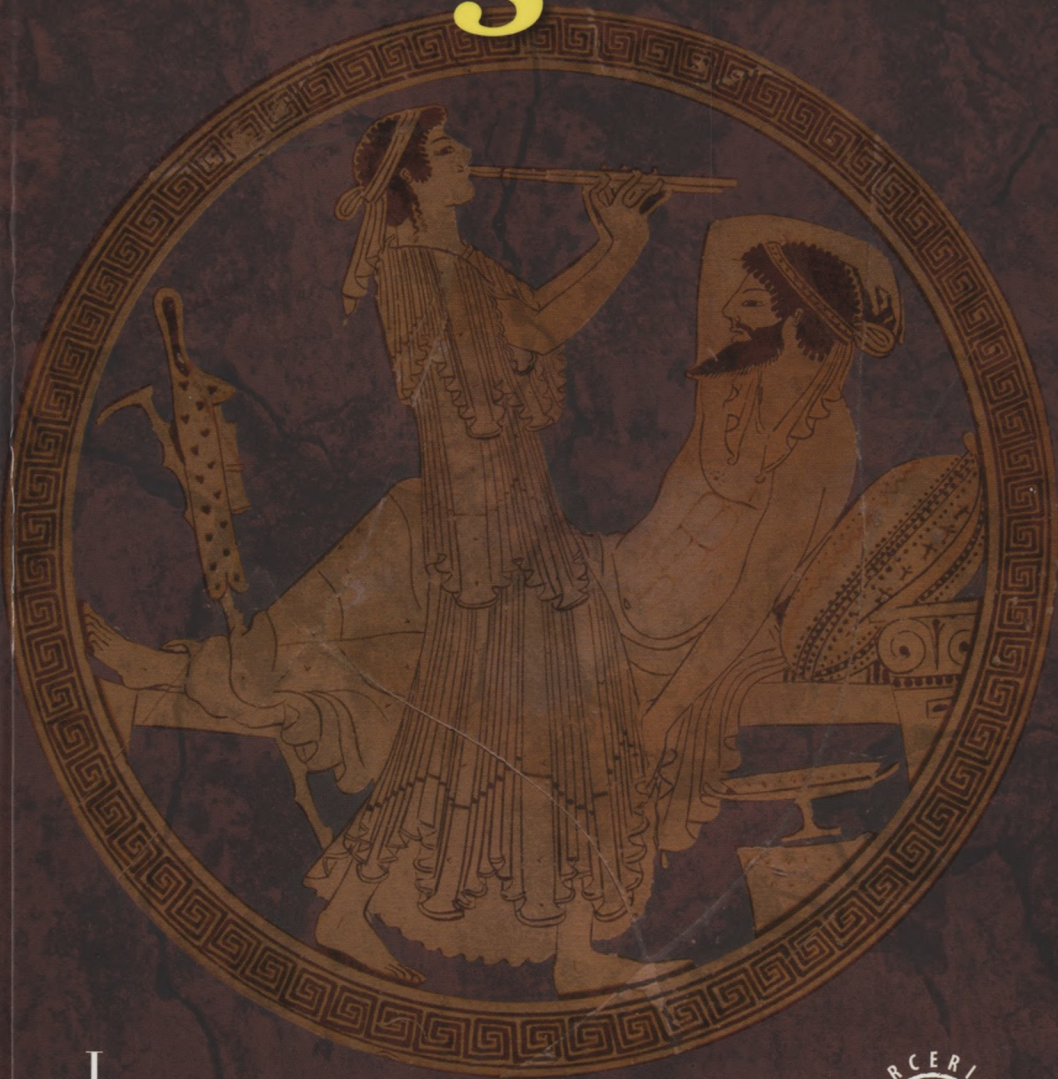


Glória Braga Onelley

A ideologia aristocrática nos
Theognidea



A ideologia aristocrática nos
Theognidea

Glória Braga Onelley

A ideologia aristocrática nos
Theognidea



Editora da UFF



Niterói, RJ - 2009

Copyright © 2009 by Glória Braga Onelley

Direitos desta edição reservados à EdUFF - Editora da Universidade Federal Fluminense - Rua Miguel de Frias, 9 - anexo - sobreloja - Icaraí - Niterói - RJ - CEP 24220-900 - Tel.: 0-55-21-2629-5287 - Telefax: 0-55-21-2629-5288. <http://www.editora.uff.br> - E-mail: secretaria@editora.uff.br e IUC - Imprensa da Universidade de Coimbra - Rua da Ilha - 3000-214 - Coimbra - Tel.: 351- 239-410-098 - Fax: 351-239-410-043. http://uc.pt/imprensa_uc - E-mail: imprensauc@ci.uc.pt - Vendas Online: <https://siglv.uc.pt/imprensa/>

É proibida a reprodução total ou parcial desta obra sem autorização expressa das Editoras.

Coordenação: Francisco de Oliveira e Maria do Céu Fialho

Normalização: Caroline Brito

Edição de texto e revisão: Glória Braga Onelley

Supervisão científica: Maria Helena da Rocha Pereira

Capa, projeto gráfico e editoração eletrônica: José Luiz Stalleiken Martins

Supervisão gráfica: Káthia M. P. Macedo

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

058 Onelley, Glória Braga.

A ideologia aristocrática nos *Theognidea*/ Glória Braga Onelley. – Niterói : Editora da Universidade Federal Fluminense; Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2009.

160 p. ; il.; 23cm.

Inclui bibliografias.

ISBN 978-85-228-0507-5

1. Literatura grega. 2. Poesia grega arcaica I. Título.

CDD 884

UNIVERSIDADE DE COIMBRA

Reitor: Prof. Doutor Fernando Jorge Rama Seabra Santos

Diretor da IUC: Prof. Doutor João Gouveia Monteiro

Coordenadora Científica do Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos: Doutora Maria do Céu Fialho

UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE

Reitor: Roberto de Souza Salles

Vice-Reitor: Emmanuel Paiva de Andrade

Pró-Reitor de Pesquisa e Pós-Graduação: Antonio Claudio Lucas da Nóbrega

Diretor da Editora da UFF: Mauro Romero Leal Passos

Diretor da Divisão de Editoração e Produção: Ricardo Borges

Diretora da Divisão de Desenvolvimento e Mercado: Luciene Pereira de Moraes

Assessora de Comunicação e Eventos: Ana Paula Campos

Comissão Editorial

Presidente: Mauro Romero Leal Passos

Ana Maria Martensen Roland Kaleff

Gizlene Neder

Heraldo Silva da Costa Mattos

Humberto Fernandes Machado

Juarez Duayer

Livia Reis

Luiz Sérgio de Oliveira

Marco Antonio Sloboda Cortez

Renato de Souza Bravo

Silvia Maria Baeta Cavalcanti

Tania de Vasconcellos

OBRA PUBLICADA COM O APOIO DE:



UI&D-CECH/POCI 2010

Ciência, Inovação
2010
Programa Operacional Ciência e Inovação 2010
MINISTÉRIO DA CIÊNCIA, TECNOLOGIA E ENSINO SUPERIOR



Editora da UFF

À memória de meus pais, sempre presentes em minha lembrança.

*A meu marido Carlos Alberto e a meus filhos, Christiane e Raphael, dedico
carinhosamente este trabalho.*

*À professora doutora Nely Maria Pessanha, orientadora competente e segura, os
meus sinceros agradecimentos.*

*À doutora Maria Helena da Rocha Pereira, professora titular da Universidade de
Coimbra, agradeço a gentileza de ter-me orientado em terra lusa, pondo à minha
disposição elementos de consulta necessários à realização deste trabalho.*

*Aos professores do Instituto de Letras da Universidade de Coimbra, agradeço as
gentilezas e as demonstrações de amizade. Ao professor doutor Francisco de São
José de Oliveira, um agradecimento especial, por sua amizade e seu empenho para
a publicação deste trabalho.*

*À professora doutora Shirley Fátima Gomes de Almeida Peçanha, amiga sincera e
incentivadora constante, meus agradecimentos e minha admiração.*

À Capes, que tornou possível meu estágio em Coimbra, meu agradecimento.

SUMÁRIO

PALAVRAS DE APRESENTAÇÃO.....	9
1. INTRODUÇÃO.....	11
2. O POETA E SUA ÉPOCA.....	15
2.1. MOMENTO HISTÓRICO.....	15
2.2. INFORMES BIOGRÁFICOS.....	22
3. A COLEÇÃO <i>THEOGNIDEA</i> : A PROBLEMÁTICA DA AUTENTICIDADE.....	31
4. A VISÃO THEOGNIDEA DA ARISTOCRACIA.....	43
4.1. A πόλις e seus conflitos.....	46
4.1.1. Ἀγαθοί versus κακοί.....	46
4.1.2. <i>A crítica situação da aristocracia: o confisco de riquezas, o exílio e a pobreza.</i>	63
4.2. Os princípios da φιλία.....	75
4.2.1. <i>A traição e a deslealdade dos φίλοι / ἑταῖροι</i>	75
4.2.2. <i>Momentos críticos da φιλία</i>	82
4.2.3. <i>O autêntico φίλος</i>	84
4.3. As manifestações de <i>eros</i> nos <i>Theognidea</i>	88
5. CONCLUSÃO.....	115
6. REFERÊNCIAS.....	117
7. ANEXO: TRADUÇÃO DOS <i>THEOGNIDEA</i>	127

PALAVRAS DE APRESENTAÇÃO

A obra que nos propomos apresentar em breves palavras é, com pequenas alterações, uma tese de doutoramento defendida na Universidade Federal do Rio de Janeiro em 1996. São seu tema um autor e uma época controversos, daqueles em que se transita de um regime político, com a sua escala de valores, para outro bem diferente. O fenómeno é observável em diversas fases da história da humanidade, embora com características variáveis, que, por sua vez, a posteridade tenta interpretar à luz das teorias da própria época em que vive. É que, como escreveu Cícero em frases famosas, “ignorar o que aconteceu antes de nascermos é ser sempre criança” (*Orator* 34.124) e a História é “testemunha dos tempos, luz da verdade, vida da memória, mestra da vida, mensagem da verdade” (*De Oratore* 2.36). A questão levar-nos-ia longe, ao campo sempre em evolução da Teoria da História, em que tantos pensadores se têm digladiado ao longo dos tempos, e não é, nem poderia ser objectivo nosso discuti-la.¹

O estudo de que se ocupa o presente livro centra-se numa obra em que se confundem textos de vários autores, e numa época em que à organização da vida na *polis* se abrem caminhos novos. Ao dizermos que se confundem textos de vários autores, estamos apenas a repetir uma opinião consensual. Delimitar o âmbito da autenticidade de toda a coletânea em estudo é, pelo contrário, uma questão a que se têm dado múltiplas respostas, especialmente no que respeita ao Livro II.

De todas estas dificuldades tem pleno conhecimento a autora, que logo no título do seu trabalho escreve *Theognidea*, e não *Theognis*, e que, neste *mare magnum*, seleciona três temas principais: vida política, amizade, amor.

Procede, assim, a um enquadramento político-social muito cuidadoso, em que destaca a oposição entre a classe aristocrática, a que pertence Teógnis, e a dos “que antes não conheciam justiça nem leis, mas gastavam as peles de cabra que traziam sobre os flancos” e “com aparência de veados governam a cidade” (1.53-56), ou seja, entre “os bons” e “os maus”, se quisermos reduzir a esta dicotomia o modo simplista como os políticos de todos os tempos distinguem entre o partido a que pertencem e aquele que se lhe opõe. Note-se, no entanto, que é nessa mesma época que se ergue uma figura axial nos primórdios da democracia, Sólon de Atenas, a quem a autora não deixa de dar o devido relevo.

Precisamente Sólon, tal como os elegíacos anteriores Tirteu e Mimnermo, surge ocasionalmente no *Corpus Theognideum*, além do certamente posterior Eveno de Paros e de muitos anónimos que nele ingressaram pela similitude dos temas. De toda esta matéria se ocupa o capítulo terceiro (“A coleção

¹ Do muito que se tem escrito sobre a matéria, permitimo-nos remeter o leitor para o autorizado e recente estudo de Fernando Catroga, *Os passos do homem como restolho do tempo. Memória e fim do fim da História* (Coimbra 2009).

theognidea: a problemática da autenticidade”), depois de anteriormente ter tentado reconstituir o “Momento histórico” e analisar os “Informes biográficos”. É particularmente valiosa, nesse capítulo terceiro, a análise dos passos de autenticidade mais discutível, bem como o confronto entre a atitude conciliadora do legislador ateniense e a posição conflituosa do Megarense. Sempre de realçar, ao longo de todo o livro, é a objetividade das várias exegeses propostas (e a bibliografia passiva deste autor é das mais numerosas), e não menos a preocupação de detectar a presença, em diversos passos, da matriz homérica e hesiódica. Mesmo que se possa discordar da solução preferida para a interpretação do dístico elegíaco de *Theognidea* 2.1253-4, citado por Platão, *Lísis* 212e sem atribuição de autor (a qual só viria a ser feita pelo escoliasta de Platão, *Fedro* 231e), deve reconhecer-se que toda a discussão é conduzida com objetividade e conhecimento de causa.

Merece especial atenção o cuidadoso tratamento da questão da *sphragis*, que surge logo no começo da coletânea (19-26) e que, não obstante a pluralidade de interpretações do seu significado, não pode analisar-se sem invocar o precedente de Hesíodo, *Teogonia* 22-23 e até o final do *Hino Homérico a Apolo Délio*, 166-173, como a autora não deixa de fazer.

Se o conhecimento das múltiplas exegeses propostas, bem como a respectiva crítica, é uma das muitas qualidades desta tese, também é de realçar a utilização segura, sempre que necessária, de dados da linguística grega susceptíveis de esclarecer o entendimento do texto.

Especial realce merece o anexo com a tradução direta e integral do *Corpus Theognideum*, feita com rigor e qualidade literária. Tanto quanto sabemos, apenas estavam vertidos para português, até à data, uns cento e trinta versos. Temos agora, finalmente, a coletânea completa, tal como a revelou o mais antigo manuscrito conhecido, o *Paris. suppl. gr. 388*. Além disso, baseando-se no texto estabelecido por West, a autora mantém-se fiel à prática do grande helenista ao assinalar, do lado esquerdo, a autenticidade, com o nome do poeta em genitivo, ou o anonimato, representando-o por uma linha horizontal. Assim tudo fica claro, mesmo para o não especialista. Deste modo se tornou acessível a um público mais vasto uma obra que não interessa menos aos historiadores e sociólogos do que aos estudiosos da literatura.

Que ela seja acolhida e apreciada como mais uma prova da qualidade dos Estudos Clássicos que se têm afirmado no Brasil nas últimas décadas, são os nossos melhores votos.

Coimbra, outubro de 2009

Maria Helena da Rocha Pereira

1. INTRODUÇÃO

Objeto de questionamentos vários por parte de especialistas em estudos helênicos têm sido a vida e a extensa produção poética atribuída ao elegíaco da época arcaica Teógnis de Mégara. Com efeito, inúmeros são os problemas que se apresentam aos estudiosos do poeta Teógnis. As primeiras questões relacionam-se com a pátria do poeta, com a época em que teria vivido e atingido a ἀκμή, e, sobretudo, com a problemática suscitada acerca da autenticidade das elegias que lhe foram atribuídas, tendo em vista que o *Corpus Theognideum* se compõe de 1.389 versos, distribuídos em poemas de extensão e temática bastante variadas, alguns dos quais imputados a outros poetas dos períodos arcaico e clássico.

Pretende-se, no presente trabalho, examinar em que medida os *Theognidea* são a expressão da aristocracia tradicional, refletem os interesses e o estilo de vida deste grupo social, e até que ponto servem de instrumento para a concretização de uma verdadeira pedagogia aristocrática.

Destarte, para a elaboração desse trabalho, julgou-se conveniente proceder, primeiramente, à tradução integral dos *Theognidea*. Como base para a tradução foi escolhido o texto estabelecido pelo helenista inglês Martin L. West, em *Iambi et Elegi Graeci, ante Alexandrum Cantati*, Volume 1, em 2ª edição, publicado em 1989 pela Oxford University Press, em virtude de ser atualmente a melhor edição da produção poética do período pré-alexandrino. Cumpre ressaltar que, embora não se tenha pretendido, no presente estudo, obter informações detalhadas acerca de dados textuais, foi feito o cotejo do texto de Martin L. West com a edição publicada, em 1948, pela Societé d'Éditions "Les Belles Lettres", cujo texto foi estabelecido e traduzido por Jean Carrière, e, ainda, com o estudo de van Groningen de Théognis (1966), cujos relevantes comentários incidiram sobre a primeira grande parte do *corpus* (v. 1-1230), conhecida sob a epígrafe de Livro I. No tocante, ainda, à tradução, convém assinalar que foi ela apresentada como anexo, no final do trabalho e em prosa, dada a dificuldade de transpor o dístico elegíaco para um tipo de verso que, de alguma forma, evocasse o ritmo do verso grego.

Após a tradução, foi feita a análise cuidada e minuciosa das constantes temáticas do *corpus*, com o objetivo de verificar em que medida os *Theognidea* representam os valores da aristocracia tradicional, de identificar o



ideal pedagógico-aristocrático do sujeito do enunciado e de examinar a sua visão acerca do homem e dos aspectos morais, sociais e políticos da sociedade grega arcaica. Deve-se lembrar que, embora a diversidade temática seja uma característica marcante da obra, foram analisadas somente as elegias que privilegiam como tema a vida política da πόλις, a amizade (φιλία) e o amor (ἔρως) em suas diferentes manifestações, uma vez que estes aspectos estão intimamente ligados ao ideal pedagógico da sociedade aristocrática. Pretende-se, pois, abordar no presente trabalho temas de natureza política, social e amorosa. Para a análise literária dos versos elegíacos, procurou-se agrupá-los segundo sua temática, tendo em vista que as elegias de tema semelhantes não caracterizam uma parte específica da obra, mas encontram-se disseminadas ao longo de todo o *Corpus Theognideum*. Relacionaram-se, ainda, alguns de seus versos com a tradição poética do período arcaico, visando a estabelecer as semelhanças e dessemelhanças de posicionamento com relação aos mesmos temas tratados.

Antes, porém, de proceder-se a essa análise, três pontos foram objeto de investigação: o momento histórico, os dados biográficos e a questão da autenticidade do *Corpus Theognideum*. Quanto ao primeiro ponto, julgou-se relevante traçar a história do desenvolvimento social e político da época arcaica, visando a situar o megarense num dado contexto histórico-social, uma vez que não é possível desvincular a obra literária do mundo circundante do poeta. Ainda que não seja o testemunho da realidade, inúmeros passos dos *Theognidea* parecem apresentar elementos bastante expressivos quanto às convicções aristocráticas de Teógnis – poeta inteiramente contrário às mudanças políticas e sociais de seu tempo – e aludir à conflitante situação política, econômica e social em Mégara, em cujo seio agonizava a aristocracia. Com efeito, características da época arcaica – conflitos políticos e sociais, lutas de classes, declínio da nobreza, enriquecimento de indivíduos não pertencentes à estirpe aristocrática, temor por regimes autocratas, entre outras – encontram plenas ressonâncias na poesia imputada a Teógnis de Mégara.

A seguir, procurou-se tecer considerações acerca dos dados biográficos do poeta megarense, para o que foi de grande importância o estudo de Carrière (1946) sobre a pátria e a época de Teógnis. Na tentativa de reiterar essas informações, foram feitas referências a alguns versos da coletânea e a indicações extraídas de passagens de autores antigos. Com relação a essas citações, foram elas apresentadas no original grego, seguidas de suas respectivas traduções.

Discutiu-se, ainda, a complexa questão levantada pelos críticos quanto à autenticidade da obra, com a apresentação de argumentos vários e controversos que tendem a caracterizá-la ora como procedente de um só poeta,



ora como uma antologia da elegia pré-alexandrina. Embora essa questão seja objeto de investigação de muitos helenistas, deve-se esclarecer que, no presente trabalho, se examinou a obra poética em seu conjunto, objetivando demonstrar, com base na análise do próprio texto das elegias, sua relevância para o conhecimento da sociedade grega aristocrática.

Destarte, dada a impossibilidade de distinguir no *Corpus Theognideum* o que é da lavra do poeta megarense do que não é, seguiu-se, na tradução, o critério adotado por Martin L. West em sua edição crítica, na qual se assinalam os versos presumivelmente autênticos com o nome *Theognidis*, os versos atribuídos a outros poetas com os seus respectivos nomes, e, ainda, os anônimos, com um simples traço antes das elegias. Vale a pena ressaltar que o helenista inglês não empregou somente esse procedimento gráfico para a indicação dos versos possivelmente autênticos. Julga Martin L. West serem da autoria de Teógnis de Mégara as elegias que registram os vocativos Cirno e Polipaides e as que foram atribuídas ao poeta megarense por autores antigos, ainda que nelas não estejam inscritos esses nomes.



2. O POETA E SUA ÉPOCA

2.1. Momento histórico

Caracteriza-se a época arcaica como um período de crises e de transformações sociais, cujas causas parecem estar nos movimentos contínuos de expansão do mundo grego que se iniciaram em meados do século VIII a.C. e se estenderam até os inícios do século VI a.C. Estabeleceram-se as primeiras colônias gregas no sul da Itália e na Sicília e, posteriormente, no Mediterrâneo, chegando até as margens mais orientais do mar Negro.

Com efeito, teorias várias procuram explicar as razões que teriam levado os gregos a emigrar para longínquas regiões, em leva sucessivas de colonização. Baseando-se na teoria alemã desenvolvida no século XIX por historiadores-filólogos alemães, em particular por Eduard Meyer,¹ alguns estudiosos, privilegiando os fatores econômicos, tentam elucidar as origens da colonização grega como resultantes da significativa expansão da indústria e do comércio gregos, a partir do século VIII a.C. Deste modo, os primeiros colonos gregos ter-se-iam limitado a procurar novos empórios para escoamento da produção excedente, nos moldes do entreposto grego de Al-Mina, na Síria do Norte, onde foram encontrados inúmeros exemplares de cerâmica geométrica. Baseados nestes dados, os arqueólogos julgam que a presença de gregos em Al-Mina, nomeadamente de Eubeus de Cálcis e de Erétria, parece remontar aos fins do século IX a.C., fase anterior aos movimentos de colonização propriamente ditos.

Ainda que os helenistas modernos não neguem o interesse comercial como um dos fatores que impeliram os gregos da época arcaica a fundar novas colônias, são quase todos unânimes em afirmar que a atividade colonizadora não se desenvolveu simplesmente por motivos comerciais, mas, sobretudo, por problemas agrários. Para eles, portanto, o que os gregos procuravam acima de tudo nos países de além-mar eram terras mais consentâneas ao cultivo. De fato, a falta de terras (*στενοχωρία*), agravada pela crise de superpovoamento e pela partilha desigual de terras, monopolizadas pela nobreza fundiária, é apontada como um dos fatores fundamentais da colonização grega. Aliás, as escavações arqueológicas atestam que muitas colônias fundadas no sul da Itália e da Sicília eram povoações basicamen-



te agrícolas e não entrepostos comerciais, tendo em vista que o comércio não atingiu, desde logo, uma importância tão expressiva. No que concerne a Mégara Hibleia, *e.g.*, o próprio local escolhido para a instalação dos primeiros colonos – a fértil planície junto ao sopé dos montes Hibleus – levou os estudiosos à conclusão de que a procura de terras foi o fator decisivo para o estabelecimento dos megarenses do continente nessa colônia, por volta de 750 a.C.

No entanto, apesar de a procura por novas terras ser geralmente considerada o fator determinante da imigração, convém assinalar que a história da colonização grega apresenta motivações diversas, sendo, pois, difícil apontar, com precisão, uma causa única ou estabelecer as causas reais desses êxodos. A esse respeito, é significativa a observação de Claude Mossé (1989:102):

Mas os estudos mais recentes, levados a cabo nos locais de alguns desses povoamentos, incitam-nos a uma maior prudência, e talvez mesmo a levarmos mais em conta os casos particulares, admitindo que aqui pode ter sido a falta de terras o fator em jogo, ali o interesse de se abastecer em metais raros ou preciosos, além de eventuais circunstâncias fortuitas como uma qualquer situação de fome e miséria ou uma crise interna.

Todavia, quaisquer que tenham sido as razões dos movimentos migratórios, o fato é que, após o estabelecimento das colônias, se mantinham, via de regra, entre elas e a cidade-mãe, laços de natureza essencialmente religiosa, em virtude de terem sido, desde a fundação, comunidades econômica e politicamente autônomas. De fato, os integrantes da expedição colonizadora perdiam a cidadania anterior e tornavam-se cidadãos da outra πόλις. Tal independência, entretanto, não impedia que a cidade-mãe ajudasse as colônias em casos de necessidade ou se firmassem entre as novas e prósperas cidades-estado e as metrópoles relações de troca. Entre elas circulavam produtos agrícolas, matérias-primas e bens manufaturados: a metrópole abastecia as colônias de vinho, azeite, objetos de arte e produtos industrializados, ao passo que estas últimas exportavam gado, cereais e matérias-primas, tais como metais preciosos (ferro, cobre e estanho) de que a Grécia era carente. Assim, ao mesmo tempo em que multiplicavam as relações mútuas, os gregos alcançavam os mercados do Oriente e das regiões bárbaras e expediam para longe os excedentes de sua produção. Glotz (1946:107) e Austin e Vidal-Naquet (1986:76-77) asseveram que, no período de 650 a 550 a.C., os gregos fizeram de Náucratis, no delta do Nilo, um de seus principais empórios. Em muitas cidades gregas, como em Cálcis e em Mégara, a revolução econômica alterou o perfil da aristocracia, tendo em vista que, ao lado da riqueza imobiliária, os nobres aristocratas estavam em



condições de auferir lucros de outras fontes e não somente da terra e dos rebanhos. Especialmente em Mégara, afirma Glotz (1988:55), os criadores de carneiros fabricavam com a lã roupas que vendiam ao povo, ou buscavam, nos empórios da Propôntide, o trigo e o peixe do Ponto Euxino. Corroborando o ponto de vista de Glotz no tocante à criação de carneiros e à indústria de lã, Adkins (1985:135), ao considerar significativa a ênfase dada ao substantivo κρίους, “carneiros”, no verso 183 do *Corpus Theognideum*, supõe que na *pólis* megarense o comércio de lã era intenso. Reproduzia-se, pois, a riqueza dos aristocratas.

Destarte, a intensificação dos movimentos contínuos de expansão do mundo grego, o incremento do comércio e da indústria e o acréscimo da riqueza mobiliária, estimulada pela adoção da moeda nas transações comerciais, acarretaram, por volta do século VII a.C., sérias transformações na organização política e social. Cumpre assinalar que muitos helenistas, pautando-se em dados fornecidos pelas escavações arqueológicas, julgam que a cunhagem de moedas na Grécia não foi determinada, desde o início, por fatores econômicos. Assim, como observa Ribeiro Ferreira (1992:61), a cunhagem de espécimes vários, ainda que tenha acarretado consequências na ordem política e social, por permitir o acúmulo de riqueza, não visava a facilitar as transações comerciais, mas antes a proporcionar o desenvolvimento do papel fiscal do Estado, a financiar e a pagar o exército dos mercenários e, sobretudo depois de concretizada sua difusão, a assegurar a autonomia política e social da πόλις.

O regime oligárquico – de caráter eminentemente aristocrático – em que vivia a maioria das cidades gregas do período arcaico começa, pois, a enfraquecer-se, ainda no século VII a.C., em virtude da ascensão de uma nova classe enriquecida pelo comércio e, conseqüentemente, pelo desenvolvimento da indústria. Essa nova classe de enriquecidos aspirava a obter participação no poder político, já que dispunha de meios para adquirir terras, armaduras completas e recursos para criar cavalos, privilégios anteriormente restritos à nobreza fundiária, detentora dos poderes político, militar, religioso e econômico nas πόλεις gregas. No que concerne ao enfraquecimento do regime oligárquico em muitas cidades gregas, Glotz (1988:84) assegura que, em Mégara, Corinto, Egina e, principalmente, Atenas, o incremento do comércio e da indústria acarretou alterações de ordem política e social, ao passo que outras regiões, como a maior parte do Peloponeso, a Beócia e a Fócida, a Tessália, a Acarnânia, a Etólia e o Epiro permaneceram alheias à revolução econômica, conservando, a par de costumes agrícolas e pastoris, instituições regulamentadas por princípios gentílicos e aristocráticos.

Com efeito, as antigas famílias nobres não admitiam o enriquecimento de indivíduos oriundos de camadas sociais outras que não a aristocrática.



No entanto, a nova classe dos ricos fazia fortuna e disputava com a nobreza o poder político e o acesso às magistraturas. O descontentamento era geral e em muitas cidades gregas instaura-se a luta de classes. Algumas elegias do poeta Teógnis de Mégara testemunham a relevância que essa riqueza havia adquirido, pois os nobres não mais detinham o poder político. Os versos 53-8 parecem referir-se a essas mudanças na ordem política e econômica:

	Κύρνε, πόλις μὲν ἔθ' ἦδε πόλις, λαοὶ δὲ δὴ ἄλλοι οἱ πρόσθ' οὔτε δίκας ἤιδεσαν οὔτε νόμους,	
55	ἀλλ' ἀμφὶ πλευραῖσιν δορὰς αἰγῶν κατέτριβον, ἔξω δ' ὡστ' ἔλαφοι τῆσδ' ἐνέμοντο πολέος καὶ νῦν εἰς ἀγαθοὶ Πολυπαῖδη· οἱ δὲ πρὶν ἐσθλοὶ	>1109
	νῦν δειλοὶ· τίς κεν ταῦτ' ἀνέχοιτ' ἐσορῶν; ...	1110
55	Cirno, esta cidade é ainda uma cidade, o povo, outro; os que antes não conheciam justiça nem leis, mas gastavam peles de cabras em torno de seus flancos, pastavam fora da cidade, como cervos. E agora são os homens de bem, Polipaidés; os antes nobres, agora são inferiores. Quem suportaria essa visão?...	>1109 1110

Em contrapartida, essa nova ordem econômica provocara o empobrecimento cada vez maior das classes menos favorecidas, que continuavam submetidas aos nobres e, em última análise, sofriam as consequências da disputa econômica entre os aristocratas e os novos ricos. Assim, impossibilitados de estabelecer-se diante do predomínio econômico, os pequenos proprietários de terra e os trabalhadores livres endividavam-se, empenhando seus poucos bens e até sua pessoa. Não dispendo de recursos para saldar as dívidas contraídas com os grandes proprietários, que cobravam juros altíssimos pelos empréstimos concedidos, os indivíduos dessas classes inferiores, sobretudo os pequenos camponeses, eram coagidos a dar como pagamento a própria terra cultivada e seu trabalho. Deste modo, não tendo o pequeno proprietário reembolsado o credor, e estando a terra penhorada, nela permanecia como arrendatário ou como servo. Enfim, não tendo mais o que dar como penhor, era impelido lentamente à escravidão, hipotecando, simultaneamente com a terra, seu corpo, mulher e filhos. Os testemunhos de Sólon (fragm. 36W)² e de Aristóteles, em *Constituição de Atenas* II, 1-2, são, com relação à cidade de Atenas, elucidativos a esse respeito, muito embora essa precária situação dos camponeses e pequenos proprietários de terra seja apropriada também a outras partes do mundo grego.

De modo geral, as cidades gregas procuravam solucionar essas dissenções, por meio de um acordo firmado entre as facções em luta, acordo esse que consistia na escolha de legisladores capazes de prover a cidade de códigos de leis e de proceder a reformas político-sociais. Expressivo é



também o caso de Atenas, onde o legislador Sólon, com o assentimento dos partidos em luta, dotou a cidade de um código de leis, realizando um conjunto de reformas sociais, econômicas, políticas e institucionais, como informa Aristóteles em *Constituição de Atenas* V, 1-2. Entretanto, as reformas dos legisladores nem sempre conseguiam minimizar as lutas travadas entre os diferentes segmentos da população e, tampouco, resolver os conflitos sociais, agravados pelas dissensões internas nas classes dominantes. Em consequência, desaparecem em muitas cidades gregas os antigos regimes aristocráticos e instaura-se, em meados do século VII a.C. e no decurso do século VI a.C., uma nova forma de governo, implantada pela violência e pela força: a tirania, que designa o poder exercido por um só homem, geralmente oriundo da aristocracia, e fundado no prestígio social e no favorecimento das classes inferiores. O tirano, entretanto, não se apresentava somente como defensor dos camponeses arruinados, mas também dos hoplitas e, ainda, dos artesãos e dos comerciantes que, por sua vez, o aprovavam, pelo fato de, em algumas cidades, ele controlar as grandes rotas comerciais, por meio das quais os produtos gregos chegavam aos empórios mais distantes das metrópoles.³

Ao que parece, os versos 39-52 da coletânea *Theognidea*, embora não deixem transparecer o momento histórico de Mégara a que o sujeito do enunciado se reporta, revelam o temor não só pela tirania, mas por qualquer outra forma de governo que não a aristocrática.

	⊗ Κύρνε, κύει πόλις ἦδε, δέδοικα δὲ μὴ τέκηι ἄνδρα	> 1081
40	εὐθυντήρα κακῆς ὕβριος ἡμετέρης.	1082
	ἄστοι μὲν γὰρ ἔθ' οἶδε σαόφρονες, ἡγεμόνες δὲ	1082a
	τετράφαται πολλῆν εἰς κακότητα πεσεῖν.	x b
	οὐδεμίαν πω Κύρν' ἀγαθοὶ πόλιν ὄλεσαν ἄνδρες·	
	ἀλλ' ὅταν ὑβρίζειν τοῖσι κακοῖσιν ἄδη,	
45	δῆμόν τε φθείρωσι δίκας τ' ἀδίκοισι διδῶσιν	
	οἰκείων κερδέων εἵνεκα καὶ κράτεος,	
	ἔλπεο μὴ δηρὸν κείνην πόλιν ἀτρεμίεσθαι,	
	μηδ' εἰ νῦν κεῖται πολλῆι ἐν ἡσυχίῃ,	
	εὗτ' ἂν τοῖσι κακοῖσι φίλ' ἀνδράσι ταῦτα γένηται,	
50	κέρδεα δημοσίωι σὺν κακῶι ἐρχόμενα.	
	ἐκ τῶν γὰρ στάσιές τε καὶ ἔμφυλοι φόνοι ἀνδρῶν	
	μούναρχοί τε πόλει μήποτε τῆδε ἄδοι. ⊗	
	⊗ Cirno, esta cidade está prenhe, e temo que ela dê à luz um homem	> 1081
40	que castigue nossa sórdida insolência. Os cidadãos são ainda sensatos,	1082
	mas os chefes atiram-se a uma grave depravação. x Nenhuma cidade	1082a-b
	ainda, Cirno, homens de bem destruíram; mas quando agrada aos	
45	inferiores abandonarem-se à violência, corrompem o povo e concedem	



50 justiça aos injustos, visando a lucros particulares e poder; não esperes que essa cidade permaneça tranquila por muito tempo, mesmo se está em calma agora, quando a esses homens inferiores for isto o que agrada: lucros alcançados com o mal público. Por causa disso, há lutas civis, assassinatos entre compatriotas e também monarcas: que jamais tal situação agrade a esta cidade! ⊗

Com relação a esse momento evocado, o helenista inglês Martin L. West (1974:68) acredita que os versos em questão se referem a uma época anterior ao governo de Teágenes e não ao período subsequente à queda deste tirano, em virtude de Teógnis temer, pela primeira vez, a implantação, em sua cidade, do governo de μούναρχοι. Para Martin L. West, defensor da tese de que a ἀκμή de Teógnis data da segunda metade do século VII a.C., esses versos devem ter sido compostos antes ou pouco antes do governo do tirano Teágenes e não depois de 630 a.C., data provável, segundo o helenista, da implantação da tirania em Mégara Niseia.

Cumprе assinalar que escassas são as fontes comprobatórias da situação política de Mégara e, sobretudo, do período subsequente à queda do tirano Teágenes, deposto por volta de 590 a.C. No entanto, a julgar pelo que diz Plutarco em *Questões Gregas* 18,⁴ instaurou-se, após a destituição desse tirano, um breve período de tranquilidade na πόλις megarense. A este curto período de governo moderado, de caráter oligárquico, seguiram-se intermináveis lutas entre a aristocracia, já decadente, e os chefes do governo, culminando numa democracia desenfreada, com a qual os versos 53-68 do *corpus* parecem dialogar, haja vista ilustrarem o comportamento desregrado dos megarenses:

⊗ Κύρνε, πόλις μὲν ἔθ' ἦδε πόλις, λαοὶ δὲ δὴ ἄλλοι,
οἳ πρόσθ' οὔτε δίκας ἤιδεσαν οὔτε νόμους,
55 ἄλλ' ἄμφι πλευραῖσι δορὰς αἰγῶν κατέτριβον,
ἔξω δ' ὥστ' ἔλαφοι τῆσδ' ἐνέμοντο πόλεος.
καὶ νῦν εἰς' ἀγαθοὶ Πολυπαῖδη· οἱ δὲ πρὶν ἐσθλοὶ > 1109
νῦν δειλοὶ. τίς κεν ταῦτ' ἀνέχοιτ' ἐσορῶν... 1110
ἄλλήλους δ' ἀπατῶσιν ἐπ' ἀλλήλοισι γελῶντες, 1113
60 οὔτε κακῶν γνώμας εἰδότες οὔτ' ἀγαθῶν. x 1114
μηδὲνα τῶνδε φίλον ποιεῦ Πολυπαῖδη ἀστῶν
ἐκ θυμοῦ χρεῖης οὔνεκα μηδεμιῆς
ἀλλὰ δόκει μὲν πᾶσιν ἀπὸ γλώσσης φίλος εἶναι,
χρῆμα δὲ συμμειξίης μηδενὶ μηδ' ὅτιοῦν
65 σπουδαῖον· γνώσῃ γάρ οἰζυρῶν φρένας ἀνδρῶν,
ὡς σφιν ἐπ' ἔργοισιν πίστις ἔπ' οὔδεμία,
ἀλλὰ δόλους ἀπάτας τε πολυπλοκίας τ' ἐφίλησαν
οὕτως ὡς ἄνδρες μηκέτι σωιζόμενοι.



- 55 ⊗ Cirno, esta cidade é ainda uma cidade, o povo, outro; os que antes
não conheciam justiça nem leis, mas gastavam peles de cabras em torno
de seus flancos, pastavam fora da cidade, como cervos. E agora são
os homens de bem, Polipaidés; os antes nobres, agora são inferiores. Quem
60 suportaria essa visão?... Enganam-se, zombando uns dos outros, sem
conhecer os princípios dos inferiores e dos homens de bem. x De nenhum
desses cidadãos, Polipaidés, te tornes, do fundo do coração, amigo por
qualquer vantagem; ao contrário, parece ser amigo de todos em palavras;
65 não te mistures com nenhum deles em qualquer negócio sério; de fato,
aprenderás a conhecer os corações desses homens inferiores, como, em seus
próprios atos, não há confiança alguma, mas amam dolos, enganos e ardis,
como se fossem homens perdidos.

Deste modo, a alusão de Plutarco, em *Questões Gregas* 18, ao comportamento insolente do povo, que invadiu as casas dos ricos, para aí ser tratado sumptuosamente, parece harmonizar-se com a descrição apresentada na poesia do megarense acerca de homens social, moral e politicamente inferiores, que invadem a cidade e usurpam aos antigos aristocratas o poder e a riqueza. Os versos mencionados testemunham, pois, a aversão dos nobres pelo governo exercido pelos não aristocratas, cujo comportamento se assemelha ao dos indivíduos de que fala Plutarco. E Teógnis, como representante máximo da aristocracia megarense, repudiava também as alianças dos nobres decadentes com os novos ricos, os *κακοί*, por serem contrárias aos princípios de eugenia, a que, até mesmo, obedeciam os criadores de animais, como revelam os versos 183-6:

- 185 ⊗ κριοὺς μὲν καὶ ὄνους διζήμεθα Κύρνε καὶ ἵππους
 εὐγενέας, καὶ τις βούλεται ἐξ ἀγαθῶν
βήσεσθαι · γῆμαι δὲ κακὴν κακοῦ οὐ μελεδαίνει
 ἔσθλός ἀνὴρ, ἦν οἱ χρήματα πολλὰ δίδωι.
- 185 ⊗ Procuramos, Cirno, carneiros, burros e cavalos de boa raça, e qualquer
um prefere que sejam eles descendentes dos bons; mas um homem
nobre não tem receio de desposar a filha de um homem inferior, se ela lhe
oferece muitos bens, ...

Diante dessa nova ordem social, evidencia-se na poesia teognídea a degradação da nobreza que não mede esforços para assegurar a riqueza perdida: *πλοῦτος ἔμειξε γένος*, “A riqueza degenera a raça” (v.190).

Observa-se, pois, que a obra literária deixa transparecer vários dados sobre a estrutura da sociedade, seus problemas, suas crises e seus ideais, muito embora ela não seja histórica nem autobiográfica. Neste sentido, muitos passos dos *Theognídea* deixam entrever que a época de Teógnis de Mégara se caracterizou por profundas mudanças políticas e sociais, cujas



origens podem ser buscadas nas lutas de classes, ocorridas em diversas cidades do mundo grego. Sem dúvida, o poeta, um aristocrata de linhagem, mostra-se bastante preocupado e insatisfeito com a situação de sua πόλις, uma vez que, ao lado dos decadentes nobres aristocratas, uma nova classe enriquecida participa do poder político. Segundo a ótica do poeta, a única salvação para a cidade de Mégara seria o regresso ao governo dos ἀγαθοί, baluartes da autêntica justiça.

2.2. Informes biográficos

Escassos e às vezes contraditórios são os dados biográficos do poeta Teógnis de Mégara, decorrentes ora da interpretação feita pelos críticos da própria obra do poeta (v. 22-3), ora de informações fornecidas por algumas passagens de autores antigos. Destarte, levantam-se questões de difícil solução acerca do local e da época que o viram nascer e florescer.

A julgar pelas referências inseridas em obras posteriores e, ainda, pelos versos 22-3 do *Corpus Theognideum* tem-se conhecimento de que Teógnis era natural de Mégara: “Θεύγνιδός ἐστιν ἔπη / τοῦ Μεγαρέως” – “São os versos de Teógnis de Mégara”. No entanto, discute-se a que Mégara essas fontes se referem, se a da Sicília, chamada Hibleia, se a do continente grego, denominada Niseia.

No verbete da *Suda*, dedicado a Teógnis, encontra-se a indicação de ser o poeta procedente de Mégara da Sicília: Θεόγνις, Μεγαρεὺς τῶν ἐν Σικελίᾳ Μεγαρέων..., “Teógnis, natural de Mégara, entre os megarenses da Sicília...”. Analogamente, Platão, em *Leis* 630a, aponta para a origem siciliana do poeta: ποιητὴν δὲ καὶ ἡμεῖς μάρτυρ’ ἔχομεν, Θεόγνιν, πολίτην τῶν ἐν Σικελίᾳ Μεγαρέων..., “e também temos como testemunha um poeta, Teógnis, concidadão dos megarenses da Sicília...”.

Ao interpretar essa passagem inserida em *Leis* 630a, Carrière (1946: 6-7) analisa a aposição do termo πολίτην ao nome de Teógnis. Em sua opinião, essa aposição, feita pelo ateniense que dirige o diálogo, equivale à mesma explicação dada por este último, em *Leis* 629a, acerca do poeta Tirteu, após tê-lo considerado o representante máximo de valor moral de bravura na guerra. Neste passo, o ateniense, tentando levar seus interlocutores Clíniás e Megille a não contestarem a prova por ele apresentada como paradigma a ser seguido por um bom legislador em assuntos de guerra, referiu-se ao poeta Tirteu – προστησώμεθα γοῦν Τύρταιον, τὸν φύσει μὲν Ἀθηναῖον, τῶνδε δὲ πολίτην γενόμενον (destaquemos, por exemplo, Tirteu, ateniense por nascimento, mas que se tornou concidadão deles [dos lacedemônios]) –, sublinhando-lhe a origem ateniense e o direito de cidadania espartano.



Ora, o paralelismo entre as duas citações parece evidente: assim como o termo *πολίτην* refere-se a Tirteu como um concidadão dos lacedemônios e não como um espartano de nascimento, assim também a presença deste substantivo em aposição ao nome de Teógnis (*Leis* 630a) apresenta um sentido análogo, qual seja, o de indicar que Teógnis talvez se tenha tornado concidadão dos megarenses da Sicília. Deste modo, Carrière julga que a aplicação do termo *πολίτην* ao nome de Teógnis seria infundada se o poeta fosse, de fato, oriundo da Mégara da Sicília. Para o helenista, aliás, a exposição pouco clara do personagem de Platão induziu a *Suda* a interpretar erroneamente a pátria do poeta Teógnis de Mégara.

No século XIX (1888), a discussão acerca da naturalidade siciliana do poeta foi sustentada por Giulio Belock.⁵ Baseando sua tese no exame das elegias do *corpus*, o helenista julgava que as condições políticas de Mégara Niseia, na segunda metade do século VI a.C., não se adaptavam à luta de classes entrevista na poesia atribuída a Teógnis, tendo em vista que na metade do século o povo já obtivera igualdade política e a tirania fora derrubada. Nesse período – sustentava Belock –, o conflito de classes começava a agitar Mégara Hibleia, colônia megarense da Sicília.

Lavagnini (1950:70-71), que situa o período de vida do poeta na época das invasões de Xerxes à Grécia, contesta os argumentos de Belock acerca da pátria do poeta e, sobretudo, das condições políticas da colônia megarense, afirmando, com base no relato de Heródoto (VII, 156) sobre a destruição de Mégara Hibleia, que uma situação de predomínio de democracia e de demagogia era inconcebível a Mégara Hibleia, cujo sistema de governo, no final do século V a.C., era ainda aristocrático, já que os nobres, temendo ser massacrados por Gelão de Siracusa, se armaram contra este tirano e lhe declararam guerra, sem a intervenção do povo.

Outras referências, extraídas dos trabalhos dos lexicógrafos Dídimo de Alexandria e Harpocratium, fazem menção a Mégara continental como a verdadeira pátria de Teógnis. Posição idêntica assume o lexicógrafo do século VI d.C., Estêvão de Bizâncio:

Μεγάρα : πόλις περὶ τὸν Ἴσθμόν, μέση Πελοποννήσου
καὶ Ἀττικῆς καὶ Βοιωτίας ἀφ' ἧς Θέογνης ὁ
τὰς Παραινέσεις γράψας.⁶

Mégara: cidade perto do Istmo, situada entre o Peloponeso, a Ática e a Beócia. ...
da qual provém Teógnis, escritor das Exortações.

Da mesma forma, muitos críticos modernos julgam ser o poeta natural da Mégara do continente grego, baseados, principalmente, no escoliasta de Platão (*Leis*, 630a), que sugere ter o poeta Teógnis adquirido, na Mégara da Sicília, o direito de cidadania.



...τί δὲ ἐκώλυεν αὐτὸν ἐκ ταύτης μὲν
εἶναι τῆς Μεγαρίδος, ἀπελθόντα δὲ εἰς
Σικελίαν, ὡς ἡ ἱστορία ἔχει, γενέσθαι
νόμῳ Μεγαρέα ἐκεῖ, ὡς καὶ τὸν Τυρταῖον
Λακεδαιμόνιον;⁷

... Que o impedia de ser natural dessa Mégara, e, depois de ter partido para a Sicília, como a história sustenta, de tornar-se aí, segundo a lei, um megarense, assim como Tirteu se tornou lacedemônio?

No entanto, os motivos que o teriam levado a fixar-se na colônia grega parecem ter sido de ordem pessoal e política, sendo, pois, a hipótese de um exílio político bastante verossímil. Com efeito, baseando-se nos dísticos 209-10 e 332a-b dos *Theognidea*, os quais aludem à degradante condição de um exilado, pode formular-se a suposição de o poeta ter sido banido de sua pátria.

οὐδεὶς τοι φεύγοντι φίλος καὶ πιστὸς ἑταῖρος · τῆς δὲ φυγῆς ἔστιν τοῦτ' ἀνιηρότερον. (209-10)	< 332a b
---	-------------

Ninguém é amigo e companheiro fiel de um exilado; isso é mais penoso do que o exílio.	< 332a-b
---	----------

οὐκ ἔστιν φεύγοντι φίλος καὶ πιστὸς ἑταῖρος τῆς δὲ φυγῆς ἔστιν τοῦτ' ἀνιηρότατον. (332a-b)	> 209 210
--	--------------

Não há amigo e companheiro fiel para um exilado; do exílio, isso é o mais penoso.	> 209 210
---	--------------

Acresce, ainda, que Aristóteles, *Política*, 304b, ao discorrer sobre as causas que nas democracias deram origem às revoluções, evoca o exílio de muitos nobres megarenses.

παραπλησίως δὲ καὶ ἡ ἐν Μεγάροις κατελύθη
δημοκρατία οἱ γὰρ δημαγωγοί, ἵνα χρήματα ἔχῳσι
δημεύειν, ἐξέβαλλον πολλοὺς τῶν γνωρίμων, ἕως
πολλοὺς ἐποίησαν τοὺς φεύγοντας, οἱ δὲ κατιόντες
ἐνίκησαν μαχόμενοι τὸν δῆμον καὶ κατέστησαν τὴν
ὀλιγαρχίαν.

Também entre os megarenses a democracia foi derrubada de modo semelhante, pois os demagogos, a fim de que pudessem confiscar os bens



(dos cidadãos) em proveito do Estado, expulsavam muitos dos notáveis, até que fizeram muitos exilados, mas estes, quando voltaram, combatendo, venceram o povo e implantaram a oligarquia.

Embora o Estagirita não se refira especificamente ao poeta Teógnis e, tampouco, determine a época em que ocorreu esse acontecimento, tal relato parece reiterar a suposição de o poeta ter sido banido de Mégara Niseia, opinião aqui partilhada. Aliás, os versos 1.197-202 do *Corpus Theognideum* aludem a confiscos de terra, talvez os mencionados por Aristóteles na passagem anteriormente citada. Neles ressoa o tom amargurado do megarense, que lamenta a perda de suas propriedades, ocorrida possivelmente no momento em que se estabeleceu o governo dos não aristocratas em Mégara.

1200 ☉ ὄρνιθος φωνὴν Πολυπαΐδη ὀξὺ βοώσης
 ἤκουσ', ἢ τε βροτοῖς ἄγγελος ἦλθ' ἀρότου
 ὠραίου· καὶ μοι κραδίην ἐπάταξε μέλαιναν,
 ὅττι μοι εὐανθεῖς ἄλλοι ἔχουσιν ἀγρούς,
 οὐδέ μοι ἡμίονοι κυφὸν ἔλκουσιν ἄροτρον
 † τῆς ἄλλης μνηστῆς † εἵνεκα ναυτιλίας.

1200 ☉ Ouvi, Polipaides, o canto da ave que grita pungentemente, ela que vem anunciar aos mortais a estação da lavoura; seu canto fez palpitar meu coração triste, porque outros possuem meus campos floridos, e as mulas não arrastam para mim a charrua recurva, por causa de † outra inesquecível † navegação.

Considerando-se, portanto, a hipótese de que a Mégara da Sicília não foi para o poeta senão uma cidade que o teria acolhido na condição de exilado, parece provável que a Mégara continental tenha sido, de fato, o berço de Teógnis.

No tocante à época em que teria vivido, tampouco são precisas as indicações. Segundo o verbete da *Suda*, viveu Teógnis na 59ª Olimpíada (... γεγωνῶς ἐν νθ' Ὀλυμπιάδι), ocorrida por volta de 544-1 a.C.

Considerando que é difícil distinguir se esse *Lexicon* emprega o termo γεγωνῶς⁸ ou na acepção de “nascido” ou de “florescido”, alguns helenistas interpretam o ano da 59ª Olimpíada como referente à época de nascimento do poeta, ao passo que outros, como à de sua maturidade literária. Assim, na tentativa de estabelecerem o momento em que viveu o megarense, esses estudiosos buscam, no próprio texto das elegias, indicações de fatos históricos e, por conseguinte, um referencial biográfico de Teógnis.



Os helenistas Harrison,⁹ Lavagnini (1950:67), Adrados (1988:157) e Campbell (1982: 345), por exemplo, ao analisarem os versos que mencionam a emoção despertada pelo iminente perigo medo (v. 757-64) e as súplicas do poeta a Apolo para proteger sua cidade desse exército brutal (v. 773-82), aventam a hipótese de que o poeta megarense teria assistido às incursões de Xerxes e Mardônio à Grécia (480-79 a.C.). Partindo desse pressuposto, admitem os referidos estudiosos que Teógnis teria nascido na segunda metade do VI século e vivido até o V século a.C. Deste modo, interpretam a proposição da *Suda* (γεγονώς ἐν νῆ' Ὀλυμπιάδι) como referente ao nascimento do poeta.

Por outro lado, Carrière (1946:9-10), Podlecki (1984:143) e Burn (1960: 248) parecem julgar que o termo γεγονώς deve aplicar-se à idade madura do poeta Teógnis. Para eles, os acontecimentos políticos entrevistados nas elegias do poeta parecem remontar à primeira metade do século VI a.C. Tal datação está em consonância com a lição extraída pelos helenistas da referida passagem de Plutarco, *Questões Gregas* 18, na qual o biógrafo afirma ter-se instaurado em Mégara, após a queda do tirano Teágenes – por volta de 590 a.C., segundo Carrière – um governo moderado, de caráter oligárquico. Estimando em dez ou quinze anos este período de tranquilidade na citada πόλις, o helenista francês considera o ano de 575 a.C. como a data aproximada dos conflitos que precederam o estabelecimento da democracia em Mégara.

Ora, alguns passos do *Corpus Theognideum* aludem a um período conturbado na πόλις, marcado por profundas crises político-sociais. Nos versos 31-6, revela o sujeito do enunciado a razão de desejar transmitir provavelmente a um jovem de seu partido político os princípios tradicionais aristocráticos, pois a cidade está dividida em duas classes, a dos homens de bem (ἀγαθοί) e a dos inferiores (κακοί):

ταῦτα μὲν οὕτως ἴσθι· κακοῖσι δὲ μὴ προσομίλει
 ἀνδράσιν, ἀλλ' αἰεὶ τῶν ἀγαθῶν ἔχεο·
 καὶ μετὰ τοῖσιν πίνε καὶ ἔσθιε καὶ μετὰ τοῖσιν
 ἴζε, καὶ ἄνδανε τοῖς, ὧν μεγάλη δύναμις.
 ἐσθλῶν μὲν γὰρ ἅπ' ἐσθλὰ μαθήσεται· ἦν δὲ κακοῖσι
 συμμίσγητις, ἀπολεῖς καὶ τὸν ἔοντα νόον.

Fica sabendo essas coisas: não frequentes homens inferiores, liga-te sempre aos homens de bem; e com eles bebe, e come, e com eles senta-te, e agrada àqueles cujo poder é grande. Dos homens de bem aprenderás o bem; mas se com os inferiores te misturares, perderás até o teu espírito.

Prescrevem-se nos mencionados dísticos as relações adequadas e o comportamento correto entre indivíduos que já fazem parte da aristocracia, partilham seus valores e objetivos e estão ligados por laços de lealdade e



valores comuns. Por isso, a função ética do grupo é preservar a unidade, para a defesa dos princípios e privilégios da classe. É imperativo, pois, unir-se aos homens de bem, aos aristocratas, já que os não aristocratas realizam ações iníquas, corrompendo o povo e absolvendo os injustos. Tais admoestações têm sua expressão plena no dístico 45-6:

δῆμόν τε φθείρωσι δίκας τ' ἀδίκοισι διδῶσιν
οἰκείων κερδέων εἵνεκα καὶ κράτεος,

corrompem o povo e concedem justiça aos injustos, visando a lucros particulares e poder,

Por outro lado, os versos 53-68 – já mencionados no item 2.1 deste trabalho – deixam bem claro que os aristocratas não são mais os governantes da πόλις. Esses versos permitem supor ter o poeta Teógnis vivido no momento da instauração da democracia em Mégara, governada, então, pelos κακοί. Convém lembrar que os raros textos alusivos à história de Mégara – *Política* V, 1.304b, *Poética* 1.448a, *Questões Gregas* 18, por exemplo – não determinam a data da implantação da democracia megarense.

Para reiterar seus argumentos quanto à interpretação do termo γεγονός, como referente à fase de ἀκμή de Teógnis, Carrière, em um breve artigo publicado em *Euphrosyne* (1955:203-205), baseia-se na inscrição gravada em uma taça de Selinonte, colônia megarense da Sicília, a qual, segundo os arqueólogos, não deve ser posterior ao ano 550 a.C. Para o helenista, a inscrição Θέογνις καλὸς νῆ Δία – “Teógnis é belo, sim, por Zeus” – alude provavelmente à beleza juvenil do poeta e parece remontar aos anos 580-70 a.C., período em que o aristocrata megarense, nascido na primeira década do século VI a.C., atingira a efebia. Quanto ao lugar em que foi encontrada a referida taça, Carrière aventava a hipótese de o poeta tê-la levado para a Sicília, por ocasião de seu exílio. Esse testemunho é, no entanto, contestado por Adrados, defensor de que o termo γεγονός da *Suda* se refere à época de nascimento do poeta.

Acresce, ainda, que aqueles helenistas, partidários de que o termo γεγονός diz respeito à época de ἀκμή do poeta, na tentativa de associar os fatos narrados por Aristóteles, *Política*, 304b, comentados anteriormente, às vicissitudes da própria vida de Teógnis, consideram plausível a hipótese de que o poeta fora exilado de sua pátria. Entretanto, mesmo que eles reconheçam como verídicos tais acontecimentos, não é possível saber se o poeta retornou a sua pátria por favorecimento da reação oligárquica que, segundo Aristóteles, pôs fim à democracia em Mégara, ocorrida por volta de 550 a.C., como afirma Burn (1960:255). Portanto, se Teógnis foi despojado de suas propriedades, no momento em que foi implantada a democracia em



Mégara – como parecem sugerir algumas elegias –, a data mencionada pela *Suda* (544-1 a.C.) deve reportar-se à época de florescimento do poeta e não à de seu nascimento.

Opondo-se às duas teorias apresentadas acerca da datação, o helenista inglês Martin L. West, no prefácio de seu primeiro tomo de *Iambi et Elegi Graeci ante Alexandrum Cantati* (1989:172), situa a ἀκμή de Teógnis na segunda metade do século VII a.C.: *Theognis non sexto saeculo ut vulgo creditur sed ca. 640-600 elegias composuit,...* “Teógnis não é do VI século, como geralmente é afirmado pelo vulgo, mas compôs elegias por volta de 640-600,....”. Martin L. West (1974:68-70) recua o período de vida de Teógnis, por acreditar que os fatos políticos entrevistados nas elegias do poeta podem ser relacionados com eventos ocorridos antes do governo do tirano Teágenes, ou até mesmo durante seu domínio, e com os subsequentes distúrbios em Mégara, após a destituição do tirano. Argumenta o helenista, por exemplo, que o temor do poeta pela implantação da tirania em sua cidade (v. 39-52) seria infundado, se o megarense estivesse vivendo sob o domínio de Teágenes. Assim, para Martin L. West, os versos em questão devem ter sido compostos antes, ou talvez pouco antes, da instauração da tirania. Acrescenta, ainda, o helenista que outros versos parecem aludir à decadência dos nobres aristocratas (v. 833-6) e a confiscos de terra, sofridos possivelmente pelo próprio poeta (v. 1197-202), durante a tirania de Teágenes, enquanto outros passos talvez descrevam a situação política de Mégara, após a queda desse tirano, como, por exemplo, os versos 53-60, nos quais é lançado um olhar desdenhoso à nova classe dirigente, a dos κακοί. Portanto, para o helenista inglês, a carreira poética e política de Teógnis iniciou-se por volta de 630 a.C., estendendo-se, provavelmente, até o VI século a.C.

Entretanto, os argumentos propugnados por Martin L. West não parecem sobrepular a cronologia indicada pela *Suda* e interpretada por Carrière, entre outros, como a fase de ἀκμή do poeta. Acredita-se, pois, que o controvertido poeta Teógnis de Mégara floresceu em meados do século VI a.C.

Notas

- ¹ Austin; Vidal-Naquet (1986:63); Mossé (1989:121-122); Finley (1990:106).
- ² No fragmento 36W, mencionado na íntegra por Aristóteles (*Constituição de Atenas*, XII, 4) e um dos que melhor ilustram a atuação político-social adotada pelo poeta-legislador para libertar a terra dos marcos de hipoteca e, consequentemente, livrar da escravidão cada um dos cidadãos que da terra dependia para sobreviver – cidadãos escravizados e vendidos para o exterior por dívidas e cidadãos escravizados no próprio solo ático –, aponta-se para uma total dependência dos cidadãos, sobretudo dos pequenos camponeses, diante das arbitrariedades dos aristocratas.
- ³ Blázquez (1989:354) afirma que o controle das rotas comerciais ocorreu em Corinto com os Cipséidas, em Samos com Policrates, em Mileto com Trasíbulo e, em Atenas, com os Pisistrátidas.



- ⁴ Τίς ἡ παλιντοκία;
Μεγαρεῖς Θεαγένη τὸν τύραννον ἐκβαλόντες ὀλίγον χρόνον ἐσωφρόνησαν κατὰ τὴν πολιτείαν εἶτα πολλὴν κατὰ Πλάτωνα καὶ ἄκρατον αὐτοῖς ἐλευθερίαν τῶν δημαγωγῶν οἰνοχοούντων, διαφθαρέντες παντάπασι τὰ τε ἄλλα τοῖς πλουσίοις ἀσελγῶς προσεφέροντο, καὶ παριόντες εἰς τὰς οἰκίας αὐτῶν οἱ πένητες ἤξιον ἐστιάζεσθαι καὶ δειπνεῖν πολυτελῶς· εἰ δὲ μὴ τυγχάνοιεν, πρὸς βίαν καὶ μεθ' ὕβρεως ἐχρῶντο πᾶσι. τέλος δὲ δόγμα θέμενοι, τοὺς τόκους ἀνεπράττοντο παρὰ τῶν δανειστῶν οὕς δεδοκότες ἐτύχχανον, παλιντοκίαν τὸ γινόμενον προσαγορεύσαντες.

(Plutarco, *Questões Gregas* 18)

O que é *palintokía* (devolução de juros)?

Depois de terem destituído o tirano Teágenes, os megarenses, no que concerne à forma de governo, viveram moderadamente por pouco tempo; em seguida – segundo Platão –, quando os demagogos lhes vertiam muito vinho para beberem a liberdade absoluta, os megarenses, tendo-se corrompido completamente, levavam imprudentemente os bens dos ricos, e os pobres, ao entrarem nas casas destes, exigiam ser recebidos e tomar as refeições sumptuosamente; mas, se eles não conseguiam, tratavam a todos com violência e insolência. Finalmente, tendo estabelecido um decreto, eles exigiam da parte dos agiotas os juros que precisamente tinham dado, chamando esse acontecimento *palintokía*.

- ⁵ Lavagnini (1950:67).
⁶ ELEGY AND IAMBUS (1968:218).
⁷ Idem, *ibidem* (1968:217-218).
⁸ Carrière, em *Revue des Études Grecques* (1954:67:40-41), cita a minuciosa pesquisa realizada, em 1878, pelo filólogo alemão Rhode acerca do significado predominante do termo γεγονός na *Suda*. De 129 casos estudados pelo referido filólogo, 105 aplicam-se à fase de plena maturidade dos personagens em causa, dez, à época de nascimento e 14 são casos considerados incertos.
⁹ Carrière (1946:8-9).



3. A COLEÇÃO *THEOGNIDEA*:

A PROBLEMÁTICA DA AUTENTICIDADE

Entre os poetas do período arcaico, Teógnis de Mégara é o único elegíaco cuja produção poética foi preservada por meio de uma tradição de mais de 40 manuscritos. A coletânea de elegias que lhe atribuem – *Theognidea* – constitui uma valiosa fonte para o conhecimento da elegia pré-alexandrina, já que de outros elegíacos do período arcaico se dispõe de um pequeno número de versos, alguns em estado bastante fragmentado, conservados graças à citação de autores posteriores, de dados da epigrafia e de escassos achados papirológicos.

O texto dos *Theognidea*, conservado nos manuscritos medievais, compõe-se de 1.230 versos. No entanto, um único manuscrito, datado do século X e levado para Paris por volta de 1800, acrescenta-lhes mais 84 dísticos. Trata-se do manuscrito A, o mais antigo e o único a revelar a existência do livro de elegias amorosas. É esse manuscrito considerado o melhor pela crítica textual. Compõe-se, pois, o *Corpus Theognideum* de 1.389 versos, divididos desigualmente em um primeiro livro de 1.230 versos, de conteúdo parenético, social e político, seguidos de um conjunto menor de fragmentos de temática amorosa, sobretudo amoroso-pederástica, conhecido como Livro II.

Cumprir assinalar que os críticos dos séculos XVI a XVIII, mesmo não tendo tomado conhecimento da existência do manuscrito A, só conhecido no início do século XIX, já tinham observado, na coletânea, a falta de unidade temática, a repetição de idéias, as contradições internas e a existência de interpolações no texto. Ao que parece, foi a crítica desse longo período a pioneira na controvertida questão da autenticidade do texto de Teógnis, embora não tenha ela chegado a uma discussão que levasse ao esclarecimento do assunto, tendo em vista que os críticos desse período se contentaram apenas em estabelecer e difundir o texto dos *Theognidea*.

Parece, então, incontestável que a descoberta e a utilização do manuscrito A puderam não só confirmar as suspeitas dos primeiros críticos acerca do aspecto heterogêneo dos *Theognidea*, mas também permitir aos estudiosos do século XIX argumentar contra a unidade da obra. Foi então



que o crítico alemão Welcker, em 1826, em suas *Theognidis Reliquiae*,¹ considerou a obra do poeta como uma produção fragmentária, composta de duas partes distintas, quais sejam, um pequeno *corpus* de Teógnis e o restante da lavra de poetas anteriores e posteriores ao megarense. Welcker foi, pois, o precursor da corrente separatista, a partir de cuja teoria se orientaram os estudiosos até 1902, quando o crítico inglês Harrison,² opondo-se a essa corrente, defendeu a unidade dos *Theognidea*, considerando da autoria do poeta megarense os poemas dos livros I e II. Com o aparecimento da corrente dos unitários, novas discussões foram realizadas acerca da obra consagrada a Teógnis, já que os helenistas se posicionam ora contrários à unidade, ora a favor da originalidade e autenticidade da obra.

Pautando-se em Welcker, muitos helenistas modernos, entre os quais se podem citar Martin L. West, Podlecki, Burn, Bowra, Adrados, entre outros, negam a autenticidade de grande parte desse acervo de composições poéticas, apresentando argumentos vários e, às vezes, controversos que, segundo eles, são incompatíveis com a atribuição da coletânea a um único poeta. O principal argumento dos separatistas reside no fato de serem encontradas, na coleção, passagens atestadas por autores antigos como pertencentes a outros poetas do período arcaico, como Tirteu, Sólon e Mimnermo. Atribui-se, ainda, a Eveno de Paros, poeta da segunda metade do século V a.C., o verso 472, constante do poema compreendido entre os versos 467-96 dos *Theognidea*. A base desta atribuição é dada por Aristóteles que, em *Metafísica* 1.015a, cita o verso 472 como sendo de Eveno. Deve-se ressaltar que Camerarius,³ no século XVI, ao ter consagrado a Eveno a sequência 467-96 – na qual o poeta se dirige a um certo Simônides – considerou também da autoria do referido poeta duas outras passagens em que o nome de Simônides é invocado. Seguindo, pois, a lição de Camerarius, alguns helenistas modernos, entre os quais Martin L. West e Bowra, imputam a Eveno de Paros os versos 467-96, 667-82 e 1.341-50. Destarte, a presença de passagens atribuídas a outros poetas, pela autoridade de autores antigos, levou os separatistas, desde Welcker, à conclusão de que os *Theognidea* são uma antologia de procedência variada.

Os partidários da unidade da coletânea, por sua vez, interpretam todas as passagens consagradas a outros elegíacos como adaptações feitas pelo megarense, que as teria adicionado a sua produção poética, com o objetivo de adequá-las às próprias ideologias. Neste sentido, o dístico 153-4, atribuído a Sólon por Aristóteles, em *Constituição de Atenas* XII, é, para os unitários, uma adaptação feita por Teógnis, tendo em vista que a variação textual apresentada se encontra em consonância com sua mentalidade maniqueísta. Note-se que a diferença textual entre o dístico de Sólon (fragm. 6W, 3-4) e o do *corpus* (v. 153-4) constitui para Van der Valk, defensor da



unidade dos *Theognidea*, uma variação característica do megarense, poeta marcado pelo signo da aristocracia, avesso às mudanças na pirâmide social de sua conturbada πόλις:

τίκτει γὰρ κόρος ὕβριν ὅταν πολλὺς ὄλβος ἔπηται
ἀνθρώποισι ὅσοις μὴ νόος ἄρτιος ἦ.
(fragm. 6W, 3-4)

Porque a saciedade engendra a insolência, quando
uma grande prosperidade segue os homens cujo espírito não é são.

τίκτει τοι κόρος ὕβριν, ὅταν κακῶι ὄλβος ἔπηται
ἀνθρώπῳ καὶ ὅτῳ μὴ νόος ἄρτιος ἦι.
(v. 153-4)

A saciedade engendra a insolência, quando a prosperidade segue o
homem inferior, cujo espírito não é são.

Note-se que nos versos 153-4 não é a riqueza excessiva (πολλὺς ὄλβος, em Sólon) que gera a insolência (ὕβριν), mas somente aquela que acompanha o homem de classe inferior (κακῶι ... ἀνθρώπῳ), haja vista o mau uso que ele pode fazer de ὄλβος. Logo, para os unitários, encontra-se, nos *Theognidea*, a marca de um poeta individual que, embora se tenha apropriado de passagens de outros elegíacos, soube recriá-las, segundo suas próprias intenções.

Embora os separatistas tenham encontrado no *corpus* uma incidência significativa de versos atribuídos a outros elegíacos por autores antigos, convém ressaltar que, até mesmo entre os seguidores dessa corrente, as opiniões são divergentes. Burn (1960:140), por exemplo, pensa não serem tais imputações suficientes argumentos contra a autenticidade da coletânea, nem mesmo contra a dessas passagens, em virtude de ter sido comum, na Antiguidade grega, citar e parafrasear passagens de outros autores, adaptando-as a um novo contexto – procedimento denominado por Bowra (1969:140) de παραδιόρθωσις. Este helenista, por sua vez, considera que essas passagens, imputadas a outros elegíacos, não podem ser da lavra de Teógnis, já que não é possível justificar-lhes a autenticidade pela aplicação da παραδιόρθωσις, só evidente no já mencionado dístico 153-4, no qual Teógnis modifica a citada passagem de Sólon, marcando-a com um tom político. Pelo menos no que diz respeito a este dístico, coincidem o ponto de vista do separatista Bowra e do unitário Van der Valk, embora divirjam em outras questões.

Com relação, ainda, à produção poética de outros elegíacos, inserida na coletânea, os separatistas, como Campbell (1982:345), Bowra (1969:140-1) e Adrados (1959:48), alegam que as diferenças entre o texto dos *Theog-*



nidea e as versões encontradas nos poetas elegíacos, como Tirteu, Sólon e Mínermo, podem ser explicadas como variantes surgidas no momento da transmissão dos poemas, quer por via oral, nos banquetes, quer, posteriormente, por via manuscrita. À guisa de exemplo, Adrados cita os versos 1.003-6 da coletânea, pertencentes a um extrato de um poema de Tirteu (fragm. 12.13-6W), dos quais o verso 1.004 difere do verso correspondente ao de Tirteu, ou seja, o verso 14, apenas pela substituição do adjetivo σοφῶν por νέων, embora, no conjunto, os dísticos conservem o mesmo sentido: a ostentação da excelência, ou seja, lutar para a salvação da pátria.

Convém observar que para os separatistas se torna também difícil aceitar como genuínos poemas alusivos a certos fatos históricos ocorridos em épocas não coincidentes com as prováveis datas em que viveu o poeta. Nos versos 891-4, *e.g.*, o poeta implora a Zeus a destruição da raça dos Cipséidas, cujo último representante morreu por volta de 580 a.C., informa Bowra (1969:139). É compreensível, pois, que esses estudiosos expressem a opinião de que esses versos não são da autoria do megarense, já que o fato histórico neles referido não está em consonância com as três possíveis datas em que o poeta teria vivido, como já se indicou no item 2.2 do presente trabalho. Analogamente, os versos 773-82 – referentes às incursões dos medos à Grécia, ou, mais provavelmente, à invasão de Xerxes, sucedida em 480 a.C. – são considerados inautênticos pela maioria dos críticos, por aludirem a um acontecimento posterior à época em que teria vivido o poeta Teógnis. Em contrapartida, Adrados (1988:157) julga autênticos os versos em questão, em virtude de interpretar a data proposta pela *Suda* (544-1 a.C.) como a de nascimento de Teógnis. Ressalte-se, mais uma vez, que, mesmo entre os separatistas, as opiniões divergem.

O que parece também contraditório em relação à unidade da coletânea é o fato de alguns versos apresentarem concepções totalmente distintas sobre o mesmo assunto. No dístico 1.041-2, convidam-se os comensais a cantar canções inebriantes, mesmo em companhia de pessoas de luto, ao passo que no dístico 1.217-8 censura-se esse comportamento. Do mesmo modo, nos versos 183-92, reprova-se a atitude dos aristocratas decadentes que, empobrecidos e desesperados diante do poder dos novos ricos, aceitam fazer alianças com estes últimos, por meio do casamento de seus filhos. Todavia, a atitude censora do poeta, defensor da pureza do sangue nobre, não está em consonância com as afirmações precedentes (v. 173-82) de que é preciso subtrair-se aos laços da penosa pobreza por qualquer expediente. Peretti⁴ interpreta as contradições como procedimentos característicos do *Corpus Theognideum*, já que o considera resultante da compilação tardia de diversas gnomologias helenísticas, divididas em capítulos de temática diferente, em cuja ordenação era patente o esquema antilógico censura/elogio.



As repetições também têm sido apontadas pelos separatistas como prova de inautenticidade dos *Theognidea*. Deve-se ressaltar que as opiniões são divergentes quanto à estrutura das repetições. Adrados (1959:104) julga que as repetições podem ser de variados tipos: ora são exatas, repetindo-se *verbo ad verbum* (v. 949-50 e 1.278 c-d), ora apresentam pequenas variações textuais (v. 214 e v. 1.072), ou, ainda, reforçam ideias e pensamentos já expressos anteriormente (v. 27-38 e 1.049-50), porém desprovidos da literalidade das palavras. Outras vezes, há uma nova redação que em nada afeta o conteúdo (v. 555 e 1.178 a-b). Por outro lado, para Carrière (1946:42), a repetição consiste na retomada quase literal de um fragmento, tendo o dístico como medida única. Deste modo, o dístico 367-8 repete-se em 1.184a-b, por reproduzir-lhe a ideia e a forma, verificando-se apenas uma pequena alteração na colocação das palavras. Note-se a identidade entre ambos:

οὐ δύναμαι γνῶναι νόον ἀστῶν ὄντιν' ἔχουσιν·
οὔτε γὰρ εὖ ἔρδων ἀνδάνω οὔτε κακῶς·
(vv. 367-8)

a ἀστῶν δ' οὐ δύναμαι γνῶναι νόον ὄντιν' ἔχουσιν·
b οὔτε γὰρ εὖ ἔρδων ἀνδάνω οὔτε κακῶς·
(1184a-b)

Entretanto, Carrière afirma que o dístico 1.105-6 não é repetição de 417-8, já que o pentâmetro os distingue. Ressalte-se que, no hexâmetro, há uma pequena variação textual que em nada afeta seu conteúdo, julga o helenista francês.

ἐς βάσανον δ' ἔλθῶν παρατριβόμενός τε μολύβδῳ
χρυσός ἀπεφθοῦς ἕων καλὸς ἀπασιν ἔσθι.
(v. 1105-6)

ἐς βάσανον δ' ἔλθῶν παρατρίβομαι ὥστε μολύβδῳ
χρυσός, ὑπερτερίης δ' ἄμμιν ἔνεστι λόγος.
(v. 417-8)

No que concerne, ainda, às repetições, Adrados (1959:101) afirma haver no *corpus* inúmeras passagens que evocam a terminologia e as ideias já expressas por outros poetas arcaicos. O helenista pensa ser possível interpretar essas repetições de ideias ora como imitações desses poetas, ora como poemas perdidos, ou, ainda, como simples coincidências de pensamento. À guisa de exemplo, notam-se semelhanças temáticas entre os versos 197-202 dos *Theognidea* e os versos 9-16 de Sólon (fragm. 13W), abaixo transcritos:



- 10 πλοῦτον δ' ὄν μὲν δῶσι θεοί, παραγίγνεται ἀνδρὶ
 ἔμπεδος ἐκ νεάτου πυθμένος ἐς κορυφήν·
 ὄν δ' ἄνδρες τιμῶσιν ὑφ' ὕβριος, οὐ κατὰ κόσμον
 ἔρχεται, ἀλλ' ἀδίκους ἔργμασι πειθόμενος
 οὐκ ἐθέλων ἔπεται, ταχέως δ' ἀναμίσγεται ἄτη·
 15 ἀρχῆς δ' ἐξ ὀλίγης γίγνεται ὥστε πυρός,
 φλαύρη μὲν τὸ πρῶτον, ἀνιηρὴ δὲ τελευτᾷ·
 οὐ γὰρ δὴ <ν> θνητοῖς ὕβριος ἔργα πέλει...
- 10 A riqueza que os deuses concedem permanece firme junto ao homem,
 do começo ao fim; mas a que os homens prezam, por insolência, não surge
 naturalmente, mas, atraída por ações injustas, sem querer vem atrás e,
 rapidamente, imiscui-se com a perdição; de início ela surge de um
 quase nada, como o fogo, insignificante a princípio, penosa no fim, pois
 15 as obras da insolência não perduram entre os mortais, ...

Observe-se que Sólon e o autor dos versos 197-202, preocupados com a questão de ganhos injustos, contrapõem a riqueza injustamente adquirida àquela que os deuses concedem, sempre firme (ἔμπεδος, v. 10) e duradoura (παρμόνιμον, v. 198). Em consequência, os bens não procedentes dos deuses ou de Zeus são susceptíveis de levar os homens à perdição, tornando-se para estes um grande mal.

Essa semelhança de posicionamento com relação aos mesmos temas tratados levou alguns críticos, afirma ainda Adrados (1959:101), a atribuir a Mimnermo, Sólon, Tirteu e a outros poetas a autoria de passagens constantes dos *Theognidea*, dada a coincidência temática.

Não se partilha, entretanto, do ponto de vista de Adrados quanto à interpretação das repetições de ideias como imitações, em virtude de ser o jogo intertextual uma constante na poesia grega arcaica. Ressalte-se que dessa intertextualidade existente entre os versos de Sólon e os dos *Theognidea* participa também a poesia hesiódica, como se infere dos versos seguintes:

Χρήματα δ' οὐχ ἀρπακτά, θεόσδοτα πολλὸν ἀμεινῶ·
 εἰ γὰρ τις καὶ χερσὶ βίηι μέγαν ὄλβον ἔλεται,
 ἢ ὃ γ' ἀπὸ γλώσσης λήσσειται, οἷα τε πολλὰ
 γίγνεται, εὖτε ἂν διὴ κέρδος νόον ἐξαπατήσῃ
 ἀνθρώπων, αἰδῶ δὲ τ' ἀναιδείῃ κατοπάζῃ·
 ῥεῖα δὲ μιν μαυρουσί θεοί, μινύθουσι δὲ οἶκον
 ἀνέρι τῷ, παῦρον δὲ τ' ἐπὶ χρόνον ὄλβος ὀπηδεῖ.

(Os trabalhos e os dias, v. 320-6)



Bens não se podem roubar, concedidos pelos deuses são muito melhores; pois se alguém arrebatada para si uma grande fortuna, com as mãos, à força, ou a alcança pela palavra, como muitas vezes ocorre quando o lucro ofusca a mente dos homens, o despudor sufoca o pudor; facilmente os deuses destroem-no, diminuem-lhe a casa e, por pouco tempo, a prosperidade o acompanha.

Verifica-se, pois, que Sólon e o autor dos versos 197-202 possuem a concepção idêntica ao do poeta beócio que fez uma distinção semelhante, ao opor os bens que os deuses concedem – πολλὸν ἀμείνω, “muito melhores” – àqueles adquiridos mediante violência e dolo. Deste modo, caso se leve em conta o ponto de vista de Adrados, os versos de Sólon e os do poeta dos *Theognidea* deveriam ser considerados imitações da poesia de Hesíodo. Trata-se, com efeito, de um lugar-comum da literatura grega arcaica: a de que a riqueza proveniente de meios ilícitos engendra a insolência e, conseqüentemente, a desgraça.

Por outro lado, os partidários da unidade dos *Theognidea* julgam que as repetições são adaptações intencionais do poeta, aplicadas a um novo contexto. Van der Valk, ao comentar a repetição do dístico 1.107-8 em 1.318 a-b, afirma que o objetivo do poeta no primeiro dístico é enfatizar seus revezes políticos, ao passo que no segundo, ressaltar suas adversidades nas relações amorosas. Aliás, para Van der Valk, a autenticidade do Livro II pode ser confirmada pela repetição, nesta parte, de dísticos constantes do Livro I.

Quanto ao Livro II, considerado autêntico pelos unitários e apócrifo pelos separatistas, encontram-se reunidas, em tese, declarações amorosas a um jovem sempre anônimo – ὦ παῖ – e reflexões pessimistas sobre o caráter leviano e ingrato dos jovens amados.⁵ É interessante assinalar, entretanto, a presença, também no Livro I, de poemas de temática amorosa, dos quais se podem citar, à guisa de exemplo, os versos 87-90, 993-6 e, ainda, algumas elegias cujo destinatário é Cirno, a julgar, sobretudo, pela análise dos versos 253-4, constantes do poema 237-54, um dos mais externos do *corpus*, nos quais, a despeito das promessas ao amado de glória, não só ao longo da vida (v. 237-41), mas também após a morte (v. 242-52), transparecem a mágoa e o inconformismo do ἐραστής pelo descaso e abandono de seu jovem amado.⁶ De fato, o sujeito do enunciado parece incluir-se nessa relação amorosa entre um homem mais velho (ἐραστής) e um mais novo (ἐρώμενος), característica dos meios aristocráticos, em que o ἔρωσ servia como instrumento de ação pedagógica, que podia manifestar-se sob a forma de sentimentos profundos e paternais ou de uma ligação erótica. Ressoa bem claro, no último dístico, 253-4, o tom de queixa, de protesto contra a infidelidade, tão comum à poesia amorosa:



αὐτὰρ ἐγὼν ὀλίγησ παρὰ σεῦ οὐ τυγχάνω αἰδοῦς,
ἀλλ' ὡσπερ μικρὸν παῖδα λόγοις μ|ἀπατάι|ς

mas eu não obtenho de ti um pouco de consideração, ao contrário,
enganas-me, como a uma criança pequena, com palavras.

A despeito de serem diversas as tentativas de explicação para a origem do Livro II, não se chegou, ainda, a uma conclusão definitiva sobre esse apêndice erótico.

Um outro ponto relevante entre unitários e separatistas é a discussão acerca da chamada σφρηγίς – “marca”, “selo” – do poeta. Quanto a essa questão, muitas vezes coincidem as opiniões dos partidários das duas correntes. Alguns helenistas, como Adrados, Van Groningen, Campbell e Martin L. West, reconheceram a σφρηγίς nos versos 19-26 do *corpus*, nos quais o poeta, provavelmente por temer a usurpação de autoria e por estar ciente do valor artístico de seu fazer poético, imprime seu nome e sua cidade natal. Entretanto, a assinatura do autor no início da obra era já usual antes de Teógnis, visto que Hesíodo, em sua *Teogonia* (v. 22-3), diz seu próprio nome e conta como fora iniciado no mister das Musas:

αἱ νῦ πότ' Ἡσίοδον καλὴν ἐδίδαξαν αἰοῖδην,
ἄρνας ποιμαίνονθ' Ἑλικῶνος ὑπο ζαθειοιο

Elas [as Musas], um dia, ensinaram um belo canto a Hesíodo,
quando pastoreava ovelhas, ao pé do Hélicon divino.

Também no final do hino homérico a Apolo Délio (v. 166-173) – datável dos inícios do século VII a.C. –, há uma espécie de σφρηγίς do poeta que, após dirigir-se às jovens da ilha de Delos, exalta seu próprio valor:

..... ἐμεῖο δὲ καὶ μετόπισθε
μνήσασθ', ὅποτε κέν τις ἐπιχθονίων ἀνθρώπων
ἐνθάδ' ἀνειρήται ξεῖνος ταλαπεῖριος ἔλθων·
“ὦ κοῦραι, τίς δ' ὑμῖν ἀνήρ ἦδιστος αἰοῖδων
ἐνθάδε πωλεῖται, καὶ τέωι τέρπεσθε μάλιστα;”
ὑμεῖς δ' εὖ μάλα πᾶσαι ὑποκρίνασθ' ἄμφ' ἡμέων·
“τυφλὸς ἀνήρ, οἰκεῖ δὲ Χίωι ἐνὶ παιπαλοέσσει,
τοῦ πᾶσαι μετόπισθεν ἀριστεύουσιν αἰοῖδαι.”

..... Lembrai-vos de mim também depois,
quando qualquer um dos homens mortais, um infeliz estrangeiro, depois
de aqui ter vindo, vos perguntar: “ó jovens, para vós, que varão mais
doce entre os aedos vem aqui frequentemente, e a quem mais
agradais?” E vós todas, sem exceção, respondeis a meu respeito: “um



cego, habita na rochosa Quios, de quem todos os cantos são os melhores mais tarde.”

Posicionamento diferente quanto à identificação do “selo” do megarense assumem Bowra, van der Valk e Carrière, entre outros, que interpretam a apóstrofe efébrica Cirno como a verdadeira σφρηγίς do poeta. Entretanto, em outros passos em que esse nome não é invocado, a temática desenvolvida é semelhante, razão de ser difícil considerar o vocativo Cirno o selo, a marca da poesia teognídea.

Para outros, entre os quais se pode citar Giuseppe Nenci (1963:34), a σφρηγίς está presente nos versos 19-21, nos quais o poeta megarense, consciente de sua habilidade poética (σοφισομένωι ἐμοί), proclama a excelência de sua poesia, claramente assinalada pela expressão τοῦσθλοῦ παρεόντος. Com efeito, os versos 20-1 constituem uma evidente afirmação do caráter inconfundível da poesia *Theognidea*, uma vez que o poeta declara que seus versos, se roubados, não passarão despercebidos e, ainda, que não será possível modificá-los por serem eles já perfeitos.

Essa hipótese acerca da identificação da σφρηγίς parece mais apropriada do que as duas outras, por revelar um Teógnis disposto a lembrar a seus concidadãos que a “marca” de sua poesia se encontrava precisamente na perfeição de seu fazer poético, destinado a um círculo considerado perfeito, excelente.

A despeito de os separatistas modernos terem apontado diversos argumentos que negam a atribuição das elegias dos *Theognidea* a um só poeta, são eles unânimes em admitir como provavelmente autênticos os versos marcados pelo emprego dos vocativos Κύρνε ε Πολυπαΐδη (Cirno e Polipaidés). Segundo a interpretação dos estudiosos, trata-se de um jovem de linhagem aristocrática, filho de Polipaidés, cuja educação política e social o sujeito do enunciado, na qualidade de seu ἐραστής, se encarregara de promover, pois tencionava preservar os princípios éticos e morais em que se fundamentava a decadente aristocracia. Em contrapartida, elegias que não evocam o nome Cirno podem, segundo eles, ser autênticas. Tal é, por exemplo, o posicionamento de Martin L. West, que considera os versos 33-6 e 434-8 da autoria do megarense – muito embora os referidos vocativos não tenham sido mencionados –, em virtude de terem sido citados por Platão em *Mênon* (cf. 95 d e 95 e, respectivamente). Do mesmo modo, Martin L. West imputa a Teógnis os versos 11-4, tendo em vista que o verso 14 foi citado por Aristóteles, em *Ética a Eudemo*, VII, 10, 1.243a, como sendo de Teógnis. Em consequência, o helenista inglês, editor mais recente da produção poética do período pré-alexandrino, reduziu para 326 versos as passagens autênti-



cas, assinalando, ainda, as partes procedentes de autores anteriores e posteriores ao megarense e as passagens oriundas de poetas anônimos.

Cumprе ressaltar que Adrados (1959:108), entre outros, adverte quanto ao risco de considerar-se a repetição do nome Cirno como um assinalador de autenticidade, tendo em vista que os imitadores do poeta poderiam ter-lhe inserido o nome em muitos passos, com o objetivo de tornar genuínas suas falsificações. Para reiterar seu posicionamento quanto a essa complexa questão, o helenista demonstra, com relação ao verso 156, a ocorrência do citado vocativo no texto de Estobeu e sua ausência nos textos dos manuscritos. Podlecki (1984:145) julga esse procedimento um tanto improvável, mas a hipótese de algum falsário ter usado o vocativo Κύρνε com o fito de corroborar a autenticidade dos poemas não pode, segundo o helenista, ser rejeitada.

Destarte, na falta de dados comprobatórios da autenticidade dos *Theognidea*, adotar-se-á o ponto de vista da maioria dos helenistas, que assinala como possivelmente autênticos os versos marcados com os vocativos Cirno e Polipaidēs, pois neles transparece uma ideologia bem definida: a proposição do sujeito do enunciado, que pode considerar-se o poeta Teógnis, em lutar pela preservação do ideário aristocrático, que lhe parecia o único digno de ser louvado e transmitido aos mais jovens, em particular a Cirno, seu ἐρώμενος, a julgar pelo testemunho da *Suda*.

Notas

¹ Carrière (1946:23-24).

² Carrière (1946:32-33).

³ Knox (1990:156).

⁴ Líricos Griegos... (1959:123-124).

⁵ Martin L. West (1974:43-5) julga que a separação do Livro II do restante da obra atribuída a Teógnis de Mégara talvez tenha ocorrido no início da Idade Média, como obra de compiladores que, completamente perplexos pela justaposição de expressões eróticas com sérias admoestações à lealdade e à honestidade, teriam reunido os poemas de caráter predominantemente amoroso no final da coletânea.

⁶ Embora considere o *eros* pederástico um dos traços distintivos da civilização helênica, Carrière (1950:11-17) afirma que o jovem Cirno não serviu de inspiração amorosa para o poeta megarense e tampouco foi o seu ἐρώμενος, informação só encontrada na *Suda*, no verbete dedicado a Teógnis de Mégara: Θεόγνης ... ἔγραψεν ... γνώμας δι' ἐλεγείας εἰς ἔπη βω' . καὶ πρὸς Κύρνον. τὸν αὐτοῦ ἐρώμενον ..., "Teógnis ... compôs ... sentenças em dísticos elegíacos, cerca de 2.800 versos, inclusive para Cirno, o seu amado ...". Julga-se, entretanto, que a elegia 237-54 evidencia um relacionamento crítico entre o poeta e Cirno: após demonstrar-lhe fidelidade e ter-lhe prometido a imortalidade por meio de sua poesia, Teógnis sente-se traído pelo jovem, cuja conduta ingrata é condensada e criticada somente no dístico final (vv. 253-4). A despeito de não se saber a razão por que o poeta se decepcionou com Cirno, o fato é que este repudiou, de alguma forma, os benefícios que lhe foram oferecidos. Para Carrière, o poema em pauta é da autoria de um poeta que viveu por volta de 450 a.C. e que conhecia os aspectos formais da épica e da lírica, tendo em vista que o estilo e, sobretudo, o vocabulário são próprios da poesia de Homero, Hesíodo,



Safo, entre outros. Para ratificar suas objeções quanto à autenticidade da elegia, o helenista apresenta indícios de ordem filológica, tal como o hiato presente no quarto pé do verso 253 (σεῦ οὐ), segundo ele incompatível com as regras da elegia pré-alexandrina. Esse seu argumento, entretanto, é refutado por van Groningen em Théognis (1966:99), que julga aparente o referido hiato, já que o –υ – final do ditongo σεῦ apresenta valor consonântico.

Ainda a favor da inautenticidade da elegia em questão, Carrière, pautando-se na tese do crítico alemão Joseph Kroll, segundo o qual as flautas grandes (αὐλοὶ) foram fabricadas na primeira metade do século V a.C., considera o emprego do termo ἀλίσκοισι (v. 241), diminutivo de αὐλός, um índice cronológico irrefutável, uma vez que, segundo ele, só se pode falar de flautas pequenas em oposição às grandes.

Todavia, van Groningen (1960:176) oferece uma explicação mais simples para o emprego do supracitado diminutivo. Tomando por base os argumentos do referido crítico alemão acerca de figurinhas espartanas – datáveis dos séculos VII e VI a.C. –, que representam jovens tocadores de flauta, van Groningen observa que esses instrumentos eram de extensão muito diversa e de tonalidade aguda e grave. As pequenas flautas, de som agudo (αὐλοὶ λιγυροφθογγοὶ), serviam para acompanhar a voz de uma mulher ou a de um adolescente, ao passo que as grandes (αὐλοὶ βαρύφθογγοὶ), a voz de um homem. Ora, para van Groningen, nada mais natural que designar o primeiro tipo de flauta por meio de seu diminutivo, como aparece no verso 241 (αὐλίσκοισι λιγυροφθογγοῖς). É curioso notar a esse respeito que, no poema elegíaco, são νέοι ἄνδρες ... ἔρατοὶ (v. 241-2), "jovens ... sedutores", que, com uma voz aguda e melodiosa (λιγέα), cantarão a celebridade do jovem Cirno.

Ainda que se tenham apresentado argumentos contra a autenticidade dos versos 237-54, sejam de caráter estilístico e sintático, sejam relativos ao amplo uso de fórmulas homéricas, compartilha-se da tese de van Groningen (1960:102) de o uso do vocabulário homérico constituir mais "uma qualidade do que um defeito", haja vista ser a elegia herdeira da língua da epopeia.



4. A VISÃO THEOGNIDEA DA ARISTOCRACIA

À maneira da tradição literária da Grécia arcaica, os *Theognidea* iniciam-se com quatro invocações às divindades: duas a Apolo (v. 1-4; 5-10), uma a Ártemis (v. 11-4) e outra às Musas e às Graças (v. 15-8).¹ Essas invocações assemelham-se, sobretudo em sua forma externa, aos proêmios dos poemas homéricos e hesiódicos. Entretanto, destes também se diferenciam quanto ao tom da invocação, já que o poeta não solicita inspiração do alto para a criação poética e, tampouco, anuncia a temática a ser desenvolvida em seus versos, por intercessão divina, como se observa nos proêmios dos poemas de Homero e de Hesíodo. Na verdade, o poeta dos *Theognidea* encontra no *hic et nunc* fonte inesgotável de inspiração, parecendo prescindir de uma força criadora que lhe concedesse o dom da criação.

Com efeito, apenas duas dessas invocações dos *Theognidea* apresentam propriamente o estilo de preces: a primeira, a Apolo, e a terceira, a Ártemis.² Todavia, também nestas o poeta não lhes pede inspiração. Em ambas, após evocar as divindades e enunciar as dádivas ofertadas ou os dons que elas obtiveram em troca dos favores concedidos, o poeta formula seu pedido, solicitando-lhes bens, felicidades (ἔσθλά, v. 4) e proteção contra os perigos da morte (κῆρας, v. 13). Caracterizam-se, pois, as preces como uma troca de favores.³ Esse mesmo esquema de súplica (εὐχη) pode ser observado no canto I da *Ilíada*, quando Crises, o sacerdote de Apolo, ao invocar a divindade e enumerar os dons que a ela foram outorgados, suplica ao deus a realização de seus fervorosos votos:

Κλύθι μιν, Ἀργυρότοξ', ὄς Χρῦσιν ἀμφιβέβηκας
Κίλλαν τε Ζαθέην, Τενέδοιό τε ἱφι ἀνάσσεις,
Σμίνθεο εἴποτε τοι χαρίεντ' ἐπὶ νηὸν ἔρυσσας,
ἢ εἰ δὴ ποτέ τοι κατὰ πίοια μηρία ἔκησας
ταύρων ἢ δ' αἰγῶν, τόδε μοι κρήνην ἐέλδωρ
τίσειαν Δαναοὶ ἐμὰ δάκρυα σοῖσι βέλεσσιν.

(*Ilíada*, I, v. 37-42)

Ouve-me, ó deus do arco de prata, tu que proteges Crisa e a sagrada Cila, e que reinas poderosamente sobre Tênedos, ó Esmínteo, se um dia construí para ti um templo magnífico ou se um dia te queimei gordas coxas de touros



e de cabras, realiza este meu desejo: que os Dânaos paguem as minhas lágrimas com as tuas flechas.

Analogamente, o poeta ateniense Sólon, em sua célebre *Elegia às Musas* (fragm. 13W), ciente de que a esfera de atuação das Musas não se limita à inspiração poética, eleva-lhes uma prece tendo como objetivo imediato a ajuda do alto para a concretização de seus desejos mais importantes, como indivíduo e como cidadão. Sólon roga que elas lhe concedam os maiores bens da vida, a prosperidade (ὄλβος) – obtida com a anuência dos deuses –, e o renome (δόξα), da parte dos homens (v. 1-4), bens que estão intimamente associados ao aperfeiçoamento da própria excelência, e não à sua vida material.

Observa-se, ainda, nos *Theognidea*, que o sujeito do enunciado, em sua relação com o divino, evidencia não somente sua maneira de suplicar para alcançar os benefícios desejados, mas também a de celebrar e honrar as divindades tutelares. De fato, nos versos 5-10, inspirando-se em uma cena do *Hino a Apolo Délio* (I, v. 117-139), exalta a figura de Apolo, “o mais belo dos imortais” (ἀθανάτων κάλλιστον, v. 7), evocando seu nascimento mítico na ilha de Delos. Cumpre ressaltar que o poeta dos *Theognidea*, valendo-se de fórmulas e epítetos tomados ao hino homérico a Apolo Délio, não se prende à epifania do deus, mas prefere concentrar-se na descrição animista da paisagem em que a deusa Letona encontrara refúgio para dar à luz Apolo. Na verdade, com a personificação da terra e do mar, mostra-se a reação exuberante desses elementos da natureza, no momento do nascimento da divindade: ἐγέλασσε δὲ γαῖα πελώρη (v. 9) – “a terra imensa sorriu” – γήθησεν δὲ βαρὺς πόντος ἄλως πολιῆς (v. 10) – “regozijou-se o profundo mar de vagas acinzentadas”. Esse sentimento de prazer que rodeia o nascimento de Apolo é bem marcado pelas formas verbais ἐγέλασσε e γήθησεν, entendidas como a expressão de um sentimento de satisfação dos elementos da natureza, diante do nascimento do “mais belo dos imortais”. Merece relevo, ainda, a ênfase dada à transformação da ilha de Delos: antes, um pântano (λίμνη, v.7), um lugar de águas estagnadas, de odor desagradável; após o nascimento de Apolo, odorífero, já que na ilha se espargiu um perfume divino, como se pode inferir dos versos 8-9.

No que concerne aos versos 11-4, observa-se que o poeta megarense, antes mesmo de solicitar proteção da deusa para livrá-lo dos perigos da morte (v. 13), evoca o gesto piedoso de Agamêmnon para com a divindade, o qual parece lembrado por Pausânias (I, 43, 1), em sua descrição da cidade de Mégara Niseia. Segundo esse escritor, havia em Mégara um santuário consagrado à deusa Ártemis, o qual fora edificado por Agamêmnon, por ocasião de sua estada nessa cidade, quando tentava convencer o adivinho Calcas a acompanhá-lo a Ílion:



καὶ Ἄρτεμιδος ἱερὸν ὁ Ἀγαμέμνων ἐποίησεν,
ἦνίκα ἦλθε Κάλχαντα οἰκοῦντα ἐν Μεγάρους ἐς
Ἴλιον ἔπεσθαι πείσων.

e Agamêmnon construiu um templo em honra de Ártemis, quando veio persuadir Calcas, que habitava em Mégara, a acompanhá-lo a Ílion.

Conforme descreve ainda Pausânias, I, 41, 3, havia um outro santuário em honra das divindades que presidem à caça, Apolo e Ártemis, cuja fundação era atribuída ao lendário Alcátoo, que se tornara rei de Mégara, após ter dominado um temível leão, responsável pela morte de inúmeros megarenses, entre os quais o filho do então rei de Mégara, Megareu. Este monarca prometera sua filha e seu reino a quem libertasse a cidade daquele animal. Assim relata Pausânias:

Ἀλκάθοον τὸν Πέλοπος ἐπιχειρήσαντα τῷ
θηρίῳ κρατῆσαι τε καὶ ὡς ἐβασίλευσε τὸ ἱερὸν
ποιῆσαι τοῦτο Ἀγροτέραν Ἄρτεμιν καὶ
Ἀπόλλωνα Ἀγραῖον ἐπονομάσαντα.

Alcátoo, filho de Pélops, tendo agarrado o animal, dominou-o e também, depois que se tornou rei, construiu esse santuário, dando a Ártemis o nome de Agrotera e a Apolo, o de Agraios.

Baseando-se nesses testemunhos, Jules Labarbe (1993:32) julga que o poeta megarense, ao dirigir uma súplica a Ártemis, evoca dois aspectos da personalidade da deusa, materializados em seus dois santuários: a Ártemis caçadora, que partilhava o templo com seu irmão Apolo, e a Ártemis honrada por Agamêmnon. Acredita o helenista, ainda, que assim como Agamêmnon teria tido, antes de sua partida para Ílion, boas razões para louvar a deusa, também protetora da navegação – divindade que o chefe das tropas aqueias possivelmente tomaria como guia em sua viagem –, assim também o poeta Teógnis, lembrando-lhe a dádiva ofertada por Agamêmnon, tencionava ser protegido pela deusa, na longa e arriscada viagem que empreendera de sua terra natal a Mégara Hibleia, por ocasião de seu exílio. Para corroborar essa sua tese, Jules Labarbe aproxima o significado de κῆραx (v. 13) do sentido que o termo assume na *Odisseia*, XI, 397-403, na passagem em que Ulisses, ao dirigir-se à sombra de Agamêmnon e perguntar-lhe a maneira pela qual o destino (κῆρ) o abatera, considera três hipóteses, das quais a primeira diz respeito à morte no mar, num naufrágio. E parece ser essa a proteção solicitada a Ártemis por Teógnis: afastá-lo da morte, provavelmente no mar, como conjecturou Jules Labarbe.

Significativo é ainda observar que os argumentos do helenista parecem estar de acordo com o dístico final do poema 1.197-202 – já mencio-



nado no item 2.2 –, no qual o megarense deplora a perda de suas terras, em consequência de uma “inesquecível navegação”, *μνηστής ... ναυτιλίας* (v. 1.202), talvez ocorrida no momento em que foi banido de Mégara. Perpassa nesses versos um sentido de profunda tristeza e amargura – *καί μοι κραδίην ἐπάταξε μέλαιναν*, “(seu canto) fez palpar meu coração triste” (v. 1.199) –, que se acentua à medida que o poeta apresenta a causa que o privara de suas terras e de sua pátria, qual seja, a navegação (*ναυτιλίη*).

Por outro lado, nos versos 15-8, celebram-se as Musas e as Graças, divindades transmissoras, desde tempos imemoriais, de um saber profético. No entanto, ao poeta parece não interessar a problemática da inspiração, tendo em vista que seus preceitos e admoestações, dados ao longo dos *Theognidea*, visando, acima de tudo, à perpetuação dos valores aristocráticos, parecem proceder de sua própria vivência pessoal. Assim, ao invocar as Musas e as Graças, o eu lírico não lhes está pedindo inspiração para sua criação poética, mas certamente um apoio sobrenatural para que seus ensinamentos possam ser transmitidos por meio de sua poesia, possam ser dignos de crédito e permaneçam na memória de seus concidadãos. Deste modo, ao pedir que as Musas e as Graças cantem somente aquilo que é belo (*καλόν*) e, portanto, digno de ser amado (*φίλον*), o poeta dos *Theognidea* parece reconhecer a excelência de sua poesia, tendo em vista que ele só transmitirá o belo (*καλόν*), isto é, o ideal de superioridade aristocrática, e desprezará o não belo (*οὐ καλόν*), ou seja, o que não pertence à nobreza.

Aliás, os versos 769-72 parecem corroborar o papel social do poeta, cuja função é revelar a sabedoria, da qual ele possui *τι περισσόν*, “algo extraordinário” (v.769), a seus concidadãos, receptáculos do que é *καλόν*. Assim, na qualidade de sábio e de guia espiritual da nobreza aristocrática, o poeta dos *Theognidea* exerce com sua arte uma *παιδεία*, cuja essência reside na transmissão e preservação do que é *καλόν*, ou seja, do ideário aristocrático, como se demonstrará a seguir.

4.1. A πόλις e seus conflitos

4.1.1. Ἄγαθοί versus κακοί

A sociedade aristocrática do período arcaico, predominante na maior parte do mundo grego, confrontou-se, a partir do século VII a.C., com profundas crises sociais, políticas e econômicas. No que concerne à cidade de Mégara Niseia, uma pequena *pólis* situada no Peloponeso, os testemunhos literários mais marcantes do decadente exclusivismo aristocrático são os versos atribuídos a Teógnis de Mégara. Na verdade, em inúmeras passagens emergem aspectos da crítica situação social, política e econômica da estirpe



aristocrática, que se viu privada da riqueza e, por conseguinte, do poder político, em virtude do surgimento de uma nova classe enriquecida que ascendeu ao poder em Mégara, possivelmente na primeira metade do século VI a. C.

Partidário convicto da grandiosidade e da perenidade do sistema aristocrático, Teógnis de Mégara rejeita esse processo de transformação que permitiu a homens de baixa estirpe usurpar o poder político a seus tradicionais detentores, os nobres. Assim, temendo que as mudanças na pirâmide social pudessem causar sérios danos à educação moral dos nobres que, ameaçados diante da avassaladora ascensão dos novos ricos, possivelmente esqueceriam dos valores norteadores da παιδεία aristocrática, o poeta de Mégara dirige-se ao jovem Cirno, representante dessa mesma casta, com o objetivo de ensinar-lhe os princípios tradicionais aristocráticos, segundo os quais fora educado e dos quais se considerava o depositário, como ele próprio enfatiza nos versos 27-8. Julgando-se, pois, detentor de uma σοφία herdada da classe dos nobres, Teógnis – que pode considerar-se o ἐραστής – assume o papel de pedagogo e mentor espiritual de Cirno, admoestando-o, como se infere dos versos 29-30, a distanciar-se do caminho norteado pela injustiça, trilhado pelos não aristocratas.

Aliás, o emprego do participio presente de σοφίζομαι, que ocorre no verso 19, σοφιζομένοι – “agir ou falar habilmente”, podendo implicar a ideia de arte, donde “ser hábil”, “ser experiente” – parece confirmar a função pedagógica do poeta de Mégara, pois, sendo ele versado na ideologia aristocrática e dela falando habilmente, é capaz de transmiti-la a Cirno. Note-se que, além de revelar a intenção pedagógica do megarense, essa forma participial parece também se referir à sua atividade poética, já que, falando com habilidade e com arte, Teógnis imprime em seus versos seu selo de poeta, visando a garantir a integridade de seu fazer poético e, conseqüentemente, a dos princípios aristocráticos. Destarte, por ter consciência de que seus versos exprimiam qualidades superlativas, o poeta ressalta que, embora pudessem ser adulterados, seriam facilmente identificados como obra de um homem renomado, conhecido de todos (v. 23).

A sua glória futura (v. 22-3) opõe Teógnis, em seguida, a crítica de que era alvo por parte de alguns de seus concidadãos. Com efeito, o termo ἀστοίσιν (v. 24), em posição privilegiada no pentâmetro e contrastando com πάντας ... ἀνθρώπους do verso anterior, alude à maioria antiaristocrática, constituída de ὁμῶς κακοὶ ἢ δὲ καὶ ἐσθλοί, “homens inferiores e nobres igualmente”, como ele bem acentua no verso 369. Ao qualificá-los ἀσόφων, “loucos” (v. 370), Teógnis demonstra não só uma irreduzível hostilidade ao movimento popular, que alijara do poder os verdadeiramente nobres, mas também sua superioridade em relação a tais homens, já que não eram eles



capazes de seguir seu exemplo e de apreciar seu justo valor. Assim, embora conhecido de todos os homens, o megareense tem consciência de que sua poesia – instrumento de suas convicções éticas, morais e políticas e, por conseguinte, de perenização do ideário aristocrático – não consegue agradar a todos os cidadãos de Mégara. Em outras palavras: a poesia de Teógnis, a despeito de permanecer digna de aceitação e de difusão pan-helênica, não consegue aprovação do corpo cívico da πόλις, em seu conjunto.

Infere-se, pois, que uma parte dos cidadãos de Mégara não contestava o talento poético de Teógnis, mas os fundamentos éticos e políticos da nobreza, veiculados por sua poesia. Cumpre ressaltar que o exemplo de Zeus, enunciado nos versos 25-6 como indicativo da impossibilidade de satisfazer a todos, reaparece nos dísticos 801-4, nos quais também se põe em relevo a censura à que qualquer homem, e inclusive o rei dos imortais, estava sujeito. Neste sentido, parecem identificar-se eu poético e eu real, uma vez que o poeta megareense, nos versos 24 e 367-70 – cujo dístico inicial se repete em 1184 a-b –, não dissocia seu fazer poético do contexto de sua época.

É importante observar que o posicionamento assumido por Teógnis nos versos 24 e 367-70 assemelha-se ao de Sólon que, nos fragmentos 5 e 6W, ao referir-se às medidas conciliatórias por ele tomadas para proteger o povo contra os ricos aristocratas e salvaguardar a situação destes últimos contra as reivindicações extremistas daquele, reconhece a dificuldade de contentar os partidos adversos, como declara no fragmento 7W:

ἔργμασιν [γάρ] ἐν μεγάλοις πᾶσιν ἀδεῖν
χαλεπόν.

Em assuntos importantes, é difícil agradar a todos.

O papel pedagógico expresso nos versos de Teógnis, consciente do valor pragmático de sua arte, pode ser relacionado com o de Hesíodo, em *Os trabalhos e os dias*. Nesta obra, o poeta de Ascra dirige-se a seu irmão Perses, visando a ensinar-lhe verdades acerca do trabalho e da justiça, tendo em vista que este último, de conivência com os reis-juizes de Téspis, instaurara contra ele uma ação privada, na tentativa de usurpar-lhe uma parte dos bens paternos. Ressalte-se que as admoestações do poeta beócio não se limitam a um único destinatário, isto é, a Perses, mas estendem-se a toda a comunidade, mormente aos reis-juizes, responsáveis pela aplicação arbitrária da justiça. Acresce também que em passagens várias dos *Theogonidea*, dada a aplicabilidade geral dos conselhos, relativos à preservação do ideário aristocrático, o poeta megareense parece não se dirigir exclusivamente a Cirno, mas a toda a classe dos ἀγαθοί, ou seja, aos nobres aristocratas. Deste modo, a função didática da poesia, iniciada expressamente



com as obras de Hesíodo, está bem delineada no *Corpus Theognideum*, que transpõe o limite do particular e se projeta para o universal, na medida em que o sujeito do enunciado – seja Teógnis, seja qualquer um outro – formula uma doutrina de caráter geral, extensiva a todos os ἀγαθοί em seu conjunto. Eis a verdadeira função da poesia dos *Theognídea*: manter os nobres obedientes aos preceitos norteadores do sistema aristocrático, os quais muitos pareciam não mais seguir, em virtude de a nova realidade político-social ter provocado mudanças no sistema de valores, antes alicerçado na pureza de sangue nobre, na riqueza, sobretudo fundiária, e na excelência.

Verifica-se, então, que a pedagogia dos *Theognídea* é de cunho essencialmente político, já que em passos diversos do *corpus* se delineia um programa para o restabelecimento dos tradicionais valores de uma nobreza decadente e destituída. Os versos 31-8 são reveladores do tipo de educação propugnada por Teógnis de Mégara: educação baseada numa rígida distinção de classes⁴ e de princípios ideológicos. Não se imiscuir com os κακοί, considerados um tipo de escória social, é um desses princípios, capazes de resguardar, até mesmo, a saúde do espírito, a índole aristocrática, conforme revelam os versos 35-6. Destarte, é cultivando o relacionamento com os ἀγαθοί, portadores de uma predisposição ao bem, que o espírito adquirirá uma saudável orientação. Portanto, se a excelência dos nobres pode ser aprimorada por meio do bom exemplo, também ela é susceptível de ficar prejudicada em consequência das más companhias, pois é mais fácil um homem afastar-se dos princípios de retidão do que elevar-se moralmente, indica o dístico 1.027-8, no qual se contrasta a facilidade no cumprimento da maldade com a dificuldade na prática do bem. Por conseguinte, no dístico 577-8 constata-se ser mais simples fazer de um homem de bem um ser moralmente inferior do que tornar virtuoso um indivíduo de baixa linhagem, dada a impossibilidade de ensinar-lhe a excelência (ἀρετή), inerente aos nobres. Os versos 429-38 apresentam um conceito semelhante ao deste último dístico, na medida em que neles se apresenta a ineficácia de corrigir moralmente um homem inferior que, por sua própria natureza, traz no íntimo o germe da κακότης, “maldade, depravação moral” (v. 433), diferentemente do autêntico nobre, possuidor de uma moralidade inata.

Assim, unir-se àqueles “cujo poder é grande” (v. 34), isto é, aos aristocratas de sangue, constitui para o poeta dos *Theognídea* a meta infalível de sua pedagogia, pois o bem só se aprende com os homens de bem (v. 35) e são eles os verdadeiros baluartes dos princípios éticos, morais e políticos da aristocracia, cujas atitudes são as únicas válidas e dignas de ser louvadas *ad aeternum*. Logo, a admoestação dada ao destinatário para relacionar-se somente com homens portadores das mais altas e valorosas qualidades, os ἀγαθοί, é enfatizada nos versos 31-2 pelo emprego dos verbos προσομιλέω e



ἔχω – “frequentar”, “conviver”, “ligar-se a” –, cujos sentidos se inserem nas esferas social e moral, e, ainda, nos versos 33-4, pelo uso do polissíndeto καὶ... πῖνε καὶ ἔσθιε καὶ... / ἴξε καὶ ἄνδανε, “e bebe ... e come e ... / senta-te e agrada”, procedimento sintático que põe em relevo os três primeiros verbos, indicadores de gestos típicos do ambiente simpótico, comum à vida aristocrática.

Transparecem em outros passos conselhos políticos ligados à escolha da amizade, nos quais se reafirma a necessidade de os nobres relacionarem-se com indivíduos procedentes de seu círculo político, em quaisquer circunstâncias, seja em um negócio sério (v. 69-72), como, e.g., numa viagem comercial (v. 1165-6), seja na alegria do banquete (v. 563-6). Deste modo, a educação propugnada nos *Theognidea* é pragmática, assentada em bons exemplos de conduta e em boas companhias, pois, como se afirma no verso 1169, “da má companhia nascem os males”. Especialmente significativos a esse respeito são os versos 305-8, que ressaltam a influência decisiva que as péssimas companhias, no caso a dos κακοί, exercem sobre o caráter e o valor moral dos homens nobres que, após travarem amizade com ἀνδρέσσι κακοῖς, “homens inferiores” (v. 306), se comportam como tais, visto que com estes aprenderam ἔργα δειλά, ἔπη δύσφημα e ὕβριν, “atos vis”, “palavras injuriosas” e “insolência”, respectivamente (v. 307). Na verdade, o termo οἱ κακοί (v. 305), em posição de destaque no hexâmetro, assume um valor significativo, na medida em que parece opor o grupo de nobres corrompidos àquele representado pelos genuínos ἀνδρέσσι κακοῖς. Digna de nota é a oração οὐ πάντως κακοὶ ἐκ γαστρὸς γεγόνασιν, “não nasceram do ventre materno completamente maus” (v. 305), que acentua a modificação de caráter de homens procedentes da casta aristocrática, em contato com indivíduos moralmente inferiores.

Faz-se mister assinalar que o termo κακοί, usado para designar, em diversos outros passos, os adversários da nobreza, parece aplicar-se, no referido verso 305, aos aristocratas que não seguiram os princípios ideológicos de sua casta. Infere-se, pois, que o ἀγαθός / ἔσθλός, “homem de bem” / “nobre”, não é somente o nobre de nascimento, mas aquele que permanece indissolúvelmente ligado aos valores de sua *hetairia* política, assim como o κακός / δειλός, “homem inferior” / “vulgar”, não é apenas o homem de baixa estirpe, mas qualquer indivíduo – embora nobre de nascimento – que esteja em desacordo com o comportamento ético e político estabelecido pela aristocracia. Entretanto, a oposição semântica ἀγαθός / ἔσθλός e κακός / δειλός, *leitmotiv* das elegias sóciopolíticas dos *Theognidea*, tende a permanecer associada às classes dos aristocratas e dos não aristocratas, respectivamente, antes que a modificar-se, como no supracitado verso 305, em que o termo κακοί assume uma conotação moral, designando possivelmente os



nobres corrompidos, e, ainda, no dístico 57-8, em que, com amarga ironia, se constata a inversão de valores ocorrida na cidade, onde os nobres de outrora se tornaram δειλοί e os antigos κακοί, os senhores da riqueza e do poder político. É importante assinalar que estes últimos não possuíam as condições imprescindíveis para serem verdadeiros ἀγαθοί: a descendência nobre e, mormente, a moralidade superior – consolidada no cumprimento da justiça, a virtude mais valorosa –, o que significa dizer que somente a riqueza, necessária à autoafirmação política, lhes possibilitava usufruir do título de ἀγαθοί. Portanto, para o poeta dos *Theognídea*, tanto moralmente quanto por meio do nascimento, tais indivíduos permaneciam κακοί.

Destarte, a caracterização do grupo dos nobres, possuidores de um conjunto harmônico de qualidades positivas, emerge do contraste com o dos não aristocratas, dos quais se delineia um caricaturesco perfil moral em passagens várias do *corpus*. Nelas, o comportamento vil dos homens inferiores faz contraponto com a conduta irrepreensível dos nobres que, em quaisquer circunstâncias, conservam sempre sua retidão e força de caráter, que lhes permitem tomar sábias e justas decisões nos momentos oportunos. À guisa de exemplo, citam-se os versos 319-22, 393-400, 441-6 – repetidos estes últimos com algumas variações em 1.162 a/b/c/d/e/f –, 611-4, 971-2, 1.025-6 e 1.167-8, cuja temática ratifica a oposição semântica entre ἀγαθός / ἔσθλος e κακός / δειλός, binômio que denota, na terminologia aristocrática dos *Theognídea*, categorias não só políticas e sociais, mas também morais.⁵ Em outras palavras: a acepção moral desses termos não se dissocia dos sentidos político e social. São, pois, os κακοί – ignorantes dos princípios éticos, norteadores da conduta humana – capazes de cometer atos ignóbeis, como o engano, a zombaria e o dolo, até mesmo com os componentes de seu próprio grupo social, como deixam patentes os versos 59 e 67. Com efeito, o engano recíproco (ἀλλήλους ἀπατῶσιν, v. 59) e o riso zombeteiro (ἐπ' ἀλλήλοισι γελῶντες, v.59) insistem sobre a baixez de caráter dos novos habitantes da cidade, bem assinalada pela iteração do pronome recíproco ἀλλήλους ... ἐπ' ἀλλήλοισι. Igualmente, a índole e as ações escusas desses indivíduos são também enfatizadas por meio dos substantivos δόλους ἀπάτας, “enganos, embustes, dolos”, e πολυπλοκίας, “ardis, fraudes” (v. 67). Aos dois primeiros, pertencentes ao mesmo campo semântico, associa-se πολυπλοκίας, parassintético formado do prevérbio πολύ, “muito”, acrescido da raiz do verbo πλέκω, no grau flexionado da apofonia (πλοκ-) – usado não só, informa Chantraine, no sentido técnico de “trançar cabelos, cesta”, de onde o sentido de “entrelaçar”, mas também na acepção figurada de “construir” em sentido depreciativo, daí o significado de “maquinar mentiras” – e, ainda, do sufixo -ία, formador de nomes femininos. São então os κακοί aqueles que se comprazem em maquinar mentiras, enganos e fraudes. No dizer do poe-



ta, “amam dolos, enganos e ardis” (v. 67). Assim sendo, esses termos, além de estigmatizarem os novos dirigentes da πόλις, sublinham a hostilidade e o desprezo do sujeito do enunciado por indivíduos não pertencentes aos estratos aristocráticos.

À índole corruptível de tais homens parecem corresponder δολοπλοκίαι ἄπιστοι, “maquinações desleais”, do verso 226. Cumpre observar que, a despeito de os κακοί não terem sido nomeados, a distinção de caráter estabelecida entre os que pautam seu comportamento por ações justas e os que se satisfazem com procedimentos desleais parece apontar, nos versos 225-6, para a identificação dos ἀγαθοί e dos κακοί, respectivamente.

Com base no procedimento de definição por antítese, no poema compreendido entre os versos 101-12, enumeram-se as imperfeições de caráter do δειλὸς ἄνθρωπος, em oposição aos predicados do homem de bem: o primeiro esquece, por qualquer ofensa, todos os benefícios recebidos, ao passo que o segundo, reconhecidamente, conserva a lembrança dos bens que lhe foram concedidos. Insiste-se, ainda – sobretudo nos versos 103-4 e 110 –, nas desvantagens e inconveniências de fazer-se o bem aos κακοί. Condensa-as o poeta no verso 105, por meio da expressão ματαιοτάτη χάρις, “inútil reconhecimento”, reveladora da ingratidão dos homens inferiores. Há, sem dúvida, semelhança temática entre este último verso e os dísticos 853-4 – repetidos em 1.038 a/b – e 955-6, tendo em vista que neles se apontam idênticas observações quanto à falta de gratidão dos δειλοί.

A impossibilidade de obter-se o reconhecimento dos κακοί é enunciada sob a forma do ἀδύνατον, do “impossível”, cuja característica essencial consiste, como notou Dutoit (1936:3), em “considerar como possível o que se opõe às leis naturais”.⁶ Essa subversão total das leis da natureza é expressa no verso 106, no qual se afirma ser o agradecimento dos κακοί, quando se lhes faz o bem, tão impossível quanto realizar a semeadura no mar. Note-se que a analogia entre o nobre que beneficia o homem inferior e o indivíduo insensato que semeia o mar é assinalada pelo sintagma comparativo ἴσον καί. A mesma relação é reiterada no dístico seguinte (v. 107-8), que acentua a impraticabilidade de semear o mar – e desse ato obter-se um resultado – e de usufruir a gratidão dos κακοί, em retribuição aos benefícios recebidos. Verifica-se, pois, que o dístico 105-6 está simetricamente relacionado com o dístico 107-8, na medida em que ambos servem de base para a exposição das mesmas ideias, de modo que o que se diz no primeiro é intensificado no segundo.

Semelhantes invectivas acerca da conduta e do caráter dos homens de baixa estirpe ressoam também nos versos 151-2, 153-4, 279-82 e 365-6, nos quais, ao estigmatizar-se o comportamento ignóbil dos não aristocratas, por um processo inverso, objetiva-se acentuar as virtudes dos autênticos ἀγαθοί.



Entretanto, a despeito de proclamar, repetidamente, que a única amizade possível deveria ser mantida entre os genuínos nobres, Teógnis, numa tentativa de adaptar-se às novas circunstâncias políticas, aconselha Cirno a relacionar-se superficialmente com os κακοί - ἀπὸ γλώσσης do verso 63, “em palavras”, contrapõe-se a ἐκ θυμοῦ do verso 62 “do fundo do coração” -, sem usufruir da amizade e da confiança destes em assuntos sérios (v. 63-4 e 69-72). Análogo conselho assume nota mais proeminente nos versos 215-8 - cujo dístico final é repetido, com uma pequena variação, em 1.073-4 -, nos quais o sujeito do enunciado, dirigindo-se a um destinatário impessoal, possivelmente a seus companheiros de partido, incita-o a adequar-se, como o polvo ao rochedo, à nova situação política. Assim, num mundo onde a traição e a infidelidade espreitavam por todos os lados e a tradicional virtude da fidelidade partidária estava na iminência de desaparecer, era mister disfarçar-se, fingindo ser amigo de todos os κακοί “em palavras” ou assumindo a propriedade do polvo que, com astuto mimetismo, adquire a cor do rochedo ao qual se prende (v. 215-8). Note-se que a admoestação expressa em ἀλλοίως χροά γίνου, “torna-te diferente na cor” (v. 217), acentua a comparação com o polvo, cuja policromia constitui um meio de defesa. Logo, a analogia entre a mutabilidade do polvo e o comportamento dos nobres leva a supor que a situação política exigia, da parte destes, grande habilidade (σοφίη). Esse mesmo procedimento deveria ser observado com todos os φίλοι, como sugere o dístico 213-4 - repetido em 1.071-2, com a variação do destinatário -, no qual os verbos ἐπίστρεφε e συμμίσγων, “muda” e “adaptando”, traduzem a ideia de alterabilidade de caráter e enfatizam a necessidade de prudência e de habilidade no relacionamento social, em virtude da progressiva infiltração dos novos ricos nos diversos setores da aristocracia.

Por conseguinte, em tempos de discórdia social, a atitude mais recomendável consistia em ocupar na cidade uma posição intermediária, em seguir o “caminho do meio”, como se depreende da admoestação explicitada no dístico 219-20. Nestes versos, ao aconselhar Cirno a não se inquietar com as desordens provocadas pelos cidadãos - possivelmente discórdias de natureza político-sociais -, mas a trilhar, à sua maneira, o “caminho do meio”, o poeta de Mégara não anula, de modo algum, a participação do jovem aristocrata na vida da cidade, ao contrário, parece estimulá-lo a desempenhar na πόλις um papel ativo, porém comedido.

Essa atitude de moderação, evidente também no conselho dirigido a Cirno nos versos 331-2 - nos quais se exorta o jovem aristocrata a agir de modo justo, não dando a uns os bens pertencentes a outrem - traz à lembrança a posição conciliatória e de neutralidade adotada por Sólon que, objetivando aliviar os conflitos em Atenas, diz, no fragmento 5W, ter protegido de modo equânime os nobres e o povo. Assim, na qualidade de mediador,



o poeta-legislador aparece com seu escudo, *σάκος*, que possivelmente representa seu código de leis, com o qual não permitiria às partes em conflito romper o equilíbrio da *pólis*:

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

Ao povo dei tanto privilégio quanto lhe bastasse, sem lhe ter tirado nem aumentado honra alguma; quanto aos que detinham o poder e eram admirados pelas riquezas, a esses também cuidei para que não sofressem dano algum. Mantive-me firme, lançando um forte escudo sobre ambos, e não permiti a nenhum deles vencer injustamente.

Com relação ao supracitado dístico 331-2, pode-se aventar a hipótese de estar implícita na admoestação a Cirno uma censura aos novos ricos, que retiravam aos nobres os antigos privilégios. Assim, por meio da imagem do “caminho do meio”, o poeta de Mégara parece fazer a apologia de sua própria conduta e traçar a linha norteadora sobre a qual se deve assentar política e moralmente a vida do nobre na cidade: a justa medida,⁷ por meio da qual se alcançaria a excelência, como evidenciam também os versos 335-6.

Deste modo, a razão primacial de o poeta megarense pôr à disposição de Cirno a sabedoria de seus antepassados está bem explicitada nos versos 39-52, que ratificam a existência de momentos conflituosos na *pólis*, dividida em duas classes antagônicas: de um lado, os aristocratas que, insatisfeitos com a nova realidade político-social, certamente tentavam retomar o poder; de outro, os não aristocratas, possivelmente oriundos das classes dos camponeses, comerciantes, artesãos e armadores. Ressalte-se que o emprego metafórico de *κύει*, presente refeito a partir de *κύνε-ω*, cujo sentido primeiro é “inchar” e do qual se deriva a ação de *κύω*, “estar prenhe”, parece bem definir o estado caótico da cidade de Mégara, em cujo seio estava prestes a eclodir uma revolução social. Teógnis então prevê que, em sua cidade, governada pelos líderes populares, *ἡγεμόνες*, que se entregam à violência, que corrompem o povo e concedem sentenças favoráveis aos injustos, na busca de lucro e poder (v. 44-6), se instaure uma guerra civil, cujo termo seja a tirania. Cabe lembrar que a preocupação pela tomada eventual do poder por um *ἄνδρα / εὐθύνητρα* (v. 39-40) reaparece no final da elegia pelo emprego do termo *μόναρχοι*⁸ (v. 52), “monarcas”, cuja colocação no início do verso reitera o temor pela implantação do governo de um novo ditador. Também no dístico 235-6, a advertência feita a Cirno acerca de um perigo iminente



parece apontar para a crítica situação da classe aristocrática, comparável a uma cidade que estava destinada a ser destruída por completo.

No que concerne ao termo ἡγεμόνες de que se fala no verso 41, deve-se ressaltar que o helenista Paul Demont (1990:50) julga serem esses chefes alguns membros da classe aristocrática que, agindo com desregramento e atirando-se “a uma grave depravação” (v. 42), subornam o povo, a fim de obter o poder à força e estabelecer a tirania. Analogamente, Dominique Arnould (1981:204) associa-os aos ἀγαθοί que, de conivência com os novos ricos, corrompem o povo e governam com injustiça. Para este último, o poeta megarense temia que os excessos de que uma parte da aristocracia se tornara cúmplice gerassem uma revolta popular que culminasse com a tirania. Sendo assim, o termo κακοῖσιν, presente nos versos 44 e 49, designa, segundo Dominique Arnould, não só os κακοί de nascimento, os novos ricos, mas também alguns ἀγαθοί que, pactuando com os primeiros se comportam como homens inferiores. Para Van Groningen (1966:26-31), por sua vez, o termo κακοῖσιν, contrapondo-se a ἀγαθοί do verso 43, refere-se aos “maus” entre os aristocratas que ainda governam a πόλις megarense. Todavia, acredita-se que esses ἡγεμόνες sejam os líderes das classes inferiores, os κακοί, pois, os ἀγαθοί, por serem ἀστοί... σαόφρονες, “cidadãos ... sensatos”, nunca destruíram uma cidade (v. 43), ao passo que os chefes se atiram a πολλήν ... κακότητα (v. 42), “grave ... depravação”, que nada mais é do que a consequência da própria desmedida. São, pois, os ἡγεμόνες da classe dos κακοί que se acusa, em alto e bom tom, de terem corrompido o povo e de obterem, com o mal público, poder (κράτεος, v. 46) e lucros particulares (οἰκείων κερδέων, v. 46). É, ainda, devido à atuação desmedida e ambiciosa dos novos governantes que se manifesta o temor pelo surgimento de um tirano, que viesse a assumir o papel de corretor dos excessos sociais e econômicos. Assim, na ótica do megarense, um ἄνδρα ... εὐθυντήρα (v. 39-40) jamais poderia ser um ἀγαθός, mas certamente algum κακός que, impelido pela ὕβρις e pela κακότητα, buscava poder e riqueza. Os κακοί, portanto, acabarão por destruir a cidade, embora ela pareça repousar numa calma profunda (v. 48). Note-se, então, que a tranquilidade da cidade – enfaticamente assinalada pela associação de termos pertencentes à mesma esfera semântica, ἀτρεμί εσθαι, “ficar tranquila” (v. 47), e ἡσυχίη, “tranquilidade” (v. 48) – é ilusória, pois ela oculta em seu seio στάσιές τε καὶ ἔμφυλλοι φόνοι ἀνδρῶν μούναρχοί τε, “lutas civis, assassinatos entre compatriotas e também monarcas” (v. 51-2).

A mesma rejeição pelo regime tirânico encontra-se no fragmento 33W de Sólon, no qual o sujeito do enunciado, após ter dado voz a seus inimigos políticos, revelando as censuras que por eles lhe foram dirigidas, indica, nos versos 5-7, sua total aversão pela tirania, regime que aparece associado



à ambição pela posse de riquezas, decorrente do poder garantido por esta forma autoritária de governo.

Οὐκ ἔφν Σόλων βαθύφρων οὐδὲ βουλῆεις ἀνήρ·
ἔσθλά γάρ θεοῦ διδόντος αὐτὸς οὐκ ἔδεξατο·
περιβαλὼν δ' ἄγρην ἀγασθεὶς οὐκ ἐπέσπασεν μέγα
5 δίκτυον, θυμοῦ δ' ἀμαρτῆι καὶ φρενῶν ἀποσφαλεῖς·
ἤθελον γάρ κεν κρατήσας, πλοῦτον ἄφθονον λαβὼν
καὶ τυραννεύσας Ἀθηνέων μόνον ἡμέρην μίαν,
ἄσκόδ' ὕστερον δεδάρθαι κάπιτετρίφθαι γένος.

Sólon não era um homem inteligente nem sensato, pois, quando a divindade lhe ofereceu riquezas, ele mesmo não as aceitou. Depois de ter envolvido a pesca, cheio de perplexidade, não arrastou a grande rede, porque foi privado, ao mesmo tempo, de coragem e senso. De fato, eu desejava, se tivesse tomado o poder, adquirido copiosa
5 riqueza e tivesse sido tirano de Atenas somente por um dia, que minha pele fosse depois arrancada e minha geração aniquilada.

Como bem observou Campbell (1982:350), a inquietação de Teógnis pela volta do poder absoluto mostra como a lembrança do tirano Teágenes parecia bem viva ainda na época do megareense. Ora, para a aristocracia, a tirania significa a destruição da πόλις, uma vez que o tirano, seguindo os caminhos que têm como resultado a ὕβρις – esse líder da facção adversária é denominado ἄνδρα ὕβριστήν, “homem violento”, no dístico 1.081-2 –, provoca a ruína da cidade.

No que concerne, ainda, a esse poder autocrático, digna de nota é a depreciativa referência, no dístico 1.181-2, à pessoa do tirano, a qual se configura em nível poético pela expressiva imagem do δημοφάγον τύραννον, “tirano que vive a expensas do povo”, motivo já presente, aliás, na épica, como atesta a expressão homérica δημοβόρος βασιλεύς, *Ilíada*, I, 231, na célebre cena em que Aquiles, ao criticar severamente o comportamento despótico de Agamêmnon, que lhe arrebatara o presente de honra, lhe dirige insultos nestes termos:

Δημοβόρος βασιλεύς, ἐπεὶ οὐτιδανοῖσι ἀνάσσεις.

És um rei que devoras o teu povo, porque governas gente desprezível.

Logo, a posição arbitrária e dominadora do comandante das tropas aqueias assemelha-se à do tirano δημοφάγον de que se fala no dístico 1.181-2.

A aversão por essa forma monocrática de exercer o poder é ainda ressaltada nos versos 1.203-6, nos quais, ao se abordar o tema da morte de um tirano, lhe são negados honras fúnebres e, até mesmo, o tradicional gesto de despedida que consistia, como lembrou van Groningen (1966:435), em



invocar o nome do morto, como fizera, e.g., Aquiles, após a realização dos rituais fúnebres em honra de seu dileto amigo Pátroclo.

Ὠμῶξεν τ' ἄρ' ἔπειτα, φίλον δ' ὀνόμηεν ἑταῖρον·
χαῖρε μοι, ὦ Πάτροκλε, καὶ εἰν Ἄϊδαο δόμοισιν·
πάντα γὰρ ἤδη τοι τελέω, τὰ πάροιθεν ὑπέστην.

(*Ilíada*, XXIII, v. 178-80)

Lamentou-se, então, em seguida e chamou pelo nome o querido companheiro: “alegra-te comigo, Pátroclo, mesmo na morada do Hades, pois estou cumprindo agora tudo que antes te prometi”.

A preocupação pelo destino da cidade, expressa nos citados versos 39-52 dos *Theognídea*, evoca o fragmento 4W do poeta ateniense Sólon, no qual é perceptível a inquietação pelo futuro de sua oligárquica Atenas, que vivenciava um momento de grave crise social e política. Nos versos 1-20 do fragmento 4W, apontam-se as calamidades que ameaçavam conduzir a cidade à perdição, cujas origens se encontravam na ambição desmedida por riquezas e na injustiça dos cidadãos, em especial dos dirigentes do povo. Assim, pressentindo as funestas consequências que adviriam da inobservância da Justiça – escravidão (v. 18), lutas civis e guerra (v. 19) –, Sólon, na qualidade de mediador, adverte os atenienses da gravidade da situação, nestes termos:

ἡμετέρη δὲ πόλις κατὰ μὲν Διὸς οὐποτ' ὀλείται
αἴσαν καὶ μακάρων θεῶν φρένας ἀθανάτων·
τοίη γὰρ μεγάλθυμος ἐπίσκοπος ὄβριμοπάτρη
5 Παλλὰς Ἀθηναίη χειῖρας ὑπερθεν ἔχει·
αὐτοὶ δὲ φθείρειν μεγάλην πόλιν ἀφραδίησιν
ἄστοι βούλονται χρήμασι πειθόμενοι,
δήμου θ' ἡγεμόνων ἄδικος νόος, οἷσιν ἑτοῖμον
ὑβριος ἐκ μεγάλης ἄλγεα πολλὰ παθεῖν·
10 οὐ γὰρ ἐπίστανται κατέχειν κόρον οὐδὲ παρούσας
εὐφροσύνας κοσμεῖν δαιτὸς ἐν ἡσυχίῃ
.....
πλουτοῦσιν δ' ἀδίκους ἔργμασι πειθόμενοι
.....
οὐθ' ἱερῶν κτεάνων οὐτέ τι δημοσίων
φειδόμενοι κλέπτουσιν ἐφ' ἀρπαγῆι ἄλλοθεν ἄλλος,
15 οὐδὲ φυλάσσονται σεμνὰ Δίκης θέμεθλα,
ἢ σιγῶσα σύνοιδε τὰ γιγνόμενα πρό τ' ἐόντα,
τῷ δὲ χρόνῳ πάντως ἦλθ' ἀποτεισομένη.
τοῦτ' ἤδη πάσῃ πόλει ἔρχεται ἔλκος ἄφυκτον,
ἐς δὲ κακῆν ταχέως ἦλυθε δουλοσύνην.



- 20 ἢ στάσιν ἔμφυλον πόλεμόν θ' εὐδοντ' ἐπεγείρει,
ὄς πολλῶν ἐρατὴν ὄλεσεν ἡλικίην·
- 5 Nossa cidade jamais perecerá por vontade de Zeus, nem pelo querer dos bem-aventurados deuses imortais, pois a tão magnânima guardiã, filha de um pai ilustre, Palas Atena, tem as mãos sobre ela. Mas os próprios cidadãos, com seus desvarios, querem destruir a cidade, cedendo às riquezas e o espírito injusto dos chefes do povo, a quem está destinado sofrer muitas dores, por causa da desmedida excessiva. Pois eles não sabem reprimir os seus excessos, nem controlar, na paz do banquete, as alegrias de hoje.....
- 10 Enriquecem, seduzidos por ações injustas..... não poupando os bens sagrados nem, de forma alguma, os públicos, roubamos, com rapacidade, cada um por sua vez; não guardam os fundamentos veneráveis da Justiça, que, silenciosa, conhece o presente e o passado e, com o tempo, vem punir inteiramente. Essa chaga inevitável atinge já toda a cidade e conduz logo à funesta escravidão, que desperta a rebelião civil e a guerra adormecida,
- 20 que destrói a encantadora juventude de muitos;

A despeito de Sólon e de Teógnis, ambos filhos da nobreza, mostram-se apreensivos e insatisfeitos com a desordem, a violência e a injustiça que grassavam em suas respectivas πόλεις, faz-se necessário ressaltar uma diferença no que concerne à atribuição da responsabilidade pelo mal social: enquanto Sólon reconhecia as falhas dos membros de sua classe, Teógnis, sem nunca esquecer sua condição de aristocrata, acusava o partido adversário pelos males que se abatiam sobre Mégara. Com efeito, ἀστοί e ἡγεμόνες δήμου – “cidadãos” e “chefes do povo” –, grupos oponentes aos olhos de Teógnis (v. 41-2), são para Sólon os verdadeiros responsáveis pela destruição da cidade de Atenas, tendo em vista que a ambos o poeta-legislador atribui as mesmas conotações negativas, a saber: aidez pela riqueza, injustiça, insolência e desrespeito aos bens sagrados e públicos (v. 5-14). Assim, para o poeta ateniense, a única salvação para a sua cidade seria a substituição da desordem reinante – Δυσνομία (v. 31) – por uma nova legislação – Εὐνομία (v. 32) –, baluarte sagrado da vida social e política, porquanto é baseada na observância da Δίκη, como bem demonstram os versos 30-39 do citado fragmento 4W:

- 30 ταῦτα διδάξει θυμός Ἀθηναίους με κελεύει,
ὡς κακὰ πλείστα πόλει Δυσνομία παρέχει·
Εὐνομίη δ' εὐκοσμία καὶ ἄρτια πάντ' ἀποφαίνει,
καὶ θαμὰ τοῖς ἀδίκους ἀμφιτίθησι πέδας·
τραχέα λειαίνει, πᾶντι κόρον, ὕβριν ἀμαυροῖ,
35 αὐαίνει δ' ἄτης ἄνθεα φύόμενα,



εὐθύνει δὲ δίκας σκολιάς, ὑπερήφανά τ' ἔργα
πραῦνει· παύει δ' ἔργα διχοστασίης,
παύει δ' ἀργαλέης ἔριδος χόλον, ἔστι δ' ὑπ' αὐτῆς
πάντα κατ' ἀνθρώπους ἄρτια καὶ πινυτά.

- 30 Meu coração me ordena ensinar aos atenienses essas coisas: que a *Disnomia* traz males numerosos à cidade, e a *Eunomia* dispõe tudo bem ordenado e ajustado, e muitas vezes acorrenta os injustos; ela aplaca a
- 35 violência, faz cessar a saciedade, enfraquece a insolência, faz murchar as flores nascentes da desgraça, corrige as sentenças tortuosas e apazigua as ações insolentes; faz cessar as ações da discórdia, faz cessar o ódio da luta penosa e, graças a ela, tudo entre os homens é ajustado e sábio.

É, pois, na *Eunomia*, alicerce de equilíbrio da πόλις, que se encontram as soluções para coibir o turbilhão de males que ameaçam levar Atenas à destruição, revela Sólon nos seis versos finais da supracitada elegia, os quais contrastam com os malefícios da *Disnomia*. Em contrapartida, para o poeta megarense, empenhado em defender o sistema de valores aristocráticos das funestas e desastrosas investidas dos κακοί, a única forma de pôr sua cidade a salvo seria o regresso ao governo dos ἀγαθοί, os genuínos depositários de ações nobres, os portadores do mais altivo predicado moral a ser transmitido a seus descendentes, o respeito, que também fazia parte da ἀρετή aristocrática – proclamam-no os versos 409-10, cuja temática se repete em 1.161-2.

Todavia, o poeta de Mégara teme que o comportamento descomedido dos cidadãos de Mégara, mormente o dos não aristocratas, como evidenciam os versos 44, 67, 151-2, entre outros, conduza a cidade ao desastre completo. Deste modo, a fim de alertar seus companheiros de partido acerca da principal causa da destruição pública, a ὕβρις, Teógnis compara, no dístico 541-2, a insolente conduta moral dos cidadãos de Mégara, da qual se deriva o desequilíbrio social, ao comportamento desregrado dos Centauros, cujos incontroláveis instintos selvagens os rebaixam ao nível mais animal, sumariado no epíteto ὠμοφάγους, “comedores de carne crua” (v. 542). O poeta de Mégara parece então aludir nesse dístico ao sangrento combate entre os lápitas, povo mítico da Tessália, e os Centauros que, excitados pelo vinho, incorrem em ὕβρις, ao tentarem raptar e violentar a noiva de Pirítoo, Hipodamia.

Analogamente, no dístico 603-4, a ὕβρις que grassa na πόλις é cotejada com a transgressão que levou o povo da Cária, os magnésios, à perdição. A destruição de Magnésia do Meandro pelos cimérios, ocorrida por volta de 660 a.C., causou entre os antigos uma impressão tão profunda – lembra van Groningen (1966:240) – que adquiriu foros de provérbio, passando a representar os infortúnios dos homens, vicissitudes condensadas na expressão



τὰ Μαγνήτων κακά, referida no fragmento 20W de Arquíloco de Paros – κλαίω τὰ Θασίων, οὐ τὰ Μαγνήτων κακά. “Choro as infelicidades dos tásios, não a dos magnésios.” – e na citação da *Suda*, abaixo transcrita:

τὰ Μαγνήτων κακά· ἐπὶ τῶν μεγίστων καὶ
ἀλγεινοτάτων κακῶν, παρόσον οὗτοι ἀσεβήσαντες
εἰς θεὸν πολλῶν κακῶν ἐπειράθησαν.

As desgraças dos magnésios: depois das maiores e das mais dolorosas desgraças, eles, por terem cometido impiedades para com a divindade, experimentaram do mesmo modo muitas desgraças.

Inspirando-se, pois, numa expressão proverbial, definidora, segundo a *Suda*, da ὕβρις dos magnésios, o poeta dos *Theognidea* revela que assim como estes pereceram em consequência da própria insolência – τοιάδε καὶ Μάγνητας ἀπώλεσεν ἔργα καὶ ὕβρις, v. 602 –, também a πόλις, liderada por homens vis e desconhedores de tradições éticas, reguladoras da conduta social, e religiosas, será completamente aniquilada. Está, pois, na ὕβρις a origem da decadência cívica.

As advertências expressas nos supracitados versos acerca dos malefícios que a prática da ὕβρις traria à cidade de nada adiantaram, já que nela estava prestes a consolidar-se um sistema de governo que tinha como diretrizes os caminhos norteados pela ὕβρις, pela injustiça e inobservância à autoridade divina.

Assim, diante da progressiva elevação das classes inferiores, Teógnis é obrigado a reconhecer que as qualidades dos nobres eram negligenciadas pelo povo κενεόφρονι, “insensato”, “de espírito vazio” (v. 233), sujeito a maquinações de seus injustos chefes. Entretanto, embora ciente de que a antiga nobreza perdia nesse novo contexto político suas tradicionais prerrogativas, Teógnis oferece, como alternativa, suas convicções aristocráticas, destacando, no dístico 233-4, a importância do nobre de nascimento para a defesa da cidade. Ao enunciar, nesse dístico, a crença de ser o ἐσθλὸς ἀνὴρ uma “fortaleza”, πύργος (v. 233), para o povo, o poeta recorre à mesma imagem metafórica empregada uma única vez por Homero, quando discorre acerca da valentia do herói Ajax, e, posteriormente, pelo elegíaco Calino de Éfeso (fragm. 1W), cujos versos revelam ser o guerreiro valoroso, que luta em defesa da pátria, uma verdadeira “fortaleza” para o povo, já que, sozinho, realiza façanhas dignas de muitos. Assim se expressaram, respectivamente, os referidos poetas:

... τὰ δὲ πῆμα θεοὶ θέσαν Ἄργεῖοισι τοῖος γὰρ
πύργος ἀπώλεο.

(*Odisséia*, XI, v. 555-6)



... os deuses proporcionaram estes sofrimentos aos argivos, pois, qual uma fortaleza, tu morreste.

ὥσπερ γὰρ μιν πύργον ἐν ὀφθαλμοῖσιν ὀρώσιν·

(fragm. 1W, v. 20)

de fato, eles consideram-no uma fortaleza;

Tendo presente o princípio de que da coragem dos cidadãos dependia a sobrevivência da cidade de Mitilene, também o aristocrata Alceu se expressou assim:

ἄνδρες γὰρ πόλιος πύργος ἀγρεύιος

(fragm. 112 Lobel-Page, v. 10)⁹

porque os homens são uma fortaleza defensora da cidade.

O altivo desprezo pelo povo “insensato”, indiferente ao homem de bem, sua “fortaleza”, reaparece no verso 847 do *corpus*, no qual o povo é qualificado pelo mesmo epíteto depreciativo, κενεόφρονι, constante do supracitado verso 233. O tenaz rancor pelo povo de espírito vazio, desprovido de φρήν, submisso, passível, portanto, de ser manipulado por seus injustos chefes, traduz-se no dístico inicial da elegia 847-50 pelo insistente emprego de formas verbais imperativas, tais como ἐπίβα, “pisoteia”, τύπτε, “golpeia”, e ἀμφιτίθει, “impõe”, cujo complemento, ζεύγλην, “jugo” – derivado de ζεύγνυμι, “atrelar com um jugo” – reitera a subserviência do povo aos novos líderes populares.

Para os verdadeiramente nobres era, pois, inconcebível aceitar a liderança de indivíduos procedentes de camadas inferiores que, enriquecidos com o comércio e com as atividades artesanais, se tornaram, por meio de uma série de conflitos, os senhores da vida econômica da πόλις e, em consequência, do poder político.

Esses cataclismos que levaram os nobres aristocratas de outrora a ser relegados a um plano secundário têm sua expressão plena nos versos 53-68 do poeta megarense. Nesses versos, deixa-se claro que, com as revoluções políticas, a situação social da cidade se havia alterado substancialmente. Com efeito, a oposição entre os advérbios πρόσθ' (v. 54) e νῦν (v. 57) e, ainda, entre πρίν (v. 57) e νῦν (v. 58) – cujos respectivos sentidos, “antes” e “agora”, assinalam o contraste entre o passado e o presente –, põe em destaque a inversão total de valores processada na cidade, da qual o sujeito do enunciado se lamenta com profunda amargura.

Os homens que se assenhорaram do poder não constituíam a verdadeira πόλις, pois, antes das convulsões sociais, habitavam os campos vestidos de peles de cabras (v. 54-5), donde se deduz que viviam como homens



primitivos, selvagens, apartados da justiça e das leis, bases de sustentação da vida cívica. Infere-se, então, que muitos desses κακοί, partícipes dos assuntos da πόλις, procediam da classe campesina, já que andar vestido de peles de animais caracterizava as pessoas mais humildes, residentes nos campos, tais como os camponeses e os pastores, e também os escravos.¹⁰ O desprezo que o sujeito do enunciado exterioriza em relação à nova classe dirigente é tamanho que chega a compará-la a tímidos cervos¹¹ (ὥστ' ἔλαφοι, v. 56), que fogem a qualquer investida dos homens. Reitera essa depreciativa comparação o verbo νέμω, cujo sentido na voz média pode estar relacionado com homem do campo, na acepção de “viver, habitar”, e com animais, no sentido de “ir ao pasto, comer, pastar”, donde se conclui que os κακοί procedentes do campo eram comparáveis a animais selvagens.

A descrição feita no verso 54 acerca dos novos governantes da πόλις evoca os versos 112-3 e 215 do canto IX da *Odisseia*, nos quais o personagem Ulisses – ao narrar ao rei Alcínoo as inúmeras aventuras pelas quais passara, desde a partida de Troia, até a chegada à ilha Ogígia – se refere, respectivamente, à chegada à terra dos selvagens Ciclopes e à gruta do gigante Polifemo, que viviam somente dos produtos de seus rebanhos e carneiros e, como os κακοί de que fala o verso teognídeo, ignoravam as leis e o senso de justiça.

Assim, por não aceitar esse esquema de dominação no qual os não aristocratas detêm o poder, o megarense traça, ainda, nos versos 59-60 e 66-8, o perfil desses homens, privados de tradição política e, mormente, moral, como já se comentou anteriormente, ao discorrer-se acerca da oposição entre ἀγαθοί e κακοί.

Logo, por ignorarem os princípios, as regras e as sentenças judiciárias sobre as quais devia basear-se a vida política e social da cidade, os κακοί conduzem-na à ruína, como evidenciam outras passagens do *Corpus Theognideum*. Nos versos 287-92, vislumbra-se uma crítica mordaz à ordem vigente implantada pelos novos governantes, cujas leis são contrárias à moral e à equidade, apanágios naturais dos nobres. A hipérbole expressa em ἀναιδείη δὲ καὶ ὕβρις ... γῆν κατὰ πάντα ἔχει, “a impudência e a insolência ... habitam toda a terra” (v. 291-2), testemunha a indignação diante do desregramento geral instaurado na cidade. Retomando, em parte com os mesmos termos, a ideia expressa no verso 291, o dístico 647-8 revela a degradante situação da cidade, provavelmente após o estabelecimento do novo regime político. Convém assinalar que o advérbio νῦν, “agora”, constante dessas duas últimas passagens, respectivamente nos versos 289 e 647, corrobora a situação de desgoverno na πόλις, bem como a ruptura de um equilíbrio preexistente, motivada pela impudência, insolência e cobiça dos adversários políticos da nobreza.



Inscrevendo-se na linha de pensamento de Sólon, segundo o qual a cidade de Atenas não seria destruída pelos desígnios dos deuses, mas pela insolência e pelo desejo insaciável de os cidadãos obterem riquezas, sobretudo dos dirigentes e dos ricos que desrespeitavam os “fundamentos veneráveis da Justiça” (fragm. 1-14 4W), Teógnis, nos versos 833-6, isentando os deuses de qualquer responsabilidade pelas infelicidades advindas aos homens, deixa patente a ideia de serem estes os causadores das próprias desventuras. Cabe ressaltar que, embora o poeta megarense não atribua explicitamente aos novos dirigentes a responsabilidade pela decadência da cidade, mas a homens (ἄνδρῶν, v. 835), podem ser estes identificados com os seus adversários políticos, tendo em vista que a violência, a atração fatal por ganhos vergonhosos e a insolência são suas marcas distintivas, como deixaram explícitos os versos 44, 46, 50 e 67, já comentados anteriormente. Note-se, então, que à proteção dos deuses que resguardam a πόλις de qualquer desgraça, expressa sob a forma de uma inabalável certeza nos quatro versos iniciais do fragmento 4W de Sólon e nos de Teógnis (v. 833-4), se opõe, nos versos 5 *sqq.* e 835 dos respectivos poetas, a disposição dos homens que caminham em direção oposta aos ditames divinos e agem de acordo com a própria vontade.

É interessante observar que a noção enunciada em ambos os poemas de que o homem participa, em grande medida, da responsabilidade de suas desventuras já a esboçara Homero, no começo da *Odisseia*, I, 29-36, na célebre cena em que Zeus, após recordar o assassinato de Egisto como obra de Orestes, declara não serem os deuses os responsáveis pelos infortúnios dos homens, mas eles mesmos os causadores da própria perdição. Vale a pena destacar que, embora a tônica nos Poemas Homéricos esteja assentada no reconhecimento da submissão dos homens diante dos poderes divinos, o poeta épico não lhes anula a responsabilidade diante das más ações, nem os isenta do cumprimento de seus deveres. É, pois, a concepção da ὑβρις, entendida como uma transgressão emanada dos indivíduos, que se encontra em fase embrionária em Homero e se afirma, categoricamente, em Sólon e em Teógnis, que revelam ser o fatal destino de suas respectivas πόλεις o reflexo da atuação desmedida, ambiciosa e injusta dos cidadãos e dos líderes do povo.

4.1.2. A crítica situação da aristocracia: o confisco de riquezas, o exílio e a pobreza.

A forma violenta pela qual a nova classe enriquecida usurpou o poder aos nobres é descrita metaforicamente nos versos 667-82 do *Corpus Theognideum*.¹² Por meio da imagem¹³ de uma nau conduzida à deriva no mar tem-



pestuoso, projeta-se simbolicamente a crítica situação política instaurada na cidade na luta pelo poder, uma verdadeira revolução na nau / cidade, que culmina com a implantação do governo dos κακοί e, conseqüentemente, com o empobrecimento e a destituição da nobreza. Com efeito, a simbologia do mar transpondo os dois lados da nau (v. 673), bem como a eliminação do “prudente piloto”, κυβερνήτην ... ἐσθλόν (v. 675-6) – representante do partido aristocrático, como parece comprovar o qualificativo ἐσθλόν, empregado no *corpus* como equivalente de ἀγαθός – são imagens que deixam entrever a vitória do partido adverso ao dos nobres, o dos κακοί. Esses novos dirigentes da nau / cidade, desprovidos de espírito de justiça, assolam-na como se fossem uma tempestade devastadora, apoderando-se indevida e violentamente das riquezas, subvertendo o equilíbrio oligárquico e, em consequência, a igualitária repartição dos poderes e dos bens (v. 677-8). Temendo, pois, a vitória final da ὕβρις sobre a Δίκη, alicerce de equilíbrio da cidade, o sujeito do enunciado, por meio da configuração de uma gigantesca onda tragando a nau, manifesta preocupação pelo destino da nau / cidade, prestes a naufragar, expressando-se assim: “Estou assustado, que de nenhum modo a onda engula o barco” (v. 680).

A descrição acerca da calamitosa situação política é apresentada, como se declara no verso 681, de forma velada, sob a forma de uma admoção política enigmática, compreensível apenas à classe dos aristocratas, submetida ao desgoverno dos atuais dirigentes, incapazes, entretanto, de compreender a mensagem oculta na imagem da nau/cidade, em virtude de serem homens destituídos de sabedoria. Neste sentido, a alegoria da nau do Estado seria, nos *Theognidea*, um *aînos* político que, na definição de Gregory Nagy (1985:23-25), consiste num código com, no mínimo, duas mensagens: um, com uma mensagem verdadeira, destinada a uma audiência planejada; um outro com uma mensagem falsa, direcionada aos que não conseguem decodificar o *aînos* político, por não serem portadores de sabedoria. Com efeito, os versos teognídeos são dirigidos a uma audiência bem específica, aos homens de bem, aos aristocratas de sangue (ἀγαθοί), por serem eles sábios. Conforme assegura, ainda, Gregory Nagy, a palavra usada na linguagem tradicional do *aînos* para designar aqueles que ouvem a mensagem verdadeira é σοφός. Deste modo, para o poeta dos *Theognidea*, a sabedoria dos nobres torna-se condição básica para o entendimento da mensagem que contém a advertência política. Logo, a convicção de que os não nobres não compreendem o *aînos* político reside no fato de não serem eles sábios. Com efeito, eram eles, no dizer do poeta, φορτηγοί, termo composto do substantivo φόρτος, “carga”, “carregamento” – derivado da raiz de φέρω, “levar”, acrescida do sufixo – τω – e da raiz do verbo ἄγω, “levar”, que significa “aqueles que podem levar as cargas de um navio”, donde a acepção pejorativa de



“carregadores” dos bens da cidade (v. 679). Assim, ao designar os atuais governantes da nau / cidade com uma expressão corrente da linguagem marítima, o poeta parece aludir aos indivíduos de baixa linhagem que, enriquecidos com as atividades mercantis, reivindicaram participação no poder e, em consequência, destituíram a aristocracia. Essa ambiguidade do discurso poético – expressa no verso 681 por ταῦτα ... κεκρυμμένα, “essas coisas ... enigmáticas”, bem como pelo imperativo perfeito do verbo αἰνίσσομαι, ἠνίχθω, cujo sentido primeiro é, informa Chantraine, “dizer palavras significativas, difíceis de ser compreendidas”, donde “insinuar por enigmas” – parece estar, por um lado, intimamente associada ao *aînos* político, isto é, à mensagem implícita na representação da nau em perdição, inteligível somente aos nobres, por serem eles portadores de sabedoria; por outro, a mensagem elaborada de forma velada, por meio de enigmas, também parece estar ligada à privação de direitos civis e políticos dos aristocratas, impedidos de expressar os próprios pensamentos, em virtude de terem sido despojados de suas riquezas. Logo, a espoliação dos χρήματα, “bens”, “riquezas”, implicava a perda de direitos civis e políticos, como deixa patente a oração εἰμὶ δ' ἄφωνος / χρημοσύνη, “estou mudo / por causa da pobreza” (v. 669-70), na qual o sujeito do enunciado revela estar impossibilitado de falar, em consequência da penúria que o consome. Assim, embora ciente dos perigos que corre a nau / cidade, ele não a pode salvar, já que pertence a uma classe decadente, submetida aos κακοί.

Vale lembrar que a referida imagem da nau / cidade foi cultivada pela primeira vez por Arquíloco de Paros¹⁴ e, posteriormente, pelo poeta lírico Alceu, cujos versos, nomeadamente os do fragmento 326 Lobel-Page, apresentam evidentes paralelos com os supracitados versos 667-82 dos *Theognídea*. A despeito de os referidos poetas terem empregado essa alegoria, é importante assinalar as diferentes situações políticas por ela representadas. Em Arquíloco, a julgar pelo testemunho de Heráclito (*Alegorias de Homero*, 5, 3-4),¹⁵ que cita os versos 1-3 do poeta de Paros, a alegoria refere-se aos iminentes perigos da guerra contra os trácios em Tasos, colônia pariense fundada por volta de 670 a.C. Segundo a lição de Adrados (1981:170), a nau em Arquíloco simboliza a cidade de Paros, cujos cidadãos se dirigem com o general pariense Glauco para Tasos. Parece ratificar a tese do helenista o fato de ser possível a cidade-mãe, no caso Paros, prestar auxílio à colônia em momentos de dificuldades. Neste sentido, a salvação ou a destruição da nau pariense no mar tempestuoso – sinal simbólico da guerra conduzida por Glauco contra inimigos externos – representam alegoricamente a redenção ou a ruína da ilha de Paros. Em Alceu, por outro lado, a nau açoitada por uma violenta tempestade alude metaforicamente, afirma ainda Heráclito (*Alegorias de Homero*, 5, 5 e 7),¹⁶ à discórdia civil instaurada na cidade de



Mitilene, centro de supremacia política da ilha de Lesbos, ameaçada de uma conspiração tirânica, intentada por Mirsilo.

É interessante observar que as imagens marítimas utilizadas pelo autor dos versos 667-82 do *Corpus Theognideum*, por meio das quais ele indicia metafórica e enigmaticamente a seus companheiros de partido a gravidade da situação política em sua nau / cidade, assemelham-se às empregadas pelo poeta de Mitilene, como deixam entrever os versos abaixo do fragmento 326 Lobel-Page:¹⁷

	ἄσυννέτημι τῶν ἀνέμων στάσιν·	
	τὸ μὲν γὰρ ἔνθεν κῦμα κυλίνδεται,	
	τὸ δ' ἔνθεν, ἄμμες δ' ὄν τὸ μέσσον	
4	νάϊ φορήμεθα σὺν μελαίνοι	
	χείμωνι μόχθεντες μεγάλοι μάλα·	
	πὲρ μὲν γὰρ ἄντλος ἰστοπέδαν ἔχει,	
	λαίφος δὲ πᾶν ζάδηλον ἦδη,	
8	καὶ λάκιδες μεγάλαι κάτ' αὐτο·	
	χόλαισι δ' ἄγκονναι, τὰ δ' ὀή[ια]	
	[]	
	[]	
12	τοὶ πόδες ἀμφότεροι μένοισιν	
	ἐν βιβλίδεσσι· τοῦτο με καὶ σ[ῆ]ροι	
	μόνον·	
	Não compreendo a luta dos ventos; rola uma onda daqui, outra dali, e nós,	
4	no meio, somos levados com a negra nau, muito atormentados pela forte	
	tempestade; na verdade, a água cobre o pé do mastro, toda a vela já está	
8	transparente e dela pendem enormes farrapos; as	
	cordas cedem, e os lemes	
	[]	
	[]	
12	permanecem firmes ambos os pés (da vela) nos cabos; e somente isso me	
	mantém são e salvo.	

Analogamente, embora a simbologia da nau do Estado – ameaçada por ondas marítimas associadas a conflitos internos da *pólis* – esteja presente em ambos os textos poéticos, distintas são as situações políticas por essa imagem representada: nos mencionados versos dos *Theognidea*, a alegoria encerra a imagem de uma caótica situação instaurada na cidade, em virtude da tomada do poder por indivíduos oriundos de estratos não aristocráticos; nos versos de Alceu, essa imagem evoca a luta civil travada entre famílias aristocráticas que disputavam o poder político na cidade de Mitilene, entre os séculos VII e VI a.C., e, conforme atestou Heráclito (*loc. cit.*), as manobras políticas de Mirsilo para estabelecer-se como tirano na cidade de Mitilene. De modo semelhante ao poeta dos *Theognidea*, Alceu revela que a nau/ci-



dade voga à deriva (v. 2-4), totalmente desgovernada em consequência da tempestade que se abate sobre ela, manifestação visível da discórdia civil em Mitilene, representada no primeiro verso pelo substantivo *στάσιν*, termo que se adapta, na opinião de Bowra (1973:221), não só à descrição da tormenta, mas também à alegoria política, visto denotar a agitação dos ventos e, em sentido político, a rebelião civil. A imagem das ondas que se embatem nos dois lados da nau – bem marcada pela forma verbal *κυλίνδεται*, “rola”, e assinalada pela repetição do advérbio *ἔνθεν ... / ἔνθεν* “daqui ... / dali”, nos versos 2 e 3 em “rola uma onda daqui / outra dali...” –, em virtude da fúria dos ventos, constitui, ao que parece, a representação simbólica dos partidos antagônicos ao do eu poético, aos quais era preciso resistir, como bem demonstra o verso 12: “permanecem firmes ambos os pés”. Neste passo, os pés da vela tornam-se os instrumentos de resistência contra a fúria dos ventos e das ondas – tendo em vista serem os marinheiros cidadãos obrigados a ter os pés firmes fixados aos cabos, para não serem lançados ao mar – e, em sentido metafórico, símbolo da resistência contra as investidas das facções adversárias à do sujeito do enunciado. Por outro lado, a água que transpassa o pé do mastro (v. 6), assim como o estado precário da nau (v. 7-9), sobretudo da vela, configurada no verso 7 como um farrapo “transparente”, *λαῖφος ... ζάδηλον*, são indícios metafóricos da iminente vitória do partido oponente ao de Alceu, possivelmente, segundo considerou Heráclito (*loc. cit.*), o de Mirsilo, a quem Pítaco se associou depois de ter rompido a aliança com a facção à que pertencia o poeta.¹⁸

Assim como nos versos do poeta dos *Theognídea* a alegoria da nau do Estado foi empregada com propósitos políticos, assim também nos versos de Alceu se lhe atribui um específico valor de advertência política, dirigida aos companheiros do mesmo círculo, para descrever a iminência do perigo que pairava sobre eles e ao qual era preciso resistir, o mais possível, para salvar a vida.

Os reveses econômicos consequentes das revoluções políticas ocorridas na *πόλις* de Mégara, no momento em que os novos ricos despojaram a aristocracia reinante, são retratados também nos versos 341-50, nos quais o eu poético suplica fervorosamente a Zeus Olímpico permissão para vingar-se dos usurpadores de seus bens. Nesse contexto, a expressão *βίηι συλήσαντες*, “tendo-me roubado à força”, constante dos versos 346-7, encontra correspondência com a oração *χρήματα δ’ ἀρπάξουσι βίηι*, “apoderaram-se violentamente das riquezas” (v. 677), referente ao violento confisco de bens mencionado na referida elegia 667-82. Declarando-se vítima das mudanças políticas e econômicas, o sujeito do enunciado, completamente despojado, compara-se a um pobre cão que atravessa as águas turbulentas de um rio (v. 347). De fato, a mísera condição do cão, que tudo perde na correnteza, pare-



ce assemelhar-se à do “eu” lírico, privado de seus *χρήματα*, provavelmente após a tomada do poder pelos não aristocratas. Deste modo, beber o sangue desses seus inimigos é o desejo selvagem de vingança que ele formula no dístico final da elegia em questão (v. 349-50). Aliás, a vingança, já expressa no pentâmetro inicial pelo desejo de receber, em retribuição dos males (*ἀντὶ κακῶν*, v. 342), “algum... bem” (*τι ... ἀγαθόν*, v. 342) e reiterada no segundo hemiepes do verso 344 pela aliteração *ἀντ’ ἀνιῶν ἀνίας*, “dores em paga de dores”, é uma necessidade vital para o eu poético, que deseja a morte – enunciada pelo optativo desiderativo *τεθναίην*, “que eu morra” (v. 343) –, caso não obtenha reparação da divindade pelos males sofridos.

Com relação à imagem do cão por meio da qual se ilustra a decadente condição de um aristocrata e o modo como fora despojado de seu patrimônio, François Lasserre (1983:90) e Adrados (1965:10-11) aventam a hipótese de o poeta aludir nesse passo à fábula *O cão que leva um pedaço de carne* - cuja versão completa se encontra em Esopo¹⁹, na qual o animal, ao atravessar um rio, deixa cair um pedaço de carne que levava na boca, pois, iludido com a própria imagem refletida na água, julgava ser um outro cão do qual poderia arrebatá-lo uma porção de carne ainda maior que a sua. Entretanto, ainda que se possa estabelecer uma analogia entre a condição miserável do sujeito do enunciado e a do cão na travessia do rio, é preciso atentar, como bem observou Adrados, para o sentido simbólico do rio na narrativa fabulística e nos versos elegíacos em pauta.

Na fábula, o rio é apenas o instrumento de vingança pela cobiça do cão, como se depreende da respectiva moral, expressa no final da narrativa (*πρὸς ἄνδρα πλεονέκτην ὁ λόγος εὐκαιρος*, “Esta fábula é oportuna ao homem ávido de cobiça”). Nos versos 347-8, ao contrário, o rio representa o povo, cuja ὕβρις e ignorância causaram a desgraça dos antigos aristocratas que, com a revolução política, foram privados de suas riquezas e funções políticas na cidade.

Verifica-se, pois, nessa passagem do *corpus* a associação de dois temas: o da torrente destruidora e o do cão, identificados, respectivamente, com as classes inferiores e com o mísero sujeito do enunciado, despojado de suas riquezas e privilégios, em consequência da revolução popular, que dele parece ter feito um infeliz exilado.

Faz-se mister ressaltar, mais uma vez, que, embora não se possa estabelecer uma total identificação entre o texto poético e as experiências pessoais do poeta, em virtude de não ser a obra literária testemunho da realidade circundante, nem estar inserida nos limites da autobiografia, passos vários dos *Theognidea* parecem refletir uma parcela da vivência pessoal de Teógnis de Mégara, como deixam entrever, entre outros, os versos 1.197-202, cujo eixo temático se centraliza, tal como nos supracitados versos 341-50,



na privação de bens de que parece ter sido vítima o megarense, após a queda do regime aristocrático, e no exílio disso decorrente. Nos versos 1.197-202, ressoam o protesto e o amargurado lamento do poeta, destituído de suas propriedades, em consequência de uma “inesquecível navegação”²⁰ (v. 1.202). A menção à ναυτιλίη, “navegação, viagem marítima”, parece sugerir que, com a perda de suas propriedades, e, por conseguinte, de suas antigas funções políticas, Teógnis foi impelido, pelas graves circunstâncias, a empreender uma arriscada viagem marítima, ocorrida talvez por ocasião de seu exílio. Figurando possivelmente entre o número de nobres proscritos, o poeta megarense, então, ao ouvir, longe da pátria, o grito ressonante da ave que anuncia a chegada da lavoura (v. 1.197-8), lembra com nostalgia de seus “campos floridos”, confiscados por outros homens (v. 1.200). Ora, a ave que anuncia o momento propício para arar a terra é, em Hesíodo, a grua, cujo canto também sensibiliza o coração do pobre camponês que não possui bois para arrastar a charrua, lembra o poeta beócio, ao enunciar os conselhos práticos acerca da agricultura:

Φράζεσθαι δ' εὖτ' γεράνου φωνὴν ἑπακούσης
ὑψόθεν ἐκ νεφέων ἐνιαύσια κεκληγυίης,
450 ἦ τ' ἀρότοιό τε σῆμα φέρει καὶ χερίματος ὄρην,
δεικνύει ὄμβηροῦ· κραδίην δ' ἔδακ' ἀνδρὸς ἀβουτέω
(*Os trabalhos e os dias*, v. 448-51)

450 Presta atenção quando ouvires o canto da grua que, do alto das nuvens, grita a cada ano, ela que traz o sinal da lavoura e anuncia a estação do inverno chuvoso; (seu canto) oprime o coração do homem que não possui bois.

Assim, se para Hesíodo o canto da grua é o sinal indicativo para cultivar a terra – momento triste apenas para quem não a pode arar, por não possuir bois –, para Teógnis, o canto pungente da ave soa como uma nota nostálgica, porque lhe traz à lembrança as terras perdidas.

Para a maioria dos críticos modernos, entre os quais Burn (1960:255) e Knox (1990:165), a elegia em questão, mormente o verso final, evoca o deserto de Teógnis de Mégara, ocorrido, segundo eles, após o estabelecimento do regime democrático em Mégara, opinião aqui partilhada.

A concepção expressa nos citados versos 669-70 do *Corpus Theognideum* de que a pobreza impedia o aristocrata de desempenhar um efetivo papel na vida social e política da cidade constitui também o eixo temático dos versos 173-8. Por meio da imagem metafórica, enunciada pelo sintagma oracional γλῶσσα δέ οἱ δέδεται, “sua língua está encadeada” (v. 178), expressa-se a impossibilidade de ο ἄνδρ' ἀγαθόν, “o homem de bem” (v. 173), privado de suas riquezas, representar-se politicamente: falar e agir (v. 177-8) em benefício da πόλις. Reiteram a submissão do aristocrata à pobreza e,



consequentemente, à nova classe dominante a iteração do verbo δάμνημι, “submeter”, “subjugar pela força”, nomeadamente nos versos 173 e 177, e a forma verbal δέδεται (v. 178), perfeito passivo de δέ-ω, cujo sentido é “estar encadeado”, “atado”, logo submetido a esse mal irremediável que é a pobreza, superior à velhice e à febre contínua, as quais são tomadas como termos de comparação para definir o horror à πενίη.

Cabe ressaltar que a eloquência e a ação, privilégios exclusivos dos nobres antes das convulsões político-sociais, eram predicados que já faziam parte da excelência dos heróis das epôpeias homéricas, como atesta a célebre definição de ἀρετή, lembrada a Aquiles por seu educador Fênix (*Ilíada*, IX, 442-3),²¹ empenhado em ensinar-lhe a arte da palavra e da ação, que consistia em impor-se na assembleia, por meio da arte da persuasão, e em ser sempre destemido no combate.

As desastrosas consequências políticas e sociais da pobreza são ainda destacadas nos versos 267-70, 351-4, 383-92 e 649-52. Nos primeiros, ao declarar que a Πενίη não chega à praça pública nem ao tribunal, o sujeito do enunciado parece referir-se à impotência do homem pobre, possivelmente a do nobre decadente, impedido de participar das decisões públicas e judiciárias na πόλις. No dístico final dessa primeira elegia, a anáfora do advérbio πάντη, “em toda parte”, bem como a depreciativa adjetivação referente à pobreza – ἔλασσον, “depreciada”, ἐπίμυκτος, “ridicularizada”, ἐχθρή, “odiosa” (v. 269-70) – sublinham a aversão a esse mal que apequena o homem, o reduz ao silêncio e o avilta, impelindo-o a cometer, involuntariamente, todos os tipos de ações vergonhosas, como deixam patentes as duas últimas elegias citadas. Note-se que nos versos 383-92 o acúmulo de expressões pertencentes ao campo semântico da pobreza – ἀμηχανίης / -ην, “impotência” (v. 385 e 391), κρατηρῆς ... ἀνάγκης, “violenta ... necessidade” (v. 387) e χρημοσύνη, “indigência” (v. 389) – intensifica a repulsa pela vida miserável, dominada por esse intolerável suplício, a πενίη. Essa atitude de rejeição é ressaltada, ainda, no início das elegias 351-4 e 649-52, por meio da interjeição ᾶ, que, combinada com a expressão δειλῆ Πενίη, é reveladora da indignação e da dor do eu poético que, num tom imperativo (v. 353-4), exige a libertação da aviltante penúria, da qual compartilha contra a própria vontade, como deixa patente a expressão μὴ οὐκ ἐθέλοντα, “contra minha vontade”, presente nos versos 352 e 651.

Embora não haja referência explícita aos conflitos políticos entre os dois mundos inconciliáveis que opunham ἀγαθοί a κακοί, é provável que também nos versos 815-8 o sujeito do enunciado, ao expor no hexâmetro inicial um antigo provérbio²² indicador de um silêncio forçado – βοῦς ... ἐπί γλώσσει, “um boi... sobre minha língua” –, aluda ao momento em que os nobres, destituídos de seus tradicionais privilégios na cidade, se encontra-



vam subjugados ao partido dos κακοί. Por conseguinte, diante do poderio destes últimos e da impotência dos aristocratas, motivada pela πενίη, a voz do poema aponta duas soluções, se bem que contraditórias, para fugir à pobreza, quais sejam: a morte, como deixa claro nos versos 175-6 e 181-2, ou o trabalho, como parece sugerir no dístico 179-80. Com relação ao último passo, pode-se supor que o poeta, à maneira hesiódica, esteja exortando o destinatário Cirno a buscar no trabalho – talvez na agricultura ou no comércio marítimo, principais atividades econômicas que asseguravam a vida material dos homens na época arcaica – um meio de esquivar-se da indigência. Percebe-se, porém, nos dois primeiros dísticos citados, um tom de pessimismo e de total desesperança, tendo em vista que a única alternativa para escapar à pobreza é a morte.

A despeito de ter julgado por um momento ser a morte preferível à desonra da pobreza, o porta-voz da nobreza, na supracitada elegia 815-8, retomando uma atitude verdadeiramente aristocrática, mostra-se consciente de sua disposição inata para suportar as adversidades impostas pelo destino, ao declarar que aceita resignadamente as vicissitudes fixadas pela μοῖρα. Essa sua atitude evidencia-se no dístico final da elegia, no qual a insistente repetição do infinitivo aoristo temático do verbo πάσχω, παθεῖν, “sofrer” – em posição privilegiada no hexâmetro e no final do primeiro e do segundo hemiepes –, além de referir-se ao sofrimento do eu poético, motivado pela situação de silêncio forçado, possivelmente decorrente da pobreza, põe em destaque a sua resignação perante as oscilações da própria fortuna.

Na verdade, a resignação diante das circunstâncias desfavoráveis e perigosas e dos dons divinos é nos *Theognídea* uma virtude aristocrática por excelência. No âmbito dessa temática, merecem especial referência os versos 441-6, nos quais, ao refletir-se sobre a imperiosa necessidade de o homem conformar-se com os dons enviados pelos deuses – haja vista sua impotência diante dos poderes e dos desígnios divinos (v. 444-6) –, revela-se que a resignação em face dos infortúnios é um dom inerente ao homem nobre, que, contrariamente ao homem de baixa estirpe, se submete pacientemente aos sofrimentos da vida (v. 441-4). Em contrapartida, à incapacidade de o homem inferior saber dominar suas emoções em circunstâncias boas ou ruins – explicitada nos versos 443-4 – opõe-se nos versos 319-22 a irrepreensível conduta do nobre, possuidor de um julgamento permanente (γνώμην ... ἔμπεδον ἀεί, “um julgamento sempre firme”, v. 319), tanto na adversidade quanto na prosperidade, o qual contrasta com a κακίην, “vício”, do homem inferior, que, embora rico (v. 321), continua a mostrar sua falta de sabedoria, própria de sua natureza insensata. Aliás, a falta de inteligência dos novos ricos constitui um obstáculo para que eles possam desempenhar, de modo satisfatório, suas atuais atribuições políticas e sociais na cidade.



Compravam-no os versos 683-6, nos quais, uma vez mais, se traça não só o perfil dos κακοί, ao associar-se riqueza com ignorância, mas também o dos ἀγαθοί, ao relacionarem-se ações nobres com pobreza.

É interessante observar que os referidos versos 441-6 dialogam com os versos 5-10 do fragmento 13W de Arquíloco de Paros, na medida em que se referem também à resignação do homem nos momentos de aflição. A essa capacidade de o homem tolerar os “males irremediáveis” Arquíloco denomina τλημοσύνη, como atestam os versos abaixo:

- 5 ἀλλὰ θεοὶ γὰρ ἀνηκέστοισι κακοῖσιν
 ὦ φίλε ἐπὶ κρατερὴν τλημοσύνην ἔθεσαν
 φάρμακον. ἄλλοτε ἄλλος ἔχει τόδε· νῦν μὲν ἐς ἡμέας
 ἐτράπεθ', αἱματόεν δ' ἔλκος ἀναστένομεν
 ἐξαὔτις δ' ἐτέρους ἐπαμείψεται. ἀλλὰ τάχιστα
 10 τλήτε. γυναικεῖον πένθος ἀπωσάμενοι.
- 5 Mas os deuses aos males irremediáveis, amigo, concederam um
 remédio: a firme resignação. Cada um, por sua vez, experimenta essas aflições;
 mas agora elas se voltam contra nós e choramos essa chaga
 sangrenta; mais tarde a outros atingirá. Vamos, recobrai logo o ânimo,
 10 fugindo do luto, próprio das mulheres.

Ainda que no fragmento 13W de Arquíloco e nos versos do poeta dos *Theognidea* se tenha demonstrado que nenhum homem está livre de sofrimentos, já que a vida humana é um ciclo que se alterna em momentos de felicidade e de vicissitudes, uma variação entre eles é digna de nota: nos versos do poeta de Paros, todos os homens, sem distinção de classes, aceitam os “males irremediáveis”, porque lhes foi incutida no ânimo a τλημοσύνη, a “resignação”, que é um dom divino; nos dísticos do poeta dos *Theognidea*, essa força interior nos momentos de tristeza e de aflição é uma qualidade inata e exclusiva do aristocrata que aceita, sem contestação, os dons enviados pelos deuses, doadores do bem e do mal.

Aliás, nos versos 1.029-36, o autocontrole diante dos males distingue a conduta do eu poético – ao que parece a de um aristocrata –, que suporta “coisas intoleráveis” (ἄτλητα, v. 1029), do comportamento dos δειλοί que, por não saberem conter nos momentos desfavoráveis os próprios sentimentos, são incapazes de resignar-se diante das desventuras. Nessa passagem, ao exortar seu próprio coração a suportar os dons fixados pelos deuses, o poeta aproxima-se, mais uma vez, de Arquíloco de Paros que, no fragmento 128W, dialoga com seu próprio coração, pedindo-lhe para enfrentar as alternativas da própria sorte, já que na vida ora se está sujeito ao êxito, ora ao fracasso. Consciente, pois, das limitações humanas, o poeta de Paros busca a autossuperação, ao propor a seu θυμός aceitar moderadamente os mo-



mentos de felicidade e resignar-se com as desventuras. Expressa-se assim Arquíloco:

θυμέ, θυμ', ἀμηχάνοισι κήδεσιν κυκώμενε,
† ἀναδευ δυσμενῶν † δ' ἀλέξειο προσβαλῶν ἐναντίον
στέρνον † ἐνδοκοισιν ἐχθρῶν πλησίον κατασταθεῖς
ἀσφαλέως· καὶ μήτε νικέων ἀμφάδην ἀγάλλεο,
μηδὲ νικηθεῖς ἐν οἴκῳ καταπεσῶν ὀδύρεο,
ἀλλὰ χαρτοῖσιν τε χαίρε καὶ κακοῖσιν ἀσχάλα
μη λίην, γίνωσκε δ' οἷος ῥυσμὸς ἀνθρώπους ἔχει.

Coração, coração, perturbado por dores irremediáveis, levanta com coragem, defende-te, lançando teu peito contra os inimigos, colocando-te, firmemente, perto deles em emboscada; se venceres, não te enalteças publicamente, nem, se vencido, te lamentes, deixando-te abater em casa; vamos, alegra-te com os prazeres e não te irrites em demasia com as infelicidades. Reconhece que tal ritmo governa os homens.

Faz-se mister ressaltar que a resignação do aristocrata diante das oscilações do destino aparece sempre associada, como atestam os citados versos 319-20, 441-2 e 1.029, ao significado básico do verbo *τολμά-ω*, “ter coragem, suportar com coragem”, derivado da raiz **tle-*, cujos sentidos “tomar sobre si”, donde “suportar”, “ter confiança em si” estão presentes também nos cognatos *τλημοσύνη* e *τλήτε*, constantes dos versos 6 e 10 do fragmento 13W de Arquíloco de Paros, e *ἄτλητα*, adjetivo verbal presente no verso 1.029 dos *Theognídea*.

Expressivos ainda acerca da tolerância diante dos infortúnios são os versos 393-400, que tratam das diferentes reações de indivíduos procedentes de categorias sociais e morais distintas, em face da pobreza. Nesta passagem, a altiva disposição moral do nobre decadente, dotado de força interior para suportar a indignação, faz contraponto com a fraqueza de caráter do homem inferior, ignorante de princípios éticos e morais, razão por que sua conduta é sempre a mesma em quaisquer situações. Essa contraposição tópica é enfatizada nos versos 395 e 397, por meio do jogo antitético entre as orações *τοῦ μὲν γὰρ τὰ δίκαια φρονεῖ νόος*, “o espírito de um medita a justiça”, e *τοῦ δ' αὐτ' οὔτε κακοῖς ἔπεται νόος οὔτ' ἀγαθοῖσιν*, “o espírito do outro, ao contrário, não segue nem males nem bens”, nas quais as partículas correlativas *μὲν ... δ(έ)* e também o advérbio *αὐτ'* realçam ainda essa oposição. Deste modo, ao assinalar que somente o primeiro possui uma tendência inata ao direito e à justiça, tendo em vista residir em seu íntimo uma *ἰθεῖα γνώμη*, “julgamento reto” (v. 396) – expressão equivalente à do referido verso 319, *γνώμην ... ἔμπεδον αἰεῖ* –, que o faz trilhar o justo caminho, quaisquer que sejam as circunstâncias, o poeta põe em foco, uma vez mais, a grande



fronteira entre o homem de bem, designado no verso 393 πολλὸν ἀμείνων, “o mais virtuoso”, e o homem de baixa linhagem, cuja riqueza não lhe assegura o direito de figurar na classe dos autênticos aristocratas. Confirmam-no os versos 149-50, que opõem o valor inalienável do mérito, inerente a poucos, à riqueza, da qual o homem παγκάκωι, “inteiramente vil, perverso, inferior”, donde “pior”, é, nesse novo contexto político, o detentor.

É importante assinalar que a crença na superioridade dos bem-nascidos está intrinsicamente associada à justiça, concebida, no verso 395, como uma regra absoluta de conduta que norteia as ações do nobre e as suas relações com os membros de sua comunidade. Com efeito, a justiça é no *Corpus Theognideum*, mormente na ótica do poeta de Mégara, uma virtude própria de uma classe que é fiel às divindades, aos companheiros e aos valores de sua casta, que possui a γνώμη e se mantém firme na riqueza ou na pobreza, enfim, que é cumpridora e praticante da justiça.

Não obstante sua fé na nobreza de nascimento e seu altivo desprezo por homens de baixa estirpe, Teógnis é obrigado a reconhecer que o princípio aristocrático da pureza do sangue não mais se adequava à realidade dos novos tempos, já que alguns nobres, objetivando resgatar a riqueza, o poder e os privilégios perdidos, violam os fundamentos eugênicos instituídos pelo γένος, ao aliam-se aos novos ricos. Na ótica do megarense, esses nobres corrompidos, que preferem a riqueza à virtude e maculam o sangue nobre, não são dignos de permanecer entre os ἀγαθοί, pois renegam a própria tradição aristocrática, inconcebível sem a pureza do sangue.

Acentua Teógnis sua reprovação pelo aviltante comportamento dos antigos companheiros de partido, ao opor, nos versos 183-6, os critérios usados para a preservação das espécies de animais de raça aos empregados por alguns nobres que, movidos pela ambição, permitem a união de seus filhos com os descendentes dos κακοί. Assim, enquanto os criadores de animais asseguram a genealogia, adquirindo animais de boa raça – εὐγενέας encontra-se em posição de destaque no início do pentâmetro (v. 184) –, os nobres desprezam os princípios de eugenia, em nome da riqueza. A prova de que essas uniões híbridas só se concretizavam por causa da riqueza dos κακοί é reiterada nos versos 186, 188, 189 e 190, pelo acúmulo de termos enfeixados no campo semântico da riqueza, tais como χρήματα, “bens, riquezas” (v. 186 e 189), πλουσίου e ἀφνεόν, “rico” (v. 188) e πλοῦτος, “riqueza” (v. 190). Ao estabelecer, nos versos 185-90, uma relação de causalidade entre a avidez de riqueza dos nobres e a degeneração da raça, Teógnis atribui aos antigos representantes da aristocracia a responsabilidade pela deterioração do γένος.

É, pois, incontestável que a riqueza, na sociedade descrita nos *Theognidea*, apresenta um valor ambíguo, pois, ao mesmo tempo que represen-



ta para os nobres o sustentáculo de autoafirmação política e um meio de garantir-lhes o *status* no topo da pirâmide social, transforma-se no principal agente aniquilador da casta aristocrática. “A riqueza”, clama amargurado o porta-voz da autêntica nobreza, no verso 190, “degenera a raça”.

4.2 - Os princípios da φιλία

4.2.1 - A traição e a deslealdade dos φίλοι / ἑταῖροι

Em virtude das discórdias internas que culminaram com a implantação do governo dos κακοί em Mégara, os valores sociais da antiga aristocracia encontravam-se comprometidos, diante do inquestionável poder dos novos ricos. Nesse novo contexto político-social, os princípios convencionais da amizade partidária estavam profundamente afetados, tendo em vista que os decadentes aristocratas de sangue, os ἀγαθοί, na tentativa de assegurarem seu antigo *status* no topo da pirâmide social, aliavam-se à plebe megarense, aos κακοί, a quem, repetidas vezes, se atribui a responsabilidade pelo desaparecimento dos princípios morais, sociais e políticos, na πόλις. Essas alianças desprezíveis configuram-se como uma verdadeira traição partidária, responsáveis pela degeneração dos fundamentos éticos e morais que regiam a vida dos homens, em particular a da estirpe aristocrática. Logo, ao traírem o ideário aristocrático, esses ἀγαθοί igualavam-se aos κακοί, perdendo o direito de figurar entre os poucos que continuavam nobres.

As consequências desastrosas dessas alianças são sintetizadas em um comvente poema (v. 1.135-50), no qual é descrita a decadência social, moral e religiosa em que o homem imergiu, a ponto de a Fé, a grande deusa (Πίστις, μεγάλη θεός), a Temperança (Σοφροσύνη) e as Graças (Χάριτες) terem desertado da face da terra. Descreve-se, nos oito primeiros versos (v. 1.135-42), uma realidade caótica gerada pelo comportamento descomedido dos homens: desaparecimento dos princípios da lealdade e da justiça, bem como o desrespeito às leis divinas – sustentáculo do equilíbrio e da ordem entre mortais e imortais.

É conveniente ressaltar que a série de negações, expressas nos versos 1.139-42 do referido poema, enfatiza a ausência da lealdade, da piedade e da ordem na πόλις e ratifica o desequilíbrio social gerado possivelmente pelo novo contexto político, em que muitos dos antigos poderosos, os nobres, se associavam à classe não aristocrática, para reconquistar a riqueza, o poder político e o prestígio social perdidos, que constituíam para a casta aristocrática o apanágio dos nobres, detentores de todas as virtudes.

Diante de um total estado de anomia, resta ao homem piedoso agarrar-se fervorosamente à Esperança (Ελπίς, v. 1.143-50), a única divindade



benfazeja sobre a terra, capaz de restabelecer a harmonia e o equilíbrio rompidos na cidade. Ressurge, com a fé na Esperança, a expectativa da volta de um passado perdido, no qual reinavam a confiança recíproca entre amigos e a observância dos juramentos, das leis divinas e das práticas religiosas.

Cabe observar que esta descrição negativa do momento presente evoca uma extensa passagem de *Os trabalhos e os dias* (v. 174-201), na qual se narra o aviltante comportamento dos homens da raça de ferro devotados à injustiça, à violência e, sobretudo, ao desrespeito às leis divinas. A julgar pelos referidos versos hesiódicos, foi também a conduta insensata dos homens que determinou o afastamento de Αἰδώς (Pudor) e de Νέμεσις (Justiça distributiva) do mundo dos mortais (v. 197-200), já que, depois de lhes terem sido favoráveis, zelando para que respeitassem e distribuíssem equitativamente a justiça, essas divindades os abandonam, lançando, do alto do Olimpo, os merecidos castigos aos adoradores da ὕβρις. Nos versos 181-9, Hesíodo deixa claro que os sofrimentos, aos quais, por determinação divina, os homens da raça de ferro estavam sujeitos, provinham da violação às leis – referentes ao respeito entre os membros da família, entre o hóspede e o anfitrião e entre os companheiros – e, sobretudo, do desrespeito dos homens para com os deuses. Hesíodo, então, como vate, anuncia o triste futuro reservado aos homens da raça de ferro:

τὰ δὲ λείπεται ἄλγεα λυγρὰ
θνητοῖς ἀνθρώποισι, κακοῦ δ' οὐκ ἔσσειται ἀλκή.

(v. 200-1)

Tristes penas restarão aos homens, e não mais haverá socorro contra o mal,

pois, entregando-se à violência e ignorando a Δίκη, instaurar-se-iam entre eles a desonra, a maldade, a violência e a impiedade.

Segundo a lição de Carrière em Théognis (1975:190), a despeito de os versos iniciais da referida elegia dialogarem com os versos 197-200 de *Os trabalhos e os dias*, o ponto de partida para a compreensão do poema elegíaco em questão não é o mito hesiódico da jarra fatídica que Pandora, vencida pela curiosidade, abrija, deixando escapar os mais terríveis males pelo mundo dos mortais, salvo a Esperança (Ελπίς) que ficara encerrada na jarra (v. 90-105). Para o helenista francês, esse poema elegíaco “retoma e desenvolve a moral da fábula esópica *Zeus e o tonel de bens*”,²³ na qual se narra que um homem, também por curiosidade, remove a tampa de um tonel e deixa escapar para o Olimpo, com exceção da esperança, todos os bens nele encerrados por Zeus.²⁴ Ora, para Carrière, a fábula e o poema elegíaco em questão referem-se a “bens”, que fugiram para o Olimpo, devido à negligência e à insensatez dos homens, ao contrário do mito hesiódico, que



menciona somente os inúmeros males espalhados pelo mundo dos mortais, após o imprudente ato de Pandora.

Acredita-se, entretanto, que a descrição acerca dos homens da raça de ferro, constante de *Os trabalhos e os dias*, está em consonância com a passagem dos *Theognídea*, já que em ambos os passos se evidencia a precariedade das ações humanas, contrárias aos princípios da ordem e da justiça. Por outro lado, compartilha-se da opinião de Carrière, no tocante aos “bens” desaparecidos da terra – como bem demonstram os versos 1.139-42 do poema teognídeo – pois estes, antes cultuados e respeitados pelos homens, sobretudo pela estirpe aristocrática, converteram-se em males, provavelmente após a dominação da cidade pelos κακοί, cujas ações se pautavam na injustiça, na impiedade e no desrespeito às leis divinas.

Verifica-se, então, que nos *Theognídea* a alteração dos valores aristocráticos, em particular a dos laços tradicionais da amizade, está vinculada às circunstâncias político-sociais ocorridas na πόλις, após a dominação dos novos ricos, os κακοί. Por conseguinte, a constante inquietação do eu poético pelo enfraquecimento desse importante veículo de preservação do ideário aristocrático – a amizade, φιλία – constitui o eixo temático de vários passos do *Corpus Theognideum*.

Destarte, embora ciente de que as novas circunstâncias históricas forçaram a decadente aristocracia a uma reformulação da instituição da amizade, o poeta, reverenciando a Esperança, luta pela restauração desse instrumento de integração social do antigo governo, formulando conselhos, prescrições e advertências para a escolha correta de amizades, um dos meios mais importantes de manter vivos os preceitos basilares da aristocracia.

Em várias passagens, dirigindo-se a um destinatário impessoal, possivelmente aos aristocratas, o poeta discorre acerca do perigo de confiar-se em indivíduos dissimulados, capazes de encobrir, sob o véu da pretensa amizade, seus verdadeiros sentimentos e intenções. A advertência, expressa nos versos 73-4, de que poucos (παῦροι) entre muitos amigos (φίλοι) são dignos de confiança revela que a traição estava presente até mesmo entre os companheiros do mesmo círculo social. Para corroborar essa sua ideia, recorre o sujeito do enunciado, nos versos 83-6, à metáfora de uma nau que, não tendo a capacidade de transportar todos os homens, leva somente aqueles que, provavelmente, não cederam à tentação de praticar a injustiça – deixando-se seduzir por ações vergonhosas –, para reconquistar a riqueza perdida. A nau parece então simbolizar os próprios princípios aristocráticos, aos quais poucos nobres se mantiveram fiéis. Na verdade, a avidez pelo lucro (κέρδος), determinada pelos reveses econômicos e políticos sofridos pelos nobres, é apresentada como o principal fator de transformação dos valores tradicionais, mantidos pela antiga aristocracia. Tal situação motiva



um profundo ressentimento no sujeito do enunciado que, com grande amargura, denuncia, nos versos 575-6 e 811-4, a traição de seus amigos – οἷ με φίλοι προδιδοῦσιν²⁵/ οἷ με φίλοι προύδωκαν –, considerada, por meio da litote οὔτι κάκιον (v. 811), pior do que a própria morte.

Convém lembrar que, embora o poeta não apresente, nessas duas passagens por último citadas, a causa determinante da traição dos φίλοι, é possível formular-se a hipótese de ter sido ela motivada pela deslealdade dos companheiros de seu círculo social que, arruinados e empobrecidos, usavam de todos os meios possíveis para restaurar o *status* econômico anterior, conspurcando o sangue nobre e, conseqüentemente, os princípios aristocráticos, ao aliam-se a homens moral e politicamente inferiores, aos κακοί. Entretanto, alguns nobres suportam a perda da fortuna e do poder, sem traírem seus valores, como se infere dos versos 83-6 acima referidos. Estes talvez possam ser conduzidos numa única nau (ναῦς ... μία, v. 84), ao passo que os que se deixaram corromper tornam-se inimigos, de quem se tenta fugir como se fosse um piloto que evita os perigos do mar (v. 575-6).

Por conseguinte, a fim de evitar uma “aflição irremediável”, ἀνήκεστον ... ἀνίην, o poeta de Mégara, insistindo na traição dos pretensos amigos, aconselha Cirno a confiar em poucos homens (v. 75-6), inclusive nos próprios amigos (v. 1.219-20), tendo em vista que muitos ocultam no íntimo os verdadeiros sentimentos, como ilustram os versos 91-6. Desses homens desprezíveis era preferível, para usar as palavras do poeta, “ser inimigo a amigo” (v. 92). Cabe ressaltar a ocorrência do adjetivo δειλός, “desprezível”, não só no verso 92, mas também no verso 1.080 para caracterizar possivelmente o amigo dissimulado, cujas declarações são ambíguas. Por isso, Teógnis, no já citado dístico 1.219-20, prosseguindo em conselhos acerca da autêntica amizade, declara ser fácil ludibriar um amigo, que nunca tem o espírito prevenido em relação ao companheiro, porém difícil enganar um inimigo, sempre atento às ações de seus adversários.

Note-se que a rejeição pelo homem que esconde seus legítimos propósitos, evidente nos versos 91-2 anteriormente referidos, já se encontra explicitada nos versos 312-3 do canto IX da *Ilíada*, nos quais o personagem Aquiles, dirigindo-se a Ulisses, que tentava persuadi-lo a retornar aos combates, manifesta idêntico sentimento em relação ao caráter pérfido de Agamêmnon, quando diz:

Ἐχθρὸς γάρ μοι κεῖνος, ὁμῶς Ἀΐδαο πύλησιν
ὅς χ' ἕτερον μὲν κεῦθη ἐνὶ φρεσίν, ἄλλο δὲ εἶπη.

Do mesmo modo que as portas do Hades, abominável é para mim aquele que oculta em seu coração uma coisa, e fala outra.



Em consequência, na relação entre os indivíduos, nada é mais importante do que a prudência, adverte-se nos versos 117-8, já que o pensamento falso, νόος ... ψυδρός (v. 121-2), e o coração ardiloso, δόλιον ... ἦτορ (v. 122), de um pretenso amigo são difíceis de ser percebidos e identificados, mesmo quando se tenta conhecer-lhe o espírito, por meio da experimentação (v. 125-8). Destarte, à facilidade no reconhecimento dos metais adulterados (v. 119-20) contrapõe-se a dificuldade na constatação da legitimidade de sentimentos de um falso amigo (v. 121-4), já que a verificação do valor do ouro e da prata depende da habilidade do homem, ao passo que a comprovação da falsidade envolve a apreciação do caráter do indivíduo, o qual pode ser revelado com o tempo, diz-se nos versos 963-70. Confirmam-no as orações antitéticas... ἐξευρεῖν ράϊδιον ἀνδρὶ σοφῶι, “encontrá-lo é mais fácil para o homem hábil” (v. 120) e καὶ γινῶναι πάντων τοῦτ’ ἀνιηρότατον, “e isso é, de todas as coisas, o mais difícil de perceber” (v. 124). Note-se que, por meio do superlativo ἀνιηρότατον, se expressa também a grande dificuldade em reconhecer-se o coração falso de um amigo.

Cabe ressaltar que, no contexto dos versos 963-70, ao referir-se à precipitação do homem que enobrece a outrem sem antes conhecer-lhe o temperamento e o caráter – possível de ser revelado com o tempo – mais uma vez, chama-se a atenção para a aparência enganadora do falso amigo, de quem é preciso afastar-se – diz-se no verso 970 –, como se fosse uma nau que se aparta da terra. No dizer do poeta, possui tal homem, como estigma, um caráter κίβδηλον ἐπίκλοπον (v. 965). Deve-se ressaltar que o adjetivo κίβδηλον, ocorrente também no verso 117 (κίβδηλον), no sentido originário de “falso”, aplicado aos metais preciosos, é frequentemente associado a indivíduos enganadores, falsos, como nos versos 965 e 123 (κίβδηλότατον). Por outro lado, ἐπίκλοπον, adjetivo formado do preverbo ἐπί, “em vista de”, e da raiz do verbo κλέπτω, no grau flexionado da apofonia (κλοπ-), “esconder, dissimular, enganar”, indicando o indivíduo que engana em vista de algo, assume o sentido de traidor, infiel. Logo, os adjetivos κίβδηλον ἐπίκλοπον, em assíndeto, exprimindo a falsidade de caráter de um amigo em quem não se pode confiar, significam aquele que tem um caráter dissimulado, enganador.

É interessante notar, no pentâmetro inicial da elegia em pauta (v. 964), o acúmulo de expressões próximas quanto à significação, que traduzem o conceito de “caráter” – ὄργην καὶ ῥυθμὸν καὶ τρόπον –, empregadas para ratificar a necessidade de tentar conhecer todas as facetas da personalidade de quem se deseja louvar, uma vez que as aparências frequentemente enganam o julgamento de um indivíduo com relação a outrem, como revela o verso 128. De fato, uma verdadeira e duradoura amizade só podia consolidar-se entre homens de temperamento e de caráter iguais. Reiteram tal colocação os versos 595-8, nos quais a voz do poema expressa sua rejeição pelo com-



panheiro que não mais lhe inspira confiança, razão pela qual é preferível ser-lhe amigo “à distância”, ἀπόπροθεν, o que significa, em outras palavras, romper os laços de amizade, pois um relacionamento superficial não se pode inserir na esfera da autêntica amizade. E o advérbio ἀπόπροθεν, em posição enfática no hexâmetro (v. 595), articula-se, numa relação antitética, não só a ἐταῖροι (v. 595), mas também a φίλοι (v. 597), termos que implicam a ideia de um relacionamento estritamente social.

A observação de que o caráter de um indivíduo, embora difícil de ser determinado, pode ser revelado com o tempo, por meio da convivência, encontra sua afirmação mais proeminente nos versos 1.059-62, nos quais o sujeito do enunciado, dirigindo-se a um certo Timágoras, lhe fala acerca da dificuldade de uma pessoa, que, por não se relacionar com outros homens, lhes desconhecia o verdadeiro caráter (ὄργην). Em virtude de várias passagens do *Corpus Theognideum* revelarem a rejeição do poeta pelo sistema político vigente, pode aventar-se a hipótese de o particípio presente ὄρωντι (v. 1.059), reforçado pelo advérbio ἀπάτερθεν, “longe de” – formado das preposições ἀπό e ἄτερ, ambas denotando afastamento, e da antiga desinência de genitivo-ablativo θεν, fossilizada em formas adverbiais – referir-se ao próprio poeta que, repudiando o relacionamento com indivíduos não pertencentes a seu círculo social, acreditava ser difícil conhecer-lhes o caráter – ὄργην ... / γινώσκειν χαλεπόν, “é difícil conhecer o caráter” (v. 1.059-60) –, embora ele fosse “sábio” (σοφῶι, v. 1.060).

Convém assinalar, ainda, que, a despeito de o poeta não ter feito distinção entre as duas classes sociais antagônicas, ἀγαθοί *versus* κακοί, a oposição entre κακότητα, “baixeza de caráter” e ἀρετήν, “excelência”, no dístico final da referida elegia (v. 1.061-2), parece apontar, respectivamente, para o caráter dos κακοί – cujas ações são marcadas pela κακότητα –, e dos legítimos ἀγαθοί, portadores de uma moralidade inata e superior. Por outro lado, encontram-se também numa relação antitética os dativos instrumentais πλουτῶι, “com a riqueza”, e οὐλομένηι πενίηι “com a funesta pobreza”, que parecem aludir, respectivamente, aos κακοί, que adquiriram, após a luta de classes na πόλις, riqueza, *status* e poder político, e a alguns ἀγαθοί que, embora arruinados, passaram pelo teste da πενίη, mantendo-se fiéis aos princípios aristocráticos.

Como forma de revelar a animadversão por indivíduos dissimulados, o poeta, no dístico 851-2, implora a Zeus a destruição do amigo infiel. Semelhantes quanto ao tom são os versos 599-602. Em ambas as passagens o tom é de imprecação, expressa na primeira pelo optativo desiderativo ἐξολέσειεν, “possa destruir” (v. 851), e, na segunda, pelo imperativo presente ἔρρε, “vai-te” (v. 601). No que concerne, ainda, à segunda passagem, expressivos são os adjetivos, em assíndeto, ψυχρὸν ... ποικίλον (v. 602) – traduzidos, respecti-



vamente, por “fria” e “de cores variadas” –, qualificativos de ὄφιν, “serpente”, símbolo do amigo infiel. A importância de ψυχρόν explica-se não só pela posição enfática no início do pentâmetro final, mas também por caracterizar, em sentido figurado, a frieza de coração do amigo desleal, comparado à serpente, cuja temperatura corporal é baixa. Por outro lado, reveste-se também de grande importância o adjetivo ποικίλον, que, sugerindo a ideia de múltiplas cores, evidencia a inconstância e a infidelidade de sentimentos do amigo-serpente, em cujo seio, ἐν κόλπῳ, ocultava suas verdadeiras intenções.

Seguindo a linha de pensamento de Carrière (1975:165-166), que julgara ser o termo κόλπος impróprio para designar o peito ou o coração, como sede de sentimentos, van Groningen (1966:240) considera possível aproximar o sentido original de κόλπος, “prega, dobra, prega de uma vestimenta”, do sentido de “seio, peito”, tendo em vista que, sob as pregas de uma vestimenta, podem ocultar-se todos os tipos de coisas. Deste modo, sob suas vestimentas, interpreta o helenista, o amigo infiel escondia uma alma desleal e pérfida.

Convém lembrar que Carrière, ao propor em sua edição crítica (1966:240) a substituição de ψυχρόν ὅς ἐν κόλπῳ ποικίλον εἶχεσ ὄφιν (v. 602), “tu que possuías no seio uma fria serpente de cores variadas”, por ψυχρόν ὄν ἐν κόλπῳ ποικίλον εἶχον ὄφιν, “fria serpente de cores variadas que eu tinha no peito”, acredita que tal correção esclarece a origem dos versos 599-602, que reproduzem, segundo o helenista, a fábula esópica *O lavrador e a serpente*, na qual o homem é morto por uma fria serpente que aquecera no peito.²⁶ Acresce ainda que, em virtude de os versos acima indicados referirem-se, segundo o helenista, a uma querela entre dois personagens anônimos, aventta ele a possibilidade de constituírem tais versos o desfecho de uma narrativa versificada, inspirada diretamente da fábula de Esopo, ou, então, a própria fábula, ligeiramente alterada, na qual a serpente se identifica, sobretudo, com a perfídia, já que retribui com a morte a bondade de seu benfeitor.

Todavia, a julgar pelos fragmentos remanescentes dos poetas dos séculos VII e VI a.C., em cujos textos é reduzida a incidência de fábulas narradas e pequena a alusão a fábulas – sobretudo nos poetas elegíacos do período arcaico –, pensa-se que a fábula, com raízes na mais remota antiguidade, era empregada como um exemplo para fazer uma exortação, dar um conselho, moralizar, instruir ou criticar determinado comportamento.

Compartilha-se da hipótese de Adrados (1959:208) que afirma ser o verso final da referida elegia uma simples alusão à fábula *O lavrador e a serpente*, da qual se conhece a versão completa em Esopo. Destarte, essa fábula parece ter assumido no contexto *Theognídeum* um caráter pessoal, tendo sido empregada pelo autor dos versos 599-602 para criticar a conduta desleal de um pretenso amigo.



4.2.2. Momentos críticos da φιλία

A atitude profundamente pessimista com relação à amizade entre companheiros de um círculo social, antes unidos pelo sangue e pelos princípios aristocráticos, vislumbra-se em outros passos, nos quais o eu poético, num tom assaz angustiado, revela que as questões de importância ou as circunstâncias difíceis – como a pobreza, incompatível com o ideal aristocrático, e o exílio (v. 209-10, 332a-b), por exemplo – enfraquecem ou dissolvem os laços de amizade, tendo em vista que “poucos homens” (παύρους ἄνδρας, v. 79) são fiéis aos companheiros “nos momentos difíceis” (ἐν χαλεποῖς πρήγμασι, v. 80) ou “em um negócio sério” (ἐν σπουδαίῳ πρήγματι, v. 116/v. 642, 644), poucos compartilham dos bons e dos maus momentos (v. 82).

A raridade dos companheiros fiéis nos momentos difíceis é salientada pelo emprego do adjetivo παύρους, “poucos” (v. 79) / πανρότεροι, “muito poucos” (v. 116/v. 644) – em posição enfática no início do hexâmetro e no final dos pentâmetros, respectivamente –, em oposição a πολλοί, “muitos” (v. 115/v. 643), nos momentos de alegria.

A esses poucos que, em quaisquer circunstâncias, comungam nos mesmos ideais, atribui-se-lhes um ὁμόφρονα θυμόν (v. 81), já que se encontram, em todas as ocasiões, unidos por um mesmo sentimento, ideia presente no adjetivo ὁμόφρονα, composto de ὁμός, “o mesmo, comum, unido”, e da raiz de φρήν, no grau flexionado da apofonia (φρον-), significando “coração, alma”, como sede dos sentimentos. Esta passagem, compreendida entre os versos 79-82, é, ainda, reforçada pelo advérbio ἴσων (v. 82), “igualmente”, que ressalta a comunhão entre amigos, em todos os momentos da vida, noção, por si, contida no verbo μετέχειν (v. 82), formado da preposição μετά, exprimindo ideia de participação, “com, em”, e do verbo ἔχω, “ter”, donde o significado de “ter parte em” e, por extensão, “partilhar, compartilhar”.

É ainda com bastante amargura que o poeta megarense, nos versos 299-300, declara a Cirno que, quando um mal sobrevém a um homem, “ninguém” – οὐδεὶς encontra-se em posição privilegiada no início do hexâmetro – nem mesmo um irmão lhe guarda amizade. Neste dístico, o abandono de um irmão nas adversidades é expresso pelo genitivo de origem ἐκ γαστρὸς ...μιάς, “de um mesmo ventre”, complemento circunstancial de γηγόνῃ – subjuntivo perfeito de γίγνομαι –, verbo que, originalmente, significa “vir a ser, provir de, nascer”. Logo, os que nascem do mesmo ventre extinguem as relações de parentesco, ao afastarem-se durante os infortúnios.

Destarte, além de o tempo ser um importante meio para a revelação do caráter de um indivíduo – como já se comentou no item anterior, na análise do poema 963-70 –, o poeta acrescenta, a esse respeito, dados novos, quais sejam: “momentos difíceis” ou “um negócio sério”. Na verdade, o caráter autêntico



do φίλος pode ser identificado com o tempo ou quando surgem contratempos, como deixam transparecer também os versos 641-4. Neles, o poeta salienta que somente nos momentos difíceis são passíveis de verificação os sentimentos de um homem benevolente (εὖνοον) ou de um inimigo (ἐχθρόν), pois muitos são φίλοι, quando é hora de ir para a mesa comer e beber, mas poucos o são, nos momentos de necessidade e de importância. Nesse sentido, a amizade torna-se problemática em assuntos de importância ou em circunstâncias difíceis, não na esfera rotineira do companheirismo simpótico, em que os φίλοι parecem associar-se em perfeita harmonia. Entretanto, esse mundo idealizado do simpósio não encontra correspondência no contexto social da πόλις, onde imperam a traição e a deslealdade entre os companheiros e amigos.

Sob esse aspecto, especialmente relevantes são ainda os versos 697-8 e 857-60, que traçam o retrato de um homem que sentiu os efeitos das mudanças sociopolíticas em sua cidade e também em sua própria vida. Nesses versos, reafirmam-se que as demonstrações de amizade se manifestam nos momentos de prosperidade, pois, durante os infortúnios, os laços de amizade enfraquecem-se ou dissolvem-se. O ressentimento com relação ao abandono dos amigos revela-se, na primeira passagem, por meio de um jogo antitético, estabelecido entre as orações protáticas e as respectivas apodóticas. Deste modo, à oração de genitivo absoluto, com valor condicional, Εὖ μὲν ἔχοντος ἐμοῦ, “Se eu estou feliz” (v. 697), contrapõe-se a condicional ἦν δέ τι δειλὸν / συγκύρσῃ, “se algo terrível me acontece” (v. 697-8), nas quais a oposição é ainda enfatizada pelo uso das partículas correlativas μὲν ... δέ, bem como pelo advérbio εὖ, “bem, harmoniosamente” – que, junto ao participípio ἔχοντος assume o valor de um adjetivo – contraposto à expressão τι δειλόν. No que concerne às orações principais em apódose, note-se também a oposição entre os sintagmas πολλοὶ φίλοι, “muitos amigos”, e παῦροι, “poucos”, subentendido neste último o substantivo φίλοι.

No que diz respeito à segunda passagem (v. 857-60), a oposição dos sintagmas τι δειλόν, “algo terrível” (v. 857)/ τι ... ἐσθλόν, “um bem” (v. 859) ratifica a reprovação ao amigo que só manifesta amizade nos momentos de prosperidade. Faz-se mister ressaltar, ainda, no verso 858, o emprego do participípio aoristo ἀποστρέψας – forma composta da preposição ἀπό, denotando afastamento, e da raiz do verbo στρέφω, “voltar, virar” – e de seu complemento ἀχέν, “pescoço”, expressão traduzida por “vira a cara”, reveladora do comportamento desprezível dos pseudo-amigos que, abandonando os companheiros nos momentos de infelicidade, só lhes dão sinais de amizade, no dizer do poeta ἦν δέ τί μοι πόθεν ἐσθλόν, “se um bem me chega de algum lugar” (v. 859).

Analogamente, nos versos 929-30 – dístico constante de uma extensa elegia, na qual o poeta, dirigindo-se a um certo Démocles, lhe faz



observações de caráter geral sobre o modo moderado de viver, revelando-lhe as vantagens materiais de um discernimento correto na maneira de gerir a própria riqueza –, a ideia do abandono dos amigos na pobreza contrapõe-se a dos falsos amigos na riqueza. Confirmam-na, de modo semelhante às estruturas dos já comentados dísticos 697-8, as orações protáticas em antítese ἦν μὲν γὰρ πλουτῆς, “se és rico”, / ἦν δὲ πένηαι, “se és pobre” (v. 929), bem como as orações principais πολλοὶ φίλοι (εἰσίν), “muitos amigos” (v. 929), e παῦροι, “poucos” (v. 930), também em relação antitética.

Também no poema em que se aconselha Cirno a suportar, com resignação, as adversidades da vida (v. 355-60), vicissitudes talvez sofridas pelo jovem nobre, no momento em que o partido popular se assenhoreou do poder e despojou a aristocracia reinante, reitera-se a constatação da precariedade dos amigos nos momentos de aflição, sobretudo no dístico final (v. 359-60), no qual se revela a Cirno ser inútil demonstrar a outrem a própria tristeza, já que são poucos os que se preocupam com a desgraça alheia, ideia contida em παύρους κηδεμόνας σῆς κακότητος ἔχεις, “poucos encontras preocupados com tua infelicidade” (v. 360). Fica patente, mais uma vez, no adjetivo παύρους, em posição de destaque no início do pentâmetro, a noção de escassez dos amigos nos momentos difíceis.

É interessante notar a ocorrência, também no dístico 645-6 da mesma expressão do verso 360, παύρους κηδεμόνας, reveladora, neste caso, da raridade de companheiros fiéis em momentos problemáticos, relativos ao coração.

4.2.3. O autêntico φίλος

Entendida como uma instituição tradicional inviolável em que a fidelidade e a confiança lhe constituem a essência, a amizade incondicional, na sociedade apresentada no *corpus* poético de Teógnis, só possui verdadeiro sentido, na medida em que as demonstrações de lealdade encontram plena realização. Por conseguinte, os principais atributos do autêntico φίλος, em quaisquer circunstâncias, sejam favoráveis ou não, são: ser πιστός e πίσυνος, adjetivos derivados da raiz de πείθομαι (πειθ / πιθ), “ser persuadido”, daí “ter confiança, obedecer”, de onde provém o sentido de ser fiel, ponto de partida para a significação de πιστός, “aquele em quem se pode confiar” e de πίσυνος, “confiante”.

Em passagens várias, destacam-se outras qualidades dos genuínos amigos. Nos versos 97-100 – repetidos, com uma pequena variação, em 1.164a/b/c/d –, exprime o sujeito do enunciado o desejo de encontrar um amigo que lhe seja indulgente, à maneira de um irmão, nos momentos de có-



lera. Ao comparar o amigo a um irmão, o poeta aproxima-se de Homero que considera semelhante a um irmão o hóspede e o suplicante, conforme se pode inferir de uma passagem em que o rei Alcínoo – ao perceber a emoção de Ulisses, que se liquefazia em lágrimas depois de ter ouvido cantar, pelo aedo Demódoco, poemas alusivos à sua atuação no cerco de Troia – interrompe o canto do aedo e fala a Ulisses:

εἵνεκα γὰρ ξένοιο τάδ' αἰδοίοιο τέτυκται,
πομπή καὶ φίλα δῶρα, τὰ οἱ δίδομεν φιλέοντες.
ἀντὶ κασιγνήτου ξείνος θ' ἰκέτης τε τέτυκται
ἀνέρι, ὃς τ' ὀλίγον περ ἐπιψαύῃ πραπίδεςσι.

(*Odisseia*, VIII, v. 544-7)

Na verdade, por causa do estrangeiro, preparam-se estas honras, o retorno e os gratos dons, que, por sermos amigos, lhe oferecemos. Um hóspede e um suplicante são como um irmão para um homem, por pouco que seja seu entendimento.

Posição contrária, entretanto, manifesta Hesíodo que, em *Os trabalhos e os dias*, v. 707, pensa não ser o companheiro tão digno de estima quanto o irmão, ao afirmar:

μηδὲ κασιγνήτῳ ἴσον ποιεῖσθαι ἑταῖρον.

Não consideres o companheiro igual a um irmão.

Insistindo, ainda, nos atributos do amigo ideal, nos versos 323-8, o poeta megarense aconselha Cirno a perdoar os erros dos amigos, tendo em vista que todos os homens são passíveis de cometer faltas, como se pode depreender, sobretudo, do dístico final, em que se contrapõe a natureza do homem, sujeito a ἀμαρτωλαί, “erros, faltas” – substantivo derivado de ἀμαρτάω, “errar, cometer falta” –, à dos deuses, que são incapazes de suportá-los. Assim sendo, é a capacidade de perdoar os deslizes que comprova a profundidade do relacionamento entre amigos, donde se conclui que a amizade pode sobreviver a todas as provações dessa natureza.

É ainda com o mesmo tom imperativo do poema precedente que o poeta, no dístico 1.239-40, dirigindo-se talvez a um amigo, o aconselha a não dar ouvidos a calúnias, a “coisas vãs”. É digno de nota, neste dístico, o emprego do neutro plural μάταια, adjetivo derivado de μάτη, “loucura, desvario”, que, associado a λέξουσι, se insere no campo semântico da futilidade, de onde se depreende o sentido de dizer palavras vãs, incríveis, enganadoras. A “coisas vãs”, μάταια, parece corresponder no verso 324, a “calúnia”, διαβολίη – parassintético formado do preverbo διά, usado, em composição, na acepção de “de várias partes”, e da raiz do verbo βάλλω, “lançar”, no grau flexionado



da apofonia (βολ-) e, ainda, do sufixo -ία, formador de nomes femininos - que, aos olhos do poeta, se configuram também como elementos capazes de dissolver uma verdadeira amizade. Logo, o autêntico φίλος, confiante em seu companheiro, não se deixa levar por calúnias.

Ressoa também nos versos 979-82 outra virtude do amigo, que se traduz na realização de boas ações, pois não são as palavras proferidas durante um banquete que dão provas da legítima amizade. Destarte, o desejo manifestado pelo poeta de encontrar um amigo que o ajude não com palavras, mas com ações, desejo, aliás, bem marcado pelo emprego do optativo desiderativo em quatro orações, está assinalado na oposição γλώσση / ἔργωι. Note-se que da raiz de ἔργωι, *ωεργ-, também provém ἔρδω, “agir”, cuja forma no particípio presente, no último verso, ἔρδων, intensifica a conduta ideal e esperada do amigo, já que as palavras são efêmeras, ao passo que as ações propiciam efeitos duradouros.

É importante observar, no entanto, que o binômio palavra/ação se apresentava nos Poemas Homéricos como modelo ideal da mais nobre formação humana. Expressa-o o poeta épico nas palavras de Fênix, que recorda a Aquiles a razão de ter partido com ele para Troia: educá-lo no domínio da palavra e na ação.

Τοῦνεκά με προέηκε διδασκόμεναι τάδε πάντα,
μύθων τε ῥητῆρ' ἔμεναι πρηκτῆρα τε ἔργων.

(*Iliada*, IX, 442-3)

Por isso, ele (Peleu) me enviou para eu te ensinar tudo isto, a saber fazer discursos e a praticar nobres feitos.

Deste modo, sendo capaz de superar todas as vicissitudes inerentes ao relacionamento entre os companheiros do mesmo círculo social, o verdadeiro amigo, nos *Theognidea*, é comparável aos metais preciosos, como o ouro e a prata (v. 77-8), metais de grande valia numa sociedade em que a riqueza era a única garantia de perpetuação no poder.

No dístico 1.105-6, cotejado ainda com ouro, o legítimo amigo deve permanecer tão íntegro quanto este metal, cuja essência se conserva inalterada, mesmo quando submetido à pedra de toque, instrumento utilizado para avaliar a pureza desse valioso metal. Nesse sentido, o verdadeiro amigo, sempre livre de reprovações, é digno de ser admirado por todos, tanto quanto o ouro, como se infere do verso 1.106.

Ressalte-se que o procedimento utilizado para a verificação do ouro puro e do amigo leal é o mesmo, em virtude de a integridade de ambos ser submetida à prova, por meio de experimentações. Assim, do mesmo modo que, friccionando-se o ouro com a pedra de toque, se constata a legitimidade desse metal, assim também se reconhece o amigo por suas atitudes, que



devem ser as mesmas em quaisquer circunstâncias, boas ou ruins. E a prova mais decisiva é evidentemente a do infortúnio.

Convém assinalar que a ideia de experimentação está contida em παρατριβόμενος (v. 1.105), participio presente médio de παρατριβω, verbo composto do prevérbio παρά, “contra”, que, acrescido à raiz do verbo τρίβω, “esfregar, roçar”, lhe intensifica o sentido de esfregar uma coisa contra a outra, o que significa comprovar a pureza do metal e dos sentimentos do amigo. Note-se que o verbo παρατριβω é encontrado, nessa mesma acepção, no verso 417, constante da elegia 415-8, repetida, com uma pequena variação, em 1.164e/f/g/h. Cumpre observar, entretanto, que no verso 417 o verbo aparece na primeira pessoa do singular do presente médio, παρατρίβομαι, “esfrego-me”, posto que o sujeito lírico põe à prova suas próprias virtudes, considerando-se, ao final da experimentação, o protótipo do amigo fiel, como se pode inferir do último verso, por meio da expressão ὑπερτερίας ... λόγος, traduzida por “ideia de superioridade”. É interessante destacar a expressividade do substantivo ὑπερτερίας que, em sua própria formação, apresenta elementos reveladores da noção de superioridade. Composto da preposição ὑπέρ, significando “acima de”, e do sufixo de comparativo de superioridade, -τερο/ -α, exprimindo uma oposição ou uma diferença entre dois conceitos, esse substantivo traduz a ideia ímpar de nobreza de sentimentos e de conduta do poeta para com seus amigos, tendo em vista que, em seu ânimo, não há lugar para o δόλος, “dolo” (v. 416), que se contrapõe à qualidade essencial do companheiro ideal, qual seja, ser πιστός, “fiel”.

A fidelidade incondicional do eu poético para com seus amigos evidencia-se também no dístico 529-30, cuja palavra inicial é a negação οὐδέ, sintaticamente ligada à forma προύδωκα, aoristo do indicativo de προδίδωμι, “trair”. Sua importância é fundamental, porque, por meio da negação, expressa-se a ideia de constância de sentimentos e de lealdade para os amigos.

Considerando-se, ainda, o paradigma do amigo fiel, o sujeito do enunciado, nos versos 447-52, submetendo-se, uma vez mais, ao exame de sua virtude, compara-se ao ouro polido, que preserva seu brilho, “quando friccionado com a pedra de toque” (v. 450). Analogamente, revela a integridade de seu caráter, quando se sujeita à prova de purificação, cuja noção está implícita nos adjetivos ἀμίαντον, “sem manchas”, e λευκόν, “límpido”, ambos pertencentes ao campo semântico da pureza. Note-se que o adjetivo ἀμίαντον, parassintético formado da partícula que denota privação, -ἀ-, acrescida à raiz de μιαίνω (μιαν-), significando “manchar”, e do sufixo de adjetivo verbal -το/ -τα, indicando possibilidade, significa o que não se pode manchar, daí o sentido de puro, sem mancha, límpido. Ressalte-se, ainda, que o adjetivo καθαρόν, em ἄνθος καθαρόν (v. 452), “brilho puro”, inserido na mesma



esfera de significação de ἀμίαντον e de λευκόν, reitera-lhe a essência imaculada do caráter.

Em duas outras passagens, identifica-se o eu poético como o modelo do amigo fiel. Na primeira (v. 869-72), expondo a moral tradicional grega sobre a φιλία, presente em Homero (*Ilíada*, IX, 615)²⁷ e claramente expressa por Sólon em εἶναι δὲ γλυκὺν ὦδε φίλοις, ἐχθροῖσι δὲ πικρὸν (fragm. 13W, v. 5) – “ser doce aos amigos, amargo aos inimigos” –, o eu lírico formula, com grande veemência, o desejo de ser punido – desejo, aliás, bem marcado pelo emprego do optativo desiderativo πέσοι em ἐν μοι ... πέσοι μέγας οὐρανός..., “possa cair sobre mim ... o vasto céu” (v. 869) –, caso infrinja aquela regra de conduta. Analogamente, na segunda passagem (v. 1.087-90), invocando os deuses gêmeos, Castor e Pólux, protótipos da amizade fraternal, o sujeito lírico expressa também o desejo de ser castigado (αὐτὸς ἔχοιμι, “possa eu mesmo suportá-lo” v. 1.089), se, desrespeitando as regras da φιλία, vier a meditar algum mal contra um amigo.

Verifica-se, pois, que a fidelidade constitui o sustentáculo para a existência da verdadeira amizade que se configura como um relevante veículo de manutenção e de transmissão do ideário da estirpe aristocrática que, em sua agonia, se dava conta de que a tradicional virtude da lealdade estava em vias de desaparecer. Em outras palavras: a amizade é, nos *Theognidea*, um dos principais meios que possibilitará à nobreza vencer as dificuldades de um mundo que não mais reconhece o verdadeiro sentido de ser φίλος.

4.3 As manifestações de *eros* nos *Theognidea*

Mégara, o provável berço do poeta Teógnis, foi uma das cidades gregas onde os dórios invasores impuseram seu dialeto e propagaram o amor pederástico. Nessa πόλις, bem como em muitas outras por eles submetidas, como as de Creta, por exemplo, a prática da παιδεραστία instituiu-se como um costume característico dos meios aristocráticos, em virtude de ter sido um eficaz instrumento de iniciação e de formação guerreiras, além de um meio de transmissão de regras éticas e morais da nobreza aristocrática.

Cabe assinalar que, embora as cidades dóricas tenham atribuído à pederastia um papel relevante, cuja finalidade primordial consistia na educação do ἐρώμενος no caminho da excelência (ἀρετή) guerreira, foi também reconhecida por outras cidades gregas, já que a nobreza helênica foi profundamente influenciada pelo παιδικὸς ἔρως – o amor por um jovem adolescente –, cultuado sobretudo pelos dórios. Um dístico elegíaco, atribuído a Sólon²⁸ e inserido no livro II dos *Theognidea* (v. 1.253-4), parece demonstrar que, também na Atenas dos séculos VII e VI a.C., essa prática era admitida



nos meios aristocráticos, tendo em vista transparecer a concepção do amor pederástico, considerado como uma relação natural entre um homem mais velho e um adolescente. Ei-lo:

ὄλβιος, ὦι παιῖδες τε φίλοι καὶ μώνυχες ἵπποι
θηρευταὶ τε κύνες καὶ ξένοι ἀλλοδαποί.

Nesse dístico, os παιῖδες φίλοι, “jovens queridos”,²⁹ parecem destinados aos privilegiados pela fortuna, ou seja, aos nobres, pois somente à estirpe aristocrática cabia a função de aperfeiçoar moral e culturalmente os παιῖδες. Além disso, eram os nobres os únicos que tinham condições de criar cavalos, de possuir cães de caça e de receber hóspedes estrangeiros, como confirmam os referidos versos. No dístico subsequente (v. 1.255-6), que, segundo Maximus Vetta (1980:59), constitui uma réplica aos versos anteriores, mais uma vez é reafirmada a ideia de felicidade, alcançada por meio do παιδικὸς ἔρωσ e da obtenção de bens materiais. Em outros termos, o relacionamento pederástico contribuía para a εὐφροσύνη aristocrática, tornando ὄλβιος, “feliz”, o nobre ἐραστής.

O desenvolvimento da pederastia devia estar estritamente ligado à existência dos ginásios e das palestras, onde os adolescentes, completamente nus, se exercitavam sob os olhares de seus admiradores mais velhos. Os versos 1.335-6 parecem corroborar a ideia de que esses locais privilegiavam o encontro amoroso, uma vez que, após o exercício corporal (γυμνάζεται), o amante poderia, ao voltar para casa (οἰκάδε ἐλθών), deleitar-se com um jovem que espreitara atentamente durante os exercícios gímnicos:

ὄλβιος, ὅστις ἐρῶν γυμνάζεται οἰκάδε ἐλθών,
εὖδων σὺν καλῶι παιδί πανημέριος.

Entretanto, não eram esses os únicos lugares onde podia desabrochar o relacionamento pederástico. Os versos 993-1.002 do *corpus* revelam que o banquete também podia ser um ambiente propício ao surgimento da relação entre ἐραστής e ἐρώμενος. Nesses versos, ao interpelar um certo Academo – talvez um personagem-tipo, entre outros nomes de criação poética que figuram nos *Theognídea*, como Onomácrito (v. 503) e Démocles (v. 511), por exemplo –, o sujeito do enunciado demonstra que se podia disputar como prêmio (ἄθλον) a atenção de um jovem efebo, em concursos realizados durante o banquete, onde a prova de um doce canto (ἑφίμερον ὕμνον) desempata os rivais, constituindo-se o ἄθλον na mais estimulante recompensa após a vitória.

É importante assinalar que na sociedade aristocrática a essência da pederastia não consistia na prática de relações sexuais entre o amante



(ἐραστής) e o amado (ἐρώμενος), mas visava, acima de tudo, à educação deste último, que era iniciado nas atividades políticas e sociais do ἐραστής, seu modelo e mentor espiritual. Era, pois, o homem mais velho o responsável pela formação do caráter e da personalidade do efebo, cuja educação se efetivava por meio da παιδευαστεία. Entretanto, não se quer dizer com isso que desse relacionamento pederástico não pudesse surgir um envolvimento amoroso.

Também na *Ilíada*, IX, 485-6, o homem mais velho podia ser o guia espiritual de seu discípulo: Fênix, após ouvir a decisão de Aquiles de não retornar aos combates e rememorar a preciosa ajuda que lhe fora concedida por Peleu ao chegar à Ftia, lembra a Aquiles que, desde a mais tenra infância, fora designado seu educador:

καί σε τοσοῦτον ἔθηκα, θεοῖς ἐπιείκελ'
Ἄχιλλεῦ, ἐκ θυμοῦ φιλέων...

E eduquei-te até essa idade, Aquiles semelhante aos deuses, amando-te do fundo do coração...

E, mais adiante (IX, 492-5), dirigindo-se ainda a Aquiles, Fênix revela que desse relacionamento pedagógico surgiu uma profunda e paternal amizade:

ὥς ἐπὶ σοὶ μάλα πολλ' ἔπαθον καὶ πολλ' ἐμόγησα,
τὰ φρονέων, ὃ μοι οὐ τι θεοὶ γόννον ἐξετέλειον
ἐξ ἔμευ· ἀλλὰ σὺ παῖδα, θεοῖς ἐπιείκελ' Ἄχιλλεῦ,
ποιεύμην, ἵνα μοί ποτ' ἀεικέα ἀμύνης.

Assim, pensando nisso, que os deuses decidiam que de mim não nascesse um filho, por ti sofri muitas desgraças e suporrei muitos trabalhos penosos; mas eu fazia de ti um filho, Aquiles semelhante aos deuses, para que, um dia, afastasses de mim o flagelo.

No entanto, não se deve interpretar essa profunda e fiel amizade como uma manifestação do amor pederástico, pois a epopeia homérica desconheceu esse gênero de amor.³⁰

Ao discorrer sobre o relevante papel atribuído ao amor masculino na educação grega, Jaeger (1989:166) afirma que os laços existentes entre o amante e o jovem amado podiam ser comparados “à autoridade educadora dos pais em relação aos filhos”. Deste modo, ao considerar-se a relação pederástica semelhante à do pai com o filho, é compreensível que o ἐραστής se mostrasse preocupado com as adversidades que, porventura, pudessem ocorrer com o ἐρώμενος. Assim, como um pai, o homem mais velho, nos versos 1.351-2, prodigaliza seus conselhos ao jovem παῖς, advertindo-o a não



sair às ruas para festejar (κωμάζειν), uma vez que essa atitude não convém a um adolescente:

ὦ παῖ, μὴ κώμαζε, γέροντι δὲ πείθεο ἀνδρὶ·
οὔτοι κωμάζειν σύμφορον ἀνδρὶ νέωι.

Ressalte-se que o emprego do imperativo presente do verbo πείθομαι, πείθεο, “obedece” (v. 1.351), parece corroborar a atitude paternal do homem mais velho (γέροντι ... ἀνδρὶ) e experiente, que visa ao bem e ao aperfeiçoamento moral da pessoa amada. Acresce ainda que κωμάζειν – também empregado no *corpus* na acepção de “frequentar os banquetes”, como, e.g., nos versos 886, 1.065 e 1.207 – parece ter no dístico supracitado um sentido negativo, denotando os aspectos orgiásticos do κῶμος, que sucedia ao simpósio propriamente dito.

É interessante observar que já nos Poemas Homéricos a experiência, a prudência e a sabedoria são reconhecidas como atributos da velhice, como ilustram as sábias palavras do velho Nestor a Agamêmnon:

εἰ τότε κοῦρος ἔα, νῦν αὐτὲ με γῆρας ὀπάζει.
Ἄλλὰ καὶ ὡς ἱππεῦσι μετέσσομαι, ἠδὲ κελευσὸν
βουλῆι καὶ μῦθοισι· τὸ γὰρ γέρας ἔστι γερόντων.
Αἰχμᾶς δ' αἰχμᾶσσουσι νεώτεροι, οἵπερ ἐμείο
ὀπλότεροι γεγάασι πεποιθασιν τε βιηφίην.

(*Ilíada*, IV, 321-5)

se eu era jovem naquele tempo, agora, ao contrário, me pesa a velhice.
Ainda assim, entretanto, ficarei no meio dos cavaleiros e incitá-los-ei com
conselhos e palavras; tal é o privilégio dos velhos. Manejarão as lanças os
mais jovens, que, melhor do que eu, são capazes de carregar as armas e
confiam na própria força.

Assim, à maneira homérica, a velhice assume no referido dístico dos *Theognídea* um aspecto positivo, diferente, contudo, do de outros passos desse *corpus*, como nos versos 527-8, 1.007-12 e 1.129-32 em que, opondo-se à efêmera juventude, é a velhice retratada como terrivelmente funesta, como uma fase propensa à aquisição de um mal (κακόν, v. 1.011). De modo análogo ao dessas três últimas passagens, também o poeta de Cólofon, não deixando de proclamar sua aversão pela velhice e seu amor pela juventude, deixa clara sua rejeição pela idade avançada, caracterizada como uma fase de terríveis inquietações que atormentam o coração do velho, “detestado pelos adolescentes e desprezado pelas mulheres”, ἐχθρὸς μὲν παισίν, ἀτίμαστος δὲ γυναιξίν (fragm. 1.9w). Para Mimnermo, que preconiza como os únicos valores positivos a Afrodite de ouro (χρυσῆς Ἀφροδίτης), os amores



furtivos (κρυπταδίη φιλότης), os presentes doces como o mel (μείλιχα δῶρα) e o leito (εὐνή), é preferível morrer, desde que se lhes tornem inacessíveis esses prazeres:

τεθναίην, ὅτε μοι μηκέτι ταῦτα μέλει.

(fragm. 2.1W)

Que eu morra, quando a mim essas coisas não mais interessarem.

Aos olhos de Mimnermo, a velhice e a morte, simbolizadas no fragmento 2W como as Keres tenebrosas (Κῆρες ... μέλαιναι, v. 5), são dois males equivalentes, pois vindo a senectude acompanhada de inúmeros flagelos, como a pobreza, a carência de filhos e as doenças incuráveis (v. 11-15), “melhor é morrer logo do que viver”, ἀντίκα δὴ τεθνάναι βέλτιον ἢ βίωτος (v. 10). Note-se que também nos versos 767-8 dos *Theognidea* há duas Keres, intimamente associadas: a velhice funesta e o termo da morte. Aliás, não é de surpreender que, parecendo ser o *Corpus Theognideum* procedente de variadas mãos, se encontrem posicionamentos idênticos aos de outros poetas arcaicos no tratamento da velhice, qualificada nesta coletânea de πολιόν, “encanecida” (v. 174), οὐλόμενον, “funesta” (v. 272, 527, 768, 1.012), οὐλόμενον καὶ ἄμορφον, “funesta e disforme” (v. 1.021) e ἀργαλέον, “terrível” (v. 1.132) – adjetivação que assinala o horror à velhice e suas conotações negativas.

Em contrapartida, o poeta ateniense Sólon, ao estilo dos Poemas Homéricos, considerando esse momento da existência como um período em que o homem possui ainda condições de usufruir da sabedoria e do progresso intelectual trazido pelo passar dos anos, revela:

γηράσκω δ' αἰεὶ πολλὰ διδασκόμενος.

(fragm. 7.18W)

envelheço, aprendendo sempre muitas coisas.

E por considerar a velhice um bem, Sólon responde aos lamentos de Mimnermo que, odiando a vida sem os prazeres do amor, determinava os sessenta anos como o limite ideal para a existência humana (fragm. 6W). Replicou-lhe, então, o ateniense:

Ἄλλ' εἰ μοι καὶ νῦν ἔτι πείσειαι, ἔξελε τοῦτο -
μηδὲ μέγαιρ' ὅτι σέο λῶιον ἐπεφρασάμην -
καὶ μεταποιήσον. Λιγυαστάδῃ, ὧδε δ' ἄειδε:
“ὀγδῶκονταέτη μοῖρα κίχοι θανάτου.”



(fragm. 20.1-4W)

Mas se ainda agora me ouves, abandona esse pensamento, e não me guardes rancor, porque falei melhor do que tu; modifica-o, Ligyastades, e canta assim: “que a morte me atinja aos oitenta anos.”

.....

Outros passos dos *Theognídea*, entretanto, privilegiam a efêmera juventude do ἐρώμενος. No âmbito dessa temática, convém lembrar que o rompimento da relação pederástica estava condicionado ao aparecimento de pelos na face do jovem. Confirmam-no os versos 1327-8, nos quais o amante revela que o seu amor pelo adolescente permaneceria enquanto este tivesse a pele lisa, ou seja, imberbe. Acerca da natureza e da extensão da pederastia na Grécia, significativas são as considerações de Buffière (1980:7), segundo o qual esse princípio ideológico de educação aristocrática se convertia em homossexualismo, caso a ligação afetiva ultrapassasse o período de puberdade do ἐρώμενος. Ponto de vista idêntico expressa Dover (1994:277) que se refere à reprovação, em qualquer comunidade grega, da relação erótica entre amante e amado, após a fase de adolescência deste último, bem como à inaceitabilidade de uma ligação desse tipo entre pessoas da mesma idade.

É interessante notar que o aspecto educativo do relacionamento amoroso entre ἐραστής e ἐρώμενος aparece em várias passagens dos *Theognídea*, sobretudo nos passos em que o porta-voz da nobreza, deixando transparecer seu afeto por Cirno, tencionava transmitir-lhe a sabedoria aristocrática, codificada em sentenças, que ele próprio recebera, quando criança, dos ἀγαθοί, dos bons por antonomásia, dos aristocratas. Ilustram-no os dísticos seguintes:

σοὶ δ' ἐγὼ εὖ φρονέων ὑποθήσομαι, οἷάπερ αὐτὸς
Κύρν' ἀπὸ τῶν ἀγαθῶν παῖς ἔτ' ἐὼν ἔμαθον.
πέπνυσο, μὴδ' αἰσχροῖσιν ἐπ' ἔργμασι μὴδ' ἀδίκουσι
τιμὰς μὴδ' ἀρετὰς ἔλκεο μὴδ' ἄφενος.

(v. 27-30)

Como se depreende da leitura do verso 30, há três bens que se apresentam aos homens: as honrarias (τιμὰς), a fama, proveniente da excelência (ἀρετὰς), e a riqueza (ἄφενος). Contudo, caso se empreguem meios ilícitos para obter-se uma das três, o melhor é resignar-se a viver piedosamente na pobreza do que viver na opulência, injustamente adquirida – evidenciam também os versos 145-8, em cujo dístico final se assinala estar na justiça a essência de toda a virtude.

Entretanto, Cirno parece ser não só o amado a quem o poeta desejava transmitir a ideologia aristocrática, segundo a mais pura ortodoxia do *mo-*



duo vivendi de sua estirpe, mas também o receptáculo passivo de confissões e de lamentos amargurados que retratam uma sociedade em transformação que se dá conta de ter perdido sua essência, em virtude de estar sendo levada pela corrente de novos ideários, totalmente distintos dos seus próprios. Com efeito, os versos 833-6 atestam que a antiga ordem estava destruída e corrompida, devido à violência, à avidez pelos ganhos ilícitos e à insolência dos adversários políticos da nobreza aristocrática:

πάντα τάδ' ἐν κοράκεσσι καὶ ἐν φθόρῳ· οὐδέ τις ἡμῖν
αἴτιος ἀθανάτων Κύρνε θεῶν μακάρων,
ἀλλ' ἀνδρῶν τε βίη καὶ κέρδεα δειλὰ καὶ ὕβρις
πολλῶν ἐξ ἀγαθῶν ἐς κακότητ' ἔβαλεν.

Faz-se mister ressaltar que esse relacionamento pederástico, institucionalizado em muitas cidades gregas como um rito de iniciação do adolescente na sociedade masculina, não impedia, ao que parece, que o mais velho tivesse pelo sexo oposto uma admiração apreciável, como se deduz do dístico 1.225-6, no qual se tecem elogios a uma boa esposa:

οὐδὲν Κύρν' ἀγαθῆς γλυκερώτερόν ἐστι γυναικός·
μάρτυς ἐγώ, σὺ δ' ἔμοι γίνου ἀληθοσύνης.

Infere-se, pois, que esses dois sentimentos, o amor por um παῖς e o amor por uma γυνή, não eram, de modo algum, incompatíveis, pois o primeiro visava, como método pedagógico por excelência, ao aprimoramento do adolescente no caminho da excelência aristocrática, ao passo que o segundo, à perpetuação da espécie.

Se nos versos acima transcritos louva-se o casamento, por meio da figura da “boa esposa”, ἀγαθῆς ... γυναικός, nos versos 457-60 preconizam-se algumas condições para que essa união seja duradoura, tais como a idade para o matrimônio e a fidelidade conjugal. No que diz respeito à idade para o casamento, observa-se que o conselho de Hesíodo, em sua obra *Os trabalhos e os dias* (v. 695-8), devia ser frequentemente seguido, segundo o qual o homem devia casar-se aos 30 anos e a mulher aos dezesseis. Ao que parece, o poeta ratifica o conselho hesiódico, advertindo acerca da inconveniência de um homem ultrapassar a idade ideal para o casamento, pois, sendo velho, corre o risco de ser desrespeitado por sua esposa, como se observa nos referidos versos 457-60. Nestes, valendo-se de metáforas emprestadas à linguagem marítima, compara-se a jovem esposa a uma embarcação (ὡς ἄκατος) que, desobediente ao comando (πηδάλῳ) do piloto, chega, durante as noites, a qualquer porto. Aliás, a inconstância feminina no amor é enfatizada, mais uma vez, no dístico 1.367-8, no qual se contrapõe a infi-



delidade feminina à fidelidade (χάρις) do adolescente. É esta uma atitude paradoxal, já que, em outras passagens do *corpus*, sublinha-se a reprovação pela perfídia do παῖς, como, por exemplo, nos versos 1.264 e 1.373 em que o termo χάρις /-iv, referente à falta de reciprocidade do jovem para com o amante, lhe denuncia a natureza volúvel, logo infiel. Entretanto, no supracitado dístico 1.367-8, a manifestação da χάρις do adolescente indica, além da correspondência na relação amorosa, a recusa da multiplicidade de amantes, ao contrário da mulher, propensa à infidelidade e à perversão, visto que ela αἰεὶ τὸν παρεόντα φιλεῖ, “sempre ama o que está presente” (v. 1.368).

Com efeito, esse traço constante de misoginia, baseado na falta de confiança na fidelidade feminina, perpassou gerações de poetas, entre os quais se podem destacar Hesíodo – cuja censura ao caráter da mulher já estava presente no mito de Pandora em *Teogonia* (v. 571-616), e *Os trabalhos e os dias*, v. 59 sqq.) – e Semônides de Amorgos que, na famosa sátira contra as mulheres (fragm. 7W), as insulta rudemente, atribuindo-lhes os mais degradantes caracteres. Expressivos são, pois, os versos de Hesíodo e de Semônides de Amorgos, abaixo transcritos:

ὄς δὲ γυναικὶ πέποιθε, πέποιθ' ὃ γε φηλήτησι.

(*Os trabalhos e os dias*, v. 375)

aquele que confia em mulher, na verdade, confia em ladrões.

Ὅμως δὲ καὶ πρὸς ἔργον ἀφροδίσιον
ἐλθόντ' ἑταῖρον ὄντινῶν ἐδέξατο.

(fragm. 7.48-9W)

Da mesma forma também ela recebe qualquer companheiro que venha em busca do ato de Afrodite.

É interessante notar que, se na maioria das elegias dirigidas a Cirno o παιδικὸς ἔρωσ inspirava um sentimento mais moral e pedagógico, aquele que anima uma amizade profunda, porém desinteressada, entre o ἐραστής e o ἐρώμενος, em outras passagens dos *Theognídea* o relacionamento pederástico parece desnudar-se do tom pedagógico e converter-se numa ligação mais íntima e erótica entre o amante e o amado. Assim, essa relação afetiva nem sempre parece provir de uma amizade profunda e paternal, mas de sentimentos eróticos mais acentuados, como revelam os versos 87-90 – repetidos em 1.082c/d/e/f –, que traduzem a inquietação do ἐραστής diante do desprezo de seu amado.

Ressalte-se que a repulsa do ente amado é marcada pela expressão μὴ ... στέργε, “não... ames” (v. 87), por ἔπειν, “com palavras”, complemento de στέργε, e, ainda, no verso 88, pelo particípio aoristo temático ἀποειπών, forma do verbo ἀπειπον. Formado do prefixo – preposição ἀπό, que denota



afastamento, e da raiz *ωεικ^w- de εἰπεῖν,³¹ “declarar, dizer”, o particípio assume o sentido de “dizer não, rejeitar, repudiar”, e enfatiza a indiferença da pessoa amada. Neste último verso, ao apelar para que o amado se entregue de coração puro ao amante (καθαρὸν θέμενος νόον), o eu poético faz a apologia do amor verdadeiro, fiel, em oposição ao amor aparente, falso, expresso somente por palavras (ἔπεισιν, v. 86). Merece relevo, ainda, a antítese expressa pelas formas verbais φίλει, “ama”, e ἔχθαίρε, “odeia”, que parecem revelar o desejo do ἐραστής acerca da verdadeira relação que deveria existir entre ele e o amado: entrega total, em caso de amor sincero, fiel; ódio, em caso de rejeição.

Convém assinalar que a mesma temática da indiferença amorosa constitui a tônica de muitos outros passos dos *Theognidea*, tendo em vista que o ἐραστής nem sempre desfruta de uma felicidade pacata e sem perturbações, como é revelada no dístico 1.375-6, no qual se expressa, metaforicamente, a tranquilidade no relacionamento amoroso, por meio do desconhecimento do mar e da chegada da noite no mar, imagens que traduzem a ideia de perigo, logo de uma ligação amorosa tempestuosa.

Na maioria das vezes, o amante experimenta os tormentos da paixão e a ingratidão do ente amado, muito embora este tenha sido cumulado com inúmeros presentes, inclusive com a promessa de imortalidade, único meio de escapar ao completo esquecimento, após a morte (v. 245-52). Destarte, inconformismo e protesto contra a infidelidade amorosa evidenciam-se no dístico 253-4, no qual o sujeito do enunciado, que pode considerar-se o ἐραστής, expressa sua imensa tristeza diante do desprezo do destinatário, o ἐρώμενος Cirno, que o desrespeita e o engana, após ter recebido a dádiva de partilhar a glória imorredoura, que se conservará ao longo de sua vida (v. 237-41) e se estenderá após a morte (v. 242-52) graças à glória inextinguível da poesia teognídea. À maneira dos heróis homéricos e dos vencedores das competições atléticas, celebrados por Píndaro, Cirno continuaria em companhia das Musas e tornar-se-ia imortal, garantindo seu renome literário, mesmo depois de morto.

Assinale-se que o inconformismo do ἐραστής pela traição de seu amado, evidente nos referidos versos 253-4, contrasta com o tom solene dos versos 237-41, nos quais a celebração da fama do jovem é enfatizada, metaforicamente, pelas palavras πτέρ’, “asas”, πωτήσει, futuro de πωτάομαι, “levantar voo” – ambas provenientes da raiz de πέτομαι, “voar”-, ἀειρόμενος, particípio presente de αἶρω, “erguer, alçar”, e, ainda, por θοίνης e εἰλαπίνησι, “festas e banquetes”, ambientes festivos onde Cirno seria lembrado e honrado por jovens sedutores (νέοι ἄνδρες, ... ἐρατοί, v. 241-2), por meio da arte da música e das palavras.

É interessante ressaltar que os versos 1.263-6 se harmonizam pelo mesmo tom de queixa dos versos 253-4, já que também neles são explíci-



tas as reprovações de indiferença e de descaso, formuladas pelo ἐραστής, cujos benefícios (ἀγαθῶν, v. 1.264) não encontraram reconhecimento (χάρις, v. 1.264) e consideração (αἰδοῦς, v. 1.266) no coração do amado, que lhe retribui os favores recebidos com demonstrações de infidelidade, expressas pelos termos κακῆν ... ἀμοιβῆν, “péssima ... recompensa”, e οὐδέ τις ... χάρις, “nenhum ... reconhecimento” (v. 1.263-4).

Ao analisar os versos 253-4, Bruno Gentili (1977:115-116) afirma que a temática do engano amoroso, própria desses versos, constitui um motivo tópico dos versos do Livro II, considerado um genuíno código do amor efêbico. Ora, para o helenista, a referência à fama imorredoura concedida por Teógnis a Cirno, por meio de seus versos (v. 237-52), está em consonância com os benefícios (ἀγαθῶν) assegurados pelo amante ao amado, expressos nos dísticos 1.263-6. Destarte, assim como o ἐρώμενος desdenha esses benefícios, também Cirno, após receber a glória imortal, despreza Teógnis, enganando-o com palavras, como se costuma fazer com uma criança, que se deixa ludibriar com discursos enganosos de quem tenciona iludi-la.

Com efeito, invectivas e reflexões pessimistas acerca do caráter inconstante, ingrato e leviano dos jovens παῖδες podem ser observadas em outras passagens do Livro II dos *Theognídea*. No dístico 1.257-8, o adjetivo verbal πολυπλάγκτοισιν, derivado de πλάζω, “andar errante”, e dicionarizado na acepção de “que está sempre em movimento”, caracteriza a instabilidade dos sentimentos do adolescente, em oposição ao ardente amor do ἐραστής. A leviandade e a inconstância do primeiro é reiterada, de modo mais incisivo, no pentâmetro, pela iteração da forma ἄλλοτε em ἄλλοτε τοῖς, ἄλλοτε τοῖσι φιλεῖν, “ora amas a uns, ora a outros”, na qual está também subjacente uma exortação à decência.

Ainda com a intenção de acentuar o procedimento volúvel do ἐρώμενος, o eu lírico, em outros passos, compara-o ora a uma ave de rapina, em constante migração, ao milhafre (v. 1.259-62 e 1.302) que muda repentinamente de direção, ora a um cavalo (v. 1.267-70), que, insensível à morte de seu cavaleiro, o despreza, acolhendo um outro prazerosamente. Ressalte-se que neste último passo o abandono parece ter como causa a não correspondência, por parte do ἐραστής, às expectativas amorosas do ἐρώμενος, equiparado ao cavalo, já farto de cevada (κριθαῖσι κορεσθεῖς, v. 1.269), ou seja, saciado do prazer que lhe podia oferecer seu amante. É digno de nota o emprego do substantivo κριθή, cujo sentido primeiro é “cevada”, mas que pode, segundo Chantraine, incluir-se na esfera semântica da sexualidade, designando o órgão genital masculino. Merece destaque, ainda, a concordância do verbo ἔχει, na terceira pessoa do singular, com o segundo núcleo do sujeito composto (παῖς τε καὶ ἵππος, v.1.267), procedimento sintático que acentua a identificação dos dois termos da comparação, o jovem e o cavalo.



Cumprer lembramos que nos versos 1.249-52, nos quais o adolescente é também comparado a um cavalo que, saciado de cevada, retorna à casa do bom cavaleiro (ήνίοχον ... ἀγαθόν), isto é, à morada de seu primeiro amante, o substantivo κριθή e o verbo κορέννυμι, em ἐπεὶ κριθῶν ἐκορέσθης, “após te fartares de cevada”, aludem, segundo Dover (1994:88), à cópula. Note-se, ainda, que a expressão ήνίοχον ... ἀγαθόν acena para a ideia de reconhecimento, por parte do ἐρώμενος, das qualidades sensuais de seu amante e representa, como bem observou Maximus Vetta (THEOGNIS, 1980:57), um típico caso de auto-exaltação em poesia erótica. É significativo também o dístico final no qual se acentua a venalidade amorosa, uma vez que o adolescente, após usufruir das vantagens de outros parceiros, volta à casa de seu primeiro amante também por ambição. O caráter interesseiro e infiel do ἐρώμενος evidencia-se também em outras passagens, como em 1.373-4, na qual é notória a reprovação, sobretudo no pentâmetro, do comportamento libidinoso da pessoa amada: αἰεὶ σπουδαίην ἔρχεται ἀγγελίην, “sempre te diriges a qualquer sinal que te solicita”. Observe-se, ainda, que a constante licenciosidade do jovem é assinalada, neste último dístico, pelo advérbio αἰεὶ, “sempre”.

Embora as atitudes escusas do jovem sejam motivo de vergonha e de sofrimento para o ἐραστής, às vezes, este último mostra-se conivente com este comportamento, perplexo com a beleza do παῖς, como o comprovam os versos 1.341-50. Destarte, com a intenção de justificar a passividade do amante, domado pelo amor de um belo jovem (v. 1350), compara-se-lhe à divindade suprema, Zeus, também seduzido pela beleza do jovem Ganimedes – “que possuía a amável flor da juventude” (v. 1.348) – a quem o Crônida assegurou, em troca de sua afeição, a imortalidade. Verifica-se, pois, que esse patronato pederástico divino reitera a submissão do ἐραστής, que, ofendido e humilhado publicamente por seu ἐρώμενος, suporta as violências cometidas contra ele (v. 1.341-3), como uma exigência de ἔρως.

Cabe ressaltar a ocorrência de um procedimento raro no *corpus*: a alusão à aparência física do jovem παῖς, evidente não só no verso 1.341, por meio do qualificativo ἀπαλόχροος, “de pele suave”, mas também no verso 1.327, pelo sintagma λείαν γένυν, “face lisa”, que caracterizam um jovem rapaz ainda imberbe.

Não menos marcada no poema em questão, sobretudo no dístico 1.341-2, é a ênfase dada à beleza física do amado em oposição a seu comportamento volúvel e infiel. Também nos versos 1.259-62 e 1.377-80 pode observar-se um idêntico contraste entre a bela aparência do efebo – τὴν μορφήν ... καλός, “belo na aparência” (v. 1.259) / καλὸς ἑών, “sendo belo” (v. 1.377) – e a sua completa falta de juízo, própria de seu caráter instável e leviano. É curioso notar que o binômio beleza/insensatez – que se tornará um lugar-comum em poemas de tom erótico do período alexandrino –³² já



se encontrava presente no canto terceiro da *Ilíada*, no qual a beleza de Páris contrasta com a sua total insensatez, manifestada por seu ânimo covarde. Expressivas a esse respeito são as palavras de Heitor, que censura a pusilanimidade do irmão, amedrontado com a aproximação de Menelau, ávido por matar o belo troiano:

Ἦ που καρχαλόωσι κερηκομόωντες Ἀχαιοὶ
φάντες ἀριστήα πρόμον ἄμμεναι. οὐνεκα καλὸν
εἶδος ἔπ' ἄλλ' οὐκ ἔστι βίη φρεσὶν οὐδέ τις ἀλκή.

(*Ilíada*, III, 43-5)

Sem dúvida, os aqueus, de longas cabeleiras, riem-se às gargalhadas, pensando que fosses um chefe que combate nas primeiras filas, porque tens uma bela aparência; mas não há em teu coração nem força nem coragem.

No tocante ao mito sobre o rapto de Ganimedes, inserido no *Corpus Theognideum* como justificava de uma situação erótico-pederástica, convém lembrar que na *Ilíada* essa narração mítica assume um sentido diferente, já que o jovem é arrebatado da Terra para servir de escanção a Zeus, fascinado por sua beleza divina, narra o poeta épico:

Τρώες δ' αὖ τρεῖς παῖδες ἀμόμονες ἐξεγένοντο.
Ἴλος τ' Ἀσσάρακός τε καὶ ἀντίθεος Γανυμήδης,
ὃς δὴ κάλλιστος γένετο θνητῶν ἀνθρώπων·
τὸν καὶ ἀνῆρειψαντο θεοὶ Διὶ οἰνοχοεῦειν,
κάλλεος εἵνεκα οἴο, ἴν' ἀθανάτοισι μετείη.

(*Ilíada*, XX, 231-5)

De Trós, por sua vez, nasceram três filhos perfeitos: Ilos, Assáracos e o deiforme Ganimedes, que se tornou o mais belo dentre os homens mortais; os deuses a este raptaram para verter vinho a Zeus, a fim de que, por causa de sua beleza, ele vivesse entre os imortais.

Logo, se nos *Theognídea* Ganimedes aparece como ἐρώμενος de Zeus, na *Ilíada*, ao contrário, não há referência a esse dado erótico, tendo em vista que o poeta épico privilegia em sua narrativa a beleza do jovem e não a ardente paixão que dominou o coração da divindade.

Entretanto, se o ἐραστής mostra-se indulgente com a traição da pessoa amada, como nos versos 1.341-50, e, ainda, nos dísticos 1.279-82 – nos quais o sujeito do enunciado revela não se sentir o amante capaz, à maneira de um juiz no tribunal (οὐ ... κάθημαι), de julgar o mau comportamento do belo jovem, protegido, aliás, por sua beleza –, em outras passagens, irrompe sua insatisfação pela infidelidade amorosa. No âmbito desta temática, significativos são os versos 959-62, nos quais o eu poético, sob a alegoria



da fonte de “águas sombrias”, κρήνης μελανύδρου (v. 959), contrapõe o amor puro ao amor infiel, o qual as águas impuras de um rio evocam,³³ em virtude de poderem elas ser procedentes de várias fontes. Ao que parece, o ἐραστής transpõe um termo designativo de um elemento da natureza (κρήνη, “fonte”) para o domínio da realidade erótico-amorosa, identificando tal elemento com o seu infiel ἐρώμενος.

É relevante destacar o qualificativo μελανύδρου – em posição enfática no hexâmetro – que reforça a profundidade e a pureza da relação amorosa em seu início e não o aspecto sombrio e impuro do amor, evidenciado por meio do perfeito resultativo θεόλωται, “está turva” (denominativo de θολός, dicionarizado na acepção de “imundície na água”), que revela o estado atual da ligação entre o amante e amado. Assim, por meio da evocação de imagens da natureza, demonstra-se que, assim como a água, proveniente das profundezas da terra, tem um aspecto límpido, também no início da relação amorosa o sentimento entre ἐραστής e ἐρώμενος se mostrava imaculado, parecendo ao primeiro ἡδύ, “doce” e καλόν, “belo”.

É, pois, a atitude infiel do ἐρώμενος que leva o ἐραστής a romper a ligação amorosa, e, em consequência, a buscar um novo amor, fiel ou infiel, como se depreende do último verso: ἄλλης δὴ κρήνης πίομαι ἢ ποταμοῦ, “então irei beber de outra fonte ou de um rio” (v. 962). Distinto é, no entanto, o comportamento do amante no dístico 1.361-2. Embora enganado e desprezado, o ἐραστής parece trocar com a sorte do antigo ἐρώμενος, que se ligou a um novo parceiro. Confirma-o, ao que parece, o sintagma σαπροῦ πείσματος, traduzido por “cabo apodrecido”, referente ao novo amante do jovem. Ora, o adjetivo σαπροῦ, derivado de σήπομαι, é, segundo Chantraine, usado de modo pejorativo, visto aplicar-se a pessoas velhas na acepção de “passado, apodrecido”, ao passo que πείσμα, “cabo”, remete para a ideia de o jovem ter-se ligado a um outro homem, já “passado” para a relação erótico-pederástica.

Diversas são, então, as formas sob as quais se manifestam o repúdio e a censura do ἐραστής pela infidelidade amorosa, podendo apresentar-se, ainda, como um simples desejo de o ἐρώμενος não mais ser objeto de atração para um outro homem – desejo marcado pelo emprego do optativo ἐθέλοι, “queira”, e de seu complemento παιδοφιλεῖν, “amar um jovem”, no verso final do poema 1.311-8 –, ou podendo converter-se em ameaça ou vingança pelas ofensas recebidas, tal como no dístico 1.247-8, no qual o tom de advertência, marcado no início do pentâmetro pelo emprego do imperativo aoristo φρόντισον, “toma cuidado”, bem como a insistência nos vocábulos que remetem para a ideia de vingança – ἔχθος, “ódio”, ὑπέρβασιν, “transgressão, violência” e τείσομαι, “vingarei” – definem bem a atitude do amante perante a traição do amado.



Note-se que nos versos 1.283-94, o poeta, mais uma vez, se refere ao procedimento vingativo do amante, que, na tentativa de persuadir a pessoa amada a não enganá-lo nem a abandoná-lo (v. 1.285), a ameaça de uma maneira mais incisiva. Esta sua atitude é indicada pelo uso do verbo τρώσω (v. 1.287), empregado no sentido de “ferir, golpear”. Segundo Chantraine, a ideia de “ferida”, “golpe físico”, contida em τιτρώσκω, repousa na noção de “furar, esburacar”. Deste modo, a fim de demonstrar que o jovem deveria, no final da “caçada amorosa”, ceder aos incessantes apelos de seu amante, o poeta evoca o mito de Atalanta, no qual a jovem filha de Íaso, apesar de lutar obstinadamente contra os “amáveis esponsais, dom da áurea Afrodite” (v. 1.293-4), empreendendo “vãs façanhas” (v. 1.290), é obrigada a ceder às investidas de seu pretendente, por intercessão direta da deusa do amor. Assim, ao comparar o comportamento de Atalanta, que recusa *eros*, embora no final se lhe submeta (v. 1.294), com a atitude relutante do adolescente, o poeta identifica-o com a filha de Íaso, tendo em vista que ambos se sujeitam ao poder dominador do amor.

O amor não correspondido leva o amante a ambicionar uma punição futura para o ἐρώμενος: atestam-no os versos 1.331-4, em que o amante desprezado lembra ao jovem que um dia, depois de passar à condição de ἐραστής, será ele a suplicar o carinho do ente amado, e será Afrodite – assim o deseja o amante (v. 1.333-4) – quem irá impor-lhe a retaliação. O dístico final dessa elegia traz à lembrança a penúltima estrofe de um poema de Safo, na qual a deusa do amor, ciente de seu ilimitado e irresistível poder, lembra à suplicante a regra norteadora da relações amorosas: o objeto amado, ao desdenhar o amante, também poderá apaixonar-se e não ser igualmente correspondido. Destarte, será também Afrodite o instrumento da vingança, como evidenciam os versos abaixo:

καὶ γὰρ αἰ φεύγει, ταχέως διώξει,
αἰ δὲ δῶρα μὴ δέκετ', ἀλλὰ δώσει,
αἰ δὲ μὴ φίλει, ταχέως φιλήσει
κῶύκ ἐθέλοισα.

(fragm. 1.21-4 Diehl)

na verdade, se ela foge, bem depressa te perseguirá; se não aceita os dons,
ao contrário te dará, mas se não te ama, bem depressa te amará, mesmo
contra a vontade.

O rompimento amoroso constitui uma outra forma de o sujeito do enunciado demonstrar a insatisfação do ἐραστής em face da traição do ente amado, como o comprovam os versos 959-62 – já analisados anteriormente e nos quais o poeta se referiu à resolução do ἐραστής em não mais beber de uma fonte que “agora está turva” –, 1.241-2, 1.245-8, 1.271-4, 1.337-40 e 1.377-80.



No dístico 1.241-2, o amante, por ter sido rejeitado pelo jovem, revela a superioridade de sua φιλότης, “amor”, opondo-a à do novo parceiro do ἐρώμενος. Note-se que o sentido erótico deste dístico é acentuado pela presença dos termos φιλότης, que aparece no *corpus*, ora com o valor homérico de vínculo de amizade, como no verso 110, ora com o sentido de amor, e ταμίης, “dono, senhor”, referente ao amado, detentor do afeto do ἐραστής.

Por outro lado, em 1.245-8, a separação amorosa talvez possa ser justificada – julga Buffière (1980:274) – por uma total incompatibilidade de temperamentos, apresentada sob a forma do ἀδύνατον, que se expressa pela impossibilidade de aproximação de elementos contrários, como o fogo e a água. Sendo assim, a ligação amorosa é tão impossível quanto o é o misturar-se o fogo com a água.

Cumprе assinalar que a sensação de liberdade experimentada pelo amante, devido ao rompimento amoroso, é marcada, nos versos 1.337-40, em que se expressa a felicidade do amante que consegue libertar-se do πόθος, “desejo”, por intercessão da deusa Afrodite, pelo acúmulo de palavras enfeixadas na esfera semântica da libertação, tais como ἀπελάκτισα, “expulsei”, ἐξέφυγον, “escapei”, e ἐκλέλυμαι, “fui libertado”, todas, aliás, compostas pela anteposição dos prevébios ἀπό e ἐκ / ἐξ, indicadores, em composição, de afastamento e de fim da ação. Logo, tais formas verbais enfatizam a dissolução dos laços afetivos existentes entre o amante e o amado. O desprezo do ἐραστής pelo infiel ἐρώμενος evidencia-se também no verso final, no qual, dirigindo-se ao jovem, declara: σοὶ δ' ὦ παῖ χάρις ἔστ' οὐδεμία πρὸς ἐμὸν, “para ti, ó jovem, de minha parte, não há reconhecimento algum” (v. 1.340).

No tocante aos versos 1.271-4, a resolução do amante em desistir de um relacionamento tempestuoso, metaforicamente assinalado pelo sintagma adverbial ἐκ δὲ θελλῶν (v. 1.273), é expressa por ἐνωρμίσθην, forma de aoristo do verbo ἐνωρμίζω, traduzida por “mudei de ancoradouro”, que indica ter o ἐραστής encontrado um novo amor. Logo, o comportamento devasso e violento do jovem leva o amante a desvencilhar-se de uma ligação difícil e degradante perante a comunidade de seus φίλοι.

Também nos versos 1.377-80, embora lamentando a dissolução do relacionamento afetivo, tendo em vista que age contra sua vontade (ἀεικῶν), o amante prefere afastar-se do jovem, ao constatar sua vergonhosa relação com homens socialmente inferiores (δειλοῖσιν ὀμιλεῖς ... ἀνδράσι, “frequenta ... homens vulgares” v. 1.377-8). É interessante observar que o motivo fulcral do rompimento amoroso aparece, nesses dísticos, condicionado a fatores sociopolíticos.³⁴ Verifica-se, portanto, que a ética prescrita nas relações eróticas se encontra em perfeita harmonia com as regras e preceitos estabelecidos pela *hetairia* política, cuja violação é entendida como traição dos princípios aristocráticos. Analogamente, na elegia 1.311-8, a transgres-



são erótica está relacionada com um estado de total envolvimento do jovem com elementos heterogêneos da πόλις. Neste sentido, a infidelidade amorosa torna-se também uma traição político-partidária, haja vista a relação do ἐρώμενος com elementos não pertinentes a sua estirpe.

Contrastando vivamente com as descrições do caráter e do comportamento levianos da pessoa amada, está a atitude do amante, sempre fiel ao objeto de sua paixão, como sugerem, por exemplo, os versos 1.095-6 e 1.363-4. Neste último dístico, a insistência nos vocábulos que denotam negação (οὐδαμά, οὐδείς, μή) enfatiza a fidelidade do sujeito amoroso.

O temperamento inconstante e leviano do ser amado parece ser o causador da incerteza do amante acerca do verdadeiro sentimento que deveria existir entre eles; não pode odiar o ἐρώμενος, uma vez que o ama e se sente “domado” por ele; por outro lado, não pode amá-lo intensamente, já que seu amor não é correspondido. Destarte, é relevante destacar, no contexto dos versos 1.091-4, não somente a repetição das formas verbais antitéticas ἐχθαίρειν e φιλεῖν, “odiar e amar”, respectivamente – que parecem definir a hesitação do amante acerca da relação amorosa, bem evidente, aliás, no primeiro verso ἀργαλέως μοι θυμὸς ἔχει τῆς φιλότητος, “meu coração está em dificuldades em relação a teu amor” –, mas também a incidência de palavras cognatas da raiz φιλ- (φιλότητος,³⁵ φιλεῖν e φίλος), que sugerem o possível desejo de o amante ter suas inquietações amorosas correspondidas.

Refletindo, ainda, acerca dos sentimentos que o ἐραστής devia nutrir pelo ἐρώμενος, aponta-se, nos versos 1.369-72, para uma definição antitética do amor, tendo em vista que dele procedem μυρία κακά e μυρία ἔσθλά “infinitos males e infinitos bens”, muito embora o sujeito do enunciado conclua que esse amor contraditório guarda sempre algum encanto.

Em contrapartida, na única passagem do Livro II em que o destinatário é Cirno (v. 1.353-6), o poeta megarense, a despeito de conceber o amor como uma combinação em que o amargo e o doce e o encantador e o cruel estão inseparavelmente unidos, apresenta uma concepção menos contraditória sobre o amor, já que chega à conclusão de ser o *eros* doce, se correspondido, e penoso, se desprezado.

Deste modo, na relação erótica masculina, um dos temas fundamentais é a insistente súplica do amante ao amado, para que este aceite o seu amor, se lhe entregue de coração aberto, motivo predominante nos versos 1.235-8, 1.295-8, 1.327-34 e 1.365-6. Todavia, os mais veementes apelos do ἐραστής, para convencer o jovem a entregar-se a seu amor, situam-se na esfera do efêmero, tendo em vista que ele lembra ao ente amado que a beleza, simbolizada pelos dons de Afrodite, também é passageira. Assim, ao perder a flor da juventude, o jovem não mais será objeto de ostentação e de conquista, ao contrário, será ele quem sofrerá os penosos trabalhos impostos



pela deusa Afrodite – a responsável pela beleza física do ἐρώμενος –, já que, mais tarde, assumirá o papel de ἐραστής. Esse tom de advertência parece ser a tônica dos versos 1.299-304, 1.305-10 e 1.319-22, nos quais a juventude parece determinar a fase de atuação amorosa do efebo, momento da existência marcado pela beleza efêmera e, sobretudo, como se infere de 983-9, por exemplo, pelo prazer dos sentidos, associado à satisfação dos desejos amorosos. Constitui, pois, a tônica destes últimos versos a busca do prazer como sentido da vida. Convém lembrar que, nas duas primeiras elegias supracitadas (1.299-304 e 1.305-10), a brevidade da juventude, lugar-comum nos poetas arcaicos, é empregada como um argumento para sensibilizar e persuadir o adolescente a ceder aos apelos do amante, já que este o adverte a entregar-se aos prazeres de Cípris, enquanto possuir a beleza e o vigor da fugaz juventude.

Se, na maioria dos versos acima citados, a súplica é dirigida diretamente à pessoa amada, em outros a incitação é indireta, assumindo a forma de uma prece, tal como em 1.323-6. Trata-se, do ponto de vista formal, de uma prece hímnica a Afrodite, a deusa inspiradora do amor e da sedução, a quem sujeito do enunciado apela incessantemente para libertá-lo das funestas paixões que lhe corroem o coração. Ao solicitar a ajuda divina, o amante fá-lo de modo idêntico à voz do fragmento da poetisa Safo, que implora a Afrodite o fim de suas inquietações amorosas:

ἔλθε μοι καὶ νῦν, χαλέπαν δὲ λύσον
ἐκ μερίμναν, ὅσσα δέ μοι τέλεσσαι
θῦμος ἱμέρρει, τέλεσον, σὺ δ' αὐτὰ
σύμμαχος ἔσσο.

(fragm. 1.25-8 Diehl)

Vem, pois, a mim agora, e livra-me das penosas inquietações, cumpre o que meu coração deseja, cumpre, e tu mesma sê na luta minha aliada!

O poder de Afrodite transparece, de modo mais incisivo, na linguagem erótico-amorosa formulada nos versos 1.386-9, nos quais se confere à deusa uma atuação ardilosa e dominadora, assinalada pelo epíteto sáfico *δολοπλόκε* e pelo verbo *δαμνᾶις*. Com efeito, o referido epíteto, formado do substantivo *δόλος*, “engano”, “astúcia” e do verbo *πλέκω*, no grau flexionado da apofonia (*πλοκ-*), cujo sentido primeiro é “trançar cabelos, cesta”, de onde o sentido de “entrelaçar”, significa “a que trança enganos, astúcias”, daí “astuciosa”. Por outro lado, o verbo *δαμνᾶις*, forma temática derivada de *δάμνυμι*, exprimindo a ideia de “submeter pela força”, “domar”, “domesticar” indica, à semelhança de Homero, *Ilíada* XIV, 199 e de Hesíodo (*Teogonia*, 120-2), a violência com a qual o amor domina o ânimo. Destarte, sendo Afrodite aquela que trança enganos, logo tecelã de astúcias, triunfa a deusa sobre



a prudência dos homens, envolvendo-os com seu “dom”, δῶρον, outorgado por Zeus. É, pois, esse dom da astuciosa deusa de Citera – não mais a beleza, mas o amor arrebatador, concebido ora como ἔργων ... χαλεπῶν (v.1308), “trabalhos difíceis”, ora como χαλεπὰς ... ἀνιάς (v. 1.337), “penosos sofrimentos”, ou, ainda, como ἔχειν χαλεπώτατον ἄχος (v. 1.384), “fardo muito difícil de suportar” – que atormenta de paixão a mente do amante. Note-se, ainda, que, procedendo o amor da esfera divina, só a deusa Afrodite pode libertar o amante dos sofrimentos causados pela ardente paixão, como se infere dos versos 1.323-6, 1.339 e 1.385.

Convém salientar que o hexâmetro final da elegia 1.386-9, revelador do poder invencível da deusa Afrodite – δαμνᾶις δ' ἀνθρώπων πυκινὰς φρένας, ... “dominas o espírito prudente dos homens”, ... –, encontra paralelos com uma passagem da *Ilíada*, na qual se atribui a força sedutora de Afrodite ao cinto bordado que ela carrega (κεστός ἱμάς), talvez o dom (δῶρον) a que se referem alguns passos do Livro II dos *Theognídea*, e no qual se encontram todos os seus encantos, enganadores do coração dos mais sensatos.

Ἦ, καὶ ἀπὸ στήθεσφιν ἐλύσατο κεστόν ἱμάντα
ποικίλον' ἔνθα τέ οἱ θελκτῆρια πάντα τέτυκτο
ἔνθα ἔνι μὲν φιλότης, ἐν δ' ἴμερος, ἐν δ' ὄαριστος
πάρφρασις, ἧτ' ἔκλεψε νόον πύκα περ φρονεόντων.

(*Ilíada*, XIV, 214-7)

Disse, e do peito tirou um cinto bordado de variadas cores; ali se lhe produzem todos os encantos, ali há ternura, desejo e conversação enganadora, que arrebatava o espírito mesmo o dos mais sábios.

Entretanto, o amor-paixão, concebido como divino, não é nos *Theognídea* atribuição exclusiva da deusa Afrodite, pois também Ἔρως, o deus do Amor, torna-se responsável pelas manifestações irracionais (μανία) que se apoderam do espírito humano, trazendo-lhe funestas consequências, inclusive a própria morte, como se infere dos versos 1.231-4, considerados pelos defensores da unidade da coletânea o prólogo do Livro II dos *Theognídea*,³⁶ e referentes, segundo Dover (1994:87), “tanto ao *eros* homossexual quanto heterossexual”. Efetivamente, a iteração da forma verbal ὄλετο nos versos 1.232 e 1.233, aoristo temático de ὀλλυμι, “perecer”, bem como a ênfase dada à locução ἐκ σέθεν, “por tua causa” e ao dativo instrumental ἧσιν ἀτασθαλίαις, “por causa de teu orgulho insensato”, no início e no final dos pentâmetros 1.232 e 1.234, respectivamente, sublinham a responsabilidade da divindade pelas infelicidades advindas aos mortais. Retrata-se, pois, nesses versos, o amor como completa loucura, delírio e, por conseguinte, aniquilamento, já que, devido ao ἔρως / μανία, cujas raízes se perdem no passado mitológico da Grécia, heróis foram ao encontro da morte. Revela



essa prece hímica ao deus que, em virtude do amor desenfreado, incitado por Ἔρως, sucumbiram, por causa do amor desmedido de Páris por Helena, a cidadela de Ílion, Teseu, pela tentativa de ajudar Pirítoo a raptar Perséfone – uma ameaça direta às fronteiras entre os vivos e os mortos –, e também Ájax, pela violação de Cassandra, a sacerdotisa de Apolo, no templo de Palas Atena, em Troia (1980:39-42). Tendo, pois, incitado os mortais a ofender a ordem divina, Ἔρως é considerado σχέτλιος, “cruel”, não somente pelo fato de causar sofrimento às suas vítimas, mas também por impeli-las a cometer atos cruéis e impiedosos, semelhantes aos seus próprios. Note-se que a perversidade de Ἔρως é veiculada pela imagem de seu aleitamento, efetuado pelas Μάγναι, causadoras dessas catástrofes amorosas.

Convém ressaltar que os paradigmas míticos destacados para acentuar o ânimo cruel de Ἔρως se referem a amores por mulheres e não por efebos. Deste modo, a invocação ao deus do amor não deve relacionar-se, como conjecturou Dover (1994:87), com o *eros* homossexual, mas somente com o heterossexual. Por conseguinte, o conteúdo da referida invocação não se harmoniza com a temática amoroso-pederástica delineada no Livro II, razão pela qual não deve ela constituir o próêmio desse apêndice erótico, como pretenderam os unitários.

Cumprido observar que, embora nos Poemas Homéricos Ἔρως não apareça ainda deificado – sua primeira aparição como divindade ocorre na *Teogonia* (v. 116-22) –, o *eros* homérico já se caracterizava como um sentimento dominador, capaz de envolver o espírito do homem, conforme reconhece o próprio Páris, no canto III da *Ilíada*, 442, quando convida a sedutora Helena a partilhar seu leito, depois de ter sido salvo pela deusa Afrodite, no combate singular contra Menelau.

οὐ γὰρ ποποτέ μ' ὤδε ἔρως φρένας ἀμφεκάλυψεν.

na verdade, jamais eros me envolveu o espírito dessa maneira.

Essa constatação do invencível poder destruidor de Ἔρως, em 1.231-4, contrasta com a descrição de sua chegada à Terra, no início da primavera, em 1.275-8. Nestes dísticos, de acentuada inspiração lírica, o eu poético, ao fazer uma reflexão acerca da alegria que Ἔρως desperta no coração dos homens, ressalta a função da divindade, concebida como força geradora, responsável pela fecundidade, pela vida e sua manutenção na Terra, em oposição aos versos 1.231-4, nos quais ela é causadora da morte.

Contudo, um dado é digno de nota: embora Eros e Afrodite figurem no Livro II dos *Theognidea* como divindades inspiradoras do amor entre os homens, é somente Afrodite, sob o nome de Κυπρογενής ou de Κυθήρεια – denominações justificadas por Hesíodo em *Teogonia*, v. 192-3 – e nunca



Ἔρως, força geradora do bem e do mal no *corpus*, quem preside aos amores pelos adolescentes. Efetivamente, é a deusa quem concede ao ἐρώμενος a beleza efêmera, como se observou, no verso 1.304, por meio do sintagma Κυπρογενοῦς δῶρον, e da única ocorrência de χάρις no *corpus* no sentido de beleza física (v. 1.319). É ela também quem inflama de paixão o coração do ἐραστής (v. 13.08) ou o liberta desse mesmo tormento (v. 1.339 e 1.385).

É interessante observar, ainda, que em 1.235-8 e em 1.341-4 não é uma divindade, mas o jovem παῖς quem doma o coração do amante (δαμάσας φρένας, v. 1.235), impondo-lhe um jugo difícil de suportar (ζυγὸν ... δύσλοφον), declara abertamente o sujeito do enunciado numa meditação amarga sobre o relacionamento amoroso-pederástico em 1.357-60. Essa submissão é total, o que se evidencia, no verso 1.357, por meio do sujeito ζυγόν, “jugo”, e de κεῖται, verbo cujo sentido concreto é “estar deitado”, logo, submisso. Em consequência dessa sujeição, expressa-se no dístico final um conselho aos amantes, aos παιδοφίλησιν, segundo o qual devem eles ter uma conduta atenta e moderada, ao relacionarem-se com os jovens. Portanto, nesse tipo de ligação amorosa é necessária cautela semelhante à que se tem, quando se põe a mão no fogo de sarmentos, cujos elos queimam rapidamente – esclarece Maximus Vetta (1980:129) –, desenvolvendo grande calor. Sendo assim, verifica-se que, nos *Theognídea*, a crença na intervenção divina não elimina, de modo algum, o papel do homem na ligação amorosa, uma vez que a ardente paixão é expressão, sobretudo, de sua vontade. Neste sentido, o sujeito do tema amoroso, o ἐραστής, submete-se ao amor do jovem ἐρώμενος.

Parecem inserir-se, ainda, nos limites da temática amorosa, os versos 949-54, considerados por Carrière em *Théognis* (1975:110) e por Dover (1994:88) como um poema de inspiração erótica. Segundo o helenista francês, esses versos, de tom enigmático e antitético, referem-se provavelmente a um amante que não conseguiu conquistar seu amado, retratado como um indefeso filhote de corça, um νεβρόν, símbolo da fragilidade. De fato, parecem esses versos – cujo primeiro dístico é repetido no Livro II como 1.278c-d – revelar a incerteza de um ἐραστής, simbolizado por um λέων, que não soube ou não pôde explorar sua conquista amorosa, já que, estando a ponto de triunfar – νεβρόν ... / ποσσί καταμάρψας, “ao atingir na corrida ... / com toda a minha velocidade o veadinho” (v. 949-50) –, desiste de capturar sua “presa”.

Portanto, assim como um “leão confiante em sua força” hesita em devorar o frágil filhote da corça, assim também o amante não consegue levar a termo sua conquista. Essa imagem da força do leão, contrastando com a fragilidade do filhote de corça, evoca um símile de uma cena da *Odisseia*, VI, 130 e sqq., na qual Ulisses, após ter sido despertado pelos gritos de Nausícaa e de suas servas, que brincavam junto à foz de um rio, avança em direção às jovens indefesas “como um leão montanhês confiante em sua força”,



λέων ὀρεσίτροφος ὡς ἀλκί πεποιθώς. Análoga incerteza, portanto, apodera-se de Ulisses que, apesar de obrigado pela necessidade, vacila em pedir auxílio à jovem, temendo macular a princesa com sua nudez.

Pôde-se observar que, se em alguns passos dos *Theognidea* o *eros* pedagógico visa à perenização dos princípios morais e éticos da nobreza, em outros parece ultrapassar essa esfera e vir acompanhado de uma ardente e incontida paixão que tinge, com um colorido especial, a παιδεραστεία aristocrática. Destarte, o παιδικὸς ἔρως muitas vezes desnuda-se do tom pedagógico e converte-se em expressão de sentimentos mais apaixonados e eróticos, embora não se possa compará-lo a alguns epigramas da *Antologia Palatina*, repletos de descrições e tiradas picantes sobre o amor. No epigrama XII, 133, e.g., atribuído a Meleagro de Gádara, a ardente paixão pelo “jovem de pele delicada” é descrita num tom bastante erótico:

Διψῶν ὡς ἐφίλησα θέρευς ἀπαλόχροα παῖδα,
εἶπα τότ' αὐχμηρὰν δίψαν ἀποπροφυγῶν·
“Ζεῦ πάτερ, ἄρα φίλημα τὸ νεκτάρειον Γανυμήδευς
πίνεις, καὶ τόδε σοι χεῖλεσιν οἶνοχεῖ;
καὶ ἐγὼ τὸν καλὸν ἐν ἠιθέοισι φιλήσας
Ἄντιοχον ψυχῆς ἡδὺ πέπωκα μέλι.”

No verão, por estar com sede, beijei um jovem de pele delicada, e, depois de ter saciado a triste sede, disse: “Zeus pai, será que bebes o beijo divino de Ganimedes e ele verte-o em teus lábios? E eu, depois de ter beijado, entre os jovens, o belo Antíoco, bebi o doce mel da alma.”

Notas

- Segundo van Groningen (1960:160), helenistas há que julgam não existir relação direta entre as quatro invocações iniciais dos *Theognidea*, totalmente distintas quanto ao conteúdo, nem uma estreita ligação com a obra original do poeta megarense. Trata-se, para eles, de composições dedicadas aos deuses e próprias do ambiente simpótico.
- O helenista van Groningen (1960:159) considera a invocação à deusa Ártemis (v. 11-4) uma súplica completa, por comportar os seguintes elementos: invocação, doxologia (θηροφόνη e θυγάτηρ Διός), mito (ἦν Ἀγαμέμνων εἶσαθ' ... θοῆς), súplica (κλύθι e ἀλαλέε) e argumento de natureza gnômica (σοὶ μὲν τοῦτο θεὰ σμικρὸν, ἐμοὶ δὲ μέγα). Todavia, a primeira (v. 1-4), embora seja uma invocação com súplica e doxologia, não apresenta o terceiro e o quinto elementos. Em termos simples, expressa esta última o *do ut des*.
- Também no poema 773-82, cuja autenticidade é contestada pela maioria dos críticos modernos, a súplica a Apolo para afastar da cidade o exército dos medos é acompanhada da promessa de oferta de magníficas hecatombes.
- Conforme afirma Ferreira (1992:44), a concepção de que os nobres são os ἀγαθοί, os ἀριστοί, “melhores”, ao passo que os indivíduos das classes baixas são os κακοί é um preconceito aristocrático que já se encontra presente nos Poemas Homéricos e perpassa toda a época arcaica, deixando marcas na linguagem e na literatura.
- Theógnis (1966:28).
- O tema do ἀδύνατον encontra sua primeira forma de expressão em dois passos de *Ilíada*: I, 233-41 e XXII, v. 262-5.



No primeiro, indica-se que a reconciliação entre Aquiles e Agamêmnon é tão impossível quanto a possibilidade de o cetro de Aquiles, feito de um tronco de árvore, voltar a criar folhas e a florir. Na segunda passagem, por meio de uma comparação, revela-se que a amizade entre os guerreiros inimigos Aquiles e Heitor é tão irreal quanto estabelecer-se um juramento entre leões e homens, entre lobos e cordeiros. Nos *Theognídea*, o tema do ἀδύνατον aparece, ainda, nos versos 535-8 e 1245-6.

⁷ O cultivar a medida constitui a tônica de outros passos dos *Theognídea*: alguns acentuam a moderação na bebida (v. 211-2, 413-4, 475 *sqq.*, 509-10, 838-40), na linguagem e nas atitudes (v. 309-12), outros, na escolha do momento oportuno (v. 401-6) e na maneira de regular os bens materiais (v. 903-4, 923-6).

⁸ Labarbe (1971:495) afirma que o termo μούναρχος se emprega em diversos autores, dos quais se podem citar Sólon, Teógnis e Heródoto, como sinônimo ocasional de τύραννος.

⁹ Théognis (1966:93).

¹⁰ Stewart ([200-]:23) assevera que as pessoas mais humildes, residentes no campo, tais como os camponeses e pastores, usavam um χιτὼν, "túnica", com mangas, se bem que, quando estavam no campo, vestiam uma grosseira roupa, feita de peles curtidas de animais. Os testemunhos dos autores antigos são vários e vêm citados em Théognis (1966:32).

¹¹ Já em Homero, o cervo é o protótipo da timidez e da covardia. Em *Ilíada*, IV, v. 243, os guerreiros que fogem à pugna são comparados a tímidos cervos: τεθηπότες ἦν τε νεβροί, "assustados como cervos".

¹² Os versos 667-82 têm sido objeto de inúmeras discussões por parte dos críticos modernos, que os atribuem ao poeta Eveno de Paros, em virtude de o destinatário do poema ser um certo Simônides, também invocado nos versos 467-96 e 1.341-50. Pensam Bowra e Carrière tratar-se do poeta de Céos.

Segundo Bowra (1934:2-4), Eveno descreve a grave situação política e econômica da nobreza pariense. Para o helenista, devem-se relacionar os versos 667-82 com a expedição marítima que, segundo relata Heródoto VIII, 112, levou o estadista ateniense Temístocles, em 480 a.C., à ilha de Paros, a fim de punir, com significativas multas, os parienses que tinham mantido uma posição de neutralidade na guerra travada contra os persas. Deste modo, a chegada de uma frota ateniense a Paros, sob o comando desse estadista, parece ter sido o momento propício, julga Bowra, para a instauração do regime democrático na referida ilha, fato que suscitou o desespero e o lamento do aristocrata Eveno, que se dirige ao poeta de Céos, amigo de Temístocles, com a intenção de persuadi-lo a interceder junto ao estadista ateniense.

Para Carrière (Théognis, 1975:166-167), em contrapartida, o poema descreve a situação de penúria do poeta, após a queda do regime aristocrático. De acordo com a interpretação feita pelo helenista dos versos 681-2, Eveno esperava que Simônides de Céos o indicasse a algum protetor influente e rico, que se compadecesse de sua lamentável situação. Com o objetivo de convencer o poeta de Céos a ajudá-lo, Eveno, valendo-se da alegoria da nau/cidade, atingida por uma forte tempestade – símbolo da revolução popular que o empobrecera –, lembra o naufrágio de que o próprio Simônides fora vítima, acontecimento evocado, segundo o helenista francês, posteriormente por Fedro, na fábula *Simônides naufragado*.

Acredita-se, entretanto, que a interpretação de Bowra se baseia em fatos históricos aos quais o poeta não faz alusão alguma, ao passo que a de Carrière privilegia a penúria do poeta Eveno e não a grave situação instaurada na cidade, após a tomada do poder pelos não aristocratas.

¹³ Nos versos 667-82 dos *Theognídea*, recorre-se a uma forma figurada de expressão em que um comandante (governante político) lidera tripulantes (cidadãos) em uma nau (cidade) acometida por uma violenta tempestade. Esta simbologia da nau/cidade, na iminência de ser tragada por impetuosas tormentas, encerra conflitos internos, como as lutas entre facções antagônicas na cidade-estado.

A imagem alegórica da nau do Estado, contendo conflitos, ora internos, ora externos, como a guerra, tornou-se um lugar-comum na poesia da Grécia arcaica e, a partir do século V a.C., um tópico amplamente empregado em temas políticos, como, *e.g.*, em Êsquilo (*Sete contra Tebas*, 1-3, 795 etc.), Sófocles (*Antígona*, v. 163-994), Platão (*Eutídemo*, 291d), só para citar alguns.

¹⁴ Embora alguns críticos modernos, entre os quais Bruno Gentili (1984:283), julguem estar nos versos de Alceu a origem da alegoria da nau/cidade, Adrados (1981:168), e Bowra (1973:220), ao contrário, acreditam ter o poeta de Mitilene buscado seu modelo no poema de Arquíloco de Paros (fragm. 56 Diehl, 105W, 163 Adr.), ao qual se acrescentou, a partir de Diehl, o fragmentário papiro do Museu Britânico 2652A, datado do século III a.C. Tam-



bém Francisco Cuartero (1968:41) afirma que a imagem da nau, como símbolo da comunidade cidadina, encontra sua primeira expressão no poeta de Paros, cujo poema – composto dos versos 1-3 do fragmento 56 Diehl e dos restantes versos contidos no referido papiro – constitui no conjunto uma alegoria. Ei-lo:

Γλαῦκ' ὄρα· βαθύς γάρ ἦδη κύμασιν ταρασσεται
πόντος, ἀμφὶ δ' ἄκρα Γυρέων ὄρθον ἴσταται νέφος,
σήμα χειμόνος· κιχάνει δ' ἐξ ἀελπίτης φόβος.

-
- u - u - φέρο|νται νῆες ἐν πόντῳ θοαί
5 - u - u - u [π]ολλὸν δ' ἴστιον ὑφώμεθα
- u - λύσαν|τες ὀπλὰ νηός, οὐρίην δ' ἔχε
[ἰ]κμένην σάου θ' ἐταίρους, ὄφρα σέο μεμνημέθα.
- u - [φοβὸν δ']ἴατισε, μῆδε τοῦτον ἐμβάλης,
[κύμα] - u - u [δεινὸν] ἴσταται κυκώμενον
10 - u - u - u -]μης ἀλλά σὺ προμήθεσαι
- u - u - u - u - u - υμος

(fragm. 163 ADr.)

Olha, Glauco: já o profundo mar começa a agitar-se com as ondas e, em volta dos cumes de Gires, uma nuvem se eleva, sinal de tempestade; de repente, o medo nos atinge.

-
- 5 as rápidas naus são levadas no mar ... recolhemos o ... numeroso das velas ..., depois de ter
soltado os cabos da nau; recolhe um vento favorável e salva nossos companheiros, a fim de que nos
lembramos de ti. ... afasta o medo e não o inspires a ninguém, ... uma terrível onda se levanta
10 agitada ..., vamos, tem cuidado

- 15 3 Καθ' ἄρ' Ἀρχιλόχος μὲν ἐν τοῖς Θρακικοῖς ἀπειλημένος δεινοῖς τὸν πόλεμον εἰκόζει
θαλάττιω κλυδωνί λέγων ὧδε πως·
4 Γλαῦκ' ὄρα· βαθύς γάρ ἦδη κύμασιν ταρασσεται πόντος, ἀμφὶ δ' ἄκρα Γυρέων ὄρθον
ἴσταται νέφος, σήμα χειμόνος· κιχάνει δ' ἐξ ἀελπίτης φόβος.

(*Allégories D'Homère*, 5.3-4)

- 3 Arquíloco, por exemplo, engajado nas terríveis lutas com os trácios, compara a guerra com a agitação
das ondas do mar, falando mais ou menos assim:
4 “Olha, Glauco: já o profundo mar começa a agitar-se com as ondas e, em volta dos cumes de
Gires, uma nuvem se eleva, sinal de tempestade; de repente, o medo nos atinge.”

- 16 5 Ἐν ἱκανοῖς δὲ καὶ τὸν Μυτιληναῖον μελοποιὸν εὐρήσομεν
ἀλληγοροῦντα· τὰς γὰρ τυραννικὰς ταραχὰς ἐξ ἴσου χειμερίῳ
προσεικάζει καταστήματι θαλάττης

- 5 Encontraremos também, de modo conveniente, o poeta lírico de Mitilene a falar por alegorias; de fato,
ele compara igualmente as desordens da tirania com o estado tempestuoso do mar;

- 7 Τίς οὐκ ἂν εὐθύς ἐκ τῆς προτρεχούσης περὶ τὸν πόντον
εἰκασίας ἀνδρῶν πλωζομένων θαλάττιον εἶναι νομίσειε φόβον;
ἀλλ' οὐχ οὕτως ἔχει· Μύρσιλος γάρ ὁ δηλούμενός ἐστι καὶ
τυραννική κατὰ Μυτιληναίων ἐγειρομένη σύστασις.

- 7 À primeira vista, quem não pensaria, a partir da precedente imagem no mar, que o medo dos



navegantes é do mar? Mas não é assim: o nomeado é Mirsilo e a conspiração tirânica despertada em Mitilene.

(*Allégories D'Homère*, 5:5-7)

¹⁷ In: POESIA GREGA ARCAICA (1994:56-57).

¹⁸ Referências à traição de Pítaco, que rompe o juramento feito aos antigos companheiros de partido político para aliar-se a Mirsilo, são claramente enfatizadas no fragmento 129 Lobel-Page, possivelmente composto quando o poeta se encontrava banido de Mitilene, talvez em Pirra.

¹⁹ Κύων κρέας φέρουσα
Κύων κρέας ἔχουσα ποταμῶν διέβαινε· θεασαμένη δὲ τὴν ἑαυτῆς
σκιάν κατὰ τοῦ ὕδατος, ὑπέλαβεν ἑτέραν κύνα εἶναι μείζον κρέας
ἔχουσαν. Διόπερ ἀφείσα τὸ ἴδιον ἄρμησεν ὡς τὸ ἐκείνης
ἀφαιρησομένη. Συνέβη δὲ αὐτῇ ἀμφοτέρων στερηθῆναι, τοῦ μὲν μὴ
ἐφικομένη, διότι οὐδὲν ἦν, τοῦ δὲ, ὅτι ὑπὸ τοῦ ποταμοῦ παρεσύρη.
Πρὸς ἄνδρα πλεονέκτην ὁ λόγος εὐκαιρος.

(*Ésope, Fables*, 185)

O cão que leva um pedaço de carne.

Um cão atravessava um rio com um pedaço de carne; tendo percebido sua própria sombra na água, pensou que era um outro cão com um pedaço de carne maior. Por isso, deixando escapar o seu pedaço, saltou para arrebatar o de seu companheiro. Mas aconteceu-lhe ter sido privado de ambos os pedaços, de um porque não o alcançara, já que não existia, do outro, porque fora levado pelo rio.

Esta fábula é oportuna ao homem ávido de cobiça.

²⁰ O último verso da elegia 1.197-202 tem desafiado a compreensão dos críticos modernos. Neste passo, o poeta declara que, por causa de uma viagem marítima (ναυτιλίας), perdeu suas terras. Gregory Nagy (1982:109-111) acredita que o termo ναυτιλίας evoca uma viagem marítima realizada por Teógnis fora da época apropriada à navegação. Essa viagem teria sido motivada pela revolução política ocorrida em Mégara. Van Groningen (1966:434), por sua vez, aventa a hipótese de o poeta, após perder suas terras, ter-se dedicado à navegação. À conclusão totalmente distinta chegou Carrière (1954:67) que interpreta o último verso da elegia como um epitáfio, hipótese que Adrados (1959:246) considera inverossímil.

²¹ A tradução da referida passagem da *Iliada* encontra-se na p. 84.

²² Segundo van Groningen (1966:312), a origem do provérbio βούς ἐπὶ γλώσσηι, também atestada em *Ésquilo (Agamemnon, 36 sqq.)*, é obscura.

²³ Ao supor que o autor dos versos 1.135-50 do *Corpus Theognideum* tomou como ponto de partida a fábula esópica *Zeus e o tonel de bens*, Carrière fá-lo contemporâneo de Esopo, cuja existência foi até mesmo negada por muitos críticos que o consideravam apenas um nome inventado pelos gregos, para que o gênero Fábula não ficasse sem um criador definido.

²⁴ Ζεὺς καὶ πῖθος ἀγαθῶν

Ζεὺς ἐν πῖθῳ τὰ ἀγαθὰ πάντα συγκλείσας ἀφήκε παρὰ ἀνθρώπῳ
τινί. Ὁ δὲ λίχνος ἄνθρωπος εἰδέναι θέλων τί ἐστὶ ἐν αὐτῷ, τὸ
πῶμα ἐκίνησε· πάντα δὲ ἐπετασθησαν πρὸς τοὺς θεοὺς.
"Ὅτι τοῖς ἀνθρώποις ἐλίπς μόνη σύνεστι τῶν πεφηνότων ἀγαθῶν
ἐγγυωμένη δόσειν.

(*Ésope, Fables*, 123)

Zeus e o tonel de bens

Tendo encerrado num tonel todos os bens, Zeus deixou-o junto a um homem. Mas este curioso homem, querendo saber o que havia dentro dele, removeu-lhe a tampa; então todos os bens espalharam-se para junto dos deuses.



Eis por que dos bens que fugiram somente a esperança permanece entre os homens, prometendo entregar-lhes (os bens fugitivos).

- ²⁵ É necessário um esclarecimento acerca dos dísticos 861-4: embora no primeiro verso se enuncie a oração οἱ με φίλοι προδίδουσι, “meus amigos me traem” – expressa também nos versos 575 e 813 (neste último com o verbo προδίδωμι, “trair”, no aoristo, προύδωκαν) –, não se deve inserir o poema elegíaco 861-4 na temática da infidelidade partidária, já que nele aparecem três adjetivos femininos, αὐτομάτη, ἔσπερη e ὄρθριη (v. 862-3), referentes, segundo a lição de Adrados (1959:224) e de Carrière (1975:178), a uma cortesã e à Lua cheia, respectivamente. Ambos os helenistas consideram os dísticos em questão um enigma, proposto aos comensais durante os banquetes, onde os poemas elegíacos podiam ser executados.

Para Adrados, a personagem feminina é uma cortesã, que se sente desprezada por seus amantes, durante o dia. Para Carrière, ao contrário, a chave desse enigma é a Lua cheia, que sai espontaneamente à noite (αὐτομάτη ... ἔσπερη) e desaparece pela manhã (ὄρθριη). Admitindo o sentido usual de αὐτομάτη, “que se move por si mesma”, logo “espontânea”, Carrière acredita ser este adjetivo mais consentâneo à Lua do que a uma cortesã. Por outro lado, o helenista francês relaciona à Lua o canto do galo (ἀλεκτρούωνος φθόγγας, v. 864), que evoca a chegada da aurora, cuja aparição marca, de fato, o termo do curso visível da Lua.

O elenco completo das hipóteses de interpretações dos versos 861-4 figura em van Groningen (1966:328-331).

- ²⁶ Γεωργός καὶ ὄφις < ὑπὸ κρύους πεπηγός >

Γεωργός τις χειμῶνος ὥρα ὄφιν εὐράν ὑπὸ κρύους πεπηγότα,
τοῦτον ἐλεήσας καὶ λαβὼν ὑπὸ κόλπον ἔθετο. Θερμανθεὶς δὲ ἐκεῖνος
καὶ ἀναλαβὼν τὴν ἰδίαν φύσιν ἐπλήξε τὸν εὐεργέτην καὶ ἀνείλε
θνήσκων δὲ ἔλεγε: “δικαία πάσχω, τὸν πονηρὸν οἰκτεῖρας.”
Ὁ λόγος δηλοῖ ὅτι ἀμετάθετοὶ εἰσὶν αἱ πονηρία, κἂν τὰ μέγιστα
φιλιανθρωπεύονται.

(Ésope, *Fables*, 82)

O lavrador e a serpente <congelada por causa do frio>

Um lavrador, tendo encontrado na estação do inverno uma serpente congelada por causa do frio, tendo-se apiedado dela e tendo-a segurada, colocou-a no peito. Mas ela, depois de ter-se aquecido e assumido sua própria natureza, feriu e matou seu benfeitor. Ao agonizar, dizia: “Meu sofrimento é merecido, já que tive piedade do vil.”

Esta fábula mostra que as maldades são imutáveis, ainda que os maiores benefícios sejam recebidos.

- ²⁷ Ao que parece, a moral tradicional grega de fazer bem aos amigos e tripudiar os inimigos encontra-se já expressa na passagem em que Aquiles diz a seu preceptor e fiel amigo Fênix que ambos deveriam associar-se para fazer mal ao despótico Agamêmnon, que o privara de seu γέρας, “honraria”. Reparar a honra ultrajada é o desejo de Aquiles, que afirma: καλὸν τοι σὺν ἐμοὶ τὸν κῆδιν, ὅς κ' ἐμὲ κῆρη, “para ti é nobre prejudicar, junto comigo, aquele que me prejudica”.

A concepção de fazer bem aos amigos e mal aos inimigos está presente, ainda, nos versos 337-40 dos *Theognidea*.

- ²⁸ O dístico 1.253-4 é citado em uma passagem do *Lísis* de Platão (212e), na qual se demonstra o valor recíproco da amizade. Num jogo de argumentação acerca da dupla função do φίλος – “aquele que ama” e “aquele que é amado” –, Platão cita o dístico sem, contudo, determinar-lhe a autoria. Hermias, o escoliasta do *Fedro* de Platão (231e), atribuiu-o a Sólon.

- ²⁹ No que concerne à expressão παῖδες φίλοι, Campbell (1982:246) afirma tratar-se de uma fórmula homérica, presente em *Odisseia* XIX, v. 455, cujo sentido é “filhos queridos”. Acrescenta o helenista que o autor do dístico 1.255-6 dos *Theognidea* “perverteu” o sentido do dístico 1.253-4, atribuído a Sólon. Bruno Gentili de Polinnia (1957:80), ao contrário, traduzindo o termo παῖδες por “meninos”, julga que o dístico não deve ser interpretado no sentido moral, tendo em vista que o poeta ateniense expressa somente seu ideal de vida, que, no conjunto, se traduz em



amor, alegria e riqueza. A opinião de Bruno Gentili tem sido partilhada por outros especialistas da poesia grega arcaica, entre os quais A. Masaracchia (1958:306), que considera como traços aristocráticos, característicos da figura de Sólon, a pederastia, o amor pelos cavalos e pela caça e a satisfação pelos vínculos hospitaleiros, meios com os quais se podia alcançar a felicidade.

³⁰ A despeito de a epopeia homérica não ter cultuado a pederastia, Lasso de la Vega (1959:74-75) assegura que em Homero já se encontram os pressupostos essenciais sobre os quais se desenvolveria, mais tarde, o amor grego: a amizade sincera e constante ao longo de toda a vida, a admiração pela beleza do adolescente e, sobretudo, o aspecto mais típico da pederastia, isto é, seu caráter pedagógico. Também Dover (1994:266) afirma não haver qualquer referência ao desejo homossexual nos Poemas Homéricos.

³¹ Chantraine (1983:175).

³² Os versos 1-4 do *Idílio* XXXIII, atribuído a Teócrito, ilustram bem o contraste entre a beleza e o caráter do efebo. Ei-los:

Ἄνῆρ τις πολύφιλος ἀπηνέος ἦρατ' ἐθάβω,
τὰν μορφᾶν ἀγαθῶ, τὸν δὲ τρόπον οὐκέθ' ὁμοίω
μίσει τὸν φιλέοντα καὶ οὐδὲ ἔν ἄμερον εἶχε,
κούκ' ἦιδει τὸν Ἔρωτα ...

Um homem apaixonado amava loucamente um efebo, / nobre quanto à aparência, mas não da mesma natureza quanto ao caráter; / ele odiava o amante, não era doce / e não conhecia Eros...

³³ Théognis (1966:364).

³⁴ Maximus Vetta (Theognis, 1980:XI-XII), autor de um relevante comentário sobre as elegias do Livro II, pensa que as passagens dessa parte da coletânea apresentam aspectos semelhantes às do Livro I – mormente os passos considerados autênticos –, com relação ao vocabulário, aos traços estilísticos, aos destinatários (Σιμωνίδῃ, em 1.349; Κύρνε, em 1.354) e ao ambiente sociopolítico da nobreza do século VI a.C. Também para Highbarger (1927:197), defensor da unidade dos *Theognídea*, o vocabulário e o estilo do Livro II estão em consonância com o Livro I.

³⁵ Nas elegias do Livro II, o termo φιλότης, empregado na acepção de “amor”, “afeto”, aparece de modo significativo em passagens marcadas pela apóstrofe efébrica ὦ παῖ – como se verifica nos versos 1.296, 1.361 e 1.379 –, o que lhes acentua o valor erótico.

³⁶ Para os unitários, os versos 1.231-4 constituem o prólogo do livro de elegias pederásticas, em virtude de a invocação a Ἔρως encontrar correspondência com a prece a Afrodite (v. 1.386-9) – por eles considerada o epílogo desse livro – e, ainda, com a estrutura formal do Livro I, também caracterizado por uma introdução hímica às divindades (v. 1-18). Maximus Vetta (1972:283-4) rejeita essa hipótese, por julgar as composições em honra aos deuses próprias do gênero das improvisações conviviais, tendo sido acrescentadas à obra original do poeta megarense.



5. CONCLUSÃO

O texto dos *Theognidea* tem sido objeto de controvérsias várias que estão longe de encontrar soluções definitivas e satisfatórias. Na verdade, o seu conteúdo, como importante documento literário da mentalidade grega aristocrática do período arcaico, tem prendido a atenção de muitos helenistas.

A discussão das questões relativas à autenticidade do *corpus*, da inserção quase *ipsis verbis*, no texto conservado, de elegias imputadas a Tirteu, Sólon, Mimnermo, Eveno de Paros e a outros poetas, da repetição de temas em partes distintas da coletânea, do real significado da σφρηγίς como garantia da genuinidade dos versos de Teógnis de Mégara, das questões de cronologia levantadas por referências a certos acontecimentos históricos, incompatíveis com as prováveis datas em que viveu o poeta megarense, são problemas muito complexos e de difícil solução que, no conjunto, formam uma abrangente questão *Theognidea*. Respostas várias e divergentes têm sido dadas a essas questões, quer pelos partidários da unidade e autenticidade da obra, quer pela maioria da crítica moderna, defensora de ser o *Corpus Theognideum* um acervo de composições poéticas procedente de variadas mãos.

No que diz respeito à relevante polêmica suscitada acerca da σφρηγίς, pode-se afirmar que as três possibilidades aventadas para a identificação do selo, empregado pelo poeta megarense para preservar seu fazer poético – o seu próprio nome, o vocativo Cirno ou a excelência de sua poesia –, não constituíram um obstáculo contra as interpolações encontradas no *Corpus Theognideum*.

Embora a maioria dos críticos modernos seja unânime em considerar como provavelmente autênticas as elegias marcadas pelos vocativos Cirno e Polipaidés, pôde-se observar, em várias passagens em que esses nomes não são invocados, que a temática desenvolvida é semelhante, razão por que se julga extremamente difícil delimitar, com precisão, o que é da lavra de Teógnis de Mégara do que não é de sua autoria. Em todo o *corpus* transparece uma ideologia bem definida: perenizar o sistema de valores da aristocracia grega arcaica. Na verdade, indiscutível é o valor dos *Theognidea*, pois, além de constituírem uma significativa fonte de informação da elegia pré-alexandrina, representam um testemunho valioso, ainda que não auto-



biográfico, para o conhecimento da grave situação da aristocracia grega arcaica, sobretudo em seu momento de decadência.

Inúmeras são as passagens do *Corpus Theognideum*, mormente os passos considerados da autoria do poeta megarense, que refletem a crítica situação política, social, econômica e moral em que se encontrava a nobreza aristocrática, em consequência do aparecimento de uma nova classe social, a dos κακοί, que, na luta com a nobreza, ascendeu ao poder, destruindo a antiga ordem aristocrática e, por conseguinte, o equilíbrio da πόλις.

A distinção entre aristocratas e não aristocratas evidencia-se nomeadamente nas elegias de cunho político-social, nas quais os termos ἀγαθοί / ἔσθλοί e κακοί / δειλοί caracterizam não só essas categorias sociais antagonicas, mas também lhes delineiam o perfil moral.

A intenção de o poeta propagar o ideário aristocrático manifesta-se, ainda, nas elegias em que se privilegiam como temas a amizade e o *eros*. Com efeito, a φιλία e o ἔρωσ são eficazes instrumentos de ação pedagógica, tendo em vista que por meio do fiel relacionamento entre amigos e companheiros da mesma *hetairia* política ou entre um indivíduo adulto e um jovem adolescente podia efetivar-se a transmissão dos valores tradicionais da nobreza aristocrática. Pôde-se verificar, no entanto, que os laços convencionais da amizade partidária e da pederastia se enfraqueciam e se dissolviam, em decorrência das mudanças político-sociais processadas na cidade, após a luta de classes. Deste modo, essas ligações afetivas refletem o conflitante momento político vivenciado na πόλις, onde a traição e a deslealdade estavam presentes, razão por que a perfídia, a falsidade e o caráter dissimulado do φίλος e do παῖς, a desconfiança e, ainda a exortação à prudência na escolha correta de amizades constituem a tônica de várias passagens.

Pode-se afirmar que os versos dos *Theognidea*, destinados a um limitado círculo de ἀγαθοί/ἔσθλοί unidos pelo sangue e pela tradição, não revelam o renascimento da decadente nobreza, embora esteja subjacente nas elegias do *Corpus Theognideum* esse ideal, mas indiciam a intenção pedagógica de o poeta, em especial do aristocrata Teógnis de Mégara, preservar nesse novo contexto social e político os princípios éticos e morais em que se fundamentava a tradicional aristocracia: a pureza de sangue nobre, a restrita convivência com os ἀγαθοί nos âmbitos político, social e amoroso, a fidelidade e a confiança entre amigos, amantes e jovens amados, a prudência, a moderação e a justiça. Eis as verdadeiras insígnias do partido aristocrático.



REFERÊNCIAS

ANTOLOGIAS, EDIÇÕES CRÍTICAS E TRADUÇÕES

ANTOLOGIA Palatina. *Epigrammi erotici*: libro V i libro XII. Introduzione e note di Guido Paduano. [S.l.]: I classici della Bur, Biblioteca Universale Rizzoli, 1989.

ARISTOTE. *Constitution d'Athènes*. Texte établi et traduit par G. Mathieu et B. Haussoullier. 8. tir. Paris: Les Belles Lettres, 1972.

_____. *Politique*. Texte établi et traduit par J. Aubonnet. 2. tir. Paris: Les Belles Lettres, 1989. Tome II. Livre V.

ARISTOTELES. *Obras*. Traducción del griego, estudio preliminar, preámbulos y notas por Francisco de P. Saramanch. 2. ed. Madrid: Aguilar, 1973.

BUCOLIQUES GRECQUES. Texte établi et traduit par Philippe Legrand. Paris: Les Belles Lettres, 1924-1927. 2v.

ÉSOPE. *Fables*. Texte établi et traduit par Emile Chambry. 2. éd. Paris: Les Belles Lettres, 1960.

GERBER, Douglas E. (1990), *Greek Elegiac Poetry. From the seventh to the fifth centuries BC*, Cambridge Mass., Loeb Classical Library.

GREEK LYRIC POETRY. A selection of Early Greek Lyric, Elegiac and Iambic Poetry by David Campbell. 2. ed. Bristol: Bristol Classical Press, 1982. p. 231-246, 343-373.

HÉLADE. *Antologia da cultura grega*. Organizada e traduzida do original por Maria Helena da Rocha Pereira. 5. ed. Coimbra: Imprensa de Coimbra, 1990.

HÉRACLITE. *Allégories D'Homère*. Texte établi et traduit par Félix Buffière. Paris: Les Belles Lettres, 1962.

HERODOTUS, *Historiae*, ed. H. B. Rosén, vol. I, Lipsiae, Teubner, 1987; vol. II Stuttgartiae et Lipsiae, 1997

HESIOD. *Works and days*. Edited with Prolegomena and Commentary by M. L. West. 3. ed. Oxford: Clarendon Press, 1982.



HÉSIODE. *Théogonie: les travaux et les jours – le bouclier*. Texte établi et traduit par Paul Mazon. Paris: Les Belles Lettres, 1928.

HOMERUS, *Ilias*, rec. Martin L. West, vol. I, Stuttgartiae et Lipsiae, Bibl. Teubneriana, 1998; vol.II, Monacii et Lipsiae, Bibl. Teubneriana, 2000

HOMER *Odyssea* (1991) rec. Helmut van Thiel, Hidesheim, Georg Olms Verlag.

IAMBI et elegi graeci ante Alexandrum Cantati. Edidit M. L. West. v. 1-2. 2. ed. London: Oxford University Press, 1989-1992.

_____. Edidit M. L. West. v. 2. 2. ed. London: Oxford University Press, 1992.

LIPSIAE; EUBNER, 1987

LÍRICOS GRIEGOS: elegíacos y yambógrafos arcaicos (Siglos VII - V a.C.). v.2. Texto traducido por Francisco R. Adrados. Madrid, Alma Mater, 1959-1981 (v. 2), 1990 (v.1).

MONACII; LIPSIAE, Bibl. Teubnesiana, 2000.

PAUSANIAS. *Description de la Grèce I*. Traduit par Jean Pouilloux et commenté par François Chamoux. Paris: Les Belles Lettres, 1992.

PLATÃO. *Lísis*. Introdução, versão do grego e notas de Francisco Oliveira. 2. ed. Coimbra: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos, 1990.

PLATON. Las leyes o de la legislación In: _____. *Obras completas*. Madrid: Aguilar, 1972. p. 1267-1494.

_____. *Les lois*. Texte établi et traduit par Édouard des Places. Paris: Les Belles Lettres, 1951. t. 11.

PLUTARCO. *The Greek questions of Plutarch with a new translation and commentary*. By W. R. Halliday. New York: Arno Press, 1975. p. 23, p. 99-102.

POESIA GREGA ARCAICA [Texto grego]. Antologia organizada por Maria Helena da Rocha Pereira. 2. ed. Coimbra: Imprensa de Coimbra, 1994.

POETARUM Lesbiorum Fragmenta. (1955). edd. Edgar Lobil – Denys Page, Oxford University Press.

POLINNIA. *Antologia della lirica greca*. Gennaro Perrotta e Bruno Gentili. Messina-Firenze: Casa Editrice G. D'Anna, 1957.

THÉOGNIS. *Poèmes élégiaques*. Texte établi et traduit accompagné d'un commentaire par Jean Carrière. Paris: Les Belles Lettres, 1948.



THÉOGNIS. *Poèmes élégiaques*. 2. ed. Texte établi et traduit accompagné d'un commentaire par Jean Carrière. Paris: Les Belles Lettres, 1975.

_____. *Le premier livre édité avec un commentaire*. B. A. van Groningen. Amsterdam: N. V. Noord- Hollandsche Uitgevers Maatschappij, 1966.

THEOGNIS. *Elegiarum Liber Secundus*. Roma: Maximus Vetta, 1980.

ESTUDOS

ADKINS, A. W. H. (1972) *Moral values political behaviour in ancient Greece*. London: Chatto and Windus, p. 37-57.

_____. (1985) *Poetic craft in the early greek elegists*. Chicago: The University of Chicago Press, p. 133-60.

ADRADOS, F. Rodriguez. (1958) El poema del pulpo y los orígenes de la colección teognidea. *Emerita*, Madrid, v. 26, n. 1, p. 1-10.

_____. (1981) *El mundo de la lírica griega antigua*. Madrid: Alianza, p. 61-142, 167-181.

_____. (1965) El tema del torrente en la literatura griega arcaica y clásica. *Emerita*, Madrid, v. 33, n. 1, p. 7-14.

_____. (1988) Lírica griega. In: LÓPEZ FÉREZ (Ed.). *Historia de la literatura griega*. Madrid: Cátedra, p. 106-67.

ARNOULD, Dominique. (1981) *Guerre et paix dans la poésie grecque: de Callinos à Pindare*. New York: Arno Press, p. 15-38, 187-211.

_____. (1989) *Le rire et les larmes dans la littérature grecque d'Homère à Platon*. Paris: Les Belles Lettres, p. 31-35, 138-140.

AUSTIN, M.; VIDAL-NAQUET, Pierre. (1986) *Economia e sociedade na Grécia antiga*. Tradução de Antonio Gonçalves e Antonio Nabarrete. Lisboa: Ed. 70, n. 27, p. 59-81.

BLÁZQUEZ, José Maria. (1989) Grecia arcaica. In: _____. *Historia de Grecia Antigua*. Madrid: Cátedra, p. 309-408.

BORGEAUX, F. et al. (1994) *O homem grego*. Direção de Jean-Pierre Vernant; tradução de Maria Jorge Vilar de Figueiredo. Lisboa: Presença.

BOWRA, C. M. (1969) Early greek elegists. *Classical Lectures*, New York, p. 139-69.

_____. (1973) *La lirica greca: da Alcmane a Simonide*. Traduzione di Giuliana Lanata. Firenze: La Nuova Italia, p. 187-227.



_____. (1934) Simonides in the Theognidea. *Classical Review*, Oxford, v. 48, p. 2-4.

BUFFIÈRE, Félix. (1980) *Eros adolescent: la pédérastie dans la Grèce antique*. Paris: Les Belles Lettres, p. 49-63.

BURN, A. R. (1960) *The lyric age of Greece*. London: Edward Arnold, p. 247-63.

BYL, Simon. (1976) Lamentations sur la vieillesse chez Homère et les poètes lyriques des VII et VI siècles. *Les Études Classiques*, [S.l.], v. 44, n. 3, p. 233-44.

CAMPBELL, David A. (1983) *The golden lyre: the themes of the greek lyric poets*. London: Duckworth, p. 108-14.

CAREY, Christopher. (1984) Note critique e filologica: Theognidea 1283-1294. *La Parola del Passato*, [S.l.], v. 218, p. 362-66.

CARRIÈRE, Jean. (1950) Controverse sur Théognis. *Revue des Études Anciennes*, Bordeaux, v. 52, p. 11-17.

_____. (1955) Note sur Théognis. *Euphrosyne*, Lisboa, v. 1, p. 203-205.

_____. (1954) Nouvelles remarques sur l'époque et sur le texte de Théognis. *Revue des Études Grecques*, Paris, v. 67-68.

_____. (1949) Repères géographiques dans le recueil théognidéen. In: _____. *Mélanges offerts à M. Le professeur Vitor Magnien*. Toulouse: Edouard Privat & Cie, p. 15-20.

CARRIÈRE, Jean. (1946) *Théognis de Mégare*. Étude sur le recueil élégiaque attribué à ce poète. Paris: Bordas.

COBB-STEVENS, Veda. (1985) Opposites, reversals, and ambiguities: the unsettled world of Theognis. In: _____. *Theognis of Megara: poetry and the polis*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, p. 159-75.

CÓRDOVA, Paola Vianello de. (1991/1992) La areté en la Grecia antigua de Homero a Aristóteles. *Nova Tellus*, Anuario del Centro de Estudios Clásicos, 9-10, p. 271-88.

CERRI, G. Theognis, (1983) Elegiarum liber II (ed. Vetta). *Gnomon*, 55. n. 2:100-103.

CUARTERO, Francisco J. (1968) La metáfora de la nave, de Arquíloco a Esquilo. *Boletín del Instituto de Estudios Helénicos*, [S.l.], v. 2, n. 2, p. 41-45.

CRESSEY, James. (1976) Theognis 249: an interpretation. *American Journal of Philology*, Baltimore, v. 97, n. 3, p. 210-2.

DEMONT, Paul. (1990) *La cité grecque archaïque et classique et l'idéal de tranquillité*. Paris: Les Belles Lettres. p. 43-51.



- DONLAN, Walter. (1970) Changes and shifts in the meaning of demos in the literature of the archaic period. *La Parola del Passato*, [S.l.], v. 25, p. 381-95.
- _____. (1985) Pistos Philos Hetairoi. In: _____. *Theognis of Megara: poetry and the polis*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press. p. 223-44.
- DOVER, K. J. (1994) *A Homossexualidade na Grécia Antiga / Greek homosexuality / Tradução de Luís S. Krausz*. São Paulo: Nova Alexandria. p. 86-89, 254-282.
- DUTOIT, Ernest. (1936) *Le thème de l'adynaton dans la poésie antique*. Paris: Les Belles Lettres. p. 1-13.
- FERRARA, Giovanni. (1954) Solone ed capi del popolo. *La Parola del Passato*, [S.l.], v. 9, p. 334-44.
- FERREIRA, José Ribeiro. (1992) *A Grécia antiga*. Lisboa: Ed. 70. n. 47, p. 41-84.
- _____. (1988) *Da Atenas do século VII a.C. às reformas de Sólon*. Coimbra: Publicações da FLUC. (Coleção Estudos, 7)
- FIGUEIRA, Thomas J. (1985) The Theognidea and Megarien Society. In: _____. *Theognis of Megara: poetry and the polis*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press. p. 112-58.
- FILENI, Maria Grazia. (1983) Osservazioni sull'idea di tiranno nella cultura greca arcaica (Alc. fr. 70, 6-9; 129, 21-24V.; Theogn. vv. 1179-1182). *Quaderni Urbinati di Cultura Clássica*, [S.l.], v. 43, n. 14, p. 29-35.
- FINLEY, M. I. (1990) *Grécia primitiva: idade do bronze e idade arcaica*. Tradução de Wilson R. Vaccari. São Paulo: Martins Fontes. p. 79-154.
- _____. (1984) *Os gregos antigos*. Tradução revista por Artur Morão. Lisboa: Ed. 70. n. 23, p. 27-46.
- FLACELIÈRE, Robert. (1960) *L'amour en Grèce*. Paris: Hachette. p. 59-95.
- FORD, Andrew L. (1985) The seal of Theognis: the politics of authorship in archaic Greece. In: _____. *Theognis of Megara: poetry and the polis*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press. p. 82-95.
- FRÄNKEL, Herman. (1975) *Early greek poetry and philosophy*. London: Alden Press. p. 399-425.
- GALIANO, Manuel F. (1955) El concepto del hombre en el pensamiento griego arcaico. In: _____. *El concepto del hombre en la antigua Grecia*. Madrid: Facultad de Filosofía y Letras. p. 9-45.



GARZIA, Antonio. (1989) La divinité et l'homme chez Théognis. *Revue des Études Grecques*, 102, p. 284-93.

_____. (1970) La poesia lirica greca nella Magna Grecia. *Quaderni di le parole e le idee*, [S.l.], p. 17-8.

_____. (1957) Note a Theognide. *Emerita*, Madrid, v. 25, n. 1, p. 198-219.

GENTILI, Bruno. (1977) Addendum: a proposito dei vv. 253-4 di Teognide. *Quaderni Urbinati di Cultura Classica*, [S.l.], v. 26, p. 115-116.

_____. (1984) *Poesia e pubblico nella Grecia Antica: da Omero al V secolo*. Roma: Editori Laterza. p. 257-83.

GLOTZ, Gustav. (1988) *A cidade grega*. Tradução de Henrique de Araujo Mesquita e Roberto Cortes de Lacerda. 2. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil. p. 51-95.

_____. (1946) *História econômica da Grécia / Le travail dans la Grèce ancienne*. Tradução de Vitorino Magalhães Godinho. Lisboa: Cosmos. p. 71-136.

HENDERSON, W. J. (1983) Theognis 702-712: The Sisyphus – exemplum. *Quaderni Urbinati di Cultura Classica*, [S.l.], v. 44, Serie 15, 3, p. 83-90.

HIGHBARGER, Ernest L. (1927) The Theognis question. *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, [S.l.], v. 58, p. 170-98.

HORTA, Guida Nedda B. Parreiras. (1983) *Os gregos e seu idioma*. 3 ed. Rio de Janeiro: J. Di Giorgio. t. 1.

JAEGER, Werner. (1989) *Paideia, a formação do homem grego / Paideia, Die Formung Des Griechischen Menschen*. Tradução de Artur M. Parreira. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes. p. 159-85.

KAMERBEEK, J. C. (1968) Notes sur quelques passages de Théognis. *Mnemosyne*, [S.l.], v. 21, n. 2-3, p. 159-62.

KNOX, B. M. W. (1990) Teognis. In: EASTERLING; KNOX (Ed.). *Historia de la literatura clásica*. Madrid: Gredos, v. 1: literatura griega, p. 155-66.

KURKE, Leslie. (1989) *ΚΑΙΠΗΛΕΙΑ and Deceit*: Theognis 59-60. *American Journal of Philology*, Baltimore, v. 110, n. 4, p. 535-44.

LABARBE, Jules. (1971) L'apparition de la notion de tyrannie dans la Grèce archaïque. *L'Antiquité Classique*, [S.l.], v. 60, p. 471-504.

_____. (1993) Une prière de Théognis (11-14). *L'Antiquité Classique*, [S.l.], v. 62, p. 23-33.



- LA GENIÈRE, (1983) Juliette de. Mégara Nisaea, Mégara Hyblaea et Selinonte. *Dialogues D'histoire Ancienne*, Paris, v. 53, n. 9, p. 319-36.
- LAMBIN, Gérard. (1993) L'origine du σκόλιον. *Eranos*, Stockholm, v. 91, n. 1, p. 32-37.
- LASSERRE, (1983) François. La fable en Grèce dans la poésie archaïque. In: _____. *Entretiens sur l'antiquité classique*. Vandoeuvres: Fondation Hardt. Tome 30, p. 61-103.
- LASSO DE LA VEGA, José S. (1959) El amor dorio. In: _____. *El descubrimiento del amor en Grecia*. Madrid: Facultad de Filosofia y Letras. p. 55-100.
- LAVAGNINI, B. (1950) *Da Mimnermo a Calimaco*. Torino: Paravia. p. 67-75.
- LEGON, Ronald P. (1981) *The Political of a Greek City State to 336 B.C*. London: Cornell University Press. p. 104-19.
- LEVY, E. (1985) Astós et polités d'Homère à Hérodote. *Ktema*, Strasbourg, v. 10, p. 53-66.
- LEWIS, John M. (1985) Eros and the polis in Theognis Book II. In: _____. *Theognis of Megara: poetry and the polis*. Baltimore: The Johns Hopkins Press. p. 197-222.
- LOZANO, Arminda. (1988) *La colonización griega*. Madrid: Akal. (Akal Historia del Mundo Antiguo, 17)
- MACLACHLAN, Bonnie. (1992) *The age of Greece: charis in early greek poetry*. New Jersey: Princeton. p. 67-82.
- MAINOLDI, Carla. (1984) *L'image du loup et du chien dans la Grèce ancienne. D'Homère à Platon*. Paris: Ophrys. p. 143-7.
- MARROU, Henri Irénée. (1975) *História da Educação na Antiguidade*. Tradução de Mário Leônidas Casanova. São Paulo: E.P.U.. p. 51-65.
- MASARACCHIA, Agostino. (1958) *Solone*. Firenze: La Nuova Italia Editrice. p.302-8.
- MELISSANO, Paola. (1994) Solone e il mondo degli ἐσθλοί. *Quaderni Urbinati di Cultura Classica*, [S.l.], v. 47, n. 2, p. 49-58.
- MESSINA, A. Forti. (1956) δῆμος in alcuni lirici. In: _____. *ANTIΔΩΡON*. Hugoni Henrico Paoli oblatum. Miscellanea Philologica. Genova: Istituto di Filologia Classica. p. 227-41.
- MOSSÉ, Claude. (1989) *A Grécia arcaica de Homero a Êsquilos*. Tradução de Manoel Lourenço Godinho. Lisboa: Ed. 70, n. 37, p. 95-146.



- NAGY, Gregory. (1985) A poet's vision of his city. In: _____. *Theognis of Megara: poetry and polis*. Baltimore: The Johns Hopkins. p. 22-34.
- _____. (1983) Poet and tyrant: Theognidea 39-52, 1081-1082b. *Classical Antiquity*, Berkeley, v. 2, n. 1, p. 82-91, Apr.
- _____. (1982) Theognis of Megara: the poet as seer, pilot and revenant. *Arethusa*, Baltimore, v. 15, n. 1-2, p. 109-28.
- NENCI, Giuseppe. (1963) Il sigillo di Teognide. *Rivista di Filologia e di Istruzione Classica*, [S.l.], v. 91, n. 1, p. 30-37.
- OKIN, Louis A. (1985) Theognis and the sources for the history of archaic Megara. In: _____. *Theognis of Megara: poetry and the polis*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press. p. 9-21.
- OLIVEIRA, Francisco. (1973-1974) O conceito de φιλία de Homero a Aristóteles. *Humanitas*, [S.l.], v. 25-26, p. 217-235.
- PIEDRAFITA, Concepció. (1979) Aportaciones sobre el pentámetro del 'Corpus' teognídeo. *Faventia*, [S.l.], v. 1, n. 1, p. 1-10.
- PODLECKI, Anthony J. (1984) *The early Greek poets and their times*. Vancouver: University of British Columbia Press. p. 143-51.
- ROCHA PEREIRA, Maria Helena da. (1993) Amizade, amor e Eros na 'Ilíada'. *Humanitas*, [S.l.], v. 45, p. 3-16.
- _____. (1966) Fragilidad y poder del hombre en la poesia griega arcaica. *Estudios Clásicos*, Madrid, v. 10, n. 49, p. 301-318.
- STEWART, Juan. [200-] *La vida íntima de los griegos y los romanos*. Madrid: La Editorial Española-Americana. p. 17-37.
- TARKOV, T. A. (1977) Theognis 237-54: a reexamination. *Quaderni Urbinati di Cultura Classica*, [S.l.], v. 29, p. 99-114.
- VALLE, Isidoro Muñoz. (1977) La ideologia de la aristocracia griega antigua. *Euphrosyne*, Lisboa, v. 8, p. 43-56 (Faculdade de Letras de Lisboa).
- VAN DER VALK, M. H. A. L. V. (1955-1956) Théognis. *Humanitas*, [S.l.], v. 4-5, p. 68-140.
- VAN GRONINGEN, B. A. (1960) *La composition littéraire archaïque grecque*. Amsterdam: N. V. Noord-Hollandsche Uitgevers Maatschappij. p. 140-78.
- _____. (1957) Théognis 769-772. *Mnemosyne*, Leiden, v. 10, n. 2, p. 103-109.



VERDENIUS, W. J. (1960) L'association des idées comme principe de composition dans Homère, Hésiode, Théognis. *Revue des Études Grecques*, Paris, v. 73, n. 347-348, p. 345-61.

VETTA, Maximus. P. S. (1972) Teognide 1231-4 e Apolonio Rodio. *Rivista di Filologia e di Istruzione Classica*, [S.l.], v. 100, n. 3, p. 283-94.

WEST, Martin L. (1974) *Studies in greek elegy and iambus*. Berlin: Walter de Gruyter. p. 40-71.



7. ANEXO: TRADUÇÃO DOS *THEOGNIDEA*



⊗ Ó Senhor, filho de Letona, rebento de Zeus, jamais te esquecerei, ao começar e ao findar meus cantos: no início, no fim e no meio de meu cantar sempre te celebrarei. Ouve-me e concede-me felicidades.

5 Poderoso Febo, quando a venerável deusa Letona, depois de se ter segurado com seus delicados braços a uma palmeira, deu à luz a ti, o mais belo dos imortais, perto de um pântano rotundo, toda a circular Delos encheu-se de um perfume divino, a terra imensa sorriu, e regozijou-se o profundo mar de vagas acinzentadas.

(*Theognidis*)

⊗ Ó Ártemis caçadora, filha de Zeus, a quem Agamêmnon elevou um templo, quando, com suas rápidas naus, navegava para Troia, ouve a minha súplica, afasta de mim as funestas Keres; para ti, deusa, isso é pouco, para mim, muito.

15 Musas e Graças, filhas de Zeus, vós que outrora viestes às bodas de Cadmo, cantai este belo canto: “o belo é amado, o não belo não é amado”; este verso brota sempre de lábios imortais.

(*Theognidis*)

20 ⊗ Cirno, que o meu selo de poeta seja colocado nestes versos – roubados jamais serão esquecidos; ninguém trocará o pior por este excelente que aqui está; assim todos dirão: “São os versos de Teógnis de Mégara”, célebre entre todos os homens; a todos os cidadãos, de modo algum, posso
25 agradar. Não é de se admirar, Polipaidés, pois nem mesmo Zeus, fazendo cair a chuva ou fazendo-a cessar, a todos agrada. A ti, por considerar-te, ensinarei precisamente aquilo que eu mesmo, Cirno, ainda criança, aprendi dos homens de bem. Sê prudente, não obtenhas, por atos
30 vergonhosos ou injustos, nem honrarias, nem fama, nem riquezas.

(*Theognidis*)

35 Fica sabendo essas coisas: não frequentes homens inferiores, liga-te sempre aos homens de bem; e com eles bebe, e come, e com eles senta-te, e agrada àqueles cujo poder é grande. Dos homens de bem aprenderás o bem; mas se com os inferiores te misturares, perderás até o teu espírito. Tendo aprendido esses princípios, convive com os homens de bem e, um dia, dirás que eu aconselho bem os meus amigos. ⊗

(*Theognidis*)

40 Cirno, esta cidade está prenhe, e temo que ela dê à luz um homem que castigue nossa sórdida insolência. Os cidadãos são ainda sensatos, mas

> 1081-2
1082a-b

os chefes atiram-se a uma grave depravação. x Nenhuma cidade ainda,
 Cirno, homens de bem destruíram; mas quando agrada aos inferiores
 45 abandonarem-se à violência, corrompem o povo e concedem justiça aos
 injustos, visando a lucros particulares e poder; não esperes que essa cidade
 permaneça tranquila por muito tempo, mesmo se está em calmaria agora,
 50 quando a esses homens inferiores for isso o que agrada: lucros alcançados
 com o mal público. Por causa disso, há lutas civis, assassinatos entre
 compatriotas e também monarcas: que jamais tal situação agrade a esta cidade!

(Theognidis)

55 Cirno, esta cidade é ainda uma cidade, o povo, outro; os que antes não
 conheciam justiça nem leis, mas gastavam peles de cabra em torno de seus
 flancos, pastavam fora da cidade, como cervos. E agora são os homens de
 bem, Polipaides; os antes nobres, agora são inferiores. Quem suportaria essa
 60 visão?... Enganam-se, zombando uns dos outros, sem conhecer os princípios
 dos inferiores e dos homens de bem. De nenhum desses cidadãos, >1109
 Polipaides, te tornes, do fundo do coração, amigo por qualquer vantagem; ao 1110-1113
 contrário, parece ser amigo de todos em palavras; não te mistures com 1114
 65 nenhum deles em qualquer negócio sério; de fato, aprenderás a
 conhecer os corações desses homens inferiores, como, em seus próprios
 atos, não há confiança alguma, mas amam dolos, enganos e ardis, como se
 fossem homens perdidos.

(Theognidis)

70 Jamais tomes decisões, Cirno, confiante em um homem inferior, quando
 quiseres realizar uma empresa séria, mas aconselha-te com um homem de
 bem e esforça-te bastante e percorre com teus pés, Cirno, um longo caminho.

Não comunique inteiramente a todos os amigos os teus atos; entre muitos,
 certamente poucos têm um coração fiel.

(Theognidis)

75 Confiante em poucos homens, empreende grandes obras, a fim de que não te
 consumas, Cirno, numa aflição irremediável.

(Theognidis)

Um homem fiel, na dura incerteza, merece ser estimado, Cirno, como o ouro
 e a prata.

(Theognidis)

80 Encontrarás poucos homens, Polipaides, que se tornam companheiros fiéis
 nos momentos difíceis, amigos que, comungando no mesmo ânimo,
 usariam partilhar igualmente dos bons e dos maus momentos.

85 Ainda que procurasses, não encontrarias, entre todos os homens, aqueles que
 uma única nau não pudesse a todos levar; na língua e nos olhos destes
 repousa o pudor, e o lucro não conduz a nada vergonhoso.

90 Não me ames com palavras, nem tenhas o espírito e o pensamento
 em outro lugar, se me amas e tens um coração fiel. Ama-me de coração >1082c-d
 puro, ou, se me repudias, odeia-me, suscitando abertamente uma contenda. e-f



(Theognidis)

Aquele que, com uma só língua, tem o coração dividido em dois, esse, Cirno, é um companheiro desprezível; é preferível ser inimigo a amigo.

Se alguém te louva, enquanto estás olhando (-o), e, quando se afasta, para outro lugar, fala mal de ti,

95 Tal homem que porventura fale fluentemente com a língua, mas tenha outras intenções, certamente não é um companheiro amigo nem nobre.

100 Que eu tenha um tal amigo que, reconhecendo que o companheiro é intolerável, suporta a sua cólera como um irmão. E tu meu amigo, medita essas coisas em teu coração e, um dia, mais tarde, lembrar-te-ás de mim. ⊗ = 1164a
b
c-d

(Theognidis)

105 Que ninguém te convença a ser amigo de um homem inferior, Cirno; que vantagem há de se ter como amigo um homem vulgar? Não te salvaria da dor insuportável e da desgraça, e se possuísse um bem, não estaria disposto a dividi-lo. x Para quem faz o bem aos inferiores, inútil é o reconhecimento; seria o mesmo que semear o mar de água acinzentada; se semeasses o mar, não ceifarias uma colheita abundante, nem se fizesses o bem aos inferiores, receberias novamente algo bom em troca. De fato, os inferiores têm a mente insaciável; e se cometes uma falta, diante de todos se dissipa a amizade; 110 mas os homens de bem, quando recebem algo, sentem um prazer maior e guardam a lembrança das coisas boas e, mais tarde, o reconhecimento.

Jamais faz de um homem inferior teu companheiro, foge sempre dele, como de um porto funesto.

115 Muitos são os companheiros de copo e mesa, mas em um negócio sério, muito poucos. <643
x 644

(Theognidis)

Nada é mais difícil de conhecer, Cirno, que um homem falso, nada mais importante que a prudência.

(Theognidis)

120 ⊗ Do ouro falso e da prata, suportável é o engano, Cirno, e encontrá-lo é mais fácil para o homem hábil; mas se o pensamento, falso, de um amigo se oculta no peito, e mantém na alma um coração ardiloso, eis a dádiva mais enganosa que a divindade fez para os mortais; e isso é, de todas as coisas, o 125 mais difícil de perceber. Na verdade, não poderias conhecer o espírito do homem nem o da mulher, antes de experimentá-los como a um animal de carga, nem poderias compará-los, como o farias no momento oportuno, pois, muitas vezes, as aparências enganam o bom senso.

(Theognidis)

130 Não desejes ser superior em virtude, Polipaidés, nem em riqueza; ao homem baste somente a fortuna.



(Theognidis)

Para aqueles, Cirno, que se preocupam com a sagrada justiça, nada é melhor entre os homens que um pai e uma mãe.

(Theognidis)

135 Ninguém, por si mesmo, Cirno, é o causador da própria desgraça ou do lucro; são os deuses os doadores de ambos; nenhum homem trabalha consciente em seu íntimo, se ao final lhe advém um bem ou um mal. Pois, muitas vezes, pensando causar o mal, faz o bem, e, pensando fazer o bem, causa o mal. Nada acontece ao homem como ele deseja, pois os limites da penosa impotência o impedem. E nós, os homens, por nada sabermos, imaginamos coisas vãs; mas os deuses tudo cumprem, segundo seu querer.

(Theognidis)

Nenhum mortal ainda, Polipaides, tendo enganado um hóspede ou um suplicante, escapou aos imortais. x

(Theognidis)

145 Prefere viver, sendo piedoso, com poucos recursos, a enriquecer, adquirindo recursos injustamente. x Na justiça, em suma, reside todo mérito, e todo homem é um homem de bem. Cirno, sendo justo.

(Theognidis)

150 Riquezas a divindade concede-as até ao pior homem. Cirno; mas o quinhão da virtude segue poucos homens.

(Theognidis)

A insolência, Cirno, o deus dá primeiro ao homem inferior, a quem cabe não ocupar lugar algum.

(Solonis, fr. 6W. 3-4)

A saciedade engendra a insolência, quando a prosperidade segue o homem inferior, cujo espírito não é sã.

155

Jamais, irritado com um homem, me censures a pobreza que destrói a vida, nem a funesta indignância, pois Zeus faz oscilar a balança ora para um lado, ora para outro, ora para ser rico, ora para nada possuir.

(Theognidis)

160 Jamais, Cirno, fales com arrogância, pois ninguém sabe o que a noite e o dia reservam ao homem.

Muitos têm o caráter infame, a divindade, favorável: o que lhes parece ruim converte-se em bem; os que têm boa intenção e a divindade malévola sofrem; a realização plena não acompanha suas empresas. x

165

Ninguém é afortunado, nem pobre, nem mau, nem bom, sem a divindade.

Cada um tem seus reveses, nenhum homem que o sol contempla é totalmente afortunado.

Aquele a quem os deuses honram, o caluniador também louva; mas o



170 esforço do homem é vão.

Suplica aos deuses, entre os deuses há poder: sem os deuses, nem males nem bens advêm aos homens.

(*Theognidis*)

175 A pobreza submete o homem de bem mais que tudo, mais que a velhice encanecida, Cirno, e que a febre contínua; devemos, para fugir dela, Cirno, precipitar-nos no mar cheio de monstros ou do alto dos rochedos escarpados. Na verdade, o homem, subjugado pela pobreza, não pode falar nem agir, pois sua língua está encadeada.

(*Theognidis*)

180 Deve-se procurar igualmente sobre a terra e sobre o vasto dorso do mar, Cirno, a libertação da penosa pobreza.

(*Theognidis*)

Morrer, caro Cirno, é para um homem pobre melhor que viver atormentado pela penosa pobreza.

(*Theognidis*)

185 ⊗ Procuramos, Cirno, carneiros, burros e cavalos de boa raça, e qualquer um prefere que eles sejam descendentes dos bons; mas um homem nobre não tem receio de desposar a filha de um homem inferior, se ela lhe oferece muitos bens, e a mulher não se nega a ser esposa de um homem inferior, se ele é rico, mas prefere o rico ao nobre... Só estimam as riquezas; o nobre casa-se com a filha de um inferior, e o inferior com a de um nobre; a riqueza degenera a raça. Assim, Polipaides, não te admires de a raça de nossos concidadãos tornar-se obscura, pois os bens misturam-se com os homens inferiores.

195 Sabendo que esta mulher é de baixa estirpe, ele a leva para casa, seduzido por suas riquezas; um ilustre (leva) uma desconhecida, porque o impele a violenta necessidade, que torna corajoso o espírito do homem.

200 A riqueza que, pela vontade de Zeus, chega de modo justo e honesto ao homem é duradoura; mas se o homem, de modo inoportuno, com o coração ávido pelo ganho vier a adquiri-la injustamente, ou, por juramento, apoderando-se dela contra a justiça, imediatamente parece receber um lucro, mas, no fim, torna-se um mal; a vontade dos deuses prevalece. x Eis o que engana a mente dos homens: os bem-aventurados não castigam os desvários na época desse acontecimento, mas um paga a funesta dívida, e, mais tarde, não deixa recair o castigo sobre seus queridos filhos; a justiça não alcança o outro, porque, antes, a morte insaciável, arrebatando-lhe o coração, se assenta sobre suas pálpebras.

210 Ninguém é amigo e companheiro fiel de um exilado; isso é mais penoso do que o exílio.

<332a-b



Beber muito vinho é mau; mas se alguém o bebe com moderação, ele não é mau, mas bom. <509
510

(Theognidis)

Ó coração, adapta, conforme todos os amigos, teu modo de ser variável, >1071
temperando tua disposição de caráter com a que cada um tem. x 1072

215 Assume a postura do polvo enroscado, que, sobre o rochedo a que se prende, se mostra semelhante a ele. Agora, adapta-te a ele, algumas vezes torna-te diferente na cor. A habilidade é melhor do que a intransigência. >1073-1074

(Theognidis)

220 Não te irrites muito, quando os cidadãos se agitam, Cirno; segue, como eu, o caminho do meio.

225 Quem julga que o próximo não conhece nada, mas que somente ele tem pensamentos astuciosos, é, de fato, um insensato, privado de espírito reto; todos igualmente conhecemos ardis; mas um não quer seguir a vergonhosa cobiça, a outro agradam mais as maquinações desleais.

(Solonis, fr. 13. 71-6)

230 Não há limite algum de riqueza perceptível ao homem, pois agora os que entre nós têm mais recursos afadigam-se a dobrar. Quem poderia saciar a todos? Riquezas tornam-se para os mortais loucura, dela provêm a desgraça, que, quando Zeus envia aos arruinados, ora um, ora outro a recebe.

⊗

(Theognidis)

Sendo cidadela e fortaleza para o povo insensato, Cirno, pouca honra obtém por partilha o nobre.

(Theognidis)

235 Nada mais nos convém, como se fôssemos homens livres do perigo; ao contrário, Cirno, (estamos) como uma cidade condenada por completo.

(Theognidis)

240 Eu te dei asas, com as quais sobre o mar sem limites levantarás voo, erguendo-te facilmente sobre a terra inteira; em festas e banquetes, em todas, estarás presente, pousando nos lábios de muitos homens, e, ao som de flautins sonoros, jovens, sedutores, ordenadamente, com uma bela e harmoniosa voz, celebrar-te-ão. E quando, sob as regiões subterrâneas da terra sombria, chegares às moradas lamentosas do Hades, jamais, nem mesmo morto, perderás tua glória, mas, possuidor sempre de um nome imortal, serás reconhecido pelos homens, Cirno, percorrendo a Hélade e as ilhas, cruzando o piscoso mar estéril, não montado no dorso dos corcéis; 245 conduzir-te-ão os luzentes dons das Musas, coroadas de violetas; a todos aqueles que disso se ocupam e aos vindouros serás motivo de canto, enquanto existirem a terra e o sol; mas eu não obtenho de ti a menor atenção, ao contrário, enganas-me, como a uma criança pequena, com 250 palavras.



(*Epigramma Deliacum*)

255 ⊗ A coisa mais bela é a justiça; o mais vantajoso, ter saúde; mas o mais prazeroso é alcançar aquilo que se deseja.

260 ⊗ Eu sou uma égua bela e vitoriosa na corrida, mas carrego um homem da pior espécie, e, para mim, isso é muito penoso. Muitas vezes, rompendo meu freio, estive a ponto de fugir, depois de ter derrubado meu inábil condutor. ⊗

⊗ Para mim, não se bebe vinho, porque, junto da minha terna menina, um outro homem muito pior do que eu tem o que é bom.

265 ⊗ Água fresca, os queridos pais bebem-na perto dela, de sorte que ela frequentemente a tira do poço e trá-la gemendo para mim; então, tendo envolvido em meus braços seu corpo, beijei seu pescoço, e de sua boca saía uma doce voz. ⊗

270 A pobreza é conhecida, se bem que estranha; ela não chega à praça nem ao tribunal; pois em toda parte é depreciada, em toda parte, ridicularizada, em toda parte, onde esteja, é odiosa.

275 Os deuses deram igualmente aos mortais, além de outras coisas, a velhice funesta e a juventude, mas o pior de tudo entre os homens e o mais penoso do que a morte e do que todas as doenças é isso: depois de teres criado teus filhos e tê-los provido do necessário, e, tendo experimentado muitas dificuldades, teres acumulado riquezas, os filhos odeiam o pai, desejam que ele pereça, e o abominam, como um mendigo que bate à porta.

280 É natural que o homem inferior pratique mal a justiça, sem temer nenhum castigo depois, pois para um homem inferior é possível atrair, junto a seus pés, muitos atos estouvados e pensar que dispõe tudo ordenado.

285 Não sendo confiante em nenhum dos cidadãos, não dês um passo à frente deles, nem confiante em seu juramento nem em sua amizade, nem se, [desejando dar garantias de sua fé], ele quiser fazer de Zeus, o supremo rei dos imortais, seu fiador.

290 Numa cidade tão maledicente nada agrada; † assim † muitos são sempre muito infelizes. x Agora, os infortúnios dos homens de bem tornam-se bens para os homens inferiores; regozijam-se com leis monstruosas; na verdade, o pudor desapareceu, a impudência e a insolência, tendo superado a justiça, habitam toda a terra.

O leão nem sempre devora a carne, mas, embora forte, a impotência o domina.

295 Para um homem tagarela, calar é um fardo muito pesado, mas, quando fala, é desagradável para aqueles que estão perto, todos o odeiam; incômoda é a companhia de um tal homem no banquete.



(Theognidis)

300 Quando a infelicidade sobrevém a um homem, ninguém quer ser seu amigo, nem daquele que saiu do mesmo ventre, Cirno.

Sê amargo e doce, amável e severo para tuas servas, escravos e vizinhos de ao pé da porta.

Não se deve mudar incessantemente uma vida honrada, mas conservá-la serena, e modificar a vida desonrada, até que a tenhas lançado na retidão.

305 Os homens inferiores não nasceram do ventre materno completamente maus, mas, tendo travado amizade com homens inferiores, aprenderam seus atos vis, suas palavras injuriosas e sua insolência, pensando que eles diziam toda a verdade.

310 No meio dos comensais, que ele seja um homem prudente; que tudo pareça lhe escapar, como se estivesse ausente, e que traga sua parcela de humor; que seja firme na saída, conhecendo o caráter que cada um tem.

Entre os loucos sou muito louco, entre os justos sou o mais justo de todos os homens.

(Solonis, fr. 15)

315 Muitos homens inferiores estão ricos, homens de bem, pobres; mas nós não trocaremos com eles a riqueza por nossa excelência, porque esta é sempre firme, mas, entre os homens, riquezas ora um, ora outro as possui.

(Theognidis)

320 Cirno, um homem de bem tem um julgamento sempre firme, tem coragem, estando no infortúnio ou na prosperidade; mas se a divindade dá a um homem inferior recursos e riqueza, ele não pode conter seu vício, agindo como insensato.

(Theognidis)

325 Não percas por motivos medíocres, Cirno, um amigo, deixando-te persuadir por uma insuportável calúnia. Se alguém se irritasse, a cada momento, com os erros de seus amigos, não seriam unidos nem amigos uns dos outros; de fato, entre os homens, os erros acompanham os mortais, Cirno; os deuses não podem suportá-los.

(Theognidis)

330 Mesmo bem aconselhado, o sensato alcança um homem veloz, perseguindo-o, Cirno, com a ajuda da justiça equânime dos imortais.

(Theognidis)

Tranquilo, como eu, caminha com teus pés no caminho do meio, não dando a uns, Cirno, os bens dos outros.

(Theognidis)

332a-b Não há amigo e companheiro fiel para o exilado; do exílio, isso é o mais penoso.

209
210



(Theognidis)

Jamais estimes com esperança, Cirno, um exilado, pois, de volta à pátria, não é mais o mesmo.

(Theognidis)

335 Não te excedas em demasia; em tudo o meio termo é o melhor; assim, Cirno, possuirás a excelência, que é difícil de atingir.

(Theognidis)

Que Zeus me conceda o poder de recompensar os amigos que me amam, e que eu venha a ser mais poderoso que meus inimigos. Assim, eu pareceria
340 um deus entre os homens, se, depois de ter expiado minhas faltas, a fatalidade da morte me atingisse.

345

Zeus Olímpico, cumpre minha súplica fundamental: permite-me que, em recompensa de males, eu experimente algum bem; que eu morra, se eu não encontrar uma pausa para minhas funestas inquietações. Que eu possa enviar
dores em paga de dores; pois tal é meu destino, não me aparece o castigo dos homens que, tendo-me roubado à força, possuem meus bens; eu, como um cão, atravessei a torrente no rio turbulento, depois de tudo alijar. Que me seja possível beber o negro sangue deles! Possa velar sobre mim um gênio favorável, que cumpra estes desígnios, segundo meu desejo.

350

Ah, desgraçada Pobreza, por que esperas para deixar-me e ir com outro homem? Não me ames contra minha vontade; pois bem, vai embora e dirige-te a outra casa, não participes sempre comigo desta lamentável existência.

(Theognidis)

355 Sê corajoso, Cirno, na infelicidade, já que te regozijavas com a prosperidade, quando o destino te concedia partilhar dela; assim, como depois dos bens colheste o mal, do mesmo modo tenta, de novo, sair dele, invocando os deuses. x Não te mostres completamente; é ruim mostrares-te; poucos encontras preocupados com tua infelicidade.

360

(Theognidis)

O coração enfraquece quando o homem sofre uma grande dor, Cirno; e dilata-se depois, quando se vinga.

Adula bem teu inimigo; mas quando ele estiver sob teu poder, castiga-o, sem apoiar-te em nenhum pretexto.

365

Mantém-te em teu juízo; que a docilidade esteja sempre em tua língua; o coração dos homens inferiores é mais impetuoso.

(Theognidis)

Não posso compreender a atitude de nossos cidadãos: agindo bem ou mal não lhes agrado; muitos me censuram, homens inferiores e nobres igualmente; mas nenhum desses loucos é capaz de imitar-me.

370

(Theognidis)

Não me atreles ao carro, a contragosto, à força, atraindo-me, Cirno,

<1184a-b



violentamente ao amor.

⊗ Querido Zeus, eu te venero; de fato, tu reinas sobre todos, com tua honra e teu grande poder; conheces bem a mente e o coração de cada homem, teu poder é o mais elevado de todos, ó rei; como, então, Crônida, tua mente ousa ter a mesma consideração por homens criminosos e pelo justo, se a mente dos homens volta-se ora para a prudência, ora para a insolência, seduzidos por ações injustas? Não há para os mortais nada determinado pela divindade, nem um caminho a seguir que agrade aos imortais?..... Entretanto, os homens inferiores têm uma próspera riqueza; outros, afastando seu coração das ações vis, ainda que anem a justiça, recebem a pobreza, mãe da impotência, que desencaminha o coração dos homens ao erro, perturbando-lhes, no íntimo, os pensamentos, por causa da violenta necessidade; o homem tem coragem de suportar, a contragosto, muitas ações vergonhosas, cedendo à indignência, que ensina muitas desgraças, mentiras e fraudes e funestas discórdias, e mesmo que o homem não queira, nenhum mal se lhe assemelha, pois a indignência também engendra a insuportável impotência. Na pobreza, tanto o homem inferior quanto o mais virtuoso se desvela, quando a indignência os pressiona; o espírito de um medita a justiça e em seu peito sempre se enraiza um pensamento reto; o espírito do outro, ao contrário, não segue nem males nem bens. Deve o homem de bem ter coragem de suportar uns e outros, respeitar os amigos e evitar os juramentos que destroem os homens

400 escrupulosamente, afastando a cólera dos imortais. ⊗

405 Não te esforces em demasia; a ocasião é o melhor em todas as ações dos homens. Muitas vezes, ávido de lucro, o homem esforça-se para alcançar a excelência, a quem a divindade, benévola, conduz a um grande erro, e lhe faz parecer facilmente boas as coisas que são ruins, e ruins as coisas que são úteis.

Sendo meu maior amigo, falhaste; eu não sou culpado, mas tu próprio não fizeste bom uso da razão.

(Theognidis)

410 Não deixarás a teus filhos nenhum tesouro mais precioso que o respeito, que acompanha os homens de bem, Cirno. >1161
1162

(Theognidis)

Aquele a quem a inteligência e o poder acompanham, Cirno, parece ser um companheiro não inferior a nenhum dos homens.

(Theognidis)

Bebendo, não me embriagarei tanto, nem o vinho me entorpece, a ponto de proferir uma palavra terrível a teu respeito.

415 Ainda que procure, não consigo encontrar um companheiro fiel igual a mim, em quem o dolo não está presente; x se vou à prova da pedra de toque, esfrego-me como o ouro junto ao chumbo e fica em mim uma ideia de superioridade. 1164e
f
g-h

Mesmo que eu compreenda, muitas coisas me escapam; mas, por



420 constrangimento, calo-me, por conhecer a minha força.

Entre muitos homens, portas bem ajustadas não são colocadas diante da língua, e muitas coisas são irrelevantes para eles; muitas vezes, é melhor que o mau pensamento fique encerrado dentro, e é mais vantajoso que saia o bom pensamento do que o mau.

425 De todas as coisas a melhor para os homens é não ter nascido, nem ter visto os raios ardentes do sol, mas, se tiver nascido, atravessar o mais rápido possível as portas do Hades e jazer sob um monte de terra.

(*Theognidis*)

430 Engendrar e criar um homem é mais fácil do que lhe inculcar uma alma nobre; ninguém ainda tramou o meio através do qual se transformasse o insensato em sensato e em nobre um inferior. Se a divindade tivesse dado esse dom aos filhos de Asclépio, curar a maldade e o perverso espírito dos
435 homens, inúmeras e grandes recompensas teriam eles recebido. E se a mentalidade pudesse ser criada e inculcada no homem, jamais seria mau o filho de um bom pai, persuadido por seus discursos sensatos; por mais que ensines, jamais tornarás o homem inferior um homem de bem.

440 Insensato, quem está de atalaia ao meu espírito e não presta atenção a seus próprios interesses.

Ninguém é, na verdade, completamente feliz; mas o nobre tem
forças para suportar o mal; entretanto, suporta-o em silêncio; mas o homem inferior nem na prosperidade nem no infortúnio sabe, dominando seu
coração, manter-se firme. Dos imortais chegam aos mortais dádivas de
445 todos os tipos; mas é preciso ter coragem de receber os presentes dos imortais, tais como eles no-los dão.

>1162a
b
c
d
e-f

Se quiseres lavar-me, do alto de minha cabeça sempre escorrerá água límpida e sem mancha, e, em todas as minhas ações, encontrar-me-ás como o ouro polido, de aspecto avermelhado, quando friccionado com a pedra de toque, em cuja superfície não se percebem nem a negra ferrugem nem a putrefação, mas possui sempre um brilho puro.

450 ⊗ Ó homem, se tivesses obtido uma parte da razão, assim como obtiveste uma de ignorância e se fosses tão sábio como és insensato, mostrar-te-ias para muitos de teus cidadãos tão digno de inveja como agora és desprezível.

460 Uma jovem esposa não convém a um homem velho, pois, como um bergantim, não obedece ao comando, nem as âncoras a fixam; mas, tendo rompido suas amarras, frequentemente, durante as noites, habita um outro porto.

Não concentres tua atenção no impraticável nem o desejes; disso não provém nenhum resultado.

Os deuses não deram facilmente uma coisa nem má nem boa; mas a glória



resulta de uma ação difícil.

465 Exercita-te na prática da virtude, que a justiça (te) seja cara, não te domine um lucro que seja vergonhoso.

(Eueni ? fr. 8a)

Não retenhas entre nós nenhum destes que não quer ficar, nem ponhas fora da porta quem não quer ir embora; não despertes aquele que dorme,
470 Simônides, aquele que, entre nós, embriagado pelo vinho, um doce sono domina, nem obrigues aquele que está acordado a dormir contra a vontade, pois qualquer coisa forçada é lastimável. Que se verta vinho para quem quer beber, mantendo-se ao lado dele; não é possível gozar delícias todas as
475 noites. Mas quanto a mim, que sou moderado no vinho doce como o mel, lembrar-me-ei do sono libertador dos males, ao voltar para casa. E chego da maneira como o vinho é mais agradável de beber ao homem, nem sóbrio, nem completamente ébrio; aquele que se excede na bebida não é mais
480 senhor de sua própria língua nem de seu espírito, diz inconveniências, que se tornam vergonhosas para os que estão sóbrios. Não se envergonha de nada que faça, sempre que está ébrio; sendo outrora sábio, hoje, insensato. Mas tu, sabendo dessas coisas, não bebas vinho excessivamente; mas antes de te embriagares, levanta-te – que o teu ventre não te subjogue como um mau
485 escravo de um dia – ou se estiveres à mesa, não bebas. Mas tu repetes sempre essa palavra inútil: “deita o vinho”; é por isso que te embriagas; levanta-se uma taça em sinal de amizade, propõe-se outra como prêmio,
490 com uma fazes libações aos deuses, tens outra nas mãos, e não sabes recusar. Invencível certamente é aquele que, esvaziando muitas taças, não dirá uma palavra vã. Quanto a vós, ficando junto à taça, conversai convenientemente, afastando, por muito tempo, as discórdias uns dos
495 outros, falando para o público, tanto para um quanto para todos; assim, o banquete não perderá a graça. ⊗

Tanto ao homem insensato quanto ao sensato, o vinho, sempre que bebido sem medida, torna-lhes a mente leviana.

500 É ao fogo que os artífices reconhecem o ouro e a prata; o espírito do homem, ainda que muito prudente, revela-o o vinho, excita-o, quando bebido sem medida, a ponto de desonrá-lo, ele que antes era sábio.

O vinho faz-me pesar a cabeça, Onomácrita, o vinho me violenta, eu não sou mais dono de meu pensamento, e a casa gira a minha volta. Vamos, que eu tente levantar-me, com receio de que o vinho me domine os pés e o pensamento no peito; temo então que, por estar embriagado, faça algo inútil e seja objeto de grande censura.

O vinho, bebido em abundância, é mau; mas se alguém o
510 bebe com moderação, não é mau, mas bom.

>211
212

512 ⊗ Depois de teres atravessado o mar profundo, chegaste aqui, Cleáristo,
515 junto a quem nada tem, e tu, infeliz, sem ter nada; dar-te-emos, entre os bens existentes, os melhores; mas se alguém chegar, sendo teu amigo,



513-4 manda-o sentar-se à mesa, segundo o código de amizade. Não esconderei
nenhum de meus bens, nem obteremos um melhor de outra proveniência, em
favor de tua hospitalidade. Nós colocaremos, entretanto, sob os bancos
dos remadores, nos flancos da tua nau, Cleáristo, tudo quanto temos e
520 que nos dão os deuses. Mas se alguém te perguntasse sobre minha vida,
assim lhe falarias: "bem, quando está em dificuldades, com dificuldades
quando está bem, a ponto de não desprezar um hóspede ancestral e não ser
capaz de dar hospitalidade a mais hóspedes". ⊗

525 ⊗ Não é em vão, ó Plutos, que os mortais te honram extremamente; na
verdade, suportas facilmente a baixaza. Portanto, convém aos homens de
bem possuírem riqueza, enquanto a pobreza convém ao homem inferior suportá-la.

⊗ Oh infeliz, infeliz que eu sou! Oh, minha juventude oh, minha funesta
velhice, esta porque chega, aquela porque se afasta.

530 Jamais traí um amigo e um companheiro fiel, nem há nada servil em minha
alma.

Meu querido coração sempre se regozija, quando ouço as flautas tocarem
um som agradável; alegre-me bem, ao beber e ao cantar com o
acompanhamento do flautista; alegre-me também por ter em minhas mãos a
lira de sons melódiosos.

535 Jamais a cabeça de um escravo nasce erguida, mas sempre pendurada, tem o
pescoço dobrado. Porque não é da cebola que nascem a rosa e o jacinto,
nem tampouco de uma escrava, uma criança livre.

(Theognidis)

540 Esse homem, caro Cirno, forja suas próprias travas, a menos que os deuses
enganem meu pensamento.

(Theognidis)

Temo que a insolência destrua esta cidade, Polipaidés, justamente aquela
que destruiu os Centauros comedores de carne crua.

(Theognidis)

545 É preciso que eu julgue este processo, segundo o direito, Cirno, e o distribua
igualmente às duas partes, aos adivinhos e aos pássaros e também aos altares
em chamas, a fim de que não me envergonhe do erro aviltante.

Não forces ninguém pela maldade, mas pela justiça; nada é melhor do que
fazer o bem.

(Theognidis)

550 ⊗ Um mensageiro mudo provoca a guerra que faz correr muitas lágrimas,
Cirno, mostrando-se de um topo visível ao longe. Coloca então os freios
nos cavalos de patas velozes, pois penso que eles próprios irão ao encontro
de seus inimigos - não no intervalo de muito tempo -, cumprem o trajeto,
[a menos que os deuses enganem meu pensamento].



- 555 É preciso que o homem, estando em penosas dificuldades, tenha coragem e peça aos deuses imortais sua libertação. x Toma cuidado: teu destino certamente está no fio da navalha; ora terás muito, ora muito pouco, de modo que tu não te tornes excessivamente rico em bens, nem chegues a uma grande pobreza. >1178a
b

Que eu mesmo possa possuir bens, possuir muitos bens de meus inimigos e dá-los a meus amigos.

- 565 É preciso ser convidado para um banquete e sentar-se junto a um homem de bem, conhecedor de toda sabedoria. Escuta-o, quando falar algo sensato, para que aprendas e voltes para casa com esse benefício.

- 570 Divirto-me, alegrando-me com a juventude, pois, depois de perder a vida, repousarei sob a terra, por muito tempo, como uma pedra muda, e deixarei a amável luz do sol; embora nobre, não verei mais nada.

A opinião é para os homens um grande mal, a experiência, algo melhor; muitos homens inexperientes têm a fama de homens de bem. = 1104a
b

Sê feliz, praticando o bem; por que enviarias outro mensageiro? A mensagem do benefício é fácil.

- 575 Meus amigos me traem, enquanto do inimigo fujo, como o piloto dos escolhos do mar.

"É mais fácil fazer de um homem de bem um inferior do que de um inferior um nobre." - Não me ensines: não estou certamente em idade de aprender.

- 580 Eu odeio o homem inferior; passo então a seu lado escondida, com meu coração leve como de um pequeno pássaro; e eu odeio a mulher licenciosa, e o homem libertino, que quer lavrar o campo alheio.

Mas quanto ao passado, é impossível que seja esquecido; quanto ao futuro, seja a sua segurança objeto de cuidado.

(Solonis, fr. 13, 65-70)

- 585 Em todos os trabalhos certamente há perigo, e ninguém sabe como deve parar a empresa começada; mas o que tenta ter fama, sem pensar, cai em grande e terrível desgraça; e ao que age mal o deus dá-lhe em tudo bom êxito, libertação de sua demência.

Aos mortais é preciso suportar corajosamente o que os deuses lhes concedem, suportar facilmente o destino de ambos os lados, não saciando excessivamente o coração nem nas desgraças, nem te alegrando repentinamente com os bens, antes de teres visto o fim.

- 595 Homem, sejamos à distância companheiros uns dos outros; com exceção da riqueza, de tudo nos saciamos. Por muito tempo, então, sejamos amigos; entretanto, relaciona-te com outros homens, aqueles que conhecem mais o



teu caráter.

600 Não me passou despercebido o grande caminho que seguias, através do qual ias e vinhas já antes, iludindo minha amizade. Vai-te, inimigo dos deuses, infiel com os homens, tu que possuías no peito uma fria serpente de cores variadas.

Tais coisas fizeram os magnésios perecer, suas ações e também sua insolência, como as que hoje invadem esta cidade sagrada.

605 A saciedade já destruiu muito mais homens do que a fome, aqueles que queriam ter mais do que seu quinhão.

610 No início, da mentira provém uma pequena satisfação; mas no fim, produz-se um ganho ao mesmo tempo vergonhoso e funesto; e não é uma coisa nobre, para um homem a quem a mentira acompanha e sai primeiramente de sua boca.

Não é difícil censurar o próximo, nem elogiar a si mesmo; estas coisas interessam aos homens inferiores. Os inferiores não querem calar-se, falando maledicências, mas os homens de bem sabem manter a medida em tudo.

615 Entre os homens de hoje, o sol não vê nenhum completamente bom e moderado.

Tampouco para os homens nem tudo sucede a contento, pois os imortais são muito mais poderosos que os mortais.

620 Vivo muitas vezes em dificuldades, aflito em meu coração, pois não ultrapassamos o cume da miséria. Qualquer um honra um homem rico, mas despreza o pobre; o pensamento é o mesmo para todos os homens. >1114a b

São variados os vícios entre os homens; variados também as virtudes e os meios de vida.

625 É difícil que o sábio, entre insensatos, fale muito ou se cale sempre; realmente, isso não é possível.

É vergonhoso que o ébrio esteja entre homens sóbrios, vergonhoso também que fique entre os ébrios, se ele estiver sóbrio.

630 A juventude e a mocidade tornam leviano o espírito do homem, e arrastam o coração de muitos ao erro.

(Theognidis)

Para aquele que se encontra sempre em desgraças e em grandes dificuldades, Cirno, o espírito não é mais forte que a paixão.

Delibera duas ou três vezes o que te vem ao espírito, porque certamente funesto é um homem precipitado.



635 A reflexão e o respeito acompanham os homens de bem, que são hoje, exatamente, um pequeno número na multidão.

A esperança e o perigo são, entre os homens, semelhantes; são eles realmente dois poderes terríveis.

640 Muitas vezes, contra a aparência e a expectativa, sucede que as ações dos homens corram bem, mas o seu termo não acontece de acordo com suas intenções.

Certamente não conhecerias o benevolente nem o inimigo, se não deparasses com um negócio sério. Junto ao *krētēr** muitos tornam-se companheiros amigos, mas em negócio sério muito poucos.
 (* Vaso de grandes dimensões em que se fazia a mistura da água com o vinho)

>115-6

645 Em relação a teus companheiros encontrarias poucos protetores fiéis, se estivesses, em relação ao coração, em grande dificuldade.

Hoje em dia, o respeito pereceu completamente entre os homens, mas a impudência percorre toda a terra.

650 Ah, infeliz Pobreza, por que, pesando sobre meus ombros, desonras meu corpo e minha alma? Contra minha vontade, ensinas-me, à força, poucas-vergonhas, a mim que, entre os homens, conhecia a nobreza e a honestidade.

(Theognidis)

Seja eu afortunado e estimado pelos deuses imortais, Cirno; não desejo nenhum outro mérito.

(Theognidis)

655 Todos nos afligimos contigo, Cirno, quando sofres alguma desgraça; mas certamente a alheia solicitude é efêmera.

Não tenhas na alma tristeza em desmasia, por causa de sofrimentos, nem te regozijes com a prosperidade, porque cabe ao homem de bem suportar tudo.
 x Não se deve jurar assim: "jamais este fato ocorrerá"; pois certamente os deuses irritam-se, por meio de quem tudo se realiza. E naturalmente cumprem uma coisa: do mal nasce o bem e do bem, o mal; o homem pobre enriquece repentinamente, e aquele que possui muitas coisas subitamente perde tudo, em uma só noite; o sábio falha, a glória acompanha muitas vezes o insensato e, embora seja inferior, obtém honra.

(Eueni ? fr. 8b)

⊗ Se eu tivesse riquezas, Simônides, como as que já tive, não me afligiria por estar em companhia de homens de bem. Mas agora, embora eu compreenda, as coisas me escapam; estou mudo, por causa da pobreza; eu saberia melhor ainda do que muitos, porque somos agora levados com as velas brancas recolhidas, tendo sido lançados para fora do mar de Melos, durante a noite sombria; e eles não querem despejar a água acumulada no fundo do navio, quando o mar transpõe as duas bordas. Muito difícil será que se salvem, da maneira como se comportam; afastaram do comando o



prudente piloto, que era hábil em sua vigilância; apoderam-se violentamente das riquezas, a ordem desapareceu e não há mais partilha justa ao meio; os carregadores comandam, os homens inferiores são superiores aos homens de bem. Estou assustado, que de nenhum modo a onda engula o barco. Que esses enigmas sejam insinuados por mim aos homens de bem; entendê-los-ia um homem inferior, se fosse sábio. ⊗

Muitos homens ignorantes possuem riqueza; outros buscam as belas ações, arruinados pela penosa pobreza. A dificuldade para agir coloca-se diante de ambos: a uns impedem-nos as riquezas; a outros, a inteligência.

Não é possível aos mortais lutar contra os imortais, nem pronunciar um julgamento contra eles; a ninguém isso é lícito.

Não se deve causar um prejuízo, quando não é preciso prejudicar, nem fazer o que não é vantajoso acabar.

Possas, com alegria, realizar bem tua viagem através do vasto mar, e que Posêidon te traga para alegria de teus amigos.

A saciedade fez perecer muitos homens insensatos, pois é difícil conhecer a medida, quando os bens estão presentes.

Não posso, meu coração, conceder-te todas as coisas agradáveis; tem paciência: tu não és, de modo algum, o único que desejas coisas belas.

Se eu estou feliz, tenho muitos amigos; mas se algo terrível me acontece, poucos têm o coração fiel. Para a maioria dos homens a única virtude é esta: ser rico; então, das demais nenhuma utilidade haveria, nem se tivesses a sabedoria do próprio Radamanto, ou soubesses mais do que Sísifo, filho de Éolo, que, com sua habilidade, regressou do Hades, tendo convencido, com argumentos enganadores, Perséfone, que concede aos mortais o esquecimento, privando-os da razão – nenhum outro ainda meditara isso, nenhum daqueles a quem a negra sombra da morte envolveu, e que chegou à sombria região dos mortos, ultrapassou as negras portas, que encerram as almas dos defuntos, por mais que elas recusem; mas dali então regressou o herói Sísifo para a luz do sol, graças à própria habilidade –, nem se criasses mentiras semelhantes a verdades, tendo a língua eloquente do divino Nestor, e fosses mais rápido de pés do que as céleres Hárpias e do que os filhos de Bóreas, de pés velozes. Mas é preciso que todos adquiram este pensamento: que a riqueza tem o supremo poder em tudo.

(Solonis, fr. 24)

Na verdade, são igualmente ricos quem possui muita prata e ouro, campos de terra fértil em trigo, cavalos e mulas, e quem dispõe do necessário para passar bem de seu ventre, de seus flancos e de seus pés; de um jovem ou de uma mulher, sempre que chega desses prazeres a estação e quando simultaneamente floresce a juventude agradável. Esses bens são abastança para os mortais; porque com todas essas grandes riquezas ninguém chega à morada do Hades, nem oferecendo resgate escaparia à morte, às penosas



doenças nem à chegada da maldita velhice.

730 As preocupações são o lote dos homens; elas têm asas matizadas,
lamentam-se da vida e de suas condições.

735 Zeus pai, possa ser agradável aos deuses que a violência cause satisfação aos
criminosos, que os atos malvados possam tornar-se agradáveis ao coração
deles; qualquer homem que, arrogante em seu coração, os
praticasse, sem respeitar os deuses, ele próprio, por sua vez, expie depois
seus erros, sem que os desvarios do pai possam tornar-se, mais tarde, a
desgraça para os filhos; que os filhos de um pai injusto que, sendo sensatos,
740 pratiquem a justiça, por temerem a tua cólera, Crônida, por acolherem a
justiça, entre seus concidadãos desde o começo, não tenham de expiar o
crime de seus pais. Possam essas coisas ser agradáveis aos deuses bem-
aventurados; mas hoje o que age escapa, e outro carrega depois o peso da
desgraça. Como, então, rei dos imortais, isso é justo, um homem que está
745 afastado de atos injustos e não realiza nenhuma transgressão nem
juramento criminoso, mas que é justo, como não há de obter a justiça? Que
outro mortal então, ao olhar para esse homem, temeria depois os deuses, e
com que ânimo, quando um homem injusto e arrogante, sem evitar a cólera
de nenhum homem ou imortal, se entrega à violência, saciado de riqueza,
enquanto os justos são reduzidos a nada, arruinados pela penosa pobreza?

755 Tendo aprendido essas coisas, caro amigo, obtém riquezas com justiça,
com o coração sensato, longe de desvarios, lembrando-te sempre destes
versos; e no fim me elogiarás, persuadido por meus sábios conselhos. ⊗
(s. VI/V)

760 Possa Zeus, que habita no éter, estender sempre sobre esta cidade sua mão
direita, para livrá-la de sofrimento e também os demais deuses bem-
aventurados imortais; em seguida, possa Apolo formar nossa língua e nosso
espírito: que a lira e também a flauta façam ouvir suas sagradas melodias;
quanto a nós, depois de oferecermos libações aos deuses, bebamos,
proferindo coisas agradáveis no meio de uns e de outros, sem termos a
guerra dos medos. ⊗

765 É preferível sermos assim, com o coração sensato vivermos alegremente,
regozijando-nos longe de preocupações; afastarmos para longe as funestas
Keres, a velhice funesta e o termo da morte.

770 É preciso que o servidor e o mensageiro das Musas, se for instruído em algo
extraordinário, não sinta inveja da sabedoria dos outros, mas deseje
ardentemente umas, revele outras e pratique as demais; para que deve servir
um sábio sozinho com essas coisas?

(*Poetae Megarensis: quidni Philiadae ?*)

(*anno 480*)

775 ⊗ Poderoso Febo, tu mesmo fortificaste nossa cidadela, para agradar a
Alcátoo, filho de Pélops; afasta tu mesmo desta cidade o violento exército
dos medos, para que o povo, com alegria, ao chegar a primavera, te envie
magníficas hecatombes, regozijando-se com a cítara e com o amável festim,
com as danças dos peãs e com os gritos rituais em volta do teu altar.



780 Quanto a mim, na verdade, estou temeroso, ao ver a loucura e a destruidora
dissensão dos gregos; vamos, Febo, sê favorável, protege esta nossa cidade.
Na verdade, eu fui outrora à terra da Sicília, fui também à planície da
785 Eubeia, coberta de vinhedos, a Esparta e à ilustre cidade do Eurotas,
produtora em juncos, e, ao chegar, todos me acolhiam de bom grado; mas
desse lugares nenhum prazer me chegou ao coração; assim, nenhum outro
era, então, mais agradável que minha pátria.

790 Jamais me apareça outro cuidado mais extraordinário em comparação com a
excelência e com a sabedoria, mas, possa eu, sempre possuidor destes dons,
regozijar-me com a lira, com a dança e com o canto, e ter o espírito sensato
no meio das pessoas de bem, não prejudicando nenhum dos estrangeiros
com atos funestos nem nenhum dos compatriotas, mas sendo justo.

(*Mimnermi*, fr. 7)

795 Alegre teu próprio coração: entre os cidadãos cruéis, um certamente falará
mal de ti, outro, melhor.

Um censura muito os homens de bem, outro louva-os, mas dos homens
inferiores não há nenhuma lembrança.

800 Nenhum homem sobre a terra é irrepreensível; mas é melhor assim, se a
maioria não lhe dá importância.

Entre os homens não existirá nem existiu ninguém que, depois de ter
agradado a todos, desça à morada do Hades; pois nem mesmo aquele que
reina entre mortais e imortais, Zeus Crônida, pode agradar a todos os mortais.

(*Theognidis*)

805 Mais correto do que o compasso, a régua e o esquadro, Cirno, é preciso que
o consulente do oráculo seja prudente, a quem, em Delfos, a sacerdotisa do
deus, revelando a vontade divina, anuncia o oráculo do fundo do rico
santuário; na verdade, tendo acrescentado algo a estas palavras, não
810 encontrarias mais nenhum remédio, e, tendo retirado algo, não evitarias a
desgraça da parte dos deuses.

(*Theognidis*)

⊗ Sofri uma coisa de nenhum modo pior do que a indigna morte, a mais
dolorosa de todas as outras, Cirno: meus amigos me traíram; mas eu, depois
de aproximar-me de meus inimigos, saberei também deles que sentimento
possuem.

(*Theognidis*)

815 Um boi, calcando sua pata pesada sobre minha língua, impede-me de falar,
embora eu seja sábio, Cirno; entretanto, não é possível escapar ao que está
destinado sofrer. [O que está destinado sofrer, de nenhum modo temo
sofrer.]

(*Theognidis*)

820 Chegamos a um mal abominável; possa então, Cirno, arrebatar-mos bem
juntos o destino fatal.



(Theognidis)

Certamente pouco é o respeito, Cirno, daqueles que desprezam seus pais na velhice.

Não engrandeças por esperança um tirano, cedendo aos ganhos; nem o mates, depois de lhe ter feito juramentos pelos deuses.

-
- 825 Como vosso coração ousa cantar com o acompanhamento do flautista? Da praça avista-se o limite dessa terra que nutre, com seus frutos, † a vós que usais, nos festins, resplandescentes coroas em vossos loiros cabelos. †
- 830 Vamos, então, Cita, corta tua cabeleira, para teu festim, e chora esta região odorífera, que perece. ⊗

Por confiança, perdi meus bens, por desconfiança, conservei-os; de ambos os modos, o pensamento é doloroso.

(Theognidis)

- 835 Todas estas coisas estão abandonadas aos corvos e à ruína; para nós, Cirno, nenhum dos deuses bem-aventurados imortais é responsável; mas a violência, os ganhos vergonhosos e a insolência dos homens precipitaramos da opulência na miséria.

-
- 840 Da bebida provêm dois males para os infelizes mortais: a sede, que enfraquece, e a insuportável embriaguez; dos dois voltar-me-ei para o meio, e não me convencerás nem a abster-me da bebida, nem a embriagar-me em excesso.

O vinho me agrada em outras coisas, mas em uma me é desagradável: quando me leva embriagado junto a um inimigo.

Mas sempre que, subindo à cabeça, tornar a descer aos pés, voltaremos então para casa, parando de beber.

-
- 845 Causar mal a um homem bem estabelecido é fácil, causar bem a um de má posição é difícil.

-
- 850 Pisoteia o povo de espírito vazio, golpeia-o com teu agulhão cortante e impõe-lhe teu penoso jugo, pois não mais encontrarás um povo ainda servil assim, entre os homens que o sol vê.

Possa Zeus Olímpico aniquilar o homem que a seu companheiro deseja enganar, dizendo amáveis palavras.

Eu sabia outrora, mas hoje muito melhor, que para os inferiores não há reconhecimento.

=1038a
b

-
- 855 Muitas vezes esta cidade, por causa da depravação de seus chefes, voga ao longo da costa como uma nau à deriva.



860 Entre os meus amigos, se algum vir que eu sofro algo terrível vira a cara sem querer ver-me; mas se um bem me chega de algum lugar, aqueles que raramente acontecem a um homem, recebo muitos abraços e demonstrações de amizade.

⊗ Meus amigos me traem e não querem dar-me nada em presença dos homens; quanto a mim, saio naturalmente à noite e entro novamente de manhã, com o canto dos galos que despertam. ⊗

865 A muitos homens inúteis, a divindade concede uma prosperidade preciosa, que em nada é melhor para ele nem para seus amigos; ao contrário, a grande glória da virtude jamais perecerá, pois o homem corajoso salva sua pátria e sua cidade.

870 Possa então cair sobre mim o vasto, espaçoso, brônzeo céu dos deuses, terror dos homens nascidos há muito tempo, se eu não ajudar aqueles que me amam, serei então para meus inimigos sofrimento e grande mal.

875 Vinho, ora te louvo, ora te censuro; não posso por completo nem te odiar, nem te amar; és um bem e um mal. Quem poderia te censurar, quem, tendo a medida da sabedoria, poderia te louvar?

⊗ Goza a juventude, meu coração; brevemente viverão, por sua vez, outros homens, e eu, estando morto, serei negra terra.

>1070a
b

880 Bebe o vinho, que, sob os cumes do Tegeto, produziram para mim as videiras, aquelas que o velho Teotimo, um amigo dos deuses, plantou nos vales da montanha, trazendo a água fresca de seu Platanisto. Bebendo-o, afastarás as penosas preocupações, e, depois de te embriagares, ficarás muito mais leve.

885 'Que a paz e a riqueza habitem nossa cidade, para que, com os outros, eu frequente os banquetes; ora, eu não gosto da funesta guerra.

Não prestes muita atenção quando o arauto soltar seu grito forte; pois não é por nossa pátria que lutamos.

⊗ Ai, que fraqueza a minha! Cerinto pereceu, devastou-se o bom vinhedo de Lelanto; os homens de bem são exilados e os inferiores governam a cidade. Quem dera que Zeus fizesse perecer a raça dos Cipsélicas!

(*Theognidis*)

895 O próprio homem não tem, em si mesmo, nada melhor do que a razão, e nada mais doloroso, Cirno, que a falta de juízo.

(*Theognidis*)

900 Cirno, se a divindade se irritasse em tudo com os mortais, por conhecer o pensamento que cada um tem, e por ela própria conhecer, em seu coração, as ações, entre a justa e a injusta, abater-se-ia sobre os mortais um grande mal.



Um é pior, outro, melhor; isso cabe a cada um; nenhum dos mortais é mesmo sábio em tudo.

(s. V)

905 Aquele que, buscando com ardor a riqueza, vigia seu gasto, de acordo com seus bens, recebe um mérito muito honroso junto dos homens inteligentes. De fato, se fosse possível aperceber-se do termo da vida, e quanto tempo, depois de ter cumprido (o caminho), devia levar para dirigir-se à morada do Hades, seria natural que aquele que esperasse por mais tempo o destino fatal fosse mais econômico, a fim de ter recursos para viver; mas hoje isso não acontece, o que desperta em mim uma dor mesmo grande; minha alma está dilacerada e tenho o coração dividido. Estou preso numa encruzilhada; inicialmente, apresentam-se para mim dois caminhos; preocupo-me em saber qual deles devo seguir primeiro; se devo consumir minha vida na miséria, sem nada gastar, ou se devo viver prazerosamente, realizando poucos trabalhos. É que eu vi um homem que poupava, mas, embora fosse rico, jamais alimentava seu ventre liberalmente; mas, antes de ter cumprido sua obra, desceu ao fundo da morada do Hades, e, entre os homens, o primeiro que chegou tomou posse de seus bens; assim trabalhou inutilmente e não deu sua riqueza a quem gostava. Vi, ainda, um outro que, satisfazendo seu ventre, esbanjou sua fortuna, e disse ele: “vivo sem preocupação, depois de ter alegrado meu coração”; agora mendiga junto de todos os amigos, quando vê algum. Assim, Démocles, entre todos as coisas, o melhor é regrar seu gasto, de acordo com seus bens, e tomar cuidado; porque, se tivesses trabalhado continuamente, não darias a outrem uma parte do fruto de teu trabalho, nem, estando na pobreza, alcançarias a servidão. E se atingisses a velhice, todos os teus bens não teriam desaparecido; numa geração como a atual, o melhor é possuir riquezas. De fato, se és rico, tens muitos amigos, se és pobre, poucos, e já não és mais igualmente um homem de bem.

É preferível ser econômico, já que, depois de morto, ninguém chora, se não vir os bens deixados.

935 Entre os homens, a virtude e a beleza fazem companhia a poucos; feliz quem obteve uma e outra. Honram-no todos: tanto os jovens, os de sua idade, e os mais velhos da terra lhe cedem o lugar. E, ao envelhecer, distingue-se entre os cidadãos, e ninguém deseja privá-lo nem do respeito nem da justiça.

940 ⊗ Não posso cantar com uma voz harmoniosa como o rouxinol, porque, à noite passada, fui a um banquete. Eu não me desculpo com o flautista; mas meu companheiro, sem ser inferior em habilidade, me abandona.

Cantarei perto do flautista, colocando-me aqui à sua direita, invocando os deuses imortais.

945 Seguirei, como convém, o caminho reto, sem me inclinar para lado algum; pois é preciso que eu veja tudo com justiça.



Governarei minha pátria, magnífica cidade, não me voltando para o povo, nem me deixando persuadir por homens injustos.

950 Como um leão confiante em sua força, ao atingir na corrida, com toda a minha velocidade, o veado, por debaixo da corça, não bebi seu sangue; tendo alcançado as altas muralhas, não saqueei a cidade; tendo atrelado os cavalos, não subi no carro; tendo feito, não fiz, tendo cumprido, não cumpri, tendo agido, não agi e concluí sem concluir. = 1278c
d

955 Para quem ajuda os homens inferiores resultam dois males: será privado, por isso, da maioria de seus bens, e não há reconhecimento.

Se, tendo recebido de mim um grande benefício, não me agradeces, possas tu, indigente, voltar a minha casa outra vez!

960 ⊗ Enquanto só eu bebia da fonte de águas sombrias, parecia-me ser a água, de certo modo, doce e bela; mas, a partir de agora, está turva, pois mistura-se água com água; então irei beber de outra fonte ou de um rio.

965 Jamais louves um homem antes de saberes seguramente quem ele é, em relação a seu temperamento, a sua maneira de ser e a seu caráter. É que muitos, tendo um caráter dissimulado, mascaram-se, arvorando um modo de ser passageiro; mas o tempo desvela completamente o caráter de cada um deles. Quanto a mim, na verdade, afastei-me muito da razão; apressei-me em te louvar, antes de conhecer todo o teu caráter; mas agora, como uma nau, ponho-me ao largo.

Que mérito há para quem bebe alcançar o prêmio de bom bebedor? Certamente o inferior vence, muitas vezes, o homem de bem.

975 Nenhum dos homens, que uma vez a terra encobre e desce ao Érebo, a morada de Perséfone, se deleita por ouvir a lira ou a flauta, nem por receber os dons de Dioniso. Ao ouvir essas coisas, obedecerei, com benevolência, a meu coração, enquanto meus joelhos estiverem ágeis e mantiver firme minha cabeça. ⊗

980 Que um homem não seja meu amigo em palavras, mas em ações; que me seja solícito com seus braços e também com sua fortuna, ao mesmo tempo; que, junto ao krētēr*, não engane meu coração com seus discursos, mas, por seus atos, mostre-me se é capaz de algum benefício.
*Cf. v. 641-4

985 Quanto a nós, aliviemos nosso coração, enquanto ele ainda suportar as amáveis fadigas do prazer, pois, rapidamente, como o pensamento, passa a brilhante juventude; e não é mais rápida a partida das éguas, que levam, impetuosamente, um herói que maneja a lança para o combate dos homens, encantadas com a fértil planície.

990 Bebe, sempre que eles beberem; e quando tiveres um desgosto na alma, que nenhum dos homens perceba que tu estás aflito.



Ora te afligirás em sofrer, ora te alegrarás em agir; ora tem um homem o poder, ora outro.

995 Se pusesse a concurso, Academo, entoar um doce canto, e se no meio de nós dois, que disputamos em habilidade, estivesse como prêmio para mim e para ti um jovem na bela flor da juventude, saberias como as mulas são mais fortes que os asnos. Quando o sol, nos ares, impele seus corcéis monodáctilos, passando de lado no momento em que marca o meio do dia, paremos a ceia, quando nosso coração nos ordenar, satisfazendo nosso

1000 ventre com todos os tipos de bens. Que, logo à porta, nos traga o gomil e, no interior da casa, coroas, com suas delicadas mãos uma jovem e graciosa lacônia.

(*Tyrtaei*, fr. 12. 13-16)

1005 Esta é a excelência, esta é entre os homens a maior recompensa, a mais bela para um homem sábio ostentar; esse é um bem comum para a cidade e para todo o povo: que qualquer homem permaneça, de pernas abertas, nas primeiras filas.

1010 Vou dar um conselho geral aos homens: enquanto alguém tiver a formosa flor da juventude e pensamentos felizes no espírito, regozije-se com seus próprios bens; pois rejuvenescer duas vezes não consentem os deuses, nem há libertação da morte para os mortais, mas um mal pernicioso, por causa da velhice, triunfa, e vem abater-se no alto de suas cabeças.

1015 Ó bem-aventurado, feliz e afortunado aquele que, inexperiente em lutas, desceu à negra morada do Hades, antes de ter aterrorizado seus inimigos, de tê-los pisoteado, por necessidade, e de ter examinado cuidadosamente qual o pensamento que seus amigos têm.

(*Mimnermi*, fr. 5, 1-6)

1020 De repente, um copioso suor corre em minha pele, estou tomado por um sentimento de paixão ao ver a flor tão agradável e tão bela da nossa idade; prouvera os deuses que ela fosse mais longa! Mas, como um sonho passageiro, passa a preciosa juventude; e logo a funesta e a disforme velhice está suspensa sobre nossa cabeça.

Jamais colocarei meu pescoço sob o jugo penoso de meus inimigos, mesmo se Tmolos se abatesse sobre minha cabeça.

1025 Certamente os inferiores, na infelicidade, são mais fúteis de espírito, mas as ações dos homens de bem, sempre mais sensatas.

(*Theognidis*)

Fácil é certamente entre os homens a prática do mal, difícil, Cirno, é o exercício do bem.

1030 Tem coragem diante dos males, meu coração, embora estejas sofrendo coisas intoleráveis; decerto, o coração dos homens inferiores é mais irascível. Mas tu não te vanglories por ações impossíveis, fazendo aumentar tua dor e as ações vergonhosas; não aflijas teus amigos, nem dês prazer a



1035 teus inimigos. O mortal não poderia escapar facilmente aos dons fixados
pelo destino dos deuses, nem mesmo se tivesse mergulhado nas
profundezas do mar púrpúreo, nem quando o Tártaro sombrio o retivesse.

(Theognidis ?)

Certamente é muito difícil enganar um homem de bem; há muito tempo,
Cirno, dentro de mim, se formou esta opinião.

1038a-b Certamente eu sabia outrora, mas hoje muito melhor que para os inferiores
não há nenhum reconhecimento.

= 853
854

1040 Insensatos e néscios os homens que não bebem o vinho, quando começa
precisamente a canícula.

Vinde aqui com um flautista! Bebamos, rindo perto de quem chora,
regozijando-nos com seu pranto.

Durmamos: caberá aos guardiães da cidade a segurança da nossa doce e
amável pátria.

1045 Sim, por Zeus, se algum destes aqui dorme bem enrolado, acolherá com
prazer nosso bando.

Neste momento, regozijemo-nos bebendo, dizendo belas palavras; o que
acontecerá depois cabe aos deuses.

1050 Como um pai a um filho, eu mesmo te darei úteis conselhos; e tu introduze-
os em teu coração e em teu espírito. Porque tens pressa, jamais faças o mal,
mas medita em teu espírito profundo e em teu honesto pensamento. Tanto o
coração quanto o espírito dos loucos é inconstante, e a reflexão conduz a um
bom e sábio pensamento.

1055 Abandonemos essa conversa, e tu põe-te a tocar flauta para mim! Juntos,
lembremo-nos das Musas, pois elas nos deram para desfrutar estes
agradáveis presentes, a ti, a mim e aos nossos vizinhos.

1060 ⊗ Timágoras, para quem olhar de longe, embora seja sábio, é difícil
conhecer o caráter de muitas pessoas. Na verdade, uns possuem baixaza de
caráter, ocultando-a com a riqueza, outros, a excelência, com a funesta
pobreza.

1065 Na juventude é permitido dormir toda noite com alguém da mesma idade,
saciando o desejo dos amáveis trabalhos; é possível também, frequentando
os banquetes, cantar com o flautista; nenhuma outra coisa é mais agradável
do que essas para homens e mulheres. Que me importam a riqueza e a
honra? O prazer em comunhão com a alegria vence tudo.

1070 Insensatos e néscios os homens que choram os mortos e não a flor perdida
da juventude.



1070a-b	Goza, meu coração; brevemente existirão, por sua vez, outros homens, e eu, estando morto, serei negra terra.	<877 878
<i>(Theognidis ?)</i>		
	Cirno, adapta a todos os amigos teu modo de ser variável, temperando tua disposição de caráter tal como cada um é por natureza.	<213 214
<hr/>		
	Agora, deixa-te guiar por este, às vezes sê diferente em relação ao caráter. Certamente, a habilidade é algo melhor até do que uma grande virtude.	<217 218
<hr/>		
1075	É extremamente difícil conhecer o fim de uma empresa impossível, como a divindade deve realizá-la; de fato, a obscuridade está espalhada; e antes do que vai acontecer não são inteligíveis aos mortais os limites da impotência.	
<hr/>		
1080	Não censurarei nenhum de meus inimigos, se ele for honesto, nem elogiarei um amigo, se ele for vil.	
<i>(Theognidis)</i>		
1082a b	⊗ Cirno, esta cidade está prenhe, e temo que ela dê à luz um homem violento, chefe de uma perigosa sedição; os cidadãos são ainda sensatos, mas os chefes atiram-se a uma grave depravação.	<39 40 41-42
<hr/>		
c-d e f	Não me ames com palavras, nem tenhas o espírito e outros pensamentos, se me amas e tens um coração fiel, vamos, ama-me de coração puro, ou, se me repudias, odeia-me, suscitando abertamente uma contenda. Assim, é preciso que o homem de bem, voltando seu pensamento até o fim para um amigo, se mantenha sempre firme.	<87 88 89-90
<hr/>		
1085	⊗ Demônax, suporta com dificuldade muitas coisas; pois não sabes fazer aquilo que não te seja agradável.	
<hr/>		
1090	⊗ Castor e Pólux, vós que habitais na divina Lacedemônia, perto do rio Eurota de belas águas, se, um dia, eu meditar contra um amigo um mal, possa eu mesmo suportá-lo; mas se ele meditar algum contra mim, possa ele mesmo sofrer duas vezes o mesmo.	
<hr/>		
	Meu coração está em dificuldades em relação a teu amor: de fato, não posso nem te odiar nem te amar, sabendo que é penoso odiar, quando se vem a ser amante de um homem, e é penoso amá-lo contra sua vontade.	
<hr/>		
1095	Estima doravante um outro: quanto a mim não tenho necessidade alguma de fazer isso; concede-me teu reconhecimento por esses benefícios	<1160a x b
<hr/>		
1100	Eis que agora me levanto com minhas asas como quem pode voar de um imenso pântano, depois de ter fugido de um homem inferior, depois de ter rompido os laços; mas tu, por teres perdido minha amizade, reconhecerás mais tarde minha sabedoria.	
<i>(Theognidis)</i>		
1102a	Aquele que te aconselhou a meu respeito, e te ordenou que partisses, renunciando a minha amizade, < esse homem, caro Cirno, forja suas	= 1278a b



b próprias travas, a menos que os deuses enganem meu pensamento.> = 539

(Theognidis)

A insolência destruiu Magnésia, Cólofon e Esmirna; ela também vos destruirá completamente, Cirno.

1104a A opinião é para os homens um grande mal, a experiência, a melhor coisa; =571
b muitos homens inexperientes adquirem a fama de bons. 572

1105 Se vais à prova da pedra de toque e se, comparado com o chumbo, estiveres como o ouro puro, serás admirado aos olhos de todos.

Infeliz, infeliz que eu sou! Efetivamente tornei-me um brinquedo para meus inimigos e, depois de ter sofrido coisas terríveis, um fardo para meus amigos. = 1318a-b

(Theognidis)

Cirno, os que antes eram nobres agora são inferiores, os inferiores de antes agora são homens de bem. Quem suportaria essa visão, os homens de bem desonrados, os inferiores recebendo honra? O homem nobre casa com a filha do inferior; zombam uns dos outros, enganando-se mutuamente, sem conhecer o caráter dos homens de bem nem dos inferiores. <57
58
<59
60

1114a Vivo muitas vezes em dificuldades, aflito em meu coração, pois não <619
b ultrapassamos o cume da miséria. 620

1115 ⊗ Por teres riquezas, censuraste-me a pobreza; possuo alguns bens e conseguirei outros, implorando aos deuses.

⊗ Plutos, o mais belo e o mais sedutor de todos os deuses, com tua ajuda, mesmo sendo inferior, o homem torna-se nobre.

1120 Possa eu experimentar a plenitude da juventude, possam me amar Febo Apolo, filho de Letona, e Zeus, o rei dos imortais, para que eu viva, com justiça, longe de todos os males, alegrando meu coração com a juventude e a riqueza.

1125 ⊗ Não me façam lembrar minhas infelicidades: eu sofri do mesmo modo que Ulisses, que, depois de ter escapado do Hades, chegou à sua vasta morada. Ele que, com seu coração inexorável, matou, como homem sensato, os pretendentes de Penélope, sua mulher legítima, que o esperou por muito tempo, permanecendo junto de seu filho, até que voltou a sua pátria e † a sua terrível morada †.

1130 ⊗ Quero beber; não me preocupo com a desoladora pobreza, nem com os inimigos que falam mal de mim. Mas lamento a amável juventude que me abandona, choro a terrível velhice que se aproxima.

(Theognidis)

Cirno, façamos cessar o começo do mal aos amigos que nos rodeiam, procuremos obter remédios para a chaga, quando ela aparecer.

1135 ⊗ A Esperança é a única divindade generosa entre os homens; as outras, tendo-



	os abandonado, partiram para o Olimpo. Partia a Fé, a grande divindade, não mais existia entre os homens a Temperança, e as Graças, amigo, abandonaram a terra; não há mais juramentos seguros e justos entre	
1140	os homens, ninguém teme os deuses imortais, a raça dos homens piedosos pereceu, e não mais conhecem nem as leis nem a piedade. Mas enquanto alguém viver e vir a luz do sol, sendo piedoso para com os deuses, conte	
1145	com a esperança; que ele suplique aos deuses e, queimando magníficas coxas, sacrifique, no início e no fim, à Esperança. Que ele sempre tome cuidado com discursos tortuosos dos homens injustos, que nada	
1150	respeitando dos deuses imortais sempre voltam seu pensamento para os bens alheios, estabelecendo vergonhosos arranjos com más ações.	
<hr/>		
	Depois de teres abandonado aquele que está a teu lado, jamais procures outro amigo, confiando nas palavras de homens inferiores.	= 1238a b
<hr/>		
	Que me seja possível, estando rico, viver tranquilamente, longe das funestas preocupações, sem sofrer nenhuma desgraça.	
<hr/>		
1155	Não desejo ser rico nem o imploro aos deuses, mas que me seja possível viver com pouco, sem sofrer nenhuma desgraça.	
<hr/>		
1160	A riqueza e a sabedoria são sempre para os mortais muito difíceis de conquistar; na verdade, não se poderia saciar o coração com a riqueza; assim, mesmo o mais sábio não evita a sabedoria, ao contrário, deseja-a, e não consegue satisfazer seu coração.	
<hr/>		
1160a	Agora, compra para ti um outro; quanto a mim, não tenho necessidade	>1095
b	alguma de fazer isso; concede-me teu reconhecimento por esses benefícios.	1096
<hr/>		
<i>(Theognidis)</i>		
1161	Não deixarás a teus filhos nenhum tesouro mais precioso do que o respeito, se o deres aos homens de bem, Cirno.	<409 410
<hr/>		
1162a	Na verdade, ninguém é completamente feliz; mas o nobre tem	<441
b	forças para suportar o mal, que não é, entretanto, aparente, mas o	442
c	homem inferior nem na prosperidade nem no infortúnio sabe adaptar	443
d	igualmente seu coração. Dos imortais, chegam aos mortais dádivas	444
e/f	de todos os tipos; mas é preciso ter coragem de receber os presentes dos imortais como eles no-os dão.	445-446
<hr/>		
	Os olhos, a língua, os ouvidos e o espírito dos homens nascem, nas pessoas sensatas, no meio do peito.	
<hr/>		
1164a/b	Seja amigo um tal homem que, reconhecendo que o companheiro é	= 97
c/d	intolerável, suporta sua cólera como um irmão. E tu, meu amigo, medita essas coisas em teu coração e, um dia, mais tarde, lembrar-te-ás de mim!	98 99-100
<hr/>		
e-f	Ainda que procure, não consigo encontrar nenhum companheiro fiel igual a	<415
g	mim, em quem o dolo não está presente; mas se vou à prova da pedra de	x 416



- h toque, esfregando-me como o ouro ao chumbo, fica em mim uma ideia de superioridade. 417-418
-
- 1165 Relaciona-te com os homens de bem, jamais acompanhes os inferiores, até levares a bom termo uma rota comercial.
-
- Dos homens de bem honesta é a resposta, honestos também são os atos, mas dos inferiores os ventos carregam palavras vulgares.
-
- 1170 Da má companhia nascem os males; realmente tu mesmo aprenderás, já que cometeste uma falta para com os deuses imortais.
- (*Theognidis*)
A razão, Cirno, os deuses concedem a melhor aos homens mortais; a razão governa os limites de tudo. Ah, feliz quem a possui em seu espírito; sem dúvida, ela é muito melhor do que a funesta insolência e a deplorável saciedade [a saciedade é para os mortais um mal, dentre eles nenhum é pior]; pois deles, Cirno, provém toda maldade.
- 1175
- (*Theognidis*)
Se pudesses ficar ileso e não te ocupasses com obras vergonhosas, Cirno, terias a maior prova da excelência.
-
- 1178 a É preciso ter coragem quando se tem o coração em penosas amarguras, e <555
b pedir aos deuses imortais a libertação delas. 556
- (*Theognidis*)
1180 Cirno, reverencia e teme os deuses: pois isso impede o homem de fazer e falar coisas ímpias. x
-
- No momento em que desejas derrubar um tirano que vive a expensas do povo, não há nenhuma indignação da parte dos deuses.
- (*Theognidis*)
Os raios do sol brilhante para os mortais, Cirno, não observam nenhum homem sobre o qual a censura não tenha pairado; x não posso compreender a atitude de nossos cidadãos: agindo bem ou mal, não lhes agrado. >367-368
-
- 1185 A razão é um bem, a língua também; mas elas estão naturalmente em poucos homens que são possuidores, ao mesmo tempo, de ambas.
-
- 1190 Ninguém, pagando um resgate, pode escapar à morte nem à penosa infelicidade, se o destino não lhe impõe um termo; nem um mortal, quando a divindade lhe envia sofrimentos, poderia escapar às desgraças, pretendendo subtrair-se a elas com presentes.
-
- Não desejo repousar, depois de morto, em um leito real, mas que me possa acontecer algum bem em vida. Os espinhos são para um morto um colchão, semelhante a um tapete; para ele, duro ou mole, é indiferente.
-



1195 Não pronuncies um falso juramento em nome dos deuses, pois é inadmissível esconder dos imortais a dívida.

(Theognidis)

⊗ Ouvi, Polipaidés, o canto da ave que grita pungentemente, ela que vem anunciar aos mortais a estação da lavoura; seu canto fez palpar meu coração triste, porque outros possuem meus campos floridos e as mulas não arrastam para mim a charrua recurva, por causa de † outra inesquecível navegação †.

1205 Não vou não, nem por mim será invocado. Sem que tenha sido chorado sob seu túmulo, o tirano baixará à terra, pois, se eu tivesse morrido, ele não se incomodaria nem derramaria de seus olhos calorosas lágrimas.

Não te impedimos de frequentar nossos festins nem te convidamos; desejado, quando presente; amigo, quando estás ausente.

1210 Sou da raça de Éton, mas habito a cidade bem fortificada de Tebas, porque fui banido de minha pátria.

1215 Não insultes meus queridos pais, rindo diretamente de mim, Árgiris; na verdade, porque sobre ti impende o dia da servidão, e nós, mulher, temos muitas outras desgraças, já que fugimos de nossa terra, mas não veio depois a triste servidão, nem nos venderam; além disso, temos uma cidade bela, situada na planície de Leteia.

(Theognidis)

Sentados perto de quem chora, [jamais] riamos, Cirno, regozijando-nos com nossa sorte.

(Theognidis)

1220 É difícil enganar um inimigo que nos é hostil, Cirno; mas é fácil para um amigo enganar um amigo.

(Theognidis) Stob. 3.8.9 (π.δειλιάς, SMA)

A palavra costuma trazer para os mortais muitos erros, quando a razão, Cirno, fica perturbada.

(Theognidis) Stob. 3.20.1 (π.ὀργῆς, SMA)

Nada é mais injusto, Cirno, que a cólera, que prejudica aquele que a traz no coração, satisfazendo-lhe as ações vis.

(Theognidis) Stob. 4. 22.5 (π.γάμου, SMA)

1225 Nada é mais doce, Cirno, do que uma boa esposa; eu sou testemunha disso, e tu, sê de minha veracidade.

Ath. 457a, de griphis τοιοῦτόν ἐστι καὶ τὸ Θεόγνιδος τοῦ ποιητοῦ.

1230 Porque um cadáver do mar me chamou à sua morada, um morto que fala com uma boca viva.

Terrível Eros, as Manias, tendo-se apoderado de ti, te amamentaram; por tua causa a cidadela de Élion pereceu, pereceu também o grande Teseu, filho de



- Egeu, e, ainda, o valoroso Ájax, filho de Oileu, por causa de teu orgulho insensato.
-
- 1235 Ó jovem, depois de teres domado meu coração, ouve-me; na verdade, não falarei a teu coração uma palavra que não te persuada nem que te desagrade. Vamos, resigna-te em teu coração a ouvir minha palavra; na verdade, não há necessidade de fazeres o que não te seja agradável.
-
- 1238 a Depois de teres abandonado o que está a teu lado, jamais procures outro = 1151
b amigo, confiando nas palavras de homens inferiores. 1152
-
- 1240 Muitas vezes, com certeza, dirão palavras vãs de ti em minha presença, e de mim na tua; mas tu não dês atenção a essas coisas.
-
- Terás motivo para te regozijar com o antigo amor desaparecido, pois daquele que se aproxima não mais serás o senhor.
-
- A partir de hoje, sejamos por muito tempo muito amigos; † depois, anda com outros, com teu caráter traiçoeiro, inimigo da confiança.
-
- 1245 Jamais se misturarão a água e o fogo; jamais nós seremos fiéis e amigos um para com o outro.
-
- Toma cuidado com meu ódio e minha violência, fica sabendo em teu coração que, por causa de teus erros, me vingarei de ti com todas as minhas forças.
-
- 1250 Ó jovem, tal como um cavalo, após te fartares de cevada, tu voltaste a minha morada, desejando ardentemente um bom cavaleiro, um belo prado, uma fonte fresca e bosques umbrosos.
- (*Solonis*, fr. 23)
- [Feliz quem possui jovens queridos, cavalos solípedes, cães de caça e hóspedes estrangeiros.
-
- 1255 Quem não ama jovens rapazes, cavalos solípedes e cães, jamais tem alegria em seu coração.
-
- Ó jovem, és semelhante em sentimento aos perigos contínuos, ora amas a uns, ora a outros.
-
- 1260 Ó jovem, és belo na aparência, mas pesa sobre tua cabeça a coroa de tua irreflexão; na verdade, tens no espírito o feitio do milhafre, rápido em seus movimentos, persuadido pelos discursos de outros homens.
-
- 1265 ⊗ Ó jovem, tu deste uma péssima recompensa a quem te fez bem, não há em ti nenhum reconhecimento, em troca de meus benefícios; não me favoreceste ainda em nada; mas eu, fazendo-te o bem já muitas vezes, não obtive nenhuma consideração.



1270 Um jovem e um cavalo possuem o mesmo feito: pois um cavalo não chora seu cavaleiro que jaz na poeira, mas leva o homem que lhe sucedeu, se estiver saciado de cevada; assim também o jovem ama o que está presente.

Ó jovem, por causa de tua loucura, perdeste meu bom sentimento, e te tornaste uma vergonha para nossos amigos; mas me aliviaste por pouco tempo; ao sair da tempestade, forçado pela noite, mudei de ancoradouro suavemente.

1275 O amor nasce na época oportuna, justamente no momento em que a terra fecunda se cobre de flores primaveris; então Eros, tendo deixado Chipre, a belíssima ilha, partirá em direção aos homens, levando o sêmen sobre a terra.

(Theognidis)

1278 a-b Aquele que te aconselhou a meu respeito, e te ordenou que partisses, renunciando a minha amizade... = 1101
1102

c-d Como um leão confiante em sua força, ao atingir na corrida, = 949
com toda a minha velocidade, o veadinho, por debaixo da corça, não bebi seu 950
sangue.

1280 Não quero te fazer mal, nem mesmo se, pela vontade dos deuses imortais, for melhor para mim, ó belo jovem. Não sou juiz de pequenas faltas; dos belos jovens, † ninguém pagou por proceder mal † .

1285 Ó jovem, não sejas injusto comigo; escuta essas palavras de boa vontade, ainda te quero ser agradável. Certamente não me escaparás nem me enganarás com astúcia; uma vez que me venceste, deténs, doravante, a maior parte, mas, se me escapares, eu te ferirei, assim como escapou, dizem, outrora, a filha de Iaso, a virgem Lásia, que, embora núbil, recusou o casamento com os pretendentes; depois de cingir-se para o combate e ter-se afastado da casa de seu pai, realizava vãs façanhas a loira Atalanta. Partia para os altos cumes dos montes, a fugir dos amáveis esponsais, dom da áurea Afrodite; enfim ela caiu em si, por muito que os recusasse.

1295 Ó jovem, não me excites o coração em cruéis tormentos, e que teu amor não vá me conduzir à morada de Perséfone; teme a cólera dos deuses e o tumulto dos homens, com brandos pensamentos.

1300 Ó jovem, até quando me escaparás? Porque eu te desejo, te persigo; mas que me seja possível conseguir o fim de † tua cólera; com teu coração libertino e altivo, tu foges, tendo o feito cruel de um milhafre. Vai, espera e dá-me tua gratidão: não mais terás, por muito tempo, o dom de Afrodite, coroada de violetas.

1305 Tendo percebido em teu coração que a flor da encantadora juventude é mais rápida que a corrida no estádio, depois de dar-te conta disso, livra-me do laço, e que jamais tu sejas violentado, ó mais forte dos jovens, e tenhas de suportar os trabalhos difíceis de Cípris, como eu sofro agora a esse ponto



- 1310 por ti. E tu, evita essas coisas, e que a maldade não te vença, † como vence um jovem ignorante.
-
- 1315 Não me passou despercebido que me enganaste, ó jovem – porque é verdade que te persigo -, com aqueles justamente com quem agora estás unido e aliado, mas abandonaste o meu inestimável amor. Seguramente não eras amigo deles antes, mas eu, de todos, acreditava poder fazer de ti um companheiro fiel. E agora então tens um outro amigo; mas eu, teu benfeitor, estou prostrado; e que de todos os homens ninguém queira, ao ver-te, amar a um jovem!
-
- 1318 a Infeliz, infeliz que eu sou! Efetivamente tornei-me um brinquete para meus inimigos e, depois de ter sofrido coisas terríveis, um fardo para meus amigos. = 1107-1108
b
-
- 1320 Ó jovem, já que a deusa Cípria te concedeu uma graça encantadora, e todos os jovens se preocupam com tua beleza, escuta minhas palavras e guarda-as, em consideração a mim, em teu coração, sabendo que o amor para o homem se torna penoso de suportar.
-
- 1325 Ó deusa nascida em Chipre, afasta-me dos sofrimentos, dissipa as preocupações que devoram meu coração e fá-lo voltar de novo à alegria; faz cessar as funestas inquietudes e concede-me, depois de ter satisfeito com alegre coração a pujança da juventude, as obras da temperança.
-
- 1330 Ó jovem, enquanto tiveres a face lisa, jamais deixarei de te elogiar, nem mesmo se me estivesse destinado morrer. Para ti, que te entregas, é ainda honroso, mas para mim, que te amo, não é vergonhoso suplicar. Mas te imploro, por nossos pais; tem piedade de mim, ó jovem, < > dando-me gratidão, se é que algum dia tu também terás, se desejares, o dom de Afrodite, coroada de violetas, e irás para junto de um outro (jovem); pelo menos que a deusa te permita receber em troca as mesmas palavras.
-
- 1335 Feliz aquele que, estando apaixonado, se exercita no ginásio para dormir, ao voltar para casa, todo o dia com um belo jovem.
-
- 1340 Não amo mais um jovem, expulsei os penosos sofrimentos, e, feliz, escapei aos terríveis tormentos, e fui libertado do desejo por Citaréia, de formosa coroa; para ti, ó jovem, de minha parte, não há reconhecimento algum.
- (*Eueni?* fr. 9c)
- 1345 Ai, amo um rapaz de pele suave que me expõe por completo a todos os meus amigos, contra a minha vontade. Suportá-lo-ei sem o ocultar; são muitas as violências contra a vontade; porque evidentemente não fui subjugado ao poder de um jovem feio. x Mas amar os rapazes é uma doce coisa, já que um dia também até o Crônida, o rei dos imortais, se apaixonou por Ganimedes, e, depois de tê-lo raptado, trouxe-o para o Olimpo e o transformou em divindade, ele que possuía a amável flor da juventude.
- 1350 Assim, não te espantes, Simônides, porque também eu me mostrei domado pelo amor de um belo jovem.



Ó jovem, não saias às ruas para festejar, obedece a um homem já velho; na verdade, não fica bem a um jovem homem sair às ruas para festejar.

(Theognidis)

1355 Amargo e doce, encantador e cruel é o amor para os jovens. Cirno, até que seja satisfeito; mas se é satisfeito, torna-se doce; mas se se procura e não é satisfeito, isso é o mais penoso de tudo.

1360 Sempre sobre o pescoço dos que amam os rapazes é colocado um jugo difícil de suportar, terrível lembrança de seus costumes hospitaleiros. Porque certamente é preciso, ao se trabalhar para a afeição de um jovem, pôr-lhe a mão como a um fogo de sarmentos.

Depois de teres desprezado meu amor, vieste, como um barco, de encontro a um rochedo, ó jovem, e te amarraste a um cabo apodrecido.

Nunca te prejudicarei, nem estando longe; nenhum dos homens me persuadirá a não te amar.

1365 Ó mais belo e mais encantador de todos os jovens, detém-te aí e escuta algumas palavras de minha boca.

Da parte de um jovem certamente há gratidão; em uma mulher nenhum companheiro pode acreditar, mas ela sempre ama o que está presente.

1370 O amor por um jovem é belo de se possuir, belo também de se deixar; é muito mais fácil encontrar que satisfazer. Por causa dele, impendem infinitos males, também infinitos bens; mas, com certeza, † nisso há também algum encanto.

Nunca, até hoje, ficaste por consideração para comigo, mas sempre te diriges a qualquer sinal que te solicita. x

1375 Feliz aquele que, apaixonado por um jovem, não conhece o pélagos e não se preocupa com a chegada da noite no mar.

1380 Sendo belo, frequentas, por causa da vileza de teus amigos, homens vulgares, e, por isso, és objeto de vergonhosa censura, ó jovem; mas eu, contra a minha vontade, encontro vantagem em desprezar o teu amor, agindo como um homem livre.

1385 Os homens acreditavam que tu, possuindo um dom da deusa áurea, nascida em Chipre, tivesses chegado <da nascida em Chipre >; o dom da coroadada de violetas torna-se para os homens um fardo muito difícil de suportar, se Cíprida não os liberta dos sofrimentos.

Ó deusa nascida em Chipre, astuciosa deusa de Citera, que coisa magnífica Zeus, para te honrar, te deu para que possuísses este dom? Dominas o espírito prudente dos homens, e ninguém é tão forte e tão sábio que saiba evitar-te.





Conselho Brasileiro
de Manejo Florestal
FSC Brasil



PRIMEIRA EDITORA NEUTRA EM CARBONO DO BRASIL

Título conferido pela OSCIP PRIMA (www.prima.org.br)
após a implementação de um Programa Socioambiental
com vistas à ecoeficiência e ao plantio de árvores referentes
à neutralização das emissões dos GEE's – Gases do Efeito Estufa.



www.editora.uff.br

Este livro foi composto na fonte ITC Cheltenham Std, corpo 11.
Impresso na Flama Ramos Manuseio e Acabamento Gráfico,
em Papel Reciclado branco 75g gramas (miolo) e Cartão Supremo 250 gramas (capa)
produzido em harmonia com o meio ambiente.



Glória Braga Onelley é professora de Língua e Literatura Grega no Departamento de Letras Clássicas e Vernáculas do Instituto de Letras da Universidade Federal Fluminense. Atuou, até 1998, como professora da graduação e do Programa de Pós-Graduação em Letras Clássicas da Faculdade de Letras da Universidade Federal do Rio de Janeiro, onde se graduou em Letras (Português-Grego) e obteve os títulos de mestre e doutor em Letras Clássicas. Este livro é a tese de doutoramento, defendida em 1996 na Faculdade de Letras da UFRJ.

ISBN 852280507-5



9 788522 805075



uff Universidade
Federal
Fluminense



Editora da UFF

• U



C •

IMPRESSÃO DA UNIVERSIDADE DE COIMBRA
COIMBRA UNIVERSITY PRESS

I
U