

Mnemosyne kai Sophia

José Augusto Ramos
Nuno Simões Rodrigues (coords.)

HESIODO E O SONHO DE NABUCODONOSOR

NUNO SIMÕES RODRIGUES

Universidade de Lisboa

Centro de História da Universidade de Lisboa

Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos da Universidade de Coimbra

Muito provavelmente, a obra de Hesíodo data de c. de 700 a.C.¹ Vários autores têm por isso contextualizado o poeta beócio na época da origem, entenda-se escrita, das epopeias homéricas, chegando inclusive a fazê-lo depender quer da *Iliada* quer da *Odisseia*. Mas o facto é que Hesíodo provém de um mundo geográfica e socialmente distinto do das epopeias maiores da língua grega. Bastará comparar os *Erga* à *Odisseia* para percebermos que nesta há uma tendência para menosprezar determinados valores da aristocracia e da ética em geral que são recuperados naqueles².

A maioria dos hermeneutas considera que a epopeia homérica teve origem na Ásia Menor, mais em concreto na Jónia, enquanto Hesíodo é um produto da Beócia, na Grécia Central. É esta região, caracterizada por um ambiente campesino rude e isolado e por uma natureza vigorosa, que sobressai na poesia hesiódica, juntamente com um ambiente social próprio do predomínio de uma aristocracia fundiária, que coabita com franjas populacionais que se dedicam a outras actividades económicas, como a pastorícia e o comércio³. Depois de ter sido pastor nas montanhas, Hesíodo ter-se-á tornado pequeno camponês, cuja principal riqueza era a liberdade, não deixando de estar sujeito a uma labuta quotidiana para sobreviver. Note-se como no proémio da *Teogonia*, as Musas não hesitam em classificar os pastores do campo com uma «triste vergonha, só estômagos»⁴. Efectivamente, as condições geo-morfológicas da Beócia não eram as melhores, o que agravava a vida dos minifundiários que ali habitavam. São inesquecíveis as palavras do poeta, quando se refere às aldeias miseráveis de Ascra, a sua terra, «agreste no Inverno, penosa no Verão»⁵.

O problema da formação de Hesíodo é um dos que mais tem preocupado os especialistas. Vários estudos mencionam os rapsodos ambulantes como as fontes e os mestres com os quais teria aprendido o seu «ofício» de poeta. Hesíodo tê-los-ia ouvido quando se deslocavam até junto de si e não o contrário, visto não haver indícios de o autor dos *Erga* ter sido um grande viajante. Ele próprio é testemunha da aversão que teria às grandes empresas marítimas, através do

¹ Lesky (1995) 115.

² Lesky (1995) 115.

³ Rodrigues (2003).

⁴ Hes. *Tb.* 24-26.

⁵ Hes. *Op.* 639-640.

retrato que traça do habitante da cidade justa e feliz, sem qualquer necessidade de viajar em barcos⁶.

Este dado complica-se, porém, se tivermos em conta que a poesia hesiódica é de um conteúdo riquíssimo, que não pode ser explicado por uma simples vivência campesina em Ascra, na Beócia. A *Teogonia*, por exemplo, centra-se no estado e desenvolvimento do mundo, a que, na linha de Lesky, podemos chamar de dialéctica entre o ser e o devir⁷. E a mesma complexidade preside aos *Erga*. Mas o mais significativo é a forma encontrada por Hesíodo para dar corpo aos seus textos. A luta sucessória entre Úrano, Crono e Zeus, na *Teogonia*, por exemplo, em que a mudança do poder se faz sempre com recurso a um acto de extrema violência entre indivíduos com laços familiares entre si, como são a castração de Úrano, a fome insaciável de Crono pelos próprios filhos recém-nascidos e a titanomaquia, respectivamente, revê-se em poemas religiosos do Próximo Oriente Antigo, que poderão estar na base da formulação destes mitos, que todavia acabaram por se consagrar como gregos. Com efeito, o enredo que Hesíodo desfia na *Teogonia* é semelhante ao que encontramos em tabuinhas provenientes da antiga cidade de Hattuša e escritas em língua hitita, entre 1400 e 1200 a.C., se não mesmo em textos ainda mais antigos, de origem hurrita, datados de meados do II milénio a.C.⁸ Neste *corpus* há mitos e textos, como o de Kumarbi e a chamada *Canção de Ullikummi*, em que a luta sucessória é também particularmente violenta, verificando-se afinidades significativas entre as personagens descritas e respectivos destinos na luta pelo poder⁹. A estes textos juntam-se os fornecidos pela cultura ugarítica, não posteriores a 1200 a.C., e pela cultura babilónica, designadamente o *Enuma eliš*, que parecem estar igualmente presentes na poesia hesiódica¹⁰. Este conjunto de dados fez-nos reequacionar as problemáticas em torno de Hesíodo e da sua formação. Como notou M.L. West, «hoje em dia, ninguém escreveria um comentário à *Teogonia* e aos *Trabalhos e Dias* sem se referir aos elementos orientais» presentes em ambas as obras¹¹.

Uma vez que a sua poesia, em particular a *Teogonia*, parece derivar, senão mesmo depender, das antigas estruturas mitológicas do Próximo Oriente Antigo, onde foi Hesíodo colhê-las? Na verdade, será praticamente impossível dar uma resposta linear e absoluta a esta pergunta, mas podemos avançar com hipóteses e cenários que permitam explicar a relação entre os vários dados em jogo. Já o fizemos a propósito de um estudo, apresentado há alguns anos, acerca

⁶ Hes. *Op.* 236.

⁷ Cf. Lesky (1995) 118.

⁸ Rocha Pereira (2006) 158-159.

⁹ Lesky (1995) 118; Bernabé (2000); Güterbock (1948); Barnett (1945).

¹⁰ Lesky (1995) 119-120; West (1997) 276-277; Poirier (2003); Koenen (1994).

¹¹ West (1997) 276.

da relação de Ulisses com Gilgameš, e em que concluímos com outros que a transmissão cultural se poderá ter feito essencialmente por via oral¹². É bem possível que cantores ou outros profissionais itinerantes tenham funcionado como agentes transmissores e receptores de cultura, difundindo as aventuras de Aqhat, Keret, Gilgameš, Aquiles e Ulisses, como concílios divinos e lutas titânicas contra criaturas primordiais. Estas narrativas terão sido passadas de boca em boca em feitorias comerciais de toda a costa mediterrânea, em particular na oriental, em acampamentos militares, em caravanas, cidades, templos, casas particulares. A transmissão fez-se em todas as línguas usadas para a comunicação, imprescindível às várias actividades a que os seus agentes estariam associados, num tempo em que Ugarit e Chipre faziam a ponte entre a Grécia, o Egipto e a Babilónia. Por certo, muitas vezes, o nome do herói variou de acordo com a língua do agente transmissor e do agente receptor, mas o essencial das suas aventuras ter-se-á mantido. Esta é uma hipótese atraente e verosímil, apesar das teorias estruturalistas. Acrescente-se que a presença de Fenícios na Eubeia, próxima da Beócia, está atestada e que o pai de Hesíodo era originário da Ásia Menor, o que fortalece o nosso caso, apesar das objecções que têm vindo a ser equacionadas. De facto, a principal dúvida parece residir não tanto na efectividade da transmissão mas na forma e meios em que ela se fez, que estão ainda por esclarecer de modo satisfatório¹³.

Os textos orientais supramencionados têm sido referidos como influenciadores sobretudo da *Teogonia*. Mas as mesmas questões colocam-se para os *Erga*. Como nota M. H. da Rocha Pereira, «conhecem-se actualmente textos didácticos parecidos, de origem suméria, babilónia, egípcia, em que um pai ensina ao filho preceitos de agricultura ou de outra ordem, ou em que um filho bom contrasta com outro dissipador»¹⁴. A conceituada investigadora, porém, considera que isso pouco ou nada significa, uma vez que «estas ideias podem ocorrer independentemente a muitos», além de que existem vários problemas de datação dos textos que não ajudam a solucionar esta problemática, e ainda que, citando K. Dowden, existe sempre «o perigo da similitude não significativa», que, “em questões de poesia, há muita coisa que tem probabilidades de ser uniforme entre muitas sociedades arcaicas”, e, sobretudo, que “precisamos de hesitar antes de privilegiar as semelhanças grego/próximo oriente, especialmente quando se perdeu uma parte tão grande

¹² Rodrigues (2003b) e bibliografia aí citada, em especial na n. 7; ver ainda Rutherford (2009) 9-35.

¹³ Rocha Pereira (2006) 159-160; Lesky (1966) 370-371; Walcot (1966) 104-130; *idem* (1962a) 215 considera que «in fact the whole area of the east Mediterranean and the Near East formed a single cultural unit for much of the Mycenaean period».

¹⁴ Rocha Pereira (2006) 161; ver Walcot (1962).

da tradição indo-europeia”¹⁵. Não obstante a total pertinência das observações da nossa eminente classicista, gostaríamos de tecer algumas considerações sobre o assunto.

Os *Erga* são fundamentalmente um poema didático, de exortação e instrução moral, ética e prática, com um destinatário, identificado com Perses, um irmão do autor. Insistindo na importância e no valor da justiça (*dike*) e do trabalho (*ergon*), Hesíodo insurge-se contra Perses, que aparece como um incauto e negligente gastador, que desperdiçou toda a herança paterna a que tivera direito e que agora pretende apropriar-se da parte que coubera ao irmão, por meio do suborno dos poderosos na sociedade, a quem o poeta chama genericamente de «reis»¹⁶. J. Clay classificou a esta relação conflituosa entre Hesíodo e o irmão, tal como traduzida pelos *Erga*, «a educação de Perses»¹⁷. Estaremos assim em presença de uma «Persepedia», em que se destacam os conselhos que Hesíodo dá ao irmão e em que podemos efectivamente encontrar alguns pontos de contacto com as literaturas sapienciais do Próximo Oriente Antigo.

De facto, alguma dessa literatura estrutura-se de forma muito semelhante à que reconhecemos nos *Erga* de Hesíodo: um narrador dirige uma série de preceitos e de conselhos a um familiar ou a um governante; não raramente são admoestações que se fazem na sequência de algum motivo que origina a repreensão; outras vezes ainda, em especial quando o interlocutor é um rei, o tema da justiça é o epicentro de todo o texto. Assim acontece com o texto sumério *Instrução de Ziuzudra a seu filho Šuruppak*, com a narrativa aramaica de Ahikar ou com textos egípcios como as *Lamentações do Camponês* e a *Instrução de Ankh-Sheshonqi*. O tema geórgico que domina o poema hesiódico encontra inclusive eco no chamado *Almanaque do Lavrador*, texto proveniente da cidade de Nippur e datado de cerca de 1700 a.C.¹⁸ As possibilidades da influência são várias. Já para não referir a hipótese da influência egípcia, ou até de exemplos bíblicos, no episódio que inclui o mito de Pandora¹⁹. Alguns exegetas comparam mesmo Hesíodo ao profeta Amós, que tal como o grego se identifica como «pastor que cultivava frutos», a quem a divindade se revelou e que fala contra os plutocratas em nome da justiça divina²⁰.

Igualmente sintomático destas afinidades culturais é o chamado mito das

¹⁵ Rocha Pereira (2005) 9.

¹⁶ Hes. *Op.* 38. Sobre a poesia didáctica na Grécia, ver Prince (2002).

¹⁷ *Apud* Rocha Pereira (2005) 14, n. 24.

¹⁸ Trata-se de uma instrução dirigida por um pai a um filho, transmitindo sabedoria prática relativa à vida agrária. Ver Nunes Carreira (2002) 60-61.

¹⁹ Ver Nunes Carreira (2002) 60; *idem* (2005) 82-91, 234-239; Walcot (1962a); *idem* (1966); Koenen (1994) 10-11.

²⁰ *Am* 5, 12; 7, 14-16; West (1997) 307.

Cinco Idades²¹. No essencial, trata-se de uma pequena história da humanidade que Hesíodo inclui nos *Erga* e que é condensada sob a forma de uma metáfora, em que se verifica a sucessão de gerações que vão perdendo a qualidade conforme o tempo vai avançando até aos dias do poeta. Assim, a perda de qualidade de vida e de moral faz-se através de um percurso que vai do ouro ao ferro, passando pela prata e pelo bronze. Há muito que se percebeu que também este, apesar de muito provavelmente ser expressão da cultura popular, era um tema originalmente estranho à cultura grega e que teria sido importado do Oriente pelo poeta, ou por algum seu antecessor helénico²². Com efeito, o recurso à imagem dos quatro metais parece ser um tópico próximo-oriental, onde as tecnologias de trabalho desses materiais estavam razoavelmente desenvolvidas desde pelo menos o II milénio a.C.²³ A originalidade de Hesíodo está em incluir uma quinta geração, entre o bronze e o ferro, constituída pela «raça dos heróis», ressonância provável da importância que os ciclos míticos associados a Tebas e a Tróia sempre tiveram na memória colectiva dos Gregos²⁴. O poeta considerou, portanto, necessário e oportuno intervir numa fórmula pré-existente, marcando-a desse modo com o seu cunho de ineditismo.

Um dos textos em que o mito das Cinco Idades ecoa é o que lemos no livro de *Daniel* e que ficou conhecido como «O sonho de Nabucodonosor»²⁵. Apesar de este ser um passo reconhecidamente influenciado, ou pelo menos com um fundo comum, pelo zoroatrismo²⁶, parece-nos igualmente indiscutível que existe uma correlação cultural com o que lemos nos *Erga*.

O episódio, tal como é apresentado no livro bíblico, sugere outras influências, como a do ciclo de José no *Génesis*²⁷, visto que Daniel interpreta um sonho de Nabucodonosor, que anuncia o futuro: o rei vê uma estátua com cabeça de ouro, torso de prata, ventre e ancas de bronze, pernas de ferro e pés de ferro e barro²⁸. Uma rocha, porém, embate nos pés da estátua, que cai e se desfaz por completo.

Daniel considera o sonho uma metáfora da sucessão dos reinos que virão a exercer a hegemonia no Próximo Oriente Antigo, durante o I milénio a.C.: Babilónios, Medos, Persas e Gregos. A degradação progressiva dos metais traduz a qualidade decrescente, inversamente proporcional à violência crescente – pelo símbolo da resistência do metal que a representa – de cada

²¹ Hes. *Op.* 109-201.

²² Koenen (1994) 25-26. Houve porém quem relacionasse este mito com as idades arqueológicas, relacionando a idade dos heróis com a do bronze e coadunando-se assim com as informações dos Poemas Homéricos. Ver Griffiths (1956); Rosenmeyer (1957).

²³ Ver e.g. *Is* 1, 25; *Jr* 6, 27-30; *Ez* 22, 17-23; *Mal* 3, 2.

²⁴ Rocha Pereira (2005) 11.

²⁵ *Dn* 2, 31-45.

²⁶ West (1997) 313.

²⁷ *Gn* 37-50; sobre esta questão, ver ainda Wills (1990).

²⁸ *Dn* 2, 31-33.

potência que se segue. O autor de *Daniel* introduz também neste passo uma novidade relativamente ao esquema dos "quatro metais" que conhecemos de outros textos: um quinto elemento, a argila, que na metáfora se mistura com o ferro, ao nível dos pés e que sugere a impureza do último reino, que não durará porque nele existe falta de coesão, enunciada pela impossibilidade da fusão do ferro com o barro. Convém referir que este é um texto escrito no tempo do rei selúcida Antíoco IV Epifânio (c. 215-162 a.C.), cerca de meio milénio depois de Hesíodo, portanto, e do próprio Nabucodonosor, co-protagonista da história²⁹. Na verdade, a primeira parte de *Daniel* é construída à base de histórias exemplares, moralizadoras e edificantes e de uma literatura didáctica conhecida na cultura judaica como *bagadá*, cujo objectivo é suscitar sentimentos de esperança entre os Judeus, cuja vida foi particularmente difícil sob Antíoco IV Epifânio³⁰. Mas o episódio da estátua do sonho de Nabucodonosor poderá corresponder a um extracto bem mais antigo, remontando eventualmente ao período persa, o que atesta a complexidade do livro de *Daniel*³¹.

Este passo reencontra o seu alter-texto no mesmo livro, no chamado *Apocalipse de Daniel*³². É esse mesmo princípio apocalíptico, de revelação do futuro e dos tempos, que subjaz já à metáfora da estátua, em que a degradação do metais e a queda e destruição da mesma remetem para uma teologia que se centra na vitória do justo Reino de Deus, que na verdade é o objectivo essencial destas imagens. O percurso feito pelos metais em sentido descendente anuncia o fim de algo e é bem provável que o autor deste passo de *Daniel* tivesse recuperado o antigo esquema das quatro idades para anunciar a sua perspectiva e ideologia. Alguns hermeneutas consideram que muito por certo a «visão» original, talvez datada do período persa, referir-se-ia à dinastia de Nabucodonosor, que se teria degenerado até ser derrotada por Ciro. Posteriormente, contudo, talvez no período selúcida ou macabeico, teria sido adaptada e servido para interpretar a sucessão das potências político-militares até ao tempo da reformulação³³.

Seja como for, tal como é apresentada, a metáfora é claramente retirada

²⁹ Davies (2001) 563-564. Aqui considera-se mesmo uma data macabeia para a composição final deste livro. O rei Nabucodonosor II governou de 605 a 562 a.C. Mais próximo de Hesíodo, portanto, do que da versão final de *Daniel*.

³⁰ Estas histórias poderiam ter um fundo histórico, mas o essencial seria ficcional com objectivos moralizantes e didácticos. Uma história narrada com estrutura semelhante a esta pode ser lida em *Dn* 4, 1-24.

³¹ Davies (2001) 564.

³² *Dn* 7, 1-8. Neste, escrito provavelmente entre 184-168 a.C., a sucessão dos reinos antigos é mostrada com o recurso a uma mitologia do futuro que constitui o essencial da literatura apocalíptica, que floresceu em ambiente judaico entre os séculos II a.C. e III d.C. O leão é a Babilónia, o urso é a Média, a pantera é a Pérsia e o animal de dez chifres é a Grécia Helenística. Aqui, ao contrário da metáfora da estátua, cada reino que surge é mais poderoso do que o anterior.

³³ Davies (2001) 565. A validade das narrativas atribuídas ao passado e suas personalidades serve para legitimar as previsões do futuro.

de uma tradição cultural antiga³⁴. Como assinalámos, é possível que haja relação entre a literatura iraniana e o livro bíblico, hipótese que é reforçada pelo pormenor que refere o «ferro misturado com argila». Mas, sem excluir esta hipótese, parece-nos que a maior coincidência está em Hesíodo. Este, tal como *Daniel*, contém um elemento inovador, relativamente à tradição. Com efeito, a introdução da argila tal como se afigura na proposta registada na Bíblia leva-nos a considerar a possibilidade de estarmos perante uma influência hesiódica na literatura hebreo-aramaica dos períodos persa ou helenístico³⁵. É verdade que não existe uma correspondência directa entre ambos os textos e que o elemento comum, além dos metais referidos, é o factor «penta», i.e., o alargamento do esquema para cinco etapas³⁶. Mas a originalidade de Hesíodo perante uma história corrente está precisamente em adir o quinto elemento, que reencontramos em *Daniel*. Por conseguinte, a modelação/adaptação do «mito», a intencionalidade a que deve servir e os valores centrados na ideia de justiça divina que o motivam parecem-nos os mesmos³⁷. As gerações de Hesíodo são os reinos de Daniel.

Mas podemos evocar ainda um argumento adicional: a presença igualmente comum do «rochedo» em Hesíodo e em *Daniel*. Será a «grande pedra» da *Teogonia*, oferecida por Reia a Crono a fonte de inspiração do rochedo que abala a estátua do sonho de Nabucodonosor?³⁸ Em defesa desta ideia, chamamos a atenção para o facto de ambas as rochas serem os meios de destruição de tiranias e símbolos da vitória da perenidade da justiça de Deus/Zeus.

Teria então o autor deste passo de *Daniel* sido influenciado pelo poeta grego? Terá a memória de Hesíodo influenciado a sabedoria de Daniel? A proposta do exercício inverso ao que estamos habituados a encontrar na

³⁴ Houve quem a relacionasse com a visão zoroastriana da árvore com quatro ou sete ramos, todos feitos de metais diferentes; mas *Dn* 4 está mais próximo desse tema. West (1997) 313; Koenen (1994) 12; Griffiths (1956) 116, que considera a segunda versão do «mito iraniano-persa» mais próximo de Hesíodo; sobre o zoroastrismo, ver Burkert (2004) 101-105.

³⁵ Note-se que o livro de *Daniel* chegou-nos redigido em várias línguas antigas: 1, 1-2, 41; 8-12, está em hebraico; 2, 4b-7, 28, está em aramaico; 3, 24-90; 13-14, está em grego. As partes aramaicas parecem ser as mais antigas, Davies (2001) 563. Há autores que defendem a hipótese de Hesíodo e Daniel terem tido uma fonte comum, relativamente a este assunto. Pensamos que esta hipótese reforça a nossa, ao confirmar a ligação entre os relatos de ambos os textos. Afirma-se inclusive que Hesíodo poderá ter sido a influência do zoroastrismo. Assim sendo, seria uma influência indirecta sobre *Daniel*. Ver Burkert (1983); Koenen (1994) 13 e bibliografia aí citada.

³⁶ Hesíodo, *Op.* 156-173c. O ferro de Hesíodo equivale ao seu próprio tempo – o último na sua escala – e a novidade que introduz é-lhe anterior – a geração dos heróis de Tebas e Tróia – enquanto o ferro de *Daniel* é igualmente o último metal, mas que se junta sem se fundir à argila.

³⁷ É interessante notar que, em Ovídio, o mesmo mito só conta com quatro idades, correspondentes aos quatro metais, *Met.* 1. 89-131, como se o poeta latino reconhecesse a intervenção de Hesíodo no mito e o recuperasse na sua "forma oriental original".

³⁸ Hes., *Tb.* 485; *Dn* 2, 34.

bibliografia hesiódica não nos parece desarrazoada, tanto mais que ele foi já feito a propósito da *Instrução de Ankh-Sheshonqi*, que a maioria dos Egiptólogos considera não anterior ao século VIII a.C.³⁹ Além de que, no seu conjunto e na perspectiva deutero-canónica, o ambiente helénico não era de todo estranho ao *corpus* de *Daniel*. Algumas das suas partes estão escritas em grego e o episódio hagádico de Susana parece dever algo à história de Candaules e Giges, tal como contada por Heródoto⁴⁰. Devendo ainda referir-se que uma datação absoluta dos vários extractos envolvidos é uma tarefa penosa e de difícil concretização⁴¹. Mas seja do período persa seja do período selúcida ou macabaico, não é inverosímil a possibilidade de uma influência helenística no episódio deste sonho de Nabucodonosor. Se na primeira hipótese se estava no germen da helenização, na segunda ela era já uma realidade amadurecida e as trocas inter-culturais faziam parte do quotidiano da bacia oriental mediterrânea. Por fim, há que não esquecer que, entre 180 e 160 a.C., a cidade oriental de Pérgamo ergueu um monumento - o célebre altar dedicado a Zeus - em que a presença de Hesíodo é indiscutível, comprovando a divulgação do poeta grego naquele espaço e tempo. E não deixa de ser curioso que o altar de Pérgamo não tenha passado inclusivamente despercebido ao autor do *Apocalipse*, que lhe chamou «o trono de Satanás»⁴².

A verificar-se, porém, essa influência não terá sido certamente por invocação da filosofia apocalíptica, pois em Hesíodo a perspectiva escatológica simplesmente não existe. No poeta grego, a concepção de Tempo e de História é profundamente cíclica. Nele existe a ideia da prevalência da justiça divina sobre os poderosos⁴³, aliás central nos *Erga* e ao mesmo tempo fundamental para se compreender a teologia do apocalipse, mas existe igualmente a ideia de que o processo em devir é contínuo, senão mesmo eterno, o que neutraliza a ideia central da apocalíptica - a de «fim dos tempos», do «fim da História». Aparentemente, e ainda que esta possa ser uma ideia não consensual, na perspectiva do *Daniel* bíblico, a Idade de Ouro não recomeçará num ciclo *ad aeternum* de alternância da degradação contínua, mas sim numa nova era que não mais se degradará, tão firme como o rochedo que a simboliza. Isso

³⁹ Nunes Carreira (2005) 234; Walcot (1962a); contra este último, ver Lichtheim (2006) 160.

⁴⁰ *Dn* 13; Heródoto 1, 8-9. As partes gregas, porém, deverão ser traduções de originais semíticos. Seja como for, a tradução implica um processo de aculturação. Sobre as várias interpretações do episódio de Susana, ver Brooke (2001) 705-706. Por outro lado, note-se que o tema de Susana estava já no ciclo de David, na história de Betsabé, *2Sm* 11, pelo que poderemos simplesmente estar perante um *topos* literário.

⁴¹ Ver Davies (2001); Brooke (2001).

⁴² *Ap* 2, 12-13; Simon (1975).

⁴³ A justiça divina ensinará aos poderosos - reis e reinos - os limites da sua soberania. Este axioma é verdadeiro tanto para Hesíodo como para o autor de *Daniel*.

significa que, em Hesíodo, a esperança funciona de outra forma: renova-se constantemente à medida que o mundo dos homens se desgasta. Esta diferença é fundamental entre as duas perspectivas. Mas a *elpis* está lá. Está na jarra de Pandora, como está no Reino de Deus de *Daniel*. Em ambos, a deterioração da humanidade e da justiça nunca é irreversível⁴⁴.

Assim, parece-nos que os conceitos traduzidos por Hesíodo e Daniel, relativos ao Tempo e à História, são na verdade as duas faces de uma mesma moeda, dois modos de ler a mesma inquietação, dois momentos de um processo, em que um ganhou sentido na sequência do outro, como se o pensamento aparentemente escatológico de Daniel tivesse radicado e emergido das concepções cíclicas próprias de Hesíodo. O que significa que o fenómeno de aculturação que está nas origens desse processo nunca terá funcionado simplesmente num único sentido. Uma vez adquiridos, os conceitos moveram-se com igual vigor de Oriente para Ocidente e vice-versa, ao longo de pelo menos dois milénios. Hesíodo envergou as vestes orientais e legou-as depois a um Levante renovado pela intervenção helenística. E resta também saber se a apocalíptica de Daniel não teria por detrás uma ideia de tempo cíclico. Mas essa é já outra questão. Seja como for, as profecias de renovação do mundo misturaram-se com as tradições egípcias, babilónicas e judaicas, que então circulavam, beberam no zoroastrismo e transformaram-se em apocalipses⁴⁵. Uma vez mais, a sabedoria convocou a memória colectiva dos povos e das culturas.

⁴⁴ Koenen (1994) 6-7. Como notou este autor, porém, o uso do tempo futuro em Hesíodo (vv. 180-201) confere alguma dose de escatologia ao texto grego.

⁴⁵ Koenen (1994) 34. Há quem julgue que Hesíodo teria influenciado o zoroastrismo e este o autor de *Daniel*.

BIBLIOGRAFIA

- BARNETT, R. D., «The Epic of Kumarbi and the *Theogony* of Hesiod», *JHS* 65, 1945, 101-101.
- BERNABÉ, A., «Los Mitos Hititas sobre Kumarbi y la *Teogonía* de Hesíodo: semejanzas en la forma y diversidad de concepción religiosa», *Cadmo* 10, 2000, 147-166.
- BROOKE, G. J., «Additions to Daniel» in J. Barton, J. Muddiman, eds., *The Oxford Bible Commentary*, Oxford, University Press, 2001, 704-711.
- BURKERT, W., *Babylon, Memphis, Persepolis. Eastern Contexts of Greek Culture*, Cambridge/London, Harvard University Press, 2004.
- , «Apokalyptikim frühen Griechentum: Impulse und Transformationen» in D. Hellholm, ed., *Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East*, Tübingen, 1983, 235-254.
- DAVIES, P. R., «Daniel» in J. Barton, J. Muddiman, eds., *The Oxford Bible Commentary*, Oxford, University Press, 2001, 563-571.
- GÜTERBOCK, H. G., «The Hitite version of the Hurrian Kumarbi Myths: Oriental Forerunners of Hesiod», *AJA* 52, 1948, 123-134.
- GRIFFITHS, J. G., «Archaeology and Hesiod's Five Ages», *JHI* 17/1, 1956, 109-119.
- HEATH, M., «Hesiod's Didactic Poetry», *CQ* 35/2, 1985, 245-263.
- KIRK, G. S., «The Structure and Aim of the *Theogony*» in *Hésiode et son Influence*, Génève, F. Hardt, 1962, 61-107.
- KOENEN, L., «Greece, the Near East, and Egypt: Cyclic Destruction in Hesiod and the Catalogue of Women», *TAPhA* 124, 1994, 1-34.
- LESKY, A., *História da Literatura Grega*, Lisboa, FCG, 1995.
- , «Hethitische Texte und griechischer Mythos», *Gesammelte Schriften* 1966, 370-371.
- , «Griechischer Mythos und Vorderer Orient», *Gesammelte Schriften* 1966, 116-119.
- LICHTHEIM, M., *Ancient Egyptian Literature III. The Late Period*, Berkeley/Los Angeles/London, 2006.
- NUNES CARREIRA, J., *Literaturas da Mesopotâmia*, Lisboa, Centro de História da Universidade de Lisboa, 2002.

- , *Literatura do Antigo Egipto*, Mem Martins, Publicações Europa-América, 2005.
- POIRIER, J. C., «Generational Reckoning in Hesiod and in the Pentateuch», *JNES* 62/3, 2003, 193-199.
- PRINCE, C. K., *The Rhetoric of Instruction in Archaic Greek Didactic Poetry*, Stanford, 2003.
- ROCHA PEREIRA, M. H., *Estudos de História da Cultura Clássica. I volume – Cultura Grega*, Lisboa, FCG, 2006¹⁰ (2012¹¹).
- , «Prefácio» in *Hesíodo. Teogonia. Trabalhos e Dias*, Lisboa, IN-CM, 2005.
- RODRIGUES, N. S., «Alguns aspectos da Economia Rural do Mundo Grego segundo as fontes literárias. Dos Poemas Homéricos a Aristófanes» in A. Ramos dos Santos *et al.*, *Mundo Antigo. Economia Rural*, Lisboa, Edições Colibri, 2003, 49-81.
- , «Ulisses e Gilgameš» in F. Oliveira, coord., *Penélope e Ulisses*, Coimbra, Associação Portuguesa de Estudos Clássicos, 2003b, 91-105.
- ROSENMEYER, T. G., «Hesiod and Historiography», *Hermes* 85, 1957, 257-285.
- RUTHERFORD, I., «Hesiod and the Literary Traditions of the Near East» in F. Montanari, A. Rengakos, C. Tsagalis, eds., *Brill's Companion to Hesiod*, Leiden/Boston, Brill, 2009, 9-35.
- SIMON, E., *Pergamon und Hesiod*, Mainz am Rhein, Philipp von Zabern, 1975.
- WALCOT, P., *Hesiod and the Near East*, Cardiff, University of Wales Press, 1966.
- , «Hesiod and the Didactic Literature of the Near East», *REG* 1962, 13-16.
- , «Hesiod and the Instruction of 'Onchsheshonqy'», *JNES* 21/3, 1962a, 215-219.
- WEST, M. L., *Hesiod, Theogony*, Oxford, University Press, 1966.
- , *Hesiod, Works and Days*, Oxford, University Press, 1978.
- , *The East Face of Helicon. West Asiatic Elements in Greek Poetry and Myth*, Oxford, Clarendon Press, 1997.
- , «Influences on Hesiod», *CR* 17/3, 1967, 268-269.
- WILLS, L. M., *The Jew in the Court of the Foreign King*, Minneapolis, Fortress, 1990.