

CALÍOPE

Presença Clássica

CALÍOPE

Presença Clássica

Universidade Federal do Rio de Janeiro

REITOR: Aloísio Teixeira

Centro de Letras e Artes

DECANA: Flora de Paoli Faria

Faculdade de Letras

DIRETORA: Eleonora Ziller Camenietzky

Programa de Pós-Graduação em Letras Clássicas

COORDENADOR: Tania Martins Santos

Departamento de Letras Clássicas

CHEFE: Katia Teonia Costa de Azevedo

Organizadores

Shirley Fátima Gomes Almeida Peçanha
Tania Martins Santos

Conselho Editorial

Alice da Silva Cunha
Ana Thereza Basílio Vieira
Anderson de Araújo Martins Esteves
Arlete José Mota
Nely Maria Pessanha
Ricardo de Souza Nogueira
Shirley Fátima Gomes de Almeida Peçanha
Tania Martins Santos

Conselho Consultivo

Glória Braga Onelley (UFF)
Jackie Pigeaud (Université de Nantes – França)
Jacyntho Lins Brandão (UFMG)
Maria Celeste Consolin Dezotti (UNESP / Araraquara)
Maria da Glória Novak (USP)
Maria Delia Buisel de Sequeiros (Universidad de La Plata – Argentina)
Neyde Theml (UFRJ)
Zélia de Almeida Cardoso (USP)

Revisão

Glória Braga Onelley
Shirley Fátima Gomes de Almeida Peçanha
Tania Martins Santos

Capa e projeto gráfico

7Letras

C158

Caliope: presença clássica / Programa de Pós-Graduação em Letras Clássicas, Departamento de Letras Clássicas da Universidade Federal do Rio de Janeiro. Vol. 1, n.1 (1984) – Rio de Janeiro: 7Letras, 1984-.

Semestral

Descrição baseada no: Vol. 25 (2013)

Inclui bibliografia

ISSN 1676-3521

1. Literatura clássica. Periódicos brasileiros. 2. Línguas clássicas. Periódicos brasileiros. I. Universidade Federal do Rio de Janeiro. Programa de Pós-Graduação em Letras Clássicas. II. Universidade Federal do Rio de Janeiro. Departamento de Letras Clássicas.

08-1785.

CDD: 880

CDU: 821.124

Programa de Pós-Graduação em Letras Clássicas / Faculdade de Letras – UFRJ

Av. Horácio Macedo, 2151 – sala F-327 – Ilha do Fundão

21941-917 – Rio de Janeiro – RJ

<http://www.lettras.ufrj.br/pgclassicas> – pgclassicas@lettras.ufrj.br

Viveiros de Castro Editora Ltda. Rua Visconde de Pirajá, 580/sl. 320, Ipanema – CEP. 22410-902

Rio de Janeiro / Tel. 21-2540-0076 / www.7letras.com.br / editora@7letras.com.br

SUMÁRIO

Apresentação	7
CONFERÊNCIAS	
Minha leitura do Adamastor.....	9
<i>Cleonice Berardinelli</i>	
The fiction of history: recalling the past and imagining the future with Caesar at Troy.....	19
<i>Richard Alston</i>	
ARTIGOS	
“Isso <não> é grego”: unidades fraseológicas de base literária grega	42
<i>Ana Maria César Pompeu</i>	
<i>Orlando Luiz de Araújo</i>	
<i>Rosemeire Selma Monteiro-Plantin</i>	
A representação de Lúcio Cornélio Sila na <i>História romana</i> de Apiano de Alexandria: a construção da imagem de um bom ditador (séc. II d.C.)	56
<i>Ana Teresa Marques Gonçalves</i>	
<i>Alice Maria de Souza</i>	
The physical concepts of the early stoa.....	76
<i>Eduardo Boechat</i>	
TRADUÇÃO	
Uma alegoria da vida humana.....	100
<i>André Alonso</i>	
Hendecassílabos jocosos a Plócio Gripo (Estácio, <i>Silvas</i> , 4.9).....	107
<i>Fernanda Messeder Moura</i>	
AUTORES.....	112
NORMAS EDITORIAIS PARA ENVIO DE TRABALHOS.....	114

APRESENTAÇÃO

A revista *Calíope*: presença clássica inicia sua 25ª edição contando com a valiosa colaboração de dois professores cujos textos foram apresentados no I Simpósio Internacional de Estudos Clássicos / XXX Semana de Estudos Clássicos, evento promovido pelo Departamento de Letras Clássicas em parceria com o Programa de Pós-graduação em Letras Clássicas da Faculdade de Letras da UFRJ entre os dias 12 e 16 de setembro de 2011. São eles a professora emérita da UFRJ / PUC e também membro efetivo da Academia Brasileira de Letras, Cleonice Berardinelli, que, na conferência de abertura, discorreu sobre as razões de não conceber, em *Os Lusíadas*, o personagem Adamastor como figura mitológica, e o professor doutor Richard Alston, da Royal Holloway University of London, cuja conferência versou sobre questões referentes à historicidade e à construção de uma realidade ficcional no poema épico *Farsália* de Lucano (séc. I d. C.), em especial na narrativa sobre a passagem de César por Troia.

A seguir, a professora doutora Ana Teresa Marques e a mestranda Alice Maria de Souza, da Universidade Federal de Goiás, com base em excertos de *História Romana*, composta no século II d. C., comentaram a opinião de Apiano sobre o ditador Lúcio Cornélio Sila do final do século I a. C.

Já a professora doutora Fernanda Messeder, da Universidade Federal do Rio de Janeiro, elaborou para o vernáculo a tradução do poema *Silvas* 4.9, de Públio Papínio Estácio (século I d. C.), no qual se salientou a linguagem zombeteira dirigida ao jovem senador Plócio Gripo, pelo fato de ter este retribuído, de forma inapropriada, o presente que lhe tinha dado o poeta.

No que diz respeito à língua e à literatura grega, destaca-se o estudo realizado pelos professores doutores Ana Maria César Pompeu, Orlando Luiz de Araújo e Rosemeire Sela Monteiro-Platin, da Universidade Federal do Ceará, que, estabelecendo um diálogo entre exemplos insertos em obras da literatura grega produzidas entre os séculos VIII e V a. C e unidades fraseológicas usuais na contemporaneidade, verificaram, numa perspectiva diacrônica, o novo sentido a elas atribuído.

Da produção filosófica do século III a. C., o professor doutor Eduardo Boechat apresentou os conceitos basilares da Física propostos pela escola estoica, sublinhando-lhes as concepções prevalecentes na atual pesquisa acadêmica e os pontos que até hoje suscitam discussões.

Por fim, o professor doutor André Alonso, da Universidade Federal Fluminense, traduziu os sete primeiros parágrafos de *A Placa de Cebes*, texto escrito em *koiné* entre os séculos I e II a. C. e atribuído a Cebes de Tebas, cuja temática se desenvolve em torno do significado de uma gravura impressa em uma oferenda dedicada a Cronos.

Cumpre-nos agradecer aos colaboradores desta edição a confiança depositada para a divulgação de seus trabalhos acadêmicos e aos leitores de *Calíope*: presença clássica.

MINHA LEITURA DO ADAMASTOR

Cleonice Berardinelli

RESUMO

Neste texto procurei explicar por que não considero o Adamastor, n' *Os Lusíadas*, uma figura mitológica, tal como Vênus ou Baco, o que seria inverossímil. Para mim, o gigante colossal, posto no extremo sul da África, naquele cabo onde serão destruídas tantas armadas, é na verdade um promontório no qual se refugiaram todos os “medos do mar sem fundo”, que é preciso ultrapassar para realizar o sonho de grandeza de Portugal: levar suas naus e seu domínio até à Índia. O próprio Vasco da Gama confessa que, diante dele, “arrepiam-se as carnes e os cabelos / A mim e a todos, só de ouvi-lo e vê-lo.” Foi este medo que criou o gigante no inconsciente coletivo dos portugueses. Era preciso ultrapassá-lo. A ultrapassagem, porém, não evitou os males com que ele ameaçava os navegantes: “Naufrágios, perdições de toda sorte, / Que o menor mal de todos seja a morte!”

Palavras-chave: epopeia; literatura; *Os Lusíadas*.

Seguindo a tradição épica, Camões utiliza n' *Os Lusíadas* mais de um narrador. Um narrador global (que chamaremos Narrador₁) introduz os narradores secundários, narradores-personagens (Narrador_{2,3} etc), os quais assumem temporariamente a narração. O narrador secundário mais importante é Vasco da Gama, a quem é dado narrar três cantos quase inteiros: da segunda metade da terceira estrofe do canto III à estrofe 90 do canto V. E, note-se, sem nenhuma interrupção. Outros narradores são: Paulo da Gama, a Ninfa da Ilha dos Amores, Tethys etc.

Qual a intenção do Poeta ao variar o emissor da narrativa? Parece-nos podermos responder que mais de um motivo o teria levado a tal. No caso específico de Vasco da Gama, obedeceu ao que a epopeia antiga lhe ensinava, iniciando o poema *in medias res*¹ e em seguida retornando ao passado, através da palavra do herói, fosse ele Ulisses, Eneias ou Vasco da Gama. No caso de Tethys e da Ninfa, pôde, sem inverossimilhança interna, prever o futuro (que o era, em relação à viagem, mas passado em relação ao poema); na apresentação das bandeiras por Paulo da Gama, insistiu sobre o que, em grande parte, tinha sido dito por Vasco, sem que

um deles se repetisse. Em nenhum momento, porém, a mudança do foco narrativo acarreta uma nova visão.

Não há como considerar no poema várias visões (V_1, V_2, V_3 etc), cuja soma daria uma visão estereoscópica² da narrativa, que poderíamos representar por

$$V_1 + V_2 + V_3 + \dots + V_n = \Sigma V,$$

mas a mesma visão, só aparentemente mudada ($V_1 = V_2 = V_3 = V_4 = V_n$) por ter mudado o narrador. A soma se transformaria num produto do único elemento real V_1 pelo número de vezes em que aparece, como ele mesmo ou disfarçado em outros (V_2, V_3, V_4 etc.):

$$V_1 + V_2 + V_3 + \dots + V_n = nV_1$$

e na multiplicidade de narradores haveria apenas a intensificação da única visão da narrativa – a do Narrador₁.

Embora dotados da mesma visão, os narradores se distinguem entre si por vários aspectos, inclusive pela matéria que lhes cabe narrar. Vejamos, por exemplo, como e por quem são apresentados os personagens mitológicos, que Camões, com muita propriedade, só faz intervir na ação quando as naus se encontram no Oceano Índico, e isso porque a costa ocidental da África já tinha sido percorrida até ao Cabo das Tormentas, onde chegara Bartolomeu Dias. Até aí havia roteiros, o oceano se tornara “possível”;³ aí começava para homens do fim do século XV, quase XVI, o desconhecido. Do outro lado do cabo, havia que contar com mais que a força humana. É então que acima dos homens, no Olimpo, os deuses sentem que devem intervir: é o momento de Baco armar ciladas que irão sendo destruídas por Vênus, uma a uma.

Toda a primeira parte da viagem, até à passagem do cabo, e mais um pouco, até Moçambique, é narrada por Vasco da Gama ao rei de Melinde.

Durante o percurso ao longo do Oceano Atlântico, nenhuma intervenção humana obstará a passagem aos portugueses; já na costa oriental suportam a dura provação do escorbuto e logo a seguir começarão os ataques dos nativos. Às falsidades dos habitantes de Moçambique e de Mombaça Vasco da Gama apenas alude, lembrando que o melindano já tinha notícias delas. De fato, nos cantos I e II, tinha-as contado o Narrador₁, que retomará a palavra, no início do canto VI, para levar os navegantes à Índia e de lá trazê-los de volta, premiando-os na Ilha dos Amores.

Ora, se a intervenção dos deuses só vai surgir quando estiverem as naus no Oceano Índico, só o Narrador₁ falará deles. Assim é, e assim deve ser, para que se preserve a verossimilhança do texto: em nenhum momento, durante a viagem, os homens se dão conta de que estejam sendo perseguidos por Baco ou ajudados por Vênus. Vasco da Gama, diante de cada perigo que o assalta, vê apenas os elementos da natureza ou os nativos que lhe são adversos; implora a Providência Divina e a ela agradece, logo que o perigo é removido. O Narrador₁, onisciente, é o único que sabe – e informa o leitor – do que está por trás das aparências.

Uma vez, porém, Vasco da Gama se viu diante de um personagem mitológico, falou-lhe e ouviu-lhe a voz. Como explicar a aparente incoerência do geralmente chamado episódio do Adamastor?

Começemos por dizer que não nos parece que se trate de um episódio, pois que tal palavra (do grego *epiesodion*, “o que vem de fora”) designa uma ação incidente, ligada à ação principal, algo que não se poderia incluir nas funções cardinais, consecutivas e consequentes, de que fala Barthes,⁴ e que abrem sempre uma alternativa, possibilitando a opção por um de dois caminhos. No caso, o gigante poderia ou não ter deixado passar a armada; se sobre ela – e não sobre armadas futuras – se abatesse a sua fúria, ainda dessa vez a Índia não teria sido alcançada. Por isso, julgamos que não se trata de um episódio, mas de um conjunto de funções, uma das microssequências da narrativa.

A esquadra de Vasco da Gama era mais uma que tentava os mares, alguns “nunca de antes navegados” (I, 1, v. 3), outros “nunca doutrem navegados” (V, 37, v. 3), porque por lá passara “a Lusitana gente” (I, 30, v. 8). Quando os primeiros navegadores, partindo de Sagres, se aventuraram nos caminhos do mar, os medos começavam muito perto, pois muito perto era o desconhecido. Pouco a pouco, foram vendo que seus medos “Tinham coral e praias e arvoredos”⁵ e foram-nos empurrando para o sul, até que todos se concentraram naquele cabo do fim, onde se escorriam “os medos do mar sem fundo”.⁶ Para ali se transferira o desconhecido.

Vasco da Gama seria o primeiro a transpô-lo. De mistura com o desejo de glória, com a ambição, legítima ou não, de lucro e mando, ele traria o temor da grande aventura: o seu e o que lhe legara um longo passado trágico-marítimo. É ele mesmo que diz que a aparição lhes “pôs nos corações um grande medo” (V, 38, v. 2) e mais: que se arrepiaram “as

carnes e o cabelo / A mi e a todos só de ouvi-lo e vê-lo” (V, 40, vv. 7-8).

Ao aproximar-se do cabo,

[...] ãa noite, estando descuidados
Na cortadora proa vigiando,
Ûa nuvem que os ares escurece,
Sobre nossas cabeças aparece.

Tão temerosa vinha e carregada,
Que pôs nos corações um grande medo;
Bramindo o negro mar de longe brada
Como se desse em vão algum rochedo. (V, 37, vv. 5-8 e 38, vv. 1-4)

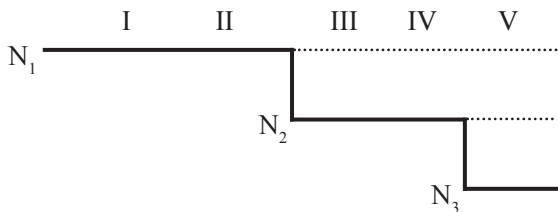
“Estando descuidados”, diz Vasco da Gama, surge-lhes diante – visível e audível – alguma coisa maior que tormenta (V, 38, v. 8), com terríveis feições humanas e voz “que pareceo sair do mar profundo” (V, 40, v. 6). E que diz essa voz? Faz ameaças de “Naufrágios, perdições de toda sorte, / Que o menor mal de todos seja a morte” (V, 44, vv. 7-8), isto é, as ameaças que o “grande medo” preveria, as que estariam à espreita no “nunca visto Promontório” (V, 50, v. 6).

Profetizadas as desgraças que os portugueses iriam atrair por sua ousadia, “Mais ia por diante o monstro horrendo” (V, 49, v. 1), quando o capitão o interrompe.

Mas voltemos atrás, para melhor apreender a estrutura desta importante passagem d’*Os Lusíadas*, que se compõe de vinte e quatro estrofes (canto V, 37-60), assim distribuídas:

Estrofes	37-38:	introdução	(2)
Estrofes	39-48:	Adamastor 1	(10)
Estrofe	49:	transição	(1)
Estrofes	50-59:	Adamastor 2	(10)
Estrofe	60:	epílogo	(1)

Como se vê, há uma distribuição muito equilibrada das partes: das vinte e quatro estrofes, quatro se destinam à introdução e transição e ao epílogo; as vinte restantes, divididas ao meio, apresentam o herói da sequência. Tanto Vasco da Gama como o Adamastor aparecem como narradores e como personagens. Pelo mesmo sistema de encaixe,⁷ que inseriu a narrativa de Vasco da Gama (Narrador₂) na grande narrativa do Narrador₁, a do Adamastor (Narrador₃)⁸ se insere naquela. Um simples gráfico no-lo mostrará:



O Narrador₂, depois de uma indicação perifrástica do tempo, começa a descrever a espantosa figura que se agiganta à frente das naus (V, 39-40, vv. 1-4): surgida da noite e da nuvem tempestuosa, ao som do mar, é disforme em sua grandeza e fealdade. Passa-lhe Vasco da Gama a palavra e ouve-lhe profecias e maldições. Da ameaça geral a todos que ali vieram passa à ameaça nominal a Bartolomeu Dias, D. Francisco de Almeida e Sepúlveda; abranda-se um pouco a cólera inicial ao prever o infortúnio deste último, “cavaleiro, enamorado”, que “consigo trará a fermosa dama / Que Amor por grão mercê lhe terá dado” (V, 46, vv. 2-4). Os adjetivos com que qualifica Leonor de Sepúlveda pertencem à área semântica da beleza, da suavidade: “fermosa dama”, “linda dama”, “delicados pés”, “cristalinos membros e perclaros” (V, 47); os que se aplicam ao cabo e seus habitantes ou ao que eles causam aos dois amantes são da área da aspereza e da desgraça: “triste ventura e negro fado”, “terreno meu, [...] duro e irado” (V, 46, v. 5-6), “Cafres ásperos e avaros” (V, 47, v. 3), “fêrvida e implacábil espessura” (V, 48, v. 4). Tal adjetivação, reveladora da emotividade do Narrador₃, prepara a passagem do primeiro ao segundo Adamastor; a capacidade de enternecer-se com o triste fim de dois amantes lhe vem da própria capacidade de amar, no seu caso, de amar sem ser amado. É a história de seu amor infeliz que contará a Vasco da Gama em resposta ao “Quem és tu?” (V, 49, v. 3), apresentando-se outro, tão outro que a sua resposta surpreende a quantos o ouvem.

Com a previsão do naufrágio de Sepúlveda terminam, pois, as dez estrofes que caracterizam a primeira face do Adamastor. Depois de nova interferência do Narrador₂, a interpelá-lo, temos a nova fala, expressão de uma outra face – inesperada, como dissemos. Transforma-se o gigante. E a sua primeira transformação claramente sensível (o seu abrandamento diante dos Sepúlvedas era pouco mais que um índice) vem no nível do significante,⁹ isto é, no tom da voz: o primeiro Adamastor falara “Com

tom de voz [...] horrendo e grosso” (V, 40, v. 5), o segundo falará “com voz pesada e amara, / Como quem da pergunta lhe pesara” (V, 49, v. 7-8). A voz da ameaça passou a voz do pesar, da amargura. É *pesada* bissemicamente – porque reveladora de pesar e porque dificultosa. Através da nova voz, um novo tipo de discurso surgirá: no primeiro, a função dominante da linguagem era a conativa, pois que o locutor se dirigia a seu interlocutário, tentando intimidá-lo, desviá-lo do seu caminho. O discurso versava sobre o relacionamento entre os dois interlocutores: os feitos de um – “Pois os vedados términos quebrantas / E navegar meus longos mares ousas” (V, 41, vv. 5-6),

Pois vens ver os segredos escondidos
Da natureza e do úmido elemento,
A nenhum grande humano concedidos
De nobre ou de imoral merecimento (V, 42, vv. 1-4) –

e a reação de cólera e a promessa de vingança do outro – “Ouve os danos de mi, que apercebidos / Estão a teu sobejo atrevimento” (V, 42, vv. 5-6) e

Sabe que quantas naos esta viagem
Que tu fazes, fizerem, de atrevidas,
Inimiga terão esta paragem
Com ventos e tormentas desmedidas. (V, 43, vv. 1-4)

E nos damos conta de que o emissor da mensagem é, simultaneamente, o sujeito da ação a ser realizada, enquanto o receptor é o destinatário da mesma.

Isso acontece por estarmos diante de um enunciado performativo (segundo Austin),¹⁰ que se caracteriza por descrever uma ação do seu locutor e ao mesmo tempo ser esta ação cumprida pela sua enunciação. É o caso das frases que começam por “eu prometo” que, no texto que estamos estudando, está implícito. Neste tipo de discurso, é muito importante o ato ilocutório¹¹ que se realiza, pois que altera a situação dos interlocutores: o gigante assume um compromisso, acrescenta-se uma obrigação; Vasco da Gama (sintetizando os navegantes portugueses) encontra-se diante da alternativa de obedecer ou não. Assim se cria a necessidade de opção de que falávamos atrás, ao considerar o Adamastor como uma sequência da narrativa.

Pressentida a primeira transformação pelo Narrador₂, assume o Narrador₃ a narrativa: uma autobiografia em que principia por dizer o que

é – um promontório – e o que foi – um Titã, um “dos filhos aspérrimos da terra” (V, 51, v. 1). Como seus irmãos, revoltou-se contra Júpiter; mas, diferente deles, seu ato de rebeldia foi buscar a armada de Netuno, pois que era “capitão do mar” (V, 51, v. 7). Seu infortúnio foi amar demais a quem o não amava; desamado, ludibriado, escarnecido, viu-se ainda castigado pelos deuses e metamorfoseado em “terra dura” e “penedos” (V, 59, vv. 1-2).

Retoma Vasco da Gama a palavra para pôr o fecho à sequência, descrevendo a última atitude do Adamastor:

Assi contava, e cum medonho choro
Súbito d’ante os olhos se apartou;
Desfez-se a nuvem negra e cum sonoro
Bramido muito longe o mar soou. (V, 60, vv. 1-4).

Repassando os pontos essenciais do que ressaltamos até aqui, lembremos as circunstâncias em que se dá o aparecimento e o desaparecimento do gigante: surge de “*Ua nuvem que os ares escurece*” (V, 37, v. 7) enquanto, na tensão da expectativa, só se ouve a voz do mar (“*Bramindo o negro mar de longe brada*”); quando fala o Adamastor, sua voz “*pareceu sair do mar profundo*” (V, 40, v. 6) e quando desaparece, desfaz-se “*a nuvem negra*” (V, 60, v. 3) e outra vez, cessada a sua voz, só se ouve a voz do mar (“*cum sonoro / Bramido muito longe o mar soou*” – V, 60, vv. 3-4). Além disso, quando responde a Vasco da Gama, o gigante se identifica como “*aquele oculto e grande Cabo / A quem chamais vós outros Tormentório*” (V, 50, vv. 1-2), e logo adiante como o “*nunca visto Promontório*” (V, 50, v. 6). Sua caracterização, pois, está muito longe de ter a autonomia e a nitidez das outras divindades mitológicas: parece ter sido gerado na escuridão da noite tempestuosa e também – passe a ousadia – na obscuridade do inconsciente individual de Vasco da Gama (e do Narrador₁?) onde se projetava o inconsciente coletivo do povo português.¹² Como dissemos atrás, no Cabo se refugiavam os medos perseguidos pelas naus, mas conservados no fundo de cada um dos que partiam ou ficavam. E esses medos assumiram, dentro da tempestade, forma sobre-humana grande bastante para se opor à passagem dos navegantes. Só um semideus, um Titã capaz de lutar “*Contra o que vibra os raios de Vulcano*” (V, 51, v. 4) poderia enfrentar a “*gente ousada mais que quantas / No mundo cometeram grandes cousas*” (V, 41, vv. 1-2). Essa face

temerosa, a única que se conhecia até então, voltada para o Ocidente, era a projeção da imagem ancestral dos perigos. Como a Esfinge, ali estava o colosso a propor aos que tentavam passagem o enigma e a alternativa por ele criada: “Decifra-me ou te devoro”. O enigma era a sua força; decifrada, a Esfinge perdeu-a e matou-se. Assim também o Adamastor, desvendado, revelou a outra face, a face da fraqueza, até aí irrevelada. Não se mata, na verdade, mas perde a sua unidade aparente, passa a ser a imagem do povo que o decifra e que nela se projeta para nela se reconhecer.¹³ É o momento da criação do mito: “en bref projection inconsciente de l’explication des choses, par une société donnée. [...] créer un mythe nouveau, c’est projeter par refraction l’image d’une société apte à se conformer au mythe nouveau”.¹⁴

O novo Adamastor foi “capitão do mar”, buscou a “armada de Netuno” (V, 51, vv. 7-8), mas deixou-se perder por amor. Enganado, sofre, mas já agora prefere o engano à desilusão total:

Ó Ninfa, a mais fermosa do Oceano,
Já que minha presença não te agrada,
Que te custava ter-me neste engano
Ou fosse monte, nuvem, sonho ou nada? (V, 57, vv. 1-4)

Não difere muito deste apelo patético o do fado popular:

Não digas não, dize sim
Inda que amor não sintas;
Não digas não, dize sim,
Dize sim inda que mintas.

ou o desejo expresso pelo próprio Camões, sabedor de que os amores são falsos:

oxalá que enganadores! (*Rh*, fo. 162 r)¹⁵

Será demais insistir nas semelhanças entre o gigante e o povo que o afronta? Ambos são capitães do mar, ambos defendem com bravura o próprio solo, ambos sabem fazer a crua guerra, mas também são ambos sensíveis à beleza feminina, capazes de amar com extremos e contentar-se com enganos de amor.

Parece-nos que assim se resolve a incoerência a que nos referimos atrás, da presença de um ser mitológico no discurso de Vasco da Gama, a qual seria agravada pelas últimas palavras deste ao rei de Melinde, confrontando a verdade que conta “nua e pura” (V, 89, v. 7) com os fingidos

semideuses, Circes e Polifemos (V, 88, vv. 2-3). O Adamastor é mais que um ser mitológico, preexistente ao poema: é o mito, que se manifesta através da criação artística, no nível da enunciação.¹⁶

ABSTRACT

In this text, I intended to explain why I don't consider Adamastor in "Os Lusíadas" a mythological figure, such as Venus or Bacchus, which would be unlikely. In my view, the colossal giant, put in the extreme south of Africa, in that cape where so many armies will be destroyed, is actually a promontory where all "fears of the sea without bottom" take refuge, which is necessary to surpass in order to consummate Portugal's dream of greatness: to take its ships and domain to India. Vasco da Gama himself confesses that, in the face of it, "crept the flesh, and stood the hair/ Of me and all, only by listening and seeing it." It was that fear that created the giant in the Portuguese's collective unconscious. It was necessary to surpass it. The surpassing, however, did not avoid the woes that menaced the navigators: "shipwrecks, all kind of perdition,/ Be death the lesser of all evils!"

Keywords: literature; epic; *Os Lusíadas*.

NOTAS

¹ HORACE. "Art poétique". In: *Oeuvres d'Horace*: texte latin. 13e. éd. Paris: Hachette, s.d. p. 599, v. 148.

² TODOROV, Tzvetan. "Les catégories du récit littéraire". In: *Communications* (8). Paris: Seuil, 1966. p. 142.

³ PESSOA, Fernando. *Mensagem*, 4. ed. Lisboa: Ática, 1950. p. 54: "immenso e possível oceano". Utilizo a 4ª. edição da Ática, de 1950, que mantém a ortografia usada por Fernando Pessoa, já ultrapassada ao tempo do poeta, mas que considero expressiva especialmente nesta obra.

⁴ BARTHES, Roland. "Introduction à l'analyse structurelle des récits". In: *Communications* (8). Paris: Seuil, p. 10.

⁵ PESSOA, *op. cit.*, p. 52.

⁶ *Ibid.*, p. 57.

⁷ TODOROV, *op. cit.*, p. 140.

⁸ Quando nos referimos aos vários narradores do poema, chamamos Narrador₃ a Paulo da Gama; aqui, onde excepcionalmente só estamos falando dos dois narradores maiores (N₁ e 2), usamos N₃ para o Adamastor.

⁹ Usamos *significante* no sentido saussuriano do termo.

¹⁰ DUCROT, Oswald; TODOROV, Tzvetan. *Dictionnaire encyclopédique des sciences du langage*. Paris: Seuil, 1972. p. 427-9.

¹¹ *Ibid.*, p. 428.

¹² Cf. FRETIGNY, Roger et VIREL, André. “L’apport des techniques d’imagerie mentale à l’étude de l’imaginaire”. In: *CIRCÉ* (1): Études et recherches sur l’Imaginaire réunies par Jean Burgos. Paris: Lettres Modernes, 1969, p. 141: “[L’Imaginaire] rétablit la perméabilité entre l’individu et le collectif et ce n’est pas là sa moindre fonction – car l’Imaginaire est, avant tout, collectif”. Cf. também p. 142 e 144.

¹³ Cf. PALMIER, Jean-Michel. *Lacan: le Symbolique et l’Imaginaire*. 2.éd. Paris: Editions Universitaires, 1970, p. 20 ss.

¹⁴ “em resumo, projeção inconsciente da explicação das coisas, por uma dada sociedade. [...] criar um novo mito é projetar por refração a imagem duma sociedade apta a conformar-se ao novo mito.” DUROZOI, Gérard et LECHERBONNIER. *Le Surréalisme*. Paris: Larousse, 1972. p. 147.

¹⁵ Último verso das “Voltas próprias” à “Cantiga velha”, cujo *incipit* é “Apartam-se os meus olhos”. (*Rh*, fo. 161 v)

¹⁶ Cf. nota 12.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BARTHES, Roland. “Introduction à l’analyse structurelle des récits”. In: *Communications* (8). Paris: Seuil, p. 10.

DUCROT, Oswald; TODOROV, Tzvetan. *Dictionnaire encyclopédique des sciences du langage*. Paris: Seuil, 1972. p. 427-9.

DUROZOI, Gérard; LECHERBONNIER. *Le Surréalisme*. Paris: Larousse, 1972. p. 147.

FRETIGNY, Roger; VIREL, André. “L’apport des techniques d’imagerie mentale à l’étude de l’imaginaire”. In: *CIRCÉ* (1): Études et recherches sur l’Imaginaire réunies par Jean Burgos. Paris: Lettres Modernes, 1969. p. 141-4.

HORACE. “Art poétique”. In: *Oeuvres d’Horace: texte latin*. 13e. éd. Paris: Hachette, s.d. p. 599, v. 148.

PALMIER, Jean-Michel. *Lacan: le Symbolique et l’Imaginaire*. 2.éd. Paris: Editions Universitaires, 1970. p. 20 segg.

PESSOA, Fernando. *Mensagem*. 4. ed. Lisboa: Ática, 1950.

TODOROV, Tzvetan. “Les catégories du récit littéraire”. In: *Communications* (8). Paris: Seuil, 1966. p. 142.

THE FICTION OF HISTORY: RECALLING THE PAST AND IMAGINING THE FUTURE WITH CAESAR AT TROY

Richard Alston

RESUMO

A passagem de César por Troia, na *Farsália* de Lucano, acontece num momento decisivo da narrativa. Vitorioso até então, César vive um momento de transição entre o papel desempenhado por ele como destruidor de Roma e o de construtor de uma nova ordem mundial. A natureza ficcional da narrativa põe em dúvida os verdadeiros valores da história, possibilitando a Lucano estabelecer um contraste entre a real arqueologia do lugar, um lugar que resiste à interpretação de César, e as narrativas da memória coletiva, com as quais César constrói um significado acerca desse lugar. Este não é o primeiro episódio no qual o César de Lucano oferece uma interpretação do passado, na qual as narrativas da fundação imperial são proporcionadas por uma força coletiva e política. Do mesmo modo, narrativas alternativas a respeito do passado aparecem no texto, desafiando a César ou proporcionando a indivíduos e grupos uma saída para a hegemonia deste. Essas narrativas alternativas, às vezes claramente equivocadas, buscam situar César no interior de narrativas históricas mais amplas, diminuindo seu papel histórico como uma figura revolucionária. A interpretação que César dá a Troia será a dominante, por causa da força política que ele apresenta no final do episódio a fim de determinar o êxito da narrativa. A resistência é esmagada na narrativa de Lucano. Não obstante, o caráter ficcional da própria narrativa de Lucano aponta posteriormente para a natureza ficcional da narração de César. As camadas da ficção numa narrativa de fundação imperial sugerem passagens inverídicas. A história das invenções históricas de Lucano solapa os verdadeiros valores da história e, por conseguinte, a fundamentação retórica do próprio regime imperial. No entanto, não podemos evitar a impressão de que a narrativa em si mesma não importa, posto que o regime imperial é capaz de desdobrar o seu poder, para criar as narrativas da memória coletiva nas quais o regime se baseia. Ainda assim, por trás do caráter ficcional das narrativas históricas, jaz o evento, que nunca pode ser completamente assimilado nas narrativas de poder político e sempre deixa um resíduo (o qual não pode ser explicado nem assimilado) que pode vir a atuar como um ponto de resistência. O evento existe como uma verdade última, a qual nem a memória coletiva nem a postura do poder imperial podem assimilar nem controlar e, como tal, oferece um passado que está além das convenções do discurso

histórico normal. Isso pode ser ilustrado com os *Annales* de Tácito, nos quais o episódio paralelo da passagem de César por Troia é a passagem de Germânico pelo mesmo lugar. De modo semelhante, ao ver Troia como o ponto da fundação imperial, Germânico imagina o momento da destruição imperial e um tempo no qual Roma e César não mais existirão, e isso torna possível imaginar um mundo pós-romano, assim como era possível imaginar um mundo pós-troiano.

Palavras-chave: César; Troia; *Farsália*; Lucano.

We are accustomed to honouring the generic difference between history and fiction. Such honouring is reflected in the academic division of labour, between the scholar of literature and the scholar of history, though, of course, our interests often cross. History is and was supposedly true or at least verisimilitude is and was a primary duty of the historian. For the poet, however, the rules of truth are rather different. Yet, neither in modern popular culture nor in antiquity is the division robust. The ease with which ancient historians invented dialogues, the almost complete absence of citations of evidence, and the deploying of psychological insights which would seem to require an intimate knowledge of their subjects exemplify literary techniques that we might more naturally associate with the novelist than with the historian. Furthermore, Roman epic poetry frequently engages with the historical, not only with the remote and mythical history of the age of heroes, but with history that is relatively well-attested and even contemporary, as we see in the poetic imaginings of the Second Punic War, the desire of Cicero to have an epic composed on his consulship, and the seeming pressures placed on Augustan poets to sing of a grander theme and produce the epic of Augustan history. Lucan's *Pharsalia* exemplifies the potential of the historical narrative to make the transition across the generic divide between history and fiction. In modern cultural production, such transitions are, of course, familiar. The past is for us, as it was for the Romans, too important to be left to historians, and the multiplicity of genres in which the past is discussed represents an engagement and a concern with the past as a central element within contemporary culture. In what follows, I explore the importance of the past in modern and Roman society, and the meaning of the genre-traversal of the past in Roman literary culture. I point to the totalitarian potential of historical narratives in generating a uniform view of the historical experience and suggest that the emergence of Rome as a

potentially totalitarian state is predicated on the uniformity of historical narrative. Nevertheless, such uniformity was not achieved, as we shall see. Lucan undermines narrative uniformity and the translation of the past into different generic forms opens a capacity for resistance.

The familiar and trite observation runs that each generation rewrites its past according to its needs and requirements. Yet, the problem is not so much to observe the tendency for historiographical reinvention as to explain it. After all, in a discipline that justifies itself on its claims to truth, the ephemeral nature of those truths is a cause for some concern. The remoulding of the past is not, it seems to me, a result of the endless motility of past time. The past was real and must be understood as such. Yet, the way we understand the past shifts as we rethink and reshaped our understanding of the contemporary world. Further, our desire for rules which will illuminate a better understanding of the ways in which society work (ancient or modern), we come to ask different questions of the past, think about the past in different ways, and explore our relationship to that past from new perspectives. Each generation feels a need to recycle the past since the past is an area of dispute and argumentation in which the nature of current society is explored.¹

Furthermore, the rewriting of the past is an act of power. The discourses of history are not evanescent. Social formations have historical forms (be they the relationship between men and women, between social class, or between nations) which become normalised over time. The past can operate as a means of trapping us into various kinds of social behaviours, which are regarded as norms or inevitabilities. The disciplines of historical analysis tend to preserve narratives of the past as authoritative, reinforcing the social meanings and theories embedded in those interpretations. Yet, each generation needs to rewrite its histories to exercise some control over the past that moulds the society in which they live, and in so doing, histories become controversial, both in the relationship to histories of past generation, in the construction of present meanings, and in the reimagining of the past. But it follows that not only can each generation seek to reimagine its past, but each coherent social group that can find itself defined or, indeed, ignored in the past narratives. Histories from the political edges (post-colonial histories), histories of the poor, and the marginalised, of women (feminist histories), of slaves,

of the ethnically cleansed, assert a presence in the contemporary world and a place in the past. History is an ethical issue, and a contentious area.²

Only in an ultra-rationalist totalitarian universe will we achieve consensus over the present and its meanings; thus debate about the past should not or cannot come to an end, for such a consensus would enable such a totalitarian present. When there are no questions, no doubts, no arguments about past and present, the writing of history will have its end. Historical writing generates collective memory, a memory that then is adopted within society and which can give societies their necessary sense of identity. Yet, for cultural memory to be effective in establishing social and cultural norms, it needs to translate itself from the social to the individual. The totalitarian potential of historical narrative lies in the possibility of the singular narrative of identity that affects the social being, generating the human in accord with that singular narrative. If the historian renders still the unquiet souls of the dead, to give them their definitive and authoritative place in the narratives of the past (as Michelet would have us believe), history becomes itself authoritative and oppressive.³ Fukayama's confident and subsequently retracted predictions of the end of history would represent an end of politics and an end of debate, and, in its Nietzschean form, an end of humanity.⁴ Being human is to be disputatious, and to struggle against a particular ordering of society in which the individual has a particular place. The End of History can only come in a heavenly Utopia and given that our experience with utopian societies is so traumatic, the heavenly utopia is most likely to come into being through the deployment of vast totalitarian power. A real End of History arises only with the Last Man and in that achievement of that end there is also death. If the historian's goal is to establish the one true narrative of the past, then we have to question the ethical task of the historian.

Paul Ricoeur has argued that operational memory (how we understand how to tie our shoelaces without perpetually having to think about it) and recollection (the conscious calling forth of an *imago* of the past) are fundamentally related and that there is only a limited difference between cultural memory and personal memory.⁵ Further, since memory is expressed and frequently recalled in language (narrated), memory is in itself social. Narration enables memory to be sustained, affirmed, and given meaning and by contrast a memory that is not or cannot be narrated becomes a memory which is out of time and out of meaning. Memory,

for Ricoeur, needs to be sustained within a social environment through repetition and approbation. The implication of such a socialisation of memory is radical since memory is both fundamental to our very being (we remember who we are) and how we interact socially (we remember how to be with other people). If we remember who we are, but that memory is social, then the social is built deep into our personalities. For Ricoeur, the division between the social and the psychological is, in itself, artificial. Such a close link between the social and the personal ties Ricoeur to radical psychologists, Deleuze and Guattari, for whom the self is constructed in a social environment. Deleuze and Guattari are engaged in an anti-Oedipus, denying the universality of Freudian constructions of the self in society in favour of a more directly embedded social self.⁶ For Freud, the relationship between the self and family was always in contention and although anthropologies may differ between societies, the fundamental tension between an organised society and family and the drives of the individual would persist across time.⁷ The critique of such a position underpins Foucault's analysis of the historical self.⁸

Lacan's Freudianism, however, views the psyche as partitioned into orders, between the order of the Symbolic (which is a predominantly social field) and the orders of the Imaginary and the Real.⁹ The fundamental tenet of the Talking Cure is that we can process issues and problems in the Imaginary and the Real only through the Symbolic, but, of course, the entry of a dream or a memory into the Symbolic of language and discourse risks the distortion or transformation of memories. Further a narrated or partially narrated memory influences the original recollection and experience so that the truth of memory may lie at some distance from the memory as narrated. Memories which are not narrated (memories that are given no existence in the Symbolic) must remain in the Real, where the incomprehensibility of the memory render it as a dream. Furthermore, the non-narrated memory cannot become a cultural memory. There is, therefore, a lack in the identification of the dream-memory in the various realms that parallels the lack in the identification of the self in Lacanian psychoanalysis, and such a lack entails a dissatisfaction with narratives of memory that is essentially and fundamentally related to the dissatisfaction with identity-formation as noted by Sartre among others.¹⁰

The distance between the narration of memory and the memory that subsists in the psyche, most obviously present in the narrations and

memories of horror, offers a potential point of resistance. Such memories can have a bodily visceral form: 'If you cannot smell it, you were not there'. But in the corporeal form of memory, memory becomes unrepresentable (part of the Real). Yet, the memory of horror reaches powerful into the development of collective memory and politicised memory, which can persist with great power in the memory of a collective (a memory of slavery; a memory of the holocaust). Political memory, even foundational memory, that depends on trauma rests on a profoundly Real experience that is not easily translated into the Symbolic. Such memories are most obviously fictionalised since the true horror of the event cannot be recalled. The memory thus resists any attempt at assimilation into a broad political discourse of meaning and is always capable of reasserting its unique experience in denial of the generalities that are required in the development of social memory ('if you cannot smell it, you were not there').

This corporeal experience of memory connects two other seemingly remotely related aspects of the experience of memory. The first is that memory is pervasive. We remember how we tie our shoelaces, but also how to walk and talk, how to move in the street, and how to interact with others in the community. It is written into the way in which we hold our bodies, into gender relations, and into all elements of our physicality. These regularities of social behaviour are plainly learnt, and, as Pierre Bourdieu has shown, plainly inscribed in our environments.¹¹ The environment operates as a mnemonic in which the *habitus* is continuously reinforced and transmitted. Memory is built firmly into our identities, but identities are also embedded in locations.

Shifting location opens the possibility of identity (and memory) being remade, and in that movement there is an image or a fantasy of freedom, since one might not be confined by the social memories of one's place. Yet, that possibility of a new creation merely acknowledges the differences between symbol-laden environments since if one changes location, one encounters new places and new values, and a new *habitus*, and in that *habitus*, there is a place for the outsider. Jacques Rancière has argued that freedom or the democratic moment cannot be accomplished in conventional places, and has looked for places which exist outside conventions.¹² We could understand these places as those few elements in the spatial world not inscribed with the mnemonics of society.¹³ Such separation could only be achieved in the marginal places, among the

ruins, in the places-in-between, in atopia not utopia, or beyond the fringe of imperial power.

Yet, one may doubt whether such places really exist, since places that are in the margins are precisely defined by that marginality, as if merely distance from metropolitan culture creates freedom. Rancière risks romanticising the places without signs that he can read, and turning them into places of freedom, as European colonialists found their freedom in lands which were, according to them at least, unmarked by signs, the cities of the Orient and Africa, Ottoman Greece, the ‘unpopulated’ and newly discovered lands of Australia, Africa, and the pre-Columbian Americas. One of Rancière’s key examples is the military camps of the mutinies of AD 14, places which might seem exotic in Rome-centred readings, but which were overwhelmed with symbols and history. Making such places free of signs requires an act of power in not reading those signs, which, as we shall see, happens with Caesar in Troy. These willed signless spaces allow scope for the fantasy of the ahistorical man, who can transcend history and establish an ultimate truth. But an awareness of the mutability of signs and the prevalence of such signs, even if we choose not to read them, permits a place to subsist even in a city razed to the ground in which signs persist only and wholly in the memory. Completely new places can be made, but only as fantasies of megalomania.

Place is an issue of memory, but it also has a longer-term historical aspect, since place carries within it memories of events where one was not, cultural memories that are necessary tools for establishing a social identity and a sense of self in the world. These memories are, of necessity, experienced through narration and are equally necessarily incomplete and partial and recognisably so. Every guidebook transmits only a limited experience of a place. The recognition of the partial nature of particular narratives of place and time offers a possibility of alternative constructions and that possibility establishes a difference or distance between societal narratives of cultural memory and what memory could be. Since we can imagine different memories, we can recognise the imaginary in memory.

Lucan’s narrative exposes such an imaginary. The *Pharsalia* blurs the distinction between history and fiction. In so doing, it undermines the foundational narratives of the imperial age as one possible imaginary. The poem follows dramatic convention in imagining being present at the event, but then points to different narrative possibilities including

official histories of the event, which are rendered artificial in comparison with Lucan's invented narrative. Further, he hints at the impossibility and unethical nature of a complete history.

Lucan's destabilisation of historical narratives rests partly on horror. It has long been recognised that Lucan's account of the civil war is bloody and visceral. Shadhi Bartsch, in a landmark study, identified the detailed somatic violence of the *Pharsalia* with a social dissolution, in which the boundaries of the self were sundered in a metaphor for the dissolution of the state.¹⁴ The Republic was written on the body and destroyed with the body. The spilling of the body is abject, a darkened mirror of the sublime, which exists beyond explanation and reason and in denial of the social; man is ultimately meat in Lucan. The violence of the account, which echoes the techniques of modern war films to emphasise the bloodiness and corporeality of combat, precisely in the cause of realism, makes the literary spectacle into an experience that is more real, both in the common meaning of the term and in the Lacanian sense of being beyond narrative and explanation. The corporeal nature of the narrative points to a writing of history in bodies and on bodies and the visceral nature of an event which those absent cannot capture or remember, except through the narratives of fiction. Yet, if this is a fictional truth of war, so the historian's memory is exposed as being a different, less real truth. Further, the horror of the war creates a visceral reaction: one is there in the blood and guts of battle that reduces the participants to flesh, a dissolution that destroys the social self, and ultimately society. Instead of reading from the dissolution of society to the dissolution of bodies, as Bartsch does, one can read from the dissolution of bodies to the dissolution of societies. In such blood, no ideology can make sense and a lack of meaningful narrative memory is exposed.

There are a variety of points in the *Pharsalia* when this gap between the physicality of experience and the narratives of history are exposed. One may think of the *matrona* at the end of Book 1 (673-95) whose experience of the civil war in a physically traumatic vision cannot be narrated to the shocked crowds and similarly of the priestess of Apollo, Phemenoe, in Book 5, whose prophecy cannot be translated by the Roman general. Phemenoe's frail and all too human body is seized by Apollo and she is killed by history

Venit aetas omnis in unam
Congeriem, miserumque premunt tot saecula pectus
Lucan, *Pharsalia*, 5.177-8
All time came as one and so many ages pressed the wretched heart

Phemenoe's experience of all history parallels Benjamin's Angel of history, pushed backwards through time and viewing the past in its unified horror. Narrative fails in the face of the bodily and deadly experience of total history which only angels and gods can survive. History itself is fundamentally unknowable and beyond representation.¹⁵

The narratives of history are exposed not as false, but as incomplete. No representation can capture a meaning and horror that is beyond an assimilation into collective memory. Such a particularity of individual memories and narratives allows a layering of possible narratives in the historical record, as if each narrative is a trace of a particular event and the event itself can be known only through its limited surviving traces. For instance, the narrative of the wars between Marius and Sulla in Book 2 (70-233) is explicitly a narrative of the elders and a cultural memory. That memory is not false, and certainly not short of horror nor of violence, but the presumption that Caesar's war was the same is overlaid by the *Pharsalia's* metanarrative of revolutionary, unprecedented change that brought into being a new world. Similarly, Caesar's own narrative of the civil wars, delivered before the battle of Pharsalus (7.250-329) is not exactly inaccurate, it is just a version of history that we cannot recognise in the *Pharsalia* itself. Ominously, Caesar himself remarks

Haec, fato quae teste probet, quis iustius arma
Sumpserit
Lucan, *Pharsalia*, 7. 259-60
Now, fate will bear witness who bears arms with greater justice

suggesting that history will be remade in the aftermath of a battle in which justice will inevitably triumph. The traces of the event that survive will attest to Caesar's righteousness, but the very mention of the possibility of fabricating history points to a negative dialectic in which the alternative traces of the event survive, a spectral presence to haunt the Caesarian narratives of the event. Multiple possible and incomplete narratives co-exist.

My key episode comes after the battle of *Pharsalia* with Caesar's visit to Troy. This story is told out of time. We already know of Pompey's flight, his decision to trust himself to Ptolemy of Egypt, and Ptolemy's

treachery; we know that Pompey's son has fled West, and we have been with Cato and his soldiers in their catastrophic and brutal march through the Africa desert, and it is only then that we return to Caesar, making his way slowly from the battlefield in his search for Pompey (9.950-2).

Caesar enjoys a tour of Greece that culminates in Troy (9.964-99). But Caesar is a poor archaeologist. He searches for the walls of Apollo and finds that

Silvae steriles et putres robore trunci
Assaraci pressere domos et templa deorum
Iam lassa radice tenet, ac tota teguntur
Pergama dumetis: etiam periere ruinae
Lucan, *Pharsalia*, 9. 965-9

sterile woods and rotten tree-trunks lie upon the home of Assarcus and the temples of the gods are now held down by old roots and thorns cover all Pergamon: even the ruins have perished.

Nullum est sine nomine saxum (973), (No stone is without a story), but Caesar, who sees the various sites of memory, is unable to recognise those stories.

Inscius in sicco serpentem pulvere rivum
Transierat qui Xanthus erat. Securus in alto
Gramine ponebat gressus: Phryx incola manes
Hectoreos calcare vetat. Discussa iacebant
Saxa nec ullius faciem servantia sacri:
'Herceas' monstrator ait 'non respicis aras?'
Lucan, *Pharsalia* 9.974-9

Unknowing, he crossed a stream snaking through the dry dust, which was the Xanthus. Confidently, he stepped through the high grass. The native guide forbade him from stepping on the bones of Hector. When scattered stones, bearing no sign of sanctity lay before him, the guide asked 'Do you not respect the Hercean altar?'

Caesar's tour is unseeing of place, and thus memory would seem closed off to him and in that closure of memory there is an allusion to mortality. Death claims everything, even Troy. Ironically, Lucan reassures Caesar

Pharsalia nostra
Vivet et a nullo tenebris damnabimur aevo
Lucan, *Pharsalia*, 9. 985-6

Our Pharsalia will live and no age will condemn it to the shades.

If Lucan is confident, so is Caesar. His non-reading of the city's ruins leaves him unshaken, *inscius* but *securus*. He raises an altar to the gods and declares himself *gentis Iuleae vestris clarissimus* (995) (most famed of the Iulian line), descendant of Aeneas. He promises a Roman Troy (999), and departs.

This is an epic moment and a referential crux. Not only are Caesar and Lucan referencing Homeric Troy and the *Iliad*, but we are clearly with the *Aeneid*. As Caesar stands on Hector's bones, so the poetic archaeology gives us Aeneas, and alongside Aeneas we see Augustus (another claimant to be most famous Julian and one whose absence from the Trojan narrative and history undermines Caesar's narrative). Yet, Lucan in the preface has also established an association between Caesar and Nero as the logical outcome of the terrible events which are narrated in the poem. Furthermore, as we shall see later, the visit of Caesar was imitated by Germanicus. The layering of poets and imperial figures is matched by a layering of place, for in the visit to Troy we see not only Troy as it is, but as it was. We see also Rome in an echo of Aeneas's tour of the future site of the city. We may read Caesar's promise to build a Roman Pergamon both as a literal promise to rebuild the Trojan city and as a figurative promise of Rome as the new Troy. Yet, in that association is a far darker note in which the future Rome lies dead, a Rome condemned to the shades.

Lucan has, of course, denied that this is the fate that will befall Rome, but the claim is undercut. If the poetry of Homer is such to have a promise of the immortality of Troy, the disappearance of the city gives a different perspective on urban mortality. Homer has not saved Troy. The memories of Troy are covered in thorns and even the trees that grow over the site have rotted. The Trojan inheritance is death and sterility, but is a Trojan inheritance that Caesar himself proclaims and sets out to restore. The meaning of Troy for Caesar and for those who are to receive his message is Caesar himself, the most famous son of the city, not death. Yet, in the destruction that surrounds Caesar, death is ever-present.

Lucan's promise that the empire without limits in space and time will survive rests on unfirm ground. Pharsalia is, notably, 'our Pharsalia', that of the poet and Caesar. Caesar's and Rome's claim to immortality rests on a supreme act of violence and destruction. Pharsalus was, though, also an act of foundation. Pharsalia is thus ours in another way, since it comes to belong to all Romans, and to be the foundational memory of the imperial

age, a memory of trauma to set against the memory of imperial foundation that we find in the *Aeneid*, and in this reading of Roman history and poetry, we are directed to think more of the destruction of Troy in *Aeneid*'s Book 2 rather than the foundation of the Roman people in Latium at the *Aeneid*'s conflicted culmination. Rome and Troy, destruction and construction are thus paired in a complex dialectic in which the cities can neither escape their foundations nor avoid destruction.

If the *Pharsalia* is the foundational tragedy, Pharsalus becomes the destructive moment of foundation. We are directed to Lucan's account of the battle itself, an account which is, in Lucan's description unspeakable and already condemned to the shades.

Hanc fuge, mens, partem belli tenebrisque relinque,
Nullaque tantorum discat me vate malorum,
Quam multum bellis liceat civilibus aetas.
A potius pereant lacrimae pereantque querellae,
Quidquid in hac acie gessisti, Roma, tacebo.
Lucan, *Pharsalia*, 7.552-6

Flee this, mind, and leave this part of the war in shadow; forbid me from teaching of such great evils and no age will learn how much was permitted in the civil wars. Let our tears fall and our laments be without record: Rome, whatever you did in this battle, I will be silent.

Later, Lucan feels the shame of following and recounting the deaths of individuals in *funere mundi* (617) and later still that

Mors nulla querella
Digna sua est nullosque hominum lugere vacamus
Lucan, *Pharsalia* 7.630-1
No death is worthy of its lament; we have no space to mourn any man

since *Mors hic gentis erat* (this death was of a people) (635). Lucan does nevertheless respond to the challenge set by the battle by employing many of the tropes of epic battle narration, including the use of the individual narrative. He is also hardly reluctant to fill the lines of the poem with blood and horror. Yet, he has established the unrepresentable nature of the battle, and in so doing renders his own narrative unreliable. The traumatic memories that are written on the individual bodies of the soldiers and into the collective memory of Romans are beyond representation and narratives of the battle, either Caesarian or Lucanic, are necessarily partial. Furthermore, Lucan argues, the death of the nation should not be represented.

Lucan's failed fiction of history undermines Caesar's narrative of Troy. For Caesar, the narrative that he asserts is a narrative of cultural continuity in the history of the Roman people. The fall of Troy and its subsequent disappearance is temporary, for Troy can be seen and reconstructed by Caesar and Troy finds life in its most famous descendant, Caesar. But there are other voices. The description of the site makes it into a place not of life and of continuity, but of death and rot. The destruction of the city is so absolute that even the ruins do not survive as remembrances of what the city was: the walls themselves, constructed by the gods, have gone. In this complete destruction, even divine builders find that their work is impermanent. A further voice comes with the unnamed local guide; it is the guide who has knowledge of the site, and it is the guide who has the temerity to challenge the imperial might of Caesar. But if Caesar cannot see the altars and has no understanding of the site, and is oblivious of the cultural memory and traditions represented by the guide, Caesar remains confident and secure in his ability to represent Trojan history. The reconstruction of Troy that Caesar plans is a denial of the fact of Troy's destruction and of the history of the site that the guide lays before him. Imperial power has the ability to remake Troy and remake history in so doing. Yet, as with the *Pharsalia*, turning the events into a story of imperial or Roman continuity ignores the unrepresentable and thus uncontrollable memory of death. An empire without end, which no age shall doom to the shades, as promised by Lucan at the end of the visit to Troy is boldly contrasted with a Troy and a Roman people already with the shades.

The issues raised in the fictional narrative of Caesar's visit to Troy recur in Tacitus, *Annales* and the historical tour of Germanicus. The tour begins the account of AD 18 with Tiberius consul in Rome and Germanicus consul at Nikopolis. At Nikopolis,

igitur paucos dies insumpsit reficiendae classi; simul sinus Actiaca victoria inclutos et sacratas ab Augusto manubias castraque Antonii cum recordatione maiorum suorum adiit. namque ei, ut memoravi, avunculus Augustus, avus Antonius erant, magnaue illic imago tristium laetorumque.
Tacitus, *Annales* 2.53

he spent a few days refitting the fleet, and at the same time visited the gulf famous for the Actian victory. He viewed the war booty dedicated by Augustus and the camp of Antony, with the remembrances of his

ancestors, since, as I have said, Augustus was his great uncle and Antony his grandfather, and this great vision was of sadness and happiness.

Germanicus went on to Athens, sailed across the Aegean, pausing for the birth of Julia, and

igitur adito Ilio quaeque ibi varietate fortunae et nostri origine veneranda
Tacitus, *Annales* 2.54

then he came to Troy and there saw the fickleness of fortune and the venerability of our origins.

At his next stop, Claros, he may have received omens of his death.

The following year found Germanicus touring the historical sites of Egypt, and there he learnt from the records, as translated by an elderly priest, of the 700,000 military aged men of the Egyptian empire (2.60).

Germanicus's tour of the East is a prelude to his death, explicitly mentioned in the oracle at Claros, a death that will dominate the next books of the *Annales*. But if Caesar was an imperfect interpreter of the past, Germanicus is aware of the ambiguities of historical memory. This is already clear at Nikopolis, when Germanicus visits the victory monument of Augustus. Tacitus does not tell us the monument was where Octavian had pitched his camp nor that it was decorated with the prows salvaged from Antony's fleet, perhaps because this was general knowledge. Germanicus took the trouble to descend from hill, cross the straits and enter Antony's camp to view the war from there. The *recordatio* is of both sides of his family, his *imago* is of victory and defeat, happiness and sadness, and he rejects the univocal view of the historical event represented in the Augustan monument.

We find a similar pattern when Germanicus reaches Troy. Again, the account is brief and it unclear whether we have Germanicus's reading of the site or that of Tacitus, but the reading is not that of Lucan's Caesar. Germanicus is alongside Aeneas and Augustus in viewing the venerable origins of the Roman people, but the *varietas fortunae* continues the pervasive ambivalence of Germanicus's historical adventure. As with Lucan, the six-word experience of Troy is of catastrophic fall as well as imperial foundation. In Egypt, Germanicus gets to experience a history in which he has no obvious part. The relative absence of Roman markers of memory is reflected in Germanicus forgetting that Egypt was, in fact, closed to Romans of senatorial status, a legacy of his remembered

grandfather. In Alexandria, he walked the streets in Greek dress (2.59), which recalled the great Republican hero Scipio in Sicily, but this was a visit and a fashion critiqued by Tiberius. Germanicus could not behave as the great Republican hero, and certainly could not forget his place in an imperial system which had been founded by the defeat of his grandfather. The other history experienced by Germanicus in Egypt was of imperial decline and fall. The great armies of Ramses and the tributes paid from the Eastern empire were recalled, but were notable in their absence, and the great monuments of the Pharaohs' empire were in ruins (2.60-1).

Germanicus in the *Annales* is a character trapped in a very particular set of circumstances. His position within the Julio-Claudian family established him as a centre of opposition to Tiberius, an opposition that continued beyond his death and led to the destruction of his family. In spite of his refusal to oppose Tiberius and his death-bed advice to his wife to put aside her anger for fear of Tiberius (2.72), he is driven into the position of his grandfather, Antony. He can recall the Actian war from Antony's camp; his visit to Alexandria must recall that same grandfather's long association with the city. Germanicus always has the potential to become Antony, but he is both Caesar and Antony. He also walks alongside Aeneas and Caesar and in this combination of Caesarian characters has with him his son Gaius and his grandson, Nero. The *imago* that Germanicus recalls in these visits is obviously a collective memory since it is a memory that he cannot share, not having been there, but it is, for him of all people, a formative memory, for it is the memory of his ancestors and of the foundation of the imperial position to which he is bound. Germanicus cannot escape that history anymore than he could deny his own identity.

Tacitus is not an obviously philosophical historian and we do not have many musings on the nature of history. His general statement on the practical and moral purpose of the *Annales*

praecipuum munus annalium reor ne virtutes sileantur utque pravis dictis
factisque ex posteritate et infamia metus sit

Tacitus, *Annales* 3.65

(I think the first duty of the annals is that virtues are not silenced and that
evil words and deeds will fear posterity and infamy)

leads into a more general concern about the nature of the times in which virtues were not easily expressed. It is in book 4, as a prelude to the trial of Cremutius Cordus, that Tacitus expresses his views more

fully on the history of the age. In 4.32-33, Tacitus apologises for the persistent gloom of his history, but excuses himself on the grounds that he is accurately reflecting his time and that his history teaches people how to behave under a monarchy. Tacitus is writing a history for the imperial age, and he proclaims that the histories of the Republic were now, thrilling though they may have been, of no utility. The implication is that the moral certainties of Republican history no longer applied and this perspective is carried into the speech of Cordus, whose primary crime seems to have been writing in praise of Brutus and Cassius, and describing Cassius as the *ultimum Romanorum* (4.34). Cordus's suicide is an act of self-association with Brutus and Cassius, and yet it is an *exemplum* of the imperial age that Cordus was remembered and re-read, since the imperial attempt to ban his writings ensured their popularity (4.35).

Tacitus argues that each age generates its own narrative and seeks the break-point in the historical narrative between Republic and Empire. In Cordus's reading the latter age could be described as being post-Roman. The Cordus episode points to the possibility of different narrative arcs within the historical account. The age of empire has a beginning and in Tacitus has a distinctive form. Germanicus's experience at Actium was of the death of an age, with the defeat of his grandfather, and of the birth of an age, with the victory of his great uncle. Notably, however, that division in history could not be made absolute, for Germanicus himself remained both in the Antonian camp and with Augustus, and later could engage in the pretence of being like Scipio, while being the imperial visitor. Cordus could declare Cassius the last Roman, but seek his place alongside him in historical memory. But as with Lucan's Caesar at Troy, there is yet a further historical arc in which Germanicus experiences the venerable origins of Rome's foundation, an experience which paints Roman history as a continuity from its mythical origins to the present and acknowledges the fickleness of fortune both in the ruination of Troy and, more particularly, the destruction of empire in Egypt.

If there is a paradox of imperial time, it rests within that promulgation of the immortal continuity of Rome. Tiberius's insulting cry in *Annales* 2.65, 'o homines ad servitutem paratos', follows on from Tacitus's attribution of such behaviour to the nature of the age. Tiberius seems unable to accept the transformations of character and behaviour which were integral to imperial power. The imperial view, that which is

represented in the narrative arc traced from Troy to the Caesarian empire, is of a history in which, obviously, there is change, but a history in which the rhythms of events repeat over time, so that the imperial age is merely another episode in Rome's long history. That view can also be seen in the representation of Caesar as another Marius in the popular response to on-coming civil war in the *Pharsalia*. Yet, that view is rejected by Lucan. For he and Caesar will always have their Pharsalus, terrible and beyond representation, the moment when a people died and in the trauma of which a new age began. Tacitus and Lucan, then, appear to share a conception of the imperial age as fundamentally different from the Republic and in the mid to late first century, such views may be less controversial than in the first decades of the Principate.

Within these accounts, however, there are more unsettling perceptions. In the first instance, both Lucan and Tacitus expose the differing arcs of historical narrative that co-exist and in so doing undermine the truth-value of particular historical narratives. If, as Zerubavel argues,¹⁶

Being social presupposes the ability to experience things that happened to groups to which we belong long before we even joined them as if they were part of our own personal past... acquiring a group's memories and thereby identifying with its collective past is part of a process of acquiring any social identity

then a foundational memory that is constructed in a self-generating trauma has implications for the settled nature of that society: the society must always persist in its memory of Pharsalus for the political system to function. In this sense the irremediable characteristic of the imperial system is grotesque and alienating violence, violence that operates to deny the social in making meat of humanity. Further, those narratives of social memory are exposed as not just disputed, but also invented, perhaps held together by political power, but always exposed in the face the unknowable course of history. It would follow that the community whose identity is written into the historical frame is also exposed as artificial, invented, an issue of political power or narrative choice. The narratives remain foundational, but exposed as fictions in the face of the unknowable and unrepresentable nature of history.

The power of Lucan's fiction lies not just in his acknowledgement that the event of foundation is subject to fictionalisations, but that the event itself belongs to the object, being beyond the powers of description, only

to be approached through art. Lucan's ethical silence is not a turning away from the event, but is a refusal to accept the adequacy of description or that a description will ever establish its authority over the event. Pharsalus is an event of a special and traumatic nature, written into and on the bodies of Romans, maintained within memories as trauma. As Badiou has recently been arguing, events of this order cannot be settled successfully into a narrative form, and indeed one needs to return repeatedly to them, not so that the unquiet ghosts of history can be laid to rest and the formative myths of the nation accepted, but precisely to disrupt and unsettle.¹⁷ In common with much radical thought post-Freud, the aim of talking is not to bring to the subject to rest and acceptance, not to adjust the memories so that there is an acceptability and meaning to the narrative of trauma, but to use the memories to unsettle consensus. The trauma victim suffers a sense of isolation and of separation from society in that what has happened to him or her cannot be accommodated into the values of society and exposes that society as a fiction.¹⁸ Lucan's fictional technique returns to the unrepresentable trauma and similarly this gives a perspective on Roman society which is that of the outsider and the alienated.

Yet, there is a further structure of time in Lucan's fiction that also, strangely, persists in the *Annales* and that is of a pre- and post-Roman age. Since the archaeology of Troy is by implication an archaeology of Rome, the Troy that lies dead before Caesar is by analogy the future as well as the past of Rome. The experience of Troy is of a rise and fall of empires, and that experience is replicated in the demise of the Egyptian empire. Phemenoe's inability to survive the absolute knowledge of time suggests that such time frames are incomprehensible. But if time is unknowable, identities and places become fragile. The very fact that there can be a revolutionary moment in which the nature of historical time is changed leaves open the possibility of further shifts in the historical complex. Such complexes of time are integral to particular socio-political formations, the empire in this example, but the fact of change make it possible to envisage times before or after empire. It becomes possible to imagine a post-Roman future. Such perceptions may be inevitable when individuals become aware of alternative narrative arcs in the framing of history, and thus Scipio wept for Rome as Carthage burnt before him in 146 BC.¹⁹ The post-Roman future which fleetingly haunts the texts of the *Annales*

and *Pharsalia* is uncertain, offering other narratives of history that will transform present and past. But the post-Roman future is also threatening.

Lucan's engagement with history is radical. In the violence of the revolutionary course of the *Pharsalia* an age is destroyed and an age is made. The change is traumatic; the dissolution of bodies that pervades the narrative tears apart the social fabric in the memory of events which cannot be accommodated within a social order. The myths of imperial foundation are exposed as only one possible reading of the past, and one that fails to accommodate the trauma of Pharsalus. Pharsalus can never be escaped, can never be forgotten, but can never be fully understood or fixed into the narratives of meaning. The imperial narratives of time are supported by great power, by the power of Caesar, but even Caesar's narrative is limited and partial. Within the social narratives in which meaning is granted to society and individuals find their identity is the bloody spectre of the truly non-social human, man as meat. History as a whole is asocial, known and knowable only to the gods. All these forces lurk behind the narratives of history, barely contained in the myths of the age, and behind all those narratives lurks the ultimate spectre of the fall of Troy and Rome in which there is a dissolution of social memory, an end of humanity, and the triumph of death. The post-Roman spectre is not a new heroic age of freedom in which heroes such as Germanicus can find their freedom and place, though it certainly would represent an ending of the current and particular formation of space and time, but a pervasive zone of decay and death. Rome and Troy are inextricably linked: death and foundation. Empire's birth is attended by Empire's end.

ABSTRACT

The visit of Caesar to Troy in Lucan's *Pharsalia* comes at a crucial moment in the narrative. Caesar is victorious and is in transition from his role as destroyer of Rome to building a new world order. The episode allows Lucan to explore ideas of history and to set Caesar within a historical context. The fictional nature of the narrative throw into doubt the truth values of history, allowing Lucan to draw a contrast between the 'real' archaeology of the site, a site that resists Caesar's interpretation, and the narratives of collective memory by which Caesar constructs meaning within the site. This is not the first episode in which Lucan's Caesar offers an interpretation of the past in which the narratives of imperial foundation are given a collective and political force. Further, alternative narratives of the

past appear in the text, challenging Caesar or offering individuals and groups an escape from Caesarian hegemony. These alternate narratives, sometimes clearly erroneous, seek to place Caesar within wider historical narratives, marginalising his historical role as the revolutionary figure. Caesar's interpretation of Troy will dominate, because of the political force which he deploys at the end of the episode to determine that narrative's success. Resistance is squashed in Lucan's narrative. Yet, the fictionality of Lucan's own narrative points further to the fictional nature of Caesar's imperial narration. The layers of fiction in a narrative of imperial foundation suggests realms of untruths. Lucan's history of historical inventions undermines the truth values of history and thus the rhetorical foundation of the imperial regime itself. Nevertheless, we are left with a suspicion that truth in itself does not matter since the imperial regime can deploy its power to create the narratives of collective memory on which the regime is founded. Yet, behind the fictionality of historical narratives lies the event, which can never be completely assimilated into the narratives of political power and always offers a remnant (that which cannot be explained or assimilated) that can act as a point of resistance. The event exists as an ultimate truth which neither collective memory nor the posturing of imperial power can assimilate and control and as such offers a past which is beyond the conventions of normal historical discourse. This can be illustrated by Tacitus' *Annales* in which the parallel episode to Caesar's visit to Troy is Germanicus' visit to the same site. As well as seeing Troy as the point of imperial foundation, Germanicus imagines the moment of imperial destruction and a framing of time in which Rome and Caesar are no more, and it becomes as possible to imagine a post-Roman world as it was to imagine a post-Trojan world.

Keywords: Caesar; Troy; *Pharsalia*; Lucan.

NOTAS

¹ R.G. Collingwood, *The Idea of History*. Oxford and New York: Oxford University Press, 1993.

² There is an industry of studies in cultural memory, see notably, Maurice Halbwachs, Maurice (1980), *The Collective Memory* (transl.. Francis J. Ditter and Vida Yadzi Ditter). New York: Harper and Row, 1980.

³ Michel de Certeau, *The Writing of History* (transl. Tom Conley). New York: Columbia University Press, 1988.

⁴ Francis Fukuyama, *The End of History and the Last Man*. New York: Perennial, 2002.

⁵ Paul Ricoeur, *History, Memory, Forgetting* (transl. Kathleen Blamey and David Pellauer). Chicago: Chicago University Press, 2004.

⁶ G. Deleuze, F. Guatarri, *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia* (transl. R.Hurley, M. Seem, and H. R. Lane). London: Athlone, 1984.

- ⁷ R. H. Armstrong, R.H. *A Compulsion for Antiquity: Freud and the Ancient World*. Ithaca and London: Cornell University Press, 2005.
- ⁸ M. Foucault, *The Care of the Self: The History of Sexuality III*. London: Penguin, 1986.
- ⁹ J. Lacan, *Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis: The Seminar of Jacques Lacan XI* (transl. Alan Sheridan). New York and London: Norton, 1981.
- ¹⁰ Slavoj Žižek, *The Ticklish Subject. The Absent Centre of Political Ontology*. London: Verso, 1999; Jean-Paul Sartre, *Being and Nothingness: An Essay on Phenomenological Ontology*. London: Penguin, 1958.
- ¹¹ Pierre Bourdieu, *In Other Words: Essays towards a Reflexive Sociology* (transl. Loic J.D. Wacquant). Oxford: Polity Press, 1990.
- ¹² J. Rancière, *The Names of History: On the Poetics of knowledge* (transl. Hassan Melehy). Minneapolis: University of Minnesota Press, 1994.
- ¹³ See also M. Augé, *Non-Places: Introduction to an anthropology of supermodernity*. London: Verso, 1995.
- ¹⁴ Shadhi Bartsch, *Ideology in Cold Blood. A Reading of Lucan's Civil War*. Cambridge MA and London: Harvard University Press, 1997.
- ¹⁵ Walter Benjamin, 'Theses on the Philosophy of History', in Walter Benjamin *Illuminations* (Hannah Arendt [ed.]; transl. Harry Zorn). London: Pimlico, 1999. p. 245-55.
- ¹⁶ E. Zerubavel, *Time Maps: Collective Memory and the Social Shape of the Past*. Chicago, London: Chicago University Press, 2003. p. 3.
- ¹⁷ A. Badiou, *Ethics: An Understanding of Evil* (transl. Peter Hallward). London: Verso, 2001. A. Badiou, *Handbook of Inaesthetics* (transl. Alberto Toscano). Stanford, CA: Stanford University Press, 2005.
- ¹⁸ Susan J. Brison, 'Traumatic narratives and the remaking of the self', in M. Bal, J. Crewe, and L. Spitzer, *Acts of Memory: Cultural Recall in the Present*. Hanover and London: University Press of New England, 1999. p. 39-54.
- ¹⁹ Appian, *Roman History*, 8.132.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARMSTRONG, R. H. *A Compulsion for Antiquity: Freud and the Ancient World*. Ithaca and London: Cornell University Press, 2005.
- AUGÉ, M. *Non-Places: Introduction to an anthropology of supermodernity*. London: Verso, 1995.
- BADIOU, A. *Ethics: An Understanding of Evil*. Transl. Peter Hallward. London: Verso, 2001.

_____. *Handbook of Inaesthetics*. Transl. Alberto Toscano. Stanford, CA: Stanford University Press, 2005.

BARTSCH, Shadhi. *Ideology in Cold Blood*. A Reading of Lucan's Civil War. Cambridge, MA and London: Harvard University Press, 1997.

BENJAMIN, Walter. 'Theses on the Philosophy of History'. In: *Illuminations*. Hannah Arendt [ed.]; transl. Harry Zorn. London: Pimlico, 1999. p. 245-55.

BOURDIEU, Pierre. *In Other Words: Essays towards a Reflexive Sociology*. Transl. Loic J.D. Wacquant. Oxford; Polity Press, 1990.

BRISON, Susan J. 'Traumatic narratives and the remaking of the self'. In: M. Bal, J. Crewe, and L. Spitzer, *Acts of Memory: Cultural Recall in the Present*. Hanover and London: University Press of New England, 1999. p. 39-54.

CERTEAU, Michel de. *The Writing of History*. Transl. Tom Conley. New York: Columbia University Press, 1988.

COLLINGWOOD, R.G. *The Idea of History*. Oxford and New York: Oxford University Press, 1993.

DELEUZE G.; GUATARRI, F. *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia*. Transl. R.Hurley, M. Seem, and H. R. Lane. London: Athlone, 1984.

FOUCAULT, M. *The Care of the Self: The History of Sexuality III*. London: Penguin, 1986.

FUKUYAMA, Francis. *The End of History and the Last Man*. New York: Perennial, 2002.

HALBWACHS, Maurice. *The Collective Memory*. Transl. Francis J. Ditter and Vida Yadzi Ditter. New York: Harper and Row, 1980.

LACAN, J. *Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis: The Seminar of Jacques Lacan*. XI. Transl. Alan Sheridan. New York and London: Norton, 1981.

RANCIÈRE, J. *The Names of History: On the Poetics of knowledge*. Transl. Hassan Melehy. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1994.

RICOEUR, Paul. *History, Memory, Forgetting*. Transl. Kathleen Blamey and David Pellauer. Chicago, Chicago University Press, 2004.

SARTRE, Jean-Paul. *Being and Nothingness: An Essay on Phenomenological Ontology*. London: Penguin, 1958.

ZERUBAVEL, E. *Time Maps: Collective Memory and the Social Shape of the Past*. Chicago, London: Chicago University Press, 2003. p. 3.

ŽIŽEK, Slavoj. *The Ticklish Subject. The Absent Centre of Political Ontology*. London: Verso, 1999.

“ISSO <NÃO> É GREGO”: UNIDADES FRASEOLÓGICAS DE BASE LITERÁRIA GREGA

Ana Maria César Pompeu
Orlando Luiz de Araújo
Rosemeire Selma Monteiro-Plantin

RESUMO

A tradição literária, filosófica, histórica e mitológica greco-romana é responsável por grande número de reflexões gerais, máximas, provérbios, fórmulas e sentenças que fazem parte da língua como verdadeiras prescrições de conduta humana e regras de boa convivência. Nesse trabalho, pretendemos estabelecer, por meio de exemplos extraídos da literatura grega antiga, um diálogo possível da produção literária dos séculos VIII a V a.C. com unidades fraseológicas de uso corrente na contemporaneidade. Não pretendemos estabelecer distinções entre as formas que constituem o campo de estudo da Fraseologia, nem discuti-las. Numa perspectiva diacrônica, apresentaremos algumas unidades fraseológicas no seu contexto antigo e na sua ressignificação em novos contextos, a fim de compreendermos o percurso realizado.

Palavras-chave: unidades fraseológicas; mitologia greco-romana; diacronia.

Assumimos neste trabalho que o hiperônimo *unidades fraseológicas*, objeto de estudo da Fraseologia, é suficiente para abarcar provérbios, ditos populares, expressões idiomáticas, clichês e chavões. Seguindo tal orientação, constituímos um *corpus* composto de expressões proverbiais e reflexões sentenciosas extraídas da mitologia e chegadas até nós por meio de documentos literários, como *Iliada* e *Odisseia*, de Homero, da poesia sapiencial de Hesíodo, da produção teatral de Ésquilo, Sófocles, Eurípides, Aristófanes e Menandro, assim como do conjunto das reflexões gerais de poetas líricos como Sólon, Teógnis e Píndaro.

Embora ainda marginalizadas na tradição literária contemporânea, em que são vistas como desgastadas, ou exemplo de falta de criatividade e, no ensino de língua materna, por serem consideradas ainda formas anômalas ou exceções, concebemos as unidades fraseológicas como peças linguísticas propícias à compreensão do funcionamento das línguas naturais.

Através de seu estudo, podemos compreender regularidades e irregularidades do sistema, refletir sobre a influência da etimologia nas formas linguísticas contemporâneas, sobre os processos de variação e mudança a que estão sujeitas todas as línguas e sobre os fatores que condicionam esses processos, além de revisitar a clássica noção saussureana que opõe arbitrariedade e motivação.

Conceituamos unidades fraseológicas como combinações de unidades léxicas, relativamente estáveis, com certo grau de idiomaticidade, que constituem a competência discursiva dos falantes, utilizadas convencionalmente em contextos precisos, com objetivos específicos, ainda que, muitas vezes, de forma inconsciente.

Tais combinações léxicas podem ser identificadas pelas seguintes características: polilexicalidade, fixação, idiomaticidade, convencionalidade e frequência. Para exemplificar a aplicabilidade dessas características, tomemos como exemplo a expressão idiomática *falando grego*.

A polilexicalidade diz respeito à presença de pelo menos duas unidades lexicais que têm de ser compreendidas em seu sentido global e não unitário.

A fixação concerne ao plano sintático da expressão que, para manter o sentido pretendido, tem de ser apresentada nesta ordem e sem a possibilidade de inserção de outros elementos, e nem mesmo substituição por sinônimos, como, por exemplo, *falando um pouco de grego* ou *falando francês*.

A idiomaticidade que nesse caso é parcial diz respeito ao conteúdo semântico de a expressão não ser resultado da soma de sentido de cada um dos elementos que a constituem, uma vez que, *estar falando grego* significa dizer coisas incompreensíveis. Porém, essa expressão também pode ser compreendida em sua acepção literal, ou não idiomática, e, nesse caso, grego poderia ser substituído por qualquer outra língua, inglês, russo ou alemão, por exemplo, e não estaríamos diante de uma unidade fraseológica.

A convencionalidade e a frequência de uso estão intimamente relacionadas à medida que, por ser frequente, se torna convencional. Mas vale dizer que esta expressão é culturalmente marcada, não podendo ser literalmente traduzida para outras línguas, uma vez que os gregos, para se referirem a alguém que diz algo incompreensível, dizem “*falando turco*”, enquanto os espanhóis preferem dizer “*falando chinês*”, para uma análise

dos estereótipos linguísticos relacionados com culturas estrangeiras (ver Monteiro-Plantin, 2010).

As principais fontes das UF, frequentemente apontadas, têm sido a mitologia greco-romana (*calcanhar de Aquiles/bicho de sete cabeças/leito de procrusto/caixa de Pandora*); a Bíblia, seja no Velho Testamento (*cova dos leões/paciência de Jó/sabedoria salomônica/arco da velha*), seja no Novo Testamento (*Madalena arrependida/lavar as mãos/onde Judas perdeu as botas/dar a outra face*) e a literatura universal (*Inês é morta/ ovo de Colombo/até aí morreu o Neves/espelho mágico*).

Centraremos nossas reflexões na primeira das fontes citadas, a mitologia, mais especificamente em alguns exemplos oriundos da mitologia grega.

A produção literária grega, que floresce no século VIII a.C. com os poemas homéricos e se propaga até o final do século IV com o teatro, é profícua em descrever as experiências cotidianas de homens, deuses e heróis; em discutir o ideal de virtude e de sabedoria que permite ao homem atingir a felicidade; em indagar acerca da vida e, acima de tudo, em propagar a prática do bem e da justiça. O mito, “uma narração ou um relato tradicional, memorável e exemplar, paradigmático, da atuação de personagens extraordinários [...] em um tempo prestigioso e distante” (GUAL, p. 2),¹ oferece importantes contribuições para o fortalecimento da identidade cultural e religiosa de uma comunidade.

Embora possamos nos referir à mitologia africana ou indígena, por exemplo, é certo que a expressão *mito* evoca quase naturalmente a herança greco-romana. Preconizamos que tal associação se deve à forma com que os gregos se relacionaram com suas histórias e o tratamento que deram aos relatos míticos, apesar do olhar cético que Platão lança sobre eles.

Os mitos expressam valores e sentimentos que estão nas preocupações diárias do homem grego antigo (muitas delas posteriormente apropriadas pelos romanos). Tais preocupações aparecem na produção literária grega como *gnômai* e/ou reflexões gerais, provérbios, máximas, fórmulas e sentenças acerca do sentido da vida, como conselhos e preceitos que buscam guiar e controlar a vida do homem, a fim de que este possa viver melhor e com justiça, conforme nos alerta o filósofo Aristóteles (*EN* X, 7,8): é preciso viver de acordo com “*a parte mais excelente de nós mesmos*”. Os dramaturgos gregos do V século, especialmente Sófocles, também nos oferecem, por meio de reflexões gerais, uma “lição de vida”

que se encontra no cerne de toda a literatura e que já se faz presente na *paideia*² grega anterior ao V século, perpassa o período clássico, permanecendo vívida em Sócrates, Platão e Aristóteles.

Por meio das unidades fraseológicas, conhecemos os valores e os sentimentos desse mundo, cujo funcionamento de regras de conduta, da sabedoria prática do dia a dia e da identidade da comunidade se dá por meio dos *tópoi* argumentativos que integram tais expressões e nelas se escondem. Em *Iliada* (6.144-9),³ Glauco adverte Diomedes, grande adversário no campo de batalha, acerca de sua linhagem patrilinear. Antes, porém, de mencionar os nomes de seus antepassados e de suas pátrias, introduz uma reflexão geral, cujo eco ressoará em toda a literatura grega seguinte. No contexto citado, a reflexão de Glauco sobre a alternância das gerações introduz seu discurso, servindo de argumentação para o que, de fato, o personagem quer ressaltar diante do antagonista: a grandeza da sua estirpe.

Em *Odisseia*, encontramos o tema “*dos males o menor*”, conhecido da tradição latina como *minima de (ex) malis*.⁴ O motivo “dos males o menor”, como destaca Alvarez (2005, p. 83), expresso por um personagem que fala em primeira pessoa, propõe uma comparação entre duas ações negativas em relação à própria vida ou a de terceiros; a resolução do problema se faz pela escolha do menor mal. No poema, há seis⁵ sentenças que aparecem vinculadas a circunstâncias concretas em que alguém deve escolher o caminho que deve seguir. No canto 11.488-91, Ulisses repreende Aquiles por esse estar lamentando por ter morrido. Aquiles reprocha-o, respondendo-lhe:

Não tentes reconciliar-me com a morte, ó glorioso Ulisses.
Eu preferiria estar na terra, como servo de outro,
até de homem sem terra e sem grande sustento,
a reinar aqui sobre todos os mortos.⁶

Diante da morte, Aquiles, o melhor dos guerreiros gregos em Troia, preferiria continuar vivo, na terra, ainda que fosse escravo de outro, a ter todo o poder sobre os mortos. Desse modo, a opção de Aquiles se faz entre morrer e viver. A morte e o trabalho forçado, condição de quem está vivo, apresentam-se, igualmente, como males; no entanto, entre dois males, escolhe-se o menor que, de acordo com a equivalência que lhes dá Aquiles, a escravidão, desde que permaneça vivo, é o menor dos dois. Em 12.109-10, Circe adverte Ulisses de como deve proceder ao encontrar

Cila e Caríbdis. O herói deve aproximar-se de Cila, mas afastar-se rapidamente, e evitar Caríbdis. “Antes te deves aproximar de perto do rochedo de Cila, /navegando depressa, pois é preferível lamentares a morte /de seis companheiros na nau do que a morte de todos.”

O conselho de Circe e a prudência de Ulisses não são suficientes para evitar a morte de toda a tripulação, pois a proximidade de Cila implica a morte de alguns homens, visto que “de junto dela nunca nenhum marinhheiro fugiu / ileso na sua nau: pois cada uma das suas cabeças / arrebatou um homem da nau de proa escura” (vv.98-100). Entretanto, aproximar-se de Caríbdis é fatal, porque nada poderia salvar Ulisses e seus camaradas da desgraça, “nem mesmo o deus que abala a terra” (v.107). Na passagem, o que se impõe a Ulisses é a escolha entre perder meia dúzia de companheiros ou perder a tripulação inteira. Diante de dois males tão grandes, é preferível o menor, ainda que esse seja a morte de seis companheiros. O motivo da sentença, que nos leva a escolher entre duas situações difíceis, mostra o sentido prático que guia as tomadas de decisão de Ulisses. Novamente, como no primeiro exemplo, a relação que se estabelece é entre a vida e a morte.

O episódio homérico inspirou poetas e escritores. Em *A defence of poetry*, o poeta romântico Shelley (1821, p. 70), usou a expressão para referir-se a uma situação em que ambas as opções são más: “The rich have become richer, and the poor have become poorer; and the vessel of the state is driven between the Scylla and Charybdis of anarchy and despotismo.” A oposição é entre o sistema anárquico e despótico que tomava conta da época e que, segundo Shelley, não há possibilidade de escolhas, uma vez que são equivalentes. Nesse sentido, não há como fazer uma opção que envolva um mal menor, já que as alternativas são igualmente funestas.

Na contemporaneidade, o escritor Saramago (2005, p. 54) faz uso da expressão no livro *As intermitências da morte*. O contexto que aparece é político; trata-se do momento em que o narrador explicita as estratégias do ministro do interior: “Foi contra esta pedra de súbito atirada ao meio do caminho que a estratégia do ministro do interior esbarrou com grave dano para a dignidade do estado e do governo. Entalado entre a espada e a parede, entre sila e caríbdes, entre a cruz e a caldeirinha, correu a consultar o primeiro-ministro sobre o inesperado nó górdio surgido”. É interessante observar, na passagem, o uso incomum da expressão – revelando um conhecimento distinto do narrador – e o uso mais comum, quase

como se fosse uma tradução do provérbio “estar entre Cila e Caríbdis”. Como no exemplo anterior, o sentido se distancia do de Homero, pois não implica escolha, somente a noção de alguém que se encontra em um dilema, em um perigo iminente ou em grande dificuldade –, acepção que também encontramos no poema homérico. Todavia, não expressa, exatamente, a concepção de dois males em que a escolha se faz pelo menor.

No final da passagem citada, o narrador introduz a expressão nó górdio, aludindo ao inesperado da situação. A circunstância apresentada diz respeito à complexidade da conjuntura política em que os personagens estão inseridos. A expressão pode, também, significar um problema de difícil resolução, mas que se resolve de maneira muito fácil. Aparece no século II d.C., na *Anábase de Alexandre*⁷, do historiador romano Arriano, e, provavelmente, chega até nós pela lenda do camponês Górdias⁸ que fundou a cidade de Górdio e nela foi coroado rei. Antes dele, o rei da Frígia, na Ásia Menor, morreu sem deixar um herdeiro para o trono. E, de acordo com um oráculo, seria ocupado por quem chegasse à cidade em uma carroça de bois. A profecia se cumpre, pois Górdias entra na cidade em cima de uma carroça. A fim de não se esquecer de sua condição de pobre, deixou a carroça no templo de Zeus e a amarrou com um nó em uma coluna. O nó era impossível de ser desatado, e quando Górdias faleceu, Midas, seu filho, ascendeu ao trono, mas morreu sem deixar herdeiro. Novamente o oráculo é consultado e profetiza o domínio do trono e de toda a Ásia para quem conseguisse desatar o nó. Muito tempo depois, Alexandre, o Grande, foi até o templo de Zeus observar o nó de Górdias, e, ao vê-lo, desembainha a espada e corta-o, conquistando, assim, toda a Ásia Menor.

A lenda refere-se a nó górdio como um problema insolúvel até o momento em que Alexandre o corta. Dessa forma, sua história passa da lenda para o provérbio como “cortar o nó górdio” com o sentido de “resolver um problema por meio da força ou por meio da transgressão das leis”. Ora, se atentarmos para a lenda, a profecia predizia o desate do nó, não o seu corte. Nesse sentido, a atitude esperta de Alexandre, diante da circunstância, é de arrogância e de desrespeito às leis. No texto de Saramago, prevalece o sentido de um problema insolúvel, prescindindo da argúcia e da esperteza que usara Alexandre para cortar o nó.

Na história de Górdias, o Oráculo surge, em dois momentos, como símbolo importante para a continuação da narrativa: no primeiro momento, prediz a sorte de Górdias, e no segundo, a de Alexandre. Na Grécia, a

palavra oráculo designa tanto o santuário de Apolo Pítio, em Delfos, quanto a sacerdotisa ou o sacerdote por meio dos quais a resposta - oráculo – é proferida. Em *História* (I.13), Heródoto relata o episódio de Candaules, rei da Lídia, e seu servo fiel Giges. A despeito da lealdade, Giges mata o rei e assume o trono. Segundo o historiador, o poder de Giges foi confirmado pelo oráculo:

[...] em face da grande indignação dos lídios diante do infortúnio de Candaules os partidários de Giges e o resto do povo chegaram a um acordo segundo o qual, se o oráculo determinasse que Giges fosse rei dos lídios, então ele reinaria; se não determinasse, ele teria de restituir o trono aos Heráclidas. O oráculo determinou e assim Giges tornou-se rei.

Modernamente, a palavra pode ser usada com o sentido de resposta resultante de uma consulta que alguém faz à cartomante, à cabala, às runas, aos búzios, ao tarô ou, ainda, como emprega Nancy Mangabeira⁹ no título do artigo: *O mundo é oracular para aquele que se põe à sua escuta*, em que oracular estabelece uma relação com quem o consulta. As duas formas de uso estão próximas do emprego que a Antiguidade fazia. É interessante perceber a noção de ambiguidade que existe nas palavras que são proferidas pelo oráculo na consulta dos antigos, e como essa ambiguidade permanece no uso que tomou a expressão hoje. Referir-se a alguém como oracular nas palavras, há, pelo menos, dois sentidos: o de ter uma “predição” – uma resposta certa – e o do silêncio. Como exemplo do primeiro caso, citamos um episódio extraído do livro de Brigante (1999, p. 77) em que um de seus analisandos, de forma bem humorada, diz: “Meu querido amigo, teu colega, dr. Coari, entre tantas Brahmas, foi oracular: como a psicanálise te fez mal!”. O segundo exemplo ocorre, com muita frequência, ao aludirmos a Heráclito como um filósofo enigmático. Assim, em que pese a sua capacidade, “seu estilo de pensamento foi oracular”,¹⁰ isto é, profundamente obscuro.

No mundo antigo, o oráculo tem papel indispensável no cotidiano das pessoas. Toda ação a ser realizada deve, necessariamente, passar por seu crivo. Ao oráculo como detentor de suposto saber, não lhe cabe explicar, detalhadamente, suas predições, mas ao consulente, compreender as ambíguas palavras oraculares – tarefa que nem sempre é fácil –, como Édipo que se confunde, completamente, e termina caindo em infortúnios. Assim, em concordância com o poeta trágico Eurípides, que nos diz que “é bem mais fácil exortar os outros a que se resignem, do que enfrentar

o mal que nos aflige”,¹¹ e com Filêmon que nos adverte que “mandar é fácil, e fazer é difícil”,¹² está a sentença proverbial “*falar é fácil, fazer é difícil*”, uma vez que o oráculo restringe-se a sinalizar, por meio de respostas, um caminho, ao passo que aquele que consulta é quem deve percorrer o caminho e, conseqüentemente, enfrentar suas dificuldades. Se Édipo erra, é de forma involuntária, pois não era seu desejo matar o pai e desposar a mãe, tampouco sabia quem, de fato, eram seus pais.

Se o erro de Édipo não é passível de julgamento, o do homem que comete duas vezes o mesmo erro é suscetível à censura. Em um fragmento do século IV a.C., Menandro,¹³ um poeta cômico, reprocha a repetição da mesma falta e condena tal feito ao homem sábio, reputando-o apenas ao homem ignorante, à maneira do que dizemos em português: “*errar é humano, mas permanecer no erro é burrice*” com a sua forma cristianizada: “*errar é humano, perdoar é divino*”. Exprobrar o homem sábio pelo erro é um tema recorrente na literatura grega antiga. Ésquilo, na tragédia *Prometeu Acorrentado*, diz que “*é vergonhoso para o sábio errar*”.¹⁴

Numa cultura, como a grega, mais especificamente, a ateniense, que tinha como padrão de beleza e de conduta a regulação da vida pelas máximas, respectivamente, μετριότης καὶ ξυμμετρία κάλλος¹⁵ (a beleza é medida e proporção) e μηδὲν ἄγαν¹⁶ (nada em excesso), encontramos, nas unidades fraseológicas, um campo profícuo para a proliferação de provérbios, fórmulas, colocações e de reflexões gerais atinentes à vida em todos os aspectos: social, cultural, político e religioso.

Na literatura grega, encontramos um número prodigioso dessas unidades, e vale destacar a sobrevivência de grande parte da produção literária em forma de fragmentos, e é surpreendente que tais fragmentos constituam verdadeira reflexão acerca do funcionamento da vida, ainda que o contexto de uso inicial seja desconhecido.

Até agora, temos mostrado sentenças que constituem motivos para a criação de unidades fraseológicas, como é o caso “dos males o menor”. Aludimos, pois, a algumas sentenças e provérbios que têm relação direta com o grego antigo e sua relação com as línguas modernas, tendo por base a literatura e/ou a mitologia, no campo semântico da justiça e do poder e tempo como categorias que permitem mostrar o homem justo.

Enquanto as reflexões gerais em Homero estão relacionadas com temas universais, no poema *Trabalhos e Dias*, Hesíodo, poeta que viveu no século VII a.C., é mais específico, produzindo um manual de como viver

com seus vizinhos, como se manter justo e se relacionar com o poder e com o trabalho, a fim de viver uma vida mais feliz. Inscrevendo-se no âmbito da literatura sapiencial ou *wisdom-literature*, Hesíodo endereça seu poema a Perses, seu irmão, com quem está em litígio, pela divisão dos bens paternos.

Após apresentar a diferença entre homem e deus, e atribuir a este último o poder pleno para a resolução de todas as sentenças, o foco do narrador assume seu lugar no poema, colocando-se do lado de quem dirá a verdade, uma vez que não se descarta dos interesses de Zeus, reconhecendo que ele “Ouve, vê, compreende e com justiça endireita sentenças” (v. 9), numa relação direta com o dito “deus escreve certo por linhas tortas”, demarcando, assim, a potência divina. Em suma, no final, prevalece a justiça de deus.

O que Hesíodo fará, nos versos seguintes, é contar várias histórias que, apesar de terem um narratário específico, no caso seu irmão, têm um efeito ampliado pelo teor sentencioso e proverbial dessas narrativas. Dessa forma, Hesíodo profere verdades usando *gnômai*, com o objetivo de persuadir seu interlocutor, no caso seu irmão, a agir de acordo com a justiça.

Em um fragmento de Bías, citado por Demóstenes (1455, 15), o poder é visto como um elemento que caracteriza o homem que o detém: ἀρχὴ ἄνδρα δείκνυσιν (o poder revela o homem), proclama Bías, uma tradução direta para a máxima “o poder não modifica o homem, mas revela quem ele é” ou “quer conhecer alguém lhe dê poder”. O poder é entendido, nesse contexto, como algo negativo e que põe a virtude do homem à prova.

Na tragédia grega, o problema do poder é posto com muita frequência. Entre elas, *Antígona*, de Sófocles, é uma das peças que melhor representa o problema político do poder. O centro da peça é o dirigente da cidade, Creonte, que, antes de assumir o trono – na tragédia *Édipo Rei* ele ainda não era o governante de Tebas –, aspira a outros ideais. Ao chegar ao poder, transforma-se. Nos versos 175-7, como governante, Creonte expõe sua opinião acerca do homem poderoso: “É impossível conhecer o espírito, o pensamento e a determinação de qualquer homem, antes de ele se ter exercitado no poder e nas leis”. Nessa perspectiva, o poder manifesta o homem, a ponto de podermos julgá-lo ou não como um homem justo nas ações, assim como “só o tempo revela o homem justo”, como nos diz Sófocles, “tudo tem seu tempo”,¹⁷ segundo Hesíodo, e “cura todos os males”.

Um ditado bastante conhecido entre nós é “vaso ruim não quebra”, que poderia ter origem numa passagem da peça *Acarnenses* de Aristófanes, de 425 a.C., em que o coro de velhos carvoeiros de Acarnes e Diceópolis/Justinópolis conversam sobre Nicarco, um sicofanta ou delator do mercado de Atenas, embrulhado e trocado pelas excelentes mercadorias do Beócio como produto exclusivo ateniense (vv.929-45):

CORO

Imbruíra, caba bom, pro istrangêro bem imbruiadin
O pacote assim pra que num se quebre carregano ele.

JUSTINÓPOLIS

Vô tê cuidado, mas ele faz zuada
De tagarela, de rachado e inda de inimigo dos deuse.

CORO

Ele vai prestá pra quê?

JUSTINÓPOLIS

Pra toda utilidade vai sê um vaso:
Taça de ruindade, pilão de litíjo, lamparina de denunciá
As conta e copo... de misturá os negóço.

CORO

Com'ê que alguém vai cunfiá neste vaso
Pra usá em casa fazeno tanta zuada?

JUSTINÓPOLIS

É forte, meu amigo, tanto que num quebra é nunca,
Mermo que pindurasse ele pelos pé de cabeça pra baxo.¹⁸

As unidades fraseológicas constituem um acervo importante para o reconhecimento de diferentes aspectos culturais de diversos povos, contemporâneos ou predecessores, cujo conhecimento poderá contribuir para uma compreensão de traços distintos de diferentes culturas.

Uma análise da trajetória das unidades fraseológicas que constituíram nosso *corpus*, além de contribuir para ampliação do conhecimento de uma forma geral, pode auxiliar na compreensão da constituição de nossa identidade cultural, através das formas linguísticas que a representam.

Percebemos que aquilo que muitas vezes acreditamos fazer parte da cultura regional ou nacional, ao ser posto em oposição à identidade cultural dos mais diversos povos que viveram em diferentes épocas, pode propiciar oportunidade de diminuir o egocentrismo e de compreender melhor diferentes crenças, opiniões, formas de organização do conhecimento e

das diferentes sociedades humanas. Tal caminho poderá nos aproximar de uma maior tolerância, tão necessária para alcançarmos a tão desejada interculturalidade.

As unidades fraseológicas constituem, para uma comunidade, um elo entre o universal e o particular representado no cotidiano. Os exemplos retirados da produção literária antiga refletem, de certo modo, a maneira como essa comunidade lidava com categorias que conduziam e delimitavam as ações de seus cidadãos. Por meio das reflexões gerais, o público do teatro grego, os ouvintes da execução dos poemas homéricos, os consulentes dos oráculos encontram conselhos ou reprimendas que lhes permitem refletir não apenas sua condição diária, seus prazeres e suas alegrias, mas o lugar que ocupam enquanto ser humano no mundo em relação com os outros, uma vez que, como nos diz Aristóteles, “*uma andorinha só não faz verão*”. As unidades fraseológicas podem constituir, nas formas de reflexões gerais, uma lição de vida em relação ao que elas têm para comunicar, a partir do seu ambiente de produção. Afinal, “isso <não> é grego”.

ABSTRACT

The tradition of literary, philosophical, historical and mythological Greco-Roman is responsible for a large number of general reflections, maxims, proverbs, formulas and sentences that are part of the language prescriptions as true of human conduct and rules of coexistence. In this work, we intend to establish, by means of examples from ancient Greek literature, a possible dialogue of literary production of the VIII century BC with phraseological units in common use nowadays. We do not intend to draw distinctions between the forms that constitute the field of study of phraseology, or discuss them. In a diachronic perspective, we present some phraseological units in its ancient context and its new meaning in new contexts to understand the route taken

Keywords: phraseological units; Greco-Roman mythology; diachrony.

NOTAS

¹ “[...] el mito es una narración o un relato tradicional, memorable y ejemplar, paradigmático, de la actuación de personajes extraordinarios (en el mundo griego, dioses y héroes) en un tiempo prestigioso y lejano”. Tradução nossa.

² Paideia é a palavra grega para educação, ensino ou a formação do homem em sua totalidade. Para uma discussão acerca do tema, ver JAEGER, Werner. Paidéia: a formação do homem grego. Tradução de Arthur Parreira. 3 ed. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

³ “Tidida magnânimo, por que queres saber da minha linhagem?
Assim como a linhagem das folhas, assim é a dos homens.
Às folhas, atira-as o vento ao chão; mas a floresta no seu viço
faz nascer outras, quando sobrevem a estação da primavera:
assim nasce uma geração de homens; e outra deixa de existir. (Il. 6.145-49. Trad.
de Frederico Lourenço).

⁴ Cícero, *Dos Deveres*, Livro III, 29, 115.

⁵ Cf. *Odisseia* (3.232-4; 11.489-91; 12.109-10 e 350-1; 16.106-7; 21.154-5).

⁶ Todas as traduções da *Odisseia* são de Frederico Lourenço.

⁷ Cf. Arrian, *Anabasis of Alexander*, Book 2, chapter 3.

⁸ Conferir o verbete Górdias, p. 186-7, do *Dicionário da mitologia grega e romana*, de Pierre Grimal.

⁹ O artigo está disponível *on-line* no site do Instituto para o Desenvolvimento Ambiental – IDA – no endereço eletrônico: www.ida.org.br/.

¹⁰ Encontramos esse exemplo *on-line*, no site <http://pt.infobiografias.com/biografia/21258/Heráclito.html>.

¹¹ O fragmento é extraído da tragédia *Alceste*, de Eurípides. (v.1078).

¹² O fragmento em grego *χαλεπὸν τὸ ποιεῖν, τὸ δὲ κελεῦσαι ῥάδιον* pode ser traduzido como “o fazer é difícil, mas o mandar é fácil”.

¹³ O fragmento de Menandro *δις ἑξαμαρτεῖν ταῦτὸν οὐκ ἀνδρὸς σοφοῦ* pode ser traduzido, literalmente, por “errar duas vezes a mesma coisa não é digno de um homem sábio”.

¹⁴ Σοφῶ γὰρ αἰσχρὸν ἑξαμαρτάνειν (v.1039): “ao sábio, é vergonhoso errar”.

¹⁵ Platão, *Filebo*, 64.

¹⁶ Sólon, citado por Diógenes Laércio, em *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres* (I.63). Havia sete sábios na Grécia, Sólon figura na lista como um deles.

¹⁷ *καιρὸς δ’ ἐπὶ πᾶσιν ἄριστος* (*Trabalhos e Dias*, v. 694). Podemos traduzir, literalmente, como: “Há um melhor momento para tudo”.

¹⁸ Tradução, com falar matuto para os personagens do campo, de Ana Maria César Pompeu (2014).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALVAREZ, María Estela Guevara de. El motivo del mal menor en expresiones gnómicas de la Odisea, *Revista de Estudios Clásicos*, Mendoza, nº 32, año 2005, 81-96.

ARAÚJO, Orlando Luiz de. “Entre a palavra e a força do braço”: as máximas no teatro de Sófocles. In: FARIAS, M.A.; MATTES, M.G.; MESQUITA, A. (Org.). *Estudos de Língua e Literatura*. Porto Alegre: Ed.Uniritter, 2012, v. 1. p. 235-55.

ARISTÓFANES. *Acarnenses*. Tradução de Ana Maria César Pompeu. In: POMPEU, A.M.C. *Dioniso matuto: Uma abordagem antropológica do cômico na tradução de Acarnenses de Aristófanes para o cearensês*. Curitiba, Appris, 2014.

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Tradução de Mário da Gama Kury. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2001.

BRIGANTE, Carlos R. *Psicossomática entre o bem e o mal: Reflexões sobre a identidade*. São Paulo: Summus editorial, 1999.

DEMOSTHENES. *Orationes*. Ed. W. Rennie. Oxford: Clarendon Press, 1931.

EURÍPIDES. *Electra, Alceste, Hipólito* (Tragédias gregas). Prefácio, tradução e notas de J.B. Mello de Souza. Ediouro, s/d.

GRIMAL, Pierre. *Dicionário da mitologia grega e romana*. 2 ed. Trad. Victor Jabouille. Bertrand Brasil, 1993.

GUAL, Carlos García. *Mitología y literatura en el mundo griego*. Disponível em: <http://www.ucm.es/info/amaltea/revista/cero/01_Gual.pdf>. Acesso em 19 nov. 2009.

HERÓDOTO. *História*. Tradução de Mário da Gama Kury. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1988.

HESÍODO. *Os trabalhos e os dias*. Tradução de Mary de Camargo Neves Lafer. São Paulo: Iluminuras, 1996.

HOMERO. *Iliada*. Trad. Frederico Lourenço. Lisboa: Edições Cotovia, 2009.

_____. *Odisseia*. Trad. Frederico Lourenço. Lisboa: Edições Cotovia, 2008.

JAEGER, Werner. *Paidéia: a formação do homem grego*. Trad. Arthur Parreira. 3 ed. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

MONTEIRO-PANTIN, Rosemeire Selma. Reflexos da cultura brasileira no português falado no Brasil. Conferência apresentada no *III Congresso Internacional de Línguas e Culturas do Mundo*. Universidade de Granada, 2011 (no prelo).

_____. Gastronomismos linguísticos: um olhar sobre fraseologia e cultura. In: ALVAREZ, Maria Luisa Ortiz; UNTERNBÄUMEN, Enrique Huelva (Orgs.). *Uma (re)visão da teoria e da pesquisa fraseológicas*. Campinas, SP: Pontes, 2011. p. 249-75.

SARAMAGO, José. *As intermitências da morte*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

SHELLEY, Percy Bysshe. *A defence of poetry*. Indianapolis: The Bobbs Merrill, 1904.

A REPRESENTAÇÃO DE LÚCIO CORNÉLIO SILA NA *HISTÓRIA ROMANA* DE APIANO DE ALEXANDRIA: A CONSTRUÇÃO DA IMAGEM DE UM BOM DITADOR (SÉC. II D.C.)

Ana Teresa Marques Gonçalves*
Alice Maria de Souza**

RESUMO

A *História Romana* de Apiano de Alexandria foi escrita no final do século II d.C. e versa sobre os acontecimentos do período da Realeza e da República romana. Pela análise de alguns excertos da obra, nosso objetivo neste artigo é apresentar as indicações da provável opinião positiva do autor em relação a Lúcio Cornélio Sila, ditador no final do século I a.C. Apiano narra a trajetória de Sila de forma detalhada e com diversas pausas para reflexão dos fatos, e sua análise permite perceber a representação de Sila como um bom cidadão republicano, mais preocupado com a manutenção da ordem do que com a conquista de uma fama pessoal.

Palavras-chave: Apiano; Sila; República; ditadura; virtudes.

Lúcio Cornélio Sila viveu em um contexto de crise e protagonizou um dos importantes embates das Guerras Civis, iniciadas com a crise graqueana, que causaram o desarranjo das instituições da República romana e revelaram as fraquezas de um regime e de uma sociedade estáveis para uma cidade-estado, mas não para a manutenção de um império territorial. O último século da República é, em muitos sentidos, um momento decisivo na História de Roma por ser palco da substituição de valores tradicionais e de uma crise política que levou a cidade a ser dominada pelas tentativas de instauração de poderes pessoais (LE GLAY *et alli*, 1991, p. 125).

É inegável a importância de Sila para a história da crise final da República romana. Muitos estudos tentam interpretar seu caráter e suas intenções, além de justificar seus atos. Ele é constantemente apresentado pela historiografia como figura polêmica, descrito simplesmente como um homem excepcionalmente ambicioso (SANTANGELO, 2007, p. 34), tirano e déspota, ou como figura obscura que saiu da pobreza e

do anonimato para tornar-se o senhor de Roma. Géza Alföldy (1989, p. 95) caracteriza a ditadura de Sila como o primeiro passo do governo de Roma rumo à “monarquia”. Entretanto, existem estudos que analisam de forma mais complexa essa personagem. Harriet I. Flower (2010, p. 69), ao propor uma nova periodização para a história da República romana, considera a ditadura de Sila como a última das seis Repúblicas que existiram, sendo caracterizada como um novo sistema político em que havia o compromisso entre os membros do poder e pouca influência das divisões políticas no funcionamento da administração. Segundo esta interpretação, o que melhor diferencia a Nova República de Sila daquelas que a precederam seria seu assentamento na aplicação da legislação através de uma corte permanente formada por senadores e a pequena utilização do debate para o empreendimento de mudanças. Arthur Keaveney (2005, p.105) considera Sila um restaurador da República, que se empenhara, para tanto, na aplicação de leis que favoreciam o reordenamento do governo da República, abalado desde o Tribunate de Tibério Graco.

Este romano, neto de Cipião, o Africano, propôs, durante a sua Magistratura, uma reforma agrária e um projeto de alargamento da cidadania romana aos aliados itálicos, visando o apoio destes para sua inédita reeleição (ALFÖLDY, 1989, p. 91). Ambas as propostas desagradaram às altas camadas sociais, o que levou ao assassinato de Tibério. Estes conflitos entre a camada dirigente da sociedade romana, os itálicos e a plebe da cidade persistiram até o final do período republicano. Ao longo das disputas, dois grupos opostos ou facções políticas se formaram: os *optimates* e os *populares*, sendo o primeiro defensor da hegemonia dos patrícios e da autoridade do Senado sobre as assembleias; e o segundo, composto também por aristocratas, defendia a ideia de que o governo da cidade era papel dos magistrados, especialmente dos Tribunos (SHOTTER, 2004, p. 37), e preconizava a solução da questão agrária e a adoção de medidas favoráveis aos itálicos (ALFÖLDY, 1989, p. 93).

Durante a Guerra Social, estes dois grupos se uniram para defender a hegemonia de Roma. Nesse conflito, Mário, que era partidário dos *populares*, lutou pela segunda vez ao lado de Sila, sempre associado aos *optimates*. Suas severas leis contra a traição, que visavam restabelecer a autoridade senatorial, associadas à sua busca por aumentar o número de senadores, a diminuição do poder tribunicio e as proscricções de inimigos são justificativas para esta vinculação. Entretanto, logo após o fim

do conflito com os aliados itálicos, as disputas internas entre as duas facções reiniciaram-se, tendo como figuras centrais Mário e Sila que, ao final destes embates, tornou-se ditador. A ditadura, na Roma antiga, consistia um estado de exceção necessário em tempos de crise; o ditador era escolhido para restabelecer a ordem no prazo máximo de seis meses e, então, devolver o governo da cidade aos cônsules (CRAWFORD, 1981, p. 105). Entretanto, a ditadura silana, segundo os documentos antigos, não tinha data de término preestabelecida. Isto pode indicar o quanto o conflito havia afetado a administração pública e incita ainda hoje muitos estudos sobre a figura do ditador e de seu contexto.

Ao longo de toda a história de Roma, a participação na vida política pelo acesso às magistraturas não consistia apenas em uma carreira, pois era também geradora de estatuto, determinando a influência, o poder e a dignidade do cidadão, modelando e organizando, em grande medida, a vida social sobre a qual prevalecia. O homem político romano, o cidadão, tinha sua existência balizada por três principais fundamentos: as qualificações censitárias, a obrigação do serviço militar e a determinação do estatuto social pelas honras políticas (NICOLET, 1992, p. 44-6).

Esta forma de pensar e organizar a vida pública permaneceu como gabarito utilizado para avaliar o desempenho dos magistrados durante séculos, compondo o *mos maiorum*, juntamente com o *cursus honorum*. Com base nesta tradição, era considerado bom cidadão aquele que, no exercício de sua magistratura, colocava os interesses da cidade acima dos próprios e que lutava para manter a tradição e a ordem. Também era valorizada a luta contra o mau cidadão, aquele que se desviava do comportamento correto em nome de interesses pessoais. Para caracterizar o comportamento ideal do cidadão, os romanos atribuíam as virtudes (*virtutes*) a seus pares, sendo estas um valor público que devia ser exibido e também podia ser testado e perdido (o que equivalia à morte político-social do cidadão) (McDONNELL, 2006, p. 2). Muitos desses ideais morais e políticos, tais como a conveniência, a dignidade, a lealdade, a piedade e a autoridade, consistiam em categorias utilizadas nesta análise/julgamento do homem romano, das quais este tinha consciência e as quais ele utilizava como baliza de seu comportamento.

Monumentos e inscrições que homenageiam os grandes feitos de cidadãos ilustres nos permitem acessar essa organização do pensamento político romano, mas também perceber este comportamento pelo silêncio

– voluntário ou determinado por lei – em relação a algumas figuras. Importantes informações sobre isto também podem ser extraídas das fontes documentais. Muitos autores antigos amarram, em suas narrativas, sua análise à descrição dos fatos passados, comumente permeada pelo reconhecimento das virtudes nos sujeitos das ações.

Inserido nesse sistema de qualificação dos cidadãos, Sila não deixou de ter suas qualidades mensuradas tanto em seu contexto, quanto nos séculos seguintes, fato que podemos perceber por intermédio da leitura de documentos dos séculos I e II d.C., como, por exemplo, aquele escrito por Apiano de Alexandria, cuja obra exemplifica este tipo de escrita permeada pelo juízo de valor de seus autores e consiste na narrativa do longínquo passado de Roma, abarcando desde a época da Realeza até os últimos anos das Guerras Civis. Nosso objetivo, neste artigo, é apresentar as indicações da provável opinião do autor em relação ao ditador. Apiano de Alexandria narra a trajetória de Sila de forma detalhada e com diversas pausas para análise dos fatos; ele não explicita seu posicionamento em relação à personagem, mas podemos extrair-lo de algumas passagens de sua narrativa.

Por não ter chegado até nós sua autobiografia,¹ para escrever sobre a vida de Apiano de Alexandria, a historiografia moderna utiliza como fontes sua autoapresentação no prólogo da *História Romana* e a produção epistolar endereçada a Frontão,² preceptor de Marco Aurélio (SANCHO ROYO, 1985, p. 07) e seu amigo (In: FRONTO. *Correspondence*, CXXXII, 2).

Apiano nasceu em Alexandria, no Egito, provavelmente nos últimos anos do governo de Domiciano (81-96 d.C.) (GRANT, 1996, p. 98). Ao longo de sua vida, desempenhou altos cargos administrativos em sua cidade natal; durante o governo de Adriano foi advogado em Roma, provavelmente na qualidade de *advocatus fisci*, ou advogado do Tesouro Imperial. Na velhice, por intercessão de Frontão, Apiano foi nomeado para o cargo de procurador imperial, provavelmente na província do Egito (GRANT, 1996, p. 98). No epistolário do preceptor de Marco Aurélio, encontramos uma carta³ endereçada a Antonino Pio que nos esclarece muito sobre o assunto. O autor também foi *Procurator Augustorum* dos imperadores Marco Aurélio e Lúcio Vero (SANCHO ROYO, 1985, p. 8-9). Entretanto, podemos inferir, pela leitura da carta endereçada a Antonino Pio, que foi este imperador quem nomeou Apiano para tal cargo, pois Frontão afirma isto claramente: “o momento em que vós destes a Apiano

a Procuradoria pelo meu pedido [...]”⁴ (In: FRONTO. *Correspondence*, CXXXII, 2). A interferência de Frontão nesta ocasião deve ter sido necessária porque os magistrados que ocupavam as Procuradorias eram membros da ordem senatorial, da qual Apiano não fazia parte. Ele possuía a cidadania romana e o título equestre cedidos por Adriano (SANCHO ROYO, 1985, p. 09), provavelmente conseguidos graças à nova forma de recrutamento equestre que este imperador implantara.⁵

No prefácio de Apiano, os cargos são postos à frente, como uma qualificação para escrever a história, mas são claramente ornamentais: “[...] sou Apiano de Alexandria, homem que alcançou os mais altos postos em sua pátria e que atuou como defensor nos Tribunais de Roma no tempo dos Imperadores, até que lhe concederam o cargo de seu Procurador” (APIANO, *História Romana I*. Prólogo, 15). A menção a cargos e outras honras não tem utilidade na investigação demandada pela história, servindo apenas para a promoção do *status* social do narrador (MARINCOLA, 2004, p. 146). Nesta autodescrição, o objetivo de Apiano poderia ser demonstrar sua estreita vinculação com o poder e sua longa carreira política, pois era comum que os historiadores antigos apresentassem sua decisão em escrever a história usando a face “pública”, enfatizando a grandeza dos fatos e a seriedade de seus objetos. Embora dissessem algo sobre suas motivações pessoais, esta decisão privada era apresentada como benéfica para os indivíduos e o Estado (MARINCOLA, 2004, p. 62). Além disso, como em sua obra Apiano narra fatos distantes de seu contexto, o empenho em se apresentar como homem acostumado a tarefas públicas era um aval de sua capacidade para interpretar os fatos de um passado informado por documentos anteriores.

Sobre a vida pessoal de Apiano, não sabemos quase nada, e a única informação desta natureza a que temos acesso advém das cartas de Frontão. Na mesma carta em que pediu a Antonino Pio o cargo para Apiano, Frontão alude à ausência de filhos do amigo: “[...] há a idade, há a falta de herdeiros que chama por consolações para aliviá-la” (In: FRONTO. *Correspondence*, CXXXII, 2). Assim, o amigo de Apiano defende que sua nomeação como procurador imperial serviria para acalantar sua velhice solitária. A data de sua morte é incerta. Supõe-se que ele tenha morrido em 165 d.C.; mas, segundo Michael Grant (1996, p. 99), Apiano viveu até pelo menos 180 d.C., tendo finalizado seu trabalho algum tempo antes.

Não podemos situar a vida de Apiano de Alexandria no decorrer do governo de apenas um imperador. Ele, segundo a historiografia, recebeu a cidadania e o título equestre das mãos de Adriano e o cargo de procurador imperial no período de Antonino Pio, tendo provavelmente desempenhado essa função durante o governo colegiado de Marco Aurélio e Lúcio Vero. Assim, podemos afirmar que a trajetória de Apiano acompanhou a evolução da dinastia dos Antoninos. Além disso, Apiano participou de um mundo bilíngue em que o estabelecimento de identidade era quase sempre duplo e abarcava o lado ocidental-latino e o oriental-grego, cuja influência na cultura romana estava em franco crescimento.

É difícil afirmar em que época Apiano escreveu sua *História*. No prólogo da obra, há duas referências temporais: “Desde a instauração dos Imperadores até nossos dias são quase duzentos anos” (APIANO. *História Romana I*. Prólogo, 7) e “Por outro lado, a duração dos Impérios Assírio, Medo e Persa [...], considerada em conjunto, não chegaria aos novecentos anos, topo a que chegaram os romanos na época atual” (APIANO. *História Romana I*. Prólogo, 9). Com base na análise destas referências temporais, Sancho Royo (1985, p. 12-3) afirma que Apiano escreveu entre 160 e 165 d.C. Podemos afirmar que a obra, ou pelo menos o seu prólogo, foi escrito após o período entre 157 e 161 d.C. Esta é a provável data da carta de Frontão para Antonino Pio, requisitando o cargo de procurador para Apiano, a qual o autor faz menção em sua autoapresentação. Entretanto, Gregory S. Bucher (2000, p. 415-8) demonstra que a data de composição é incerta. Ele afirma que Apiano pode ter escrito por muitos anos entre 150 e 167 d.C. ou, até mesmo, para além deste período.

A *História Romana* de Apiano⁶ não figura nas listas das principais produções deste período. Entretanto, sua composição apresenta características que a tornam peculiar, principalmente no que diz respeito ao modelo utilizado em sua construção, e pelo fato de que, no século II d.C., ele escreveu uma obra que narra a história de Roma desde sua fundação até a morte de Sexto Pompeu, em 35 a.C., ocorrida pouco depois da divisão do Império entre Antônio e Otávio (SANCHO ROYO, 1985, p. 10-3). No prólogo da obra, o autor assim justifica seu trabalho:

E levei a cabo esta tarefa com cada povo, no desejo de aprender com exatidão as relações dos romanos com cada um, a fim de compreender a debilidade dos mesmos, ou sua capacidade de resistência; de outro lado, o valor e

boa fortuna de seus conquistadores ou qualquer outra circunstância fortuita que produziu (APIANO. *História Romana I*. Prólogo, 12).

Trata-se de uma história de Roma e, mais ainda, da gestação da grandeza a que chegou Roma desde suas origens humildes, sendo este o centro de gravitação de todo o acontecer histórico. Assim, são narradas as conquistas dos diferentes povos empreendidas por Roma, até chegar a se tornar a dona do mundo conhecido. O primeiro livro, “Da realeza”, diz respeito ao período dos reis, e, ao iniciar sua obra neste ponto, Apiano parece ter desejado delinear as virtudes romanas desde o início mítico de sua história; os livros restantes contemplam estas virtudes da República até o Principado. Disto resulta a conclusão de que Apiano pensava que as virtudes eram parte fundamental do caráter romano, não condicionadas pelo modo de governo, nem erradicadas ou suprimidas pela guerra civil (BUCHER, 2000, p. 430).

A obra foi escrita em grego; compunha-se de 24 livros⁷ dos quais doze sobreviveram completos,⁸ e outros seis, em fragmentos.⁹ A primeira parte de *História Romana* trata da fundação de Roma e de suas guerras com outros povos, e, para a organização desta narrativa, Apiano utilizou não o método cronológico, mas sim o etnográfico, cuja referência foi a cidade de Roma: “as guerras estrangeiras sustentadas com povos diferentes encontram-se divididas em livros, em razão do povo com que foram sustentadas” (APIANO. *História Romana I*, Prólogo, 15).

Esta primeira parte, que abarca o livro I da *História Romana*, compõe-se de 12 livros, dos quais apenas seis não nos chegaram fragmentados. É difícil estabelecer os motivos que levaram Apiano a construir sua História nesta perspectiva etnográfica, e com este objetivo, há várias hipóteses: desejo de imitar algum modelo precedente,¹⁰ condicionamento do próprio material histórico, pelo fato de Apiano não ser historiador de ofício, pela incapacidade de o autor organizar as informações das diferentes fontes de forma cronológica, ou mesmo pela influência do exercício da advocacia em sua concepção da história de Roma compartimentada, estanque, como um advogado defende cada caso isoladamente (SANCHO ROYO, 1985, p. 12).

No entanto, este modelo etnográfico é rompido na narrativa das Guerras Civis,¹¹ das quais se ocupa a maior parte da obra. Então, a ordem cronológica é adotada, e são narradas as lutas internas desde o Tribunato

de Tibério Graco até o Segundo Triunvirato. Os livros das *Guerras Civis* descrevem os resultados das perturbações da República e a emergência do Principado, graças à destruição de todos os rivais do poder (BUCHER, 2000, p. 434): “Assim, o Estado romano passou das lutas civis de diversos tipos à harmonia e à monarquia¹²” (APIANO. *História Romana II. Guerras Civis I*, 6).

É evidente que para a composição da obra, por serem os fatos narrados temporalmente distantes do autor, foi necessária a utilização de fontes escritas. Mas estabelecer quais foram os documentos utilizados por este autor é uma tarefa difícil, porém necessária. Apiano usou múltiplas categorias de fontes: conhecimento geral, memória e notas – cuja leitura na preparação para a composição provavelmente foi facilitada pelos escravos-assistentes – e fontes diretas (BUCHER, 2000, p. 415). O autor, ao longo da narrativa, cita uma série de autores que, pela forma como aparecem mencionados, podem ser apontados como suas fontes em menor ou maior grau.¹³ Há também certo número de autores, tais como Rutilio Rufo e Terêncio Varrão que, apesar da menção a seus trabalhos históricos, são citados por sua participação ativa em determinados acontecimentos.¹⁴ Apesar de ser difícil estabelecer as fontes utilizadas em *História Romana*, podemos afirmar que Apiano, para escrevê-la, se serviu de obras gregas e romanas, além das memórias de campanha (para nós perdidas) dos participantes diretos de alguns fatos (como os registros de César e Otávio Augusto), e de documentos oficiais disponíveis em registros e arquivos, cujo acesso era possível por ser o autor um funcionário imperial (SANCHO ROYO, 1985, p. 15-6).

Apiano, por ter atuado em Roma, conhecia bem e era fluente em latim, língua claramente essencial para qualquer um, de qualquer nível, desempenhar uma função pública (MILLAR, 2007, p. 89). Entretanto, o próprio autor alude à dificuldade em traduzir as fontes escritas em latim para o grego, língua em que escreveu sua *História Romana*: “[...]. Tal era o texto da proscrição na medida em que pude traduzi-lo para a língua grega (APIANO. *História Romana III. Guerras Civis IV*, 11)”. A produção da obra em grego pode ser justificada pelos tipos e naturezas das audiências que existiam no tempo de Apiano. Havia três públicos leitores: um versado em grego, um em latim e um outro em ambos. Este último era o mais influente, uma vez que todos os educados e poderosos romanos sabiam grego, enquanto alguns gregos ricos ou possíveis patronos sabiam latim

(RUSSELL, 2002, p. 1). Além disso, em sua época, a literatura grega, tanto em prosa como em verso, estava florescendo, diferentemente da latina, pois nenhum nome latino é destaque então, com exceção dos primeiros escritores cristãos, Tertuliano (155-222 d.C.) e Cipriano (início do século III d.C.) (RUSSELL, 2002, p. 1).

Apesar de o latim permanecer como língua oficial da administração imperial (MILLAR, 2007, p. 84), a cultura grega possuía um caráter elitista que a tornou um eficiente instrumento para o processo de manutenção da ordem imperial e de promoção social das elites, conscientemente apoiado e incentivado pelos imperadores, sobretudo a partir do século II d.C. Em outros termos, independente de sua origem, qualquer um podia tornar-se grego. Isto porque a Segunda Sofística construiu esta identidade a partir de algumas criações próprias, tais como uma língua culta e artificial e uma memória comum a todos os gregos (GUARINELLO, 2009, p. 154-5). Assim, no século II d.C., para ser identificado como membro da elite imperial romana era necessário compartilhar da memória grega e dominar o idioma grego. Desta forma, Apiano escrevia para a elite e se identificava com ela, pois, mesmo sendo africano em sua origem e participando da administração imperial – cujo idioma oficial era o latim –, escreveu sua obra histórica em grego.

O estilo geral da escrita de Apiano é claro e simples, mas, às vezes, contagia-se de um caráter sintético de conteúdo e conciso na escrita; ao longo da narrativa, também encontramos muitos discursos – os quais constituem, do ponto de vista estilístico, traço valioso da obra –, fato que é uma constante na historiografia greco-latina.¹⁵ Em alguns de seus discursos, podem-se apreciar certo artifício e efeito retórico, mas isto não significa que exista apenas uma roupagem formal e vazia de conteúdo. Os discursos que encontramos nos livros sobre as Guerras Civis, por exemplo, demonstram uma intencionalidade a serviço da ótica sob a qual o autor trata os acontecimentos que narra.¹⁶ A linguagem utilizada por Apiano, assim como seu frequente emprego de discursos, ecoa seu conhecimento dos historiadores clássicos (GRANT, 1996, p. 100). Além disso, por escolha do autor, o texto não apresenta rigor cronológico, o que é justificado no prólogo: “pareceu-me supérfluo informar a data de todos os fatos e só mencionarei a dos mais destacados por período de tempo” (APIANO. *História Romana I*. Prólogo, 13). Ao longo da obra, também aparecem apontamentos pessoais feitos por Apiano. Estes são de diferentes tipos e

de difícil delimitação: às vezes, estabelecem uma comparação entre os fatos descritos e sua época; ou são apreciações pessoais ou juízos subjetivos do autor sobre um fato; ou mesmo explicações de notícias isoladas e exposição clara de suas ideias (SANCHO ROYO, 1985, p. 20).

Esta característica da obra a tornou muito interessante para este trabalho, pois podemos inferir que o posicionamento de Apiano em relação a Sila diverge de parte daquele apresentado pela tradição historiográfica, que identifica Sila como um ditador sanguinário e violento. Apiano parece considerar o ditador como um bom cidadão, compromissado com o restabelecimento da ordem e com o respeito às tradições, como procuraremos demonstrar.

O autor descreve toda a trajetória de Sila nas guerras contra povos vizinhos e na Guerra Social, exaltando sua qualidade como soldado, e, no capítulo 55 do livro II de *História Romana*, apresenta o conflito entre ele e Mário como a origem das disputas entre grupos políticos cujo prêmio era a pátria, ou seja, a Guerra Civil. Tal conflito se originou, segundo o autor, da disputa entre o cônsul Sila, que foi escolhido por sorteio para liderar a guerra contra Mitridates, e Mário que, vislumbrando grandes lucros ao final deste conflito, induziu, com muitas promessas, o tribuno da plebe, Públio Sulpício, a ajudá-lo a substituir Sila na liderança (APIANO, *História Romana* II. Guerras Civis I, 55). Com a intenção de utilizar os novos cidadãos itálicos na guerra, através do tribuno, Mário deu-lhes a esperança de terem mais poder nas eleições, matéria cuja votação foi impedida pelos cônsules Sila e Quinto Pompeu, que perceberam a tempo o perigo de tal modificação e decretaram um *iustitium*¹⁷ (APIANO, *História Romana* II. Guerras Civis I, 55). Seguiram-se conflitos na Assembleia dos quais os cônsules fugiram, tendo Sila se dirigido para Cápuia, para encontrar-se com seu exército e marchar para a Ásia. O tribuno Sulpício anulou o *iustitium*, ratificou a lei e elegeu Mário para liderar a guerra contra Mitridates (APIANO, *História Romana* II. Guerras Civis I, 56).

Ao saber do acontecido, Sila decidiu que o assunto deveria ser resolvido por meio da guerra. Convocou o exército a uma assembleia na qual conseguiu o apoio dos soldados para uma guerra contra Mário (APIANO, *História Romana* II. Guerras Civis I, 57). Ao longo do relato desses confrontos entre Mário e Sila, Apiano apresenta a ambição como motivadora das ações do primeiro e nobres intenções para as do segundo. Segundo o autor, Sila, questionado por vários mensageiros que iam ao seu encontro

sobre o que o levava a marchar contra Roma, respondeu a todos: “[...] para libertá-la dos tiranos” (APIANO, *História Romana* II. Guerras Civis I, 57). Nos capítulos 57 a 59, Apiano descreve a invasão de Roma, na qual Sila avançou com o aspecto de um inimigo (APIANO, *História Romana* II. Guerras Civis I, 58) e teve o apoio de seu colega consular. Sobre o embate das tropas de Sila com as de Mário, o autor faz a seguinte análise:

pela primeira vez em Roma, teve lugar um combate entre inimigos, não com o aspecto de uma sedição, mas segundo o costume da guerra. A tal extremo de perigo chegaram os romanos pela falta de solução de suas lutas internas (APIANO, *História Romana* II. Guerras Civis I, 58).

Podemos perceber que o autor tinha consciência do quanto este fato consistia em uma transgressão da ordem e de quais eram seus motivadores. Contudo, parece uma medida necessária em meio a um momento de exceção.

Durante a assembleia realizada após a tomada da cidade, os vencedores do conflito estabeleceram algumas mudanças no governo que, segundo eles, lamentavelmente, “havia sido entregue desde muito tempo aos demagogos”, o que criou a necessidade de agirem desta maneira, justificando, assim, suas ações (APIANO, *História Romana* II. Guerras Civis I, 59). Entre estas mudanças, podemos citar a prévia aprovação pelo Senado de toda matéria que seria levada à votação popular e o retorno da votação por centúrias (e não mais por tribos), cujo efeito é assim explicado por Apiano: “[...] as votações, não estando mais nas mãos dos pobres e desenfreados, mas sim nas dos ricos e prudentes, não seriam mais o foco de sedições” (APIANO, *História Romana* II. Guerras Civis I, 59).

Além disso, diminuíram as atribuições dos tribunos da plebe “que se tinham tornado excessivas” e renovaram a lista do censo senatorial, inscrevendo 300 dos melhores cidadãos (APIANO, *História Romana* II. Guerras Civis I, 59). Seguiram-se proscricções de Sulpício, Mário e de seus partidários por terem provocado as sedições e combatido contra os cônsules. Muitos foram mortos, mas Mário conseguiu fugir, refugiando-se no norte da África (APIANO, *História Romana* II. Guerras Civis I, 60-62) Assim, podemos perceber que, de acordo com o relato de Apiano, os atos de Sila, desde a invasão de Roma, foram motivados não pela busca de poder pessoal, mas pela necessidade de restaurar a tradição e a ordem, chegando-se a este resultado graças ao domínio dos tribunos da plebe e

pela perda de poder do Senado – prontamente restaurado ao modificar-se a forma de votação. Isto pode ser percebido na seguinte passagem do texto de Apiano:

Em Roma, Sila, que foi o primeiro a se apoderar da cidade com as armas, e teria podido, talvez, exercer o poder absoluto, uma vez que rechaçou seus inimigos, desistiu voluntariamente da violência e, depois de enviar o exército para Cápua, voltou a assumir o poder consular (APIANO, *História Romana* II. Guerras Civis I, 63).

Após vencer a Guerra Mitridática, consciente de que Roma havia sido dominada por Mário e por seus partidários, Sila, segundo o autor, escreveu-lhe uma carta “em tom arrogante”, em que enumerou todos os seus feitos, enfatizou o fato de ter acolhido inúmeros cidadãos expulsos de Roma por Cina, além de ter sido declarado inimigo público, ter tido seus bens destruídos, familiares e amigos assassinados. Por tudo isso, ao fim da missiva, Sila declarava que marcharia como vingador de todos e da cidade inteira contra os culpados (APIANO, *História Romana* II. Guerras Civis I, 77). Deste modo, percebemos que, conforme Apiano, Sila justificou as duas invasões a Roma que liderou de maneiras diferentes: a primeira tinha como objetivo libertar a cidade dos excessivos poderes tribunícios; já a segunda foi motivada pela necessidade de vingança em nome da cidade e pelos crimes que Mário e seus partidários cometeram. Era uma constante, no mundo romano, a autodenominação vingador para justificar as ações dos indivíduos contra grupos rivais,¹⁸ costume que permaneceu ao longo dos séculos, tendo-se proclamado Septímio Severo vingador de Pertinax no final do século II d.C.

O respeito à tradição também está presente na forma como ele tornou-se ditador, após invadir Roma pela segunda vez. Segundo Apiano, Sila já detinha um poder real, conseguido pela força e violência, mas necessitava parecer ter sido eleito. Assim, retomando a prática dos tempos monárquicos para a escolha de um novo rei, Sila organizou, primeiramente, a eleição de um *interrex*¹⁹ (pois os últimos cônsules eleitos foram mortos em batalha), tendo-se retirado da cidade para isto. Ao eleito, Valério Flaco, remeteu uma carta ordenando que fizesse chegar ao povo sua opinião, segundo a qual a ditadura, naquele momento, seria útil à cidade, e aconselhando que este cargo tivesse vigência determinada ou fosse mantido até que se restabelecesse a paz. Ao final da carta, Sila revelou que se julgava útil à cidade nesta conjuntura. (APIANO, *História Romana* II.

Guerras Civis I, 98-9). Assim, Sila teria legitimado, pelo respeito à tradição, o poder que conseguira pela força.

Apiano também nos informa sobre a repercussão desta proposta entre os cidadãos:

E os romanos, contra a sua vontade, mas não podendo celebrar uma eleição conforme a lei e julgando que o assunto, em seu conjunto, não dependia deles, receberam com alegria, em meio a sua total penúria, o simulacro de eleição com uma imagem externa de liberdade e elegeram Sila como ditador pelo tempo que quisesse (APIANO, *História Romana* II. Guerras Civis I, 99).

Nesta análise, Apiano demonstra o quanto este quadro pareceu crítico para o autor do século II d.C. Afinal, segundo ele, mesmo contra sua vontade (ou seja, contra os costumes e a tradição), os romanos aceitaram a eleição por causa da gravidade da conjuntura em que viviam e reconheciam em Sila a capacidade para restabelecer a ordem. Para o Alexandrino, este fato também indicou que os romanos, depois de serem governados por reis e cônsules, ao não estabelecerem o limite da magistratura de Sila, “ensaíaram um novo sistema monárquico” (APIANO, *História Romana* II. Guerras Civis I, 99).

Ao longo de sua ditadura, Sila, para manter a aparência de respeito à tradição, cuidou para que fossem eleitos cônsules, que estavam subordinados ao ditador. Este realizou várias reformas que reorganizaram o *cursus honorum*, diminuíram o poder da assembleia do povo e aumentaram o poder do Senado. A principal destas medidas impedia que um tribuno pudesse exercer qualquer outra magistratura, e Apiano não diz com exatidão quando se transferiu o cargo tribunicio para o Senado, cujo número de membros foi aumentado mediante recrutamento dos cavaleiros mais destacados (APIANO, *História Romana* II. Guerras Civis I, 100). Assim como aquelas mudanças que Sila implementou no governo romano quando invadiu a cidade pela primeira vez, suas reformas ao longo da ditadura também objetivaram o restabelecimento do poder do Senado e a diminuição das atribuições dos cargos populares.

Sila, segundo o autor, foi muito ousado e afortunado, veemente e capaz de tudo, pois designou-se cidadão privado e deixou o poder sem medo, recusou sua guarda pessoal e deu explicações sobre seus atos a qualquer pessoa que lhe pedia; retirou-se para o campo, morrendo pouco tempo depois, aos 70 anos de idade (APIANO, *História Romana* II. Guerras Civis I, 104-5). Seus funerais foram motivo de discórdia entre

os seus partidários – que queriam dar-lhe um grande funeral às expensas do Estado – e os seus opositores, vencidos nesta questão (APIANO, *História Romana II. Guerras Civis I*, 105). Sila recebeu funerais públicos dos quais, segundo Apiano (*História Romana II. Guerras Civis I*, 106), todos participaram consternados pela perda; e os inimigos do morto, também presentes na ocasião, temiam seu corpo sem vida. O orador mais eloquente de então pronunciou o discurso fúnebre, e os Senadores carregaram o corpo de Sila até o Campo de Marte, “lugar em que só os Imperadores recebem sepultura” (APIANO, *História Romana II. Guerras Civis I*, 106).

A apreciação da qualidade de um cidadão era parte importante na vida política romana. Todo aquele que votava e podia ser votado para desempenhar cargos públicos buscava associar à sua figura qualidades que o faziam ser reconhecido como digno da magistratura. Esta forma de qualificar o cidadão sobreviveu aos séculos e às mudanças na estrutura do governo romano, mais do que isso, ela se adaptou às transformações ocorridas. Consideramos que o autor percebia o ditador romano como um cidadão virtuoso que lutou para defender a cidade daqueles que ameaçavam a ordem, cumprindo, assim, seu dever de defender a tradição, o *mos maiorum*. A opinião de Apiano sobre o comportamento de Sila difere largamente daquela emitida por autores contemporâneos dos primeiros anos do Principado, como Veléio Patérculo,²⁰ por exemplo. Em sua obra, Sila é caracterizado pela crueldade sem limites que vitimou a cidade, principalmente quando ele se tornou ditador (VELÉIO PATÉRCULO. *História Romana II*. 28). Assim, percebemos que, se para Apiano o comportamento de Sila correspondeu àquele esperado de um bom cidadão, para Veléio, isto não aconteceu, provavelmente porque no início do século I d.C. a conduta do ditador não podia ser associada às virtudes de um cidadão exemplar.

Este posicionamento diverso de Apiano diante do passado pode ser explicado pelo fato de o governo imperial encontrar-se absolutamente legitimado como mantenedor da unidade e da paz no século II d.C. Apiano de Alexandria, portanto, buscou validar o comportamento de Sila, demonstrando sua dedicação à cidade e a necessidade de criação de um governo ditatorial pela desordem político-militar do período em que este se constituiu. Desta forma, a imagem de Sila, forjada por Apiano, é bastante positiva, como procuramos demonstrar. A distância temporal existente entre a ditadura silana e a sua representação por Apiano no período antonino auxilia a explicar a positividade dada à representação de Sila e

de suas ações perante o Império territorial conquistado pelos romanos. Mas devemos destacar também a seleção de conteúdo feita por Apiano, que permitiu que ele justificasse em sua obra as opções silanas e produziu uma representação de Sila que o aproximou da imagem de um bom cidadão republicano, preocupado com a manutenção das instituições e mais interessado no bem da *res publica* do que na conquista da glória, da fama e da *existimatio*.

ABSTRACT

The *Roman History* of Appian of Alexandria was written in the late second century AD and deals with the events of the period of Royalty and the Roman Republic. For the analysis of some excerpts of the work, our goal in this article is to present the indications of the likely positive opinion of the author in relation to Lucius Cornelius Sulla, dictator at the end of the first century BC. Appian tells the story of Sulla in detail and with numerous breaks reflection of the facts and its analysis allows us to understand the representation of Sulla as a good republican citizen, more concerned with maintaining order than with the achievement of personal fame.

Keywords: Appian; Sulla; Republic; dictatorship; virtues.

NOTAS

* Professora Associada II de História Antiga e Medieval na UFG. Doutora em História pela USP. Coordenadora do LEIR-GO. Bolsista Produtividade II do CNPq.

** Doutoranda no Programa de Pós-Graduação em História da UFG, sob a orientação da Profª. Dra. Ana Teresa Marques Gonçalves. Bolsista CAPES.

¹ Sabemos da existência desta autobiografia graças a uma referência feita a ela por Apiano: “E se alguém tem um interesse especial em saber mais a respeito de minha pessoa, existe um escrito meu sobre estas questões” (APIANO. *História Romana I*. Prólogo, 15).

² Marco Cornélio Frontão (100-166/167 d.C.) nasceu na Numídia e alcançou muita influência literária em sua época; era um jurista eminente e famoso orador no Senado. Foi nomeado como um dos tutores de Marco Aurélio por Adriano em 138 e reafirmado neste cargo por Antonino Pio (GRANT, 1996, p. 84-5).

³ Frontão inicia esta carta, escrita entre 157 d.C. e 161 d.C., lembrando que Antonino Pio já havia atendido a um pedido seu: “vós promovestes rapidamente, a meu pedido, à dignidade de um cavaleiro romano, *Sextius Calpurnius*, que dividiu comigo o privilégio de duas Procuradorias” (In: FRONTO. *Correspondence*, CXXXII, 1). Em seguida, ele diz que por dois anos esteve pedindo por Apiano, que desejava o cargo

de Procurador “para realçar sua dignidade na velhice [...] e não por ambição ou cobiça pelo salário de Procurador” (In: FRONTO. *Correspondence*, CXXXII, 2).

⁴ Todas as passagens dos documentos trabalhados neste artigo, tanto em grego quanto em latim, foram traduzidas pelas autoras.

⁵ A partir de Adriano, funcionários imperiais que, depois de desempenharem a função de advogado do fisco, conseguiam sua primeira Procuradoria e entravam para a Ordem Equestre. Esta terceira via de acesso criada por Adriano distingue-se daquelas demais (censo equestre e carreira militar, e pela hereditariedade) pela exceção do serviço militar. Era um meio fácil e agradável aos intelectuais e aos notáveis de língua grega (pois o latim era obrigatório no exército) (PETIT, 1974A, p. 190).

⁶ A *História Romana* de Apiano é fonte principal ou exclusiva para alguns fatos, como as guerras celtíbero-lusitanas e seu episódio final da tomada de Numância. Também é muito valioso seu relato da Terceira Guerra Púnica, em especial sua narrativa sobre o assédio e a destruição de Cartago, fato para o qual é nossa principal fonte. O livro I das *Guerras Civis* também é muito importante para os estudos desta etapa da História (SANCHO ROYO, 1985, p. 23). E os cinco livros que narram as guerras do fim da República constituem o melhor relato sobrevivente sobre este período (133 a.C.-35 a.C.) (BUCHER, 2000, p. 142).

⁷ Foram perdidos, no decorrer dos séculos, seis livros intitulados “Sobre a Hélade”, “Sobre a Jônia”, “Sobre o Egito”, “A Hecatontecia”, “Sobre a Dácia” e “Sobre Arábia” (SANCHO ROYO, 1985, p. 35-6).

⁸ Os livros “Sobre Ibéria”, “A Guerra de Aníbal”, “Sobre África”, “Sobre Ilíria”, “Sobre Síria”, “Sobre Mitriades”, além dos cinco livros sobre as *Guerras Civis* e do Prólogo, são aqueles que nos chegaram completos.

⁹ Os livros que nos chegaram fragmentados são: “Da Realeza”, “Sobre a Itália”, “História Samnita”, “História da Gália”, “Sobre Sicília e outras Ilhas” e “Sobre Macedônia”.

¹⁰ Heródoto é o mais antigo e ilustre precedente do método etnográfico, que logo se impôs entre os grandes historiadores gregos e romanos, até chegar aos analistas o método cronológico.

¹¹ A narrativa das *Guerras Civis* está disposta nos livros II e III de *História Romana*, que apresentam o subtítulo de *Guerras Civis*, com base no qual são organizados os cinco livros que tratam destas lutas internas. Os livros I e II das *Guerras Civis* compõem o livro II de *História Romana*, cujo livro III é composto pelos livros III, IV e V das *Guerras Civis*.

¹² É importante salientar que Apiano utiliza o termo monarquia para se referir ao governo imperial romano porque, de acordo com a definição grega, esta palavra se referia ao poder centralizado em um só homem, e não ao governo centralizado em uma realeza. Para aludir a este tipo de organização governamental, o grego utilizava o termo *basileía*.

¹³ Estes são Políbio – “Ao ser interrogado por Políbio em uma conversa familiar [...]” (APIANO. *História Romana I*. Sobre África, 132) – e Paulo Cláudio: “os tigurinos anteriormente venceram um exército romano mandado por Pisão e Cássio [...], segundo

testemunha Paulo Cláudio em seus anais” (APIANO. *História Romana I. A História da Gália I, 3*). Também Jerônimo de Córdia – “Entretanto, Jerônimo afirma que nem sequer entrou em contato com estes em absoluto [...]” (APIANO. *História Romana I. Sobre Mitriades, 8*) – e Asínio Polião: “[...] mas Asínio Polião, que foi um dos oficiais de César nesta batalha, relata que foram levados seis mil cadáveres pertencentes aos homens de Pompeu” (APIANO. *História Romana II. Guerras Civis II, 82*). Júlio César é citado em mais de uma passagem ao longo da obra: livro sobre a Gália – “Mas César, em seu próprio diário, afirma que [...]” (APIANO. *História Romana I. A História da Gália XVIII*) – e no relato sobre as Guerras Civis: “Alguns elogiam esta ordem de Pompeu como a melhor ante uma manobra de envolvimento, mas César a censura em seus escritos” (APIANO. *História Romana II. Guerras Civis II, 79*). Apiano também menciona os escritos de Augusto: “[...] e nem sequer nos comentários do segundo César, chamado Augusto, pude encontrar algum dado histórico mais antigo acerca dos panonianos” (APIANO. *História Romana I. Sobre Ilíria, 14*).

¹⁴ Terêncio Varrão estava nas listas dos proscritos do Primeiro Triunvirato: “Varrão era um filósofo e historiador, e um bom soldado e general, e talvez por estas razões foi proscrito como inimigo da monarquia” (APIANO. *História Romana III. Guerras Civis IV, 48*). Rutilio Rufo foi Tribuno Militar de Cipião: “Cipião ordenou a Rutilio Rufo, historiador e, naquele momento, tribuno militar, que tomasse quatro corpos de cavalaria [...]” (APIANO. *História Romana I. Sobre Ibéria, 88*).

¹⁵ O emprego de discursos na narrativa histórica era uma prática universal entre os historiadores antigos, que a consideravam uma parte importante de seus trabalhos, pois a História era avaliada como uma matéria de ações e discursos. A função precisa dos discursos nos relatos varia de autor para autor, mas a justificativa lógica para o uso deste recurso é a ideia de que os atos são os resultados de decisões conscientes verbalizadas tanto na forma de discursos quanto em diálogos. Neste sentido, uma boa razão para os historiadores atentarem para o que era dito era o fato de que os discursos eram as raízes da vida política. Entretanto, este não é em si o endosso da reprodução dos discursos como uma parte integral da História. Eles constituem um método muito dramático que relembra a longa associação da historiografia com a épica e o drama, que serviam como um reservatório de exemplos morais. Isto sim garantiu que os discursos fossem uma parte importante da composição histórica desde seu início (WALBANK, 1985, p. 242-4).

¹⁶ Um exemplo disto é o grande debate entre Pisão e Cícero (*História Romana III. Guerras Civis III, 52-60*), em que o primeiro defende Antônio e no qual é possível perceber, pelas palavras atribuídas por Apiano a Pisão, a hostilidade do autor para com Cícero (SANCHO ROYO, 1985, p. 24-6).

¹⁷ O *iustitium* constituía-se em uma suspensão temporária de toda atividade jurídica dos magistrados, juízes e tribunais em assuntos de natureza civil por causa de acontecimentos que perturbavam a vida pública, podendo ser proclamado pelo Senado em circunstâncias análogas às do moderno “estado de sítio”.

¹⁸ Otávio recebeu de Horácio o título de vingador de César, sendo este um dos componentes da mística imperial que auxiliou no estabelecimento do Principado (SILVA, 2001, p. 45).

¹⁹ Como o próprio Apiano explica, quando o rei morria, o *interrex* era eleito entre os senadores para governar durante cinco dias, até que outro rei fosse escolhido. Este magistrado também governava por um curto período quando os dois cônsules eram mortos, até que ocorresse novas eleições (APIANO, *História Romana* II. Guerras Civis I, 98).

²⁰ Veléio Patérculo (19 ou 20 a.C. – ?) era romano de origem equestre, autor da *História Romana*, obra escrita durante o governo de Tibério (14-37 d.C.) que abarca desde a fundação de Roma até a ascensão de Tibério ao poder.

DOCUMENTAÇÃO TEXTUAL

APIAN. *Roman History I*. Translation by Horace White. London: Willian Heineman, 2002. Loeb.

_____. *Roman History II*. Translation by Horace White. London: Willian Heineman, 2002. Loeb.

_____. *Roman History III*. Translation by Horace White. London: Willian Heineman, 2002. Loeb.

APIANO. *História Romana I*. Traducción por Antonio Sancho Royo. Madrid: Gredos, 1985.

_____. *História Romana II*. Traducción por Antonio Sancho Royo. Madrid: Gredos, 1985.

_____. *História Romana III*. Traducción por Antonio Sancho Royo. Madrid: Gredos, 1985.

FRONTO, Marcus Cornelius. *Correspondence*. Translation by M. A. C. R. Haines. London: William Heineman, Loeb. 1919. 2 volumes.

VELLEIUS PATERCULUS. *Histoire Romaine T II*: Livre II. Traduit par Joseph Hellegouarc’h. Paris: Les Belles Lettres, 1982.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALFÖLDY, Géza. *História Social de Roma*. Lisboa: Presença, 1989.

BUCHER, Gregory S. The Origins, Program, and Composition of Appian’s Roman History. *Transactions of the American Philological Association*. Baltimore, v. 130, 2000. p. 411-58.

CRAWFORD, Michael. *La Republica Romana*. Madrid: Taurus, 1981.

FLOWER, Harriet I. *Roman Republics*. Princeton: University Press, 2010.

- GIL, Luis. *Censura em el mundo antiguo*. Madrid: Alianza, 1985.
- GRANT, Michael. *The Antonines: the Roman Empire in transition*. New York: Routledge, 1996.
- GUARINELLO, Norberto Luiz. Império Romano e identidade grega. In: FUNARI, Pedro Paulo; SILVA, Maria Aparecida de Oliveira (orgs.). *Política e Identidades no Mundo Antigo*. São Paulo: Fapesp, p. 147-61. 2009.
- KEAVENEY, Arthur. *Sulla: the last republican*. London and New York: Routledge, 2005.
- LE GLAY, Marce; VOISIN, Jean-Louis; LE BOHEC, Yann. *Histoire Romaine*. Paris: Presses Universitaires de France, 1991.
- MARINCOLA, John. *Authority and Tradition in Ancient Historiography*. Cambridge: The University Press, 1997.
- MCDONNELL, Myles. *Roman Manliness: vitus and the Roman Republic*. Cambridge: University Press, 2006.
- MILLAR, Fergus. *A Greek Roman Empire: Power and Belief under Theodosius II (408-450)*. Los Angeles: University of California Press, 2007. p. 84-93.
- NICOLET, Claude. O Cidadão. In: GIARDINA, Andrea *et alli* (orgs.). *O Homem Romano*. Lisboa: Presença, 1992. p. 19-48.
- PETIT, Paul. *Histoire Générale de l'Empire Romain: 1. Le Haute-Empire (27 av. J.-C. – 161 apr. J.-C.)*. Paris: Du Seuil, 1974A.
- _____. *Histoire Générale de l'Empire Romain: 2. La crise Le l'Empire (161-284.)*. Paris: Du Seuil, 1974B.
- RUSSELL, D.A. Introduction: Greek and Latin in Antonine Literature. In: ____ (Ed.). *Antonine Literature*. Oxford: Clarendon, 2002. p. 1-17.
- SANCHO ROYO, Antonio. Introdução. In: APIANO. *História Romana I*. Trad. Antonio Sancho Royo. Madrid: Gredos, 1985. p. 7-39.
- SANTANGELO, Frederico. *Sulla, the elites and the empire: a study of Roman policies in Italy and Greek East*. Leiden and Boston: Brill, 2007.
- SHOTTER, David. *Tiberius Caesar*. London: Routledge, 2004.

SILVA, Gilvan Ventura da. Política, Ideologia e arte poética em Roma: Horácio e a criação do Principado. *Politeia: historia e sociedade*. Vitória da Conquista, v. 1, n. 1, 2001. p. 29-51.

SOUZA, Alice Maria de. Acerca das interpretações sobre Lúcio Cornélio Sila: breve estudo. *Anais do III Congresso Internacional de História*, 2012. Disponível em <<http://www.congressohistoriajatai.org/anais2012/Link%20%28142%29.pdf>>

WALBANK, Frank W. Speeches in Greek Historians. In: *Selected Papers: studies in Greek and Roman History and Historiography*. Cambridge: University Press, 1985. p. 242-61.

THE PHYSICAL CONCEPTS OF THE EARLY STOA

Eduardo Boechat

RESUMO

O propósito desse artigo é apresentar os conceitos básicos da Física dos fundadores da escola Estoica (Zenão, Cleantes e Crisipo): os Princípios, a cosmogonia, a teoria dos elementos, a dinâmica dos elementos e a concepção de espaço. De fato, qualquer pesquisa relacionada com a filosofia estoica apresenta dificuldades. A evidência concernente às teorias estudadas com frequência só pode ser encontrada em fontes intermediárias (muitas vezes hostis a essa escola helenística). Esses tópicos em questão, entretanto, foram sistematicamente pesquisados nos últimos 50 anos, de modo que uma ideia relativamente nítida da teoria física dos estoicos se delineou. No artigo que se segue, eu introduzo as concepções que predominam na atual pesquisa acadêmica, além de analisar as questões que ainda geram divergência.

Palavras-chave: Física Estoica; Princípios; cosmogonia; teoria dos elementos; pneuma; concepção de espaço.

I start this survey by reiterating the idea that the physical theory developed by the Early Stoa (from Zeno to Chrysippus) was essentially monistic.¹

Admittedly, this view might sound, at first, to be a hasty generalisation. Yet the monistic standpoint can be genuinely observed across the closely interlinked concepts of the theory. Stoic physics is monistic in the sense that its underlying standpoint is that the whole is ultimately reducible to one of the parts, or, in other words, that a primary part is immanent in its complementary components. First of all, the monistic standpoint stands clear in the fundamental concepts of Stoic physics: the Principles and the cosmogonical cycle.

The Stoic concept of Principles (*archai*) corresponds to the idea that the cosmos and every one of its parts could be analysed into an active and a passive component: the active god (or reason) and the passive matter. Passive matter is what one gets if, hypothetically, one could remove all the characteristics of an object which makes it something particular. God

stands for all the characteristics which qualify the object. Accordingly, no single body consists of only one of the *archai*. They are never found in actual separation, yet they must be separated in thought if we are to understand the causal relations underlying the processes of change in the world. The complementary aspects of an immanent ‘god’ and a ‘matter’ deprived of any quality can be seen in the passages below.

They maintain that there are two principles for the wholes, that-which-acts and that-which-is-acted-upon: the passive is the unqualified substance, matter; and the active is the reason in it, god; for the latter, which is everlasting, constructs through all of the matter each individual. This doctrine Zeno of Citium states in *On Substance*, Cleanthes in *On the Atoms*, Chrysippus near the end of the *Physics*, Archedemus in *On Elements*, and Posidonius in *Physical Theory 2*. They claim that principles differ from elements: for the principles are ungenerated and imperishable, whereas the elements perish in the conflagration. But principles are also bodies and formless, whereas the elements are enformed (D. L. VII 134)

One might reasonably challenge them [the Stoics] with also claiming the existence of two universal principles, matter and god, of which the latter is active, the former passive; and with saying that god is mixed with matter, and pervades the whole of it, in this way shaping and forming it and creating the universe. (Alexander’s *De mixione* 224. 32 – 225. 30)

In Diogenes one has a standard definition of the principles: τὸ ποιῶν καὶ τὸ πάσχον. We further read that the principles are corporeal. In fact, the corporeality of the principles exposed the Stoics to the paradox of two bodies occupying the same space. This is the focus of Alexander’s criticism in the passage below. Still, such a corporeal state paradoxically juxtaposing two bodies makes clear the monistic idea underlying the *archai* concept. The cosmos is said to be the product of the mixture of two bodies: ‘god’ (or ‘reason’)² and ‘matter’. Now, since ‘matter’ is deprived of any quality, the blended cosmos is implicitly reducible to a single part, ‘god’. ‘God’ (one of the parts) is thoroughly inherent in the three-dimensional space (the other part, ‘matter’) it occupies.³

We also read in Diogenes that the *archai* are ‘ungenerated and imperishable, whereas the elements perish in the conflagration (*ekpyrosis*)’. In fact, this statement refers to the four elements (fire, air, water, and earth). Whereas the four elements are supposed ‘to die’ in the cyclical cosmic conflagrations, the principles are eternal. Accordingly, the principles should be understood as the motive and material causes of the cosmogony

undertaken by the elements from the creation, or recreation, of the world thereafter.⁴ Now, according to the Stoic cosmogony the elements do not actually perish. The four elements are rather dispersed in such a way that only one fiery substance remains. I show below three passages concerning Stoic cosmogony. The first is a doxa found in Arius Didymus' *Epitome of Physical Doctrines*. The concept is attached to the names of Chrysippus and Zeno, yet the Stoics in general would subscribe to the main points of this long excerpt (below). The second and third come from Diogenes Laertius and Plutarch respectively.

From Chrysippus: About the elements out of substance, he declares himself more or less as follows, in keeping with the leader of his sect, Zeno – saying that there are four elements, fire air water and earth, out of which everything is constructed, both animals and plants and the world as a whole and all the things contained in it, and into these they get dissolved. But that which is called an element *per excellence* [fire] is so called because the rest are constructed by change out of it as origin and all are dispersed and get dissolved into it in the end, while this one does not admit dispersion or reduction into any other... So according to Chrysippus, element is spoken in three ways: in one way it is spoken out of fire, because the rest are constructed by change out of it, and get their reduction into it; in a second way, in the way that the four elements, fire air water and earth, are spoken of [since the rest are constructed through some one or some ones or even all of these: animals, plants, heavenly bodies]...; in the third way of speaking, that is spoken of as element which is originally constituted in such a way as to provide generation from itself methodically up to a conclusion, and out of that to receive reduction into itself similarly methodically. (Stobaeus I 129, 2 ff= *SVF* II 413)

The world is created when the substance is turned from fire through air into moisture; then the thicker parts of the moisture condense and end up as earth, but the rare parts are thoroughly rarefied, and when they have been rarefied still further, they produce fire. (D. L. VII 142 = *SVF* I 102)

The change of fire is as follows. It is changed through air into water. And from this, when earth has settled down, air is evaporated. Then, when air has been thinned, the aether is poured around in a circle. (Plutarch *Stoic. Repug.* 1053a = *SVF* II 579)

The long excerpt of Arius addresses a doxa about the elements. Yet the elements are specifically understood here as the material ingredients which constitute the world in different cosmogonical stages.⁵ Accordingly, the three ways of talking about elements (τριχῶς δὲ λεγομένου κατὰ

Χρύσιππον τοῦ στοιχείου) refer to the material ingredients of the world in three stages of the cosmic (i.e. cosmogonical) cycle. Let us focus first of all on the third and second way of speaking of elements. The third way describes the material ingredient of the world at the very moment of total conflagration, which also works as the turning-point when the world is recreated. In this phase there is a unique substance remaining. It is the most basic conception of a material element; Chrysippus conceived it as a flash (ἀύγη), the purest type of fire.⁶ The second way corresponds to the current stage of cosmogony. It regards the elements in the present world: the four traditional Greek basic materials, fire, air, water, and earth, which are the exclusive basis in the actual cosmos of all other materials – compounds of all kinds – and for the material constitution of all material objects (καὶ φύτὰ καὶ τὸν ὅλον κόσμον καὶ τὰ ἐν αὐτῷ περιεχόμενα).

The first way of speaking of elements is properly understood with additional information gathered from Diogenes (cf. also VII 136) and Plutarch. It matches an intermediary stage occurring between the very start of the cosmic cycle and the present world. It can be described as follows. The original fiery substance changes to an airy substance which turns into moisture.⁷ The four elements of which the present cosmos consists are subsequently produced from this moisture. First the heavier portion of the moisture settles down and masses together producing earth. Of the remaining watery mass, a part continues on as water, but the lighter part of it evaporates and forms air. Some of the air thins out still more and produces fire. Accordingly, the fragment of writing from Plutarch specifies the cosmic stratification of the elements following the cosmogonical turnings. Whilst earth is the lowest mass, the heavenly region consists of fiery aether.

Again, Stoic cosmogony, or the elemental transformations across the cosmic cycle, essentially expresses a monistic standpoint. The immanence of a primary element, fire, within its complementary parts stands clear in the parallel constructions at the beginning of the doxa in Arius: in the same way that the world is made out of the four elements, water, earth, and air are made out of fire. Likewise, other accounts of the school's cosmogony follow the same monistic pattern. The analogous passages found in Diogenes (VII 136 and 142 = *SVF* I 102) and Aetius (I. 7. 33) basically convey a biological model where the evolution of the elements is dependent on the self-generating property of the primary element. The

Stoic cosmic genesis could be understood, according to Robert Todd, as the biological theory of preformationism where the embryo is a microcosm of the fully grown organism.⁸

Our research has so far looked at the motive and material cause of the cosmos (the principles) and the evolution of the elements across the cosmic cycles (cosmogony). The analysis has also shown that there is a monistic standpoint underlying these closely interlinked concepts. The next concepts to be surveyed consist of the Stoic ideas about the constitution and natural movement of the four elements. Indeed, compared to the concepts introduced above, the Stoic ideas concerning these topics are less clear. Yet one can still observe consistent views emerging from the relevant passages. Again, I present the position (or reconstruction) of current scholarship concerning these topics.

The analysis of the relevant texts regarding the theory of the elements shows that the early Stoics held two definite ideas or concepts on the topic.⁹ In fact, although there are no grounds to think that they are mutually contrasting, the two ideas are not obviously interconnected either. Accordingly, the reconstruction of a 'bridge' linking them was required from modern scholarship. So my procedure in this section will be to first expose both concepts before going through their reconstructed interconnection. I shall afterwards point out the monistic standpoint underlying both concepts.

The first conclusion which one reaches after analysing the Stoic theory of elements is that the early school essentially differentiated them according to their relative density.¹⁰ This is what one can gather from implicit assumptions in the relevant material about the Stoics. It can be observed, for instance, in the reports of Diogenes and Plutarch above. On the one hand, the vocabulary of Diogenes in the cosmogony (VII 142 *παχυμερές, λεπτομερές, συστάν, λεπτυνοθέν*) indicates that elemental change is change in density and volume, and the four elements differ from one another in degree of density.¹¹ On the other hand, the cosmic stratification portrayed in Plutarch corresponds to the progressive refinement of the elements (... *κάκ τούτου γῆς ὑφισταμένης ἀῆρ ἀναθυμιᾶται· λεπτυνομένου δὲ τοῦ ἀέρος ὁ αἰθήρ περιχεῖται κύκλω*). So, for the early Stoics there were essentially the dense (or thick) elements water and earth where the latter was the more dense, and the rare (or fine) elements air and fire with fire being the more rare.¹²

Correspondingly, the relevant passages show that, according to Stoic theory, elemental change occurred when the density reached a certain threshold.¹³ The comparison with the Aristotelian counterpart helps to make their stance more apparent. So, the Stoic theory conflicts with the Aristotelian model in the sense that Aristotle contrastingly defined the four elements according to two constitutive properties (fire is hot and dry, water cold and moist, etc...)¹⁴ and analysed elemental change following heating and cooling.¹⁵ Further, Galen explicitly says that the difference between the Stoics and Aristotle is that the Stoics ‘attribute the change of elements to certain dissolutions and condensations’ whereas Aristotle ‘used the four qualities for the genesis of the elements’.¹⁶

The second definite view of the early Stoics on the topic regards the activity of the *pneuma*, a key concept in Stoic physics. The theory involving the action of the *pneuma* does not concern the elements in isolation but as constituents of all particular things in the world, that is, the elements as one finds them in nature.¹⁷ Accordingly, though we consistently hear in the related texts about the qualities of two elements (hot fire and cold air), these qualities are never considered in isolation since they are always introduced as blended to form the pneumatic breath. I show below some sources which are evidence of some of the relevant information about the concept of *pneuma*.

The chief proponents of the sustaining power, such as the Stoics, make what sustains one thing, and what is sustained something different: the breathy substance is what sustains, and the material substance what is sustained. And so they say that air and fire sustain, and earth and water are sustained. (Galen *On bodily mass* 7, 525, 9–14 = *SVF* II 439)

In his books *On tenor* he [Chrysippus] again says that tenor are nothing but the current of airs: “It is by these that bodies are sustained. The sustaining air is responsible for the quality of each of the bodies which are sustained by tenor; in iron this quality is called hardness, in stone density, and in silver whiteness” ...Yet they [the Stoics] maintain that matter, which is of itself inert and motionless, is everywhere the substrate for qualities, and that qualities are breaths and aeriform tensions which give form and shape to the parts of matter in which they came to be. (Plutarch *On stoic self-contradictions* 1054b = *SVF* II 449)

If they should say, as the Stoics do, that there is in bodies a kind of tensile movement which moves simultaneously inwards and outwards, the outward movement producing quantities and qualities and the inward one unity

and substance, we must ask them (since every movement issues from some power), what this power is and in what substance it consists. (Nemesius 70,6 –71,4)

As we learn in Galen and Plutarch, the *pneuma* or *breath* consists of fire and air. Besides, its theoretical function is also formulated: the pneuma (fire plus air) carries out the role of the active principle in giving quality and form to the matter it sustains and through which it runs. Specifically, the pneuma is defined as the underlying cause of all characteristics of an object, which makes it something particular. Plutarch has the clearest description: ‘qualities are breaths and aeriform tensions which give form and shape to the parts of matter in which they came to be’ (*SVF* II 449). Water and earth, conversely, are analogous to matter, i.e. the passive principle (cf. Galen ‘earth and water are sustained’).¹⁸

Plutarch gives further details about the causal relationship between the pneuma and the qualities: ‘the sustaining air [i.e. air plus fire] is responsible for the quality of each of the bodies ... in iron this quality is called hardness, in stone density, and in silver whiteness’. Here we see that breath is portrayed as the cause underlying secondary, perceptible qualities (hardness, density) of particular objects (iron, stone). As mentioned, the theory of pneuma only surfaces in Stoic physics when the elements are considered as constituents of compounds. Correspondingly, in all available material there is no theoretical connection between the pneuma and the constitutive property of the elements.

Finally, the details of the actual process by which the pneuma qualifies the material base or substrate of objects are observed in Nemesius.¹⁹ The pneuma consists of a simultaneous activity in opposite directions, outwards and inwards (... εἰς τὸ εἶσω ἅμα καὶ εἰς τὸ ἔξω κινουμένην), whereby we should understand fire and air to be pulling against each other in the blend they constitute. Hot or fire pushes outwards in an expansive motion;²⁰ it creates the quantities and qualities (... μεγεθῶν καὶ ποιότητων ἀποτελεστικὴν εἶναι). Cold or air has the opposing effect of contraction; it is responsible for the stabilizing motion inwards (... τὸ εἶσω ἐνώσεως καὶ οὐσίας). Correspondingly, the characteristics or qualities of an object which make it something particular are the result of the tension between expansive and contractive forces of the pneuma. This tension is appropriately expressed by the word *tenos* (*tonos*) which invokes the idea of elasticity (from *teinein*, ‘to stretch’).

So, these are the two definite ideas of early Stoic physics concerning the constitution of the elements. On the one hand, they essentially differentiate the elements according to their degree of density. On the other, the qualities of the compounds are the result of the action of the pneumatic active elements over the material ones. As mentioned earlier, though these ideas are not mutually contradictory, scholarship had to reconstruct the ‘bridge’ linking both theories. The difficulty in the articulation lies, as we shall see, in the paradox intrinsic to the concept of pneuma. A quote from Hahm probably provides the best insights into the topic.

The Stoics begin by postulating bare, continuous, corporeal substances possessing no properties but corporeality and extension ... The total quantity of this substance is constant, but it may contract and expand in volume ... Though the elements differ from each other essentially only in density, the different degrees of density have different effects on other elements and on compounds. It is in these effects that the perceptible qualities may be found ... by penetrating compounds of earth and water, the mixture of air and fire, known as pneuma, affords any and all of these qualities to the resulting compounds.²¹

So, Hahm basically suggests that none of the Stoic elements have constitutive properties; that is, all the qualities are perceptible or secondary in the sense that they all derive from the variations of density. Correspondingly, the simultaneous activity of the pneuma matches the expansions and contractions altering density and volume which ultimately are responsible for the qualities of elements and compounds.²²

This conciliation sounds ingenuous and fairly persuasive. However, the truth is that any sort of reconstruction dealing with this topic confronts the intrinsic difficulty posed by the paradox of the pneuma concept. This paradox was regularly targeted by ancient critics of Stoicism. It can be briefly summarised as follows: pneuma is described as the active principle or the cause of qualification in matter, but pneuma is itself composed of qualified matter (air and fire).²³ Now, Hahm’s reconstruction seems to overlook the paradox by assuming that the pneuma exists prior to the concepts of the elements air and fire since these are, according to his version, also qualified by the expansions and contractions of pneuma.

Again, the purpose of this section is to portray the fundamental concepts of Stoic physics following the consistent scholarly research of the last fifty years. So, it is probably sufficient to show that the early

Stoics did hold both ideas, and I shall not try to conciliate them by tackling the paradox of the pneuma concept.²⁴ Yet, it is interesting to notice that, notwithstanding the uncertainties posed by this paradox, the Stoic theory of elements reiterates the aforementioned monistic standpoint.

In fact, the concept of pneuma theoretically means the embodiment of the Stoic principles in the elements. On one hand, the mixture of air and fire confer quality and form to the matter it sustains and through which it runs. On the other, the material substance of earth and water are sustained by participation in a breathy and fiery power (cf. also Plutarch *SVF* II 444).²⁵ Now, the monistic standpoint is reiterated as this material substance appears again as just a medium; it is a three-dimensional space in which the pneuma is thoroughly immanent. Specifically, the theory of the pneuma implies that breath does not really interact with the inert matter.²⁶ The simultaneous activity in opposite directions does not involve the material elements: it is circumscribed to the interplay between hot fire and cold air.²⁷ Again, the passive material counterpart is just a three-dimensional medium.

Moreover, the idea that the elements essentially differ in terms of density and volume further emphasizes the monistic standpoint. The logical inference here is that there is only one primary substance or element which undergoes transformations via contractions and expansions during the cycle of cosmogony and conflagrations. Indeed, the question regarding the very nature of this primary substance unavoidably confronts the paradox of pneuma: what comes first, the pneumatic hot and cold or fire and air?²⁸ As mentioned above, for Hahn this primary substance is bare matter itself which is methodically qualified by the pneuma. Accordingly, he basically assumes that the pneuma pre-exists the elements fire and air. Anyway, one would appear to be certain: the elements earth and water do not have constitutive properties in the physics of the Early Stoa. Their qualities are all secondary, perceptible qualities or the outcome of the contractions and expansions of the primary substance or element.²⁹

Having surveyed the theory of the elements according to the Stoics, we shall move to the analysis of their natural movement. The dynamics of elemental motion in the Early Stoa can be grasped following the analysis of three passages. The first one is found again in the *Epitome* of the doxographer Arius Didymus. The text is a relatively long excerpt (*fr.* 23) presenting the general view of the school concerning the topic. The

other two passages are found in Plutarch's *On Stoic Self-contradictions*. One of them is a quotation of Chrysippus' own words. In the other passage Plutarch presents Chrysippus allegedly defending two contrasting positions. I show them altogether as they are directly interconnected.³⁰

- (#1) <The view> of Zeno: In the case of all things in the cosmos that have a *hexis* of their own the parts tend towards the centre of the whole thing. Similarly in the case of the cosmos itself; and it is in virtue of this fact that it is rightly said that all parts of the cosmos have a tendency to move (τὴν φορὰν ἔχειν) towards the centre of the cosmos, most of all things possessing weight.
- (#2) The explanation is the same, both for the immobility of the cosmos in the infinite void, and that for the earth's immobility in the cosmos as it is situated around the centre of it in as state of equal balance (ἰσοκρατῶς).
- (#3) Still it is not unrestrictedly so that body has weight, but air and fire are weightless (ἄβαρη). However, these elements also tend towards the centre of the globe of the cosmos, although they find their relative position (σύστασιν) in the direction of the periphery of the cosmos. For by their own nature they are upward moving because they don't have any share in weight (μετέχειν βάρους). (#4) They say that similar to these the cosmos itself has no weight either, in virtue of its being composed of the heavy and weightless elements.
- (#5) The earth as a whole in itself has weight but in virtue of its position, i.e. because it occupies the central place (and bodies of this kind have a tendency to move towards the centre), it is at rest in that place.³¹ (Arius Didymus *ap.* Stobaeus 1. 19 = *SVF* 1. 99)

For this is sufficient to give a quotation from the second book concerning Motion, for after remarking that the universe is a perfect body whereas the parts of the universe are not perfect, since their existence is not independent but is their particular relation to the whole, and after explaining its motion as that of something which by means of all its parts is naturally moving towards its own continuance and cohesion, not its dissolution and dispersion, he has added this statement: "Since the tension and the motion of the whole have thus a single direction and its parts have this motion as the result of the nature of the body, it is plausible that motion towards the middle of the cosmos is the primary natural motion of all bodies, for the cosmos, which thus is in motion towards itself, and for its parts, inasmuch as they are parts."³² (*SVF* II 529, 550 and 551 = Plutarch *On stoic self-contradictions* cp. 44 p. 1055a)

Sometimes he [Chrysippus] says that air has an upward tendency and is light and sometimes that it is neither heavy nor light. Thus in the second book concerning Motion he states that fire, being weightless, has an upward tendency and that the case of air is much the same as this, since water is more closely associated with earth and air with fire; but in the Arts of Physics he leans to the other opinion, assuming that of itself air has neither weight

nor lightness (μήτε βάρος ἐξ αὐτοῦ μήτε κουφότητα τοῦ ἀέρος ἔχοντος). (Plutarch *On stoic self-contradictions* cp. 42 p. 1053e = *SVF* II 434)

Although the entry in Arius is attached to the name of Zeno, it should be considered a general belief of the early Stoics. As Diels has remarked (*DG* 74), whenever Arius wishes to specify the views of individual Stoic philosophers, the explicit attributions are part of his running text (this is not the case here). Labels such as Ζήνωνος and Χρυσίππου were probably added by Stobaeus who needed it because he edited Arius' original presentation. The lemma in Arius stands as the fundamental evidence for the natural motion of the elements in the Early Stoa.

The second passage above, Chrysippus' quotation in Plutarch, also introduces the positive views of the early Stoics. The quotation is inserted in a rather long chapter (44) of Plutarch where he criticises alleged contradictory statements of Chrysippus. We shall analyse this chapter as a whole later on. First, we should focus on this quotation and observe that the explanation for the natural motion of the elements reiterates the theory presented in Arius' *fr.* 23. Specifically, the fact that they both provide the same information reinforces the thesis that their content is trustworthy.

If we start by analysing the general reason explaining elemental motion, it is explicitly expressed in both texts that elemental motion is caused by structural forces: the cohesive pull (*fora*) uniting the parts and the whole. See Arius 'In the case of all things in the cosmos that have a *hexis* of their own the parts tend towards the centre of the whole thing' = Plutarch *SR* 1055a 'Since the tension and the motion of the whole have thus a single direction and its parts have this motion as the result of the nature of the body ...' Besides Chrysippus' quotation, we also hear Plutarch repeatedly (in chapter 44) referring to the Stoic opinion that the structure of the whole is responsible for the motion of its parts: 'the structure of the cosmos is responsible for the motion (τὴν δὲ τοῦ κόσμου τούτου σύνταξις αἰτίαν εἶναι τῆς κινήσεως) <of all parts> moving from all points and tending towards its centre or middle'.

Next, Arius' doxa and Chrysippus' quotation introduce the same effect for the action of the centripetal force encompassing the cosmos. In both passages all the parts (or elements) are dragged towards the centre of the cosmos. Cf. Arius '*and it is in virtue of this fact that it is rightly said that all parts of the cosmos have a tendency to move towards the centre of*

the cosmos' = Plutarch SR 1055a 'it is plausible that motion towards the middle of the cosmos is the primary natural motion of all bodies'. In fact, there are firm grounds to believe that this centripetal 'structural' force was the central idea of the Stoics regarding elemental motion.

We shall now turn our attention to the connection between Arius' fr: 23 and SR 1053e (chapter 42) above where Plutarch again presents Chrysippus allegedly submitting two conflicting theories. Indeed, there is no quotation here of Chrysippus' own words endorsing the trustworthiness of Plutarch's statements. There is always, of course, the possibility that the 'middle' Platonic author misrepresents the statements of Chrysippus in order to portray the rival school as inconsistent. Yet, beyond the actual trustworthiness of Plutarch's charge, the passage is significant because it shows that the structural scheme (i.e. the whole and its parts) was in open conflict with the Aristotelian theory of elemental motion.

So, Arius' doxa states that the heavy elements (earth and water) show a stronger centripetal tendency ('... most of all things possessing weight') and naturally occupy the centre of the cosmos (#5). Respectively, the weightless elements, ἀβαρές, fire and air are also dragged downwards as parts of the cosmos (τὰ μέρη τοῦ κόσμου). Yet they occupy their relative position (τὴν σύστασιν) at the periphery of the cosmos (#3). Further, fire and air are said to be upward moving 'because they don't have any share in weight'. In fact, these words and expressions ἀβαρές and 'don't have any share in weight' are crucial to the understanding of the natural upward motion of the so-called light elements fire and air. Again, the charge against Chrysippus in Plutarch's passage helps us to grasp the conceptual charge of these rather obscure meanings ('weightless' and 'having no weight').

Plutarch's statement is logically (as one expects) disposed according to the structure abab. Chrysippus (a) sometimes says that 'air has an upward tendency and is light' and (a) states 'in the second book concerning Motion that fire, being weightless, has an upward tendency and that the case of air is much the same as this, since water is more closely associated with earth and air with fire'; however, he (b) sometimes says 'that air is neither heavy nor light' and (b) 'leans to the other opinion in the Arts of Physics, assuming that of itself air has neither weight nor lightness'. Beyond the actual truthfulness of Plutarch's statements, it seems clear that the charge makes Chrysippus swerve between two specific cosmological models: between (a) the Aristotelian model where weightless (ἀβαρές)

means ‘light’ (κοῦφος) as naturally ‘upward moving’ and (b) the structural forces as seen in Arius where the element air ‘does not have any share in weight’ (διὰ τὸ μηδενὸς μετέχειν βάρους); it ‘has neither weight nor lightness’ (μήτε βάρος ἐξ αὐτοῦ μήτε κουφότητα τοῦ ἀέρος ἔχοντος).

As stated earlier, Plutarch’s criticism illuminates the Stoic lemma in Arius by ruling out the possibility that the key-expressions ‘weightless’ and ‘does not have any share in weight’ have an Aristotelian meaning. The lemma states that ‘it is not unrestrictedly so that body has weight, but air and fire are *weightless*’ (#3). Now ‘weightless’ here can not mean ‘light’ in Aristotelian terms since this was the alternative model (a) that Plutarch considers inconsistent with the system of structural forces (b). Weightless most probably simply means lighter than the heavy elements water and earth.³³ Similarly, the motion of the weightless elements is rather explained in ‘*they are upward moving because they don’t have any share in weight*’. Again, this movement matches alternative (b) which clashes with Aristotle’s idea of motion following natural places (a, ‘... air has an upward tendency and is light’).

Admittedly, it is very difficult to tell what accounts for the upward motion of the weightless elements in the system of the Early Stoa, apart from the fact that it is inconsistent with the Aristotelian theory. Much ink has been spent in trying to explain it, yet no agreement has been reached so far. Keimpe Algra attempts to show that the structural idea (the whole and its parts) still underlies ‘*they are upward moving because they don’t have any share in weight*’ by connecting it to the following paragraph (#4): ‘similar to these [air and fire] the cosmos itself *has no weight either, in virtue of its being composed of the heavy and weightless elements*’. In this sense, the idea of ‘having no weight’ which is equally attributed to both cosmos and peripheral elements (air and fire) would correspond to the fact that both are in an equal position in relation to centripetal (yet not necessarily downwards) structural forces.³⁴ The peripheral elements (air and fire) would be in equilibrium because their upward (yet centripetal) motion *qua* unities counteracts their inwards tendency *qua* parts of the larger whole (i.e. the cosmos). On the other hand, the cosmos would be in equilibrium because it is composed of two groups (heavy and weightless elements) which have, *qua* parts, counteracting centripetal tendencies since they occupy different places within the cosmos.³⁵

Algra's analysis is persuasive since it grounds the upward motion of the light elements by maintaining the idea of structural forces. Furthermore, as Furley puts it in his second relevant paper (1995),³⁶ this interpretation is preferable to the alternative analyses of Michael Wolff³⁷ and David Hahm.³⁸ Yet Furley himself submits an interpretation for the upward motion of weightless elements in Arius that sounds like an explanation via flotation: 'In themselves, air and fire have no tendency to move in any direction, but in the context of our cosmos their negative property of weightlessness, contrasted with the weight of earth and water, gives them upward motion – but only, of course, until they have cleared the boundaries of earth and water. Then the fact that all bodies tend towards the centre reasserts itself'.³⁹

For now, I would like to recall attention to the undisputable fact that Plutarch shows Chrysippus oscillating between two rival theories of elemental motion: the structural theory (the whole and the parts) and the Aristotelian theory. Next, we shall analyse the theory of David Hahm who does not distrust Plutarch's statements and submits that the Stoics followed the Aristotelian idea of elemental motion. Although this view proves to be ultimately wrong, it will give us the opportunity to observe the close relationship between the ideas of space and natural motion in the Stoa.

David Hahm's version for the Stoic theory of elemental motion was presented in his wide-ranging research on Stoic physics, *The Origins of Stoic Cosmology*. Hahm believes that the term ἀβαρές as introduced in Arius' doxa basically means κοῦφος (light) in Aristotelian terms. He speculates that the Early Stoa gradually incorporated Aristotle's theory of motion among its doctrines. In the first stage, as one reads in Arius' *fr.* 23, Zeno formulated a theory which is slightly different from its predecessor. Here, the expressions βάρος and ἀβαρές would stand for the properties of the elements. These properties weight and weightless (and not natural places) essentially account for the natural movement of the elements.⁴⁰ Later on, as one sees in Plutarch (chapter 42), Chrysippus placed Stoic cosmology on unmistakable Aristotelian terrain since the elements are here said to seek their appointed natural places ('since water is more closely associated with earth and air with fire'). According to Hahm, the elements 'move entirely of their own nature to their naturally appointed places in the cosmos'.⁴¹

Hahm's theory was severely criticised in subsequent publications.⁴² To begin with, Hahm does not try to explain the alleged contradiction of the statements of Chrysippus (*SR* chapter 42). He writes as though he were not taking into account the context where those theories were presented: 'Chrysippus says "fire is weightless ..."'; 'If Plutarch's statement is an accurate reflection of his (Chrysippus') view...'⁴³ Furley plausibly invalidates these attributions on the grounds that Plutarch is basically putting words into Chrysippus' mouth.⁴⁴ Moreover, it should be clear that this is alternative (a) which Plutarch considered to be inconsistent with the theory introduced by Arius (b). If Chrysippus really adopted the Aristotelian model, he decisively departed from the idea that elemental motion is due to centripetal 'structural' forces.

Hahm's interpretation was further criticised by stating that he substantiated his thesis with a passage involving a tenet incompatible with the cosmology of the Early Stoa. The fragment in question is found in Achilles' *Introduction to Aratus' Phaenomena* (I 4). This passage would have been included among the texts above (*SVF* I 99; II 434; II 529) if it did not convey such a patent inconsistency. Indeed, it does introduce the name of Chrysippus theorising about elemental motion. However, the Aristotelian-like theory of absolute directions (up and down) matching the weight of the elements (light and heavy) is objectionably articulated with absolute directions in space – that is, in the void – which surrounds the cosmos. It is objectionable because plenty of evidence witness that there are neither limits nor directions in the extra-cosmic void (*kenon*) of Chrysippus' cosmology (the so-called 'isotropic' void). I display this fragment (below) and underline the sentence where absolute directions surrounding the cosmos are said to match the properties (βάρος, κοῦφος) of the elements.

One should do well in following Chrysippus. For he says that the structure of the whole is built up by the four elements. The cause of their immobility is their equal weight. For while there are two heavy elements, earth and water, and two light ones, fire and air, the mixture of these is the cause of the orderly structure of the whole. For just as the cosmos would fall down if it were heavy, so it would move upwards if it were light. It stays where it is because it has the heavy and light counteracting each other. (*Introduction to Aratus' Phaenomena* I 4 = *SVF* 2. 555)

I would suggest that the chief evidence that the Early Stoa (Chrysippus included) did not adopt the Aristotelian theory of motion is in fact the concept of space in the early school. The well-attested thesis of the Early Stoa that the cosmos is surrounded by a limitless void decisively rules out the Aristotelian cosmological model where elemental motion is guided according to ‘absolute’ natural places. The logical correlation between the notions of space and natural motion in the Stoic and Aristotelian cosmologies was accurately described by Furley: ‘the crucial point that follows from this [the extra-cosmic infinite void of the Stoics] is that the universe [*to pan*; i.e. cosmos plus void⁴⁵] has no centre. The centre would have to be determined either by being equidistant from the boundary everywhere, or through some qualitative difference in the void itself. But the void has no boundary and no qualitative differences ... This means that the Aristotelian theory of natural motion cannot work: there is no place in the universe towards which heavy bodies naturally tend to move and in which they will naturally remain’.⁴⁶

Likewise, one could substantiate Furley’s insight with Plutarch’s contention in *SR* 1054b–55a (chapter 44), the text that introduces Chrysippus’ quotation above (*SVF* II 529). Although it is not explicit, this text addresses the correlation between the notions of space and elemental motion in Stoic and Aristotelian cosmologies. Plutarch’s argument could be summarised as follows. On the one hand, the Stoic orthodoxy consists of a logical correlation between infinite extra-cosmic void and ‘structural’ movement of the parts. On the other, the admission by Chrysippus of an absolute centre of space contradictorily matches an Aristotelian-like natural motion where the primary bodies are guided rather by independent spatial centres than by structural tendencies. I print below the relevant part of *SR* chapter 44. The passage where the movement of the elements (or parts) is said to be inconsistently due to independent spatial centres is underlined. The passage where the movement according to structural forces is associated with the idea of an infinite extra-cosmic void is printed in italics.

It is frequently asserted by Chrysippus that outside of the universe there is infinite void and that what is infinite has no beginning, middle or end; and this the Stoics use specially to annihilate the downward motion which Epicurus says the atom has of itself, their contention being that in an infinite there is no difference by which to distinguish one part as being up and the other as down. In the fourth book on Possibilities, however, he assumes that

there is some middle place and midmost space and says that here the cosmos is situated. These are his words: “Consequently, even in the case of the cosmos the question whether it should be said to be the subject of destruction requires deliberation, I think. All the same, to me the case seems rather to be as follows: to its virtual indestructibility a good deal is contributed even by the part of the space (*chora*) it has occupied, that is to say through its being in the middle, since, if it should be imagined to be elsewhere, destruction would most certainly attach to it.” ... There is in these statements one discrepancy which is manifest and glaring, the admission of some middle place and midmost space in the infinite; but there is a second, which, while less evident, is more irrational than this, for in thinking that the cosmos could not remain indestructible if by accident it had got become situated in another part of the void, he is evidently afraid lest the cosmos be dissolved and destroyed because the parts of the substance move towards the middle. This he would not fear, however, did he not hold that bodies naturally move from all points towards the middle – the middle not of substance but of space that encompasses substance (ἀλλὰ τῆς περιεχούσης τὴν οὐσίαν χώρας). Yet of this he has very frequently said that it is impossible and contrary to nature, *because in the void there exists no difference by which bodies are drawn in one direction rather than another, but that the structure of the cosmos is responsible for the motion* (τὴν δὲ τοῦ κόσμου τούτου σύνταξιν αἰτίαν εἶναι τῆς κινήσεως) <of all parts> *moving from all points and tending towards its centre or middle*. For this is sufficient to give a quotation from the second book concerning Motion ...⁴⁷ (*SVF* II 529, 550 and 551 = Plutarch *de Stoic. Repugn.* cp. 44 p. 1054b–1055a)

Again, I am not primarily concerned with the question whether Chrysippus really said that ‘bodies naturally move from all points towards the middle ... of space’. Firstly, I want rather to emphasise that the natural motion of the elements is strictly dependent on notions of space in the cosmological systems. Here, Plutarch indirectly refers to the logical conclusion of Furley above that Aristotelian dynamics cannot work in an environment ultimately deprived of absolute directions. The logical articulation conceived by ancient and modern critics sets categorically two groups apart: ‘isotropic’ universe (or cosmos plus infinite extra-cosmic void as in the Early Stoa) ≡ motion according to the structure of the body; finite universe (no extra-cosmic void as in Aristotle) ≡ motion according to absolute directions. Admittedly, Plutarch does not expressively connect the second group with either Aristotle or the Peripatetic school. Yet, I think the idea of an absolute centre of space guiding the movement of the parts brings this particular school to mind.⁴⁸ Moreover, chapter 44 essentially

reiterates the pattern of criticism one reads immediately before in chapter 42 where the irreconcilable alternatives are again the Aristotelian system and the ‘structural’ idea of Arius *fr.* 23.

Regarding the question whether Chrysippus really said what Plutarch alleges, scholarship has managed to attempt to answer the criticism by illuminating the conceptual charge of the word *chora* (space) in Chrysippus’ quotation.⁴⁹ To begin with, one should notice that the quotations of Chrysippus do not state that the cosmos is at the centre of an infinite space, and they do not mention the word *kenon* to denote this space. In the first quotation, Chrysippus speaks of the indestructibility of the cosmos as being secured ‘by the part of the *chora* it has occupied, that is to say through its being in the middle’ (... και ἡ τῆς χώρας κατάληψις, οἷον διὰ τὸ ἐν μέσῳ εἶναι). Likewise, at 1054e Plutarch paraphrases Chrysippus as stating that the parts of the cosmos would move towards the centre of the *chora* which encompasses the cosmos (... ἀλλὰ τῆς περιεχούσης τὴν οὐσίαν χώρας). Yet, the Chrysippean *chora* does not necessarily bear the general meaning of ‘space’ (as, in fact, understood in Cherniss’ translation). Both *χώρα* and *κατάληψις* are technical terms in Chrysippus’ vocabulary,⁵⁰ and it is quite unlikely that he himself would use them so loosely in this context. The phrase ἡ τῆς χώρας κατάληψις most probably means the finite space larger than the cosmos, which surrounds and encompasses it, providing room for the cosmic body during the conflagration. Respectively, Chrysippus’ quotations refer to the fact that the material world is symmetrically assembled around a central point; that is, they still allude to the orthodox dogma that the universe is indestructible given its spherical shape. The cosmos is indestructible for being in the middle of the *chora* because the cosmos precisely occupies the middle of the spherical spatial determinations which it (the cosmos) projects to part of the surrounding extra-cosmic void (the ‘limits’ of the *chora*).

Thus, scholarship consistently shows that the Early Stoa (or the school from Zeno to Chrysippus) stuck to a core of interrelated cosmological concepts: a) universe composed of cosmos plus infinite extra-cosmic void and b) elemental motion according to structural tendencies. So, I would like to draw attention now, at end of this section about elemental motion, to the indubitable fact that Stoic cosmology was only a few steps away from the Aristotelian one. Indeed, it was so close that it was misunderstood, by modern and ancient critics alike, as essentially following the core concepts

of Aristotle's physics. On the one hand, some details of the fragmentary evidence led David Hahm to speculate that 'all these fragments suggest a theory of elemental motion very much like Aristotle's'. On the other hand, Plutarch basically criticises Chrysippus in *SR* chapters 42 and 44 for oscillating between the Aristotelian and the Stoic cosmologies.

We can conclude our survey now. I have identified and analysed the fundamental concepts in the physics of the early Stoics (i.e. from Zeno to Chrysippus). These concepts could briefly be summarised as follows. The cosmos and its components consist of an active and a passive factor ('τὸ ποιῶν καὶ τὸ πάσχον'). The world was composed in three successive stages of cosmogony ('τριχῶς δὲ λεγομένου κατὰ Χρυσίππον τοῦ στοιχείου'). Fire is the element *par-excellence* because the remaining ones are constructed by change out of it ('τὸ δὲ ≤ πῦρ ≥ κατ' ἐξοχὴν στοιχείον λέγεσθαι διὰ τὸ ἐξ αὐτοῦ πρώτου τὰ λοιπὰ συνίστασθαι κατὰ μεταβολήν'). The four elements are the primary ingredients of the more complex substances that constitute the universe ('καὶ πάντων τὰ λοιπὰ συνέστηκε, διὰ μὲν τῶν τετάρων'). The elements are essentially differentiated according to their degree of density ('τό τε πῦρ καὶ τὸν ἀέρα, λεπτομερῆ τε καὶ κοῦφα καὶ εὔτονα ὄντα, διὰ τῶν δύο, γῆς τε καὶ ὕδατος, παχυμερῶν καὶ βαρέων...'). The qualities of the compounds were the result of the action of the pneumatic active elements over the material ones ('ὅθεν ἀέρα μὲν καὶ πῦρ συνέχειν φασί, γῆν δὲ καὶ ὕδωρ συνέχεσθαι'). The motion and arrangement of the elements within the cosmos is due to centripetal 'structural' forces ('πάντα τὰ μέρη τοῦ κόσμου ἐπὶ τὸ μέσον τοῦ κόσμου τὴν φορὰν ἔχειν'). Finally, the universe (*to Pan*) consists of a cosmos plus an infinite (or 'isotropic') extra-cosmic void ('Ὅτι τοῦ κόσμου κενὸν ἐκτὸς ἄπειρόν ἐστι').

ABSTRACT

The aim of this article is to survey the chief physical concepts of the Early Stoa: Principles, cosmogony, theory of elements, elemental dynamics, and the theory of space. Indeed, as it is well known, any research related to the Stoa is difficult given the inadequacy of the sources. The evidence usually relies on second- or third-hand reports. Yet, these specific topics have been consistently researched in the last fifty years, and it is fair to say that nowadays one has a reasonably clear picture of Stoic theory. So, in this paper I shall introduce the prevailing position of current scholarship and also analyse the significant points of disagreement

Keywords: Stoic Physics; Principles; cosmogony; theory of elements; pneuma; concept of space.

NOTAS

¹ See, for instance, Todd's 'Monism and Immanence' (1978).

² See also Seneca *Ep.* 65, 4.

³ Cooper persuasively shows that the passive principle should be understood as a medium: 'For the Stoics, each of these [the principles] is a body, i.e. each of them is (1) extended in three dimensions and (2) offers resistance, since that is what, for them, it is to be a body'. Cf. 2009, 97–9.

⁴ See Hahm 1977, 33–4; Todd 1978, 141.

⁵ My analysis follows the interpretation of Cooper, Salles and Gourimat in Salles 2009.

⁶ Cf. Philo *Aet.* 90. See analysis of Cooper 2009, 103 n. 23.

⁷ Cooper and Gourimat (2009) think that the ingredients involved in the turnings at this stage are better understood as the primitive states of the elements (proto–fire, proto–air, proto–water).

⁸ Cf. Todd 1978, 144–5. See also Gourimat 2009, 51. Cf. Hahm 1977, 75: 'All these descriptions make it clear that the *spermatikos* logos [cf. D.L. VII 136] is a formula in the seed, according to which the emergent offspring takes shape',

⁹ See Hahm 1985; Scade 2010, 154–5.

¹⁰ See Hahm 1985, 42–8; Scade 2010, 154–5.

¹¹ Cf. Hahm 1985, 44.

¹² Cf. especially Galen *On Sustaining Causes* I 1–2. 4; Alex. *On Mixture* 218 (SVF II 473): 'Of the four elements they [the Stoics] say that one pair, fire and air, which are rare, light, and tensile, pass as wholes through the other pair, earth and water, which are dense and heavy and lack tension.'

¹³ Cf. *interalia* the process of *ekpyrosis* in Cleomedes (1. 1. 3) where the substance of the world rarefies and expands in volume during the conflagration. See Hahm's analysis (1985, 43–4).

¹⁴ See below for the analysis of the passage in Diogenes (VII 137) where each Stoic element is associated with one quality.

¹⁵ Hahm (1985, 44–7) analyses some Stoic passages on meteorology where there is no mention of heating and cooling.

¹⁶ Cf. *On natural faculties* 1. 3

¹⁷ This is the 'second way of talking about an element' in Arius above (SVF II 413): 'fire air water and earth, out of which everything is constructed, both animals and plants and the world as a whole and all the things contained in it'.

¹⁸ See, *interalia*, Nemesius (164, 15–8) for the explicit connection between elements and principles.

¹⁹ For the conclusions suggested in the rest of the paragraph, see, for instance, Long and Sedley 1987 I, 288.

²⁰ See the additional information in Galen (*On natural faculties* 106, 13–7 = *SVF* II 406): ‘Since they [the Stoics] would explain the reciprocal change of even the elements themselves by certain expansions and contractions, it was reasonable for them to make the hot and the cold active principles.’

²¹ Hahm 1985, 49.

²² Hahm (1985, 49 and 53 n. 15), accordingly, thinks that Diogenes (VII 137) and Plutarch (*Primo Frigido* 948) associate *perceptible* qualities to the Stoic elements. I quote his words: ‘[D.L. VII 137] is by no means incompatible with the pneumatic theory, as long as we take the qualities of each of the elements (hot, cold, dry, and moist) to be pneumatic effects, arising along with other qualities in the formation of elements by action of the *pneuma*’. Long and Sedley (1987 I, 287) do not seem to agree with him in this point: ‘but Stoic elements, unlike those of Aristotle, are characterised by only one property (D.L. VII 137), though this does not exclude each element from having secondary, perceptible characteristics which also distinguish it from others’.

²³ The infinite regress is criticised, for instance, in Alex. *On Mixture* 224, 14–7.

²⁴ See the charitable analysis of Sambursky 1956, 136.

²⁵ ‘They [the Stoics] say that earth and water sustain neither themselves nor other things, but preserve their unity by participation in a breathy and fiery power, but air and fire because of their tensility can sustain themselves, and by blending with the other two provide them with tension and also stability and substantiality’. (Plutarch *On common conceptions* 1085c-d = *SVF* II 444)

²⁶ It is significant that, following the list of qualities in D.L. VII 137 (fire = hot, air = cold, earth = dry, water = moist), the pneumatic elements do not interact with the material ones since interaction only occurs with mutual contrariety. Cf. for instance Alex. *On mixture* 229 18–20: ‘interaction, then, occur among bodies with ... a mutual contrariety’. For the general idea that Stoic active principle *pneuma* does not interact with the passive principle matter, see Todd 1976, 34–5 n. 66 and 227 *comm. On Mixture* 226. 30–33b.

²⁷ Furthermore, as the qualitative aspect of the object is specifically attributed to the outward motion (cf. *i.a.* Nemesius above), it seems that the variations in the tension of the *pneuma* derive entirely from variations in the strength of the expansive motion of hot fire. See Scade 2010, 158.

²⁸ Scade (2010, 157 n. 46 and 47) also observes the obscurities of the process.

²⁹ So, the moist and dry attributed in Diogenes VII 137 to water and earth should be regarded as secondary, perceptible qualities.

³⁰ The analysis of this passage of Arius combined with the relevant fragments in Plutarch involves a certain amount of scholarly controversy. The main publications on the subject in the last 50 years are Furley 1966 and 1995, Hahm 1977, Wolff 1988, and Algra 1988 and 1995. I show Algra’s translation of Arius, and the analysis below essentially corresponds to his interpretation. As Furley (who kick started the

debate) concludes in his second publication, Algra's interpretation is more accurate than Hahm's and Wolff's.

³¹ Translation by Algra 1988.

³² Translation of the Loeb Edition (Cherniss).

³³ Cf. the description of the elements in *SVF* II 571 and II 473. The cosmos is said to be composed of 'heavy and weightless elements' (#4). See Algra 1988, 164.

³⁴ 'When the cosmos is said to have no weight, it is because, like fire and air in their eventual equilibrium position, it exhibits counteracting centrifugal and centripetal [structural] tendencies.' Cf. Algra 1988, 164.

³⁵ Algra 1988, 164 n. 16 and 166.

³⁶ Cf. 1995, 59 n. 5 and 69 n. 9.

³⁷ M. Wolff reads βάρος (or weight) as the 'tendency to resist motion' and ἀβαρέες as its opposite, 'mobility'. According to his interpretation, the early Stoics believed that the active circular motion of the sidereal fire (*aether*) generates a centripetal vortex. Likewise, in accordance with the current concepts in physics, the Stoics defended the idea that this whirlpool carries down all the cosmic elements. The distinction would be that, whereas the weighted elements (βάρος) naturally tend towards the centre of the vortex, the elements that 'don't have any share in weight' (ἀβαρέες) are constantly pushed away from there by buoyancy. The crucial flaw of his view was summarised by Wolff himself: 'But was it a Stoic theory? If it was, it would be an ingenuous and interesting one. The trouble is, however, that the key texts I discussed above – Arius' *fr.* 23 and the Plutarch passages – do not explicitly mention anything like a vortex theory of buoyancy and centripetal motion.' Cf. Wolff 1988, 524 ff.

³⁸ See below for further details.

³⁹ Cf. 1995, 65–6. Notice Gisela Striker's comments on Furley's hypothesis that the centripetal motion in Arius' *fr.* 23 involves something like 'a gravitational theory': 'it seems to me that there is hardly anything "physical" left in this cosmological scheme' (Cf. Furley 1995, 81).

⁴⁰ 1977, 114.

⁴¹ See Hahm 1977, 123–5. See also p. 132 n. 52.

⁴² See especially Algra 1988, 171 ff. and Wolff 1988, 512–6.

⁴³ Cf. 1977, 124.

⁴⁴ See Furley 1966, 20: 'the significant thing is that Plutarch can quote chapter and verse for the latter [air = weightless], but he has to work hard for the former. He deduces it [air = light] from two propositions of Chrysippus that fire, being weightless (not light), is naturally centrifugal, and that air is akin to it. Chrysippus, then, did not say that air and fire are light: if he had said so, Plutarch could have had his contradiction without working for it.' Cf. also Wolff 1988, 514.

⁴⁵ For *to Pan*, the sum of cosmos plus extra-cosmic void cf. S.E. *M.* 9, 332.

⁴⁶ Cf. Furley 1995, 62. See also Algra 1995, 283–4; 299–300.

⁴⁷ Translation of the Loeb Edition (Cherniss).

⁴⁸ Cf. *Cael.* 1. 2, 268b 20-4: ‘By “upwards” I mean away from the centre, by “downwards” towards the centre. Consequently all simple movements must either be away from the centre, towards the centre, or around the centre.’ See also Simplicius’ *In de Caelo* 311 b18 (713, 30 –714, 2): ‘He (Aristotle) assumes it now because it is useful for showing that the extremity is also determinate, since what is equally distant from the extremity in every direction is the centre; so if the centre is determinate, the extremity must also be determinate. That the extremity is determinate is useful for him for showing that there is something absolutely light, since what moves to the extremity and rises to the top of everything is also absolutely light.’

⁴⁹ See Algra 1995, 263–307. See also Furley 1995, 70–1.

⁵⁰ The term *chora* is presented by Arius Didymus (fr. 25) as a distinctive Chrysippean concept of space: ‘Chora is either what is larger and as such as to be occupied by being and like a vessel larger than [its occupying] body, or what has room for a larger body’.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALGRA, K. ‘The Early Stoics on the Immobility and Coherence of the Cosmos’. *Phronesis*, Vol. 33, n. 2, 1988.

_____. ‘Posidonius’ conception of the extra-cosmic void: the evidence and the arguments’. *Mnemosyne* 46, 1993.

_____. *Concepts of space in Greek thought*. Leiden: E.J. Brill, 1995.

BOWEN, A. and WILDBERG, C. *New perspectives on Aristotle’s De caelo*. Leiden: Brill, 2009.

COOPER, J. M. ‘Chrysippus on Physical Elements’. In: SALLES (ed.) *God and cosmos in Stoicism*. 2009. p. 93–117.

FURLEY, D. ‘Lucretius and the Stoics’. *Bulletin of the Institute of Classical Studies* 13, 1966.

_____. ‘Some Points about Stoic Dynamics’. *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy*. Leiden: Brill. 1995. p. 57–81.

GILL, M. L. ‘The Theory of the Elements in De Caelo 3 and 4’. In: BOWEN, A. and WILDBERG, C. (eds.). *New Perspective on Aristotle’s De Caelo*. Leiden: Brill, 2009. p. 139–61.

GOURIMAT, J. ‘The Stoics on Matter and Prime Matter’. In: SALLES (ed.). 2009. p. 47–69.

HAHM, D. E. *The origins of Stoic cosmology*. [Columbus]: Ohio State University Press, 1977.

_____. 'The Stoic Theory of Change'. In: R. E. Epp (ed.) *Spindel Conference 1984: recovering the Stoics*. Memphis, Tenn.: Memphis State University, 1985. p. 39-56.

LONG, A. A. and SEDLEY D, N. *The Hellenistic Philosophers* (vols. I and II). Cambridge: Cambridge University Press, 1987.

MATHEN, M. 'Why does Earth move to the centre? An Examination of some Explanatory Strategies in Aristotle's Cosmology'. In: BOWEN, A. and WILDBERG, C. (eds.), *New Perspective on Aristotle's De Caelo*. Leiden: Brill, 2009. p. 119–38.

SALLES, R. *God and cosmos in Stoicism*. Oxford: Oxford University Press, 2009.

SAMBURSKY, S. *The physical world of the Greeks*. London: Routledge & Kegan Paul, 1956.

SCADE, P. 'Stoic Cosmological Limits and Their Platonic Background'. *Bulletin of the Institute of Classical Studies*. Supplement 107, 2010. p. 143–83.

SOLMSEN, F. *Aristotle's system of the physical world: a comparison with his predecessors*. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1960.

SORABJI, R. *Matter, space, and motion: theories in antiquity and their sequel*. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1988.

TODD, R. *Alexander of Aphrodisias on stoic physics: a study of the De mixtione with preliminary essays, text, translation and commentary*. Leiden : Brill, 1976.

_____. 'Monism and Immanence: Foundations of the Stoic principles'. In: J. Rist (ed.), *the Stoics*. Berkeley, Calif.: University of California Press, 1978. p. 137–60.

WOLFF, M. 'Hipparchus and the Stoic Theory of Motion'. In: BARNES, J. and MIGNUCCI, M. (eds.) *Matter and Metaphysics*, 1988. p. 471–545.

UMA ALEGORIA DA VIDA HUMANA

André Alonso

RESUMO

A *Placa de Cebes* é um texto anônimo escrito em *koiné* em algum momento entre os séculos I e II a.C. Ele foi tradicionalmente atribuído a Cebes de Tebas, um dos interlocutores de Sócrates no diálogo *Fédon*, de Platão, tendo sido também mencionado no *Crito* (45B) como um dos que estariam dispostos a ajudar financeiramente Sócrates a escapar da prisão. A atribuição da autoria a Cebes foi posta em dúvida no século XIX e finalmente rejeitada. O texto começa com um narrador anônimo contando a visita que ele e alguns amigos fizeram a um templo de Cronos. Em frente ao santuário, eles encontraram, entre outras oferendas votivas, uma placa (*pínax*) na qual havia uma estranha gravura cujo significado eles não podiam efetivamente compreender. Depois de passarem um longo tempo discutindo os possíveis significados das cenas da gravura, um ancião veio em seu auxílio para dar-lhes uma explicação aprofundada sobre a mensagem definitiva de uma tão enigmática oferenda. Na medida em que o diálogo avança, pode-se ver que a gravura é, de fato, uma alegoria da vida humana. Nós damos aqui a tradução dos sete primeiros parágrafos do texto.

Palavras-chave: *Kébetos Pínax; Cebetis Tabula; Cebes.*

I. Ἐτυγχάνομεν περιπατοῦντες ἐν τῷ τοῦ Κρόνου ἱερῷ, ἐν ᾧ πολλὰ μὲν καὶ ἄλλα ἀναθήματα ἑθεωροῦμεν· ἀνέκει το δὲ καὶ πίναξ τις ἔμπροσθεν τοῦ νεώ, ἐν ᾧ ἦν γραφὴ ξένη τις καὶ μύθους ἔχουσα ἰδίους, οὓς οὐκ ἠδυνάμεθα συμβαλεῖν, τίνες καὶ ποτε ἦσαν. οὔτε γὰρ πόλις ἐδόκει ἡμῖν εἶναι τὸ γεγραμμένον οὔτε στρατόπεδον, ἀλλὰ περίβολος ἦν ἐν αὐτῷ ἔχων ἑτέρους περιβόλους δύο, τὸν μὲν μείζω, τὸν δὲ ἐλάττω. ἦν δὲ καὶ πύλη ἐπὶ τοῦ πρώτου περιβόλου. πρὸς δὲ τῇ πύλῃ ὄχλος ἐδόκει ἡμῖν πολὺς ἐφεστάναι, καὶ ἔνδον δὲ ἐν τῷ περιβόλῳ πληθὸς τι γυναικῶν ἑωρᾶτο. ἐπὶ δὲ τῆς εἰσόδου τοῦ πρώτου πυλῶνος καὶ περιβόλου γέρων τις ἐστῶς ἔμφασιν ἐποίει ὡς προστάττων τι τῷ εἰσιόντι ὄχλῳ.

II. Ἀπορούντων οὖν ἡμῶν περὶ τῆς μυθολογίας πρὸς ἀλλήλους πολὺν χρόνον πρεσβύτης τις παρεστῶς, Οὐδὲν δεινὸν πάσχετε, ὦ ξένοι, ἔφη, ἀπορούντες περὶ τῆς γραφῆς ταύτης. οὐδὲ γὰρ τῶν ἐπιχωρίων πολλοὶ

οἶδασι, τί ποτε αὕτη ἡ μυθολογία δύναται· οὐδὲ γάρ ἐστι πολιτικὸν ἀνάθημα· ἀλλὰ ξένος τις πάλαι ποτὲ ἀφίκετο δεῦρο, ἀνὴρ ἔμφρων καὶ δεινὸς περὶ σοφίαν, λόγῳ τε καὶ ἔργῳ Πυθαγόρειόν τινα καὶ Παρμενίδειον ἐξηλωκῶς βίον, ὃς τό τε ἱερὸν τοῦτο καὶ τὴν γραφὴν ἀνέθηκε τῷ Κρόνῳ.

Πότερον οὖν, ἔφην ἐγώ, καὶ αὐτὸν τὸν ἄνδρα γινώσκεις ἑωρακῶς;

Καὶ ἐθαύμασά γε, ἔφη, αὐτὸν πολυχρονιώτατον νεώτερος ὢν. πολλὰ γὰρ καὶ σπουδαῖα διελέγετο. τότε δὴ καὶ περὶ ταύτης δὲ τῆς μυθολογίας πολλάκις αὐτοῦ ἠκηκόειν διεξιόντος.

III. Πρὸς Διὸς τοίνυν, ἔφην ἐγώ, εἰ μὴ τις σοὶ μεγάλη ἀσχολία τυγχάνει οὐσα, διήγησαι ἡμῖν· πάνυ γὰρ ἐπιθυμοῦμεν ἀκοῦσαι, τί ποτὲ ἐστὶν ὁ μῦθος.

Οὐδεὶς φθόνος, ὦ ξένοι, ἔφη. ἀλλὰ τουτὶ πρῶτον δεῖ ὑμᾶς ἀκοῦσαι, ὅτι ἐπικίνδυνόν τι ἔχει ἡ ἐξήγησις.

Οἶον τί; ἔφην ἐγώ.

Ἐὶ μὲν προσέξετε, ἔφη, καὶ συνήσετε τὰ λεγόμενα, φρόνιμοι καὶ εὐδαίμονες ἔσεσθε, εἰ δὲ μὴ, ἄφρονες καὶ κακοδαίμονες καὶ πικροὶ καὶ ἀμαθεῖς γενόμενοι κακῶς βιώσεσθε. ἐστὶ γὰρ ἡ ἐξήγησις εἰκοῦντα τῷ τῆς Σφιγγὸς αἰνίγματι, ὃ ἐκείνῃ προεβάλλετο τοῖς ἀνθρώποις. εἰ μὲν οὖν αὐτὸ συνίει τις, ἐσώζετο, εἰ δὲ μὴ συνίει, ἀπώλετο ὑπὸ τῆς Σφιγγὸς. ὡσαύτως δὲ καὶ ἐπὶ τῆς ἐξηγήσεως ἔχει ταύτης. ἡ γὰρ ἀφροσύνη τοῖς ἀνθρώποις Σφίγξ ἐστίν. αἰνίττεται δὲ τάδε, τί ἀγαθόν, τί κακόν, τί οὐ τε ἀγαθὸν οὔτε κακόν ἐστὶν ἐν τῷ βίῳ. ταῦτ' οὖν ἐὰν μὲν τις μὴ συνιῇ, ἀπόλλυται ὑπὸ αὐτῆς, οὐκ εἰσάπαξ, ὥσπερ ὀὐπὸ τῆς Σφιγγὸς καταβρωθεὶς ἀπέθνησκεν, ἀλλὰ κατὰ μικρὸν ἐν ὅλῳ τῷ βίῳ καταφθείρεται καθάπερ οἱ ἐπὶ τιμωρίᾳ παραδιδόμενοι. ἐὰν δὲ τις γνῶ, ἀνάπαλιν ἡ μὲν ἀφροσύνη ἀπόλλυται, αὐτὸς δὲ σώζεται καὶ μακάριος καὶ εὐδαίμων γίνεται ἐν παντὶ τῷ βίῳ. ὑμεῖς οὖν προσέχετε καὶ μὴ παρακούετε.

IV. Ὡς Ἡράκλεις, ὡς εἰς μεγάλην τινὰ ἐπιθυμίαν ἐμβέβληκας ἡμᾶς, εἰ ταῦθ' οὕτως ἔχει.

Ἄλλ' ἐστὶν, ἔφη, οὕτως ἔχοντα.

Οὐκ ἂν φθάνοις τοίνυν διηγούμενος ὡς ἡμῶν προσεζόντων οὐ παρέργως, ἐπεὶ περ καὶ τὸ ἐπιτίμιον τοιοῦτόν ἐστιν.

Ἄναβλῶν οὖν ῥάβδον τινὰ καὶ ἐκτείνας πρὸς τὴν γραφὴν, Ὁραῖτε, ἔφη, τὸν περίβολον τοῦτον;

Ὁρώμεν.

Τοῦτο πρῶτον δεῖ εἶδέναι ὑμᾶς, ὅτι καλεῖται οὗτος ὁ τόπος Βίος. καὶ ὁ ὄχλος ὁ πολὺς ὁ παρὰ τὴν πύλην ἔφεστῶς οἱ μέλλοντες εἰσπορεύεσθαι εἰς τὸν Βίον οὗτοί εἰσιν. ὁ δὲ γέρων ὁ ἄνω ἔσθηκῶς ἔχων χάρτην τινὰ ἐν τῇ χειρὶ καὶ τῇ ἑτέρᾳ ὥσπερ δεικνύων τι, οὗτος Δαίμων καλεῖται· προστάττει δὲ τοῖς εἰσπορευομένοις, τί δεῖ αὐτοὺς ποιεῖν, ὡς ἂν εἰσέλθωσιν εἰς τὸν Βίον· δεικνύει δὲ ποίαν ὁδὸν αὐτοὺς δεῖ βαδίζειν, εἰ μέλλουσι σώζεσθαι ἐν τῷ Βίῳ.

V. Ποίαν οὖν ὁδὸν κελεύει βαδίζειν ἢ πῶς; ἔφην ἐγώ.

ἽΟρας οὖν, εἶπε, παρὰ τὴν πύλην θρόνον τινὰ κείμενον κατὰ τὸν τόπον, καθ' ὃν εἰσπορεύεται ὁ ὄχλος, ἐφ' οὗ κᾶθηται γυνὴ πεπλασμένη τῶ ἦθει καὶ πιθανῇ φαινομένη, ἣ ἐν τῇ χειρὶ ἔχει ποτήριόν τι;

ἽΟρῶ. ἀλλὰ τίς ἐστὶν αὕτη; ἔφην.

ἽΑπάτη καλεῖται, φησὶν, ἣ πάντας τοὺς ἀνθρώπους πλανῶσα.

Εἶτα τί πράττει αὕτη;

Τοὺς εἰσπορευομένους εἰς τὸν Βίον ποτίζει τῇ ἑαυτῆς δυνάμει.

Τοῦτο δὲ τί ἐστὶ τὸ ποτόν;

Πλάνος, ἔφη, καὶ ἄγνοια.

Εἶτα τί;

Πιόντες τοῦτο πορεύονται εἰς τὸν Βίον.

Πότερον οὖν πάντες πίνουσι τὸν πλάνον ἢ οὐ;

VI. Πάντες πίνουσιν, ἔφη, ἀλλ' οἱ μὲν πλεῖον, οἱ δὲ ἥττον. ἽΕτι δὲ οὐχ ὄρας ἔνδον τῆς πύλης πληθὸς τι γυναικῶν ἑτέρων παντοδαπὰς μορφὰς ἔχουσῶν;

ἽΟρῶ.

Αὗται τοίνυν Δόξαί καὶ ἽΕπιθυμίαι καὶ ἽΗδοναὶ καλοῦνται. ὅταν οὖν εἰσπορεύηται ὁ ὄχλος, ἀναπηδῶσιν αὗται καὶ πλέκονται πρὸς ἕκαστον, εἶτα ἀπάγουσι.

Ποῦ δὲ ἀπάγουσιν αὐτούς;

Αἱ μὲν εἰς τὸ σώζεσθαι, ἔφη, αἱ δὲ εἰς τὸ ἀπόλλυσθαι διὰ τὴν ἀπάτην.

ἽΩ δαιμόνιε, ὡς χαλεπὸν τὸ πόμα λέγεις.

Καὶ πᾶσαί γε, ἔφη, ἐπαγγέλλονται ὡς ἐπὶ τὰ βέλτιστα ἄξουσαι καὶ εἰς βίον εὐδαίμονα καὶ λυσιτελῆ. οἱ δὲ διὰ τὴν ἄγνοιαν καὶ τὸν πλάνον, ὃν πεπῶκασι παρὰ τῆς ἽΑπάτης, οὐχ εὐρίσκουσι ποία ἐστὶν ἡ ἀληθινὴ ὁδὸς ἣ ἐν τῷ Βίῳ, ἀλλὰ πλανῶνται εἰκῆ, ὥσπερ ὄρας καὶ τοὺς πρότερον εἰσπορευομένους ὡς περιάγονται ὅποι ἂν τύχη.

VII. Ὅρω τούτους, ἔφην. ἡ δὲ γυνὴ ἐκείνη τίς ἐστιν ἢ ὥσπερ τυφλὴ καὶ μαινομένη τις εἶναι δοκοῦσα καὶ ἐστηκυῖα ἐπὶ λίθου τινὸς στρογγύλου; Καλεῖται μὲν, ἔφη, Τύχη· ἔστι δὲ οὐ μόνον τυφλὴ καὶ μαινομένη, ἀλλὰ καὶ κωφὴ.

Αὕτη οὖν τί ἔργον ἔχει;

Περιπορεύεται πανταχοῦ, ἔφη· καὶ παρ' ὧν μὲν ἀρπάζει τὰ ὑπάρχοντα καὶ ἑτέροις δίδωσι· παρὰ δὲ τῶν αὐτῶν πάλιν ἀφαιρεῖται παραχρήμα ἃ δέδωκε καὶ ἄλλοις δίδωσιν εἰκὴ καὶ ἀβεβαίως. διὸ καὶ τὸ σημεῖον καλῶς μὲν τὴν φύσιν αὐτῆς.

Ποῖον τοῦτο; ἔφην ἐγώ.

Ὅτι ἐπὶ λίθου στρογγύλου ἔστηκεν.

Εἶτα τί τοῦτο σημαίνει;

Οὐκ ἀσφαλῆς οὐδὲ βεβαία ἐστὶν ἡ παρ' αὐτῆς δόσις. ἐκπτώσεις γὰρ μεγάλαι καὶ σκληραὶ γίνονται, ὅταν τις αὐτῇ πιστεύσῃ.

I. Estávamos passeando, por acaso, no templo de Cronos, no qual observávamos múltiplas e variegadas oferendas. Estava consagrada, em frente ao santuário, também uma placa, na qual havia uma gravura estranha e que continha cenas peculiares que não podíamos compreender quais eventualmente fossem. Com efeito, o que estava gravado não nos parecia ser nem uma cidade, nem um acampamento, mas havia um recinto contendo em si mesmo outros dois recintos diversos, um maior e um menor. E havia também uma porta no primeiro recinto. Junto à porta, parecia-nos estar de pé uma grande multidão e dentro, no recinto, via-se uma turba de mulheres. Na entrada do primeiro vestibulo e recinto, um velho, de pé, dava a impressão de dar uma ordem à multidão que entrava.

II. Então, como nós nos interrogássemos uns aos outros, durante um longo tempo, sobre o sentido da história, um velho, que estava ao lado, de pé, disse: “Não se passa convosco nada de insólito, ó estrangeiros, pelo fato de vos interrogardes sobre essa gravura. Com efeito, nem sequer a maior parte dos que aqui residem sabe o que, afinal de contas, essa história significa. De fato, ela não é uma oferenda de alguém da cidade; mas um estrangeiro, há muito tempo, aqui chegou, varão sensato e de profunda sabedoria, seguidor, na teoria e na prática, de uma certa vida pitagórica e parmenídea, o qual ofertou a Cronos esse templo e a gravura.”

“Então”, disse eu, “conheceste pessoalmente esse varão?”

“E, como eu era mais jovem, com certeza fiquei admirado com ele, muitíssimo idoso que era. Com efeito, ele discorria sobre muitos assuntos graves. E foi então que costumava ouvi-lo frequentemente explicar o sentido também dessa história.”

III. “Então por Zeus,” disse eu, “se por ventura não tiveres alguma ocupação de grande monta, conta-nos. Com efeito, desejamos ardentemente ouvir o que, afinal de contas, é essa história.”

“Sem problema, ó estrangeiros,” disse ele. “Mas, em primeiro lugar, é preciso que fiqueis sabendo que a explicação tem um certo perigo”.

“Que tipo de perigo?”, disse eu.

“Se prestardes atenção”, disse ele, “e compreenderdes o que está sendo dito, sereis sensatos e felizes, se não, uma vez que vos tereis tornado insensatos, infelizes, odiosos e ignorantes, vivereis de modo deplorável. Com efeito, a explicação é semelhante ao enigma da Esfinge, aquele que ela propunha às pessoas. Se alguém o compreendia realmente, salvava-se, mas se não o compreendia, era morto pela Esfinge. Do mesmo modo, ocorre também com essa explicação. Com efeito, a insensatez é para as pessoas uma Esfinge. Ela diz, por enigmas, o que é bom, o que é mau, o que não é nem bom nem mau na vida. Se alguém de fato não compreender essas coisas, é morto por ela, não de uma só vez, como morria o que era devorado pela Esfinge, mas é destruído aos poucos, durante a vida inteira, como os que são entregues ao suplício. Mas se alguém compreender, ao contrário, é a insensatez que perece, enquanto ele se salva e se torna bem-aventurado e feliz durante toda a sua vida. Vós, portanto, prestai atenção e não ouçais levemente.”

IV. “Ó Hércules, como nos instilaste um grande desejo, se as coisas são assim.”

“Mas é assim que elas são”, disse ele.

“Então, conta, por favor, o quanto antes, já que nós prestaremos atenção sem descuidos visto que tal é o castigo.”

Tendo, então, pegado um bastão e estendido em direção à gravura, disse: “Vedes esse recinto?”

“Vemos”.

“É preciso que saibais, em primeiro lugar, que esse lugar se chama Vida. E a grande multidão que está de pé, junto à porta, são aqueles que vão

entrar na Vida. E o velho que está no alto, de pé, com um papiro na mão e como que indicando algo com a outra, chama-se Destino. Ele designa aos que estão entrando o que é preciso fazer quando tiverem entrado na Vida. Mostra qual caminho eles devem percorrer se pretendem salvar-se na Vida.

V. “Qual caminho ele manda percorrer ou como?”, disse eu.

“Estás vendo”, disse ele, “junto à porta, um trono situado no lugar pelo qual entra a multidão, no qual está sentada uma mulher artificial em seu modo de ser, mas que se mostra persuasiva, a qual tem na mão um cálice?”

“Vejo. Mas quem é ela? ”, disse eu.

“Chama-se Fraude”, diz ele, “a qual induz ao erro todas as pessoas.”

“E então, o que faz ela?”

“Dá de beber de qualidade aos que entram na Vida”.

“E o que é essa bebida?”

“Erro”, disse ele, “e ignorância”.

“E depois?”

“Após terem bebido isso, entram na Vida.”

“Todos, portanto, bebem do erro ou não?”

VI. “Todos bebem”, disse ele, “mas uns mais e outros menos. Ademais, não vêes, depois da porta, uma multidão de outras mulheres com aspectos variados?”

“Vejo”.

“Essas, com efeito, chamam-se Opiniões, Cupidez e Voluptuosidades. Então, quando a multidão entra, elas pulam e agarram-se a cada indivíduo, em seguida o levam embora.”

“E aonde elas os levam?”

“Umas, para a salvação”, disse ele, “e outras, para a perdição por causa da Fraude.”

“Caríssimo, como é insalubre a bebida de que falas!”

“E todas”, disse ele, “prometem que conduzirão ao que há de melhor e a uma vida feliz e vantajosa. Mas uns, por causa da ignorância e do erro que beberam das mãos da Fraude, não descobrem qual é o verdadeiro caminho na Vida, mas erram sem rumo, conforme vêes como também os que entraram anteriormente são levados, ao acaso, aonde quer que seja.”

VII. “Eu os vejo”, disse eu. “Mas quem é aquela mulher que parece ser como que uma cega e uma louca e que está de pé sobre uma pedra redonda?”

“Chama-se Fortuna”, disse ele. “Ela é não só cega e louca, mas também surda.”

“Que função ela tem?”

“Ela perambula por toda a parte”, disse ele, “e tira de uns os bens e os dá a outros. E de imediato arranca destes uma vez mais o que lhes dera e dá a outros ao acaso e sem nenhuma segurança. Por isso, inclusive, o seu símbolo mostra bem a sua natureza.”

“Qual é esse símbolo?”, disse eu.

“Que ela está de pé sobre uma pedra redonda.”

“E então, o que significa isso?”

“O dom que dela provém não é estável nem seguro. Com efeito, surgem grandes e duras decepções quando alguém nela confia.”

ABSTRACT

The *Tablet of Cebes* is an anonymous text written in *Koine Greek* some time between the first and the second centuries AD. It has been traditionally attributed to Cebes of Thebes, one of Socrates' interlocutors in Plato's *Phaedo* and who is also mentioned in *Crito* (45B) as one of those who would financially help Socrates to escape out of prison. This attribution was called into doubt in the XIXth century and finally rejected. The text opens with an anonymous narrator recounting a visit he and some friends payed to a temple of Cronus. In front of the shrine, they found among different votive offerings a tablet (*pinax*) on which there was a strange picture whose meaning they could not really guess. After they had spent a long time discussing the possible meanings of the picture's scenes, an old man came to their aid to provide a deep explanation on the ultimate message of such an enigmatic offering. As the dialogue progresses, one can see that the picture is in fact an allegory of human life. We give here a translation of the first seven paragraphs of the text.

Keywords: *Kébetos Pinax*; *Cebetis Tabula*; Cebes.

REFERÊNCIA BIBLIOGRÁFICA

FITZGERALD, J. T.; WHITE, L. M. *The Tabula of Cebes*. Chico, California: Scholars Press (Society of Biblical Literature), 1983.

HENDECASSÍLABOS JOCOSOS A PLÓCIO GRIPO (ESTÁCIO, *SILVAS*, 4.9)

Fernanda Messeder Moura

RESUMO

Ora apresento, acompanhada do original latino, minha tradução de *Silvas*, 4.9, de Públio Papínio Estácio, poema endereçado ao jovem senador com quem o poeta teria estado durante os Saturnais (*Silvas*, 4, prefácio, 23-5). Mal-sucedido em sua tentativa de agradecer o pequeno volume que recebera do poeta enviando-lhe outro, o senador Plócio Gripo torna-se, ele próprio, motivo de erudita troça, ao receber como retorno ao que oferecera uma lista – e uma boa lição – de quais presentes teriam sido mais apropriados. O tratamento licencioso e a troca de presentes ensejados pelos Saturnais encontram lugar, de modo semelhante ao poema de Estácio ora traduzido, também em alguns epigramas de Marcial, tendo exercido notória influência sobre os dois poetas imperiais, a esse respeito, os *Carmina* de Catulo. Destes, destacam-se o poema 14, sobretudo pela retomada por Estácio, no poema ora traduzido, da situação e da temática lá descritas, e os poemas 12 e 42, pela autorreferência aos hendecassílabos, que também é feita no último dos versos aqui apresentados. O texto latino aqui utilizado reproduz o da edição de Aemilius Baehrens (1876), exceto em seu uso de maiúsculas no título e nas aberturas de verso. Além disso, substituí, no verso 13, *olent* por *cocunt*, esta última leitura defendida por D. F. S. Thomson (1964, *apud* COLEMAN, 1988); no verso 30, *salim* por *anatium*, de acordo com a emenda de Martin F. Smith (1994); e, por fim, *inlatam* por *inflatam*, no verso 49, conforme a edição de D. R. Shackleton Bailey (2003).

Palavras-chave: Estácio; hendecassílabos; Saturnais.

Silvae, 4.9

Hendecasyllabi iocosi ad Plotium Grypum

*Est sane iocus iste, quod libellum
misisti mihi, Grype, pro libello.
urbanum tamen hoc potest uideri,
si posthac aliud mihi remittes;
nam si ludere, Grype, perseueras,*

5

non ludis. licet, ecce, computemus!
noster purpureus nouusque carta
et binis decoratus umbilicis,
praeter me mihi constitit decussis:
tu rosum tineis situque putrem, 10
quales aut Libycis madent oliuis
aut tus Niliacum piperue seruant
aut Byzantiacos cocunt lacertos;
nec saltem tua dicta continentem,
quae trino iuuenis foro tonabas, 15
aut centum prope iudices, priusquam
te Germanicus arbitrum sequenti
annonae dedit omniumque late
praefecit stationibus uiarum;
sed Bruti senis oscitationes 20
de capsula miseri libellionis,
emptum plus minus asse Caiano,
donas. usque adeone defuerunt
scissis pillea suta de lacernis
uel mantelia luridaeue mappae, 25
cartae, Thebaicaeue Caricaeue?
nusquam turbine conditus ruenti
prunorum globus atque cottanorum?
non ellychnia sicca, non replicatae
bulborum tunicae? nec ova anatium 30
nec lenes halicae nec asperum far?
nusquam Cinyphiis uagata campis
curuarum domus uda coclearum?
non lardum breue debilisue perna?
non Lucanica, non graues Phalisci, 35
non sal oxuporumue caseusue
aut panes uiridantis aphronitri,
uel passum psithiis suis recoctum,
dulci defruta uel lutosa caeno?
quantum uel dare cereos olentes 40
cultellum tenuesue codicillos?
ollares, rogo, non licebat uuas,

*Cumano patinas uel orbe tortas
aut unam dare synthesin (quid horres?)
alborum calicum atque caccaborum? 45
sed certa uelut aequus in statera,
nil mutas, sed idem mihi rependis.
quid si, cum bene mane semicrudus
inflatam tibi dixero salutem,
et tu me uicibus domi salutes? 50
aut cum me dape iuueris opima,
expectes similes et ipse cenas?
irascor tibi, Grype. sed ualebis;
tantum ne mihi, quo soles lepore,
et nunc hendecasyllabos remittas. 55*

Silvas, 4.9

Hendecassílabos jocosos a Plócio Gripo

É mesmo uma piada, Gripo, este livrinho
que me enviaste em retribuição ao meu livrinho.
Espirituoso, ainda assim, pode parecer
se, depois disso, me remeteres outro.
Pois, se insistes, Gripo, em gracejar, 5
perdes a graça. Está bem, façamos cá as contas:
o meu papiro, purpúreo e novo,
enfeitado em ambas as bordas de seus cilindros,
fora a minha parte, custou-me dez asses;
já tu me presenteias com um corroído de traças e largado a carcomer-se, 10
feito papéis encharcados de azeitonas líbias
ou os que embrulham incenso do Nilo ou pimenta,
ou aqueles em que se cozinham cavalas bizantinas
e que nem mesmo as tuas falas contém! –
as quais, jovem, tu trovejavas, quer no tríplice Foro, 15
quer diante de uma centena de juízes, antes de
Germânico ter-te feito regulador do comboio
de provisões e ter-te incumbido dos postos
de cada uma das vias, por todo o canto.
Antes, me presenteias com isso que, 20

comprado da caixa de um alfarrabista miserável
 por mais ou menos um asse gaiano, causou bocejos
 ao velho Bruto. Será que estiveram em falta até então
 uns gorros cerzidos de retalhos de mantos,
 uns lenços ou uns guardanapos amarelados, 25
 uns rolos de papiros, umas tâmaras tebanas ou uns figos de Cária?
 Será que em nenhum lugar ficou guardado, na base semipartida de uma jarra,
 um punhado de ameixas ou de figos sírios?
 Nenhum pavio seco, nenhuma casca
 de cebola? Nem uns ovos de pata selvagem, 30
 nem uma espelta macia, alguma farinha grossa?
 Em parte alguma, casa gosmenta de caracol
 que tenha vagado pelos campos cinífios?
 Nem uma nesga de toucinho, nem delgada perna de porco?
 Nem paio da Lucânia, nem falisco indigesto, 35
 nem sal, e nem uns temperos picantes, nem um queijo,
 um bolo de nitrato esverdeado,
 e nem um vinho recozido do bagaço das uvas,
 uns vinhos de sobremesa, já turvos de tão impuros?
 Que te custa me dar uns círios mal-cheirosos, 40
 uma faca ou umas tabuinhas finas?
 Não me podias dar, te pergunto, umas uvas em conserva
 ou umas tigelas moldadas num torno de Cumas,
 ou apenas um jogo (por que te assustas?)
 de uns cálices e caçarolas brancos? 45
 Mas tu, qual honesto com balança de precisão,
 nada alteras, e sim me pagas no mesmo peso.
 Ora, se eu, tendo digerido só metade do que comi de manhã bem cedo,
 te houver cumprimentado com um arrote,
 hás de saudar-me em tua casa da mesma forma? 50
 Ou, quando me tiveres deleitado com um farto banquete,
 ficarás tu esperando jantares parecidos?
 Irrito-me contigo, Gripo. Mas até logo;
 só não me venhas agora, com teu senso de humor costumeiro,
 retribuir-me com hendecassílabos. 55

ABSTRACT

My translation into Portuguese of Publius Papinius Statius' *Silvae* 4.9 is presented here in alongside the Latin original, the addressee of which poem is the senator with whom the poet had been during the Saturnalia (*Silvae* 4, praef., 23-5). Erudite fun is made of Senator Plotius Grypus, unsuccessful as he was in his attempt to thank by means of another book the little one he had been given by the poet, as this poem offers him a list – and quite a lesson – of gifts which would have been more appropriate than the one he had sent to the poet. The licentious tone and the topic of the exchange of gifts, both of which arise from the context of the Saturnalia, can be found, besides Statius' poem, in Martial's epigrams. Both Statius and Martial were notably influenced by Catullus for that matter. In particular, the circumstances and theme as portrayed in the poem 14 of Catullus' *Carmina* are reworked in *Silvae* 4.9, the last of which lines brings out moreover a self-referential allusion to hendecasyllables similarly to poems 12 and 42 by Catullus. The Latin text reproduced here in is the one edited by Aemilius Baehrens (1876), except for his use of initial capitals both in the title and in the beginning of every line. In addition, I have changed *olent* to *cocunt* in line 13 by following the reading advocated by D. F. S. Thomson (1964, *apud* COLEMAN, 1988); *saltim* to *anatum* in line 30, according to the correction suggested by Martin F. Smith (1994); and finally *inlatam* to *inflatam* in line 49, according to D. R. Shackleton Bailey's edition (2003) of the poem.

Keywords: Statius; hendecasyllables; Saturnalia.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

COLEMAN, K. M. Statius, *Silvae* IV. Edited with an English translation and commentary. Oxford: Clarendon Press, 1988.

P. PAPIINII STATII. *Silvae*. Recensuit Aemilius Baehrens. Lipsiae: B. G. Teubneri, 1876.

SMITH, Martin F. Duck's eggs in Statius, *Silvae* 4.9.30? *The Classical Quarterly*, New Series, Vol. 44, 2. 1994. p. 551-4.

STATIVS (PUBLIVS PAPIINVS). *Silvae*. Edited and translated by D. R. Shackleton Bailey. Cambridge (Mss): Harvard University Press, 2003.

AUTORES

ALICE MARIA DE SOUZA

Doutoranda em História pelo Programa de Pós-graduação em História da UFG

E-mail:antigaalice@yahoo.com.br

ANDRÉ ALONSO

Doutor em Filosofia e Letras pela Université Catholique de Louvain

Professor Adjunto de Língua e Literatura Grega da UFF

E-mail:andre.alonso@gmail.com

ANA MARIA CÉSAR POMPEU

Doutora em Letras Clássicas pela USP

Professora Associada de Língua e Literatura Grega da UFC

E-mail: amcpompeu@hotmail.com

ANA TERESA MARQUES GONÇALVES

Doutora em História pela USP

Professora Associada de História Antiga e Medieval da UFG

E-mail: anatereresamarquesgoncalves@gmail.com

CLEONICE BERARDINELLI

Professora Emérita da UFRJ / PUC e Membro Efetivo da Academia Brasileira de Letras

EDUARDO BOECHAT

Doutor em Letras Clássicas pela Royal Holloway University of London

E-mail:boechat.eduardo@yahoo.com.br

FERNANDA MESSEDER MOURA

Doutora em Língua e Literatura Latina pela USP

Professora Adjunta de Língua e Literatura Latina da UFRJ

E-mail: fernandamesseder@letras.ufrj.br

ORLANDO LUIZ DE ARAÚJO

Doutor em Letras Clássicas pela USP

Professor Adjunto de Língua e Literatura Grega da UFC

E-mail:araujo_orlando@hotmail.com

RICHARD ALSTON

Professor Doutor / Royal Holloway University of London

ROSEMEIRE SELMA MONTEIRO-PLANTIN

Doutora em Psicolinguística pela UFSC

Professora Associada de Língua Portuguesa da UFC

E-mail: meire@ufc.br

NORMAS EDITORIAIS PARA ENVIO DE TRABALHOS

Calíope: presença clássica recebe três tipos de trabalhos:

- a) artigos inéditos de dez a vinte páginas;
- b) traduções de textos antigos, mormente de textos gregos e latinos acompanhados do texto original digitado (o texto grego deve ser digitado em fonte SP1onic);
- c) resenhas de publicações recentes – dos últimos dez anos – que tenham alguma relação com a área de estudos clássicos.

Os trabalhos devem vir acompanhados de:

- a) resumos de até 150 palavras em português e em inglês ou francês;
- b) três a cinco palavras-chave;
- c) título em português e em inglês ou francês.

O Conselho Editorial, depois de ouvir o Conselho Consultivo, selecionará os trabalhos que serão publicados.

Os trabalhos devem ser enviados em arquivos em CD-ROM ou por e-mail, em processadores de texto compatíveis com a plataforma Windows®, com margens laterais de 3cm, corpo 12, em fonte Times New Roman e espaço 1,5, sem indicação de autoria. Dados da identificação do autor, tais como nome, titulação, cargo, endereço institucional e residencial e e-mail, devem constar de um arquivo à parte, no mesmo CD-ROM ou e-mail em que estiver o trabalho.

As referências bibliográficas devem seguir as normas da ABNT.

A revista não se compromete a devolver os trabalhos recebidos, ainda que não tenham sido aceitos pelo Conselho Editorial. O autor de artigo publicado receberá dois exemplares da revista pelo correio ou no ato de lançamento.

O envio do trabalho implica cessão sem ônus dos direitos de publicação para a revista. O autor continua a deter todos os direitos autorais para publicações posteriores do artigo, devendo, se possível, fazer constar a referência à primeira publicação da revista.

Para remessa de trabalho, favor entrar em contato através do endereço abaixo:

Calíope: presença clássica
Programa de Pós-Graduação em Letras Clássicas
Faculdade de Letras – UFRJ
Av. Horácio Macedo, 2151 – Cidade Universitária
21941-917 – Rio de Janeiro – RJ
<http://www.lettras.ufrj.br/pgclassicas>
pgclassicas@letras.ufrj.br

SUBMISSIONS GUIDELINES

Calíope: presença clássica publishes original articles, ancient texts translations and book reviews on Classical Studies.

Submissions must include an abstract of approximately 150 words and up to five keywords. Papers should be word processed, preferably using WORD for Windows and may be sent on CD-ROM or by e-mail. Ample margins of 3,0 cm are to be left on all edges of the pages; all parts of the paper (abstract, keywords, text, notes, works cited) should be typed in Times New Roman, font size 12, 1,5 line spaced. Greek texts should be set in SPIonic.

Information about the author (name, affiliation, e-mail address, etc.) must be included in a separated file on the same CD-ROM or attached to the e-mail, in order to maintain the author anonymous.

Send submissions to:

Calíope: presença clássica
Programa de Pós-Graduação em Letras Clássicas
Faculdade de Letras – UFRJ
Av. Horácio Macedo, 2151 – Cidade Universitária
21941-917 – Rio de Janeiro – RJ – Brazil
<http://www.lettras.ufrj.br/pgclassicas>
pgclassicas@letras.ufrj.br

Calíope 25 foi impressa na Gráfica J.Sholna
para Viveiros de Castro Editora