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

Ivonete de Souza Rabello

O FUTURO NO PASSADO
ESTUDO SOBRE OS ORÁCULOS NA OBRA DE HERÓDOTO

Edição revisada

De acordo,

Prof. Dr. Henrique Murachco

SÃO PAULO
2013

Ivonete de Souza Rabello

O FUTURO NO PASSADO
Estudo sobre os oráculos na obra de Heródoto

Edição revisada

Orientador: Prof. Dr. Henrique Graciano Murachco
Área 8143 - Letras Clássicas

SÃO PAULO
2013

Resumo

Rabello, I. de S., **O Futuro no Passado. Estudo sobre os oráculos na obra de Heródoto.** 2013. 99f. tese (doutorado). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, São Paulo. 2013

As Histórias de Heródoto trazem numerosos oráculos, principalmente no livro I. O estudo mais detalhado de alguns *logoi* demonstra que as muitas referências a Delfos e aos oráculos indicam que não se trata somente de previsões do futuro ou de demonstrar que os deuses ainda agem no mundo dos homens, mas de orientar as ações humanas. Isso está de acordo com o sentido original de $\chi\rho\acute{\eta}$, que está na raiz da palavra que costumamos traduzir por oráculo.

Palavras chave: oráculos, Crespo, Delfos, Pítia, trípode.

Abstract

Rabello, I. de S., **Future in the Past. A study of oracles in Herodotus'work.** 2013. 99f. Tese (doutorado). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciencias Humanas da Universidade de São Paulo. São Paulo. 2013.

Herodotus'History has numerous oracles, mostly in Book I. A detailed study from some *logoi* shows that many references to Delphi and the oracles indicate that they not only deal with prophecies or divine influences in the human world but with some kind of orientation for human actions. This is in accordance with the original meaning of $\chi\rho\acute{\eta}$, that is in the root of the word that we are used to translate as oracle.

Keywords: oracles, Ctesius, Delphi, Pythie, tripod.

SUMÁRIO

Breve história do sítio de Delfos.....	10
Introdução.....	12
Capítulo I: Três palavras délficas	19
1. Χρησμός.....	27
A questão dos hexâmetros	36
2. Πυθίη	39
3. τρίπους	43
Iconografia.....	44
Capítulo II: Falácias da ambiguidade?	52
Capítulo III: Gíges, Árion e Deíoces	72
Não cobiçar a mulher do próximo: Gíges e Candaules	74
Árion de Metimna: citaredo ou auleta?	77
Vão-se os anéis, ficam as muralhas: Deíoces	92
Conclusões.....	96
Bibliografia	101

Fonte usada para o português e para o grego: New Athena Unicode

As traduções, a não ser quando estiver indicado o autor, são de minha autoria.

Para Getúlio, Lúcia, Guilherme, Francisco e Nicholas.

οὗτοι ἀπ' ἀρχῆς πάντα θεοὶ θνητοῖς ὑπέδειξαν, ἀλλὰ χρόνῳ ζητοῦντες
εἰφευρίσκοθσιν ἄμεινον.

(Xenófanes, fr. 18, Diels) ¹

¹ Os deuses não revelaram todas as coisas aos mortais desde o início, mas buscando, com o tempo, os mortais descobrem o que é melhor (citado por Vidal-Naquet, em *Temps des dieux et temps des hommes. Essai sur quelques aspects de l'expérience temporelle chez les Grecs. In: RHR*).

Agradecimento

Há muitos anos comecei um curso de extensão cultural de língua grega, na Universidade de São Paulo. As aulas eram à tarde, uma vez por semana, no prédio de Letras. Conheci um grupo de pessoas muito especiais; eram adultos que, como eu, queriam reencontrar o prazer de aprender. Tive, então uma primeira aula, ao fim da qual o professor nos disse: “agora vocês estão alfabetizados”. O tempo passou. O que era para se cumprir em três semestres, virou um curso de três anos, depois quatro, depois cinco, depois a vida toda. O professor dizia que grego era fácil. E a gente acreditando, achava que podia ir traduzindo. Logo tive a felicidade de conhecer o texto de Heródoto. Achei formidável entender as *Histórias* no idioma original. Não era completamente verdade, mas a vontade era grande e a gente prosseguia e aprendia. Mais do que grego, aprendíamos sobre vida, cultura e história. Aprendíamos uns com os outros e com os gregos.

Prestei vestibular, entrei no curso de Letras, graduei-me, obtive o mestrado. Aprendi muitas coisas com jovens e sábios professores que me surpreenderam com seus conhecimentos e sua capacidade de ensinar. Continuo aprendendo.

A todos os professores da FFLCH-USP, colegas e amigos que tanto me ensinaram minha profunda gratidão.

Meus agradecimentos muito especiais aos membros de minha banca de qualificação, Professora Dra. Haiganuch Sarian e Professor Doutor José Seabra Filho, que tiveram a generosidade de ler e apontar caminhos melhores para este estudo, sempre ensinando, sempre mestres.

Agradeço às amigas France, Marianne, Marisa e Silvia, que sempre me ouviram, opinaram e apoiaram.

Agradeço à minha cunhada Ivone Daré Rabello, por sua bondade, generosidade e habitual cuidado na revisão do texto.

Agradeço a meu filho Guilherme pelo apoio e ajuda técnica em todas as vezes que eu me debatia com o computador.

Nada disso teria sido possível se, um dia, eu não tivesse sido alfabetizada em grego.

Obrigada, professor Henrique.

Principais Eventos na História de Delfos

Introdução do culto de Apolo em Delfos.	Primeira guerra sagrada. A Anfictiônia declara guerra contra a cidade de Crisa. Com a vitória, Delfos foi declarada independente na Anfictiônia e manteve seus direitos de ter total controle do oráculo e de escolher os sacerdotes de Apolo apenas dentre seus habitantes.					O templo de Apolo é destruído em um incêndio.	Guerras médicas.
	Século 8 a.C.	Meados do século 7 a.C.	600-590 a.C.	582 a.C.	548-7 a.C.	514-505 a.C.	500-479 a.C.
Construção do primeiro templo de Apolo, que foi feito de pedra. Pausânias (X, 5, 13) menciona Trófônio e Agamedes como arquitetos.		Os jogos píticos incluem competições atléticas semelhantes às dos jogos olímpicos.		Novo templo de Apolo é construído, financiado pelos alceônidas.			

Tentativa frustrada dos persas de invadir e saquear o oráculo.		O oráculo de Delfos recupera a sua independência e se torna livre do seu compromisso com a cidade da Focíde.		Terceira guerra sagrada. Os fócios ocupam o santuário e tomam muitas oferendas, entre as quais uma tripode de ouro dedicada pela vitória na batalha de Platéia.		Interrupção da Restauração do templo.		É completada a restauração do templo de Apolo.	
480 a.C.	448-440 a.C.	421 a.C.	373-2 a.C.	356-346 a.C.	346 a.C.	330-29 a.C.			
Segunda guerra sagrada (448 a.C.). Os fócios ocupam territórios de Delfos.		Destruição do templo de Apolo por um terremoto. Logo depois, o arquiteto Spithartus é designado para a reconstrução.		Com a interferência de Filipe II da Macedônia, termina a terceira guerra sagrada.					
Por volta de 440 a.C., Heródoto começa a escrever <i>Histórias</i> .									

BREVE HISTÓRIA DO SÍTIO DE DELFOS

(segundo Bommelaer, Jean-François et Laroche, Didier, Sites et Moniments, 7, 1991, École Française d'Athènes)

I. Até o final do período micênico.

Nenhuma ocupação foi atestada no sítio de Delfos até o início do III período heládico recente ou micênico III, isto é, por volta de 1400 a. C. Embora tenham sido encontrados alguns objetos, nada nos autoriza a identificar a região como abrigo de um local de culto.

II. Final do segundo e início do primeiro milênio.

Há sinais de que existiu um povoado que deve ter sido destruído no final do período heládico III. Em seguida tem início o que se convencionou denominar “tempos obscuros”, período do qual restaram alguns objetos representativos da cerâmica protomícênica.

Somente a partir do período geométrico médio II (por volta de 800), que se constata uma ocupação importante no sítio do santuário de Apolo. Mas se já existia um espaço sagrado, devia ser limitado pois as pesquisas arqueológicas encontraram evidências tão-somente de moradias. Segundo os autores, a existência de um culto só pode ser atestada a partir da presença de objetos que possam ser identificados como oferendas, tais como as tripodes, sobre as quais foram colocadas pequenas estatuetas de guerreiros, de cavalos e, às vezes, de pássaros. Esses objetos foram descobertos de maneira esparsa e não reunidos ou associados a algum tipo de construção.

Os autores destacam dois problemas: quando o culto de Apolo teria aparecido em Delfos? Houve ruptura ou continuidade no modo de ocupação do sítio entre a época micênica e o final do século IX?

Entre os deuses que receberam culto em Delfos durante o período clássico, alguns eram considerados antigos proprietários relegados a uma posição secundária. Caso de Poseidon que, segundo Pausânias, tinha um altar dentro do templo de Apolo porque teria tido um antigo oráculo no local. Mas Gaia (ou Gê) é o caso mais conhecido, não só porque também tinha um altar dentro do temenos apolíneo mas,

porque é nomeada por Ésquilo no prólogo das Eumênides como *protomantis*,² primeira profetiza, mestra do oráculo, posição que ela teria transmitido à sua filha Thêmis, e em seguida a Febe e Apolo. Mas e o dragão ctônico Píton? A maior parte das versões do mito associa Gaia a Píton, dragão que o jovem Apolo teria transpassado com suas flechas ao tomar posse do local. Seja qual for a versão, todas concordam que Gaia foi a primeira deusa cultuada no sítio de Delfos.

Apolo pertence à segunda geração de divindades olímpicas; nascido em Delos, chega depois a Delfos. O nome do deus, sob a forma *Apelon* somente aparece nos achados epigráficos da primeira metade do século VI. A suite délfica do Hino Homérico a Apolo, considerada como verdadeiro ato de fundação do culto, não é anterior ao século VII.

² Πρῶτον μὲν εὐχῇι τῇιδε πρεσβεύω θεῶν τὴν πρωτόμαντιν Γαῖαν : Primeiro dos Deuses nesta prece venero Terra, primeira adivinha. (trad. Jaa Torrano).

INTRODUÇÃO

“a mais bela harmonia vem das coisas diferentes” (Heráclito, fr. 8).

Ao elegermos o estudo dos oráculos mencionados na obra de Heródoto como objeto deste trabalho, tínhamos em mente algumas proposições.

Em primeiro lugar, pretendíamos pesquisar o significado da palavra *χρησμός*, cujo equivalente latino, via pela qual chegou a diversas outras línguas, entre as quais o português, é *oraculum*. Não víamos, contudo, a relação de semelhança semântica entre o grego e o latim e nem como poderíamos entender a passagem, na tradução, de um nome a outro. Não encontramos, porém, um estudo mais aprofundado do significado e origem do termo grego. Existem algumas aproximações, mas apenas isso. Mais adiante exporemos o resultado das nossas pesquisas sobre essa questão.

Nossa segunda proposição era tentar compreender o porquê dos oráculos, isto é, por que Heródoto havia se ocupado em reproduzir tantas consultas e várias respostas oraculares, muitas delas em estilo direto, indicando, assim, facilidade de acesso a informações provenientes do próprio templo. Sobre esse ponto, existem estudos que demonstram a importância de Delfos no período e na obra herodoteana.³ Além disso, mesmo se considerarmos que alguns dos oráculos relatados tratam-se de oráculos *post-eventum*⁴, ou que alguns dos oráculos que os estudiosos, como Parke & Wormell ou

³ Por exemplo, Defradas, Jean, *Les Thèmes de La Propagande Delphique*, Belles Lettres, Paris, 1972; a dissertação de Oeri, Albert, *De Herodoti fonte Delphico*, entre outras obras que evidenciam a importância do santuário no período. Outras, que serão mencionadas adiante, estudam uma apologia de Delfos na obra de Heródoto.

⁴ Os Cnídeos tentavam transformar seu território em uma ilha e, para isso, puseram muitos homens nesse trabalho mas, depois de sofrerem um grande número de acidentes, mandaram emissários a Delfos para saber a razão. Segundo Heródoto, eles relatam o seguinte oráculo recebido em verso trimetro: ἡ δὲ Πυθίη σφι, ὥς αὐτοὶ Κνίδιοι λέγουσι, χρᾶ ἐν τριμέτρῳ τόνῳ τάδε.

“Ἰσθμὸν δὲ μὴ πυργοῦτε μηδ’ ὀρύσσετε:

Ζεὺς γάρ κ’ ἔθηκε νῆσον, εἴ κ’ ἐβούλετο.” *Histórias*, I, 174.

Joseph Fontenrose, consideram lendários ou não históricos, o que permanece é a pergunta: por que Heródoto incluiu um tão grande número de oráculos e nenhum outro procedimento de consulta ou mesmo de culto aos deuses entre os gregos? Na verdade, além de Apolo, quase não se mencionam outros deuses. Apolo é mencionado, basicamente por ser o deus dos oráculos délficos. Isso nos chama atenção, principalmente pela insistência em mencionar as consultas realizadas pelos soberanos lídios bem como pela enumeração interminável das oferendas em ouro, prata ou bronze, feitas em Delfos. Tais oferendas, tão mais numerosas quanto mais poderoso o doador, são descritas em detalhes e valores pecuniários.

Tecendo o passado

As *Histórias* são constituídas por uma coleção de relatos ou *lógoi*, que incluem costumes e acontecimentos relativos aos povos conhecidos e escolhidos por Heródoto devido à sua relação com o objetivo declarado de apontar o responsável pelo início das hostilidades entre gregos e persas. Nos nove livros, embora essa divisão tenha sido feita em data posterior, encontramos informações e dados sobre a área histórico-geográfica então conhecida. São povos diversos, de costumes diferentes entre si e em relação aos gregos. A quantidade de informações é grande, e não menor deve ter sido o esforço para reuni-las e, talvez, dar-lhes alguma unidade.

De certa forma, o trabalho atribuído aos alexandrinos, da divisão em nove livros com os nomes das nove musas⁵, contrapõe-se ao estilo – se assim o podemos chamar – adotado por Heródoto ao se nomear autor da primeira grande obra em prosa de que se tem notícia na cultura ocidental. Nem mesmo sabemos se originalmente havia alguma divisão em livros e, se sim, qual seria. Até então, as musas eram as

(A Pítia, conforme dizem os Cnídeos, profetizou-lhes em verso trimetro o seguinte: Não fortifiquéis e nem escaveis o istmo, pois, Zeus teria colocado uma ilha se assim desejasse.). Nesse caso, o oráculo traz uma informação, uma resposta a um evento presente e não uma previsão sobre eventos futuros. Esse oráculo aos Cnídeos é, em geral, considerado fictício e *post-eventum*, exceto por Parke e Wormell. Confira-se Fontenrose, p. 306; Crahay, p. 327 e Parke e Wormell, p. 141.

⁵ Filhas de Zeus e de Mnemosyne, as musas são o fruto de nove noites de amor. Há variantes para o número e a função de cada uma, mas os livros das *Histórias* foram nomeados como segue: *Clio*, Euterpe, Talia, Melpomene, Terpsícore, Erato, Polímnia, Urânia e Calíope, que são, respectivamente, as musas da História, da flauta, da comédia, da tragédia, do verso e da dança, da poesia lírica e coral, do mimo, da astronomia, da poesia épica. Cf. Grimal, P.

autoras, e os poetas se colocavam como porta-vozes de sua mensagem para os homens, apenas reproduzindo o que elas diziam ou cantavam.

Homero, *Ilíada*:

μῆνιν ἄειδε θεὰ Πηληϊάδεω Ἀχιλῆος

(Canta, ó deusa, a cólera do Péida Aquiles)

Homero, *Odisséia*:

ἄνδρα μοι ἔννεπε, μοῦσα, πολύτροπον

(Canta para mim, ó Musa, ...)

Hesíodo, na *Teogonia*:

μουσάων Ἑλικωνιάδων ἀρχώμεθ' αἰεῖδιν,

(Comecemos a cantar, das Musas Heliconíadas...)

A invocação às musas legitimava o trabalho do poeta ao transferir a autoria dos versos para a esfera divina. Portanto, ao se nomear autor das investigações, além de trazer seu trabalho para o plano humano, Heródoto se torna o responsável pelas informações. Quem haveria, pois, de legitimar o que ele conta?

Outra particularidade da obra de Heródoto é a “ausência” das forças divinas. Enquanto na obra dos épicos a participação dos deuses é bastante ativa, com decisiva interferência nos eventos da história humana, nas *Histórias* o Olimpo está calado. Isso não significa, porém, que a obra de Heródoto seja não religiosa ou que se coloque contra a prática religiosa. Uma vez que as investigações incidem sobre a história humana, não há como, sendo ele um autor que se nomeia, relatar ações divinas. Portanto, ao mesmo tempo em que se nomeia, Heródoto se isenta de falar sobre os deuses e suas ações. Não completamente, contudo.

Além disso, por não tratar das ações divinas, Heródoto fica sujeito à temporalidade e à espacialidade humanas. Ele precisa organizar, colocar alguma forma

de sequência e, se assim podemos dizer, constituir alguma lógica na grande massa de informações de que dispõe. Mais do que isso, já que as suas *Histórias* deveriam ser lidas em público, era necessário torná-las interessantes e compreensíveis para uma audiência habituada aos aedos e aos tragediógrafos. Era preciso recorrer a referências comuns, conhecidas. As mais evidentes provêm da comparação entre “eles” e “nós”. Melhor dito: de olhar o outro através do espelho de sua própria cultura. Isso implica contrapor ou comparar os costumes para compreender as diferenças, tendo como ponto de referência os próprios costumes. A isso é que Hartog, com tanta propriedade, chama de “o espelho de Heródoto” (HARTOG, 1999).

A composição das *Histórias* deveria conciliar tudo isso: a quantidade de informações e a forma de as relatar, a escolha do modo pelo qual evidenciar as referências comuns partilhadas por autor e audiência e, finalmente, a decisão de como executar a ação de “contar” sem “cantar”, isto é, sem a legitimação das musas. Tornava-se necessário articular as informações, os *lógoi*, com a linha da harmonia.

Segundo o dicionário Houaiss (HOUAISS, 2009), a primeira acepção da palavra harmonia é: “combinação de elementos ligados por uma relação de pertinência, que produz uma sensação agradável e de prazer”.

Para os antigos gregos, Harmonia era filha de Ares e de Afrodite⁶; como substantivo, ἁρμονία significa primeiramente “ajustamento”, união, junção.

Segundo Chantraine, o termo ἄρμος tem um sentido técnico de “junta”, “junção”, e seu emprego é específico da atividade dos pedreiros⁷ e da carpintaria. Dentre os derivados que Chantraine aponta como de origem micênica, estão:

- ἁρμονία: cavilha ou junta, também empregado em anatomia e, já em Homero, com o sentido de acordo, contrato; em música, refere-se às cordas da lira e, daí, à escala musical;
- ἁρμονίζω que significa “adaptar, construir”; desse verbo derivam várias palavras significando “ajustar”, “adaptar”, “ir bem”, “convir”.

⁶ Segundo a tradição tebana, Zeus casou Harmonia com Cadmo, e os deuses a presentearam com uma veste e um colar. Uma das versões conta que Atena ofertou essa veste e que Hefesto, cheio de ódio por causa da traição de Afrodite, impregnou a veste com um filtro que, mais tarde, envenenaria os filhos de Harmonia.

⁷ Optamos por “pedreiros”, em vez “maçonaria” (também usado em português), para evitar falta de clareza dado o sentido que o segundo termo tem no Brasil, particularmente por causa do período da Independência, quando as lojas maçônicas adquiriram o *status* de sociedades secretas.

Alguns dos fragmentos de Heráclito tratam do assunto:

Fr. 8, citado em -Eth. Nic.:

<Ἡ τὸ ἀντίξον διαφέρον> καὶ <ἐκ τῶν διαφερόντων καλλίστην ἁρμονίαν>

(o que concorda se opõe e das coisas diferentes[vem] a mais bela harmonia)

fr. 51 D-K:

οὐ ξυνηῶσιν ὅκως διαφερόμενον ἑωυτῷ ὁμολόγέει :παλίντροπος ἁρμονίῳ ὅκωσπερ τόξου καὶ λύρες.

(o que discorda, consigo mesmo concorda: harmonia reciprocamente tensa, como a do arco e da lira)

fr. 54 D-K:

ἁρμονίῃ ἀφανῆς φανερῆς κρείττων.

(a harmonia invisível/não aparente é mais forte do que a visível/aparente)

Heródoto usa ἁρμονίῃ no sentido de “junção entre duas tábuas” ao descrever a construção de um barco no livro II, 96⁸. Ele também usa a forma verbal, ἁρμονίζω em diversas flexões, no sentido de unir, juntar. Por exemplo, em IX, 108, relatando um casamento como solução para um conflito, Heródoto conta que Xerxes,

ἁρμόσας δὲ καὶ τὰ νομιζόμενα ποιήσας ἀπήλαυνε ἐς Σοῦσα:

(Tendo ajustado as núpcias e também as coisas do costume, partiu para Susa).⁹

Em outras passagens, Heródoto usa *harmonia* sempre no sentido de unir, colocar junto, o que seria, segundo Paula Corrêa (CORRÊA, 2003), um sentido

⁸ Só uma ocorrência nesse formato, segundo o TLG.

⁹ Em português usa-se o termo *ajustar* com o sentido de *acertar, afinar, combinar, acordar*. Além disso, uma das acepções fornecidas pelo Houaiss define *ajustar* como: *adaptar convenientemente (umas às outras as diversas peças de equipamento óptico de navegação), a fim de obter exatidão nas medidas*.

concreto e similar ao usado nos poemas homéricos.¹⁰ Na passagem citada acima, vemos que o termo tem o sentido literal de “costurar” uma aliança, um casamento, numa evolução de significado.

O leitor atual de Heródoto depara com essa grande quantidade de informações e se apegando ao fio condutor apresentado no prólogo: mostrar como começaram as rivalidades entre gregos e persas. No decorrer da leitura, porém, as minúcias se perdem, a memória deixa de registrar o que leu e fica muito difícil estabelecer conexão entre os diferentes povos e relatos. Procuramos encontrar, então, o elemento construtor da harmonia nesse imenso relato. Embora seja provável que a composição das *Histórias* tenha obedecido aos padrões da oralidade e tenha sido concebida para ser lida e ouvida em partes, percebe-se que era necessário estipular alguma unidade, algum elemento que *harmonizasse* as diferenças entre povos distintos e importantes para o relato. Em primeiro lugar, como bem o apontou Hartog (HARTOG, 1999), a referência de Heródoto são os gregos, que funcionam como um espelho para efeito de análise de outros povos. Em segundo lugar, no relato dos eventos que caracterizam as importantes personagens que atuam no teatro da guerra aparece um elemento comum: os oráculos. Em alguns momentos, as profecias délficas conduzem os acontecimentos relatados, caso do *logos* de Gíges, por exemplo.

Se atentarmos para o verbo definidor do trabalho de Heródoto, ἱστορέω, surgirão outras questões.¹¹ O primeiro oráculo começa com o perfeito aoristo οἶδα, significando “eu sei”. Trata-se da voz da Pítia, como instrumento do deus que vê longe e, portanto, sabe. Ao saber pontual do deus, contrapõe-se o saber “infectum” do historiador.¹² Quer dizer: o deus responde ao consulente de maneira “aorista” porque domina um saber longividente e não limitado pelo tempo. Já o historiador busca conhecer as razões dos eventos precisos envolvendo gregos e persas, e isso envolve um

¹⁰ A autora diferencia o uso do termo nos poemas homéricos e no texto herodoteano a partir da função. Enquanto em Homero, segundo ela, as *harmoníai* são termos técnicos usados em trabalhos de pedreiro ou carpintaria, em Heródoto significam as “suturas, as junções ou articulações visíveis” dos navios de carga. (p. 22)

¹¹ O desenvolvimento de ἱστορίη ocorreu de modo paralelo ao verbo ἱστορεῖν, significando “resultado de uma pesquisa”, “saber adquirido por uma pesquisa metódica”. O ponto de partida desse desenvolvimento pode ser localizado na obra de Heródoto. Sabemos do parentesco entre os verbos ligados ao ato de ver e de saber. cremos, por isso, que a proximidade entre o trabalho de pesquisa do historiador e o saber oracular não aparece de maneira fortuita. Sobre os derivados de *ver* e *saber* confira-se Prévot (PRÉVOT, 1935).

¹² “Pontual” no sentido do que é sem limites, sejam de tempo, sejam de espaço; para a divindade não existe passado, presente ou futuro. Ele sabe o que foi, o que é e o que será, tudo ao mesmo tempo e sem tempo. Ele sabe. O historiador se volta para o passado para buscar respostas ou compreender uma situação presente, pois o seu saber é “infectum”, tem um ponto de início mas não tem completude, não está e nem é nunca completo.

trabalho de pesquisa, observação, opinião, perguntas e elaboração. Assim, ao saber rude, questionador e elaborado do historiador, contrapõe-se o saber seguro, suave e incontestável - embora muitas vezes quase indecifrável - porque pontual - do oráculo.

As palavras que vêm através da Pítia podem se referir a acontecimentos futuros, ao menos naquele dado instante. Heródoto se debruça sobre acontecimentos do passado para entender a razão das desavenças entre gregos e persas. Para ele, portanto, os oráculos mencionados pertencem ao passado, uma vez que já teriam se cumprido conforme ficara demonstrado pelos eventos ocorridos.

Contudo, a busca pelo saber não é isenta de perigos. A impiedade de querer saber além dos limites do humano pode resultar em grave punição, haja vista a punição que se abateu sobre Édipo. Heródoto parece ciente disso, e, talvez por essa razão a elaboração de suas histórias envolva o relato de muitos oráculos. Claro que o “braço de Delfos” era longo e grande parte das informações parece ter vindo de lá. Mas entender as inserções dos oráculos entrelaçando os *lógoi* envolve um pensar mais detalhado sobre o alcance da noção de “saber” entre os contemporâneos de Heródoto.

É nosso propósito demonstrar que os oráculos estão inseridos na obra de Heródoto como instrumento para promover a harmonização dos eventos e dar unidade ao relato.

CAPÍTULO I: TRÊS PALAVRAS DÉLFICAS

Nas *Histórias* de Heródoto, todos os sonhos, presságios e oráculos se realizam. “To the extent that we know the outcomes, all of Herodotus’ prayers to conventional Greek deities were answered” (MIKALSON, 2003, p. 48). Mikalson também afirma que toda a estrutura funcional do santuário délfico, objeto de estudo de muitos pesquisadores, não faz parte das investigações de Heródoto, o que explicaria por quê, além de reproduzir ou citar os oráculos, as investigações não vão além no que se refere à religião e ao culto gregos. Além da Pítia, quase uma onipresença, e dos tesouros encaminhados ao santuário, nada mais tem destaque nos parágrafos em que são incluídos e contados os oráculos. No relato de Heródoto o procedimento de consulta aparece de modo simples e direto, sem menção a sacerdotes ou rituais: perguntava-se algo e o deus respondia. O que variava era a confirmação da profecia a partir da interpretação que os consulentes – principalmente os reis e seus conselheiros - davam a essa resposta. Os consulentes mencionados nas *Histórias* são os reis, e eles enviavam mensageiros – θεοπρόποι- com suas perguntas.

Por exemplo, em I, 19:

μακροτέρης δέ οί γινομένης τῆς νόσου πέμπει ἐς Δελφοὺς θεοπρόπους, εἴτε δὴ συμβουλευσάντός τευ, εἴτε καὶ αὐτῷ ἔδοξε πέμπσαντα τὸν θεὸν ἐπειρέσθαι περὶ τῆς νόσου.

(Tornando-se-lhe mais longa a doença, ele envia mensageiros a Delfos, seja porque alguém lhe tivesse aconselhado, seja porque a ele parecesse bem mandar emissários para interrogar ao deus sobre a doença).

Observe-se que os **emissários** – θεοπρόποι – **são enviados para perguntar** – ἐπειρέσθαι – alguma coisa ao deus, no caso, sobre uma doença que se prolongara. Portanto, são emissários nomeados para essa função específica. Nos vários momentos em que os emissários são citados, a sequência “são enviados” ou “são enviados para perguntar” também acompanha o enunciado.

Em I, 67, temos:

πέμψαντες θεοπρόπους ἐς Δελφοὺς ἐπειρώτων τίνα ἂν θεῶν

(mandaram emissários a Delfos para perguntar qual deus...)

Novamente, o nome plural θεοπρόποι vem acompanhado por um verbo que significa perguntar, interrogar; no caso, interrogar o deus.¹³

De maneira geral, podemos dizer que há alguma regularidade nas situações em que Heródoto descreve o envio desses emissários (mais de um) para consultar o oráculo. Essa regularidade não significa, porém, algo formular e sim decorrência natural do uso de verbos que significam, de um lado, *enviar*, e, de outro, *perguntar*, num contexto que os torna necessários.¹⁴

Não há descrição pormenorizada do que ocorria no interior do santuário e nem de como a consulta era efetivada. Há, contudo, referência a respostas escritas e, por serem assinaladas no relato, é possível supor que a maior parte das respostas era decorada pelos θεοπρόποι e recitada perante o rei.

Por exemplo, em I, 47,

ἄσσα δ' ἂν ἕκαστα τῶν χρηστηρίων θεσπίση, συγγραψαμένους ἀναφέρειν παρ' ἐωυτόν

(...então, depois que eles escrevessem o que cada um dos oráculos predissesse, que levassem para ele).

¹³ Às vezes nos surpreende a utilização do verbo “interrogar”, carregado de autoridade e que, por causa da influência da cultura judaico-cristã, parece inadequado quando se trata de apelar a uma divindade. É preciso lembrar que a relação dos gregos com seus deuses era bem diferente daquela cultura; eles os tratavam quase como iguais pois os deuses viviam se imiscuindo nos negócios humanos.

¹⁴ Um levantamento no TLG mostra 36 ocorrências para θεοπρόποι majoritariamente acompanhadas por verbos com o sentido de *perguntar*, *interrogar*, *procurar saber*.

Em seguida, em H.H.,I 48,

ταῦτα οἱ Λυδοὶ θεσπισάσης τῆς Πυθίης συγγραψάμενοι οἴχοντο ἀπιόντες
ἐς τὰς Σάρδεις.

(Os lídios, tendo escrito essas coisas do oráculo da Pítia, partiram e foram para Sárdis).

Heródoto não se preocupa em identificar os θεοπρόποι e nem explica quais teriam sido os critérios para que fossem nomeados emissários do rei nessa tarefa particular.

Alguns autores afirmaram que a Pítia só poderia ser consultada em certos dias (αἱ κατὰ μῆνα μαντεῖαι) e que a consulta deveria ser evitada em outros, os dias nefastos (ἡμέρα ἀποφράς). A fonte literária que parece ter detalhado mais essa questão é Plutarco o qual explica a ocorrência de consultas no sétimo dia do mês Bysios e, posteriormente, uma vez a cada mês.

Quaestiones Graecae, 292f

ὅψε γὰρ ἀνείθησαν αἱ κατὰ μῆνα μαντεῖαι τοῖς δεομένοις, πρότερον δ' ἅπαξ ἐθεμίστευεν ἡ Πυθία τοῦ ἐνιαυτοῦ κατὰ ταύτην τὴν ἡμέραν

(Apenas recentemente, as profecias passaram a ser dadas mensalmente aos que necessitassem; antigamente, a Pítia profetizava legalmente só uma vez nesse dia do ano...)

Alexandros

βουλόμενος δὲ τῷ θεῷ χρήσασθαι περὶ τῆς στρατείας ἦλθεν εἰς Δελφούς· καὶ κατὰ τύχην ἡμερῶν ἀποφράδων οὐσῶν, ἐν αῖς οὐ νενόμισται θεμιστεύειν, πρῶτον μὲν ἔπεμπε παρακαλῶν τὴν πρόμαντιν.

(Desejando consultar a divindade acerca da expedição militar, veio para Delfos e sendo por acaso (um) dos dias nefastos, nesses não considerados lícitos, primeiro mandou chamar a profetisa.)¹⁵

Contudo, concordamos com Parke (PARKE, 1943) e não nos parece que os délficos preferissem limitar a consulta a apenas alguns dias por ano, deixando de obter os benefícios que a peregrinação ao templo poderia trazer.

Os reis dos lídios, em particular a dinastia dos mermnidas, mantiveram estreitas relações com Delfos, conforme se lê no livro I. Havia, se assim podemos dizer, uma troca de favores, como se nota na história de Creso. A intensa oferenda de presentes desses soberanos não só buscava obter o favor da divindade por meio de oráculos favoráveis, como também constituía uma demonstração de riqueza: a maioria das peças oferecidas era em ouro ou prata.

Giges teria sido o primeiro a dedicar objetos em Delfos, segundo afirma Heródoto em I, 14:

οὗτος δὲ ὁ Γύγης πρῶτος βαρβάρων τῶν ἡμεῖς ἴδμεν ἐς Δελφοὺς ἀνέθηκε ἀναθήματα μετὰ Μίδην τὸν Γορδίῳ Φρυγίης βασιλέα

(Esse Giges foi o primeiro dos bárbaros, dos que nós sabemos, que dedicou oferendas em Delfos...)

Por terem ofertado tantos presentes ao santuário, conquistando, assim a simpatia dos délficos, os lídios obtiveram, entre outras coisas, o direito da προμαντία que era a primazia para consultar o oráculo, mencionada por Heródoto em I, 54:

¹⁵ O texto prossegue, dando um exemplo de como era a personalidade de Alexandre, o grande:

ὥς δὲ ἀρνούμενης καὶ προῖσχομένης τὸν νόμον αὐτὸς ἀναβὰς βίᾳ πρὸς τὸν ναὸν εἶλκεν αὐτήν, ἢ δὲ ὥσπερ ἐξηττημένη τῆς σπουδῆς εἶπεν ‘ἀνίκητος εἶ, ὦ παῖ,’ τοῦτο ἀκούσας Ἀλέξανδρος οὐκέτι ἔφη χρήζειν ἐτέρου μαντεύματος, ἀλλ’ ἔχειν ὃν ἐβούλετο παρ’ αὐτῆς χρησμόν.

(e como ela se negasse e alegasse a vigência da lei, ele, tendo se levantado, empurrou-a com força para o templo. Vencida, diz com pressa: és invencível, filho. Tendo ouvido isso, Alexandre disse não mais precisar de outra profecia mas ter dela o oráculo que queria.)

Δελφοὶ δὲ ἀντὶ τούτων ἔδοσαν Κροίσῳ καὶ Λυδοῖσι προμαντήην καὶ ἀτελείην καὶ προεδρίην, καὶ ἐξεῖναι τῷ βουλομένῳ αὐτῶν γίνεσθαι Δελφὸν ἐς τὸν αἰεὶ χρόνον.

(Delfos, então, em troca disso, concedeu a Creso e aos Lídios a primazia nas consultas e a isenção das taxas e os assentos da frente bem como haver de ser (possível), aos que dentre eles desejassem, *o direito de tornar-se délfico para sempre.*)

A grande quantidade de oráculos relatados por Heródoto só não chama mais atenção do que o santuário mais mencionado, o de Delfos. Além disso, a minuciosa descrição dos tesouros a ele dedicados reforça o que foi dito no parágrafo anterior.

No livro I, Heródoto relata que o rei lídio, Creso, faz um teste para descobrir qual dos santuários emitia os oráculos mais confiáveis e se decide por Delfos.¹⁶ Creso demonstrará sua piedade para com o deus em Delfos em diversas circunstâncias, enriquecendo o templo com valiosas oferendas.

Em 1, 14, temos uma primeira menção às oferendas feitas pelos mermnidas:

Γύγης δὲ τυραννεύσας ἀπέπεμψε ἀναθήματα ἐς Δελφοὺς οὐκ ὀλίγα, ἀλλ' ὅσα μὲν ἀργύρου ἀναθήματα, ἔστι οἱ πλεῖστα ἐν Δελφοῖσι, πάρεξ δὲ τοῦ ἀργύρου χρυσὸν ἄπλετον ἀνέθηκε ἄλλον τε καὶ τοῦ μάλιστα μνήμην ἄξιον ἔχειν ἐστί, κρητῆρες οἱ ἀριθμὸν ἕξ χρύσειοι ἀνακέαται

(...e Gíges, tendo se tornado rei, enviou oferendas para Delfos, não poucas; antes, das que são de prata, a maioria é dele, em Delfos. Além da prata, dedicou outro tanto de ouro abundante – e desse, coisa que é particularmente digna de lembrança – crateras por ele dedicadas em número de seis.)¹⁷

No livro I, nos parágrafos 50, 51 e 52, lemos como Creso, empenhado em obter o favor da divindade em Delfos, enviou grandes e valiosos tesouros a Delfos.

¹⁶ HH,I,48. Alguns trabalhos trazem um estudo aprofundado sobre essa influência délfica na obra de Heródoto. Leia-se, por exemplo, Pucci (PUCCI, 1993) e Defradas (DEFRADAS, 1972).

¹⁷ Gíges deve ter sido especialmente grato a Delfos, pois sua ascensão ao poder ocorreu depois que ele assassinou o rei Candaule e mandou emissários para pedir que a Pítia o legitimasse como rei.

Em 1.50.8 temos descrição de parte das oferendas do rei lídio:

[2] ὥς δὲ ἐκ τῆς θυσίης ἐγένετο, καταχεάμενος χρυσὸν ἄπλετον ἡμιπλίνθια ἐξ αὐτοῦ ἐξήλυνε, ἐπὶ μὲν τὰ μακρότερα ποιέων ἐξαπάλαιστα, ἐπὶ δὲ τὰ βραχύτερα τριπάλαιστα, ὕψος δὲ παλαιστιᾶ. ἀριθμὸν δὲ ἑπτακαίδεκα καὶ ἑκατόν, καὶ τούτων ἀπέφθου χρυσοῦ τέσσερα, τρίτον ἡμιτάλαντον ἕκαστον ἔλκοντα, τὰ δὲ ἄλλα ἡμιπλίνθια λευκοῦ χρυσοῦ, σταθμὸν διτάλαντα. [3] ἐποιέετο δὲ καὶ λέοντος εἰκόνα χρυσοῦ ἀπέφθου ἔλκουσαν σταθμὸν τάλαντα δέκα.

(Quando terminou o sacrifício, derretendo ouro imenso do qual moldou hemiplíntio,¹⁸ perfazendo no lado mais comprido seis palmos; no mais curto, três palmos e altura de um palmo, num total de cento e dezessete e, desses, quatro de ouro refinado, cada um pesando dois talentos e meio,¹⁹ e os outros hemiplíntios de ouro branco, peso de dez talentos. Mandou fazer também a imagem de um leão de ouro refinado que pesava em balança dez talentos.)

Mais adiante, Heródoto explica que Creso também enviou duas crateras, uma de ouro e outra de prata:

κρητῆρας δύο μεγάθει μεγάλους, χρύσειον καὶ ἀργύρεον,²⁰

(...duas crateras grandes em tamanho, uma de ouro outra de prata...)

Heródoto dedica três parágrafos inteiros a essa descrição da generosidade do rei e, logo em seguida, no parágrafo 53, expõe claramente as intenções de Creso:

τοῖσι δὲ ἄγειν μέλλουσι τῶν Λυδῶν ταῦτα τὰ δῶρα ἐς τὰ ἱρὰ ἐνετέλλετο ὁ Κροῖσος ἐπειρωτᾶν τὰ χρηστήρια εἰ στρατεύηται ἐπὶ Πέρσας Κροῖσος καὶ εἴ τινα στρατὸν ἀνδρῶν προσθέοιτο φίλον, [2] ὥς δὲ ἀπικόμενοι ἐς τὰ

¹⁸ Literalmente, meio tijolo ou meia barra.

¹⁹ “pesando o terceiro meio talento”, isto é, pressupondo-se que cada um dos dois primeiros perfazia um talento inteiro. Para avaliar o peso, Heródoto considera a última unidade, que é diferente das demais.

²⁰ A lista das doações ao santuário é extensa. Contém inúmeras peças confeccionadas em ouro ou prata, algumas bastante elaboradas, segundo a descrição de Heródoto. O menor número de objetos em bronze parece ser explicado pelas outras utilidades do metal e também por uma possível reutilização de alguns objetos feitos de bronze. Um estudo bastante aprofundado sobre os objetos enviados a Delfos pelos lídios é assunto da tese de Angela Heloiza Buxton, *Lydian Royal Dedications in Greek Sanctuaries*, que me foi indicada pela Dra. Haiganuch Sarian.

ἀπεπέμφθησαν, οἱ Λυδοὶ ἀνέθεσαν τὰ ἀναθήματα, ἐχρέωντο τοῖσι χρηστηρίοις λέγοντες ‘Κροῖσος ὁ Λυδῶν τε καὶ ἄλλων ἐθνέων βασιλεύς, νομίσας τὰδε μαντήια εἶναι μοῦνα ἐν ἀνθρώποισι, ὑμῖν τε ἄξια δῶρα ἔδωκε τῶν ἐξευρημάτων, καὶ νῦν ὑμέας ἐπειρωτᾷ εἰ στρατεύηται ἐπὶ Πέρσας καὶ εἴ τινα στρατὸν ἀνδρῶν προσθέοιτο σύμμαχον.’ [3] οἱ μὲν ταῦτα ἐπειρώτων, τῶν δὲ μαντηίων ἀμφοτέρων ἐς τῶντ’ αἰ γινῶμαι συνέδραμον, προλέγουσαι Κροίσῳ, ἣν στρατεύηται ἐπὶ Πέρσας, μεγάλην ἀρχὴν μιν καταλύσειν: τοὺς δὲ Ἑλλήνων δυνατωτάτους συνεβούλευόν οἱ ἐξευρόντα φίλους προσθέσθαι.

(Aos lídios que estavam para conduzir esses presentes para os templos, Creso ordenou que interrogassem²¹ os oráculos se deveria fazer expedição contra os persas e se deveria acrescentar algum exército de aliados. Assim que chegaram aos lugares para onde tinham sido mandados e dedicaram as coisas ofertadas, os lídios passaram a consultar os oráculos, dizendo: Creso, rei da Lídia e de outros povos, tendo considerado que este local de profecia é único entre os homens, dedicou-vos presentes dignos das coisas descobertas²² e agora vos pergunta se deve fazer expedição contra os persas e se acrescenta algum exército como aliado.

Eles perguntaram essas coisas, e as opiniões de ambos os oráculos convergiram para o mesmo, predizendo a Creso que, se marchasse contra os persas, grande império ele haveria de destruir.²³ E aconselharam a ele que, dentre os gregos, atraísse como amigos os mais poderosos que encontrasse.)

A intenção de demonstrar riqueza é parte integrante do caráter do rei lídio e também a descrição detalhada dos presentes que mandou para Delfos é parte importantíssima na composição e na apresentação de sua vida e de sua desgraça. Desde o começo, Heródoto trabalha com essa dualidade de destino: o que declara ser o mais afortunado é também aquele a quem a desgraça atinge sem piedade. Se quisermos, podemos apontar a mesma dualidade na composição do caráter de Édipo: o que sabia mais porque decifrou o enigma da esfinge foi o que mais sofreu por tudo querer saber.

²¹ O grego usa um subjuntivo para expressar a eventualidade da ação que está para acontecer. Na mesma sequência, há um optativo sugestivo de um anseio, de um desejo. Ao formular questões para os oráculos, Creso expressa, com o subjuntivo sinalizado por *εἰ*, o possível ataque aos persas e com o optativo, *προσθέοιτο*, seu desejo de conseguir aliados.

²² Asheri traduz *τῶν ἐξευρημάτων* como “a ciò che avete saputo scoprire”. O que os oráculos de Delfos e o de Anfiarao foram capazes de saber, ou descobrir, foi a resposta ao teste a que Creso os submeteu a fim de descobrir qual seria o mais confiável. H.H. I, 47.

²³ No original existe um enclítico, *μιν*, que poderia mudar a tradução desse trecho, enfatizando o equívoco cometido na interpretação do oráculo, pois, literalmente, seria: “um grande império ele haver de destruir” ou “haver ele de destruir um grande império”. Tal profecia coloca diretamente nas mãos de Creso a destruição que sobrevém aos lídios. Aparentemente, a ansiedade do rei lídio em destruir os persas o levou a ignorar qualquer outra interpretação, o que, como se sabe, resultou em sua própria ruína.

No levantamento bibliográfico que realizamos, além da quantidade enorme de trabalhos sobre as *Histórias*, em diferentes áreas, acerca dos mais diferentes aspectos, não encontramos um estudo suficientemente detalhado sobre a maneira como os oráculos ajustam-se na obra e por que razão Heródoto os elegeu para interligar alguns dos *logoi*. A história de Creso, por exemplo, conta com dez oráculos délficos perfeitamente verossímeis no fluir dos acontecimentos. Os oráculos estão de tal maneira integrados a eles que não é possível saber se Heródoto reproduziu os eventos a partir dos oráculos, ou se simplesmente recolheu e relatou os oráculos que se relacionavam com as informações a respeito de Creso. Crahay (CRAHAY, 1956) chega a afirmar que a única função de Creso nas *Histórias* parece ser a de consultar os oráculos:

“La seule fonction de Crésus paraît être de consulter le dieu et, ensuite, de lui donner raison à ses propres dépens”(p. 184).

Segundo Crahay, são dois os grupos de oráculos importantes: lídios e cirenaicos. Contudo, o conjunto dos oráculos lídios tem uma característica muito importante: os oráculos comandam os *lógoi*. No caso de Creso, ao final de seu reinado, há uma apologia a Delfos, isentando o deus de qualquer responsabilidade pelos males que atingiram o tirano lídio. Crahay aponta que no relato herodoteano era essencial que Creso sobrevivesse, para tornar-se um “sábio conselheiro” do rei vencedor e para permitir que o deus se explicasse através da longa exposição da Pítia e, assim, conferir maior dramaticidade ao final da história.²⁴

Até onde conseguimos pesquisar, parece não haver regularidade. Isto é, para determinado *logos*, “x” oráculos; e para outro “2x” ou a metade de “x”. Nem é possível classificar as citações de oráculos feitas por Heródoto segundo alguma fórmula ou algum tipo de vocabulário; não há regularidade mensurável no que se refere ao modo de se dirigir à divindade, por exemplo. Além dos verbos aparentados a ἐπειρέσθαι não podemos sequer afirmar que exista um vocabulário próprio ou específico nas passagens em que os oráculos são transcritos. Os oráculos aparecem como parte da história, ou, talvez, o contrário. Assim, não são relatados oráculos sem alguma construção vocabular peculiar que os introduza no texto herodoteano, exceto a natural expressão: “e a Pítia disse/respondeu/profetizou o seguinte”.

²⁴ Crahay refere outra versão para o final da história de Creso: a de Baquilides, ilustrada por uma pintura de vaso, segundo a qual o próprio Creso teria atado fogo em si mesmo.

Exemplos:

ἡ Πυθίη ἐν ἑξαμέτρῳ τόνῳ λέγει τάδε. (I,47,11)

(A Pítia, em metro hexâmetro, diz o seguinte:)

ἡ δὲ Πυθίη οἱ χρᾶ τάδε. (I,55,5)

(A Pítia lhes profetizou o seguinte:)

Portanto, a voz da Pítia se faz presente com o uso de verbos como λέγει ou χρᾶ. Exceto pelo último, específico para a resposta oracular no contexto, o vocabulário que insere as respostas da Pítia não apresenta nada que o diferencie do vocabulário presente no restante do texto. A Pítia *fala, profere oráculos*; não balbucia nem produz sons incompreensíveis. Ao menos é o que se pode deduzir do uso desses verbos, especificamente no texto de Heródoto.

1. Χρησμός

Procuramos saber a origem etimológica da palavra “oráculo” para entender, principalmente, qual a relação entre “proferir um oráculo” e “o que é útil”. Em primeiro lugar, constatamos que a palavra chegou ao português pela via latina:

Oraculum, que, segundo o dicionário, traduz-se exatamente por *oráculo*, isto é, palavra ou resposta de um deus (GAFFIOT, 2005).

A palavra latina associa expressamente o ato de predizer o futuro com boca (*os, oris*) ou com voz (*oro, as, are, avi, atum*), destacando-o e diferenciando-o das demais formas de tentar saber a vontade dos deuses.²⁵

²⁵ Por exemplo, a ornitomania, leitura do voo dos pássaros, ou a leitura das vísceras de animais ou, ainda, dos sinais meteorológicos, como o som produzido pelo vento nas folhas do carvalho, etc. Há também a adivinhação denominada cleromania, que se aplica a um gênero de oráculo deduzido a partir da escolha de algum tipo de grão ou de pedra. Nesse caso, o uso de ἀνείλεν (ἀναιρέω), que também significa “resposta oracular”, está associado ao ato de “erguer”, isto é, escolher um grão ou pedra e erguê-lo a partir da *phiale*. Essa ação é a que parece estar representada na conhecida Cílice de Vulci, em Berlim, com Themis e Egeu (que será reproduzida e melhor analisada em páginas

Além disso, não parece haver proximidade etimológica com a palavra grega, o que, neste caso – da transposição para o português – deixou-nos em um beco sem saída quanto à relação entre os dois vocábulos.

Há uma certa regularidade no emprego de χρησμός e derivados para significar oráculo, em grego,²⁶ mesmo considerando-se a variação temporal.

No século VI a. C., encontramos:

Thales filósofo:

002 1.99 ... χρησμός δοῦναι τῷ σοφωτάτῳ: καὶ ἀμφοτέρω συνήνεσαν Θαλῇ. ὁ δὲ μετὰ τὴν περίοδον τῷ Διδυμεῖ τίθησιν Ἀπόλλωνι.

(...o oráculo mandou dar ao mais sábio : e de ambos os lados chegou [voltou] a Tales que, depois desse percurso, dedicou-a a Apolo didimeu)²⁷

Píndaro. P.4:

ὦ μάκαρ υἱὲ Πολυμνάστου, σὲ δ' ἐν τούτῳ λόγῳ

χρησμός ὥρθωσεν μελίσσας Δελφίδος ...

(abençoado filho de Polimnestos, tu que, com essa palavra, o oráculo

da abelha délfica²⁸ ...)

posteriores). Esses sistemas de previsões, mais simples e mais antigos, chamavam-se μαντικά ψῆφοι, e as peças (pedras, pedacinhos de madeira, etc) ficariam num recipiente sobre a trípole.

Também são atestadas revelações ou premonições a partir de sonhos, a oniromancia. Segundo Amandry, apenas o texto de *Iphigênia em Táuris* faz referência a esse tipo de adivinhação em Delfos, notando que a Terra suscitava, durante o sono, visões sobre o futuro, o presente e o passado (p. 37). Há que se recordar que as atividades curativas de Asclépio, no templo de Epidauro, começavam pelo sono e pelos sonhos.

²⁶ Também é usado o vocábulo τὸ λόγιον que o dicionário (POWELL, 1977) define como profecia, seja oracular ou de outro tipo, e que, por isso, parece ser menos comum quando se trata dos oráculos ou das profecias emitidos pela Pítia. Powell enumera cerca de oito ocorrências em Heródoto.

²⁷ O fragmento, que é mencionado por Diógenes Laércio em *Vidas e opiniões dos mais eminentes filósofos* conta que fora encontrada uma trípole por alguns pescadores e que ela foi enviada a Delfos para saber qual seria o seu destino. A resposta foi que ela deveria ser entregue ao mais sábio dos homens; assim, acaba indo parar nas mãos de Tales que, afinal, dedicou-a a Apolo em Didima.

²⁸ Vários foram os templos erigidos em Delfos. O primeiro templo erigido para Apolo em Delfos, segundo Pausânias, teria sido feito de ramos de loureiro no formato de uma cabana. Aristóteles menciona o templo feito com penas (πτέρινον) e um templo de bronze. Segundo a tradição, havia um

Ἔσquilos:

Ag 1178 {Ka.} αἱ μὴν ὁ χρησμός οὐκέτ' ἐκ καλυμμάτων ἔσται δεδορκώς
νεογάμου νύμφης δίκην:

(Ca. O oráculo agora não mais através de véus estará fitando como recém casada noiva)

Ag 1568 {Kl.} ἐς τόνδ' ἐνέβης ξὺν ἀληθείᾳ χρησμόν.

(Cl. Com toda verdade entraste neste oráculo.)

Ch 270 {Or.} οὗτοι προδώσει Λοξίου μεγασθενῆς

χρησμός κελεύων τόνδε κίνδυνον περᾶν,

(Or. Não nos trairá o oráculo plenipotente de Lóxias, ao impelir a esse perigo) ²⁹

No século V a. C., o termo ocorre 11 vezes, sendo 4 vezes em Heródoto e 5 em Eurípedes:

Hist. 2.152. πέμψαντι δέ οἱ ἐς Βουτοῦν πόλιν ἐς τὸ χρηστήριον τῆς Λητοῦς, ἔνθα δὴ Αἰγυπτίοισι ἐστὶ μαντήιον ἀψευδέστατον, ἦλθε **χρησμός** ὡς τίσις ἥξει ἀπὸ θαλάσσης χαλκῶν ἀνδρῶν ἐπιφανέντων.

(Tendo ele mandado [emissários] para a cidade de Buto, para o oráculo de Leto - o mais confiável local de adivinhação para os egípcios - o oráculo respondeu que a paga viria quando surgissem homens de bronze [saindo] do mar).

templo que teria sido construído pelas abelhas com cera e penas (LLOYD-JONES, 2010). Apolo é relacionado às abelhas desde a origem (confira-se Hino a Hermes, 559): o deus foi iniciado nas artes da profecia pelas Thriai, três virgens abelhas que, nutridas com mel, eram tomadas por um transporte profético. Traduzo, abaixo, uma tabela de autoria de Christiane Sourvinou-Inwood (SOURVINOU-INWOOD, 1979), cujo estudo analisa os textos que fazem referência aos primeiros templos dedicados a Apolo, tanto os de origem mitológica como os históricos.

Templo 1: loureiro: plantas - não artesanal: natureza silvestre.

Templo 2: cera e penas: origem animal (animal de artesanato natural)

O terceiro e quarto templos e os templos históricos pertencem à esfera antropomórfica e cultural e são assim classificados:

Templo 3: bronze : Hefestos e Atena (artesanato divino) : esfera divina.

Templo 4: pedra : Trofônios e Agamedes (artesanato heroico): esfera heroica.

Templos históricos: pedra: homens (artesanato humano): humanidade.

²⁹ Traduções de Jaa Torrano, trilogia *Oresteia*: 2004.

Hist 5.1. νικώντων δὲ τὰ δύο τῶν Περινθίων, ὡς ἐπαιώνιζον κεχαρηκότες, συνεβάλοντο οἱ Παῖονες τὸ χρηστήριον αὐτὸ τοῦτο εἶναι καὶ εἶπάν του παρὰ σφίσι αὐτοῖσι ‘νῦν ἂν εἴη ὁ **χρησμός** ἐπιτελεόμενος ἡμῖν, νῦν ἡμέτερον ἔργον.’

(Vencedores em dois combates, os Períntios então começaram a entoar o pean exultantes; os peônios pensaram que o oráculo era isso mesmo e devem ter dito a si mesmos “agora o oráculo deve estar se cumprindo para nós; é hora de agirmos!”)

Hist 5.92. Ἡετίωνι δὲ μετὰ ταῦτα ὁ παῖς ἠύξανετο, καὶ οἱ διαφυγόντι τοῦτον τὸν κίνδυνον ἀπὸ τῆς κυψέλης ἐπωνυμίην Κύψελος οὖνομα ἐτέθη. ἀνδρωθέντι δὲ καὶ μαντευομένῳ Κυψέλῳ ἐγένετο ἀμφιδέξιον χρηστήριον ἐν Δελφοῖσι, τῷ πίσυνος γενόμενος ἐπεχείρησέ τε καὶ ἔσχε Κόρινθον. ὁ δὲ **χρησμός** ὅδε ἦν.

“ὄλβιος οὗτος ἀνὴρ ὃς ἐμὸν δόμον ἐσκαταβαίνει,

Κύψελος Ἡετίδης, βασιλεὺς κλειτοῖο Κορίνθου

αὐτὸς καὶ παῖδες, παίδων γε μὲν οὐκέτι παῖδες.

(Depois desses acontecimentos, o filho de Eetíon cresceu, e, por haver escapado ao perigo, foi-lhe dado um nome tirado da designação de “arca”- Cipselos. Ao chegar à idade adulta, Cipselos recebeu em Delfos, onde fora consultar o oráculo, uma resposta parcialmente favorável; confiando nessa resposta, ele atacou Corinto e a conquistou. A resposta do oráculo fora o seguinte:

“Feliz este homem vindo até a minha casa,

Cipselos filho de Eetíon, rei da ilustre

Corinto, ele e seus filhos, mas seus netos não.)

Hist. 8.20: Βάκιδι γὰρ ὧδε ἔχει περὶ τούτων ὁ χρησμός. “φράζεο, βαρβαρόφωνος ὅταν ζυγὸν εἰς ἄλλα βάλλη βύβλινον, Εὐβοίης ἀπέχειν πολυμηκάδας αἴγας.

(Pois o oráculo de Bacis a esse respeito diz o seguinte: “Tem cuidado! Quando um homem de fala bárbara lançar para o mar uma ponte de papiro, afasta da Eubeia as cabras balidoras”)

Eurípedes:

Κύκλωψ

αἰαῖ: παλαιὸς χρησμός ἐκπεραίνεται: τυφλὴν γὰρ ὄψιν ἐκ σέθεν σχήσειν μ’ ἔφη Τροίας ἀφορμηθέντος.

(Ci. Ai, ai! Antigo oráculo se realiza.)

Íon, 785

κᾶμοιγε. πῶς δ’ ὁ χρησμός ἐκπεραίνεται, σαφέστερόν μοι φράζε, χῶστις ἔσθ’ ὁ παῖς.

(Eu também. Pois como o oráculo se cumpre? Mostra-me o mais claramente possível quem é o filho.)³⁰

Fenícias, 1703

νῦν χρησμός, ὦ παῖ, Λοξίου περαίνεται.

(agora o oráculo de Lóxias, filho, se cumpre.)

Bacas, 1333

ὄχον δὲ μόσχων, χρησμός ὥς λέγει Διός, ἐλᾶς μετ’ ἀλόχου, βαρβάρων ἡγούμενος.

³⁰ Observe-se, nessa passagem, o emprego nada gratuito de *σαφέστερόν*, evidenciando ainda mais o contraste entre “clareza” e o epíteto *Lóxias*, alternando-se, em outros momentos, com *Foibos*.

(D. Diz o oráculo de Zeus: o carro de bois conduzirás com a esposa, guiando bárbaros.)³¹

Depois disso, a maior quantidade de ocorrências de χρησμός aparece em Aristófanes (17 vezes). Esse levantamento considerou apenas χρησμός e não palavras derivadas ou compostas. No dicionário de Powell (POWELL, 1977), nesse verbete exato encontramos 27 ocorrências em Heródoto.

Essa constatação reforça a diferença entre o nome grego e o nome latino.

Quanto às derivações e flexões da mesma palavra em Heródoto, encontramos o seguinte (POWELL, 1977)³²:

χρησμός: resposta de um oráculo

χρησμολόγος: sacerdote dos oráculos ou colecionador de oráculos

χρησμοδέω: recitar profecias

χρηστήριον: local onde são emitidas as profecias, assento oracular e, por assimilação, resposta oracular.

χρηστήριος: referindo-se a Apolo, emissor de oráculos.

Contudo, a proximidade etimológica de χρησμός com χρή que, num primeiro sentido, significa “aquilo que é útil”, “o que é necessário” etc., conduz-nos a alguns questionamentos. O primeiro deles é saber se havia algum parentesco semântico entre esses dois vocábulos.³³ O segundo é tentar confirmar esse parentesco semântico a partir da maneira pela qual χρησμός é empregado, bem como de suas ocorrências. Como consequência dessas especulações, deparamos com a correspondente latina, *oraculum*, que não parece ter, como já vimos, relação com o significado grego. Em vista disso, e

³¹ Tradução de Jaa Torrano. *Eurípedes Bacas*:1995.

³² No site Perseus, é possível contar 26 vocábulos relacionados ao tema. Nem todos, porém, pertencem ao universo herodoteano. Confira-se: <<http://www.perseus.tufts.edu>>.

³³ No grego moderno, o termo χρησμός sobrevive, com o mesmo sentido; o dicionário Μπαμπινιώτης indica também a proximidade com χρή. Essa informação, juntamente com a pesquisa no dicionário, foi-me gentilmente dada por Silvia Ricardini, estudiosa e tradutora da língua neo-helênica.

como esta tese trata dos oráculos gregos, pensamos na possibilidade de usar a palavra transliterada (chrêsmos), idéia que abandonamos em favor da fluidez na leitura do texto.

As palavras que contêm *χρή* ou dela derivam começam a aparecer no texto de Heródoto a partir do livro 1, parágrafo 46, quando Creso realiza o teste dos oráculos e conclui que o de Delfos seria o mais confiável:

1.46.15 Λιβύης δὲ παρὰ Ἄμμωνα ἀπέστελλε ἄλλους χρησομένους

(outros mandou para interrogar o oráculo de Amon, na Líbia)

1.47.2 ἐς τὴν διάπειραν τῶν χρηστηρίων,

(para a prova dos oráculos,)

1.47.4 ἑκατοστῇ ἡμέρῃ χρᾶσθαι τοῖσι χρηστηρίοις

(no centésimo dia, consultar os oráculos)

1.47.6 ἅσσα δ' ἂν ἕκαστα τῶν χρηστηρίων θεσπίσῃ,

(aquilo que cada um dos oráculos profetizasse,)

1.47.8 ὃ τι μὲν νυν τὰ λοιπὰ τῶν χρηστηρίων ἐθέσπισε, οὐ λέγεται πρὸς οὐδαμῶν

(o que o resto dos oráculos profetizou, não é dito por ninguém)

A frequência das ocorrências apenas nesse trecho atesta o uso consagrado do nome, mais do que o uso de *μαντήϊ*, *μαντεῖον*, com o mesmo significado.

Outro vocábulo usado ao se mencionarem os oráculos é *θεοπρόπιον*, resposta oracular, obtida pelos *θεοπρόποι*, mensageiros enviados para consultar o oráculo. A proximidade com *θεός* é inquestionável, e o sufixo *-ion* remete ao local em que a voz do deus se fazia ouvir. A palavra faz par com *χρηστήριον* e, aparentemente, é sinônima de *resposta oracular*. O dicionário não aponta distinção de uso ou de sentido.

Esse vocábulo aparece cinco vezes:

1.68.16 ὁ μὲν δὴ οἱ ἔλεγε τά περ ὁπώπее, ὁ δὲ ἐννώσας τὰ λεγόμενα συνεβάλλετο τὸν Ὀρέστεα κατὰ τὸ θεοπρόπιον τοῦτον εἶναι,

(ele contou-lhe o que havia visto e esse, depois de refletir sobre as coisas contadas, supôs que era Orestes, segundo o oráculo)

1.69.11 Κροῖσος μὲν δὴ ταῦτα δι' ἀγγέλων ἐπεκηρυκεύετο, Λακεδαιμόνιοι δὲ ἀκηκοότες καὶ αὐτοὶ τὸ θεοπρόπιον τὸ Κροίσῳ γενόμενον ἥσθησάν τε τῇ ἀπίξιν τῶν Λυδῶν καὶ ἐποιήσαντο ὅρκια ξεινίης πέρι καὶ συμμαχίης

(Creso proclamou isso por meio dos mensageiros; os Lacedemônios que também tinham ouvido sobre o oráculo de Creso se alegraram com a chegada dos lídios e fizeram juramento de hospitalidade e de aliança.)

3.64.22 ὑπὸ τῆς συμφορῆς τῆς τε ἐκ τοῦ Μάγου ἐκπεπληγμένος καὶ τοῦ τρώματος ἐσωφρόνησε, συλλαβὼν δὲ τὸ θεοπρόπιον εἶπε ἑνθαῦτα Καμβύσεια τὸν Κύρου ἐστὶ πεπρωμένον τελευτᾶν.

([Cambises] Surpreso por esse infortúnio que veio do mago e, surpreso, voltou a si do ferimento e tendo, então, compreendido a profecia disse: “Aqui Cambises, filho de Ciro, está destinado a morrer”).)

8.53.3 ἔδεε γὰρ κατὰ τὸ θεοπρόπιον πᾶσαν τὴν Ἀττικὴν τὴν ἐν τῇ ἡπείρῳ γενέσθαι ὑπὸ Πέρσῃσι

(Pois foi necessário, segundo a profecia, que toda a Ática no continente ficasse sob [o domínio dos] persas.)

9.94.8 ὁ δὲ οὐκ ἀκηκοῶς τὸ θεοπρόπιον εἴλετο εἶπας εἴ τις οἱ δοίῃ ἀγρούς,

(ele, que não escutara a profecia escolheu e disse [que] se lhe dessem alguma terra, ...)

Vê-se, a partir dos exemplos acima, que τὸ θεοπρόπιον também significa profecia, embora pareça escapar ao contexto delfico. Isto é, χρησμός e os derivados seriam mais apropriados para os oráculos emitidos pelo deus de Delfos.

Existe proximidade entre χρή e χράω. Esse último, segundo o dicionário (BAILLY, 1963), significa, em primeiro lugar, colocar à disposição, emprestar e, na voz média, χράομαι, tomar algo com as mãos, tomar de empréstimo (e o sentido desse empréstimo é provisório, segundo Bailly). Também está consignado como “fazer saber” quando se refere a um oráculo ou a um deus.

Em 1, 55, temos:

ἡ δὲ Πυθίη οἱ χρᾶ τάδε.

(A Pítia profetiza o seguinte:)

Em 1, 67, encontramos:

ἡ δὲ Πυθίη σφι ἔχρησε τὰ Ὀρέστω τοῦ Ἀγαμέμνονος ὅστέα ἐπαγαγομένους.

(A Pítia lhes profetizou/respondeu que conduzissem os ossos de Orestes, filho de Agamemnon.)

Vê-se nos exemplos acima que χρησμός, usado na forma verbal está vinculado à Pítia, seja no sentido de profetizar, seja no sentido de responder, pois a resposta da Pítia era sempre uma resposta vinda do deus; uma profecia, portanto.

De maneira geral, pode-se dizer que a relação de χρησμός com o sentido de “fornecer o que é útil”, “dar uma resposta útil”, não é uma surpresa pois, de fato, quem procura o oráculo procura saber de algo que lhe sirva naquele dado momento. Da boca da Pítia saem profecias que são úteis ao consulente. Como ele fará uso delas, já é outra história. Por esse motivo esse verbo é tão frequente nas passagens que referem uma comunicação pítica.

O livro I contém grande quantidade de oráculos délficos, ao redor dos quais é tecida a história de Cresos. Há uma aproximação com o estilo trágico, e a trama fica enredada nos oráculos, assim como a sofocleana tragédia do rei Édipo cuja composição serve de modelo na *Poética* de Aristóteles. Quando a articulação trágica está entremeada por oráculos, o infortúnio talvez se faça sentir mais fortemente, pois nada parece mais trágico do que o ser humano buscando adivinhar a vontade dos deuses para tentar, com suas forças, escapar a um destino funesto.

A questão dos hexâmetros

Muito já foi escrito sobre as fontes de que Heródoto se valeu. A presença dos oráculos, por si só, é denotativa, se não da influência, ao menos da importância de Delfos na obra de Heródoto, que teria se documentado sobretudo em Delfos ou através de fontes que exaltavam Delfos. Quanto à forma dos oráculos, alguns foram reproduzidos em versos hexâmetros, outros foram relatados por meio do discurso indireto, embora alguns autores tenham tentado identificar vestígios de uma antiga redação em verso, se não em todo o trabalho herodoteano, ao menos na maioria dos oráculos.

Se o trabalho de Heródoto pode ser localizado no momento de ultrapassagem da fronteira entre a oralidade e a escrita, a forma como os oráculos chegaram a ele também poderia ser situada entre esses dois mundos. Aristóteles declara que, postas em verso, as obras de Heródoto não deixariam de ser história se permanecessem em verso o que eram em prosa.³⁴ Dessa forma, se Heródoto tomou de empréstimo – como parece ter feito – os recursos da poesia, é lícito supor que tenha recorrido a alguns dos mesmos temas aos quais a poesia recorria. Assim, a presença de alguns oráculos na forma hexamétrica também pode ser explicada pela convergência entre oralidade e escrita. Além disso, já observamos que os soberanos mandavam emissários para transmitir suas perguntas ao oráculo. Podemos dizer que, salvo nos casos em que a transcrição das respostas está expressamente mencionada, se os emissários deviam trazer a resposta decorada (até por razões de segurança), o hexâmetro funcionava bem para isso. Além disso, é possível que alguns oráculos que tenham sido preservados pela tradição oral, em hexâmetros, chegaram ao historiador nesse formato e assim ele os relatou. Outros oráculos que interessavam para o desenvolvimento dos *lógoi* foram reproduzidos de maneira indireta ou em prosa porque deles foi preservada a essência, e não a forma.

³⁴ *Poética*.IX.1561b. Aristóteles ressalta que, ao contrário do historiador, preso ao relato do que aconteceu, o poeta representa o que *poderia acontecer*, segundo a verossimilhança e a necessidade.

Crahay (CRAHAY, 1956) menciona que no oráculo citado em hexâmetros, a língua é o dialeto épico; quando é citado em prosa ou referido de maneira indireta, a língua é o dialeto jônico.³⁵

Um oráculo aconselha Crespo a se aliar aos lacedemônios; isso justifica a inserção da história de Licurgo e, nessa parte do relato, há outro oráculo délfico que valoriza a personagem:

1.65.13 “ἦκεις ὦ Λυκόοργε ἐμὸν ποτὶ πῖονα νηόν

Ζηνὶ φίλος καὶ πᾶσιν Ὀλύμπια δώματ’ ἔχουσι.

δίζω ἢ σε θεὸν μαντεύσομαι ἢ ἄνθρωπον.

ἀλλ’ ἔτι καὶ μᾶλλον θεὸν ἔλπομαι, ὦ Λυκόοργε.”

(Chegas, ó Licurgo, ao meu rico templo,

tu, caro a Zeus e a todos que têm morada olímpia,

hesito se profetizo a ti como deus ou como homem

mas ainda creio[que é] melhor como deus, ó Licurgo.”)

A referência à divindade de Licurgo talvez se insira no contexto do “herói fundador”. Alguns pesquisadores consideram esse oráculo como “não verídico” porque a própria existência de Licurgo tem sido objeto de discussão. Não é nosso propósito estudar a veracidade ou a historicidade dos oráculos, pois estudiosos e especialistas famosos, (Fontenrose, por exemplo) já o fizeram, e competentemente. Harold Buls, em sua dissertação (BULS,1957), aponta para a idéia do “herói fundador” e segundo ele a divulgação desse oráculo talvez fosse a origem do culto ao herói Licurgo. Compartilhamos dessa tese, pois uma das atribuições do santuário délfico era justamente promover a colonização por meio da ação de um herói cuja

³⁵ Nesse mesmo capítulo, à p. 68, Crahay distribui os oráculos encontrados em Heródoto em quatro categorias: 26 em estilo direto e em verso; 5 em estilo direto e em prosa; 53 em estilo indireto ou resumidos; e 17 como simples menções.

tarefa seria transportar a imagem de uma divindade para a colônia, configurando, dessa maneira, a fundação.

As ligações dos lacedemônios com Delfos são mencionadas desde o século VI e são confirmadas pela existência dos Pythioi, funcionários ligados aos reis e encarregados de consultar o oráculo de Delfos, conforme nos informa Heródoto em 6.57:

Πυθίους αἰρέεσθαι δύο ἑκάτερον. οἱ δὲ Πύθιοι εἰσὶ θεοπρόποι ἐς Δελφούς

([cada um dos reis podia] escolher dois Pítios. Os Pítios são os emissários em Delfos)

Os *Pythioi* seriam, junto com os reis, os guardiões das respostas já recebidas do oráculo que fazem parte dos arquivos sagrados da cidade. Essas indicações vinculam o santuário de Delfos à elaboração das leis, e não apenas em Esparta. Defradas (DEFRADAS, 1972) menciona que até as leis de Sólon teriam sido elaboradas sob influência de Delfos e relata passagens de Plutarco na *Vida de Sólon* para corroborar essa afirmação. Contudo, Defradas alerta que “seria um erro supor que apenas as constituições dóricas seriam ligadas ao oráculo. Sua glória, no decorrer do VI século, elevou-se tão alto que todas as cidades desejavam honrar a si mesmas por meio das suas intervenções”(p. 266).³⁶ Como exemplo, Defradas relata a versão de Plutarco que ecoa um antigo relato segundo o qual o papel de legislador foi conferido a Sólon através de um oráculo délfico.³⁷

No livro I das *Histórias*, Heródoto coloca Sólon no reino de Creso que lhe exhibe suas riquezas. O episódio remete à existência dos Sete Sábios.³⁸

A referência a Licurgo nos lembra a famosa qualificação dada pelo oráculo e que Platão registrou em seus *Diálogos*³⁹, que atribuíu a Sócrates como o “homem mais

³⁶ No original: “Ce serait pourtant une erreur de penser que seules les constitutions ‘doriennes’ furent rattachées à l’oracle. Sa gloire, dans le cours du VI^e siècle, s’éleva si haut que toutes les cités voulurent s’honorer de ses interventions”.

³⁷ Defradas nos remete a Plutarco, *Vida de Sólon e Banquete dos sete sábios*.

³⁸ Marie Delcourt (DELCOURT, 1955) comenta que não se sabe como surgiu na Grécia antiga a ideia de nomear um grupo de indivíduos sob a etiqueta de sábios. Nem sequer se sabe por que são sete já que em Delfos, onde o número sete é consagrado a Apolo, os sábios são cinco segundo Plutarco. Além disso, os nomes variam bastante e entre eles citam-se Tales, Bías de Priene, Pitacos de Mitilene, Sólon, que figuram em todas as listas, seguidos por Quílon e Mison, um tipo de sábio desconhecido, a lembrar que o deus concede seus dons a quem ele deseja. Mas Pitágoras não figura em nenhuma das listas (p. 207).

sábio”. Talvez atribuir a Licurgo o nome “deus”, como a Sócrates o título de “homem mais sábio”, fosse um modelo ou fórmula típica de autores délficos. É possível, assim como o formato em hexâmetro de alguns oráculos, que essa referência fosse algo “formular”. Para Platão, o título de “mais sábio” que a Pítia teria atribuído a Sócrates, rendeu um belo diálogo; quanto a Licurgo, atribuir-lhe divindade significava avalizar suas leis e evitar conflitos internos. Segundo Fontenrose (FONTENROSE, 1981) provavelmente o culto a Licurgo seria anterior ao oráculo citado por Heródoto. Ele seria uma antiga divindade laconiana que possuía um santuário em Esparta. Outra característica desse oráculo é que ele teria sido espontaneamente pronunciado pela Pítia, assim que Licurgo entrou no santuário e, se os versos citados por Heródoto constituem a totalidade do oráculo, não há referência ao que Licurgo tivesse ido perguntar. Portanto, a inserção desse oráculo parece justificar-se como uma demonstração do apoio de Delfos ao culto de Licurgo em Esparta, assim como alhures a Pítia sancionou a legalidade de Giges no poder. Fontenrose considera que esse oráculo é legendário, uma vez que respostas espontâneas da Pítia são características do que ele denomina “oráculos lendários”.

2. Πυθίη

Se, por “oráculo” e “Delfos”, Heródoto nos remete a Apolo, mesmo sem mencionar nada mais além do nome do deus, a Pítia é um complemento indispensável nesses mesmos temas.

O dicionário etimológico (CHANTRAINE, 1968) deriva Pithia de Pithô:

Πῦθῶ, antigo nome de Delfos e da serpente morta por Apolo. Aparece na composição τὰ πυθόκραντα como “o que é decidido” pelo oráculo de Pythô, assim como πυθόχρηστος significa “decidido” ou “anunciado” pelo oráculo de Pythô. Nesse contexto, Πυθία, a Pítia, aparece como nome derivado de Pythô.

³⁹ εἰς Δελφοὺς ἐλθὼν ἐτόλμησε τοῦτο μαντεύσασθαι—καί, ὅπερ λέγω, μὴ θορυβεῖτε, ὦ ἄνδρες—ἤρετο γὰρ δὴ εἴ τις ἐμοῦ εἴη σοφώτερος. **ἀνεῖλεν οὖν ἡ Πυθία μηδένα σοφώτερον εἶναι.** καὶ τούτων περὶ ὁ ἀδελφὸς ὑμῖν αὐτοῦ οὕτως μαρτυρήσει, ἐπειδὴ ἐκεῖνος τετελεύτηκεν. (Tendo ido a Delfos, ousou perguntar isto – e, insisto, não vos alvoroceis – pois ele perguntou se haveria alguém mais sábio do que eu. A Pítia, então, apontou/replicou que não havia ninguém mais sábio. E a respeito disso, o irmão irmão dele aí testemunhará para vós, já que aquele [Querofonte] está morto.) Plat. Apol. 21a.

Os antigos associavam o nome Pythô a πύθομαι, que significa apodrecer, pois a serpente morta por Apolo teria apodrecido. Outra associação importante é feita com πυνθάνομαι, “interrogar”, “buscar saber”, já no contexto oracular. Seja como for, etimologicamente, parece verossímil aproximar a palavra que nomeia a mulher que serve de instrumento para o deus dos oráculos com o mitologema do estabelecimento de Delfos como templo de Apolo emissor de oráculos.

Em *de E apud Delphes*, Plutarco relata um diálogo em que são mencionados os nomes de Apolo e que explica o significado dos epítetos atribuídos ao deus:

Πύθιος μὲν ἔστι τοῖς ἀρχομένοις μανθάνειν καὶ διαπυνθάνεσθαι: Δήλιος δὲ καὶ Φαναῖος οἷς ἤδη τι δηλοῦται καὶ ὑποφαίνεται τῆς ἀληθείας: Ἰσμήνιος δὲ τοῖς ἔχουσι τὴν ἐπιστήμην, καὶ Λεσχηνόριος ὅταν ἐνεργῶσι καὶ ἀπολαύωσι χρώμενοι τῷ διαλέγεσθαι καὶ φιλοσοφεῖν πρὸς ἀλλήλους.

(Que ele é o Pítio para aqueles que estão começando a aprender e a perguntar; o Délio e o Fanéon para aqueles a quem alguma parte da verdade está se tornando clara e está sendo revelada; o Ismênio, para os que têm conhecimento; e o Lesquenorian, quando estão ativos e se alegram tendo necessidade de dialogar e filosofar uns com os outros.⁴⁰

Mesmo nos tempos de Plutarco (século I d.C.), as atribuições do deus Apolo são reconhecidas a partir das atividades do templo em Delfos.

Em Heródoto, o nome Πυθίη com η é repetido 64 vezes e, apenas uma vez, no livro VI, 122, aparece com α final.⁴¹

Muitas vezes descrita como delirante e balbuciando palavras desconexas que os sacerdotes do templo decifravam para entregar uma resposta minimamente compreensível ao consulente, a Pítia de Heródoto não sacramenta essa descrição. Contudo, o imaginário contemporâneo ainda faz essas associações e, por isso, talvez seja útil retomarmos essa imagem.

A Pítia tradicionalmente é descrita como uma mulher sentada em uma trípode colocada sobre uma fenda de onde subiam vapores. Ela teria se purificado na fonte Cassotis, mascado algumas folhas de loureiro e, já sentada, ela entraria em transe profético. Alguns autores a descrevem da seguinte maneira: “uma mulher que, sentada na trípode, pernas afastadas, fisicamente fecundada pelo vapor que emanava da fenda,

⁴⁰ Da tradução inglesa de Frank Cole Babbitt, *site* Perseus.

⁴¹ Essa quantificação foi obtida no TLG.

em delírio, com a boca espumante proferia as palavras proféticas.”⁴² Esse tipo de descrição parece trazer reflexos de um culto a Dionísio em Delfos, o qual estaria associado ao período em que Apolo passara entre os hiperbóreos.

Dentre os tipos de revelação divina, Amandry associa a Pítia à revelação inspirada ou entusiástica (no sentido grego do termo) (AMANDRY, 1950). Amandry parece descartar a imagem da Pítia tomada pela desordem mental, primeiro por causa das representações figuradas em que ela aparece serenamente sentada na trípole, e segundo porque “durante dez séculos, as Pítias se sucederam nas funções de profetisa de Apolo, cada uma cumprindo seu ofício como a precedente e como a seguinte”.⁴³ Dessa maneira, elas não seriam pessoas excepcionais, mas pessoas comuns devotadas ao trabalho para o deus e, diferentemente de Cassandra, cujas visões recebem o nome de profecias, às respostas de uma Pítia, suavemente tomada pela presença divina, atribuiu-se o nome de oráculos. Por essa razão, a Pítia não era uma pessoa especial e diferente das demais; era uma mulher simples e que por isso mesmo se prestava a servir como instrumento vocal da divindade, sem interpretar ou modificar o que recebia no estado de entusiasmo. Assim é que a Pítia aparece nas *Histórias*: como instrumento do divino.

Se Heródoto relata muitas passagens em que a Pítia aparece como emissora das respostas do deus, em nenhum momento encontra-se nas *Histórias* o nome Sibila, a sacerdotisa que profetizava, independentemente do *entourage* do santuário, também sob inspiração apolínea. Isso chama a atenção porque a Sibila já fora mencionada em obras anteriores, como nos fragmentos de Heráclito. Por exemplo, no fragmento 2,92.3, temos:

<Σίβυλλα δὲ μαινομένοι στόματι> καθ’Ηράκλειτον <ἀγέλαστα καὶ ἀκαλλώπιστα καὶ ἀμύριστα φθεγγομένη> χιλίων ἐτῶν ἐξικνεῖται τῇ φονῇ <διὰ τὸν θεόν>

(A Sibila, com a boca delirante – segundo Heráclito – *emite sons* sem riso e sem enfeite e não perfumada – chega com o som de mil anos <através do divino>).

⁴² Confirmam-se, a esse respeito, as informações encontráveis em *La Mantique apollinienne à Delphes*, (AMANDRY, 1950), capítulo 1. O autor fornece todas as referências textuais antigas, como Lucano, São João Crisóstomo, cuja descrição do delírio da Pítia, reproduzida por um escoliasta de Aristófanes, tinha como propósito demonstrar a impureza dos ritos pagãos. Segundo o autor, tais descrições devem ser avaliadas levando-se em conta o momento histórico da luta do cristianismo contra o paganismo. Os autores pagãos não trazem descrições semelhantes. A maioria deles, como Plutarco e o próprio Heródoto, apenas se referem à consulta sem, contudo, descrever qualquer delírio da Pítia.

⁴³ *Op. cit.* p. 42.

Muitas vezes, os textos antigos não deixam claro se a Sibila e a Pítia eram uma só figura com diferentes nomes, ou se se trata de indivíduos diferentes. Textos que se referem à adivinhação ou aos oráculos ignoram ou misturam as duas figuras que, a nosso ver, são distintas. Em primeiro lugar, a Pítia tem um papel definido e “oficial” no santuário de Delfos; já a Sibila, até onde podemos saber, parece não ter nenhuma ligação com o santuário, exceto a inspiração que a faz pronunciar oráculos com a boca delirante, segundo Heráclito. Segundo Bouché-Leclerc (BOUCHÉ-LECLERCQ, 1880), a Sibila profetiza males, e sua voz rude parece incorporar sons que viriam de séculos anteriores. Em *Histoire de la divination*, o autor enumera as referências à Sibila, como a de Plutarco, em que se lê que ela fora reduzida, por extenuação, a “mil vozes”. Noutra parte, o autor ainda declara que a adivinhação intuitiva, nascida nos cerca de três séculos que separam Hesíodo de Heráclito e de Píndaro, viria a ser considerada ou como emanada dos mistérios dionisiacos, ou como proveniente de Apolo, ou ainda como resultado de empréstimo das vozes das ninfas vagamente personificadas sob o nome de Sibila: “ Nos tempos de Heráclito, quer dizer, em torno do fim do século VI a.C., as tradições concernentes à Sibila, já se passavam por muito antigas, pois o filósofo afirma que a voz rude e ameaçadora da Sibila atravessou um milhão de anos antes de chegar às suas orelhas”(p.140) (BOUCHÉ-LECLERCQ, 1879).

Fontenrose (FONTENROSE, 1981) é categórico: “The delphian sybil should not be confused with the Pythia”(p.160) e prossegue explicando que a Sibila de Delfos (da qual existe um belo afresco de Michelangelo na capela Sixtina) é inteiramente lendária.

Bouché-Leclercq observa que a Sibila, de origem oriental (como também Chantraine indica), seria uma espécie de contraponto à Pítia de Delfos: ele aponta Cassandra de Troia como exemplo dessa “rivalização” que os délficos teriam tido que enfrentar. Amandry declara haver uma profunda diferença entre a Pítia e Cassandra: esta, melhor definida como uma vidente, é tomada pelo acaso e pelo fluxo dos acontecimentos; a outra, sujeita às regras, tem de responder a questões fixas, em dias pré-determinados. Amandry acrescenta: “quando Cassandra, diante do palácio dos atrevidos, prevê a morte de Agamemnon e a sua própria, os anciãos do coro não a tinham interrogado antes” (AMANDRY, 1950, p. 41), isto é, ela não estava respondendo a nenhuma consulta e sua manifestação foi espontânea.

3. τρίπους

A trípole ou tripé era, de maneira geral, uma espécie de apoio, de suporte. O dicionário faz algumas distinções: há a trípole que se coloca sobre o fogo, para aquecer a água; há a trípole oferecida como prêmio aos vencedores de uma prova ou à divindade; e, finalmente, há a trípole délfica, aqui entendida como um tipo de assento de três pernas sobre o qual se acomodava a Pítia para emitir oráculos.

As tripodes estão vinculadas ao culto de Apolo e os arqueólogos consideram um dos indícios desse culto o achado das grandes tripodes de bronze dispostas como oferendas. Contudo, acrescentam que as tripodes, embora associadas ao deus como símbolo do próprio oráculo, não são de maneira alguma exclusivas do culto apolíneo, uma vez que, no mesmo período foram encontradas também em Olímpia e mesmo em santuários menores.

Iconografia

O estudo das representações iconográficas é uma área particularmente importante para a compreensão da antiguidade clássica. A Arqueologia da Imagem constitui um campo vasto e rico para os pesquisadores e exigiria aqui, ao menos, um capítulo a parte. Contudo, dada a complexidade do tema, vimo-nos obrigados a restringir nossa abordagem na intenção de, talvez, contribuir para futuros estudos mais competentes.

Apresentamos a seguir um grupo de apenas três imagens que mostram a importância da trípole na cultura clássica. O fato de terem sido encontradas representações iconográficas desse objeto, nem sempre em situações iguais às mencionadas nos textos de que dispomos, demonstra que a trípole possuía importância maior do que poderíamos perceber apenas com base nas fontes escritas. Se considerarmos a situação cultural dos artífices e artistas em geral, poderemos vislumbrar como a informação era percebida e registrada nos diferentes substratos.

A iconografia clássica tornou a imagem da Pítia sentada sobre a trípole o símbolo da adivinhação apolínea, délfica. Sua importância foi devidamente registrada pela imagem de Héracles tentando furtar a trípole de Delfos com a intenção de fundar seu próprio oráculo.

Héracles disputa a trípode com Apolo.

Descrição:

Héracles tenta roubar a trípode de Apolo. Héracles tem uma faixa estreita ao redor da cabeça. À sua direita e segurando um dos pés da trípode, vemos Apolo, portando um arco e de seus ombros pende um manto drapeado e curto. O deus tem uma coroa de louros. Héracles está em posição de fuga e Apolo em posição de perseguidor. Acima, lê-se Héracles e ΑΠΟΛΛΟΝ. Na parte inferior, lê-se a assinatura do pintor. ΦΙΝΘΙΑΣ ΕΓΡΑΨΕΝ

Ânfora Ática de Figuras Vermelhas

Museu Nacional Tarquiniense.

assinada por Fíntias.

Data: ca. 520 a.C.

Forma: Ânfora.

Proveniência: Etrúria

Período: Arcaico tardio.

Amandry (AMANDRY, 1950) comenta que “desde o século V, poetas e artistas conheciam o uso da trípole como assento”(p. 139). Ao que tudo indica, a Pítia ocupava o lugar excepcionalmente, já que é Apolo quem costuma ser representado sentado sobre a trípole.

Fig. 2: Apolo sentado em uma trípole alada.

Descrição:

O deus Apolo está sentado em uma trípole alada que flutua sobre o mar. O deus carrega uma lira com o braço esquerdo e estende a mão direita num movimento que parece demonstrar intenção de tocar. Veste uma túnica e tem uma coroa de louros na cabeça. Carrega nas costas o carcás e o que parece ser um arco. O mar está representado pelos golfinhos e, mais abaixo por alguns peixes e um polvo.

Hídria Ática de Figuras Vermelhas

Museu Gregoriano Etrusco (Vaticano)

Forma: Hídria

atribuída ao pintor de Berlim

Data: *ca.* 525 – *ca.* 475 a.C.

A imagem mais conhecida é a da cílio de Berlim, que representa Thêmis e Egeu(fig. 3).

Fig. 3: Cílio atribuída ao Pintor de Codro. Imagem do tondo, mostrando Thêmis (sentada na trípode délfica) e Egeu.

Descrição:

Egeu está de pé diante de Thêmis em posição de quem aguarda uma resposta. Na cabeça, tem uma coroa de louros e veste uma túnica longa drapeada, presa sob o braço esquerdo. Os pés estão calçados.

Thêmis está sentada na trípode, segurando um ramo de louro na mão direita e olhando atentamente para uma phiale que segura com a mão esquerda. Ela veste uma túnica longa sob a qual tem um drapeado e tem um véu cobrindo a cabeça. Os pés estão descalços e pendem sem apoio.

Entre os dois personagens, mas não separando-os, há uma coluna acima da qual encontram-se os nomes ΘΗΜΙΣ ΑΙΓΕΥΣ

Cílio Ática de Figuras Vermelhas
Museu de Berlim, Antikenmuseum,

Proveniência: Vulci (Etrúria)
Forma: Cílice

Amandry questiona o uso da trípole como assento: ou a Pítia realmente se sentava ali e, esse uso, já surpreendente entre os antigos, requeriria uma explicação, ou o assento seria um objeto distinto da trípole (p. 144).

Ainda segundo Amandry, há certa dificuldade quanto ao emprego da trípole no santuário délfico. Plutarco a considera, juntamente com os possíveis significados do E, inscrito no templo, um dos principais enigmas délficos e para o qual enumera algumas interpretações.⁴⁴ Entre elas, sugere que o “E” se trata da segunda pessoa do singular do verbo ser, *tu é*, afirmação coerente com o mote délfico “conhece-te a ti mesmo”, simbolizando a postura do homem diante do deus.⁴⁵ O autor inclui, ainda algumas interpretações ligadas ao número 3.⁴⁶

Essas interpretações preenchem uma lacuna para a qual já não se consegue um apoio textual. As trípoles são mencionadas mas não há explicação convincente sobre o porquê de sua ligação com o deus em Delfos. Segundo Amandry se se deseja uma explicação que não seja hipotética, é necessário buscá-la no ritual oracular do deus Apolo, relacionado aos oráculos tirados das sortes (p. 142).

Encontra-se também o nome ὄλμος (corpo ou objeto cilíndrico, tronco humano) para esse assento de três pés. Os latinos traduziam τρίπους por *mensa trípēs* e τρίπους δελφικός por *mensa delphica*. Tal distinção permite supor que havia uma espécie de mesa (altar?) sobre a qual se fazia o ritual para que a Pítia emitisse os oráculos. Não há, contudo, embasamento textual para essa afirmação. Existe também a hipótese de que a Pítia se colocava sobre um outro tipo de assento, ao lado ou à frente da trípole apolínea; por alguma razão os antigos juntavam as duas imagens.

Heródoto usa a palavra ὄλμος apenas uma vez:

⁴⁴ de *E apud Delphes*, 2, 385C.

⁴⁵ Marie Delcourt (DELCOURT, 1981) acrescenta que Plutarco faz referência a autores antigos que diziam não apenas “tu és”, *εἶ* mas “tu és único”, *εἶ ἕν*. Parece-nos válido considerar também possível a leitura que propomos, aproximando *εἶ* das máximas délficas, «Conhece-te a ti mesmo», «Nada em excesso», entre outras e que parecem referir-se não ao deus, mas ao consulente. A idéia implícita é a de que, estando diante da divindade, o homem deve saber de seus limites, ficar ciente de suas competências humanas.

⁴⁶ Por exemplo, a idéia do número três ligado ao conhecimento do passado, do presente e do futuro e, podemos acrescentar, a idéia de um assento de três pés que funcionaria como ponto de equilíbrio para a Pítia, tomada pelas emoções que lhe permitiriam profetizar. Haveria, ainda segundo essas interpretações, algum tipo de propriedade divina, ligada ao assento de três pés. Leia-se Amandry, nota 3, p. 141.

H.H. 1.200

ἐσβάλλουσι ἐς ὄλμον καὶ λείναντες ὑπέροισι σῶσι διὰ σινδόνης, καὶ ὃς μὲν ἂν βούληται αὐτῶν ἅτε μᾶζαν μαζάμενος ἔχει, ὁ δὲ ἄρτου τρόπον ὀπτήσας.

(jogam-no em um almofariz e moem-no com o pilão e passam-no através de um pano fino e quem dele quiser come dele, moldado como bolo, assado como pão.)

Quanto à trípode, é mencionada em Heródoto principalmente nas passagens em que ele fala dos objetos dedicados no templo:

H.H. 1.92

Κροίσω δὲ ἐστὶ ἄλλα ἀναθήματα ἐν τῇ Ἑλλάδι πολλὰ καὶ οὐ τὰ εἰρημένα μούνα. ἐν μὲν γὰρ Θήβησι τῇσι Βοιωτῶν τρίπους χρύσεος,

(São de Creso muitas outras dedicações na Grécia e não apenas as que eu indiquei. Pois em Tebas, da Beócia, uma trípode de ouro...)

H.H. 5.59

εἶδον δὲ καὶ αὐτὸς Καδμήια γράμματα ἐν τῷ ἱρῷ τοῦ Ἀπόλλωνος τοῦ Ἰσμηνίου ἐν Θήβησι τῇσι Βοιωτῶν, ἐπὶ τρίποσι τισὶ ἐγκεκολαμμένα, τὰ πολλὰ ὅμοια ἐόντα τοῖσι Ἴωνικοῖσι. ὁ μὲν δὴ εἰς τῶν τριπόδων ἐπίγραμμα ἔχει “ἀμφιτρύων μ’ ἀνέθηκ’ ἐνάρων ἀπὸ Τηλεβοάων.” ταῦτα ἡλικίην εἶη ἂν κατὰ Λάιον τὸν Λαβδάκου τοῦ Πολυδώρου τοῦ Κάδμου.

Vi, eu mesmo, letras cadmeias no templo de Apolo Ismênio em Tebas, da Beócia, inscritas em algumas trípodes, muitas sendo semelhantes às jônias. Uma das trípodes tem a inscrição: “anfitrião me dedicou tendo me tomado dos Teleboas”. Essa pode ser do tempo de Laio, filho de Labdaco, filho de Polidoro, filho de Kadmo.

H.H. 5.60

ἕτερος δὲ τρίπους ἐν ἐξαμέτρῳ τόνῳ λέγει “Σκαῖος πυγμαχέων με ἐκηβόλῳ Ἀπόλλωνι νικήσας ἀνέθηκε τεῖν περικαλλὲς ἄγαλμα.

(Outra trípode, em verso hexâmetro, diz: “Scaios lutador de boxe, tendo vencido, dedica-me, muito belo ornamento, a ti, Apolo que lança longe.”)

H.H. 5.61

τρίτος δὲ τρίπους λέγει καὶ οὗτος ἐν ἑξαμέτρῳ “Λαοδάμας τρίποδ’ αὐτὸς
εὐσκόπῳ Ἀπόλλωνι μουναρχέων ἀνέθηκε τεῖν περικαλλὲς ἄγαλμα.

(A terceira trípode diz também o seguinte, em hexâmetro: “Esta trípode, muito belo ornamento, Laodamas reinando dedica a ti, Apolo da boa mira.”)

H.H 8.27

ἡ δὲ δεκάτη ἐγένετο τῶν χρημάτων ἐκ ταύτης τῆς μάχης οἱ μεγάλοι
ἀνδριάντες οἱ περὶ τὸν τρίποδα συνεστεῶτες ἔμπροσθε τοῦ νηοῦ τοῦ ἐν
Δελφοῖσι, καὶ ἕτεροι τοιοῦτοι ἐν Ἄβησι ἀνακέαται.

(A décima parte das riquezas dessa guerra transformou-se em grandes estátuas
dispostas em torno da trípode diante do templo de Delfos, e outras como essas estão
dedicadas em Abas.)

H.H. 8.82

διὰ δὲ τοῦτο τὸ ἔργον ἐνεγράφησαν Τήνιοι ἐν Δελφοῖσι ἐς τὸν τρίποδα ἐν
τοῖσι τὸν βάρβαρον κατελοῦσι.

(Por causa desse feito, os tenianos estão inscritos na trípode em Delfos com
aqueles que destruíram o bárbaro.)

H.H. 9.81

συμφορήσαντες δὲ τὰ χρήματα καὶ δεκάτην ἐξελόντες τῷ ἐν Δελφοῖσι
θεῷ, ἀπ’ ἧς ὁ τρίπους ὁ χρύσεος ἀνετέθη ὁ ἐπὶ τοῦ τρικαρήνου ὄφιος τοῦ
χαλκέου ἐπεστεῶς ἄγχιστα τοῦ βωμοῦ (Depois de juntar as riquezas, levaram a

décima parte para o deus em Delfos e dela dedicaram uma trípole de ouro, que fica sobre a serpente⁴⁷ de três cabeças de bronze colocada perto do altar.)

Todas essas ocorrências referem-se à trípole dedicada ao deus em Delfos, seja como troféu, seja como oferenda. Em nenhuma dessas passagens o nome Pítia aparece associado. Já o verbo κατίζω (sentar, sentar-se) ou κατείσα não aparece associado nem à trípole e nem à Pítia. Isso é bastante significativo, uma vez que, quando a Pítia emite os oráculos, sugere-se que ela está sentada na trípole. Sempre nos incomodamos com tal sugestão, pois, a trípole mencionada nos textos ou retratada na iconografia não parece ser própria para se sentar. Nas palavras de Amandry (AMANDRY, 1950), “entre le trépied-récipient et le trépied-siège, il semble y avoir incompatibilité”(p. 147).

⁴⁷ A serpente de bronze de três cabeças era uma espécie de apoio. Segundo observação de Godley (GOODLEY, 1920), cuja tradução das Histórias consta no site perseus (www.perseus.tufts.edu), esse pedestal teria sido feito em comemoração à vitória das cidades gregas contra os persas.

CAPÍTULO II: FALÁCIAS DA AMBIGUIDADE?

Un oracle toujours se plaît à se cacher,

Toujours avec un sens il en présente un autre.

Racine, *Iphigénie* II,1

Um conto de Machado de Assis, *A Cartomante*⁴⁸, traz a história de um adultério com os seguintes ingredientes: amigos se reencontram, um conhece a esposa de outro e a proximidade gera o romance proibido, com receios e sustos, é claro. Como o marido passa a receber cartas anônimas, o casal de adúlteros teme pelo futuro de sua relação e busca uma cartomante. Num primeiro momento, a mulher, receosa de ser abandonada pelo amante, faz uma consulta e sai da cartomante tranquila, com seus temores afastados. O amante, que ri das superstições de sua amada, ao receber um chamado do marido traído, enche-se de medo. A despeito de sua incredulidade, consulta a cartomante que também lhe acalma o espírito, declarando que “o terceiro de nada sabe”. Confiante, ele se dirige à casa do amigo, e a tragédia se consuma: morta a mulher, o traído executa o traidor. O oráculo machadiano, a cartomante, executa seu ritual e diz ao consulente mais ou menos o que ele deseja ouvir. Claro que ela adivinha a motivação da consulta: “Vejamos primeiro o que é que o traz aqui. O senhor tem um grande susto...”; e sua profecia, em vez de “prever”, acalma o ânimo e ratifica o ato doloso: “Então ela declarou-lhe que não tivesse medo de nada. Nada aconteceria nem a um nem a outro; ele, o terceiro, ignorava tudo. Não obstante, era indispensável mais cautela; ferviam invejas e despeitos”. Num dado momento, o *ragazzo innamorato*, questiona-se: não era difícil adivinhar o que o levava até ali; do mesmo modo, não era difícil adivinhar o resto. Nem por isso, porém, deixa de ficar entregue à magia da previsão e, crédulo, sai da casa da cartomante confiante em seu longo futuro. Nas palavras do narrador: “o presente que se ignora vale o futuro”. Todo o conto está repleto de sinais da tempestade que se abateria sobre os personagens: a carta anônima ao marido, a urgência e o laconismo do amigo chamando-o a casa, o

⁴⁸ Assis, Machado de, *A Cartomante*. Texto digitalizado. In: <<http://www.bibvirt.futuro.usp.br>>. Acesso em: 20 de julho de 2012. Versão impressa in: *Várias Histórias*, ed. Ática, 2003, pp.13-20.

acidente com a carroça no meio do percurso, a frase de Shakespeare que inicia o relato (“há mais mistérios entre o céu e a terra...”); enfim, o cenário está armado. E o terceiro, mencionado pela cartomante, afinal não era o marido traído mas o amante iludido.

À parte todas as diferenças, não é vã a semelhança desse conto machadiano com o *logos* de Cresos, entre outros. Machado de Assis sabia grego e conhecia os clássicos. Haveria uma segunda interpretação para as palavras da cartomante? Teria o consulente escutado exatamente o que desejava ouvir e que apaziguava seu coração? Como Cresos, o consulente machadiano interpretou o oráculo de maneira equívoca, mas, ao contrário de Cresos, não teve a oportunidade de confrontar o seu oráculo com a situação objetiva e descobrir que entendera torto.

Um estudo sobre Lógica cita o caso do oráculo emitido a Cresos em resposta a sua pergunta se deveria atacar o império Persa (“um grande império perecerá”, sendo esse o do próprio Cresos). O autor Irving M. Copi (COP, 1978), define assim o que ele chama de falácia anfibilógica: “...ocorre quando se argumenta a partir de premissas cujas formulações são ambíguas em virtude de sua construção gramatical”. E segue, afirmando que um enunciado desse tipo pode ser verdadeiro numa interpretação e falso em outra. Acompanhando esse raciocínio, podemos concordar que a ambiguidade presente nos oráculos funciona também como uma espécie de garantia, pois sempre haveria um ponto de vista ou um tempo em que o oráculo poderia ser verdadeiro. Quando observamos os oráculos reproduzidos por Heródoto, independentemente da forma hexamétrica ou não, vemos que há uma “economia” de palavras. É como se a Pítia, instrumento vocal do deus, tivesse grande dificuldade em traduzir o saber divino para o falar humano. Além disso, há os intermediários, os *theopropoi*, cujo papel é ouvir e relatar exatamente aquilo a que se deu resposta, daí a necessidade de enunciados “econômicos”. Uma resposta cuja construção gramatical economiza palavras pode, evidentemente, gerar diferentes interpretações. Exemplo disso é a famosa máxima “Conhece-te a ti mesmo”. Segundo Fontenrose, (FONTENROSE, 1981) trata-se de uma “ordem não clara” (*unclear command*) que aparece em duas ocasiões: 1. Quilon de Esparta pergunta “O que é melhor para o homem?” e a resposta é “Conhece-te a ti mesmo”; 2. Cresos pergunta “O que devo fazer para que viva o resto da vida mais feliz?” e a resposta obtida é: “Se você conhecer a si mesmo viverá mais feliz”. Fontenrose considera ambas as respostas como não genuínas e a máxima *γνῶθι σαυτὸν* atribuída aos sete sábios em sua forma gnômica favorece inúmeras interpretações: saibas que és humano e adentras o templo de um deus; saibas que és um rei; saibas qual o teu lugar no mundo etc. Nesses casos, e

retomando o que afirma Copi, a economia de palavras e o uso do aoristo resultam em uma construção propositalmente peculiar e que pode ensejar diversas interpretações.

Roland Crahay (CRAHAY, 1956) analisa a presença de oráculos na literatura grega, particularmente nas tragédias, cujo modelo é o *Édipo rei*. Se eliminarmos os oráculos, escreve Crahay, restará a tragédia construída sobre o tópico da criança fatal, da criança exposta ao nascer. Contudo, graças à inserção do oráculo, cada personagem sabe de seu destino e faz de tudo para escapar dele. Segundo Crahay, encontramos em *Édipo rei* a demonstração cabal do que a arte do escritor pode fazer a partir do procedimento oracular. Poderíamos acrescentar que, por meio de sua arte, o poeta traz alguns temas recorrentes nos contos imemoriais e os enriquece, acrescentando os elementos da tradição lendária. Aristóteles ensina que “não diferem o historiador e o poeta, por escreverem em verso ou prosa (pois que bem poderiam ser postas em verso as obras de Heródoto, e nem por isso deixariam de ser história, se fossem em verso o que são em prosa)”⁴⁹.

Em algumas passagens, Heródoto demonstra que a resposta da Pítia pode ser questionada. A história de Creso é amostra exemplar desse conflito humano-divino. Desde o início do relato, Creso, apesar de sua riqueza e poder ou, talvez, por isso mesmo, busca certificar-se de que as forças divinas estarão ao seu lado. Procura saber qual o oráculo mais verdadeiro, e, convencido de que esse seria o de Delfos, imediatamente passa a cortejá-lo. Porém, Creso é o quinto descendente de Gíges, aquele que tomou o poder por meio do assassinato de Candaules. Havia então a profecia de que o soberano lídio deveria pagar pelo crime de seu ancestral. Além disso, Creso nos é apresentado como desmedido ao se considerar o mais afortunado dos mortais. Tal *hybris* é sempre passível de punição nas tragédias.

Apesar de ter agido com piedade e com cuidado a fim de conquistar o favor divino, Creso acaba sem reino e capturado por Ciro. Revoltado, questiona a Pítia (e, através dela, a divindade) sobre como interpretar a “ingratidão” divina para com o homem que mais havia honrado o deus délfico. Isso mereceu uma longa resposta da Pítia, que começa com a seguinte declaração:

H.H. I, 91

τὴν πεπρωμένην μοῖραν ἄδύνατα ἐστὶ ἀποφυγεῖν καὶ θεῶν:

⁴⁹ *Poética*. Trad.: Eudoro de Souza. São Paulo, 1992, p. 53.

(Ao destino predeterminado é impossível escapar, até mesmo para um deus) ⁵⁰

Na sequência, a Pítia explica por que o soberano lídio chegou aonde chegou e demonstra que, na verdade, o deus não fora surdo aos seus apelos e havia a possibilidade de os eventos terem sido piores. Essa longa explicação da Pítia pode muito bem ser compreendida como uma justificativa elaborada a partir do santuário a fim de não desacreditar os oráculos; pode, ainda, ser uma elaboração de Heródoto em favor da coerência com a importância do santuário délfico no período em que foram travadas as guerras contra os persas. Seja como for, é uma passagem importante para se estudar o significado da ambiguidade apolínea. Segundo Fontenrose (FONTENROSE, 1981), essa ambiguidade foi atribuída tardiamente ao deus délfico; à época, não havia respostas ambíguas, tanto quanto não existiam respostas surpreendentes. E, ainda segundo Fontenrose, Heródoto elenca respostas ambíguas, mas, em nenhum momento, indica a ambiguidade como característica do santuário. Nesse aspecto, contudo, creio ser necessário lembrar que Heródoto não parece preocupado em submeter as ações ou os resultados das ações derivadas das respostas oraculares a um questionamento profundo. Sequer questiona a validade dos oráculos. O historiador se impôs uma tarefa e parte dela consiste em narrativas que incluem *logoi* e, nessa ação, insere os oráculos pertinentes. Não há, em todo o seu relato, menções ao mundo dos deuses e às ações dos deuses conduzindo a vida e os negócios humanos. O próprio deus délfico, Apolo, apenas se faz presente pelas palavras da Pítia. Há um movimento no sentido de demonstrar como os homens são responsáveis pelos eventos, como já se lê no próêmio. Heródoto pretende demonstrar – mais do que explicar – como os eventos sucederam e as razões humanas pelas quais as coisas ocorreram dessa e não daquela maneira – mesmo que na demonstração estejam incluídos oráculos, e isso é bastante significativo.

Numa primeira leitura, tem-se a impressão de que Heródoto pretendia relatar eventos humanos, mas que não pôde deixar de mencionar os oráculos. De fato, a descrição das oferendas enviadas a Delfos impõe-se à narrativa e, conseqüentemente, requer a inclusão de oráculos. A grande questão passa a ser: uma vez que os oráculos se apresentaram, Heródoto simplesmente os teria reproduzido? Ao fazê-lo, teria Heródoto deixado de produzir uma “história verdadeira”, dando razão a Luciano de Samósata?

⁵⁰ Πεπρωμένην, pertence ao vocabulário da predestinação, assim como μοίρη, que se traduz, neste caso, como destino (ASHERI, 2007).

Em outro de seus textos, Luciano descreve com a ironia que lhe era peculiar, o comportamento de alguns homens que desejem tirar proveito da credibilidade humana nas profecias.

Luciano, *Alexandre ou o falso profeta*, 8, 4-10:

ὥς γὰρ ἂν δύο κάκιστοι καὶ μεγαλότολμοι καὶ πρὸς τὸ κακουργεῖν προχειρότατοι εἰς τὸ αὐτὸ συνελθόντες, ῥαδίως κατενόησαν τὸν τῶν ἀνθρώπων βίον ὑπὸ δυοῖν τούτοις μεγίστοις τυραννούμενον, ἐλπίδος καὶ φόβου, καὶ ὅτι ὁ τούτων ἐκατέρῳ εἰς δέον χρήσασθαι δυνάμενος τάχιστα πλουτήσειεν ἂν ἀμφοτέροις γάρ, τῷ τε δεδιότι καὶ τῷ ἐλπίζοντι, ἐώρων τὴν πρόγνωσιν ἀναγκαιοτάτην τε καὶ ποθεινοτάτην οὔσαν, καὶ Δελφοὺς οὕτω πάλαι πλουτῆσαι καὶ ἀοιδίμους γενέσθαι καὶ Δῆλον καὶ Κλάρων καὶ Βραγχίδας, τῶν ἀνθρώπων αἰὲ δι' οὓς προεῖπον τυράννους, τὴν ἐλπίδα καὶ τὸν φόβον, φοιτῶντων εἰς τὰ ἱερὰ καὶ προμαθεῖν τὰ μέλλοντα δεομένων, καὶ δι' αὐτὸ ἐκατόμβας θυόντων καὶ χρυσᾶς πλίνθους ἀνατιθέντων.

(Pois, como dois malvados e grandes ousados, inclinados a fazer o mal e para isso mesmo associados, rapidamente compreenderam, a vida dos homens é tiranizada por esses dois: esperança e medo, e que aquele que for capaz de fazer uso de cada um desses para o que for necessário, rapidamente enriqueceria. Pois viam que para ambos, o que teme e o que tem esperança, o conhecimento do futuro era a coisa mais necessária e a mais desejada e Delfos enriqueceu dessa maneira e foi cantada no passado, bem como Delos, Claros e Branquidas. Por causa dos tiranos que disse antes, a esperança e o medo, os homens sempre frequentavam os templos por necessitarem saber de antemão o que estava para acontecer, e por causa disso queimavam hecatombes e dedicavam barras de ouro.)

Fernando Pessoa, sob o heterônimo Álvaro de Campos, produziu belíssimo poema que expressa a angústia humana do tentar saber, do querer saber. Em “Pecado original”, ele sumariza assim essa angústia:

“Ah, quem escreverá a história do que poderia ter sido?

Será essa, se alguém a escrever,

a verdadeira história da Humanidade”.

O que é história e o que é profecia?⁵¹

O primeiro ensaio para responder a essas questões passa, necessariamente, por aqueles que inventaram o nome e para quem “nomear” significava “tornar presente”.

Para os antigos gregos, o verbo ἵστορειν tinha o sentido geral de “fazer uma pesquisa, buscar saber, informar-se sobre”. Prévot (PRÉVOT, 1935) acrescenta: “interrogar” (Ésquilo, *Prometeu*, 632; Heródoto, II, 19, “saber, conhecer” e Ésquilo, *Eumênides*, 455). Ainda segundo o autor, paralelamente ao uso de ἵστορία como “pesquisa” ocorre o uso da mesma palavra como “resultado de uma pesquisa, saber adquirido por uma pesquisa metódica”.

Heródoto usa a palavra ἵστορία e verbos correlatos apenas cinco vezes no Livro I, mas, por ter aparecido no proêmio de sua obra, a palavra que descreve o seu trabalho ficou para sempre ligada a ele. Foi Cícero⁵² quem atribuiu a Heródoto o epíteto de *pater historiae* (pai da história), num contexto em que ἵστορία significava “investigação”. O profeta agia como “intérprete” de mensagens e dava sentido a signos que, para os demais, eram incompreensíveis ou despertavam o temor de ultrapassar os limites humanos e transitar por um domínio que lhes era interdito. Dessa maneira, ele ultrapassava os limites do saber humano transformando-se quase num instrumento do divino ou do sobre-humano.

Na literatura grega há diversos exemplos desses “intermediários”. Os adivinhos, os intérpretes de sonhos, os intérpretes de signos (voo de pássaros etc.). Os adivinhos estão presentes desde Homero. Um adivinho (Calcas) é quem explica a razão da pestilência que castiga o acampamento dos aqueus. Um adivinho (Tirésias) é quem explica a Édipo a razão da peste que assola Tebas. A cegueira como condição física desses adivinhos nos leva a pensar que, por não enxergar o exterior, o mundo humano, tornavam-se mais habilitados a “ver” e, por isso mesmo, compreender os sinais divinos. De um modo ou de outro, o ato de ver e seu complemento (no perfeito ou resultativo)

⁵¹ Os próximos parágrafos - até a página 58 - são resultado de nossa reflexão a partir do curso ministrado por François Hartog, *Narrativas do tempo: Adivinhação, Profecia, Utopia e História*, junto ao Depto. De História, da FFLCH-USP, em setembro de 2009.

⁵² 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. (Cic. De legibus, I,5).

οἶδα, que significa saber, estão presentes e interrelacionados. Contudo, há uma diferença na direção para a qual cada um deles dirige sua atenção ou seu olhar perscrutador. A diferença está no tempo verbal. Se analisarmos o texto herodoteano, veremos que a maioria dos verbos está ou no imperfeito (*imfectum* - aspecto inacabado do ato verbal) ou no aoristo, aspecto pontual que, no modo indicativo, frequentemente refere a historicidade⁵³ da ação. O profeta usa marcadamente o futuro,⁵⁴ já que sua função é desvendar o que aguarda o homem. Todos, porém, agem a partir de eventos “presentes”, na verdade, contemporâneos, e, assim como o olhar, o tempo é seu instrumento de trabalho.

O percurso da história como disciplina sempre teve como horizonte o tempo, seja o tempo heroico, mítico, modelar, seja o tempo de um passado próximo cujos reflexos alcançam o presente, seja o tempo presente, objeto de estudo com os olhos postos no futuro. A questão parece ser, então: qual o tempo da história e qual papel desempenha o historiador?

Segundo Hartog (HARTOG, 2009), tanto Políbio quanto Daniel registraram fatos e, principalmente, registraram seu tempo. Fizeram-no, porém, a partir de temporalidades distintas. Se Políbio relatava o tempo presente a partir de referências do passado. Daniel buscava no presente as indicações do que haveria de acontecer no futuro. A profecia sempre busca no presente as indicações da sua própria efetivação. De todo modo, ambos trabalhavam num terreno comum: o presente. Refletindo sobre isso, Hartog aponta para a condição da historiografia atual: o que ele chama de “presentismo”. A excessiva preocupação com os problemas que afligem o homem faz com que o historiador seja uma espécie de “profeta do *déjà vu*”. Contudo, não terá sempre sido assim? Afinal, o presente é o terreno conhecido, é a base para qualquer análise, em qualquer domínio intelectual. Se a economia entra em crise, buscamos referências na crise de 1929 para saber o quão grave a atual crise pode ser. Se Creso acabou se tornando prisioneiro de Ciro, a despeito de toda a sua piedade para com Apolo, Heródoto aponta para a *hýbris* como a razão dessas desventuras. Tema bastante caro aos tragediógrafos, a *hýbris* é a tentativa de explicar a infelicidade que sobrevém aos *tyrannós*. O poema de Fernando Pessoa, mencionado antes, parece dirigir-se ao “homem historiador”, resumindo em algumas linhas o seu grande dilema: apenas aquele que tivesse vivido todas as vidas, todas as possibilidades, em todas as

⁵³ Historicidade, aqui, no sentido com que o termo é usado hoje.

⁵⁴ Existem os chamados oráculos mesopotâmios que, diferentemente, usariam o perfeito no lugar do futuro. Confira-se a respeito: Hartog, F., *The Invention of History: “The Pre - History as a Concept from Homer to Herodotus”*. In: *History and Theory*, vol. 39, n. 3 (Oct., 2000), pp. 384-395.

posições e categorias sociais, somente esse indivíduo seria capaz de escrever uma história verdadeira. Pois esbarramos sempre na impossível completude, na impossível “objetividade”, na impossível totalidade.

Desde sempre, o ser humano tentou compreender o “sentido da vida”. Desde sempre, existiram aqueles que tentavam ou pretendiam responder a essas questões. Nessa medida, a abordagem do Hartog nos sugere uma possível aproximação entre o profeta e o historiador. Pois, deixando de lado a questão da impossibilidade de se escrever uma “história verdadeira”, Hartog trata da questão da (in)temporalidade. Passado, presente e futuro, mas sempre o presente como medida, como ponto de partida, como inescapável aporia.

A profecia opera no domínio das interpretações e figurações, tendo como instrumento a linguagem. A possibilidade de múltiplas interpretações e/ou figurações é o que torna a profecia “crível”, pois a coisa profetizada sempre se cumpre, salvo se o divino mudar de ideia. Além disso, o profeta aponta nos aspectos negativos do seu momento presente os sinais de confirmação do que ele profetizou.

Nas *Histórias*, é notável a grande quantidade de oráculos reunidos e relatados por Heródoto. Alguns oráculos parecem ter sido relatados *post eventum*⁵⁵, para confirmar certo acontecimento.

Hartog (HARTOG, 2000, p. 395) atribui essa qualidade também a Heródoto ao afirmar que, em seu trabalho, ἱστορία/η e σημαίνην se encontram, demonstrando a interação de conhecimentos antigos e contemporâneos. Ao enunciar, no Prólogo, que vai indicar o responsável pelas divergências entre gregos e bárbaros, Heródoto sinaliza⁵⁶ que tem conhecimento do que ocorreu; que sabe quem foi o responsável pela guerra e que vai indicá-lo. Assim, Hartog aponta a semelhança do *modus operandi* da adivinhação e da história. Nesse ponto, creio que a (quase) ostensiva presença de oráculos na obra de Heródoto já apontava para essa semelhança. Mais do que emular Homero em prosa e como porta-voz das questões contemporâneas, pode-se dizer que Heródoto concilia esses dois domínios por meio da necessidade humana de

⁵⁵ No início do *logos* de Creso encontramos, por exemplo, em I, 13: “Outro tanto disse, contudo, a Pítia: que, para os Heráclidas chegaria o troco no quinto descendente de Giges. Dessa *profecia*, os lídios e os reis deles não fizeram nenhum caso antes que ela se cumprisse”.

⁵⁶ “Mas eu, a respeito disso não vou perguntar se tais coisas se passaram desta ou daquela maneira mas, o primeiro que começou as ações ofensivas contra os gregos **eu sei (οἶδα)**”. *Histórias*, I, 5. Coincidência ou não, o primeiro oráculo relatado por Heródoto também começa por **οἶδα**. (I, 47)

compreender o presente, de *saber* o que virá, além do horizonte temporal e como consequência dos atos dos homens.

O uso de epítetos para se referir ao deus, parece cumprir algum tipo de caracterização dentro do contexto oracular. Por exemplo, no parágrafo 91 do livro I das *Histórias*, já mencionado à página 52, na longa resposta da Pítia, notamos a utilização do epíteto Lóxias (3 vezes). Em nenhum momento, nessa passagem, a Pítia menciona Apolo ou Febo. Mais adiante voltaremos a essa discussão.

O personagem Íon, da homônima tragédia de Eurípides, quase em desespero após uma vida inteira dedicada aos trabalhos no templo, pergunta:

Íon, 1537:

ὁ θεὸς ἀληθὴς ἢ μάτην μαντεύεται, ἐμοῦ ταρασσεί, μήτηρ, εἰκότως φρένα.

(O deus profetiza coisas verdadeiras ou profetiza de maneira vã? É o que agita meu íntimo e com razão, mãe!)

No *Íon*, os desígnios de Apolo são parte importante da trama, mas as ações humanas alteram o plano original do deus. Eurípides parece propor que as coisas são diferentes conforme o ponto de vista e efetiva sua proposta na encenação do drama. Enquanto a abertura e a conclusão da trama são conduzidas por duas divindades importantes, Hermes e Atena, todo o desenrolar dos acontecimentos depende das ações dos homens – e de um Apolo oculto.⁵⁷

Mas, do ponto de vista do texto herodoteano, a composição dos oráculos seria falaciosa? Heródoto teria incluído os oráculos no seu relato como um indício para os acontecimentos que iria narrar em seguida?

Apolo, na qualidade de deus solar, age contra a obscuridade ao sinalizar o futuro do consulente por meio de seus oráculos, mas, ao mesmo tempo, age contra a obscuridade e a ineficácia da linguagem humana. A resposta divina, que vem de

⁵⁷ Em 585-86, Íon diz “É claro que as coisas têm uma aparência diferente quando vistas de perto e quando vistas de longe”. Apolo é também o deus que vê longe, no espaço e no tempo, em contraste com os homens, que veem o imediato, o momentâneo, mergulhados na efemeridade de suas vidas.

maneira indireta (através da Pítia), deveria, por força de o consulente ter de meditar sobre ela e por considerar o papel duplo, não ambíguo, do deus dos oráculos, levá-lo à conclusão de que a resposta pode conter uma verdade escondida. A linguagem desconcertante é constitutiva da adivinhação apolínea. Faz-se necessário superar a metáfora nas respostas oraculares, para nelas encontrar o que de fato nomeiam e a quem se dirigem: o homem, seja ele rei, herói, vencedor, perdedor. “Sob um tom e solene, que requer o rito, os oráculos se revestem, segundo as circunstâncias, de um aspecto *equivoco* (dois sentidos são possíveis), de um *jogo de palavras* (em que existe uma ambiguidade linguística) ou de um *enigma* (cujo sentido está escondido sob a forma de um jogo de adivinhas)”.⁵⁸ Tais jogos de linguagem seriam maneiras interessantes de contar as histórias e prender a atenção de quem as ouvia, o que teria compelido os autores antigos a imitá-los; assim, os oráculos – particularmente o de Delfos – teriam se tornado um tema literário.⁵⁹ Os oráculos foram evocados na lírica, na tragédia, na comédia, na obras de Platão.⁶⁰ Assim, não é estranho que o trabalho de Heródoto transcrevesse oráculos nos diferentes *logoi* e no espaço entre eles.

Segundo Dougherty (DOUGHERTY, 1992), o grande número de oráculos direcionados à colonização que chegaram à nossa era demonstra a importância de Delfos no período arcaico. A autora aponta, com base na catalogação de Parke-Wormell, que a ambiguidade parece ser uma característica presente na maioria dos oráculos referentes à colonização. Talvez por isso as referências e descrições de povos conhecidos pelos gregos estejam vinculadas a alguns dos oráculos.⁶¹

A obra de Heródoto é farta na descrição de lugares e costumes de povos, recorrendo a comparações com os costumes e lugares conhecidos pelos gregos de modo

⁵⁸ Crespo, para descobrir qual dos oráculos seria o mais confiável, maquina uma espécie de teste e recebe uma resposta que é também um jogo de adivinhas.

⁵⁹ *Oracles de Delphes* (SAVIGNAC, 2002), p. 29. Confirma-se também, à p. 31, as considerações do autor acerca do enunciado das coisas do futuro, de sua temporalidade e das possíveis interpretações dos oráculos voltadas a presentificar uma situação futura.

⁶⁰ Na *República*, 566c, Platão menciona o oráculo recebido por Crespo, mandando-o fugir pelo Hermon pedregoso. Em *Fedro*, 244a.7, há várias referências à *manía* que se apossa da profetisa de Delfos, levando-a a um estado que permite a comunicação com a divindade. Nesse mesmo diálogo, em 244b.3, há uma menção sobre a Sibila, totalizando 2 referências à Sibila e 5 à Pítia no total dos diálogos platônicos (Fonte: TLG).

⁶¹ Não há críticas ou menções em Heródoto sobre a obscuridade do oráculo de Delfos. Isso porque qualquer grego estaria ciente do hábito da Pítia em emitir diretivas não claras e que estariam abertas para cada interlocutor interpretá-las por si mesmo. Na verdade, o vocabulário de Heródoto não inclui nenhuma palavra para “ambíguo” e mesmo “Loxias” não possui nenhuma conotação sinistra até depois do final do quinto século. (cf. revisão escrita por John Pollard sobre *The greek attitude to Oracles*, de Hans Klees, TCR vol.16, n. 1, mar.1966, acesso Jstor em 31/07/2012). O epíteto Lóxias é considerado principalmente poético. Segundo Asheri *et al.* (ASHERI, 2007), para os antigos, o significado de Lóxias estava relacionado ao sol, à obliquidade de seus raios ou ao caminho percorrido pelo astro. A repetição desse epíteto no capítulo parece sugerir que Heródoto recorreu a uma fonte poética. Apesar da qualidade “obscura” comumente atribuída aos oráculos délficos por meio desse epíteto, Heródoto não faz uso frequente dele. O epíteto Lóxias aparece três vezes em I, 91, e uma vez em IV, 163.

a tornar sua descrição compreensível para uma audiência grega, Nesse aspecto, a menção aos oráculos constitui-se, muitas vezes, num facilitador. A ambiguidade atua como fator “decodificador” e até explicativo, por mais que isso soe incoerente. O ponto de referência é a dicotomia “nós” gregos e “eles” bárbaros e muitos dos oráculos são consultados pelos bárbaros em relação a alguma questão com os gregos. Delfos já foi acusado de “medizar”, “laconizar” ou “filipizar” conforme a circunstância em que os oráculos foram emitidos⁶². Nesses momentos os oráculos poderiam parecer favoráveis a uns ou outros, e talvez o uso de uma linguagem mais obscura tivesse a função de evitar que fossem interpretados facilmente. Por exemplo, em I,55, lemos:

“ἀλλ’ ὅταν ἡμίονος βασιλεὺς Μήδοισι γένηται, καὶ τότε, Λυδὲ ποδαβρέ, πολυψήφιδά παρ’ Ἑρμον φεύγειν μηδὲ μένειν μηδ’ αἰδεῖσθαι κακός εἶναι.

(assim que um mulo se tornar rei dos medas, então, ó lídio de pés delicados, é para fugir ao longo do Hermos pedregoso, e não para permanecer e nem envergonhar-se de ser covarde.)

Nesse oráculo não há dúvida de que a profecia se refere a Creso; contudo, quem seria o *mulo*? Aqui, talvez se possa falar em previsão “obscura”, pois não havia como saber a quem se referia o oráculo. Na verdade, poderia ser qualquer um ou ninguém, se o rei lídio interpretasse a profecia ao pé da letra – como interpretou – e, portanto, como uma impossibilidade. Mas o oráculo é bem detalhista ao se referir ao próprio Creso, o “lídio de pés delicados”, e ao rio Hermos, conhecido por ser pedregoso. Ora, se isso era verdadeiro, por que descrever do restante? Aparentemente, o oráculo garantia que a vitória seria dele, pois como um mulo poderia se tornar rei? Creso, assim, mais uma vez não refletiu mais demoradamente e acreditou no que desejava acreditar, conforme lemos em I, 56:

τούτοισι ἐλθοῦσι τοῖσι ἔπεσι ὁ Κροῖσος πολλόν τι μάλιστα πάντων ἦσθη, ἐλπίζων ἡμίονον οὐδαμὰ ἀντ’ ἀνδρὸς βασιλεύσειν Μήδων, οὐδ’ ὦν αὐτὸς οὐδὲ οἱ ἐξ αὐτοῦ παύσεσθαι κοτὲ τῆς ἀρχῆς

(Com essas palavras que chegaram, Creso se satisfez muito mais do que com todo o resto, acreditando que nunca um mulo haveria de reinar no lugar de um

⁶² Isto é, Delfos foi acusado de emitir oráculos que favoreciam, respectivamente e em diferentes momentos, os persas, os espartanos e Filipe da Macedônia.

homem e, então, nem ele nem os seus descendentes jamais seriam depostos do governo.)

Ficou provado, porém, que o mulo existia, conforme se lê em I, 107-8 ss:

Ἐκδέκεται δὲ Ἀστυάγης ὁ Κυαζάρης παῖς τὴν βασιληίην. Καί οἱ ἐγένετο θυγάτηρ τῇ οὔνομα ἔθετο Μανδάνη, τὴν ἐδόκεε Ἀστυάγης ἐν τῷ ὕπνῳ οὐρησαι τοσοῦτον ὥστε πληῖσαι μὲν τὴν ἐωυτοῦ πόλιν, ἐπικατακλύσαι δὲ καὶ τὴν Ἀσίην πᾶσαν. ὑπερθέμενος δὲ τῶν Μάγων τοῖσι ὄνειροπόλοισι τὸ ἐνύπνιον, ἐφοβήθη παρ' αὐτῶν αὐτὰ ἕκαστα μαθῶν.

μετὰ δὲ τὴν Μανδάνην ταύτην ἐοῦσαν ἤδη ἀνδρὸς ὠραίην Μήδων μὲν τῶν ἐωυτοῦ ἀξίων οὐδενὶ διδοῖ γυναῖκα, δεδοικώς τὴν ὄψιν· ὁ δὲ Πέρση διδοῖ τῷ οὔνομα ἦν Καμβύσης, τὸν εὔρισκε οἰκίης μὲν ἐόντα ἀγαθῆς τρόπου δὲ ἡσυχίου, πολλῶ ἔνερθε ἄγων αὐτὸν μέσου ἀνδρὸς Μήδου.

O rei Astiages, filho de Ciaxares, tinha uma filha a quem dera o nome de Mandanes. Em sonho, Astiages a vira urinar tanto que a urina encheu a cidade e tornou-se uma correnteza que acabou por inundar toda a Ásia. Pediu aos magos que interpretassem esse sonho e ficou apavorado com o que lhe foi revelado. Por isso, quando Mandanes estava em idade de se casar, não a deu a nenhum nobre meda, por causa do sonho, mas deu-a em casamento a um persa que pertencia a uma boa casa, de nome Cambises. Pensava, assim, evitar que um herdeiro tivesse direito de reivindicar o trono, pois, um pai persa seria inferior a um meda.)

Então, quando sua filha acabara de desposar Cambises, o rei Astiages teve uma outra visão:

Συνοικεούσης δὲ τῆς Καμβύσῃ τῆς Μανδάνης ὁ Ἀστυάγης τῷ πρώτῳ ἔτεϊ εἶδε ἄλλην ὄψιν· ἐδοκέε οἱ ἐκ τῶν αἰδοίων τῆς θυγατρὸς ταύτης φῦναι ἄμπελον, τὴν δὲ ἄμπελον ἐπισχεῖν τὴν Ἀσίην πᾶσαν.

(Tendo casado a filha com Cambises, no primeiro ano Astiages teve outra visão: pareceu-lhe que uma videira crescia dos genitais dessa filha, e a videira acabava por cobrir toda a Ásia.)

Astiages, então, informado pelos magos sobre o significado dessa visão, mandou buscar a filha a fim de tê-la sob sua observação, pois pretendia matar a criança assim que ela nascesse. Aqui temos a repetição do tema da criança exposta ao nascer, por tratar-se de uma ameaça ao trono real. Contudo, como esperado, a criança Ciro sobreviveu e acabou tornando-se rei. Ciro era o «mulo» da profecia mencionada a Creso e que acabou por conquistar a Lídia. Assim cumpriu-se o oráculo.

Observo que, na passagem do *logos* lídio para o *logos* persa, Heródoto marca uma diferença: para Creso, os alertas vêm a partir de Delfos, por meio de um oráculo, e o rei é quem busca saber antes o que o deus lhe reserva. Astiages, contudo, recebe o alerta por meio de dois sonhos.⁶³ Os oráculos anunciados a Creso se cumprem no decorrer do seu *logos*, e os sonhos sobrevividos a Astiages se cumprem na sequência do nascimento de Ciro.

No livro I das *Histórias*, Creso é o centro para o qual convergem todos os sinais:

⁶³ Um estudo particularmente interessante sobre os dois sonhos de Astiages é “The Urine and the Vine: Astyages’ Dreams at Herodotus 1. 107-8”, de Christopher Pelling, em *TCQ*, vol. 46, I (1996), 68-77. O autor analisa a (in)consistência dos sonhos e sua função na narrativa herodoteana. Há proximidade entre a origem da punição de Creso (Gyges), a origem do próprio Ciro, o “mulo” e o banquete de Tiestes. Nas palavras do autor, “Much of the challenge to Herodotus’ readers is the exploration of such recurrent patterns, and the attempt to disentangle what is constant and what is new”.

Após matar o Candaules e para evitar uma revolta, Gíges procurou obter de Delfos a legitimidade no trono. A Pítia assim o confirmou. Contudo, advertiu: ὥς Ἡρακλείδῃσι τίσις ἦξει ἐς τὸν πέμπτον ἀπόγονον Γύγεω. (que, para os Heráclidas, a retribuição viria sobre o quinto descendente de Gíges.). Demonstrando, ainda, que os homens ignoram ou não veem os sinais dos deuses, Heródoto comenta: τούτου τοῦ ἔπεος Λυδοί τε καὶ οἱ βασιλεῖς αὐτῶν λόγον οὐδένα ἐποιεῦντο, πρὶν δὴ ἐπετελέσθῃ. (dessa palavra os lídios e os reis deles não fizeram nenhum caso, antes que fosse cumprida.).

A trilogia Candaules – Creso – Círo pode ser vista como a reunião de três *logoi*, um ligado ao outro mas pode, também, ser considerada um único *logos* trágico em que a personagem principal é Creso. Que mostra-se arrependido de sua soberba perante Sólon,⁶⁴ cujo resultado foi a morte de seu filho pelas mãos de Adrasto, apesar de suas precauções para evitá-la. Que não mais ousou agir sem antes consultar a divindade. Que se preocupou em garantir o favor do deus em Delfos, mandando inúmeros e valiosos presentes ao santuário. Portanto, um personagem que teria aprendido com seus erros e decidira-se a ser piedoso e a não se arriscar. Ao mesmo tempo, uma personagem que ilustra à exaustão o discurso do sábio ateniense Sólon: o homem é casualidade.⁶⁵ Tema que é, como se sabe, bastante caro aos tragediógrafos.

O conjunto de avisos e alertas que cercam a história do rei lídio pode ser classificado da seguinte forma:

1. Avisos em forma de parábolas, que foram desenvolvidas pelo ateniense Sólon, do círculo dos sete sábios.

A presença de Sólon no reino lídio parece justificar-se pelo seguinte motivo: ressaltada a sua sabedoria, explica-se o porquê das parábolas que ele conta na passagem. Creso se orgulha de ser ὀλβιος, que prefiro traduzir por afortunado, uma vez que o termo cobre o campo semântico de rico porque feliz, ou feliz porque rico. De fato, Sólon recorreu a essas parábolas como forma de responder à pergunta do rei:

⁶⁴ Não nos esqueçamos que a presença de Sólon na corte lídia é uma impossibilidade cronológica, tratando-se, portanto, de uma história composta e montada para explicitar a ideia da imponderabilidade da vida humana.

⁶⁵ συμφορῇ, isto é, conjunto de circunstâncias, sorte ou acaso. Daí a necessidade de se olhar o conjunto da vida para se julgar se um homem é afortunado ou não. No relato herodoteano, Sólon enumera exemplos desse *topos*, também muito caro aos tragediógrafos.

quem você considera o homem mais afortunado de todos?⁶⁶ Heródoto não deixa de relatar que Creso conhecia a fama de Sólon e só fez a pergunta depois que os servos levaram o hóspede a conhecer suas riquezas. Mas, segundo Heródoto, Sólon, “sem bajular em nada mas recorrendo à verdade”, imediatamente conta a história do ateniense Telos, que teve o mais brilhante final de vida, morrendo em uma batalha contra os eleusinos. Admirado, Creso pergunta quem seria, então, o segundo homem mais afortunado, e Sólon conta a história dos argivos Cleóbis e Biton que, ocupando o lugar dos bois sob o jugo, arrastaram uma carroça em cima da qual ia a mãe deles e acabaram morrendo. Sólon acrescenta que a eles sobreveio o melhor fim de vida e neles a divindade⁶⁷ mostrou como é melhor morrer do que viver e os argivos honraram os irmãos dedicando imagens deles em Delfos.⁶⁸ A segunda parábola acabou por irritar Creso que vai direto ao ponto, perguntando por que Sólon o estava equiparando a homens comuns e desprezando sua prosperidade. Ao que Sólon retrucou, dizendo que o rei lhe perguntava a respeito de feitos humanos enquanto ele sabia que toda divindade é ciumenta e perturbadora⁶⁹. Além disso, calculando numericamente a estimativa de vida humana em cerca de setenta anos, Sólon chegou a um total de vinte e cinco mil e duzentos dias. E aponta que é impossível que um dia seja igual ao outro. Acrescenta: “em tudo, o homem é casualidade”, sendo, pois, necessário ver como se finda a vida de um homem, antes de dizer se ele foi ou não afortunado.

Digno de nota é o contraste entre o que Creso deseja e o que Sólon lhe responde. O rei desejava uma resposta imediata, o sábio lhe propõe meditar sobre a casualidade da vida do homem. O rei se ocupa com o material como forma de medir a felicidade, e o sábio lhe responde que a vida humana é efêmera e a fortuna e/ou felicidade pode ser revertida ao sabor da vontade de algum deus ou divindade, no sentido amplo; por isso, só depois de morto a sorte de um homem pode ser qualificada.

Por que Heródoto inseriu essa lição no início do *logos* de Creso?

⁶⁶ *σε εἴ τινα ἤδη πάντων εἶδες ὀλβιώτατον*. Literalmente: se já vistes alguém que fosse o mais afortunado de todos. E Heródoto acrescenta: “Ele perguntava isso esperando ser considerado o mais afortunado dos homens.” (*Histórias*, I, 30)

⁶⁷ Trata-se, provavelmente, de Hera, em honra de quem se comemoravam os festejos. O conceito de que a morte é melhor do que a vida é um *topos*. Cf. Baquilides, iii, 47, *Édipo em Colona*, II, XXIV, 525-6.

⁶⁸ É no mínimo curioso que as imagens de Cleóbis e Biton tenham sido consagradas em Delfos, templo de Apolo, e não em um templo de Hera. Isso reforça a idéia de que Apolo é a divindade central na obra de Heródoto.

⁶⁹ *Φθονερόν*. A divindade é ciumenta. Heródoto não nomeia um deus em particular, usando o neutro, assim abstraindo ou generalizando o conceito de divino. O tema da divindade ciumenta ou invejosa ou zelosa que limita o campo das ações e da vaidade humana punindo a *hybris* é bastante caro à tragédia. No *Édipo Rei*, a *hybris* foi resultado da necessidade e insistência do herói em querer saber demais extrapolando o espaço humano, descrendo dos oráculos e atraído sobre si a punição.

2. Sonhos.

Nessa categoria se inserem os sonhos de Astiages e o sonho de Cresos sobre seu filho Atys. Cresos tem um sonho que indica que seu filho seria vítima de um instrumento de ferro pontiagudo. Tentando se precaver, evita a todo custo que seu filho tenha contato com qualquer tipo de armamento, mas, a chegada de Adrasto anuncia o cumprimento da visão. É importante ressaltar que a morte de Atys, embora anunciada, é inevitável. A sequência dos eventos é chocante: Cresos recebe Adrasto, que procura purificação de um crime cometido; surge um javali enorme que ataca nos campos dos mísios, e os súditos pedem ajuda; Atys exige participar da caçada e Cresos, sem poder negar os argumentos do filho, pede justamente a Adrasto que o acompanhe e proteja. Não é o javali que mata Atys, mas o seu guarda-costas!⁷⁰

Astiages, por sua vez, tenta evitar o cumprimento dos dois sonhos relacionados a seu neto, Ciro. Manda matá-lo assim que nasce. Contudo, como é de praxe nesse tipo de paradigma, a criança sobrevive e acaba cumprindo a visão do sonho.

Nessa categoria, observamos que tanto o rei lídio quanto o meda tentaram seguir o aviso e foram mal sucedidos. Podemos dizer, então, que apesar da divindade mandar o aviso e os reis tentarem evitar sua sina, o destino se impôs e o ser humano foi impotente para derrotá-lo.

3. Aqui podemos reunir todos os oráculos relacionados ao grande rei lídio, particularmente os oráculos que ele entendeu serem favoráveis à expansão do seu império e à sua vitória contra Ciro. Cabe uma questão: por que Cresos continua a acreditar que os oráculos lhe eram favoráveis, mesmo quando ele é o tempo todo golpeado pela inexorabilidade de seu destino?

No *logos* de Cresos, fica evidente a preferência do rei lídio e de Heródoto pelo oráculo de Delfos. Após a morte de seu filho, a despeito de todas as tentativas de Cresos de, dando crédito ao sonho, ter procurado proteger Atys por todos os meios à sua disposição, o rei lídio resolve se opor ao poderio dos persas. Contudo, diante da recente desventura, ele decide se precaver e manda consultar os oráculos sobre se deveria empreender expedição contra os persas. Heródoto tem o cuidado de enumerar os

⁷⁰ Na *Ilíada*, canto IX, v. 538, encontramos um episódio semelhante. Um javali enorme foi enviado pela deusa Ártemis como punição a Eneu. O filho de Eneu, Meleagro, chamou caçadores e cães de vários locais e acabou por matar o grande animal.

oráculos que o rei submete a um teste para descobrir qual deles seria o mais confiável: Delfos, Abas, Dodona, Anfiaraos e Trofônios. Também despachou emissários para o oráculo dos brânquidas e para o de Amon, na Líbia.

Principais locais mencionados na história de Creso e posição de Delfos em relação às cidades lídias.

O famoso teste engendrado por Creso consistiu em perguntar o que ele estaria fazendo no momento da consulta. Assim Heródoto descreve o episódio:

H.H. I, 47

ἄσσα δ' ἂν ἕκαστα τῶν χρηστηρίων θεσπίσῃ, συγγραψάμενους ἀναφέρειν παρ'

έωυτόν. ὅ τι μὲν νυν τὰ λοιπὰ τῶν χρηστηρίων ἐθέσπισε, οὐ λέγεται πρὸς οὐδαμῶν: ἐν δὲ Δελφοῖσι ὡς ἐσῆλθον τάχιστα ἐς τὸ μέγαρον οἱ Λυδοὶ χρησόμενοι τῷ θεῷ καὶ ἐπειρώτων τὸ ἐντεταλμένον, ἡ Πυθίη ἐν ἑξαμέτρῳ τόνῳ λέγει τάδε.

οἶδα δ' ἐγὼ ψάμμον τ' ἀριθμὸν καὶ μέτρα θαλάσσης,
καὶ κωφοῦ συνίημι, καὶ οὐ φωνεῦντος ἀκούω.
ὁδμή μ' ἐς φρένας ἦλθε κραταιρίνοιο χελώνης
ἐφομένης ἐν χαλκῷ ἅμ' ἀρνείοισι κρέεσσιν,
ἧ χαλκὸς μὲν ὑπέστρωται, χαλκὸν δ' ἐπίεσται.

(Aquilo que cada um dos oráculos profetizasse, eles escrevendo, levassem de volta para ele. Hoje não é ditto para ninguém o que foi profetizado pelo resto dos oráculos mas, em Delfos, assim que os lídios mandados para consultar o deus entraram no santuário e passaram a perguntar o ordenado, a Pítia, em metro hexâmetro, disse o seguinte:

Eu sei o número de grãos de areia e a medida do mar,
E entendo o mudo e ouço o que não fala
Odor me veio aos sentidos de tartaruga de espessa casca
Cozendo em caldeirão junto com carnes de carneiros
Sob essa, bronze foi estendido e com bronze está coberta.)

ταῦτα οἱ Λυδοὶ θεσπισάσης τῆς Πυθίης συγγραψάμενοι οἷχοντο ἀπιόντες ἐς τὰς Σάρδεις. ὡς δὲ καὶ ὄλλοι οἱ περιπεμφθέντες παρήσαν φέροντες τοὺς χρησμούς, ἐνθαῦτα ὁ Κροῖσος ἕκαστα ἀναπτύσσων ἐπώρα τῶν συγγραμμάτων, τῶν μὲν δὴ οὐδὲν προσίετό μιν: ὁ δὲ ὡς τὸ ἐκ Δελφῶν ἤκουσε, αὐτίκα προσεύχετό τε καὶ προσεδέξατο, νομίσας μοῦνον εἶναι μαντήιον τὸ ἐν Δελφοῖσι, ὅτι οἱ ἐξευρήκεε τὰ αὐτὸς ἐποίησε.

(Tendo a Pítia vaticinado essas coisas, os lídios [as] escreveram⁷¹ e puseram-se a caminho, indo para Sárdis. Quando também os outros que foram enviados a diversas partes se apresentaram trazendo as respostas, ali mesmo Creso, desenrolando cada um, passou a examinar os escritos. Então, nenhum deles o satisfez. Mas, quando ele ouviu o de Delfos, imediatamente se pôs a orar e o aceitou, tendo considerado que o oráculo de Delfos era único porque adivinhara as coisas que ele próprio havia feito.)

O que Creso fizera fora cozer juntos em um caldeirão de bronze, com tampa

⁷¹ Asheri comenta que ou os emissários lídios sabiam grego ou havia no templo profetas bilíngues. Segundo ele, em Delfos era comum que os profetas (προφῆται) ditassem a resposta aos consulentes ou lhes dessem uma cópia do texto em um tablete (ou tabuinha) lacrado. (ASHERI, 2007).

de bronze, as carnes de carneiro e de tartaruga.

Heródoto acrescenta que de Anfiarao o rei julgou obter uma resposta “não falsa”, ἐνόμισε μαντήιον ἄψευδὲς ἐκτῆσθαι.⁷²

A passagem parece ter sido construída a fim de apresentar o oráculo de Delfos e principalmente para ressaltar sua ligação com Creso. A resposta da Pítia é emblemática: ela (oráculo) se apresenta dizendo “eu sei”, com o verbo no perfeito, significando completude, um saber acabado. A resposta, em hexâmetro, dá ao oráculo um estatuto épico, apontando para sua legitimidade. Na sequência, os verbos “entendo” e “ouço” são usados no indicativo, ação inacabada, portanto. Os dois primeiros versos estabelecem, por meio do aspecto verbal, os limites do divino (acabado) e do humano (*infectum*) realizando o que prega a máxima delfica “Conhece-te a ti mesmo”. O saber divino é completo, mas ao passar para o domínio das coisas humanas, esse saber se torna inacabado: o deus “está entendendo”, “está ouvindo”. De certa forma, os verbos no *infectum* traduzem a temporalidade humana, com o presente. A sequência sei-entendo-ouço é necessária para fazer a passagem para os humanos “sentidos”: o deus sente um odor!

Ainda nessa passagem Heródoto relata que, tendo recebido as respostas dos oráculos, Creso as examina. Embora o texto não apresente o verbo ler, fica bem claro que os emissários entregaram ao rei um rolo onde as respostas foram escritas.

H.H. I, 48

ὥς δὲ καὶ ὧλλοι οἱ περιπεμφθέντες παρῆσαν ἐνθαῦτα ὁ Κροῖσος ἕκαστα ἀναπτύσσων ἐπώρα τῶν συγγραμμάτων,

(Quando também os outros que foram enviados a diversas partes se apresentaram trazendo as respostas, ali mesmo Creso, desenrolando cada um, passou a examinar os escritos.)

Nesse parágrafo há duas referências explícitas à escrita: συγγραψάμενοι e τῶν συγγραμμάτων. E na sequência encontra-se ἀναπτύσσων, do verbo

⁷² Heródoto afirma que, quanto ao oráculo de Anfiarao, ele não estava em condições de dizer qual fora a resposta, exceto que fora julgada por Creso “não falsa”. Ele não afirma que foi uma resposta verdadeira, mas sim ἄψευδὲς. Furta-se, contudo, a afirmar que as outras foram não verdadeiras, embora, no início do episódio, tenha tido o cuidado de nomear cada um dos outros oráculos. Em I, 14, Heródoto usa a expressão ἀληθείη δὲ λόγῳ χρεωμένῳ que pode ser traduzida como “a bem da verdade”. How e Wells comentam que esse capítulo é importante para ilustrar as fontes a que Heródoto recorreu e que, embora ele repita as histórias dos sacerdotes delficos, tenta usar sua faculdade crítica, não reproduzindo-as mecanicamente, além de buscar misturar uma história com outra.

ἀναπτύσσω, desenrolar, que se refere aos βιβλία/βυβλία⁷³ nos quais os emissários de Creso registraram por escrito ou receberam já escrito por outros, os oráculos. Mas, quanto ao oráculo de Delfos, Creso ἤκουσε, isto é, ouviu. Isso se explica porque o oráculo foi dado em hexâmetro.

fonte: Wikipedia

⁷³ Segundo Bailly, τὸ βιβλίον, a escrita com ι é predominante até o século II aC e, a partir do século I a.C., a escrita com υ, torna-se dominante. O dicionário de Powell traz como entrada a segunda forma, com υ, traduzindo como “papel escrito (*written paper*), carta. O verbete prossegue, atribuindo à forma com iota o uso traduzido por “rolo”. Talvez haja uma discrepância entre os manuscritos usados pelos autores.

CAPÍTULO III: GIGES, ÁRION E DEIOCES

Após dar indicações sobre a finalidade de seu trabalho, Heródoto contrapõe um breve relato sobre a Guerra de Troia e, isentando-se de emitir opinião sobre os fatos dessa Guerra, passa a descrever como se originou o reino daquele que foi o responsável pelo início das hostilidades entre gregos e persas.

H.H.I, 5:

ταῦτα μὲν νυν Πέρσαι τε καὶ Φοίνικες λέγουσι: ἐγὼ δὲ περὶ μὲν τούτων οὐκ ἔρχομαι ἐρέων ὥς οὔτω ἢ ἄλλως κως ταῦτα ἐγένετο,

(Tanto os persas quanto os fenícios dizem essas coisas; eu, a respeito disso não vou perguntar se tais coisas se passaram desta ou daquela maneira,)

H.H.I, 5:

τὸν δὲ οἶδα αὐτὸς πρῶτον ὑπάρξαντα ἀδίκων ἔργων ἐς τοὺς Ἕλληνας, τοῦτον σημῖνας προβήσομαι ἐς τὸ πρόσω τοῦ λόγου, ὁμοίως σμικρὰ καὶ μεγάλα ἅσπεα ἀνθρώπων ἐπεξιῶν.

(Mas sei o primeiro que começou ações ofensivas contra os gregos; tendo-o indicado, avançarei⁷⁴ no discurso, tratando da mesma maneira as pequenas e as grandes cidades dos homens.)

Na sequência, Heródoto resume a lição que extraiu de suas observações e pesquisas, recorrendo a um argumento caro aos trágicos:

H.H.I, 5

τὰ γὰρ τὸ πάλαι μεγάλα ἦν, τὰ πολλὰ σμικρὰ αὐτῶν γέγονε: τὰ δὲ ἐπ' ἐμεῦ ἦν μεγάλα, πρότερον ἦν σμικρά. τὴν ἀνθρωπίνην ὥν ἐπιστάμενος εὐδαιμονίην οὐδαμὰ ἐν τῶντῳ μένουσαν, ἐπιμνήσομαι ἀμφοτέρων ὁμοίως.

(Pois as que eram grandes no passado, muitas delas se tornaram pequenas; as que no meu tempo eram grandes, antes eram pequenas. Como sei que a felicidade humana de modo nenhum permanece no mesmo lugar, de ambas farei menção igualmente.)⁷⁵

⁷⁴ προβήσομαι ἐς τὸ πρόσω, literalmente: avançarei para a frente.

⁷⁵ Essa passagem, logo no início da obra de Heródoto, é quase uma teoria sobre a qual ele pretende trabalhar. O tema da efemeridade das coisas humanas terá especial enfoque no episódio de Sólon e Crespo, em *Histórias* I, 32.

Heródoto prossegue com o *logos* de Gíges e Candaules que vai determinar o encaminhamento da história de Creso. Como a história de Creso está estreitamente vinculada aos oráculos, veremos como o historiador assinala os episódios com eventos que remetem ao deus em Delfos.

Defradas (DEFRADAS, 1972, p. 208) afirma que não é possível ler o começo das *Histórias* sem ser tocado pela posição surpreendente que ali tem o deus de Delfos, pois todo o destino da dinastia lídia parece depender dele.

Não cobiçar a mulher do próximo: Giges e Candaules

O episódio “Giges e Candaules” é narrado logo no início do livro I, parágrafos 7 a 13, e conta de que maneira a hegemonia passou das mãos dos heráclidas para as mãos dos mermnidas.⁷⁶

Candaules era o rei da Lídia e muito se orgulhava de possuir uma bela mulher, estando mesmo convencido de que ela era a mais bela de todas as mulheres. Giges, um dos lanceiros, era seu confidente, e a ele Candaules louvava com entusiasmo a beleza de sua mulher. Um dia, chamou Giges e disse que ele não parecia acreditar nas suas palavras, tornando-se necessário que visse a rainha em pessoa e quando ela estivesse se despiendo para dormir. Giges assustou-se e, elevando o tom da voz, tentou argumentar que isso não poderia acontecer, pois, “ao mesmo tempo que se despoja da veste, a mulher despe seu pudor. Há muito tempo foram descobertas coisas boas para os homens, das quais é preciso aprender; entre elas, uma é essa: cada um olhar o que é seu. De minha parte, estou persuadido de que ela é a mais bela dentre todas as mulheres e a ti suplico para não me pedir coisas ilegítimas.”⁷⁷

O discurso de Candaule segue instruindo o lanceiro sobre como deveria agir para que visse a rainha e não fosse percebido por ela.

Heródoto assim descreve a reação de Giges: “E este, como não podia escapar, estava pronto”(I, 10).⁷⁸

Candaules, então, quando lhe pareceu ser a hora de dormir, conduziu Giges para o quarto e logo apareceu também a mulher. Enquanto ela se despia, Giges a observava. Quando ela foi para o leito, ele se retirou, esgueirando-se. Mas a mulher o viu.⁷⁹ E, o que era pior, ela percebeu que seu marido sabia o que estava acontecendo.⁸⁰

⁷⁶ Segundo Heródoto, os heráclidas seriam descendentes de Héracles e de uma escrava, filha de Iárdanos. Eles receberam o poder a partir de uma profecia (ou oráculo): ἔσχον τὴν ἀρχὴν ἐκ θεοπροπίου. How e Wells comentam que a história contada por Apolodoro (II,6.3) refere que Onfale, filha de Iárdanus, havia comprado Héracles para ser seu escravo. Segundo Apolodoro, Héracles havia terminado seus trabalhos e, depois de outro acesso de loucura, matou Ífitus e foi castigado com uma doença. Afrito, dirigiu-se a Delfos, mas não recebeu profecia e tentou roubar a trípode a fim de instituir um oráculo próprio. Apolo lutou com ele e Zeus interferiu, lançando um raio entre eles. Acabando a luta, Héracles recebeu um oráculo que dizia que, para curar sua doença, ele deveria servir como escravo durante três anos e Hermes o vendeu para Onfale. How e Wells sugerem que se compare essa passagem com a história de Apolo servindo Admeto (HOW and WELLS, 1967).

⁷⁷ No original grego, ἄνομων, isto é, sem lei, ímpio. Ou seja, o que o rei desejava Giges considera uma impiedade, uma vez que estaria em desacordo com os costumes. How e Wells sugerem que as rainhas lídias deviam ficar em uma espécie de harém, excluídas da vista de outros que não o rei.

⁷⁸ ὁ μὲν δὴ ὥς οὐκ ἐδύνατο διαφυγεῖν, ἦν ἔτοιμος. Nessa breve sentença, Heródoto resume o drama que há de se desenrolar; o uso do imperfeito nos dois casos (ἐδύνατο e ἦν) funciona como um sinal do que ainda virá. Além disso, ao indicar Giges pela expressão ὁ μὲν δὴ, deixa implícito o papel de subordinado e de alguém sujeito a um destino pré-fixado, tal como um protagonista trágico.

⁷⁹ Em grego, καὶ ἡ γυνὴ ἐπορᾷ μιν ἐξιόντα. Isto é: e a mulher “põe os olhos sobre ele”. O prefixo ἐπι permite a suposição de que a rainha estava em pé, enquanto Giges se esgueirava para fora do quarto.

Heródoto conclui esse passo: “Porque para os lídios – quase como para os outros bárbaros – mesmo para um homem, ser visto nu traz grande vergonha”.

Tão logo o dia surgiu, a rainha mandou chamar Giges e disse o seguinte: “Agora, dos dois caminhos a tomar, dou-te escolha do qual desejas seguir. Pois, ou matas Candaules e tomas a mim e ao reino da Lídia, ou é preciso que morras imediatamente – para evitar que, por obedeceres a Candaules em tudo, no futuro vejas as coisas que não careces.”⁸¹

Embora a rainha diga que lhe “dá escolha”, de fato, não há saída para Giges. Surpreso num primeiro momento, suplicante em seguida, conformado finalmente, Giges mostra-se hesitante, mas de maneira quase teatral. Ele escolhe sobreviver. Nesse ponto, Heródoto teve o cuidado de usar o verbo *sobreviver*, o que confere ao episódio uma tonalidade que reforça o clima ainda mais tenso.⁸²

Em seguida, a rainha determina que o crime se dará no mesmo local em que o ilícito fora cometido. A perpetração do crime é contada de maneira sintética e pontual, em contraponto à preparação dele, como era típico da cena trágica.⁸³

Heródoto menciona que Giges foi tema de um trímetro jâmbico de Arquíloco. O verso é o seguinte: οὐ μοι τὰ Γύγω τοῦ πολυχρύσου μέλει (não me ocupo das coisas do muito rico Giges).

Giges teve, então, o reino e foi confirmado pelo oráculo de Delfos. Heródoto conta que, na verdade, os lídios indignados com a morte de Candaules, estavam em armas. A interferência do oráculo, segundo How e Wells (HOW e WELLS, 1967), pode ter fundamento histórico, pois a generosidade de Giges para com o oráculo deve ter tido boas razões. Mas, continuam os comentadores, a profecia de uma punição futura parece ter sido colocada *post euentum*. Ainda segundo os comentadores citados, Heródoto parece demonstrar certa ironia quando afirma: “dessa profecia, os lídios e os reis deles não fizeram nenhum caso antes que ela se cumprisse.”

⁸⁰ Em grego, essa passagem é: μαθοῦσά δὲ τὸ ποιηθέν ἐκ τοῦ ἀνδρὸς οὔτε ἀνέβωσε αἰσχυνθεῖσα οὔτε ἔδοξε μαθεῖν, ἐν νοῶ ἔχουσα τίσεσθαι τὸν Κανδαύλεα. Isto é: “tendo compreendido o feito do marido, nem gritou por ter sentido vergonha, nem demonstrou saber, tendo em mente que haveria de fazer Candaule pagar”.

⁸¹ Nessa passagem há a presença recorrente do impessoal δέω, o que parece demonstrar que os fatos que se seguiram estão de acordo com a *necessidade*, isto é, que a personagem está agindo sob coerção, não da rainha, mas do destino. Giges opta por sobreviver, o que significa *matar o rei*. Heródoto deixa claro que a personagem se submete à ἀνάγκη. O crime é uma ação *necessária* pois o νόμος foi contrariado. As coisas “de costume”, τὰ νομιζόμενα, têm força de lei, de sagrado e isso torna o crime *necessário*.

⁸² Em grego, αἰρέεται αὐτὸς περιεῖναι: “ele escolhe sobreviver”.

⁸³ Há uma sequência variada de termos para descrever o que acontecerá: ataque, assalto e complô, à medida que a idéia vai sendo construída e tomando forma: ἐπιχειρέω, ὁρμή, ἐπιβουλήν. Mas o final é sucintamente narrado: καὶ μετὰ ταῦτα ἀναπαυομένου Κανδαύλεω ὑπεκδύς τε καὶ ἀποκτείνας αὐτὸν ἔσχε καὶ τὴν γυναῖκα καὶ τὴν βασιλίην (e depois disso, tendo Candaules dormido, Giges se esgueirou, matou-o e teve tanto a mulher como o reino.)

Personagem determinante, a rainha, cujo nome nem é declinado, define os rumos da história desde o início: objeto de posse, objeto de contemplação proibida, ela vira o jogo e recoloca o reino nos trilhos.

Árion de Metimna: citaredo ou auleta?⁸⁴

O episódio de Árion está relatado por Heródoto no livro I das *Histórias*, parágrafos 23 e 24, no meio do *logos* de Cresos. Apesar de ser um relato breve não foi gratuita a sua inserção. Pretendemos demonstrar que a referência a um citaredo (ou auleta) traz sinais do deus em Delfos.

Περίανδρος δὲ ἦν Κυψέλου παῖς οὗτος ὁ τῷ Θρασυβούλῳ τὸ χρηστήριον μηνύσας: ἐτυράννευε δὲ ὁ Περίανδρος Κορίνθου: τῷ δὴ λέγουσι Κορίνθιοι (ὁμολογέουσι δέ σφι Λέσβιοι) ἐν τῷ βίῳ θῶμα μέγιστον παραστήναι, Ἀρίονα τὸν Μηθυμναῖον ἐπὶ δελφῖνος ἐξενειχθέντα ἐπὶ Ταίναρον, ἐόντα κιθαρωδὸν τῶν τότε ἐόντων οὐδενὸς δεύτερον, καὶ διθύραμβον πρῶτον ἀνθρώπων τῶν ἡμεῖς ἴδμεν ποιήσαντά τε καὶ ὀνομάσαντα καὶ διδάξαντα ἐν Κορίνθῳ

τοῦτον τὸν Ἀρίονα λέγουσι, τὸν πολλὸν τοῦ χρόνου διατρίβοντα παρὰ Περίανδρῳ ἐπιθυμῆσαι πλῶσαι ἐς Ἰταλίην τε καὶ Σικελίην, ἐργασάμενον δὲ χρήματα μεγάλα θελῆσαι ὀπίσω ἐς Κόρινθον ἀπικέσθαι.

[2] ὁρμᾶσθαι μὲν νυν ἐκ Τάραντος, πιστεύοντα δὲ οὐδαμοῖσι μᾶλλον ἢ Κορινθίοισι μισθώσασθαι πλοῖον ἀνδρῶν Κορινθίων. τοὺς δὲ ἐν τῷ πελάγει ἐπιβουλεύειν τὸν Ἀρίονα ἐκβαλόντας ἔχειν τὰ χρήματα. τὸν δὲ συνέντα τοῦτο λίσσεσθαι, χρήματα μὲν σφι προϊέντα, ψυχὴν δὲ παραιτεόμενον

[3] οὐκὼν δὴ πείθειν αὐτὸν τούτοισι, ἀλλὰ κελεύειν τοὺς πορθμέας ἢ αὐτὸν διαχρᾶσθαι μιν, ὥς ἂν ταφῆς ἐν γῇ τύχῃ, ἢ ἐκπηδᾶν ἐς τὴν θάλασσαν τὴν ταχίστην:

[4] ἀπειληθέντα δὴ τὸν Ἀρίονα ἐς ἀπορίην παραιτήσασθαι, ἐπειδὴ σφι οὕτω δοκέοι, περιιδεῖν αὐτὸν ἐν τῇ σκευῇ πάσῃ στάντα ἐν τοῖσι ἐδωλίοισι ἀεῖσαι: ἀείσας δὲ ὑπεδέκετο ἑωυτὸν κατεργάσασθαι

[5] καὶ τοῖσι ἐσελθεῖν γὰρ ἡδονὴν εἰ μέλλοιεν ἀκούσεσθαι τοῦ ἀρίστου ἀνθρώπων ἀοιδοῦ, ἀναχωρῆσαι ἐκ τῆς πρύμνης ἐς μέσην νέα. τὸν δὲ ἐνδύντα τε πᾶσαν τὴν σκευὴν καὶ λαβόντα τὴν κιθάρην, στάντα ἐν τοῖσι ἐδωλίοισι διεξελθεῖν νόμον τὸν ὄρθιον, τελευτῶντος δὲ τοῦ νόμου ῥῖψαί μιν ἐς τὴν θάλασσαν ἑωυτὸν ὥς εἶχε σὺν τῇ σκευῇ πάσῃ

[6] καὶ τοὺς μὲν ἀποπλέειν ἐς Κόρινθον, τὸν δὲ δελφῖνα λέγουσι ὑπολαβόντα ἐξενεῖκαι ἐπὶ Ταίναρον. ἀποβάντα δὲ αὐτὸν χωρέειν ἐς Κόρινθον σὺν τῇ σκευῇ, καὶ ἀπικόμενον ἀπηγέεσθαι πᾶν τὸ γεγονός.

[7] Περίανδρον δὲ ὑπὸ ἀπιστίης Ἀρίονα μὲν ἐν φυλακῇ ἔχειν οὐδαμῇ μετιέντα, ἀνακῶς δὲ ἔχειν τῶν πορθμέων. ὥς δὲ ἄρα παρεῖναι αὐτούς, κληθέντας ἱστορέεσθαι εἴ τι λέγοιεν περὶ Ἀρίονος. φαμένων δὲ ἐκείνων ὥς εἶη τε σῶς περὶ Ἰταλίην καὶ μιν εὖ πρήσσοντα λίποιν ἐν Τάραντι, ἐπιφανῆναί σφι τὸν Ἀρίονα

⁸⁴ O texto que segue é edição revisada de uma monografia feita para o curso ministrado pela professora Dr.^a Paula da Cunha Correa, no ano de 2004: A Lírica Grega Arcaica: Arquiloco de Paros. Deixo registrados meus agradecimentos à professor, pela detalhada correção, bem como por importantes indicações de leituras.

ὥσπερ ἔχων ἐξεπήδησε: καὶ τοὺς ἐκπλαγέντας οὐκ ἔχειν ἔτι ἐλεγχομένους ἀρνέεσθαι.

[8] ταῦτα μὲν νυν Κορίνθιοί τε καὶ Λέσβιοι λέγουσι, καὶ Ἀρίωνος ἐστὶ ἀνάθημα χάλκεον οὐ μέγα ἐπὶ Ταινάρῳ, ἐπὶ δελφῖνος ἐπέων ἄνθρωπος

(Mas Periandro, o que havia dado a informação sobre o oráculo para Trasíbulo, era filho de Cipselo. Periandro era senhor de Corinto; para ele, dizem os coríntios – e os lésbios concordam com eles –, um grande prodígio se apresentou na vida. Árion de Metimna foi transportado no dorso de um golfinho até Tainaro. Sendo citado, dos então existentes não era segundo em relação a nenhum, e ele foi o primeiro dos homens que sabemos que fez, deu o nome e ensinou o ditirambo em Corinto.

Dizem que esse Árion, que passava a maior parte do tempo junto a Periandro, desejou navegar para a Itália e a Sicília e, depois de ganhar muitas riquezas, quis voltar para Corinto. Zarpou, então, de Taranto e, confiando nos coríntios mais do que em quaisquer outros, alugou um navio de homens de Corinto. Mas esses, em alto mar, conspiraram para, Árion jogado para fora do barco, ter as riquezas. Ele, tendo compreendido isso, pôs-se a suplicar, lançando diante deles as riquezas enquanto implorava pela vida. Não os persuadiu; em vez disso, os barqueiros o advertiram que, ou ele mesmo se matava de modo que obtivesse funerais em terra ou saltava para o mar o mais rápido possível.⁸⁵ Tendo sido empurrado para um beco sem saída, Árion pôs-se a implorar que, desde que lhes parecesse bem, permitissem que ele, tendo se posto de pé nos bancos dos remadores, com todo o seu aparato, cantasse. Depois de cantar, prometia dar cabo de si mesmo. E eles, invadidos pelo sentimento prazeroso de que estavam a ponto de ouvir o melhor cantor dentre os homens, afastaram-se da proa em direção ao meio do barco. Ele vestiu todo o aparato e, tendo pegado a cítara, pôs-se de pé entre os assentos deles e repetiu o “hino óρθιο”; chegando ao fim do hino, lançou-se ao mar do jeito que estava, com todo o aparato. Os homens navegaram para Corinto e dizem que um golfinho, tendo-o tomado no dorso, carregou-o para Tenaros. Depois de desembarcar, foi para Corinto com toda aquela roupa e, tendo chegado, passou a relatar o ocorrido. Mas Periandro, por incredulidade, manteve Árion sob guarda, não o liberando para nenhum lugar, mas estava atento aos barqueiros. Então, assim que eles apareceram, foram chamados e questionados *para ver* se diriam algo acerca de Árion. Dizendo eles que [Árion] estaria a salvo na Itália e que o tinham deixado em Tarento em boa saúde, apareceu-lhes Árion, do jeito que estava quando

⁸⁵ Assim como no episódio de Gíges, Árion é colocado diante de uma aparente escolha que, na verdade, é um beco sem saída. Ele tem duas opções: ser morto ou jogar-se no mar, assim como Gíges ou matava ou morria.

saltou no mar; e eles, espantados, vendo-se culpados, não puderam mais negar. Essas coisas, então, contam os coríntios e os lésbios, e de Árion existe uma estátua de bronze, não grande, em Tenaros, um homem nas costas de um golfinho.)

Luciano de Samósata relata as aventuras de Árion em seu *Diálogos dos Deuses Marinhos*, parágrafos 308-309:

Posseidon, depois de comentar sobre a amizade dos golfinhos com os homens, refere-se ao acontecido com Árion:

[308] ... καὶ νῦν σὺ τὸν κιθαρωδὸν τουτονὶ τὸν ἐκ Μηθύμνης ἀναλαβὼν ἐξενήξω ἐς Ταίναρον αὐτῇ σκευῇ καὶ κιθάρα, οὐδὲ περιεῖδες κακῶς ὑπὸ τῶν ναυτῶν ἀπολλύμενον

(...e agora tu, tendo pegado esse citaredo de Metimna, nadou até Tênaro com a indumentaria e a cítara, e mal sabíeis que ele ia ser morto pelas marujos.)

δελφῖνες

μὴ θαυμάσης, ὦ Πόσειδον, εἰ τοὺς ἀνθρώπους εὖ ποιοῦμεν ἐξ ἀνθρώπων γε καὶ αὐτοὶ ἰχθύες γενόμενοι.

(não vos admireis, ó Posseidon, se os homens fazendo o bem, de homens também eles peixes se tornarem.)

Ποσειδῶν

πῶς δ' οὖν τὰ κατὰ τὸν Ἀρίονα τοῦτον ἐγένετο, ὦ Δελφίν;

(e então, como aconteceram as coisas com esse Árion, ó Delfim?)

δελφῖνες

ὁ Περίανδρος, οἶμαι, ἔχαιρεν αὐτῷ καὶ πολλάκις μετεπέμπετο αὐτὸν ἐπὶ τῇ τέχνῃ, ὁ δὲ πλουτήσας παρὰ τοῦ τυράννου ἐπεθύμησε πλεύσας οἴκαδε ἐς τὴν Μήθυμναν ἐπιδείξασθαι τὸν πλοῦτον, καὶ ἐπιβὰς πορθμείου τινὸς κακούργων ἀνδρῶν ὥς ἔδειξε πολὺν ἄγων χρυσόν τε καὶ ἄργυρον, ἐπεὶ κατὰ μέσον τὸ Αἰγαῖον ἐγένοντο, ἐπιβουλεύουσιν αὐτῷ οἱ ναῦται: ὁ δὲ — ἡκροώμην γὰρ ἅπαντα παρανέων τῷ σκάφει — ἐπεὶ ταῦτα ὑμῖν δέδοκται, ἔφη, ἀλλὰ τὴν σκευὴν ἀναλαβόντα με καὶ ἄσαντα θρῆνόν τινα ἐπ' ἑμαυτῷ ἐκόντα ἐάσατε

ῥῖψαι ἑμαυτόν. ἐπέτρεψαν οἱ ναῦται καὶ ἀνέλαβε τὴν σκευὴν καὶ ἤσσε πάνυ λιγυρόν, καὶ ἔπεσεν ἐς τὴν θάλατταν ὥς [p. 127] αὐτίκα πάντως ἀποθανούμενος: ἐγὼ δὲ ὑπολαβὼν καὶ ἀναθέμενος αὐτὸν ἐξενηξάμην ἔχων ἐς Ταίναρον.

...

(Golfinho)

Periandro, creio, gostava dele e frequentemente o requisitava para exibir sua arte, mas, tendo enriquecido junto ao tirano, desejou navegar de casa para Metimna para exibir a riqueza e, tendo embarcado em algum navio de homens maus, como mostrou a quantidade de ouro e prata reunida, quando chegaram no meio do Egeu, os marujos tramaram contra ele. Mas ele disse – pois eu escutei tudo enquanto nadava ao lado do barco – depois que vós tiverdes considerado tudo, apossai-vos de minhas coisas, eu canto algum treno e de minha livre e espontânea vontade permito-me lançar-me eu mesmo (ao mar). Os marinheiros se viraram e se apossaram das coisas e ele, com voz completamente límpida, cantou e caiu no mar de modo que logo haveria de estar completamente morto. E eu o peguei, coloquei (no dorso), chegando, depois de nadar, a Tênaross.)⁸⁶

Ποσειδων

Ἐπαινῶ σε τῆς φιλομουσίας' ἄξιον γὰρ τὸν μισθὸν ἀπέδωκας αὐτῷ τῆς ἀκροάσεως.

(Louvo-te pelo amor à música; é digno, pois, ouvir sobre esse que abandonou os ganhos)

Luciano relata que Árion entoa um *treno*, enquanto Heródoto faz referência a um *nomos órthio*. Ambos referem-se a Árion como citaredo, o que, em Luciano não apresenta problema já que seu personagem entoa um *treno*; enquanto seria natural que o *hino órthio* fosse acompanhado com *aulos*, devido à sonoridade mais aguda. Talvez

⁸⁶ Esse trecho contém uma série de verbos no aoristo, de maneira a tornar a narrativa mais vívida. Em português, às vezes fica difícil manter esse ritmo com apenas uma palavra para cada verbo.

Heródoto tenha deixado escapar esse detalhe⁸⁷ ou, talvez, tenha intencionalmente colocado a personagem numa atitude que não a esperada e em um contexto todo ele atópico: temos em cena o melhor dos citaredos de sua época que escolheu um barco conduzido por homens de Corinto, por confiar apenas nesses homens (que, apesar de conhecerem sua fama, tramaram contra ele) e deixou que eles soubessem da sua riqueza.

Desse ponto de vista, numa sequência em que os *logoi* são sempre conectados uns aos outros, o episódio de Árion parece deslocado. De fato, não ocorre ligação imediata da história de Árion com o relato que estava sendo desenvolvido na sequência anterior, e o episódio do golfinho fecha um círculo completo em si mesmo. Contudo, ele chama atenção para o que será relatado e, no que concordam lesbos e coríntios, declara que durante a vida do tirano Periandro observou-se “um grande prodígio”: *θῶμα μέγιστον*. Heródoto conta o episódio de Árion porque se trata de um grande prodígio e seu objetivo declarado é expor o resultado de suas pesquisas para que “nem os grandes feitos, nem os prodigiosos, ficassem esquecidos com o tempo”.⁸⁸

Tanto no texto de Luciano como no de Heródoto, encontramos o verbo *ρίψαι* resumindo a ação passada no barco, reforçada pelo pronome *ἑωυτὸν*, em Heródoto e, em Luciano, *ἑμαυτὸν*, pois trata-se de um discurso direto. O episódio de Árion, em Heródoto, destaca o ato de heroísmo do citaredo que, depois de cantar trajado com toda a suntuosidade, atirou-se, voluntariamente, ao mar. A respeito desse tema, Nagy comenta que a ideologia do herói é inerente à forma poética e que pode tanto celebrar a instituição do culto de heróis como aplicar-se a uma dada situação presente, o que vem a ser a forma poética conhecida como *ainos*⁸⁹. A reforçar essa hipótese, no relato de Luciano, o golfinho é a principal personagem e é dotado de fala. Distintamente das fábulas de Esopo, nas quais há sempre um animal que fala para enunciar exemplos “moralizantes”, no diálogo de Luciano o comentarista crítico é o próprio Poseidon, que destaca o quanto vale o amor do golfinho pela música.

Plutarco tece comentários sobre a amizade dos golfinhos com os humanos em *Da inteligência dos animais* (*Moralia*, 12, 984c-d) comparando essa amizade desinteressada com o objeto de busca dos melhores filósofos. Ilustra esses comentários justamente com a história de Árion :

⁸⁷ Schamp conclui que Árion devia ser tanto citaredo quanto auleta, mas não explica por que Heródoto o descreve portando a cítara em lugar do *aulos* no momento de entoar o *nomos orthio*.

⁸⁸ Confirma-se o que se convencionou chamar de Proêmio nas *Histórias*. A indicação de Heródoto aponta para prodígios e feitos numa tentativa de compreender ou explicar porque as grandes cidades tornaram-se pequenas, e por que as pequenas tornaram-se grandes. A ocorrência de prodígios tem papel destacado em vários episódios. Para uma leitura específica, há o estudo de Cynthia Morais sobre o *θῶμα herodoteano*, publicado pela editora da UFMG (MORAIS, 2004).

⁸⁹ Nagy, Gregory, Pindar's Homer, *The Lyric Possession of an Epic Past*, p. 273.

τῷ δὲ δελφῖνι παρὰ πάντα καὶ μόνῳ τὸ ζητούμενον ὑπὸ τῶν ἀρίστων φιλοσόφων ἐκείνο, τὸ φιλεῖν ἄνευ χρείας, φύσει πρὸς ἀνθρώπους ὑπάρχει μηδενὸς γὰρ εἰς μηδὲν ἀνθρώπου δεόμενος πᾶσιν εὐμενῆς τε φίλος ἐστὶ καὶ βεβοήθηκε πολλοῖς: ὦν τὰ μὲν Ἀρίονος οὐδεὶς ἀγνοεῖ

(Só para o golfinho entre todos existe aquilo que é buscado pelos melhores filósofos, o amar sem vantagem; por natureza, toma a iniciativa diante dos homens, pois, necessitando de nenhum homem para nada, é bondoso amigo para todos e socorreu a muitos; os fatos acerca de Árion, com efeito, ninguém ignora...)⁹⁰

Não é possível estabelecer precisamente as fontes de Heródoto para esse episódio, embora ele mencione – como foi dito acima – que corintos e lésbios estejam de acordo sobre o tema, o que nos leva a supor que ele teria ouvido a mesma história de ambos. Pode ter visto a estatueta do cavaleiro do golfinho em Tênaros e lá mesmo se informou sobre a vida e as aventuras de Árion. Ademais, suas fontes podem ser rastreadas até a poesia lírica.⁹¹ Difícil é identificar quem influenciou quem. É certo que os autores posteriores teriam sido influenciados pela aventura narrada por Heródoto, mas não menos certo é supor que esses autores eventualmente tiveram acesso a fontes que não chegaram até nós e que poderiam ser as mesmas de que se valeu Heródoto. Em vista do que dispomos, resta-nos comparar a forma e a utilização de uma mesma passagem em autores diferentes, em formatos diferentes. Assim, um só personagem – Árion ou mesmo o golfinho – pode prestar-se à ilustração de um poema, de um diálogo ou de um trabalho como o de Heródoto. Em cada um deles, será realçado um matiz de acordo com a estética ou com o objeto do autor.

Árion de Metimna entre o mito e a história

Proclus, *Chrestomathia*, ap. Phot. *Bibl.* p.320Bek.

⁹⁰ Nos dias de hoje ainda se admira a inteligência dos golfinhos, o que ajuda a entender a suposição de que esses animais podem acompanhar os navios e, eventualmente, salvar alguém de um naufrágio.

⁹¹ Lembro, particularmente, da palestra proferida pela professora Stephanie West em 23/08/2004, na Semana de Estudos Clássicos, da Universidade de São Paulo, em que, estudando as aproximações entre Heródoto e a poesia lírica, ela afirma que, embora diga usar fontes locais, Heródoto recorre com frequência a temas abordados pela poesia lírica. Heródoto deve ter recorrido a ambas como fontes de sua pesquisa, talvez valendo-se de uma para confirmar as informações obtidas com as outras.

Εὐρεθῆναι δὴ τὸν διθύραμβον Πίνδαρος ἐν Κορίνθῳ λέγει: τὸν δὲ ἀρζάμενον τῆς ᾠδῆς Ἀριστοκλῆς Ἀριονά φῆσιν εἶναι, ὅς πρῶτος τὸν κύκλιον ἤγαγε χορόν.

(Píndaro diz que o ditirambo foi inventado em Corinto e Aristocles diz que o iniciador da ode foi Árion, que primeiro conduziu o coro cíclico.)

Euseb.

Ol. 40.4

Ἀρίων ἐγνωρίζετο Μηθυμναῖος· οὗτος ἐπὶ δελφῖνος εἷς Ταίναρον διεσώθη.

(Quarto ano da quadragésima Olimpíada:

Árion conhecido como Metimnaio: esse que foi levado a Tênaros sobre um golfinho.)

Sch.Ar.Av.1403

Κυκλιοδάσκαλον

Ἀντίπατρος καὶ Εὐφρόνιος... φασὶ τοὺς κυκλίους χοροὺς στῆσαι πρῶτον Λᾷσον ...οἱ δὲ ἀρχαιότεροι, Ἑλλάνικος καὶ Κικαίαρχος, Ἀρίονα τὸν Μηθυμναῖον, Δικαίαρχος μὲν ἐν τῷ Περὶ Μουσικῶν⁹² αγώνων, Ἑλλάνικος δὲ ἐν τοῖς Καρνεονίκαις.⁹³

Escoliasta a Aristófanes, Aves, 1403:

(mestre do coro cíclico

Antípatro e Eufronio...dizem que Laso

foi o primeiro que estabeleceu os coros cíclicos...mas os mais antigos, Helânico e Dicearco, dizem que foi Árion de Metimna, Dicearco, no *Sobre os Concursos Musicais* e Helânico, no *Carneanicas*.

Suid.

Ἀρίων, Μηθυμναῖος, λυρικὸς, Κυκλέως υἱὸς, γέγονε κατὰ τὴν λή' Ὀλυμπιάδα. τινὲς δὲ καὶ μαθητὴν Ἀλκμᾶνος ἱστόρησαν αὐτόν. ἔγραψε δὲ ᾠσματα: προοίμια εἰς ἔπη. λέγεται καὶ τραγικοῦ τρόπου εὐρετὴς γενέσθαι καὶ πρῶτος χορὸν στῆσαι καὶ διθύραμβον ᾄσαι καὶ ὀνομάσαι τὸ ἀδόμενον ὑπὸ τοῦ χοροῦ καὶ

⁹² mss Διονυσιακῶν

⁹³ mss Καρναῖκοις

Σατύρους εἰσενεγκεῖν ἔμμετρα λέγοντας.

(Árion: de Metimna, poeta lírico, filho de Cicleos, apareceu durante a 38ª Olimpíada [628-625 a. C]. Alguns o descrevem também como aluno de Alcman. Escreveu canções: prelúdios a poemas épicos. Dizem também que ele foi o inventor do modo trágico e o primeiro a estabelecer o coro e a cantar o ditirambo, a nomear a canção cantada pelo coro e a introduzir sátiros falando com métrica.)

Todas essas referências a Árion destacam o fato de ter sido ele o criador dos coros cíclicos ou trágicos, mas nenhum desses autores menciona se Árion era citaredo ou auleta ou se era hábil em ambos, como sugere Schamp (SCHAMP, 1976).

Deuses e golfinhos

Eliano, *de Natura Animalium*, XII, 45⁹⁴

τὸ τῶν δελφίνων φύλον ὥς εἰσι φιλωδοί τε καὶ φίλαυλοι, τεκμηριῶσαι ἱκανὸς καὶ Ἀρίων ὁ Μηθυμναῖος ἔκ τε τοῦ ἀγάλματος τοῦ ἐπὶ Ταινάρῳ καὶ τοῦ ἐπ' αὐτῷ γραφέντος ἐπιγράμματος. ἔστι δὲ τὸ ἐπίγραμμα

ἀθανάτων πομπαῖσιν Ἀρίονα Κυκλέος υἱὸν
ἐκ Σικελοῦ πελάγους σῶσεν ὄχημα τόδε.
ῥυμνον δὲ χαριστήριον τῷ Ποσειδῶνι, μάρτυρα τῆς τῶν [p. 316] δελφίνων
φιλομουσίας, οἷονεὶ καὶ τούτοις ζωάγρια ἐκτίνων ὁ Ἀρίων ἔγραψε. καὶ ἔστιν ὁ
ῥυμνος οὗτος

ῥψιστε θεῶν,
πόντιε, χρυσοτρίαινε Πόσειδον,
γαιήοχ', ἐγκύμον' ἀν' ἄλμαν:
βραγχίοις περὶ δὲ σὲ πλωτοὶ
θῆρες χορεύουσι κύκλῳ, κούφοισι ποδῶν
ρίμμασιν ἐλάφρ' ἀναπαλλόμενοι σιμοὶ φριξάχενες ὠκυδρόμοι
σκύλακες, φιλόμουσοι
δελφῖνες, ἔναλα θρέμματα κουρᾶν Νηρείδων θεᾶν,
ἄς ἐγείνατ' Ἀμφιτρίτα: οἳ μ' εἰς Πέλοπος γᾶν ἐπὶ Ταιναρίαν
ἄκταν ἐπορεύσατε πλαζόμενον Σικελῷ ἐνὶ πόντῳ,
κυρτοῖσι νώτοις ὀχέοντες,
ἄλοκα Νηρείας πλακὸς τέμνοντες, ἀστιβῆ πόρον, φῶτες δόλιοι
ὥς μ' ἀφ' ἀλιπλόου γλαφυρᾶς νεῶς
εἰς οἶδμ' ἀλιπόρφυρον λίμνας ἔριψαν.

⁹⁴ Fonte: <<http://data.perseus.org/citations/urn:cts:greekLit:tlg0545.tlg001.perseus-grc1:12.45>>. Acesso em: 30 de novembro de 2012.

(Como a raça dos golfinhos é amiga da música e do aulos testemunha também suficientemente Árion de Metimna a partir da estátua de bronze que existe sobre o Tênaros e do epigrama escrito sob ela. E é esse o epigrama para os acompanhantes dos imortais: Tal veículo salvou Árion, filho de Cicleus, do mar siciliano ⁹⁵. Há um hino que Árion escreveu para homenagear Poseidon, como testemunho do amor dos golfinhos pela música e como reconhecimento a esses pelo salvamento. E o hino é esse:

Deus supremo
Do mar, Poseidon do tridente de ouro
Que abraça a terra
com ondas férteis, e em volta de ti as flutuantes
5 feras dançam em roda
com pés ligeiros para frente e para trás,
ágeis avançam, animais
de crina eriçada, cães que correm ágeis, golfinhos
amigos das musas, criaturas marinhas
10 das nereides, as quais a jovem deusa
Anfritite gerou;
que para a terra de Pelops
Sobre a escarpa de Tênaros transportastes
A mim que vagava no meio do mar da Sicília,
15 transportastes sobre as costas curvadas
abrindo um sulco na planície de Nereu
caminho não aberto antes,
quando homens traiçoeiros, da nau cava em alto mar, me
jogaram
para as ondas do mar púrpura.

O texto de Eliano menciona golfinhos que amam o aulos, o que estaria, de um lado, de acordo com o fato de Árion ter executado um *nomos orthio* e, por outro, em desacordo com o que nos conta Heródoto, que coloca uma cítara nas mãos de Árion. Esse hino também menciona φιλομούσοι δελφίνες no cortejo de Poseidon: são, pois, golfinhos que amam as musas, o que também os aproxima de Apolo.

As fontes não apontam claramente qual foi a divindade responsável pelo salvamento de Árion, mas, diante do material escrito e iconográfico de que dispomos, sabemos que os golfinhos aparecem associados principalmente a Poseidon, Dioniso ou

⁹⁵ Texto do TLG.

Apolo, embora componham a cena junto a outras divindades em esculturas ou representações pictográficas.

No *Diálogo dos sete sábios*, há uma testemunha ocular do ocorrido: é Gorgos, irmão de Periandro, que relata o salvamento de Árion por um grupo de golfinhos (ao contrário de Heródoto que menciona apenas um) depois que ele entoara um *nomos píptico*, bem como uma invocação às divindades marinhas. A passagem faz referência a uma festa, provavelmente em honra de Poseidon, mas não esclarece que tipo de dança ou de coro acontecia na cerimônia, nem qual seria o tipo de acompanhamento musical, como afirma Schamp (SCHAMP, 1976).

Ao mencionar o *nomos píptico*, Plutarco evoca a ligação com Apolo, mas não deixa de lembrar uma invocação às divindades marinhas, o que gera a mesma dúvida sugerida pelo texto de Heródoto quanto ao deus que seria o responsável pelo salvamento.

Foram encontradas várias representações iconográficas e/ou numismáticas de “cavaleiros de golfinhos”, o que poderia ser evidência de alguma festa ou cerimônia e uma explicação possível para toda a preparação ritual do citaredo no relato de Gorgos, em Plutarco. Além da menção de Heródoto a uma estatueta em bronze, em Tarento, Corinto e Metimna, foram encontradas moedas de diferentes períodos históricos e que traziam a efígie de um homem sobre o dorso de um golfinho.⁹⁶

No Hino Homérico a Apolo (vv. 493-96) o golfinho é evocado como uma justificativa do epíteto “delfínios” bem como de “Delfos”, embora alguns acreditem que tenha havido associação entre Apolo e uma divindade oriental, como é frequente para explicar a multiplicidade de epítetos dos deuses gregos:

ὥς μὲν ἐγὼ τὸ πρῶτον ἐν ἡεροειδέϊ πόντῳ
εἰδόμενος δελφῖνι θεῆς ἐπὶ νηὸς ὄρουσα,
ὥς ἐμοὶ εὐχεσθαι Δελφινίῳ: αὐτὰρ ὁ βωμὸς
αὐτὸς Δελφίνιος καὶ ἐπόπιος ἔσσεται αἰεὶ.

(Como eu, antes, no ponto pleno de bruma,
Em delfim disfarçado, sobre a célere nau me lancei;
Deveis assim Delfino me chamar, e o próprio
Délfico nome desse altar eterna fama há de ter.)⁹⁷

⁹⁶ Leia-se a nota de Asheri a esse respeito (ASHERI, *Erodoto Storie*, p. 276).

⁹⁷ Tradução de L.A. Machado Cabral. *O Hino Homérico a Apolo*.

No Hino Homérico a Dioniso (I, 6–57), os piratas desavisados que aprisionaram o deus são transformados em golfinhos. No verso 34, encontramos a seguinte descrição dos acontecimentos:

τάχα δέ σφιν ἐφαίνετο θαυματὰ ἔργα

Ou seja, “logo se lhes apareceram obras prodigiosas”, a saber, a manifestação da presença divina, através do aparecimento das coisas consagradas a Dioniso: os mastros e as velas se transformam em videiras. Vemos que a informação dos prodígios (τὰ θαύματα) que logo haveriam de se manifestar funciona como a sinalização que prepara a audiência para o que vai ser relatado. Nesse caso, é como se a manifestação da divindade presente requeresse um preparo, um anúncio. O deus assume formas assustadoras, e os marinheiros, apavorados, jogam-se no mar: (vv 50-53)

οἱ δὲ θύραζε κακὸν μόρον ἐξαλύοντες πάντες ὁμῶς πήδησαν, ἐπεὶ ἴδον, εἰς ἄλλα δῖαν, δελφῖνες δ' ἐγένοντο

(e eles, para escapar a um destino funesto, depois de vê-lo, saltaram todos juntos do navio para dentro do mar divino, e se tornaram golfinhos)⁹⁸

⁹⁸ Tradução da edição da *Belles Lettres*.

Coleção:
Atribuída por:
assinatura:
Proveniência:
Data:
formato
Região:
Período:

Museu de Munique, Antikensammlungen
J.D. Beazley
Ezequias
Vulci, Etrúria
ca. 530 a.C.
Cílice ática de figuras negras.
Etrúria
arcaico

Descrição:

Dioniso dentro de um navio, navegando entre golfinhos. A vela branca do navio está presa a um mastro no qual se entrelaçam as videiras que se abrem acima do navio exibindo os frutos. Ao redor do navio, sete golfinhos saltam.

Na base, encontra-se a inscrição ΕΧΣΕΚΙΑΣ ΕΠΟΕΣΕ

A associação com Poseidon, destacada por Luciano no *Diálogo dos deuses marinhos*, também pode ser subentendida no texto de Heródoto, já que a ação principal, que mereceu a designação de prodígio, passa-se em alto-mar, os golfinhos se prestam a serem cavalgados (no contexto da narrativa) e o cavalo é o animal de Poseidon. Parece bastante verossímil a hipótese de que, sendo sensível à música, o golfinho de Heródoto tenha sido enviado por Apolo. Além disso, sabemos que Heródoto estava interessado em ressaltar as oferendas que eram feitas a esse deus em Delfos.

Ao final do *logos* de Giges, ao final do episódio de Adrasto, no *logos* de Creso, é evidente a intenção de destacar a quantidade e o valor das riquezas dedicadas ao deus. Mais ainda, principalmente no *logos* de Creso, desde o início da narrativa Heródoto aponta para sinais e prodígios: o sonho de Creso, o aparecimento do enorme javali e a presença de Adrasto na corte, sinalizam a preparação para mostrar a *hybris* de Creso em tentar saber do futuro para se antecipar aos acontecimentos. Por isso mesmo é que ele, depois de capturado por Ciro, clama aos céus contra a injustiça da sorte que sofreu: afinal, ele fizera tudo sob consulta aos oráculos. Mas, como nos ensina Heráclito, o deus em Delfos não diz nem esconde nada, apenas *sinaliza*.

É nesse enquadramento que Heródoto nos apresenta o episódio de Árion. Não há intervenções divinas diretas, apenas *sinais*, os quais têm a marca do inusitado, do maravilhoso, como convém ao ato divino indireto. Heródoto nos aponta o tempo todo para a magnitude do tesouro de Delfos, como uma constatação da crença dos poderosos de seu tempo no poder desse deus. De fato, ainda que nem sempre nomeado e quase sempre citado de maneira indireta (o deus em Delfos, o deus, Lóxias,), Apolo é praticamente o único deus mencionado no *logos* de Creso.

Como já foi dito, as pesquisas herodoteanas propõem-se a registrar feitos grandes e maravilhosos. O maravilhoso quase sempre é o inusitado, um comportamento anormal ou inesperado da natureza ou algum fenômeno que desafia a percepção e a compreensão dos homens, levando-os a crerem numa intervenção divina. Num relato que se propõe a apontar causas da guerra, a intromissão do fantástico, do maravilhoso, parece desqualificar a objetividade do autor. Contudo,

Heródoto propôs-se a registrar eventos que não deveriam cair no esquecimento: o caso de Árion é apresentado como algo maravilhoso que ocorreu no governo de Periandro, portanto, segundo a proposta de Heródoto, deveria ser relatado.

Desde o *logos* de Gíges, Heródoto preocupa-se em enumerar as oferendas ao santuário de Apolo, o que torna as referências ao poderio, à riqueza e à influência desse santuário muito freqüentes. O episódio de Árion é contado sob a perspectiva de ação desse deus e, embora nenhum deus seja nomeado, os sinais indicam Apolo: o *nomos órthio*, o golfinho, a proximidade com um tirano, Periandro.

Um fragmento de Arquíloco, que no estudo de West tem o número 122, diz o seguinte:

“Das coisas, nada é inesperável, nem abjurável,
nem admirável, uma vez que Zeus, pai dos Olímpios,
do meio-dia fez noite, ocultando a luz
do sol radiante, e lúgubre temor sobreveio aos mortais.
Desde então, tudo é crível e pode ser esperado
pelos homens. Nenhum de vós deve se admirar caso veja
feras trocarem com golfinhos o pasto
marinho e se, para aquelas, as ondas ressonantes do mar
se tornarem mais queridas que terra firme e, para estes, o monte lenhoso.

Ar] quenáctida

]... filho[

]... bodas[

...

...

ho]mens⁹⁹

...

O fragmento de Arquíloco faz referência a um eclipse solar que teria ocorrido em 6 de abril de 648 a. C., e, a partir desse evento espantoso, elenca uma série de coisas fora de lugar. Segundo o poeta, nada é passível de estranheza, depois que se vê o dia

⁹⁹ Tradução de Paula Correa. Texto estudado em aula do curso do Departamento de Letras Clássicas da FFLCH-USP, *A Lírica Grega Arcaica, Arquíloco de Paros*, em 2004.

pleno se tornar noite trevosa, nem mesmo se, algum dia, os golfinhos trocarem de lugar com as feras dos montes. O evento maravilhoso é, em Arquíloco, pretexto para lembrar a imprevisibilidade da vida humana. Para alcançar esse tema, o poeta *senaliza* “coisas inesperáveis” e reúne o par dissonante: o que não se espera às vezes é o que acontece. As certezas da vida humana, frequentemente estão sujeitas ao capricho de alguma divindade, na epopéia, ou, em consequência da *hybris*, conduzem o homem à destruição tenebrosa. Arquíloco trabalha esse tema usando metáforas que focalizam a troca de papéis, a mudança bivalente de local: o atópico, enfim. Contudo, ao mesmo tempo, há nessa reviravolta um certo equilíbrio, pois, animais e fenômenos da natureza são trocados por seus pares opostos e complementares. O atópico acaba se tornando uma troca de lugares transformando-se em sinalização da incerteza. Nesse aspecto, Heródoto faz coro com Arquíloco, principalmente no relato do anacrônico encontro de Sólon e Creso em que aquele afirma que, afinal, “o homem é só casualidade” e, “a muitos, tendo deixado entrever a felicidade, a divindade reverteu pelas raízes”. (*Histórias* I, 29-32)

O tema da incerteza e da imprevisibilidade da vida humana está no centro do *logos* de Creso. Por isso é que o lídio se preocupa tanto em consultar os oráculos, pois “nada é inesperável, nem abjurável, nem admirável”. A maneira como Heródoto nos apresenta esse tema no livro I é através do relato de coisas maravilhosas que compõem o pano de fundo para a defesa dessa tese. A história do golfinho e do citaredo Árion, que teve final feliz – para ele, não para os piratas –, está repleta dos *sinais* do deus em Delfos.

Vão-se os anéis, ficam as muralhas: Deioces

Inserido no *logos* de Ciro, encontra-se o episódio do medo Deioces, que Heródoto relata nos parágrafos 96 a 103.¹⁰⁰

Os medos consideravam Deioces um homem sábio e a ele recorriam em busca de conselhos e decisões justas. Ele desejava ardentemente a tirania e, com isso em vista, passou a observar a justiça com ainda maior rigor, uma vez que a região se encontrava em grande desordem. Desse modo, seus concidadãos o elegeram juiz e ele, que aspirava ao poder, era reto e justo.¹⁰¹ Sua fama alcançou os demais povoados e todos o procuravam em busca de suas decisões. Assim, o número de pessoas e questões foi aumentando até que ele resolveu não mais emitir seus pareceres aos outros, pois isso, segundo ele, prejudicava a resolução de suas próprias questões. Logo a injustiça e a desordem se tornaram muito piores do que eram antes. Os medos, então, reuniram-se e decidiram nomeá-lo rei. Segundo Heródoto, os que sugeriram isso eram sobretudo os amigos de Deioces.¹⁰²

Tornando-se rei, Deioces mandou construir para si um palácio digno de sua condição e escolheu uma guarda pessoal entre todos os medas. Em seguida ordenou que se construísse uma só cidade para todo o povo e que se abandonassem as outras. Segundo Heródoto tratava-se da cidade de Ecbatana, cercada por muralhas de grandes dimensões. Eram sete muralhas, formando círculos concêntricos, cada círculo mais alto que o anterior e cada um de cor diferente; a topografia local favoreceu essa disposição pois a cidade fica numa colina.¹⁰³ Na descrição de Heródoto, as ameias do penúltimo círculo são prateadas e as do último, douradas.

¹⁰⁰ O episódio não é considerado histórico no sentido que hoje damos a essa palavra. How e Wells comentam que apenas em três pontos se pode considerar a historicidade do fato: os medas não tinham unidade até então; a fundação de Ecbátana teria simbolizado a unidade e Heródoto, conhecedor dos costumes orientais, teria coerentemente atribuído a Deioces importância como juiz. A tradição grega coloca o início do reino dos medos no último quartel do século VIII e Deioces teria existido de fato, embora não como apresentado por Heródoto, mas como um líder de uma das facções políticas. (Cf. How e Wells, 1967, p. 381.)

¹⁰¹ Há grande preocupação em ratificar a maneira ou atitude “justa” de Deioces. Heródoto assinala que, enquanto por toda a Média havia confusão e injustiça, ele agia daquele modo, ἐπιστάμενος ὅτι τῷ δίκαιῳ τὸ ἄδικον πολέμιον ἐστί, isto é, sabedor que a coisa não justa é inimiga da justa.

¹⁰² ὥς δ' ἐγὼ δοκέω, μάλιστα ἔλεγον οἱ τοῦ Δηιοκέω φίλοι (H.H. I, 97). Segundo K. H. Waters, no artigo “Herodotos and Politics” (Jstor, acesso em 21/01/2013), os amigos de Deioces eram integrantes de um partido político (cf. nota 99) que, à maneira das cidades gregas seria o responsável por elevá-lo como tirano e Deioces, acrescenta Waters, comportou-se como um tirano grego, construindo um palácio fortaleza, movendo as populações, e estabelecendo um elaborado ritual de comunicação com os súditos, como proteção pessoal (WATERS, 1972).

¹⁰³ Segundo How e Wells, era comum haver muralhas concêntricas para fortificações, mas a existência de sete muralhas não passa de recurso embelezador devido, em parte a uma confusão com os templos-terraços da Mesopotâmia, os Zigurats. Contudo, os comentaristas acrescentam que as cores das muralhas descritas por Heródoto têm relação com os sete planetas ((HOW e WELLS, 1967).

Quando tudo estava pronto, Deíoces estabeleceu as seguintes normas: que ninguém se aproximasse dele e se fizesse uso de emissários para tudo o que fosse necessário (δι' ἀγγέλων δὲ πάντα χρᾶσθαι); que o rei não fosse visto por ninguém (ὀρᾶσθαι τε βασιλέα ὑπὸ μηδενός); que seria considerado desonroso rir ou cuspir diante dele (γελᾶν τε καὶ ἀντίον πτύειν καὶ ἅπασι εἶναι τοῦτό γε αἰσχρόν).¹⁰⁴ Heródoto prossegue explicando a razão de todas essas medidas: que aqueles da mesma idade que Deíoces que com ele tinham crescido e que eram de família não vil e não lhe fossem inferiores em virtude, ao vê-lo se agastassem e conspirassem, mas, ao contrário, não o vendo, considerassem-no diferente deles.¹⁰⁵

Quando tudo estava como ele queria, Deíoces exerceu a justiça com rigidez ainda maior. Os processos eram escritos e mandados para dentro do palácio e ele, julgando, ia mandando (as sentenças) para fora do palácio. Além disso, caso soubesse que alguém se comportara de maneira insolente, mandava buscá-lo e o condenava conforme o mal feito. Heródoto acrescenta que ele tinha espiões que iam escutar por todo o reino.¹⁰⁶

A história de Deíoces tem similaridades com a do Gíges platônico, relatado no livro II da *República* (359d-360b). Trata-se do mesmo Gíges, rei da Lídia (c. 687-651 a.C.), cuja história é encontrada em Heródoto, com a diferença de que o Gíges platônico possui um anel que o torna invisível e graças ao qual acaba tomando o poder. Nesse caso, a invisibilidade, tal como na história de Deíoces, é um elemento importante na história e assegura a seu detentor a possibilidade de manter-se no poder e ter sua segurança inviolada. Essa história está inserida no meio de um debate sobre justiça e injustiça assim como a história de Deíoces está repleta de referências às qualidades do rei em relação às sentenças e decisões justas em meio ao caos que então existia nos povoados medos.

¹⁰⁴ Soa um pouco estranho esse trecho devido à disposição anterior de que ninguém poderia ver o rei. Como, então, alguém poderia rir ou cuspir em sua presença? Sabe-se, porém, que o ato de cuspir tinha, entre os antigos gregos, características apotropaicas.

¹⁰⁵ ἄλλ' ἑτεροῖός σφι δοκέει εἶναι μὴ ὀρῶσι. Literalmente: “mas diferente deles parecesse ser se eles não o vissem”. Deíoces parece estar preocupado em manter distância dos amigos e conhecidos para não ser constrangido a atender pedidos e cometer injustiça. How e Wells comentam que o cerimonial de uma corte oriental é com certeza mais antigo que o de Deíoces, o que parece estranho, pois os mesmos comentaristas questionam a historicidade desse episódio (HOW e WELLS, 1967). É digno de observação que, a partir do momento que se tornou rei, Deíoces se afasta do convívio com os demais, ocultando-se da vista dos homens comuns e excluindo até mesmo seus amigos. Heródoto faz questão de observar que ele buscava ser visto como “diferente” dos outros que pudessem reivindicar posição similar.

¹⁰⁶ Heródoto nos apresenta um tirano onisciente e onipresente, preocupado em exercer rigorosamente a justiça. O trecho é repleto de variantes de δίκη. Os espiões (κατάσκοποι) nos lembram aqueles que eram “os olhos e ouvidos” de Dario I.

O Gíges platônico encontra o anel da invisibilidade por acaso e descobre a seguir o uso que dele poderia fazer. Deíoces constrói a própria invisibilidade por meio das muralhas anelares a fim de garantir segurança e proteção.

A questão da invisibilidade, presente em algumas fábulas da literatura ocidental, talvez seja um *topos* desse tipo de narrativa. A invisibilidade, além de garantir segurança e proteção, assegura o acesso a informações que antes não estariam ao alcance, permitindo, pois, acesso ao conhecimento. Nesse caso, não ser visto é poder saber. Deíoces, por não ser visto e por saber (pois era informado do que acontecia no reino) podia distribuir justiça com liberdade e talvez com sabedoria.

A construção desse episódio demonstra – a exemplo da construção das muralhas – como o sábio Deíoces era dono de suas ações e do próprio destino. Chegou aonde queria e o fez como quis. Os outros o procuravam, buscavam-no por causa de sua sabedoria e pediam seus conselhos. Mesmo depois, quando, para obterem suas respostas, precisavam lançar mão de um intermediário.

Existe também o mito do elmo de Hades que tinha o dom de tornar invisível aquele que o usasse e que evidentemente garantia livre acesso a locais e informações antes vedadas. Platão refere-se a ele na *República*, em 612b:

“Não descobrimos que a justiça era, em si mesma, a coisa melhor para a alma, e que esta devia praticar a justiça, quer fosse possuidora do anel de Gíges, quer não, e, além desse anel, do elmo de Hades?”¹⁰⁷

Mais do que o poder, a principal função da invisibilidade nesses relatos é demonstrar como garantir a reta aplicação da justiça. Platão trata desse assunto num longo debate sobre a justiça, e Heródoto conta como Deíoces tornou-se rei sendo agudamente justo, a ponto de se ocultar das vistas de todos para que pudesse continuar emitindo suas decisões estritamente corretas.

A história de Deíoces nos permite retomar algumas de nossas observações sobre as relações entre ver e saber.¹⁰⁸ Ao mesmo tempo que Deíoces se protege do olhar dos outros, fazendo-se cercar por sete muralhas, ele precisa ter conhecimento do que se

¹⁰⁷ Tradução de Maria Helena da Rocha Pereira. Todas as referências ao texto da *República* foram baseadas na tradução publicada pela Fundação Calouste Gulbenkian. A tradutora acrescenta, em nota, que a mais antiga referência ao elmo de Hades consta da *Ilíada* v. 844-845. (nota 36, p. 484)

¹⁰⁸ Essa relação foi o tema de nossa dissertação de mestrado, “Ver e Saber o livro I das Histórias de Heródoto”, defendida em 2007.

passa no seu reino. Recorre, então, aos espiões. Ao nomear os espiões, Heródoto usa a palavra κατάσκοποι, um nome que só em grego pode ter alcance completo: κατά + σκοπος, do verbo σκοπέω, cujo sentido primeiro é observar do alto ou de longe. Acrescido da preposição κατά, significa: observar, pesquisar cuidadosamente, vigiar. Através desses espiões, Deíoces sabia *completamente* tudo o que precisava saber para distribuir decisões justas.

Como Creso, Deíoces era poderoso, guardadas as proporções. Ao contrário de Creso, porém, Deíoces era dono e senhor de seu destino. Creso, por mais que tivesse tentado, não conseguiu controlar os acontecimentos que o conduziram à ruína. Creso busca um sábio para ser declarado o mais afortunado dos homens; já Deíoces é considerado sábio e procurado por todos por causa de sua sabedoria. Creso, atingido pela fatalidade, busca o favor do deus délfico, envia presentes numerosos e preciosos, faz-se visto e conhecido. Deíoces não recebe presentes e evita se expor; basta que o procurem mesmo que não o vejam. Ao alcançar o poder, oculta-se e ninguém mais o vê. No seu relato não há menção a divindades, batalhas ou riquezas. É a apologia do privado, do rei que todos sabem que existe mas que ninguém precisa ver para nele confiar. É, também, oposto ao significado do episódio de Gíges e Candaules que defende o poder de quem vê, mesmo sem desejar ver. Mas, como lição aprendida, não se deixa ver e por isso não perece, como pereceu Candaule.

CONCLUSÕES

ὄλβιος ὅστις τῆς ἱστορίας
ἔσχε μάθησιν,
μήτε πολιτῶν ἐπὶ πημοσύνην
μήτ' εἰς ἀδίκους πράξεις ὀρμῶν,
ἀλλ' ἀθανάτου καθορῶν φύσεως
κόσμον ἀγήρων, πῇ τε συνέστη
καὶ ὅπη καὶ ὅπως.¹⁰⁹

(Feliz é aquele que da história
Obtém aprendizado
Agindo, não atrai sofrimento
sobre os cidadãos
Nem pratica atos injustos
Mas observando a ordem imperecível da natureza
A ela se alinha em qualquer lugar, por qualquer caminho e de qualquer maneira)

A posição de Heródoto ante os oráculos, parece ter sido definida pelo próprio autor ao expressar a seguinte opinião sobre um oráculo não délfico:

H.H., VIII, 77

χρησιμοῖσι δὲ οὐκ ἔχω ἀντιλέγειν ὥς οὐκ εἰσὶ ἀληθεῖς, οὐ βουλόμενος ἐναργέως λέγοντας πειρᾶσθαι καταβάλλειν, ἐς τοιάδε πρήγματα¹ ἐσβλέψας. “ἀλλ' ὅταν Ἀρτέμιδος χρυσαόρου ἱερὸν ἀκτὴν νηυσὶ γεφυρώσῃ καὶ εἰναλίην Κυνόσουραν ἐλπίδι μαινομένην, λιπαρὰς πέρσαντες Ἀθήνας, δῖα δίκη σβέσσει κρατερὸν κόρον, ὕβριος υἰὸν, δεινὸν μαιμώνοντα, δοκεῖντ' ἀνὰ πάντα πίεσθαι.

[2] “χαλκὸς γὰρ χαλκῷ συμμίσχεται, αἵματι δ' Ἄρης πόντον φοινίξει. τότε' ἐλεύθερον Ἑλλάδος ἦμαρ εὐρύοπα Κρονίδης ἐπάγει καὶ πότνια Νίκη.”

ἐς τοιαῦτα μὲν καὶ οὕτω ἐναργέως λέγοντι Βάκιδι ἀντιλογίης χρησμῶν πέρι οὔτε αὐτὸς λέγειν τολμέω οὔτε παρ' ἄλλων ἐνδέκομαι.¹¹⁰

¹⁰⁹ Agradeço ao Dr. Wilson A. Ribeiro Jr. que me enviou a localização e identificação corretas do fragmento: Kannicht, R. (ed). *Tragicorum Graecorum Fragmenta* vol. 5.2 Euripides. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2004, p. 917.

¹¹⁰ Defradas anota que Heinz Panitz (*Mythos und Orakel bei Herodot*, Greifswald, 1935) julga que é falsa a afirmação acima e que ela não teria mais valor do que certas superstições do século XX teriam para os estudiosos. Segundo ele, o destaque que os oráculos têm na obra de Heródoto se deve ao papel que era atribuído aos oráculos no mesmo período. Talvez devido a problemas de tradução, o comentário permanece pouco esclarecedor sem que se possa determinar o que é falso, se a afirmação de Heródoto ou alguma interpolação tardia. (DEFRADAS, 1972, p. 209, nota 1)

(Não tenho a contrapor aos oráculos que não sejam verdadeiros, nem quero, estando ditos de maneira clara, tentar descartá-los depois de olhar para tais coisas:

“mas quando interligarem o território sagrado de Artemis da espada dourada e Cinosura junto ao mar

com uma ponte feita com as naus com louca esperança, depois de saquear a brilhante Atenas,

a divina justiça destruirá a poderosa ganância, filha da *hybris*, terrível desejante, pensando consumir tudo;

bronze, então, com bronze virá, e Ares com sangue avermelhará o mar.

Então, o dia da Grécia livre, o Cronida que vê longe e a senhora Vitória trarão”.

Diante disso, nada tenho a contrapor sobre oráculos, tendo Bacis dito claramente, nem ousou dizer e nem consinto isso da parte de outros.)

Quanto aos oráculos délficos, não restam dúvidas a respeito do reconhecimento que Heródoto lhes presta, particularmente no desenvolvimento do relato de fatos mais antigos, como é o caso do livro I das *Histórias*. A partir dessa constatação e dos aspectos marcantes que analisamos no decorrer deste trabalho, chegamos à seguinte questão: os oráculos que Heródoto menciona, particularmente no livro I, podem efetivamente ser considerados como previsões?

Conforme vimos nos capítulos anteriores, o rei Creso e antes dele, Gíges, manda suas perguntas para Delfos buscando saber se estavam no bom caminho. Isto é: Gíges precisava ver-se confirmado rei pela autoridade délfica; e Creso, temeroso de enveredar por caminhos que o levassem à ruína, pergunta, a cada passo, o que deve fazer ou o que deve esperar. Nenhuma pergunta ficou sem resposta.

No decorrer do livro I observamos oráculos que se referem a uma situação presente ou a uma situação que está por vir. O famoso teste dos oráculos de Creso (*Histórias*, I, 47) é um exemplo de adivinhação, mais do que um oráculo, resposta vinda diretamente da boca da Pítia inspirada pelo deus. Assim relata Heródoto: ἡ Πυθίη ἐν ἑξαμέτρῳ τόνῳ λέγει τάδε, isto é: a Pítia em verso hexâmetro diz o seguinte... Algumas linhas atrás, Heródoto nos informara que não sabia o que fora dito pelos demais oráculos, mas que, assim que os emissários declararam a pergunta combinada, a Pítia começara a falar. E o que ela diz? No princípio do verso, há a autoproclamação do saber do deus délfico: οἶδα δ' ἐγὼ (eu sei). Em seguida, a Pítia responde ao que se procurava saber dela. Esse primeiro oráculo relatado na íntegra por Heródoto é, antes de mais nada, uma declaração de superioridade do deus délfico. A resposta correta é apenas um complemento, pois o que importa é demonstrar a sabedoria superior de Delfos, para, então, justificar todos os outros oráculos que serão contados.

Outros *logoi* que analisamos, embora não mencionem oráculos, fazem uma

referência (in)direta ao deus de Delfos. Tanto no *logos* sobre Árion quanto no *logos* sobre Deíoces essa referência é mais do que evidente e reforça a tese dos que defendem uma origem délfica para a maioria das informações colhidas pelo historiador.¹¹¹

O *logos* de Arion, tanto por causa da música quanto por causa da intervenção salvadora do golfinho, remete-nos ao deus Apolo. É também possível que Heródoto estivesse relatando uma história local, cumprindo sua promessa de apresentar eventos maravilhosos. O próprio Heródoto, ao corroborar o que acabara de contar, declara ter conhecimento de uma escultura em homenagem a Árion (*Histórias*, I, 24). Outra particularidade desse relato é que Periandro, o tirano de Corinto, não acreditou completamente na história que lhe contou Árion tão logo conseguiu chegar à corte. Periandro aguardou a chegada dos marinheiros e os pôs à prova, assim como Creso fez com os oráculos.

O *logos* de Deíoces tem um papel muito importante para se entender a relação entre saber e não ser visto. Deíoces aconselhava, tomava decisões justas e se afastou dos súditos exatamente para continuar distribuindo justiça. Os relatos Deíoces e Árion, embora pareçam deslocados no conjunto geral do livro I, são narrativas de feitos admiráveis e também são marcas da relação do humano com o divino. Heródoto não descreve, em momento algum, *como* se dá a ação divina no mundo humano, mas refere-se repetidamente aos aconselhamentos provenientes de Delfos, onde se cultua um deus invisível que se serve de um instrumento humano para se fazer presente e emitir recomendações, orientações e previsões.

Em Heródoto não se leem episódios em que ocorrem ações diretas das divindades, mas sim a descrição de ações e acontecimentos que deixam entrever, de certa forma, um liame com o divino. A nosso entender, esse liame são os oráculos. Os oráculos, num primeiro olhar para o conjunto dos *logoi*, tão diversos e tão numerosos, parecem funcionar como um fio que vai tecendo a ligação entre eles.

Não é possível concluir se Heródoto acreditava ou não nos oráculos. Mas fica evidente que para o historiador tornou-se impositivo lançar mão daqueles que chegaram ao seu conhecimento.

Há, contudo, uma primeira questão que nos ocupou durante a maior parte

¹¹¹ Caso, por exemplo, de Defradas (DEFRADAS, 1972). No capítulo II da terceira parte de seu livro, *La portée historique de l'influence delphique*, há uma análise detalhada sobre a influência de Delfos na Colonização grega e sobre a ligação entre Delfos e Esparta. A propósito, também se analisa a passagem em que Licurgo chega ao santuário e a Pítia espontaneamente o trata como um deus (*Histórias*, I, 47). Defradas afirma que, devido à importância de Delfos no século VI, muitas foram as cidades que desejavam vincular sua legislação ao deus. Também Sólon, como um dos sábios, é ligado ao oráculo de Delfos e foi incluído no *logos* de Creso. (págs. 264 e ss.). No capítulo III a história de Creso é analisada sob o viés da apologia a Delfos. Citando Ph. Legerand, Defradas escreve: “Dans l'ensemble, l'histoire de Crésus’, telle que nous la lisons, est une glorification de Delphes”(p. 208).

desta pesquisa: por que Heródoto não se deteve numa descrição do funcionamento do santuário? A resposta plausível é a de que isso era do conhecimento comum e não era necessário fazê-lo para os gregos. Então o que interessava eram os oráculos, e não o ritual. Não há nem sequer uma descrição sobre os preparativos para a consulta nem sobre quais os elementos que participavam das revelações, exceto a Pítia. Existe a Pítia, e ela é quem emite respostas ou quem “profetiza”.

A imagem que temos da Pítia sentada na trípode é, no mínimo, estranha. Nada há sobre isso em Heródoto, e as trípodes são, como vimos, mencionadas em um contexto de oferendas. São peças importantes e úteis e estão inequivocamente vinculadas a Delfos e a Apolo. Mas a imagem da Pítia sentada numa trípode ou mesmo as imagens de Apolo sentado em trípodes aladas pertencem ao domínio da iconografia. Ao menos em Heródoto não encontramos essa associação. Os especialistas em arqueologia da imagem, como a Dra. Haiganuch Sarian, ressaltam a complexidade da relação que existe entre a tradição imagética e a tradição textual. Segundo Sarian, “pode-se mesmo falar de versão icônica de aspectos religiosos”.¹¹² Ou seja, não existe necessariamente uma relação de complementaridade entre texto e imagem, pois as imagens que se encontram nos objetos não são apenas uma representação do que está no texto antigo, mas uma informação em si, muitas vezes independente de qualquer texto. Mesmo quando a iconografia remete a algum texto, é forçoso lembrar que ela pertence ao contexto cultural que a produziu. O pintor ou o artesão imprimem à sua obra a versão que ele conhece e que pertence ao conjunto das crenças coletivas. Nas palavras de Sarian: “Surgindo da tradição cultural, a expressão imagética revela modos de comportamento e uma visão de mundo em que deuses e heróis têm forma”.

Apoiados nessa autoridade é que nos sentimos seguros para afirmar que a ideia da Pítia sentada na trípode é exclusiva do universo iconográfico que, por ser mais facilmente decifrado pelo maior parte do público de então, fixou-se e foi se firmando imaginário coletivo da nossa cultura.

Uma segunda questão que, na verdade foi o ponto de partida para esta pesquisa, é o significado da palavra em grego, já que não conseguimos entender como *χρησμός* chegou ao nosso idioma - pela via do latim, é claro - como *oráculo*. Apesar de termos tido acesso a um estudo semântico específico sobre *χρή*, *χρηῖσθαι*,¹¹³ não

¹¹² Sarian, H., “Introdução”, p. 13 e ss. (SARIAN, 2005),

¹¹³ Refiro-me ao trabalho de Redard, *Recherches sur χρή, χρηῖσθαι, Étude Sémantique* (REDARD, 1953). O autor apresenta uma pesquisa exaustiva sobre os sentidos da palavra em sua forma substantiva

chegamos a uma conclusão satisfatória. E, sobretudo, pela leitura e releitura dos diferentes *logoi* em que ocorrem relatos de oráculos, acabamos percebendo que a maior parte deles refere-se a eventos de um momento presente ou futuro imediato. Isso equivale a dizer que, de fato, não se trata de previsões.

Os santuários eram o lugar que a divindade escolhia para se manifestar. A princípio o deus toma posse do local instaurando o terror e transformando-o em lugar interdito, lugar sagrado. Mais tarde, essa noção de lugar sagrado cede lugar à noção de ação sagrada. Essa nova ideia permite que haja uma exportação do culto, ou melhor, que o templo instale filiais, num movimento expansionista que está na raiz da colonização grega. Os locais em que funcionavam os oráculos tiveram papel fundamental na expansão da colonização grega. A partir deles levavam-se os costumes e as normas já inculcadas nos colonizadores. Desses templos são emitidos oráculos que instruem sobre o que é necessário fazer para instalar uma nova colônia. São oráculos direcionados aos heróis fundadores.

O livro I das *Histórias* relata casos modelares em que o oráculo funciona como uma indicação do que é útil, do que é necessário, do que é adequado, retomando o sentido original de *χρή*. Como pontos norteadores do *ethos* da sociedade do século V, os oráculos orientam a fundação de colônias a partir de uma matriz cultural que deriva do culto ao deus délfico. Os oráculos também cumprem a função de instituir normas de conduta, indicando o que é certo (porque acaba bem) e o que é errado (porque resulta numa punição). Pouco importa que as profecias oraculares se cumpram gerações depois de terem sido emitidas. Elas sempre hão de se cumprir porque essa é a sua razão de existir. Como elas chegam aos ouvidos do povo em geral, é outra história. Tudo depende da maneira como são contadas e como se adequam, de geração a geração.

Os oráculos e o grupo de sábios que viviam em Delfos podem ter tido um papel importante na constituição de normas de conduta e das leis. Dessa forma, na obra de Heródoto, eles são uma espécie de parâmetro que orienta e amarra as *Histórias* e, dentro delas, os *logos*. Por essa razão é que, quanto mais recuados no tempo estivessem os eventos, maior a necessidade de interligá-los com os oráculos para que a audiência fosse, de certa forma, educada.

O reconhecimento de Giges como rei era útil e necessário para evitar um conflito na corte lídia. Ao mesmo tempo era preciso que se demonstrasse que o crime de regicídio não era aceitável, daí a punição sentenciada no mesmo parágrafo em que

e verbal. A conclusão do autor não chega a explicar a relação entre o uso exclusivamente oracular de *χρησμός, χρηστήριον* com o significado inicial de *χρή, χρήσθαι*.

se anuncia o reconhecimento do direito de governar para Gíges. Assim como a poesia épica cantava a justiça divina como modelo para a justiça dos reis, a prosa herodoteana traz o exemplo de comportamento adequado por meio dos enunciados oraculares e em suas consequências.

A coleção de oráculos que cerca a história de Creso, o *logos* lídio, não só orienta o fio da narrativa, como também serve de alerta e aconselhamento sobre os riscos da *hybris* de se considerar excessivamente venturoso, conforme fora alertado por Sólon. O *logos* de Creso pode ser, como diz Defradas, uma obra de apologia délfica (DEFRADAS, 1972), mas isso não permite dizer que, se Creso consulta o deus para saber de seu futuro, as respostas sejam previsões ou profecias, ao menos como as entendemos hoje. Então por que os romanos traduziram χρησμός por *oraculum*? Uma resposta possível é que os significados dos termos em grego e latim fossem distintos, ou, na verdade, desde o início, ao contrário do que hoje entendemos, um oráculo fosse a indicação de um caminho mais útil ou necessário para alcançar um fim desejado.

BIBLIOGRAFIA

I. Fontes (traduções e textos de Heródoto e autores antigos):

- ARISTÓTELES. Poética, trad. Eudoro de Souza. São Paulo: Ars Poetica, 1992.
- ERODOTO. **Le Storie**. Libro I. La Lidia e la Persia. A cura di David Asheri. Milano: Fondazione Lorenzo Valla/Arnaldo Mondadori Editore, 2001.
- ÉSQUILO. Orestéia. Estudo e tradução: Jaa Torrano, São Paulo: Iluminuras, 2004.
- EURIPIDES, trad. (Íon) Manuel de Oliveira Pulquério e Maria Manuela da S. Álvares, Alceste, Andrômaca, Íon, As bacantes, Verbo, s/d: Lisboa.
- EURÍPIDES, Bacas. Tradução de Jaa Torrano, São Paulo: Hicitec, 1995.
- EURIPIDE, Tragédies complètes. Texte présente, traduit et annoté Par Marie Delcourt-Curvers, Paris: Gallimard, 1962.
- HERÓDOTO. Historia. Tradução e notas de Carlos Schrader. Madrid: Editorial Gredos, 1999.
- HERODÔTOS. **História**. Tradução de Mario da Gama Cury. Brasília: Editora Universidade de Brasília. 1985.
- HERÓDOTO. História. Tradução de J. Brito Broca. São Paulo: Ediouro, 2001.
- HÉRODOTE. Histoires. Introduction par Ph.-E. Legrand. Paris: Les Belles Lettres. 2013.
- HESÍODO. Teogonia. Estudo e Tradução de Jaa Torrano, São Paulo: Iluminuras, 1995.
- PLATÃO. República. Tradução, introdução e notas de Maria Helena da Rocha Pereira. 8.^a edição. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1996.
- PLUTARQUE. Sur les oracles de la Pythie. Texte établi et traduit par Robert Flacelière. Introduction et notes par Sabina Crippa. Paris: Les Belles Lettres. 2007.
- PLUTARQUE. Oeuvres Morales, tome II. Le banquet des sept sages, texte établi et traduit par Jean Defradas *et all*. Paris: Les Belles Lettres, 1985.

II. Obras de Referência:

- BALLY, A. Dictionnaire Grec-Français. 26.^a ed. Paris: Hachette, 1963.
- BOMMELAER, J. F. et LAROCHE, D. Guide de Delphes – le site. École Française d'Athènes. 1991-2012.

- CHANTRAINE, P. Dictionnaire Étymologique de la Langue Grecque, Paris, 1968.
 Acesso on-line <http://archive.org/details/Dictionnaire-Etymologique-Grec>.
- GAFFIOT, F. Dictionnaire Latin-Français. 3.^{ème} edition. Paris: Hachette, 2000.
- GRIMAL, P. Dictionary of Classical Mythology. London: Penguin, 1991
- LEXICON ICONOGRAPHICUM MITHOLOGIAE GRAECAE (LIMC)
 Zürich : Artemis, 1981-1999.
- THESAURUS CULTUS ET RITUUM ANTIQUORUM (ThesCRA) vol. 3. Basel:
 Fundation pour le Lexicon Iconographicum Mithologiae Graecae, 2004, Los Angeles:
 Getty publications.
- LIDELL AND SCOTT. Greek-English Lexicon. 7.th Edition. Oxford: Clarendon
 Press. 1992.
- OXFORD. Concise Companion to Classical Literature. Oxford: Oxford University
 Press, 1993.
- POWELL, J. E. A Lexicon to Herodotus. 2.^a ed. Hildesheim: Georg Olms, 1977.

III. Comentários e Estudos:

- AMANDRY, P. La Mantique Apollinienne a Delphes. Essai sur le fonctionnement de
 l'Oracle. Paris: de Boccard, 1950.
- ASHERI, L. A. C. A Commentary on Herodotus Books I-IV. New York: Oxford
 University Press, v. I, 2007.
- BOUCHÉ-LECLERCQ, A. Histoire de la Divination dans l'Antiquité, Vol II. Paris:
 Ernest Leroux, 1880
- CABRAL, L.A.M. O hino Homérico a Apolo. Ateliê editorial, Campinas: Editora da
 Unicamp, 2004.
- CALAME, C. The craft of poetic speech in ancient Greece. Translated from French by
 Janice Orion, chapter II, Herodotus: Historical Discourse or Literary Narrative?
 pp.75-95, Ithaca: Cornell University Press, 1995.
- COPI, I. M. Introdução à Lógica. Tradução de Álvaro Cabral. São Paulo: Mestre Jou,
 1978.
- CRAHAY, R. La Littérature Oraculaire chez Hérodote. Paris: Les Belles Lettres, 1956.
- DARBO-PESCHANSKI, O discurso do Particular. Ensaio sobre a investigação de
 Heródoto. Tradução: Angela Martinazzo, Brasília: editor UNB, 1998.

DEFRADAS, J. Les Thèmes de la Propagande Delphique. 2.^{ème} tirage, Paris: Les Belles Lettres, 1972.

DELCOURT, M. Les Grands Sanctuaires de la Grèce, Paris: P.U.F, 1992.

----- L'Oracle de Delphes. Paris: Payot, 1981.

DEMPSEY, T. Delphic Oracle: its Early History, Influence and Fall. Oxford: Blackwell. Reprint 1918.

FARNELL, L. R. The Cults of the Greek States. Vol. IV. Oxford: Clarendon Press. 2005.

FONTENROSE, J. The Delphic Oracle. Its Responses and Operations With a Catalogue of Responses. California: [s.n.], 1981.

-----Didyma- Apollo's Oracle, Cult and Companions. Cap. V: The Oracle of Apollo Didymus, pp. 77-105. Chicago: University of Chicago Press, 1988.

HARTOG, F. O Espelho de Heródoto. Ensaio sobre a representação do outro. Tradução de Jacyntho Lins Brandão. B. H.: ed. UFMG, 1999.

HÉRODOTE. Histoires. Introduction par Ph.-E. Legrand. Paris: Les Belles Lettres. 2003.

HOW, W. W. and WELLS, J. A Commentary on Herodotus with Introduction and appendixes. Vol I. Oxford: Clarendon Press, 1967

IMMERWAHR, H. R., Form and Thought in Herodotus. Atlanta, Georgia: Scholars Press, reprint of the 1966 edition.

MIKALSON, J. D. Herodotus and Religion in the Persian Wars. N. Carolina: University of North Carolina Press. Reprint of 1943.

MONBRUN, Ph., Les Voix d'Apollon. L'arc, la lyre et les oracles. Rennes: Presses Universitaires de Rennes, 2007

MORAIS, C. Maravilhas do Mundo Antigo. Heródoto, Pai da História? Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2004.

OTTO, W. F., Los dioses de Grecia: la imagen de lo divino a la luz del espíritu griego. Apolo, pp. 49-65. Buenos Aires: EUDEBA, 1973

PARKE, H. W. and WORMELL, D.E.W., The Delphic Oracle, Chicago: Ares Publisher. Reprint of the 1956 edition.

PRÉVOT, A. Verbes grecs relatifs à la vision et noms de l'œil. Revue de Philologie de Littérature et d'Histoire Anciennes, 9, n. 61, 1935. 133-279.

REDARD, G. Recherches sur *χρή, χρῆσθαι*. Étude Semantique. Paris: Librairie ancienne Honoré Champion, Éditeur, 1953.

SARIAN, H. Arqueologia da Imagem: Expressões Figuradas do Mito e da Religião na Antiguidade Clássica. São Paulo: [s.n.], 2005. tese de livre docência.

SCHAMP, J. Sous le signe d'Arion. Antiquité Classique, Bruxelles, n. XLV, 1976.

THOMAS, R. Herodotus in Context. Ethnography, Science and the Art of Persuasion. Cap. 6, Argument and the language of proof. pp. 168-212. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

VERNANT, J-P, Parole et signes muets. *In*: Oeuvres. Religions, Rationalités, Politique, vol. I, pp. 873-888. Paris: Éditions du Seuil. 2007.

SAVIGNAC, J-P., Oracles de Delphes. Choix, traduction du Grec et Présentation. Paris: Éditions de la Différence, 2002.

SISSA, G., Le Corps Virginal. La virginité féminine en Grèce ancienne. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1987.

WATERS, K. H. Heródoto el historiador. Sus problemas, métodos y originalidad. Traducción de Eduardo Guerrero Tapia. México: Fondo de Cultura Económica. Reimpresión 1996.

IV. Artigos em Periódicos:

BRANDÃO, J. L. A adivinhação no mundo helenizado do segundo século. *In*: Clássica, n. 4, 1991, pp. 103-121.

CAGNAZZI, S., Tavola dei 28 Logoi di Erodoto. *In*: Hermes, 103. Heft 4, 1975, pp. 385-423.

CALAME, C. The craft of poetic speech in ancient Greece.

DOBSON, M. Herodotus 1. 47.1 and the *Hymn to Hermes*: a solution to the test oracle. *In*: American Journal of Philology, vol. 100, n. 3 [s/d], pp. 350-359.

FLORY, S. Arion's Leap: Brave Gestures in Herodotus. *in*: American Journal of Philology, vol. 99, n. 4, 1978, pp. 411-421.

JOHNSON, W. A. Oral Performance and the Composition of Herodotus Histories. *In*: Greek, Roman and Byzantine Studies. Vol. 35, 1944, n. 3, pp. 229-255.

HARTOG, F. The invention of History: the Pre-History of a concept from Homer to Herodotus. *In*: History and Theory, vol. 39, n. 3 (out. 2000), pp 384-395.

MAURIZIO, L. Anthropology and spirit possession: a reconsideration of the pythia's role at Delphi. *In: Journal of Hellenic Studies*, vol. 115, 1995, pp. 69-86.

SAUZEAU, P., "Quand la femelle victorieuse..." interprétations contextuelles d'un oracle énigmatique (Hérodote, VI, 77). *In: Revue d'histoire des religions*, tome 216, fascicule 2, avril-juin, 1999, pp. 131-165.

SCHAMP, J, Sous le signe d'Arion. *In: L'Antiquité Classique*, tome XLV, 1976, 1.^{re} fascicule, 1976, pp. 95-120.

SUHR, E. G., The tripod. *In: Folklore*. Vol. 82. N. 3, 1971, pp. 216-232.

SUAREZ DE LA TORRE, E. Sibylles, Mantique Inspirée et Collections Oraculaires. *In: Kernos*, 7, 1994, pp. 179-205.

VEYNE, P., Prodiges, divination et peur des dieux chez Plutarque. *In: Revue de l'histoire des religions*, tome 216, n. 4, 1999, pp. 387-442.

WALSH, L. The Rhetoric of Oracles. *In: Rhetoric Society Quarterly*, vol. 33, n. 3, 2003, pp. 55-78.

WATERS, K. H. Greece and Rome. Greece & Rome, Second Series , 19, n. 2, outubro 1972.

V. Dissertações e Teses

BULS, H., Responses of the Delphic Oracle in Herodotus. University of Chicago, 1920.

BUXTON, A.H., Lydian Royal Dedications in Greek Sancturaries, University of Berkley, California, 2002.

VI. Meios Eletronicos:

Archive: www.archive.org

Jstor: www.jstor.org

Open Library: www.openlibrary.org

Persée: www.persee.fr

Perseus: www.perseus.tufts.edu

Archive: www.archive.org

Thesaurus Linguae Graecae (TLG): cópia digital.