizeram-na subir em um carro, e explicaram-lhe a postura com a qual viria a mostrar-se com aspecto mais apropriado, e conduziram-na à cidade, tendo enviado arautos à frente que, ao chegarem à cidade, proclamavam o que lhes fora recomendado, dizendo o seguinte: “Atenienses, acolhei de bom grado Pisístrato, a quem a própria Atena, por honrá-lo mais do que os demais homens, reconduz à sua própria acrópole.” Eles, indo aqui e ali, diziam isso. Logo chegou ao *dêmos* o rumor de que Atena reconduzia Pisístrato, e os habitantes da cidade, persuadidos de que aquela mulher era a deusa em pessoa, reverenciaram aquela criatura e acolheram Pisístrato.

I.61. Após ter recobrado a tirania da maneira que se diz, Pisístrato, segundo o acordo firmado com Mégacles, casa-se com sua filha. Mas como tinha filhos moços, e se dizia que os Alcmeônidas eram amaldiçoados⁴³, não querendo que sua nova mulher tivesse filhos, tinha com ela relações não conforme o costume. Em princípio, a mulher ocultava a situação, mas depois, quer por ter sido questionada, quer não, contou a sua mãe e esta ao marido. Ele foi tomado de indignação por ter sido desonrado por Pisístrato; e, encolerizado como estava, abandonou sua inimizade para com os sediciosos. Sabendo do que era tramado contra ele, Pisístrato deixou toda a região e, após chegar a Eritréia,

⁴² A apresentação dos atenienses como πρώτοι Ἑλλήνων σοφίην marca uma relação direta com a representação da figura de Sólon, o sábio de Atenas, no encontro com Crespo (I.32).

⁴³ Ver Hdt V,71.

deliberou junto com os filhos. Tendo vencido a opinião de Hípias de recobrar novamente a tirania, reuniam então os donativos das cidades que tinham alguma dívida para com eles. Dentre os que lhes forneceram somas consideráveis, os tebanos foram superiores nas doações em dinheiro. Depois, para resumir, o tempo transcorreu e tudo estava preparado para seu retorno. Chegaram até mesmo mercenários argivos do Peloponeso; um homem de Naxos, chamado Lígdamis, que viera como voluntário, mostrava mais engajamento, provendo-lhes de dinheiro e homens.

I.62. Depois partiram da Eritréria e chegaram no décimo primeiro ano. Da Ática, primeiramente, ocupam Maratona. Enquanto estavam acampados neste lugar, seus partidários chegaram da cidade, e os outros afluíram dos *dêmoi*; para os quais a tirania era mais bem vinda do que a liberdade. E então se agrupavam. Mas os atenienses da cidadela, enquanto Pisístrato levantava dinheiro, e depois que ocupara Maratona, não lhe tinham a mínima consideração, e quando tomaram conhecimento de que ele rumava de Maratona para a cidadela, então defenderam-se contra ele. Partiram com toda a sua força, na direção dos egressos do exílio, e as hostes de Pisístrato, que partindo de Maratona se dirigiam para a cidadela, reunindo-se ali, chegaram ao santuário de Atena Palénide; frente a frente depuseram suas armas. Ali, tomado por um ímpeto divino, a Pisístrato se apresenta Anfílio de Arcanânia, homem conhecedor de oráculos, que se aproximando profetiza em hexâmetro:

Lançada está a rede, a trama estendida,
os atuns se atirarão durante a noite de lua.

I.63. E assim profetiza inspirado pela divindade; Pisístrato compreendeu o sentido do oráculo e, afirmando aceitá-lo, conduziu a expedição. Naquele momento, os atenienses da cidadela estavam voltados para o almoço e depois alguns deles se ocuparam do jogo de dados; outros, do sono. As hostes de Pisístrato caíram sobre os atenienses e os puseram em fuga. Enquanto fugiam, Pisístrato arquitetou um plano habilíssimo, para que os atenienses não se reunissem novamente, mas permanecessem dispersos. Fez os filhos

montarem seus cavalos e enviou-os adiante; e estes, ao alcançarem os fugitivos, disseram-lhes o que fora ordenado por Pisístrato, aconselhando-os a ter confiança e a voltar-se cada um para aquilo que lhe concerne.

I.64. Os atenienses obedeceram, e assim Pisístrato, tomando Atenas pela terceira vez, firmou a tirania, com a ajuda de muitos mercenários e do afluxo de bens, uns provindos dali mesmo; outros, do rio Estrímon. Tendo tomado como reféns os filhos dos atenienses que persistiram e não se puseram em fuga de imediato, e tendo-os enviado a Naxos – pois Pisístrato submeteu-a pela guerra e a confiou a Lígdamis – e ainda, diante da predição oracular, purificou a ilha de Delos; tendo realizado a purificação deste modo: em todos os pontos do templo alcançados pela visão, de toda essa região, desenterrou os mortos e transferiu-os para outro sítio de Delos. Pisístrato exercia a tirania sobre Atenas, mas os atenienses, uns caíam em combate; outros, junto com os Alcmeônidas, fugiam da terra natal.

I.65. Crespo tomou conhecimento do que se impunha aos atenienses naquele tempo e de que os lacedemônios haviam escapado de grandes males e que eram, na guerra, já superiores aos tegeatas. Pois, quando Leão e Hegesicles reinavam em Esparta, os lacedemônios, afortunados em outras guerras, fracassavam somente contra os tegeatas. Outrora, de quase todos os gregos, eram eles os regidos pelas piores leis e não se misturavam em relação a si mesmos com os estrangeiros. Mas passaram à boa legislação deste modo: tendo Licurgo, homem estimado entre os lacedemônios, ido a Delfos para interrogar os oráculos, assim que entrou no santuário, imediatamente a Pítia disse:

Vens, Licurgo, a meu opulento templo,
caro a Zeus e a todos os que tem morada Olímpica.
Hesito em declarar-te deus ou homem;
mas, antes de tudo, creio que sejas um deus, Licurgo.

Dizem alguns que, além de tal dito, a Pítia também ditou-lhe a ordem que vigora hoje em Esparta. No entanto, dizem os próprios lacedemônios que Licurgo, quando era tutor de Leobotes, filho de seu irmão que reinava em Esparta, trouxe-a de Creta. Com efeito, tão logo se encarregou da tutela, mudou todas as leis e cuidou para que não as transgredissem. Depois Licurgo estabeleceu as instituições concernentes à guerra, estabeleceu as enomotias, triécadas e sessítios, e, além disso, os éforos e os gerontes⁴⁴.

I.66. E assim, depois dessas mudanças, eles tiveram boas leis e erigiram um santuário a Licurgo após sua morte, venerando-o imenso. E como viviam em um território bom e repleto de homens, prontamente cresceram e prosperaram. Então não mais se contentavam em viver em paz, mas, presunçosos de que eram superiores aos arcádios, consultaram o oráculo de Delfos acerca de todo o território dos arcádios. E a Pítia profetizou-lhes o seguinte:

Pedes a mim a Arcádia? Pedes muito; eu não te darei.

Na Arcádia, há muitos homens comedores de favos,
que te impedirão. Eu não te ofereço obstáculo.

Dar-te-ei Tegea, marcada com teus pés ao dançares
e a bela planície para medires com a corda.

Assim que os lacedemônios ouviram as respostas que lhes chegaram, deixaram os outros arcádios, mas marcharam contra os tegeatas, levando peias, confiantes no oráculo ambíguo, como se fossem avassalá-los. Vencidos no entrechoque, todos os que foram feitos prisioneiros foram levados e com as peias mediram a planície dos tegeatas com a corda e trabalharam-na. Essas peias, nas quais foram atados, ainda no meu tempo eram conservadas em Tegea, pendentas em torno do templo de Atena Alea.

⁴⁴ As enomotias, os “grupos de ajuramentados”, constituíam a menor unidade do exército espartano; as triécadas parecem ter sido agrupamentos administrativos de trinta famílias. Os sessítios, cada um formado de quinze homens, eram as refeições em comum, obrigatórias a todos os espartanos com mais de vinte anos. Os gerontes constituíam o grupo de anciãos que formavam a Gerusia; os éforos, ‘inspetores’, eram os magistrados que cuidavam de todos os organismos estatais.

I.67. Durante a guerra anterior, lutavam contra os tegeatas sempre de modo ininterrupto e mal; mas, no tempo de Cresos e durante o reinado de Anaxândrides e de Aríston na Lacedemônia, os espartanos já haviam se tornado superiores na guerra, e isso ocorreu da seguinte maneira: visto que na guerra eram sempre vencidos pelos tegeatas, enviaram emissários a Delfos e mandaram perguntar qual dos deuses, tornado favorável, poderia fazê-los superiores aos tegeatas na guerra. A Pítia vaticinou-lhes que levassem consigo os ossos de Orestes, filho de Agamêmnon. E como não foram capazes de encontrar seu túmulo, enviara-os novamente ao deus para que interrogassem em que região Orestes jazia. A Pítia diz aos emissários que fizeram tal pergunta o seguinte:

Há uma Tegea na Arcádia em uma região plana,
ali dois ventos sopram sob inflexível necessidade;
golpe e contragolpe, desgraça sobre desgraça jaz.
Ali a terra fecunda encerra o filho de Agamêmnon;
tu, ao trazeres contigo, serás senhor de Tegea⁴⁵.

Mas os lacedemônios, depois de ouvirem isso, afastavam-se cada vez mais da descoberta, procurando em todo lugar, até que Licas, um dos ditos benfeitores entre os espartanos, encontrou-o. Os benfeitores são, de todos os cidadãos, os mais velhos que sempre, em número de cinco, deixam anualmente o corpo da cavalaria; durante o ano em que deixam a cavalaria, eles não devem ficar inativos, sendo enviados, cada qual a seu lugar, para o serviço do Estado espartano.

I.68. Um desses homens, Licas, descobriu em Tegea o túmulo de Orestes, valendo-se de sua sorte e de sua sabedoria. Nesta época, como havia comércio com os tegeatas, ao entrar em uma forja, Licas observava o ferro sendo trabalhado; e ao ver o que se fazia, era

⁴⁵ O transporte dos ossos de Orestes pode ser entendido como meio de legitimar a introdução de novos cultos à cidade e de consagrar a hegemonia lacedemônia sobre a Arcádia e outras regiões do Peloponeso. Acerca desta passagem, pode-se traçar um paralelo com a transferência dos restos de Teseu para Atenas (cf. Pausânias, III, 3.7), como forma de afirmar a hegemonia ateniense.

tomado de espanto. O ferreiro, tendo notado seu espanto, cessou o trabalho e disse: “É de se supor, estrangeiro lacônio, que se de fato tivesses visto o que vi, espantar-te-ia por completo, uma vez que agora consideras objeto de espanto o trabalho do ferro. Eu, querendo fazer um poço neste pátio, ao cavar, por acaso encontrei uma urna de sete côvados. Pela incredulidade em não ter havido jamais homens maiores dos que os de então, abri e vi o corpo com tamanho idêntico ao da urna. Após medi-lo, enterrei-o novamente”. Assim contava a ele o que vira, e Licas, tendo ponderado sobre o dito, conjecturava que, segundo a predição do oráculo, se tratava de Orestes, e calcava sua conjectura no seguinte: ao ver os dois foles do ferreiro, descobriu tratar-se “dos ventos”; a bigorna e o martelo, “o golpe e o contragolpe”; o ferro trabalhado, “a desgraça que jaz sobre desgraça”, assim comparando por ter sido o ferro descoberto para o mal do homem. Tendo conjecturado isso e retornado a Esparta, descreveu todo o fato aos lacedemônios. E eles, a partir de um motivo forjado, acusaram-no e o perseguiram. Após chegar em Tegea e contar ao ferreiro sua συμφορή, pretendeu alugar-lhe o pátio, mas não o conseguiu. Com o tempo, como fê-lo convencer, estabeleceu-se ali e, depois de escavar o sepulcro e recolher os ossos, partiu com eles para Esparta. Desde então, sempre que tinham contato uns com os outros, os lacedemônios eram muito superiores na guerra. Grande parte do Peloponeso já estava submetida a eles.

I.69. Informado de tudo isso, Cresos enviou a Esparta mensageiros que levavam presentes e pediam aliados, com instruções do que deveriam dizer. Chegavam e diziam: “Cresos, rei dos lídios e de outros povos, enviou-nos, dizendo o seguinte: “Lacedemônios, tendo um deus vaticinado-me que me conciliasse com o povo grego, informado de que vós estais à frente da Grécia, incito-vos, de acordo com o oráculo, pois quero ser vosso amigo e aliado sem dolo e engano”. Cresos enviou este recado por meio dos mensageiros, e os lacedemônios, que tinham ouvido pessoalmente a resposta do oráculo a Cresos, rejubilaram-se com a vinda dos lídios e fizeram juras de hospitalidade e aliança. Pois também alguns favores Cresos já os havia concedido. Os lacedemônios, enviando-os a Sardes, tentavam comprar ouro, pois desejavam usá-lo na estátua de Apolo que ora se

encontra em TórnaX, na Lacônia. Creso então deu-o de presente aos que desejavam comprá-lo.

I.70. Por esses motivos, os lacedemônios aceitaram a aliança, e porque os escolheu como amigos, preferindo-os dentre os demais gregos. E assim estavam eles prontos para receber suas ordens. Tendo também feito uma cratera de bronze, que podia conter trezentas ânforas, e adornado seu exterior com figuras em torno da borda, levavam-na, no desejo de retribuir o presente a Creso. Essa cratera não chegou a Sardes por motivos referidos em duas versões: os lacedemônios contam que, ao ser transportada para Sardes, quando a cratera estava próxima de Samos, os sâmios, cíetes, roubaram-na avançando em navios de guerra; já os sâmios contam que, como os lacedemônios que levavam a cratera tardaram a chegar, informados de que Sardes e Creso foram capturados, venderam-na em Samos, e que os homens que a compraram ofereceram-na ao templo de Hera. É possível também que os que a venderam dissessem, ao chegar em Esparta, que foram roubados pelos sâmios.

I.71. Acerca da cratera, assim foi o que se passou. Creso, ignorando o sentido do oráculo, fez uma expedição contra a Capadócia, na esperança de destruir Ciro e o poder dos persas. Enquanto Creso se preparava para marchar contra os persas, um lídio, considerado outrora sábio, e que, por causa deste raciocínio, tinha renome entre os lídios, aconselhou a Creso o seguinte (Sândanis era seu nome): “Rei, te preparas para marchar contra tais homens, que usam calças largas de couro, e demais vestimentas de couro, que comem não o que querem, mas o que têm; que habitam uma região pedregosa. Além disso, não fazem uso do vinho, mas só bebem água; e não têm figos para comer, nem nada de valor. Se vences, o que tomará deles, para quem nada há? Mas caso sejas vencido, observa quantas coisas boas perderás. Se tomarem gosto por nossas coisas boas, se apegarão a elas e não serão rechaçados. Eu, no entanto, rendo graças aos deuses, que não infundem na mente dos persas a idéia de marchar contra os lídios”. Disse isso, mas não convenceu a

Creso. Os persas, antes de terem submetido os lídios, nada tinham de luxuoso ou de bom⁴⁶.

I.72. Os capadócijs são denominados sírios pelos gregos; estes sírios, antes de os persas comandarem, eram súditos dos medos, então, de Ciro. A fronteira do império dos medos e dos lídios era o rio Hális, que corre de uma montanha da Armênia através do território dos cilícios; depois à direita do curso, tem os metienos; do outro lado, os frígios. Ultrapassando estes, correndo para cima em direção ao vento Bóreas, ali delimita os sírio capadócijs, e à esquerda, os panflagônios. Assim, o rio Hális corta quase toda a parte inferior da Ásia, do mar que está diante de Chipre até o Ponto Euxino. É este o istmo de todo este território: para um homem atento o percurso demora cinco dias.

I.73. Creso marchava contra a Capadócia pelos seguintes motivos: em seu desejo expansionista, almejava anexar um território ao que já era seu, e confiante, sobretudo, no oráculo, queria punir Ciro por causa de Astíages. Ciro, filho de Cambises, tinha submetido Astíages, filho de Ciaxares, que era cunhado de Creso, e rei dos medos. Ele se tornara cunhado de Creso assim: uma horda de citas nômades, em dissensão, migrou para a terra dos medos. Naquele tempo, governava os medos Ciaxares, filho de Fraortes, filho de Déjoces, que a princípio tratava bem os citas, por que eram suplicantes; e como os tinha em grande estima, confiou-lhes crianças para que aprendessem sua língua e a arte do manejo do arco. Transcorrido algum tempo, aconteceu certa feita que os citas, que tinham por hábito sempre ir à caça e sempre trazer algo, nada caçaram. Ao retornarem de mãos vazias, Ciaxares – que de fato era, como o demonstrara, colérico ao extremo – tratou-os muito rudemente e com insultos. Eles, diante de tal tratamento da parte de Ciaxares, julgando ser imerecido, decidiram esquarterjar uma das crianças educandas, e, após prepará-la como costumavam preparar também os animais selvagens, servi-la a Ciaxares

⁴⁶ Contrasta-se aqui a simplicidade dos antigos persas com a ἀβροσύνη dos persas do tempo de Heródoto. Os persas são retratados com certo caráter primitivo. Ἄβρός é qualificativo dos lídios, apresentado como traço ético assimilado pelos persas dos lídios da época de Creso. N'Os persas, de Ésquilo, a ἀβροσύνη figura como marca distintiva, identificadora dos persas, em oposição ao comedimento dos gregos. Conforme observou Hall (1989:81), muitos termos usados n'Os Persas para evocar o luxo da corte persa estavam intimamente associados ao *êthos* bárbaro, especialmente o conceito de *habrosýne*, que encerra as noções de 'delicadeza', 'frouxidão' e 'falta de contenção'.

como se fosse a caça; e depois de servi-la, tomar o caminho mais rápido para Sardes, junto a Aliates, filho de Sadiates. Foi o que se passou. Ciaxares e os convivas presentes comeram aquelas carnes, e os citas, tendo feito isso, tornaram-se suplicantes de Aliates.

I.74. Depois disso, como Aliates não entregava os citas a Ciaxares que os exigia, houve uma guerra de cinco anos entre lídios e medos, na qual muitas vezes os medos venceram os lídios; e os lídios, os medos. Durante esta guerra, travaram até uma batalha noturna. Prosseguiram a guerra durante o sexto ano em iguais condições, quando aconteceu que, no meio da batalha, de repente o dia fez-se noite. Tales de Mileto denunciou aos jônios esta alteração do dia, tendo fixado como limite o ano em que, então, ocorreu a mudança. Mas os lídios e os medos, quando viram a noite se fazer em lugar do dia, cessaram o combate e ambos se apressaram mais em fazer a paz. Os que os reconciliaram foram Siénesis da Cilícia e Labineto da Babilônia. Foram estes que se apressaram para que fizessem o juramento, e concretizaram sua união por via matrimonial; determinaram que Aliates daria sua filha Aríenis a Astíages, filho de Ciaxares, pois sem estreitos laços de parentesco⁴⁷ os acordos não costumam permanecer firmes. Estes povos fazem os juramentos assim como os gregos; e, além disso, depois de fazerem uma incisão superficial nos braços, lambem o sangue uns dos outros.

I.75. Então Ciro, após submeter este Astíages, que era seu avô materno, tinha-o sob seu domínio, pela causa que eu assinalarei adiante nesta narrativa. Insatisfeito com Ciro por isso, Creso mandou perguntar ao oráculo se deveria marchar contra os persas, e assim, chegada a resposta enganosa, que tinha esperança de que lhe fosse propícia, marchou contra o domínio persa.

Assim que Creso chegou ao rio Hális, conforme penso, fez seu exército atravessar pelas pontes ali existentes; mas de acordo com o que os gregos contam, Tales de Mileto ajudou-os a atravessar. Como Creso não sabia como o exército atravessaria o rio – pois não havia ainda naquele tempo essas pontes –, conta-se que Tales, presente no acampamento, fez com que o rio, que corria à esquerda do exército, corresse também à

⁴⁷ Seguiu-se aqui a sugestão de tradução do dicionário de A. Bailly para o sintagma ἄνευ ἀναγκῆς ἰσχυοῦς.

direita, e assim fez: a partir da parte de cima do acampamento, mandou abrir um canal profundo que se estendia em forma de meia lua, de modo que o rio, desviado neste ponto pelo canal de seu antigo curso, tomasse por trás o lugar em que o exército estava acampado e, ultrapassado este, desembocasse novamente no leito de origem. Desse modo, quando o rio se dividiu, tornou-se transponível em ambos os lados. Dizem alguns que o antigo leito ficou completamente seco; mas não aceito isto, pois como o teriam atravessado de volta?

I.76. Tendo atravessado o Hális com seu exército, Creso, quando chegou à região da Capadócia chamada Ptéria – esta é a parte mais forte daquela região, situada próximo à cidade de Sinope, no Ponto Euxino – ali acampou, devastando os campos dos sírios. Tomou a cidade dos ptérios e a reduziu à escravidão; tomou todas as cidades das cercanias, arruinou completamente os sírios que de nada eram culpados. Mas Creso, após reunir seu exército e acolher todos os habitantes das regiões que atravessava, foi ao encontro de Creso. Antes de ordenar que o exército avançasse, após enviar arautos aos jônios, tentou afastá-los de Creso. No entanto, os jônios não se deixaram persuadir. Assim que Creso chegou e acampou frente a Creso, ali, na região da Ptéria, enfrentaram-se com firmeza um ao outro. Ocorrida violenta batalha e tombado muitos de ambos os exércitos, por fim, sem que nenhum deles tivesse vencido, separaram-se ao anoitecer. Desse modo, ambos combateram.

I.77. Creso, insatisfeito com o contingente de sua tropa – o exército que conduzira ao combate era bem menos numeroso do que o de Creso -, e insatisfeito com o fato de que Creso não tentava o ataque no dia seguinte, partiu para Sardes, tendo em mente pedir ajuda aos egípcios, de acordo com o juramento – havia feito aliança com Amásis, que era rei do Egito, antes de tê-la feito com os lacedemônios. Tinha em mente também chamar os babilônios – também havia feito aliança com eles, e nessa época Labinto governava os babilônios –; tinha em mente pedir também aos lacedemônios que estivessem presentes na data determinada. Após tê-los reunido e agrupado sua tropa, tinha em mente deixar passar o inverno e, na primavera, marchar contra os persas. Imbuído de tais intenções, assim que

chegou a Sardes, enviou arautos aos aliados para que prevenissem que se reunissem em Sardes no quinto mês. E do exército que estava com ele e que lutara contra os persas, licenciou e dispensou todo o contingente de mercenários, não esperando de modo algum que Ciro, tendo combatido de forma similar, marchasse contra Sardes.

I.78. Enquanto Creso meditava sobre tais intentos, todos os arredores foram tomados de serpentes. Quando elas apareceram, os cavalos deixaram de comer as pastagens, corriam atrás delas e as devoravam. Diante de tal visão, Creso julgou tratar-se de um presságio. E realmente era. De imediato enviou emissários sagrados aos telmíssios, intérpretes de presságios.

Os emissários chegaram e se informaram com os telmíssios sobre o que queria indiciar o presságio, mas não foi possível enviá-lo a Creso. Antes que navegassem de volta a Sardes, Creso foi capturado. Entretanto, os telmíssios reconheceram que era de se esperar a chegada de um exército estrangeiro ao território de Creso, e que, tendo chegado, submeteria os habitantes, dizendo que a serpente é filha da terra e o cavalo, belicoso e alienígena. Os telmíssios deram tal resposta a Creso, já capturado, sem nada saberem ainda do que acontecia em Sardes e ao próprio Creso.

I. 79. Ciro, logo que Creso se retirou após a batalha ocorrida na Ptéria, percebendo que, após retirar-se, este estava prestes a dispensar o exército, meditou e concluiu que o plano era avançar o mais rápido possível contra Sardes, [para tomá-la de assalto], antes que, pela segunda vez, a força dos lídios fosse reunida. Assim pensou, e executou prontamente: levou o exército à Lídia, e ele próprio, como mensageiro, levou a nova a Creso. Então o rei lídio encontrou-se em grande apuro, porque seus planos se deram ao contrário do que pensara ou diferentemente do que supusera. Apesar disso, conduziu os lídios à batalha. Naquele tempo, não havia na Ásia povo algum mais valente e mais audaz do que o lídio; eles combatiam a cavalo, levavam grandes lanças, eram ótimos cavaleiros.

I.80. Encontraram-se na planície que se situa diante da cidade de Sardes, extensa e descoberta – através dela correm o Hilo e outros rios que confluem para o maior,

chamado Hermo, que, correndo de um monte sagrado da Mãe do Dídimon, desemboca no mar junto à cidade de Focéia. Ali, Ciro, quando viu os lídios bem dispostos para a batalha, temeu a cavalaria e, conforme o advertira Hárpago, homem medo, fez o seguinte: de todos os camelos que seguiam seu exército, carregados de víveres e equipamentos, tendo-os reunido, tirou-lhes as cargas e neles fez montar homens em trajes de cavalaria. Após equipá-los, ordenou que avançassem à frente do restante do exército contra a cavalaria de Creso, e ordenou que a infantaria seguisse os camelos, e atrás dela alinhou toda a cavalaria. Quando todos estavam dispostos ordenadamente, recomendou que, sem poupar os outros lídios, matassem todos aqueles que lhes fizessem obstáculo, mas não matassem Creso, mesmo que resistisse à captura. Recomendou isso, mas arrumou os camelos à frente da cavalaria, pela seguinte razão: o cavalo tem medo do camelo e não suporta ver sua figura, nem sentir seu odor. Por essa razão mesmo urdira o estratagema, para que a cavalaria, com a qual o lídio esperava ter êxito, fosse completamente inútil a Creso. Quando se juntaram para a batalha, no instante em que os cavalos farejaram os camelos e os viram, retornaram de imediato, e a esperança de Creso caiu por terra. No entanto, os lídios não foram covardes nessa hora, mas, como perceberam o que se passava, desceram dos cavalos e se lançaram a pé contra os persas. Com o tempo, pós caírem muitos homens de ambos os exércitos, os lídios foram postos em fuga, e, encerrados nos muros, foram cercados pelos persas.

I.81. O cerco estava posto para os lídios, e Creso, julgando que duraria muito tempo, enviou dos muros outros mensageiros a seus aliados. Os primeiros foram enviados para avisar que se concentrassem em Sardes no quinto mês; estes, enviou-os novamente para que pedissem socorro, rapidamente, visto que ele estava sitiado.

I.82. Enviou-os então aos outros aliados, em especial à Lacedemônia. Mas nesse mesmo tempo sobrevinha àqueles, aos espartanos, uma disputa com os argivos acerca de um território chamado Tirea. Esta Tirea, que constituía parte da Argólida, os lacedemônios tinham-na ocupado. Pertencia também aos argivos o território a oeste que se estende até Malea, não só a região continental, mas também a ilha Cítera, e ainda as demais ilhas.

Quando os argivos vieram em socorro de seu território ocupado, então, as duas partes reunidas, concordaram que lutariam trezentos de cada uns deles, e aqueles que vencessem teriam a região. A maioria de cada um dos exércitos se retiraria para sua terra e não permaneceria enquanto os demais combatiam, pela seguinte razão: para que, estando os dois exércitos presentes, aqueles que vissem os seus sucumbir não os defendessem. Após fixarem este acordo, dispersaram-se, e os soldados de elite de cada um dos dois grupos, que foram deixados sós, lançaram-se em combate.

Depois de lutarem e estarem igualados, restaram três dos seiscentos homens, Alcenor e Crônio, dos argivos, e Otríades, dos lacedemônios. Eram estes os que restaram quando a noite sobreveio. Os dois argivos, como se vencedores fossem, correram para Argos, enquanto Otríades, dos lacedemônios, após despojar os mortos argivos e levar as armas para seu acampamento, manteve-se em seu posto. No dia seguinte, ambos os grupos vieram para informar-se do que havia. Por muito tempo cada um deles afirmou ter vencido, dizendo uns que o maior número dos seus sobrevivera; outros manifestavam que aqueles haviam fugido, enquanto seu guerreiro permanecera firme e despojara os corpos dos adversários. Finalmente, tendo abandonado a disputa, passaram a combater; e após terem caído muitos homens de ambos os grupos, os lacedemônios venceram. Desde então, os argivos, que outrora tinham vasta cabeleira por força do hábito, raspavam a cabeça e fizeram uma lei que inclui imprecações: não mais deixar crescer a cabeleira dos argivos e as mulheres não usarem ornamentos de ouro, antes que tomassem novamente Tirea. Já os lacedemônios estabeleceram lei contrária àquela: não tendo vasta cabeleira antes, desde então deviam deixá-la crescer. Dizem que o único sobrevivente dos trezentos, Otríades, com vergonha de regressar a Esparta, enquanto seus companheiros haviam sido mortos, se suicidara ali em Tirea.

I.83. Enquanto essas questões ocupavam os espartanos, chegou o arauto de Sardes pedindo que socorressem Creso, que estava sitiado. No entanto, assim que foram informados pelo arauto, dispuseram-se a socorrê-lo. Com os preparativos já feitos e estando prontas as naus, chegou outra mensagem, dizendo que a muralha dos lídios fora

tomada e que Creso fora feito prisioneiro. Assim os espartanos, considerando isso uma grande συμφορή, desistiram.

I.84. Eis como Sardes foi capturada: ocorridos quatorze dias do cerco de Creso, Ciro enviou cavaleiros a seu exército para proclamar que recompensaria o primeiro que escalasse a muralha. Depois disso, o exército realizou tentativas, sem lograr êxito. Então, diante da desistência dos demais, um homem mardo, de nome Hiréades, tentou escalar a cidadela por uma parte mais alta na qual nenhum sentinela fora colocado; pois não se temia que por este ponto fosse tomada algum dia. Naquele ponto a acrópole é escarpada e inexpugnável. Somente ali, Meles, o primeiro rei de Sardes, não fez passar o leão que sua concubina parira, quando os telmíssios sentenciaram que, se fizesse passar o leão em torno de toda a outra parte da muralha, Sardes não seria capturada. Meles, tendo-o feito passar pela outra parte da muralha, na qual cidadela estava aberta ao ataque, descuidou deste ponto por ser inexpugnável e escarpado. É a parte da cidade voltada para o Tmolo. Mas Hiréades, o mardo, vira que no dia anterior um lídio descera por esta parte da acrópole, pois seu elmo rolara de cima, e depois, vendo-o pegá-lo, atentou para o ocorrido e encerrou-o no espírito. Depois então ele próprio subiu, e atrás dele outros persas também. Tendo subido muitos homens, Sardes foi tomada, e toda a cidade saqueada.

I.85. Quanto ao próprio Creso, ocorreu o seguinte: tinha um filho, a quem me referi anteriormente, dotado dos demais sentidos, porém mudo. Nos tempos idos de bonança, Creso fizera tudo por ele; e pensando, entre outras coisas, enviara mensageiros a Delfos para que interrogassem o oráculo. A Pítia então lhe disse o seguinte:

Lídio de raça, rei de muitos, Creso, grande tolo⁴⁸,
não queiras ouvir em teu palácio tão desejado estrondo
da fala do teu filho. Será muito melhor para ti que isto
não venha a acontecer; ele falará pela primeira vez

⁴⁸ O sintagma homérico μέγα νήπιος aparece na *Iliada*, XVI,46 e 685-6 para qualificar o herói Pátroclo. Em ambas as ocorrências, parece designar a imprudência do herói homérico diante da eminência da morte. A evocação deste contexto mostra-se bastante significativa nesta passagem do texto de Heródoto.

Quando a muralha foi tomada, um dos persas aproximou-se de Creso, tomando-o por outro, na intenção de matá-lo; e aquele, vendo-o avançar, ignorou-o por conta da συμφορή que se fazia presente, nem se importou absolutamente em morrer ferido por ele. Mas o filho de Creso, o mudo, ao ver o persa avançar, por ação do temor e da desdita, rompeu o silêncio, e disse: “Homem, não mates Creso”. Pronunciou estas palavras pela primeira vez, e depois disso falou por todo o tempo de sua existência.

I.86. Os persas tomaram Sardes e fizeram prisioneiro o próprio Creso, que governara por quatorze anos e que estivera sitiado por quatorze dias, e de acordo com o oráculo, pusera fim a um grande império: o seu. Depois de tê-lo capturado, os persas o conduziram a Ciro. Este mandou erguer grande pira e fez com que Creso subisse sobre ela, atado em algemas, e com ele duas vezes sete jovens lídios⁵⁰, por ter em mente sacrificá-los como primícias do butim⁵¹ a algum deus, ou por desejar cumprir um voto, ou ainda por ter-se interado de que Creso era piedoso. Por tal motivo fê-lo subir à pira, no intuito de ver se algum nume o livraria de ser queimado vivo. Ele então fez isso. Veio à mente de Creso, quando estava de pé sobre a pira, ainda que estivesse em tamanha desgraça, o dito de Sólon, que lhe fora enunciado com o auxílio de uma divindade: “ninguém, enquanto vive, é ὄλβιος”. Quando isto lhe veio ao pensamento, retraiu-se, suspirou, e após longa pausa por três vezes pronunciou o nome: “Sólon”. Ciro, ao escutá-lo, ordenou que os intérpretes perguntassem a Creso quem era o homem que ele invocava; e eles então se aproximaram

⁴⁹ Diodoro da Sicília, em sua *Biblioteca histórica*, IX, 33.2, reproduz *ipsis verbis* esta passagem de Heródoto.

⁵⁰ δῖς ἑπτὰ. Esta expressão traz à lembrança a história do tributo que Atenas pagava a Creta: anualmente, sete rapazes e sete donzelas eram entregues ao Minotauro. A menção ao subjugo da Lídia pelos persas poderia evocar o subjugo de Atenas por Creta.

⁵¹ Segundo Burket (1993:146): “uma forma arquetípica da oferenda sacrificial, tão onipresente que desempenha um papel fundamental nas discussões sobre a “origem da idéia de deus”, é o sacrifício primacial, a dádiva de “primícias”. Essas dádivas podiam ser depositadas em locais sagrados, onde eram abandonadas a outros homens ou animais, podiam ser afundadas em fontes, rios ou no mar, ou ainda ser incineradas. Segundo Burket, o sacrifício votivo se diferencia do sacrifício primacial mais pelo pretexto do que pelo conteúdo. A forma mais dispendiosa do “depor” ligado a votos e sacrifícios primaciais está associada à guerra. Na ocasião da guerra, uma porção fixa do espólio, a maior parte das vezes uma décima, é “retirada” regularmente para o deus, antes de aquele começar a ser distribuído. Esta dádiva também é denominada *akrothínia*, o “topo da pilhagem” (cf.Hdt, I.86, 90; VIII,121,122).

e perguntaram. Creso, interrogado, manteve o silêncio por muito tempo, mas depois, como fora constrangido, disse: “O homem que eu teria preferido, mais do que a muitas riquezas, que tivesse vindo falar a todos os tiranos”. Como dissera a eles algo indecifrável, novamente perguntaram-lhe o que havia dito. Como eles insistissem e o importunassem, Creso contou que Sólon, Ateniense, veio ao seu império e que, após ter contemplado todo o seu ὄλβος, desprezou-o dizendo tais e tais palavras; e que a ele tudo ocorrera exatamente como dissera, não lhe dizendo nada além que não dito a toda a humanidade, e principalmente aos que consideram a si próprios ὄλβιοι.

Creso relatava isso, e ardiam desde então as bordas da pira já acesa. E Ciro, escutando dos intérpretes a resposta dada por Creso, reconheceu e considerou que ele próprio, sendo homem, outro homem, que não fora inferior a ele quanto à sua εὐδαιμονίη, entregava vivo às chamas. Ademais, por temer punição e refletindo que nada é estável entre os homens, ordenou que apagassem, o quanto antes, o fogo aceso e que descessem Creso e os que com ele estavam. E embora tentassem, já não podiam controlar o fogo.

I. 87. Dizem os lídios que, naquele instante, Creso percebeu o arrependimento de Ciro, porque via todos os homens tentarem apagar o fogo, sem poder detê-lo no entanto. Ele então aos gritos invocou Apolo para que viesse em seu auxílio e o livrasse do presente mal, caso lhe tivesse agradado algo que lhe ofertara outrora. Invocava o deus em lágrimas, e, de repente, do céu límpido e sereno cumulam as nuvens, desaba uma tempestade e cai violentíssima chuva, apagando o fogo. Assim, Ciro percebeu que Creso era querido dos deuses e um bom homem, fê-lo descer da pira e lhe pergunta o seguinte: “Creso, qual dos homens te convenceu a marchar contra minha terra e fazer-te meu inimigo, ao invés de amigo?” E ele disse: “Rei, fiz isso para tua εὐδαιμονίη, mas para minha κακοδαιμονίη; o deus dos gregos, que me induziu a marchar, foi o causador de tudo isso. Pois ninguém é a tal ponto insensato que prefira a guerra à paz; nesta os filhos sepultam os pais; naquela, os pais sepultam os filhos. Mas era grato aos numes que assim isso se passasse.

I. 88. Ele assim falou, e Ciro, tendo-o libertado, sentou-se perto dele e o tratou com profundo respeito; foi tomado de espanto ao vê-lo e todos os que o cercavam. Mas Creso estava tranqüilo, absorto em seus próprios pensamentos. Depois, ao voltar-se e ter visto que os persas saqueavam a cidade dos lídios, disse: “Rei, diante de tal circunstância, devo dizer-te o que estou pensando ou calar-me?” Ciro incitou-o a dizer confiantemente o que desejava. Creso respondeu-lhe: “Essa grande multidão, que faz com tamanha diligência?” E Ciro disse: “Pilha tua cidade e leva tuas riquezas.” Creso deu-lhe então em resposta: “Não pilha nem minha cidade nem minhas riquezas. Nada disso já me pertence; levam e conduzem coisas tuas.”

I. 89. O dito de Creso despertou a atenção de Ciro, que, ordenando que os demais se afastassem, perguntou a Creso o que entrevia se passar com ele. E Creso disse: “Visto que os deuses me deram a ti como escravo, julgo legítimo sinalizar-te, se observo algo melhor do que tu. Os persas, ὑβρισταί por natureza, são desprovidos de riquezas. Se tu permites que eles pilhem e se apoderem de grandes riquezas, eis o que, por parte deles, é possível que se dê: aquele que, dentre eles, se apoderar de mais riquezas, este se rebelará contra ti. Agora, portanto, se te agrada o que eu digo, faz o seguinte: dos lanceiros, posta sentinelas em todas as portas, que tirem os bens daqueles que os transportam, dizendo-lhes que é necessário destinar o dízimo a Zeus. E tu não te tornarás odioso a eles ao tirar-lhes os bens à força; eles, reconhecendo que tu ages justamente, os entregarão por vontade própria.”

I.90. Ciro, ao ouvir isso, alegrou-se imenso, pois Creso lhe parecia bem aconselhá-lo. Depois de render-lhe muitos louvores e ordenar aos lanceiros que cumprissem o que Creso aconselhara, disse então a ele o seguinte: “Creso, como tu, homem de estirpe real, estás pronto para realizar ações favoráveis e dizer palavras favoráveis, pede a dádiva que desejas obter imediatamente.” E ele disse: “Senhor, ficarei inteiramente agradecido, se me permitires perguntar ao deus dos gregos, a quem mais honrei dentre os deuses, após enviar-lhe estas peias, se é norma para ele enganar por completo a quem lhe faz bem.” E Ciro perguntou o que ele reclamava ao queixar-se disso. Creso então relatou-lhe toda a

sua intenção, e todas as respostas dos oráculos, e, principalmente, as oferendas e que, induzido pelo oráculo, fez campanha contra os persas. Dizendo isso, terminou novamente por pedir que lhe fosse permitido fazer ao deus essa reprovação. Ciro pôs-se a rir e disse: “Também isso obterás de minha parte, Creso, e tudo o mais que demandes em qualquer ocasião”. Ao ouvir isso, Creso enviou lídios a Delfos e ordenou que pusessem as peias na soleira do templo e que perguntassem se não se envergonhava de, com seus oráculos, ter incitado Creso a fazer campanha contra os persas, sugerindo que ele poria fim ao poder de Ciro, do qual para eles eram tais as primícias, mostrando as peias. Ordenou que perguntassem isso e, ainda, se para os deuses gregos é norma serem ingratos.

I.91. Os lídios chegaram e disseram o que lhes fora ordenado. Contam que a Pítia disse então o seguinte: “É impossível, mesmo para um deus, escapar ao fatídico quinhão. Creso expia a falta⁵² de seu quarto ancestral, que, lanceiro dos Heraclidas, se deixando levar pelo dolo de uma mulher, assassinou seu senhor e usurpou-lhe o lugar⁵³ a que não tinha direito. Loxias se empenhou para que o desastre de Sardes ocorresse no tempo dos filhos de Creso e não durante o do próprio Creso, mas não foi capaz de desviar as Moiras. Tudo quanto estas concederam, o deus consumou e agraciou a Creso; pois, por três anos, retardou a tomada de Sardes. Saiba Creso que fora capturado depois desses anos estabelecidos pelo destino. Além disso, o deus o socorreu quando ia ser queimado. No que concerne à predição que se deu, Creso não se queixa com razão. Loxias predisse-lhe que, se fizesse campanha contra os persas, um grande império ele destruiria. Diante dessa resposta, estando a ponto de bem deliberar, deveria perguntar de qual dos dois impérios falava: do seu ou do de Ciro. Não tendo compreendido o dito nem interrogado novamente o deus, que se declare ele próprio o responsável. A última coisa que lhe disse Loxias sobre o asno, quando ele consultava o oráculo, nem mesmo isso ele compreendeu. Esse asno era Ciro; pois provinha de duas e não de uma mesma raça: de mãe mais nobre, e de

⁵² Primeiro registro do termo ἀμαρτός segundo Powell. De acordo com Chantraine, em seu Dicionário etimológico, é equivalente em jônico e no grego tardio à ἀμαρτία. O lexicógrafo assinala ainda que os cognatos de ἀμαρτάνω, em sua maioria, são comuns na designação de um erro de julgamento, de gesto ou de conduta. Aristóteles, na *Poética* 1453a, conceitua o termo como 'erro', falta cometida por desconhecimento.

⁵³ τιμή. Seguindo a definição proposta por Vernant (1996:501) para este conceito - "o valor proeminente de um indivíduo, isto é, a um só tempo sua posição, seu status social, com as honras que a ele se ligam, os privilégios e a consideração que ele tem por direito exigir (...)", optou-se aqui por traduzi-lo por 'lugar'.

pai mais simples. Ela era meda e filha de Astíages, rei dos medos; ele era persa e súdito daquele, e, mesmo em posição inferior em tudo, casou-se com sua senhora.” Isso a Pítia respondeu aos lídios, que levaram a resposta a Sardes e anunciaram-na a Creso. Ele ouviu e reconheceu que a falta era dele próprio e não do deus.

I. 92. No que tange ao império de Creso e à primeira submissão da Jônia, assim se sucedeu.

3. O IMAGINÁRIO E SEU REAL: SÓLON DIANTE DE CRESO

3.1. Um imaginário para Sólon

Migra do possível ao verossímil o encontro que inscreve o ofício do historiador, desde sua fundação, entre as artes de operar e de desvendar o simbólico e o imaginário. O episódio de Sólon na corte de Creso é reconhecidamente uma ficção, um relato que, para além do real linear do fato, gera o real do fato simbólico. Ali, cada personagem evoca um universo imaginário dentro de uma leitura herodotiana de um ambiente político cuja dicotomia não compromete a complexidade.

Fosse do historiador essa perspectiva, de forma muito autoral, não poderia o episódio ocupar nem aquele nem nenhum outro lugar nas *Histórias*. As significações que nele figuram têm sua permanência, sua ressonância, e portanto sua pertinência atestadas no tratamento que Luciano, em um de seus *Diálogos dos mortos* (2), e que Aristóteles, em sua *Ética a Nicômaco* (1100a / 1179a), conferem às figuras de Creso e Sólon, respectivamente. Também Platão, no livro oitavo de sua *República* (566c), ao explicar a origem da tirania e seus efeitos, evoca as palavras da Pítia em advertência à ganância do déspota da Lídia. Creso figuraria, nesta passagem, como representante do regime refutado pelo filósofo.

Plutarco, na *Vida de Sólon* (I.23), ao mencionar o referido encontro, justifica sua inserção na biografia do sábio ateniense por apresentar-se o personagem herodotiano em conformidade com o *êthos* do legislador e poeta de Atenas, e afirma ser este relato digno da *megalophrosýne* e da *sophía* de Sólon. Ao recontar o episódio que se fez conhecido pela narrativa de Heródoto, Plutarco põe em destaque a distinção evidenciada pelo historiador entre o *êthos* dos gregos e aquele dos bárbaros. Toda a carga simbólica do episódio herodotiano encontra o reconhecimento de Plutarco, que, então, não se exime de recriá-lo na biografia de Sólon.

Também Diodoro da Sicília, em sua *Biblioteca Histórica*, IX, faz menção à estada de Sólon na corte lídia e, bem à maneira de Heródoto, apresenta as máximas sapienciais do poeta e legislador de Atenas.

Conforme reconhece Bronislaw Baczko (1985:296), o dispositivo simbólico é responsável pela construção de fatos por uma sociedade, e as ‘mitologias’, as representações, que brotam de determinado acontecimento acabam, muitas vezes, por sobrelevá-lo em importância, dado seu poder de inserção na memória coletiva.

Nessa perspectiva, o encontro imaginário entre Sólon e Creso figura no livro primeiro das *Histórias* como discurso simbólico de representação de dois universos distintos, senão adversos; discurso esse que integra o propósito herodotiano de formulação de uma ‘retórica da alteridade’, para usar uma expressão cunhada por François Hartog⁵⁴.

No episódio, não apenas valores antitéticos são postos em confronto, na tentativa de estabelecimento de uma alteridade grega em relação ao bárbaro. Os próprios valores da esfera dos gregos são também redimensionados, na tentativa de construção de uma realidade outra dos gregos, que dê conta do processamento e da consciência da diferença que os distancia por definitivo de seus opostos.

Para representação da diferença entre grego e bárbaro, Heródoto apresenta em seu discurso dois personagens que no imaginário social dos gregos simbolizam um o regime político bem sucedido, o de Atenas; outro, a monarquia, ou ainda a tirania, característica geral do *êthos*⁵⁵ bárbaro, que, conforme lembra o autor do tratado hipocrático *Ares, águas e lugares*⁵⁶ (12), é propenso ao servilismo. O discurso da alteridade, de polarização, se organiza então a partir de elementos do imaginário social que a representa.

⁵⁴ Hartog (1999 [1980]: *passim*).

⁵⁵ Cf. noção de *êthos* na moderna antropologia apresentado por Geertz (s/d :143): “O *ethos* de um povo é o tom, o caráter e a qualidade de sua vida, seu estilo moral e estático e sua disposição, é a atitude subjacente em relação a ele mesmo e ao seu mundo que a vida reflete”. A este conceito, Geertz associa ainda o de “visão de mundo”, que se resume no quadro que um povo elabora a partir de sua realidade, ‘seu conceito de natureza, de si mesmo, da sociedade’, ou seja, se resume a um ordenamento geral da existência. O *êthos* e a visão de mundo guardam uma relação de complementaridade e reciprocidade.

⁵⁶ Note-se que esse tratado é habitualmente associado à perspectiva herodotiana do *êthos* bárbaro, e a pertinência de tal associação encontra ainda reforço na proximidade da datação dos textos. No tratado, os asiáticos são caracterizados como fracos não só pelas condições climáticas de seu território, mas também por ação do *nómos*. Seus povos são submetidos a um único soberano.

O imaginário social, de acordo com Baczko (1985:311), faz-se inteligível e comunicável por meio da produção de discursos nos quais e através dos quais se efetua a reunião das representações coletivas numa linguagem. Nessa linguagem assentam, por sua vez, uma série de símbolos que instituem classificações diversas, que introduzem valores que visam a modelar os comportamentos individuais e coletivos em uma sociedade.

Assim, o imaginário social não só depõe acerca de uma realidade, mas também organiza um sistema de códigos e uma normatividade. Lembra Baczko que, como esquema de interpretação, e sobretudo de valorização, ‘o dispositivo imaginário suscita a adesão a um sistema de valores e intervém eficazmente nos processos da sua interiorização pelos indivíduos’. Ele é capaz de delinear comportamentos, e até mesmo, em caso de necessidade, congrega os indivíduos para uma ação comum.

Castoriadis (2002 [1990]:183) define o imaginário como a posição de novas formas, determinantes, que fazem existir um mundo no qual determinada sociedade que as gerou se inscreve e ocupa um lugar específico. Acrescenta ainda que é por intermédio dessas “formas” que a sociedade constitui seu sistema normativo, institucional no sentido vasto, seu sistema de valores, de orientações, de finalidades.

Esse imaginário, conforme defende Castoriadis (2000 [1975]:13), não constitui uma imagem que se cria a partir de algo; não se trata do reflexo de uma imagem, não emana da imagem refletida no espelho ou no olhar do outro. Criação contínua e indeterminada por natureza de figuras, formas e imagens, é a partir do imaginário que se pode depor acerca de algo, de uma realidade, produto mesmo dessa criação.

No processo de construção de identidade, de constituição da sociedade e de suas articulações com o mundo, as significações imaginárias desempenham um papel basilar. Tais construções imaginárias, repletas de teias simbólicas, tomam parte nas práticas da coletividade que fundamentam esse processo de construção de uma identidade. Pedra angular na construção de identidades, é através dos imaginários sociais que, segundo Baczko (1985:309),

uma coletividade elabora certa representação de si; estabelece a distribuição dos papéis e das posições sociais; exprime e impõe crenças comuns; constrói uma espécie de código de “bom comportamento”, designadamente através da instalação de modelos formadores tais como o do “bom chefe”, o “bom súdito”, o “guerreiro corajoso”, etc. Assim, é produzida, em especial, uma representação global e totalizante da sociedade como uma “ordem” em que cada elemento encontra seu “lugar”, a sua identidade e a sua razão de ser.

A elaboração da representação de si, a designação de uma identidade coletiva, pressupõe, no entanto, uma delimitação espacial. O reconhecimento das relações que a sociedade engendra entre si, suas normas e costumes, é tão fundamental quanto o reconhecimento das relações que a sociedade guarda com os “outros”, aqueles que ocupam um “território” outro e que, naturalmente, encerram uma visão de mundo outra. Afirmar uma denominação que restrinja um espaço territorial e cultural acaba, segundo Castoriadis (2000 [1975]: 178), por não apenas denotar uma sociedade, mas ao mesmo tempo conotá-la, vinculando-a estreitamente a um significado imaginário.

Conforme verificou François Hartog (1999: *passim*), Heródoto se vale de um conjunto de estratégias de retórica para formular o que determinaria “ser grego”; procedimento esse que o autor denomina ‘retórica da alteridade’. O princípio da inversão, da comparação, da transposição, a aplicação da categoria do *thôma* e suas escalas de apresentação operariam, na visão do historiador francês, como mecanismos de decodificação de imagens do outro, por vezes coincidentes, por vezes contrastivas.

Assim, determinar o que é “ser grego” pressupõe o conhecimento do que é “ser bárbaro”, requer uma cosmovisão, a construção de uma imagem do mundo, requisito para a construção da imagem de si. Imagem esta que se consolida, sobretudo, com a instituição de práticas e a escolha de objetos que traduzam seus valores. Ainda segundo Castoriadis:

A sociedade se define como aquilo cuja existência (a existência “valorizada”, a existência “digna de ser vivida”) pode ser questionada pela ausência ou a escassez de tais coisas e, correlativamente, como atividade que visa a fazer existir essas coisas em quantidade suficiente e segundo as modalidades adequadas.

Saber determinar o que se mostra diferente, aquilo que foge à necessidade de sua existência, senão mesmo a inviabiliza, é uma forma de constituir-se. Inventar os bárbaros é, antes de tudo, “inventar o helenismo”, como bem refletiu Jacqueline de Romilly (1997:3) acerca do exercício de construção da alteridade, ao comentar a leitura de Edith Hall da parte devotada à tragédia neste processo, em seu livro *Inventing the Barbarian: Greek Self-Definition through Tragedy*. No tocante a esta questão, as palavras de Hartog (1999: 366) parecem esclarecedoras:

Dizer os outros, com efeito, é fazer ver uma representação do mundo, fixar seus limites e inventariar os povos que o habitam (...) é fazer saber que entre *eles* e *nós*, além da variedade de *nómoi*, a diferença mais profunda é política ou de poder: à isonomia opõe-se a monarquia-tirania. O outro é real. Mais precisamente, é construir uma representação, que se desenvolve em torno de um elemento que vem a ser uma questão para o *nós*, ou mesmo que o questiona.

A distinção entre *eles* e *nós* do ponto de vista político, não se opera, no entanto, senão entre fins do séc. VI e início do V.a.C. Antes desse período, há uma diferença marcadamente lingüística expressa por nomes que indicam um “falar outro”, que é caracterizado, por vezes, como um “falar selvagem”, o que já prenuncia a figuração do par antitético “civilizado” e “selvagem”.

No Catálogo das Naus, por exemplo, Homero qualifica os cários como βαρβαρόφωνος⁵⁷. Mas esse “falar bárbaro” não demarca uma oposição radical em relação aos gregos; os cários não possuem uma natureza bárbara. Pode-se notar ali tão somente um traço distintivo, de fundamentação lingüística, que anuncia uma diferença interna no próprio grupo dos “gregos”.

Já na *Odisséia*, uma diferença de ordem externa é indicada pelo termo ἀλλόθροος, qualificativo de homens ou de povos que falam de um modo distinto, que em certos

⁵⁷ Cf. *Il.* II, 867. Νάσσης αὖ Καρῶν ἠγήσατο βαρβαρόφωνων. Cf. também em *Hdt.* VIII,135, a referência à resposta do oráculo de Apolo Ptoios dada a Mis em língua bárbara, e não grega (βαρβάρου γλώσσης ἀντὶ Ἑλλάδος). Tal língua é identificada nesta passagem com a língua cária (φάναι δὲ Καρίη μιν γλώσση χράν). O termo βαρβαρόφωνος pode ter sido um caso de interpolação tardia no Catálogo das naus (*Il.* II,867ss.); sua estreita relação com o povo cário no imaginário dos gregos, a notar-se pela narrativa de Heródoto, justificaria tal inserção no texto homérico.

contextos expressa também a noção de estrangeiro⁵⁸. Também o adjetivo ἀγριώφονος⁵⁹ é empregado para qualificar os Síntias, habitantes da ilha de Lemnos, indicando um falar selvagem, próprio de um povo não grego. Esse termo, contudo, parece fazer parte de um projeto de Tucídides (embora não seja um projeto exclusivo do Historiador de Atenas) que procurava irmanar a barbárie à não-cultura, para produzir uma semelhança entre a civilização e a cultura, essas últimas sempre gregas.

Para que se possa reconhecer o conjunto dos βάρβαροι é preciso determinar, primeiramente, que grupos constituem a unidade dos Ἕλληνες, conforme se pode deprender do postulado tucidideano acerca da noção de identidade e de alteridade. Tucídides atesta, em sua Arqueologia⁶⁰, que os gregos de Homero não haviam até então designado a si próprios com um nome único que se opusesse àquele de *bárbaros*.

Como observou Hartog (2004 [1996]: 94) a partir da leitura da Arqueologia, o historiador ático refere-se a um tempo em que não há bárbaros, mas em que também não há gregos. Nessa ‘época dos empréstimos, das migrações e das viagens’, tempo de larga ‘plasticidade e instabilidade das culturas’, conforme pontuou Hartog, não se encontram firmados os limites, espaciais e culturais, do “ser grego” e do “ser bárbaro”. Esse tempo de fronteiras tênues é também o tempo de Heródoto, em que os gregos não se haviam tornado plenamente gregos, conforme se pode deprender do que diz o historiador acerca do povo ático⁶¹:

⁵⁸ Cf. *Od.* I, 183-84 πλέων ἐπὶ οἴνοπα πόντον ἐπ’ ἀλλοθρόους ἀνθρώπους; III, 299-302 ... ἀτὰρ τὰς πέντε νέας κυανοπρωείρους / Αἰγύπτῳ ἐπέλασσε φέρων ἀνεμός τε καὶ ὕδδωρ. / ὥς ὁ μὲν ἔνθα πολὺν βίον καὶ χρυσὸν ἀγείρων / ἤλατο ξὺν νηυσὶ κατ’ ἀλλοθρόους ἀνθρώπους; XIV, 42-3 ... αὐτὰρ κείνος ἐελδόμενός που ἐδωδῆς / πλάζετ’ ἐπ’ ἀλλοθρόων ἀνδρῶν δῆμόν τε πόλιν τε. Note-se que, em Heródoto, as duas ocorrências do termo ἀλλόθροος são qualificativas de στρατός, determinando o exército de língua outra, estrangeiro (cf. I.78; III, 11)

⁵⁹ Cf. *Od.* VIII, 293-4 ... ἀλλὰ που ἦδη / οἴχεται ἐς Λῆμνον μετὰ Σίντιας ἀγριοφώνους.

⁶⁰ Cf. I. 3.3.

⁶¹ Ilustra bem esta questão o tratamento que Heródoto confere a sua descrição do Egito, no livro II. Se a fronteira entre egípcios e gregos é traçada por Heródoto através da apresentação dos *thomastá* e de costumes insólitos desse povo, esta mesma fronteira em certa medida se desfaz quando o historiador menciona os empréstimos culturais tomados dos egípcios pelos Gregos. Mais do que uma simples percepção da assimilação de traços culturais, o que se encontra na representação do Egito herodotiano é uma busca das origens em uma cultura que se nos apresenta quase como fundadora: a egípcia. O imaginário grego acerca da antiguidade do Egito faz da viagem de Heródoto uma tentativa de retomada de um tempo no qual se possam entrever as origens, os princípios da vida civilizada. Sob esta ótica, o Egito do livro II constitui um verdadeiro labirinto de memórias que o historiador percorre; sua narrativa, um fio de Ariadne.

Conforme assinala Christian Jacob em sua introdução ao livro II de Heródoto (1997:29), no *lógos* egípcio, fundem-se dois horizontes: o espacial e o temporal. Na terra do Nilo, Heródoto mergulha em um passado bem distante, anterior mesmo à noção de unidade helênica, discursiva sobre as origens que geram um discurso sobre a

Que língua falavam os pelasgos, não sei dizer exatamente ; se é preciso conjecturar tomando por evidência o que existe ainda hoje dos pelasgos – os que habitam além dos tirrênios, a cidade de Crotona, que outrora eram fronteiriços dos então denominados dórios (e habitam então a terra hoje denominada Tessaliótida), e dos pelasgos que fundaram a Plácia e Sílace no Helesponto, que eram vizinhos dos atenienses, e de todas as outras que, sendo cidades pelásgicas, mudaram seus nomes – se é preciso falar tomando por evidência esses dados, os pelasgos eram falantes de língua bárbara. Se assim era todo o pelásgico, o povo ático, que era pelásgico, ao mesmo tempo em que se transformava em grego, aprendeu outra língua. (I.57)

É a partir de fins do séc. VI e início do V. a C que a figura do bárbaro se firma como oposto radical àquela dos gregos – especificamente a dos atenienses –, e encontra sua expressão maior na figura de um povo, o povo persa. Os bárbaros são então circunscritos a um espaço territorial – a Ásia, e, desconhecedores da *pólis* e de suas instituições, são dominados por uma monarquia que engendra a servidão generalizada, conforme pontuou Thébert (1980:101).

Grécia e sua cultura. É precisamente essa antiguidade, quiçá ancestralidade, que permite que o Egito seja visto como uma Escola da Grécia, o modelo inspirador de sua organização religiosa – de seu panteão, dos nomes dos deuses. E ainda que esses traços do universo religioso grego encontrem sua gênese na cultura egípcia, o historiador confere-lhes uma identidade própria assentada em discursos fundadores gregos: são os poemas de Hesíodo e Homero que firmam para os gregos uma teogonia, que atribui aos deuses seus qualificativos, seus cultos e imagens (II, 53). Heródoto diz-nos também (II, 57-58) que são os egípcios os inventores da mântica; os primeiros a celebrar grandes festas religiosas nacionais, a instituir procissões em cortejo aos deuses ou portando oferendas. Práticas essas aprendidas pelos gregos.

No que concerne às dissimetrias, à alteridade, os egípcios aparecem sob certos aspectos na narrativa herodoteana como um contraponto àquele que mais ao extremo do Grego é colocado: o Persa, figura do bárbaro por excelência no imaginário grego do séc.V. No livro I (134-35), Heródoto discorre sobre os costumes persas, e frisa o alto grau de permeabilidade dessa cultura aos costumes estrangeiros: dominados pelos Medos eles passam a adotar seus trajes por considera-los os mais belos; nas guerras usam a couraça egípcia, são adeptos do amor aos jovens por influência grega. A noção de outro para os Persas é proporcional ao grau de afastamento, determinada pela distância espacial. Em contraposição, os egípcios conservam seus costumes ancestrais (II, 79); recusam-se a fazer uso dos costumes dos gregos e dos demais povos (II, 91); chamam de bárbaros os que não falam sua língua (II, 158); também têm por hábito permanecerem em seu território. Ou seja, os egípcios são aqueles que, fixados no passado, melhor delimitam suas fronteiras étnicas, e que as preservam. Na narrativa de Heródoto, qualidade distintiva, afirmação de uma identidade cultural – tão essencial para os gregos de seu tempo.

O Egito de Heródoto evoca, assim, um tempo de assimilação cultural, onde os bárbaros apresentam-se, em certa medida, semelhantes; os egípcios, como civilizadores, povo primitivo da população humana, conforme o afirma Darbo-Peschanski (1993: 93). Tempo redescoberto, no qual a própria cultura grega se revê.

O discurso que se desenvolve em torno das guerras medo-pérsicas, especialmente o de Heródoto, oferece elementos para se pensar acerca da construção desses contornos bem nítidos entre as categorias de bárbaro e de grego (cf. Thébert, 1980; Hall, 1991; Romilly, 1993; Hartog, 2004). Esse discurso definidor de perfis envolve vários fatores e critérios, e encontrou seu momento fundamental no encontro de Cresos e Sólon em que se confrontam dois elementos basilares dessas identidades, a saber, aqueles que tangem a questão dos valores norteadores desses personagens.

Conforme afirma Bruno Snell (2001[1955]:159), a partir do séc.VII, e sobretudo no VI, algumas personalidades passam a ser vistas como indivíduos históricos no imaginário grego. De acordo com o helenista alemão, essas personalidades – vivificadas na memória como personagens prototípicas – aparecem em narrativas de ordens diversas, geralmente de fundo gnômico. A essa assertiva podem-se ajuntar as seguintes palavras de Hartog (1999:241):

De um modo geral, os gregos têm um estoque de personagens disponíveis e prontas para atuar em todas as situações: presentes como operadores de inteligibilidade, servem para classificar e ordenar os fenômenos, ajudando a pensar o mundo, o que os torna uma espécie de instrumentos de pensamento, uma sorte de ferramentas lógicas.

Deste modo, no episódio da visita de Sólon à corte lídia, assiste-se ao encontro de duas figuras históricas não coevas, mas que convivem na entrevista narrada pelo historiador, que delas se vale como 'operadores de inteligibilidade'. Assim, na obra de Heródoto, o sábio e o monarca afiguram-se como paradigmas antitéticos: Sólon de Atenas, *sophós*, como é referido no texto, e principalmente conforme dito na tradição literária grega, é representante do ideal da temperança e da justa medida; Cresos, monárquico, bárbaro e representante de uma alteridade, é a imagem da cupidez e da desmedida. Entre o déspota asiático e o sábio ateniense, têm-se confrontados os valores da *hýbris* e da *sophrosýne*, que acabam por espelhar, em certa medida, os *éthe* dessas duas personagens.

Entretanto, na obra de Heródoto, a *hýbris* não se restringe somente à esfera do bárbaro. São igualmente *hybristai*⁶² déspotas asiáticos e tiranos gregos, delineando-se, assim, uma oposição, de ordem interna, também entre tirania e democracia. Pode-se então pensar na evocação de Sólon como a figura do estadista e patrono simbólico da democracia ateniense. Por outro lado, Creso surgiria como representação da realeza oriental, do poder despótico, centralizado na figura de um soberano único, bem próximo este da tirania conhecida pelos gregos.

Conforme afirma Thébert (1980:103), a partilha operada por Heródoto entre gregos e bárbaros tem por referência a nova ordem política de Atenas, que se opõe radicalmente não só à realeza persa, e por extensão a toda realeza asiática, como também ao regime tirânico e à realeza espartana⁶³. O próprio historiador depõe acerca da supremacia de Atenas ao afirmar que seu poderio ganhava vulto à medida que o povo se livrava do jugo imposto pelos tiranos, o que vinha a comprovar a validade maior da *isegoria* no quadro das instituições políticas⁶⁴. No tocante a esta questão, as palavras de Thébert (1980:105) são conclusivas:

É, então, no quadro de uma cidade caracterizada por um regime democrático que é repensada a concepção do grego e do persa. Por isso, não é surpreendente que essa última seja doravante fundada essencialmente sobre uma oposição de ideais políticos, que reagrupam feixes de noções que se correspondem ao oporem-se: ao tema da riqueza do Oriente, mundo de servidão e de frouxidão, responde a associação pobreza, liberdades e virtudes que constitui o apanágio das cidades gregas. Assim, Atenas remodela a história das guerras médicas e dela se vale para construir uma nova imagem do Bárbaro. E ainda mais Atenas, cidade democrática, apropria-se dessa história e a utiliza para traçar uma fronteira ideológica que a coloca definitivamente no coração do mundo grego autêntico, do mundo da

⁶² O termo *hybristés* é usado para qualificar os persas (I.81), no momento em que estes assumem o lugar do 'outro' na confrontação com os lídios. Os lídios são bárbaros diante dos gregos, mas 'quase-gregos' diante dos persas no tocante à questão da *hýbris*. Heródoto parece intencionalmente atribuir este lugar de *hybristai* aos persas, que figuram, em certa medida, como a antonomásia do bárbaro, conforme se percebe nos livros VIII e IX das *Histórias*. Sobre a estrutura binária na retórica da alteridade cf. Hartog, 1999 [1980], pp.364-65.

⁶³ Sobre a analogia entre os *nómoi* dos espartanos e os dos asiáticos no que tange ao tratamento conferido ao poder real cf. VII. 78,79 e VIII.3. A partir do livro VII, começam a se delinear os contornos que demarcariam uma alteridade interna, uma diferença entre gregos, com relação a Esparta e Atenas.

⁶⁴ Cf. V. 78.

cidade da qual estão excluídos os tiranos e monarcas espartanos, rejeitados ao lado do despotismo oriental⁶⁵.

Cabe então observar em que proporções o *lógos* de Cresos se situa na obra de Heródoto como apologia do regime de Atenas e paradigma de diferenças essenciais entre gregos e asiáticos, quiçá entre as diferentes realidades políticas experimentadas pelos próprios gregos.

⁶⁵ C'est donc dans le cadre d'une cité caractérisée par un régime démocratique qu'est repensée la conception du Grec et du Perse. Il n'est par conséquent pas étonnant que cette dernière soit désormais fondée essentiellement sur une opposition d'idéaux politiques regroupant des faisceaux de notions qui se correspondent en s'opposant: au thème de la richesse de l'Orient, monde de la servitude et l'amollissement, répond l'association pauvreté, libertés et vertus qui est l'apanage des cités grecques. Ainsi, Athènes remodèle l'histoire des guerres médiques et s'en sert pour construire une nouvelle image du Barbare. Bien plus, Athènes, cité démocratique, s'approprie cette histoire et l'utilise pour tracer une frontière idéologique qui la place résolument au coeur du monde grec authentique, du monde de la cité dont sont exclus tyrans et monarques spartiates, rejetés du côté du despotisme oriental.

3.2. Sólon, personagem plural

No *lógos* lídio, relato biográfico primeiro de Heródoto, tido por alguns estudiosos de sua obra como estrutura modelo⁶⁶ para os demais *lógoi* dos soberanos asiáticos nas *Histórias*, quiçá como estrutura chave de compreensão da concepção herodotiana de História, Sólon é apresentado como o responsável pela criação de novas leis para os atenienses e, mormente, como o homem de Atenas (I.29-30). No instante de sua apresentação, surgem, lado a lado, a figura do legislador e a do sábio grego. No *lógos* de Cresos, o historiador informa da visita de outros *sofistai* gregos à cidade de Sardes quando do apogeu de sua riqueza, mas evidencia, se não mesmo confere primazia a um deles: Sólon, o sábio de Atenas. O personagem de Heródoto é apresentado então nas *Histórias*, no seguinte contexto:

Κατεστραμμένων δὲ τούτων καὶ προσεπικτωμένου Κροίσου Λυδοῖσι, ἀπικνέονται ἐς Σάρδις ἀκμαζούσας πλούτῳ ἄλλοι τε οἱ πάντες ἐκ τῆς Ἑλλάδος σοφισταί, οἱ τοῦτον τὸν χρόνον ἐτύγγανον ἔοντες, ὡς ἕκαστος αὐτῶν ἀπικνέοιτο, καὶ δὴ καὶ Σόλων ἀνὴρ Ἀθηναῖος, ὃς Ἀθηναίοισι νόμους κελεύσασι ποιήσας ἀπεδήμησε ἑπτα δέκα, κατὰ θεωρίας πρόφασιν ἐκπλώσας, ἵνα δὴ μή τινα τῶν νόμων ἀναγκασθῆι λύσαι τῶν ἔθετο. Αὐτοὶ γὰρ οὐκ οἰοί τε ἦσαν αὐτὸ ποιῆσαι Ἀθηναῖοι· ὀρκίοισι γὰρ μεγάλοισι κατείχοντο δέκα ἔτεα χρήσεσθαι νόμοισι, τοὺς ἂν σφι Σόλων θῆται. Αὐτῶν δὴ ὧν τούτων καὶ τῆς θεωρίας ἐκδημήσας ὁ Σόλων εἵνεκεν ἐς Αἴγυπτον ἀπῖκετο παρὰ Ἀμασις καὶ δὴ καὶ ἐς Σάρδις παρὰ Κροῖσον.

Tendo sido estes subjugados e tendo Cresos anexado à Lídia, vêm a Sardes, que se encontrava em seu apogeu de riqueza, todos os outros sábios da Grécia, que viviam nesta época; cada um deles vinha em particular, e também Sólon, o homem de Atenas, que, após ter feito leis para os atenienses que lhe pediram, viajou por dez anos, tendo ido com o pretexto de ver o mundo, para que não fosse obrigado a anular nenhuma das leis que estabelecera. Pois os próprios atenienses não eram capazes,

⁶⁶ Cf. Immerwahr (1966: *passim*); Schlögl (2000: 60); Romm (1998: *passim*).

por si só, de fazê-las; visto que eram impedidos por grandes juramentos a valer-se, por dez anos, das leis que Sólon lhes estabelecera. Sólon, tendo deixado seu *dêmos* por tais motivos e para ver o mundo, chegou ao Egito junto a Amásis e também a Sardes, junto a Cresos.

A referência às leis “exigidas pelos gregos” e a evocação de Sólon como seu elaborador, diante da condição em que se encontra a Sardes de Cresos, parecem bastante significativas. Sabe-se, sobretudo a partir do testemunho de Aristóteles⁶⁷, que o corpo de leis solonianas voltava-se de modo especial para a reestruturação da divisão de classes, da abolição das dívidas e da restrição do patrimônio como meio único de pagamento por parte do devedor, restando assim a possibilidade de empréstimos que tivessem como caução o corpo, a liberdade humana, e garantindo o direito do povo ao apelo aos tribunais.

Pelas declarações do Estagirita, Sólon, além de promulgar leis, é responsável também pelo estabelecimento de uma *politeía*. Eleito arconte em tempos de acirrada *stásis*⁶⁸, quando “o *dêmos* se insurge contra os notáveis”, Sólon aparece então como figura mediadora. *Métrios* e *koinós*, moderador e imparcial, conforme as palavras de Aristóteles (*AP*, VI,3), o legislador recusa a possibilidade de tornar-se tirano da cidade, ao preferir a salvação desta em detrimento de sua *pleonexia*. O Filósofo deixa então sinalizados dois aspectos fundamentais do governo de Sólon: é ele moderador e avesso à tirania. A imagem de Sólon como paradigma do antitirano pode ser percebida, também, a partir do testemunho de Diógenes Laércio (I.67), em uma das cartas atribuídas ao legislador ateniense, na qual fala a Cresos:

Ἄγαμαί σε τῆς περὶ ἡμᾶς φιλοφροσύνης· καὶ νῆ τὰς Ἀθήνας, εἰ μὴ περὶ παντός μοι ἦν οἰκεῖν ἐν δημοκρατίᾳ, ἐδεξάμην ἂν μᾶλλον τὴν δίκαιαν ἔχειν ἐν τῇ παρὰ σοὶ βασιλείᾳ ἢ Ἀθήνησι, τυραννοῦτος βιαίως Πεισιστράτου. ἀλλὰ καὶ ἡδίων ἡμῖν ἢ βιοτὴ ἔνθα πᾶσι τὰ δίκαια καὶ ἴσα. ἀφίξομαι δ' οὖν παρὰ σέ, σπεύδων τοι ξένος γενέσθαι.

⁶⁷ *AP*, VI-XII.

⁶⁸ Aristóteles ilustra o estado em que se encontrava Atenas com versos de uma elegia atribuída a Sólon: “*Reconheço, e, no ímo peito, acometem-me as dores, / quando vejo a mais antiga terra da Jônia aniquilada* [Γιγνώσκω, καὶ μοι φρενὸς ἔνδοθεν ἄλγεα κείται, / πρεσβυτάτην ἑσσορῶν γαῖνα Ἰαονίας / καινομένην]. Cf fr 4a W: καινομένην → κλινομένην.

Admiro-te por teu senso de boa-vontade para comigo; por Atenas, se não me fosse possível, antes de tudo, viver em uma democracia, teria preferido residir próximo a ti em teu palácio a residir em Atenas, onde Pisístrato exerce violentamente a tirania. Mas é mais agradável para mim a vida em um lugar onde tudo é justo e igual para todos. Irei então para junto de ti, visando ardentemente tornar-me teu hóspede.

A representação de Sólon, como "fundador do imaginário igualitário" (cf. Bignotto,1998:33), é construída, sobretudo, em sua obra poética, onde o Arconte apresenta-se como moderador nos contextos conflitantes da *stásis*. De acordo com as palavras de Aristóteles, Sólon contrapôs-se tanto aos ricos quanto aos pobres, e, na possibilidade de tornar-se tirano com o apoio de um dos dois lados, preferiu enfrentar a hostilidade de ambos, mas salvar a terra pátria, promovendo uma reta justiça. Personagem de si, Sólon reafirma, em suas elegias, o princípio da justa medida:

Δήμῳ μὲν γὰρ ἔδωκα τόσον γέρας ὅσον ἀπαρκεῖ,
τιμῆς οὐτ' ἀφελῶν οὐτ' ἐπορευόμενος·
οἱ δ' εἶχον δύναμιν καὶ χρήμασιν ἦσαν ἀγητοί,
καὶ τοῖς ἐφρασάμην μηδὲν ἀεικὲς ἔχειν.
Ἔστην ἀμφιβαλῶν κρατερόν σάκος ἀμφοτέροισι,
νικᾶν δ' οὐκ εἶασ' οὐδετέρους ἀδίκως

Ao *demos* dei prerrogativa o quanto bastasse,
de honra não sendo nem restritor, nem dilator
os que tinham poder e, pelas riquezas, eram impositores,
e a outros, empenhei-me para que nada indigno tivessem.
Firme, entre ambos, postei forte escudo,
e não permiti a nenhum dos dois vencer injustamente.
(5W: AP, XII,1)

A imagem da mediação, que no fr.5W é representada pelo escudo postado entre ambos, é encontrada também no fr.37W (AP, XII,5), onde Sólon se apresenta como ὄρος, marco:

οὐκ ἂν κατέσχε δῆμον οὐδ' ἐπαύσατο,
πρὶν ἀνταράξας πῖαρ ἐξεῖλεν γάλα.
Ἐγὼ δὲ τούτων ὥσπερ ἐν μεταίχμιῳ
ὄρος κατέστην.

não teria freado o povo, nem o teria cessado,
antes de, batido o leite, extrair o creme.
Eu, como no meio de dois exércitos
coloquei-me como marco.

Conforme lembra Bignoto (1998:31), a posição de Sólon, de mediador que se mantém como *hóros* entre as duas facções da *stásis*, acabava por frustrar as expectativas dos homens do povo, que não operavam "a distinção entre o lugar do legislador e o do ocupante do poder solitário". A consciência da peculiaridade de sua posição poderia mesmo justificar, a partir da conclusão do próprio Sólon de que *τίκτει γὰρ κόρος ὕβριν* [a saciedade gera a *hýbris* (fr.6W; AP, XII,2)], sua *apodemia*. Palavras essas de Sólon que ecoarão no teatro de Dioniso, pelo coro sofocliano do *Édipo Rei*, que quase silogisticamente propõe: *ὑβρις φυτεύει τύραννον* [a *hýbris* engendra o tirano (v.873)].

Quanto às razões da *apodemia* de Sólon, o testemunho de Aristóteles e o de Heródoto são convergentes. Segundo o Historiador, o sábio viajara com o pretexto de ver o mundo (I.29.7.κατὰ θεωρίας πρόφασιν), para que não fosse obrigado a anular nenhuma das leis que estabelecera (I.29.7.ἵνα δὴ μή τινα τῶν νόμων ἀναγκασθῆ λῦσαι τῶν ἔθετο). Aristóteles afirma que o Legislador teria deixado a cidade para que as leis por ele fixadas fossem devidamente cumpridas e acrescenta um outro motivo para a viagem: Sólon teria partido tanto para ver o mundo (κατὰ θεωρίαν) quanto a negócios (κατ' ἐμπορίαν)⁶⁹. Percebe-se, então, nos relatos de Aristóteles e de Heródoto, uma conexão entre a *θεωρία* de Sólon e o estabelecimento de *nómoi* atenienses.

Simon Goldhill (*apud* Ker, 2000:304) observou que no imaginário de Atenas a relação entre *theoria* e as leis é bastante intensa. Segundo o helenista, os espetáculos cívicos do teatro e a assembléia revelam uma face política da *theoria*, que se faz constante para a "participação oficial da assistência como espectador nos ritos políticos e religiosos da cidade". A esfera política seria então regulada visualmente, visto que "os espaços

⁶⁹ O que está de acordo também com o testemunho de Plutarco (*Sol.*, 28,6). No entanto, segundo Diógenes Laércio (I.50), Sólon teria partido não após a promulgação de suas leis, mas após estabelecimento da tirania de Pisístrato, o que poderia ser corroborado pela Carta de Sólon a Creso (cf.p.73). No que tange ao tempo de duração da *apodemia* de Sólon, são idênticas as afirmações de Aristóteles (AP, XI, 1), Heródoto (I, 29,6) e Plutarco (*Sol.*25,6).

institucionais da cidade democrática estabeleceram o olhar dos cidadãos como campo no qual sua posição torna-se coletiva, no qual o espectador ativo tem papel de cidadão".

Ker, a partir da observação de Goldhill acerca dessa função política da *theoria*, faz menção ainda à estátua de Sólon, um dos tantos monumentos que tem lugar na *Stoá Poikíle*⁷⁰, como possível integrante de uma "tradição visual" referente ao sábio que se interligaria a uma tradição oral que buscou autorizar o código de leis solonianas. Tradição visual também verificável nos *áxones*⁷¹ onde eram grafadas as leis de Sólon, postas, assim, ao olhar de todos.

Mas para além da observação de Goldhill, que propõe uma leitura para o caráter interno da *theoria*, como participação ativa que se opera na esfera política de Atenas, há de se perscrutar que sentido *theoria* assume na justificativa da *apodemia* do Sólon de Heródoto, e, ainda, em que medida sua significação se faz distinta para o sábio ateniense e para o déspota da Lídia.

Heródoto prossegue sua narrativa da viagem de Sólon à Lídia, e afirma então o "para ver o mundo" como motivo proeminente de sua viagem. Pouco adiante (I,30,11), através do personagem Creso, o Historiador reafirma, e em certa medida justifica, esse θεωρίας εἶνεκεν, por ser o homem de Atenas um "amante da sabedoria". Na vasta obra de Heródoto, esta é a única ocorrência de φιλοσοφεῖν. Deste modo, Sólon é recebido na corte de Creso: na condição de sábio.

Esse apreço pelo "ver o mundo", pela especulação, que justifica a *apodemia* de Sólon⁷², também descreve a atitude do próprio Heródoto, a partir de onde se pode entrever uma aproximação identitária entre o Historiador e sua personagem. Assim como a sabedoria de Sólon, experimentada, é fruto de suas andanças e olhares sobre o diverso, o

⁷⁰ Ver Pausânias, I, XVI,1.

⁷¹ Os *áxones* eram tábuas de madeira, dispostas sobre um expediente giratório, nas quais estava grafado o conjunto de leis solonianas.

⁷² James Redfield (*apud.* Ker, 2000:311) atenta para o fato de a *theoria*, em caso de afastamento da cidade, implicar numa observação e comparação de *nómoi*. No livro II,177,9, Heródoto afirma que Sólon adotara em Atenas uma lei fixada no reinado de Amásis, rei egípcio, a saber, aquela que diz respeito à justificativa anual da origem dos meios de subsistência dos indivíduos: "Sólon, o Ateniense, tendo tomado esse *nómos* do Egito, estabeleceu-o em Atenas, visto ser um *nómos* perfeito".

produto da *historie* de Heródoto é fruto também de suas viagens e de seu interesse pela diferença⁷³.

Na corte lídia, Sólon é conduzido por súditos às riquezas de Creso. Neste passeio por entre os tesouros do Soberano, lhe é mostrado tudo o que há de grandioso e opulento (I.30.7. ἐπεδείκνυσαν πάντα μεγάλα τε καὶ ὄλβια). Após examinar e observar todos os bens (I.30.8. θεησάμενον ... σκεψάμενον), Sólon é levado a Creso, que lhe pergunta se ele já vira então (εἶδες) homem mais ὄλβιος do que ele.

Nesta passagem (I,30, 5-13), onde ato de ver, de observar, é posto em relevo, vindo mesmo a constituir, segundo as palavras de Creso, a justificativa para a viagem de Sólon, Heródoto faz entrever uma primeira distinção entre os dois universos culturais em questão no episódio da visita do homem de Atenas à Lídia. O "para ver o mundo" soloniano é entendido pelo déspota asiático sob uma perspectiva quantitativa, onde sua riqueza, seu suposto ὄλβος, na verdade, representaria o espetáculo final para o olhar do sábio.

A expectativa de Creso diante do olhar de Sólon é frustrada quando o sábio responde ser Telo de Atenas o mais ὄλβιος dos homens de que tem conhecimento. Telo, "em uma cidade venturosa, teve nobres filhos (I.30.19.καλοί τε κάγαθοί), e de todos deles viu nascer os filhos e todos sobreviverem e gozou de uma vida feliz". Além disso, Telo "teve o fim da vida mais luminoso" (I.30.21-22.τελευτὴ τοῦ βίου λαμπροτάτη ἐπεγένετο); ao combater em defesa dos Atenienses, teve belíssima morte (I.30.24.ἀπέθανε κάλλιστα), sendo sepultado, às expensas do *dêmos*, no exato lugar onde tombara. Tal fim fê-lo ainda merecedor de muitas honras.

Os termos empregados na apresentação de Telo de Atenas se inscrevem na esfera de ἀρεταί cívicas, próprias da ética ateniense, mas não se percebe uma heroicização, típica dos *lógoi epitáphioi*, desta personagem, que figura, antes de tudo, como um modelo de cidadão. A simplicidade desse Telo, considerado ὄλβιώτατος por Sólon, contrasta

⁷³ Conforme bem assinala Hartog (2004[1996]: 106):

Heródoto viajante não é muito diferente de Sólon, sua personagem: suas viagens servem menos para construir sua representação do mundo que para confirmá-la e completá-la. Tal qual um Lévi-Strauss da Antiguidade, Heródoto propõe um quadro das culturas: elas organizam-se num sistema e delineiam uma representação do mundo, em que sempre se mantêm operatórias as categorias básicas da antropologia grega, mas, por assim dizer, *more geometrico*. (...) A partir do lugar de saber que se atribui o "eu" viajante, que se faz todo olhos e ouvidos, pode-se então desdobrar uma interpretação do mundo e de sua história.

com todo o excesso da riqueza de Crespo. No que tange ao sepultamento dos cidadãos exemplares, lembra Loraux (1994:43):

Enterrando seus mortos, a comunidade ateniense apropria-se deles para sempre e no *demósion séma* se anulam todas as distinções, individuais ou familiares, econômicas e sociais que, até mesmo no túmulo, poderiam servir para dividir os Atenienses. Aos cidadãos valorosos, a *pólis* promete belo túmulo e um epigrama versificado, privilégio antes reservado à aristocracia, que passa a partir de então a sancionar a coragem - e, durante grande parte do século V, somente a coragem, como sugere a proibição de qualquer luxo em sepulturas privadas. É bem provável que, além disso, a *pólis* financiasse, ela mesma, a cerimônia dos funerais e a construção do monumento público.

A alusão feita por aquele Sólon ao honroso fim de Telo e a relação proposta entre essa morte e o ὄλβος evocam a condição de um autêntico *sophós* cuja identidade é marcada pela sintonia das palavras e das ações com as diretrizes hegemônicas de seu contexto político. Conforme assinala Ker (2000:312), Sólon opõe aos tesouros de Crespo seu próprio "tesouro", sua sabedoria, diante da visão da abundante opulência a que é exposto.

Crespo interroga o sábio pela segunda vez, na esperança de ser considerado o segundo exemplo de ὄλβιος. Novamente sua expectativa é malograda ao obter como resposta os argivos Cléobis e Bítion⁷⁴. Ambos os rapazes possuíam recursos de subsistência suficientes, eram dotados de grande força física e foram vencedores nos jogos atléticos (I.31.5-7.βίος τε ἀρκέων ὑπὴν καὶ πρὸς τούτῳ ῥώμη σώματος τοιῆδε· ἀεθλοφόροι τε ἀμφοτέρω ὁμοίως ἦσαν). Além disso, foram exemplo de dedicação filial ao conduzirem sua mãe no cortejo das festividades de Hera entre os Argivos, colocados sob o jugo no carro em lugar os bois que tardavam a chegar.

⁷⁴ Legrand, em nota de rodapé à sua edição de Heródoto (p.48 n.1) questiona o porquê de os irmãos Cléobis e Bítion ocuparem o segundo lugar no exemplo de Sólon e sugere que Heródoto tenha disposto depois a história dos argivos por ser ela mais instigante. Shapiro (1996:351) discorda dessa colocação ao considerar que, diferentemente de Telo, Cléobis e Bítion morreram jovens, não tiveram vida plena e não deixaram descendentes.

Sólon afirma que ao chegarem ao templo da deusa, sobreveio-lhes o fim da vida com toda a excelência (I.31.15.τελευτὴ τοῦ βίου ἀρίστη ἐπεγένετο). As preces da mãe para que a divindade desse aos rapazes o que há de melhor para um homem obter (I.31.23.τὸν θεὸν δοῦναι τὸ ἀνθρώπῳ τύχειν ἄριστόν ἐστι) são então ouvidas, demonstrando assim a divindade que para o homem é melhor morrer do que estar vivo (I.31.16.διέδεξέ τε ἐν τούτοισι ὁ θεὸς ὡς ἄμεινον εἶη ἀνθρώπῳ τεθνάναι μᾶλλον ἢ ζῶειν).

No próprio templo, os rapazes dormem o sono eterno, e, em sua honra, os argivos esculpem esculturas suas, consagradas em Delos como se fossem os melhores dos homens (I.31.27.ὡς ἀνδρῶν ἀρίστων γενομένων)⁷⁵.

As esculturas erigidas aos irmãos Cléobis e Bítton, que de νεανία, conforme até então eram descritos na apresentação de Sólon, passam a ἄνδρες ἄριστοι, e o sepultamento e as honras devotadas a Telo de Atenas são decorrências, pode-se dizer, de suas respectivas τελευτὴ τοῦ βίου λαμπροτάτη e τελευτὴ τοῦ βίου ἀρίστη. Mortes essas apresentadas por Sólon na qualidade de superlativas.

No caso de Cléobis e Bítton, Heródoto passa a referir-se a *eudaimonía*, e não mais a *ólbos*. Conforme afirma De Heer (1968:57), em seu estudo acerca das nuances dos termos que expressam a idéia de felicidade na Grécia Antiga, no séc.V caracterizam a noção de εὐδαίμων os seguintes semas, segundo o esquema de cunho estruturalista proposto pelo estudioso, e que se passa a citar aqui:

1. gozar de um favor divino, explicitamente;
2. gozar de um favor divino, possivelmente, mas não explicitamente;
3. obter um favor divino por meio de um agente humano ou não-divino;
4. ter posses, riqueza;
5. ter um status elevado, como por exemplo pertencer à aristocracia;
6. estar seguro da adversidade;

⁷⁵ A história dos irmãos Cléobis e Bítton encontra certa similaridade com a história de Agamedes e Trofônio, os dois arquitetos do templo de Apolo, em Delfos. No oitavo dia após a construção do templo, os jovens foram agraciados com uma morte serena, enquanto dormiam. Cf. Plutarco, *Consolatio ad Apollinem* 109a.; Homero, *Hino a Apolo*, 294ss.

7. ter alguma qualidade inata;
8. ser capaz de viver bem sob condições diversas;
9. permanente, explicitamente;
10. temporaria, explicitamente;
11. viver em liberdade.

No que concerne à noção de ὄλβιος, de acordo com De Heer, estão implicados os seguintes fatores:

- 1-10. como citado acima em εὐδαίμων;
11. dispensar favores;
12. explicitamente não rico;
13. não estar limitado por restrições.

De Heer oferece, com seu esquema, subsídios que possibilitam a detecção da variação semântica que aponta para uma transição entre dois estados regidos por valores que, embora semelhantes, denunciam o gradativo afastamento da primeira formulação da questão do Soberano lídio.

Na passagem de ὄλβος a εὐδαιμονίη, Telo de Atenas corresponderia a um modelo mais próximo do ideal de completude, de plenitude, evocado mais adiante pelo Sólon de Heródoto em sua compreensão de ὄλβος. Conforme afirma Immerwahr (1966:156, n.21), o nome Τέλλος poderia mesmo convocar a atmosfera semântica de seu quase homônimo τέλος, configurando assim o ambiente em que participem as duas acepções deste termo, a de 'fim' e a de 'completude'.

Completude e fim definem o estado de Cléobis e Bítton como objetos de estima e culto dos argivos, estado este tão distinto da condição desses personagens em vida, referidos por Heródoto como νεανίαι (I.31.11,18 e 25).

Quanto à eleição de Telo e dos irmãos Cléobis e Bítton como exemplos de homens ὄλβιοι, deve-se ainda considerar a disposição simbólica dessas figuras na escala apresentada pelo Sólon de Heródoto. O modelo primeiro de ὄλβος tem por representante um cidadão de Atenas, com uma descrição de caracteres que se associam estreitamente a

uma representação da Atenas do V séc, presente do Historiador. Já o par Cléobis e Bítton, segundo lugar na escala do sábio ateniense, remete a uma imagem de Argos, passado glorioso dos gregos. Atenas e Argos, devidamente representadas no discurso de Heródoto, encerram em si os modelos de ὄλβος; guardam as figuras que surgem como afirmação de um modelo de cidadão da Atenas do presente (Telo) e um modelo que reverbera a imagem heróica de uma Argos do passado (Cléobis e Bítton).

Segundo Long (1987:64), os modelos apresentados por Sólon constituem uma parábola que pode ser tomada como uma alegoria da superioridade da simplicidade do cidadão grego em confronto com o potentado bárbaro. A autoconfiança dos Lídios estaria em oposição a certa moderação racional dos gregos, o comedimento ocidental contrastaria com a *hybris* oriental. Contrapor-se-iam o absolutismo lídio, do bárbaro regido pelo excesso, e as virtudes da cidade-estado grega.

Nessa perspectiva, o Sólon de Heródoto poderia ser tomado como representação da própria *sophrosýne* criando, ao gosto de Atenas, quase que uma equivalência entre *sophrosýne* e *sophía*.

Segundo Helen North (1966:28), ainda que Heródoto seja a mais fértil fonte, na prosa grega, de histórias que ilustram idéias de *sophrosýne*, o historiador não emprega, em sua obra, o termo em nenhuma das situações que a caracterizam.

Apesar dessa ausência, a helenista afirma que se encontram no texto herodotiano os termos *sophrôn*, *sophrônêin* e o advérbio *sophrônôs*, sempre com alguma implicação de equilíbrio da mente, de bom senso ou, ocasionalmente, de sanidade. North lembra ainda que a semelhança, quanto ao significado, entre os termos *sophós* e *sophrôn* implica numa dificuldade de distinção de ambos na literatura do século V a.C., e tal semelhança, pode-se acrescentar, deve-se justamente ao caráter de dependência semântica do conceito de *sophós*.

A *sophía* do Sólon de Heródoto reside sobretudo em seu reconhecimento de que é preciso "observar o fim" para que se possa então atribuir a alguém a qualidade de ὄλβιος. Ciente de que "a divindade é toda invejosa e conturbadora" (ἐπιστάμενόν με τὸ θεῖον πᾶν ἐὸν φθονερόν τε καὶ παραχῶδες I.32.5-6) e de que o homem é por inteiro vicissitudes (πᾶν ἔστι ἄνθρωπος συμφορή. I.32.20), o sábio ateniense encerra a

entrevista com Crespo afirmando que "se deve observar o fim de todas as coisas, e como elas acontecerão, visto que, para muitos, a divindade, tendo deixado entrever o ὄλβος, leva-os ao extremo reverso" (Σκοπέειν δὲ χρὴ παντὸς χρήματος τὴν τελευτὴν κῆ ἀποβήσεται· πολλοῖσι γὰρ δὴ ὑποδέξας ὄλβον ὁ θεὸς προορίζους ἀνέτρεψε. I.32.47).

A visão de Sólon acerca do ὄλβος é pautada sobretudo em um sentido teleológico. Assim, é o τέλος que vem a determinar o ὄλβος.

A importância de se considerar o 'fim', é um princípio recorrente em todo o discurso do Sólon herodotiano, conforme se pode observar nas passagens abaixo:

I.30.21-2τελευτὴ τοῦ βίου λαμπροτάτη ἐπεγένετο.

... teve o fim da vida mais luminoso (morte de Telo)

I.31.15.... τελευτὴ τοῦ βίου ἀρίστη ἐπεγένετο...

... o fim da vida sobreveio-lhes excelente (morte de Cléobis e Bítton)

I. 31.25-6.....ἀλλ' ἐν τέλει τούτῳ ἔσχοντο.

... mas ali encontram seu fim (morte de Cléobis e Bítton no santuário de Hera)

I.32.24-5 ...ἐκεῖνο δὲ τὸ εἶρεό με οὐ κώ σε ἐγὼ λέγω πρὶν τελευτήσαντα καλῶς τὸν αἰῶνα πύθωμαι.

... aquilo que me perguntavas não posso dizê-lo ainda, antes de saber que teus dias terminaram belamente. (advertência de Sólon a Crespo)

I.32.26 ... Οὐ γὰρ τι ὁ μέγα πλούσιος μᾶλλον τοῦ ἐπ' ἡμέρην ἔχοντος ὄλβιωτέρως ἐστι, εἰ μὴ οἱ τύχη ἐπίσποιτο πάντα καλὰ ἔχοντα εὖ τελευτῆσαι τὸν βίον.

Pois o homem de grandes riquezas não é de modo algum mais ὄλβιος do que aquele que a tem dia a dia, se a τύχη não o acompanha até terminar bem a vida, com todas as excelências.

I.32.35-6. εἰ δὲ πρὸς τούτοις ἔτι τελευτήσει τὸν βίον εὖ, οὗτος ἐκεῖνος τὸν σύζητέεις, ὁ ὄλβιος κεκληῖσθαι ἀξιός ἐστι·

se, além disso, terminar bem a vida, eis aquele que procuras, o que é digno de ser chamado de ὄλβιος;

I.32.36-7...πρὶν δ' ἂν τελευτήσῃ, ἐπισχεῖν μηδὲ καλέειν κω ὄλβιον, ἀλλ' εὐτυχέα.

antes de chegar ao fim da vida, espera, não o chames ainda de ὄλβιος, mas de εὐτυχής.

I.32.43-6. ὅς δ' ἂν αὐτῶν πλείστα ἔχων διατελέῃ καὶ ἔπειτα τελευτήσῃ εὐχαρίστως τὸν βίον, οὗτος παρ' ἐμοὶ τὸ οὖνομα τοῦτο, ὦ βασιλεῦ, δίκαιός ἐστι φέρεσθαι.

aquele que passa toda a sua existência com a maior parte dessas coisas, e em seguida atinge seu fim benfazejamente, este, a meu ver, rei, é digno de receber este nome.

I.32.46-7. Σκοπέειν δὲ χρὴ παντὸς χρήματος τὴν τελευτὴν κῆ ἀποβήσεται.

Deve-se observar o fim de todas as coisas e como acontecerão.

I.33.4-5...ὅς τὰ παρεόντα ἀγαθὰ μετεῖς τὴν τελευτὴν παντὸς χρήματος ὄραν ἐκέλευε.

ele que, tendo negligenciado os bens presentes, aconselhava ver o fim de todas as coisas.

Acerca da importância do 'observar o fim de todas as coisas', justificada também pelas vicissitudes, pelas συμφοραί⁷⁶ a que os homens estão sujeitos, o Sólon de Heródoto acrescentara que "na longa duração da vida humana, há muito para se ver que não se deseja (ver), e muito para sofrer" (I.32.7-8). O sábio ateniense estipula em setenta anos o limite da vida humana e afirma que de todos os dias que compõem esses setenta anos⁷⁷, "que são vinte e seis mil duzentos e cinquenta, nenhum deles apresenta algum acontecimento inteiramente semelhante ao de outro dia" (I.32.16-20). A precisão numérica com que Sólon descreve a contagem dos dias e dos anos da vida humana

⁷⁶ Acerca da συμφορή, o axioma soloniano é retomado em outras passagens das *Histórias*. Em VII.49.10-2, Artábano, sábio conselheiro de Xerxes, adverte o rei persa, ao tentar dissuadi-lo de fazer empresa contra os gregos: Οὐκ ὦν δὴ ἐόντων τοι λιμένων ὑποδεξίω, μάθε ὅτι οἱ συμφοραὶ τῶν ἀνθρώπων ἀρχουσιν καὶ οὐκὶ ὠνθρώποι τῶν συμφορέων. [Então se os portos não estão prontos a acolher-te, aprende que as vicissitudes dominam os homens, e não os homens, as vicissitudes.]

⁷⁷ Segundo Chiasson (1986:252), Heródoto alude aqui claramente à elegia de Sólon (fr27W) que discute as atividades próprias de cada um dos dez períodos dos sete anos da vida humana, encerrando-se com o dístico: τὴν δεκάτην δ' εἶ τις τελέσας κατὰ μέτρον ἴκοιτο / οὐκ ἂν ἄωρος ἔων μοῖραν ἔχοι θανάτου.

contrasta com a idéia de contingência; o tempo de existência, que segundo a apresentação de Sólon aparenta certa constância e certeza, se fragiliza diante da mutabilidade e da incerteza as quais implicam a própria συμφορή.

A instabilidade da fortuna humana que induz necessariamente a se considerar o *télos* para que se possa atribuir a qualidade de ὄλβιος aos humanos é ilustrada no discurso de Sólon pela imagem das cidades, marcadas por uma não auto-suficiência e particularmente por uma condição de impermanência (I.32.42). Heródoto parece contrapor, nesta passagem, a figura de Creso, soberano que se julga auto-suficiente por ser possuidor de inúmeras riquezas – o que em sua concepção faz-lhe merecedor do título de ὄλβιώτατος – e a realidade projetada na cidade.

As palavras proverbiais de Sólon acerca da mutabilidade da fortuna humana se assemelham, em muito, ao dito de Heródoto no início das *Histórias* (I.5.13- 7) onde o Historiador afirma que mencionará igualmente, em seu relato, as grandes e as pequenas cidades, visto estar ciente de que "a εὐδαιμονίη humana jamais permanece no mesmo lugar".

Ao longo dos vários *lógoi* descritos por Heródoto, também está presente a idéia de mudança de fortuna das cidades. Conforme lembra Shapiro (1996:357), o Historiador afirma que, sob o governo de Creso, Sardes se encontrava no apogeu de sua riqueza (ἀκμαζούσας πλούτω I.29.2). No entanto, após a partida de Sólon da corte lídia, Creso não tarda muito em assistir à captura de sua cidade e à tomada de seu império, pelas mãos de Ciro (I.84.22). E é justamente no instante em que se vê por completo subjogado ao rei da Pérsia que o déspota da Lídia reconhece que se empenhara contra os persas, segundo as palavras de Heródoto, para a εὐδαιμονίη de Creso; o que acabou por consistir em sua própria κακοδαιμονίη (I.87.15).

Assim, em II.177.1, Heródoto afirma que, sob o reinado de Amásis, o Egito vivia sua maior *eudaimoníe* (Αἴγυπτος μάλιστα δὴ τότε εὐδαιμονῆσαι). Não muito depois, em III.11.12-3, após a morte de Amásis (III.10.5), o Egito é conquistado pelos persas.

O não reconhecimento da medida humana, da fragilidade intrínseca a sua condição, e a negligência no que concerne às constantes transformações da sorte dão a Creso, poder-se-ia dizer, os atributos de um *hybristés*. Em seu desejo expansionista, o rei lídio chega

mesmo a romper fronteiras naturais, extensões físicas de uma fronteira cultural, conforme se pode inferir a partir do texto de Heródoto. A fim de conquistar a Pérsia, Creso mandar abrir um canal no rio Hális, que separa o império dos lídios do dos medos (I.75.11-4).

Ainda que o termo *hybristés* não seja aplicado em momento algum a Creso, Fisher (1996:359) não deixa de reconhecer como atitudes 'hybrísticas'⁷⁸ a ambição expansionista do rei lídio e também a redução dos ptérios à escravidão (I.76). A expulsão dos sírios de seu território também é entendida como um ato de *hýbris* segundo Fisher⁷⁹. Sírios esses que são ditos por Heródoto "em nada culpados"⁸⁰ (Συρίους τε οὐδὲν ἐόντας αἰτίους. I.76.6-7), o que ressalta a injustiça do ato de um Creso apresentado desde o princípio do *lógos* lídio como *aítios*, discussão que será travada no próximo subcapítulo.

A partir da proposição de Fisher, que assinala que *kóros* fomenta e intensifica desejos 'hybrísticos', levando à realização de atos de *hýbris*, no caso da sede imperialista de Creso, não se pode deixar de referir os dísticos elegíacos de Sólon, que advertem:

τίκτει γὰρ κόρος ὕβριν, ὅταν πολὺς ὄλβος ἔπηται
ἀνθρώποις ὅποσσις μὴ νόος ἄρτιος ἦ.

pois saciedade gera *hýbris*, quando um grande ὄλβος segue junto

⁷⁸ Croesus has, like most of the Eastern Kings, a desire, that is fed by success and conquest, for further imperial expansion, and that such a desire clouds the judgement and leads also to the committing of cruel, and enslaving, acts against those he conquers. Here it is indeed appropriate to talk of *koros* fostering and increasing hybridic desires, and hastening the performance of hybridic acts; and, when such Kings suffer major reverses, it is reasonable to suppose that the gods are 'behind' such patterns of aggression and reversal (...).

Creso tinha, assim como a maioria dos monarcas orientais, um desejo, alimentado pelo sucesso e pela conquista, de maior expansão de seu império, e tal desejo obscurece o julgamento e leva também à execução de atos cruéis e à escravização daqueles por ele conquistados. Neste caso, é inclusive apropriado dizer que *koros* fomenta e intensifica esses desejos híbrísticos, e acelera a realização de atos de *hýbris*; e quando esses reis sofrem um grande reverso, é razoável supor que os deuses estão 'por trás' de tais padrões de agressão e reverso (...).

⁷⁹ Cairns (1996:24), em comentário à obra de Fisher, parece estender essa noção de *hýbris* no caso de Creso, ao considerar que em todo comportamento que atrai *phthónos* divino são encontrados os mesmos elementos da transgressão, da excessiva ofensa na busca da honra e da glória e do insulto contra os deuses. Assim, a partir da relação entre *phthónos* e *hýbris*, pode-se mesmo justificar a *megále némesis* que se abate sobre Creso, por ter-se julgado, conforme afirma Heródoto, o mais ὄλβιος dos homens.

⁸⁰ A tradução de αἴτιος por "culpado" está circunscrita a um contexto específico, em que a tradução já assimilada de αἴτιος por 'responsável' ou 'causador' não deixaria o texto tão fluente quanto 'culpado', tomado na acepção que reúne em um só termo as idéias de causa e responsabilidade, e, ao mesmo tempo, não inclui necessariamente a figura moral da culpa.

aos homens para os quais o espírito não é adequado.(fr.6W)⁸¹

O Sólon de Heródoto ressoa a *sophrosýne* das elegias do próprio Sólon e faz transparecer que esse traço do poeta tenha consistido no mais marcante de sua obra. Sólon, homem da política e da poesia, terá seu lugar garantido no imaginário grego do século V, onde, como assinala Finley (1989:5), está tão presente quanto a figura de um Teseu nas representações da cidade de Atenas.

A comparação de Finley não se orienta apenas pelo aspecto quantitativo, mas refere-se sobretudo ao caráter de mito fundador daquele herói. Se Teseu fundou a Atenas da cultura, libertando-a da selvageria do monstro de Minos, Sólon funda a Atenas da civilização, opondo sua *sophrosýne* à *hýbris* bárbara.

⁸¹ Note-se que estes dísticos de Sólon são encontrados, quase *ipsis litteris*, nos *Teognidea* (τίκτει τοι κόρος ὕβριν, ὅταν κακῶ ὄλβος ἔπηται/ ἀνθρώπων καὶ ὅτῳ μὴ νόος ἄρτιος ἦ vv.153-4W). West (1998:173) reconhece que os versos 19-254 atribuídos à lavra de Teógnis constituem uma antologia, onde versos de poetas diversos, dentre eles Sólon, são harmonizados ao contexto da poesia de Teógnis. No verso 153, vê-se a transposição de πολὺς ὄλβος para κακῶ ὄλβος ἀνθρώπων; não é o grande ὄλβος que engendra a *hýbris*, mas sim o ὄλβος que segue junto ao homem vil.

3.3. Crespo, personagem trágico

Estudos diversos acerca da prosa de Heródoto reconhecem diferentes graus de convergência entre as *Histórias* e a tragédia ática. Conforme assinala Suzanne Saïd (*in* van Wess 2002:118), muitos especialistas, a começar por Hans Fohl, que, em 1913, publicou sua tese intitulada *Tragische Kunst bei Herodot*, associaram termos como "trágico" e "tragédia" a vários aspectos das *Histórias* de Heródoto. Saïd salienta que muitos críticos têm listado uma série de termos e máximas tomadas da tragédia, como, por exemplo, o axioma de Sólon de que não se pode considerar *ólbios* um homem antes de ter chegado ao fim da vida. Axioma esse que reverbera em versos dos três tragediógrafos, conforme demonstrou Evans em seu livro *Herodotus, Explorer of the Past*⁸².

Myres, em seu capítulo *The art of Herodotus* (1999 [1953]: 66-88), considera a presença do trágico nas *Histórias* como uma das características da estrutura de composição do Historiador. Segundo o helenista:

É provavelmente à influência ateniense que Heródoto deve sua técnica literária de tragédia. Sua estada em Atenas acontece no meio de sua carreira e afeta-o profundamente de outros modos. Sua parte do Egito e da Líbia mostra um pouco dessa influência; os Citas ainda mais, em sua narrativa semelhante ao mito e freqüentes discursos; a história lídia é repleta dessa influência; os livros V e VI, com o problema de Cleômenes, e os livros VII-VIII-IX, com Xerxes e Mardônio, aplicam o mesmo método para compor episódios e situações em amplas composições; com falas, e pares de falas, para fixar momentos cruciais; com episódios da narrativa principal sendo interrompidos por descrições independentes, ou incidentes relevantes que os precedem e os sucedem. Algumas vezes duas dessas digressões estão ligadas entre si, como a *strophé* e a *antistrophé* de um coro trágico: as partes sobre Atenas e Esparta (I.59.64; 65-68), entre a ascensão e queda da Lídia, tem uma breve introdução para enfatizar seu paralelismo (I.56-58).

⁸² De acordo com Saïd, Evans cita Agamêmnon, 928-9; Édipo Rei, 1528-30 e Andrômaca, 100-1. Plutarco, em *Moralia* 785b, alude ao epigrama de Sófocles dedicado a Heródoto e afirma que o poeta trágico parafraseara as palavras do Sólon herodotiano nos versos iniciais das *Traquínias* e na fala do coro que encerra *Édipo Rei*.

Myres reconhece o *lógos* lídio (I.6-94) como uma espécie de "cenário" em prosa para a trágica "tomada de Sardes", semelhante à estrutura da *Tomada de Mileto* de Frínico (cf. *Histórias*, VI.21). Sob esta perspectiva, as cenas iniciais de Giges e Candaules, que marcam a ascensão dos Mermnadas, constituiriam um "prólogo"; o diálogo entre Sólon e Creso, uma irônica contraparte para a cena entre Creonte e Tirésias na *Antígona*, seguido da morte de Átis, semelhante à morte de Hêmon na tragédia de Sófocles. Na cena de Creso na pira, quando o fogo é apagado por Apolo, Myres reconhece uma espécie de *deus ex machina* euripídiano. O helenista acentua ainda que ao longo da história da Lídia são freqüentes as frases onde se pode observar um ritmo iâmbico, especialmente no diálogo entre Sólon e Creso⁸³.

Outro aspecto importante sublinhado por Myres é a presença do que se poderia chamar de 'herói trágico' nas *Histórias*. Creso surge como o primeiro de uma série, que inclui Ciro, uma espécie de Édipo herodotiano⁸⁴, Cambises, Polícrates, Dario e Cleômenes, a quem Heródoto atribui o epíteto de *mainomenos*, um 'pendant' ao Ajax sofocliano. Por último, Myres elenca o conselheiro de Xerxes, Mardônio *hybristês*.

Muitos estudos têm verificado a presença de motivos trágicos nas *Histórias*: o inevitável destino e a intervenção do divino; o ciclo trágico de ascensão e queda (*ólbos* que leva ao *kóros*, *hýbris* que acarreta a *áte*); a percepção de que o homem está sempre sujeito ao tempo e às transformações por ele ocasionadas (*metabolaí*); maldição ancestral; sonhos enganadores e oráculos ambíguos; incompatibilidade entre intenção e ato; *symphoraí* seguidas por uma descoberta trágica; ironia trágica⁸⁵. Considerando tais

⁸³ Observou-se, no entanto, que nem sempre os exemplos citados por Myres apresentam esse tipo de metro. O helenista, na verdade, propõe uma recriação de algumas frases da narrativa de Heródoto, a partir das quais deixa entrever o que caracterizaria o verso iâmbico. Acerca da presença de um 'ritmo' iâmbico nos discursos de Creso, cf. ainda Laurot (1995:103).

⁸⁴ Ciro ainda bebê é entregue a Hárpagos por Astíages, seu avô, que fora advertido pelo oráculo de que a criança reinaria em seu lugar. Hárpagos, recusando-se a matar a criança por ordem de Astíages, entrega-a ao boiadeiro Mitriades, que cria Ciro como se fosse seu filho. Mais tarde, a verdadeira identidade de Ciro é descoberta, quando o jovem se destaca, entre os de sua idade, por seu alto espírito de liderança. Ciro destrona o avô, conquista a Lídia, a Jônia e a Babilônia, encontrando por fim sua ruína pelas mãos dos massagetos, em razão de sua excessiva *hýbris*.

⁸⁵ Sobre 'ironia trágica', cf. Gomes (1999: *passim*). Nesta tese, Cardoso Gomes trabalha, sobretudo, com a hipótese de que a consciência de impermanência do mundo se dá, para os 'heróis herodotianos', soberanos asiáticos ou tiranos gregos, por meio de uma peripécia. Segundo o autor, é justamente esta impermanência que gera motivos para as *Histórias*.

elementos, pertencentes à esfera do trágico, Laurot (1995:95-103) admite a presença de uma 'tragédia de Crespo' no *lógos* lídio. O helenista identifica na história lídia dois esquemas trágicos, senão três com o drama de Adrasto⁸⁶, que se interligam através da figura de Sólon, a saber: o do plano político, onde Crespo perde seu império para Ciro⁸⁷, e outro, do plano privado (I.34-45), que se encerra com a perda de seu filho Átis.

O registro trágico que ambienta o percurso da figura de Crespo pode mesmo, segundo argumenta Page (1962:47-9), ter sido enredo de uma tragédia grega representada no primeiro quartel do séc.V. Page, em seu artigo *An early tragedy on the fall of Croesus?*, a partir da descrição que John Beazley faz dos fragmentos de uma hídria de Corinto⁸⁸ (ver anexo 7.1), sugere que o vaso pudesse ilustrar pictóricamente a representação de uma tragédia que leva à queda de Crespo.

Os cinco fragmentos da hídria, publicados por Beazley em *Hesperia* XXIV (1955), oferecem dados que possibilitam as seguintes leituras, conforme apontou Page (1962:47): o fragmento (A), representa a parte superior de um homem em traje oriental, com braços dobrados, antebraços levantados, segurando um corpo ao agarrar duas tábuas verticais, dispostas uma de cada lado; a parte inferior de seu corpo é ocultada pela parte superior de uma pira, cujas chamas são mostradas em vermelho, formada por cepos entrecruzados. De pé, ocultados pelo braço do primeiro oriental, vê-se mão e pulso, estendidos horizontalmente, de um segundo oriental. No fragmento (B) vê-se a mão direita abaixada colocada num canto da pira, com chamas. O fragmento (C) mostra a parte superior de um terceiro oriental, trajado de modo semelhante ao homem da pira; ele olha à esquerda, reclinando a cabeça para trás, agarrando seu gorro⁸⁹ com a mão direita num gesto de espanto; à sua esquerda, vê-se as mãos estendidas de um outro homem, que parece estar

⁸⁶ Sobre a presença de um esquema trágico na história de Adrasto, Laurot (1995:104) cita uma passagem expressiva da *notice* da edição de Legrand, livro I(1946:28): "*Il est toutefois digne de remarque qu'en lisant le récit d'Hérodote, surtout la dernière partie de ce récit (43-45), on puisse croire qu'on a sous les yeux l'analyse d'une tragédie: arrivée du messager qui annonce le trépas d'Atys, lamentations de Crésus, entrée de la troupe de chasseurs - j'allais dire: du chœur - apportant le cadavre du jeune homme, ῥήσις d'Adraste qui demande à Crésus de l'immoler, réplique magnanime de Crésus, autant d'éléments dont un scénario tragique eût très bien comporté la succession.*"

⁸⁷ Plano esse que constitui a narrativa principal, segundo Laurot (1995:98), pertencente ao estudo etiológico acerca das guerras entre gregos e bárbaros.

⁸⁸ Datada de c. 480-450, mais provavelmente entre 470 e 460 ou 450.

⁸⁹ A imagem desse gorro parece corresponder às tiaras persas que Heródoto descreve em VII. 61.2-5. Nesta passagem, o Historiador discorre acerca das vestimentas dos persas: sobre a cabeça usavam bonés de feltro maleáveis

agachado, nem nível mais abaixo. No fragmento (D), vê-se a canela e o pé de um oriental que traça calças largas, movendo rapidamente para a esquerda. Por fim, o fragmento (E) traz, na parte direita, um outro oriental, que olha para a direita, aparentemente em atitude similar a do oriental do fragmento (C). O oriental está trajado de modo semelhante ao do homem da pira. Atrás dele, de pé, vê-se um jovem grego tocando uma flauta, em traje completo idêntico ao usado pelos *aulêtai* em certames, contextos atléticos ou no teatro.

Seguindo a descrição desses fragmentos, Page não deixa de perceber um obstáculo que poderia dificultar a identificação do fragmento (A) com a descrição de Heródoto, e também com a representação da cena da pira na ânfora de Míson⁹⁰ (ver anexo 7.2): Cresos não deveria estar sentado sobre a pira, senão de pé sobre ela (cf. *Histórias*, I.86.13-4)? Page parece solucionar esta questão ao sugerir que as chamas deviam já ter-se expandido antes do resgate de Cresos, a ponto de tê-lo feito descer ao longo da pira; o que, segundo o helenista, reforça a hipótese de que a iconografia estaria em consonância com a história de Cresos contada por Heródoto.

Em sua obra *Form and thought in Herodotus* (1966), Henry Immerwahr reconhece ser o processo de análise dos fatos em Heródoto, bem como a sintetização de alguns tópicos essenciais de sua obra, profundamente marcados pela tragédia e pelos conceitos aristotélicos que a definem. O autor salienta que a influência do trágico na prosa herodotiana pode ser verificada tanto na forma – presença de pequenos episódios encadeados por esquemas dramáticos – quanto em questões e temáticas abordadas – falibilidade e vicissitude da condição humana, mutabilidade da fortuna, castigo pela desmedida.

Immerwahr identifica na obra do Historiador um princípio constante de ascensão e queda dos déspotas asiáticos e o considera como uma espécie de peripécia. O autor reconhece assim uma estreita semelhança entre o tratamento dos *lógoi* narrados e a

(πίλος ἀπαγής), que chamavam de tiaras; sobre o corpo, túnicas de cores variadas, com punhos; couraças de ferro com incrustações semelhantes a escamas de peixe e, ao longo dos joelhos, calças largas.

⁹⁰ A imagem de Cresos representada pictoricamente por Míson parece ser consoante à descrição que Baquilides faz acerca do episódio da pira. Em sua Ode III, em honra a Hierão de Siracusa, o poeta diz que, para fugir da escravidão por parte dos persas, Cresos arma uma pira diante dos muros de Sardes. Sobre a pira, junto com esposa e filhas, o rei lídio ordena a um servo que ateie fogo a ela. No tocante às duas versões da história de Cresos, Segal (*apud* Crane, 1996:59) observou que elas refletem duas atitudes distintas face à idéia de mortalidade: os versos de Baquilides tratam a queda de Cresos com o "*páthos* e a exuberância da lírica coral", enquanto "o relato de Heródoto guarda íntimas afinidades com o espírito do drama sofocleano".

estrutura da tragédia, sobretudo, a similitude de percurso dos soberanos asiáticos e o do herói trágico. Segundo o helenista, o historiador apresentaria a história de cada um dos soberanos seguindo um padrão permanente de desenvolvimento, a saber:

1. seu nascimento e ascensão ao poder;
2. os primeiros tempos do reinado até seu apogeu;
3. a decadência do soberano e seu desfecho em ruína, ou pelo menos, declínio.

Conforme reconhece Immerwahr, essa trajetória – da passagem do apogeu à decadência – pode ser entendida como uma espécie de peripécia, que, segundo Aristóteles, é um dos elementos essenciais da tragédia. Em sua *Poética* (1452 a 23), Aristóteles define a peripécia como a “mudança (μεταβολή) das ações para seu contrário”, ou seja, uma reversão de situação. Assim, no livro I das *Histórias*, o *lógos* de Creso, primeiro soberano a “empreender atos injustos contra os gregos” (cf. I, 5.3) ao subjugar-los e impor-lhes tributo, se encerra com a figura desse soberano privada do poder real e subjugada a Ciro, ainda que na condição de sábio conselheiro do rei persa.

Immerwahr afirma que a derrocada do soberano acontece em função de sua cupidez e de ausência do senso de medida. É justamente esta desmedida, própria da natureza do soberano, que leva Creso à derrocada. Imerso em *hýbris*, o déspota asiático parece identificar-se, pela ótica de Heródoto, ao que não se distancia da nossa idéia de ‘transgressor’: o ímpeto expansionista, assomado à crença em sua superioridade, leva-o à perda de seu império. De acordo com Albert Schlögl (2000:60), Creso surge, em certa medida, como um paradigma do fracasso histórico encontrado nos demais *lógoi* dos déspotas asiáticos tratados por Heródoto: Ciro, Cambises, Dario e Xerxes.

Conforme afirma Vidal-Naquet (2002:114):

Em Heródoto, há personagens trágicos, déspotas orientais como Creso, Cambises e Xerxes, vítimas de opções invariavelmente más e de oráculos ambíguos. Mas a cidade grega, com os seus órgãos de deliberação e de execução, funciona como uma máquina antitrágica. Os únicos personagens gregos que têm destino trágico são os tiranos

como Polícrates de Samos. Todos, déspotas ou tiranos, são atingidos pelo excesso (*hýbris*) e precipitados no desastre pela vingança divina⁹¹.

Ao elevar-se muito acima da medida humana, o déspota inspira o *phthónos* divino, e encontra então seu fracasso. É no *lógos* de Creso que Heródoto, através das palavras de Sólon, apresenta a advertência primeira acerca do *phthónos* divino. Já no *lógos* de Xerxes, é seu tio, Artábano, quem o adverte de que “*a divindade não permite que outro, senão ela própria, nutra pensamentos altivos* - Οὐ γὰρ ἔᾶ φρονέειν μέγα ὁ θεὸς ἄλλον ἢ ἑωυτόν” (VII, 10). O *méga phronéein* é, portanto, próprio da natureza divina, não da humana. Entre estas palavras de Artábano e o discurso do mensageiro do *Ájax* de Sófocles - que anuncia que o herói homônimo, embora nascido com natureza humana, “*não pensa, entretanto, como homem*” (μὴ κατ’ ἄνθρωπον φρονῆ. v.761), despertando a cólera divina - podem-se notar confluências consideráveis. Reconhece-se assim uma estreita semelhança entre o tratamento dos *lógoi* narrados e a estrutura da tragédia, sobretudo, a similitude de percurso do soberano asiático e o do herói trágico.

Também Charles C. Chiasson (2003:7), a partir de uma releitura dos estudos que enfocam, especificamente, a presença de elementos trágicos - senão mesmo de uma “tragédia” propriamente dita – no *lógos* de Creso, procura demonstrar como Heródoto intencionalmente se apropria e modifica as técnicas do discurso trágico, manifestando assim o que, segundo ele, Deborah Boedeker entende como um “engajamento crítico autoconsciente” com outros autores e outras expressões poéticas. Centrando seu estudo na história de *Átis/Adrasto*, Chiasson reconhece um fim ‘hiper-trágico’ nesta passagem, que integra o *lógos* de Creso, e afirma que o historiador abandona ali seu modelo poético e marca seu próprio acabamento em um novo gênero, transcendendo as possibilidades da cena trágica com um segundo clímax que evoca e assoma a prévia descrição da morte de *Átis*, filho dileto de Creso, nas mãos de *Adrasto*, estrangeiro desterrado, maculado pelo fratricídio, que o soberano da Lídia purgara e mantivera em seus domínios. A “tragédia”

⁹¹ Esta afirmativa de Vidal-Naquet vai de encontro aos estudos de François Hartog acerca da presença de esquemas trágicos na obra de Heródoto (1999 [1980]: 336-39; 2004 [1996]: 99-102).

de Átis é parte da “tragédia” de Cresos, que lhe sobrevém logo após o episódio da visita de Sólon.

Em seu capítulo *Tragic narratives and Herodotean narrative*, Timothy Long (1987:176-92) tece comparações entre a estrutura da tragédia e algumas narrativas de Heródoto, aquelas em que se poderia notar a presença de elementos trágicos, a fim de demarcar a distância e a proximidade que certos episódios das *Histórias* guardam com a tragédia ática. A autora intenciona, na verdade, identificar e analisar as diferenças existentes entre essas duas formas de discurso. Segundo Long, a história de Átis é a única que parece seguir uma estrutura composicional e movimentos estruturais da tragédia; visão essa que, *mutatis mutandis*, parece concordar com a de Chiasson (2003), que reconhece o episódio de Átis/Adrasto como especificamente trágico, e não como influência estilística simplesmente.

François Hartog (1999: 338) admite a presença de esquemas trágicos nas *Histórias* como operadores de inteligibilidade do poder despótico, como modelo que permite "dar conta de seu funcionamento e explicar seu fracasso". Segundo o helenista francês, os heróis herodotianos são trágicos na medida em que são impulsionados pela *hýbris* inerente a seu poder, que tem como *nómos* a transgressão. Os déspotas vivem "num mundo sem *pólis*" e assim ignoram suas medidas e seus valores. Hartog reconhece ainda que entre a figura do déspota, do rei e a do tirano a narrativa de Heródoto tece laços; no entrecruzar-se dessas figuras se delineia a representação do poder despótico ou bárbaro (2004 [1996]:99). Rei, tirano e bárbaro se fundem, por vezes, em imagem una.

É a partir da figura de Cresos, rei da Lídia, que Heródoto demarca o início de sua narrativa acerca do percurso dos déspotas asiáticos. Alguns estudiosos crêem, inclusive, que Gíges figura nas *Histórias* para que se possa entender a trajetória de Cresos. A série de *lógoi* – relatos biográficos ou ainda etnográficos – que compõe grande extensão das *Histórias* traz como personagem primeiro aquele que, de acordo com o dizer do historiador, é *aítios*: Cresos, o primeiro dos bárbaros a subjugar os gregos e a impor-lhes o pagamento de tributo (I.6.5-7). Mas antes que se apresente o soberano asiático como agente causador de *ádika* contra os povos aquém do rio Hális, na abertura do *lógos* lídio, Cresos é dito *týrannos* daqueles mesmos que ocupam o espaço circunscrito aos bárbaros.

Týrannos, *aítios*, *ádikos* introduzem na narrativa herodotiana a imagem do soberano asiático.

O termo *aítios* implica a noção de responsabilidade, de causalidade, de princípio gerador. As ocorrências do vocábulo em Heródoto enquadram-no, principalmente, na esfera da responsabilidade por danos cometidos contra outrem, esfera essa que inclui, sobretudo, uma idéia de censura, conforme acentua Darbo-Pechanski (1998:232)⁹². No próêmio das *Histórias*, ao anunciar a causa, a *aitié*, das guerras entre gregos e bárbaros, o historiador menciona os fenícios como os “*causadores do desacordo*” (αἰτίους τῆς διαφορῆς). À atribuição de responsabilidade aos fenícios, explicação dada por eles próprios e pelos persas, Heródoto sobrepõe sua versão dos fatos e justifica o princípio da causa com a apresentação daquele que dá início aos atos injustos cometidos contra os gregos. Em Creso, poder-se-ia dizer então, repousa a *arkhé*⁹³ de uma série de *ádika* que irão exigir reparação.

Chantraine, em seu dicionário etimológico, atesta a freqüência do emprego do termo no campo jurídico, e à forma feminina deste adjetivo, o filólogo acresce ainda os sentidos de “acusação”, na esfera jurídica, e de “doença”, no vocabulário médico.

Se o tempo das conquistas bárbaras se inicia com Creso, o tempo da tirania, de um nomeado poder despótico, remonta a seus antepassados mais longínquos: precisamente ao seu quarto ancestral. O poder dos Mermnadas se instaura com a figura de Giges, usurpador do trono de Candaules, de quem fora membro da guarda pessoal, e que, guiado pelo dolo uma mulher, assassina seu senhor e lhe extorque o poder, toma-lhe a τιμή, cometendo o que o historiador nomeia de ἀμαρτία, uma “falta”, na verdade, dupla – assassinato e usurpação. A dinastia dos Mermnadas se inicia com uma falta, e, sobretudo, marca o surgimento de uma tirania – bem ao modo como os gregos entendiam esse termo –, da tomada do poder por via não hereditária. Se Giges é responsável por uma mácula no passado, Creso é quem há de pagar por ela, conforme se pode observar no desenrolar do *lógos* descrito por Heródoto.

⁹² O léxico de Powell atribui o significado de “responsável por” ou “culpado” a 34 das 39 ocorrências do termo αἴτιος em Heródoto.

⁹³ Creso é “αὐτὸς πρῶτον ὑπάρξαντα ἀδίκων ἔργων ἐς τοὺς Ἕλληνας” (I. 5. 11-2)

A imagem primeira de Creso apresentada por Heródoto é dada logo na introdução ao *lógos* lídio, momento em que o historiador passa a buscar as causas dos primeiros conflitos entre gregos e bárbaros, diferenciando suas causas perquiridas daquelas referidas nos primeiros cinco capítulos de sua obra, onde se encontra o relato de outros *lógoi* acerca de causas que se apoiam sobre fundos míticos. Após relatar o que contam os persas e os fenícios acerca das raízes de tais conflitos, o historiador passa então a estabelecer seu próprio relato, e, antes mesmo de passar a descrever a história do último déspota da dinastia dos Mermnadas, Heródoto justifica sua escolha por referir igualmente as grandes e pequenas cidades dos homens, consciente da mutabilidade inerente à esfera dos homens: “*α εὐδαιμονίη humana nunca permanece estável*” (I.5.16-7). Tal axioma, que constitui um dos princípios norteadores do pensamento grego do séc V, é ilustrado em absoluto no *lógos* de Creso, que na condição de servidor da persona de outro déspota, Ciro, reafirma o dito herodotiano: “*o ciclo é próprio do que é humano, e girando não permite que sempre os mesmos sejam bem afortunados*” (I.207.10-12)⁹⁴.

No livro I.6, tem-se a primeira descrição da figura de Creso:

Κροΐσος ἦν Λυδὸς μὲν γένος, παῖς δὲ Ἀλυάττειω, τύραννος δὲ ἔθνεων τῶν ἐντὸς Ἄλυος ποταμοῦ, ὃς ῥέων ἀπὸ μεσαμβρίας μεταξὺ Συρίων τε καὶ Πανφλαγόνων ἐξίει πρὸς βορρῆν ἄνεμον εἰς τὸν Εὐξείνου καλεόμενον πόντον. Οὗτος ὁ Κροΐσος βαρβάρων πρῶτος τῶν ἡμεῖς ἴδμεν τοὺς μὲν κατεστρέψατο Ἑλλήνων εἰς φόρου ἀπαγωγὴν, τοὺς δὲ φίλους προσεποιήσατο. Κατεστρέψατο μὲν Ἴωνάς τε καὶ Αἰολέας καὶ Δωριέας τοὺς ἐν τῇ Ἀσίῃ, φίλους δὲ προσεποιήσατο Λακεδαιμονίους. Πρὸ δὲ τῆς Κροΐσου ἀρχῆς πάντες Ἕλληνες ἦσαν ἐλεύθεροι. Τὸ γὰρ Κιμμερίων στρατεύμα τὸ ἐπὶ τὴν Ἴωνίην ἀπικόμενον, Κροΐσου ἔον πρεσβύτερον, οὐ καταστροφὴ ἐγενετο τῶν πολιῶν, ἀλλ' ἐξ ἐπιδρομῆς ἀρπαγῆ.

Creso era de raça lídia, filho de Aliates, soberano dos povos de aquém do rio Hális, que corre do sul entre os sírios e os panflagônios e desemboca frente ao vento Bóreas no chamado Ponto Euxino. Esse Creso, dos bárbaros que nós conhecemos, foi o primeiro a submeter alguns dos gregos ao pagamento de tributo e a estabelecer laços com outros. Submeteu os jônios, os eólios e os dórios da Ásia, estabeleceu

⁹⁴ μάθη ὡς κύκλος τῶν ἀνθρωπείων ἐστὶ πρηγμάτων, περιφερόμενος δὲ οὐκ ἔα αἰεὶ τοὺς αὐτοὺς εὐτυχεῖν.

laços com os lacedemônios. Antes do reinado de Creso, todos os gregos eram livres. Pois a tropa dos simérios que chegara sobre a Jônia, anterior à de Creso, não deu origem à submissão das cidades, mas à pilhagem resultante da incursão.

A narrativa herodotiana prossegue com a descrição da tomada do poder dos Heraclidas, representado então na figura de Candaules, pelo *génos* de Creso, marcado pela figura primeira de Giges. Nos vinte capítulos subseqüentes, Heródoto ocupa-se da dinastia dos Mermnadas, mormente do reinado dos três descendentes de Giges, até que Creso retorne então ao posto de protagonista. É este soberano quem concretiza o projeto expansionista dos lídios, subjugando muitos gregos da Ásia continental e anexando seus territórios.

Segundo Laurot (1995:96), Creso pode ser considerado um 'herói trágico' não só pelo golpe da maldição hereditária do qual é vítima (cf. história de Giges) - temática esta tão cara aos enredos da tragédia ática - como também, e principalmente, por suas próprias condutas, suas ações, poder-se-ia dizer, 'hybrísticas'. De acordo com o helenista, outro fator que assinalaria o caráter trágico desta personagem seria sua incapacidade de compreender os oráculos, sua ἀμαρτία diante dos ditos proféticos de Delfos. Esses "erros" na interpretação dos oráculos, assim como a não observância de conselhos admoestadores, se devem, sobretudo, ao excesso de autoconfiança do soberano. O último dito da Pítia (I.91), na consulta última feita pelos lídios, espécie de "resumo" da trajetória de Creso, acaba por reafirmar sua condição de ἀτίος dos males que sofrera⁹⁵.

⁹⁵ Acerca do caráter trágico dos soberanos nas *Histórias*, Chiasson (2003:31) afirma: "I conclude with a brief final observation on Herodotus' engagement with Attic tragedy and the Greek poetic tradition, in order to demonstrate its relevance - and its characteristic ambivalence - beyond the borders of Lydia. Xerxes' expedition against Greece represents the culmination of the Herodotean pattern, exemplified by Croesus, whereby a monarch suffers unwittingly self-inflicted defeat despite admonitions from gods (oracles, omens, dreams) and men (the cautions or "tragic" advisor)."

4." Ολβος e εὐτυχίη: PERMANÊNCIA E INCONSTÂNCIA

4.1. Considerações gerais acerca do conceito de ὄλβος

O termo ὄλβος, e tudo aquilo que ele implica, está presente na literatura grega desde a épica homérica⁹⁶. Ocupam também o vocábulo e seus cognatos relevante lugar na poesia arcaica, como por exemplo nos *Teognidea*, nas odes pindáricas, nas elegia de Sólon e nos epinícios de Baquílides, poeta esse que também tematiza a história da queda de Creso em uma de suas Odes (III, vv15-62).

De acordo com o dicionário etimológico de Pierre Chantraine, o termo designa, na épica homérica e na lírica, a felicidade material, a prosperidade concedida aos homens pelos deuses, distinguindo-se de πλοῦτος, que se aplica especificamente à riqueza, e de εὐδαιμονία, que assinala a noção de "favor dos deuses". No entanto, conforme reconheceu De Heer (1968:15), na épica homérica, ὄλβος, assim como seu cognato ὄλβιος, denota a posse de bens valiosos, a riqueza material, filhos, uma esposa bem dotada, possessões que renderiam ao homem uma vida plena e que o alçam acima do comum dos mortais. Aplicado a coisas, o adjetivo ὄλβιος, -α, -ον denota ainda possessões que, sendo fruto de um favor divino, atribuem aos homens a condição de ὄλβιοι.

Segundo De Heer, a posse de bens materiais, na épica homérica, é altamente valorizada como prova de *status* do herói. Conseqüente de seu valor heróico, ὄλβος representa a extensão de sua grandeza, de sua valentia e excelência. Assim, na *Ilíada*, XVI, vv.595-6, de Baticles, herói magnânimo⁹⁷, diz-se que:

Χάλκωνος φίλον υἷον, ὃς' Ἑλλάδι οἰκία ναίων

⁹⁶ À guisa de exemplo, tem-se o emprego de ὄλβος na *Ilíada*, XVI, 596 (iniciando o verso ao lado de πλοῦτος); XXIV, 536 (iniciando o verso ao lado de πλοῦτος); na *Odisséia*, III, 208 (fechando o verso); IV, 208 (iniciando o verso); VI, 188 (após cesura pentemímere); XVIII, 19 (após cesura triemímere); XVIII, 273 (após cesura bucólica); XIV, 206 (iniciando o verso ao lado de πλοῦτος). Note-se que, nessas passagens, o termo é disposto sempre em posição enfática, seja no início ou no fim do hexâmetro ou após uma cesura.

⁹⁷ μεγάλθυμος conforme é referido nesta passagem. Assim como Telo de Heródoto, Baticles também é morto em combate.

ὄλβω τε πλοῦτῳ τε μετέπρεπε Μυρμιδόνεσσι.

filho querido de Cálcon, que na Hélade habitando morada
por seu ὄλβος e sua riqueza distinguia-se entre os Mirmidões.

No canto XXIV, vv.534-7, Aquiles diz acerca de seu pai:

“Ὡς μὲν καὶ Πηληϊ θεοὶ δόσαν ἀγλαὰ δῶρα
ἐκ γενετῆς· πάντας γὰρ ἐπ’ ἀνθρώπους ἐκέκαστο
ὄλβω τε πλοῦτῳ τε, ἀνάσσει δὲ Μυρμιδόνεσσι,
καὶ οἱ θνητῶ ἐόντι θεῶν ποίησαν ἄκοιτι·

Assim, também a Peleu os deuses concederam esplêndidos dons
desde seu nascimento; excedera todos os mortais
em ὄλβος e em riqueza, comandava os Mirmidões
e, sendo mortal, a ele os deuses deram como esposa uma deusa.

Quanto ao emprego de ὄλβιος aplicado a coisas, em suas ocorrências no neutro
plural, conforme se nota em algumas passagens da *Odisséia*, designam as dádivas divinas,
geralmente provindas de Zeus. A título de exemplo, tem-se no canto VII, 148-150:

...τοῖσι θεοὶ ὄλβια δοῖεν
ζωέμεναι, καὶ παισὶν ἐπιτρέψειν ἕκαστος
κτῆματ’ ἐνὶ μεγάροισι γέρας θ’ ὅ τι δῆμος ἔδωκε

...que a eles, dêem os deuses o que for ὄλβιος
para viver, e que aos filhos devolva-lhes, cada um,
bens em seus domínios e o reconhecimento que o povo lhe deu.

No canto VI, vv.188-9, lêem-se os seguintes hexâmetros:

Ζεὺς δ’ αὐτὸς νέμει ὄλβον Ὀλύμπιος ἀνθρώποισιν,
ἔσθλοῖς ἠδὲ κακοῖσιν, ὅπως ἐθέλησιν, ἕκαστῳ·

Zeus Olímpio, ele próprio, reparte ὄλβος entre os homens
para cada um, os bons ou para os maus, como queira.

Na poesia lírica, o termo ὄλβιος, e por extensão seu substantivo correspondente,
expande seu leque de significados que, por vezes, diferenciam-se por completo daqueles

encontrados na épica homérica. Na poesia de Alcman, por exemplo, ὄλβος não implica em posses materiais de espécie alguma, mas em uma ausência de tristeza, de pesar (ἔστι τις σιῶν τίσις· / ὁ δ' ὄλβιος, ὅστις εὐφρων ἀμέραν διαπλέκει ἄκλαυτος [existe uma vingança dos deuses; é ὄλβιος aquele que com espírito ameno passa o dia sem lágrimas]⁹⁸); em Safo, conforme assinala De Heer, o termo parece relacionar-se aos deleites do amor, às alegrias e prazeres dele advindos (ὄλβιε γάμβρε, σοὶ μὲν δὴ γάμος ὡς ἄραο / ἐκτετέλεστ', ἔχῃς δὲ πάρθενον ἂν ἄραο .../ σοὶ χάριεν μὲν εἶδος, ὄππατα δ' ... / μέλλιχ', ἔρος δ' ἐπ' ἱμέρτω κέχυται προσώπῳ / ... τετίμακ' ἔδοχά σ' Ἐφροδίτα – Noivo ὄλβιος, o casamento, como desejaste / se cumpriu, tens a virgem que desejaste.../ teu corpo é gracioso, os olhos / de mel, o amor esparge por tua face encantadora / ... honra-te grandemente Afrodite).⁹⁹ Para a poetisa de Lesbos, Afrodite é a divindade dispensadora de ὄλβος; a deusa cípria recebe o epíteto πολύολβος (cf. fr 133LP).

Nas odes epinícias de Píndaro e de Baquilides, conforme ressaltou Gregory Crane (1996:82), o aspecto transitório do ὄλβος é um dos temas mais difundidos. Píndaro, na quinta antístrofe da 6^a *Olímpica* (vv.163-4) roga para que o tempo não abale o *ólbos* (Μὴ θράσσοι χρόνος ὄλβον ἐφέρπων / Que o tempo, em seu avançar, não abale seu ὄλβος). Na 3^a *Pítica*, uma de suas odes em louvor ao tirano Hierão de Siracusa, Píndaro faz menção à instabilidade do ὄλβος dos mortais e nos versos 189-90 da quinta antístrofe afirma que ele não dura muito tempo (Ὀλβος οὐκ ἐς μακρὸν ἀνδρῶν ἔρχεται / ὅς πολὺς, εὐτ' ἂν ἐπιβρίσαις ἔπηται – O ὄλβος dos homens não vem por longo tempo / quando, grande, é seguido de toda sua plenitude). O tempo e a duração de ὄλβος são questões recorrentes, visto que para os mortais é algo que nunca é eterno, que só dura por longo tempo se for engendrado com a acordança dos deuses (cf. *Neméias*, 8, vv.28-9 - Σὺν θεῶν γὰρ τοὶ φυτευθεῖς / ὄλβος ἀνθρώποισι παρμονώτερος· – Tendo sido plantado de acordo com os deuses / o ὄλβος é mais durável para os homens).

Píndaro também adverte acerca da existência de um *καιρός* de ὄλβος para os vitoriosos, e o *καιρός* é, por definição, limitado (cf. 7^a *Neméia*, vv.85-7. Θεαρίων, τὴν δ

⁹⁸ *Partheneion*,37.

⁹⁹ Fr.112 CAMPBELL

' εοικότα καιρὸν ὄλβου / δίδωσι.../ A ti, Teáριον, (ela) concede um instante favorável de ὄλβος); o que parece, em certa medida, estar em consonância com a noção de Baquílides de que "o homem que busca ὄλβος pode alcançar honra, mas somente enquanto estiver vivo" (cf. *Epinício* 1, vv.180-1).

Acerca de ὄλβος como forma de honra e prestígio, Píndaro afirma, por exemplo, que Arquesilau de Cirene tem um πολὺς ὄλβος (5^a *Pítica*, vv.17-8) porque reina sobre grandes cidades e é vencedor dos jogos em honra a Apolo (vv.19-29). De fato, em Píndaro, ὄλβος aparece claramente relacionado à posse de bens e renome na 5^a *Olímpica* (vv.26-30).

Baquílides, em uma de suas odes ao tirano Hierão de Siracusa (5.50-5), oferece sua definição acerca de ὄλβος:

ὄλβιος ὥτινι θεὸς
μοῖράν τε καλῶς ἔπορεν
σὺν τ' ἐπιζήλω τύχῃ
ἀφνεὸν βιοτὰν διάγειν· οὐ
γὰρ τις ἐπιχθονίων
πάντα γ' εὐδαίμων ἔφυ.

ὄλβιος é aquele para quem a divindade
tem reservado bom quinhão
e com invejável sorte
viver rico em recursos de subsistência;
pois estando sobre a terra
ninguém é naturalmente feliz em todas as coisas.

Após afirmar que ninguém é εὐδαίμων em tudo, Baquílides dá como exemplo de seu axioma as histórias dos trabalhos do herói Hércules. De modo semelhante, Píndaro, na 3^a *Pítica*, cita Peleu e Cadmo como exemplos de "homens que conquistaram o máximo ὄλβος (ὄλβον ὑπέρτατον), mas para os quais a existência também não foi segura (ἀσφαλής).¹⁰⁰

¹⁰⁰ Esta imagem de Peleu como herói cuja existência não foi ἀσφαλής evoca, *mutatis mutandis*, a descrita por Aquiles na *Ilíada*, XXIV,527-40. O Pelida diz a Príamo que Zeus encerra em seu palácio dois tonéis de dádivas, um só de males; outro pleno de bens. Misturadas as dádivas, Zeus as depeja sobre os mortais. Assim, Peleu também prova dessas duas partes: senhor dos Mirmidões, excedendo a todos os mortais por seu ὄλβος e sua riqueza, tendo por esposa uma deusa, no entanto, não deixa de sofrer grande infortúnio: não terá jamais um sucessor em seu palácio,

Na poesia de Teógnis, assim como em algumas elegias de Sólon, a qualidade de ὄλβιος aparece desvinculada da idéia de riqueza, de posse de bens materiais, à diferença de alguns contextos da épica homérica e dos epinícios de Píndaro. Assim, nos versos 865-68 dos *Teognidea* afirma-se que a divindade concede ὄλβος a muitos homens desprezíveis e que este não representa algo melhor nem para eles nem para seus amigos. Contrário ao ὄλβος dos homens desprezíveis está a grande glória da excelência (ἀρετῆς δὲ μέγα κλέος), que jamais perece.

Teógnis assegura que ὄλβιος é o homem a quem, conjuntamente, são concedidos os dons da excelência e da beleza (cf. vv.933-5W - παύροις ἀνθρώπων ἀρετὴ καὶ κάλλος ὀπηδεῖ· / ὄλβιος, ὅς τούτων ἀμφοτέρων ἔλαχεν. / πάντες μιν τιμῶσιν' ... – a excelência e a beleza acompanham poucos homens; ὄλβιος é aquele que obteve ambas essas coisas./ Todos o honram) . Ser ὄλβιος, qualidade de pouco, implica em ter ἀρετή e ver sua τιμή reconhecida por todos. Tal definição de Teógnis está em consonância com os ideais políticos do poeta que se ressentia de uma crise na hegemonia aristocrática oriunda sobretudo da dilatação da circulação da moeda. Ciente de que ὄλβος e πλοῦτος não constituem prova de excelência, visto que podem ser adquiridos de forma injusta (cf. vv.197ss.), Teógnis assegura ainda que ninguém é ὄλβιος nem miserável, mau ou bom, sem a ação da divindade (vv.165-6). Como assinalou De Heer (1968: 35), o arranjo quiasmático nesses dísticos parece sugerir uma associação entre ὄλβιος e ἀγαθός e entre πενιχρός e κακός:

οὐδεὶς ἀνθρώπων οὐτ' ὄλβιος οὐτε πενιχρός
οὐτε κακὸς νόσφιν δαίμονος οὐτ' ἀγαθός.

nenhum homem é ὄλβιος, nem miserável,
nem mau, distante do nume, nem bom.

visto que seu único filho está destinado a morrer ainda jovem. Formulando uma comparação, Aquiles diz que Príamo também fora ὄλβιος (v.543), repleto de riquezas e filhos, até o instante em que os deuses enviaram-lhe tal sofrimento: batalhas e homicídios em torno de sua cidade.

Na elegia soloniana, a dissociação entre riqueza e excelência é também constantemente tematizada. No fr.15W, Sólon reivindica uma ἀρετή em detrimento de πλοῦτος, ao reconhecer que muitos homens maus são ricos, enquanto os bons são pobres e que os bens são, na verdade, passageiros; alguns versos desse fragmento são encontrados ainda nos *Teognidea* (vv.315-18), o que parece indicar certa concordância entre o pensamento de Sólon e o de Teógnis. No fr.24W, cujo conteúdo também se encontra quase *ipsis litteris* nos versos 719-28 dos *Teognidea*, vê-se reafirmada a noção da transitoriedade de πλοῦτος, quando o poeta reconhece, no quarto dístico, que "ninguém chega ao Hades com todos os seus excessivos bens" (...τὰ γὰρ περιώσια πάντα / χρήματ' ἔχων οὐδεὶς ἔρχεται εἰς' Αἴδεω.).

No entanto, a crítica maior de Sólon acerca da riqueza parece incidir sobre a natureza de sua origem. Nos dísticos iniciais de sua *Elegia às Musas* (fr.13W), o poeta roga às Musas Olímpicas que lhe concedam um ὄλβος advindo dos deuses bem-aventurados (ὄλβον πρὸς θεῶν μακάρων δόττε) e uma boa reputação sempre da parte dos homens (ἀνθρώπων αἰεὶ δόξαν ἔχειν ἀγαθὴν). Mais adiante, Sólon expressa o desejo de possuir bens, mas não adquiridos injustamente, e conclui que a riqueza conferida pelos deuses é duradoura, enquanto aquela que os homens honram como fruto da *hýbris*, portanto injusta, rapidamente se converte em *áte*.

De acordo com as palavras de Sólon, a riqueza, que constituiria parte integrante do ὄλβος, deve ser pautada pela justiça; noção esta que encontra seu germe na poesia de Hesíodo, que n'*Os Trabalhos e os dias* sentencia nos versos 279-80: “(o Cronida) deu aos homens a justiça, que é a melhor de todas as coisas / se alguém deseja proclamar coisas justas / conscientemente, a este Zeus que vê ao longe concede ὄλβος” (ἀνθρώποισι δ' ἔδωκε δίκην, ἣ πολλόν ἀρίστη γίνεται· εἰ γὰρ τίς κ' ἐθέλη τὰ δίκαι' ἀγορεύσαι / γιγνώσκω, τῷ μὲν τ' ὄλβον διδοῖ εὐρύσπα Ζεὺς·). Para Sólon, a δίκη é o princípio regulador da ordem em um universo políade que se encontra às voltas com uma mudança de valores, com a transição dos códigos da ética aristocrática para uma ética própria da democracia.

Na tragédia ática, em linhas gerais, o termo ὄλβος é sobretudo relacionado às figuras da aristocracia; são ὄλβιοι os homens ricos¹⁰¹ e nobres, aqueles que dispõem de bens materiais e de um status social elevado, conforme observou Duplouy (1999:7). O fr.326 8N de Eurípides ilustra bem este sentido do termo: κακός δ' ὁ μὴ ἔχων, οἱ δ' ἔχοντες ὄλβιοι - Mau é aquele não possui; os que possuem, ὄλβιοι. Κακός aparece em contraposição a ὄλβιος, evocando, em certa medida, a perspectiva aristocrática encontrada nos *Teognidea*. De resto, nos textos sofocleanos, ὄλβος implica não somente a posse de bens materiais, mas também uma posição social elevada. De acordo com De Heer (1968:69), as noções de permanência e de favor concedido pelos deuses também estão presentes na utilização que Sófocles faz do termo, e seus cognatos.

Na tragédia *Os persas*, texto que, segundo Edith Hall (1989:69), propõe certa 'mitologização' das guerras pérsicas, ὄλβος figura como um quase-caracterizador do universo dos bárbaros. Intimamente dependente da noção de posse de riquezas, ὄλβος parece determinar ali a concepção de "felicidade", "prosperidade", dos persas, extremo dos bárbaros. Segundo a helenista inglesa, tanto em Heródoto quanto em Ésquilo encontra-se presente a moral grega que prescreve que o πολὺς ὄλβος e o κόρος levam à ὕβρις, que acarreta a ἄτη.

Nos versos 161-64 da referida tragédia, a rainha Atossa diz temer que um μέγας πλούτος venha a levar ao reverso¹⁰² o ὄλβος que Dario erguera não sem o auxílio de nenhuma divindade. A perda de seu ὄλβος é lamentada pelos persas em alguns versos da tragédia (cf. vv.163-4; 251-2; 824-7), fruto da cruel συμφορά com a qual se deparam (cf. v.291;436; 445; 471; 846).

Na extensa obra de Heródoto, o termo ὄλβος aparece, apenas no livro I, somente no *lógos* de Creso. No diálogo entre Sólon e Creso, o Historiador faz ressaltar significações distintas, senão adversas, deste conceito, apresentadas pelo sábio de Atenas e pelo déspota da Lídia; significações essas que acabam por demarcar uma diferença de

¹⁰¹ Das ocorrências de ὄλβιος em Heródoto, duas são estreitamente associadas à idéia de posse de riquezas. Cf VI.24 e 61; VIII.75. Este emprego do termo, relacionado à posse de bens materiais, parece indiciar que no livro I a noção de ὄλβιος assume significação singular no texto herodotiano.

¹⁰² ἀνατρέπω é o verbo finito desta sentença. Cf. *Histórias*, I.32 (πολλοῖσι γὰρ δὴ ὑποδέξας ὄλβον ὁ θεὸς προρρίζους ἀνέτρεψε.)/ *Os persas*, vv. 163-4 (μὴ μέγας πλούτος κούισας οὐδας ἀντρέψη ποδί / ὄλβον...).

valores entre dois universos ali representados: o grego e o bárbaro. Para além da imagem do bárbaro, figura quase sempre colocada em posição contrária àquela dos gregos em grande parte das representações do séc V, poder-se-ia pensar ainda em uma diferença de valores encerrada no seio da própria *pólis*, caso se considere a figura de Sólon como representante do ideal democrático ateniense e a de Creso como representante de um *êthos* que se confunde, ou mesmo se intermedeia, com o do aristocrata e do tirano grego.

Conforme lembra Koselleck (1992: *passim*), todo conceito é dependente de um tempo, de uma situação histórica, estando imbricado em um emaranhado de textos e contextos. Os conceitos apresentam então certo grau de mobilidade. A partir de um mesmo referente lingüístico, novas significações podem ser forjadas; os conceitos podem tornar-se singulares, a partir de uma nova conjuntura histórica que "não só engendra essa nova formulação conceitual, como também poderá se tornar através dela inteligível" (1992:140). Tomando por base a afirmativa de Koselleck, pode-se dizer que a redefinição do conceito de ὄλβος operada pelo Sólon de Heródoto, além de formular uma nova significação do termo, inteiramente dependente de uma situação histórica, e mesmo política, também torna 'inteligível'¹⁰³ uma nova realidade ateniense.

O redimensionamento do conceito de ὄλβος, alçado pelo discurso de Sólon à esfera política conforme se verificou no capítulo 3.2, parece ainda ser parte do projeto herodotiano de representação do mundo de Atenas, ao menos de uma perspectiva que se depreende como tendência hegemônica durante o séc.V. Ao repensar o conceito de ὄλβος, o Historiador estabelece ainda uma distinção entre este termo e εὐτυχίη, acentuando-lhe a característica da permanência. Permanência essa que assume nova perspectiva quando se leva em consideração o caráter público da exposição de sua *historíe* como tentativa de tornar eternos os grandes feitos humanos, proposta enunciada no proêmio de sua obra.

¹⁰³ Retoma-se aqui o termo 'inteligível' por referência ao conceito 'modelo de inteligibilidade', postulado por François Hartog, na obra *O espelho de Heródoto*.

4.2 Sólon entre ὄλβος e εὐτυχίη

É através da figura de Sólon que Heródoto empreende uma teorização primeira acerca dos termos que englobam o amplo campo semântico que denota a concepção dos gregos de "felicidade". O Historiador leva o sábio de Atenas à corte de Creso, monarca asiático, e, por meio de um debate em que se vê contrastados os modos de entender esta noção, procura não somente estabelecer os limites que demarcam as fronteiras de significação dos conceitos de ὄλβος e εὐτυχίη como também busca ilustrar a diferença existente entre dois universos culturais regidos por valores dessemelhantes, por vezes antagônicos. Creso, personagem que traz em si um *êthos* que se poderia reconhecer ora como bárbaro ora como próprio da aristocracia é colocado diante de um Sólon que espelha todo um ideal ateniense, que traz em si um *êthos* que se opõem àqueles dos quais o déspota é representante.

No referido debate, perante a frustração de Creso diante dos três exemplos de homens ὄλβιοι que lhe foram apresentados, Sólon passa a expor sua compreensão do significado de ὄλβος a fim de justificar a eleição de tais modelos. O entendimento do homem de Atenas mostra-se então bastante distinto daquele que marcara o início da entrevista, apresentado por um déspota que, por suas valiosas riquezas, julgara merecer o título superlativo de ὄλβιώτατος. As palavras de Sólon são as seguintes:

"Na longa duração da vida humana, há muito para se ver que não se deseja (ver), e muito para sofrer. Eu estipulo em setenta anos o limite da vida humana. Sendo setenta os períodos de anos, correspondem a vinte e cinco mil e duzentos dias, não havendo mês intercalar; então, se um de cada dois anos for maior em um mês, para que as estações, sobrevivendo no tempo adequado, coincidam, os meses intercalares são trinta e cinco ao longo de setenta anos, e os dias desses meses, mil e cinqüenta. De todos esses dias dos setenta anos, que são vinte e seis mil duzentos e cinqüenta, nenhum deles apresenta algum acontecimento inteiramente semelhante ao de outro dia. Portanto, Creso, assim o homem é todo vicissitude. A mim, tu pareces ser possuidor de grandes riquezas, e também rei de muitos homens; mas aquilo que me perguntavas não posso dizê-lo ainda, antes de saber que

teus dias terminaram belamente. Pois o homem de grandes riquezas não é de modo algum mais ὄλβιος do que aquele que a tem dia a dia, se a τύχη não o acompanha até terminar bem a vida, com todas as excelências. Dentre os homens, muitos plenamente ricos são ἀνόλβιοι, enquanto muitos, possuidores de poucos recursos são εὐτυχέες. O homem de grandes riquezas, mas ἀνόλβιος, supera o εὐτυχής somente em duas coisas, mas este supera o ἀνόλβιος e o rico em muito. Um tem mais capacidade de satisfazer o desejo e de suportar uma grande ἄτη que lhe sobrevenha, mas o outro o supera no seguinte: não é capaz de suportar, de modo semelhante àquele, a ἄτη e a ἐπιθυμία, mas a εὐτυχίη o afasta destas; não é estropiado, nem doente, nem passível de sofrer males, tem bons filhos, é belo de se ver. Se, além disso, terminar bem a vida, eis aquele que procuras, o que é digno de ser chamado de ὄλβιος; mas antes de chegar ao fim da vida, espera, não o chames ainda de ὄλβιος, mas de εὐτυχής. É então impossível reunir tudo isso, sendo homem, assim como nenhum território é auto-suficiente em tudo, provendo-se a si mesmo, mas se possui uma coisa, de outra, carece; e aquele que possuir em demasia, este será o melhor. Assim, também nenhum ser humano é auto-suficiente; pois se tem algo, é desprovido de outra coisa. Aquele que passa toda a sua existência com a maior parte dessas coisas, e em seguida atinge seu fim benfazejamente, este, a meu ver, ó rei, é digno de receber tal epíteto. Deve-se observar o fim de todas as coisas, e como acontecerão, visto que para muitos a divindade, tendo deixado entrever o ὄλβος, leva-os ao extremo reverso.”

No dito proverbial de Sólon, destaca-se primeiramente uma noção a qual estará condicionada a atribuição da qualidade de ὄλβιος aos mortais: no extenso limite da vida humana, nenhum dia é semelhante a todos os demais, pois "o homem é todo vicissitude". Essa συμφορή mencionada pelo sábio é capaz de alterar, senão mesmo reverter às avessas, o ὄλβος que Creso julga possuir, que, conforme fora comentado no capítulo 3.2, na visão de Sólon, não implica na posse de coisas μεγάλα τε καὶ ὄλβια observadas no passeio aos tesouros do rei, mas sim nos grandes feitos da existência e no modo como os exemplos de Telo, Cléobis e Bítton encerram suas vidas.

Ao fim de seu discurso, Sólon reafirma a importância de se observar o fim de todas as coisas e o modo como se concluem, posto que a divindade, tendo permitido a alguns humanos entrever o ὄλβος, leva-os ao extremo reverso (I.32.47.- 33.1). A máxima que põe termo à fala do sábio, contrasta com aquela, enunciada em I.31.16-7, em que Sólon

assegura que, diante da morte de Cléobis e Bítton, a divindade demonstrara claramente que, para os homens, "é melhor morrer do que viver". As formas verbais empregadas nestas duas passagens para referir respectivamente o 'entrevir' o ὄλβος e o 'demonstrar claramente' o que é melhor para os homens são ὑποδείκνυμι e διαδείκνυμι, o que parece evidenciar uma diferença qualitativa da ordem da demonstração nas duas proposições.

Em comentário à passagem I.31.16-7, How & Wells (1989 [1912]:68) assinalam que a máxima ali encerrada se trata, na verdade, de um "sentimento comum em toda a literatura grega" e apresentam como exemplo mais conhecido o do *Édipo em Colono*, onde, nos versos 1224-27, o coro canta que "não nascer supera todo o demais dito; quando se nasce, o retornar ao lugar de onde se vem o mais rápido possível é muito posterior " (Μή φῦναι τὸν ἅπαντα νικᾶ / λόγον· τὸ δ' , ἐπεὶ φανῆ, / βῆναι κείθεν ὄθεν περ / ἦκει, πολὺ δεύτερον, ὡς τάχιστα.).

Após advertir Cresos acerca da mutabilidade da fortuna humana, ocasionada pelas συμφοραί que acometem os homens, Sólon prossegue em seu dito axiomático afirmando que o homem possuidor de grandes riquezas (ὁ μέγα πλούσιος) não é em nada mais ὄλβιος do que aquele que a tem dia a dia, se a τύχη não o acompanhar até o término da existência, com todas as excelências (πάντα καλὰ ἔχοντα). O sábio desassocia, em certa medida, ὄλβος de πλοῦτος, ao reconhecer que muitos homens plenamente ricos (ζάπλουτοι) são ἀνόλβιοι e contrapõe exemplos de moderação a figuras de excesso: aqueles que possuem bens dia a dia (ἐπ' ἡμέρην ἔχοντες) se diferenciam axialmente do μέγα πλούσιος; os que são possuidores de recursos moderados (μετρίως ἔχοντες βίου), do ζάπλουτος. Toda essa diferença tem como medida a τύχη, a sorte, sempre momentânea, conforme pontuou De Heer (1968:100).

Sólon assinala que o homem de grandes riquezas, porém ἀνόλβιος, supera o bem afortunado, o εὐτυχής, apenas em sua capacidade de satisfazer seus desejos e de suportar uma grande ἄτη que lhe sobrevenha (I.32.28-32). Mas o homem bem afortunado, ainda que não seja dotado de tais capacidades, é afastado da ἄτη e dos desejos por sua εὐτυχία: "ele não é estropeado, nem doente, nem passível de sofrer males, tem bons filhos, e é belo de se ver" (I.32.32-5).

Parte dos qualificativos que caracterizam o homem bem afortunado, marcados por uma idéia de privação (ἄπερος, ἄνουσος, ἀπαθής), contrasta ironicamente com a compreensão de Sólon acerca do homem ἀνόλβιος e mesmo indiciam que seus antônimos podem ser a ele aplicados. Também não parece fortuito que o Sólon herodotiano tenha disposto dois adjetivos que expressam uma idéia de afirmação (εὕπαις e εὐειδής) ao fim da caracterização do homem εὐτυχής.

O sábio de Atenas conclui ainda que se, além dessas qualidades, o homem bem afortunado terminar bem a vida (τελευτήσει τὸν βίον εὖ. I.32.35-6), é digno então de ser reconhecido como ὄλβιος. Antes do fim, ele pode tão somente ser considerado εὐτυχής. Assim, ὄλβιος seria aquele que, posto o fim de sua existência, não tem mais sua εὐτυχίη alterada por qualquer circunstância; por extensão, ὄλβιος é o homem não mais sujeito às vicissitudes inerentes à condição humana. Συμφοραί estas que, após a partida de Sólon, sobrevêm a Cresos, que se julgara ὄλβιώτατος. O déspota da Lídia experimenta seu primeiro reverso quando acolhe em seus domínios o frígio Adrasto, vitimado por uma συμφορή, que mais adiante se mostrará, ao matar involuntariamente o filho de Cresos, βαρυσυμφορώτατος.

A fala sapiencial de Sólon reverbera também em outras passagens das *Histórias*. No livro III.40, Heródoto conta que, informado da grande εὐτυχίη de Polícrates, tirano de Samos, Amásis, rei egípcio, envia-lhe uma carta com os seguintes dizeres:

“Ἀμασις Πολυκρατει ὧδε λέγει. Ἡδὺ μὲν πυνθάνεσθαι ἄνδρα φίλον καὶ ξεῖνον εὖ πρήσσοντα, ἐμοὶ δὲ αἰ σαὶ μεγάλα εὐτυχία οὐκ ἄρεσκουσι τὸ θεῖον ἐπισταμένῳ ὡς ἔστι φθονερόν. Καὶ κως βούλομαι καὶ αὐτὸς καὶ τῶν ἄν κήδωμαι τὸ μὲν τι εὐτυχέειν τῶν πρηγμάτων, τὸ δὲ προσπταίειν, καὶ οὕτω διαφέρειν τὸν αἰῶνα ἐναλλάξ πρήσσων ἢ εὐτυχέειν τὰ πάντα· οὐδὲνα γὰρ κω λόγῳ οἶδα ἀκούσας ὅστις ἐς τέλος οὐ κακῶς ἐτελεύτησε πρόρριζος, εὐτυχέων τὰ πάντα. Σὺ νυν ἐμοὶ πειθόμενος ποίησον πρὸς τὰς εὐτυχίας τοιάδε. Φροντίσας τὸ ἄν εὐρησῆς εἶναι τοι πλείστου ἀξίον καὶ ἐπ’ ὧ σὺ ἀπολομένῳ μάλιστα τὴν ψυχὴν ἀλγήσεις, τοῦτο ἀπόβαλε οὕτω ὅκως μηκέτι ἦξεις ἐς ἀνθρώπους.” Ἦν τε μὴ ἐναλλάξ ἤδη τῶπὸ τοῦτο αἰ εὐτυχία τοι τῆσι πάθησι προσπίπτωσι, τρόπῳ τῷ ἐξ ἐμέο ὑποκειμένῳ ἀκέο.”

"Amásis diz a Polícrates o seguinte: é agradável tomar conhecimento de que um homem caro e estrangeiro é feliz; no entanto, a mim, as tuas grandes εὐτυχίαι não me agradam, pois sei que a divindade é invejosa¹⁰⁴. E assim, tanto a mim mesmo quanto àqueles que me interessam desejo certa boa fortuna das ações, mas também o seu contrário, e assim passar a existência, tendo os revezes da fortuna, em vez de ser bem afortunado em tudo; pois não sei, por ouvir dizer, de homem algum que, ao fim, não terminou mal, arrastado até a raiz, tendo sido bem afortunado em tudo. Tu, então, por mim convencido, faze o seguinte diante da tua boa fortuna: tendo refletido, quando tu encontrares o que para ti é a mais digna de todas as coisas e cuja perda o afligirá ao máximo em tua alma, joga-a fora de modo que jamais a encontres entre os homens. E se, depois disso, as εὐτυχίαι não sobrevirem a ti, alternadamente com males, age do modo proposto por mim. "

A carta de Amásis retoma a máxima enunciada por Sólon de que a boa fortuna jamais permanece constante, sendo alternada por reveses. Ciente da inveja dos deuses, Amásis reconhece o risco que podem acarretar os sucessos ininterruptos e aconselha a Polícrates que, ele próprio, tente alternar, por meio de um artifício, sua εὐτυχίη através da perda daquilo que mais estima. Contrariamente à atitude de Cresos, que não compreendendo as *gnômai* de Sólon considera-o, ao fim da entrevista, inteiramente apedeuta, Polícrates mostra-se atento aos dizeres de Amásis e "forja" seu reverso. O tirano de Samos se desfaz daquilo que julga ser seu bem mais precioso: um anel de ouro cravejado com pedras preciosas que lhe servia de talismã.

Polícrates lança seu anel ao mar, à vista de todos os presentes, na esperança de nunca mais resgatá-lo. No entanto, a jóia é recuperada. Diante do surpreendente fato, julgando se tratar de uma resposta divina, Polícrates escreve a Amásis relatando-lhe sua sorte. Ciente de que o tirano, sendo bem afortunado em todas as coisas (εὐτυχέων τὰ πάντα I.43.4-5), não poderia terminar bem os seus dias (ἔμαθε ὅτι οὐκ εὖ τελευτήσειν μέλλοι III.43.1-3), Amásis rompe então sua aliança com o Polícrates.

¹⁰⁴ Note-se o paralelo entre as construções ἐμοί ... τὸ θεῖον ἐπισταμένω ὡς ἔστι φθονερόν (III.40.2) no dizer de Amásis, e ἐπιστάμενόν με τὸ θεῖον πᾶν ἐὼν φθονερόν (I.32.1) pronunciado por Sólon. Poder-se-ia mesmo pensar em uma fala programática dos personagens herodotianos.

A história do tirano de Samos se assemelha em parte à história de Creso. Soberano de grandes sucessos, movido por seu desejo expansionista e por sua cupidez, Polícrates é vítima de sua excessiva autoconfiança. Desprezando os oráculos e as advertências de seu conselheiro, é assassinado por Oroites, governador de Sardes. O tirano de Samos, extremamente ávido de bens (ἰμείρετο γὰρ χρημάτων μεγάλως III.123.2), é engrupido por um estratagema do persa; assim suas sucessivas εὐτυχίαι encontram seu fim, conforme predissera o sábio Amásis (Πολυκράτεος μὲν δὴ αἱ πολλαὶ εὐτυχίαι ἐς τοῦτο ἐτελεύτησαν τῇ οἱ Ἄμασις ὁ Αἰγύπτου βασιλεὺς προεμαντεύσατο III.125.17-9).

Na história de Creso, à diferença da de Polícrates, há espaço para o reconhecimento. Diante da pira e da ruína de seu império pelas mãos de Ciro da Pérsia, o déspota lídio reconhece o tempo ἄνολβος que lhe fora prenunciado pelo oráculo de Delfos (I.85.10). Subjugado ao rei persa, Creso, então na condição de sábio conselheiro, fará ecoar nos domínios bárbaros as *gnômai* do Sólon de Atenas. Quando Ciro resolve atacar os massagetas, ordenando a construção de uma ponte para ligar seu território ao da rainha Tomíris, Creso o adverte nos seguintes termos:

Τὰ δὲ μοι παθήματα ἔοντα ἀχάρिता μαθήματα γέγονε. Εἰ μὲν ἀθάνατος δοκέεις εἶναι καὶ στρατιῆς τοιαύτης ἄρχειν, οὐδὲν ἂν εἶη πρήγμα γνώσας ἐμὲ σοι ἀποφαίνεσθαι· εἰ δ' ἔγνωσας ὅτι ἄνθρωπος καὶ σύ εἷς καὶ ἑτέρων τοιῶνδε ἄρχεις, ἐκείνο πρῶτον μάθη ὡς κύκλος τῶν ἀνθρωπῆϊων ἐστὶ πρηγμάτων, περιφερόμενος δὲ οὐκ ἔᾶ αἰεὶ τοὺς αὐτοὺς εὐτυχεῖιν.

Meus infortúnios, desgraçados, constituem lições para mim. Se acreditas ser imortal e comandar tal exército, de nada serviria que eu te revelasse meus pensamentos; mas se reconheces que tu és homem e que comandas outros homens, aprende primeiramente que o ciclo é próprio do que é humano, e girando não permite que sempre os mesmos sejam bem afortunados. (I.207)

Conforme assinalou Bernard Laurot (1995:100), esta colocação de Creso, τὰ μοι παθήματα μαθήματα γέγονε, traz à lembrança o πάθει μάθος do Agamêmnon

esquiliano (v.177). A imagem do κύκλος τῶν ἀνθρωπείων πραγμάτων, ilustra, determinantemente, o destino de Creso, seu reverso de fortuna.

A fala proverbial de Creso, situada quase ao fim do *lógos* de Ciro, evoca, em certa medida, as palavras iniciais de Heródoto (I.5.16-7), que afirma que a εὐδαιμονία jamais permanece para os homens. Encerra-se assim o livro primeiro das *Histórias*, onde o ciclo de εὐτυχία e συμφορά escreve o destino dos soberanos.

5. CONCLUSÃO

Alguns conceitos relacionam-se de forma muito peculiar com a cultura em que se inserem. Alteram-se os significados desses conceitos e somente a custo e com o decorrer de muito tempo eles abandonam o que há muito permanece e que justificou, por séculos, a sua permanência na língua. Outra parte de suas significações, porém, modifica-se de acordo com as variações semânticas dos referentes aos quais esses valores se ligam.

Pode-se dizer, assim, que esses conceitos são compostos por dois grupos de traços semânticos ou *sémata*, para usar uma terminologia bem conhecida e funcional: um que resiste a alterações e outro que tem sua permanência garantida pela sua volubilidade.

”Ὀλβος é um desses conceitos e, nele, os traços que se alteram obedecem, como procurou mostrar-se neste trabalho, às exigências de um sistema axiológico integrante de um tempo e de um espaço do vasto universo que é a cultura grega.

Nessa perspectiva metodológica, o conceito de Ὀλβος é apresentado neste trabalho como uma chave de leitura fundamental para a compreensão de um dos episódios mais emblemáticos de toda obra de Heródoto, o encontro entre Creso e Sólon, entre o déspota asiático e a figura que opera no discurso ao modo de um mito fundador da *pólis* democrática.

Foi preciso, com vista a esse objetivo, empreender-se um mapeamento, sucinto, mas pretensamente suficiente, das variações semânticas em torno do conceito de Ὀλβος. Tal mapeamento foi confrontado com a observação detalhada de todos os elementos que, no episódio analisado, pudessem apontar indícios de uma atmosfera axiológica ou mesmo que pudesse favorecer a compreensão do sistema de valores que influiriam no feixe de *sémata* variável do conceito de Ὀλβος. Por tal razão, fez-se necessária a leitura atenta do *corpus* eleito da qual a tradução incorporada no trabalho é um dos resultados e também um testemunho.

A estada de Sólon na Lídia marca, de certa maneira, o momento em que Heródoto vem a redimensionar um conceito que, conforme se observou desde os primórdios da épica homérica, apresenta oscilações sempre decorrentes de uma realidade sócio-cultural onde valores se afirmam e, muitas vezes, se refazem. Realidade de um povo que,

buscando definir seu *êthos* e seus *nómoi*, a partir do princípio da alteridade, tornou possível sua construção identitária.

No *lógos* de Creso, o termo que Heródoto elegeu para ilustrar a diferença radical entre o universo dos gregos e aquele regido por leis contrárias às suas, o universo dos bárbaros, foi ὄλβος; que, para além de espelhar, através de dois representantes legítimos de mundos axialmente opostos, uma disparidade externa, proporcionou também a revisão de um código interno de comportamentos, a partir de então norteados pelos princípios da ética ateniense, diapasão do mundo grego. A partir da visita que "Atenas" faz à Lídia de Creso, Atenas essa representada na persona de Sólon, procurou-se verificar como o Historiador de Halicarnasso refaz a significação de ὄλβος, atribuindo-lhe um matiz político, poliade, tão distante daquele que se encontra no uso que os bárbaros, aos olhos dos gregos do V séc., fazem deste conceito, que muitas vezes figura como elemento caracterizador de sua identidade.

Valendo-se do imaginário que cerca as figuras simbólicas de Sólon e Creso, o Historiador construiu uma ficção que, à maneira da tragédia ática onde a cidade se revê, ofereceu aos gregos um olhar para seu passado e seu presente. Creso, personagem que simboliza o outro, mas que também guarda em si os caracteres da aristocracia e da tirania, tão experimentados pelos gregos, é colocado diante de um Sólon representante de uma nova ordem surgida na Atenas das instuições democráticas, que se pretendia baluarte da cultura grega.

Ao longo das *Histórias*, reverberam as lições aprendidas a partir da entrevista entre o dépota da Lídia e o sábio de Atenas, ecoa o dito axiomático do Sólon herodotiano que afirma a importância de se observar o fim de todas as coisas.

Diante da pira, tudo aquilo que o déspota asiático julgava fazer dele um ὀλβιώτατος esvazia-se; ele é vencido e arruinado pelas mãos de outro déspota asiático, seu duplo e a partir daquele instante seu senhor, Ciro da Pérsia. Deslocado de sua posição despótica, Creso desloca também sua concepção de ὄλβος, que, pela força autoral de Heródoto, encontra seu destino último no clamor do antigo déspota que se julgara ὀλβιώτατος evocando: Sólon, Sólon, Sólon!

6. BIBLIOGRAFIA

- APOLLONIUS RHODIUS. *Argonautica*. George W. Mooney. London. Longmans, Green.1912.(In:<http://www.perseus.tufts.edu/cgi-bin/ptext?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0227>)
- ARENDDT, Hannah. *Entre o passado e o futuro*. S.P : Ed. Perspectiva, 1993
- ARISTOTE. *Éthique de Nicomaque*. Texte, traduction, préface et notes par Jean VOILQUIN. Paris : Garnier Frères, s/d.
- ARISTOTELIS. *De arte poetica liber*. Recognovit brevique adnotatone critica instruxit Rudolfus KASSEL. Oxford: Oxford University Press, 1982.
- ARISTOTLE. *The Athenian Constitution. The Eudemian ethics. Virtues and vices*. With an english translation by H. Rackham. Cambridge, Massachusetts, 1971.
- EVERY, Harry A. A Poetic Word in Herodotus.In: *Hermes*. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag GMBH. Vol 107, n1,1979.
- BACZKO, Bronislaw. Imaginação social. In: *Enciclopédia Einaudi*. Vol 5: Anthropos/Homem. Lisboa: Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1985.
- BEAZLEY, J.D., *Attic Red-Figure Vase-Painters*, 2nd edition (Oxford, 1963), 237, 238, 238.1(In:<http://www.beazley.ox.ac.uk/Test/Vases/ASP/ViewDetails.asp?Vnum=202176>)/571.74(In:<http://www.beazley.ox.ac.uk/Test/Vases/ASP/ViewDetails.asp?Vnum=206565>).
- BIGNOTTO, N. *O tirano e a cidade*. S.P: Discurso Editorial, 1998.
- BOEDEKER, D et PERADOTTO (eds). *Herodotus and the Invention of History*. Arethusa 20, 1987.
- BUBEL, Frank. *Herodot-Bibliographie. 1980-1988*. Hildesheim: Georg Olms AG, 1991.
- BURKE, P. *História e teoria social*. S.P: Ed. Unesp, 2002.
- BURKERT, W. *Religião grega na época clássica e arcaica*. Lisboa : Fundação Calouste Gulbenkian, 1993 [1977].
- CALAME, C. *Le récit en Grèce ancienne*. Paris: Ed. Belin, 2000.
- _____. *Mythe et histoire dans l'Antiquité grecque*. Lausanne: Editions Payot Lausanne, 1996.

CAIRNS, D. *Hybris*, dishonour and thinking big. In: *Journal of Hellenic Studies*, n116, 1996. pp1-32.

CASSIN, Barbara, LORAUX, Nicole, DABO-PESCHANSKI, C. *Gregos, bárbaros e estrangeiros. A cidade e seus outros*. Tradução de Ana Lúcia de Oliveira e Cláudia Leão. R. J: Editora 34, 1993.

CASTORIADIS, C. *As encruzilhadas do labirinto*. Vol.IV. A ascensão da insignificância. R.J: Paz e Terra, 2002 [1990].

_____. *A instituição imaginária da sociedade*. R.J: Paz e Terra, 2000 [1975].

CHANTRAINE, P. *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*. Paris: Éditions Klincksieck, 1990.

CHÂTELET, F. Hérodote et les guerres médiques: l'histoire comme découverte du destin des États. In: *La naissance de l'histoire*. Tome 1. Paris: Éditions de Minuit, 1962. pp 97-183.

CHARTIER, R. *História cultural: entre práticas e representações*. Trad. Maria Manuela Galhardo. Lisboa: Difel, 1988.

CHIASSON, C. C. The Herodotean Solon. In: *Greek, Roman and Byzantine Studies*. vol 27, n3, 1986. pp. 249-62.

_____. Herodotus' use of attic tragedy in the Lydian *Logos*. In: *Classical Antiquity*. vol 22, n1, 2003. pp.5-36.

CRANE, G. The prosperity of tyrants: Bacchylides, Herodotus and the contest for legitimacy. In: *Arethusa*. vol 29, 1996. pp.57-85.

DARBO-PESCHANSKY, C. *Historia et historiographie grecque: "le temps des hommes"*. In: *Constructions du temps dans le monde grec ancien*. Paris, CNRS Editions, 2000.

_____. L'historien grec ou le passé jugé. In: LORAUX, L. e MIRALLES, C.(org). *Figures de l'intellectuel en Grèce ancienne*. Paris, Ed. Belin, 2000 [1998].

_____. *O discurso do particular. Ensaio sobre a investigação de Heródoto*. Brasília: Ed. da UnB, 1998.

DEFRADAS, J. *Les thèmes de la propagande delphique*. Paris: Les Belles Lettres, 1972.

DE HEER, C. *Makar, eudaimon, olbios, eutyches : a study of the semantic field denoting happiness in Ancient Greek to end of 5th century B.C*. Netherlands, 1968.

DIOGENES LAERTIUS. *Vitae philosophorum*. Oxford Classical Text ed. H.S. Long. 1964. (In :<http://www.mikrosapoplous.gr/dl/dl01.html#solon>)

DIODORUS SICULUS. Diodorus of Sicily in Twelve Volumes with an English Translation by C. H. Oldfather. Cambridge, Mass.: Harvard University Press; London: William Heinemann, Ltd. 1989. (In: <http://www.perseus.tufts.edu/cgi-bin/ptext?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0083>).

DOSSE, F. *A história*. Tradução de Maria Elena Assumpção. S.P: EDUSC, 2003.

DOUGHERTY, C et KURKE, L. *Cultural Poetics in Archaic Greece. Cult, Performance, Politics*. Oxford: Oxford University Press, 1998

DUPLOUY, A . Crésus dans l'idéologie aristocratique athénienne. In : *L'Antiquité Classique*, 68, 1999. pp.1-22.

ESCHYLE. *Les Perses*. Texte établi et traduit par Paul Mazon. Introduction et notes de Philippe Brunet. Paris: Les Belles Lettres [Classiques en poche], 2002.

FALCON, Francisco. *História Cultural. Uma nova visão sobre a sociedade e a cultura*. Rio de Janeiro, Campus, 2002.

FINLEY, M. *História Antiga. Testemunhos e modelos*. S.P: Martins Fontes, 1994.

_____ (org). *O legado da Grécia*. Brasília, Ed. UnB, 1998 [1981].

_____. *Uso e abuso da História*. S.P, Martins Fontes, 1989.

FISHER, N.R.E. Chapter Nine: Herodotus. In: *HYBRIS – A study in the values of honour and shame in Ancient Greece*. Warminster, England, Aris & Phillips, 1992. pp.343-411

FORSDYKE, S. Athenian democratic ideology and Herodotus' *Histories*. In: *American Journal of Philology*. n122, 2001. pp.329-58.

FREEMAN, Kathleen. *The work and life of Solon*. New York: Arno Press, 1976.

GAGNEBIN, J.M. O início da história e as lágrimas de Tucídides. *Margem*, S.P, I, 1992. pp. 9-28.

GEERTZ, C. "Ethos", visão de mundo e símbolos sagrados. In: *A interpretação das culturas*. R.J: Zahar Editores, s/d.

GINZBURG, C. *Relações de força*. História, retórica e prova. S.P: Companhia das Letras, 2002.

GOMES, Marcos C. *A ironia trágica em Heródoto*. S.P, USP, Departamento de História da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Sociais, 1999. Tese de Doutorado em História.

HALL, Edith. *Inventing the Barbarian. Greek Self-Definition through Tragedy*. Oxford Classical Monographs, Oxford University Press, 1989.

HARRISON, T. *Divinity and History: The Religion of Herodotus*. Oxford, Oxford University Press, 2000.

_____. (ed). *Greek and Barbarians*. New York, Routledge, 2002.

HARTOG, F. *O espelho de Heródoto. Ensaio sobre a representação do outro*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1999 [1980].

_____. Os antigos, o passado e o presente. Guimarães, José Otávio (org). Tradução de Sonia Lacerda, Marcos Veneu e José Otávio Guimarães. Brasília, Ed.Universidade de Brasília, 2003.

_____. Premières figures de l'historien en Grèce: historicité et histoire. In: LORAUX, L. e MIRALLES, C.(org). *Figures de l'intellectuel en Grèce ancienne*. Paris: Ed. Belin, 2000 [1998].

_____. *Memória de Ulisses : narrativas sobre a fronteira na Grécia antiga*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2004 [1996].

HAVELOCK, E. *A revolução da escrita na Grécia e suas conseqüências culturais*. S.P: Ed. da UNESP; R.J: Paz e Terra, 1996.

_____. *Prefácio a Platão*. Tradução de Enid Abreu Dobránszky. Campinas: Papirus, 1996 [1963].

HERING, Fábio. A. *Heródoto e a "nação" ateniense: análise da construção de uma ferramenta cultural*. S.P: Unicamp, DH, IFFCH, 2001. Dissertação de Mestrado em História.

HERODOTE. *Histoires*. Texte établi et traduit par Ph.–E. LEGRAND. Paris: Les Belles Lettres, 1946. 11 vols.

_____. *L'Égypte. Histoires, II*. Texte établi et traduit par Philippe-LEGRAND. Introduction et notes par Christian Jacob. Paris: Les Belles Lettres, 1997.

HERODOTI *Historiae*. Recognovit brevis adnotatione critica instruxit C. HUDE. Oxford: Oxford University Press, 1988. Tomus Prior.

HERÓDOTO. *Historias*. Libro I. Texto revisado y traducido por Jaime Berenguer Amenós. Barcelona: Ediciones Alma Mater, 1960.

HERODOTUS. *Books I and II*. With an English translation by A.D. Godley. Cambridge: Harvard University Press, 1990.

HESIOD. *Works and days*. Edited with prolegomena and commentary by M.L.WEST. Oxford: Oxford University Press, 1996.

HOMÈRE. *Iliade*. Texte établi et traduit par Paul MAZON. Paris: Les Belles Lettres, 1987. 5 vols.

HOMERI *Odyssea*. Recognovit P. Von Der Muehll. Stuttgart: Teubner, 1993.

HORNBLOWER, S. & SPAWFORTH, A. *The Oxford Classical Dictionary*. USA, Oxford University Press, 1999.

HOW, W.W. and WELLS, J. A Corinth, Archaeological Museum, T1144 *commentary on Herodotus*. Oxford: Clarendon Press, 1962 [1912].

IMMERWAHR, H. *Form and thought in Herodotus*. Cleveland: Press of Western Reserve University, 1966.

KER, James. Solon's Theoria and the End of the City. In: *Classical Antiquity*. vol 19, n2, 2000. pp 304-29.

KIRK, G.S. et RAVEN, J.E. *Os filósofos pré-socráticos*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1990 [1966].

KOSELLECK, R. Uma história dos conceitos: problemas teóricos e práticos. Trad. Manuel Salgado. In: *Estudos históricos*. Rio de Janeiro, vol.5, n10, 1992. pp.134-146.

LANG, M.L. *Herodotean narrative and discourse*. London: Harvard University Press, 1984.

LANZA, D. *Le tyran et son public*. Paris, Ed. Belin, 1997 [1977].

LAUROT, B. Remarques sur la tragédie de Crésus. In: *Ktéma* 20, 1995. pp. 95-103.

LEÃO, D. F. Sólon e Creso: fases da evolução de um paradigma. In: *HUMANITAS*, vol LII. Coimbra: Imprensa de Coimbra, 2000. pp. 27-52.

- _____. *Sólon. Ética e política*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.
- LE GOFF, J. *História e memória*. Lisboa:Ed.70, 2000.vols. I e II.
- LÉVY, E. *Nouvelle Histoire de l'Antiquité*. 2. La Grèce au Ve siècle : De Clithène à Socrate. Paris: Seuil, 1995.
- LONG, T. *Repetition and variation in the short stories of Herodotus*. Beitrage zur Klassischen Philologie, vol.179. Frankfurt am Main, 1987.
- LORAUX, N. *Invenção de Atenas*. R.J: Editora 34, 1994 [1981].
- M.TVLLI CICERONIS DE LEGIBVS LIBER PRIMVS. (In: <http://www.thelatinlibrary.com/cicero/leg1.shtml>).
- MOMIGLIANO, A. *La historiografía griega*. Barcelona: Grijalbo, 1984.
- MYRES, John L. *Herodotus. Father of History*. Oxford: Clarendon Press, 1999 [1953].
- _____. História e biografia. In: FINLEY, M. (org). *O legado da Grécia. Uma nova avaliação*. Brasília: Ed. da UnB, 1998.
- NAGY, G. Herodotus the *Logios*. In: *Arethusa* 20,1987. pp. 175-84.
- _____. *Pindar'Homer: the lyric possession of an epic past*. Baltimore and London: 1990.
- NORTH, Helen. *Sophrosyne. Self-Knowledge and Self-Restrain in Greek Literature*. New York: Cornell University Press, 1966.
- PAGE, D.L. An early tragedy on the fall of Croesus. *Proceedings of the Cambridge Philological Society*, 8, 1962. pp.47-9.
- PAYEN, Pascal. Discours historique et structures narratives chez Hérodote. In: *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 1990, 3. Paris: École des Hautes Études en Sciences Sociales. pp. 527-50.
- PARKER, V. Τύραννος. The semantics of a political concept from Archilochus to Aristotle. In: *Hermes*. pp.145-72.
- PAUSANIAS. Pausanias Description of Greece with an English Translation by W.H.S. Jones, Litt.D., and H.A. Ormerod, M.A., in 4 Volumes. Cambridge, MA, Harvard University Press; London, William Heinemann Ltd. 1918. (In: <http://www.perseus.tufts.edu/cgi-bin/ptext?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0159&layout=&loc=1.20.1>)

- PINDARE. *Olympiques*. Texte établi et traduit par Aimé PUECH. Paris: Les Belles Lettres, 1999.
- _____. *Pythiques*. Texte établi et traduit par Aimé PUECH. Paris: Les Belles Lettres, 1955.
- _____. *Néméennes*. Texte établi et traduit par Aimé PUECH. Paris: Les Belles Lettres, 1967.
- PLATON. *Oeuvres Complètes: La République*. Tome VII – 2^a partie. Texte établi et traduit par Émile CHAMBRY. Paris: Les Belles Lettres, 1982.
- PLUTARCH. *Plutarch's Lives*. with an English Translation by Bernadotte Perrin. Cambridge, MA. Harvard University Press. London. William Heinemann Ltd. 1916. (In: <http://www.perseus.tufts.edu/cgi-bin/ptext?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0181%3Atext%3DSol>.)
- POWELL, J.E. *A lexicon to Herodotus*. Hildesheim: Georg Olms, 1977.
- RICOEUR, P. *La mémoire, l'histoire, l'oublié*. Paris: Éd. du Seuil, 2000.
- ROMILLY, Jacqueline de. Les barbares dans la pensée de la Grèce classique. In : *Phoenix* 47. N.4. 1993. pp283-292.
- ROMM, J. *Herodotus*. New Haven and London: Yale University Press, 1998.
- SCHLÖGL. *Herodoto*. Madrid: Alderabán Ed., 2000.
- SÉLINCOURT, A de. *The world of Herodotus*. London: Phoenix Press, 2001 [1962].
- SHAPIRO, Susan O . Herodotus and Solon. In: *Classical Antiquity*. vol15, n2, 1996. pp.348-64.
- SHEETS, George A. *Herodotus Book I*. Bryn Mawr Commentaries. Pennsylvania: Bryn Mawr, 1993.
- SILVA, M. de Fátima. O desafio das diferenças étnicas em Heródoto. Uma questão de inteligência e de saber (2). In: *Humanitas*, vol LIII (2001). pp.3-48.
- SNELL, B. *A cultura grega e as origens do pensamento europeu*. S.P: Perspectiva, 2001 [1955]

SOPHOCLE. *Ajax. Oedipe Roi. Électre*. Texte établi par Alphonse DAIN et traduit par Paul MAZON. Huitième tirage revu et corrigé par Jean IRIGOIN. Paris : Les Belles Lettres, 1994.

. *Les Trachiniennes. Antigone*. Texte établi par Alphonse DAIN et traduit par Paul MAZON. Septième tirage revu et corrigé par Jean IRIGOIN. Paris : Les Belles Lettres, 1994.

. *Philoctète. Oedipe a Colone*. Texte établi par Alphonse DAIN et traduit par Paul MAZON. Quatrième tirage revu et corrigé par Jean IRIGOIN. Paris : Les Belles Lettres, 1990.

THÉBERT, Y. Réflexions sur l'utilisation du concept d'étranger: évolution et fonction de l'image du barbare à Athènes à l'époque classique. In: *Diogène*, 112,1980. pp 97-115.

THOMAS, Rosalind. *Herodotus in context. Ethnography, Science and The Art of Persuasion*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

VAN WESS, Hans et alii (eds.) *Brill's companion to Herodotus*. Leiden, Boston, Köln: Brill, 2002.

WATERS, K.H. *Heródoto el historiador. Sus problemas, métodos y originalidad*. México: Fondo de Cultura Económica, 1996.

VERNANT, J-P. *Entre mythe et politique*. Paris: Éditions du Seuil, 1996.

VERNANT, J-P e VIDAL-NAQUET, P. *Mito e tragédia na Grécia Antiga..* S.P: Perspectiva, 1988.

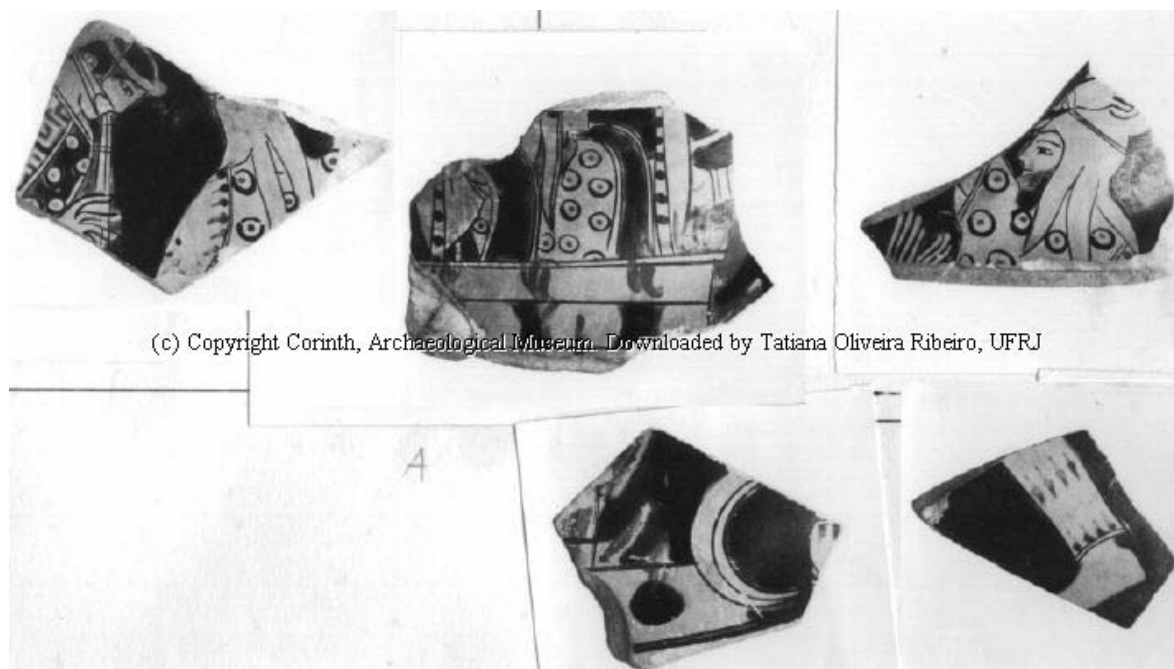
VEYNE, P. *Como se escreve história*. Tradução de António José da Silva Moreira. Lisboa: Ed 70. s/d.

VIDAL-NAQUET, P. *Os gregos, os historiadores, a democracia. O grande desvio*. Tradução de Jônatas Batista Neto. S.P: Cia das Letras, 2002 [2000].

WEST, M.L. *Iambi et Elegi Graeci ante Alexandrum Cantati*. Editio Altera. New York: Oxford University Press, 1998.

7. ANEXO

7.1



Corinth, Archaeological Museum, T1144

7.2



Paris, Musee du Louvre, G197