UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO

Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas Departamento de Letras Clássicas e Vernáculas

Ver e Saber no Livro I das Histórias de Heródoto

Ivonete de Souza Rabello

Dissertação apresentada ao Departamento de Letras Clássicas e Vernáculas da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, como um dos requisitos para a obtenção do grau de Mestre em Letras Clássicas

ORIENTADOR: Prof. Dr. Henrique Murachco

São Paulo

-2006-



RESUMO

O propósito desta dissertação é apresentar algumas idéias sobre o emprego das

palavras relacionadas à visão no texto do Livro I das Histórias de Heródoto. O principal

destaque é dado à relação entre "ver" e "saber" e as investigações de Heródoto. O segundo

propósito, decorrente do primeiro, é verificar a importância dos oráculos no Livro I e buscar

a relação (se existe) entre oráculos, sonhos, visões e a busca do conhecimento.

Palavras-chave: Heródoto, Olhar, Delfos, Oráculos, Investigação, Guerras Médicas.

ABSTRACT

The purpose of this dissertation is to show some ideas about the use of words related

to sight in the text of Herodotus' Histories, Book I. The main focus is given to the existing

relationship between "seeing" and "knowing" and Herodotus' researches. The second

purpose, built from the first one, is to evaluate the importance of oracles described in Book I

and to seek the relationship of (if it exists) oracles, dreams, visions and the search for

knowledge.

Keywords: Herodotus, Sight, Delphi, Oracles, Research, Persian Wars.

3

Agradecimentos

A muitas pessoas eu devo agradecer a realização deste trabalho. Em primeiro lugar ao meu orientador, Prof. Dr. Henrique Murachco que me alfabetizou em grego, me ensinou a apreciar a grandeza e fascínio do texto grego. Ele acreditou na possibilidade de sair algo bom do emaranhado de dúvidas que apresentei.

Há uma amiga, para quem minha dívida de gratidão não poderá ser paga jamais: Érica Morais Angliken, que me ajudou praticamente a cada passo, lendo e fazendo sugestões ao trabalho, emprestando seus livros, mandando indicações e textos dos Estados Unidos, onde mora.

Agradeço à Prof. Dra. Haiganuch Sarian por ter me ensinado como entender a iconografía grega, o que possibilitou pesquisas para este trabalho. A ela e ao prof. Seabra, integrantes de minha banca de qualificação, cuja leitura atenta e preciosas sugestões foram essenciais para este trabalho, minha gratidão.

Muitos colegas me ajudaram com indicações bibliográficas, sugestões para tradução e, principalmente, apoio. Entre todos, o amigo Wilson Ribeiro Jr. e a querida Maria Cecília de Miranda N. Coelho.

Por fim, duas pessoas da minha família foram especialmente responsáveis pelo "controle de qualidade" deste trabalho: minha cunhada Ivone Daré Rabello, que teve a generosidade de ler e corrigir meu trabalho e meu filho Guilherme de Souza Rabello, cuja habilidade em organizar tudo, foi essencial para a adequação formal do texto e da bibliografia.

SUMÁRIO

RESUMO	3
Agradecimentos	4
Cronologia	6
Introdução	8
I. Bárbara tragédia	14
II. Viajar é preciso.	21
III. Ut pictura poiesis	30
IV. As palavras	35
V. Não diferem o historiador e o poeta	79
VI. Γνῶθι σαυτόν	81
Conclusão	89
Figuras e Mapas	92
Bibliografia	97

Cronologia

(com os eventos mais significativos para os eventos do livro I das *Histórias*)

776?: data dos primeiros jogos olímpicos, base do sistema grego de datação.

ca. 680: Giges mata Candaules e se torna o primeiro tirano conhecido, estabelecendo a dinastia dos mermnidas.

ca. 650: Cipselos se torna tirano de Corinto.

ca. 625: Periandro sucede Cipselos.

594 ou 592: reformas de Sólon em Atenas.

ca. 561: Pisístrato se torna tirano de Atenas.

ca. 560: Creso se torna rei da Lídia.

546: Ciro derrota Creso e anexa a Lídia.

490: início das guerras médicas, Batalha de Maratona.

ca. 480: nascimento de Heródoto.

479: derrota persa.

478: fundação da Liga de Delos.

472: Ésquilo produz os *Persas*.

460: primeira das guerras do Peloponeso.

447: início da construção do Partenon.

ca. 447: Heródoto muda-se para Atenas.

443: fundação de Turios.

Heródoto muda-se para Turios.

431: início da segunda guerra do Peloponeso.

Tucídides começa a fazer anotações e/ou a escrever a *História da Guerra do Peloponeso*.

429: morte de Péricles.

ca. 428: Sófocles produz Édipo Rei.

ca. 430-425?: morte de Heródoto.

424: exílio de Tucídides.

Ver e Saber no Livro I das Histórias de Heródoto

Introdução

"Se podes olhar, vê. Se podes ver, repara."*

O ser humano aprende vendo e ouvindo. Os gregos descobriram e aprenderam muitas coisas a partir da maneira como viam o mundo e o sentido da visão, seus desdobramentos e/ou conseqüências estão na essência de muitas obras do pensamento grego. Os monumentos e esculturas dessa civilização (e de outras) foram feitos e alguns permaneceram de pé para serem vistos, admirados e, principalmente, para marcarem a passagem e existência de um povo que amava a beleza e a harmonia, cuja herança cultural está nas origens do pensamento ocidental. A preocupação em registrar sua passagem pelo mundo faz parte da história da raça humana. O que sabemos sobre os primórdios da humanidade e sobre os primórdios da civilização deriva da observação de indícios que documentam esses períodos. Quando o homem se deu conta de ser um elemento na seqüência de gerações e preocupou-se em preparar caminho para seus descendentes, surgiu a necessidade de se fazer registros, de documentar sua existência. Qualquer que seja o tipo de documento e de registro deixado pelo homem em seus primeiros tempos, eles foram criados para serem vistos e conhecidos.

[.]

^{*} Saramago, José, *Ensaio sobre a cegueira*, citando o que ele intitula "Livro dos Conselhos".

A obra de Heródoto pode ser considerada um registro criado para esse fim. Tanto pela sua forma, como pelo se declarado objetivo – que as grandes obras tanto de gregos como de não gregos fossem preservadas do esquecimento – as *Histórias* constituem, por si, um monumento. Esse "monumento" escrito foi concebido pelo autor visando leituras públicas mas sua preservação resulta da possibilidade de ser "lido" por outros.

Para a elaboração das *Histórias*, Heródoto desenvolveu um sistema: buscar informações pessoalmente, ver com seus próprios olhos. Seu principal instrumento de trabalho era o olhar: olhar contemplativo, perscrutativo, interrogativo, que resultava no conhecimento do mundo próximo dos gregos. O que ele viu ou soube, como ele viu ou soube, ficou registrado no que pode ser considerada a primeira grande obra em prosa da cultura grega. Tão forte e marcante é a presença do sentido da visão na obra herodoteana – como, de resto, em outros autores gregos do período clássico — que o seu estudo se impôs em nosso trabalho. O primeiro passo é apontar como ocorrem e em quais contextos são usadas as palavras relativas ao ato de ver e suas compostas e derivadas e, depois, construir uma argumentação satisfatória para justificar essas ocorrências à luz dos objetivos de Heródoto. No fim das contas, a obra de Heródoto acabou chegando aos nossos "olhos", colocando-nos na condição de testemunhas – *histôres* – para quem o "monumento" foi erguido. Nosso objeto de estudo é o Livro I das *Histórias*.

Os diversos episódios que compõem o Livro I certamente foram escritos a partir de temas que Heródoto desejava tratar. Existem parágrafos inteiros em que uma palavra se repete ou é apresentada em diferentes formatos e composições¹. É possível dividir o Livro I em temas, como por exemplo, "o rei tolo e o súdito que não soube dizer não" para a história

_

 $^{^{1}}$ Por exemplo, δε $\hat{\imath}$ I, 11; τελετήσει I, 32; ἀμείβεται I, 37, 38, 39, 40, 42.

de Giges ou "o sábio e o tirano", para o *logos* de Creso e Sólon, ou, ainda, "o exibicionista vaidoso e os piratas mal-sucedidos", para o de Árion. Essa tentação logo é afastada, contudo, pela forte impressão de que o autor elencou esses episódios com um fim bastante claro à frente, com o objetivo de demonstrar suas teses. No que diz respeito ao Livro I, pode-se dizer que essas teses são: a de que nada é definitivo na vida humana e de que o excesso desperta a atenção divina que sobrevém em forma de punição. Como a proposição inicial de Heródoto é encontrar as razões que levaram gregos e persas a um conflito, nesse primeiro volume ele direcionou suas pesquisas para apontar o primeiro responsável, Creso. E *como e por que* Creso se tornou esse responsável torna-se o fio condutor do relato herodoteano. Para fundamentar sua tese, Heródoto reuniu diversas histórias, mas não fez isso ao acaso: escolheu episódios, aventuras, personagens, cuja história ele conhecera, ouvira contar e, principalmente, cujos indícios ele viu.

O Livro I das *Histórias* de Heródoto, na forma em que chegou até nós, consiste em 216 parágrafos de diferentes extensões. Na forma e no conteúdo trata-se de uma amostra do estilo do autor. É constituído por um pequeno "proêmio" – como se costuma denominar – que evoca o sistema da épica, embora não traga invocação às musas. O proêmio (I, 1 -5) traz a identificação do autor, sua origem e o objeto de seu estudo: Heródoto de Halicarnasso – ou Túrio, segundo o manuscrito encontrado – como e por que as rivalidades entre gregos e persas tiveram início².

_

² Vejam-se, a propósito do proêmio, as observações de Asheri, na Introduzione Generale de *Le Storie. Libro I. La Lídia e La Persia.* Itália: Fondazione Lorenzo Valla/Arnoldo Mondadori Editore, 2001.

Embora não se trate aqui de apresentar uma tradução, nem de organizar temas do Livro I, é possível considerar-se que o Livro I trata de dois grandes logos³, os quais, incluindo todas as digressões necessárias para explicá-los não só mostram o trabalho de pesquisa do autor, como também trazem colorido à narrativa: o de Creso (I, 6-94) e o de Ciro (I, 95-216). As vidas desses soberanos acabarão por se entrelaçar e, ao descrevê-las, Heródoto inclui pequenos episódios e referências geográficas e étnicas. Neste ponto é que ele mostra sua habilidade de historiador⁴, logógrafo e viajante. Ao relatar as vidas desses dois personagens também oferece um panorama da Lídia e da Pérsia, tanto geográfico como étnico, o que permite deduzir o espírito de curiosidade que havia entre os seus contemporâneos. Além disso, ao destacar os acontecimentos desses dois grandes reinos, Heródoto não deixa de assinalar as diferenças entre eles e o sistema ateniense, ensaiando talvez alguma crítica, como faz, por exemplo, ao narrar um improvável diálogo entre Sólon e Creso (I, 29-33). Além disso, Heródoto incorpora ao seu texto a temática dos tragediógrafos do período, principalmente de Ésquilo e de Sófocles; de fato, os dois grandes *lógoi* estão construídos de maneira a ressaltar as atitudes provocadas pela hýbris e suas consequências. Sobre esse tema, Asheri, comenta que: "La storia della relatività della condizione umana – doutrina teologica delfica ma anche nozione di saggeza arcaica 'laica' – si esprime nel campo della riflessione storica e filosofica attraverso una concezione ciclica tripartida ascesa, apogeo e declino – della storia degli individuo e degli stati. Corrisponde in certa misura, ma non esattamente, alla triade tragica ἔβρις-κόρος-ἄτη." ⁵

Se o *logos* de Creso termina com a queda de Sárdis e sua captura pelos persas, o *logos* de Ciro termina com sua morte depois de uma sangrenta batalha em que ele enfrenta a trágica

-

³ São nomeadas *lógoi* as narrativas que contêm observações geográficas e etnográficas.

⁴ Uso deliberadamente essa palavra lembrando que o sentido remete a *hístôr*.

⁵ *Op. cit.*, p. CVIII, grifos meus.

rainha massageta Tomyris, episódio que ressalta a determinação da rainha e sua sangrenta vingança contra Ciro (Heródoto, I, 214). A maneira como Heródoto compôs esses relatos guarda muita similaridade com os esquemas dos poetas trágicos e, em ambos, as situações relacionadas ao ato de ver ou de observar são relevantes para nosso estudo.

Heródoto usa a palavra ἱστορίη 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. Em *De legibus* (I, 1-5), por exemplo, Cícero atribui a Heródoto o epíteto de pater historiae (pai da história), num contexto em que historiae significava "investigar". Em Homero, o histôr é uma espécie de juiz, capaz de decisão por ter visto "com os próprios olhos" o que aconteceu e se tornou objeto de disputa; sua autoridade deriva do consenso de que, por ter visto, o histôr seria o mais qualificado para decidir⁶. Heródoto direcionou sua habilidade de cronista ao passado próximo mas, se Tucídides invocou para si a função de historiador científico com os olhos postos no futuro, a obra de Heródoto também foi referência para seus sucessores, como o próprio Tucídides. Por ter viajado para terras distantes, testemunhado costumes e recolhido lendas, Heródoto tem condições de relatar esses fatos ou recontar histórias lendárias como testemunha "ocular". Por ter presenciado muitas evidências dos eventos que aparecem em suas narrativas, Heródoto não tem receio de expô-las, muitas vezes assumindo o papel de "juiz" ao ponderar se são verdadeiras ou não. Afinal, na condição de histôr ele pode dar seu testemunho do que "viu com os próprios olhos", "testemunho pessoal do historiador como garantia da máxima fidelidade de seu relato à realidade historiável", conforme escreve Sebastiani.

,

⁶ Cf. Homero, *Ilíada*, 23, 147:

⁷ Sebastiani Battistin, B., *Bélica lição polibiana*, tese de doutorado, Departamento de História, FFLCH, USP, 2006.

Hartog escreve que a obra de Heródoto pode ser compreendida como um espelho: "O espelho de Heródoto é ainda o olho do *histôr* que, percorrendo e contando o mundo, o põe em ordem num espaço grego do saber e, em idêntico movimento, constrói para os gregos uma representação de seu passado próximo".⁸ Nós – ainda hoje - vemos através dos olhos dele e aprendemos através do seu saber.

Do movimento executado pelo olho do histôr, da historíe herodoteana, das representações resultantes do que se viu e que foram executadas para serem vistas, proponho estudar a relação das diversas instâncias do olhar na construção e inauguração do que viria a ser conhecido como *História*, cuja primazia pertence a Heródoto. Para isso, o trabalho está organizado em cinco capítulos. No I (Bárbara tragédia), procuraremos destacar os principais pontos em que o texto herodoteano se aproxima dos esquemas trágicos e como são mostrados os persas principalmente no texto de Ésquilo, Os persas. No Capítulo II ("Viajar é preciso..."), estudaremos as relações entre "observar o mundo" e "saber" e como isso é apresentado no texto de Heródoto. No Capítulo III ("Ut pictura poiesis") faremos um breve comentário das representações iconográficas dos bárbaros e como esse tipo de registro expõe a visão grega do "outro". No Capítulo IV ("As palavras") apresentaremos o estudo das passagens em que se encontram palavras relacionadas à visão e ao saber. No Capítulo V ("Não diferem o historiador e o poeta") faremos um breve comentário sobre a citação de Aristóteles e, finalmente, no capítulo VI ("Γνῶθι σαυθόν") trataremos dos oráculos e da importância de Delfos no Livro I das Histórias e como os oráculos e o deus em Delfos estão ligados às questões relacionadas ao "ver" e ao "saber".

⁸ Em *O espelho de Heródoto. Ensaio sobre a representação do outro.* Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1999, p. 38.

I. Bárbara tragédia

No que se convencionou denominar de "prólogo" das *Histórias*, Heródoto emprega a palavra *ἱστορίη*. Embora se utilize do termo logo na primeira linha, Heródoto não se nomeia *ἴστωρ*, mas se identifica como autor do que será apresentado a seguir: "Esta é a exposição do resultado das investigações de Heródoto de Halicarnasso". A personalização da obra ia se tornando comum, descolando-se do *topos* épico que atribui toda criação à intervenção das musas. Ao mesmo tempo que se identifica, Heródoto define qual foi o seu trabalho: investigações. À falta de um termo mais próximo do grego, as línguas modernas usam palavras que já estão carregadas de outros sentidos, como o francês *enquête*, o inglês *enquire* ou, ainda, o italiano *ricerche*; em português costuma-se traduzir por *pesquisas* ou *investigações*.

"Ηροδότου 'Αλικαρνησσέος ἱστορίης ἀπόδεξις ἥδε, ὥς μήτε τὰ γενόμενα ἐξ ἀνθρώπων τῷ χρόνῳ ἐξίτηλα γένηται, μήτε ἔργα μεγάλα τε καὶ θωμαστά, τὰ μὲν Ἑλλησι, τὰ δὲ βαρβάροισι ἀποδεχθέντα, ἀκλεᾶ γένηται, τά τε ἄλλα καὶ δι' ἥν αἰτίην ἐπολέμησαν ἀ λλήλλοισι.

"Esta é a exposição da investigação feita por Heródoto de Halicarnasso para que nem os feitos dos homens, com o tempo, se reduzam ao esquecimento, nem as obras grandes e admiráveis — tanto as realizadas pelos Gregos quanto as realizadas pelos bárbaros — fiquem sem glória e as demais coisas por causa das quais foi o motivo de guerrearem uns com os outros."

O *que* levou Heródoto a realizar essa pesquisa ou investigação dos grandes feitos – tanto dos gregos quanto dos bárbaros – para que não ficassem sem glória ? E, sobretudo, *como* ele expõe essa investigação?

Heródoto viveu na extremidade oriental do mundo grego, na cidade jônia de Halicarnasso, costa ocidental da Ásia Menor, atual Turquia. Portanto, ele viveu muito próximo do grande império persa, num cruzamento de culturas e de línguas que pode explicar o interesse de Heródoto por ambas histórias: a grega e a persa. Se ele não deixa de reconhecer méritos em outros povos (o que lhe teria custado a acusação de *filobárbaro*), não se pode pôr em dúvida que se trata de um autor *grego*. Nessa condição e por viver no período subseqüente às guerras, quando havia grande curiosidade sobre os persas no mundo grego, é que seu espírito de cronista e sua habilidade em contar histórias encontraram a matéria para trabalhar.

Nesse sentido, poderíamos acrescentar que o episódio das "Guerras Médicas" despertou-lhe a atenção menos por causa do choque bélico e mais por ter significado um choque cultural. Deve ter sido um evento tão marcante que se tornou tema tanto de obras trágicas (como *Os Persas*, de Ésquilo) como também, posteriormente, das comédias de Aristófanes⁹. Se Ésquilo foi o autor da única *tragédia* histórica que chegou até nós¹⁰, a obra de Heródoto com a prática da *historíe* amplia o conhecimento dos povos não-gregos.

_

⁹ Em *Os acarnenses*, de 425 a. C., Aristófanes retomou com humor a passagem I, 1-5 de Heródoto: "Estes eram casos…Mas uns rapazes de viagem para Mégara metem-se nos copos durante o jogo de cótabo e roubam a cortesã Simeta. Então os megarenses espicaçados pelo desgosto roubam a Aspásia, como represália, duas cortesãs. E foi assim que estalou a guerra em toda a Grécia, por causa de três prostitutas." (Aristófanes, *Os Acarn*enses :trad. de M. de Fátima Sousa e Silva. Coimbra, Instituto Nacional de Investigação Científica, 1980, linhas 523-529. Também em *As Nuvens*, quando há referência ao ato de um personagem de " caçoar dos sapatos" 'à moda persa' : "ἡ ψύλλα ἔσχεν ἐμβάδας τινάς Περσικάς." Aristófanes, *As Nuvens*, vv 151-152

Antes de Ésquilo, o tragediógrafo Frínico escrevera *O saque de Mileto* e *Mulheres Fenícias* dos quais temos notícia principalmente pelas citações em outros autores, como Plutarco.

A partir de meados do século V a. C., os pensadores gregos demonstram interesse cada vez maior pelas ações humanas. Na obra de Heródoto convergem interesses e temas tanto antigos como novos, o que explica as proporções das *Histórias*. Mas a amplitude dos temas e o leque de informações não impedem que se veja no texto herodoteano uma preocupação com o tema principal: o "Grande Evento", mesmo com as muitas histórias paralelas e as digressões.¹¹

Ecoando alguns temas que quase atribuem às *Histórias* a classificação de "prosa épica", o enfoque herodoteano está no homem e suas ações. As divindades que agem e influenciam ativamente o curso dos acontecimentos na poesia épica estão praticamente ausentes nas *Histórias*. Convém ressaltar, porém, que não se trata de impiedade do autor mas porque ele definira desde o princípio que seu objetivo era evitar que as grandes obras humanas caíssem no esquecimento. O foco das *Histórias* é direcionado para as ações humanas e não para uma exibição de piedade e das crenças do autor.

Na época de Heródoto os fatos ainda estavam embebidos de uma matriz mitológica e, em função disso, a referência a divindades e costumes religiosos lá estão. Assim, observa-se a presença da divindade nos inúmeros oráculos e na persistente consciência de um "destino" ou "fado", indefinido mas presente. No Livro I, 32, Sólon ensina que " em tudo o ser humano é acaso (συμφορή)". Observe-se no trecho que Heródoto faz uso de um *topos* característico dos esquemas trágicos e, na seqüência do *logos* de Creso, perpassa a idéia da *inevitabilidade* do destino. Creso será "vítima" dessa inevitabilidade como resultado de uma série de ações

.

¹¹ A obra de Heródoto é a primeira prosa narrativa contínua surgida na literatura ocidental. Se muitas vezes a narrativa parece confusa, digressiva ou excessivamente descritiva, deve-se lembrar que Heródoto estava *criando um novo estilo à medida em que escrevia* e sempre poderia haver uma ocorrência que devia aparecer antes de outra. Da mesma forma,certamente, ele buscou referências na literatura existente até então bem como no que seus contemporâneos produziam.

equivocadas que acabam valorizadas pelo "capricho divino", pois "quando um mortal empenha-se em perder-se, os deuses o ajudam nessa tarefa".

Do início ao fim, o Livro I das *Histórias* parece incorporar a moral de que estará condenado aquele que ultrapassar seus limites e pretender ser igual aos deuses. Assim como nas tragédias aparecem os adivinhos alertando sobre as conseqüências das ações *hýbristés*, nas *Histórias* existem os *sábios conselheiros* que repetem a mensagem de que a ambição desmedida conduz à destruição. Assim, Sólon alerta Creso que, por sua vez, irá alertar Ciro depois de sua captura. Talvez Heródoto – a exemplo de Ésquilo – tenha escrito para alertar os atenienses que começavam a exibir os sinais do expansionismo responsável pela destruição dos reinos de Creso, Dario e Xerxes.

Já se disse que as *Histórias* de Heródoto teriam sido melhor nomeadas como *Perseida*¹³ por tratar, entre outros temas, da rivalidade entre gregos e persas, cujo resultado foram as guerras greco-pérsicas. Havia "o mundo grego" e "os outros", a quem os gregos denominavam bárbaros, e, conforme já mencionamos, na época de Heródoto¹⁴, havia uma grande curiosidade quanto aos costumes e a vida desses "outros". O Livro I das *Histórias* traz relatos sobre os lídios, como a história de Creso, por exemplo. O Livro II, é o livro do Egito, como o IV é o da Cítia, e assim por diante. As pesquisas de Heródoto tornaram possível conhecer acontecimentos e costumes de outros povos a partir de uma ótica grega.

1

¹² Ésquilo, *Os persas*,vv. 968-970.

As obras anteriores concernentes aos persas são comumente denominadas $\Pi \epsilon \rho \sigma \iota \kappa \acute{a}$, Essas obras foram atribuídas a Dionisos de Mileto, Hellanicus de Lesbos e Caronte (Cháron)de Lampsaco cujos trabalhos seriam anteriores a Heródoto. As *Histórias* foram publicadas entre 430 e 425 a.C.

¹⁴ O estudo de Legrand, E., na introdução às Histórias, da coleção Belles- Lettres, analisa os problemas relativos à datação da vida de Heródoto: "...de Dionísio de Halicarnasso, - que Heródoto teria nascido pouco antes das Περσικά, quer dizer, antes de Salamina e Platéia (...)tendo fixado a ἀκμή do historiador (...) em 444, ele situa, ao mesmo tempo, seu nascimento quarenta anos antes." Não se aplica nesse caso a regra de buscar na obra os dados biográficos do autor, em se tratando de autor antigo. Se, por um lado ele situa sua narrativa no passado próximo, por outro lado, os últimos eventos narrados por Heródoto referem-se aos dois primeiros anos da Guerra do Peloponeso (431/30 a. C.). Também se considera certo que ele passou algum tempo em Atenas onde teve contato com o ambiente intelectual e foi amigo de Sófocles.

A noção de "bárbaro" está presente desde Homero. O canto IX da *Odisséia*¹⁵ faz a primeira representação dele: o ciclope Polifemo é o paradigma clássico do bárbaro porque não cultiva a terra, desconhece a prática da "*xenia*" e desconhece a maneira correta de se tomar o vinho, o que será causa de sua ruína. Ao tratar dos costumes dos persas, Heródoto menciona que eles só deliberam sobre assuntos importantes estando embriagados (I, 133). O grego, mistura água ao vinho dentro de uma *cratera*. Só um bárbaro, como o ciclope, bebe o vinho puro¹⁷; só um bárbaro bebe em demasia. Como se vê, trata-se de confrontar os hábitos do outro segundo os moldes gregos. O uso desmedido configura a *hýbris*, passível de punição pelos deuses.

Exemplos como esses são inúmeros em Heródoto, por exemplo, quando menciona que os persas massacram os massagetas depois de tê-los atraído para um banquete com vinho (Heródoto, I, 207; 211-2)¹⁸. Edith Hall, em *Inventing the barbarian*, menciona que a distinção filosófica entre "bárbaros" e "gregos" teria aparecido com os sofistas pois, segundo a autora, o próprio termo *barbarós* nunca foi encontrado na literatura grega antes das guerras contra os persas. O uso particular dessa distinção, principalmente por Eurípides, não está igualmente presente em *Os persas*, o que pode levar ao entendimento de que o termo não tinha conotação pejorativa, pelo menos até meados do século V a. C.

¹⁵ Homero, *Odisséia*. Trad. C. A. Nunes.

¹⁶ Polifemo não segue as regras de bem acolher quem procura abrigo, tema constantemente lembrado por Odisseu ao contar suas aventuras para o rei dos Feácios.

¹⁷ Sobre a relação entre vinho e barbárie, há um artigo de Marcos Alvito Pereira de Souza publicado na revista *Vinho e Pensamento* (Rio de Janeiro:SBEC/Tempo Brasileiro, 1991, pp.) que trata das várias referências ao vinho e à embriaguez, à *hýbris* e à civilização.

¹⁸ Heródoto, *Histórias*. Trad.: M.G. Kury, Brasília:UNB, 1985.

Os orientais, e, nesse período, particularmente os persas, são representados como bárbaros¹⁹. A noção de *bárbaro* que evoluiu como sinônimo de *outro* também está presente em outras culturas antigas²⁰. Nesse contexto, os persas, por causa da guerra e de seu poderio militar, foram vistos num primeiro momento, com temor. À medida que foram se intensificando os contatos, a curiosidade e a elaboração de antíteses descritivas acirraram-se.

Alguns estudiosos afirmam que a principal diferença entre os gregos e os bárbaros estava na forma de governo, o que seria corroborado por autores da época, como Heródoto e Ésquilo, que apontaram tal diferença em suas obras. Assim, o bárbaro seria aquele cuja vida e destino, ao contrário dos gregos, estavam entregues às mãos de um só homem. Obras do período parecem indicar certo espanto helênico face a essa submissão dos persas ao seu rei, espanto que se funda na visão de mundo a partir da *pólis*. As personagens persas de Ésquilo não cessam de lembrar à platéia como o povo grego é livre: "Não são escravos nem súditos de ninguém" ²¹. Já Heródoto constrói um cuidadoso debate entre Dario, Otanes e Megabizos a respeito da melhor forma de governo. ²²

Sob a noção de *bárbaro*, subjazem, ainda, diversas outras antinomias: há as que opõem gregos e persas segundo a maneira de lutar; há as que opõem tirania e democracia. A

-

¹⁹ J.C. Seixas Pinto, em *Mito, Religião e Sociedade*, "O discurso jurídico-religioso em *Os Persas*, de Ésquilo", comenta a afirmação de que os bárbaros assim foram nomeados devido a língua que falavam. O autor ressalta que a categoria "barbaros" seria principalmente uma categoria "politico-jurídica", apontando também como elemento diferencial a palavra-debate na cultura grega *versus* o poder absoluto do soberano persa. (em *Mito, Religião e Sociedade*, local: SBEC/USP, 1991).

Hall, E., em *Inventing the barbarian*, desenvolve uma análise detalhada sobre o assunto, voltando-se principalmente para a tragédia esquiliana e os pontos de contato com Heródoto. Veja-se particularmente o cap. 2, "Inventing Persia", em que a autora descreve ocorrências similares na história chinesa e na egípcia.

²¹ Ésquilo, *Os persas, cit.*, v. 304

²² Heródoto, III, 80 - 84. A discussão trata dos méritos e defeitos da monarquia, da oligarquia e da democracia. Os persas optam pela monarquia e, por meio de um engenhoso artifício relatado por Heródoto, Dario acaba se tornando rei. É possível que o primeiro a escrever um tratado sobre constituição (Περὶ πολιτείας) tenha sido Protágoras, segundo consta do catálogo de Diógenes Laércio e pode ter sido fonte da passagem *supra* citada de Heródoto, opinião sustentada por Lasserre (1976). Cf. J. S. Dueso (ed.) *Protágoras de Abdera, Dissoi Lógoi*.

tirania, contudo, não era estranha ao mundo grego: Atenas havia sido governada por Pisístrato em meados do século VI e a democracia floresceu no século seguinte.

A proximidade entre a obra de Heródoto e os esquemas trágicos foi bastante analisada, principalmente por causa do episódio de Giges e Candaule, que será estudado mais adiante. Há muitos paralelos entre a tragédia *Os persas* e as *Histórias* bem como há coincidência com vários temas caros aos tragediógrafos²³. A experiência e participação ativa de Ésquilo no episódio das guerras médicas lhe proporcionaram material rico para a construção de seus personagens e para a criação do cenário que representava o palácio persa.

Tanto Ésquilo quanto Heródoto, depois de ver, observar e saber, mostram. Hartog²⁴ chama o trabalho de Heródoto de *autopsia*, "ver com seus próprios olhos", e disso segue toda uma série de conexões e concordâncias com o pensamento filosófico do período que envolve as diversas instâncias do olhar.

_

op.cit.

²³ J.C.Seixas Pinto, em artigo já citado, critica os estudos "que priorizam Heródoto como único documento utilizável para um estudo do conflito Greco-pérsico" opondo a eles a tragédia de Ésquilo, *Os Persas*, que resulta da própria vivência como participante do conflito.

II. Viajar é preciso...

As viagens de Heródoto foram instrumento essencial para a elaboração de suas observações sobre outros povos. Tais observações destacam fatos que marcam diferença entre uns e outros e, principalmente, fatos que o povo grego consideraria estranho. Conforme aponta James Redfield, "Estranheza é um princípio etnocentrico; outros povos, deste ponto de vista, são interessantes porque usam roupas estranhas, comem comidas estranhas, têm idéias estranhas sobre o que é próprio e o vergonhoso – estranho, quer dizer, segundo o próprio modelo cultural de alguém²⁵. As descrições de Heródoto parecem dirigir-se a essa curiosidade pelo que é estranho. Essa "atração" pelo *maravilhoso* foi objeto de crítica e de ironia, pois, tendo visto tantas maravilhas que eram reais ele poderia igualmente ter se admirado com as que não eram reais.

Segundo Redfield, Heródoto é freqüentemente descrito como um "wandering stranger" isto é, um viajante que sai para *ver* outros povos e outras culturas. Ainda segundo Redfield, cujo estudo trabalha com a hipótese de considerar Heródoto um turista (talvez à falta de um termo melhor), "o turista é um colecionador de *nomoi*" que acabam sendo emblemáticos dos lugares que ele visitou; ao voltar, carrega na bagagem um novo conhecimento e uma nova perspectiva diante dos outros povos. Assim, viajar para *ver*, saciar curiosidade, resulta em *saber*, em adquirir novos conhecimentos. Contudo, acaba por ser empobrecedor considerarem-se as pesquisas herodoteanas como "turismo" mesmo que a

_

²⁵ *Greeks and Barbarians*, "Herodotus the tourist". Edited by Thomas Harrison, Edinburg: Edinburgh University Press, 2002, p. 25 (tradução minha) "oddity is an ethnocentric principle; other people, from this point of view are interesting because they wear odd clothes, eat odd foods, have odd customs and odd ideas of the propper and the shamefull – odd, that is, by the standard of one's culture".

licença poética tenha o objetivo de ressaltar a aquisição de conhecimento. Heródoto saiu em viagens sobretudo por acreditar na importância de *ver as coisas por si mesmo* e, sempre que pôde, visitou templos, campos de batalhas, monumentos e cidades a fim de conduzir sua pesquisa. Quando ele não podia ver as coisas por si mesmo, procurava as melhores fontes de informação disponíveis, freqüentemente apontando e questionando informações conflitantes. Mesmo quando transcreve o que apurou a partir de relatos de terceiros, Heródoto costuma iniciar o relato com a expressão "dizem que" freqüentemente acompanhada de uma seqüência de verbos no infinitivo (o que indica que a informação que segue está vinculada a essa primeira declaração, identificando-se, assim, a fonte) ou, ainda, "dizem, mas não creio", expondo sua própria opinião a respeito da confiabilidade das informações recolhidas.

Também Sólon, um dos sete sábios²⁶, é um viajante. Sólon poderia ser um *alter-ego* de Heródoto, o que talvez explique o anacronismo da visita dele ao reino de Creso. Segundo Hartog, " a retórica da alteridade tende a ser dual ... *alter* na narrativa significa bem o outro (de dois)" ²⁷. Sólon nos é apresentado da seguinte maneira: "Tendo partido por causa dessas mesmas coisas e para ver o mundo, Sólon chegou ao Egito, junto a Amásis assim como *chegou* a Sárdis, junto a Creso. Tendo chegado, foi hospedado por Creso no palácio real"²⁸. Redfield aponta "turismo" como uma possível glosa para *theoria*, o que talvez soe estranho dadas as implicações do conceito moderno dessas palavras. Chantraine mostra que $\theta \in \omega \rho i \zeta$, $-i \delta \delta \zeta$ deriva de $\theta \in \omega \rho i \zeta$, que refere-se à pessoa enviada para consultar oráculos e também pode ser empregada com o sentido de "espectador". Já $\theta \in \omega \rho i \zeta$, $-i \delta \delta \zeta$ seria o navio

²⁶ Em Delfos, o número sete era consagrado a Apolo mas no tempo de Plutarco, que escreveu o *Banquete dos sete sábios*, eles eram cinco. A lista varia bastante e cada nome, dentro de cada lista,tem um significado principalmente simbólico. Tales, Bias de Priene, Pitacos de Mitilene, Sólon, Quílon e Míson figuram em quase todas. No tempo de Plutarco tinham sido excluídos Periandro e Cleóbulo de Lindos. Cf. Delcourt, M., "Sept Sages" em: *L'oracle de Delphes*, Paris: Payot, 1981.

²⁷ Hartog, *op.cit.*, p. 271.

²⁸ Cf. Heródoto, I, 30: "ως φιλοσοφέων γὴν πολλὴν θεωρίης εἵνεκεν ἐπελήλυθας".

que transporta os *theôros* principalmente a Delfos, provavelmente a fonte da idéia defendida por Redfield. Outro derivado é $\theta \epsilon \omega \rho \epsilon \omega$, que significa "ser *theôro ç*, assistir a uma festa religiosa, viajar, contemplar, observar." São dois sentidos complementares: viajar para observar e contemplar como espectador²⁹.

A inclusão de Sólon no logos de Creso tem motivação bem clara: ele é um dos sete sábios e é sua sabedoria que interessa a Creso, ansioso por ser declarado 'ολβιώτατος 30. Creso poderia considerar-se o mais afortunado dos mortais, mas, assim como Candaule, precisava da confirmação do outro; precisava exibir suas riquezas submetendo-a ao olhar do sábio para que este confirmasse o que ele mesmo acreditava. Assim, Giges não declarou a decantada beleza da mulher de Candaules – e ficamos sem saber se ela era mesmo bela – e Sólon também não declarou o que Creso desejava ouvir. Giges deveria ver a rainha para saber que seu rei era rico, era dono da "beleza". Sólon estaria em condições de responder a Creso por sua reconhecida sabedoria, que é, sobretudo, uma sabedoria grega. Da mesma forma, Heródoto teve condições de relatar o que viu inquisitivamente, porque se tornou possuidor desse "saber" que resultou de suas viagens e de suas pesquisas. Ele as expõe para um público grego num contexto particularmente propício de curiosidade e interesse. "As Histórias resultam sendo um livro grego para gregos sobre gregos e outros", 31. Sabe-se que tanto o "público" de Heródoto como o de Ésquilo partilha de um conjunto de conhecimentos comuns a respeito da corte persa e dos eventos da guerra.

Os comentários e informações das *Histórias* demonstram que Heródoto "tinha olho para o excepcional" e estava a par do que despertava a curiosidade grega ao incluir

²⁹ Chantraine, P., *Dictionnaire Étimologique de la langue grecque*. Paris:Kincksieck, 1968.

³⁰ Heródoto, I, 30.

³¹ Cf. Redfield, op. cit.

maravilhas e prodígios (*thôma*) nos seus relatos³². Um exemplo disso é a história de Árion e o golfinho³³. O relato desses prodígios estaria alinhado à intenção de maravilhar os ouvintes e acentuar seu bem tramado sistema de oposições e contrastes.

Na construção de seu relato, Heródoto estabelece regularidades e simetrias, mais particularmente, oposições *regulares*. Para descrever culturas diferentes da grega, Heródoto as apresenta como um sistema que se opõe ao dos gregos e com o deles contrasta, pois precisa de um ponto de partida que todos conheçam e aceitem. Ao trabalhar a partir de um terreno familiar quase se pode dizer que o *historiador* serve-se de uma norma que se tornaria regra na futura retórica: *captatio benevolentia*, despertar a atenção e o interesse dos ouvintes. Ele procura, conscientemente ou não, modelar sua narrativa para que ela seja *persuasiva* para ouvintes e leitores. Por exemplo, ao costume de cremar os heróis mortos, apresentado pela épica como *ideal*, ele opõe o costume de outros povos de devorar seus ancestrais mortos³⁴.

A narrativa herodoteana tem o poder de apresentar os eventos para serem *observados* a uma distância que permite a participação – e conseqüentemente o interesse – da audiência ou do leitor. O substantivo $d\pi \delta \epsilon \xi \iota \varsigma$, usado no "proêmio", demonstra a ação de Heródoto mediando o que ele *viu*, o que ele *sabe* à apresentação dos fatos do passado para a audiência do presente (dele).

Os diversos *lógoi* que compõem a prosa herodoteana apoiam-se em sistemáticas e simétricas oposições em larga escala, como por exemplo, oposições geográficas (Egito/Cítia) e de civilizações. Se os egípcios ³⁵ podem ser um povo "mais velho", os citas são um povo

4

³² Sobre as maravilhas na obra de Heródoto cf. Morais, C., *Maravilhas do mundo Antigo*. Heródoto, Pai da História?, Belo Horizonte: ed. UFMG, 2004.

³³ Hdt., I, 23

³⁴ cf. Hdt, 3.38

Muitas divindades gregas eram, na origem, egípcias e, na *Helena* de Eurípides, o Egito é apresentado como um lugar ideal que abrigou e serviu de refúgio da "verdadeira" Helena de Tróia. Mesmo que se aponte ironia no

"mais jovem". Como afirma Redfield³⁶, "cada povo marca o limite da história do outro". A polarização é frequente na "apresentação" do outro, sempre partindo de parâmetros gregos. Assim, se imaginarmos a narrativa herodoteana como uma fotografia de seu tempo, os persas seriam a representação mais acabada do negativo, por oposição ao positivo representado pelos gregos.

O tema da representação do outro foi estudado por François Hartog, que, como já indicamos, valeu-se da metáfora do espelho. Segundo Hartog, as Histórias funcionam como um "espelho" pelo qual os gregos vêem o mundo, os outros, e esse espelho é o olho do histôr que, percorrendo e contando o mundo, põe-no em ordem num espaço grego do saber; em idêntico movimento, constrói para os gregos uma representação de seu passado próximo³⁷. O espelho exibe uma "imagem ao contrário" da pessoa que nele se mira. Mas, cada traço, cada parte, tem um "contrário" equivalente, o que também poderia ser explicado pelas simétricas oposições apontadas acima. Se o outro é o que não sou, posso aprender com ele? Quando o viajante faz suas observações, ele as faz por contraste ou semelhança com o que conhece. Assim, o resultado das investigações de Heródoto tanto pode confirmar o já sabido, como mudar impressões e até servir como alerta contra a possibilidade de se estabelecer uma tirania. Essa possibilidade se mostrava bastante forte a partir do final das Guerras Médicas com a hegemonia ateniense, que acabou resultando nas Guerras do Peloponeso. Afinal, na estrutura trágica, os tiranos e aqueles que se devotam à tirania freqüentemente desprezam os avisos dos "sábios conselheiros".. Os sinais de uma possível tirania em Atenas já eram

texto de Eurípides, ele mesmo participa da "admiração e respeito" que os egípcios despertavam nos gregos. O livro II das *Histórias* relata as maravilhas desse povo e sua terra.

³⁷Hartog, François, O espelho de Heródoto. Ensaio sobre a representação do outro. Trad.: Jacyntho L. Brandão. Belo Horizonte: Editora UFMG.1999.

anunciados em Os persas, de Ésquilo. Conforme afirma Romilly³⁸, o teatro de Ésquilo não analisa, mostra, e – podemos acrescentar – a obra de Heródoto sinaliza as consequências da tirania e do excesso, hýbris.

Tanto Ésquilo quanto Heródoto, depois de verem, observarem e saberem, não se dedicam a analisar, apenas *mostram*. Conforme já apontamos, Hartog³⁹atribui ao trabalho de Heródoto o nome de autopsia, que produz o testemunho pessoal do historiador e disso segue toda uma série de coincidências (no sentido de que ocorrem simultaneamente e em concordância) com o pensamento filosófico do período que envolve as diversas instâncias do olhar. Ο αὐτόπτης da historiografia se distingue do μάρτυρος homérico quanto à finalidade e ao resultado do ato de observar. A observação do histôr tem por finalidade e resultado obter informações, ao passo que o testemunho do martyros resulta numa evocação da memória do que foi visto, a fim de estabelecer credibilidade ao juramento que está para ser feito. Um exemplo dessa possível distinção encontra-se no Hino Homérico a Hermes, v. 372: οὐδὲ μακάρων ἄγε μάρτυρας οὐδὲ κατόπτας (não traga testemunhas nem observadodres dos deuses bem-aventurados).40

A importância do ato de olhar, do sentido da visão e do ver como fonte de saber está registrada em diferentes textos da literatura clássica. Alguns exemplos seguem abaixo.

όφθαλμοι γὰρ τῶν ὢτων ακριβεστεροι μάρτυρες

Heráclito

"pois os olhos são testemunhas mais acuradas do que os ouvidos", 41

³⁸ Romilly, Jacqueline. A tragédia grega.

³⁹ *op.cit.*

⁴⁰ *apud* Sebastiani, *op.cit. p.* 50, n. 175.

⁴¹ A maioria das traduções é de minha autoria. Quando for usada outra tradução, ela será devidamente identificada.

Πάντες ἄνθρωποι τοῦ εἰδέναι ὀρέγονται φύσει. σημεῖον δ' ἡ τῶν αισθήσεων ἀγάπησις καὶ γὰρ χωρὶς τῆς χρείας ἀγαπῶνται δε' αὑτάς καὶ μάλιστα τῶν ἄλλων ἡ διὰ τῶν ὀμμάτων. οὐ γὰρ μόνον ἳνα πράττωμεν ἀλλὰ καὶ μηθὲν μέλλοντες πράττειν τὸ ὁραν αἱρούμεθα ἀντὶ πάντων ὡς εἰπεῖν τῶν ἄλλων. αἴτιον δ' ὅτι μάλιστα ποιεῖ γνωρίζειν ἡμᾶς αὓτη τῶν αἰσθήσεων καὶ πολλὰς δηλοῦ διαφορὰς.

(Aristóteles, *Metafísica*, I, 980^a.)

"Todos os homens, por natureza, aspiram ao saber e o acolhimento das sensações é o sinal. Pois, na verdade, separadas da (sua) utilidade, elas são acolhidas por elas mesmas e acima de todas as outras, a (que vem) através dos olhos. Pois não só para que pratiquemos uma ação, mas também quando estamos para fazer nada, nós preferimos o olhar, por assim dizer, diante de todas as outras (sensações). E a causa é que, principalmente ela dentre as sensações nos faz conhecer e nos revela muitas diferenças (entre as coisas)." 42

Uma anedota e uma passagem de Aristófanes, referidas por Hartog ⁴³, reforçam a importância do olhar e lhe acrescentam o viés cômico:

Θαλῆς.

Θαλῆς ὁ Μιλήσιος ἐρωτηθεὶς πόσον ἀπέχει τὸ ψεῦδος τοῦ ἀληθοῦς ΄ ὅσον ΄ ἔφη ΄ ὀφθαλμοὶ τῶν ἄτων ΄. Χαιρήμονος (fr. 27 p. 789 N. 2) 44

Tales.

"Tales de Mileto tendo sido perguntado o quanto a mentira se distancia da verdade, tanto quanto disse 'os olhos dos ouvidos".

'Αλλ' οὐκ ἀκούειν δεῖ σε πάνθ' ὅσ'αὐτίκα ὄψει παρεστώς.

ΜΝ. Πῶς λέγεις; Αὖτις φράζον. Οὐ δεῖ μ' ἀκούειν;

ΕΥ. Οὐχ ἅ γ' ἄν μέλλης ὁρᾶν.

ΜΝ. Οὐδ' ἄρ' ὁρᾶν δεῖ μ';

ΕΥ. Οὐχ ἄ γ' ἄν ἀκούειν δέη.

27

-

⁴² Na *Retórica*, 1411b, Aristóteles comenta as expressões e metáforas que se referem a "coisas colocadas diante dos olhos"

⁴³ Estobeu. *Florilégio*, III, 12,14, Washsm. em Hartog, F. *op.cit*. p. 446 n.7

⁴⁴ Arist., Thesm., 5 e ss

ΜΝ. Πῶς μοι παραινεῖς; Δεξιῶς μέντοι λέγεις.

Οὐ φὴς σὺ χρῆναί μ' οὔτ' ἀκούειν οὔτ' ὁρᾶν;

ΕΥ΄. Χωρὶς γὰρ αὐτοῖν ἑκατέρου 'στὶν ἡ φύσις.

ΜΝ. Τοῦ μήθ' ὅρᾶν;

ΕΥ. Εὖ ἴσθ' ὅτι.

ΜΝ. Πῶς χωρίς;

ΕΥ΄. Οὔτω ταῦτα διεκρίθη τότε. Αἰθὴρ γὰρ ὅτε τὰ πρῶτα διεχωρίζετο

καὶ ζώ' ἐν αύτώ ξυνετέκνου κινούμενα,

ῷ μὲν βλέπειν χρὴ πρῶτ' ἐμηχανήσατο

όφθαλμὸν ἀντίμιμον ἡλιου τροχῷ,

ἀκοῆ δὲ χοάνην ὧτα διετετρήνατο.

ΜΝ. Διὰ τὴν χοάνην οὖν μήτ' ἀκούω μήθ' ὁρῶ;

Νὴ τὸν Δί' ἥδομαί γε τουτὶ προσμαθών.

Eurípides

"Não é necessário que tu ouças tudo quanto tu, depois de presente, hás de ver logo.

Mnesíloco

O que dizes? Repete. Eu não preciso ouvir?

Eu.

Não o que estás para ver.

Mn

E não preciso também ver?

Eu.

Não as coisas que devas ouvir.

Mn.

O que estás me recomendando! Entretanto, falas com habilidade. Não dizes que não devo nem ouvir, nem ver?

Eu.

Pois a natureza de cada um é em si mesma distinta!...

Mn

Do que não é para ver?

Eu.

Bem sabes o quê.

Mn.

Distinta como?

Eu.

Essas coisas são distintas assim. Antigamente quando Éter primeiro separou as coisas e gerou nele mesmo os viventes que se movem,

aos quais, para ver foi preciso, em primeiro lugar, forjar

o olho como a roda do sol

e para ouvir, forjou as orelhas em funil.

Mn.

Então, por causa desse funil eu nem vejo nem ouço.

Ah, grandes deuses! Alegro-me em saber isso."

Aristófanes, Tesmofórias.

A preocupação com o que se sabe tem relação direta com o que se vê, relação que está explícita nas palavras *ver* e *saber*. Do mesmo modo, a verdade poderia resultar do conhecimento obtido a partir do que se vê. Segundo Sebastiani⁴⁵, "A visão está para o corpo assim como a verdade para a história: instrumento e produto do conhecimento elaborado se associam e convertem mutuamente." Não há reservas sobre visões enganadoras – a despeito dos *êidolons* que pudessem ser elaborados, pois também esses estariam destinados à visão, ainda que para enganá-la.

29

⁴⁵ *Op. cit.*, p. 50.

III. Ut pictura poiesis

As reflexões sobre o olhar nos permitem uma pequena e importante digressão:

Em "As meninas", tela de Velasquez, o próprio pintor se representou ao fundo de uma cena cujo centro é a infante Margarida e na qual aparenta estar se retirando do cenário; porém, volta-se para um olhar de despedida ou uma apreciação geral da cena ou do observador do quadro. Essa intrigante presença na própria tela nos lembra um espelho refletindo outro espelho e a miríade de imagens daí resultante. Podemos pensar que Velasquez vê o reflexo de sua obra nos olhos de quem olha para a sua tela e, se ele contempla o cenário por um lado, o apreciador o vê pelo outro. Então, o que o espectador vê acaba sendo o mesmo que o pintor viu enquanto estava pintando, e o pintor auto-retratado estaria, na verdade, observando o espectador e, estudando suas reações, contemplaria o resultado de sua obra⁴⁶.

A pintura é um tipo de linguagem. Algumas telas só são devidamente apreciadas quando o espectador executa uma espécie de dança, recuando e se aproximando da tela diversas vezes. O olhar do pintor o leva a executar uma obra que é uma interpretação resultante do que ele vê; o olhar do espectador vê essa interpretação e a decodifica mentalmente, a reinterpreta. Essa decodificação mental irá ensejar pensamentos e memórias e, se ele for relatá-las a alguém, certamente haverá uma outra imagem. Assim voltamos à metáfora dos espelhos. O que importa é o olhar. O olhar do outro e o olhar do pintor; o que o

⁴⁶ Leitura de "As meninas", com base em Foucault, M., As palavras e as coisas. Uma arqueologia das ciências Humanas. São Paulo, Martins Fontes, 2002, cap. I.

pintor vê e o que o outro vê ou entende do que vê. Mas o que não pode ser visto pessoalmente, pode ser apreciado por meio de uma representação.

Representar, nesse caso, corresponde a tornar inteligível aquilo que se viu ou que se sabe. As representações podem ser construídas com palavras, imagens ou pinturas. Por meio da *narração* e da *descrição* é possível ver e fazer ver. Tudo aquilo que dá forma física e/ou mental a um saber, a uma idéia, a algo que se conheceu, pode ser considerado tanto *mimese* quanto *representação* (aqui entendida por iconografia).

Aqui nos interessa estabelecer alguns parâmetros sobre as representações iconográficas dos gregos. Os ceramistas do século V a. C., retrataram os orientais segundo esquemas conhecidos. A geração que enfrentou os persas nas guerras médicas foi retratada segundo os esquemas épicos. Essa é a mesma temática evocada no "proêmio" do Livro I das *Histórias*, quando Heródoto menciona o rapto de Helena como o primeiro de uma cadeia de acontecimentos que levaria à guerra entre gregos e persas, vinculando seu trabalho aos textos épicos.

Nas representações figurativas, os guerreiros gregos são representados em todo o esplendor da quase nudez heróica, em contraste com o bárbaro/oriental, retratado inteiramente vestido. Além disso, nota-se que as roupas dos orientais seguem uma espécie de padrão definido: uma veste colante, com desenhos geométricos, um boné com pontas (semelhante ao conhecido "barrete frígio" presente na simbologia da revolução francesa de 1789) e o calçado com a ponta voltada para cima, bem típico dos orientais. É importante lembrar que o conceito do exército hoplítico é um dos fatores que opõem a "civilização helênica" à barbárie oriental.

Devido ao ajuste entre o tema dos persas e os esquemas épicos já conhecidos, não é de se estranhar a identificação pictórica dos persas com a das Amazonas. A semelhança é grande e, se não houvesse uma barba, em muitos exemplares não se conseguiria diferenciar o persa da Amazona. As Amazonas também são associadas ao não-grego, principalmente nos trabalhos apúlios, como bem assinala Jean-Marc Moret⁴⁷. Esse estudo aponta que todas as figuras de bárbaros apresentam certa ambiguidade, e troianos, lícios ou persas estão associados à representação do tipo das Amazonas. Moret questiona se isso resulta de ignorância com relação ao tipo do oriental, o que levaria à adoção do mesmo modelo sempre, ou se se trata de convenção iconográfica, visando à simplificação. Mais adiante, o autor assinala que o combate entre gregos e persas foi retratado "tardiamente", ou seja, quando existiam esquemas já cristalizados de cenas de guerra: Gigantomaquia, Centauromaquia e Amazonomaquia. Assim, essa associação teria perdurado toda a época clássica. Cabe assinalar, porém, que nas representações iconográficas da guerra de Tróia, a exemplo do que ocorria nos poemas homéricos, não há diferenças sensíveis tal como ocorre nos poemas homéricos – ou no já citado texto de Ésquilo – em que todos os personagens falam grego.

Sobre a fusão orientais-amazonas, Anne Bovon⁴⁸ assinala que "o motivo do guerreiro arqueiro, vestido com um colante, aparece pela primeira vez em em fragmento clazomeniano datado da primeira metade do séc VI". Esse guerreiro foi identificado tanto como uma Amazona quanto como um arqueiro. Mas as Amazonas, lembra Bovon, que são certamente mais antigas, costumam aparecer vestidas com uma túnica longa; e os arqueiros não-gregos da primeira metade do séc. VI, usam túnica curta. Porém, o arco, o carcás e o colante

 $^{^{47}}$ Em "Les Troyens-Amazones et les autres figures hybrides d'orientaux , de *L'Ilioupersis dans la céramique italiota. les mythes et leur expression Figurée au IV siècle*, Suisse: Imprimerie du Journal de Génève,1975.

⁴⁸Cf. Bovon, Anne. A. La representation des guerriers perses et la notion de barbare dans la 1^{re} moitié du V^e siècle. *Bulletin de Correspondance Hellenique* 87, 1963.

multicolorido aparecem na iconografia como características tanto das Amazonas como dos não-gregos.

Heródoto menciona em várias passagens o tipo de armamento dos persas. Em I, 136, lemos que os persas "educam os filhos desde os cinco até os vinte anos e lhes ensinam apenas três coisas: montar a cavalo, manejar o arco e a flecha e dizer a verdade". Em VII, 61, menciona "couraças formadas por escamas de ferro parecidas com escamas de peixe". Em IX, 22, alude a uma couraça de escamas de ouro. Bovon, na obra citada, lembra que o uso de couraça como proteção suplementar não era característico das Amazonas.

Quanto às armas dos guerreiros orientais estão representados principalmente o arco com o respectivo carcás, o machado e uma espada curva que Xenofonte chama de κοπίς e considera tipicamente persa. Nos versos 33, 62, 160, 299 a 301 de *Os persas*, Ésquilo associa o arco ao guerreiro persa, e a lança ao grego⁴⁹. As armas, o vestuário e o tipo físico correspondem ao que é encontrado nos baixos-relevos, moedas e cilindros persas, o que permite deduzir que os pintores, mesmo reproduzindo os esquemas pré-estabelecidos para trabalhar num campo de idéias já conhecido, têm conhecimento do modelo real. Outra fonte importante para o fornecimento de dados seriam os armamentos capturados durante os combates. Ésquilo e Heródoto fornecem descrições por vezes bem detalhadas desses povos que habitavam regiões que os gregos imaginavam, até então, habitadas por seres fantásticos. A representação de temas trágicos nos vasos parece ter sido uma prática bastante comum, principalmente entre os pintores do sul da Itália. Embora poucos vasos exibam o que realmente se via no palco, não sendo frequente o aparecimento de máscaras pode-se afirmar com razoável certeza que se tratam de ilustrações de temas trágicos por meio de outros sinais.

.

⁴⁹ Na caracterização do tipo guerreiro, há uma tendência em se considerar menos valente (e até efeminado) aquele que usa arco e flechas, pelo fato de se posicionar à distância, evitando o combate corpo-a-corpo.

Por exemplo, os trajes elaborados, alguns objetos e, como no caso do Vaso dos Persas, os gestos de alguns personagens.

O tamanho de alguns desses vasos, como as crateras de volutas, ânforas e lutróforos, oferecia ao pintor um vasto campo para exercitar o seu talento em composições multifiguradas. Não se trata apenas de preencher espaços vazios, mas sim de "dizer" algo e de fazê-lo em diferentes níveis. Um desses grandes recipientes, ficou conhecido como o Vaso dos Persas e revelou-se um documento riquíssimo em informações: no plano das divindades, uma síntese dos acontecimentos numa figuração simbólica; no plano "humano" o resultado da experiência visual do teatro. Trata-se de representar de maneira engenhosa o que talvez tenha sido a representação teatral da obra de Ésquilo e, ao mesmo tempo, uma síntese visual do que os gregos pensavam a respeito dos persas.

A guerra de Tróia foi tida como o primeiro momento de unidade de gregos enfrentando um inimigo comum; já a guerra contra os persas, de certa forma, teria efetivado essa unidade. No momento em que o inimigo comum passou a ser identificado como *o outro*, não um ciclope ou um ser fantástico, apenas "outro" (até objeto de riso) a Grécia pôde ser representada como figuração una. O par civilização/bárbaro tornou-se o par gregos/persas, inserido no par maior Ásia/Europa. As imagens e as obras que chegaram até nós ilustram o que foi, com muita propriedade, denominado "síndrome persa", tal a quantidade de representações do tema. O que vemos nas pinturas e figurações, é resultado "leitura" feita pelo olho do pintor, tal como aquilo que sabemos é resultado do "relato" do que "viu" o *histôr*.

IV. As palavras

O trabalho de Heródoto é o que constitui a ἴστορία⁵⁰ que resultou no livro das *Histórias*. A divisão em nove partes ou "livros" corresponde às nove musas, filhas de Zeus e Mnemosine. O livro I, recebeu o nome de *Clio*, a musa da história. Heródoto não invocara as musas que *podiam dizer mentiras súmeis às verdades*, conforme nos informa Hesíodo na *Teogonia*⁵¹, porque se trata da exposição do resultado de suas pesquisas, e não de uma revelação. A vinculação do poeta à inspiração proveniente das musas insere-se no domínio da oralidade, no qual a produção do texto depende de maneira vital da memória do poeta. Com o advento da escrita e sua difusão, desfaz-se a relação *poeta-musa* em que a responsabilidade sobre o que era revelado pertencia às esferas celestes e dependia da memória dos aedo. Com a escrita, a narração e/ou a poesia ficarão vinculadas à esfera humana, fruto da habilidade de alguém que passa a se identificar como autor⁵².

Apesar de instaurar uma concepção para $\tilde{\iota}\sigma\tau o\rho \ell a$, em nenhum momento Heródoto se autodenomina um $\tilde{\iota}\sigma\tau\omega\rho^{53}$, termo bem documentado em diversos autores como "testemunho", "árbitro". O verbo $\tilde{\iota}\sigma\tau o\rho\epsilon\iota\nu$ é usado com o sentido geral de "fazer uma pesquisa, buscar saber, informar-se sobre". Prévot acrescenta: "interrogar" (Ésquilo, *Prometeu*, 632; Heródoto, II, 19, "saber, conhecer" e Ésquilo, *Eumênides*, 455). Ainda

⁵¹ Hesíodo, *Teogonia*. Trad.: Jaa Torrano, São Paulo: Iluminuras, S.1995: "Pastores agrestes, vis infamias e ventres só, sabemos muitas mentiras dizer símeis aos fatos e sabemos, se queremos, dar a ouvir revelações" (vv 26-28)

⁵² Cf. Calame, Claude, em *The Craft of Poetic Speech in Ancient Greece*, no cap. 4, "Herodotus names Himself", estuda a transformação do *aedo* em *autor*.

⁵³ Há uma variante de $\tilde{\iota}\sigma\tau\omega\rho$ com espírito doce, cf. Chantraine, *Dictionnaire Etimologique de la langue grécque. Paris:1968.*

segundo Prévot, paralelamente ao uso de *ἴστορία* como "pesquisa" ocorre o uso da mesma palavra como "resultado de uma pesquisa, saber adquirido por uma pesquisa metódica e não por tradição, uma 'ciência'". ⁵⁴ Nesse sentido é que Heródoto emprega, no início de sua obra, a palavra que somente bem mais tarde adquiriu o sentido de "história" como o utilizamos hoje. O trabalho de Heródoto assenta-se sobre a *ópsis* mas também sobre a *akóe* pois em suas pesquisas Heródoto procurou "ver por si mesmo"(*autópsia*); onde não havia monumentos, dons votivos, templos ou quaisquer outras *erga* visíveis Heródoto interrogava e ouvia relatos de outros que tivessem observado pessoalmente. É, pois, a existência de um αὐτόπτης que determina a veracidade da informação. Quando a informação não pode ser obtida dessa maneira, Heródoto acrescenta ressalvas: τοῦτο δὲ οὐδενὸς αὐτόπτεω γενομένου δύναμαι ἀκοῦσαι. ("isso não posso ouvir de nenhum observador"). ⁵⁵ Podemos dizer que a construção das *Histórias* foi o resultado de pesquisas que conciliaram experiências visuais diretas e informações ouvidas de outros e, nessa construção, o primado é da *autopsia*.

Para os antigos gregos os olhos ocupavam a posição principal no mundo dos sentidos, pois, "pela visão se chega à verdade e esta só é encontrada quando produto da visão". ⁵⁶ Por isso, existe grande variedade de palavras no vocabulário grego ligadas ao ato de ver ou dele derivadas.

Para exprimir a noção geral de "ver", segundo Prévot⁵⁷, o grego tem duas raízes: weid- que traduz a idéia de "conhecimento" e que gerou o aoristo $\epsilon(F)\delta o \nu$ "tomo conhecimento (pela vista)"; e swer-" ter sob os olhos", cujo presente é $\delta \rho \delta \omega$ "eu olho para",

⁵⁴ Prévot, A. . Verbes grecs relatifs a la vision et noms de l'oeil, RP, tome IX, 1935.

⁵⁵ Heródoto, III, 115, *apud* Sebastiani, *op. cit*.

⁵⁶ Sebastiani, *op.cit*.

Na obra já citada, Prévot apresenta um estudo bastante abrangente sobre o assunto.

donde: "eu vejo". De todas as palavras que a língua grega emprega para nomear a visão e seus objetos, a mais peculiar é a que provém do aoristo $\epsilon \tilde{l} \delta o \nu$, $\tilde{l} \delta \epsilon \hat{l} \nu$ e que foi incorporado ao sistema $\delta \rho \acute{a} \omega$ e $\epsilon \tilde{l} \delta o \nu$, "significando 'ver' como sensação percebida e aspecto aorístico." Desse verbo deriva $\tilde{l} \delta \epsilon \acute{a}$, que significa "forma, aparência"; que teve lugar destacado na obra de Platão.

"Visão" e "conhecimento" são conceitos ligados, mesmo fora da língua grega. O sentido mais abstrato da raiz *weid é retomado no valor aoristo, alcançando no perfeito οἶδα o sentido de: "sei porque vi". Muitas passagens de tragédias (Édipo Rei 1077; Antígona 1270; Hécuba 56) e também Xenofonte (An. III 1, 13), Demóstenes, (XVIII, 205) utilizam as diferentes formas com o sentido de "obter conhecimento" a partir da visão.

Para "visão" no sentido mais concreto (orgânico), a palavra grega é ὂψις tal como é usada no Livro I das *Histórias*. Por exemplo, em I, 38: ἀλλά μοι ὄψις ὀνείρου ἐν τῷ ὕπνῷ ἐπιστἇσα (mas uma visão do sonho me *sobreveio* no sono)⁵⁹. A visão premonitória ou admoestatória *sobrevém*, isto é, *paira* sobre o adormecido, enquanto ele sonha. Tal como acontece com os oráculos no Livro I, as visões sobrevindas em sonhos são mal interpretadas e acabam por se concretizar. Essas "visões" são mencionadas por Heródoto como algo que acontece aos personagens principais dos eventos: os reis. Creso enganou-se na tentativa de evitar o que o sonho indicava: acreditou que ocultando tudo o que tivesse pontas de ferro e afastando seu filho das caçadas, poderia escapar à punição divina. Mas, com a chegada de Adrasto, o que fora sinalizado no sonho de Creso acabará se cumprindo.

O sonho de Creso sobre seu filho Átis (I, 34) acontece logo depois do episódio da visita de Sólon e é descrito como $\nu \dot{\epsilon} \mu \dot{\epsilon} \sigma \iota \zeta$ $\mu \dot{\epsilon} \gamma \dot{a} \lambda \eta$ por ter ele ousado se considerar o mais

-

⁵⁸ Chantraine, P. *Dictionnaire Etimologique de la langue grécque*. Paris: 1968.

⁵⁹ Tradução literal.

afortunado dos mortais. Em conseqüência, por mais que ele tente evitar a fatalidade ou acautele-se ou, ainda, busque meios de proteger o filho, o golpe divino não deixa de atingi-lo. Creso, porém, tem uma estreita e particular relação com Apolo e seu oráculo em Delfos, o que analisaremos adiante.

Com o propósito de demonstrar a importância que palavras relacionadas a vista, ao olhar, à visão têm na construção dos *lógoi*, procurei relacionar todas as ocorrências desse tipo no livro I. Recorri a sites na Internet⁶⁰ para fins de quantificação, e cada palavra foi conferida com a respectiva passagem que, muitas vezes, precisou ser complementada. Abaixo, segue a lista com as palavras e as passagens em que elas aparecem. Alguns excertos aparecerão mais de uma vez por conterem duas ou mais ocorrências.

βλέψας

[I, 115]

ἐπείτε δὲ παρῆσαν ἀμφότεροι, βλέψας πρὸς τὸν Κῦρον ὁ ᾿Αστυάγης ἔφη· "e quando ambos se apresentaram, tendo olhado em direção a Ciro, Astiages disse:"

Segundo Prévot, o verbo $\beta\lambda \in \pi\omega$ traduz a idéia de "olhar para, direcionar seu olhar sobre". Essa nuança é determinada pelo emprego regular de uma preposição. No exemplo acima, a preposição é $\pi\rho\delta\varsigma$. Prévot acrescenta ainda que esse verbo exprime mais freqüentemente o "indeterminado", apresentando o sentido de "ter os olhos abertos sobre, manter seu olhar dirigido a"⁶¹.

 $^{^{60} &}lt; \!\! \text{http://mercure.fltr.ucl.ac.be/Hodoi/} \!\! >$

⁶¹ Prévot, op. cit.

δρậ

[I, 119]

πειθόμενος δὲ ὁ Αρπαγος καὶ απολαλύπτων ὁρᾳ τοῦ παιδὸς τὰ λείμματα, ἰδών "Árpagos obedecendo e destapando, vê os restos do filho".

δρᾶν

[I, 33]

ός τὰ παρεόντα ἀγαθὰ μετεὶς τὴν τελευτὴν παντὸς χρήματος ὁρᾶν ἐκέλευε.

"aquele que, tendo deixado ir as presentes coisas boas aconselhava a olhar o fim de todas as coisas."

[I, 105]

λέγούσι οἱ Σκύθαι διὰ τουτό σφέας νοσέειν, καὶ ὁρᾶν παρ' ἑωυτοισι τοὺς ἀπικνεο μένους ἐς τὴν Σκυθικὴν χώρην ὡς διακέαται τοὺς καλέουσι ἐνάρεας οἱ Σκύθαι.

"Os citas dizem que por causa disso caem doentes, e os que chegam junto deles ao país cita vêem como sofrem os citas chamados hermafroditas (enaréas)"

O verbo $\delta\rho \dot{\alpha}\omega$, que no presente pode substituir $\beta\lambda\dot{\epsilon}\pi\omega$, tem, no imperativo, o sentido de *prestar atenção*. Prévot acrescenta que o verbo possui um sentido "ativo" e que sua construção, conforme já foi destacado, completa-se com o aoristo $\dot{\epsilon}$ 1δον sob cuja influência se fixou após Homero. Nos excertos acima, temos dois infinitivos que estão inseridos no sistema de narrativa de Heródoto e que podem muito bem carrear o sentido de *prestar*

atenção. Já no excerto I, 119, temos um presente do indicativo que não poderia significar o mesmo.

[I, 209]

έδοκεε ὁ Κῦρος ἐν τῷ ὕπνῳ ὁρᾶν τὧν Ὑστάσπεος παίδων τὸν πρεσβύτατον

"Ciro pareceu ver em sonho o mais velho dos filhos de Histáspes."

δρᾶσθαι

[I, 99]

δι' ἀγγέλων δὲ πάντα χρᾶσθαι, ὁρᾶσθαι τε βασιλέα ὑπὸ μηδενός

"por meio de mensageiros tudo fosse feito e que o rei não fosse visto por ninguém."

όφθαλμὸν

[I, 114]

διέταξε.. ..τὸν δέ κού τινα αὐτὧν ὀφθαλμὸν βασιλέος εἶναι

"apontou ...um deles para ser de alguma maneira o olho do rei."

όφθαλμοὺς

[I, 174]

καὶ μάλιστα τὰ περὶ τοὺς ὀφθαλμοὺς θραυομένης της πέτρης

"e principalmente as coisas acerca dos olhos, quebrada a pedra"

όφταλμῶν

[I, 120]

τὸν δὲ παίδα τοῦτον ἐξ ὀφθαλμῶν ἀπόπεμψαι ἐς Πέρσας τε καὶ τοὺς γειναμένους. "esse filho longe das vistas envia de volta aos persas e aos pais."

[I, 8]

ώτα γὰρ τυγχάνει ἀνθρώποισι ἐόντα ἀπιστότερα οφθαλμῶν ποίεε ὅκως ἐκείνην θεήσαι γυμνήν

"pois acontece que, para os homens, os ouvidos são menos confiáveis do que os olhos; age de modo que a ela venhas a contemplar nua."

Os excertos acima confirmam o uso de $\dot{\phi}\theta\alpha\lambda\mu\dot{\phi}\zeta$ como denominativo do órgão da visão, segundo Prévot, em substituição ao dual $\ddot{\phi}\sigma\sigma\epsilon$, de caráter mais poético. O autor considera que $\dot{\phi}\theta\alpha\lambda\mu\dot{\phi}\zeta$ seja de derivação desconhecida, uma provável deformação popular do nome do *olho*. O trecho I, 8, que se refere ao *logos* de Giges e Candaules, a indica de que maneira Heródoto irá definir questão do "ver", do "saber" e do "poder".

ὄψ∈αι

[I, 155]

καὶ ταχέως σφέας, ὧ βασιλευ, γυναῗκας ἀντ' ἀνδρὧν ὄψέαι γεγονότας

"e logo, ó rei, os verás tornados mulheres em vez de homens"

ὄψεται

[I, 9]

σοὶ μελέτω τὸ ἐνθευτεν ὅκως μὴ σε ὄψεται ἰοντα διὰ θυρέων

"a partir de então tome-se cuidado a fim de que ela não te veja saindo pela porta"

ὄψιν

[I, 108]

ό 'Αστυάγης τῷ πρώτω ἔτει εἶδε ἄλλην ὄψιν

"Astiages no primeiro ano viu outra visão".

[I, 209]

ἐπείτε δὲ ἐπεραιώθη τὸν ᾿Αράξεα, νυκτὸς ἐπελθούσης εἶδε ὄψιν εὕδων ἐν των Μασσαγετέων τῆ χώρη τοιήνδε ·

"mas depois que atravessou o Aráxes, vinda a noite, viu a seguinte visão enquanto dormia no país dos massagetas:"

[I, 107]

μετὰ δὲ τὴν Μανδάνην ταύτην ἐουσαν ἤδη ἀνδρὸς ὡραίην Μήδων μὲν τῶν ἐωυτοῦ ἀξίων οὐδένι διδοῖ γυναῖκα, δεδοικὧς τὴν ὄψιν ὁ δὲ Πέρση διδοῖ τῷ οὔνομα ἦν Καμ βύσες

"Depois, essa Mandane estando já madura para casar, dos medas que eram dignos, a nenhum a dá como esposa por medo do sonho mas a dá a um persa cujo nome era Cambises."

[I, 120]

ἀπικομένους δὲ εἴρετο ὁ 'Αστυάγης τη ἔκρινάν οἱ τὴν ὄψιν

"Quando eles chegaram, Astiages perguntou como interpretaram o sonho dele".

[I, 121]

ος παι, σε γαρ έγω δι' ὄψιν ὀνείρου οὐ τελέην ήδίκεον

"Filho, pois eu tenho sido injusto com você devido a uma visão do sonho não realizada"

[I, 38]

πρὸς ὧν τὴν ὄψιν ταύτην τόν τε γάμον τοι τοῦτο ἔσπευσα καὶ ἐπὶ τὰ παραλαμβο νόμενα οὐκ ἀποπέμπτω

"Por causa dessa visão, apressei o teu casamento e não te envio para a missão"

[I, 39]

Συγγνώμη μὲν ὦ πάτερ τοι, ἰδόντι γε ὄψιν τοιαύτην, περὶ ἐμὲ φυλακην ἔχειν·

"Há desculpa para ti, ó pai, que vistes tal visão por manter guarda ao meu redor."

[I, 136]

πρὶν δὲ ἤ πενταέτης γένηται, οὐκ ἀπικνέεται ἐς ὄψιν τ $\tilde{\omega}$ πατρί

"antes de completar cinco anos, não era levado para a vista do pai"

ὄψιος

[I, 108]

έκ γὰρ οἱ της ὄψιος τῷ μάγων οἱ ονειροπόλοι ἐσήμαινον ὅτι μέλλοι ὁ τῆ θυγα τρὸς αὐτοῦ γόνος βασιλεύσειν ἀντὶ ἐκείνου.

"pois a partir da visão dele, dentre os magos, os oneirópolos [intérpretes de sonhos] sinalizaram que o filho da filha dele estaria destinado a reinar no lugar dele."

[I, 209]

οὔκ ὧν ἔστι μηχανὴ ἀπὸ τῆς ὄψιος ταύτης οὐδεμία τὸ μὴ οὐ κεινον ἐπιβουλεύειν ἐμοί.

"portanto, não há plano que, a partir dessa visão, aquele não planeje contra mim."

[I, 209]

έπεὶ ὤν ἐξηγέρθη ὁ Κῦρος ἐδίδου λόγον ἐωυτῷ περὶτῆς ὄψιος

"então, depois que se levantou, Ciro pensou consigo mesmo a respeito da visão".

ὄψις

[I, 210]

εἰ δὲ τίς τοι ὄψις ἀπαγγέλλει παιδα τὸν ἐμὸν νεώτερα βουλεύειν περὶ σέο,

"mas se alguma visão de fato anuncia que meu filho mais jovem conspira contra ti."

[I, 209]

ώς δέ οἱ ἐδόκεε μεγάλη εἶναι ἡ ὄψις, καλέσας Ὑστάσπεα καὶ ἀπολαβών μοῦνον εἶπε΄

"E como a visão lhe pareceu ser grande, tendo chamado Histaspes e tendo-o apanhado sozinho, disse:"

[I, 38]

άλλά μοι ὄψις ὀνείρου ἐν τῷ ὕπνῳ

"mas a mim uma visão do sonho no sono"

O verbo ὂψομαι, conforme pode ser observado nos exemplos acima, é usado específicamente para *ver*. Prévot informa que "o antigo desiderativo ὂψομαι que fornece seu futuro ao sistema grego, oferece o sentido geral de 'eu desejo aplicar o órgão de minha visão a…" (p. 148, *op. cit.*). Os substantivos derivados de ὄψις, ao menos nos exemplos extraídos do Livro I, referem-se à *visão* que sobrevém durante o sono.

οἷδα

[I, 5]

τὸν δὲ οἶδα αὐτὸς πρῶτον ὑπάρξαντα ἀδίκων ἔργων ἐς τοὺς ελληνας

"esse que eu mesmo sei que foi o primeiro a ter começado ações injustas contra os gregos..."

[I, 20]

Δελφῶν οἶδα ἐγὼ οὕτω ἀκούσας γενέσθαι·

"eu, tendo ouvido dos delfos, sei que aconteceu assim:"

[I, 47]

οἶδα δ' ἐγὼ ψάμμου τ' ἀριθμὸν καὶ μέτρα θαλάσσης

"eu sei o número de grãos da areia e a medida do mar"

[I, 209]

ώς δὲ ταῦτα ἀτρεκέως οἶδα, εγὼ σημανέω.

"como sei isso com certeza eu estou mencionando."

[I, 131]

Περσας δὲ οἶδα νόμοισι τοιοσίδε χρεωμένους

"Sei que os persas fazem uso de tais costumes".

[I, 140]

μάγους μὲν γὰρ ἀτρεκέως οἶδα ταῦτα ποιέοντας

"Pois sei com certeza que os magos fazem essas coisas".

 $\epsilon \hat{l} \delta \epsilon$

[I, 117]

ό δέ ΄Αρπαγος ώς εἶδε τόν βουκόλον ἔνδον ἐοντα

"Hárpagos, assim que viu que o boieiro estava lá dentro"

[I, 108]

ό 'Αστύαγης τῷ πρώτῳ ἔτεϊ εἴδε ἄλλην ὄψιν

"Astiages no primeiro ano viu outra visão (= teve outra visão)"

[I, 30]

Τέλλω τοῦτο μὲν τῆς πόλιος εὖ ἡκουσης παῖδες ἦσαν καλοί τε κἀγαθοί, καὶ σφι εἶδε ἄπασι τέκνα ἐκγενόμενα καὶ πάντα παραμείναντα

"Esse Telos, cidade indo bem (= sendo rica), teve filhos belos e bons e viu os filhos de todos eles nascidos e todos crescidos".

[I, 197]

προσιόντες ὧν πρὸς τὸν κάμνοντα συμβουλεύουσι περὶ τῆς νούσου, εἴ τις καὶ αὐτὸς τ οιοῦτον ἔπαθε ὁκοῖον ἄν ἔχῃ ὁ κάμνων ἤ ἄλλον εἶδε παθόντα

"Então, indo junto aos doentes, eles deliberam acerca da doença, se alguém padecera ele mesmo tal como o que teria o doente ou soubesse de outro que tinha padecido".

[I, 197]

ταῦτα προσιόντες καὶ παραινέουσι ἄσσα ποιήσας ἐξέφυγε ὁμοίην νοῦσον ἤ ἄλλον εἶδ ε ἐκφυγόντα.

"aproximando-se também aconselham isso tudo quanto, depois de fazerem, escaparam a igual doença ou viram outro escapando".

[I, 85]

ό δὲ παῖς ούτος ὁ ἄφωνος ὡς εἶδε ἐπιόντα τὸν Πέρσην

"esse filho, o mudo, quando viu o persa avançando..."

[I, 80]

ένθαῦτα ὁ Κῦρος ὡς εἴδε τοὺς Λυδοὺς ἐς μάχην τασσομένους

"e lá, Ciro quando viu os lídios dispondo-se em fileiras para a guerra"

[I, 209]

έπείτε δὲ ἐπεραιώθη τὸν ᾿Αράξεα, νυκτὸς ἐπελθούσης εἴδε ὄψιν

"e depois que cruzou o Araxes, sobrevindo a noite, viu uma visão"

*ε*ίδείης

[I, 206]

ੌΩ βασιλεῦ Μήδων παῦσαι σπεύδων τὰ σπεύδεις οὐ γὰρ ἄν εἰδείης εἴ τοι ἐς καιρὸν ἔ σται ταῦτα τελεόμενα

"Ó rei dos medas, cessa as coisas que te ocupas em preparar pois não poderias saber se de fato haverá momento oportuno para que essas se cumpram".

 ϵ ίδ ϵ ναι

[I, 122]

ό δὲ σφι ἔλεγε, φὰς πρὸ τοῦ μὲν οὐκ εἰδέναι ἀλλὰ ἡμαρτηκέναι πλεῖστον, κατ'όδὸν δὲ πυθέσθαι πᾶσαν τὴν ἑωυτοῦν πάθην.

"contou-lhe, tendo falado antes disso que não sabia mas (que) estava muito enganado e que aprendeu pelo caminho todo o próprio infortúnio."

[I, 86]

εἴτε καὶ πυθόμενος τὸν Κροῖσόν εἶναι θεοσεβέια τοῦδε εἵνεκεν ἀνεβίβασε ἐπὶ τὴν πυρὴν βουλόμενος εἰδέναι εἴ τίς μιν δαιμόνων ῥύσεται τοῦ μὴ ζῶντα κατακαυθῆναι

"ou ainda porque, tendo se informado que Creso era piedoso, por causa disso, fê-lo subir na pira, desejando saber se alguma das divindades o resgataria dali para não ser queimado, estando vivo"

[I, 164]

ό δὲ "Αρπαγος ἔφη είδεναι μὲν ἐυ τὰ ἐκεῖνοι μελλοιεν ποιέειν

"e Hárpagos disse saber bem as coisas que aqueles estariam a ponto de fazer."

€ἴδ€ος

[I, 196]

ὄσοι μὲν δὲ ἔσκον εὐδαίμονες τῶν Βαβυλωνίων ἐπίγαμοι, ὑπερβάλλοντες ἀλλήλους ἐξ ωνέοντο τὰς καλλιστευούσας· ὅσοι δὲ τοῦ δήμου ἔσκον ἐπίγαμοι, οὖτοι δὲ εἴδεος μὲ ν οὐδὲν ἐδέοντο χρηστοῦ, οἱ δ'ἄν χρήματά τε καὶ αἰσχίονας παρθένους ἐλάμβανον.

"quantos dos babilônios em idade de casar fossem ricos, superando os outros adquiriam as mais belas mas quantos do povo em idade de casar, esses, não carecendo da boa aparência, receberiam dinheiro e também as jovens mais feias."

[I, 8]

οὐ γὰρ σε δοκέω πείθεσθαι μοι λέγοντι περὶ τοῦ εἴδεος τῆς γυναικός

"pois penso que tu não acreditas em mim quando falo sobre a aparência da [minha] mulher".

[I, 199]

^δσαι μὲν νυν εἴδεός τε επαμμέναι εἰσὶ καὶ μεγάθεος ταχὺ ἀπαλάσσονται

"então, as que são de aparência favorecidas e também de estatura logo se afastam"

 $\epsilon i \delta \epsilon \varsigma$

[I, 30]

νῦν ὧν ἵμερος ἐπειρέσθαι μοι ἐπῆλθέ σε εἴ τινα ἤδη πάντων εἶδες ὀλβιώτατον.

"agora então me veio a vontade de perguntar, tendo tu viajado, se já vistes/conheces alguém mais afortunado do que os outros."

[I, 68]

ὦ ξεῖνε Λάκων εἴ περ εἶδες τὸ περ ἐγώ κάρτα ἄν ἐθώμαζες [Ι, 68]

"ó hóspede lacônio, se tivesses visto/sabido o que eu (vi /sei), muito te assombrarias".

 ϵ ἶδόν

[I, 111]

²Ω γύναι, εἶδον τε ἐς πόλιν ἐλθών καὶ ἤκουσα τὸ μήτε ἴδεῖν ὤφελον μήτε κοτὲ γενέσθ αι ἐς δεσπότας τοὺς ἡμετέρους.

"Ó mulher, tendo eu ido à cidade, vi (sei) e ouvi o que desejaria nem ver (saber) nem acontecer ao nosso senhor."

[I, 80]

ώς ὤσφροντο τάχιστα τῶν καμήλων οἱ ἵπποι καὶ εἶδον αὑτάς

"os cavalos tão logo sentiram o cheiro dos camelos e os viram..."

[I, 117]

πέμψας τῶν εὐνούχων τοὺς πιστοτάτους καὶ εἴδον δι'ἐκείνων καὶ ἔθαψά μιν.

"tendo enviado os mais confiáveis dos eunucos, por meio deles soube e o sepultei."

[I, 74]

οἱ δὲ Λυδοί τε καὶ οἱ Μῆδοι ἐπείτε εἶδον νύκτα ἀντὶ ἡμερος γενομένην τῆς μάχες τε ἐπαύσαντο

"os lídios e os medos quando viram surgir noite em vez de dia, cessaram a luta".

[I, 68]

ἄνοιξα αὐτὴν και εἶδον τὸν νεκρὸν

"depois de abri-la, vi o cadáver".

[I, 183]

έγω μέν μιν οὐκ εἶδον [Ι, 183]

"eu não o vi".

[I, 209]

εἶδον τῶν σῶν παίδων τὸν πρεσβύτατον ἔχοντα ἐπὶ τῶν ὤμων πτέργας

"vi o mais velho dos teus filhos tendo asas sobre os ombros"

 ϵ îδος

[I, 8]

καὶ δὲ καὶ τὸ εἶδος τῆς γυναικὸς ὑπερεταινέων.

"e também louvava exageradamente a aparência da mulher."

ϵἴδωλον

[I, 51]

καὶ δὲ καὶ γυναικὸς **εἴδωλον** χρύσεον πρίπηχυ τὸ Δελφοὶ τῆς ἀρτοκόπου τῆς Κροίσου **εἰκόνα** λέγουσι εἶναι.

"e também a imagem de ouro de três côvados de uma mulher que os delfos dizem ser a estátua da padeira de Creso."

*ε*ιδότ*ε*ς

[I, 78]

Τελμησσέες μέν νυν ταῦτα ὑπεκρίναντο Κροίσω ἤδη ἡλωκότι, οὐδὲν κω εἰδότες τῶν ἦν περὶ Σάρδις τε καὶ αὐτὸν Κροῖσον.

"Os telmessos respoderam isso a Creso, já prisioneiro, em nada sabedores das coisas que eram sobre Sárdis e em relação ao próprio Creso."

€ίδὼς

[I, 21]

Θρασύβουλος δὲ σαφέως προπεπυσμένος πάντα λόγον καὶ εἰδὼς τὰ ᾿Αλλυάτης μέλλοι ποιήσειν

"Trasíbulo, claramente tendo se informado antes de toda história e sabedor das coisas que Aliates estava para fazer..."

[I, 140]

Ταῦτα μὲν ἀτρεκέως ἔχω περὶ αὐτῶν είδὼς εἰπεῖν

"Essas coisas sobre eles tenho certeza e sei para contar".

[I, 193]

έξεπιστάμενος μνήμην οὐ ποιήσομαι εὖ εἰδώς ὅτι τοῖσι μὴ ἀπιγμένοισι ἐς τὴν Βαβυλ ωνίην χώρην καὶ τὰ εἰρημένα καρπῶν ἐχόμενα ἐς ἀπιστίην πολλὴν ἀπῖκται.

"conhecendo muito não farei menção, bem sabedor que para os que não chegaram à região babilônia também as coisas contadas dos frutos chegam a ser totalmente inacreditáveis."

De maneira geral o verbo ἐιδον e seu perfeito οἶδα incorporam a idéia de "conhecimento", isto é, "tomei conhecimento pela vista" portanto "sei". É nesse domínio semântico que mais destacada fica ainda a importância do sentido da visão para os gregos. O substantivo εἶδος geralmente significa aspecto, aparência. O dicionário de E. Powell consigna os seguintes verbetes: aparência exterior, forma, cor, tipo, aspecto pessoal e dá, também, dois exemplos em que εἶδος, a ser traduzido por beleza, aparece no livro I: parágrafos 8 e 199. A partir desse significado, a derivação para imagem, estátua, respectivamente εἴδωλον ε εἶκών, seguiu o curso natural.

ίδέην

[I, 80]

καὶ οὔτε τὴν ἰδέην αὐτῆς ὁρέων οὔτε τὴν ὁδμὴν ὀφραινόμενος.

"e nem vendo a aparência dele (camelo) nem sentindo o cheiro."

ίδέης

[I, 203]

έν τοίσι καὶ δένδρεα φύλλα τοιῆσδε ἰδέης παρεχόμενα εἶναι λέγεται

"nesses [locais] conta-se que também as árvores produzem folhas que são de tal aparência"

ίδεῖν

[I, 32]

έν γὰρ τῷ μακρῷ χρόνῳ πολλὰ μὲν ἔστι ἰδεῖν τὰ μή τις ἐθέλει, πολλὰ δὲ καὶ παθεῖν

"pois ao longo do tempo há para ver muitas coisas que não se deseja e também muitas coisas para sofrer".

[I, 111]

ές πόλιν έλθων καὶ ηκουσα τὸ μήτε ἰδεῖν ὤφελον μήτε κοτὲ γενέσθαι ἐς δεσπότας το ὑς ἡμετέρους

"tendo eu ido para a cidade vi (sei) e ouvi o que desejaria nem ver (saber) nem acontecer ao nosso senhor".

ἴδης

[I, 11]

πάντα πειθόμενος Κανδαύλη τοῦ λοιποῦ ἴδης τὰ μὴ σε δεῖ

"em tudo obedecendo a Candaules, do resto vejas (saibas) as coisas que não é preciso que tu vejas (saibas)".

ίδόντα

[I, 141]

ίδόντα δὲ παλλομένους εἰπεῖν ἄρα αὐτὸν πρὸς τοὺς ἰχθοῦς.

"tendo visto os peixes se debatendo ele diz então para os peixes:"

[I, 141]

ό δὲ ἀκούσας αὐτῶν τὰ προΐσχοντο ἔλεξε σφι λόγον, ἄνδρα φὰς αὐλητὴν ἰδόντα

ίχθυς έν τῆ θαλάσση αὐλέειν, δοκέοντά σφεας έξελεύσεσθαι ές γῆν·

"mas ele tendo escutado deles as coisas que propuseram contou-lhes um relato, tendo falado do (homem) flautista que, tendo visto peixes no mar, pôs-se a tocar a flauta, pensando que eles iam pular para a terra."

ίδόντες

[I, 211]

καὶ τὴν προκειμὲνην ἰδόντες δαῖτα, ὡς ἐχειρώσαντο τοὺς ἐναντίους, κλιθέντες ἐδαίνυντο

"e tendo visto o banquete posto, como já tinham conquistado os inimigos, depois de sentarem, passaram a banquetear-se".

ίδόντι

[I, 39]

Συγγνώμη μὲν ὧ πάτερ τοι, ἰδόντι γε ὄψιν τοιαύτην, περὶ ἐμὲ φυλακὴν ἔχειν·

"Há desculpa para ti, ó pai que vistes tal visão, por manteres guarda ao meu redor."

[I, 78]

ίδόντι δὲ τοῦτο Κροίσω, ὥσπερ καὶ ἦν, ἔδοξε τέρας εἶναι.

"a Ciro que viu isso, tal como era mesmo, pareceu ser um prodígio."

ἴδμεν

[I, 6]

οὖτος ὁ Κροῖσος βαρβάρων πρῶτος τῶν ἡμεῖς ἴδμεν τοὺς μὲν κατεστρέψατο Ἑλλή νων ἐς φόρου ἀπαγωγήν, τοὺς δὲ φίλους προσεποιήσατο.

"Esse Creso é o primeiro dos bárbaros que nós sabemos ter conquistado alguns dos gregos para o pagamento de tributos e ter feito outros, amigos."

[I, 14]

οὔτος δὲ ὁ Γύγης πρῶτος βαρβάρων τῶν ἡμεῖς ἴδμεν ἐς Δελφοὺς ἀνέθηκε ἀνάθήμα τα μετὰ Μίδην τὸν Γορδίεω.

"E esse Giges é o primeiro dos bárbaros que nós sabemos ter dedicado oferendas em Delfos, depois de Midas, filho de Górdio."

[I, 23]

καὶ διθύραμβον πρώτον ἀνθρώπων τών ἡμεῖς ἴδμεν ποιήσαντάτε καὶ ὀνομάσαντα κ αὶ διδάξαντα ἐν Κορίνθω.

"e é o primeiro dos homens que nós sabemos ter feito, nomeado e ensinado o ditirambo em Corinto."

[I, 94]

πρώτοι δὲ ἀνθρώπον τών ἡμεῖς ἴδμεν νόμισμα χρυσοῦ καὶ ἀργύρου κοψάμενοι ἐχρήσαντο

"primeiros dos homens que nós sabemos terem cunhado e feito uso de moedas de ouro e de prata"

[I, 142]

οί δὲ Ἰωνες ούτοι καὶ τό Πανιώνιόν ἐστι, τοῦ μὲν οὐρανοῦ καὶ τῶν ὡρέων ἐν τῷ κ αλλίστω ἐτύγχὰνον ἱδρυσάμενοι πόλιας πάντων ἀνθρώπων τῶν ἡμεῖς ἴδμεν.

"E esses jônios, [que] também são da Pan-jônia, entre todos os homens que nós sabemos por acaso construíram cidades no mais belo [lugar] tanto pelo céu quanto pelo clima."

[I, 178]

ώς οὐδέν ἄλλο πόλισμα τῶν ἡμεῖς ἴδμεν.

"como nenhuma outra cidade das que nós sabemos."

[I, 193]

ἔστι δὲ χωρέων αὔτη πασέων μακρῷ ἀρίστη τῶν ἡμεῖς ἴδμεν Δήμητρος καρπὸν ἐκ Φέρειν τὰ γὰρ

"essa é de todas as regiões de longe a melhor das que sabemos capaz de produzir o fruto de Deméter."

ίδοῦσα

[I, 111]

οἷα ἐξ ἀέλπτου ἰδοῦσα ἡ γυνὴ εἴρετο προτέρη ὅ τι μιν οὕτω προθύμως Ἡρπαγος μετ επέμψατο.

"como inesperadamente viu, a mulher perguntou porque antes Hárpago o convocou assim tão ansiosamente"

O dicionário de Powell consigna aparência de animal ou de pessoa para o substantivo feminino $i\delta\epsilon\eta$ e também, especificamente para a passagem I, 203, atribui o sentido de *tipo*. O grupo $\epsilon i\delta\omega$ o $i\delta\alpha$ recebeu traduções que variam entre *ver* e *saber* e, em alguns casos, comportam ambos significados; nesse caso, a tradução depende mais do contexto e da compreensão do aspecto a ser destacado. Em especial, $i\delta\mu\epsilon\nu$, nos trechos acima, veio acompanhado de $\tau\hat{\omega}\nu$ $\dot{\eta}\mu\epsilon\hat{\iota}\varsigma$, restringindo a tradução a *saber*, no sentido de *conhecer* que, ou tem aspecto formular no contexto, ou trata-se de expressão consolidada. De toda forma carrega o sentido de saber ou conhecer *porque* viu.

ίστορέεσθαι [Ι, 24]

ώς δὲ ἄρα παρεῖναι αὐτους, κληθέντας ἱστορέεσθαι ἔι τι λέγοιεν περὶ ᾿Αρίονος.

logo que eles chegaram, tendo sido chamados, passou a investigar [para saber] se diriam algo sobre Árion.

ίστορέον [I, 122]

έπιστάμενοι αὐτίκα τότε τελευτῆσαι, ἱστόρέον τε ὅτεῳ τρόπῳ περιγένοιτο.

confiantes no rápido morrer, inquiriram [para saber] de que maneira teria escapado da morte.

ίστορέων

[I, 56]

μετὰ δὲ ταῦτα ἐφρόντιζε ἱστορέων τοὺς ἄν Ἑλλήνων δινατωτάτους ἐόντας προσκτήσ αιτο φίλους.

"depois disso, deliberou investigando se poderia ter como amigos os mais poderosos dos gregos."

[I, 56]

ίστορέων δὲ εὕρισκε Λακεδαιμονίους τε καὶ ᾿Αθηναίους προέχοντας, τοὺς μὲν τοῦ Δ ωρικοῦ γένεος, τοὺς δὲ τοῦ Ἰωνικοῦ.

"e investigando, descobriu que os lacedemônios e também os atenienses eram superiores, uns de estirpe dória, outros de jônia."

ίστορεύση

[I, 61]

τὰ μέν νυν πρῶτα ἔκρυπτε ταῦτα ἡ γυνή, μετὰ δὲ εἴτε ἱστορεύση εἴτε καὶ οὔ φράζει τῆ ἑωυτῆς μητρί, ἡ δὲ τῷ ἀνδρί.

"então, primeiro a mulher escondeu essas coisas mas depois, seja por inquirição ou não, contou-as para sua própria mãe e esta ao marido."

O conjunto reunido a partir de ἱστορέω recebeu a tradução de *investigar* ou *inquirir*. Em alguns casos foi, propositalmente, acrescentado *para saber* pois, embora o complemento pareça evidente, importou ressaltar uma ação que demanda um processo "mental" e resulta em conseqüências. Além disso, julguei importante manter o vínculo com a idéia do prólogo

"este é o resultado das investigações de Heródoto para que..."; patenteia o fato de a *investigação* ter resultado em algo concreto, após passar por um processo mental. Prévot assinala que o verbo ἱστορεῖν possui o sentido geral de "fazer uma pesquisa, buscar saber,

informar-se", donde "saber, conhecer". O desenvolvimento de ἱστορίη, ocorreu de modo paralelo ao verbo ἱστορεῖν, como " resultado de uma pesquisa, saber adquirido por uma pesquisa metódica (e não por tradição), ciência, prova, etc. 62 a partir de Heródoto.

θεωρέοντι

[I, 59]

Ίποκράτεϊ γὰρ ἐόντι ἰδιώτῃ καὶ θεωρέοντι τὰ Ὀλύμπια τέρας ἐγένετο μέγα

"pois a Hipócrates aconteceu grande prodígio quando era cidadão particular e estava contemplando os jogos olímpicos".

θεωρίης

[I, 30]

αὐτὧν δὲ ὧν τούτων καὶ τῆς θεωρίης ἐκδήμησας ὁ Σόλων εἴνεκεν ἐς Αἴγυπτον ἀπικε το παρὰ ᾿Αμασιν καὶ δὲ καὶ ἐς Σάρδις παρὰ Κροῖσον.

"então, Sólon, tendo partido por causa dessas mesmas coisas e da curiosidade, chegou ao Egito junto a Amásis e além disso chegou à Sardis junto a Creso."

[I, 30]

καὶ σοφίης εἵνεκεν τῆς σῆς καὶ πλάνης, ὡς φιλοσοφέων γῆν πολλὴν θεωρίης εἴνεκεν ἐ πελήλυθας

"tanto por causa da tua sabedoria como por causa das tuas viagens, como em busca do conhecimento e da observação chegastes a muitas terras".

_

⁶² Cf. Prévot, op.cit.

[I, 29]

ἀπεδήμησε ἔτεα δέκα, κατὰ θεωρίης πρόφασιν ἐκπλώσας

"esteve ausente dez anos tendo viajado a pretexto de observação [ver o mundo]".

θέης

[I, 25]

θέης ἄξιον διὰ πάντων τὧν ἐν Δελφοῖσι ἀναθημάτων

"digna de ver entre todas as oferendas dedicadas em Delfos".

θεησάμενον

[I, 30]

θεησάμενον δὲ μιν τὰ πάντα

"tendo ele contemplado tudo"...

[I, 11]

ἤ σὲ τὸν ἐμὲ γυμνὴν θεησάμενον

"ou tu, o que me contemplou nua".

θεησάμενος

[I, 86]

Σόλων ἐων ᾿Αθηναῖος, καὶ θεησάμενος πάντα

"Sólon, sendo ateniense e tendo contemplado todas"

[I, 59]

ό Λακεδαιμόνιος παρατυχών καὶ θεησάμενος τὸ τέρας

"o lacedemônio Quílon que, por acaso, estava perto e contemplou o prodígio"

θεήσασθαι

[I, 8]

κελεύων με δέσποιναν τὴν ἐμὴν θεήσασθαι γυμνήν

"mandando-me contemplar a minha rainha nua".

[I, 9]

καὶ κατ' ἡσυχίην πολλὴν παρέξει τοι θεήσασθαι.

"e com muita tranquilidade te será possível contemplar."

θεήσεαι

[I, 8]

ποίει ὅκως ἐκείνην θεήσεαι γυμνήν.

"age de modo a contemplares aquela nua."

Na tradução das passagens em que aparece o verbo $\theta \epsilon \hat{\omega} \mu \alpha \iota$, foi mantido o sentido de contemplar, embora o dicionário indique olhar e observar com curiosidade. Prévot aponta que $\theta \epsilon \hat{\omega} \mu \alpha \iota$ ($\theta \epsilon \hat{\omega} \mu \alpha \iota$) significa contemplar de modo desinteressado enquanto $\theta \epsilon \omega \rho \epsilon \omega$ pode

ser entendido como observar com interesse, curiosidade, em parte influenciado por um sentido religioso advindo de $\theta \in \omega \rho \delta \zeta$ (o que consulta oráculo), ambos de origem obscura.

σκοπέειν

[I, 8]

έν τοῖσι ἕν τόδε ἐστὶ, σκοπέειν τινὰ τὰ ἑωυτοῦ.

"entre as quais uma é o seguinte: cada um deve vigiar [observar] as próprias coisas."

[I, 32]

σκοπέειν δὲ κρὴ παντὸς κρήματος τὴν τελευτὴν κῇ ἀποβήσεται:

mas é preciso considerar [observar] de que modo o fim de todas as coisas sairá

σκοπέων 63

[I, 117]

ἐπείτε παρέλαβον τὸ παιδίον ἐβούλευον σκοπέων ὅκως σοί τε ποιήσω κατὰ νόον,

"depois que peguei o menino deliberei considerando [observando] como faria segundo o teu pensamento"

O verbo σκοπέω corresponde ao latim specio e carrega o sentido de perscrutar, donde inspecionar, vigiar, olhar atentamente. Prévot aponta um parentesco entre esse verbo e a raiz *skep- que significa cortar. Em Heródoto, o olhar vigilante, escrutinador evidencia esse parentesco assim como olhar atentamente pode ser entendido como considerar, observar no contexto apontado acima.

⁶³ Os dados quantitativos e as ocorrências foram obtidos no site mercure.fltr.ucle.acbe/Hodoi/concordances/Herodote HistoiresI/listvocabulaire.

Possuir o dom da visão é, por si só, um privilégio, mas possuir algo que aos outros é vedado ver confere poder. Heródoto nos revela, contudo, que o poder às vezes quer ser visto e contemplado para ser sabido, (re)conhecido e, também, alerta para o fato de que olhar para o que não é seu, é um ato iníquo (I,8).

Platão, no Livro VI de *A república*, para construir o mito do Sol, ressalta a importância do sentido da visão: "porventura refletiste como o demiurgo que fez os sentidos modelou com muito mais esmero a faculdade de ver e ser visto?" (507c).

Na tragédia expõe-se ao olhar do público o drama das personagens, poupando-o, contudo, da visão de cenas sangrentas: o crime ou o suicídio, via de regra, acontecem por trás da cena, mas o cadáver pode ser exibido para chocar a platéia.

O relato de Heródoto lança mão aos recursos da tragédia, usando muitas palavras para descrever e preparar o desenlace do episódio. O ato – em si - do assassinato de Candaules é contado com uma surpreendente economia de palavras.

Não deixa de ser significativo que a história de Giges tenha sido tema também de uma tragédia, da qual só nos chegaram dezesseis versos⁶⁴:

Γυ[γή σαφῶς εἰσεῖδον, οὐκ εἰκάσματι, ἔδεισα μὴ φόνου τισ ἔνδον ἦι λόχος, ὁποῖα τἀπίχειρα ταῖς τυραννίσιν· ἐπεὶ δ' ἔτ'ἐγρήσσοντα Κανδαύλην ὁρῶ, τὸ δρασθὲν ἔγνων καὶ τίς ὁ δρασας ἀνήρ· ὡς δ'ἀξυνήμων καρδίας κυκωμένης

-

⁶⁴ Trata-se de um papiro descoberto em Oxyrrynchus, no Egito, no qual se encontraram dezesseis linhas de uma tragédia, cuja datação presumida o situa nos primeiros anos do século V antes de Cristo, ainda que não haja unamidade a respeito. Cf. Page, D. L., *A new chapter in te history of greek tragedy*. Londres: Cambridge University Press, s/d.

καθεῖρξα σῖγ'ἄπυστον αἰσχυνης βοήν·
ἐν δεμνίωιδὲ φροντίσιν στρωφωμένηι
νὺξ ἦν ἀπέρμων ἐξ ἀυπνίας ἐμοί·
ἐπεὶ δ'ἀνἦλθε παμφαὴς Ἑωσφόρος,
τῆς πρωτοφεγγοῦς ἡμερας προάγγελος,
τὸν μὲν λέχους ἤγειρα κἀξεμψάμην
λαοῖς θεμιστεύσοντα· μῦθος ἦν ἐμοί
πειθοῦς ἑποῖμος οὖτος, ὅστις οὐκ ἐᾶι
εὕδειν ἄνακτα πάν νυξ, ὧι λαῶν μέλει.
Γύγην δέ μοι κλητῆρεις ...⁶⁵

"Rainha da Lídia. < Quando> vi claramente, não por suposição, que era Giges, eu temi uma conspiração para assassinato no palácio; pois tais são as recompensas da tirania. Mas quando eu que Candaules ainda estava acordado, soube o feito e qual homem o tinha feito. Entretanto, como se ignorasse, apesar do distúrbio em meu coração, segurei em silêncio meu grito de vergonha. Minha noite foi uma interminável falta de sono e virei de um lado para outro com pensamentos ansiosos. Quando a brilhante estrela que traz o amanhecer elevouse, acordei Candaules e o enviei para distribuir justiça para seu povo: o discurso de persuasão já estava preparado, o que proíbe um rei, guardião de seu povo, de dormir a noite toda. E mandei emissários trazer Giges à minha presença... 66,"

O viés trágico acrescenta vivacidade ao relato de Heródoto e podemos imaginar a atenção com que a audiência o recompensava. Sobretudo, ele cumpre o objetivo de transmitir a visão grega do mundo não grego aos seus contemporâneos e aos leitores ao longo do tempo. Através das palavras ele desperta o olhar da mente sobre o episódio que se afigura como um quadro do qual nos aproximamos ou nos afastamos para melhor apreciá-lo.

Os sinais de proximidade com a temática trágica já podem ser notados desde o início: Candaules estava fadado ao infortúnio⁶⁷ e comete *hýbris*, forçando Giges a desafiar o *nómos*,

⁶⁵ O texto foi digitado de forma corrida, contudo, cumpre lembrar que existem lacunas que receberam suplementação. Veja-se Page, *op. cit.* p. 2-3

⁶⁶ Conforme tradução de Page, *op.cit.*, p. 2-3. O estudo de Page a complementaridade entre os fragmentos e o texto de Heródoto, embora haja divergências sobre a data.

⁶⁷ Heródoto, Histórias, I, 8

isto é, olhar para o que não é seu. Candaules, o rei, detém a posse da mulher, cuja beleza só pode ser apreciada por ele. Contudo, é preciso que outro(s) saiba(m) e talvez a deseje(m) para que sua riqueza tenha valor. Candaules sente necessidade de que sua riqueza – a beleza da esposa – seja contemplada e admirada por outro, ao qual procura convencer, recorrendo ao tópos heraclitiano de que "os olhos são melhores testemunhas do que os ouvidos". Esse outro - Giges - não conhece aquela que é a riqueza de seu soberano, pois nunca a contemplara. Mas sabe que não deve desfrutar dessa contemplação: trata-se de um ato interdito, contra os nómoi. Entre os Lídios, ser observado despido é grande desonra. Então temos que a vergonha, o pudor, $\alpha i \delta \omega_S$ vem como resultado do ato de olhar, $\epsilon i \delta \omega^{68}$. Heródoto conta esse episódio e, na seqüencia, relata as ações que levaram a má fortuna ao quinto descendente de Giges, Creso, "o primeiro" que ele sabe que começou as ações ofensivas contra os gregos⁶⁹. Muitos são os oráculos que apontam para o destino dos descendentes de Giges, particularmente Creso, oráculos que, no dizer de Heráclito, "nem escondem nem revelam, apenas sinalizam" e, por isso mesmo, acabam sendo interpretados de maneira enganosa.

Assustado com o que o rei lhe estava propondo, Giges se vê forçado a obedecer. É colocado no quarto pelo próprio Candaules e vê a rainha despir se. O rei, espiando da própria cama o ato de *voyeurismo* de seu chefe dos lanceiros, se agrada, exibindo o comportamento de um *voyeur* maior. A pintura *A mulher de Candaules* exibida na página 95, guarda semelhanças com a pintura de Velasquez, comentada anteriormente. Há uma espécie de

_

 $^{^{68}}$ D. L. Cairns, em artigo do CQ, 46, 78-86, 1996 apresenta um breve estudo sobre $\alpha i \delta \omega \zeta$ no qual discute a associação entre despir-se e o que oculta e evita a exposição. Nesse caso, a rainha despe o $\alpha i \delta \omega \zeta$ junto com a túnica. Giges ao observar a rainha numa posição em que ela teria abandonado o pudor, usurpou o privilégio, a τιμή que apenas Candaules deveria contemplar. A cena implica uma clara transgressão de limites, que configura a $\ddot{\nu}$ βρις.

⁶⁹ αὐτὸς πρῶτον ὑπάρξαντα(I, 5,3). Cf p. 43 deste estudo.

"jogo de espelhos" tanto na gravura como no relato herodoteano: o rei contempla o efeito que a beleza da sua mulher produz no chefe dos lanceiros. Ambos *contemplam* mas a rainha percebe e *toma conhecimento* do que se trata de uma trama em que ambos estão envolvidos. Esse *saber* da rainha imediatamente se manifesta; ela não dá mostras de ter percebido mas assume o comando da situação.

Não há referências quanto à impressão que teria sido produzida em Giges pela suposta beleza da rainha. Isso não interessa à trama. Não se sabe se a rainha era, de fato, belíssima, ou se a beleza dela estava refletida nos olhos de um marido deslumbrado com o poder e com a posse de um bem que aos outros era vedado contemplar.

Alguns autores criaram hipóteses interessantes para essa passagem. Shell, remetendose a obras de outros autores, assinala que a rainha possuía o "dom da invisibilidade" na forma de anel (que aparece em Platão) e que ela mesma dera o anel a Giges. Outra hipótese curiosa é a que considera que a rainha tinha um poder especial de visão graças à posse de uma pedra mágica e por isso pode ver Giges quando esse se esgueirava para fora do quarto. Nessa trama de disfarces, espiadelas, olhares e descarado *voyeurismo*, ninguém está inocente. O que não devia, foi visto, quem se ocultou foi descoberto e quem tramou foi conhecido. Tudo apontava para um desfecho trágico.

No dia seguinte, a rainha chamou Giges e o colocou diante de uma escolha:

ώς δὲ ὁ Γύγης ἀπίκετο, ἔλεγε ἡ γυνὴ τάδε· Νῦν τοι δυῶν ὁδῶν παρεουσέων, Γύγη, δίδωμι αἵρεσιν, ὁκοτέρην βούλεαι τραπέσθαι· ἢ γὰρ Κανδαύλεα ἀποκτείνας ἐμέ τε καὶ τὴν βασιλίην ἔχε τὴν Λυδῶν, ἢ αὐτόν σε αὐτίκα οὓτω ἀποθνήσκειν δεῖ, ὡς ἄν μὴ πάντα πειθόμενος Κανδαύλη τοῦ λοιποῦ ἴδης τὰ μή σε δεῖ. (Hdt,I, 11)

_

⁷⁰ Shell, Marc.*La economia de la literatura*,p. 65-66

"assim que Giges chegou, a mulher foi dizendo a ele o seguinte: Agora para ti dois caminhos se apresentam, Giges; te dou a escolha por qual dos dois desejas enveredar, pois ou matas Candaules e tomas a mim e ao reino dos lídios, ou então é preciso que tu pereças imediatamente, para que não em tudo obedecendo a Candaules, no futuro não vejas as coisas que não deves"

Giges não vê outra saída senão obedecer a essa mulher cujo nome sequer é mencionado, embora sua majestade seja inquestionável. Assim como a Clitemnestra da tragédia de Ésquilo, essa mulher decide *onde* e *como* será executado o assassinato de seu marido, o rei. Põe Giges no quarto na mesma posição ele a vira antes e lhe põe nas mãos a adaga com que o rei deverá ser morto. Se a preparação do crime é minuciosamente descrita, "pintada com palavras", o crime, porém, não é exibido. Heródoto apenas conclui: "assim aconteceu" e que "Giges tornou-se rei, tendo sido cantando em trímetros jâmbicos por Arquíloco de Paros" .

A representação de personagens históricos, que teriam vivido muito antes da memória sobre sua vida e feitos, aproxima os relatos "históricos" dos mitos. Isso acaba gerando uma fusão entre diversas vertentes mito-históricas, a exemplo do que ocorria com as divindades estrangeiras "assimiladas" pelas divindades helênicas. Do mesmo modo, a história de Giges aproxima-se dos mitos e foi relatada por outros autores segundo diferentes variantes.

O ato de olhar – mesmo que involuntário e, talvez, a contragosto – trouxe a Giges o exercício do poder, através da rainha. No fim das contas, Giges não olhou nada que ele não fizesse seu depois. O crime, porém, não poderia ficar sem reparação e, apesar de Giges ter

29-30.

-

Acerca desse episódio, Shell comenta, ainda, que os lídios teriam sido os primeiros a cunhar moedas de ouro, provavelmente na época de Giges ou de um de seus descendentes. A maneira como Giges tomou o poder é chamada de tirania, e essa, de Giges, era considerada pelos gregos como a primeira. Shell aponta para a origem lídia da palavra *tyrannos* e que tal palavra teria entrado no vocabulário grego nesse período. Shell, op.cit., pp.

sido confirmado no poder pelo oráculo de Delfos, a pítia também vaticinou que os heráclidas obteriam sua vingança. Esses acontecimentos serão relatados no *logos* de Creso.

Creso também sente a necessidade de ter sua riqueza contemplada por outro – ninguém menos do que o ateniense Sólon – para que fosse declarado o mais afortunado dos homens. Sólon não se deixa envolver e responde com um alerta: "o homem é só incerteza, Creso"⁷². Atingido pela fatalidade, Creso acaba se tornando prisioneiro de Ciro, cumprindo assim o que fora profetizado por ocasião da tirania de Giges. Segundo E. Hall, " a imolação de Creso, históricamente o último rei da Lídia, na primeira metade do sexto século, já se tornara mito numa ode de Baquílides e num famoso vaso de Myson⁷³. Fragmentos de uma *hydria* também sugerem que Creso teria sido personagem de uma tragédia."⁷⁴

Os acontecimentos do reinado de Creso, relatados por Heródoto, assumem feição trágica segundo os cânones tradicionais: os descendentes são punidos pelas transgressões de seus ancestrais⁷⁵. Conforme lemos em Romilly, "o gesto do homem que fez derramar sangue estende-se no tempo", pois "toda ação humana desperta uma série de ecos que lhe conferem gravidade e alcance trágico"⁷⁶. As considerações de Romilly referem-se a Ésquilo mas poderiam se aplicar também ao *logos* Giges-Creso-Átis, de Heródoto. A trágica história de Átis, filho de Creso que será morto por Adrasto, completa a trilogia.

Édipo Rei, segundo Aristóteles o melhor exemplo do que deve ser uma tragédia, está repleto de alusões e situações em que o par ver e/ou saber dão o mote para os eventos. Édipo

⁷² Heródoto, *Histórias*, I,32.

⁷³ Baquílides, ode 3, 28 " Κροῖσον ὁ χρυσά[ορος] φύλαξ 'Απόλλων". Cf. Vaso Myson, imagem na pág. 92.

⁷⁴ Cf. Hall, E., *op. cit.* p. 65, embora haja divergências sobre a datação dessas supostas tragédias.

⁷⁵ Em outro ponto das *Histórias*, lemos que Creso expiou o erro de seu quinto ancestral, lanceiro dos Heráclidas que, submetendo-se à astúcia (δόλω) feminina, matou o seu senhor e obteve a honra daquele, sem ter direito a isso".Cf. Heródoto, *Histórias*, I, 91.

⁷⁶ Romilly, J., Martinazzo, Ivo (trad) *A tragédia grega*. 1998, editora UNB. Anteriormente, na *Revue des Études Grecques*, tomo LXXXIV,1971, Romilly desenvolve a idéia da vingança divina como causação dos encadeamentos humanos e também da relação ofensa-vingança que aparece principalmente no início do Livro I, comparando-o com o início da *Ilíada*.

tornou-se rei de Tebas porque *soube* decifrar o enigma da esfinge. Contudo, ao invocar para si a missão de desvendar o crime que fez perecer Laio, comete *hýbris* por querer saber demais. Sófocles, contemporâneo de Heródoto, faz o Coro, em sua fala final, ecoar o *logos* de Creso e Sólon, cuja essência é que ninguém deve ser considerado feliz enquanto não tiver atingido o termo de sua vida:

"Ωστε θνητὸν"οντ', ἐκείνην τὴν τελευταίαν με δεῖ ἡμέραν ἐπισκοπουντα μηδέν' ὀλβίζε ιν, πρὶν ἄν τέρμα τοῦ βίου περάση μηδὲν ἀλγεινὸν παθών. (vv. 1528-1530).

"Assim, sendo mortal, é preciso que eu observando aquele último dia, nada veja como feliz, antes que passe o fim da vida sem que nada terrivel tenha sofrido."

O mesmo tema é encontrado em Heródoto, I, 32.4:

έκεῖνο δὲ τὸ εἴρεό με οὔ κώ σε ἐγὼ λέγω, πρὶν τελευτήσαντα καλῶς τὸν αἰῶνα πύθω μαι.

"mas aquilo que me perguntaste não te direi, antes que eu saiba que a vida terminou bem."

O rei sofocleano preocupa-se com os sofrimentos que seu povo padece; pode-se dizer que ele é um bom rei. Contudo, ao mesmo tempo, ele comete o *excesso* de procurar saber a qualquer custo a razão da praga em Tebas. Na busca por esse conhecimento, o mesmo Édipo que *soube* decifrar o enigma da esfinge recebe a informação que procura *saber* por meio do *cego* Tirésias. O que está oculto acabará sendo revelado e, em conseqüência, resultará em morte e desgraça. Mas Édipo *não sabia* que matara seu próprio pai e desposara sua mãe. Por que, então seria ele punido? Se considerarmos tão-somente a peça em questão, a punição resultou da vontade desmesurada de *saber*. E a punição auto-inflingida foi a *cegueira*. Os olhos e o saber aparecem intrinsecamente ligados. De certa forma, o que Édipo acaba

sabendo deve-se ao poder. Porque ele é o rei, pode mandar descobrir. Porque ele é o rei, pode querer saber e deverá arcar com as conseqüências...

O tirano⁷⁷, pois, detém o poder de contemplar o que ao homem comum é vedado. Se Candaules exibiu seu tesouro para Giges, tornando-o visível (φανερός), outro tirano mencionado no Livro I das *Histórias*, Deiokes, concluiu que seria melhor *não ser visto* pelos outros e procurou cercar-se dos meios que o tornassem invisível para os súditos. Fez construir uma cidade cercada por sete muralhas em forma de círculos concêntricos, sendo que o penúltimo círculo possuía ameias prateadas e o último, douradas. Estando tudo pronto, Deiokes estabeleceu a regra de que *ninguém* deveria vê-lo em pessoa: tudo seria tratado através de mensageiros, acreditando que, não sendo visto, seria tido como alguém de natureza diferente. ⁷⁸ Shell assinala ainda que Deiokes não apenas se tornou invisível para os outros; tornou os outros visíveis para ele, através de um eficiente sistema de espiões. A construção das "muralhas— anéis", ainda segundo Shell, possibilitava que se distinguisse o invisível (isto é, o âmbito da casa, o privado) do visível (o espaço público da pólis)⁷⁹.

άρμονίη ἀφανής φανερῆς κρείττων
"harmonia oculta (é) superior à visível"
(Heráclito)⁸⁰

No Livro II da *República*, Platão narra, através de Glauco, o mito do anel de Giges. O Giges platônico é apresentado como um ancestral do rei lídio: "...terem a faculdade que se

_

O termo deve ser compreendido no contexto da época. Muitas vezes é empregado para designar um rei oriental, outras para designar um sátrapa e um tipo de governante que reinou na Grécia. O primeiro *tirano* de Atenas foi Pisístrato que tomou o poder em 560 a. C. com o apoio dos pequenos proprietários. Após sua morte, em 527 a. C. , seus filhos, Hípias e Hiparco não conseguiram manter o poder. Shell, na obra citada, afirma que a palavra *tyrannos* tem origem lídia.

Heródoto, *Histórias*, I, 96 a 99

⁷⁹ Shell, op.cit. p. 43

⁸⁰ frag. 54, Diels, Fragmente der Vorsokratiker

diz ter sido concedida ao antepassado do Lídio [Giges].⁸¹ Como na maior parte dos diálogos platônicos, a inserção do mito no contexto dialético tem função didática: Platão/Sócrates está desenvolvendo um conceito e seu interlocutor, aparentemente, tem dificuldades em entendê-lo. O mito entra aí, para esclarecer. Segundo Havelock⁸², Platão encontra-se num mundo em que a linguagem está em processo de mudança: à concretude da homérica, começa a opor-se uma linguagem emprega palavras que possam exprimir noções e conceitos, que permita o acesso ao abstrato. O recurso ao mito se situa nesse quadro de transição da linguagem.

A argumentação de Platão se desenvolve como "espiral dialética": há um ponto de partida, e a argumentação vai se afastando desse ponto de uma maneira circular, para depois retomá-lo e começar a se afastar novamente, desta vez de maneira ascencional, completando o seu próprio percurso e engendrando novo círculo. Os círculos não se fecham; estão sempre gerando novos percursos. O mito do Giges platônico avalia o visível e o invisível, preparando terreno argumentativo para o mito do sol, da linha e da caverna. Nesse contexto e para efeito de comparação do uso das instâncias do *olhar* em ambos autores é que interessa incluí-la neste trabalho.

Durante uma violenta tempestade, um tremor de terra abriu uma fenda no solo, perto do local onde Giges pastoreava seu rebanho. Ele desceu e encontrou um cavalo de bronze, oco, em cujo interior viu um cadáver que portava um anel de ouro. Na seqüência, Giges descobre que, virando o engaste do anel para a palma da mão, tornava-se invisível. Graças a esse dom, seduziu a rainha, matou o rei e tornou-se um tirano.

⁸¹ Platão, *República*, 359 c-d (para as citações de Platão, utilizo a tradução de Maria Helena da Rocha Pereira, da Fundação Calouste Gulbenkian).

⁸² Havelock, Eric, *Prefácio a Platão*, cap. 10, p.199

Existe uma discussão que cerca esse parentesco entre o Giges de Platão e o Giges de Heródoto. No texto platônico, como já foi dito, Glauco refere-se a um ancestral do Giges herodoteano que, segundo Nicolau de Damasco, tinha o mesmo nome⁸³; outros estudiosos comentam que poderia ter ocorrido um erro de transcrição⁸⁴; outros, ainda, consideram que o Giges platônico é um reflexo do Giges histórico no imaginário popular⁸⁵. Entre os que defendem a idéia de que o Giges platônico seria o mesmo que o de Heródoto, há quem aproxime a palavra anel (δακτύλιος) ao nome do pai de Giges, Dáskylos. Apesar dessas controvérsias, tanto um como outro ao final toma a rainha e também o poder.

Ao fazer uso dos poderes do anel, o Giges-pastor se vê livre de coerções e acaba se tornando um tirano. Com o anel ele *vê* sem ser visto, e *vê* aquilo que aos outros é vedado. Com o anel, pôde tomar o poder e agir "como se fosse igual aos deuses" (360 c).

O Giges platônico teve acesso ao mundo subterrâneo (o não-visível) e esse acesso lhe assegurou o domínio da invisibilidade que, ao mesmo tempo, lhe garantiu o poder de ver/saber o que os outros não viam/sabiam. ⁸⁶O Giges pastor comete uma injustiça, infringe a lei ao se apossar do que não lhe pertencia, pois todas as coisas sobre e sob a terra – portanto as visíveis e as ocultas – pertencem ao rei. Já o Giges histórico comete um ato impróprio ao contemplar – olhar – o que não devia. Assim como a punição desse Giges cumpre-se na quinta geração, a resposta ao mito do Giges-pastor virá no livro X da República, em que Platão fecha o círculo iniciado no Livro II e afirma que a melhor coisa para a alma seria

_

⁸³ conforme Frutiger, Perceval, *Les Mythes de Platon*, p. 234, nota 2.

⁸⁴ conforme Shell, Marc, op. cit. p. 58, nota 33

⁸⁵ conforme Seaford, Richard, *Reciprocity and Ritual Homer and Tragedy in the Developing City-State*, p. 224, n. 131

⁸⁶ Cf. "Aιδης como o que não se vê. A temática do *visível* e do *invisível* são recorrentes. Por exemplo, o rapto de Perséfone.

praticar a justiça, com ou sem o anel de Giges, mesmo que seja também possuidora do elmo de Hades (612 b).

A história de Platão estabelece, a exemplo da de Heródoto, uma relação entre *poder* e *olhar*. Tal relação poderia ser denominada de "circular", pois o olhar leva ao poder e este domina as coisas que podem e as que não podem ser vistas. Portanto, o poder permite também decidir sobre a visibilidade e a invisibilidade e, nesse sentido, confere o dom da invisibilidade. O tirano Deiokes usou o poder de se tornar invisível fazendo-se cercar por sete muralhas. Aqui se acrescenta à questão do olhar a imagem do círculo: anel, muralhas, espiral circular do sistema argumentativo de Platão, círculo que se fecha e que retorna para o olho. O tirano deve ocultar o que ele possui para que só ele veja, saiba e, conseqüentemente, possua e o filósofo detém o poder de revelar ou de manter a idéia oculta.

No percurso que permite a Giges obter o anel, o movimento é para baixo (κατάβασις). Por isso ele acaba se tornando um tirano; por isso aquilo que o oculta, e que ele oculta dos outros homens, é o que lhe dá poder. Já o movimento do filósofo para contemplar as Idéias é para cima (ἀνάβασις). Por isso é que o discurso filosófico tem poder de revelação.

O Giges das *Histórias* agachou-se atrás da cadeira para poder ver a rainha e, tendo visto, esgueirou-se para fora. Ele se esconde para poder ver, e foge para não ser visto. Contudo, é percebido. A rainha, objeto do olhar de Giges, guarda o que sabe (que certamente Giges agiu sob o comando de Candaules) para usar esse conhecimento em ocasião oportuna. O fato de que a rainha *sabe* confere a ela o poder de também *comandar* Giges, oferecendolhe um de dois caminhos. Será essa uma escolha entre o bem e o mal? Não há terceira opção, apenas uma coisa ou outra coisa! Giges se vê, na verdade, diante de uma escolha da qual não

consegue escapar tanto no que lhe propôs/impôs Candaule, como no que lhe propôs/impôs a rainha. Dois caminhos: o primeiro ele já havia trilhado, quando se submeteu a Candaules a quem deveria destruir (caminho da "esquerda"?). O segundo é o que lhe oferece a rainha e o que ele vai começar a trilhar. O primeiro é o caminho do passado para o qual não há volta e o segundo é o caminho do futuro ao qual não é possível fugir. Giges é o homem diante do inexorável. Trilha caminhos que lhe foram delineados, que foram postos diante dele sem que tivesse de fato, e talvez nem de direito a possibilidade real da escolha. O destino/fado/ porção estava atribuído, e era inevitável, como nos *esquemas* trágicos.

Assim como ocorria em outros *lógoi* ou mitos (por exemplo, as variações em torno de Helena e o εἰδωλον, as variações sobre o *logos* de Árion e o golfinho), o *logos* de Giges e Creso circulava em diversas versões e foi mencionado por outros autores, como por exemplo, Arquíloco⁸⁷ que se referiu ao descendente de Giges, Creso. A história da ascensão de Giges ao poder tem um cunho arquetípico, relacionado à tirania e ao trágico. As diversas versões que circularam na Antigüidade demonstram que esse modelo de tirania era bastante conhecido. "Os relatos sobre Giges o associam com a fundação de uma tirania na Lídia e com o poder de transformar o visível em invisível e o invisível em visível". Há referências de Giges em outros autores – além de Arquíloco – Xantos, Anacreonte, Plutarco, Cícero e Horácio⁸⁹. Sobre a utilização da personagem por Platão, discute-se em que medida o filósofo bebeu na fonte do historiador, ou se utilizou outras fontes, ou, ainda, forjou um mito a partir de alguns elementos conhecidos fazendo uso de sua notória habilidade nessa área⁹⁰.

⁸⁷ "Não me interessa a riqueza do dourado Creso ..." (fr. 25W) teria sido acrescentado por um escoliasta à passagem em que Heródoto descreve como Giges conseguiu o poder (I, 30). Confira-se Shell, *op.cit.* p. 45 ⁸⁸ Cf. Shell, op.cit.

⁸⁹ Cf. Shell, op.cit., págs. 33-34 e nota 12.

⁹⁰ Por exemplo, o mito da caverna, na *República* e o mito de Tot como o inventor da escrita em *Fedro*.

Shell nos informa que Jean-Jacques Rousseau em seu Essai sur les origines des langues⁹¹, refere-se a um juízo de Horácio: "on parle aux yeux bien mieux qu'aux oreilles". mesmo Rousseau, segundo Shell, trata em outra obra do tema do poder de Giges, sugerindo que as palavras (como seres invisíveis) têm um poder, às vezes temível. Por exemplo, as palavras de Candaules e da rainha dirigidas a Giges teriam sido o poder que o levou à ruína. Górgias, no Elogio à Helena, constrói uma argumentação de defesa que se

⁹¹ Shell, op. cit.

desenvolve em torno do eixo *visível/invisível*: a palavra (poder invisível) e o *êidolon* (poder visível) são ambos usados para criar o engano (*apáte*).

V. Não diferem o historiador e o poeta

Das palavras de Aristóteles:

Ό φὰρ ἱστορικὸς καὶ ὁ ποιητὴς οὐ τῷ ἥ ἔμμετρα λέγειν ἥ ἄμετρα διαφέρουσιν (εἴη γὰρ τὰ Ἡροδότου εἰς μέτρα· τεθῆναι, καὶ οὐδὲν ἦττον ἄν εἴη ἱστορία τις μετὰ μέτρ ου ἢ ἄνευ μέτρων)⁹² depreendemos que a forma não teria influenciado o conteúdo, no caso da historie de Heródoto. Segundo Aristóteles, a história diz as coisas que sucederam, e a poesia, o que poderia acontecer. Isso confere à poesia, segundo Aristóteles, o estatuto de mais verdadeira e mais séria do que a história, principalmente porque a poesia se refere ao universal, atribuindo ao indivíduo ações que, por verossimilhança, convêm a um tal indivíduo, ao passo que a história trata do particular, isto é, refere-se a este ou àquele indivíduo e ao que lhe sucedeu⁹³.

Isso pode ser verificado na história de Giges, Creso ou de Ciro, por exemplo. Conforme já comentamos neste trabalho, o Livro I das *Histórias* contém dois grandes *lógoi* que tratam de dois indivíduos, cujas vidas acabam por se entrelaçar. Heródoto usou em seu texto recursos que, no Livro I, seguem um padrão de composição anelar: a história de um se liga à história de outro. Ele procurou adequar a forma ao conteúdo e a maneira conhecida até então para se descreverem as batalhas era a maneira épica. Além disso, ao enfocar as decisões e indecisões humanas, Heródoto serviu-se dos temas e esquemas da tragédia. Assim,

 92 "Com efeito, não diferem o historiador e o poeta por escreverem em verso ou prosa (pois bem que poderiam postas em verso as obras de Heródoto e nem por isso deixariam de ser história, se fossem em verso o que eram em prosa) IX,1451b". Aristóteles, Poética, trad. Eudoro de Souza, 1992

⁹³ id. ibid.

as *pesquisas* de Heródoto batizaram o tipo de obra que ele escreveu, inscrevendo-a num gênero "novo" porque diferente do que se conhecia até então e acabou sendo o nome adotado por todos os autores que apareceram depois. Esse "novo" gênero cuja paternidade é atribuída a Heródoto tinha, também, elementos da Retórica. Heródoto deve ter-se deparado com o problema do registro dos elementos que ele coletara e foi *construindo* o seu texto, valendo-se dos modos e gêneros conhecidos e, talvez, incorporando outros que nasciam na sua época.

Na Antigüidade, o historiador era primeiro um pesquisador e depois um narrador. Na coleta dos fatos e das informações relativas a eles, é possível que o historiador antigo se localizasse no limite entre o verdadeiro e o verossímil. É nesse ponto que Aristóteles opõe história e ficção⁹⁴. Ele usa a palavra "historiador" para indicar – por causa do emprego do termo por Heródoto – um pesquisador que procura informar-se, mas esse "sentido herodoteano e aristotélico" do termo evoluiu de forma a significar, cada vez mais, a "exposição" das pesquisas " a ponto de não mais se distinguir nele claramente a *investigação* da *narração*. A história tornou-se um gênero de discurso" e, "a partir dos alexandrinos o gênero é explicitamente regulado por determinadas regras retóricas (...)"⁹⁵

⁹⁴ cf. Aristóteles, *Poética*. 1451a, 36 ess.

⁹⁵ cf. Chiappetta, Angélica. "Não diferem o historiador e o poeta..."O texto histórico como instrumento e objeto de trabalho. *Língua e Literatura*, n.22, p.15-34, São Paulo: Departamento de Letras –Universidade de São Paulo.1996

VI. Γνώθι σαυτόν

Em 480 a. C., conta Heródoto que os atenienses, sentindo-se ameaçados com o avanço persa e depois de uma primeira resposta desencorajadora, enviam consulentes à pítia e recebem uma resposta em doze versos de estilo e de tom homéricos, com enigmas e imagens de que se destaca o *muro de madeira*. O "derrotismo do oráculo" é praticamente um dogma pois, conforme lemos em *L'oracle de Delphes*, desde o início o clero délfico acreditou na inevitabilidade da vitória persa, desencorajando qualquer resistência⁹⁶. Mesmo assim, é em Delfos que se encontram os monumentos (oferendas) que demonstram a fama e importância desse oráculo de Apolo.

Já apontamos na Introdução, à página 11, a importância que têm Delfos e os oráculos no Livro I das *Histórias*. Heródoto, relata em diversas passagens o envio de consulentes e as respostas do oráculo. Creso chegou a testar vários oráculos para concluir que o de Delfos era o melhor (*Histórias*, I, 47)e Apolo é praticamente a única divindade nomeada em todo o livro I das *Histórias*. Defradas⁹⁷ defende que algumas fontes de Heródoto, particularmente a respeito do *logos* de Creso, eram o próprio clero e sábios de Delfos.

A sabedoria délfica foi atestada pelas famosas máximas descobertas ou registradas por autores como Plutarco, por exemplo. Um dos agrupamentos que atribui a paternidade dessas máximas aos Sete Sábios reúne sete máximas organizadas em dois hexâmetros:

-

⁹⁶ Delcourt, Marie, *L'oracle de Delphes*, p. 127

Defradas, *Les themes de la propagande delphique*.

Εἶ. Θεῷ ἦρα. Νόμοις πείθευ. Φείδευ τε χρόνοιο.

Γνῶθι σαυτόν. Μηδὲν ἄγαν. Ἐγγύα, πάρα δ'ἄτη.

Defradas, na obra citada, dedica um capítulo para tratar da "sabedoria délfica", no qual analisa as ocorrências e referências a essas máximas em outros autores. Embora não seja nosso objetivo tratar dessas questões a onipresença de Delfos e de seu oráculo no Livro I das *Histórias* não poderia deixar de ser mencionada.

As máximas délficas, particularmente "Nada em excesso" e "Conhece-te a ti mesmo", eram bastante conhecidas pelos escritores antigos e ecoam uma sabedoria comum que apregoava os perigos da *hýbris* e a necessidade da consciência da mortalidade e efemeridade humanas, tematizadas por diferentes obras no período. Sócrates, apontado pelo oráculo como o "mais sábio dos homens", fez da máxima délfica a *sua* máxima por excelência. Pitágoras, segundo alguns, teria recebido sua filosofia da própria Pítia.

Segundo Defradas⁹⁸, a influência do santuário délfico teria começado a partir do VII século. Ao santuário vinham consulentes de todas as regiões e com diferentes atividades, como: artistas, músicos e filósofos. Toda essa população teria tido importante papel na criação de um centro moral, intelectual e político em Delfos. Por fim, a colonização grega tornou Delfos um grande centro pan-helênico, o que pode ser atestado pelos inúmeros exemplos nas *Histórias* e, mais tarde, por Cícero em *De Divinatione*: " Qual colônia a Grécia enviou, na Eólia, na Jônia, na Sicília ou na Itália sem um oráculo da pítia ou de Dodona ou de Amon?" Defradas assinala que o papel de relevo que teve Delfos na

⁹⁸ *op. cit.* 3a. parte.

⁹⁹ Cicero,trad. Alvarez, J.P., *De la adivinación*, México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1988.(I,3)

colonização grega deve ser analisado considerando-se a existência de uma *propaganda* délfica.

Ainda segundo Defradas: "A ligação entre os Sábios e as máximas de um lado e entre as máximas e o templo de outro, remontam certamente ao VI século a.C. (...) quando o deus de Delfos era considerado o deus da sabedoria (...). Os apólogos morais que estão contidos na história de Creso, tal como nos transmitiu Heródoto, remontam à segunda metade do século VI a. C. e mostram Apolo Pítio não só como mestre incontestável da ciência oracular mas também como um mestre de sabedoria e de piedade que põe a felicidade na moderação e no respeito aos deuses".

O deus em Delfos – que, segundo Heráclito, não esconde nem revela, mas *sinaliza* – nasceu em Delos, fruto dos amores proibidos de Zeus, o que obrigou Leto a buscar refúgio para escapar de Hera. Lemos em Bailly que a ilha "imobilizada para ser o refúgio da amante de Zeus, tomou o nome de Delos, isto é, a *visível* ou *ilha da Aparição*" e que por ocasião do nascimento de Apolo, " a ilha inteira se cobriu de ouro e, nesse dia do mês, 7 de Bísios [começo da primavera], os cisnes sagrados deram a volta à ilha sete vezes". Por essa razão é que Apolo era o "deus sétimo" e fixou em sete o número de cordas de sua lira. As principais festas e celebrações em honra de Apolo ocorriam no dia 7 de cada mês e a pítia poderia ser consultada nesse dia¹⁰⁰; nenhuma cidade ousaria tomar decisões sem levar em conta essa data.

O outro nome de Apolo era Febo, em grego, Φοίβος, que significa "o brilhante". Eram múltiplas suas atribuições; se na *Ilíada* é principalmente o *deus arqueiro*, cruel e que

-

Plutarco menciona, a propósito dos outros dias, que Alexandre chegou a Delfos no período dos "dias nefastos", que eram os dias em que não eram permitidos os oráculos e praticamente forçou a Pítia a atendê-lo.

semeia a morte, ele também era o patrono da música, adivinho, médico e pastor. Isto é, Πάντη δέ τοι οὔνομα πολύ, segundo Calímaco¹⁰¹.

Apolo teve muitas amantes, mas de uma em particular, vingou-se por não ter ela aceito os seus amores. Trata-se de Cassandra, filha de Príamo, a quem concedeu o dom da profecia ou da vidência mas a isso juntou o castigo de ela jamais ser acreditada. Creso, rei da Lídia, buscou a proteção de Apolo; a leitura do Livro I das *Histórias* permite aproximar Cassandra e Creso, se tivermos em conta as conseqüências dessa "proteção".

O episódio de Creso é paradigmático para se entender o poder de Delfos e de seu oráculo. Defradas dedica um capítulo para a análise dessa ligação, pois, "não se pode ler o começo sem se ser tocado pelo lugar surpreendente que lá ocupa o deus de Delfos. Todo o destino da dinastia lídia parece depender dele" 102. À parte as diferentes interpretações que o tema desperta, devidamente analisadas pelo autor supra-citado, se Heródoto acreditava ou não nos oráculos e nos deuses não vem ao caso, uma vez que o deus e seu oráculo em Delfos são presenças constantes em todo o livro I das *Histórias*. A relação entre oráculos e colonização do mundo grego é notável e foi apontada por testemunhos desde os mais antigos até Cícero. O alcance político e religioso do oráculo, evidenciado pelas ricas oferendas, é tão grande que as cidades que não tinham conseguido ligar sua fundação à ele, criavam lendas para que pudessem se declarar como tal e para que o oráculo recebesse também as suas oferendas. O interesse dos homens em conhecer o futuro encontra as dúbias respostas dos oráculos que são passíveis de, pelo menos, duas interpretações distintas como, por exemplo, nos oráculos dados a Creso, conforme estão relatados no Livro I das *Histórias*.

.

 [&]quot;Sob muitos nomes, de fato, és invocado em todos os lugares". Citação e tradução a partir de Bailly. op. cit.
 "on ne peut en lire le début sans être frappé par la place étonnante qu'y occupe le dieu de Delphes. Tout le destin de la dynastie lydienne parait dépendre de lui"

Creso era descendente do mesmo Giges a quem Delfos confirmara no poder (Hdt., I, 13) o que configura, desde o início, o vínculo entre os mermnidas e o deus em Delfos. Em I, 47, lemos a primeira das respostas do oráculo e a primeira palavra que aparece é o δ δ δ . A pítia, ecoando a palavra apolínea, diz, em primeiro lugar, *eu sei*. Na seqüência, parágrafo 48, encontramos o verbo δ δ δ δ δ que significa *descobrir*. Creso planeja um teste cuja resposta seria difícil de descobrir (ele supõe ter imaginado um *adunaton*) e envia emissários a diversos oráculos. O resultado dessa *pesquisa* veio anunciado por o δ δ δ δ δ deus em Delfos δ aquele que *sabe*.

Todo o *logos* de Creso é pontuado pelo desejo de *saber*: inicialmente ele interroga Sólon, não por acaso um dos Sete Sábios; depois, manda emissários a Delfos, em diferentes ocasiões. Precavido, Creso procura saber se os oráculos são confiáveis e maquina o seu teste. Escolhido o de Apolo, é a ele que o soberano se dirigirá sempre; é para Delfos que Creso mandará as maravilhosas oferendas que Heródoto menciona.

O segundo oráculo relacionado a Creso está no parágrafo 55, em resposta à pergunta se o seu reinado seria longo: "quando um mulo se tornar rei dos medos, então, ó lídio de pés delicados, ao longo do Hermon pedregoso é fugir e não ficar e nem se envergonhar de ser vil."

Em I, 75, Heródoto descreve como Creso mandou saber do oráculo se deveria marchar contra os persas e como se deixou enganar pela ambígua resposta. O último oráculo dado a Creso antes de sua queda é relatado em I, 85 é: "Ó lídio na estirpe, rei de muitos, muito tolo Creso, não queiras a muito rogada voz de novo no palácio ouvir do filho falando. O muito melhor para ti é estar longe pois em dia desafortunado será pela primeira vez ouvida." Essa foi a resposta que a Pítia deu a Creso acerca do filho que era mudo. O que ela

anunciara está relatado mais adiante no mesmo parágrafo: "Homem, não mata Creso!" é o grito do filho – antes mudo – quando vê o pai correndo risco de vida. E Heródoto conclui esse parágrafo com a constatação de que esse filho conservou o uso da palavra pelo resto da vida.

Finalmente, Creso estando na fogueira, recorda-se do episódio de Sólon e o relata a Ciro, que manda libertá-lo. Mas os homens não conseguem apagar a fogueira e Creso, chorando, invoca a divindade. Uma chuva providencial, então, apaga a fogueira. Libertado e elevado a conselheiro de Ciro, Creso envia mensageiros a Delfos para saber por que ele, que tanto honrara ao deus dos gregos, havia sido enganado e se era hábito desse enganar aos homens que o honravam. A Pítia respondeu com um discurso relativamente longo e em prosa, ao contrário das respostas anteriores: "À parte que foi destinada é impossível escapar até para um deus. E Creso expiou a falta do seu quinto ancestral que, sendo lanceiro dos heráclidas, submetendo-se à astúcia feminina, matou o seu senhor e tomou dele a honra que de modo algum lhe pertencia. Tendo se empenhado o Lóxias de modo que o infortúnio de Sárdis pudesse recair nos filhos de Creso, e não no próprio Creso, não foi capaz de desviar as Moiras. O quanto elas deram ele cumpriu, e também lhe foi agradável, pois em três anos retardou a destruição de Sárdis: e nisso Creso preste atenção, tendo sido capturado, que depois [foi a vez] das coisas destinadas nesses mesmos anos. E em seguida a essas coisas, estando ele queimando, [o deus] socorreu. Com relação ao oráculo, o feito, não corretamente Creso está censurando. Pois o Lóxias profetizou para ele: Se fizesse expedição contra os persas, ele haveria de destruir um grande império. A ele, diante disso, era necessário, estando para tomar boa deliberação, enviar emissários para interrogar se estaria se referindo ao império dele ou ao de Ciro. Não tendo entendido o que foi dito, e nem perguntando de novo, ele que se mostre como o culpado. E da última vez, Lóxias falou àquele que consultava o oráculo a respeito da mula e nem isso ele entendeu. Pois Ciro era essa mula: pois era nascido de dois pais que não eram da mesma etnia, de mãe mais nobre, de pai mais modesto. Ela era média, filha de Astiages, rei dos medos e ele era persa, era governado por aqueles, e sendo inferior em todas as coisas, coabitava com a sua senhora".

A resposta da Pítia dá a medida de como funcionavam os oráculos e a ambigüidade das respostas é ressaltada pelo uso de um dos epítetos de Apolo, Lóxias, que significa "o ambíguo". How e Wells apontam que Λ όξίας está documentado em Ésquilo, nas Eumênidas, 19: προφήτης ἐστὶ Λ όξίας πατρός e que, a antiga derivação de λ όξος (curvo) que remeteria às respostas obscuras do oráculo não seria apropriada para o epíteto de um deus 103 . Outros sugerem uma etimologia proveniente da raiz * Λ υκ que significa: "aquele que doa luz" comparando a obliquidade contida no epíteto à obliquidade da luz solar. Pucci informa que, para um grego, "Lóxias" soaria como loxos, que tem o sentido de "conciso", mas reconhece que não há como evitar o sentido tradicional de "ambíguo", abonado por Chantraine 104 .

Além disso, Creso é obrigado a se reconhecer culpado pela interpretação errônea, ratificando a máxima délfica "*Conhece-te a ti mesmo*" no momento em que se enxerga na real dimensão humana e se conforma em servir ao soberano persa.

Heródoto descreve minuciosamente os dons e oferendas que existem em Delfos, os quais ele próprio teria visto: são oferendas em ouro e prata, crateras, escudos, etc. As evidências do poder de Delfos são evidências *visuais*, que poderiam ser constatadas pela

_

 $^{^{103}}$ How, W. W. e Wells, A commentary on Herodotus. Oxford: Clarendon Press, 1967, vol.I.

Pucci, Pietro, "L'apologie d'Apollon dans Hérodote, I, 91", em Metis. Revue d'anthropologie du monde ancien. vol. VIII, 1-2, pp. 7-20. Paris: Paris-Athenes, 1993.

 $\alpha\dot{v}\tau\phi\psi$ í α e que lá estavam para serem admiradas, contempladas – portanto, registros visíveis do grande poder e influência do templo em Delfos.

Conclusão

Em *Poética*, Aristóteles ensina:

"Ωσπερ γὰρ καὶ χρώμασι καὶ σχήμασι πολλὰ μιμοῦνται τινες ἀπεικάζοντες (οἱ μὲν δ ιὰ τέχνης οἱ δὲ διὰ συνηθείας) ἕτεροι δὲ διὰ τῆς φωνῆς οὕτω κἀν ταῖς εἰρημέναις τέχναις.

"Pois tal como há os que imitam muitas coisas, exprimindo-se com cores e figuras [por arte ou por costume] outros pelo som, assim acontece nas sobreditas artes" 105

Podemos dizer que a *mimese*, geralmente entendida como *imitação*, seria melhor traduzida como *representação* pois acontece no plano físico, dentro do campo visual. Isso não significa que tal *representação* não pode ocorrer no plano intelectual pois aí ela se faz por meio de imagens evocadas a partir das palavras.

A mimese acontece com o objetivo de produzir algum efeito. Quando Aristóteles afirma que é ofício do poeta representar o que poderia ter acontecido e que o historiador tem por ofício relatar as coisas que sucederam, a oposição aparece apenas para ressaltar as qualidades da poesia. De fato, todas as artes humanas resultam de uma tentativa de representar algo que se queira dizer ou transmitir com os meios que se conheça melhor. Certamente no caso da iconografia os meios são a imagem e as cores, mas também se

_

 $^{^{105}}$ Aristóteles, Po'etica,trad. de Eudoro de Souza, 1447a 18-21.

pretende fazer algum tipo de registro que possa ser contemplado por outros e, talvez, atravessar as eras. Muitos pintores e escultores trabalharam temas do domínio comum; outros deram sua interpretação aos mitos e outros, conforme vimos, podem ter feito um reigistro *visual* da cena trágica. Se a poesia deve ser como a pintura, a história de Heródoto foi feita para ser como a poesia: una, coerente e agradável.

A própria obra herodoteana pode ser considerada um *monumento* destinado a evocar os acontecimentos e ações memoráveis. Para aquele que percorre as *Histórias* com o olhar, os acontecimentos aparecem e crescem. Para aquele que ouviu as passagens nas leituras públicas de Heródoto, as imagens se formaram na mente.

Desde o nome até o efeito alcançado, transita-se no domínio do olhar e da visão. Visão que é redonda como o disco do sol e como o sol ilumina as coisas e permite o conhecimento delas. Visão que reflete; não são *os olhos o espelho da alma*? Visão que repele: era na proa das naus e no exterior das taças que o *olho apotropáico* era pintado de maneira a repelir o *mau-olhado*.

A história de Giges e de Candaules é emblemática e simbólica: olhar para o que não é seu é indecoroso porque ver é saber e pode configurar o poder; mas olhar para as próprias coisas corresponde a vigiar o que é seu. Olhar para o que pertence a outrem configura um ato de cobiça, voluntária ou não, que resulta em punição. Em outro nível temos a *revelação*, que é associada a um ato divino, como o deus de Delfos. *Ocultar* pode ser encarado como um ato humano, como no caso de Deioces.

A história de Creso, o descendente de Giges, procura em passos dramáticos alcançar o nível da revelação, pois constantemente interroga o oráculo do deus em Delfos. Contudo, o favor da divindade é dúbio e Creso mostra-se *hybristés* ao tentar *saber antes*. Não por acaso,

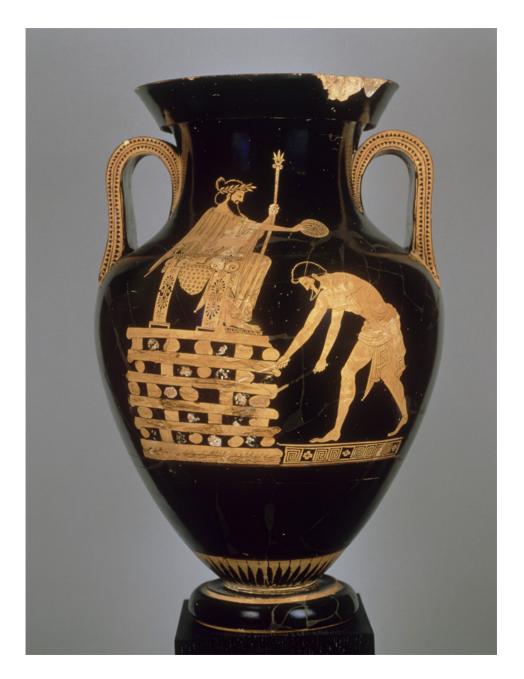
quando está na fogueira após a conquista de Sárdis, Creso grita o nome de Sólon por três vezes. Sólon era um dos Sete Sábios e, embora não fosse contemporâneo de Creso, atua no sentido de indicar um primeiro *alerta* sobre o excesso que Creso persegue. Conselheiro sábio que, como era preciso que as coisas tal como está previsto no modo trágico, não será escutado. Creso interpretou erroneamente os oráculos que recebeu e no final, tornou-se conselheiro de Dario para ser – ou não – escutado. O *círculo* do *logos* de Creso se fecha com a admoestação da Pítia e o reconhecimento da condição humana de Creso: γνῶθι σαυτόν.

A presença de Sólon nas *Histórias* demonstra a teoria que permeou seu propósito crucial ao estabelecer os *nomoi* de Atenas e que está na base ética apresentada por Heródoto de olhar, não para o objeto do desejo, mas para o fim. A história de Giges e de Creso, demonstrando a importância desse propósito e dessa ética, instala e define na *historíe* de Heródoto uma das "psicologias" de tragédia: **olhar desejosamente é perder mas olhar inquisitivamente é aprender**. ¹⁰⁶

_

¹⁰⁶ cf. Zyl Smit, B. van. 1998. The story of Candaules, his wife and Gyges: love and power in ancient and modern literature. *Groningen colloquia on the novel*. van **Zyl Smit**, **B**.****,["The story of **Candaules**, his Wife and **Gyges**: Love and Power in Ancient and Modern Literature", GCN vol. 9 (1998), 205-228. ...]***

Figuras e Mapas

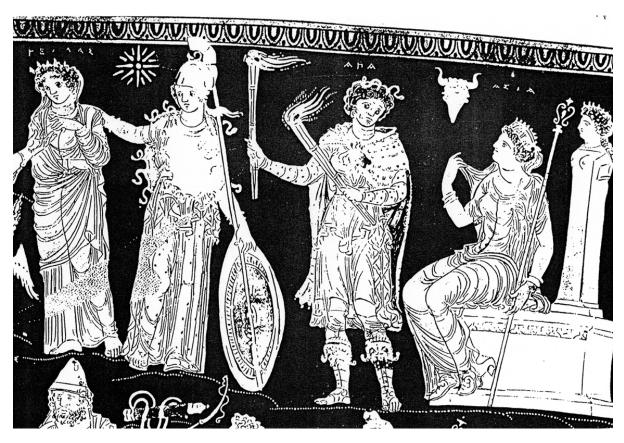


Creso e a Pira Ânfora ática de figuras vermelhas Atribuída a MYSON. *Ca.* 500-490 a.C. Museu do Louvre

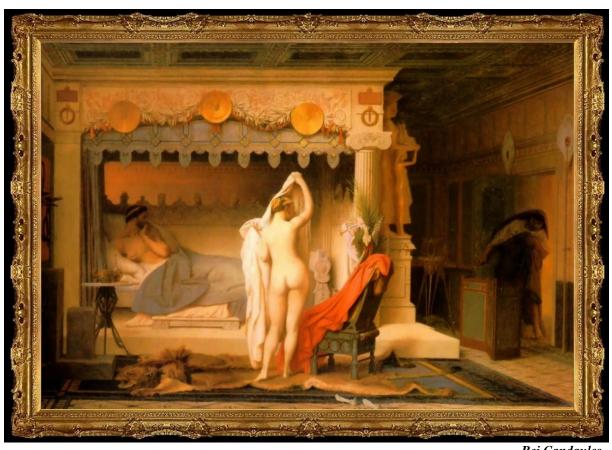


Vaso dos persas Cratera de volutas do pintor Dario Ca. 340 a 330 a.C. Fonte: Trendall, A. D. e Webster, T. B. L. Illustrations of Greek Drama

A cena é chamada "Persas" porque parece ter sido inspirada por uma tragédia de Frínico, que não chegou até nós.



Detalhe do vaso dos persas com representação no campo superior de Atena, Hélas de um lado e do outro Apate e Ásia



Rei Candaules

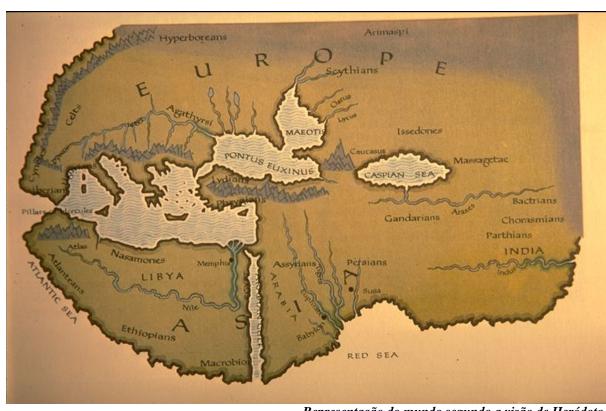
Jean-Léon Gérôme, 1859

Museo de Arte, Ponce, Puerto Rico
Fonte: Internet <www.reyesypiratas.com/jean_leon_gerome.htm>

Representação do episódio em que Giges se retira do quarto após ter contemplado a rainha se despindo.



Fonte: Internet http://www.usu.edu/markdamen/



Representação do mundo segundo a visão de Heródoto Fonte: Internet http://www.herodotuswebsite.co.uk/maps.htm

Bibliografia

Traduções

ERODOTO. *Storie*: Volume Primo (Libri I–II). Milano, Italia: Biblioteca Universali Rizzoli, 1984. Intr. de Fillipo Càssola, trad. de Augusta Izzo d'Anccinni, note di Daniela Fausti.

ERODOTO. Le Storie: Libro I — La Lidia e la Persia. 6a. ed. Italia: Fondazione Lorenzo Valla Arnoldo Mondadori Editore, 2001. Intr. de David Asheri, trad. de Virginio Antelami.

HERÓDOTO. *Historia*: Libros I–II. Madrid, España: Editorial Gredos, 1984. Intr. de Francisco R. Adrados, trad. y notas de Virginio Schrader.

HERÓDOTO. *História*: O relato clássico da guerra entre gregos e troianos. Rio de Janeiro RJ, Brasil: Ediouro, 2001. (Prestígio Editorial). Trad. de J. de Brito Broca, estudo crítico de Vítor de Azevedo.

HERÔDOTOS. *História*. 2a. ed. Brasília DF, Brasil: Editora da Universidade de Brasília, 1988. Intr., trad. e notas de Mário da Gama Cury.

HERODOTUS. *The Persian Wars*: Books I–II. Cambridge, Massachusetts, USA: Harvard University Press, 1920. (Loeb Classical Library). Trans. by A. D. Godley.

Dicionários

BAILLY, A. Dictionnaire Gree-Français. Paris, France: Hachette, 1950.

BENVENISTE, E. O Vocabulário das Instituições Indo-Européias: Volume I — Economia, parentesco, sociedade. Campinas SP, Brasil: Editora da Unicamp, 1995. Trad. Denise Bottmann.

CHANTRAINE, P. Dictionaire Étimologique de la Langue Grecque. Paris, France: Librairie Klincksieck, 1968.

LIDDELL, H. G.; SCOTT, R. An Intermediate Greek-English Lexicon. 7th. ed. Oxford, England: Oxford University Press, 1992.

POWELL, J. E. A Lexicon to Herodotus. 2nd. ed. Hildesheim, Germany: Georg Olms Verlag, 1977.

Referências Gerais

ABDERA, P. de. *Dissoi Logoi*: Textos relativistas. Madrid, España: Ediciones AKAL, 1996. Edición de José Solana Dueso.

AMANDRY, P. La Mantique Apollinienne a Delphos — Essai sur le Fonctionnement de l'Oracle. Paris, France: Éditions De Boccard, 1950.

ARISTÓTELES. *Poética*. São Paulo SP, Brasil: Ars Poetica Editora Ltda., 1992. (Coleção Ensaio, Série Clássica). Tradução de Eudoro de Souza.

BACELAR, A. A representação de Sólon nas Histórias: Revista Gaia. Junho 2003. Disponível em: http://www.ifcs.ufrj.br/gaia/solon.htm.

BOWRA, C. M. Ancient Greek Literature. London, England: Oxford University Press, 1967.

BURCKHARDT, J. The Greeks and the Greek Civilization. New York, USA: St. Martin's Griffin, 1999. Translated by Sheila Stern.

BURN, A. R. Perse and the Greeks. The Defense of the West, c. 546–478 B.C. London, England: Edward Arnold Publisher Ltd., 1962.

CALAME, C. The Craft of Poetic Speech in Ancient Greece. Ithaca, New York, USA: Cornell University Press, 1995. (Myth and Poetics). Translated by Janice Orion.

CHIAPPETTA, A. "Não diferem o historiador e o poeta ...": O texto histórico como instrumento e objeto de trabalho. *Língua e Literatura*, n. 22, p. 15–34, 1996. Reimpressão.

CICERÓN. De la Divinación. México D.F., México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1988.

DARBO-PESCHANSKI, C. Le Discours du Particulier: Essai sur l'enquête hérodotéene. Paris, France: Éditions du Seuil, 1987.

DELCOURT, M. L'Oracle De Delphes. Paris, France: Payot, 1981.

DICKEY, E. Greek Forms of Address — From Herodotus to Lucian. Oxford, England: Clarendon Press, 1996.

DOBSON, M. Herodotus 1.47.1 and the hymn to Hermes: A solution to the test oracle. *American Journal of Philology*, v. 100, n. 3, p. 349–359, 1979.

DREWS, R. *The Greek Accounts of Eastern History*. Cambridge, Massachusetts, USA: Harvard University Press, 1973.

ÉSQUILO; SÓFOCLES; EURÍPIDES. Os Persas, Electra e Hécuba. 4a. ed. Rio de Janeiro RJ, Brasil: Jorge Zahar Editor, 2000. (A Tragédia Grega). Tradução de Mário da Gama Kury.

EVANS, J. A. S. *Herodotus, Explorer of the Past*. Cambridge, New Jersey, USA: Princeton University Press, 1991.

FLORY, S. Who read Herodotus' histories? *American Journal of Philology*, v. 101, n. 1, p. 12–28, 1980.

— The Archaic Smile of Herodotus. Detroit, Michigan, USA: Wayne State University Press, 1987.

FOUCAULT, M. As Palavras e as Coisas: Uma arqueologia das ciências humanas. 8a. ed. São Paulo SP, Brasil: Martins Fontes, 2002. Tradução de Salma Tannus Muchail.

FOWLER, R. L. Herodotos and his contemporaries. *The Journal of Hellenic Studies*, v. 116, p. 62–87, 1996.

HALL, E. Inventing the Barbarian. Greek Self-Definition Through Tragedy. Oxford, England: Clarendon Press, 1989.

HARRISON, T. (Ed.). *Greeks and barbarians*. Edinburgh, Scotland: Edinburgh University Press, 2001.

HARTOG, F. *O Espelho de Heródoto*: Ensaio sobre a representação do outro. Belo Horizonte MG, Brasil: Editora UFMG, 1999. (Humanitas). Tradução de Jacyntho Lins Brandão.

HODOI Elektronikai. Disponível em: http://mercure.fltr.ucl.ac.be/Hodoi/.

HOW, W. W.; WELLS, J. A Commentary on Herodotus: Volume I. Oxford, England: Oxford University Press, 1928.

IMMERWAHR, H. R. Form and Thought in Herodotus. Atlanta, USA: Scholars Press, 1986. (Monograph Series). Reprinted from the 1966 edition.

JOHNSON, W. A. Oral performance and the composition of Herodotus' histories. *Greek, Roman and Byzantine Studies*, v. 35, n. 3, p. 229–254, 1994.

JSTOR. Disponível em: http://www.jstor.org/>.

LAIRD, A. Ringing the changes on Gyges: Philosophy and the formation of fiction in Plato's republic. *The Journal of Hellenic Studies*, v. 121, p. 12–29, 2001.

LANG, M. L. *Herodotean Narrative and Discourse*. Cambridge, Massachusetts, USA: Harvard University Press, 1984.

LATEINER, D. *The Historical Method of Herodotus*. Toronto, Canada: University of Toronto Press, 1989.

LEGRAND, P.-E. *Hérodote — Histoires*: Introduction. Paris, France: Les Belles Lettres, 2003.

MORAIS, C. *Maravilhas do Mundo Antigo*: Heródoto, pai da história? Belo Horizonte MG, Brasil: Editora UFMG, 2004.

MORGAN, M. L. Plato and greek religion. In: RICHARD KRAUT. *The Cambridge Companion to Plato*. London, England: Cambridge University Press, 1991. p. 227–247.

MOURINIER, L. Le Pur et l'Impur dans la Pensée des Grecs d'Homère a Aristote. Oxford, England: Librairie Klincksieck, 1952.

NAGY, G. *Pindar's Homer*: The lyric possession of an epic past. Baltimore, Maryland, USA: The Johns Hopkins University Press, 1990.

PAGE, D. L. A New Chapter in the History of Greek Tragedy. London, England: Cambridge University Press, 1951.

PALOU, C. et J. La Perse Antique. Paris, France: PUF, 1962. (Coll. Que sais-je?).

PELLING, C. The urine and the vine: Astyages' dreams at herodotus 1.107–108. *The Classical Quaterly*, v. 46, n. 1, p. 68–77, 1996.

PERSEUS. Disponível em: http://www.perseus.tufts.edu/>.

PICARD, O. Les Grecs devant la Menace Perse. 2nd. ed. Paris, France: SEDES, 1980. (Regards sur l'histoire).

PINTO, J. C. S. "O discurso político-religioso em "Os Persas" de Ésquilo. In: Z. CARDOSO. *Mito, Religião e Sociedade*. São Paulo SP, Brasil: USP/SBEC, 1991. p. 261–269.

PRÉVOT, A. Verbes grecs relatifs a la vision et noms de l'oeil. Revue de Philologie de Littérature et d'Histoire Anciennes, v. 9, n. 61, p. 133–279, 1935.

PUCCI, P. L'apologie d'Apollon dans Hérodote 1.91. Metis — Revue d'Antropologie du Monde Grec Ancien, v. 8, n. 1–2, p. 7–20, 1993.

ROMILLY, J. de. La vengeance comme explication historique dans l'oeuvre d'Hérodote. Revue des Études Grecques, v. 84, p. 314–337, 1971.

-	"Pati	ence me	on Coei	<i>r!</i> : L	'essor	de la	psychologie	dans l	la littéi	ature
grecque classique.	Paris,	France:	Les Be	elles L	Lettres	, 1991				

ROMM, J. Herodotus. Chelsea, Michigan, USA: Yale University Press, 1998.

ROSENMEYER, T. G. Gorgias, Æschylus, and Apate. American Journal of Philology, v. 76, n. 3, p. 225–260, 1955.

SEBASTIANI, B. B. Bélica Lição Polibiana. Tese (Doutorado) — Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da USP, 2006.

SEGAL, C. P. Les deux mondes de l'Hélène d'Euripide. Revue des Études Grecques, v. 85, p. 293–311, 1972.

SHELL, M. *La Economia de la Literatura*. 3a. ed. México D.F., México: Fondo de Cultura Económica, 1981. Traducción de Jorge Aguilar Mora.

SMIT, B. van Z. The Story of Candaules, his wife and Gyges: Love and Power in Ancient and Modern Literature. Groningen, Germany: Groningen Colloquia on the Novel, 1998.

SMOLKA, N. C. de C. *Heródoto: Histórias Livro I (Tradução)*. Tese (Doutorado) — Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da USP, 1972.

SÓFOCLES. Édipo Rei. 3a. ed. Rio de Janeiro RJ, Brasil: Ediouro, 1997. (Clássicos de Ouro). Tradução de J. B. Mello e Souza.

SOPHOCLE. *Œdipe Roi*. 12éme. ed. Paris, France: J. de Gigord, Éditeur, 1937. Annotée par J. Lejard.

SOUZA, M. A. P. de. Vinho e barbárie em Heródoto. In: N. PESSANHA. *Vinho e Pensamento*. Rio de Janeiro RJ, Brasil: SBEC/Tempo Brasileiro, 1991. p. 175–182.

THESAURUS Linguae Graecae. CD-ROM.

TRAVIS, R. The spectation of Gyges in P. Oxy. 2382 and Herodotus book I. *Classical Antiquity*, v. 19, n. 1, p. 330–359, 1000.

UNTERSTEINER, M. La Lingua di Erodoto. Bari, Italia: Adriatica Editrice, 1949.

VEEN, J. E. van der. The lord of the ring: Narrative technique in Herodotus' story on Polycrates' ring. *Mnemosyne*, v. 46, n. 4, p. 433–457, 1993.

WALTZ, P. La Question d'Orient dans l'Antiquité. Paris, France: Payot, 1942.

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

WILL, E. Le Monde Grec et l'Orient: Tome I — le Ve siècle. Paris, France: PUF, 1972.