

TRADUÇÃO

Schuld und Sünde in der griechischen Religion Culpa e pecado na religião grega

KURT LATTE EM MÜNSTER

(Autor)

LUCAS FERNANDES DO NASCIMENTO¹

(Tradutor)

Breve introdução

O erudito clássico ora traduzido, Kurt Latte (Königsberg, 9.3.1891-Tutzing, 8.6.1964), é reconhecidamente um filólogo de tradição germânica – alemã. Sendo filho de um judeu profissional da medicina, não seguindo a mesma carreira, estudou Filologia e atuou como professor universitário em grandes Universidades na Europa, mais precisamente na Alemanha, como por exemplo: em Königsberg, Bonn, Berlim e Munique. Recebeu o título de doutor honoris causa de Heidelberg, em 1951. Sua obra de maior alcance, é intitulada “Römische Religionsgeschichte” (Religião romana antiga), Munique – 1960.

Embora em seu maior trabalho acadêmico tenha sido tratado a religião romana antiga, no texto científico aqui traduzido, a religião grega é o foco. São dois os aspectos discutidos, “Schuld” (aqui traduzido como culpa) e “Sünde” (tomada como pecado); ambas as virtudes desvirtualizadas da ética filosófica, é aqui verificada pela óptica da religião, especificamente, grega. Portanto, seremos levados às figuras mitológicas que remontam o pensamento formal – ideias construídas -, na Grécia, para o que entendem por religião e/ou “religião filosófica”. Desta forma, obras clássicas como *Ilíada* e *Odisseia*, do poeta grego Homero, serão referenciadas.

Primeira parte

Da juventude cheia de sangue brota o frescor do Homem homérico todas as suas ações, o bem e o mal. A mesma súbita paixão crescente é evidenciada pela ação

¹ Mestrando em Filosofia pela Universidade Federal do Piauí – PPGFIL/UFPL. Especialista em docência do Ensino Superior (2023-2024) pelo Centro Universitário Faveni. Graduação em Teologia (2018-2021) pela Faculdade de Educação do Piauí – FAEPI. E-mail: fernandes-l@outlook.com

heroica elogiada pelas gerações posteriores e pela iniquidade selvagem, que a lenda comemora com horror. O homem autocrático e livre, no sentimento orgulhoso de sua força, não para nos direitos do outro, reconhecido pelo costume e pelo costume, quando a raiva e o desejo o impulsionam. Uma condenação incondicional de tais atos de violência está longe da sociedade homérica; mesmo nas declarações de desaprovação, há uma mistura de admiração pelo poder desenfreado de alguém que não foge de nada, *βίηι χαί χάριται εἴχων* (139 v 143). Quase todas as palavras com as quais o épico desta passagem de esfera de poder real, o “Über” *mut*, ocasionalmente se voltam para o glorioso desafio heroico². Em última análise, o sucesso por si só é decisivo para o valor ou indignidade da ação humana. Se tal invasão em território estrangeiro falha devido à vontade superior do oponente, a retribuição o segue, então a realização dificilmente se força: o ato estava errado. E em uma rápida mudança de humor, o impulso não parece mais ser a própria vontade, mas uma infeliz ilusão, um poder alienígena que varreu o infeliz em obras de ilusão, pelas quais ele deve agora expiar; são *ἀήσυλα ἔογα*³, que ele fez, um demônio deve tê-lo enganado⁴. Como a alegria e o sofrimento são concedidos aos homens de acordo com o decreto celestial, para o qual ninguém conhece nem procura razões (ξ 187. σ 132), a pessoa também aceita suas próprias ações e suas conseqüências como algo dado, sem nunca levantar a questão de se teria sido possível agir de forma diferente. Os deuses fazem o homem prudente ou tolo (ψ 11), determinaram o caso de Klytaimestras (γ 269), como a iniquidade de Alexandros (Z 356) ou o roubo dos Briseis (T 270). A verdadeira palavra para tal “destino” é *ἄτη*⁵. Seu próprio ato e dano

² M. Wundt *Gesch. d. griech. Ethik* I 13. Mart. Hoffmann *Die eth. Terminologie bei Hom., Hes. u. d. alt. Elegikern u. Jumbogr.* Tübingen 1914, 11 ff. Um exemplo particularmente claro é *ὀβουιοεογός*, o sentido literal de apenas fazedores de grandes feitos, mas isso é consistentemente dito por censurável (Horffman a. a. O. 61). Por outro lado, você se encontra *ἀταοθαλος* completamente enfraquecido para “beligerante” N 634. h. Apoll 67. h. 15, 6).

³ *αἴσυλα, ἀήσυλα* gehört zu ai. *yātú*, Zauberei, böser Geist. Bechtel *Lexil.* 15.

⁴ Vgl. Zur Erklärung von *δαιμόνιος* Ameis-Hentze-Cauer zu ξ 443.

⁵ A literatura de Havers *Z. Semasiologie v. griech. ἄτη* (Z. f. vgl. Sprachw. 43, 1910, 225 ff.). Dazu Boisacq *Dict. etym.* 96. Bechtel *Lexil.* 3, que salienta, com razão, que o significado básico da ferida, que os etimologistas apresentam, não podem ser aprovados em lugar algum (a. a. O.), o “golpe” sentido original (do demônio) II 805 e atenuado Ω 480 exibe, não é convincente. *Τόν δ’ ἄτη φοένας εἶλε* II 805 você não pode entender as coisas de forma

sem culpa própria são tão indivisos quanto no pensamento do período homérico, e qualquer tentativa de divórcio, à qual a tradução é forçada, não faz justiça à peculiaridade da ideia por trás dela. O ato rápido da paixão é ἄτη (A 412. I 115 u. s.), agindo sobre a restrição do vinho (λ 61. Φ 295) e de impulsos sensuais (h. Ven. 253); mas também pura negligência (I 537), falta de vigilância (χ 68) são chamados assim, e até mesmo onde cada pensamento de culpa pessoal desaparece, o desastre é chamado ἄτη (Ω 480. μ 372. ο 233). Seria um erro ver uma rejeição determinista da responsabilidade pelas próprias ações. Não a causa individual, mas apenas o ato em si é decisivo para as consequências. O assassino deve fugir do país, ele também pode νήχιος, οὐχ ἐθέλων (ψ 88) ter agido, o falso é tão bom ἐπίορχος como perjúrio (K 332). Cada fracasso traz vergonha (ἐλεγχεῖν), mesmo, se você devia ou não a ele (B 285. Δ 171. Ψ 342)⁶. Neste estágio, o sentimento moral e legal compreende a responsabilidade exclusivamente sob a forma de pensar a responsabilidade pelo sucesso: é o ato e não suas razões pelas quais o homem é responsável; somente ele determina o julgamento⁷. Corresponde à humanização dos deuses que as ofensas contra eles não são qualitativamente diferentes daquelas contra os mortais. O idioma também pode se referir a ambos com as mesmas palavras. A palavra desafiadora de Aias, que acaba de escapar da maior aflição, é ἄτη (δ 503), a violação

216

diferente do habitual ἄσαι, ἀάσθαι φοένας (Buttmann Lexil. I 2 224. Bechtel a. a. O. 13), deve traduzir “ilusão”, não “impotência”. Ω 480 o infortúnio de Priamos é comparado com a situação do assassino fugaz, que de repente aparece para o espanto do rebanho estrangeiro, protetor. A parábola pinta o clima em ambas as partes, mas de *Stupor*, como Havers (a. a. O. 242) a Ebeling (Lex. Hom. 189) traduzido, não pode ser um discurso; o espanto é raramente sobre o público (v. 482), ἄτη aqui significa infortúnio. A partir deste significado a palavra parece ter começado em tudo. Pelo menos o sentido de ação culpável só pode ser provado em Homero e na literatura influenciada por sua dicção, como nas tragédias. A prosa dos dialetos dóricos e do noroeste grego a conhece apenas como “dano, penitência” (Belege b. Havers 238), igualmente Herodot I 32 (ἀτέω VII 223 parece induzido pelo modelo Homérico) e Epicharm frg. 78 Kaib. O mesmo significado está presente em Hesíodo por toda parte (também sobre os dois de Scherer De Graec. ἄτης noção, Diss. Münster 1858, 16 para *mala insolentia illata* fornecidas Stellen op. 216. 231). Assim, é provável que Homero tenha um desenvolvimento especial do épico para explicar psicologicamente a partir da visão da culpa como “dano” estabelecido no texto.

⁶ Se M. Hoffmann a. a. O. 38 (ebenso 48) vê apenas uma falta de divórcio “terminológico”, então ele define o nosso padrão de pensamento moderno – e linguagem, em vez de procurar o termo uniforme do tempo homérico, que corresponde ao nome uniforme.

⁷ Existem inúmeros paralelos, z. B. Oldenberg Rel. d. Veda 2 295 ff.

do contrato *ὑπερβασίη* (Γ 107), tão bom quanto a briga que Eurytion interrompe no casamento de Peirithoos (φ 295) ou o comportamento dos pretendentes (γ 206. v 193 u. s.). Claro, enquanto as pessoas muitas vezes têm que deixar ir a má vontade, o poder do Olympier o mau com certeza absoluta. Quem é sábio, portanto, vai “atender” a ira dos deuses, “evitar” (*ὀπιζέσθαι, ἀλεύασθαι*), e ainda mais forte do que o habitual, olhando para trás para tais ações aparece como loucura ou erro, como “erro”. É assim que o crime dirigido contra os deuses é chamado principalmente de ilusão, loucura; por outro lado, uma palavra raiz, originalmente um defeito, uma omissão deve ter significado, estreitado em Homero na maioria dos lugares e mais tarde quase exclusivamente para a designação da iniquidade religiosa, ou seja, *ἀλιτεῖν* e seu clã⁸. Embora esses termos também sejam usados por ofensa contra pessoas (I 375), Atena chama Zeus, que atravessa sua vontade em desagrado *ἀλιτρός* (Θ 361), sim, na Odisseia a palavra até se encontra uma vez para a raposa varrida, que não é facilmente enganada (ε 182), um uso que parece pertencer ao vernáculo (Semon. 7, 7. Ar. Ach. 907). Como regra geral, no entanto, isso é *ἀλιτεῖν* contra os deuses, de modo que temos que ver nela a palavra real da linguagem épica para ofensas religiosas. O círculo de ações, que de acordo com a visão homérica dos deuses desperta raiva, ainda é muito estreito. Primeiramente é insulto direto ao celestial (ε 108 u. s. Finsler, Homer I2 248); isso naturalmente inclui negligência cultural (E 177. I 534. M 6), bem como perjúrio, que invoca a Deus como fiador e vingador (T 265, ψ 595). Além disso, pelo menos nas partes mais jovens do Ilias e na Odisseia, o direito de convidado, o necessário acréscimo à ilegalidade e tranquilidade do estrangeiro da tribo em cada ordem social subdesenvolvida, está sob a proteção especial de Zeus; sua violação é considerada uma violação do mandamento do senhor celestial (Ω 570.157. ζ 207. ζ 283). Além desta única exceção, portanto, a falta de vontade dos deuses só se aplica a ações que são diretamente dirigidas contra si mesmos; no entanto, assim como a injustiça contra as pessoas, a má intenção, a falha subjetiva, é bastante insignificante. Oineus não sacrificou

⁸ Leva ao significado básico assumido aqui *ἡλιτόμηνης* T 118, que vem formalmente de *ἀλιτεῖν, ἀλείτης, ἀλιτρός* não pode ser separado e semasiologicamente unido a eles apenas desta maneira. Então a conexão com o latim *lis* (Walde s. v.), ahd. *Leid* (Boisacq 42) não assustar. Hes. *ἀλιτόκαρπον· ματαιότεκνον, ἡλιτόμήνης· ὁ μάτην ἐγκαλῶν* poderia mais tarde desenvolver *ἡλιτόμηνος* e, portanto, melhor ficar fora de consideração.

Artemis, ἢ λάθετ' ἢ οὐκ ἐνόησεν (I 537); no entanto, a sua ira não o atinge menos duro do que o ímpio juiz divino. Além disso, a ausência deste momento subjetivo resulta sem mais delongas no fato de que o pecado é um fato para o homem homérico, não um sentimento de culpa. Só o desastre desperta nele a sensação de ter falecido. Da adversidade do destino ele infere o ressentimento dos deuses, que ele deve ter irritado, mesmo que ele não tenha qualquer sentimento de hostilidade (Φ 83. δ 377. ξ 366. Κ 74). O conceito homérico de pecado concorda exatamente com o de outras religiões antigas. Assim, por exemplo, os israelitas também se referem ao pecado e desastre com a mesma palavra e veem nos fatos, não a atitude, o elemento constituinte do pecado; também com eles é essencialmente uma punição, não um “sentimento de culpa” (Gunkel in Schiele – Zscharnacks Rel. in Gesch. u. Gegenwart V 99of).

Despreocupado em ações e sofrimento, apesar do sentimento vivo de dependência de um destino imprevisível sentido como arbitrariedade pessoal de poderes superiores, o mundo homérico vive lá. Só de vez em quando um tom estranho soa nos poemas, o prenúncio de outro tempo. Uma parábola isolada, mas certamente verdadeira⁹, do Patrokliē (II 384 ff.) descreve, como Zeus, em ira, dobra a mão direita e palavras injustas, envia a chuva de outono, que lava a terra da rocha e destrói o trabalho da terra. Além disso, a Odisseia pinta a prosperidade das pessoas e da terra, que os deuses conferem como recompensa pela proteção a εὐδιχίη, que o faz, “temente a Deus” (θεουδής τ 109). A palavra encontra-se apenas na Odisseia: a consideração da divindade como um sentimento que determina permanentemente a ação é algo novo, que aponta tão significativamente para o seguinte desenvolvimento quanto a justiça exigida por Zeus. Além disso, as expressões do temor de Deus coincidem com as noções que já nos são familiares; θεουδής e, que traz sacrifícios abundantes aos deuses (τ 364) e que protege o protetor (ζ 121. θ 576 u. s.). Sobre a relação de respeito entre o Patrono e o Patrono,

⁹ Finsler (Hom. I 2 252) enfatizou que a passagem é singular, mas de acordo com o estilo desta parte. Vgl. Agora sobre as parábolas do Patrokliē v. Wilamowitz Ilias u. Homer 134. 161.

que é transmitida aos descendentes¹⁰, a Odisseia também aplica o novo conceito de piedade em (*óσίη*). Com a mesma palavra (*ούχ όσίη*) Odisseu chama isso de pecado, se os mortos se alegram (*χ* 412) – em contraste muito tangível com os costumes da *Iliada*, embora ele difere de seus heróis em um *έχιδήμιος πόλεμος* (I 64) ganhou. Ele continua: isso conquistou o destino dos deuses e suas próprias obras perversas; portanto, eles foram miseravelmente em sua arrogância. A sorte dos livres aparece aqui como julgamento divino, que o homem não deve contar como seu próprio sucesso por aplaudir, ele não quer através de tal triunfo a raiva atrair¹¹ (*lenken*) poderes superiores para si mesmo. O termo que ocorre apenas nestes dois lugares em Homero *όσίη* e os relacionados de *άγνόν* são agora essenciais como uma ausência de seu oposto, para compreender a contaminação (*άγος*). É o antigo conceito de tabu, pecado, doença e outros delitos, exclusivo de todas as religiões primitivas, entendido como uma contaminação externa causada por forças misteriosas (Fehrle, Kult. Keuschheit R. G. V. V. VI 43 ff. Scheftelowitz, Arch. Rel. W. 17, 1914, 353 ff.). No caso de Homero, esta visão só encontra traços em um único novo (Nilsson, Gr. Feste 99): os aqueus lançam após a praga a *λύματα* ao mar (A 314), Odisseu limpa sua casa com enxofre que ele matou os pretendentes (*χ* 494). No geral, no entanto, tais ideias não desempenham nenhum papel no pensamento da sociedade homérica (Rohde, Psyche 2 I 272. II 71, 1); ninguém tem medo de pegar a mão do assassino; o sinal mais seguro desta posição de poemas épicos é o fato de que a palavra *άγος* não ocorre neles. O conceito animista, que não se encaixava na crença antropomórfica nos deuses desses círculos, provavelmente será deliberadamente evitado. Pois não pode haver dúvida de que, por causa de seu caráter primitivo, todo esse complexo de ideias remonta aos tempos antigos, embora a escuridão que se encontra durante este período da história religiosa grega esconda este conhecimento mais preciso. Portanto, testemunhos de uma era mais recente devem ser usados para esclarecimento.

¹⁰ π 423. A relação das palavras com os deveres do *ιχέτης* contra o seu benfeitor, devo uma gentil observação a Schoenes, apontando para Cauer z. d. St. Comparável é a lenda de Ixion, que inculca os deveres do protegido contra seu anfitrião, v. Wilamowitz Hom. Unters. 203, 4.

¹¹ No humor comparável é a palavra bem conhecida de Temístocles em Heródoto (VIII 109), que a vitória sobre os persas não é obra dos helenos vivos, mas dos deuses e heróis.

ἄγος, μίασμα, μύσος denota qualquer estado que separa o homem de seus pares e de alguma forma o coloca em contato com os poderes desconhecidos que causam todos os eventos maravilhosos na existência. O contato com a morte, bem como os processos da vida sexual tornam impuros, não importa como o homem chega a eles (Eur. I. T. 380). A dor para os mortos relacionados é uma *μιάνεσθαι* (I. G. XII 5, 593, 25), o processo *ἄγος* (Aesch. Choe. 155), embora seja um dever de respeito. A palavra técnica para sacrifício mortal, *ἐναγίζειν*, carrega o relacionamento para *ἄγος* na tribo¹². No início, Erwin Rohde enfatizou com toda nitidez que a responsabilidade individual ou mesmo uma consciência de culpa subjetiva são completamente eliminadas aqui (Psyche II 2 74 ff). Quem mata seu inimigo em legítima defesa é impuro e precisa do *χαθαρμοί* (Aesch. Sept. 680). Por outro lado, sempre que um contato direto do agressor com sua vítima não ocorre, também não há *ἄγος* disponível. Kreon explica, enquanto ele revela Antígona à morte certa no túmulo, *ἡμεῖς μὲν ἄγνοι τοῦπὶ τήνδε τὴν χόρην* (Ant. 889). Ele só é responsável pelo confinamento; que se torne o que ele quer; o resto não é da sua conta. Certamente, de acordo com a vontade de Sófocles, o ouvinte deve perceber as palavras como uma fuga, mas que elas não são de modo algum um mero sofisma para a percepção da idade mais avançada, é ensinado pelo comportamento do Pontífice Máximo, que deu um pouco de comida para a Vestalina em seu túmulo. Nem Euthyphron é sustentado pelos parentes, seu pai, a quem um escravo no poço, no qual ele tinha jogado, morreu de fome e frio, não o “matou” (Plat. Euthyphr. 4 d). Neste período, a causalidade só é compreendida de forma bastante primitiva materialmente.

A imagem de longa data da natureza física da contaminação também explica como ela pode se ligar a uma pessoa completamente não envolvida através do toque. A crônica de Mileto conta a história de uma rainha que se entrega à morte; o seu marido *ὡς ἐναγῆς παρεχώρ,σε Φρυγίωι τῆς ἀρχῆς* (Arist. frg. 556 R. 3; Parthen. 14,

¹² O substantivo correspondente fica em um lugar mais alterado do Labyadeninschrift, *ὀτοτύζειν* que proíbe nas ruas, até que a procissão fúnebre chegou ao túmulo e, *τηνεῖ δ' ἐναγος ἔστω* (C 37). Normalmente se escreve com *Pale Cup δ (ἐ μηδ) ἐν ἄγος*. Mas um *ἄγος* o luto ritual permanece em todos os lugares, só aqui um dado. Assim, alguém terá que colocar *ἐναγος* como sinônimo do posterior *ἐναγισμός*. Assim que se reconhece o *ὀτοτύζειν* como uma parte essencial do culto dos mortos, de acordo com a seção Choephor citada no texto, que muito bem, como lá com *ἄγος*, para que pudesse ser chamado de *ἐναγος*, a tradição é compreensível.

2). Platão ainda ordena que quem esteve com uma pessoa condenada por maus tratos dos pais, deve purificar-se, *νομίζων χεχοινωνηχέναι ἀλιτηριώδους τύχης* (legg. IX 881 e). Muitas vezes encontramos o desejo, provavelmente baseado em uma antiga fórmula litúrgica: que o pecador não seja meu amigo ou companheiro de casa¹³. Uma cidade inteira, um povo pode ser afetado pela contaminação dessa maneira. É por isso que você tem que expulsar seu portador, *τὸ ἄγος ἐλαύνειν*, o que a frase em pé é chamada (Thuk. I 126 u. s.). – A mera visão dos amaldiçoados pode trazer destruição (Soph. O. C. 1482. Eur. I. T. 1229). Por outro lado, pode-se comunicar tal *μίᾱσμα* a outro pelas próprias ações. Então os Danaïdes ameaçam se enforcar nos altares de Argos e, assim, criar um tal *ἄγος* para Pelasgos (Aesch. Sept. 375, do mesmo ponto de vista é Plut. Cie. 47, 6). Mesmo a maldição é basicamente nada mais como um ato mágico. Portanto, a fórmula da maldição pode ser *αὐτὴν ἐν τῷι ἄγει ἐνέχεσθαι* (Hdt. VI 56) ou *ἀνοσίῳα φοι γένοιτυ* (Solmsen, Inscr. Gr.3 4, 29). Essa ideia de impureza religiosa que ocorria automaticamente, completamente externa, era, por sua própria natureza, sem qualquer relação com a vida interior do homem e, em geral, qualquer ênfase no valor. Aquele que está contaminado deve purificar-se por certas cerimônias e ofertas; ele sabe exatamente o que tem que fazer, ou ele pode experimentá-lo através de sacerdotes e oráculos. Mas ele então cumpriu seu dever; ele está limpo novamente (Aesch. Eum. 445), nem os homens nem os poderes mais elevados o exigem. Um desenvolvimento posterior que adaptou o conceito a visões religiosas e morais mais avançadas só se tornou possível quando a crença em deuses pessoais o atraiu para seu reino. No antigo decreto de Amphictyon sobre o território de Krisa, os Aischines (3, 110) citado, a fórmula da maldição acima mencionada é chamada com mudança significativa *ἐναγῆς ἔστω τοῦ Ἀπόλλωνος καὶ τῆς Ἀητοῦς καὶ τῆς Ἀρτέμιδος καὶ τῆς Ἀθηνᾶς τῆς Προναίας καὶ μήποτε ὀσίως θύσειεν τῷι Ἀπόλλωνι χτλ.* Basicamente, a limitação do *ἄγος* a um certo deus contradiz a essência da ideia

¹³ Aesch. frg. 303 N2. Soph. Ant. 373. Plat. legg. 111 696 b. Callim. Cer. 116 (vgl. Aesch. Choc. 291. Plat. legg. IX 881 e) repetir com ligeira transformação o mesmo turno, que provavelmente vem do ritual de culto. Ainda tem um efeito nas placas de fuga helenísticas (Audollent Depr. tab. 212, 15; I. G XIV 644; vgl. Audollent n. 1 b 23, 2 a 16. 1 a 6. 7 b. 8, 9). Em Eur. frg. 852 N.2, Hor. c. III 2, 6 é assim combinado com o transporte comum. Pela mesma razão, o julgamento do assassinato supostamente ocorre ao ar livre: os juízes não devem habitar com o impuro sob um telhado (Ant. 5, 110, s. Weinreich Blutgerichte *ἐν ὑπαίθρῳ* (Hermes 56, 1921, 326 ff.).

original. Nela se anuncia a intrusão de uma concepção mais desenvolvida, o desvanecimento da ideia básica animista. Claro, o velho ainda era muito longo, provavelmente nunca morreu completamente nos estratos mais baixos do povo, até que o capacete de demônio helenístico influenciado pelo Oriente trouxe esses pensamentos de novo para governar com ligeira transformação (untent S. 295)¹⁴. Não é por acaso que, especialmente em Delfos, que tantas vezes nos foi perguntado sobre a expiação da calamidade, somos primeiro confrontados com a flexão, que o pecado não é mais impureza, mas impureza diante de Apolo e¹⁵ torna impossível fazer sacrifícios a Deus. Compreendemos aqui, pelo menos em um ponto, a influência que os oráculos pitianos devem ter exercido sobre o desenvolvimento da concepção de pecado, já porque ele geralmente ordenou ao questionador a fazer sacrifícios a certos deuses. Somente neste estágio é uma formação de palavras como ἄθεος, “que não se importa com os deuses”, para nomear o pecador possível¹⁶. O pecado é agora o que a reprovação celestial, a ἰμμενφές, como o julgamento Divino de Mantinea denota¹⁷, em contraste com o estado onde a Deidade é graciosa (ἰλαος). Pela primeira vez em tais voltas, a decisão sobre o valor e a indignidade da atividade humana é deixada aos deuses; como a corrupção invoca o seu castigo, assim agora também todos os que despertaram a sua ira, ἄναγνος, ἀνόσιος. Assim, foi mostrado o caminho pelo qual todos os mandamentos, que estavam sob proteção divina, poderiam ser conectados com este conceito de pecado; o caminho para um maior desenvolvimento era livre.

Enquanto isso, o círculo de ações percebidas como pecado também se expandiu em conteúdo. Hesíodo, além de negligenciar as vítimas, que ele chama de

¹⁴ Ambas as séries de performances também estão nos Vedas ao lado do outro, Oldenberg Rel. d. Veda 2 294 ff.

¹⁵ A tragédia fala da mesma forma: Polinésia tem um ἄγος θεῶν πατρώων carregado sobre si mesma (Aesch. Sept. 1017), Édipo é ἐχ θεῶν ἄναγνος (Soph. O. R. 1383).

¹⁶ Pind. Pyth. 4, 161. Aesch. Pers. 808. Eum. 151. 540. Soph. O. R. 1360. El. 124. Trach. 1036.

¹⁷ I. G. V 2, 522. O significado religioso da palavra tem/reconheceu Danielsson Eranos 2, 1897, 27, que ainda está no Aesch. Ag. 145 δεξιὰ μὲν χατάμομφο δὲ φάσματα, Choe. 830 ἐπίμομφος ἄτα, Soph. Ai. 180 a interpretação da inscrição, que era completamente diferente da anterior, por Comparetti Ann. della Scuola arch. di Atene I, 1914, 1 ff. já é eficaz devido aos fortes impulsos linguísticos (χα como partículas modais no Arkad., ὀρεντήρ como nom. ag. para ὀρίνω) pouco convincente.

“loucura” (op. 135), também falta de respeito pelos pais (op. 185. 331) como um insulto imediato aos deuses, enquanto com Homero apenas a maldição e os Erinyen que a executam, assim, em essência, um ato de auto-ajuda mágica, encontros, com os quais os pais vingam ataques ímpios de seu próprio sangue (Finsler, *Homer I2* 249). Estes são os dois pilares da moralidade helénica, que recebem consagração religiosa desta maneira. Com o mandamento de sacrificar aos deuses e honrar os pais, as “admoestações de Quíron” começaram (Pind. *Pyth.* 6, 22 u. Schol.), e mesmo nos tempos helenísticos vê-se em ambas as expressões essenciais da piedade (Theophr. ap. Stob. III 3, 42 p. 207, 16 H.; frg. 152 Wimmer. Polyb. 36, 9, 15. Porph. ad Marc. 14, vgl. noch Diels zu Syll.3 1268). Além disso, o terceiro é a demanda, que já sabemos de Homero, para não interferir com o estranho indefeso. Violações destes três regulamentos são seguidas por punição divina (Dieterich, *Nekyia* 163 ff.). Além disso, todo o círculo de reconhecida ética religiosa reúne um corpo da *Erga*, que também ameaça o adultério com a esposa do irmão e a violência contra os órfãos com a ira de Zeus (op. 327 ff.). Assim, mesmo no período seguinte, o conceito de pecado experimenta um constante enriquecimento de conteúdo na medida em que as ideias morais se expandem. Talvez a coisa mais importante é que mesmo a alta traição agora aparece entre as iniquidades religiosas, uma expressão da ênfase poderosa na ideia do estado nas repúblicas helénicas, que é pouco mais antiga do que as guerras persas¹⁸.

Para o desenvolvimento do conceito de pecado, foi muito mais drástico do que a imigração gradual de crimes individuais que Zeus se tornou o patrono da justiça por excelência. Já no *Ilias* algumas passagens (s. S. 259) dão testemunho disso, e, como se sabe, a crença de que toda injustiça é pecado surge da experiência mais pessoal do poeta, o pivô das obras de “Hesiodian”. Se este tempo ainda se concentra principalmente no veredicto injusto do juiz, então logo se percebe cada ato injusto como ultraje religioso. Pode-se sentir a energia apaixonada com que esta raça lutou

¹⁸ Os documentos em Dieterich *Nekyia* 167 f., fazer isso agora L. S. 117, 10, onde *προδότης* entrar no templo é proibido. *Προδιδόναι*, que está faltando em Homero e Hesíodo, os sentidos literais foram originalmente usados pela entrega, extradição de um indivíduo, parentesco, amigo ou tutor. Assim *προδωσέταιρον* no Sótão Skolion Ar. rep. Ath. 19, 3 disse, só neste sentido Theognis e Pindar usam a tribo. A transferência para a traição da comunidade provavelmente ocorreu apenas quando pessoas como Efiltes e Artêmio de Zeleia ensinaram os gregos a sentir esse crime em toda a sua gravidade.

pela ideia de justiça, no simbolismo indefeso da Kypseloslade em que Dike foi retratado, sufocando Adikia e golpeando-a com a mão livre (Paus. V 18, 2, mascarador replicado, Kant. d. ant. Vas. d. öst. Mus. n. 319). Em *ἀδικεῖν*, o Hellene daqui em diante sempre ouve a ofensa contra a vontade dos deuses, e a convicção inabalável de que todo errado é pecado e cedo ou tarde sua punição desaparece através dos séculos da cultura helênica. Em comovente simplicidade ressoa com Archilochos do lamento da raposa, a quem a águia roubou o jovem: Zeus, pai Zeus, Teu é o poder nos céus, Tu olhas para baixo em toda a obra humana, no mal e no bem, e das bestas más e justas ações estão em Tua guarda (frg. 88 Bgk.4). Solon proclama em sua grande elegia a crença de que o bem injusto nunca floresce, e que Zeus de repente detém julgamento, como uma tempestade derrama sobre as terras (frg. 13, 16), e ainda Demóstenes usa o pensamento em retórica impressionante (2, 10:18, 227). A posição central da filosofia platônica da justiça está profundamente enraizada no sentimento helênico.

Assim, os deuses se tornaram guardiões da ordem jurídica; toda violação disso é ao mesmo tempo iniquidade religiosa e implica sua punição. Naturalmente, os moinhos de Deus moem lentamente e muitas vezes o pecador morre sem ter expiado. Mas então a vingança atinge as próximas gerações, e o descendente deve sofrer¹⁹ pela culpa do ancestral. Tenha em mente que mesmo a lei terrena conhece uma responsabilidade geral da família pelos atos de seus parentes, uma “solidariedade do sexo”²⁰, nesta comunidade de responsabilidade, primeiro se verá a expressão de uma ordem social estabelecida que permite que o indivíduo seja considerado apenas como membro da comunidade. Também religiosamente todos estão envolvidos na existência contínua da família sobre a qual repousa o culto dos mortos, mesmo além da sepultura (Rohde, *Psyche* II 2 200, 1). É o tempo do estado de gênero que produziu tais opiniões. Sob a impressão da impossibilidade de interpretar nos fatos dados da vida um equilíbrio entre culpa individual e punição. É significativo que um poema da coleção Teognidiano (731) já duvide da justiça desta retribuição, mas coloca o fato dela como indiscutível. Ainda o Theaetet menciona

¹⁹ Rohde *Psyche* II 2 228, 1 vgl. ainda sobre Hom. γ 301. Sol. 12, 29. Theogn. 205. Aesch. Sept. 742. Soph. Ant. 593. Lys. 12, 36. Dem. 57, 27.

²⁰ G. Glotz *La solidarité de famille*, Thèse Paris 1904.

sob os chinelos da cidade, que o homem sábio não se importa, a pergunta, que desastre tinha afetado alguém pela culpa dos antepassados, *τί τωι χαχὸν γέγονεν ἐχ προγόνων* (Theaet. 173 d), e em outros lugares Platão descreve as ações dos mendigos, que se pedem para substituir os pecados dos antepassados com cerimônias de expiação, bem como a sua própria (rep. II 364 b).

A injustiça tem sido condenada pelos deuses gregos desde os tempos antigos, mas o que eles entenderam pela palavra mudou mais de uma vez ao longo dos séculos. A idade mais avançada vê-lo na primeira fila fraude astuta (Hes. op. 323. 352. Sol. 13, 7. Pind. Pyth. 4, 247) e violência aberta. Ele já revela uma atividade completamente alterada de pensar em relação aos preços homéricos do Autólico, que se destaca entre os homens através de roubo e juramentos astutos (τ 395), assim, o conceito de violência, a arrogância, sofre uma transformação muito mais profunda como resultado. No início, seguindo as visões homéricas, ouve-se nas palavras apenas a invasão além da própria esfera de poder, que, é claro, agora cada vez mais não só chama os primeiros feridos, mas o todo para o plano e desperta a ira dos deuses. Mas ao longo, com Homero e Hesíodo, como com Mimnermo e Sólon, Hybris denota uma ação, é um *ἀνὴρ ὑβριστής*, que comete erros²¹. Primeiros lugares de Sólon ao lado do *θυμὸς ἀλιτρός*, que Zeus mais cedo ou mais tarde puniu (frg. 13, 27), Theognis conecta a palavra com *ἀναιδείη* (291) e contrasta com *σωφροσύνη* (379). Se com ele ainda, de acordo com o uso mais antigo *χόρος ὕβριν τίχτει* (153), o rico sentimento de prosperidade cria o ato exuberante, então Pindar pode reverter a arrogância mãe de *χόρος* (Ol. 13, 10, vgl. Hdt. III 80). Os dois termos estão, portanto, no decorrer do século VI tornando-se sinônimos, a arrogância já não se refere exclusivamente ao ato, mas também à atitude subjacente. O “temor de Deus” em Homérico, ainda se expressava preferencialmente em ações (o. S. 259), então você se acostuma com a avaliação ética da vontade subjacente. O pecado passou de um único evento externo para um processo também espiritual. Demorou muito tempo até que essa visão tivesse prevalecido a tal ponto que foi ensinado que os deuses olhavam exclusivamente para a mente, mas o curso que tinha sido tomado tinha que levar a este resultado. Simonides expressa a mudança de pontos de vista de que o

²¹ Hes. op. 134. 213 ff. Mimn. 9, 4, vgl. z. d. St. Jacoby Herm. 53, 1918, 278 ff. Mit *σχέτλια, χαχά ἔργα* reunido/compilado Hes. op. 146. 191. 238. Sol. 4, 8. 13, 16.

desenvolvimento do significado de ὕβρις talvez tenha sido mais emocionalmente do que claramente consciente: ele quer elogiar todos que não cometem atos ilícitos intencionalmente; mesmo os deuses não lutam contra a necessidade (frg. 5, 20, vgl. v. Wilamowitz, Sappho e Simonides 172). A diferença entre ἔχων e ἄχων, que a lei ganhou desde Drakon, também se aplica à ética religiosa.

Algo mais foi adicionado para aprofundar o conceito de arrogância. Sob a impressão de mudanças repentinas e rupturas repentinas de conexão, em que a história dos séculos VII e VI, por mais rica que seja, os helenos tinham um profundo sentimento pela inconstância de tudo o que era terrestre. Simonides (frg. 32. 39) e Pindar (Ol. 13, 147. Pyth. 2, 90. 164. 3, 106. 8, 135 u. s.) sempre voltar a este pensamento. Toda grandeza, todo excesso, encerra o período de transbordo, portanto a admoestação ao homem para se humilhar; ele não será livre para Afrodite (Alem. Parth. 17, vgl. Diels, Herm. 31, 1896, 346) ou tentar invadir o céu, como diz²² o ditado e como a lenda fala dos ímpios Otos e Ephialtes ou Bellerophon. Neste sentido, Pythish Apolo proclama o mandamento do autoconhecimento, ensina seu profeta Pindar a considerar, οἷας εἰμὲν αἴσας (Pyth. 3, 69). Em inúmeras histórias desta época, o medo de muita felicidade é expresso. Um horror maçante do imprevisível, o super-poderoso na natureza da divindade, que zomba de todo pensamento, está impresso em tais histórias. A tentativa de encontrar uma expressão adequada para isso a partir da esfera humana, no entanto, permaneceu grosseira o suficiente; uma psicologia ingênua procurou encontrar a fórmula explicativa para as vicissitudes da vida na inveja dos deuses por tudo de grande. Algumas naturezas notáveis, como Aischylos (Ag. 750), já podem ver nesta imaginação uma blasfêmia, a grande massa tenazmente mantida nela, e não apenas Heródoto (Jacoby, Art. Herodot in R.E. Sp. 481), mas até Pindar (Pyth. 10, 21) fala ocasionalmente assim. A linguagem é usada para ἐπίφθορος perecível em todos os

²² Alem. a. a. O. Pind. Pyth. 10, 41. Isthm. 7, 64. parente Isthm. 5, 14 μὴ μάτεψε Ζεὺς γενέσθαι, Pyth. 3, 61 μὴ, φίλα ψυχά, βίον ἀθάνατον σπεῦδε. Assim diz o versículo oráculo de Adada (Sterret The Wolfe exped. 437, 23) ψαῦδέ τις ἄστρων ἐπιποθῶν διεσφάλη. Um tempo que se esqueceu de como sentir esse tremor é literalmente “tocar o céu” para a maior felicidade e a maior habilidade: Crusius Unters. para Herond. 96, onde o Apophthegma dos Apelles, importante para a interpretação da Exposição de Herodes (Plut. Demetr. 22, 3) continuar e Heinze para Hor. c. I 1, 36. Igualmente Ildt. III 30 e caelum digito attingere, Otto Sprichic. d. Röm. 63, 10; a ser adicionado Gaius inst. III 98.

tempos um testemunho do poder desta visão. Mesmo Ésquilo, que rejeita o próprio pensamento, não pode escapar da influência desse uso de palavras; ele chama o Erinyen de dança corruptora *ἐχίφθονοι ὀρχησμοί* (Eum. 370) e Ártemis deixa as águias, que destroem a fêmea grávida, *ἐχίφθονος* (Ag. 135). Mesmo nos tempos imperiais, a palavra ainda é usada com um sentimento vivo para a fé subjacente²³. Das ricas Hipponikos, as mulheres Attic estremeceram que ele tinha uma espécie de Art Spiritus Familiaris, um *ἀλιτήριος* na casa (Andoc. 1, 130), em que a visão popular viu a corrupção flutuando acima dela como incorporada. De tal sentimento, arrogância e equivalente *χόρος* ultrapassando os limites estabelecidos para o homem em geral.

Referências

LATTE, K. “Schuld und sünde in der griechischen religion”, in *Archiv für Religionswissenschaft*, Leipzig e Berlin, v. 20, p. 254-298, set. 1920.

Submissão: 27. 06. 2023 / Aceite: 05. 07. 2023

²³ Um documento particularmente bonito é o édito de Germânico, que rejeita as honras exuberantes que recebeu *τάς ἐπιφθόνους ἐμοὶ καὶ ἰσοθέους ἐχφωνήσεις ὑμῶν . . . παραιτοῦμαι* (Sber. Berl. Ak. 1911, 797. 31, vgl. v. Wilamowitz z. d. St. a. a. O. 819, 1).