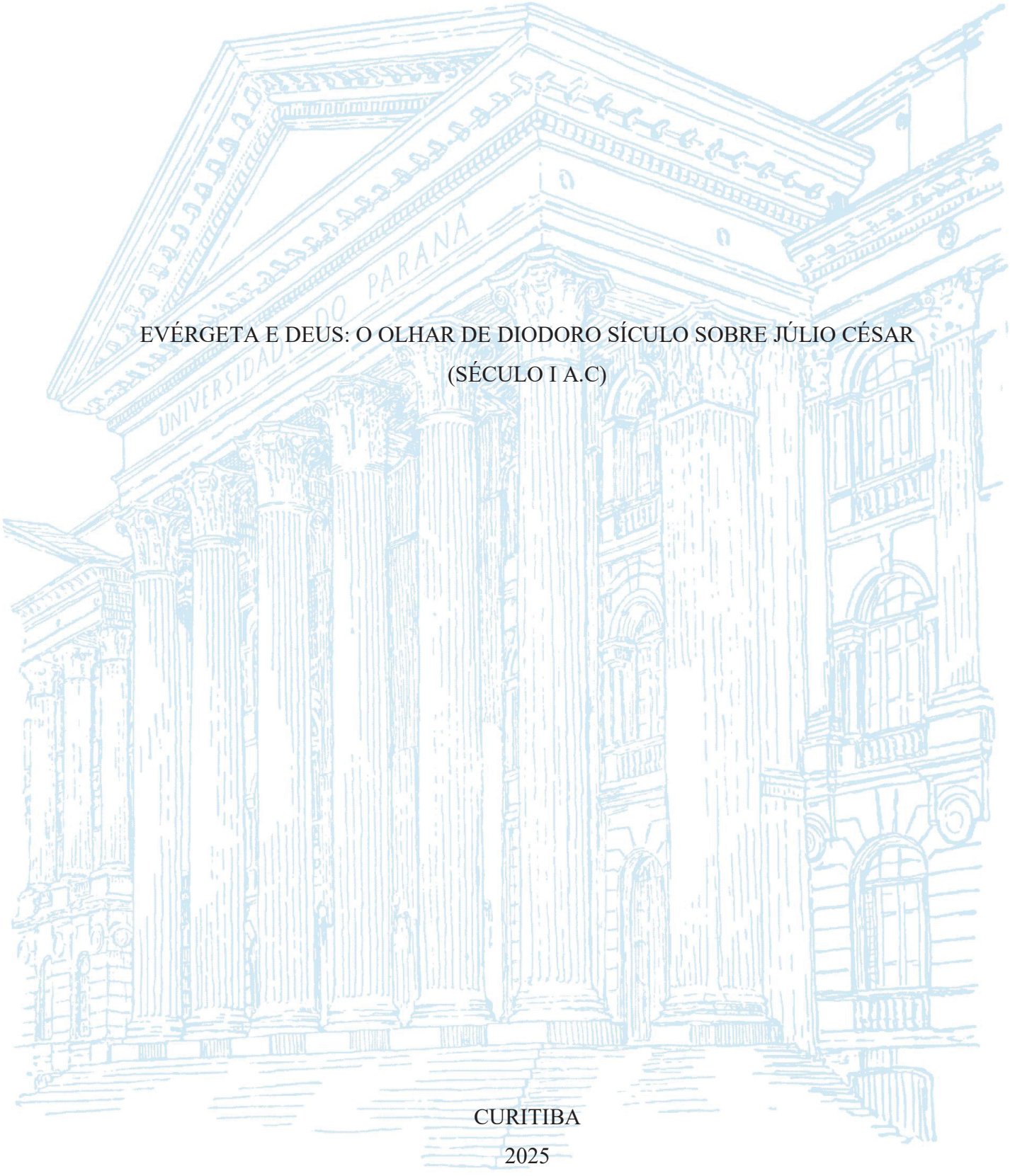
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ

LEONARDO VIOLA



EVÉRGETA E DEUS: O OLHAR DE DIODORO SÍCULO SOBRE JÚLIO CÉSAR (SÉCULO I A.C)

CURITIBA

2025

LEONARDO VIOLA

EVÉRGETA E DEUS: O OLHAR DE DIODORO SÍCULO SOBRE JÚLIO CÉSAR (SÉCULO I A.C)

Dissertação apresentada ao curso de Pós-Graduação em História, Setor de Ciências Humanas, Universidade Federal do Paraná, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em História.

Orientador: Prof. Dr. Renan Frighetto

CURITIBA
2025

DADOS INTERNACIONAIS DE CATALOGAÇÃO NA PUBLICAÇÃO (CIP)
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ
SISTEMA DE BIBLIOTECAS – BIBLIOTECA DE CIÊNCIAS HUMANAS

Viola, Leonardo
Evérgeta e deus: o olhar de Diodoro Sículo sobre Júlio César (Século I a.C). / Leonardo Viola. – Curitiba, 2025.
1 recurso on-line : PDF.

Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal do Paraná, Setor de Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação do Mestrado em História
Orientador: Prof. Dr. Renan Frighetto.

1. Diodoro, de Sicília. 2. História universal. 3. Roma - História. I. Frighetto, Renan, 1974-. II. Universidade Federal do Paraná. Programa de Pós-Graduação do Mestrado em História. III. Título.

Bibliotecária: Fernanda Emanoéla Nogueira Dias CRB-9/1607

TERMO DE APROVAÇÃO

Os membros da Banca Examinadora designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação HISTÓRIA da Universidade Federal do Paraná foram convocados para realizar a arguição da Dissertação de Mestrado de **LEONARDO VIOLA**, intitulada: **Evérgeta e deus: o olhar de Diodoro Sículo sobre Júlio César (século I a. C.).**, sob orientação do Prof. Dr. RENAN FRIGHETTO, que após terem inquirido o aluno e realizada a avaliação do trabalho, são de parecer pela sua APROVAÇÃO no rito de defesa.

A outorga do título de mestre está sujeita à homologação pelo colegiado, ao atendimento de todas as indicações e correções solicitadas pela banca e ao pleno atendimento das demandas regimentais do Programa de Pós-Graduação.

CURITIBA, 23 de Fevereiro de 2026.

Assinatura Eletrônica
23/02/2026 16:01:16.0
RENAN FRIGHETTO
Presidente da Banca Examinadora

Assinatura Eletrônica
24/02/2026 07:28:26.0
ADRIANA MOCELIM
Avaliador Externo (PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO PARANÁ)

Assinatura Eletrônica
23/02/2026 16:18:51.0
CYNTHIA CRISTINA DE MORAIS MOTA
Avaliador Externo (UNIVERSIDADE FEDERAL DE RONDÔNIA)

AGRADECIMENTOS

Primeiramente gostaria de agradecer aos meus pais, Antonio Viola e Virginia Maria Ramos Santana, que me deram todo o suporte material para que a pesquisa pudesse ser realizada sem outras preocupações no meio do percurso. Agradeço também ao professor Renan Frighetto, não apenas por ter aceitado orientar esse tema, mas pelo suporte e pelas ideias que contribuíram a dar uma maior originalidade ao trabalho. Não poderia deixar de agradecer também às duas professoras, Cynthia Cristina e Adriana Mocelim, pelos conselhos e dicas na banca de qualificação, que fizeram com que essa pesquisa chegasse ao seu estágio definitivo. Cynthia também foi de suma importância para mim, em especial pela sua tese de doutorado sobre Diodoro, cuja leitura marcou o início da minha jornada de pesquisador desse autor siciliano. Adriana foi central para a minha formação, não apenas por ter sido professora durante a graduação, mas também por ter sido minha orientadora nas minhas iniciações científicas.

Por fim, agradeço também à minha companheira Ana Beatriz, que esteve sempre ao meu lado durante todo esse percurso e dando o devido apoio. Fica aqui também minha enorme satisfação e agradecimento para meus amigos Rafael, Amanda e Gabrieli, meus companheiros desde 2018 e que me acompanharam na minha jornada, desde a mudança de curso até aqui. Minha gratidão também vai aos novos amigos que fiz no programa de Pós-Graduação: Lucas, Cláudio, Victor, Matheus, Vitória, André, João Augusto, José Alexandre e Ana Luiza. Compartilhar as experiências de pesquisa com eles foi importantíssimo e, mesmo cada um tendo seu próprio interesse e sua área, nossos diálogos sempre foram enriquecedores, ajudando-nos reciprocamente.

Nescire autem quid antequam natus sis acciderit, id est semper esse puerum.

(Cícero, *Orator*, XXXIV, 120)

RESUMO

Ao longo da história greco-romana, não foi raro o surgimento de cultos reservados para figuras humanas mortais, tampouco era novidade a racionalização do mito, cuja origem remonta ao mundo grego arcaico. Entre os helenos também se iniciou a produção de narrativas históricas de caráter abrangente, que incluíam aspectos étnicos de povos distintos e que destacavam figuras notáveis, não sem a influência dos seus vizinhos aquemênidas e dos povos do Levante e do Egito. Em um mundo Mediterrâneo de tantas influências, a Sicília configurou-se espaço central de contatos diversos, e Diodoro Sículo, autor do século I a.C., foi um reflexo dessa diversidade do período tardo-helenístico e romano. Contemporâneo de figuras de grande projeção, sua história universal abarcava amplo arco temporal e espacial, com ênfase em personagens míticos e históricos de destaque. O objetivo da presente dissertação é compreender e investigar de que modo, um dos principais personagens do período, Júlio César, foi representado por um autor contemporâneo e provinciano como Diodoro, buscando analisar os diferentes elementos filosóficos e históricos que influenciaram a obra do autor, bem como seus objetivos ao compor uma narrativa de grande extensão.

Palavras-chave: Diodoro Sículo; período helenístico; evergetismo; república romana; história universal.

ABSTRACT

Throughout Greco-Roman history, the emergence of cults dedicated to mortal human figures was not uncommon, nor was the rationalization of myth, a process whose origins can be traced back to the archaic Greek world. Among the Hellenes, the production of comprehensive historical narratives also began, incorporating ethnic aspects of diverse peoples and highlighting notable figures, not without the influence of their Achaemenid neighbors and of the peoples of the Levant and Egypt. In a Mediterranean world shaped by multiple influences, Sicily emerged as a central space of diverse interactions, and Diodorus Siculus, an author of the first century BC, represents a reflection of this diversity characteristic of the late Hellenistic and Roman period. A contemporary of figures of great prominence, his universal history encompassed a broad temporal and spatial scope, with an emphasis on significant mythical and historical characters. The aim of this dissertation is to examine and analyze how one of the most prominent figures of the period, Julius Caesar, was represented by a contemporary and provincial author such as Diodorus, seeking to analyze the philosophical and historical elements that shaped the author's work, as well as his objectives in composing a narrative of such extensive scope.

Keywords: Diodorus Siculus; Hellenistic period; Euergetism; Roman Republic; universal history.

LISTA DE GRÁFICOS

GRÁFICO 1 – USO DAS PALAVRAS *euergétēs* e *euergesía* NOS LIVROS I-V 111
GRÁFICO 2 – USO DAS PALAVRAS *euergétēs* e *euergesía* NOS LIVROS XI-XX 111

LISTA DE QUADROS

QUADRO 1 – CITAÇÕES A JÚLIO CÉSAR NA *BIBLIOTECA HISTÓRICA* 133

LISTA DE SIGLAS

BE - Bulletin épigraphique

ID - Inscriptions de Délos

IG I^3 - Inscriptiones Graecae I^3

IG II^2 - Inscriptiones Graecae II et III: Inscriptiones Atticae Euclidis anno posteriores

IG XII.5 - Inscriptiones Graecae XII,5. Inscriptiones Cycladum

IC IV - Inscriptiones Creticae IV

IG Suppl. - Inscriptiones Graecae Supplementum

OGIS - Orientis Graeci Inscriptiones Selectae

SEG - Supplementum Epigraphicum Graecum

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO 14
2 DIODORO SÍCULO: SUA VIDA E SUA OBRA 19
2.1 UMA BIOGRAFIA DIFÍCIL E UMA OBRA FRAGMENTADA 19
3 A RECEPÇÃO HISTÓRICA DE DIODORO SÍCULO 34
3.1 DIFERENTES PERÍODOS E DIFERENTES LEITURAS: A FORTUNA DE DIODORO DA ANTIGUIDADE AO SÉCULO XVII 34
3.2 O PERÍODO DE "CRISE" E AS NOVAS ABORDAGENS (SÉCULO XVIII ATÉ OS DIAS ATUAIS) 46
4 UMA CONTEXTUALIZAÇÃO HISTÓRICA DO EVERGETISMO 63
4.1 O CONCEITO DE EVERGETISMO E SUA MUDANÇA ATÉ O MUNDO HELENÍSTICO-ROMANO 63
4.2 O EVERGETISMO HELENÍSTICO E O CULTO AO REI-BENFEITOR 81
4.3 O EVEMERISMO E O CULTO EVERGÉTICO 93
5 A FIGURA DO EVÉRGETA E O PAPEL DE CÉSAR EM DIODORO 100
5.1 O EVERGETISMO SEGUNDO DIODORO 100
5.2 ALUSÕES E INFLUÊNCIAS CESARIANAS EM DIODORO 122
5.3 AS VIRTUDES E AS AÇÕES: CÉSAR E OS EVÉRGETAS DA *BIBLIOTECA HISTÓRICA* 133
6 CONSIDERAÇÕES FINAIS 153
REFERÊNCIAS 160

1 INTRODUÇÃO

O culto reservado a figuras humanas e, principalmente, a benfeitores constituiu um fenômeno recorrente ao longo dos séculos, manifestando-se de formas distintas e por meio de mecanismos diversos. Da mesma forma, a representação e a escrita da história também são moldadas pelo contexto nos quais são produzidas. No século I a.C., em especial no ambiente do Mediterrâneo, observam-se realidades distintas que, ao mesmo tempo, integravam uma mesma rede política e econômica, sob a égide do poder da República Romana, que, desde o século III a.C., com a Primeira Guerra Púnica, tinha iniciado as suas aspirações hegemônicas no futuro *Mare Nostrum*.

Foi também nesse contexto que a maior ilha do Mediterrâneo, a Sicília, foi incorporada, em parte, ao domínio romano, tornando-se a primeira província, juntamente com a Sardenha, em 227 a.C. (Soraci, 2016, p. 44). Com a anexação da porção oriental da ilha sendo durante a Segunda Guerra Púnica, em 211 a.C., teve início o período que pode ser definido como "Sicília romana", embora as principais cidades tivessem ora o grego como idioma principal (como Siracusa e Tauromênio), ora o púnico (como Lilibeu). De modo que, já no início do período imperial romano, com a chegada dos primeiros colonos latinos, Apuleio (*O asno de ouro*, XI, 5) chama os sicilianos de "trilíngues".

Depois do conturbado século II a.C., período em que, segundo Diodoro (XXXIV–XXXV, 2), sucederam-se os "sessenta anos de bem-estar em tudo" após as guerras contra Cartago, a Sicília viu-se envolvida em duas revoltas servis, a primeira entre 136 e 132 a.C., liderada por Euno, e a segunda entre 104 e 100 a.C., sob o comando de Salvio e Atenião, alcança-se o século I a.C. A ilha detinha uma importância crucial não apenas no comércio e nos contatos pelo Mediterrâneo, mas também era uma peça-chave para os suprimentos de víveres e grãos, de modo que Estrabão (*Geografia*, VI, 2, 7) a chamava de "celeiro de Roma"[1].

Em razão, também, de seu papel histórico e cultural, chega-se à escolha da fonte utilizada para essa pesquisa, sendo Diodoro um testemunho chave para o contexto do século I a.C., além de constituir uma fonte quase que única para o período dos diádocos, os sucessores de Alexandre, e para a história da Sicília, uma vez que as demais obras do período praticamente não sobreviveram até nossos dias.

---

[1] "ταμεῖον τῆς Ῥώμης".

Nesse sentido e período histórico, Diodoro Sículo compôs sua obra, a *Biblioteca Histórica*, enquanto, paralelamente, desenrolavam-se as Guerras Civis romanas, que culminariam, em Áccio (31 a.C.), na vitória definitiva da facção (*factio*) cesariana e o início do Principado, sob Otávio, futuro *Augustus*. Pouco antes deste desfecho, Caio Júlio César e sua figura exerceram uma enorme influência na política romana, tendo seu ápice na apoteose póstuma, em 42 a.C.

Suas vitórias militares na Gália e em Farsália, bem como a derrota de outros apoiadores de Pompeu em guerras subsequentes, somadas às ações políticas empreendidas após a tentativa de consolidação de seu poder, formaram em torno de sua figura uma imagem quase divina, em consonância com moldes do mundo helênico, como será analisado em diante. Diodoro, sendo um autor de língua e cultura grega, não poderia estar imune a esse contexto conturbado e cuja influência do helenismo tardio e de suas filosofias ainda exercia forte pressão nos autores do período. Como observa Sacks (2018, p. 44) em contribuição recente:

> Dois temas proiminentes emergem como especialmente indicativos das sensibilidades tardo-helenísticas. Primeiro, a história de Diodoro reflete um consistente interesse nos "heróis-culturais"- aqueles que fizeram contribuições materiais para a sociedade tanto no período histórico como, mais frequentemente, nos tempos míticos. Amiúde, esses benfeitores (*euergetai*) e criadores elementos fundamentais da civilização (como a lei e a escrita) recebem, como compensação, um reconhecimento excepcional, incluíndo um status divino, pela sociedade ou pela história. E, segundo, Diodoro enfatiza a obrigação de autocratas e impérios para governar os súditos com benevolência (*epieikeia* ou *philanthropia*)[2].

Tendo em vista essas questões, que serão aprofundadas ao longo da dissertação, a presente pesquisa diferencia-se do projeto inicial, ainda que mantenha como referência central a obra de Diodoro Sículo. Em um primeiro momento, a investigação tinha como enfoque principal a análise das múltiplas identidades étnicas na obra do autor, configurando-se como uma continuidade dos temas desenvolvidos ao longo das iniciações científicas realizadas nos períodos de 2021–2022 e 2022–2023, bem como do Trabalho de Conclusão de Curso (TCC).

Contudo, após orientações e novas leituras realizadas no primeiro ano do Mestrado conduziram a uma inflexão no curso da pesquisa. Autores como Pavan (1961), Zecchini

---

[2] "Two proiminent themes emerge as especially indicative of late Hellenistic sensibilities. First, Diodoros' history reflects consistent interest in culture-heroes- those who made material contributions to society either in the historical period or, more often, in mythological times. Frequently, these benefactors (*euergetai*) and creators of the material building blocks of civilisation (such as law and writing) compensatorily receive exceptional recognition, including divine status, from society or history. And, second, Diodoros emphasises the obligation of autocrats and empires to rule subject states with benevolence (*epieikeia* or *philanthropia*)".

(1978), Sartori (1984) e Sacks (1990) mostraram-se fundamentais para a construção de uma nova percepção acerca de Diodoro. A partir desse movimento, percebeu-se que uma chave de leitura relevante para a compreensão da fonte consistia na análise do papel atribuído às grandes figuras míticas e históricas ao longo da obra. Com base nessa perspectiva, delineou-se um percurso que conduziu ao tema do evergetismo e, em especial, à figura de Júlio César, que passou a constituir o foco principal da investigação. Dessa forma, formulou-se a pergunta norteadora da pesquisa: como é representada a figura política de César, contemporâneo de Diodoro, no interior da *Biblioteca Histórica*?

Para respondê-la, optou-se por dividir o trabalho em quatro capítulos. "Diodoro Sículo: sua vida e sua obra", o primeiro capítulo desta dissertação, busca introduzir o autor aqui pesquisado, abordando aspectos de sua trajetória a partir dos escassos dados disponíveis, além de apresentar sua obra, a *Biblioteca Histórica*. Esta também foi analisada em seus diferentes aspectos e subgêneros, além de se investigar as diversas influências que incidiram sobre sua composição.

No segundo capítulo, intitulado "A recepção histórica de Diodoro Sículo", buscou-se estabelecer um diálogo com o capítulo anterior, desta vez com enfoque na recepção histórica de Diodoro enquanto autor. O capítulo subdivide-se em dois subitens, que analisam separadamente dois momentos distintos das formas de leitura da *Biblioteca Histórica*. O primeiro abrange o período que vai da Antiguidade, entre os séculos I e IV d.C., incluindo autores pagãos e cristãos, até as primeiras recepções no Ocidente, no século XV. O segundo, por sua vez, estende-se do século XVI até os dias atuais.

Essa parte da dissertação mostra-se fundamental para aprofundar a compreensão acerca de Diodoro e das diferentes abordagens historiográficas a ele dedicadas, com o objetivo de situar historicamente a presente pesquisa. Ao final do capítulo, estabeleceu-se uma articulação com o tópico subsequente, por meio da incorporação de estudos mais próximos ao escopo do projeto, com destaque para pesquisas recentes sobre o evergetismo em Diodoro, bem como para análises da figura de César na obra e de outros benfeitores presentes na *Biblioteca Histórica*.

O terceiro capítulo, "Uma contextualização histórica do evergetismo", dá prosseguimento ao anterior, adentrando, contudo, de maneira mais direta no cerne da questão. O capítulo subdivide-se em três partes. A primeira visa compreender o conceito de evergetismo, iniciando-se por uma análise da discussão do termo no âmbito acadêmico. A partir desse ponto, o percurso avança para o desenvolvimento das ideias de reciprocidade e de trocas de bens no mundo helênico, compreendendo as influências dos diferentes contextos até

o desenvolvimento do que é conhecido como evergetismo helenístico, passando também pelos cultos aos heróis e a figuras humanas ainda durante a vida. O segundo tópico concentra-se no evergetismo e nos cultos reservados aos reis helenísticos, iniciando-se por Felipe II e avançando até Alexandre e os seus sucessores. Nesse tópico, assim como no anterior, buscou-se estabelecer conexões constantes com Diodoro e sua obra, a fim de evitar o distanciamento do objeto central da pesquisa. No último tópico, retorna-se ao siciliano ou, mais precisamente, a um dos autores que teve maior influência no pensamento diodoriano: Evêmero de Messina. Autor de biografia em grande parte desconhecida, Evêmero teve ampla circulação tanto no mundo grego quanto no romano, além de ter sido mencionado anteriormente na seção dedicada à recepção. Com ele, encerra-se o capítulo, que estabelece a transição para o tema subsequente.

No último capítulo, que antecede a conclusão, intitulado "A figura do evérgeta e o papel de César em Diodoro", realiza-se a análise direta da fonte. Optou-se por dividir o capítulo em três partes. Inicialmente, antes de examinar o papel de Júlio César na obra, tornou-se necessário compreender o que o próprio Diodoro poderia entender por evergetismo e por culto aos benfeitores. Nesse sentido, o primeiro tópico teve como enfoque a análise das diversas passagens em que o autor da *Biblioteca Histórica* recorreu à figura dos benfeitores ou a eles fez referência, buscando identificar semelhanças e diferenças nas narrativas, com o objetivo de delinear uma concepção diodoriana de evergetismo. Investigou-se, ainda, o papel atribuído aos primeiros inventores enquanto evérgetas na obra, tópico fundamental para uma compreensão mais aprofundada do tema. Ao final, por meio do uso de dois gráficos voltados a análises quantitativas do emprego dos termos *euergétēs* e *euergesía* nos livros da *Biblioteca* que chegaram até nós, analisaram-se os benfeitores mais destacados por Diodoro, com o intuito de identificar padrões narrativos passíveis de aparecer em outros trechos da obra, como aqueles relativos a César.

O segundo tópico concentrou-se na análise da influência indireta de César na narrativa diodoriana, em especial nos trechos em que faz referência à história arcaica romana, os quais aparecem apenas em fragmentos da *Biblioteca*, mas que ainda assim permitem lançar alguma luz sobre a propaganda cesariana no século I a.C. Por fim, buscou-se examinar a possível influência de César na questão da cidadania latina (*latinitas*), concedida pelo ditador em 44 a.C., à qual Diodoro talvez faça referência em dois trechos. Trata-se, contudo, de um ponto controverso, razão pela qual se realizou um debate historiográfico com o objetivo de avaliar se, de fato, o autor da Biblioteca se referia a César. No decorrer da análise, também é

mencionada a importância que outra figura central da República Romana Tardia, Pompeu Magno, poderia assumir para Diodoro.

O último tópico, por sua vez, inicia-se com a apresentação de uma tabela que reúne todos os trechos da obra em que César é mencionado, contendo o texto original em grego, o destaque dos excertos pertinentes, a tradução realizada e observações analíticas dispostas ao lado. A partir desse levantamento, a seção desenvolve-se por meio da análise individual de cada uma das citações. Sendo a última delas a mais extensa, procedeu-se a um exame mais aprofundado, uma vez que nela se destacam as virtudes atribuídas a César. Para compreender o modo como Diodoro mobiliza tais virtudes, comparou-se a forma como o autor as associa a outras figuras históricas, como Gélon, Epaminondas, Filipe II e Ptolomeu, bem como a figuras míticas, como Héracles, em relação a César. Desse modo, foi possível alcançar uma conclusão que, embora não pretenda ser definitiva acerca da compreensão do papel de César em Diodoro, mostra-se satisfatória para os objetivos da presente pesquisa.

2 DIODORO SÍCULO: SUA VIDA E SUA OBRA

2.1 UMA BIOGRAFIA DIFÍCIL E UMA OBRA FRAGMENTADA

Os dados biográficos de Diodoro são escassos. A maior parte das informações vêm do próprio autor dentro de sua obra. Sabe-se que o local de nascimento é Agirio ou Agírion (identificada como a atual cidade de Agira) no interior da Sicília (I, 4, 4). Pode-se dizer que é uma estranha coincidência que uma das únicas inscrições (IG XIV 588) encontradas em Agírio leva justamente o nome do autor, informando que este seria filho de um certo Apolônio[3]. A cidade é citada não apenas por Diodoro (IV, 24 e 80; XIV, 9, 78 e 95-96; XVI, 82-83; XXII, 2, 3 e 13, 1), mas também nas orações contra Caio Verres, de Cícero (II, 3, 47; II, 3, 67-69; II, 3, 74; II, 3, 120-121; II, 4, 50; II, 4, 114; II, 5, 133), que pertencem ao mesmo contexto do autor da *Biblioteca Histórica*. Em Diodoro (XVI, 82-83), é possível ter uma noção de quando a cidade recebeu uma helenização mais intensa: durante os anos em que Timoleão de Corinto interveio na Sicília (344-335 a.C). Diodoro afirma que, após expulsar da cidade o tirano Apoloníades, Timoleão teria enviado 10.000 habitantes ou colonos (*oikḗtores apedeíkhthēsan*) vindos da Grécia para repovoar o território de Agírio, além de mais 40.000 colonos para repovoar Siracusa.

No contexto de Diodoro, não apenas Agírio e seu território já eram helenizados[4], mas a Sicília, em especial a parte oriental, era majoritariamente de língua grega. Uma evidência pode ser novamente observada em Cícero (In Verr. II, 3, 84 e II, 4, 58), onde é citado Aulo Valêncio, intérprete do governador da Sicília, Caio Verres[5]. Outro indício é a própria obra de Diodoro, redigida inteiramente em grego. Trata-se, inclusive, da única obra do gênero de história universal escrita nesse idioma durante o período da Tarda República que sobreviveu, ainda que parcialmente (Sacks, 1990, p. 5; Ambaglio 1995, p. 15). Soraci (2016, p. 60) também traz o fato de que as epígrafes funerárias na ilha, mesmo em época imperial, eram

---

[3] O texto original da inscrição: "Διόδωρος · Ἀπολλωνίου".

[4] Segundo Giangiulio (1983, p. 842), a influência grega sobre a cidade de Agírio poderia remontar ao período arcaico (século VIII a.C.), em razão do achado arqueológico de um fragmento de azulejo, possivelmente pertencente a um templo.

[5] Cícero, porém, em sua retórica forense, destaca que Aulo Valêncio não seria intérprete para a língua grega, mas costumava sê-lo para os furtos e as infâmias (*Aulus Valentius est in Sicilia interpres, quo iste interprete non ad linguam Graecam, sed ad furta et flagitia uti solebat*).

escritas em grego, e que o latim só teria uma difusão maior na reorganização feita por Augusto[6].

O ano de nascimento de Diodoro ainda é objeto de debate. De Sanctis (1958, p. 80) o situa por volta de 80 a.C., com base na afirmação do próprio siciliano (I, 44, 1) de que esteve no Egito durante a 180ª Olimpíada (entre 60 e 57 a.C.), especificamente no reinado de Ptolemeu XII (80–51 a.C.), e na suposição de que Diodoro teria, à época, pelo menos vinte anos de idade. Morais (2008, p. 20) e Chamoux (1993, p. VIII), por sua vez, propõem que Diodoro tenha nascido próximo ao ano 90 a.C., valendo-se do mesmo raciocínio de De Sanctis, mas apoiando-se também na datação da crônica de Jerônimo (1956, p. 155, ed. Helm), que o menciona como historiador ilustre (*clarus*) no ano 49 a.C[7].

Quanto ao falecimento, estima-se que tenha ocorrido entre 30 e 20 a.C. Essa datação pode ser inferida a partir da referência mais tardia presente na obra diodoriana (XVI, 7, 1), relativa à expulsão dos habitantes de Tauromênio por Otávio, por volta de 30 a.C.[8], quando este enviou uma colônia romana (*tỗn Rhōmaíōn apoikían*) em represália ao apoio da cidade a Sexto Pompeu. Talvez por essa razão a enciclopédia bizantina *Suda* (Δ 1151), embora reduzida e bastante posterior, tenha afirmado que Diodoro viveu "nos tempos de Augusto César e antes" (*gégone dè epì tỗn khrónōn Augoústou Kaísaros kaì epánō*).

O próprio Diodoro afirmou ter viajado a Roma (I, 4, 2–3), ao Egito, como citado anteriormente, à maior parte da Ásia (embora sobre esta restem poucas evidências em sua obra) e à Europa (I, 4, 1), destacando que empreendeu todas essas travessias para ver com os próprios olhos (*autóptai*) o maior número possível de regiões. Esse relato das viagens poderia constituir uma forma de atenuar a postura antipolibiana que o autor adota em I, 1, 2, ao afirmar que o aprendizado obtido pelo estudo da história é superior, pois não implica os riscos inerentes à experiência prática. Como sublinhou Canfora (1986, p. XI), Diodoro poderia,

---

[6] Manganaro (1980, p. 447) destaca que a Sicília permaneceu uma terra grega, mesmo com o influxo de colonos latinos, até o baixo império, devido à resistência diante da latinização da ilha.

[7] Zecchini (1978, p. 19, n. 23), porém, suspeita que essa datação poderia se referir à circulação não oficial da *Biblioteca Histórica*, problema relatado pelo próprio Diodoro (XL, 8) e sobre o qual será discutido mais adiante. Cohen-Skalli (2014, p. 498) também considera que essa datação indicaria o momento de maturidade do autor.

[8] Optamos aqui por não especificar a data desse evento, pois há divergências na historiografia: 36 a.C., com base em Apiano (XVII, 109), quando Augusto, logo após tomar Tauromênio pela força, teria punido a cidade enviando colonos romanos; e 21 a.C., com base em Dião Cássio (LIV, 7, 1), que consideraria a mudança de Tauromênio em colônia romana após a reorganização realizada por Augusto já no principado. Ver Chamoux (1993, p. VIII, n. 5) e Manganaro (1980, p. 451–452), este último sustentando 36 a.C. como data mais aproximada, citando o trecho de Diodoro como evidência. Zecchini (1978, p. 20, n. 27) considera que 21 a.C. seria muito tardia para Diodoro, já que supõe que o autor teria terminado a *Biblioteca* em 25 a.C., já em idade avançada. Burton (1972, p. 40, n. 3), por sua vez, entende que Diodoro teria falecido antes de 30 a.C., pelo fato de em I, 44, 4 afirmar que os macedônios foram os últimos a dominar o Egito; mas isso poderia apenas indicar que o livro I foi escrito antes dos anos 30 a.C.

nesse trecho, estar buscando reforçar sua credibilidade diante dos leitores, sobretudo ao afirmar que "muitos, por desconhecerem tais lugares, cometeram vários erros não apenas comuns àqueles que escrevem histórias, mas também a alguns que possuem maior prestígio" [9] (I, 4, 1). Além disso, Diodoro se aproxima de Políbio em I, 39, 5, ao sustentar que o conhecimento deriva da *empeiría* e que, por ser mais preciso, é capaz de superar a persuasão de um discurso. Isso poderia indicar que a *autópsia*, compreendida como a superioridade do que é visto em relação ao que é apenas ouvido, e cujo prestígio foi consolidado em Tucídides e amplificado em Políbio (Corsaro, 1998, p. 413), ainda no tempo de Diodoro representava uma forma de conferir maior prestígio e confiabilidade ao relato historiográfico[10].

Sabe-se que essa viagem ao Egito ocorreu durante o reinado de Ptolomeu XII, conforme visto anteriormente na datação de sua jornada. Diodoro também descreve (I, 83) um incidente "diplomático" ocorrido enquanto estava no país. O autor relata que, em um contexto no qual Ptolemeu ainda não havia recebido dos romanos o título de "amigo" (*kath' hòn khrónon Ptolemaĩos mèn ho basileùs hupò Rhōmaíōn oúpō prosēgóreuto phílos*), e em que os egípcios buscavam estreitar relações com a República, um romano matou um gato, animal considerado sagrado pelos egípcios, o que resultou em seu linchamento. Sobre esse episódio, Diodoro (I, 83, 9) afirma que não o narrou por mera escuta, mas por tê-lo testemunhado pessoalmente durante sua estadia no Egito (*kaì toũt' ouk ex akoẽs hēmeĩs historoũmen, all' autoì katà tèn gegenēménēn hēmĩn epidēmían kat' Aígupton heorakótes*). Durante a viagem ao Egito, o autor de Agírio relata ter mantido contato com diversos sacerdotes e com embaixadores etíopes (III, 11, 3), além de ter tido acesso aos documentos dos arquivos reais da Biblioteca de Alexandria (III, 38, 1). Diodoro afirma ainda que, juntamente com esses documentos, deu crédito também aos testemunhos oculares[11].

Sobre Alexandria, o historiador oferece uma descrição detalhada da cidade (XVII, 52) e fornece dados relevantes, como sua população (superior a 300 mil habitantes) e a riqueza arrecadada pelo rei a partir do Egito, estimada em cerca de 6.000 talentos. É provável que Diodoro também tenha visitado Mênfis (I, 22, 2), onde descreve a tumba de Ísis, situada ao lado da área consagrada ao deus Hefesto. Pouco depois (I, 22, 6), há uma provável

---

[9] "πολλὰ γὰρ παρὰ τὰς ἀγνοίας τῶν τόπων διήμαρτον οὐχ οἱ τυχόντες τῶν συγγραφέων, ἀλλά τινες καὶ τῶν τῇ δόξῃ πεπρωτευκότων".

[10] Especificamente sobre o surgimento e a inserção da *αὐτοψία* na historiografia grega, ver os importantes estudos realizados por Nenci (1955) e Manricola (1997, cap. 2).

[11] Na hipótese avançada por Manganaro (1974, *apud* Cohen-Skalli, 2014, p. 498), sugere-se que, com base em uma epígrafe de um *pínax* encontrada em Tauromênio, haveria uma biblioteca também nessa cidade, pouco distante de Agírio, que poderia ter servido como um primeiro local de consulta para Diodoro.

referência a uma ida de Diodoro ao santuário de Philae, no extremo sul do Egito. Em I, 46, 4, aparece ainda uma menção a uma possível viagem a Tebas.

A viagem a Roma teria sido frutífera para Diodoro, uma vez que ele já havia aprendido a língua latina por meio do contato com os colonos romanos da Sicília (I, 4, 4), o que, segundo o próprio autor, lhe possibilitou o acesso às fontes locais. Em um trecho posterior (XII, 26, 1), Diodoro afirma ter visto as leis das Doze Tábuas expostas no Rostro da Cúria, o que pode situar sua estada em Roma pouco antes da retirada do Rostro por Júlio César, em 45 a.C. Um trecho particularmente significativo de sua obra (I, 2, 5–8), em que o autor de Agírio exalta a história como meio de aprimoramento da eloquência (*pròs lógou dúnamin*) e, em seguida, elogia a própria arte da retórica, pode ser interpretado como um indício de sua formação retórica[12].

Nesse mesmo trecho, Diodoro divide a "arte das palavras" em distintas partes (*eis pleíō dè mérē toútou diḗrēménou*). Na primeira, afirma que a poesia proporcionava mais deleite do que utilidade (*tèn mèn poiētikèn térpein mãllon éper ōpheleĩn*); a legislação, por sua vez, mais punia do que educava (*tèn dè nomothesían kolázein, ou didáskein*); e os demais estilos não contribuíam para a felicidade (*mēdèn sumbállesthai pròs eudaimonían*), misturando o que era vantajoso ao que não possuía utilidade (*tà dè memigménēn ékhein tṑ sumphéronti tèn blábēn*). Por fim, menciona ainda aqueles estilos que falsificariam a verdade (*énia dè katepseũsthai tẽs alētheías*). Entre todos os estilos literários, apenas a História, por unir as palavras aos fatos (*en autḕ tõn lógōn toĩs érgois*), reuniria todas as vantagens, constituindo, assim, um gênero superior aos demais na visão do autor de Agírio.

Achilli (2012a, p. 487) aponta a ausência da filosofia na comparação, uma vez que, segundo a autora, Diodoro compreende a atividade historiográfica como fundada em princípios filosóficos. Tal interpretação baseia-se no trecho em que o autor de Agírio afirma (I, 2, 2) que a História é a mãe de toda a Filosofia (*tẽs hólēs philosophías hoioneì mētrópolin oũsan*). Achilli acrescenta ainda que essa concepção teria origem em Posidônio de Apaméia, filósofo estóico e autor de obras historiográficas. Nesse sentido, Giua (1998, p. 897) interpreta o mesmo trecho ao afirmar que, na articulação entre a tarefa do historiador e a harmonia cósmica, responsável por regular as ações humanas, concretiza-se a função da historiografia enquanto mãe da filosofia.

---

[12] Seguindo a explicação de Pavan (1991, p. 5), que vê Éforo de Cumas como uma das influências de Diodoro, e respaldando-se pelo próprio autor da *Biblioteca* (V, 1, 4), como será detalhado mais adiante, pode-se inferir que, pelo fato de Éforo ser discípulo de Isócrates (IV, 1, 3), certamente elementos da retórica e da pedagogia moralizante influenciaram Diodoro.

Diodoro também demonstra consciência da diferença entre retórica e história no início do livro XX, ao criticar os historiadores que inseriam orações e discursos excessivamente longos em suas obras[13], o que, segundo ele, diminuía o interesse dos leitores e, talvez o mais grave, "transformava toda a história em um anexo da retórica"[14] (XX, 1, 3). A experiência de Diodoro em Alexandria é considerada por Sacks (1990, p. 77) uma das principais influências sobre o autor, sobretudo em relação ao estilo literário dos *pínakes*[15], definidos como "uma lista de livros sobre um tema específico com breves descrições de cada obra"[16]. O mesmo autor acrescenta que o título da obra de Diodoro, *Biblioteca Histórica* (*Bibliothḗkē Historikḗ*), visava evocar a Biblioteca de Alexandria. A discussão sobre o título também foi abordada por Hornblower (1981, p. 22–23), que, a partir da citação do nome da obra feita por Plínio, o Velho (*Naturalis Historia*, Praef. 25), infere que outros autores, como o mitógrafo Pseudo-Apolodoro (século II a.C.), deram esse mesmo título a suas obras, que estariam em circulação no século I a.C. A autora observa que "a conclusão natural é que a *Biblioteca Histórica* de Diodoro, assim como a Biblioteca Mitográfica, foi concebida como um manual para a leitura geral do público, uma espécie de manual que todos precisariam para conhecer a história"[17].

Essa hipótese foi rebatida por Tuero (1994b, p. 35–36), que argumenta que o próprio Diodoro não utiliza o termo "Biblioteca" para intitular sua obra, nem ele aparece no prólogo. O mesmo autor, na nota 18 das páginas citadas, adere mais ao argumento de Bürdinger (1895), que, a partir de uma citação de Eusébio de Cesaréia (*Praeparatio Evangelica* I, 6)[18], sustenta que o nome *Biblioteca Histórica* provém de uma tradição manuscrita. Rathmann (2016, p. 162–163), por outro lado, observa que o título "Biblioteca" é amplamente documentado, e que a variante *Biblioteca Histórica* resulta de desvios na tradição manuscrita. Segundo esse autor, Diodoro teria usado o termo "de acordo com seu significado básico, já

---

[13] Diodoro também critica as técnicas da retórica de Górgias (XII, 53, 4), especialmente quando usadas em excesso. Ao falar da forma como os egípcios conduziam seus processos judiciais (I, 76), ele destaca que estes utilizavam apenas discursos escritos, para evitar que os artifícios dos oradores (*tàs tékhnas tỗn rhētórōn*) levassem os juízes a esquecer a severidade das leis (*tò tỗn nómōn apótomon*) e a exatidão da verdade (*kaì tèn tẽs alētheías akríbeian*). Essas críticas indicam que Diodoro não era contra a retórica em si, mas contra seu uso excessivo, dado que a ideia de *summetría* era essencial na obra diodoriana, como será visto adiante, aproximando-se do pensamento de Políbio (XII, 25a) ao criticar Timeu de Tauromênio.

[14] "*epoiḗsanto tèn hólēn historían tẽs dēmēgorías*".

[15] Para mais informações sobre os *pínakes*, ver Otranto (2024), especialmente página 67, em que são definidos como inventários e mapas do mundo escrito da Antiguidade, classificando obras pelo estilo e pelo gênero.

[16] "A list of books on a particular subject with brief descriptions of each work".

[17] "The natural inference is that Diodorus' historical *Bibliotheke*, like the mythographic *Bibliotheke*, was intended as a handbook for a general reading public — a sort of manual of what everyone needs to know about history".

[18] Eusébio cita o nome "*Biblioteca Histórica*", mas, de acordo com esta interpretação, pode não se referir ao título da obra, e sim ao ato de coletar o material para escrevê-la.

que a história das pessoas é tangível como em uma estante de livros"[19], e que o título completo teria sido adotado apenas ao final da obra. Durante a redação, Diodoro se referia à sua obra pelo nome de "Histórias" (*historíai*), como se observa no início do texto (I, 4, 5; I, 6, 1; I, 9, 6; entre outras passagens), o que também poderia explicar a variação no título.

Outra explicação para o título da obra pode derivar da explicação de Yarrow (2006, p. 85), que olha para o fato de que "cada 'livro' era um rolo individual, facilmente separável do corpus" e, portanto:

> Mesmo os primeiros livros mitológicos ou geográficos de Diodoro podem ser vistos, em certo grau, como composições separadas, tornando os títulos no plural, como as 'Histórias', ou a sugestão de uma coleção de diferentes trabalhos em um título como a 'Biblioteca', muito mais compreensível.[20]

A variabilidade do título é algo que aparece também nos manuscritos do século X, como o *Vaticanus Graecus 130* (C), que ora chama a obra de *bibliothḗkē*, ora de *historikḗ bibliothḗkē*, ora de *historíai*. Mazzucchi (1994, p. 174), ao comparar essas diferenças com outros autores do mesmo período, sucessivos, como Plínio, Fócio e os *Excerpta Constantiniana*, de Constantino VII, afirma que é impossível saber se isso se deu por uma inconstância do escriba ou se refletia, de certo modo, uma tradição anterior ao século X. É também relevante notar que a obra de Diodoro é a única do gênero historiográfico a receber o título de "Biblioteca", distanciando-se da tradição clássica e helenística, que costumava nomear seus textos com base na área geográfica tratada, como *Persiká* ou *Hellēniká*, ou segundo os protagonistas, como *Philippiká* (Rathmann, 2016, p. 162). O próprio Plínio, já citado anteriormente, percebeu a singularidade do título dado por Diodoro, bem como sua adequação ao conteúdo da obra.

A divisão dos temas e conteúdos é apresentada pelo próprio Diodoro no prólogo da *Biblioteca Histórica* (I, 4, 6–7). Nessa passagem, o autor organiza a obra em 40 livros, dos quais se conservaram apenas os primeiros cinco e os livros XI ao XX. Destaca-se que o primeiro livro é subdividido em duas partes, com a primeira interrompida no capítulo 41. Há, entretanto, dúvidas quanto à autenticidade do capítulo 42, que supostamente introduziria a segunda parte, pois somente nele Diodoro utiliza a terceira pessoa; de maneira similar, o livro

---

[19] "Er nutzt den Begriff entsprechend seiner Grundbedeutung, da die ganze Historie der Menschen wie in einem Bücherschrank greifbar ist*"*.

[20] "Each 'book' was an individual scroll easily separable from the corpus. […] Even the early mythological and geographical books in Diodorus can be seen, to some degree, as separate compositions, making the plural titles, like the Histories, or the suggestion of a collection of different works in a title like the Library, much more understandable".

XVII, também dividido em duas seções, não apresenta esse resumo inicial (Diodoro, I, 42, 1–2, n. 1, ed. BUR Rizzoli)[21]. Ainda assim, Casevitz (2002, p. 450) observa que a divisão provavelmente se fez necessária devido à extensão dos rolos, uma vez que o uso de pergaminhos se tornou mais comum a partir do século I d.C.

A decisão de Diodoro de escrever uma obra dessa magnitude é expressa no próprio prólogo (I, 3, 1), onde afirma que "assim, nós, observando que os autores de histórias receberam merecido elogio, sentimos o mesmo entusiasmo para essa disciplina"[22]. Os primeiros seis livros abordam mitologia, etnografia, zoologia e paradoxografia[23], cobrindo desde a origem do mundo até a guerra de Tróia[24]. Nos livros I a III são tratados os mitos dos povos não gregos, incluindo egípcios, indianos e etíopes, enquanto os livros IV a VI tratam da mitologia e geografia do Ocidente e da Grécia. Segundo Diodoro, os livros VII a XVII abrangem o período da guerra de Tróia até Alexandre, o Grande[25]. Os últimos 23 livros, do XVIII ao XL, tratam desde os sucessores de Alexandre até o consulado de Júlio César, em especial, no início da guerra contra os gauleses, em 60/59 a.C.

Mazzarino (1973b, p. 449, n. 555) observa, porém, um equívoco no cálculo das datas feito por Diodoro em seu primeiro trecho (I, 5, 1), ao situar a distância entre a primeira Olimpíada (776/5 a.C.) e as guerras gálicas (60/59 a.C.) em 730 anos, o que, na realidade,

---

[21] Sobre a provável interpolação desse trecho, ver Cole (1967, p. 175).

[22] "διὸ καὶ θεωροῦντες ἡμεῖς δικαίας ἀποδοχῆς τυγχάνοντας τοὺς ταύτην πραγματευσαμένους προήχθημεν ἐπὶ τὸν ὅμοιον τῆς ὑποθέσεως ζῆλον".

[23] Seguindo a tese realizada por Mota (2008, p. 30), o gênero paradoxográfico surgiu em Alexandria, durante o helenismo (323–31 a.C), com o objetivo de coligir e catalogar os novos conhecimentos provenientes de regiões distantes do mundo grego, seguindo também a tradição etnográfica grega. Um estudo mais aprofundado sobre esse gênero literário helenístico encontra-se na edição da Gredos *Paradoxógrafos griegos*, com introdução de Espelosín (1996). Em Diodoro, um exemplo importante desse gênero é o chamado "Romance de Jâmbulo" (II, 55–60), escrito pelo próprio Jâmbulo, que relata sua viagem ao Oceano Índico e as populações nativas encontradas ali. Para uma análise detalhada desse trecho da obra diodoriana, ver Baldassarri (1973), bem como Bianchetti (2005, p. 25), que identifica em II, 60, uma possível influência de Megástenes (século III a.C.) e de sua obra sobre a Índia, bem como de Onesícrito e de Nearco, exploradores de Alexandre, no relato. O renascimento e a recriação dos mitos, com grande influência de Alexandria, foi uma das mudanças mais radicais da historiografia helenística, que também via a mescla de mito e história, como na narrativa sobre Alexandre (Mazzarino, 1973a, p. 38). Portanto, não é de se estranhar que Diodoro, que se serviu amplamente dessa literatura, tenha reservado tanto espaço para os mitos em sua *Biblioteca* (Corsaro, 1998, p. 425). Gabba (1981, p. 59) observa que a inserção de sociedades utópicas poderia constituir, para o leitor de uma época turbulenta como o século I a.C, uma forma de escapismo, imaginando e acreditando na realidade dessas utopias. Também é interessante notar a variedade de gêneros literários em uma mesma obra histórica, algo que Vidal-Naquet (2002, p. 161) considera típico do mundo tardo-helênico de Diodoro. De modo similar, Chamoux (1993, p. XII) destaca as concepções ecléticas da filosofia de Diodoro.

[24] Na datação mais tradicional, inclusive utilizada por Diodoro, que segue Apolodoro de Atenas (I, 5, 1), a queda de Tróia teria ocorrido no ano 1184/3 a.C. Apolodoro, junto com Eratóstenes, Cástor de Ródes e Dionísio de Halicarnasso, é considerado fundador da ciência da cronologia (Mazzarino, 1973b, p. 437 e p. 448, n. 555).

[25] Interessante também observar a reclamação do autor de Agírio no fragmento 8 do livro VII, em que lamenta a dificuldade de datar os eventos que vão desde a queda de Tróia até a primeira Olimpíada, principalmente porque, segundo Diodoro, nem Atenas nem as demais cidades possuíam magistraturas anuais. Ele então utiliza a cronologia dos reis de Esparta, seguindo novamente Apolodoro de Atenas, e afirma que entre um evento e outro decorreram 308 anos, e entre a queda de Tróia e a descida dos Heráclidas, 80 anos.

corresponderia ao quarto consulado (*sine collega*) de César, em 46/5 a.C. Rubincam (1998, p. 75) também nota esse erro de datação, argumentando que ele decorreu da mudança de ideia de Diodoro sobre o final da obra.

Goukowsky (2004, p. 609) considera problemático, ainda, o início da guerra das Gálias, uma vez que César (*Guerra das Gálias*, I, 2, 1) situa o começo das ações de Orgétorix no consulado de Marco Messala e Púpio Pisão (61 a.C.), enquanto o próprio César teria se envolvido diretamente apenas em 59/8 a.C. (*Guerra das Gálias*, I, 7, 1). No entanto, o mesmo autor (2004, p. 609–610), destacando que 61 a.C. foi o ano do triunfo de Pompeu, sugere que Diodoro teria iniciado seu projeto de escrita por volta desse período, e que o fim da guerra contra Mitrídates e a vitória de Pompeu teriam originalmente encerrado a *Biblioteca*. Somente posteriormente, com a mudança política e a eclosão da guerra civil, o historiador teria dado à obra um final cesariano.

Ainda no que diz respeito à datação do início da Guerra das Gálias, diversos autores, como Suetônio (*Vida de César*, LXIX), Amiano Marcelino (XV, 12, 6) e Apiano (*Guerra Gálica*, I, 2), afirmam que o conflito teria se estendido por dez anos, isto é, entre 60/59 e 51/0 a.C., o que estaria em consonância com a datação proposta por Diodoro. Zecchini (1978, p. 14–15) argumenta que essa cronologia, apesar de aparentemente contradizer a obra de César, que aponta uma duração de nove anos, reflete uma concepção de guerra prolongada já presente no período cesariano. Tal entendimento seria corroborado por Salústio (*Histórias*, I, 11), que situava o término do conflito no consulado de Sérvio Sulpício e Marco Marcelo, em 51 a.C. Segundo Zecchini (1978, p. 15), essa interpretação desempenharia uma função de propaganda política, uma vez que, considerando que César teria se envolvido diretamente apenas a partir de 59/8 a.C., sua atuação contra os helvécios poderia ser apresentada como uma intervenção em um conflito previamente iniciado. Esse contexto ajuda a compreender a datação adotada por Diodoro, inserido em um ambiente no qual a propaganda cesariana se mostrava predominante.

Burton (1972, p. 40–42) sugere que, ao situar o início da guerra das Gálias em 46 a.C., Diodoro, ou a fonte utilizada por ele, não teria conhecimento preciso da data exata do início do conflito. Por outro lado, Sacks (1990, p. 170) argumenta que, em outros trechos, como I, 4, 7, Diodoro utiliza corretamente a contagem das Olimpíadas. O autor então propõe que “Diodoro, em algum momento, mudou sua mentalidade sobre quando ele terminaria sua

Biblioteca, mas falhou em corrigir o texto por completo" (Sacks, 1990, p. 170)[26]. Por fim, há uma outra hipótese, corroborada por Oldfather (1989, p. XIX) e Zecchini (1978, p. 16), segundo a qual a intenção inicial de Diodoro teria sido escrever até 46/5 a.C., ano da vitória decisiva de César contra Munda. Contudo, devido ao cansaço e à falta de tempo, o autor teria decidido antecipar o fim da *Biblioteca* para 60/59 a.C.

Diodoro também especifica que empregou 30 anos na escrita da *Biblioteca* (I, 4, 1), o que Ambaglio (2002, p. 302) situa entre 60 e 30 a.C. O mesmo autor acrescenta que é possível ter maior certeza sobre quando Diodoro registrou citações em que se refere a César como um deus (*theós*), já que o ditador romano só seria divinizado em 42 a.C., dois anos após sua morte. Podem-se somar a isso as citações em que Diodoro menciona a *latinitas* concedida aos siceliotas (XVI, 70, 6) e a longa digressão sobre a refundação de Corinto (XXXII, 27, 1–3), ambas atribuídas a Júlio César e passíveis de datação em 44 a.C. No entanto, mesmo em livros como o V, nos quais aparece a divinização de César e que, como visto, indicariam uma redação posterior à sua morte, há um trecho (V, 66, 5) em que Diodoro afirma que Cartago já não existia (*hót' ẽn hē pólis haútē*). Tal afirmação poderia apontar para uma redação anterior a 44 a.C., ano em que César planejava a refundação da antiga colônia fenícia, no mesmo contexto em que se projetava também a refundação de Corinto (Plutarco, *César*, 57, 8).

No último fragmento da obra (XL, 8), observa-se um detalhe curioso: Diodoro reclama que alguns livros da obra haviam sido roubados e publicados (*klapeĩsai proexedóthēsan*) antes mesmo de serem corrigidos e completados pelo autor. No contexto de Diodoro, era relativamente comum a publicação de obras sem permissão ou antes de estarem concluídas[27]. Em Cícero (*Cartas a Ático*, III, 12, 2; IV, 5, 1–3; IV, 17, 1), por exemplo, há algumas evidências deste problema. Poucos autores dispunham, como o arpinate, de um editor particular, a exemplo de seu amigo Ático, que se dedicava à edição e publicação de textos tanto de autores gregos quanto romanos (Kleberg, 1995, p. 66–67).

De modo semelhante, Estrabão (XIII, 1, 54, 609C) menciona vendedores de livros que recorriam a copistas negligentes, sem cotejar os textos com os originais. O problema persistiria ainda por alguns séculos, como demonstra a obra *De libris propriis* ("Sobre os meus livros"), de Cláudio Galeno (129-216 d.C.), na qual o autor expõe as razões que o

---

[26] "Diodorus at some point changed his mind as to when he would end the Bibliotheke, but failed to correct his text completely".

[27] A publicação de um livro no século I a.C. se dava em um processo que iniciava com uma leitura diante de amigos próximos ou de um público mais amplo, e depois, caso o autor desejasse, entregava seu texto para um editor para que fossem feitas cópias próprias para a venda, ou ainda ditava para mais de um copista ao mesmo tempo (Kleberg, 1995, p. 69).

levaram a escrevê-la, entre elas a comercialização de obras falsamente atribuídas à sua autoria. Medidas como a construção de bibliotecas públicas, a exemplo das de Alexandria e da Palatina, buscavam conter esse tipo de comércio privado (Woolf, 2013, p. 14)[28].

Logo após esse relato, Diodoro retoma a definição dos temas de cada livro de sua obra, assim como fizera em I, 4, 6–7, possivelmente para se proteger contra cópias não autorizadas ou para diferenciar os livros por ele escritos daqueles que foram roubados (Dudziński, 2023, p. 158; Cohen-Skalli, 2014, p. 500). De forma semelhante, a elaboração de sumários no início de cada livro, indicando seu conteúdo, também funcionaria como uma medida de proteção, além de constituir uma característica distintivamente diodoriana[29], como observa Cohen-Skalli (2014, p. 505). Além disso, o relato diodoriano acerca da publicação "pirata" de sua obra pode indicar não apenas a ausência de editores escrupulosos, o que poderia ter evitado esse problema, mas também o fato de que a própria natureza da obra, uma história universal, a tornava especialmente atrativa a copistas ou editores mal-intencionados, conforme sugere Kleberg (1995, p. 78–79).

No período da Tarda República romana, havia, segundo Muntz (2017, p. 215), um grande movimento intelectual do qual Diodoro fazia parte, que debatia temas como "as origens da vida e da civilização, o lugar do mito na história, a natureza da monarquia e do império e o culto ao governante"[30]. Esta última temática é a mais relevante para o presente estudo e será discutida a seguir. Ao contrário de muitos autores da Tarda República, que, conforme Rawson (1985, p. 38 e p. 100), viviam sob um sistema de patronato, Diodoro, de certo modo, rompe com essa tradição de historiadores gregos da época[31]. Ele se apresenta como um crítico moderado do poder romano, embora nutra admiração por alguns líderes militares, como Júlio César, e não está vinculado a nenhuma grande família aristocrática romana (Rodríguez, 2019, p. 12; Sacks, 1990, p. 160). Ambaglio (2008a, p. 5–6), por outro lado, considera que seria muito difícil, para um historiador de língua grega, não ter alguma ligação política durante uma estadia em Roma. Cohen-Skalli (2014, p. 499), tomando como base a fundação da primeira biblioteca pública em Roma, entre 38 e 27 a.C., observa que

---

[28] Nesse contexto, em 39 a.C., foi construída a primeira biblioteca pública em Roma, por obra de Asínio Polião, no *Atrium Libertatis*, ainda antes da Palatina, fundada apenas em 28 a.C. (Reynolds e Wilson, 1987, p. 22 e 24).

[29] Ao contrário do que afirmava Bertrac (1993, p. C, n. 63), que sustentava que os sumários teriam sido adicionados na passagem do *volumen* para o *codex*, já no século IV d.C.

[30] "The origins of life and civilization, the place of myth in history, the nature of monarchy and empire, and ruler cult*"*.

[31] Ter um patrono não significava apenas uma proteção, mas principalmente poderia servir para a cópia, a divulgação e o lucro em relação a uma obra, uma vez que não haviam direitos de autor (Reynolds e Wilson, 1987, p. 23).

Diodoro provavelmente consultou bibliotecas privadas durante sua estadia na cidade, graças a certo nível de inserção nos círculos romanos.

Sacks (1990, p. 117) destaca que a expansão territorial romana influenciou a historiografia de Diodoro[32], especialmente durante o governo de Caio Verres (73–71 a.C.), que administrou a Sicília no período em que Diodoro ainda vivia na ilha. Roma também atravessava momentos de turbulência interna e guerras civis. Diante desse contexto, marcado pela decadência da república e pelo surgimento de figuras importantes como Pompeu (106–48 a.C.), Crasso (114–53 a.C.) e, principalmente, Júlio César (100–44 a.C.), Collin Bouffier (2011, p. 77) observa que: "Assim, a imagem do indivíduo simples que ele [Diodoro] transmite no retrato dos grandes líderes é mais dependente da ideologia republicana romana do que da ideologia democrática grega"[33]. Essa visão é corroborada pela ideia de que, para Diodoro, o valor individual constitui o principal fator para que um general obtenha boas relações com seus soldados (Yarrow, 2006, p. 201). Exemplos disso aparecem nos feitos de Mário (XXXIV/V, 38), durante a guerra de Jugurta, em que o general é elogiado por conquistar fama entre os soldados por meio de sua experiência em batalha e das dificuldades enfrentadas, bem como na exaltação das virtudes de Pompeu (XXXVIII/IX, 9), que serão discutidos em 5.2.

Diodoro também afirma (I, 1, 1) que pretende escrever uma "História Universal" (*koinè historía*)[34], abrangendo um período que vai desde os tempos ditos "mitológicos" até o seu contexto, não se limitando à história greco-romana, mas incluindo também os chamados "bárbaros". Segundo o próprio Diodoro (XI, 37, 6), a história universal teria origem em Heródoto, cuja obra é apresentada como uma narrativa de todos os eventos do mundo conhecido, iniciando-se com a Guerra de Tróia, organizada em nove livros (*tõn dè sungraphéōn Hēródotos arxámenos prò tõn Trōikõn khrónōn gégraphe koinàs skhedón ti tàs tẽs oikouménēs práxeis en bíblois ennéa*).

Heródoto foi o primeiro autor a unir geografia e genealogia, já investigadas por logógrafos anteriores, como Hecateu de Mileto (Alonso-Nuñez, 2002, p. 18). Momigliano (1987, p. 33) também destaca que as explorações das localidades da chamada *oikouméne*,

---

[32] Para mais informações sobre o imperialismo romano em Diodoro, ver Tuero (1994c, p. 169–187) e Orriols (2015).

[33] "Ainsi l'image du simple particulier qu'il véhicule dans le portrait des grands chefs est plus tributaire de l'idéologie républicaine romaine que de l'idéologie démocratique grecque". Argumentaremos mais adiante que, na verdade, a visão de Diodoro acerca do valor dos indivíduos e do papel de grandes figuras é, em grande medida, fruto do *evergetismo* e do culto ao governante desenvolvido no período helenístico, que posteriormente se difundiu no mundo romano.

[34] Também há a variação *koinàs práxeis*, utilizada em I, 3, 2.

assim como as investigações etnológicas realizadas por Hecateu de Mileto e por Heródoto, só foram possíveis devido à realidade universalizante do Império Aquemênida[35]. Entretanto, a história universal enquanto gênero historiográfico teria como seu primeiro autor, segundo Políbio (V, 33, 2), Éforo de Cumas (400–330 a.C.). A obra de Éforo é citada por Diodoro (V, 1, 4) como uma de suas principais influências para organizar metodologicamente os temas de sua *Biblioteca Histórica*, por meio de uma divisão em que cada livro correspondia a um tema específico (*katà génos*)[36]. De acordo com Diodoro, Éforo teria iniciado sua obra com a descida dos Heráclidas, estendendo-a até o cerco de Perinto (340 a.C.), realizado por Felipe II da Macedônia (XVI, 76, 5). Contudo, pode haver confusão nesse ponto, já que Diodoro também refere (XVI, 14, 3) que Demófilo, filho de Éforo, continuou a obra a partir da terceira Guerra Sacra (356–346 a.C.).

Canfora (1986, p. XIX) observa que essa forma de escrever história, o método *katà génos*, visava solucionar um problema praticamente inevitável em toda obra histórica: a impossibilidade de reproduzir com exatidão a simultaneidade dos eventos reais. Diodoro era bem consciente dessa limitação, como aparece em XX, 43, 7, onde afirma que a história escrita possuía menos *páthos* do que os eventos reais[37]. Drews (1963, p. 249) analisa que o método *katà génos* não significaria uma história por episódios divididos em cada livro, pois Éforo utilizava um método sincrônico para descrever diversos eventos. É improvável, argumenta Drews (1963, p. 251), que Diodoro pretendesse propor uma história episódica; o método visaria, antes, às áreas geográficas, que seriam o único elemento unificador de determinadas ações humanas (*práxeis*). A partir dessa análise, pode-se inferir que o tema de cada livro é definido principalmente pela geografia. Corsaro (1998, p. 423) acrescenta que, seguindo esse método, as seções unitárias de cada livro poderiam se centrar em um tema específico ou em uma figura que serviria de base à narrativa, como é o caso de Felipe II e Alexandre, nos livros XVI e XVII, respectivamente.

---

[35] Para compreender melhor essa relação entre a origem do universalismo na historiografia e a expansão persa, ver também Corsaro (1998, p. 407–415).

[36] Cabe destacar também a influência de Éforo, como referido por Diodoro (XVI, 76, 5), sobre a escrita de um proêmio no início de cada livro. A *Biblioteca Histórica* carece de proêmios apenas nos livros II e III, dentro dos que se conservaram.

[37] Esse trecho contém o que Ambaglio (2002, p. 328) define como "*mímese histórica*", sendo, segundo ele, um conjunto de reflexões tomadas de outros autores. Contudo, Ambaglio (1995, p. 23) não ignora que Diodoro devia ter clara consciência do problema. O estudo de Achilli (2012b) observa que, diferente da historiografia do século XIX, que atribuía o trecho a Dúris de Samos, a influência de Políbio é marcante; em especial, a autora analisa esse trecho de Diodoro em comparação com partes da obra polibiana em que o autor de Megalópolis reflete sobre seu método de organização e sobre a narrativa de acontecimentos simultâneos (XXXII, 11, 4–7; XXXVIII, 5–6).

Não é de se estranhar que Diodoro explicite esse modo de escrever história já no início do livro V, intitulado "As Ilhas" (*tèn bíblon epigráphontes nēsiōtikèn*), embora, como bem observa Canfora (1986, p. XXI), a parte central da obra (V, 24–40) não trate propriamente de ilhas, mas da Gália, da Ibéria, da Ligúria e da Etrúria. Esse livro provavelmente se insere no gênero historiográfico antigo conhecido como *Nēsiōtiká* ("Sobre as Ilhas"), modelo que teria surgido entre os séculos VI e V a.C. e que se desenvolveu sobretudo a partir do século IV a.C.

Em seu estudo, Ceccarelli (1989, p. 904) identificou um conjunto de características comuns a esse tipo de obra, igualmente presentes no livro V de Diodoro, como o interesse pela metonomásia, por elementos de paradoxografia e pelas fundações de cidades, possivelmente em razão da maior facilidade de organização do material narrativo. A autora (1989, p. 932–933) interpreta o método diodoriano a partir de uma divisão entre ilhas consideradas "estrangeiras" e ilhas habitadas por gregos. No primeiro grupo, o agiriense seguiria uma sequência temática que abrange o nome da ilha, sua origem e eventuais mudanças, sua posição geográfica, suas características, como os recursos naturais, e aspectos etnográficos. Já no segundo grupo, observa-se uma investigação de caráter mais mitológico, que se inicia com o primeiro habitante, quase sempre um epônimo, e prossegue com uma narrativa centrada em lendas e mitos locais. Exclui-se desse esquema a descrição da ilha de Pancéia ou Pancaia, que será analisada na seção 4.2 e que se vincula a outra possível influência literária.

Bianchetti (2005, p. 16–18), que também se dedicou à análise do livro V, identifica um possível uso de fontes distintas por parte de Diodoro, sobretudo a partir da adoção de dois critérios diferentes para a medição de distâncias, ora em estádios, ora em dias de navegação. Esta última forma estaria associada ao modo descritivo típico da literatura periplográfica, de caráter itinerante ou de viagem. A autora conclui ainda que, no caso das ilhas do Mediterrâneo, provavelmente existia um catálogo insular utilizado por diversos autores, como Plínio e Pompônio Mela.

Em outro momento, Bianchetti (2005, p. 21–22) aponta uma possível influência da obra pseudo-aristotélica *De mirabilibus auscultationibus*, especialmente na descrição diodoriana da ilha da Madeira (V, 19–20). Já a descrição da Britânia, assim como de outras ilhas situadas ao norte, é atribuída a uma tradição vinculada a Píteas de Massalia, autor do século IV a.C., mediada pela obra de Timeu de Tauromênio. Por fim, Bianchetti (2005, p. 30) conclui que, em Diodoro, delineia-se um esquema no qual as ilhas se articulam aos povos

inseridos na descrição geográfica de Éforo, permitindo identificar dois modos diodorianos de representar a realidade insular:

> Um que, centrado no Mediterrâneo, reproduzia, em suma, um conhecimento já codificado nos périplos, organizando-o em um sistema de forma verossímil já presente em Eudoxo e talvez anterior a ele; o outro que, por outro lado, operava uma espécie de "opção direta" para uma ilha ou um grupo de ilhas, ligada a um povo "extremo", e usada para definir os próprios limites da ecumêne[38].

Uma passagem que ilustra a abrangência geográfica da história universal diodoriana encontra-se no livro XII (26, 2–4), em que, após tratar da turbulenta fase dos decênviros (451–450 a.C.) no início da República romana, ele afirma que os povos de todo o mundo habitado (*tỗn katà tèn oikouménēn ethnỗn*) viviam em paz (*eirḗnēn agóntōn*). Entre esses povos, Diodoro inclui os persas, relacionados aos gregos pelos acordos de paz com Atenas e Esparta; as demais cidades-estado gregas; a Sicília e os sicelótas, juntamente com Cartago; os povos da Itália e os celtas; e a Ibéria. Esse conjunto corresponde, em grande parte, ao mundo de Diodoro, ou, ao menos, ao mundo que realmente lhe interessava, resumido geograficamente nessa passagem de sua obra.

Seguindo esse método de delimitação temática e a proporção (*summetría*)[39], Diodoro (I, 29, 6), assim como Heródoto (II, 34, 2)[40], utiliza uma fórmula para encerrar um assunto, mantendo o equilíbrio dos conteúdos de sua obra. O mesmo procedimento ocorre pouco depois (I, 37, 1), o que, segundo o próprio autor, teria sido adotado com o intuito de evitar longas digressões, fórmula que ele repete em outras partes[41]. Não por acaso, Diodoro também relata, no proêmio do livro V, a importância de organizar a obra por meio de um método preciso, tecendo uma crítica a Timeu de Tauromênio, autor do século IV a.C. Segundo Diodoro, Timeu foi atento à precisão cronológica (*tẽs tỗn khrónōn akribeías*) e conhecia os fatos que narrava por experiência direta (*kaì tẽs polupeirías pephrontikṓs*)[42], mas, devido às longas digressões críticas e pesadas censuras, recebeu o título não muito honrável de "censor"

---

[38] "Uno che, attenendosi al Mediterraneo, riproduceva in sostanza un sapere già codificato nei peripli organizzandolo in un sistema verosimilmente già presente in Eudosso e forse a lui precedente; l'altro che, invece, operava una specie di "opzione secca" per un'isolario, o un gruppo di isole, correlata a un popolo "estremo" e utilizzata per definire i confini stessi dell'ecumene".

[39] Diodoro usa o termo *summetría* de diferentes formas, como analisou Senk (1951) sobre o trecho final do livro I (98, 5–9).

[40] Essa maneira de narrar também aparece em Políbio (I, 13, 6–9).

[41] A fórmula aparece pela primeira vez em I, 8, 10; depois em I, 9, 4; I, 41, 10; IV, 5, 4; IV, 68, 6; VI, 1, 3; dentre outras.

[42] É quase irônico que Políbio (XII, 27, 2–3) critique justamente o fato de que Timeu ignorava a experiência (*empeiría*) pessoal e focava apenas nos relatos de outros autores.

(*Epitímaios hupó tinōn ōnomásthē*)[43]. Canfora (1986, p. XX) observa que o conceito de *summetría* era característico de Diodoro, visando harmonizar as diversas fontes e temas de sua obra. O autor ainda assinala que o princípio da *summetría*, e, por consequência, da *oikonomía*, tinha em Diodoro duas formas de aplicação: o tamanho de cada rolo de papiro da obra e, mais importante, a extensão com que determinada fonte era utilizada.

Manricola (2007, p. 155) divide o gênero da história universal em duas formas de universalidade: a de tempo e espaço, que inclui Diodoro[44]; e a de espaço, na qual o autor narra um evento específico dentro de um recorte temporal, mas atribui-lhe um caráter universal que condensa toda a humanidade[45], como é o caso de Políbio. Em relação à primeira forma de universalidade, seu primeiro autor foi o já citado Éforo de Cumas, admirado por Diodoro, mas que, diferentemente do autor de Agírio, não iniciou sua história universal pelos mitos ou pela origem da humanidade, mas pela volta dos Heráclidas, como já mencionado anteriormente.

Outra característica do universalismo diodoriano é a influência do estoicismo, especialmente nos tópicos da "*syngeneia* do gênero humano"[46], da *Pronoia*[47] que governa os destinos do mundo (em analogia com o movimento dos astros) e na ideia de que o cosmo é um organismo vivo (Corsaro, 1998, p. 421)[48]. Por outro lado, Too (2010, p. 147) argumenta que o cosmopolitismo não era exclusivo do estoicismo e que seria reducionista encaixar Diodoro (e qualquer outro autor dessa vertente universalizante) em uma espécie de "estoicismo puro".

Considerando o contexto do autor, sua obra e sua estrutura, torna-se pertinente compreender, para se ter uma ideia do *status quaestionis* sobre os estudos de Diodoro, a fortuna do autor e de sua obra desde a Antiguidade até as pesquisas mais recentes. Dessa forma, será mais fácil para o leitor entender determinadas posições assumidas e os estudos utilizados na presente dissertação, bem como inserir esta pesquisa em um contexto mais amplo dentro dos estudos diodorianos.

---

[43] Diodoro refere novamente essa crítica sobre Timeu em XIII, 90, 6.

[44] Assim também argumenta Pavan (1991, p. 8).

[45] Ambaglio (2008a, p. 35, n. 175) também insere Tucídides nesse grupo, justamente por narrar uma contemporaneidade totalizante e universal.

[46] É típica do pensamento estóico a crença na origem comum dos seres humanos, como atestado em Sêneca (*Cartas a Lucílio*, 95, 52), que, segundo Canfora (1986, p. XIV), reflete um pensamento já comum a Zenão e Crísipo. O contexto helenístico também favoreceu o surgimento de um cosmopolitismo estóico, em que "o homem, mais ainda do que feito para associar-se numa polis, é feito para associar-se com todos os homens" (Reale, 1994, p. 99).

[47] A *Pronoia*, ou Providência (divina, no caso de Diodoro), como reguladora e parte do finalismo estóico, aparece já em Zenão como sendo a mente da natureza do mundo, envolvendo e estreitando em seu abraço todos os seres, conforme relata Cícero (*De natura deorum*, II, 22, 57).

[48] "La syngeneia del genere umano, la Pronoia che regge le sorti del mondo (in analogia a quello che avviene per gli astri del cielo), l'idea che il cosmo sia un organismo vivente".

3 A RECEPÇÃO HISTÓRICA DE DIODORO SÍCULO

3.1 DIFERENTES PERÍODOS E DIFERENTES LEITURAS: A FORTUNA DE DIODORO DA ANTIGUIDADE AO SÉCULO XVII

A recepção da obra de Diodoro variou ao longo do tempo, dependendo do contexto histórico dos autores que mencionaram ou estudaram a *Biblioteca Histórica*. Para compreender a gênese da história da própria obra, torna-se necessária uma análise dos comentários realizados sobre ela, remontando aos primeiros estudos. Orriols (2015, p. 334–335) observa que as pesquisas sobre Diodoro se concentraram em duas áreas principais: a narração do autor e o seu método.

O mesmo autor divide os estudos sobre Diodoro em três principais tendências. A primeira abrange desde a Antiguidade até o século XV, caracterizando-se por uma visão geralmente positiva em relação ao autor e à sua obra. A segunda fase compreende os séculos XVII e XVIII, períodos em que os estudos se tornam um pouco mais críticos; Orriols (2015) considera essa etapa um ponto intermediário entre a tradição antiga e a crítica mais rigorosa que se consolidaria posteriormente, incluindo parte do século XIX. A terceira fase, iniciada em meados do século XX, revisou muitas das críticas anteriores, especialmente aquelas relativas à originalidade de Diodoro, sem desconsiderar o legado dos estudos precedentes. O presente texto seguirá essa ordem cronológica, acrescentando ainda discussões sobre os manuscritos e edições da obra, elementos fundamentais para compreender a história da recepção diodoriana.

No que se refere à Antiguidade Clássica e Tardia, é possível dividir os autores em não-cristãos e cristãos. A primeira citação à obra de Diodoro, mencionada anteriormente, foi feita por Plínio, o Velho (23-79 d.C.), na epístola dedicada ao imperador Vespasiano, que serve como prefácio da *Naturalis Historia* (capítulo 25). Nesse texto, Plínio elogia a escolha de Diodoro quanto ao título de sua obra, em contraste com outros autores que adotavam títulos grandiosos e fantasiosos, mas não correspondiam ao conteúdo[49]. Além disso, no índice geral da mesma obra, Plínio menciona um certo Diodoro Siracusano[50] como fonte não latina

---

[49] O trecho original latino: *"Apud Graecos desiit nugari Diodorus et Βιβλιοθήκης historiam suam inscripsit"*. Tradução própria: "Entre os gregos, Diodoro pôs fim às superfluidades e intitulou sua história de *Biblioteca*".

[50] Zecchini (1991, p. 348) questiona se o termo *Siracusano*, usado para denotar a origem de Diodoro, foi um erro de Plínio ou algo recorrente na época flaviana. Também se pode hipotetizar que a confusão tenha surgido porque, segundo o próprio Diodoro (XVI, 88, 4), os cidadãos de Agírio teriam recebido a cidadania siracusana após a expulsão do tirano local Apoloníades por Timoleão de Corinto. Moggi (1976, p. 355) chega a

para o livro III, que aborda, entre outros territórios e ilhas, a Sicília, e para o livro V, dedicado à descrição da Ásia Menor e do norte da África.

Após Plínio, outro autor não-cristão a citar Diodoro foi Ateneu de Naucrátis (*Deipnosophistai*, XII, 59), que viveu entre os séculos II e III d.C. Nesse texto, é apresentado um trecho de Diodoro (XI, 25, 4-5) acerca de uma piscina (*kolumbḗthra*) construída em Akragas após a vitória sobre os cartagineses, trecho que Ateneu atribui erroneamente ao tirano de Siracusa, Gélon. Na obra de Diodoro, contudo, esse tirano não tem envolvimento na realização do empreendimento. Por meio de Jerônimo (347-420 d.C.), no prefácio de seus comentários ao profeta Daniel, sabe-se que Diodoro também foi utilizado pelo neoplatônico Porfírio de Tiro (234-304 d.C.), que o citou em sua obra *Contra Christianos* para relatar a história dos selêucidas. Como último exemplo de autor não-cristão, Achilli (2012a), em uma reinterpretação das *Dissertações* (*dialéxeis*) do filósofo Máximo de Tiro (século II d.C.), identifica em XXII, 5-7, trecho no qual Máximo elogia a utilidade da história, um eco do prefácio de Diodoro (I, 1-5), que utiliza termos bastante similares aos do filósofo.

Nos séculos seguintes, Diodoro manteve uma reputação relevante, especialmente entre os cristãos. O primeiro a citá-lo foi Pseudo-Justino (100-165 d.C.), na *Cohortatio ad Graecos* (9), que elogia Diodoro e descreve sua obra e suas viagens da seguinte forma:

> Diodoro, seu[51] historiador mais famoso, empregou 30 anos compilando várias coleções de livros e, para ter a exata veracidade dos eventos, ele viajou (como ele atesta) para a Ásia e para a Europa. Depois, ele viu muitas coisas com seus próprios olhos e compôs 40 livros de sua história.[52]

Conforme observa Zecchini (1991, p. 351), essa passagem permite deduzir que Diodoro possuía considerável prestígio na Síria do século III d.C.[53]

Tertuliano (160-240 d.C.) cita Diodoro em duas de suas obras. Em *Apologeticum* (10, 7), Diodoro é mencionado como um dos diversos autores pagãos que tratavam Saturno apenas como um ser humano, numa tentativa de Tertuliano de demonstrar que as divindades

---

conjecturar uma verdadeira incorporação de Agírio, junto com Centuripe e Leontini, ao território de Siracusa. Dessa forma, talvez o nome de Diodoro tenha chegado até o período de Plínio.

[51] Pseudo-Justino refere-se aos gregos.

[52] Trecho da tradução em inglês de Thomas B. Falls (1948): "Diodorus, your most famous historian, spent thirty years in summarizing various collections of books, and, to gain the exact truth of events, he traveled (as he states) over Asia and Europe. After he thus saw many things with his own eyes, he composed forty books on history".

[53] De acordo com Cavallo (1995, p. 267), a tradição textual de Diodoro deveria ter, até o século X, um ramo sírio ou palestino.

pagãs eram, na verdade, humanos divinizados[54]. Na outra obra, *Ad nationes* (II, 12, 26), Tertuliano alude novamente a Diodoro em relação ao mito de Saturno. Outro autor cristão, Minúcio Félix (século II – c. 260 d.C.), em *Octavius* (21, 4), também menciona Diodoro, inserindo-o entre os autores não-cristãos que apresentavam Saturno como homem, e não como divindade. Essa mesma referência aparece mais tarde em Lactâncio (*Institutiones Divinae*, I, 13, 8). De forma semelhante a Justino, Eusébio de Cesaréia (265-339 d.C.)[55], em *Preparatio Evangelica* (I, 6), elogia Diodoro em determinado ponto de sua obra.

> Então, ao rememorar a antiga teologia dos egípcios desde o início, Diodoro, o siceliota[56], lidera o caminho, um homem profundamente conhecido pelos maiores letrados gregos, por ter coletado a inteira *Biblioteca Histórica* em um tratado. A partir dele, eu irei expor, inicialmente, o que ele claramente atestou no início de sua obra, que concerne a origem do mundo inteiro, enquanto registrava a opinião dos antigos da maneira que segue.[57]

Além disso, Eusébio, de forma mais próxima a Minúcio Félix, Tertuliano e Lactâncio, em outro trecho da mesma obra (*Praeparatio Evangelica*, II, 52-62), que corresponde ao primeiro fragmento do sexto livro de Diodoro, cita diretamente o autor de Agírio ao relatar os textos de Evêmero de Messina, autor de uma "História Sagrada" (*hierá anágraphē*). Nessa obra, são explicitamente apresentadas as origens humanas e mortais de Urano, Cronos e Zeus, que, juntamente com seus filhos, foram posteriormente divinizados, segundo a atribuição feita por Eusébio a Diodoro[58]. Ainda em *Praeparatio Evangelica* (X, 4; 8), Eusébio, citando trechos do livro III da *Khronographía* de Sexto Júlio Africano (160-240

---

[54] Essa passagem, além da citação de Minúcio Félix mais abaixo, faz referência ao episódio narrado por Diodoro (V, 66) sobre como Saturno (*Krónos* em Diodoro), pelas diversas ações benéficas (*euergesían*) aos homens (ensinando a justiça e, nas palavras de Diodoro, fazendo com que seus súditos passassem de uma vida agreste para uma vida civilizada), fosse divinizado após sua morte. Todos esses elementos narrativos de Diodoro fazem parte do próprio sistema de crenças do autor, como ele mesmo refere no prólogo (I, 2, 4), ao elogiar a História enquanto guardiã do passado, afirmando que é belo que os homens ilustres recebam, em troca de suas fadigas mortais, a fama imortal.

[55] De acordo com Cordiano (2018, p. 37), Eusébio teria tido acesso a Diodoro através do acervo da biblioteca de Orígenes, em Cesaréia, na Palestina. Zecchini (1991, p. 356) atribui a Orígenes a introdução de Diodoro na cultura cristã de língua grega, na primeira metade do século III d.C.

[56] Aqui aparece pela primeira vez a nomeação de Diodoro como *Sicelióta*. No original grego da edição de E. H. Grifford (1903): "ὁ Σικελιώτης Διόδωρος".

[57] "Γράφει τοίνυν ἄνωθεν τὴν παλαιὰν Αἰγυπτίων ὑφηγούμενος θεολογίαν ὁ Σικελιώτης Διόδωρος, γνωριμώτατος ἀνὴρ τοῖς Ἑλλήνων λογιωτάτοις, ὡς ἂν ὑπὸ μίαν συναγηοχὼς πραγματείαν ἅπασαν τὴν ἱστορικὴν βιβλιοθήκην. Ἐξ οὗ πρῶτα παραθήσομαι ἃ περὶ τῆς τοῦ παντὸς κοσμογονίας ἀρχόμενος τοῦ λόγου διείληφε, τὰς τῶν παλαιῶν ἱστορῶν δόξας τοῦτον τὸν τρόπον".

[58] Segundo Bounoure (1982, p. 434, n. 5), não é possível determinar a exatidão da citação de Eusébio, haja vista as contradições presentes nos trechos de Diodoro (V, 42, 6) e de Eusébio (*Praeparatio Evangelica*, II, 52-62). Em Diodoro, o autor de Agírio refere-se ao santuário de Zeus, edificado na ilha de Pancéia pelo próprio Zeus quando ainda era rei, como situado em uma área plana; já Eusébio, citando Diodoro, afirma que o santuário estava localizado em uma montanha elevada.

d.C.), menciona novamente Diodoro[59], juntamente com outros autores, para compor uma cronologia relativa a Ciro e à Grécia anterior à Guerra de Tróia.

Outro autor cristão que apresenta uma abordagem semelhante à dos autores anteriormente citados é Jerônimo, já mencionado, em sua tradução para o latim da crônica de Eusébio de Cesaréia (1956, p. 155, ed. Helm). Ele descreve o autor da *Biblioteca Histórica* da seguinte forma: "Diodoro Sículo, autor da história grega, é tido como ilustre"[60]. Esse interesse dos apologistas cristãos é interpretado por Beatrice (1998, p. 220) como resultado, por um lado, do caráter universal da obra de Diodoro e, principalmente, porque "[...] está igualmente próximo, sob muitos aspectos, de sua sensibilidade moral e de suas necessidades enquanto polemistas engajados no combate contra a idolatria dominante"[61]. Além disso, o uso de Diodoro nos séculos III e IV d.C., aliado ao gênero de sua obra (a história universal), era particularmente relevante para essa sociedade, já que a *Biblioteca* condensava a experiência humana em um único compêndio. Para um público que valorizava breviários e epítomes, Diodoro parecia oferecer a solução ideal (Zecchini, 1991, p. 353).

Antes de abordar a fortuna de Diodoro no mundo bizantino, vale destacar que sua obra também alcançou notoriedade fora do contexto greco-romano. No século V d.C., o historiador armênio Moisés de Corene (410-490), em sua *História da Armênia* (*Patmowt'iwn Hayoc'*), cita Diodoro, especialmente no prólogo do livro III, ao afirmar que:

> Não há um estudo sobre a antiguidade de nossa terra, nem podemos nós irmos através de tudo dos gregos devido à falta de tempo. Igualmente, as obras de Diodoro não estão disponíveis para nós, de modo que, ao lançar um olhar sobre elas, nós poderíamos discutir tudo, sem esquecer de nada que é importante ou significante e digno de ser lembrado em nosso relato.[62]

Esse relato é relevante para evidenciar a circulação da obra de Diodoro no Oriente Próximo e na região do Cáucaso, onde vivia Moisés de Corene. Traina (1995, p. 84-87) observa não somente a familiaridade do autor com certos conceitos presentes em Diodoro e em outros autores do século I a.C., como a ideia de destacar eventos importantes ou

---

[59] Trechos do original grego: a primeira citação é *"*ὡς ἐκ τῶν Βιβλιοθηκῶν Διόδωρου" ("como na Biblioteca de Diodoro"); a segunda citação traz "καὶ τὰ πάντων Διόδωρος ὁ τὰς Βιβλιοθήκας*"* ("e Diodoro incluiu a história de todos os povos na sua Biblioteca").

[60] No original latino: "*Diodorus Siculus Graecae scriptor historiae clarus habetur*".

[61] "[…] qui était également proche, sous beaucoup d'aspects, de leur sensibilité morale et de leurs nécessités de polémistes engagés dans le combat contre l'idolâtrie dominante".

[62] Tradução feita a partir da versão inglesa de Robert W. Thompson (1978): "There is no study of the antiquity of our land, nor can we go through all that of the Greeks owing to the lack of time. Likewise the works of Diodore are not available to us, so that by casting an eye on them we could discuss everything without forgetting anything that is important or significant and worthy of being recorded in our account".

significativos (expressa em Diodoro pelo termo *Axiólogos*), mas igualmente evidencia que a obra de Diodoro era consultável e útil, especialmente para autores cristãos. Para um historiador armênio, cuja tradição historiográfica ainda estava em formação, a consulta direta à obra de Diodoro provavelmente se mostrava mais difícil.

Em época bizantina, a fortuna de Diodoro permaneceu positiva. João Malalas (491-578 d.C.), em sua *Khronographía*, descreve Diodoro como "o cronista mais erudito" (I, 13), destacando novamente a humanização de Zeus realizada pelo autor de Agírio, conforme já haviam notado os autores apologistas cristãos mencionados anteriormente. Outro autor que elogiou Diodoro foi Jorge Sincelo (século VIII-810 d.C.), em uma obra com o mesmo título da de Malalas, inserindo-o entre um grupo de historiadores ilustres (*épisēmos*), ao lado de Políbio, citando-os como fontes para os reis assírios que dominaram os árabes (p. 172, ed. Dindorf). O destaque de Diodoro junto a outros historiadores ditos "ilustres" evidencia o prestígio do autor no período bizantino. Além disso, a partir de Sincelo (p. 366, ed. Dindorf), é possível inferir que, em seu livro VII, Diodoro teria narrado a fundação de Roma[63]. Schreiner (1990, p. 56) observa que Diodoro serviu de modelo para uma história geral de todas as nações, com uma roupagem cristã, assim como Tucídides seria referência para a elaboração de uma história contemporânea.

De maneira ainda mais relevante, destacam-se a *Biblioteca* de Fócio (810-893 d.C.) e os *Excerpta Constantiniana*, comissionados pelo imperador Constantino VII Porfirogênito (945-959 d.C.). Fócio, patriarca de Constantinopla, compilou e redigiu uma obra monumental composta por 280 tomos ou códices, contendo comentários sobre diversos autores, entre eles Diodoro. Este aparece nos códices 60, 70 e, principalmente, no 244, que é o maior códex da obra de Fócio (Pfuntner, 2015, p. 259).

No primeiro códex citado (60), Fócio utiliza Diodoro para fazer referência à obra sobre a vida de Heródoto. No códex 70, o patriarca bizantino elogia o estilo diodoriano, descrevendo-o como "claro e sem adornos, que se adequa perfeitamente à história"[64], além de realizar comentários gerais sobre a estrutura da obra e incluir dados biográficos fornecidos pelo próprio Diodoro. Já no códex 244, Fócio retoma passagens dos livros XXXI a XL[65].

---

[63] *"περί τῆς ἀρχαιογονίας ῥωμαίων ἑκ τῆς ζ Διοδώρου Σικελιώτου"*.

[64] *"Κέχρηται δὲ φράσει σαφεῖ τε καὶ ἀκόμψῳ καὶ ἱστορίᾳ μάλιστα πρεπούσῃ"*.

[65] No final desse códex, porém, há quatro fragmentos, trazidos por Fócio, que resumem as guerras civis romanas, chegando até o principado de Augusto. Botteri (1983, p. 673), depois de apresentar como esse trecho foi inserido e retirado várias vezes nas diversas edições críticas da *Biblioteca Histórica*, conclui que os quatro fragmentos finais seriam apócrifos de Diodoro, pois excedem o limite cronológico estabelecido pelo próprio autor. Entretanto, vários dos termos gregos utilizados para descrever as instituições políticas romanas e sua

Especificamente sobre o livro XXXIV, ele cita o trecho em que Antíoco Epifânio toma Jerusalém (167 a.C.), no qual Diodoro teria criticado as leis de Moisés, encontradas por Antíoco no templo. Ao final desse códex, Fócio censura Diodoro, chamando-o de mentiroso ao menos nesse ponto (379b-380a). Segundo Botteri (1992, p. 32-33), o patriarca foi bastante escrupuloso e preciso na compilação. No entanto, Pittia (2012, p. 173, n. 9) observa que as passagens não seguem uma ordem exata na sucessão dos livros, e Pfuntner (2015, p. 259) acrescenta que Fócio teria omitido partes dos livros XXXIV e XXXVI, completadas posteriormente pelos *Excerpta Constantiniana*.

Os *Excerpta* foram produzidos durante o governo de Constantino VII, que também redigiu tratados sobre a arte de governar (*De administrando imperii*) e uma biografia do avô, Basílio I. Das 53 sessões originais dos *Excerpta*, apenas quatro se conservaram: *Legationibus*, *Virtutibus et vitiis*, *Insidiis* e *Sententiis* (Cordiano, 2018, p. 38, n. 15). Entre elas, destacam-se os *Excerpta de Virtutibus et vitiis* e os *Excerpta de Sententiis*, que preservaram o maior número de fragmentos de Diodoro (380 e 480, respectivamente). Somando-se aos 34 fragmentos do *Legationibus* e aos 54 do *Insidiis*, totalizam-se 949 fragmentos da *Biblioteca Histórica* na obra de Constantino VII (Bertrac, 1993, p. CXXXIV).

Os *Excerpta* abrangiam temas variados, desde história sagrada até história judaica, grega, crônicas universais, e relatos sobre Alexandre Magno e Roma, incluindo a história helenística contida em obras de autores como Diodoro e Políbio (Canfora, 1995, p. 190). De modo geral, essas seções preservaram fragmentos e resumos dos livros XXI a XXVI. Casevitz (2002, p. 455) observa que "obviamente, o que se conservou é sobretudo o extraordinário, o paradoxal, o notável, o exemplar, mas parece bastante fiel, onde pode ser confrontado"[66]. Pittia (2012, p. 174) questiona, contudo, o quão próximos ao texto original esses fragmentos podem ser. Graças a Eusébio, Estêvão de Bizâncio, Fócio e Constantino VII, conservam-se hoje fragmentos de livros perdidos da obra de Diodoro (Vidal-Naquet, 2002, p. 149).

A enciclopédia bizantina *Suda* é principalmente conhecida por trazer, no verbete relativo a Diodoro, uma breve descrição biográfica proveniente de Hesíquio de Mileto (Alasà, 2001, p. 17), que afirma: "Diodoro Sículo, historiador. Escreveu a *Biblioteca*: é uma história romana e diversificada em 40 livros. Viveu nos tempos de César Augusto e antes"[67] (Δ 1151).

---

mudança da República para o Principado, coincidem com o que é encontrado em inscrições dos séculos II e I a.C. (Botteri, 1983, p. 675-676).

[66] *"*Évidemment, ce qui a été conservé est surtout l'extraordinaire, le paradoxal, le remarquable, l'exemplaire, mais il semble assez fidèle, là où on peut le confronter*"*.

[67] No original grego: *"*Διώδορος, Σικελιώτης, ἱστορικός. ἔγραψε Βιβλιοθήκην· ἔστι δὲ ἱστορία Ρωμαϊκή τε καὶ ποικίλη ἐν βιβλίοις μ΄. γέγονε δὲ επὶ τῶν χρόνων Αὐγούστου Καίσαρος καὶ ἐπάνω*"*.

Além disso, a *Suda* transmitiu 64 trechos da obra de Diodoro, sem fazer referência direta à *Biblioteca Histórica*, mas com base nos *Excerpta* (Bertrac, 1993, p. CXL; Cordiano, 2010, p. 386). Também podem ser citadas as menções de Eustácio, arcebispo de Tessalônica (1115-1198 d.C.), que, em seu *Commentarium ad Iliadem*, cita Diodoro no que corresponde ao segundo fragmento do livro VI da *Biblioteca Histórica*, além de outros fragmentos de identificação incerta[68]. Contudo, Eustácio é considerado de menor relevância para o estudo dos fragmentos diodorianos (Pittia, 2012, p. 174, n. 18). No mesmo contexto, em especial no século XII, através da análise das anotações do manuscrito *Vaticanus Graecus 130* feita por Mazzucchi (1994, p. 184), sabe-se que "o leitor pretende demonstrar uma atitude crítica diante do conto diodoriano, julgando-o contraditório, incrível, obscuro ou fantástico"[69]. Isso demonstra também uma falta de uniformidade no que se refere à leitura que era feita de Diodoro, que nem sempre era elogiado no contexto bizantino.

Pittia (2012, p. 175) e Bertrac (1993, p. CXLII) afirmam que os livros faltantes da *Biblioteca* se perderam durante a Quarta Cruzada, em 1204. No entanto, é necessário reconsiderar essa hipótese à luz do testemunho do humanista bizantino Constantino Láscaris (1434-1501), que, em seus comentários sobre escritores gregos[70], em especial os da Sicília, descreve detalhadamente o autor de Agírio e sua obra:

> Diodoro Sículo Agiriense, foi um historiador célebre que viveu sob Tibério César. Compôs uma história de quarenta livros, que chamou de Biblioteca: tratou das coisas antigas dos egípcios, da Sicília e de outras ilhas, da guerra de Tróia, e das ações de Alexandre e dos romanos até o seu período. Desses livros, seis[71] foram divulgados pelo Florentino Poggio [Bracciolini]. Os demais livros são encontrados com dificuldade. **Eu, porém, vi todos os livros dele na biblioteca do imperador de Constantinopla** (grifo nosso).[72]

---

[68] Ver Bertrac (1993, p. CXLII-CXLIII).

[69] "Il lettore intende dimostrare un atteggiamento critico nei confronti del racconto diodoreo, giudicandolo talora contradditorio, incredibile, oscuro o fantastico".

[70] Foi usada a edição feita por Migne (1866), intitulada *Patrologiae Graecae*, em que são recolhidas diversas obras de autores distintos, dentre eles Constantino Láscaris. A citação vem das páginas 917-918.

[71] Como será mencionado mais à frente, Poggio Bracciolini traduziu os cinco primeiros livros da obra de Diodoro, mas aqui fala-se em seis livros porque o livro I de Diodoro é dividido em duas partes, embora haja controvérsias sobre a autenticidade dessa divisão (ver a primeira nota de rodapé da edição da BUR Rizzoli do capítulo 42 do primeiro livro de Diodoro). Casevitz (2002, p. 450) destaca que a divisão teria sido necessária devido à extensão dos rolos, uma vez que os códices seriam usados mais comumente a partir dos séculos III–IV d.C. (ver McCormick, 1985, p. 150-158). Já Canfora (1995, p. 12) afirma que não só o livro I, mas também o livro XVII teve essa divisão em duas partes, mantendo, porém, a unidade do livro. O mesmo autor explica que, a partir do período helenístico e da biblioteca de Alexandria, os rótulos aumentaram de tamanho, permitindo a escrita de obras históricas consideravelmente maiores que as de autores como Heródoto, Tucídides ou Xenofonte, possibilitando obras como as de Políbio e Diodoro.

[72] *"Diodorus Siculus Argyrensis, historicus praestantissimus, qui sub Tiberio Caesare militavit. Historiam composuit libris quadraginta, quam Bibliothecam vocavit: de antiquitate Aegyptiorum, de Sicilia et aliis*

Esse testemunho não apenas revela uma visão positiva sobre a obra de Diodoro, mas também indica que a *Biblioteca* ainda deveria estar completa, pelo menos até meados do século XV[73]. Bertrac (1993, p. CXLII, n. 183), porém, observa que o relato é demasiado impreciso, e Canfora (1995, p. 69) ressalta que a sentença grifada na citação (de que Constantino teria visto a obra completa de Diodoro) não aparece em outro esboço do mesmo texto, dirigido aos cidadãos de Messina[74]. Já Casevitz (2002, p. 452) reconhece a danificação e destruição de bibliotecas durante a Quarta Cruzada, mas, levando em conta o testemunho de Constantino Láscaris, atribui a perda dos livros de Diodoro aos turcos.

Houve também um gradual "abandono" da obra de Diodoro desde a época bizantina, como explica Cordiano (2010, p. 390). Ele observa que os cronógrafos, como Malalas e Sincelo, passaram a utilizar Diodoro de forma cada vez menos direta, recorrendo mais frequentemente às cronologias de Eusébio de Cesaréia. De modo semelhante, lexicógrafos e autores de epítomes, como a *Suda* e Tzetzes, utilizaram-se sobretudo da versão indireta presente nos *Excerpta*. Esses fatores contribuíram para leituras incompletas e indiretas, diminuindo a demanda por cópias integrais da *Biblioteca Histórica*, que acabaram se perdendo. Assim, pelo menos dois séculos antes da Quarta Cruzada, já se manifestava um desinteresse gradual pela leitura completa da obra, especialmente a partir do uso feito por Constantino VII, o que, segundo Cordiano, impactou diretamente a tradição manuscrita.

Os 15 livros preservados da *Biblioteca Histórica* se conservaram em 59 manuscritos (Bertrac, 1993, p. LXXVIII). Dos primeiros cinco livros da obra, existem 28 manuscritos, sendo quatro considerados protótipos (Stank, 2017, p. 18). O manuscrito mais antigo é o *Neapolitanus suppl. gr. 4* (sigla D)[75], confeccionado em pergaminho no início do século X e restaurado no século XIII[76]. Os outros dois manuscritos mais antigos são o *Vaticanus Graecus*

---

insulis, de Bello Trojano, de gestis Alexandri et Romanorum usque ad suam aetatem, quorum sex a Poggio Florentino circumferuntur. Reliqui vix inveniuntur. Ego autem omnes ejus libros vidi in bibliotheca imperatoris Constantinopolitani".

[73] Em 1453, com a tomada de Constantinopla, Láscaris tornou-se prisioneiro, chegando em Milão apenas em 1458. Pode-se concluir que esse relato, de que ele teria visto a obra completa de Diodoro em Constantinopla, retrataria um cenário anterior à conquista otomana. Para mais informações sobre a vida e a obra de Láscaris, ver Manzano (1998).

[74] Em outro trecho mais adiante, Canfora (1995, p. 191) atesta que alguns códices de Diodoro da época da dinastia Paleóloga (1259–1453) já mostravam que a *Biblioteca Histórica* deveria estar incompleta a partir do V livro.

[75] Sobre esse manuscrito, que está em Nápoles e que pertenceu ao humanista da Calábria Aulo Giano Parrasio (Lucà, 1990, p. 34), Cavallo (1995, p. 267, n. 11), servindo-se do estudo de Lucà (1990), deduz uma origem greco-oriental, podendo ter sido escrito em Constantinopla e com possíveis ligações com uma tradição sírio-palestina.

[76] Por esse motivo, a sigla D é subdividida em D^a, indicando a versão antiga, e D^b, indicando a parte restaurada (Bertrac, 1993, p. LXXIX).

130 (sigla C)[77] e o *Vaticanus Graecus 996*[78] (sigla V) (Cordiano, 2010, p. 372). Há ainda o *Laurentinianus 70, 1* (sigla L), do século XIV, que continha os livros I a III e o V, embora sem as passagens mitológicas, consideradas pelo copista como mentirosas (Bertrac, 1993, p. LXXXI). Esses quatro manuscritos deram origem às principais famílias (D, C, V e L) dos apógrafos e manuscritos posteriores. Trevisan (2009, p. 69) observa que, na concepção de Bertrac, o manuscrito D^a, junto com um manuscrito uncial α, derivaria de um arquétipo ω. Esse α seria cópia de outro manuscrito uncial β e de um códice em minúscula γ; de β teriam derivado os manuscritos C e V, enquanto γ seria o antígrafo de D^b e L.

Os manuscritos referentes aos livros XI a XX da *Biblioteca Histórica* são 34, sendo que três deles contêm também os livros I a V, totalizando os 59 mencionados anteriomente. Entre esses, quatro são considerados protótipos: o *Marcianus Graecus 375* (sigla M), datado da metade do século X, com os livros XI a XV; o *Patmiacus 50* (sigla P), dos séculos X e XI, contendo os livros XI a XVI; o *Parisinus Graecus 1665* (sigla R), do século X, com os livros XVI a XX[79]; e o *Laurentinianus 70, 12* (sigla F), da segunda metade do século XV, abrangendo os livros XI a XX (Bertrac, 1993, p. CI-CV; Stronk, 2017, p. 20-22).

O fato de apenas esses livros terem se preservado pode ser explicado, segundo Canfora (1995, p. 198), não apenas porque a obra de Diodoro estava originalmente dividida em oito códices, cada um contendo cinco livros, o que teria resultado na perda material dos demais grupos de códice[80], mas também por razões de conteúdo. O segundo códice, correspondente aos livros VI a X, abordava a história arcaica da Grécia, o que possivelmente despertou menor interesse entre os leitores e copistas. Já os dois grupos seguintes, abrangendo os livros XI a XV e XVI a XX, tratavam do período entre 480 e 301 a.C. da história grega, sendo, por isso, mais valorizados e mais copiados, o que favoreceu sua preservação.

Casevitz (2002, p. 453) também procura explicar as razões pelas quais uma obra como a de Diodoro teria sido preservada. A autora observa que, aos olhos de um copista e de um público leitor, o historiador, diferentemente do poeta e do filósofo, pode tornar-se obsoleto com o passar do tempo. Essa seria, portanto, uma das razões pelas quais Diodoro

---

[77] Segundo Mazzucchi (1994, p. 173), esse manuscrito é datado ou da segunda metade do século X, ou ainda da última década do reino de Constantino VII Porfirogênito. Além disso, o mesmo autor, sempre no mesmo trecho, refere que o copista teria cometido numerosos erros ortográficos e prosódicos, com uso incoerente da pontuação. Esse manuscrito voltaria a ser usado apenas no século XII, com numerosas glosas em dodecassílabos (Mazzucchi, 1994, p. 176).

[78] Escrito provavelmente em Constantinopla, entre o fim do século XI e o início do XII, continha os primeiros cinco livros (Bandini, 2019, p. 274).

[79] Mazzucchi (1994, p. 173) coloca esse texto como contemporâneo do manuscrito C.

[80] No caso de Diodoro, trata-se dos grupos de livros VI–X, XXI–XXV, XXVI–XXX, XXXI–XXXV e XXXVI–XL. O mesmo fenômeno ocorreu com Políbio, do qual se conservou apenas o primeiro códice contendo os cinco primeiros livros, e com Dionísio de Halicarnasso.

poderia ou não ser preferido em relação a outros historiadores universais, como Éforo, Timeu e Ctésias de Cnido. O autor de Agírio, contudo, teria uma vantagem em relação a Éforo por incluir a mitologia em sua obra de caráter universal. Dessa forma:

> Para os estudiosos e para a transmissão dos textos que lhes interessavam, o universal mais recente – a Biblioteca Universal, compilação e reunião de todas as obras sobre todos os tempos e todos os lugares – logo matou o particular (histórias locais, monografias particulares) ou o universal antigo, antes que esse próprio trabalho totalizador sofra os ultrajes da perda parcial (Casevitz, 2002, p. 353).[81]

Ambas as argumentações, tanto a de Canfora quanto a de Casevitz, apresentam pontos relevantes, mas não respondem à questão de por que não foram copiados os códices que continham os livros XXI a XXX e XXXI a XL, correspondentes ao período helenístico (pós-Alexandre) e romano. Há ainda um manuscrito denominado *Excerpta Hoescheliana*, copiado pelo inglês R. Thompson entre 1597 e 1603 e editado em 1603 pelo alemão David Hoeschel (1556–1617), que contém alguns fragmentos diodorianos dos livros XXI a XXVI. Esses fragmentos, porém, não teriam sido selecionados segundo um critério temático determinado (Bertrac, 1993, p. CXXXVII), mas por critérios ora lexicográficos, ora geográficos, ora moralizantes, apresentando uma forma de escrita distinta da de Diodoro e numerosos erros de grego (Pittia, 2012, p. 175–176).

No Mediterrâneo Ocidental, contudo, a *Biblioteca Histórica* só seria redescoberta em 1397, em Florença, quando Manuel Crisoloras (1350–1415), humanista bizantino convidado por Coluccio Salutati para ensinar grego no *Studium*, levou consigo alguns manuscritos que, em 1405, tiveram sua primeira tradução do grego para o latim por Leonardo Bruni, discípulo de Crisoloras, ainda que se tratasse apenas de um excerto do livro I (Sideri, 2022, p. 1). Robathan (1932, p. 84), porém, já contestava essa atribuição a Bruni, atribuindo a Poggio Bracciolini[82] a primeira tradução de Diodoro para o latim, realizada sob encomenda do papa Nicolau V, em 1449, e correspondente aos cinco primeiros livros da obra diodoriana. Também se percebe o uso de Diodoro na escola de Crisoloras, no *codex Vaticanus Graecus* 877, no qual estão presentes lemas advindos da *Biblioteca Histórica*, provavelmente copiados por um de seus discípulos, Roberto de' Rossi (Bandini, 2019, p. 273). Bracciolini teria utilizado, por intermédio de seu contato com o diplomata Cristóforo Garatone, o manuscrito

[81] "Pour les érudits et la transmission des textes qui les intéressèrent, l'universel le plus récent – la Bibliothèque universelle, compilation et réunion de tous les ouvrages sur tous les temps et tous les lieux – a tôt tué le particulier (histoires locales, monographies particulières) ou l'ancien universel, avant que cet ouvrage totalisant ne subisse lui-même les outrages de la perte partielle".

[82] Sobre o trabalho e a técnica de tradução de Bracciolini, que também traduziu o *Iuppiter confutatus* de Luciano de Samósata e a *Ciropédia* de Xenofonte, ver o recente trabalho de Pittaluga (2022).

Vaticanus Graecus 995 (Pittaluga, 2022, p. 19), datado do século XV e pertencente à mesma família do *Laurentinianus* 70, 1 (Bertrac, 1993, p. XCV).

Outro grupo de documentos, porém, já havia sido levado por Giovanni Aurispa que, segundo Sabbadini (1905, p. 47-48), realizou duas viagens ao Oriente: a primeira, entre 1405 e 1413, na qual obteve códices de Eurípides, Sófocles e Tucídides; e a segunda, entre 1421 e 1423, bem mais produtiva, por reunir um número ainda maior de manuscritos de autores antigos, entre eles Xenofonte, Píndaro, Estrabão e Diodoro Sículo. Sideri (2022) assevera que Aurispa deixou os manuscritos em Ferrara, onde se estabeleceu e faleceu em 1459, fazendo com que essa cidade, juntamente com as já mencionadas Florença e Roma (com os papas Eugênio IV e, sobretudo, Nicolau V, que incentivaram traduções da obra) se tornassem os primeiros centros de recepção de Diodoro. Após a tradução de Bracciolini, Nicolau V também comissionou a tradução dos livros XI a XV a Iacopo San Cassiano (Pittaluga, 2019, p. 18) e dos livros XVI a XX a Pier Candido Decembrio (Zabeo, 2017, p. 113). Nenhuma delas, contudo, foi concluída: a primeira foi interrompida pela morte prematura do tradutor, e a segunda, pela morte do próprio papa Nicolau V, em 1455 (Giallombardo, 1998, p. 490, n. 15 e n. 17)[83].

A partir da segunda metade do século XV e, sobretudo, ao longo do século XVI, inicia-se pela Europa um movimento de traduções para as línguas vernáculas, e não mais para o latim. No caso francês, a primeira tradução da *Biblioteca Histórica*, feita a partir da versão latina de Giano Lascaris (Sideri, 2022, p. 6, n. 21), foi realizada por Claude de Seyssel, abrangendo apenas os livros XVIII a XX e intitulada *L'histoire des successeurs d'Alexandre le Grand*. Essa tradução foi publicada em Paris, em 1530 (Pettegree et al., 2007, p. 481). Poucos anos depois, Antoine Macault traduziu os três primeiros livros da *Biblioteca*, com base na versão latina de Poggio Bracciolini (Sideri, 2022, p. 6, n. 21), não apenas para o francês, mas também para o italiano (Orriols, 2015, p. 338), sendo a versão italiana publicada em 1526 e a francesa em 1535. Por fim, Jacques Amyot, em 1554, traduziu os livros XI a XVII, com a diferença de que essa versão foi realizada diretamente do grego, a partir do *codex Marcianus Graecus* 375 (Bertrac, 1993, p. CLI–CLII).

---

[83] Extrapolando as traduções, a obra de Diodoro foi utilizada pelo arquiteto florentino Antonio Averlino, "Filarete" (1400-1469), em seu tratado sobre arquitetura, em que recomenda a leitura de Diodoro para questões relacionadas ao Egito (em I, XX ele chama Diodoro de "Siracusano", assim como fizera Plínio; em I, XXII, o chama de "Sicolo"). Para além dos trechos em que Diodoro é citado explicitamente, há também aqueles, analisados por Grassi (1987), em que Filarete segue com bastante proximidade as informações trazidas por Diodoro, especialmente nos primeiros três livros. A autora (1987, p. 56) propõe a hipótese de que, por ter escrito sua obra na corte dos Sforza de Milão entre 1460 e 1464, Filarete deve ter consultado a obra de Diodoro diretamente na biblioteca dos Sforza ou mesmo antes.

No que concerne à Inglaterra, o humanista John Skelton foi o principal expoente, tendo sido o primeiro a traduzir a *Biblioteca Histórica* para o inglês, em 1486 (Orriols, 2015, p. 337). Assim como ocorreu com Macault, Skelton também se serviu da versão latina de Poggio Bracciolini, que continha os cinco primeiros livros, e não do texto grego (Griffiths, 2006, p. 38). Em seu estudo, Griffiths (2006, p. 41–42) destaca como Skelton modificou e enfatizou passagens do prefácio de Bracciolini, buscando exaltar o papel do escritor e do historiador na sociedade e, em especial, no ambiente cortesão da Inglaterra do século XV. De modo geral, Skelton manteve uma opinião positiva sobre a obra de Diodoro (Green, 1960, p. 44–47). Já a primeira tradução para o alemão seria bem mais tardia, realizada apenas entre 1827 e 1840, por Julius Friedrich Wurm (Alasà, 2001, p. 123).

Em 1559, o humanista e helenista Henri Estienne doou a primeira versão completa do texto em grego à Biblioteca de Genebra (Chamoux, 1993, p. LXVIII), considerada a *editio princeps* da obra de Diodoro (Stronk, 2017, p. 28). No prefácio dessa edição (ed. Botfield, 1861, p. 534), Estienne elogia a obra diodoriana, afirmando que "assim como o sol brilha entre as estrelas, também entre todos os historiadores que chegaram aos nossos tempos (se se considera mais a utilidade do que o prazer), pode-se dizer que o nosso Diodoro se sobressai"[84]. Pode-se pensar, portanto, que, para Estienne, Diodoro talvez não fosse o autor mais agradável em seu estilo, mas seu valor residia sobretudo na utilidade prática para consulta e referência.

Mesmo assim, Diodoro já era conhecido no mundo germânico, sendo Johannes Boemus (1485–1535) um dos autores que atestam a influência do autor de Agírio nesse contexto. Após os descobrimentos, com o contato inédito com novas tribos e populações humanas, surgiram novas ideias e reavaliações da tradição clássica. Em sua obra *Omnium Gentium Mores, Leges et Ritus* (1520), considerada pioneira nos estudos etnográficos, Boemus menciona Diodoro no próemio, entre diversos historiadores notáveis da Antiguidade grega e latina. Nos dois primeiros capítulos da obra, o autor também trata sobre a origem dos seres humanos.

O primeiro capítulo apresenta uma perspectiva teológica, baseada nas narrativas bíblicas, enquanto o segundo, intitulado *De origine hominum opinio etnicorum falsa* ("A falsa opinião sobre a origem das etnias humanas"), fundamenta-se, nas palavras de Boemus, nos *veteres vero illi philosophi* (os filósofos antigos). Esse segundo capítulo, no início, aproxima-

---

[84] Texto latino original: "*Quantum enim solis lumen inter stellas, tantum inter omnes quotquot ad nostra tempora pervenerunt historicos (si utilitatis potius quam voluptatis aurium habenda sit ratio) noster hic Diodorus eminere dici potest".*

se bastante de Diodoro (I, 6–8), evidenciando claramente o contato de Boemus com a obra do autor de Agírio. Segundo Nothaft (2016, p. 728), Boemus buscava complementar as histórias bíblicas com trechos não presentes em Gênesis (1–11), nos quais não se aborda o progresso cultural e tecnológico da humanidade, temas que aparecem tanto em Diodoro quanto em seu contemporâneo Lucrécio.

Por fim, um testemunho curioso da fortuna de Diodoro são as falsificações ou obras falsamente atribuídas a ele, especialmente na Sicília do século XVII. Segundo Militello (2001, p. 15), a produção de textos "pseudo-históricos" fazia parte de uma competição entre cidades e mesmo entre famílias, com o objetivo de legitimar privilégios locais. Diodoro não escapou a essa prática. Um membro da nobreza de Catânia, Ottavio d'Archangelo, conhecido também por outras falsificações, como a *Istoria delle cose insigni e famosi successi di Catania* ("História das coisas insígnes e dos famosos sucessos de Catânia"), destinada a destacar sua cidade natal em contraposição a Palermo e Messina (Contarino, 1986), teria traduzido as supostas *Epístulas de Diodoro Sículo*. Essa tradução teria sido realizada a partir de uma versão latina feita por Bessarião, humanista bizantino (Preto, 2006, p. 12–13; Militello, 2001, p. 16). Apesar de se tratar de uma obra falsa, ela evidencia como Diodoro ainda funcionava como um símbolo de prestígio no ambiente siciliano do século XVII.

3.2 O PERÍODO DE "CRISE" E AS NOVAS ABORDAGENS (SÉCULO XVIII ATÉ OS DIAS ATUAIS)

Para compreender a recepção de Diodoro no período do Renascimento e no início da época moderna, pesquisas quantitativas que analisam o número de edições de autores antigos publicadas a partir da invenção da imprensa podem ser bastante elucidativas. O estudo realizado por Burke (1966, p. 137) mostra que Diodoro teve suas obras editadas três vezes entre 1450 e 1499, sete vezes entre 1500 e 1549, dez vezes entre 1550 e 1599, quatro vezes entre 1600 e 1649 e, finalmente, uma vez entre 1650 e 1700, totalizando 25 edições em um período de quase 250 anos, sendo 14 em grego ou latim e 11 em línguas vernaculares. Em comparação com outros historiadores desse mesmo levantamento, sobretudo romanos, trata-se de um número relativamente modesto: Salústio, por exemplo, ocupa o primeiro lugar, com 282 edições no mesmo intervalo temporal. Das 11 edições em línguas vernaculares, Burke (1966, p. 139) observa que cinco foram em italiano, três em francês e duas em inglês.

Um estudo mais recente, entretanto, realizado por Jensen (2018, p. 4-5) com o objetivo de atualizar a pesquisa de Burke, destaca que o número de edições por si só não

reflete o número de impressões nem a popularidade real de um livro em determinado período, concentrando-se, portanto, na análise de impressões. Nesse sentido, Jensen (2018, p. 17) contabilizou 56 impressões de Diodoro entre 1450 e 1599, sendo a década de 1510-1519 o período de maior atividade, com nove impressões. Desse total, 34 eram em grego ou latim, e 22 em línguas vernaculares. Jensen (2018, p. 28) observa ainda que muitos autores originalmente escritos em grego, incluindo Diodoro, circulavam mais amplamente em versões vernaculares, já que "dadas as dificuldades de imprimir em grego e os riscos desproporcionais, até para os mais ilustres editores, de imprimir livros em grego, uma tradução tornaria a produção de tal texto mais fácil e barata, assim como mais comercial para um maior número de leitores"[85]. É interessante notar também que algumas edições continham apenas partes selecionadas da obra de Diodoro, como a narrativa da Guerra de Tróia ou a vida de Alexandre (Jensen, 2018, p. 33), como a já citada de Seyssel. Esse dado também pode ilustrar quais partes da obra eram mais apreciadas pelos leitores durante esse contexto.

Com os séculos XVII e XVIII, aproximamo-nos da fase crítica do século XIX, mas já se percebem presságios desse período, graças à gradual inserção de métodos comparativos para o estudo de fontes (Orriols, 2015, p. 339). Uma obra que pode ser considerada a primeira observação de um Diodoro pouco original é a *Lectiones Polybianae* de Johann Heinrich Boeckler (1611-1672), em especial no capítulo intitulado *Diodori Siculi imitatio Polybiana* ("a imitação polibiana de Diodoro Sículo"), em que o autor afirma logo no início que "Diodoro, no trabalho extraordinário, imita Políbio, não só no julgar os feitos, mas também na própria maneira de falar (*Phrásei*)"[86] (Boeckler, 1670, p. 172). No restante do capítulo, Boeckler compara diversas passagens de Políbio com seus correspondentes na *Biblioteca Histórica*, nem sempre evidenciando uma imitação fiel do autor de Megalópolis[87], mas sempre ressaltando a dependência do siceliota em relação ao historiador grego.

Nesse período, também surgiram novas edições da obra, como a de Laurent Rhodoman (1604), a segunda tradução para o inglês, feita por G. Booth (1700) e, entre as mais importantes, as edições de Pierre Wesseling, a partir de 1745. A edição de Rhodoman foi baseada no texto da *Editio princeps*, de Henri Estienne, e publicada em dois volumes em

---

[85] "Given the difficulties of Greek printing, and the disproportionate risks for even the most illustrious printers of producing books in Greek, a translation would make the production of such a text easier and cheaper, as well as marketable to a broader readership".

[86] "*Diodorus mirifico studio Polybium imitatur, non in judicio tantum de rebus gestis exponendo, sed etiam in ipsa Φράσει*".

[87] Em Boeckler (1670, p. 174), observa-se que Diodoro, em parte, recorreu à imitação de Políbio, mas em outras passagens utilizou uma linguagem mais simples. Na página seguinte, o autor alemão também elogia Diodoro, mesmo quando este supostamente imita Políbio.

Hannover (Stronk, 2017, p. 28). Essa edição continha o texto em grego acompanhado de uma tradução latina, publicada separadamente em 1611, e utilizou, em seu texto grego, partes dos *Excerpta Hoescheliana* para o livro XX, incluindo algumas anotações pessoais de Rhodoman (Bertrac, 1993, p. CLIV). Em 1700, quase 200 anos após a tradução de Skelton, surgiu a segunda tradução para o inglês, realizada por G. Booth em dois volumes. Essa tradução utilizou o texto da edição de Rhodoman, conforme o próprio tradutor indica (1700, p. V). Booth também mantém uma visão positiva sobre Diodoro, destacando que "dentre outras grandes coisas desse autor, ele é peculiarmente observável por ter consideração e respeito pela providência de Deus nas questões do mundo; e é o único autor antigo que toma notas, ao longo de sua história, sobre os tempos em que os mais famosos historiadores, filósofos e poetas floresceram"[88] (1700, p. IV).

Por fim, de grande importância para a transmissão do texto foi a edição de Pierre Wesseling, publicada em dois tomos em 1745. Essa edição é relevante porque, além de utilizar o texto de Rhodoman, incorporou os *Excerpta de Legationibus* e de *Virtutibus* de Constantino, assim como outros fragmentos (Bertrac, 1993, p. CLIV). Wesseling não teve acesso direto aos manuscritos, mas contou com a ajuda de colaboradores, aos quais menciona no prefácio de sua edição (Wesseling, 1793, p. CLXXII-CLXXIII). Sobre o autor, Orriols (2015, p. 339) observa que Wesseling compartilhava das opiniões de Boeckler, citadas anteriormente, sobre a semelhança entre Diodoro e Políbio.

Entre 1782 e 1785, o classicista alemão Christian Gottlob Heyne (1729-1812) escreveu três tratados intitulados *De fontibus et auctoribus Historiarum Diodori et de eius auctoritate* ("Sobre as fontes e os autores das histórias de Diodoro e de sua autoridade"). Esses tratados foram posteriormente incorporados à introdução da edição de Diodoro de Ludwig Dindorf, de 1866. Heyne (1866, p. XXXIX) afirma que "assim Diodoro, querendo escrever uma história ecumênica e que compreendesse todos os tempos em uma obra, não poderia ser considerado o autor das coisas narradas, já que, se ele tomou de outros as coisas contadas, a honestidade e a autoridade deles, que ele narra, volta para eles, de onde a sua tinha permanecido"[89]. Além disso, Heyne (1866, p. XXXVIII) observa que Diodoro costumava ser comparado com Heródoto, Tucídides e Xenofonte, indicando que, ainda no final do século

---

[88] Amongst other excellencies of this author, he is peculiarly observable to have a regard and respect to the providence of God in the affairs of the world; and is the only ancient author that takes notice in the course of his history of the times wherein the most famous historians, philosophers, and poets flourished".

[89] "*Omnino Diodorus, cum historiam catholicam condere omniumque temporum res uno opere comprehendere vellet, rerum narratarum auctor haberi nequit, nisi quatenus eas ab aliis traditas accepit; fides et auctoritas eorum, quae narrat, redit ad eos, unde sua hausit*".

XVIII, o historiador siciliano era considerado um dos principais autores gregos. Para Heyne, compreender o valor de Diodoro enquanto historiador requer, sobretudo, analisar a qualidade das fontes utilizadas em cada parte da obra.

Para discutir a recepção de Diodoro no século XIX, é inevitável mencionar a *Quellenforschung*. O termo pode ser traduzido como "pesquisa sobre a origem da fonte" e refere-se a uma técnica específica da filologia, sobretudo alemã, desenvolvida na segunda metade do século XIX e início do século XX. Essa abordagem buscava identificar "inconsistências" nos textos de autores antigos por meio de uma análise detalhada e crítica da estrutura e das fontes utilizadas (Alasà, 2001, p. 18). Most (2016, p. 935) sintetiza o método da *Quellenforschung* da seguinte forma:

> Como pode alguém ter certeza de que algum trecho em um sobrevivente texto antigo B não foi inventado pelo autor do texto, mas foi tomado por ele de outro texto A anterior? Obviamente, as coisas são mais simples se o texto A está ainda disponível para nós, assim que nós podemos determinar por inspeção se as duas passagens em questão são idênticas. Mas, supondo que o texto A foi perdido. A técnica principal da filologia da Quellenforschung envolvia a comparação do trecho sobrevivente do texto B, com outra passagem similar em outro trecho B^1 (e com outras passagens similares em textos sobreviventes B^2, B^3, etc. se estiverem disponíveis) e argumentando que (1), sendo o grau de similaridade entre as passagens em B e em B^1 (e B^n) tão grande que pode ser explicado pela mera probabilidade e (2) sendo que os dois textos sobreviventes parecem ser independentes um do outro, no sentido de que nenhum deles foi a origem direta do outro, ambos deveriam, consequentemente, derivar de um terceiro texto A, anterior aos dois, mas perdido posteriormente, que pode ser reconstruído com base nessa comparação.[90]

De acordo com Orriols (2015, p. 340-341), esse método considerava que a busca pela autoridade e pela veracidade da fonte era fundamental para se chegar à "verdade", gerando um certo distanciamento entre o pesquisador e o objeto estudado. A primeira obra que aplicou esse método (até então mais próximo dos estudos críticos bíblicos) a textos pagãos da Antiguidade clássica foi a *Prolegomena ad Homerum* (1795), de Friedrich August Wolf, que, assim como Heyne, estudara na Universidade de Göttingen (Most, 2016, p. 937). Por meio dessa técnica, foram possíveis iniciativas como os *Fragmenta Historicorum Graecorum*,

---

[90] "How can one be sure that some passage in a surviving ancient text B was not invented by that text's author but was taken over by him from some other, earlier text A? Obviously, matters are simpler if text A is still available to us, so that we can determine by inspection whether the two passages in question are identical.6 But suppose that text A has been lost. The standard technique of Quellenforschung philological involves comparing that surviving passage in one text B with some other similar passage in another surviving text B1 (and with any other similar passages in surviving texts B2, B3, etc., if these are available) and arguing that since (1) the degree of similarity between these passages in B and in B1 (and Bn) is too great to be explained by mere chance and (2) the two surviving texts seem to be independent of one another, in the sense that neither of them was the direct cause of the other, they must consequently both derive from some third text A, earlier than both of them but subsequently lost, which can be reconstructed on the basis of this comparison".

editados por Karl Müller e Theodor Müller em 1841, e o *Die Fragmente der Griechischen Historiker*, de Jacoby, em 1926 (Rubincam, 2018, p. 17). Gradualmente, o método passou a ser aplicado a Diodoro, uma vez que sua obra sobreviveu enquanto muitos autores por ele utilizados não chegaram até nós. Isso gerou um interesse maior em "descobrir" esses autores perdidos do que em compreender a *Biblioteca Histórica* enquanto produto cultural próprio, fruto de seu contexto específico (Rubincam, 2018, p. 15).

Um primeiro testemunho da recepção de Diodoro no século XIX vem de Theodor Mommsen, em sua obra *Die Römische Chronologie bis auf Caesar* (A cronologia romana até César), de 1859. Nela, o autor afirma que "os jejuns de Diodoro são de grande importância, pois sem dúvida provêm dos Anais de Fábio; infelizmente, estão tão abalados pela incrível simplicidade e ainda mais incrível falta de consciência deste mais miserável de todos os escribas, como a tabela a seguir os mostra claramente" (Mommsen, 1859, p. 125)[91]. Anos mais tarde, em 1878, Mommsen publicaria um artigo intitulado *Fabius und Diodor* (Fábio e Diodoro), no qual argumenta que Fábio Píctor teria sido a principal fonte de Diodoro para a história romana arcaica. De forma semelhante, Wilamowitz (1848-1931), em uma carta ao egiptólogo Heinrich Schäfer, descreve Diodoro como "um escriba tão miserável" (Chamoux, 1993, p. XXI)[92].

Mesmo assim, Nissen (1863, p. 82-83) já discordava da ideia de se considerar Diodoro um mero compilador e, consequentemente, de se depreciar a *Biblioteca Histórica*, mesmo que sua obra não fosse centrada exclusivamente nele. Por outro lado, em 1868, Christian August Volquardsen (1840-1917) publicou uma tese de doutorado intitulada *Untersuchungen über die Quellen der griechischen und sicilischen Geschichten bei Diodor, Buch XI bis XVI* (Investigações sobre as fontes das histórias gregas e sicilianas em Diodoro, do livro XI ao XVI). Nela, Volquardsen inicia seu trabalho criticando Diodoro, afirmando que:

---

[91] Die Fasten Diodors sind von groſser Wichtigkeit, da sie ohne Zweifel aus den Annalen des Fabius herstammen; leider sind sie indeſs durch die unglaubliche Einfalt und noch unglaublichere Gewissenlosigkeit dieses elendesten aller Scribenten so zerrüttet, wie die folgende Tabelle sie übersichtlich darlegt".

[92] "Ein so miserabler Skribent".

> A importância da biblioteca histórica de Diodoro para o estudo da história grega não pode ser medida pelo julgamento que deve ser feito sobre seu autor como historiador. O que Diodoro conseguiu como tal na composição de sua obra, carrega o selo de total ignorância, estreiteza de espírito e uma frivolidade que beira a inescrupulosidade no tratamento do seu material (Volquardsen, 1868, p. 1).[93]

O autor também critica, ainda no primeiro capítulo, o método de Heyne, observando que este considerava como fontes de Diodoro todos os autores citados por ele, reduzindo o trabalho de Heyne a uma mera compilação desses nomes. Já a tese de Volquardsen, a partir do capítulo VII, busca identificar fontes específicas que Diodoro teria utilizado, destacando especialmente Éforo de Cumas e Teopompo de Quíos para as histórias gregas, e Timeu de Tauromênio para os relatos referentes à Sicília.

Poucos anos depois, em 1869, Wilhelm Collmann publicou *De Diodori Siculi fontibus* (Sobre as fontes de Diodoro Sículo), buscando demonstrar que Diodoro, para narrar a Guerra do Peloponeso, teria utilizado Éforo, o qual, por sua vez, se baseou em Tucídides. Collmann (1869, p. 29) também estabeleceu que Eusébio não teria se utilizado de Diodoro em sua cronologia de Roma, mas sim de Dionísio de Halicarnassos, além de indicar que Diodoro teria recorrido à obra de Castor de Rodes (1869, p. 39). Em seu capítulo IV, o autor argumenta que Diodoro se valeu da obra de Políbio, nos livros XXIII a XXVII.

Nesse contexto, é importante mencionar novas edições do texto diodoriano publicadas nesse período, incluindo as de Ludwig Dindorf, de 1826 e 1828-1831, ainda dependentes da edição de Wesseling; a edição Teubneriana de Immanuel Bekker, de 1853-1854; os cinco volumes de Dindorf publicados entre 1866 e 1868, já citados, que sofreram algumas alterações; e a edição Teubneriana em seis volumes organizada por Vogel (três primeiros volumes, com os livros I–XV) e Fischer (três últimos volumes, com os livros XVI–XX), publicada entre 1888 e 1906 (Stronk, 2017, p. 29; Bertrac, 1993, p. CLVII–CLXII).

De 1880 é o trabalho de Schneider, intitulado *De Diodori fontibus*, no qual o autor busca identificar as fontes dos quatro primeiros livros da obra de Diodoro. No que se refere ao primeiro livro, em que Diodoro trata do Egito, Schneider inicialmente[94] busca paralelos com

---

[93] "Die Bedeutung der historischen Bibliothek Diodors für die Erforschung der griechischen Geschichte kann nicht nach dem Urtheil bemessen werden, welches über ihren Verfasser als Historiker gefällt werden muss. Was Diodor als solcher in der Abfassung seines Werks geleistet hat, trägt den Stempel der äussersten Unwissenheit, Beschränktheit und einer an Gewissenlosigkeit grenzenden Leichtfertigkeit in der Behandlung seines Stoffs".

[94] Assim ele escreve "*Si libri spectantur universi, eos valde discrepare luce clarius est. Tota enim ratio ac via describendi prorsus alia est; res aliter digestae sunt ac minus elaboratae ab Herodoto*" (Schneider, 1880, p. 13). Em tradução livre seria "Se os livros forem analisados por completo, vê-se de forma clara que eles se diferenciam muito. Toda a técnica e a forma de escrever é diferente; as coisas são explicadas ou menos elaboradas por Heródoto".

Heródoto e conclui que boa parte do conteúdo foi extraída de Hecateu de Abdera, utilizando para isso os fragmentos desse último reunidos por Karl Müller (1813–1894) (Schneider, 1880, p. 27). Quanto ao segundo livro, Schneider organiza a análise por povos: para as Amazonas, considera Clitarco como possível fonte (p. 51), enquanto para os árabes entende que Diodoro se baseou em um geógrafo, e não em um historiador (1880, p. 53). Dessa forma, Schneider segue a linha de outros historiadores do período, que buscavam reconstruir a obra diodoriana a partir das fontes que ele utilizou.

Entretanto, Adolf Holm, em sua *Geschichte Siciliens im Alterthum* (História da Sicília na Antiguidade), publicada em três volumes[95], rebate a teoria de Collmann, evidenciando diferenças estruturais entre as obras de Diodoro e Éforo. Contudo, Holm concorda com Volquardsen quanto ao uso da obra de Timeu para a história da Sicília, acrescentando que Diodoro também se utilizou de Políbio (Holm, 1965, II, p. 136–137). De modo geral, a crítica de Holm incide sobre a ideia de que Diodoro teria usado apenas uma fonte por tema, argumentando que ele recorria a múltiplas fontes para tratar de um mesmo assunto.

No terceiro volume, Holm elogia Diodoro pela realização de uma tarefa tão árdua quanto a de escrever uma história universal, destacando que, "naquilo que concerne o primeiro ponto [a organização do material], devemos reconhecer que o material é repartido com muito discernimento"[96] (Holm, 1965, III, p. 410). Holm (1965, III, p. 412) reconhece ainda que a ideia de redescobrir autores antigos perdidos, por meio de evidências encontradas em obras de outros autores sobreviventes, constitui uma ilusão, e que os escritores não renunciavam à sua individualidade mesmo ao se utilizarem de fontes para compor suas obras. Complementando, ele afirma que "Diodoro **não** usou de forma tão serviente os seus autores, copiando-os quase que literalmente; mas, pelo contrário, ele assimilou o que eles referiam e o escreveu em grande parte na linguagem que lhe era própria, com suas próprias considerações"[97] (Holm, 1965, III, p. 414, grifo nosso).

Em 1890, Rudolf Neubert publicou o trabalho *Spuren selbständiger Thätigkeit bei Diodor* (Traços de atividade independente em Diodoro), que marcou o início da chamada "questão diodoriana" (Ambaglio, 1995, p. 9). Embora Neubert não tenha sido o primeiro a

---

[95] O primeiro de 1869, o segundo em 1874 e o terceiro em 1897. Aqui utilizamos a tradução italiana de 1965, realizada por Giuseppe Kirner no terceiro volume, e por dal Lago e Graziadei no segundo.

[96] "Per quello che riguarda il primo punto, dobbiamo riconoscere che la materia è in essa ripartita con molto discernimento".

[97] "Diodoro non si è valso tanto servilmente dei suoi autori, da ricopiarli quasi alla lettera; ma piuttosto si è assimilato ciò ch'essi riferivano, e poi lo ha riferito in gran parte in quel linguaggio che gli era proprio e colle sue proprie considerazioni".

questionar a visão de Diodoro como mero compilador, seu artigo é o primeiro a focalizar especificamente essa temática. Neubert considera como originalmente diodorianas as introduções ou prólogos, bem como outras passagens que expressariam opiniões morais do autor siceliota, e atribui a Diodoro o planejamento da estrutura da obra em seus capítulos.

Ainda assim, a opinião majoritária continuava a considerar Diodoro um mero copista. Nesse contexto, Eduard Schwartz publicou, em 1903, o artigo *Diodoros*, que posteriormente integrou o livro *Griechische Geschichtschreiber* (Historiadores gregos), de 1959. Nele, Schwartz afirma claramente que "a compilação de Diodoro – esse livro não pode ser chamado de obra […]"[98] (Schwartz, 1959, p. 35). Em seguida, acrescenta que "Diodoro é, obviamente, um exemplo particularmente de baixo escalão desses fabricantes de livros na capital mundial emergente"[99]. Por fim, o autor lista (p. 45-97) os historiadores que Diodoro teria utilizado em sua obra[100], considerando-os como fontes para sua compilação.

Em 1933, teve início um dos maiores empreendimentos sobre a obra de Diodoro: sua tradução completa (incluindo os fragmentos) para o inglês pela *Loeb*, realizada por C. H. Oldfather, considerada pelo próprio autor (1989, p. XXV) "a primeira para o inglês em mais de 200 anos"[101]. Ao todo, a edição foi publicada em 12 volumes, utilizando o texto grego da edição Teubneriana de Vogel e Fischer (1888), já citada anteriormente (Oldfather, 1989, p. XXIV). Oldfather faleceu antes de ver o trabalho finalizado, tendo traduzido os livros I a XIV, entre 1933 e 1954 (Rubincam, 2018, p. 16); outros estudiosos[102] continuaram a tradução e a edição até a publicação do último volume, em 1967. É interessante destacar o relato de Oldfather (1989, p. XVII) sobre a recepção da obra de Diodoro:

> A visão anterior sustentava que Diodoro teria se limitado a copiar um único autor em diversos capítulos e até livros de sua obra. A crítica extrema, entretanto, logo foi revista, e atualmente é geralmente aceito que, embora Diodoro provavelmente tenha seguido predominantemente um único autor em certas seções da *Biblioteca Histórica*, ele utilizou simultaneamente outros autores[103].

---

[98] "Diodors Kompilation- ein werk kann man das buch nicht nennen".

[99] Diodor ist freilich ein besonders tief stehendes exemplar dieser Bücherfabrikanten der werdenden welthaupstadt".

[100] Para observar a lista de forma direta, ver Chamoux (1993, p. XXIII-XXV).

[101] It is the first in English for more than two hundred years".

[102] A saber C. L. Sherman, para o sétimo volume; C. B. Welles, para o oitavo; R. M. Geer, para os volumes 9 e 10; F. R. Walton, para o volume 11; e Geer e Walton para o último volume.

[103] "The earlier view was that Diodorus took a single author and copied him for many chapters and even books of his history. From that position criticism soon was forced to recede, and it is generally held now that while Diodorus probably leaned very strongly upon a single author for one or another section of his work, he used at the same time other writers as well".

Oldfather ainda conclui, no mesmo parágrafo, que "é o sentimento do presente tradutor de que há muito mais da individualidade de Diodoro nessa *Biblioteca Histórica* do que geralmente se supôs […]"[104]. Percebe-se, assim, uma mudança, embora gradual, na perspectiva em torno da obra. Dessa maneira, mesmo já havendo sinais de um novo paradigma, e, embora a opinião de Diodoro como compilador não fosse unânime no século XIX, é apenas no período pós-guerra que se inicia aquilo que podemos chamar de terceira e última fase de sua recepção crítica.

Como bem atesta Orriols (2015, p. 342), "a excessiva utilização da filologia não tinha considerado aspectos que, de um ponto de vista histórico-cultural, poderiam ser explicados a partir da dimensão humana e temporal de seu autor"[105]. Alasà (2001, p. 32) também assevera que, enquanto a *Quellenforschung* se preocupou em averiguar qual autor Diodoro copiou em determinada passagem, o que realmente importa é "o porquê tal ou qual passagem foi colocada ali em uma escolha livre entre um acervo monstruoso de material historiográfico anterior"[106].

Com novas investigações e métodos, levando em conta o contexto do autor, foi possível traçar alguns pontos de inflexão que ajudaram a mudar o paradigma do século XIX. O trabalho de Palm, publicado em 1955 com o título *Über Sprache und Stil des Diodorus von Sizilien* (Sobre a linguagem e o estilo de Diodoro de Sicília), analisou a linguagem utilizada pelo autor, não apenas permitindo compreender melhor sua forma de escrita no período helenístico, mas também demonstrando "que a *Biblioteca*, antes de ser uma mera cópia de outros autores, possuía uma construção interna, conferindo a Diodoro a confecção de uma concepção historiográfica própria" (Morais, 2008, p. 24). Da mesma forma, Palm (1955, p. 55) rechaçou a ideia de um uso "servil" da obra de Agatárquides de Cnidos, analisando os livros III e V de Diodoro, ao mostrar que este modificava trechos de acordo com seus próprios critérios.

Outro trabalho relevante que contribuiu para a mudança de paradigma nos estudos diodorianos é o artigo de Laqueur, publicado em 1958, intitulado *Diodorea*. Nesse artigo, o autor inicia traçando a ideia geral vigente sobre Diodoro, segundo a qual o autor de Agírio seria utilizado apenas como uma formalidade, servindo como mediador para citações de

---

[104] "It is the feeling of the present translator that there is much more of the individuality of Diodorus in his Library of History than has been generally supposed".

[105] "La excesiva utilización de la filología no había considerado aspectos que desde un punto de vista histórico-cultural podían explicarse desde la dimensión humana y temporal de su autor".

[106] "Por qué tal o cual pasaje ha sido colocado ahí en una elección libre entre un acervo monstruoso de material historiográfico anterior".

autores perdidos, como Éforo e Jerônimo de Cárdia, sendo ainda criticado por não compreender bem esses autores, podendo ser descrito como "estúpido, mas consequente"[107] (Laqueur, 1958, p. 259). Em seguida, Laqueur analisa os anacolutos presentes na obra, que os estudiosos da *Quellenforschung* utilizavam para apontar os erros de Diodoro, mas observa que, ao conectá-los na ordem planejada pelo próprio autor da *Biblioteca* (1958, p. 259-271), as sentenças selecionadas estariam, de fato, gramaticalmente corretas. Posteriormente, ele examina supostos erros factuais, como nomes incorretos, percebendo que, assim como os anacolutos, esses equívocos (1958, p. 271-281) teriam sido introduzidos posteriormente pelos editores do século XIX. O autor conclui seu estudo afirmando que:

> Num certo sentido, ele é menos independente do que se supunha anteriormente; ele não criou algo novo independentemente das fontes mencionadas, mas já adotou uma determinada estrutura. Mas na elaboração ele é muito mais independente do que se supunha, pois incorporou trechos de outros autores nesta fonte básica (Laqueur, 1958, p. 290).[108]

Há também a tese de doutorado de Walter Spoerri, intitulada *Spaeterhellenistische Berichte über Welt, Kultur und Götter. Untersuchungen zu Diodor von Sizilien* (Relatos helenísticos tardios sobre o mundo, a cultura e os deuses: estudos sobre Diodoro de Sicília), de 1959. Nela, "Spoerri mostra as influências do pensamento sincrético do período helenístico, comum aos homens cultos da época de Diodoro" (Morais, 2008, p. 24). Por essa razão, segundo Rubincam (1980, p. 19), Spoerri teria ido além do trabalho de Palm, ao analisar não apenas a linguagem, mas também as ideias que permeavam o contexto de Diodoro. Por exemplo, Spoerri refuta um artigo[109] de 1912, escrito por Karl Reinhardt, que afirmava que as passagens em que Diodoro, no início de sua obra, discute a origem do universo teriam sido derivadas de Demócrito via Hecateu de Abdera. Spoerri rebate, afirmando que o que Diodoro apresenta é fruto das concepções ecléticas típicas do século I a.C. (Chamoux, 1990, p. 248). A partir desse momento, como assinala Tuero (1994a, p. 8), questões como o universalismo e elementos moralizantes passaram a integrar uma reabilitação de Diodoro enquanto historiador.

Em 1962, foi publicado outro artigo de grande relevância para os estudos diodorianos, intitulado *Diodorus and his sources* (Diodoro e suas fontes), de Robert Drews.

---

[107] "Dumm, aber consequent".

[108] "In gewisser Weise ist er also weniger selbstandig, als man bisher angenommen hat; er hat nicht aus den genannten Quellen etwas selbstandig Neues geschaffen, sondern er hat bereits einen gegebenen Rahmen uibernommen. Aber in der Ausarbeitung ist er viel selbstandiger, als angenommen wurde, indem er in diese Grundquelle die Exzerpte aus anderen Autoren hineinarbeitete".

[109] Intitulado "Hekataios von Abdera und Demokritos" (Hecateu de Abdera e Demócrito).

Nessa breve contribuição, Drews (1962, p. 389) analisa e contesta atribuições feitas a Éforo de trechos que considera originalmente diodorianos, destacando como essencialmente diodorianas as passagens de caráter moralizante. Mais adiante, o autor (1962, p. 389-392) investiga as passagens em que Diodoro teria se servido do filho de Éforo, Demófilo, que possivelmente continuou a obra do pai após sua morte. Por fim, Drews (1962, p. 392) conclui que a inclusão de mitos e diálogos por Diodoro está mais relacionada a problemas de organização da obra do que ao uso ou não das fontes.

Anos mais tarde, em 1972, foi publicada em forma de livro a tese de doutorado de Anne Burton, defendida em 1968, intitulada *Diodorus Siculus, Book I, A Commentary*. Logo no início de sua obra, Burton (1972, p. 1) observa que, na época em que escreveu, era opinião corrente que Diodoro, mesmo tendo baseado partes de sua narrativa em um único autor, teria incorporado outros autores, conforme já havia sido proposto por Laqueur (1958). Entretanto, a autora considera problemática a aplicação dessa perspectiva à obra inteira, especialmente ao livro I, objeto de seu estudo. No primeiro capítulo, Burton demonstra que a ideia de que Diodoro teria copiado Hecateu de Abdera, proposta pela primeira vez por Schneider (1880), não pode ser comprovada, argumentando que Diodoro utilizou uma variedade maior de fontes, sem deixar de reconhecer sua originalidade.

Mesmo com a mudança gradual para um novo paradigma, opiniões ainda alinhadas às ideias do século XIX permaneceram. Em 1958, foram publicadas, em um volume intitulado *Ricerche sulla storiografia siceliota* (Investigações sobre a historiografia siceliota), as transcrições das aulas do historiador italiano Gaetano de Sanctis (1870-1957), lecionadas em seu último ano de magistério. No capítulo dedicado a Diodoro, de Sanctis inicialmente observa pouca ou nenhuma presença de autópsia historiográfica no autor, ainda que reconheça que Diodoro tenha realmente realizado as viagens mencionadas em sua introdução (1958, p. 80). Em seguida, de Sanctis (1958, p. 83) afirma que "Diodoro, como já dito antes, não é nada além de um miserável compilador. Nem sequer vale a pena criticar a arquitetura realmente penosa de sua obra, e só é necessário dizer que a sua História não é senão um agregado de notícias sem nexo algum"[110]. O historiador também endossa a ideia proposta por Volquardsen, segundo a qual Diodoro teria copiado suas histórias grega e siciliana de Éforo e Timeu, respectivamente.

[110] "Ma Diodoro, come s'è già detto, non è che un miserabile compilatore. Non vale neppure la pena di criticare l'architettura della sua opera, e c'è appena bisogno di dire che la sua Storia non è che un aggregato di notizie senza nessun vero senso".

Em sua *História da literatura grega*, publicada em 1962, o austríaco Albin Lesky (1896-1981) afirma que Diodoro teria reunido materiais sem grandes pretensões estilísticas, sendo sua obra uma mera compilação (Lesky, 2010, p. 504). De maneira similar, Woodhead (1922-2008), em seu livro *Os gregos no ocidente*, também publicado em 1962, descreve a obra de Diodoro com os seguintes termos:

> Volvidos mais de dois séculos, Diodoro de Agírio começou a escrever uma Biblioteca da história universal em quarenta volumes, verdadeira compilação dos materiais dos seus antecessores. Escreveu para um público que aparentemente não deseja mais do que súmulas históricas sem olhar ao estilo ou à qualidade literária, mas a importância de Diodoro reside sobretudo no facto de ele, tal como o abade Siéyès, ter subsistido (Woodhead, 1972, p. 147).

Nos anos 1970, iniciou-se também um novo empreendimento de tradução da obra completa de Diodoro, realizada pela *Les Belles Lettres*, na série *Budé*. O primeiro volume, datado de 1972 e reeditado em 1993, apresenta, já em sua introdução, escrita por François Chamoux e Pierre Bertrac, a afirmação de que "a acusação de servilismo em relação aos seus predecessores, que foi formulada contra Diodoro, carece de um fundamento sólido: quase todos os modelos que ele seguiu desapareceram, e não conseguimos detectar os limites da sua influência senão por conjectura"[111] (Chamoux, 1993, p. XXVII).

Entretanto, mesmo com algumas opiniões ainda ancoradas na *Quellenforschung*, a nova "ortodoxia" dos estudos diodorianos ganharia força nos anos seguintes. Destaca-se, nesse sentido, o artigo de Sacks, de 1982, intitulado *The lesser proemia of Diodorus Siculus* (Os proêmios menores de Diodoro Sículo). Nele, o autor buscou analisar a autoria dos proêmios menores da *Biblioteca Histórica*, uma vez que o proêmio do livro I já era atribuído a Diodoro. Ao final, Sacks conclui que "portanto, quando Diodoro põe em suas próprias palavras, e introduz de sua vontade o pensamento histórico-filosófico de seus predecessores, isso é, certamente, mais do que o mero plágio"[112] (Sacks, 1982, p. 442), indicando que Diodoro era influenciado pelas fontes que empregou, mas que as contradições observadas em seus proêmios não comprometem sua autoria.

De suma importância foi o colóquio realizado na Itália em 1984, que posteriormente foi publicado em forma de livro sob o título *Mito, storia, tradizione: Diodoro Siculo e la storiografia classica*, em 1991. Nele, diversos acadêmicos discutiram temas variados

---

[111] "L'accusation de servilité à l'égard de ses devanciers qu'on a formulée contre Diodore manque de fondement solide: les modèles qu'il a suivis ont presque tous disparu et on ne décèle les limites de leur influence que par conjecture".

[112] "For, when Diodorus puts into his own words, and introduces by his own volition, the historiographical-philosophical thoughts of his predecessors, it is certainly more than mere plagiarism".

relacionados à obra, não se limitando mais à questão da autoria, mas analisando a *Biblioteca* como um todo. Destacam-se, nesse contexto, o capítulo de Agostinetti, que trata das presenças femininas nos livros XVIII-XX, e o estudo de Galvagno, que aborda a figura de Ducécio e a retórica utilizada por Diodoro. Durante esse mesmo período, na Itália, foram publicadas novas traduções da obra completa para o italiano: uma pela editora Sellerio, entre 1984 e 1988, e outra pela Rusconi, entre 1985 e 1988.

O mesmo Sacks, citado anteriormente, publicou em 1990 um livro que consolidou o novo paradigma: *Diodorus Siculus and the First Century* (*Diodoro Sículo e o primeiro século*). A obra consegue sintetizar as discussões desenvolvidas nas três décadas anteriores. No primeiro capítulo, Sacks retoma seu artigo anterior e amplia a análise dos proêmios da *Biblioteca Histórica*. No segundo capítulo, investiga questões relativas às ideias de Diodoro, como o papel da *Fortuna* na obra e a concepção de sucessões de impérios, confrontando de forma incisiva a antiga teoria de Diodoro como compilador de Éforo e, a partir da análise do modelo diodoriano de império, concluindo a existência de independência de pensamento do autor (Sacks, 1990, p. 51). O terceiro capítulo aborda um dos leitmotivs da *Biblioteca*: o progresso da cultura, especialmente por meio de figuras históricas importantes, como elemento moralizante e pedagógico, além de discutir o universalismo da obra. No quarto capítulo, Sacks analisa aspectos da escrita de Diodoro, como a inserção de discursos e a forma como ele cita diversos autores para apresentar diferentes perspectivas sobre um mesmo evento (Sacks, 1990, p. 109). O livro se encerra com uma análise da posição de Diodoro em relação a Roma e ao seu poder, considerando também o contexto histórico do autor na tardia República romana.

No mesmo ano da publicação de Sacks, Chamoux publicou o artigo *Un historien mal-aimé: Diodore de Sicile* (Um historiador mal-amado: Diodoro de Sicília). Ao longo do texto, que se inicia questionando o motivo pelo qual um historiador tão elogiado até meados do século XVI passou a ser criticado a partir do século XIX, Chamoux aborda o plano original da obra e a divisão feita por Diodoro (Chamoux, 1990, p. 244-245). Em seguida, o autor elogia Diodoro, comparando-o a Tucídides, ao perceber que a conquista da Gália por César representou um marco histórico análogo às conquistas de Alexandre na Ásia. Por fim, o artigo apresenta um levantamento do status quaestionis recente dos estudos sobre Diodoro.

Poucos anos depois, em 1994, ocorreu o colóquio da Universidade de Granada, que também foi publicado em forma de livro, com o título *Estudios sobre Diodoro de Sicilia*, organizado e editado por Lens Tuero. Os artigos abordaram temas ainda mais variados do que os do colóquio italiano. Alguns discutiram a moralização e a *Týche* (Fortuna), como os

trabalhos de Camacho Rojo; outros, principalmente Lens Tuero, trataram de questões como a natureza da *Biblioteca*, a mitificação de Seleuco I e o imperialismo romano, entre outros assuntos. Além desses, houve contribuições de outros autores sobre diversos aspectos da obra. Observa-se, assim, que, progressivamente, a questão da autoria, embora ainda relevante, passou a ser preterida em favor de temáticas diretamente relacionadas à *Biblioteca Histórica*. É também de Tuero, em colaboração com Jesús M. García González e Javier Campos Daroca, a primeira tradução espanhola da obra, realizada em 1995. Poucos anos depois, em 2001, surgiu a segunda tradução para o espanhol, publicada pela editora Gredos, graças ao trabalho de Francisco Parreu Alasà.

Ainda em 1995, Delfino Ambaglio publicou o livro *La Biblioteca Storica di Diodoro Siculo: problemi e metodo*. Na introdução, o autor (1995, p. 9) já estabelece que:

> Dessa forma, a presente contribuição sobre o historiador siciliano não irá fugir de sua sorte e estará ao lado dos que sustentam alguma modesta originalidade diodoriana: há nisso boa parte da verdade. Não posso, porém, deixar de alertar, na introdução, que o papel de defensor de Diodoro nunca me cativou: não temos sequer certeza de que ele pensava para si mesmo a originalidade, aquela que de forma variada os modernos desejam, como um valor.[113]

Tendo isso em vista, Ambaglio concorda que houve excessos nas análises da *Quellenforschung*, mas não vê no método um mal em si. Entretanto, ele aponta que a crítica de fontes não gerou um interesse real pela obra de Diodoro, limitando-se à busca de fragmentos de autores perdidos. Ao longo de sua obra, o autor investiga diversos aspectos, como geografia e etnografia, moralismo e relação com Roma, representando uma contribuição nova e significativa para os estudos diodorianos. Em 2002, na obra organizada por Vattuone sobre os historiadores gregos do Ocidente, Ambaglio escreveu o capítulo relativo a Diodoro, no qual rebate o livro de Sacks, considerando seus argumentos imaginários, embora sem apresentar uma opinião pessoal clara (2002, p. 333). No presente capítulo, contudo, ele discute os traços regionalistas da obra (2002, p. 320), tema que aprofundaria posteriormente em uma contribuição para o colóquio de 2005, intitulada *Diodoro Siculo tra storia locale e storia indigena* (Diodoro Sículo entre história local e história indígena).

Catherine Rubincam também trouxe contribuições importantes para os estudos sobre Diodoro. Seu artigo de 1998, intitulado *Did Diodorus Siculus Take over Cross-References*

---

[113] "Così anche il presente contributo sullo storico siciliano non sfuggirà alla sua sorte e sarà schierato accanto ai sostenitori di qualche modesta originalità diodorea: c'è in questo una gran parte di vero. Non posso però fare a meno di avvertire, in sede introduttiva, che il ruolo di difensore di Diodoro non mi ha mai affascinato: non siamo neppure sicuri che egli pensasse per se stesso all'originalità, quella che variamente i moderni auspicano, come a un valore".

from His Sources? (Diodoro teria copiado referências cruzadas de suas fontes?), destacou-se pelo objeto de análise (as referências cruzadas) e apoiou-se em trabalhos anteriores da autora, publicados em 1987 e 1989[114]. Ao final do artigo, Rubincam conclui que não é possível dar uma resposta definitiva à questão, pois algumas referências cruzadas parecem ser originais de Diodoro, enquanto outras não (Rubincam, 1998, p. 82).

Desde 1746, com Wesseling, não houve um comentário completo da obra de Diodoro sobre todos os livros, havendo, nas palavras de Rubincam (2018, p. 16), uma fragmentação nos estudos diodorianos desde o século XIX. Entretanto, Delfino Ambaglio, Franca Landucci e Luigi Bravi publicaram, em 2004, a introdução geral de um projeto que visava comentar por inteiro a *Biblioteca Histórica*, incluindo os livros perdidos, através de uma colaboração, iniciada em 1997, envolvendo as Universidades de Pavia, Bolonha, Florença e Milão. Ao todo foram publicados oito volumes. Em 2008, surge o primeiro estudo sobre Diodoro no Brasil, com a tese de doutorado de Cynthia Cristina de Morais Mota, intitulada *As lições de História Universal da Biblioteca Histórica de Diodoro de Sicília como processo educativo da humanidade*, defendida na Universidade de São Paulo (USP). O trabalho analisa termos específicos de Diodoro e do helenismo em geral, como *Parádoxa*, *Týkhe* e *Koiné Historía*, além de aspectos mais amplos da *Oikouméne* diodoriana, incluindo a moralização de figuras históricas. Este último aspecto foi aprofundado pela mesma autora no artigo *O retrato moral e político de grandes figuras da história na Biblioteca Histórica de Diodoro de Sicília*, publicado em 2018.

Nos últimos anos, houve um crescente número de congressos e publicações dedicados à obra de Diodoro. Entre eles, destacam-se os *Dialogues d'histoire ancienne* (2012), cujo tema foi *Diodore d'Agyrion et l'histoire de la Sicile*, com contribuições de diversos autores. O foco dessa publicação recaiu especificamente sobre a relação entre Diodoro e a Sicília, como se evidencia nos dois primeiros capítulos, de Giovanelli-Jouanna e de Renaud Robert, dedicados aos mitos sicilianos na Biblioteca. Os capítulos subsequentes concentram-se, de modo geral, na presença da Sicília ao longo dos livros históricos da obra diodoriana. Dentre as novas abordagens, também se destacam as publicações de Lisa Irene Hau, tanto o artigo de 2009 quanto seu livro de 2016, em que ambos analisam os aspectos

[114] O "The organization and composition of Diodoros' Bibliotheke" (A organização e a composição da *Biblioteca* de Diodoro) e o "Cross-references in the Bibliotheke Historike of Diodoros". (Referências cruzadas na *Biblioteca Histórica* de Diodoro).

moralizantes da obra de Diodoro[115]. Entre os estudos recentes, merece menção o livro de Charles Muntz, *Diodorus Siculus and the world of the late Roman republic* (2017), que aborda a obra no contexto da tarda república romana. Para os propósitos deste trabalho, Muntz revela-se especialmente relevante em seu quinto capítulo, intitulado *The Deified Culture Bringers* ("Os portadores de cultura divinizados"), citado mais adiante, no qual analisa o papel das figuras civilizadoras, aqui denominadas evérgetas, na obra de Diodoro. Trata-se, contudo, de um tema que não constitui uma novidade em sua abordagem, uma vez que autores como Zecchini, já em 1978, e Sartori, em 1984, haviam publicado estudos dedicados ao papel dos benfeitores. O trabalho de Zecchini, em particular, examina de modo específico a forma como Diodoro representa a figura de César. Devillers (1998), por sua vez, ao realizar um estudo comparativo entre as narrativas de César e de Gélon de Siracusa, também abordou essa temática de maneira original.

O já citado Kenneth Sacks, em *Diodorus Siculus and the First Century*, também dedica ampla atenção a esse tema, especialmente nos capítulos 3 e 6. O primeiro aborda a ideia de progresso cultural na *Biblioteca Histórica*, questão que será retomada na seção 5.1, enquanto o segundo se concentra na figura de Júlio César na obra. Alguns anos antes do estudo de Muntz (2017), foi publicada ainda a obra de Sulimani (2011), intitulada *Diodorus' Mythistory and the Pagan Mission*, dedicada integralmente ao tema dos benfeitores divinizados na *Biblioteca*. Nesse caso, contudo, o enfoque recai sobretudo sobre os cinco primeiros livros da obra, marcados por uma forte presença de elementos mitológicos.

Por fim, o volume editado por Hau, Meeus e Sheridan em 2018, *Diodoros of Sicily: Historiographical theory and practice in the Bibliotheke*, reuniu capítulos de diversos especialistas, oferecendo uma perspectiva abrangente sobre teoria e prática historiográfica na *Biblioteca*. Dentre esses estudos, destacam-se, para os propósitos da presente pesquisa, o capítulo de Durvye, intitulado *The Role of the Gods in Diodoros' Universal History: Religious Thought and History in the Historical Library*, igualmente centrado nos livros de caráter mitológico, e o de Bianchetti, *Ethno-Geography as a Key to Interpreting Historical Leaders and Their Expansionist Policies in Diodoros*. Este último analisa a forma como Diodoro aborda populações gregas e não gregas nos primeiros livros da obra, identificando padrões narrativos associados a figuras consideradas centrais pelo autor.

---

[115] O artigo intitula-se *The Burden of Good Fortune in Diodoros of Sicily: A Case for Originality?* (O fardo da Fortuna em Diodoro da Sicília: um caso de originalidade?), enquanto o livro, que não se restringe a Diodoro, é *Moral History: From Herodotus to Diodorus Siculus* (História Moral: de Heródoto a Diodoro Sículo).

Tendo em vista o contexto, a vida e a obra de Diodoro, bem como a história da recepção e dos estudos diodorianos, fundamentais para situar a presente dissertação de mestrado em um panorama mais amplo de pesquisas e novas abordagens, para compreender o papel político da figura de Júlio César na obra diodoriana, é necessário apreender um conceito central para o autor de Agírio: o *evergetismo* e o culto aos *evérgetas*. Além desse, outros conceitos relevantes, como o culto aos heróis, a figura do *prõ̃tos heuretḗs* e o *evemerismo*, também se articulam com o *evergetismo* diodoriano. Como será demonstrado a seguir, esse conceito e os termos a ele relacionados constituem, em grande medida, o fio condutor e alguns dos artifícios que Diodoro utiliza para cumprir seu objetivo de escrever uma história universal destinada a educar seus leitores.

4 UMA CONTEXTUALIZAÇÃO HISTÓRICA DO EVERGETISMO

4.1 O CONCEITO DE EVERGETISMO E SUA MUDANÇA ATÉ O MUNDO HELENÍSTICO-ROMANO

Corsaro (1998, p. 425) havia identificado na *euergesía* um dos temas centrais utilizados por Diodoro para explicar os avanços civilizacionais na obra, destacando também o papel dos benfeitores como principais agentes desse progresso. O autor (1998, p. 426), porém, faz uma observação ainda mais relevante ao afirmar que:

> Mas esse insistir nos 'benfeitores' seria incompreensível fora do desenvolvimento da ideologia evergética que se verificou nas cidades gregas no período helenístico. Como seria igualmente incompreensível fora da atmosfera cultural helenística, na qual prevalecia a ideologia monárquica, outro tema bem presente em Diodoro: aquele em que os evérgetas são, muitas vezes, reis-benfeitores, personagens da realeza que, com suas ações, conseguem grandes vantagens aos seus súditos e a todo o gênero humano.[116]

Ambaglio (1995, p. 83) também destacou a relação de continuidade entre os contos relativos às grandes figuras da *Biblioteca*, tanto nos livros mitológicos quanto nos históricos, o que Pavan (1961, p. 149-150) interpreta como fruto da experiência empírica de Diodoro. Conforme também afirma Giua (1998, p. 901), "é somente a experiência da tradição evergética helenística que nos permite entender a confiança diodoriana na monarquia dos reis civilizadores"[117]. Para compreender a recorrência constante de figuras individuais de grande importância, é, portanto, necessário entender o conceito de *evergetismo* tal como empregado pelo autor de Agírio. Antes disso, porém, é fundamental conceituar e contextualizar historicamente não apenas o "evergetismo" enquanto terminologia acadêmica, mas também seu desenvolvimento histórico, associado à forma de pensar e à cultura gregas, das quais Diodoro é parte.

O termo *evergetismo* é um neologismo derivado da palavra grega *euergétēs* e teve uma origem relativamente recente na historiografia. Os primeiros autores a utilizá-lo foram André Boulanger, em 1923, na obra *Aelius Aristide et la sophistique dans la province d'Asie*,

---

[116] "Ma questo insistere sui 'benefattori' sarebbe incomprensibile al di fuori dello sviluppo della ideologia evergetica che si è verificato nelle città greche in epoca ellenistica. Come sarebbe del pari incomprensibile, al di fuori dell'atmosfera culturale ellenistica nella quale prevaleva ormai l'ideologia monarchica, un altro motivo ben presente in Diodoro: quello che gli evergeti sono sovente dei re-benefattori, dei personaggi regali, che con la loro azione procurano grandi vantaggi ai loro sudditi e all'intero genere umano".

[117] "Ed è solo l'esperienza della tradizione evergetica ellenistica che ci permette di intendere la fiducia diodorea nella monarchia dei re civilizzatori".

e Henri-Iréné Marrou, em 1948, em *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité*. Boulanger (1923, p. 25) define o *evergetismo* como uma ação realizada por cidadãos ricos que, podendo trabalhar pelo bem público sem perder sua honra, passam a arcar com os custos de diversas liturgias, agindo com liberalidade ou generosidade, sendo a maior dessas liberalidades a organização de jogos (1923, p. 26). Marrou (1948, p. 176) é ainda mais enfático, caracterizando-o da seguinte forma:

> O sistema do "evergetismo" materializou-se através da instituição, tão característica, das fundações pelas quais um indivíduo assegura à cidade, pela doação de capital adequado, as receitas necessárias à manutenção ou pelo menos à melhoria de um serviço público. Eram de todos os tipos: para garantir o abastecimento, a construção ou manutenção de monumentos públicos, os custos de cerimônias religiosas. [118]

Ele (Marrou, 1948, p. 161) também ressalta que, quando o soberano helenístico intervinha na administração ou na política (neste caso, no âmbito educacional), ele o fazia na qualidade de benfeitor (*euergétēs*) privado, ou mecenas. Alguns anos mais tarde, Paul Veyne foi essencial para a popularização do termo no meio acadêmico, sobretudo com um artigo publicado em 1969, intitulado *Panem et Circenses: l'évergétisme devant les sciences humaines*, e posteriormente com o livro *Le pain et le cirque. Sociologie historique d'un pluralisme politique*, publicado em 1976 e traduzido para o português em 2014.

O artigo de Veyne apresenta uma perspectiva fortemente sociológica, na qual o autor se utiliza da interdisciplinaridade entre a história e outras ciências humanas, como a sociologia[119] e a economia[120], para compreender como o *evergetismo* pode ser definido à luz dessa conjugação de visões. Veyne (1969, p. 796) chega a caracterizar o *evergetismo* como "um agregado histórico, mais do que um sistema e, para falar como Cournot, ele teve causas, mas nenhuma razão"[121]. Ainda no mesmo artigo, Veyne (1969, p. 789) observa que, para o desenvolvimento do *evergetismo*, é necessário, mas não suficiente, que exista "uma organização política de tipo não autoritário, gerida por uma classe de notáveis e de

---

[118] "Le système de l'«évergétisme» s'est matérialisé dans l'institution, si caractéristique, des fondations par lesquelles un particulier assure à la cité, par le don d'un capital convenable, les revenus nécessaires à l'entretien ou du moins à l'amélioration d'un service public. Il y en avait de toute sorte: pour assurer le ravitaillement, la construction ou l'entretien de monuments publics, les frais des cérémonies religieuses".

[119] Do ponto de vista funcionalista, Veyne (1969, p. 798) conclui que, dentre as várias funções do evergetismo na sociedade, ele teria uma principal: integrar o indivíduo ao grupo, entendendo por "indivíduo" os cidadãos mais ricos que contribuiriam com seus recursos para a pólis.

[120] No sentido estrito de "análise econômica", Veyne (1969, p. 800) vê o evergetismo como algo fora das fronteiras meramente econômicas, tendo as mais diversas razões, desde religiosas, políticas até sociais.

[121] "L'évergétisme est un agrégat historique, plutôt qu'un système, et, pour parler comme Cournot, il avait des causes, mais point de raison".

proprietários de terra, para quem a política é uma atividade de lazer, não uma carreira ou uma profissão"[122].

Já em seu livro, Veyne (2014, p. 16) define o *evergetismo* como uma ajuda prestada à cidade ou comunidade, sendo um dom de caráter político, descrevendo-o como "um fato social total"[123]: ela [a *evergesia*] é um hábito ou mesmo um aspecto de direito escrito, uma atitude e um fenômeno de mentalidade; ela tem um alcance político e social". Ainda segundo Veyne (2014, p. 203):

> O evergetismo se manifesta por doações ou funções caritativas, por monumentos corégicos para os quais um litúrgico se faz mecenas a fim de expressar e de perpetuar sua glória através de um edfício, pelas subscrições públicas (epidoseis) e pelas promessas públicas de dons[124], chamadas de policitações, e enfim pela generosidade de magistrados que assumem as despesas com seus próprios recursos ou oferecem generosidades pela honra de sua função.

Ele ainda foi expandido por Veyne para incluir uma espécie de presente de um Estado para outro (Veyne, 2014, p. 230). Outro autor importante para os estudos sobre o *evergetismo* é Philippe Gauthier, que, em 1985, publicou um trabalho fundamental sobre o tema, intitulado *Les cités grecques et leurs bienfaiteurs (IVe-Ier s. av. J.-C.). Contribution à l'histoire des institutions*. Nele (1985, p. 9), Gauthier aponta divergências em relação a Paul Veyne[125], não apenas porque este faz uma distinção rigorosa entre fontes epigráficas e literárias, mas principalmente no que se refere aos dados sobre o *evergetismo*, que, segundo ele, não foram devidamente definidos por Veyne, havendo citações de documentos consideradas incorretas. A principal contribuição de Gauthier (1985) para o debate reside na ampliação da cronologia do sistema evergético, distinguindo o alto e o baixo período helenístico (Müller, 2011, p. 346). Outro conceito relevante é o de van Wees (1998, p. 45), que define o *evergetismo* como uma forma de reciprocidade "em que benfeitorias públicas, geralmente em grande escala, e frequentemente pagas com honrarias garantidas

---

[122] "Une organisation politique de type non autoritaire, gérée par une classe de notables et de propriétaires fonciers pour lesquels la politique est une activité de loisir plutôt qu'une carrière ou un métier".

[123] A mesma ideia de fato social total, descrita aqui, já aparecia no artigo de 1969 (p. 793).

[124] Interessante ver também os numerosos exemplos trazidos por Gygax (2016, p. 19-26).

[125] Veyne também sofreu críticas em uma importante revisão de seu livro, feita por Andreau, Schnapp e Schmitt-Pantel (1978). Os autores destacam que Veyne se utiliza de uma concepção de "evergetismo", termo criado na contemporaneidade, que não corresponde a nenhuma noção utilizada pelos gregos ou romanos. Segundo eles, Veyne faz pouco caso da etimologia das palavras que mais ou menos corresponderiam à noção de "evergetismo", concentrando-se apenas nas "coisas" (Andreau et al., 1978, p. 310). Além disso, diferentemente da subdivisão proposta por Veyne (2014, p. 203), que identifica três tipos de evergetismo — o mecenato, o evergetismo político (*ob honorem*) e o funerário —, os autores do artigo (1978, p. 312) consideram que todo o evergetismo é, em essência, político.

coletivamente, servem para legitimar a riqueza e o poder das elites em todos os níveis, desde o local até o imperial"[126].

Já Gygax (2016, p. 26) define o *evergetismo* como "uma instituição[127] que envolve a troca de benefícios e honras"[128]. O mesmo autor (2016, p. 37) argumenta que uma simples benfeitoria poderia ser considerada uma *euergesía* quando acompanhada por honras ao *euergétēs*, como, por exemplo, a construção de estátuas ou de estelas honoríficas, representando a retribuição da comunidade de cidadãos ao seu benfeitor. Outro conceito relevante é o de Zuiderhoek (2009, p. 6), segundo o qual "o *evergetismo* foi uma forma de troca de presentes entre um cidadão rico e sua (ocasionalmente feminina) cidade/comunidade de concidadãos, ou grupos dentro da cidadania"[129].

Mais adiante, Zuiderhoek (2009, p. 11) faz uma importante observação: a mera realização de uma benfeitoria não conferiria automaticamente o título de *euergétēs*; apenas a aceitação pública e a concessão das honrarias poderiam legitimá-lo. Billows (1995, p. 73) também ressalta que esse sistema de honras, oferecido pela cidade ao seu benfeitor e inserido em uma cultura política competitiva como a grega[130], pressionava os cidadãos mais ricos a realizarem novas benfeitorias. Entretanto, um aspecto que não pode ser ignorado é que "a coletividade aparece como um sujeito puramente passivo das ações dos poderosos e sobra somente o recurso da *cháris* (gratidão) ou, pelo contrário, a indiferença diante do poderoso" (Plácido e Formis, 2011, p. 22)[131].

Tendo em vista os diversos conceitos apresentados por diferentes autores, é necessário compreender o desenvolvimento histórico do que viria a ser chamado de *evergetismo*. O *evergetismo* helênico tem como base a cultura da troca de bens[132] entre

---

[126] "In which public benefactions, often on a grand scale, and often repaid with collectively granted honours, serve to legitimate the wealth and power of élites, at all levels, from local to imperial".

[127] Veyne (1969, p. 809) argumenta que o evergetismo acabou se tornando uma instituição na medida em que mesclava a generosidade individual livre com a obrigação moral. Sobre a suposta "liberdade" do *euergétēs*, ver Müller (2011, p. 349).

[128] "As the institution that involves the exchange of benefactions and honors".

[129] "In my definition, euergetism was a form of gift-exchange between a rich citizen and his (occasionally her) city/community of fellow citizens, or groups within the citizenry".

[130] Sobre essa característica cultural, ver Veyne (2014, p. 187).

[131] "La colectividad aparece como un sujeto puramente pasivo de las acciones de los poderosos y sólo le queda el recurso de la cháris o, alternativamente, la indiferencia ante el poderoso".

[132] Para uma perspectiva sociológica sobre como se dão essas trocas de bens em diferentes sociedades humanas, é fundamental o trabalho de Marcel Mauss, *Essai sur le don* (Ensaio sobre o dom ou sobre a dádiva), escrito em 1925. Essas trocas podem se dar pela reciprocidade, que van Wees (1998, p. 15-20), observando como cada sociedade define de maneira diferente as categorias para as trocas de bens, busca explicar em seu sentido mais estrito, sendo o dar e o receber de bens e favores reconhecido como uma categoria de troca em várias sociedades. Essa troca é motivada abertamente pela generosidade (van Wees, 1998, p. 19).

indivíduos[133], como já visto anteriormente. Como já observado por Charlesworth (1935, p. 9), desde o início do período arcaico, no século VIII a.C., existia no mundo helênico uma noção de retribuição para com aquele que tivesse salvado ou prestado auxílio a outrem, sendo a construção de altares e a realização de sacrifícios formas de expressar tal gratidão. Já em Homero (*Odisséia*, XXIV, vv. 283–286) e em Hesíodo (*Os Trabalhos e os Dias*, vv. 353–355) encontra-se a ideia de que um dom ou benefício recebido deve ser devidamente retribuído.

No primeiro caso, Laertes fala com seu filho, a quem não reconhece, afirmando que "se, porventura, nesta ilha o tivesses achado com vida,/ só te deixará partir pós te haver carinhoso hospedado/e feito brindes magníficos, **pois o acolheste primeiro**" (grifo nosso). Aqui, em especial, destaca-se a ideia de hospedagem como dom, como evidenciado no trecho grifado[134]. No segundo caso, observa-se uma noção ainda mais explícita sobre a retribuição de bens, pois Hesíodo diz a seu irmão: "ao amigo quer bem, e visita quem te visita./ E dá a quem der e não dês a quem não der:/ao doador alguém dá, ao não doador ninguém dá". Donlan (1998, p. 52-53) argumenta que é improvável que instituições como a das trocas de bens, comuns a sociedades de chefatura como a homérica, tenham sido mera invenção do poeta[135]. Por outro lado, Snodgrass (1974, p. 124), ao analisar os poemas homéricos e considerar que as trocas de dons cerimoniais exigiam um alto grau de posse de bens, não vê possível a existência de uma sociedade desse tipo nos séculos X e IX a.C.

Na análise de Donlan (1998, p. 56), destaca-se, para fins de compreensão da reciprocidade, a relação entre o rei homérico (*ánax* ou *basileús*) e o povo (*laós* ou *dẽmos*). O autor aponta que se trata de uma reciprocidade balanceada, em que uma doação, simbólica ou material, feita pelo *dẽmos* exigiria um retorno do *basileús*, seja na forma de bens materiais, seja por meio de banquetes ou de sua liderança. Além disso, Donlan ressalta que "o líder que se mostra egoísta ou arrogante, ou incompetente, tem o risco de perder o respeito do povo

---

[133] Como bem observa Herman (1987, p. 135), a retribuição de um dom ou presente (*dōreá*) de uma cidade para um *próxenos*, considerado por ele um *euergétēs*, era uma versão comunal e pública da troca de presentes entre indivíduos.

[134] Esse tipo de dom aparece ainda mais explicitamente no texto homérico nos versos 54-55 do canto XV, que dizem: "Quem recebeu nalgum tempo hospital agasalho, recorda-se/sempre do insigne varão que em sua casa o hospedou como amigo".

[135] Snodgrass (1974, p. 118) também argumentava que a sociedade homérica seria fruto de um amalgama de tradições orais distintas, sendo difícil ancorar determinadas práticas, funerárias ou militares, a um período ou outro da história grega. Essa ideia também é compartilhada por Raaflaub (1993, p. 45).

como um todo, tornando-o vulnerável para rivais que parecem mais competentes, generosos e amigáveis" (Donlan, 1998, p. 56)[136].

Contudo, é interessante notar também um aspecto "contratual" em muitos dos acordos de trocas de bens no mundo épico, como sublinha van Wees (2020, p. 20-21), que ainda exemplifica uma série de variedades dessas trocas[137]. Entre elas, estão o prêmio concedido por Aquiles a Eumelo na corrida de carruagem (*Ilíada*, XXIII, vv. 535-538) e outro prêmio entregue pelo mesmo herói a Agamênon (*Ilíada*, XXIII, vv. 890-894). Nestes casos, não se trata de uma troca, mas de um presente dado por Aquiles em respeito às outras figuras. Ainda segundo van Wees (2020, p. 25), apenas os presentes de cortejo destinados a Penélope ou com intenções conjugais, juntamente com os presentes trocados entre amigos e convidados, configuram uma forma de criar obrigação de reciprocidade contínua; os demais presentes, ao contrário, seriam "formas de pagamento, mais do que atos de generosidade"[138]. Junto a isso, para compreender como se desenvolveu o culto aos benfeitores em épocas sucessivas, em especial no período helenístico-romano, Walbank (1984, p. 88) destaca que:

> O culto ao monarca também tem parte de seu precedente no culto ao heroi, pois os heróis, assim como os reis, eram geralmente homens de descendência divina que beneficiaram a humanidade. Fundadores de cidades também eram regularmente adorados como heróis e virtualmente todos os reis helenísticos poderiam reivindicar tal feito[139].

Surgido no mundo grego arcaico, por volta do século VIII a.C.[140], o culto aos heróis seria um fenômeno que também exerceria grande influência na obra de Diodoro. No prefácio da tese do sociólogo polonês Czarnowski, publicada em 1919, com o título *O culto aos heróis e suas condições sociais*, Hubert (2025, p. 77) entende que as chamadas "sociedades

---

[136] "A chief who proves to be ungenerous, or overbearing, or incompetent, risks losing the respect of the people as a whole, making him vulnerable to rivals who appear to be more competent, generous, and friendly".

[137] Finley (1954, p. 64-66) também destaca as variedades de trocas de presentes ou dons, com as mais diferentes finalidades, como os pagamentos para serviços realizados, desejados ou prometidos, ou aquelas que se assemelhavam a taxas, dadas aos reis ou aos senhores. As relações ditas "exteriores" também eram feitas através desse sistema de trocas de presentes.

[138] "Forms of payment rather than acts of generosity".

[139] " Ruler-cult also has part of its background in hero-cult, for heroes, like kings, were often men of divine descent who had bestowed benefits on mankind. Founders of cities were also regularly worshipped as heroes and virtually all Hellenistic kings could claim to have done this."

[140] Ekroth (2007, p. 103) tenta explicar esse fenômeno pela difusão dos poemas homéricos e de Hesíodo, o que fez com que muitos túmulos micênicos fossem identificados com os dos heróis homéricos, bem como pela formação das póleis. Sobre essas últimas, Antonaccio (1999, p. 110) explica que a formação das chamadas "cidades-estado" faria parte de um período de transição entre a *basileía* do período que é mal chamado de "medievo helênico" e o poder mais distribuído das *póleis*. Malkin (1987, p. 265) ainda sugere que os cultos pré-arcaicos dos antepassados, de natureza privada por parte dos aristocratas, poderiam ter servido de base para os cultos públicos, que também incluiriam o culto aos heróis e aos fundadores da própria pólis.

heroicas" são, antes de tudo, sociedades de chefes, uma vez que sua própria definição enquanto sociedade se dá por meio de "chefes, reis, chefes de guerra, magistrados, fundadores e iniciadores". Esse tipo de sociedade, como já observado, era característico da Grécia arcaica e homérica.

No que se refere ao contexto grego, Winiarczyk (2013, p. 43), ao tratar do culto aos heróis, afirma que "nos períodos arcaico e clássico, os cultos aos heróis (*hērōikaì timaí*) eram geralmente concedidos aos fundadores de cidades (*hḗrōs ktístēs*), grandes generais que morreram defendendo a cidade, legisladores, filósofos, poetas e vencedores olímpicos"[141]. Os heróis, porém, diferentemente dos futuros reis-benfeitores do helenismo, que veremos mais adiante, eram cultuados apenas após a morte, manifestando sua proteção sobre os mortais de forma póstuma[142]. Já os reis deveriam realizar suas ações ainda em vida, não sendo comum relatos de cultos a reis já falecidos (Chaniotis, 2003, p. 432). Quanto ao uso, por Diodoro, das honrarias heróicas (*hērōikō̃n*) e das honrarias equivalentes às divinas (*isothéōn timō̃n*), discutiremos mais adiante.

Snodgrass (2000, p. 181-182) também ressalta que o culto aos heróis é muito anterior a Homero, e que a palavra *hḗrōs* (herói) poderia apresentar dois significados. O primeiro denota um indivíduo que se torna heroizado apenas após a morte, sendo comumente adorado com sacrifícios e cultos, especialmente nas proximidades de seu túmulo[143]. O segundo, citado pelo autor como utilizado tanto por Homero quanto por Hesíodo, refere-se a um indivíduo heróico ainda em vida, geralmente um guerreiro, um rei ou um homem livre. Essa última acepção acabou por não se consolidar, sendo relegada principalmente à poesia.

Também há o conceito trazido por Ekroth (2007, p. 100-101), de que o herói:

---

[141] "In the Archaic and Classical periods hero cults (ἡρωικαὶ τιμαί) were often given to the founders of cities (ἥρως κτίστης), distinguished commanders who had died defending a city, lawgivers, philosophers, physicians, poets and Olympic victors".

[142] Além disso, havia uma diferença, observada por Antonaccio (1999, p. 115-116), entre um culto a um herói e um culto a uma tumba, sendo que o primeiro teria surgido nos séculos VIII e VII a.C., e o segundo teria se iniciado na Idade do Bronze, no século XIII a.C., e começado de fato no século X, muito ligado ao culto aos ancestrais através de um monumento funerário.

[143] Uma evidência arqueológica, datada da primeira metade do século X a.C (Lippolis; Rocco, 2020, p. 36), é a grande tumba localizada em Lefkandi, na ilha de Eubéia, que possuía dois túmulos, pertencentes a um casal, enterrado de uma forma que excedia claramente a norma regular (Ekroth, 2007, p. 102).

> Pode ser definido como uma pessoa que viveu e morreu, tanto no mito como na vida real, sendo essa a principal distinção entre um deus e um mito. Ele estava, portanto, morto e pode ter tido um túmulo que, algumas vezes, foi o foco de um culto, embora nem todos os heróis tenham recebido atenção religiosa. A diferença entre um herói e uma pessoa comum reside na relação com os vivos. A pessoa comum tendo alguma relação com aqueles que cuidam do túmulo e apresentam oferendas, enquanto os heróis eram adorados em um nível mais oficial. [144]

Apesar dessa possível definição estrita, o uso do termo e seu significado variaram ao longo do tempo, como o próprio autor sublinha mais adiante (2007, p. 101). Citamos aqui a relação com os heróis não apenas para discutir o conceito de *euergesía* em Diodoro, mas também porque, como bem ressalta Pavan (1961, p. 134), a história, para o autor da *Biblioteca*, encontra seu sentido no heróico e, por essa razão, Diodoro teria incluído os mitos em sua obra.

Outro aspecto relevante, dentro do culto aos heróis ou a figuras mortais, não apenas para o contexto do período arcaico, mas também para o espaço em que Diodoro está inserido, a Sicília, é o culto dedicado aos fundadores de *apoikíai*, chamados de *oikistḗs*[145]. Malkin (1987, p. 263) afirma que "nós sugerimos provisoriamente que o culto colonial dos fundadores históricos proveu o ímpeto para a criação de cultos similares no antigo mundo grego"[146]. A mesma opinião é compartilhada por Antonaccio (1999, p. 120), ao destacar que o papel de fundar e organizar uma cidade, tanto em seu espaço sagrado quanto público, do qual um indivíduo (o *oikistḗs*) era encarregado, só viria a se manifestar na Grécia continental por meio dos tiranos dos séculos VII e VI a.C.

O *oikistḗs* tinha funções tanto políticas quanto religiosas[147], além de receber um culto público após a sua morte (Lane, 2009, p. 248). Malkin (2003, p. 64) acrescenta que, no caso da Sicília e do mundo colonial grego em geral, devido ao fato de as colônias terem sido muito mais recentes em relação às metrópoles, estas "tiveram conhecimento de seus fundadores humanos que eram heroicizados após sua morte e recebiam culto na ágora"[148]. Dessa forma,

---

[144] " A hero can be defined as a person who had lived and died, either in myth or in real life, this being the main distinction between a god and a hero. He was thus dead and may have had a tomb, which sometimes was the focus of a cult, though not all heroes received religious attention. The difference between a hero and an ordinary dead person lies in the relationship with the living, the ordinary dead having some kind of connection with those tending the grave and presenting offerings, while the heroes were worshiped on a more official level".

[145] A fundação de cidades é considerada por Diodoro uma benfeitoria, como ele mesmo diz em I, 2, 1

[146] "We tentatively suggest that the colonial cult of historical founders provided the impetus for the creation of similar cults in the older Greek world".

[147] Em Homero (*Odisséia*, VI, 7-11) vemos o que pode ser uma descrição breve do processo de colonização, em que Nausítoo circunda a cidade de muros, constrói casas e, em seguida, ergue templos, dividindo, por fim, o terreno entre a população. Graham (1964, p. 29) descreve esse processo como uma pequena lista de como um *oikistḗs* deveria agir.

[148] "Had known human founders who were heroized after their death and received cult in the agora".

cada cidade colonial possuía em seu centro uma estrutura destinada ao culto do *oikistḗs*, chamada de *hērō̃on* (Lippolis; Rocco, 2020, p. 132). Do ponto de vista arqueológico, essas estruturas são atestadas em diversas cidades, como Posidônia, Selinus, Cirene e Megara Hibléia (La Torre, 2011, p. 249-253).

O culto aos fundadores de cidades perduraria em épocas sucessivas, como afirma Nock (1972, p. 141): "fundar cidades era um ato típico da cultura do herói na teorização helenística"[149]. De forma ainda mais enfática, Malkin (1987, p. 266) sustenta que os cultos aos fundadores de cidades serviram de base para o culto ao governante nos períodos tanto helenístico quanto romano[150]. Portanto, cultos e homenagens a fundadores de cidades e benfeitores (que, para Diodoro, se equivalem, como será visto) constituíam uma prática cultural recorrente no mundo helênico e, posteriormente, romano.

Deve-se destacar também que, desde Homero, há evidências de divinizações para pessoas importantes, algo que se manifestará novamente e com maior intensidade no período helenístico em relação aos benfeitores. O poeta menciona, por exemplo, a veneração que os troianos dedicavam a Heitor (Ilíada, XXII, 393-394), mas também descreve Heitor como alguém que não parecia filho de um mortal, mas de um deus (Ilíada, XXIV, 258-259). De maneira similar, Aquiles é citado como sendo venerado pelos argivos ainda em vida (Odisséia, XI, 484). Essa relação com os poemas épicos, ligada aos cultos aos heróis, à formação das *póleis* e à fundação das *apoikíai*, bem como a uma cultura de reciprocidade e de benfeitorias, constitui a base do *evergetismo* e do culto ao governante, dois conceitos fundamentais para a compreensão da obra de Diodoro.

Havia também uma expectativa, por parte dos benfeitores, de receber algo em troca nesse escambo de bens[151]. Um exemplo disso aparece em Tucídides (I, 137, 4), em que Temístocles afirma que, por conta de sua benfeitoria (*euergesía*), ele esperava uma recompensa[152]. A mesma ideia (de esperar algo em troca de uma benfeitoria) aparece em Pseudo-Aristóteles (*Retórica a Alexandre*, XXXVIII, 25, 1446b), quando se afirma, ao final

---

[149] "To found cities was a typical act of the culture-hero in Hellenistic theorizing".

[150] O mesmo argumento aparece em Sartori (1984, p. 502), que também observa como Diodoro insere as fundações de cidades em contextos míticos, utópicos e históricos.

[151] Algo comum em uma sociedade marcada pelas trocas é o acúmulo de poder que pode ter o benfeitor em relação ao beneficiado, sendo possível uma submissão de longo prazo para com aquele que realizou o benefício (van Wees, 1998, p. 41).

[152] No original: "καί μοι εὐεργεσία ὀφείλεται". Em tradução livre: "E a mim deve ser dada uma recompensa pela benfeitoria".

da obra, que "os homens sempre esperam dar presentes na esperança de receber algum benefício ou recompensa pelos bons serviços anteriores"[153].

De modo semelhante, novamente em Tucídides (II, 40, 4), Péricles declara, em seu discurso fúnebre, que "nós [os atenienses] não fazemos amizades recebendo benefícios, mas dando"[154]. Contudo, como observa Veyne (2014, p. 173), o *evergetismo* pertence a uma categoria distinta de troca de dons: a dos dons políticos, subordinados ou relacionados à autoridade e ao prestígio. Em Aristóteles (*Ética a Nicômaco*, VII, 1163 b3), ressalta-se também a importância de se honrar o *euergétēs* em função de suas benfeitorias ou *euergesĭai*. É também importante ressaltar que esse sistema de trocas, que resultaria no *evergetismo*, não se limitava apenas aos gregos. Em Heródoto (I, 54), observa-se como o rei da Lídia, Creso (596–546 a.C.), ofereceu ao oráculo de Delfos dois estáteres (*dúo statẽrsi*) de ouro. Em troca dessa beneficência, ele recebeu o direito de consultar o oráculo, isenção de tributos, lugares privilegiados nos espetáculos e o direito dos lídios de se tornarem cidadãos de Delfos. Vê-se aqui a relação não apenas de um indivíduo para outro, mas de um indivíduo para uma *pólis*, aproximando-se da ideia de *euergesía*. Mais adiante (Heródoto, VIII, 136), percebe-se também a associação entre *euergesía* e a *proxenía*[155], exemplificada pelo caso de Alexandre I da Macedônia (498–454 a.C.), considerado tanto um *próxenos* quanto um *euergétēs* para os atenienses[156].

Do ponto de vista epigráfico, Atenas homenageava estrangeiros desde pelo menos o final do século VI a.C., como mostra IG I³ 1357[157], em que um habitante de Naxos, chamado Anaxilas, recebeu homenagem dos atenienses (*Athenaĩoi*) por sua moderação (*sophrosúnes*) e virtude (*aretẽs*). No início do século V a.C., também há uma das primeiras aparições da palavra *euergesía*, na inscrição de Gortina (IC IV 64), na ilha de Creta, em que um certo Dionísio recebeu dons (*doriàn*) por sua virtude em batalha (*aretãs em polémoi*) e por suas

---

[153] Tradução a partir do inglês: "Men always give presents in the hope of receiving some benefit or as a recompense for former good offices".

[154] "οὐ γὰρ πάσχοντες εὖ, ἀλλὰ δρῶντες κτώμεθα τοὺς φίλους".

[155] A *proxenía* era um título concedido pelas póleis aos estrangeiros (*xénos*) que realizavam serviços para estas, o que garantia a amizade entre a cidade e o seu *próxenos* (Mack, 2015, p. 1-2). Uma das primeiras aparições do termo data do século VI a.C., na inscrição de Olímpia (SEG 11:1180ª [add.]), em que foi citado que um certo Górgos, lacedemônio, era proxeno de Eléia (*Górgos | Lakedaimónios próxenos | waleĩon*). Sobre a relação de equivalência entre os dois títulos (o de *próxenos* e o de *euergétēs*), Gygax (2016, p. 52) considera o *próxenos* como um título de honra para alguém que realizou benfeitorias no exterior, já o *euergétēs* seria o título reservado a quem beneficiou a pólis de maneira mais direta. Mack (2015, p. 39-40) também assinala que, por mais que todos os *próxenoi* pudessem ter sido considerados *euergétai*, o contrário raramente ocorria. Vale destacar também que o título de *euergétēs*, antes do período helenístico, era reservado apenas aos estrangeiros (Veyne, 2014, p. 182-183).

[156] Para ver mais exemplos epigráficos específicos de Atenas sobre a associação dos dois termos, Henry (1983, p. 116-162) traz uma lista completa.

[157] Todas as fontes epigráficas foram obtidas no endereço: https://epigraphy.packhum.org/biblio#b26.

benfeitorias (*kaì ewergesías*). No mesmo contexto, em Erétria, uma inscrição (IG XII, suppl. 549) menciona um personagem chamado Aristóteles, filho de Quilônio (*Aristotélen Kẖeilonío*), que é chamado de proxeno e benfeitor (*prókhsenon kaì euergéten*), de forma análoga ao exemplo de Alexandre I citado anteriormente. Essas evidências levaram Gygax (2016, p. 59) a concluir que, já pelo menos no século VI a.C., a instituição da *euergesía* estava estabelecida e difundida.

A partir do século V a.C., desenvolveu-se em Atenas a chamada *leitourgía* (liturgia), uma instituição que, em muitos sentidos, lembra a *euergesía*. Contudo, diferentemente da *euergesía*, a *leitourgía* era compulsória[158] e não previa recompensas ou honras para os cidadãos que a exerciam, sendo reservada apenas aos mais ricos (Veyne, 2014, p. 180). Um bom exemplo das obrigações inerentes à *leitourgía* encontra-se em Xenofonte (*Oeconômico*, 2, 5-6), em que Sócrates diz a Critóbulo que a cidade (Atenas) impõe que ele deve criar os cavalos, manter o coral, organizar festas e jogos, bem como armar os trirremes para eventuais conflitos. Christ (1990, p. 148-149) divide os serviços litúrgicos essencialmente em dois tipos: o lúdico e o militar. O primeiro poderia incluir o financiamento dos corais, conhecido como *khorēgía*, ou o financiamento e manutenção do ginásio, chamado de *gumnasiarkhía*; o segundo tinha como principal serviço litúrgico o trierarca (*triḗrarkhos*), responsável por financiar e manter uma trirreme[159].

Em modo similar a outros sistemas de trocas, os *leitourgoí* recebiam privilégios e reconhecimento (Christ, 1990, p. 150). Uma observação interessante foi feita por Sinclair (1988, p. 189), que argumenta que a *leitourgía* institucionalizou e, principalmente, democratizou o desejo de glória e honrarias (*philotimía*) individual e aristocrático. Devem-se destacar, porém, outras diferenças fundamentais entre as duas instituições, que Veyne (2014, p. 179) descreve de forma concisa como:

---

[158] Müller (2011, p. 349), contestando a ideia de Veyne de que a *euergesía*, ao contrário das *leitourgḯai*, seria uma ação livre do *euergétēs* em favor da comunidade, argumenta que havia uma pressão social sobre o *euergétēs*. Além disso, a autora comenta que, mesmo mudando seu sentido e sua forma, a *leitourgía* não se limitou ao período clássico, mas continuou até o período helenístico, não sendo a *euergesía* uma espécie de desenvolvimento das *leitourgḯai*. Aristóteles, autor já da segunda metade do século IV a.C., define em sua *Política* (1321a, 30) um sistema litúrgico dentro de uma oligarquia, em que seria necessário que os *leitourgoí* fizessem banquetes, grandes sacrifícios e imensas obras públicas, para que o povo pudesse apoiar o governo oligárquico e os ricos pudessem ter uma lembrança de sua liberalidade.

[159] Liddel (2007, p. 274) observa como a *philotimía* e o evergetismo inspirariam o cumprimento da obrigação do trierarca em Atenas.

> O evergesismo é diametralmente oposto a essas generosidades arcaicas que são oferecidas aos estrangeiros, aos amigos, a clientes ou a qualquer um que chegue; as evergesias são, ao contrário, oferecidas a toda a cidade e somente a ela; elas são cívicas. O evérgeta não mantém uma clientela: ele presta homenagem à cidade, quer dizer, ao conjunto de seus concidadãos. O evérgeta, veremos, é um magistrado que dá, usando seus próprios recursos, provas de seu desprendimento, ou então é um notável que exerce funções públicas para obter honrarias, ou então pode ser o membro de uma ordem para a qual governar a cidade é um direito e um dever.

Uma das figuras políticas que se tornaria conhecida por sua liberalidade e prática litúrgica foi Címon (510-450 a.C.). Aristóteles (*A constituição de Atenas*, 27, 3-4) relata a competição que havia entre Címon e seu rival político, Péricles. O primeiro, devido à enorme riqueza, inicialmente financiou com magnificência as liturgias (*prõ̃ton mèn tàs koinàs lę̃tourgías elę̃toúrgei lamprõ̃s*) e, em seguida, deu meios de subsistência para os membros de seu demos (*épeita tõ̃n dēmotõ̃n étrephe polloús*). O segundo, por não ter essas condições, instituiu o *misthophóros*, indenização dada com os recursos da própria cidade a quem exercia um cargo público.

Ainda sobre Címon, Plutarco (*Címon*, 10) segue o relato de Aristóteles, porém ressalta que ele não distribuía seus bens para toda a cidade, mas apenas para o seu demos. Em ambos os relatos, observa-se que Címon teria aberto seus campos para que os mais pobres e, na narrativa de Plutarco, também para que os estrangeiros pudessem se alimentar e viver. Outra figura análoga nesse sentido foi Nícias (470-413 a.C.). Sobre ele, novamente Plutarco (*Nícias*, 3-4) o compara com Péricles, de forma semelhante à comparação de Aristóteles com Címon. O autor de Queronéia afirma que, uma vez que Péricles possuía a eloquência (*lógou dunámeōs*), Nícias, que não tinha o carisma de seu rival, fazia sua política por meio de seu patrimônio, organizando os corais e os jogos (*khorēgíais anelámbane kaì gumnasiarkhíais hetérais*). Contudo, nem Címon nem Nícias receberam um culto cívico por parte de Atenas após sua morte, o que evidencia algumas limitações da *leitourgía*. Os primeiros a receberem essa honraria, não por uma tribo ou *demos* específico, mas pela cidade de Atenas por inteiro, foram os tiranicidas Harmódio e Aristógito (Gauthier, 1985, p. 92). Seguindo o testemunho de Aristóteles (*A constituição de Atenas*, 58, 1), ainda no contexto do estagirita (século IV a.C.), havia uma organização de jogos fúnebres e sacrifícios para homenageá-los.

Até esse momento, que abrange desde o período arcaico até a primeira metade do século V a.C., os indivíduos heroicizados eram, além dos já citados fundadores, também atletas e guerreiros, bem como figuras de prestígio como filósofos, poetas, médicos e legisladores, conforme afirma Boddez (2016, p. 82). A Guerra do Peloponeso (431-405 a.C.), porém, representou um ponto de ruptura, especialmente na política ateniense. Se antes dela

Atenas nunca homenageava seus cidadãos benfeitores, ou mesmo os ostracizava[160], após a guerra de quase 30 anos com Esparta e o empobrecimento da cidade, as ações de benfeitoria passaram a ser mais valorizadas e honradas, visando também atrair mais benfeitores (Gauthier, 1985, p. 94; Gygax, 2020, p. 69-70; Gygax, 2016, p. 55). Um sinal dessa mudança já aparece durante a guerra, quando Cleeneto, pai de Cléon (século V-422 a.C.), solicitou receber honrarias às custas da cidade e, como complementa Aristófanes (*Os cavaleiros*, 573-577), os comandantes se recusavam a combater se não recebessem a *proedria* e a *pritania*, fato que, segundo o comediógrafo, nunca havia ocorrido antes.

Deve-se citar também outra importante mudança nesse período, que é o surgimento do culto a seres humanos mortais. Há evidências, e esse é o tema principal do estudo de Currie (2002, p. 25), de que o atleta Eutimos de Lócris teria sido o primeiro a receber, no início do século V a.C., um culto heróico ainda em vida, principalmente por causa de suas vitórias nos jogos de 484, 476 e 472 a.C., conforme atesta Pausânias (VI, 6, 5-6). Entre as figuras políticas, no entanto, um dos primeiros casos é o do general espartano Brásidas, que derrotou os atenienses em Anfípolis em 422 a.C., embora tenha falecido nessa batalha. Esse culto indicava uma mudança no direcionamento político da cidade (Boddez, 2016, p. 84), uma vez que passou a substituir o culto já existente, reservado ao fundador de Anfípolis, o ateniense Hagnão (Tucídides, V, 11, 1). Após sua morte, Tucídides (V, 11, 1) relata que os cidadãos de Anfípolis cercaram um monumento em homenagem a Brásidas, realizavam sacrifícios a ele *hōs hḗrōí*, concederam-lhe honrarias por meio de jogos e dedicaram a ele uma colônia (*kaì tḕn apoikían hōs oikistḛ̃ proséthesan*), considerando-o um salvador da cidade (*nomísantes tòn mèn Brasídan sōtḛ̃rá*).

Outra importante figura foi o espartano Lisandro, vencedor na batalha de Egospótamos, que pôs fim à Guerra do Peloponeso. Plutarco (*Lisandro*, 18, 5-6), valendo-se de Dúris de Samos, narra que ele teria sido o primeiro entre os gregos a receber altares erigidos como se fossem para um deus, com sacrifícios oferecidos em sua honra. A cidade de Samos ainda denominou *Lusándreia* as festas realizadas em homenagem a Hera. Essas honrarias teriam sido concedidas após Lisandro ter feito retornar os oligarcas a Samos, conforme relata Xenofonte (*Helênicas*, II, 3, 7), mas diferiam das honras divinas

---

[160] Ver, por exemplo, o caso de Milcíades (Heródoto, VI, 136), condenado à morte e multado depois de não conseguir conquistar Paros, mesmo tendo sido o comandante da vitória em Maratona e conquistado Lemnos. O mesmo ocorreu com Temístocles (Tucídides, I, 135-138). Esse tratamento que os atenienses reservavam a seus benfeitores era visto com reprovação por Cícero (*República*, I, 3) e também por Diodoro Sículo (XI, 58), que afirmou que ele havia sido banido por aqueles que tinham recebido dele os maiores benefícios (*mégista euergetēthéntōn*) e tendo sido ele mesmo beneficiado (*euergetētheís*) por aqueles que ele havia salvado.

propriamente ditas, pois "não há, de fato, nenhuma referência a uma estátua de culto ou a um santuário, e não há dúvidas de que esses rituais eram efêmeros"[161] (Chaniotis, 2003, p. 434). A principal diferença entre o culto a Brásidas e aquele destinado a Lisandro é que o culto de Lisandro ocorreu enquanto ele ainda estava vivo, característica completamente nova no mundo grego, conforme Winiarczyk (2013, p. 49)[162].

Da mesma forma, Dionísio I, tirano de Siracusa, no final do século V e no início do IV a.C., poderia ter iniciado um culto próprio ligado à sua personalidade. As tiranias na Sicília eram muito mais consolidadas do que na Grécia continental, como testemunha Tucídides (I, 18, 1). Além disso, o culto ou a heroicização de tiranos é uma característica bastante destacada por Diodoro, em especial para os Dinomênidas e os Emênidas. Também é interessante o testemunho de Cícero, contemporâneo de Diodoro, que, em suas *Orações contra Caio Verres* (II, 4, 123), ao relatar os roubos cometidos pelo governador, menciona que "além disso, ele roubou do mesmo templo 27 quadros, pintados maravilhosamente, nos quais haviam imagens dos reis e dos tiranos da Sicília […]"[163]. Essa é uma possível evidência de que, mesmo depois de muito tempo, a memória desses governantes permanecia.

O primeiro teria sido Gélon que, segundo Diodoro (XI, 26, 6), depois de vencer em Himera (480 a.C.), foi aclamado por todos como "Benfeitor, Salvador e Rei" (*pántas apokaleĩn euergétēn kaì sōtẽra kaì basiléa*)[164]. Já após sua morte (XI, 38, 5), ele recebeu honrarias heróicas (*hērōikaĩs timaĩs*)[165]. Em seguida, seu irmão Hiéron (XI, 49, 2) quis refundar a cidade de Katane, com o intuito de ter uma base de apoio e de receber honrarias heróicas de uma cidade de 10.000 habitantes (*háma dè kaì ek tẽs genoménēs muriándrou póleōs timàs ékhein hērōiká*), honrarias essas que, sempre segundo Diodoro (XI, 66, 4), ele teria recebido após sua morte (*kaì timỗn hērōikỗn étukhen*), apesar de o próprio Diodoro não

---

[161] "There is, for instance, no reference to a cult statue or to a shrine, and there can be little doubt that these rituals were ephemeral".

[162] Apesar de que, como afirmado acima, Currie (2002) antecipa essa forma de culto para a primeira metade do século V a.C.

[163] "*Viginti et septem praeterea tabulas pulcherrime pictas ex eadem aede sustulit, in quibus erant imagines Siciliae regum ac tyrannorum*".

[164] Segundo Devillers (1998, p. 164-165), comparando o relato de Diodoro com o de Polieno, outra fonte sobre os eventos de Gélon, conclui que esses termos do autor da *Biblioteca*, como salvador (*sōtẽra*) e benfeitor (*euergétēn*), seriam típicos do período helenístico, explicando o seu uso, por analogia, aos termos reservados por Diodoro a Dião de Siracusa, em XVI, 20, 6. Vattuone (1991, p. 172) também pensa que esses termos, apesar de serem certamente mais tardios em relação à batalha de Himera, podem simplesmente reinterpretar, com expressões típicas de seu contexto, uma realidade mais antiga.

[165] A fama de Gélon teria sido tão grande que, quando Timoleão, em sua campanha antitirânica na segunda metade do século IV a.C., buscando conseguir mais dinheiro, propôs vender e derreter as estátuas dos tiranos em Siracusa, somente a de Gélon foi salva (Plutarco, *Timoleão*, XXIII, 23, 8). Sobre esse mesmo episódio, Dião de Prusa (XXXVII, 21) fala que, além da estátua de Gélon, também foi preservada a de Dionísio I, que era associada ao deus Dioníso. Falaremos sobre uma possível influência de César no relato acerca de Gélon no último capítulo.

ter muita simpatia por Hiéron, sendo mais admirador de Gélon, como aparece em XI, 67, 2-4[166].

Outro tirano que, no mesmo contexto, sempre segundo Diodoro (XI, 53, 2), teria recebido honrarias heróicas após sua morte foi o tirano de Akragas, Téron, em razão de sua habilidade e moderação (*ho mèn oũn Thḗrōn tèn arkhèn epieikỗs diǭkēkṓs*)[167]. Luraghi (1994, p. 269) observa que esse consenso em relação a Téron devia-se à prosperidade econômica de Akragas, que desde o final do século VI a.C. vivia uma expansão territorial e, depois da vitória em Himera contra Cartago, em 480 a.C., alcançou seu auge. O próprio poeta Píndaro (Olímpicas, II, 94), que esteve junto aos tiranos de Siracusa e Akragas nesse contexto, descreve Téron como um *euergétēs* da cidade (*tekeĩn mḗ tin' hekatón ge etéōn pólin phílois ándra mãllon euergétan*). Sanders (1991, p. 280) destaca o papel essencial dos poemas de Píndaro, pois, segundo o autor, "isso poderia ter feito com que eles vissem a si mesmos como divindades e cogitassem a possibilidade, se não a realidade, de estabelecer um culto ao governante"[168].

Depois de um período em que as póleis siceliotas, como Siracusa, viveram sob regimes "democráticos", entre 470 e 406/5 a.C., com Dionísio I houve um retorno à tirania. Com base no testemunho, já citado em nota, de Dião de Prusa (XXXVII, 21) sobre a associação do tirano com o deus *Dionísо*, o artigo de Sanders (1991, p. 282-283) destaca que o estabelecimento de um culto ao governante por parte do tirano de Siracusa também influenciou outros tiranos, como Clearco de Heracléia Pôntica[169], mas principalmente inspiraria os reis macedônicos, a saber Amintas III[170], Felipe II[171] e Alexandre, o Grande. Dessa forma, Dionísio I é, nas palavras de Sanders, "uma figura chave na história do culto ao governante, entre Lisandro e Alexandre"[172].

---

[166] Provavelmente por causa das fontes utilizadas por Diodoro, conforme Finley (1985, p. 72). Maddoli (1980, p. 49), por sua vez, refere-se a Timeu como sendo o autor que fez de Hiéron quase uma antítese de Gélon.

[167] Diferentemente de outros tiranos do final do século VI e início do V, que, através da fundação ou refundação de cidades, tinham a ambição de receber honrarias heróicas, Téron é uma exceção, tendo recebido tal distinção pela própria Akragas, como pontua Luraghi (1994, p. 271).

[168] "That might have led them to view themselves as deities and entertain the possibility, if not the reality, of establishing a ruler cult".

[169] Diodoro (XV, 81, 4) o descreve como sendo um admirador e emulador de Dionísio I. Já no relato de Justino (XVI, 5, 8-11) aparece que Clearco afirmava ser filho de Zeus, levando consigo uma águia de ouro como forma de "provar" sua origem divina.

[170] Se levarmos em conta o testemunho de Isócrates (*Arquidamos*, 46), temos uma evidência de como Amintas, depois de ter sido derrotado contra os Ilírios em 393 a.C., como aparece em Diodoro (XIV, 92, 3), se inspirou em Dionísio I, que havia resistido ao cerco dos cartagineses.

[171] A aproximação de Felipe II com Dionísio I se deu de forma indireta, através do contato do rei da Macedônia com o filho do tirano, Dionísio II, depois da batalha de Queronéia (338 a.C.), como atestado por Plutarco (*Timoleão*, 15, 7) e Cláudio Eliano (*Varia Historia*, XII, 60).

[172] "A key figure in the history of the ruler cult between Lysander and Alexander".

Cabe destacar, porém, que a argumentação de Sanders se baseia principalmente no relato de Dião de Prusa, e não há consenso acerca de um verdadeiro culto a Dionísio I (Muccioli, 1997, p. 116). Winiarczyk (2013, p. 51) também observa que a argumentação de Sanders se apoia em evidências frágeis e, portanto, não vê Dionísio I como precursor do culto ao governante. Devido às poucas evidências apresentadas, pode-se entender que Dionísio I pode ter exercido influência em outros aspectos, como a expansão territorial, de acordo com o relato de Eliano (*Varia Historia*, XII, 60), ou em questões relacionadas ao poder tirânico propriamente dito[173], mas não se pode afirmar de forma categórica que ele antecipou e influenciou os cultos aos monarcas do período helenístico[174].

Por outro lado, uma figura que possivelmente recebeu honrarias divinas, com mais de uma evidência, foi Dião de Siracusa, que, depois de derrubar a tirania de Dionísio II, filho de Dionísio I, em 357 a.C., foi quase que adorado pelos cidadãos da cidade. Plutarco (*Dião*, 29, 2) relata que o povo o reverenciava como se fosse um deus (*hṓsper theòn kateukhaĩs*). Já Diodoro (XVI, 11, 2) descreve que todos, escravos, cidadãos e estrangeiros, iam ver Dião e percebiam nele manifestações sobre-humanas (*meizónōs è kat' ánthrōpon*).

Numa fase posterior, depois de ter sido expulso da cidade e de ser chamado novamente para libertar Siracusa, dessa vez dos 25 *stratēgoí* que o haviam substituído, ele novamente realizou esse feito, sendo chamado de "salvador e deus" (*sōtḕr kaì theós*), segundo o relato de Plutarco (*Dião*, 46, 1). Diodoro (XVI, 20, 6) acrescenta que ele recebeu honrarias heróicas (*kaì timàs apéneimen hērōikás*) na assembleia e, sendo um benfeitor, foi considerado como o único salvador da pátria (*etímōn tòn euergétēn hōs mónon sōtẽra gegonóta tẽs*

---

[173] Assim também argumenta Lewis (1994, p. 120).

[174] Embora Diodoro dedique amplas seções dos livros XIII, XIV e XV a Dionísio I, pelo menos a partir de Volquardsen (1867), atribuiu-se a possível postura crítica do agiriense à fonte que ele teria utilizado para narrar as vidas dos tiranos da Sicília, Timeu de Tauromênio. Isso se deu principalmente pelo discurso do cavaleiro siracusano Teodoro, trazido por Diodoro (XIV, 65-69), hostil a Dionísio e a tirania em geral (Bearzot, 2002, p. 103). Sanders (1981, p. 398), porém, pensa que é pouco provável que Diodoro tenha seguido apenas Timeu, e argumenta que outra possível fonte para o autor da *Biblioteca* tenha sido o livro de Filisto de Siracusa, contemporâneo do tirano e menos crítico a seu governo, cuja obra, o *Perì Dionusíou* (Sobre Dionísio), estava sendo lida durante o século I a.C. Sobre o discurso de Teodoro, Sanders (1981, p. 403-404) também observa incongruências entre o que é dito pelo cavaleiro e o que aparece na narrativa principal, mostrando que, na verdade, o objetivo seria apresentar Teodoro como um opositor que distorcia os fatos para conseguir algum proveito político. Buora (1984, p. 101-102) interpreta o discurso como um exercício de retórica do agiriense, com influência de termos vindos de Isócrates, o que não exclui também o fato de que Diodoro vivia em uma época turbulenta e de mudanças políticas, assim como o contexto do discurso de Teodoro. Apesar disso, autoras como Hau (2023, p. 109) ainda pensam que Timeu foi a fonte principal para a narrativa sobre Dionísio I, pelo menos até XV, 17, o que, segundo ela, explicaria as diferentes abordagens de Diodoro sobre os tiranos de Siracusa. Bearzot (2002, p. 120-121) observa que Diodoro serviu-se de Filisto não só pela postura geralmente favorável a Dionísio, mas também pelo uso da divisão do tempo em estações, como teria feito Filisto, influenciado por Tucídides. Contudo, segundo a mesma autora, esse o uso desse autor pelo agiriense teria sido indireto, tendo como mediadores tanto Timeu quanto Éforo, que possuiam uma postura mais crítica em relação ao tirano.

patrídos). Entretanto, autores como Zahrnt (2000, p. 174) contestam o trecho de Diodoro, alegando que, "embora honras heróicas também tenham sido concedidas aos fundadores ou refundadores anteriores de cidades, os títulos de *euergétēs* e *sōtèr*, atribuídos ao Dião que retornava, referem-se claramente ao período helenístico"[175].

Caneva (2021, p. 219-220) também discute a questão em relação a Diodoro, afirmando que este, ao não detalhar de que modo eram feitas essas honrarias, apenas cita o caráter heróico destas, que, para Caneva, deveriam ser mais retóricas, expressas por meio de aclamações públicas. Bosworth (2003, p. 21), por outro lado, observa e argumenta que Plutarco e Diodoro utilizam-se de duas tradições distintas sobre Dião de Siracusa: o primeiro teria seguido Timônides, enquanto o segundo teria se utilizado de Éforo. Entretanto, Bosworth (2003, p. 25-28), diferente de Zahrnt (2000), não vê os títulos que Diodoro atribui a Dião, nem as honrarias heróicas concedidas a ele, como algo estritamente helenístico, mas ressalta que estas não eram equivalentes à divinização de um indivíduo.

Malkin (1987, p. 239), comparando o culto a Hiéron, realizado após sua morte, e aquele reservado a Dião, percebe nesse último uma quebra na tradição, uma vez que ele ainda estava vivo quando recebeu as honrarias, assim como ocorreu no caso de Lisandro, o que "antecipou os cultos ao governante do período helenístico"[176]. Outro caso excepcional é o do comandante Conão (440-390 a.C.), conhecido por derrotar os espartanos em Cnido (394 a.C.) junto com o sátrapa Farnabazo, no contexto da guerra de Corinto (395-387 a.C.). Ele, assim que retornou para Atenas, buscou reconstruir as muralhas da cidade, que haviam sido destruídas por Lisandro, e fortificar o Pireu, graças aos recursos fornecidos por Artaxerxes II (Xenofonte, *Helênicas*, IV, 8, 10).

Segundo o relato de Demóstenes (*Contra Leptines*, 68-70), Conão teria sido o primeiro a receber uma estátua de bronze em sua homenagem na ágora, posicionada ao lado de Harmódio e Aristógito, pois sua ação de derrotar os espartanos foi considerada equivalente à derrubada da tirania. O próprio texto citado de Demóstenes é um testemunho da disputa em torno das honrarias concedidas aos benfeitores, e pode ser interpretado como uma defesa do evergetismo. No discurso, o orador ateniense se dirige contra uma lei proposta por Leptines, que visava cancelar as honrarias concedidas aos *leitourgoí* e aos benfeitores[177]. O principal

---

[175] "Während heroische ehren auch früheren stadtgründern oder wiederbegründern zuteil geworden waren, verweisen die dem zurückgekehrten Dion beigelegten Titel eines εὐεργέτης und eines σωτὴρ eindeutig in die Zeit des Hellenismus".

[176] "The change anticipated Hellenistic ruler cults".

[177] Entre os capítulos 29 e 87, são elencados diversos benfeitores, dentre eles o já citado Conão, buscando mostrar o quão danoso teria sido para a cidade se não tivesse contado com os serviços dos benfeitores.

argumento (*Contra Leptines*, 5-6) é que Atenas, mesmo homenageando alguns benfeitores de forma equivocada ou em excesso, se beneficiaria por atrair possíveis novos benfeitores[178], além de estimular a competição e a *philotimía*[179].

Plácido e Formis (2011, p. 30) observam que a concepção de evergetismo de Demóstenes, segundo esse discurso, corresponde à projeção para a esfera pública de relações clientelares. Segundo Canevaro (2016, p. 81):

> Os presupostos que baseiam a crítica de Demóstenes contra a lei de Leptines não são uma invenção, criada instrumentalmente para obter a abolição da lei. Mas são elementos constituintes da ideologia e da prática do evergetismo, típica do funcionamento da pólis ateniense (e das outras *póleis*).[180]

Portanto, deve-se considerar que, mesmo ainda não recebendo esse nome, o evergetismo e as trocas de bens e honrarias já faziam parte da cultura política de Atenas e de outras cidades do mundo helênico, estando bem enraizados no contexto de Demóstenes. Além disso, Canevaro (2016, p. 83) ressalta que, já nesse período (século IV a.C), a *leitourgía*, entendida como uma ação compulsória, e a *euergesía*, como benfeitoria voluntária, frequentemente se confundiam.

Poucos anos depois, Cábrias (415-357 a.C)[181] obteve uma vitória naval importante em Naxos contra os espartanos (Xenofonte*, Helênicas*, V, 4, 60-61; Plutarco*, Focião*, 6). Em consequência, ele teria recebido como homenagem a construção de uma estátua, segundo Esquines (III, 243)[182]. No mesmo trecho, o orador menciona estátuas para Ifícrates e Timóteo, também vencedores em batalhas contra os espartanos em anos anteriores. As principais honrarias, portanto, até o fim do período clássico, eram conferidas sobretudo por benfeitorias de ordem militar, o que mudaria nos períodos seguintes. Plácido e Formis (2011, p. 27), ao analisarem o *Aeropagítico* de Isócrates, escrito por volta de 355 a.C., percebem nele uma forte

---

[178] Demóstenes (*Contra Leptines*, 25 e 50) demonstra preocupação com o fato de que, apesar de estar empobrecida, é necessário que Atenas mantenha a boa reputação de cidade que honra seus benfeitores. Faraguna (1992, p. 390) destaca como, no século IV a.C., através dos decretos honorários e do estímulo à *philotimía*, Atenas buscava usufruir das ações de benfeitoria de indivíduos que queriam obter reconhecimento público.

[179] A mesma ideia aparece também em Aristóteles (*Retórica*, 1361a, 25-39), em que ele afirma que os amantes da riqueza e os amantes da honra tendem aos dons. Tucídides (II, 46) é ainda mais enfático ao afirmar, no discurso fúnebre de Péricles, que as cidades que davam os melhores prêmios pela virtude eram as que tinham os melhores cidadãos.

[180] "I presupposti alla base della critica di Demostene alla legge di Leptine non sono dunque una sua invenzione, creata strumentalmente per ottenere l'abolizione della legge. Sono invece elementi costitutivi dell'ideologia e della pratica dell'evergetismo tipica del funzionamento della polis ateniese (e delle altre poleis)".

[181] O próprio Demóstenes (*Contra Leptines*, 75-86) dedica um bom trecho de seu discurso exaltando as ações de Cábrias.

[182] Diodoro (XV, 33, 4) também menciona a estátua de Cábrias.

nostalgia por uma Atenas anterior à guerra do Peloponeso, em que a instituição do *misthós* seria substituída por uma suposta generosidade evergética voluntária dos cidadãos ricos, que receberiam em troca a gratidão dos mais pobres.

É de extrema importância notar que Atenas, conforme analisa Faraguna (1992, p. 381), principalmente no período entre a derrota sofrida na Guerra Social (357-355 a.C) e a derrota na Guerra Lamíaca de 322 a.C., mudou radicalmente sua política de financiamentos de obras públicas, que passaram a depender muito mais de cidadãos privados ricos, recebendo o nome de *epidóseis*. Faraguna (1992, p. 384) descreve o termo como uma doação voluntária de privados em períodos de crise da *pólis*, sendo semelhante ao *eisphorá*[183]. Liddel (2007, p. 97) destaca que, com base em oradores áticos do século IV a.C., é possível observar que a ênfase dada às doações públicas, voluntárias ou não, demonstra uma continuidade na prática e no entendimento do evergetismo desde o século V até o período helenístico. O mesmo autor acrescenta que havia um esforço, especialmente após a Guerra Lamíaca, para incentivar os cidadãos a realizarem *euergesíai*, possivelmente relacionado ao declínio do prestígio de Atenas após a Batalha de Queronéia, em 338 a.C. (Liddel, 2007, p. 97).

4.2 O EVERGETISMO HELENÍSTICO E O CULTO AO REI-BENFEITOR

Com o período helenístico (330–31 a.C.), que se segue ao final do período clássico, as honrarias aos benfeitores continuam, mas apresentam importantes mudanças. Gauthier (1985, p. 103) afirma que, no novo contexto, "os beneficiários são sexagenários ou septuagenários; alguns deles são honrados somente após a morte". Paralelamente, porém, "no período clássico os benfeitores obtinham a fundação de uma estátua na ágora, a comida no pritaneu e na proedria, ou somente um ou outro desses privilégios, pouco depois de ter realizado uma grande ação"[184]. Foi também no início do período helenístico, em 320 a.C., que se tem a primeira construção com o nome de um *euergétēs* gravado nela (Veyne, 2014, p. 205). Trata-se de Xénocles, construtor da ponte sobre o rio Cefiso, entre Atenas e Elêusis, como testemunhado pela *Antologia Palatina* (IX, 147). Além disso, uma forma gradual de culto aos benfeitores surgiu, uma vez que:

---

[183] Segundo Tancredi (2013, p. 275), o *eisphorá* era "um tributo direto sobre a propriedade, de caráter extraordinário e destinado a suprir gastos com a guerra".

[184] Les bénéficiaires sont des sexagénaires ou des septuagénaires; certans d'entre eux sont honorés seulement après leur mort (supra I^re^ partie). Au contraire, à la période classique, les bienfaiteurs obtiennent l'érection d'une statue sur l'agora, la nourriture au prytanée et la proédrie- ou soulement l'un ou l'autre de ces privilège – peu de temps après avoir accompli un grand exploit".

> No século IV, a mentalidade dos gregos mudou. O culto ao herói começou a ser concedido aos vivos, como por exemplo a Díon que, em 356 a.C., libertou Siracusa da tirania de Dionísio II, assim como para fundadores de cidades. Os gregos então se acostumaram com a ideia de que as honras heróicas (ἡρωικαὶ τιμαί), que antes eram concedidas somente aos mortos, poderiam ser dadas a benfeitores (εὐεργέτης) vivos (Winiarczyk, 2013, p. 44). [185]

Nesse período, marcado pela decadência das *póleis* e pela hegemonia das monarquias de grandes extensões territoriais, nasce também o evergetismo realizado pelos reis. Entretanto, havia uma diferença entre os cultos reservados aos reis vivos e mortos, como assinala Serrati (2008, p. 81), ao afirmar que "reis vivos não eram divinizados pelos seus súditos, mas recebiam 'honrarias iguais àquelas dos deuses'; somente com líderes mortos veremos uma divinização completa"[186]. Chaniotis (2003, p. 436) também destaca duas formas diferentes para o estabelecimento do culto a um rei-benfeitor helenístico: a introdução de um culto a um monarca por uma *pólis*, mais bem documentado[187], e o culto estabelecido pelo próprio rei, seja para si mesmo, como acontecia no caso dos selêucidas[188], seja para algum antepassado de sua família, como entre os ptolomeus[189].

O mesmo autor (2003, p. 440) ressalta, contudo, que "as inscrições relevantes sugerem que o culto ao *basileús* foi um instrumento utilizado pelas *póleis* para estabelecer uma relação próxima com o monarca e expressar diretamente tanto sua gratidão pelo passado

---

[185] "However, in the 4th century the mentality of the Greeks changed. The hero status started being bestowed on the living, for instance on Dion, who in 356 freed Syracuse from the tyranny of Dionysius II, as well as on the founders of cities. The Greeks thus became accustomed to the idea that the ἡρωικαὶ τιμαί, which previously only applied to the deceased, could be bestowed on a living εὐεργέτης".

[186] "Living rulers were themselves not deified by their subjects, but were given 'honours equal to those of the gods'; only with deceased leaders do we ever see full deification".

[187] Erskine (2014, p. 597) entende que a instabilidade política gerada após a morte de Alexandre e o medo de governos despóticos, induzia muitas cidades, em especial o *dẽmos* delas, a apoiarem e culturarem os generais (e depois monarcas), que em troca "garantiriam" a liberdade e a autonomia das *póleis*. Isso seria, prossegue o autor, um sinal de vitalidade, mais do que de fraqueza, da religião cívica grega.

[188] Apesar de que, como mostra Virgilio (2003, p. 93), é possível encontrar exemplos de cultos citadinos reservados aos selêucidas, como o da cidade de Ilion a Seleuco I e Antíoco I, em 281 a.C., e o de Esmirna para Antíoco II e Seleuco II, em 245 e 242 a.C., sendo difícil, portanto, distinguir nos decretos das cidades do império selêucida, quando um culto era instituido pela cidade ou pelo monarca (Virgilio, 2003, p. 94).

[189] Em relação aos ptolomeus, Virgilio (2003, p. 101) também observa que os cultos cívicos eram mais frequentes fora do Egito, em especial nas ilhas do Egeu e na Cilícia, já no coração do reino, o Egito, os cultos seriam menos "espontâneos", ligados mais à corte e à relação desta com os sacerdotes locais. Veyne (2014, p. 548) também distingue a adoração pelo soberano como iniciativa dos súditos da organização, por parte do próprio soberano, de seu culto pessoal, que ele considera algo tirânico. Cabe destacar, como forma de análise, a distinção feita por Hubert (2025, p. 85) entre a instituição do rei-deus e a do herói. Enquanto a primeira é política e religiosa, evoluindo de uma monarquia de direito divino e de um sacerdócio, a segunda remete ao direito humano e emana da sociedade que a reivindica. Levando em conta essa distinção, o culto aos reis helenísticos poderia apresentar ambas as características. O estabelecimento de um culto dinástico, afirma Walbank (1984, p. 96), respondia a uma necessidade interna da própria família real, com uma extensa burocracia e o exército, que não pertenciam mais ao mundo das *póleis*, que tinham seus cultos locais. Dessa forma, esse culto visaria garantir uma maior lealdade em torno do monarca. A mesma razão é também dada por Virgilio (2003, p. 109).

como suas expectativas por futuros benefícios"[190]. Os termos *theós* (deus), *sōtḗr* (salvador) e *euergétēs* (benfeitor) se tornaram epítetos para os monarcas, mas, segundo Walbank (1984, p. 93), não eram títulos de culto permanentes, adaptando-se a diferentes honrarias em cidades distintas, podendo um mesmo *basiléus* ter mais de um epíteto. De acordo com Porcaro (2018, p. 19), o culto aos monarcas era também fruto de mudanças sociais, em que "os soberanos helenísticos, então, aproveitaram a crise da religião grega clássica para afirmar a divindade do próprio poder"[191].

Contudo, apesar das mudanças no contexto, os cultos aos monarcas helenísticos ainda tinham como base o antigo sistema de trocas observado anteriormente nos períodos arcaico e clássico, com a já comentada expectativa pelo recebimento de um benefício (entenda-se *euergesía*) e com o uso de inscrições honoríficas por parte das *póleis* para atrair novos benfeitores ou novos benefícios. Entretanto, embora existissem os cultos heróicos e os dedicados a líderes e generais, é apenas com Alexandre Magno[192] e com seus sucessores que se inicia o culto aos reis-benfeitores (Serrati, 2008, p. 82). Nesse sentido, Kantiréa (2007, p. 22) entende que:

> Formulada já no século IV a.C., essa concepção da pessoa do monarca levou a práticas de reciprocidade. Por um lado, os benefícios revelavam a natureza real e justificavam o acesso ao trono[193]; por outro, a essência e a dignidade reais se manifestavam e se provavam pelos atos de evergesia: fundação e construção de cidades, restauração da paz, da liberdade e dos meios de existência do povo, proteção da população contra os piratas e os inimigos.[194]

---

[190] "The relevant inscriptions suggest that royal cult was an instrument used by the poleis in order to establish a close relationship with a monarch and directly express both their gratitude for past and their expectation of future benefactions".

[191] "I sovrani ellenistici dunque approfittarono della crisi della religione greca classica per affermare la divinità del proprio potere".

[192] O próprio Alexandre teria recebido um culto heróico ainda em vida, conforme relata Diodoro (XVII, 102, 4), no sul do atual Punjab. Bosworth (1996, p. 128) afirma, no entanto, que Alexandre teria observado um ritual com sacrifício de animal e fogo, possivelmente um rito heróico, acreditando, contudo, que fosse destinado a ele próprio. O mesmo autor (1996, p. 129) conclui ainda que, se já no final do século IV a.C. os cultos heróicos para os vivos não eram mais algo estranho, poderia-se considerar que o culto heróico a Alexandre teria sido um precedente.

[193] Nessa perspectiva, pode-se interpretar, à luz da concepção de "carisma" elaborada por Weber, que as benfeitorias dos monarcas helenísticos constituíam parte das "provas" que um líder carismático precisava apresentar para manter seu reconhecimento perante os súditos (Weber, 2004, p. 324). Ainda sobre esse termo, era justamente sobre o "carisma" que se fundava o poder do monarca sobre o seu exército e a lealdade deste último, algo fundamental para a manutenção da *basiléia* helenística (Walbank, 1984, p. 74).

[194] "Formulée dés le IVe s. av. J.-C., cette conception de la personne du monarque aboutissait à des pratiques de réciprocité. D'une part, les bienfaits révélaient la nature royale et justifiaient l'accés au trône; d'autre part, l'essence et la dignité royales se manifestaient et se prouvaient par des actes d'évergésie: fondation de cités et édification, restauration au peuple de la paix, de la liberté et des moyens d'existence, protection de la population contre les pirates et les ennemis".

Já Felipe II, no entanto, segundo Diodoro (XVI, 95)[195], pelas suas ações, havia conseguido um lugar ao lado dos doze deuses. Antes de sua morte, o mesmo Diodoro (XVI, 92, 5) relata que, na procissão que fazia parte da celebração do casamento de sua filha Cleópatra com o rei do Epiro, Alexandre, em 336 a.C., foram levadas as doze estátuas dos deuses, com a adição de uma[196] representando o próprio filho de Amintas, descrita por Diodoro como "digna de um deus, e assim o rei se apresentou entronizado junto aos doze deuses"[197]. Contudo, Baynham (1994, p. 36) argumenta que, de acordo com outras fontes, como Luciano, Ateneu e Eliano, foi Alexandre, e não Felipe, quem teve uma estátua entre os deuses olímpicos. Dessa forma, a entronização junto com (*sýnthronon*) os outros deuses, sempre segundo Baynham (1994, p. 37), teria vindo originalmente de Diodoro ou da fonte por ele utilizada, possivelmente Teopompo de Quíos (378-320 a.C.)[198]. Ainda segundo Hatzopoulos (2005, p. 62–63), apesar de ser comum entre os macedônios o culto heróico aos reis falecidos, considerados espíritos tutelares na necrópole de Vergina, isso se diferencia do que é narrado por Diodoro, que, segundo o autor, apresenta características muito mais condizentes com os cultos aos reis helenísticos do que com aqueles dos tempos de Felipe II.

Sobre a estátua de Felipe II, Giallombardo (1991, p. 42) considera que Diodoro teria tido como base outra tradição, proveniente de Dúris de Samos, mas que toda a narrativa da morte do rei da Macedônia (XVI, 91-94), que destaca a *hýbris* do soberano diante dos deuses e a apresenta como causa de sua morte, também viria de autores como Teopompo e Diilo[199]. O mais interessante da análise de Giallombardo (1991), e que se conecta ao que está sendo aqui analisado, é a versão dada por Diodoro em seu epílogo do livro XVI (95), em que Felipe II passa a ser elogiado por sua capacidade militar (*tês en tois hóplois andragathías; tê katà tàs mákhas andreías*), pela estratégia (*tê stratēgikê synése*) e pela sabedoria (*philophrosýnēs*)[200]. Além disso, Diodoro passa a empregar o termo *monarchía* em vez de *basileía*, podendo ser, assim, que "o historiador de Agírio, escrevendo a história da Macedônia e de Felipe II, na

---

[195] O tema da divinização dos benfeitores em Diodoro é discutido na primeira seção do próximo capítulo.

[196] Talvez tivesse sido um acordo entre o próprio Felipe II e os seus companheiros mais próximos, ou ainda, por conta da ocasião, a estátua poderia ter sido uma decisão do corpo cívico macedônico (Baynham, 1994, p. 40).

[197] "θεοπρεπὲς εἴδωλον, σύνθρονον ἑαυτὸν ἀποδεικνύντος τοῦ βασιλέως τοῖς δώδεκα θεοῖς".

[198] Autor bastante criticado por Políbio (VIII, 11), ora por adular Felipe II, ora por não ter cumprido seu objetivo inicial de escrever uma história grega a partir de onde Tucídides havia parado, tratando apenas de Felipe II a partir de Leuctra (371 a.C.). Diodoro (XIII, 42, 5) refere que a obra que continuava a história de Tucídides se estendeu por 12 livros, encerrando na batalha de Cnidos (394 a.C.).

[199] Toda a cena e a representação feita pelo agiriense, com seus destaques moralizantes, fez com que Lefèvre (2002, p. 524) interpretasse a narrativa como sendo quase uma tragédia.

[200] Lefèvre (2002, p. 526-529) destaca como cada uma dessas virtudes aparece no livro XVI, embora, mais adiante, o autor (2002, p. 532) observe uma postura em geral favorável ao rei da Macedônia, mas com certo equilíbrio.

verdade refletisse sobre acontecimentos, ideias e política de seu tempo, que tinham como protagonista o primeiro indiscutível, mas odiado *mónarchos* de Roma: César" (Giallombardo, 1991, p. 45)[201].

Por outro lado, o relato de Clemente de Alexandria (*Protréptico*, IV, 54, 5), de que Felipe II, através de uma lei aprovada no ginásio de Cinosarges, teria recebido adoração (*proskyneîn*) em Atenas, é mais controverso. Badian (1981, p. 69-71) contesta essa evidência, pois não vê menção ao culto de Felipe em Atenas em nenhuma outra fonte do período. O autor vai na contramão de Fredricksmeyer (1979, p. 60, n. 58), que defende a existência do culto e crê que o culto ao filho de Amintas teria sido abolido após sua morte[202], e argumenta, por fim, que:

> Felipe tivesse pretensões de ser considerado como mais do que um mortal, é muito possível: o fato de que ele queria ser *synthronos* com os deuses do Olimpo, no que acabou sendo seu último dia, prova isso. Que ele já recebeu um culto em algum lugar, durante a vida ou (até onde se sabe) até mesmo após sua morte, não está provado e (até onde eu posso entender), é tanto não provado quanto improvável (Badian, 1981, p. 71).[203]

Fredricksmeyer (1979), por outro lado, inicia examinando os outros exemplos de seres humanos divinizados trazidos por Clemente, concluindo (1979, p. 47) que o autor de Alexandria teria sido acurado na escolha de suas fontes e na narração dos eventos. No que se refere a Felipe II, ele primeiro analisa o uso do termo *proskyneîn*, que no contexto significaria adoração como forma de servidão, o que se encaixaria com a proposta de Clemente de criticar a elevação de homens ao patamar dos deuses (1979, p. 48). O autor também identifica uma ligação muito forte entre os cultos reservados a Felipe II e seus familiares em Olímpia, depois da Batalha de Queronéia (338 a.C.), no *Philippeum*, e aqueles reservados a *Héracles* e pessoas próximas a ele, incluindo Felipe II, em Cinosarges, local em que, de acordo com o relato de Clemente, os atenienses teriam decidido pelo filho de Amintas. Fredricksmeyer (1979, p. 56) conclui, então, que o culto a *Héracles* teria servido de modelo para o estabelecimento de um culto a Felipe II em Olímpia.

---

[201] "Lo storico di Agirio, scrivendo di storia macedone e di Filippo II, riflettesse in realtà su avvenimenti, idee e politica del suo tempo che avevano a protagonista il primo indiscusso, ma avversato *mónarchos* di Roma: Cesare".

[202] Através de Pausânias (I, 9, 4) sabemos que também haviam estátuas de Felipe e de Alexandre na ágora de Atenas, que o autor refere como sendo uma forma de adulação por parte do povo.

[203] "That Philip had pretensions to be regarded as more than mortal is very likely: the fact that he wanted to be synthronos of the Olympian Gods on what turned out to be his last day proves it. That he ever received cult anywhere, in his lifetime or (as far as I know) even after his death, is unproven and (as far as I can see) at present both unprovable and unlikely".

Se seguirmos uma teorização acerca do culto aos homens virtuosos, Aristóteles (*Política*, III, 13, 1284a) destacou que, caso existisse uma pessoa que excedesse em virtude (*kat' aretês hyperbolḗn*) aos demais, de modo que sequer pudesse ser comparada, ela seria "como um deus entre os homens"[204]. Alexandre, o Grande, dando crédito a fontes tardias, como Plutarco (*Alexandre*, 27-28), aclamava ser filho de Zeus[205], confiando em um suposto erro de pronúncia do sacerdote de Ammon[206], sendo mais moderado ao tratar de sua divinização perante os gregos. Outra evidência interessante sobre o culto a Alexandre é o relato de Diógenes Laércio (VI, 63), que afirma que, no tempo de Diógenes, o Cínico, os atenienses deram a Alexandre o título de Dioníso (*psēphisaménōn Athēnaíōn Aléxandron Diónyson*). Ateneu (VI, 251b) e Eliano (*Varia Historia*, V, 12) referem que quem propôs o culto a Alexandre em Atenas foi Démades, cidadão favorável aos macedônios. Um autor mais ou menos contemporâneo, o orador Hipérides (*Contra Demóstenes*, XXXI), acusa Demóstenes de querer conceder a Alexandre o título de filho de Zeus ou de Posidão, além de pretender erguer uma estátua para o mesmo rei da Macedônia. Acusações parecidas foram feitas também por outro rival, Dinarco (*Contra Demóstenes*, I, 94)[207], o que demonstra que havia um conflito quanto à concessão ou não do culto ao rei.

Como bem assinala Nock (1972, p. 140-141), a associação de Alexandre com o deus Dioníso não era exclusiva de Atenas e provavelmente teria começado com a obra de Clitarco, escrita entre 310 e 300 a.C. O autor contrapõe Arriano (*Anábase*, VI, 28) a Plutarco (*Alexandre*, 67), em que este último relata que, ao chegar na Carmânia, Alexandre teria feito banquetes e se embriagado ao som de músicas e gritos de bacantes, além de acompanhar jogos báquicos que, nas palavras do autor de Queronéia, seriam como se o próprio deus estivesse ali presente. Já Arriano contesta esse relato. O autor de Nicomédia afirma que, segundo outros autores considerados pouco confiáveis, Alexandre teria feito isso para imitar Dioníso, uma vez que havia a tradição de que o deus, depois de conquistar a Índia, teria atravessado a Ásia com banquetes. Contudo, o próprio Arriano (*Anábase*, V, 1-2) relata que Alexandre, ao chegar em Nisa, teria sido alertado de que essa cidade era uma fundação de Dioníso, e que, portanto, deveria permanecer livre. O rei obedeceu e alegrou-se de ter

---

[204] "ὥσπερ γὰρ θεὸν ἐν ἀνθρώποις εἰκὸς εἶναι τὸν τοιοῦτον".

[205] É importante ressaltar que ser filho de um deus não implicava em se tornar um deus (Bosworth,1996, p. 111).

[206] Diodoro Sículo (XVII, 51, 1) não menciona um erro de pronúncia do sacerdote. Além disso, diferenciando-se da literatura acerca de Alexandre, Diodoro não discute, com exceção desse episódio específico, as honrarias divinas concedidas ao rei da Macedônia, como analisado por Caneva (2021, p. 207).

[207] É interessante que Políbio (XII, 12b), citando Timeu, fala que Demóstenes na verdade era contra a concessão de honras similares às dos deuses (*timaîs taîs isothéois*) para Alexandre.

chegado onde o deus havia estado, buscando não apenas emular Dioníso, mas também superá-lo.

Já a relação entre a cidade de Nisa como sendo uma fundação de Dioníso teria surgido com Megástenes (350–290 a.C.), seguindo a citação feita por Arriano (*Indiká*, V) e Diodoro (II, 38). Nock (1972, p. 139) acrescenta que o parentesco entre o deus e o rei da Macedônia teria sido fruto de uma genealogia elaborada no tempo de Ptolomeu III Evérgeta (284–222 a.C.)[208], com o intuito de ligar os Ptolomeus à família real da Macedônia. O autor concluiria, assim, que o relato de Diógenes Laércio teria sido uma invenção anacrônica. Por outro lado, como assinala Sartori (1984, p. 499), a evolução do mito de Dioníso, com traços monárquicos e de expansão territorial e cultural, teve como influência as ações de Alexandre. Entretanto, Fredricksmeyer (1997, p. 105), observando que, desde o século IV a.C.[209], estava estabelecida uma tradição de expansão ao oriente do deus, conclui que "Dioníso serviu para Alexandre e seus homens como um modelo heróico para a conquista do oriente (o único *paradeigmata* heróico então disponível para eles), não apenas para a Índia, onde eles achavam que haviam encontrado resquícios das campanhas do rei, mas desde o início"[210].

Não por acaso, conforme analisa Bosworth (1996, p. 118), as pessoas que faziam parte do entorno de Alexandre buscavam sempre traços das passagens de Héracles e de Dioníso[211], bem como das falhas deles, pois "Alexandre estava sempre competindo, sempre provando a si mesmo como igual ou superior aos deuses, demonstrando, sem dúvidas (de acordo com ele) que ele era um super-homem, além de qualquer restrição da lei ou da moral, e ele tinha alcançado a divindade pelas benfeitorias"[212]. A comparação com as campanhas de Dioníso fez com que as conquistas de Alexandre na Índia e na Báctria fossem justificadas e

---

[208] Os Ptolomeus eram bastante ligados à figura de Dioníso, a ponto de que os reis recebiam o título de "*Néos Diónusos*" (Novo Dioníso), como ressalta Sartori (1984, p. 493). A figura que teria recebido esse título, inclusive, foi Ptolomeu XII, rei do Egito durante o período em que Diodoro esteve ali, como aparece em uma epígrafe (OGIS 186:191) de Philae, no sul do reino ptolemaico. Outro *basiléus* que, ainda no século I a.C., recebeu esse título, teria sido Mitrídates VI, em Atenas, conforme relata Ateneu (V, 212d), citando Posidônio. Stoneman (2021, p. 53-54) também cita Ptolomeu IV Filopátor e Ptolomeu XI como reis egípcios que receberam esse título.

[209] Ainda antes, alguns versos d'*As Bacantes* de Eurípides (vv. 12-16) mostram Dioníso relatando, em primeira pessoa, que depois de passar pela Lídia e pela Frígia, viajou para a Pérsia, a Báctria, a Média, a Arábia Félix e toda a Ásia. Não havia, porém, nenhuma associação de Dioníso com a Índia antes de Alexandre (Stoneman, 2021, p. 47).

[210] "Dionysus served Alexander and his men as their heroic model for the conquest of the East (the only heroic *paradeigmata* then available to them), not just to India, where they believed they had found actual traces of god's campaigns, but from the very beginning".

[211] Em Eratóstenes, citado por Estrabão (XV, 1, 9) e Arriano (*Anábase*, V, 3, 1), sabe-se que algumas pessoas, já no período helenístico, tinham consciência de que tais histórias seriam uma fabricação para engrandecer Alexandre.

[212] "Alexander was always competing, always proving himself the equal or superior of the gods, demonstrating beyond cavil (in his own eyes) that he was a superman, beyond any constraint of law or custom, and had achieved divinity through his benefactions".

elevadas, uma vez que, conforme o mesmo Bosworth (1996, p. 126), por um lado, a assimilação do deus na família dos Argéadas criou uma continuidade na linhagem macedônica; por outro, o fato de que Dioníso teria "civilizado" a Índia[213], e que Alexandre tivesse que conquistar uma região cuja habilidade bélica se devia ao deus, tornava a tarefa do rei ainda maior e mais difícil, sendo uma forma de exaltação do feito.

Outra possível ligação entre Alexandre e o deus Dioníso, numa busca do rei da Macedônia por realizar uma *imitatio Dionysii*, é o uso do diadema real. Segundo o relato de Diodoro (IV, 4, 4), o inventor do diadema teria sido o próprio deus que, de acordo com o que afirmariam outros autores (*phasi*), inicialmente teria criado uma fita para evitar dores de cabeça decorrentes da embriaguez derivada do vinho, mas que depois se tornaria símbolo de realeza. Através de Plutarco (*Alexandre*, 2, 9), também se sabe que Olimpíada, mãe de Alexandre, era uma adoradora assídua de Dioníso. Por essas e outras razões, considerando a já presente associação entre o deus e suas conquistas no oriente, assim como um culto existente na corte macedônica para Dioníso, Fredricksmeyer (1997, p. 106) conclui que o uso do diadema por Alexandre, após a vitória em Gaugamela (331 a.C.), teria sido fruto da influência dos cultos e dos mitos acerca do deus, que o rei buscava emular.

Um outro aspecto importante do desenvolvimento do culto a Alexandre é a adoção, não sem oposição, da *proskýnēsis*, ou o ato de se prostrar diante de um monarca. Arriano (*Anábase*, IV, 9, 9) relata como Alexandre desejasse a prostração diante dele, alegando ser filho de *Ammon*, e não de Felipe II. Um dos opositores a esse novo costume, que tentava ser introduzido, era Calístenes de Olinto[214], historiador da corte de Alexandre, que argumentava que a *proskýnēsis* deveria ser reservada apenas aos deuses e não aos homens, diferenciando as honrarias próprias de mortais e de imortais, não sendo iguais também os cultos reservados a deuses e aos heróis[215]. Já o apoiador, o filósofo Anaxarco, defendia que Alexandre merecia mais um culto divino do que Dioníso e Héracles, pois esses dois últimos não eram ligados à Macedônia, mas a outras regiões da Grécia (Arriano, *Anábase*, IV, 10-11).

---

[213] Essa ideia de um Dioníso civilizador da Índia, que aparece em Megástenes, através do relato de Arriano (*Indiká*, VII, 2-9), é possivelmente uma das principais influências para a narrativa de Diodoro acerca do deus, que das várias versões de Dioníso, destaca que a indiana seria a mais antiga (III, 62, 2-5), sendo um provável fruto do impacto das conquistas de Alexandre na região, como assinala Stoneman (2021, p. 49). Sulimani (2011, p. 167), no entanto, também destaca que outra versão diodoriana, a de um Dioníso que iniciava sua jornada na Líbia e terminava em Creta (III, 67-74) teria sua origem em Dionísio Citobraquião.

[214] Sobre a oposição de Calístenes contra a *proskýnēsis*, também Plutarco (Alexandre, 54, 3) narra o episódio, mesmo que de maneira mais resumida.

[215] O próprio Héracles, refere ainda Calístenes (Arriano, Anábase, IV, 11, 7), recebeu honrarias divinas, mas apenas depois da morte, depois de ter sido consultado o oráculo de Delfos, ele alcançaria tal distinção.

Em outra biografia sobre Alexandre, Cúrcio Rufo (VIII, 5, 8) também narra o episódio, referindo que duas figuras, o poeta Agis de Argos e Cléon de Siracusa, eram aqueles que mais apoiavam a divinização. Cabe destacar que, para o siracusano, Rufo diz que "era um adulador não só por problema no seu engenho, mas pelo vício de sua pátria"[216]. Isso poderia ser um indício interessante sobre o que foi referido anteriormente acerca das honrarias que eram dadas aos tiranos e reis da Sicília, em especial em Siracusa. Entretanto, pelo relato de Diodoro (XVIII, 61, 1), os sucessores de Alexandre realizaram a *proskýnēsis* diante de seu túmulo como se fosse um deus (*kaì prosekýnoun hôs theòn tòn Aléxandron*), o que indica que o culto de fato só foi realizado depois da morte do rei[217].

Fredricksmeyer (1979, p. 48) diferencia a *proskýnēsis* realizada pelos persas daquela realizada pelos gregos, o que explicaria a controvérsia em relação a Alexandre, uma vez que os persas a praticavam como forma de respeito e reverência ao rei[218], não de adoração, e "os gregos, por outro lado, consideravam a *proskýnēsis* adequada apenas na adoração dos deuses, e consideravam o costume persa como uma típica servidão oriental"[219]. O mesmo autor (2000, p. 157), dessa vez em outro texto, afirma, citando o episódio em que Alexandre (Plutarco, *Alexandre*, 54, 4-6) teria proposto um beijo como forma de *proskýnēsis*, sendo essa maneira reservada, entre os persas, apenas para pessoas iguais em nível social[220], que Alexandre tentava tornar, dessa forma, a *proskýnēsis* menos conflitante aos olhos dos gregos e dos macedônios, fazendo um uso estratégico dos costumes reais persas para seus próprios propósitos.

A divinização e a propagação dela também poderiam ser uma forma de Alexandre ter suas ações, ou benfeitorias, aceitas mais facilmente pelos seus súditos (Bosworth, 1996, p.

---

[216] "*hic quidem non ingenii solum, sed etiam nationis vitio adulator*".

[217] Apesar de que Diodoro cita, em duas ocasiões, que Alexandre teria recebido honrarias heróicas ainda em vida, uma delas (XVII, 102, 3) ocorreu após poupar, sendo clemente, os Sambástios, população da Índia. Entretanto, comparando o episódio com o relato de Rufo (IX, 8, 4), que afirma apenas que Alexandre teria sido acolhido como um novo Dionísio, e com o silêncio de Arriano (VI, 15), Caneva (2021, p. 206) interpreta que o relato de Diodoro teria sido uma reelaboração do agiriense da história de Clitarco, representando também uma projeção de práticas de cultos heróicos helênicos para populações não gregas, como ocorre, de forma semelhante, no culto heróico supostamente realizado pelos sicanos (IV, 23, 5).

[218] Heródoto (I, 134, 1) refere três formas de cumprimento entre os persas: se ambos eram de condições iguais, beijavam-se na boca; caso um dos dois fosse levemente inferior socialmente, beijavam-se na bochecha; já quando um era muito menos nobre que o outro, este se prostrava de joelhos diante do outro (*prospíptōn proskunéei tòn héteron*).

[219] "The Greeks, on the other hand, considered *proskýnēsis* proper only in worship of the gods and regarded the Persian practice as typical of Oriental servility". A diferença aparece claramente em Xenofonte (*Anábase*, III, 2, 13), que afirma que os gregos não se prostravam diante de um rei humano, mas apenas diante dos deuses (*oudéna gàr ánthrōpon despótēn allà toùs theoùs proskuneĩte*). O mesmo se verifica em Heródoto (VII, 136, 1), no episódio de três nobres espartanos enviados a Susa para morrerem pela cidade; ali, os guardas do rei teriam ordenado que se prostrassem diante dele, mas os espartanos prontamente recusaram, alegando as mesmas razões citadas por Xenofonte.

[220] Conforme Heródoto (I, 134, 1), como já visto.

131). Dessa forma, devem-se distinguir a divinização que o rei da Macedônia pretendia como meio de legitimação do poder, o culto que recebeu em Alexandria como fundador e a adoração a ele prestada nas cidades (Charlesworth, 1935, p. 14). Após a morte de Alexandre, que, de certo modo, estabeleceu um precedente em relação aos cultos aos reis-benfeitores, os primeiros monarcas a receberem um culto propriamente dito foram os antigônidas, Antígono Monoftalmo e Demétrio Poliorcetes, o primeiro em 311[221] e o segundo em 307 a.C. (Walbank, 1984, p. 91). Ainda segundo Walbank (1984, p. 94), somente a partir do século III a.C. pode-se afirmar que o culto aos monarcas se institucionalizou de modo mais consistente; antes disso, porém, ele era reservado ao rei que beneficiava a comunidade de algum modo. Diodoro (XX, 46, 2) destaca a importância atribuída aos dois antigônidas ao relatar que Estrátocles (século IV–302 a.C.), estadista ateniense do período, teria ordenado a ereção de estátuas para Antígono Monoftalmo e Demétrio Poliorcetes[222] e que fossem colocadas ao lado daquelas erguidas para os tiranicidas, constituindo o chamado "altar dos salvadores" (*bōmòn Sōtḗrōn*).

Isso foi feito, prossegue Diodoro, pois Demétrio, sob as ordens de seu pai Antígono, havia derrotado as forças de Cassandro e de seus aliados, "libertando" Atenas de Dionísio e Demétrio de Faleros, em 307 a.C. Demétrio também recebeu grandes honrarias em Sicião, depois de ter repelido a guarnição dos Ptolomeus e realocado os habitantes. Segundo Plutarco (*Demétrio*, 29, 3), ele teria mudado o nome da cidade para "Sicião Demetríades", e Diodoro (XX, 102, 2-3) acrescenta que ele recebeu honrarias quase divinas (*timō̃n isothéōn*), sendo um *euergétēs*. Bosworth (2003, p. 27) enfatiza que essas honrarias eram mais do que heróicas,

---

[221] O culto a Antígono Monoftalmo, que ainda não era nominalmente um monarca quando isso ocorreu, foi estabelecido inicialmente na cidade de Skepsis, na Ásia Menor e, seguindo o padrão de trocas já discutido anteriormente, se deu através de uma troca de mensagens entre o então general (OGIS I, 5, 54-62), que se colocou como defensor da liberdade (*eleutherían*) e autonomia (*autonomían*) dos gregos, e a cidade (OGIS I, 6, 8-26) que, em agradecimento a essa posição, retribuiria com o culto a Antígono, o que foi observado por Erskine (2014, p. 586) como a existência de uma adoração pública, não privada, da *pólis*, algo que também acontecerá em Atenas com Demétrio Poliorcetes.

[222] Sobre esse último, Ateneu (VI, 253a-f) traz os relatos do primo de Demóstenes, Demócares, e de Duris de Samos, que narravam a idolatria que o povo ateniense tinha em relação a Demétrio e os cantos que o mencionavam quase como uma divindade. Um aspecto importante é o destaque dado ao fato de que Demétrio, diferente de outras divindades, era visível e real, além da associação dele com o nome de *Deméter*. O que tornaria Demétrio alguém divino, de acordo com a interpretação de Chaniotis (2003, p. 432), era a proteção dada por ele aos atenienses, bem como a vingança que ele daria contra os que atacaram Atenas. O autor continua, afirmando que esse é um aspecto essencial da religiosidade grega: não a imortalidade, mas a capacidade de ouvir as preces dos homens e auxiliá-los. Virgilio (2003, p. 91) também acrescenta que os hinos atenienses a Demétrio refletem o momento de insegurança da *pólis* e a falta de esperança nos deuses tradicionais, que desembocam num culto a uma personalidade visível e real como o *basiléus* Demétrio.

pois, sendo um refundador de uma cidade, "ele era um deus, e a refundação era sua benfeitoria divina"[223].

Numa realidade mais próxima a Diodoro, Hierão II (271–215 a.C.), *basileús* de Siracusa, foi uma importante figura para o desenvolvimento, ou continuidade[224], da formação de um culto a um rei helenístico no mundo siciliano, como aparece na inscrição BE 1953, 282, que apresenta a inscrição "*Diòs Sōtẽros Hiérōnos*" (de Hierão, Zeus e Salvador). Essa fonte epigráfica aparece junto a um pequeno altar e, por estar no genitivo, pode indicar que o altar pertencia a Hierão ou que havia sido comissionado por ele. Serrati (2008, p. 83) entende que, pela forma incomum com que foi escrita, essa inscrição buscaria associar Hierão com Zeus Salvador (*Sōtḗr*), podendo ser "uma manifestação privada de um culto público"[225]. Bell (1999, p. 264) também observa que, "pela íntima associação do rei com o deus, podemos hipotizar que o culto de Zeus Olímpico na ágora de Siracusa celebraria também a nova ordem política da monarquia"[226].

Assim como outra inscrição (SEG 34:961), desta vez de Morgantina, possivelmente também dedicada a Hierão, refere simplesmente a palavra *Diós* (de Zeus) e representaria, segundo o mesmo autor, uma forma privada de um culto que ocorria na cidade. É relevante também citar que, ainda na Sicília e no século I a.C., o uso do epíteto *sōtḗr* ainda tinha um status importante. Cícero (*In Verrem*, II, 2, 154) refere que havia visto inscrições em Siracusa que definiam o governador Caio Verres (73–71 a.C.) como *patronum* (patrono) e *sōtḗr* (salvador), considerando-as grandes honrarias, apesar de não as achar dignas desse governador. Eilers (2002, p. 111) define o termo *sōtḗr* como similar ao de *euergétēs*, porém, este primeiro seria mais grandioso e mais associado à ação de um patrono em defender seu cliente.

Outro monarca benfeitor foi Antíoco IV Epifânio (215–164 a.C.), que Políbio (XXVI, 1, 10) afirma que "superou todos os outros reis nos sacrifícios para as cidades e nas honras para os deuses"[227]. Ações de benfeitoria de reis helenísticos também aparecem novamente em Políbio (V, 88-90), como as ajudas de Hierão de Siracusa, Ptolomeu III Evérgeta, Antígono Dóson, Seleuco II, Prúsias da Bitínia e Mitrídates II do Ponto, além de

---

[223] "He was a god, and the refoundation was his divine benefaction".

[224] Como argumenta Serrati (2008, p. 81), Hierão II representa uma mescla das novas formas monárquicas do período helenístico com o antigo sistema tirânico de Siracusa, desenvolvido desde pelo menos o início do século V a.C., conforme abordamos no início do capítulo.

[225] "a private manifestation of a public cult".

[226] "Dall'intima associazione del re col dio possiamo ipotizzare che il culto di Zeus Olympios nell'agora di Siracusa celebrava anche il nuovo ordine politico della monarchia".

[227] "ἐν δὲ ταῖς πρὸς τὰς πόλεις θυσίαις καὶ ταῖς πρὸς τοὺς θεοὺς τιμαῖς πάντας ὑπερέβαλλε τοὺς βεβασιλευκότας".

outros soberanos da Ásia, para a cidade de Rodes, que havia sido impactada por um terremoto. As benfeitorias, como ressalta Sacks (1990, p. 70), se tornaram uma forma de obrigação do monarca para com os indivíduos e a sociedade, pois era esperado que os reis realizassem os dons.

Em um artigo intitulado *Athens and the Hellenistic Princes*, Thompson (1953) relata que as motivações para que um rei realizasse uma benfeitoria em uma cidade poderiam ser variadas. Desde a garantia de uma aliança político-militar, caso a pólis beneficiária ainda fosse importante nesse sentido, até a busca pela glória pessoal e pela memória de sua obra. Em outros casos, e esse seria o de Atenas, os reis fariam a benfeitoria por genuína gratidão ou admiração pela pólis. O autor também elenca os diversos *euergétai* e suas *euergesíai*, sendo essas principalmente obras públicas, como as estoas (*stoaí*) de Eumenes II (221–160 a.C.) e de Átalo II (220–138 a.C.), ambos reis de Pérgamo[228], ou o templo de Zeus Olímpico, quase completado por Antíoco IV Epifânio, mencionado anteriormente[229]. Dentre os antigônidas que teriam recebido culto em Atenas, Habicht (2006, p. 287–288) defende, com base na epigrafia, que Antígono Gônatas não só não teria recusado a adoração, como sustenta parte da historiografia, mas que, de fato, estabeleceu-se um culto a ele após a Guerra Cremonidiana (267–261 a.C.), quando o rei teria removido a guarnição macedônica de Atenas, em 255 a.C.

Outro monarca importante é Ptolomeu II Filadelfo (308–246 a.C.), elogiado por Teócrito no *Idílio* XIV (vv. 55-70) e mais ainda no *Idílio* XVII, em que o rei é comparado aos deuses e aos heróis (vv. 1-9). O poeta também lembra que o pai deste monarca, Ptolomeu I Sóter, havia sido divinizado após a morte[230]. Outra característica que esse culto podia apresentar, e que tem conexão tanto com o que já referimos sobre as honrarias reservadas aos

---

[228] A relação dos atálidas com Atenas já havia iniciado no reinado de Átalo I (269-197 a.C.), que havia ajudado os atenienses contra Felipe V, em 200 a.C., e que recebeu em troca um culto e até mesmo uma tribo com o seu nome (Virgilio, 2003, p. 103).

[229] Sempre no contexto ateniense, Morales (2017, p. 51) observa também como os festivais e a cultura atlética do período helenístico se relacionam com o evergetismo, uma vez que "no nível políade, a difusão das magistraturas financiadas não pela cidade, mas pelo próprio ocupante, reforçavam a posição dos magistrados como evérgetas, responsáveis pelos recursos e pela gestão das estruturas ginasiais. No nível internacional, o reconhecimento do caráter pan-helênico de determinados festivais era incorporado às relações de troca entre presentes e honras: inscrições homenageavam as comunidades ou indivíduos que "doavam" o reconhecimento e facilitavam as missões dos embaixadores; entre as honras, contavam as aclamações ou os assentos reservados durante as atividades". O mesmo autor (2017, p. 52) também destaca, com base nas fontes epigráficas, a possível existência de uma hierarquia entre as monarquias, sendo os ptolomeus, os selêucidas e os atálidas parte do "primeiro escalão".

[230] O culto a Ptolomeu I e a sua esposa Berenice foram estabelecidos pelo próprio filho dos dois, Ptolomeu II que, pouco depois, adicionaria a si mesmo e a sua esposa-irmã Arsinoe entre as divindades, num culto que visaria beneficiar os gregos do Egito (Walbank, 1984, p. 97). Em Ateneu (V, 196a-203b) aparece uma descrição detalhada da procissão do culto a Ptolomeu I. Virgilio (2003, p. 111) também interpreta esse culto inicialmente como sendo de gregos para gregos, excluíndo, de fato, os nativos egípcios de qualquer participação, mas que, após Ptolomeu II, o culto foi introduzido nos templos egípcios, numa tentativa de se integrar a realidade local.

fundadores das *apoikíai* e que se liga com a ideia de evergetismo de Diodoro, era o culto que os monarcas helenísticos recebiam nas cidades que eles mesmos fundavam, onde eram geralmente enterrados, pois "colocadas de lado suas implicações estratégicas e econômicas, trazia prestígio ao soberano ao demonstrar a abrangência dos poderes reais" (Boddez, 2016, p. 78)[231].

4.3 O EVEMERISMO E O CULTO EVERGÉTICO

Sobre o culto aos benfeitores e, nesse caso, aos reis-benfeitores, é inescapável falar sobre Evêmero de Messina (séculos IV–III a.C.)[232], autor que escreveu a já citada *História Sagrada* (*hierá anágraphē*), e que foi utilizado por Diodoro, influenciando fortemente a sua visão acerca da divinização dos benfeitores[233]. Evêmero provavelmente teria sofrido influência do filósofo Pródico de Ceos (465–395 a.C.), se levarmos em conta o testemunho de um contemporâneo de Diodoro, Cícero (*De Natura Deorum*, I, 42, 188–119). O Arpinate fala de Pródico e de Evêmero nos seguintes termos:

> Que religião deixou Pródico de Ceos, que afirmou que aquelas coisas que beneficiam a vida dos homens foram consideradas deuses? E aqueles que colocam entre os deuses os homens fortes, ilustres ou poderosos após a morte, que são os mesmos que nós costumamos cultuar, pregar e venerar, não são privados de toda a religião? Essa questão é tratada principalmente por Evêmero, que o nosso Ênio traduziu e seguiu antes dos demais; Por Evêmero foram demonstradas tanto as mortes como as sepulturas dos deuses. Ele teria, portanto, confirmado ou abolido a religião? [234]

Nesse trecho percebe-se não apenas a possível influência de Pródico no que diz respeito a uma racionalização do culto às divindades, mas principalmente a inserção do evemerismo no mundo romano, num processo que teria se iniciado com Ênio, ainda nos séculos III e II a.C. Winiarczyk (2013, p. 46) também afirma que as ideias de Pródico se

---

[231] "Mis à part ses implications stratégiques et économiques, elle apportait du prestige au souverain en manifestant la portée des pouvoirs royaux".

[232] Já citado no tópico 1.2, quando se tratou da recepção de Diodoro na antiguidade, optamos por seguir Winiarczyk (2013, p. 5), que estabelece apenas uma datação entre os séculos IV e III a.C., sem maiores especificações, uma vez que não existem evidências suficientes para uma datação precisa da vida de Evêmero.

[233] Sartori (1984, p. 503) afirma, porém, que o evemerismo é um termo e uma definição tardia de ideias que já haviam surgido no século V a.C com os sofistas.

[234] "*Quid Prodicus Cius, qui ea, quae prodessent hominum vitae, deorum in numero habita esse dixit, quam tandem religionem reliquit? Quid, qui aut fortis aut claros aut potentis viros tradunt post mortem ad deos pervenisse eosque esse ipsos, quos nos colere, precari venerarique soleamus, nonne expertes sunt religionum omnium? Quae ratio maxime tractata ab Euhemero est, quem noster et interpretatus est et secutus praeter ceteros Ennius; ab Euhemero autem et mortes et sepulturae demonstrantur deorum; utrum igitur hic confirmasse videtur religionem an penitus totam sustulisse?*".

difundiram no ambiente estoico, através de um dos discípulos de Zenão de Cítio, Perseu, que teria escrito uma obra intitulada *Perì theõn* (*Sobre os deuses*) e que esteve na corte de Antigono Gônata. Foi, talvez, através do estoicismo que as ideias evemeristas, ou ligadas a Evêmero, influenciaram Diodoro.

Um dado sobre o qual ainda não se há certeza é sobre a origem de Evêmero. Não se sabe exatamente se a Messina que aparece em seu nome refere-se à cidade de Messina, na Sicília, ou se pertence à região da Messênia, no Peloponeso. Em um artigo relevante para os estudos sobre Evêmero, De Angelis e Garstad (2006) especulam a origem siciliana do autor, argumentando, em relação a Diodoro e ao uso que ele fez de Evêmero, que "é possível que ele favoreceu Timeu e Evêmero pela mesma razão: ambos eram, como ele, sicilianos" (De Angelis; Garstad, 2006, p. 214)[235]. Honigman (2009, p. 34), por outro lado, afirma que Diodoro utilizou-se de Evêmero pois este estava de acordo com suas crenças intelectuais[236]. Seja pela origem ou pelas ideias, o Messênio poderia ter sido utilizado por Diodoro por ambos os motivos.

Os autores (2006, p. 218-219) também defendem que, por terem aparecido no início do período helenístico, é possível que as ideias religiosas de Evêmero tenham uma base cultural anterior às conquistas de Alexandre que, segundo os autores, foi fortemente influenciada pelo já citado culto ao *oikistḗs*, típico do mundo da Sicília desde pelo menos o século VIII a.C., além dos governos de tiranos que, no caso das cidades gregas da ilha, tiveram uma vida mais longa se comparadas com as da Grécia continental. Todos esses elementos podem também ter influenciado Diodoro. Diferentemente do Messênio, o agiriense não se limitava apenas a citar as divinizações de monarcas, mas também incluía legisladores e inventores, como veremos, sendo um possível traço de originalidade de Diodoro (Sacks, 1990, p. 72).

No livro VI da *Biblioteca Histórica*, do qual, como mencionado anteriomente, só nos restam fragmentos, especialmente aqueles de Eusébio de Cesaréia, aparecem as ideias de Evêmero, filósofo e amigo do rei da Macedônia Cassandro (350-297 a.C.), informação essa que surge em um dos fragmentos (VI, 1, 4), tal como entendidas por Diodoro. É também interessante notar, para os fins da presente exposição sobre a influência de Evêmero na

---

[235] "It is possible that he favored Timaeus and Euhemerus for the same reason: because they were both, like him, Sicilian".

[236] Assim também argumentou Cohen-Skalli (2011, p. 359), que notou como o *πρῶτος εὑρετής* (primeiro inventor) era um modelo de virtude e de herói cultural na perspectiva diodoriana e que, portanto, a inserção da doutrina evemerista estaria perfeitamente de acordo com a linha de pensamento dos primeiros seis livros da *Biblioteca Histórica*.

Biblioteca, que somente Diodoro, na tradição antiga, considerava Evêmero um historiador[237] ou alguém que realmente teria empreendido sua viagem até Pancéia (Winiarczyk, 2013, p. 9). Outros autores, como o geógrafo Eratóstenes (Estrabão, II, 4, 2), chamavam Evêmero de *Bergaĩos*, um apelido derivado do autor Antífanes de Berga[238], que denotava o ato de mentir, como também observa Winiarczyk (2013).

O autor de Agírio (pelas palavras de Eusébio) inicia a exposição (VI, 1, 1-2) apresentando duas concepções sobre as origens dos deuses. A primeira seria a de que estes seriam eternos e incorruptíveis (*aidíous kaì aphthártous*), e a segunda, mais utilizada por Diodoro, seria a de que os deuses seriam divindades terrestres (*epigeíous genésthai theoús*) e que teriam conseguido honras e fama imortal graças às benfeitorias em favor dos homens (*dià dè tàs eis anthrṓpous euergesías athanátou teteukhótas timẽs te kaì dóxēs*). Evêmero é citado como um dos autores que sustentavam a segunda concepção, ao relatar que (VI, 1, 7-11), em uma ilha chamada Pancéia, onde o culto a Zeus Trifílio, Urano e Cronos era relevante, havia uma estela de ouro[239], na qual eram relatadas as ações destes e suas genealogias humanas.

Diodoro também cita (VI, 1, 8) que Evêmero afirmaria que Urano foi o primeiro rei, considerado também um homem justo e benfeitor (*epieikẽ tina ándra kaì euergetikòn*), bem como conhecedor dos astros. Em seguida, Diodoro prossegue com as genealogias desses deuses-reis, como Cronos, o segundo rei, e Zeus, que reinaria posteriormente. Este último, em especial, teria chegado até a Babilônia e depois a Pancéia, onde construiu um santuário para seu avô Urano. Após uma batalha vencida na Cilícia, Diodoro narra que Zeus teria visitado muitos outros povos e que foi honrado e proclamado deus por todos eles (*kaì álla dè pleĩsta éthnē epelthónta par' hápasi timēthẽnai kaì theòn anagoreuthẽnai*).

Diodoro, porém, também cita a mesma ilha em um dos livros[240] conservados da *Biblioteca* (V, 41-46)[241]. Inicialmente, ele fala da ilha de Hiera[242], uma das três ilhas situadas

---

[237] Posição defendida por Honigman (2009, p. 6-7), que busca demonstrar, na primeira parte de seu artigo, que Evêmero não escreveu uma ficção originalmente, mas pretendia que suas ideias sobre a origem dos deuses fossem levadas a sério. Nesse sentido, a autora considera que a *hiera anágraphē* seguia os modelos historiográficos do início do período helenístico. Já Estrabão (II, 8) considerava Evêmero um geógrafo. Durvye (2018, p. 350) também argumenta que, para Diodoro, a viagem de Evêmero não foi utópica.

[238] Autor também citado por Estrabão (II, 3, 5).

[239] O uso de uma estela para registrar os feitos de um humano divinizado já aparece em Diodoro (I, 27, 3), no qual, nas palavras do próprio autor, alguns historiadores afirmariam que, em Nisa, cidade da Arábia, havia duas estelas rememorando os feitos de Ísis e Osíris, escritas em hieróglifos e em primeira pessoa. Em I, 20, 1, Diodoro também menciona como Osíris deixava estelas rememorando seus feitos em todos os lugares por onde passava.

[240] Sendo o livro V de Diodoro aquele dedicado às ilhas, como já mencionado anteriormente, esse trecho sobre Pancéia descreve principalmente a ilha do ponto de vista natural e social. Já o livro VI, mais voltado à mitologia, tem como centro a teoria de Evêmero sobre os deuses em geral. Isso levou Honigman (2009, p. 2) a

próximas à chamada "Arábia Felix". Em seguida, o autor menciona Pancéia e sua cidade chamada "Panara", cujos habitantes seriam conhecidos como "súplices de Zeus Trifílio" (*hikétai toũ Diòs toũ Triphulíou*). Mais adiante, Diodoro descreve a existência de um santuário de Zeus, situado em uma área plana, e não em uma montanha alta, como aparece no fragmento trazido por Eusébio (VI, 1, 6)[243]. Em V, 44, 6, após relatar outra montanha consagrada aos deuses, chamada de "trono de Urano" e "Olimpo Trifilo" (*Ouranoũ díphros kaì Triphúlios Ólumpos*), Diodoro fala de como Urano reinou no mundo habitado (*Ouranòn basileúonta tẽs oikouménēs*), evidenciando mais uma vez um aspecto evemerista, mesmo sem citar Evêmero diretamente nesse trecho[244].

Por fim, em V, 46, 3, Diodoro narra como os sacerdotes da ilha explicavam a origem dos deuses, que teria início em Creta e que teriam sido conduzidos até Pancéia por Zeus, no tempo em que este estava entre os homens e reinava no mundo habitado (*hóte kat' anthrṓpous òn ebasíleue tẽs oikouménēs*). Ao final do mesmo parágrafo, Diodoro repete que Zeus, nesse período junto aos homens, teria construído o santuário e deixado inscrições (*éti kat' anthrṓpous òn hidrúsato tò hierón*). No último trecho de V, 46, 7, Diodoro encerra o excursus sobre Pancéia citando novamente a inscrição, em hieróglifos egípcios[245] e em uma estela de ouro, que narrava os feitos de Urano e de Zeus, destacando que, posteriormente, foram adicionados os feitos de Ártemis, Apolo e Hermes (*di hõn ẽsan hai práxeis Ouranoũ te kaì Diòs anagegramménai, kaì metà taútas hai Artémidos kaì Apóllōnos huph' Hermoũ prosanagegramménai*).

Lactâncio (*Institutiones Divinae*, I, 11, 33-45) também se refere a Evêmero, sendo ele, junto com Diodoro, o autor que mais fornece fragmentos da obra do Messênio. Logo no

---

conjecturar que a obra original do Messênio fosse dividida em duas partes: uma voltada para a descrição geográfica de Pancéia e outra com o objetivo de relatar a origem dos deuses.

[241] Segundo Bianchetti (2005, p. 24), esse trecho do livro V é parte de uma linha de pensamento que se contecta com a literatura utópica helenistica, como em Teopompo de Quíos e Hecateu de Abdera, além de possuir analogias com outro trecho da obra diodoriana (II, 56-60), o relato de Jâmbulo, citado em 2.1.

[242] Braunert (1965, p. 262-263), utilizando-se da linguística, busca compreender a possível confusão de Diodoro, que fala dos habitantes de Hiera como sendo chamados de Panceus (*katoikoũsi dè tèn nẽson hoi kaloúmenoi Pankhaĩoi*), embora também sejam os habitantes da ilha de Pancéia, que lhes dá o nome (*katoikoũsi d' autèn autókhthones mèn hoi Pankhaĩoi legómenoi*). O autor, analisando os verbos *prosagoreúein* (que significaria "nome dado a um local epônimo"), *kaleĩn* e *onomázein*, e o uso que Diodoro faz no trecho, considera que o autor de *Agírio* possa ter confundido o trecho de Evêmero, uma vez que este último teria usado *prosagoreúein* para indicar que a *hierà nẽsos* (a ilha sagrada ou Hiera) era na verdade um apelido para Pancéia (Braunert, 1965, p. 264).

[243] Já citamos aqui Bounoure (1982, p. 434, n. 5) sobre esse trecho em específico, quando falávamos da recepção de Diodoro na antiguidade, no tópico 2.1.

[244] Diodoro também se refere à vida de Urano em III, 56, ao narrar como ele reinava sobre o povo dos atlantes e teria realizado diversas benfeitorias, como a descoberta da agricultura, a fundação de uma cidade, as conquistas pelo mundo conhecido e, principalmente, o conhecimento dos astros, o que lhe conferiu honrarias imortais e fez com que o cosmos recebesse seu nome.

[245] Elemento já presente em I, 27, 3.

início de sua citação (I, 11, 34), menciona a tradução feita por Ênio, que também teria seguido o autor (*Hanc historiam et intepretatus est Ennius, et secutus*). Mais adiante (I, 11, 45), citando Evêmero por meio de Ênio, Lactâncio afirma que:

> Então Júpiter, depois de ter viajado cinco vezes pela terra, dividiu o poder com todos os seus amigos e parentes e, por fim, preparou para os homens as leis, os costumes e a comida, e fez muitas outras coisas boas, movido então pela glória imortal e pela memória, deixou monumentos eternos aos seus: ao final de sua vida, mudou-se para Creta, e partiu para os deuses, e seus filhos, os Curetes, cuidaram dele e o homenagearam.[246]

Percebe-se aqui um fator importante, que também aparece em Diodoro: o Júpiter benfeitor, que deixa um legado para os humanos por meio de ações civilizadoras, como a criação de leis, de costumes e de comida (*frumenta*). Tudo isso remete a um tópico que será abordado mais adiante, relacionado ao progresso humano e à figura do primeiro inventor (*prõ̃tos heuretḗs*) e seu papel na *Biblioteca Histórica*. Mazzarino (1973a, p. 44-45) considera que a obra de Evêmero, mais do que refutar ou combater a religião tradicional dos gregos, conferiu validade histórica às ações dos deuses terrestres, sendo parte de uma renovação da logografia antiga.

A diferença entre deuses terrestres e celestes é encontrada, além do excerto anteriormente citado do livro VI, em outro trecho importante da obra de Diodoro (I, 13, 1)[247], no qual se percebe uma clara influência do evemerismo. O autor de *Agírio* menciona que, além de outras divindades ligadas aos quatro elementos, existiam aquelas divindades terrestres (*epigeíous genésthai*), que, tendo sido mortais (*hupárxantas mèn thnētoús*), conseguiram atingir a imortalidade pela inteligência e pelos benefícios concedidos ao gênero humano (*dià dè súnesin kaì koinèn anthrṓpōn euergesían teteukhótas tẽ̃s athanasías*). Essa diferenciação também é observada por Durvye (2018, p. 351), ao citar os deuses que são elementos da natureza e, portanto, eternos, e os deuses-reis benfeitores. Outro exemplo dessa distinção em Diodoro aparece em V, 71, 3, quando Zeus, ainda em sua forma humana, realizava sacrifícios para os deuses Hélios[248], Urano e Gaia (o sol, o céu e a terra, respectivamente). Cohen-Skalli (2011, p. 364), ao analisar a suposta *theologia dipertita* de

---

[246] "*Deinde Iupiter, postquam quinquies terras circuiuit, omnibusque amicis atque cognatis suis imperia diuisit, reliquitque hominibus leges, mores frumentaque parauit, multaque alia bona fecit, immortali gloria, memoriaque affectus, sempiterna monimenta suis reliquit: aetate pessum acta, in Creta uitam commutauit, et ad deos abiit, eumque Curetes filii sui curauerunt, decoraueruntque eum*".

[247] Diodoro também atribui essa crença nos deuses celestes e terrenos aos etíopes que viviam ao norte de Meroé (III, 9, 1).

[248] Uma citação com possível influência de Evêmero acerca de Hélios, e de sua esposa Selene, ocorre em III, 57, 6, em que ambos teriam recebido honrarias após sua morte sob pedido da filha de Urano, Basiléia.

Evêmero-Diodoro, observa que, no fragmento do livro VI (1, 2), Diodoro seguia um esquema recorrente em suas exposições sobre questões controversas dos mitos, semelhante ao que utiliza em I, 6, 3-7 e III, 62, 3. O esquema consistia em uma breve citação das duas teorias conflitantes, seguida de uma apresentação mais detalhada, geralmente priorizando a teoria com a qual Diodoro tendia a concordar, sendo resumido com a fórmula a^1-b^1 e a^2-b^2.

Apesar disso, Winiarczyk (2013, p. 27) considera o fato de Diodoro utilizar a mesma divisão entre deuses terrestres e celestes como um problema e como uma possível ingerência no texto de Evêmero, destacando que provavelmente o Messênio não fez tal distinção. Diodoro teria chegado a essa divisão porque Evêmero teria mencionado que Urano foi o primeiro a fazer oferendas aos deuses celestes, além de ter sido divinizado por Zeus, junto à própria autodivinização de Zeus[249]. Spoerri (1959, p. 169) já havia percebido que a noção de que os egípcios acreditavam em deuses celestes e terrestres, conforme relatado por Diodoro (I, 11, 1), não era incomum no helenismo tardio[250]. De forma semelhante, Sacks (1990, p. 70-72) observa que provavelmente o autor da *Biblioteca* alterou muitas de suas fontes, "enfatizando que dons civilizacionais também conferem imortalidade aos seus personagens mitológicos" (Sacks, 1990, p. 72) [251]. Honigman (2009, p. 29) argumenta que o culto ao governante não necessariamente serviu de modelo para Evêmero, pois, por ser um fenômeno religioso bastante enraizado na cultura grega, não necessitaria de justificativas como a obra do Messênio. No entanto, continua Honigman (2009), teria sido a própria realidade do culto ao governante que "validou" a teoria de Evêmero, da seguinte forma:

> O culto ao governante nos tempos de Evêmero confirmou duas coisas: primeiro, os reis eram divinizados independentemente do fato de terem demonstrado um comportamento moralmente questionável, ou em suas ações privadas ou na luta com outros Diádocos. Segundo, a garantia das honrarias divinas nunca eram um passo arbitrário, mas vinha como uma resposta aos grandes benefícios (Honigman, 2009, p. 29).[252]

Mais uma vez, é possível observar como o evergetismo, por meio das benfeitorias, exerceu influência não apenas sobre Evêmero, mas também sobre autores posteriores, como o

---

[249] Caneva (2021, p. 212) percebe que o fato de Diodoro destacar que teria sido Evêmero a relatar a questão da autodivinização demonstra que essa ideia seria contrária ao próprio agiriense, uma vez que, para ele, a divinização de um benfeitor só poderia resultar de uma iniciativa espontânea da população.

[250] O mesmo autor (*apud* Cohen-Skalli, 2011, p. 354) argumentaria ainda que Evêmero teria apenas desenvolvido a teoria de que os deuses seriam homens *euergétai* que foram divinizados.

[251] "Emphasizing that civilizing gifts also earned mythological characters their immortality".

[252] "The ruler cult in Euhemerus' days confirmed two things. First, kings were deified independently of the fact that they had demonstrated morally dubious behavior either in their private affairs, or in their contest with the other Diadochi. Secondly, the grant of divine honors was never an arbitrary step, but came as a response to major benefactions".

próprio Diodoro. Assim, ao considerar essa conjuntura, seria possível afirmar que "o evemerismo de Diodoro torna a *Biblioteca Histórica* um incentivo ao evergetismo"[253] (Dyrvye, 2018, p. 361).

Em suma, pode-se dizer que o "evergetismo", enquanto fenômeno social e instituição, é historicamente delimitado, conforme propõe Gygax (2016, p. 61), e teve início pelo menos na primeira metade do século VI a.C.[254], ao mesmo tempo em que se desenvolviam as póleis, progredindo até alcançar sua forma mais conhecida e estudada, a helenístico-romana (séculos IV a.C.-III d.C)[255], em um contexto do qual Diodoro também fazia parte. Entretanto, o autor de *Agírio* apresenta uma concepção própria sobre as condutas consideradas como *euergesĭai*, havendo uma polissemia dos termos, como será demonstrado a seguir.

---

[253] "Diodorus' euhemerism turns the Historical Library into an incentive to euergetism".

[254] Veyne (1969, p. 785) pensa que este só teria surgido no século III a.C, em pleno período helenístico.

[255] Cabe ressaltar uma das mudanças ocorridas no baixo helenismo (da segunda metade do século II a.C. até o século I a.C.), em que a decadência das monarquias e o gradual fim das benfeitorias realizadas pelos monarcas levou a que as *euergesĭai* fossem promovidas pelos cidadãos mais ricos, configurando o que Gauthier (1985, p. 55-56) chama de "evergetismo cívico".

5 A FIGURA DO EVÉRGETA E O PAPEL DE CÉSAR EM DIODORO

5.1 O EVERGETISMO SEGUNDO DIODORO

Tendo em vista a semelhança entre as divindades e os seres humanos, decorrente da racionalização promovida por Diodoro sob possível influência do evemerismo, cabe destacar que um fator de diferenciação dos deuses em relação aos homens poderia ser "a intensidade de suas qualidades humanas: a habilidade de entender o mundo, a sabedoria e a filantropia, da qual toda a humanidade se beneficia" (Durvye, 2018, p. 352)[256]. Dessa maneira, torna-se necessário, para os fins da presente pesquisa, compreender o que Diodoro entendia por *euergesía*.

Logo no início de sua obra, Diodoro (I, 2) apresenta seu próprio conceito de benfeitoria, incluindo os homens estimulados a fundar cidades (*hoi mèn ktístai póleōn*), a darem leis para garantir a segurança da vida comum (*hoi dè nómous eisēgḗsasthai periékhontas tṑ koinṑ bíō tèn aspháleian*) e, por fim, os vários homens que amaram buscar artes e conhecimento para benefício do gênero humano (*polloì d' epistḗmas kaì tékhnas exeureῖn ephilotimḗthēsan pròs euergesían toῦ génous tῶn anthrṓpōn*). O grifo aqui visa salientar como a *euergesía* em Diodoro é ampliada para toda a humanidade, não se limitando a uma comunidade restrita ou a indivíduos. Em seu elogio à história (I, 2, 2), Diodoro a define como evérgeta de todo o gênero humano (*euergétin dè toῦ koinoῦ génous tῶn anthrṓpōn*), pois somente ela guardaria e preservaria os feitos dos benfeitores[257], o que é significativo tanto para a ideia diodoriana de história universal quanto para a compreensão do evergetismo e da irmandade da humanidade.

Diodoro (I, 1, 3) insere em sua obra a ideia de irmandade entre os homens ou origem em comum (*tῆs pròs allḗlous sungeneías*) e, principalmente, coloca os historiadores universais como parte importante do progresso da humanidade, sendo eles próprios benfeitores. Para Diodoro (I, 1, 1), "é justo que os homens atribuam muita gratidão aos

---

[256] "The intensity of their human qualities: ability to understand the world, wisdom, philanthrophy, from which all mankind takes benefits".

[257] Como bem define Durvye (2018, p. 361), os humanos não conferem poderes sobrenaturais aos benfeitores, mas lhes concedem a imortalidade por meio do culto e também pela escrita da história. Nesse sentido, segundo a mesma autora (2018, p. 363), a história assume o lugar dos deuses em sua função moral, e o historiador torna-se um poder ativo ao julgar e eternizar as ações dos indivíduos. Essa função da história como guardiã dos grandes feitos não é original de Diodoro, pois já aparece nas primeiras linhas das histórias de Heródoto (I, 1, 1), nas quais ele escreve com o objetivo de evitar que as ações dos homens (*tà genómena ex anthrṓpōn*) se percam no tempo (*tṑ khrónṓ exítēla génētai*) e que nem as ações grandes e maravilhosas dos gregos e dos bárbaros (*érga megála te kaì thōmastá, tà mèn Héllēsi tà dè barbároisi*) fiquem sem fama (*apodekhthénta, akleã génētai*).

autores de histórias universais"[258]. Indiretamente, portanto, Diodoro se insere entre esses homens ilustres e benfeitores, sendo também um autor de história universal, talvez como forma de atrair os leitores para sua obra ou de conquistar maior credibilidade diante do público, destacando os já mencionados 30 anos dedicados à escrita e as viagens realizadas para esse fim. Dentro do tema dos benfeitores na obra de Diodoro, é necessário compreender também a ideia de progresso e como os benfeitores, nesse caso inventores, seriam os motores para o avanço civilizacional, tema que se conecta ao esquema de história universal utilizado pelo autor de Agírio.

Momigliano (1982, p. 534) destaca a existência de três formas de escrita de história universal: a sucessão de raças caracterizadas por metais, cujo principal expoente foi Hesíodo, que dividiu a humanidade em raças de ouro, prata, entre outras, sendo mais parte da mitologia do que da história propriamente dita; o esquema biológico, que vê os reinos ou impérios como um corpo humano, pois nascem, passam pela fase adulta, envelhecem e morrem, podendo ser mais aplicável, enquanto esquema narrativo, a reinos ou impérios específicos, e não a um escopo universal[259]; e a ideia de um progresso da humanidade, que vai desde o estado de barbárie até a civilização, na qual Momigliano (1982, p. 539-540) cita diversos exemplos na cultura grega, como a tragédia de Ésquilo, *Prometeu acorrentado*[260], ou Atenas, em que, além do exemplo do livro VI de Lucrécio, poderia ser adicionado o discurso fúnebre de Péricles em Tucídides (II, 37)[261], no qual tanto indivíduos quanto cidades[262] favorecem o progresso da humanidade por meio da introdução de novas tecnologias. Diodoro seguiria essa linha.

Como destacado por Canfora (2015, p. 8), os gregos tinham duas palavras principais para progresso, uma com o sentido de encurtamento (*prokopḗ*) e outra de crescimento (*epídosis*). Altini (2015, p. 21), além dos termos já citados, acrescenta outros, como *auxēsis* (crescimento). O mesmo autor (2015, p. 22) observa ainda que, pelo fato de os gregos (e os romanos) nunca terem concebido uma ideia de "progresso" no sentido de uma direção positiva do processo histórico, envolvendo passado, presente e, sobretudo, futuro, é preferível falar em "progressos concretos e materiais, limitados e circunscritos, que podem conviver, no

---

[258] "τοῖς τὰς κοινὰς ἱστορίας πραγματευσαμένοις μεγάλας χάριτας ἀπονέμειν δίκαιον πάντας ἀνθρώπους". É com essas palavras que Diodoro inicia sua obra, deixando claro desde o início o tipo de recepção que espera da mesma.

[259] Assim argumenta Momigliano (1982, p. 537), citando exemplos de historiadores romanos que usaram esse esquema para escrever a história de Roma, como Aneu Floro e um tal Sêneca, citado por Lactâncio.

[260] Em especial ver o discurso de Prometeu (vv. 437-506). Diodoro (V, 67, 2) racionalizaria o mito de Prometeu que, ao invés de inventar o fogo, teria inventado os materiais que o acenderiam e que o manteriam aceso.

[261] A ideia de Atenas evérgeta do mundo helênico também aparece em Isócrates (Panatenaico, 47).

[262] Como o próprio Ambaglio (1995, p. 92) discute, a colocação de cidades ou gurpos étnicos como benfeitores ou inventores aparece também em Diodoro, apesar de menos frequente, como em I, 50, 1 e V, 40, por exemplo.

mesmo sujeito e período, com formas de decadência"[263]. Termos que poderiam ser equivalentes a "progresso" aparecem também em Diodoro, como na passagem em que relata como os egípcios chamavam o fogo, traduzido por ele como Hefesto[264], alegando que esse fogo seria considerado um deus e que contribuía tanto para o nascimento (*eis génesín*) quanto para o perfeito progresso ou desenvolvimento (*kaì teleían aúxēsin*), sendo este último o termo que aqui interessa como referente à noção de progresso.

A ideia da *auxethênai* ou desenvolvimento progressivo da economia e da técnica, que aparece em Tucídides, já era um elemento importante em Demócrito e "cujo eco está ainda- no século I a.C.- em Lucrécio e no historiador Diodoro"[265] (Mazzarino, 1990, p. 16). Contudo, Diodoro pode ser diferenciado do epicurista Lucrécio quanto às origens do progresso humano, pois, para o primeiro (I, 8, 9)[266], a necessidade (*khreía*) é a mestra de todas as coisas[267], sendo também um importante fator para o progresso (Ambaglio, 1995, p. 91). Já em Lucrécio (V, 1412-1415), a invenção ou descoberta de algo cria uma nova necessidade. Assim, é possível vislumbrar dois motores distintos para o início do progresso. Não se pode ignorar também a influência da experiência (*peíra*) para o progresso humano na *Biblioteca* (I, 8, 7).

Diodoro também difere de Posidônio, que tinha expectativa de contínuo progresso das habilidades, mas observava um declínio moral, como aponta Dodds (1973, p. 19)[268], enquanto Diodoro, como veremos, atrela o progresso a figuras específicas (XI, 46, 1)[269], incluindo contemporâneos seus, com um intuito moralizante, conforme atesta e analisa Rojo (1994a, p. 63-69). O próprio Lucrécio (V, 1011–1014) também transmite a ideia de Posidônio

---

[263] "Progressi concreti e materiali, limitati e circoscritti, che possono convivere, nello stesso soggetto e periodo, con forme di decadenza".

[264] É interessante notar que, em certas ocasiões, Diodoro associa o nome de uma divindade à benfeitoria por ela realizada, assim como ocorre com Urano (III, 56, 4-5), que, como visto em nota anterior, por ter ensinado aos humanos a astrologia, recebeu honrarias divinas e teve seu nome conferido ao céu como forma de reconhecimento.

[265] "di cui l'eco è ancora- nel Iº secolo a.C.- in Lucrezio e nello storico Diodoro".

[266] O mesmo conceito, da necessidade como mestra de todas as coisas para o ser humano, se repete em II, 38, 2, quase com as mesmas palavras.

[267] Altini (2015, p. 25) situa essa ideia da *khreía*, característica da condição primitiva a partir da qual o progresso iria se desenvolver, como originada ainda entre os séculos VI e V a.C. Sacks (1990, p. 58) ressalta como essa concepção era comum a outras escolas filosóficas, como o estoicismo e o epicurismo, mas argumenta que a ideia aparece com frequência na *Biblioteca*, de modo que não se deve supor que seja genuinamente diodoriana. Da mesma forma, de Romilly (1966, p. 155), ao comparar essa concepção do papel da *khreía* com sua presença no diálogo platônico *Protágoras*, percebe que, em Platão, a benfeitoria surge como resposta à *khreía*, enquanto, em Diodoro, a *khreía* nada poderia ensinar ou auxiliar no progresso humano sem as benfeitorias.

[268] As ideias de Posidônio que expressam esse sentimento de declínio aparecem em Sêneca (*Cartas a Lucílio*, 90, 5-7). Altini (2015, p. 26) afirma que foi a partir do século IV a.C. que começaram a surgir essas correlações entre progresso técnico e decadência moral.

[269] Raramente Diodoro descreve descobertas impessoais, não ligadas a uma figura em específico, sendo um traço da influência da figura do "culture-hero" (Sartori, 1984, p. 496).

acerca de um enfraquecimento dos homens ligado ao avanço da técnica. Trata-se de uma diferença importante no que tange à ideia de progresso no mundo greco-romano, como analisa Canfora (2015, p. 10), ao dividi-la em dois ramos: um que concebe a humanidade progredindo rumo à civilização a partir de um estágio inicial de barbárie, e outro que pressupõe um início em uma idade dourada, cujo desenvolvimento levaria inevitavelmente ao declínio.

É também interessante a observação feita por Sacks (1990, p. 69), que destaca a ausência, em Diodoro, do elemento do declínio da civilização, bem como de qualquer menção a uma idade do ouro a partir da qual esse declínio teria início. Para o agiriense, a civilização estaria em constante progresso, graças à khreía e ao papel dos benfeitores[270]. Contudo, pode-se mencionar um trecho em que a ideia de decadência aparece, segundo o que Tuero (1994d, p. 155) denomina de "esquema da queda", que ocorre principalmente em contextos de governo despótico. O exemplo mais significativo é o da queda da primeira tirania em Siracusa (XI, 67, 2–8), na qual, após o "bom governo" de Gélon, sucedeu-se o governo mais despótico de seu irmão Hierão I que, segundo Diodoro, apenas não foi deposto em razão da fama de seu antecessor e que, por fim, terminou com o governo de Trasíbulo. Isso evidencia o que Canfora (2015, p. 10) argumenta acerca das duas formas de se pensar o progresso, ao analisar que a distância entre as concepções de decadência e de melhora pode ser reduzida e, talvez, até mesclada, desembocando muitas vezes em ideias utópicas de busca por um retorno a uma idade dourada perdida, elemento bastante presente na obra de Diodoro, como se observa nos relatos sobre a ilha de Pancéia e na história de Jâmbulo.

Em relação ao progresso ligado aos benfeitores, conecta-se também o conceito do *prõtos heuretḗs* (primeiro inventor ou descobridor)[271] como motor essencial para o progresso humano em Diodoro, não se limitando apenas à *khreía*. Os *heuretaí*, ou inventores, podem ser definidos como "deuses[272] ou heróis que, segundo a lenda, se distinguiram em coisas semelhantes ou que pareciam predestinados à respectiva invenção devido à sua natureza

---

[270] Pelo quadro apresentado por Muntz (2017, p. 60), é possível inferir a existência de duas correntes de pensamento sobre o progresso civilizacional. A primeira, iniciada com Hesíodo, concebia a humanidade partindo da idade do ouro para um declínio inexorável; a segunda, desenvolvida desde os tragediógrafos do século V a.C. e pelos sofistas, via um início primitivo da humanidade que, posteriormente, progredia, sem que o elemento do declínio estivesse presente.

[271] De Romilly (1966, p. 144-145) atribui o entusiasmo pela vitória contra os persas como sendo o motor das narrativas sobre os inventores, através do maravilhamento dos atenienses diante das riquezas da civilização. No entanto, essas ideias, continua a autora, tiveram seus percursores em Tales de Mileto e Xenófanes, ainda no século VI a.C., mas que teve maior difusão após o já citado *Prometeu acorrentado* de Ésquilo.

[272] Apesar de que, como observa Zhmud (2006, p. 26), já no século VI a.C, há uma tendência inicial de atribuir invenções cada vez mais a heróis ou a figuras semi-divinas do que a deuses.

especial"[273] (Kleingünther, 1933, p. 26). Essas figuras, desde os períodos arcaico e clássico, poderiam alcançar honrarias bastante altas, como uma heroicização, que Ekroth (2007, p. 104), referindo-se às figuras históricas que chegaram a se tornar heróis, resume bem:

> Ter sido extremo em algum sentido, em vida ou após a morte, era a primeira razão para um status heróico. Poetas, como Homero e Arquíloco, tragediógrafos, e atletas, como Teógenes de Tasos, assim como Hipócrates, o pai da medicina, todos receberam o status heróico, devido às suas realizações extraordinárias e contribuições enquanto vivos. O primeiro inventor de um ato ou de um item, *prōtos heuretḗs*, era frequentemente heroicizado, apesar de muitos desses heróis não serem figuras históricas.[274]

A ideia do progresso ligada à figura do inventor insere-se em uma forma de narrativa teleológica da história humana, cujo principal motor inicial é "a necessidade de superar a condição primitiva da fraqueza física e a penúria material"[275] (Sassi, 1996, p. 754). Nesse sentido, a fraqueza física do ser humano também é um elemento destacado por Diodoro (I, 2, 3), em que o autor afirma que "todos os homens, de fato, sendo fracos por natureza […]"[276]. Dessa forma, o papel dos inventores é importante, pois normalmente tratam-se de seres excepcionais (deuses ou heróis) que, movidos pela já citada necessidade (*khreía*) e pela fraqueza dos homens "comuns", realizam obras que, segundo essa interpretação, constituem uma benfeitoria ou *euergesía* [277].

Diodoro talvez tenha sofrido uma importante influência de Éforo no que se refere a esse tema, uma vez que o autor de Cumas já incluía os chamados "*Heuremata*", textos que catalogavam os inventores das *tékhnai*[278], dentro de suas *historíai*[279], como citado por Kleingünther (1933, p. 148)[280]. Um exemplo é a citação direta que Diodoro faz de Éforo (V,

---

[273] "Die Götter und Heroen, die sich der Sagenüberlieferung gemäß in ähnlichen Dingen ausgezeichnet hatten, oder auf Grund besonderen Wesens für die jeweilige Erfindung prädestiniert schienen".

[274] "Having been extreme in some sense, in life or death, was the primary reason for heroic status. Poets, such as Homer and Archilochus, and the tragedians, and athletes, such as Theogenes from Thasos, as well as Hippocrates, the father of medicine, all reached hero status owing to their extraordinary achievements and contributions when alive. The first inventor of an action or an item, prōtos heuretḗs, was often heroized, though many of these heroes were not actual historical figures".

[275] "La necessità di superare condizioni primitive di debolezza fisica e di penuria materiale".

[276] "πάντες γὰρ ἄνθρωποι διὰ τὴν τῆς φύσεως ἀσθένειαν βιοῦσι".

[277] Seguimos aqui o argumento de Sartori (1984, p. 494), segundo o qual a ação do rei *heuretḗs* está estritamente ligada à figura do *euergétēs*. Um exemplo nesse sentido é a atribuição, embora contestável, do título de primeiro legislador ao faraó Menés (ou Ménas, em Diodoro), que Trevisan (2009, p. 75) considera fruto ou do lugar-comum sobre o papel dos *prō̃toi heuretaí* ou de uma semelhança fonética presente no manuscrito C.

[278] Um dos catálogos mais extensos dos *heuretaí* aparece em Plínio, o Velho (História Natural, VII, 191- 215).

[279] Sacks (1990, p. 61) cita também que Éforo teria escrito um livro apenas sobre os inventores, o *Perí heurēmátōn*.

[280] Um processo que teria começado, na historiografia grega, com Helânico de Lesbos, no século V a.C., que teria tentado colocar elementos da etnografia como Heuremata, dentro do processo histórico (Kleingünther, 1933, p. 126).

64, 4), ao relatar que os Dátilos Ideus, nascidos no monte Ida, na Frígia, chegaram à Samotrácia, praticando ali vários ritos de iniciação e mistérios. Um de seus discípulos, Orfeu, teria aprendido e ensinado essas práticas religiosas entre os gregos, sempre segundo esse relato de Éforo.

Em sua monografia sobre os heróis, Brelich (1958) também dedica espaço aos heróis inventores. Ele refere que (1958, p. 184-185) muitos dos heróis caracterizados como inventores "universais" eram, na verdade, heróis "culturais", considerados fontes e representações de uma forma inteira da existência humana, ligados a uma habilidade específica ou a um estágio cultural determinado. Diodoro, porém, como já visto e como veremos novamente, considera efetivamente essas invenções como universais, sendo benfeitorias realizadas em favor de toda a humanidade. Tendo isso em vista, os inventores, além de serem considerados heróis, eram vistos também como figuras envolvidas no progresso civilizacional (Shalev, 2006, p. 310). Nesse caso, Mistretta (2018, p. 83-84) explica que "o desenvolvimento da civilização, que garante o movimento ascendente da espécie humana, é motivado, para Diodoro, por ambições de primazia e possibilitado pelas invenções de heróis culturais; portanto, na narrativa de Diodoro, os feitos do Ideu Dátilo aparecem inseridos na narrativa do progresso cultural"[281].

Em sua obra *La Biblioteca Storica di Diodoro Siculo: problemi e metodo*, já citada anteriormente quando nos referíamos à recepção histórica do autor de *Agírio*, Ambaglio dedica um capítulo específico para analisar a figura do *prõtos heuretés* em Diodoro. O autor (1995, p. 90) afirma que os elementos que Diodoro utiliza para falar dos inventores estão ligados ao período mitológico ou anterior à história, mas que o significado é definitivamente dinâmico e histórico, pois essas figuras (*heuretaí*) são a força que provoca as mudanças mais decisivas na vida dos povos. Ambaglio conclui que "por ser o elemento de continuidade entre o passado remoto e o presente, o benefício dado à sociedade humana pelos inventores, que conseguem, através disso, honrarias imortais, é o antepassado do evergetismo do período histórico"[282].

---

[281] "The development of civilization, which ensures the upward movement of the human species, is prompted — for Diodorus — by ambitions of primacy and made possible by the inventions of culture heroes: thus, in Diodorus' account, the achievements of the Idaean Dactyls appear to be inserted into a narrative of cultural progress".

[282] "Quale elemento di continuità dal passato remoto al presente, il beneficio apportato alla società umana dagli inventori, che si procurano per quella via onori immortali, è l'antenato dell'evergetismo dell'età storica".

Inventores gregos como Aristeu (IV, 81, 2-3)[283], que, por ter descoberto e ensinado aos homens a produção do queijo, a plantação das oliveiras e a criação de colmeias[284], teriam recebido honrarias semi-divinas (*timẽsai tòn Aristaĩon isothéois timaĩs*), fazem parte da tradição heurematológica, embora Brelich (1958, p. 171) o considere mais próximo de um herói civilizador do que propriamente de um inventor[285]. Outras figuras, inseridas em um contexto não-grego, como Hermes, cujo capítulo 16 do primeiro livro de Diodoro dedica espaço para citar invenções atribuídas ao deus, como a escrita[286], a fala e a hermenêutica[287], também fazem parte dessa tradição. No livro V, especialmente entre os capítulos 64 e 80, ao tratar de Creta, Diodoro menciona uma série de divindades e heróis benfeitores da humanidade que, como refere o agiriense, teriam sua origem naquela ilha (V, 64, 2), lembrando bastante os *Heuremata*. Além dos já citados Dátilos Ideus, aparecem os curetes, inventores de diversas técnicas e objetos ligados à caça e à pecuária (V, 65, 2–4) e, em seguida, uma extensa série de *euergétai* e *heurétai*, identificados como filhos de Urano e Gaia (V, 66–67).

Ainda nos livros mitológicos, Diodoro (V, 68) é ainda mais enfático em relação aos deuses gregos e às invenções. Inicialmente, o autor de Agírio fala de Héstia, filha de Cronos e de Réia, como inventora da construção das casas (*tèn mèn Hestían tèn tõn oikiõn kataskeuèn heureĩn*) e que, por causa dessa benfeitoria, todos os homens construíram-lhe altares em todas as casas, para dar-lhe honrarias e sacrifícios (*kaì dià tèn euergesían taútēn parà pãsi skhedòn anthrṓpois en pásais oikíais kathidruthẽnai, timõn kaì thusiõn tunkhánousan*). No mesmo parágrafo, Diodoro fala também de Deméter como a primeira que colheu o trigo, soube trabalhá-lo e conservá-lo e ensinou como plantar (*prṓtēn sunkomísai kaì tèn katergasían autoũ kaì phulakèn epinoẽsai kaì speírein katadeĩxai*). O verbo *heureĩn*, denotando a descoberta, aparece logo em seguida.

---

[283] Aristeu também é citado por Diodoro em VI, 1, 2, elencado ao lado de Héracles e Dioníso como figura que, por suas benfeitorias, recebeu honrarias eternas.

[284] Todos esses ensinamentos são definidos também como *euergesĺai* por Diodoro.

[285] Em Diodoro, os conceitos de herói civilizador e de inventor acabam por se misturar.

[286] Em III, 3, 4-5, porém, Diodoro atribui essa invenção aos Etíopes e, posteriormente (III, 67, 1), ao fenício Cadmos. Mais adiante (V, 74, 1), Diodoro também afirma que foram as Musas que inventaram o alfabeto. Isso se dá pois, segundo Sacks (1990, p. 65), Diodoro enfatizava em sua obra que todos os mitos envolvendo os benfeitores eram válidos.

[287] É importante a observação de Sartori (1984, p. 495) de que existe uma hierarquia nas descobertas. Aquelas necessárias à vida e à existência são, geralmente, feitas pelos reis-benfeitores, enquanto descobertas subsequentes, como as atribuídas a Hermes, indicado como conselheiro de Osíris, são realizadas por figuras inferiores na hierarquia, sugerindo uma possível escala de importância das descobertas. Seguindo esse argumento, como destaca Trevisan (2009, p. 82-83) a respeito da atividade legislativa de Mneves, inspirada por Hermes, pode-se inferir que a divindade teria descoberto os elementos basilares que permitiram ao rei egípcio conceber leis escritas, indicando também uma espécie de escala entre descobertas e invenções.

No final do discurso sobre Deméter, Diodoro volta a utilizar a forma recorrente com que se refere aos humanos que são divinizados, dizendo que "por conta dos grandes bens favoráveis aos homens, ela teve as honrarias mais importantes e os sacrifícios, grandes festas e panegíricos […]"[288]. Há também condições prévias para o aparecimento de um benfeitor, como aparece em V, 4, 3-4, em que Deméter, por ter sido recebida primeiro pelos atenienses do que pelos siceliotas, doou o trigo primeiro a eles e, em troca, Atenas honrou-a com sacrifícios e com os mistérios de Elêusis. Observa-se aqui novamente a questão da benfeitoria como forma de reciprocidade, como discutido anteriormente.

Além disso, cabe destacar também o já citado papel dos legisladores que, por descobrirem as leis, entram como parte importante do progresso. Nesse sentido, o artigo de Trevisan (2009) destaca exatamente como, nos capítulos 94 e 95 do livro I, em que Diodoro elenca os legisladores egípcios, o elemento do *prõtos heuretḗs* é fundamental. Nesse trecho também aparece um traço importante do universalismo diodoriano, pois o autor de Agírio, depois de citar Mneves[289] como primeiro legislador egípcio, fala (I, 94, 1) dos legisladores gregos, como Minos[290] e Licurgo, e, em seguida, trata (I, 94, 2) dos legisladores dos chamados arianos (*toĩs Arianoĩs*), que tiveram Zathrauste (*Zathraústēn*)[291], dos chamados getas (*toĩs onomazoménois Gétais*), que foram legislados por Zalmóxis (*Zálmoxin*)[292], e, por fim, os judeus (*toĩs Ioudaíois*), que tiveram suas leis através de Moisés (*Mōusẽn*)[293].

---

[288] *"*μεγίστων γὰρ ἀγαθῶν ἀνθρώποις αἰτίαν γενομένην ἐπιφανεστάτων τυχεῖν τιμῶν καὶ θυσιῶν, ἔτι δ' ἑορτῶν καὶ πανηγύρεων μεγαλοπρεπῶν".

[289] Sobre o nome desse rei há uma controvérsia em relação aos manuscritos. Nesse sentido, o próprio Trevisan (2009, p. 69-77) discute amplamente a questão.

[290] Nesse trecho, Diodoro fala de Minos como sendo legislador de Creta. Entretanto, em IV, 60, 3, ele refere que Radamanto, seu irmão, teria dado as leis aos cretenses.

[291] A introdução de Zoroastro/Zaratustra na literatura grega ocorreu já no século V a.C., com o autor Xanto da Lídia, em cuja obra a forma "Zoroastro" teria surgido a partir de *Zarahuštra*, do irânico ocidental, que Diodoro acabou por abreviar em *Zathrauste* (Bidez e Cumont, 2007, p. 6, n. 5). Bidez e Cumont (2007, p. 29) afirmam ainda que a citação de Diodoro segundo a qual *Zathrauste* teria recebido as leis de um Bom Espírito (*tòn agathòn daímona*) seria indício de que ele, ou sua possível fonte Hecateu de Abdera, tinha conhecimento das fórmulas do *Vīdēvdād*, uma coleção de textos e orações zoroastristas. Trevisan (2009, p. 84) também destaca que, ao definir Ahura Mazda, divindade do zoroastrismo, como um Bom Espírito, e ao escrever o nome de Zoroastro de maneira mais próxima da forma original em persa, Diodoro, ou sua fonte, demonstraria familiaridade com temas da religião iraniana.

[292] Já citado em Heródoto (IV, 93-96) com o nome de Salmóxis (*Sálmoxin*), ele é descrito como uma espécie de Espírito (*daímona*) ou deus (*theỹ*), sendo que, no capítulo 95, Heródoto acrescenta o testemunho dos gregos que viviam no Mar Negro de que Salmóxis teria sido um homem, escravizado por Pitágoras em Samos e, depois de liberto, retornado à Trácia, onde teria ensinado os getas. Uma narrativa semelhante também aparece em Estrabão (VII, 3, 5; 3, 11). Taufer (2008, p. 140-141) observa que um tipo de racionalismo, ou evemerismo *ante litteram*, iniciado com Heródoto, eliminou gradualmente os aspectos divinos da história de Zalmóxis, reduzindo-o à figura de um escravizado que só pôde acessar o conhecimento por meio de uma figura helênica como Pitágoras. Dodds (1951, p. 147), com base no relato de Heródoto, compara Zalmóxis ao trácio Orfeu, definindo-o como um xamã mítico ou protótipo de xamã.

[293] Sobre Moisés, referimos em 3.1 à citação de Diodoro (XXXIV/V) por meio do codex 244 do patriarca Fócio. Em XL, 3, 3-8, trecho que novamente aparece em Fócio, Diodoro apresenta Moisés como fundador de

Trevisan (2009, p. 82-83) refere que essa comparação entre povos diferentes também seria parte da visão estóica de Diodoro acerca da *sungéneia* do gênero humano, utilizando-se de um léxico que emparentaria todos os povos no progresso da humanidade. Outro ponto interessante, nesse sentido, é que cada um dos legisladores, tanto gregos quanto não gregos, teria derivado a sua lei de uma divindade[294]. Sobre esse último ponto, o mesmo autor (2009, p. 93) afirma que essas divindades, além de conferirem legitimidade para a ação dos legisladores[295], também demonstram que "na *Biblioteca*, os primeiros motores da civilização e do desenvolvimento humano são personalidades dotadas de prerrogativas excepcionais, e os legisladores do capítulo 94 podem certamente entrar nessa categoria"[296].

Tendo em vista essas evidências, é presumível que, assim como Diodoro foi influenciado por outros gêneros literários dos períodos anteriores, como a já citada paradoxografia e a literatura utópica helenística, além da tradição etnográfica grega, a literatura heurematológica, que trata dos inventores ou descobridores, também fez parte do arcabouço cultural do autor de Agírio[297], que certamente teve contato com tais ideias e aplicou-as ao seu modo dentro de sua obra. Observando também essas questões acerca das invenções, é possível compreender como elas são, na concepção de Diodoro, benfeitorias voltadas ao benefício da humanidade, inserindo-se dentro do conceito diodoriano de *euergesía*, que também é entendida como um fator de progresso para a humanidade[298] e,

---

Jerusalém, criador dos cultos e da religião, além de legislador e general, como se observa no presente trecho (I, 94, 2). Com base nessas características, poderia-se afirmar que Moisés também seria, aos olhos de Diodoro, um *euergétēs* para os judeus. Moisés era, ainda, uma das figuras judaicas mais conhecidas entre os gregos, aparecendo em Estrabão (XVI, 2, 34-46). O nome atribuído por Diodoro ao deus dos judeus, *Iáo* (*Iaὸ*), é praticamente único na historiografia antiga, embora derive do tetragrama hebraico YHWH (Javé ou Jeová). Trevisan (2009, p. 87), contudo, observa que em um papiro da quarta gruta de Qumran (4Q120), contendo um fragmento de Levítico (4, 26-28) datado dos séculos I a.C. e I d.C., aparece IAΩ, a mesma forma empregada por Diodoro. Römer (2016, p. 38-39), citando o mesmo papiro e comparando-o com Diodoro, sugere que essa pronúncia do nome do deus dos judeus era comum, especialmente quando o Pentateuco estava sendo traduzido para o grego, e que essa forma aparece com frequência em papiros mágicos, indicando um sincretismo judaico-grego.

[294] Mneves derivou-a de Hermes (*tòn Hermẽn*), Minos de Zeus (*Diós*), Licurgo de Apolo (*Apóllōnos*), Zathrauste de um Bom Espírito (*tòn agathòn daímona*), Zalmoxis de Héstia (*Hestían*) e Moisés de *Iáo* (*tòn Iaὸ*). Pode-se seguir o argumento, apresentado em nota anterior, de uma possível escala entre as diferentes invenções e descobertas de divindades e de reis-benfeitores.

[295] Acerca disso, em especial nas últimas linhas de I, 94, 2, Stern (1976, p. 172), comparando-o com Estrabão (XVI, 2, 38-39), observa semelhanças advindas de um pensamento estóico em comum, possivelmente derivado de Posidônio

[296] "Nella Biblioteca i motori primi della civilizzazione e dello sviluppo umano siano personalità dotate di prerogative eccezionali, e i legislatori del cap. 94 possono sicuramente rientrare in questa categoria".

[297] Do mesmo modo, Ambaglio (1995, p. 87) observa que materiais de origem biográfica podem ser identificados de acordo com os temas apresentados na *Biblioteca*, temas esses que incluiriam a vida dos deuses, dos heróis e dos reis antigos, bem como o interesse pelo tema do *prõtos heuretḗs*, além das histórias de políticos e de privados.

[298] Sartori (1984, p. 511) ainda pontua que o "progresso", em Diodoro, não se limita a uma melhora técnica, mas também prevê um avanço político e social.

portanto, digna de ser rememorada em uma obra histórica e de dar honrarias imortais aos seus realizadores[299].

Seguindo a explicação feita por Sacks (1990, p. 63), o progresso humano em Diodoro se dá inicialmente pela *khreía* e pela *peíra*, dois fatores que acabam preparando a civilização para as *euergesĭai* dos benfeitores, que acabam por serem divinizados por conta de suas ações. Todo esse conceito diodoriano é bem contextualizado por Nothaft (2016, p. 711), que assevera que:

> Em uma realidade profundamente marcada pelas conquistas passadas de Alexandre, o Grande, e pelas conquistas presentes de Júlio César, muitos começaram a pensar a mudança histórica como um processo ligado às façanhas heróicas de generais poderosos e carismáticos, que cobriram vastos trechos de terra, fundaram e destruíram cidades, e criaram condições sob as quais as invenções, o artesanato, as culturas alimentares e outros bens poderiam fluir a um ritmo sem precedentes de um extremo ao outro do mundo conhecido. Nações e cidades-estado reagiram à sua dependência pelos benefícios desta nova classe de reis helenísticos, regando-os com honras divinas, que por vezes se transformaram em cultos de governantes de pleno direito. [300]

Assim, Diodoro insere-se em um contexto global e helenístico que o faz ampliar as ideias de evergetismo e universalidade, bem como a própria visão de história, ao mesmo tempo em que também insere o culto a diversas personalidades, devido às suas ações, como parte de um mecanismo de avanço da humanidade, além de ser parte de sua proposta pedagógica e moralizante. Também não se pode ignorar a forte influência local, em que De Angelis e Garstad (2006, p. 224) afirmam que "todas essas características associadas com a adoração dos comandantes proeminentes e com indivíduos, são resultado da trajetória histórica da Sicília, em especial pelo papel desempenhado pela interação cultural"[301].

---

[299] É interessante a observação de Thraede (1962, p. 164, n. 21) sobre o uso, por Diodoro, de verbos com a raiz *deik-*, mais arcaicos, para tratar, por exemplo, das concepções sobre as divindades dos primeiros que teriam introduzido (*katadeíxantes*) os cultos (I, 6, 1), ou de como Erecteu teria introduzido (*katadeĩxai*) os ritos iniciáticos a Deméter (I, 29, 2), entre outros exemplos citados. O autor argumenta que esses verbos possuiriam uma conotação religiosa específica e estariam ligados ao significado primitivo da figura do *heuretḗs*. Dessa maneira, não apenas se observam traços de autonomia do autor em relação às suas fontes, como também, segundo Sartori (1984, p. 496), pode-se entender que, para Diodoro, o *prõ̃tos heuretḗs* possuía uma forte conotação religiosa.

[300] "In a reality deeply shaped by the past conquests of Alexander the Great and the present wars of Julius Caesar, many had begun to think of historical change as a process bound up with the heroic exploits of powerful and charismatic generals, who covered vast stretches of land, founded and destroyed cities, and created conditions under which inventions, crafts, food crops, and other goods could flow at an unprecedented rate from one end of the known world to the other. Nations and city-states reacted to their dependence on the good will of this new class of Hellenistic kings by showering them with divine honors, which sometimes developed into fully fledged ruler cults".

[301] "All of these features associated with the worship of prominent rulers and individuals are the result of Sicily's historical trajectory, particularly the role played by cultural interaction".

Diodoro também, em XVIII, 47, 3, afirma que a generosidade ou benfeitoria, por sua natureza (*hoútōs hē tẽs euergesías phúsis*), causa um vínculo tão grande aos benfeitores (*ídión ti phíltron ékhousa pròs toùs eũ pepoiēkótas*), que a devoção a eles permaneceria imutável (*ametátheton diaphuláttei tèn eis autoùs eúnoian*). Como assevera mais uma vez Ambaglio (1995, p. 114), a generosidade que faz com que os beneficiados sejam devotos dos benfeitores é um elemento que entra completamente dentro do moralismo diodoriano. Tendo em vista o conceito de *euergesía* e o uso próprio do termo por Diodoro, para compreendermos como Júlio César era visto na *Biblioteca*, é necessário analisar a aplicação do conceito, com todas as suas nuances de sentido, de modo que, ao final, possamos entender quais elementos utilizados pelo autor de Agírio se encaixam como benfeitorias quando ele cita Júlio César.

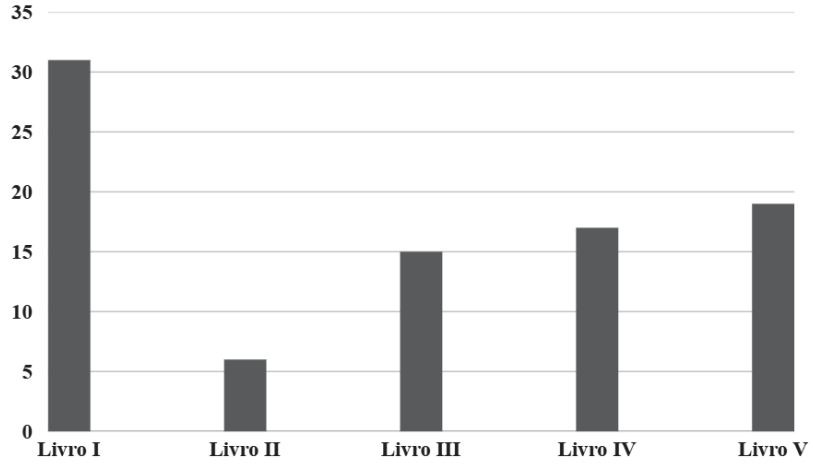
Autores como Sulimani (2011, p. 14) preferem definir as figuras que contribuem para o progresso humano e que, por isso, acabam sendo divinizadas como "heróis culturais" (*culture-heroes*), pois "não apenas é um termo mais geral, mas também porque cobre uma extensa gama de significados que concorda com ambas as características e atividades dos heróis de Diodoro"[302]. Já Muntz (2017, p. 134) prefere utilizar o termo "portadores de cultura" (*culture-bringers*), pois, de acordo com ele, "o aspecto chave dessas figuras, para Diodoro, é que elas espalham suas benfeitorias civilizacionais para toda a humanidade"[303]. Nós, por outro lado, chamamos e chamaremos essas figuras de benfeitores ou evérgetas (*euergétai*), devido não apenas à sua conotação histórica, que entra em acordo com a maneira como Diodoro expõe as ações desses personagens, mas também porque o benfeitor, para o agiriense, tem uma conotação que vai além da figura monárquica, muitas vezes confundindo-se com heróis ou com outros benfeitores. Além disso, uma benfeitoria não se resume apenas a "levar cultura", mas também pode ser, como argumentaremos mais adiante, a refundação de uma cidade ou uma descoberta geográfica.

Os vocábulos *euergétēs* e *euergesía* (em I, 54, 2 também aparece a variante *euērgétei*) surgem em Diodoro com bastante frequência, especialmente nos primeiros cinco livros. Nos gráficos a seguir, dividiu-se cada livro da *Biblioteca* de acordo com a quantidade de vezes em que esses termos aparecem, oferecendo uma noção quantitativa da utilização destes ao longo da obra. A análise qualitativa será apresentada em seguida, com foco na aplicação dos termos por Diodoro.

---

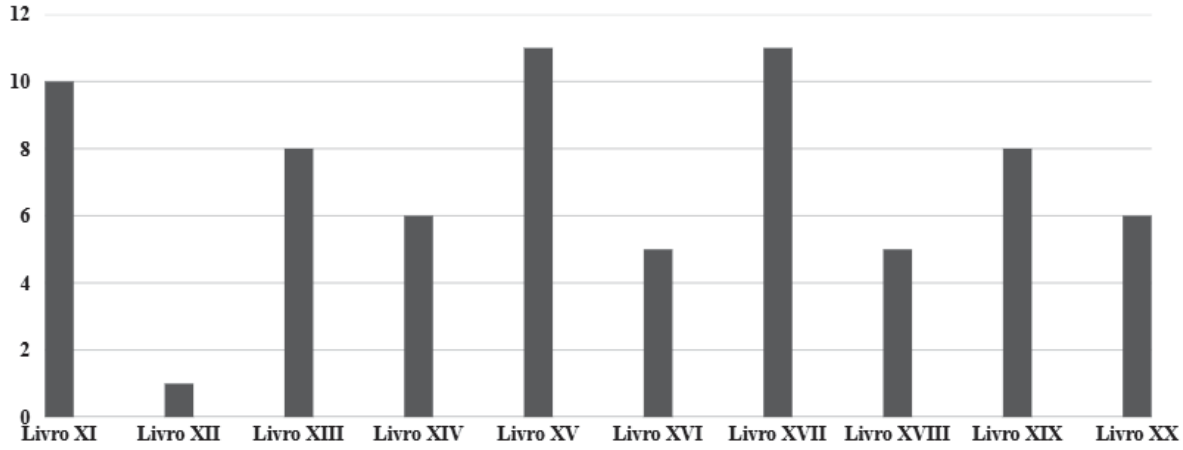
[302] "Not only because it is a more common phrase, but also because it covers a wider range of meanings which agrees with both the character and the activities of Diodorus' heroes".
[303] "The key aspect of these figures for Diodorus is that they spread their civilizing benefactions to all mankind".

GRÁFICO 1 – USO DAS PALAVRAS *euergétēs* e *euergesía* NOS LIVROS I-V



FONTE: O autor (2025).

GRÁFICO 2 – USO DAS PALAVRAS *euergétēs* e *euergesía* NOS LIVROS XI-XX



FONTE: O autor (2025).

A partir desse levantamento, percebe-se que o Livro I é, de longe, aquele em que o uso das palavras é mais frequente (31 ocorrências), enquanto a segunda década da obra apresenta um número significativamente reduzido em comparação com os primeiros cinco livros. Nota-se também uma menor incidência do termo nos livros de cunho mais histórico (XI-XX). Isso ocorre porque, nesses volumes, o papel dos deuses humanizados diminui gradativamente, ao passo que aumenta a importância da já mencionada *týkhe*, que intervém na história para punir ou auxiliar (Durvye, 2018, p. 359)[304]. A *týkhe* integra a visão cosmopolita

[304] Vale mencionar que, até o final do século XIX, alguns autores defendiam que Diodoro teria utilizado o conceito de *týkhe* de maneiras diferentes segundo cada fonte. Essa era, por exemplo, a posição de Lassel

de Diodoro, uma vez que atua indistintamente em todas as civilizações (Fromentin, 2006, p. 231). Apesar disso, Rawson (1985, p. 223) observa que Diodoro possuía uma concepção imprecisa da *týkhe*, pois a considerava "como justa ou como caprichosa, enquanto é claramente um elogio afirmar que Felipe II da Macedônia devia seu sucesso não à Fortuna, mas às suas próprias qualidades"[305].

A partir dessa afirmação, percebe-se que, longe de ser um elemento neutro, a utilização da *týkhe* permite ao historiador narrar os destinos mais diversos de figuras importantes sem assumir explicitamente o lado de alguém ou de alguma cidade (Morais, 2008, p. 129). Dessa forma, Diodoro faz uso da constante oscilação da *týkhe* como meio de inserir, de maneira discreta, uma posição favorável ou desfavorável em relação a uma figura política, funcionando a *týkhe* como um verdadeiro escudo para o autor. Em relação a esse conceito, nota-se também uma diferença importante entre Diodoro e outro autor que explorou amplamente esse elemento narrativo, Políbio. Nesse sentido, Gabba (2000, p. 221-222) destaca que:

> Na visão historiográfica universalista de Políbio, o elemento unificador está representado por aquela sucessão de graduais concatenações e de crescente consciência e vontade de domínio romanas, inserida em um quadro de necessidade histórica na perspectiva do plano transcendente representado pelos desenhos da Tyche.[306]

Se tanto Políbio (I, 1) quanto Diodoro (I, 3, 5-8) tinham como objetivo a educação moral e política de seus leitores por meio de exemplos do passado, o elemento unificador em Diodoro é distinto. Imbuído de uma concepção estóica, ele via o mundo como uma grande *pólis* (Farrington, 1937, p. 15), cujo elemento unificador seria a própria *týkhe* e a experiência em comum (*koinòs bíos*). Pavan (1991, p. 8) define essa perspectiva como um universalismo qualitativo, em que experiências individuais ou coletivas refletem também a harmonia do universo (*kósmos*). Já em Políbio, o universalismo é de ordem puramente geopolítica e pragmática (Gabba, 2000, p. 225). Dessa forma, se em Políbio a *týkhe* favorece o melhor

---

(1891, p. 15-17), que cita diversas passagens nas quais Diodoro menciona a *týkhe*, indicando de quais autores o agiriense teria retirado a noção apresentada. Quanto à crítica a Diodoro no século XIX, ver o segundo capítulo.

[305] "Sometimes seen as just and sometimes as capricious, while it is clearly praise to say of Philip II of Macedon that he owed his success not to Fortune but his own qualities".

[306] "En la visión historiográfica universalista de Polibio el elemento unificador está representado por aquella sucesión de graduales concatenaciones y de creciente conciencia y voluntad de dominio romanas, inserta en un cuadro de necesidad histórica en la perspectiva del plano transcendente representado por los diseños de la Tyche".

sistema político, neste caso a república romana[307], em Diodoro ela assume um papel muito mais moralizante e ético (Rojo, 1994b, p. 88; Morais, 2008, p. 128). É importante ressaltar também que, se para Políbio, como visto acima, Roma e sua hegemonia eram o elemento que levava a *týkhe* à sua conclusão, em Diodoro, Roma ocupa um papel menor, aparecendo apenas a partir do livro XXIII, no contexto das guerras contra Pirro (Giua, 1998, p. 898).

O autor da *Biblioteca* talvez tenha tido contato com o tratado *Perì Túkhēs* (Sobre a Fortuna), escrito por Demétrio de Faleros (350-280 a.C.), como transparece em XXXI, 10, 2, onde Diodoro cita um trecho relativamente extenso do autor[308]. Em Diodoro (XX, 13, 3), observa-se também como a *týkhe* se alterna em favorecer o vencedor ou o vencido, sendo o que Rojo (1994b, p. 90) denomina poder de equilíbrio. A mesma autora define o termo, dentro da concepção de Diodoro, como "um agente incontrolável para o homem, que pode determinar total ou parcialmente um feito histórico e que, por isso, há de ser vinculado à dimensão da casualidade" (Rojo, 1994b, p. 89)[309]. Nesse sentido, nos livros históricos, a *týkhe* assume um papel muito mais relevante como agente histórico do que a *euergesía*, embora esta última não esteja totalmente excluída. De forma semelhante, os benfeitores desses livros não costumam receber honrarias divinas, mas sim a glória imortal (*tukheĩn athanátou euphēmías*) ou a fama imortal (*dóxēs, athánaton hupómnēma katalipeĩn*)[310].

Diodoro (I, 2, 4) diferencia as honras concedidas aos benfeitores da seguinte forma: "dentre os outros homens bons, alguns recebem honras heróicas (*hērōikỗn*), outros recebem honras iguais às divinas (*isothéōn timỗn*), mas todos foram considerados dignos, pois a

---

[307] Essa ideia, segundo Altini (2015, p. 24), também se conecta com uma concepção cíclica da história, com o contínuo curso e recorrência das constituições políticas, que Políbio havia alinhado entre as três boas (monarquia, democracia e aristocracia) e as três ruins (tirania, oclocracia e oligarquia).

[308] A extrema semelhança entre esse trecho e o de Políbio (XXIX, 21, 8-9) contribuiu para a difusão da ideia de que Diodoro seria um compilador (Rojo, 1994b, p. 83-84), interpretação que também aparece na obra de Hornblower (1981, p. 29), o qual argumentava que, sempre que possível verificar, Diodoro parecia seguir uma única fonte em mais de um capítulo. Entretanto, como se observou, as noções de *týkhe* de ambos os autores são distintas, principalmente em razão dos contextos diferentes.

[309] "Un agente, incontrolable para el hombre, que puede determinar total o parcialmente un hecho histórico y que, por lo mismo, hay que vincular a la dimensión de casualidad".

[310] Diodoro faz referência a essas honrarias em diversos trechos: VIII, 23, 3, ao tratar da fundação da *apoikia* grega de Rhegion, no sul da Itália; X, 21, 1 e 5, ao narrar o suicídio de Lucrécia, episódio que desencadeou a queda da monarquia de Tarquínio, o último rei de Roma; X, 34, 6, em que adota um tom antitirânico em relação a Gélon; XI, 38, 6, em que, contrastando com o trecho anterior, ressalta a fama imortal obtida pelo bom governo do mesmo tirano; XIII, 20, 3, ao relatar o discurso do siracusano Nicolau, que lembra como seus filhos morreram combatendo contra os atenienses e mereceram fama imortal; XIV, 29, 4, ao rememorar a fama imortal dos 10.000 soldados que avançaram pelo império persa durante a guerra civil entre Ciro, o Jovem, e Artaxerxes II; XV, 1, 1, quando o autor reitera, em seu prefácio, o desejo de narrar as ações de homens inclinados às virtudes; e XIX, ao mencionar a refundação de Tebas realizada por Cassandro, que obteve fama imortal por esse empreendimento.

história imortaliza suas virtudes"[311]. Percebe-se não apenas uma distinção clara entre as duas formas de honrarias[312], mas também que essas honras eram equivalentes às concedidas aos deuses, sem que isso tornasse necessariamente alguém um deus. Com palavras quase idênticas, Diodoro repete a distinção, desta vez no prólogo do livro IV (1, 4), como forma de justificar ao leitor a narração de eventos mitológicos[313], utilizando, porém, em vez de "honrarias" (*timỗn*) heróicas ou iguais às divinas, como no livro I, "sacrifícios" (*thusíais*) heróicos ou iguais aos divinos. Ekroth (2002, p. 334, n. 88), trazendo uma série de exemplos, entre eles os trechos de Diodoro supracitados, afirma que uma distinção entre os sacrifícios reservados aos deuses e aos heróis começou a se formar a partir do período pós-clássico, consolidando-se definitivamente durante o período helenístico, do qual o autor da *Biblioteca* ainda faz parte culturalmente. Acerca dessa distinção e do uso que é feito pelo agiriense, percebe-se que:

---

[311] "τῶν δὲ ἄλλων ἀγαθῶν ἀνδρῶν οἱ μὲν ἡρωικῶν, οἱ δὲ ἰσοθέων τιμῶν ἔτυχον, πάντες δὲ μεγάλων ἐπαίνων ἠξιώθησαν, τὰς ἀρετὰς αὐτῶν τῆς ἱστορίας ἀπαθανατιζούσης". Percebe-se que Diodoro tem consciência do que Veyne (2014, p. 547) observa acerca dos gregos e romanos, ao afirmar que "eles sabiam e repetiam que divinizar um príncipe era uma decisão, e não uma crença religiosa, a decisão de lhe conceder 'honras iguais à dos deuses' (*isotheoi timai*), ou seja, sacrifícios e altares, sinais externos do respeito que tinham pelos deuses". Boddez (2016, p. 76) ressalta ainda que a diferença entre as honrarias residiria no fato de que as *hērōikaì timaí* eram intrinsecamente póstumas, enquanto as *isotheoì timaí*, reservadas aos reis helenísticos, ressaltariam a natureza imortal do rei-benfeitor. O mesmo autor (2016, p. 80) analisa essa afirmação de Diodoro como uma vinculação das honras de culto concedidas aos contemporâneos ao status de benfeitor que uma pessoa poderia adquirir em uma cidade.

[312] Cabe citar o argumento de Sartori (1984, p. 496) de que, na prática, Diodoro não faz distinção substancial entre reis, heróis ou deuses, sendo todos figuras que assumem características de reis, agem como *evérgetas* e inventores, e acabam por ser divinizados. O mesmo argumento aparece em Sacks (1990, p. 73). Para Caneva (2021, p. 192), a tentativa de Diodoro de organizar as honrarias em categorias conceituais e religiosas distintas constitui um dos principais elementos de originalidade do autor de Agírio. Mais adiante, o mesmo autor (2021, p. 214-215) observa que o simples uso das fórmulas "honrarias iguais às divinas" (*isotheoì timaí*) e "honrarias heróicas" (*hērōikaì timaí*), sem especificar as causas ou os detalhes de tais honrarias, integra a proposta de *summetría* da *Biblioteca* e, principalmente, o projeto diodoriano de conectar benfeitorias, honrarias e exemplos morais.

[313] Um conceito semelhante ao de Diodoro aparece em seu contemporâneo Dionísio de Halicarnasso (I, 6, 3-4), que também procurava justificar a escrita de sua obra e sua abordagem sobre os tempos mitológicos da fundação de Roma com base na presença de homens quase divinos (*tỗn isothéōn andrỗn*), referência àqueles cujas ações se aproximavam da natureza divina (Caneva, 2021, p. 200). Em outro trecho, que demonstra como o relato de Diodoro não se afastava, mas se comunicava com as ideias do século I a.C., Dionísio (VII, 72, 13), ao falar de uma das festas instituídas em Roma e da representação das divindades, refere aqueles deuses que surgiram depois que Zeus tomou o poder — as Ninfas, as Musas, Dioníso e os semideuses — cujas almas, após a morte, ascenderam ao céu e receberam honrarias semelhantes às divinas (*kaì timàs lakheĩn homoías theoĩs*). Na epigrafia helenística (IG, XV, 7 506), encontramos outra evidência do uso dessa forma de honraria, neste caso concedida a Ptolomeu I (*tòn sōtẽra Ptolemaĩon*) pela liga dos Nesióticos, que, por conta de suas benfeitorias comuns, para benefício de indivíduos (*kaì dià tàs koinàs euergesías kaì dià tàs idíous ōpheleías*), recebeu honras iguais às divinas (*isothéois timaĩs*).

> Para Diodoro, acostumado com as dinâmicas do período helenístico tardio e das guerras civis, o acesso a um verdadeiro estatuto divino aparece como um destino reservado para os personagens da antiguidade mítica, mas a obtenção de *isotheoi timai*, concedidas pelas instituições, se apresenta como uma perspectiva acessível aos líderes políticos e a César em particular. Nesse sentido, notou-se que César é um dos raros personagens históricos cujas honrarias cultuais sejam lembradas por Diodoro com uma avaliação positiva, o que, de resto, o historiador reserva principalmente aos deuses e aos heróis dos tempos míticos (Caneva, 2021, p. 201).[314]

Portanto, é interessante notar que Diodoro privilegia César, especialmente em um contexto no qual a divinização de figuras históricas já começava a cair em desuso, tendo alcançado seu ápice no período helenístico, mas que, no final do século I a.C., passou a ser reservada apenas às figuras míticas[315]. Cabe, porém, ressaltar que Diodoro também utiliza outros vocábulos para se referir aos benfeitores, como *epieíkeia* (clemência ou justiça)[316] e *philanthrōpía* (moderação)[317], ou mesmo *ōpheléō* (verbo que pode significar "beneficiar" ou "auxiliar"), e que as ações consideradas *euergesťai* pelos chamados *euergétai* poderiam não ser expressamente denominadas assim, mas equivaleriam a outras em que esses termos aparecem[318]. Sacks (1990, p. 78) chega a considerar, segundo o uso feito pelo agiriense, que

---

[314] "Per Diodoro, abituato alle dinamiche della tarda età ellenistica e delle Guerre civili, l'accesso a un vero statuto divino appare come un destino riservato ai personaggi dell'antichità mitica, ma l'ottenimento di isotheoi timai concesse dalle istituzioni si presenta come una prospettiva accessibile ai grandi capi politici, e a Cesare in particolare. A questo proposito, è stato notato che Cesare è uno dei rari personaggi storici i cui onori cultuali siano ricordati da Diodoro con una valutazione positiva di merito, che per il resto lo storico riseva principalmente a dei ed eroi dei tempi mitici".

[315] Interessante a análise de Charlesworth (1935, p. 24), que afirma que, nesse contexto, em Roma, os grupos mais aristocráticos já estavam influenciados pelo evemerismo e pela possibilidade de que um ser humano pudesse ser divinizado, destacando, porém, a diferença entre as divindades tradicionais e mais antigas e os seres humanos que se tornaram deuses.

[316] Como aparece em I, 64, 9; II, 28, 7; ou em XXVII, 6, quando Diodoro destaca a clemência de Cipião para com Sífax. De Romilly (1979, p. 53-63) busca delinear a mudança semântica desse termo ao longo do tempo, que inicialmente significava algo como "semelhante a", depois passou a ser, já em Homero, "conveniente" ou "decente", em relação a tratar bem o próximo, e, posteriormente, passou a significar uma conduta propriamente dita, em especial a partir do século V a.C., que a autora (1979, p. 55) coloca como o período em que o termo começou a designar a verdadeira justiça ou equidade, em oposição a aplicação simples das regras.

[317] Como Diodoro utiliza em XIII, 27, 1, em que *philanthrōpía* pode ser traduzido como "benfeitoria", e também em XXIII, 15, 2, neste último o termo é empregado para elogiar as ações de Régulo. De maneira ainda mais enfática, pode-se citar o exemplo de Héspero (III, 60, 2-3), filho de Atlas, que, por sua piedade religiosa (*eusebeíą*), senso de justiça (*dikaiosúnę̄*) e senso de moderação ou humanidade (*philanthrōpíą*), descritas por Diodoro como virtudes (*tèn aretèn autoũ*), recebeu honrarias imortais (*timàs athanátous aponeĩmai*). Ainda em III, 61, 4, Diodoro refere que Zeus, buscando ser diferente de seu pai Cronos, era clemente e humano (*epieikẽ kaì philánthrōpon*) e que, por essa razão, foi chamado de "pai" pelas multidões (*hupò toũ plḗthous patéra prosagoreuthẽnai*). Como analisado por Morais (2008, p. 162-163), a *philanthrōpía* era uma característica muito destacada de Alexandre no livro XVII de Diodoro. De Romilly (1979, p. 38) pensa que uma das possíveis traduções de *philanthrõpos* também possa ser a aptidão de alguém para fazer o bem (*euergeteĩn*). A mesma autora (1979, p. 43) também coloca que esse termo implica numa afeição generosa e espontânea por parte do agente.

[318] Diodoro também utiliza a estrutura "foi responsável por muitas coisas boas para vários povos" (*kaì pollõn agathõn aitían genoménēn toĩs laoĩs*) para descrever as ações da rainha Titéia (Gaia), esposa de Urano, em III,

os termos *epieíkeia* e *philanthrōpía* são sinônimos de *euergesía*, sendo conceitos "centrais no modelo de Diodoro para a manutenção de impérios"[319]. Em um dos fragmentos finais (XXVII, 15), surge em Diodoro uma sentença que reforça essa ideia, pois o autor da *Biblioteca* afirma que a clemência (*epieíkeia*) para com os vencidos (*pròs toùs eptaikótas*) é preferível à crueldade (*tẽs dè ōmótētos*). Tuero (1994d, p. 148) também se refere a essas virtudes, acrescentando ainda a *súnesis* (inteligência) e a *andreía* (força), como parte do que denomina de "esquema simples" para que uma hegemonia pudesse perdurar. Segundo Walbank (1984, p. 83), por fim, a *philanthrōpía* e a *megalopsukhía* (magnanimidade ou grandeza de espírito), esta última também uma virtude amplamente destacada por Diodoro, eram qualidades esperadas de um rei helenístico, bastante presentes nas inscrições do período pós-Alexandre e associadas sobretudo ao modo de tratamento dispensado aos súditos.

Mais adiante, em outro fragmento (XXXI, 3), Diodoro destaca como os romanos deram máxima atenção a preceitos como a clemência e a benfeitoria para com os vencidos (*kaì taĩs eis toùs kratēthéntas euergesíais*), conseguindo, assim, a gratidão inesquecível dos beneficiados (*parà mèn tõn eũ pathóntōn kháritas aeimnḗstous*). Cohen-Skalli (2011, p. 358) observa também que o benefício dado a outros homens é um traço da "*philanthrōpía* estóica, que encontra suas variantes e seus 'aspectos detalhados' na *epieíkeia*, na *phrónēsis* e na *eusébeia*"[320]. Diodoro afirma ainda, como já mencionamos a respeito da cultura de trocas, que a *euergesía* produz a *kháris* (gratidão). É de extrema importância, nesse sentido, o fragmento XXXVIII, 21 do autor da *Biblioteca*, em que, ao relatar que Espártaco, recebendo um benefício de alguém (*euergetētheìs pará tinos*), teria demonstrado gratidão (*eukháristos ephánē pròs autón*), Diodoro conclui que "mesmo junto aos bárbaros a natureza humana aprende sozinha a ter gratidão [*kháritos*] pelos benfeitores [*toĩs euergétais*]"[321].

Isso poderia evidenciar que, para Diodoro, a gratidão para com um benfeitor é algo universal entre todos os seres humanos, sejam bárbaros ou greco-romanos, podendo também ressaltar parte do caráter universalizante da *euergesía* que Diodoro apresenta[322]. Para compreender melhor o uso desses termos, é necessário entender em que contexto e para quais personagens eram direcionados. O artigo de Sartori (1984), intitulado "Storia, 'utopia' e mito nei primi libri della *Bibliotheca Historica* di Diodoro Siculo", busca investigar a questão das

57, 2. Essas *pollõn agathõn* podem ser enquadradas no conceito de *euergesía*, uma vez que ela foi divinizada após a morte (*apotheōthẽnai metà tèn teleutèn*).

[319] "Central to Diodorus' model for empire maintainance".

[320] "φιλανθρωπία stoïcienne, qui trouve ses variantes et ses «Detailaspekte » dans l'ἐπιείκεια, la φρόνησις et l'εὐσέβεια".

[321] "αὐτοδίδακτος γὰρ καὶ παρὰ τοῖς βαρβάροις ἡ φύσις πρὸς ἀμοιβὴν χάριτος τοῖς εὐεργέταις".

[322] Caneva (2021, p. 195) observa que essa universalização pode refletir uma influência do evemerismo.

benfeitorias e o papel da monarquia, assim como a divinização do monarca[323]. Sobre o governo monárquico e o papel do rei em Diodoro, o autor (1984, p. 494) cita, além do já mencionado conceito do *prõ̃tos heuretḗs*, outras características que aparecem com frequência nos monarcas dos primeiros livros, como as expedições civilizadoras, característica que podemos observar no César descrito por Diodoro, consideradas as mais importantes; as ações como fundadores de cidades; e, por fim, a própria divinização do monarca[324].

Dos *euergétai* citados nos primeiros cinco livros, os mais relevantes são Osíris, juntamente com sua esposa Ísis, Sesóstris, Nino, Semíramis, Dioníso, Héracles e Zeus. Os primeiros grandes benfeitores que aparecem na *Biblioteca Historica* são Osíris, relacionado com o deus grego Dioníso, e sua esposa Ísis, relacionada com Deméter[325]. É com ambos que o termo "benfeitor" (*euergétēs*) aparece de maneira direta. Os deuses terrenos, como vimos anteriormente na distinção evemerista, nas palavras de Diodoro (I, 13, 1), por sua inteligência e benfeitorias ao gênero humano (*dià dè súnesin kaì koinèn anthrṍpōn euergesían*), tornaram-se imortais (*teteukhótas tẽ̃s athanasías*).

Osíris, segundo o relato diodoriano (I, 13, 5), teria realizado várias ações em benefício da vida comum (*pollà prãxai pròs euergesían toũ koinoũ bíou*). Inicialmente, ele, juntamente com Ísis, teria mudado a alimentação dos seres humanos, que eram canibais (*allēlophagías*), pois Ísis teria descoberto o trigo (*puroũ*) e a cevada (*tẽ̃s krithẽ̃s karpón*), e Osíris encontrou a maneira de plantar essas frutas (*katergasían tõ̃n karpõ̃n*). O fato de que tanto Osíris quanto Dioníso não apenas descobriram o trigo, mas também expandiram esse conhecimento para o mundo habitado, é visto por Sulimani (2011, p. 231-233) como algo original de Diodoro, fruto de exemplos históricos de reis helenísticos, como os Ptolomeus e os Selêucidas, que, com as conquistas de Alexandre, tomaram posse de um grande número de novas descobertas de vegetais e plantas até então desconhecidos para os gregos.

---

[323] Durvye (2018, p. 352) também identifica uma ligação entre a benfeitoria, o poder monárquico e a divinização, como uma forte influência da imagem helenística do rei-benfeitor.

[324] Outro esquema, que pode se enquadrar também para figuras benfeitoras dos livros históricos, é descrito por Tuero (1994d, p. 155), que o chama de "esquema da ascensão", em que tudo se inicia com a preparação militar e bom tratamento para com os súditos; seguido de uma expedição vitoriosa e da manutenção das conquistas, tratando com clemência (*epieikõ̃s*) os vencidos; e, além disso, sempre como parte de uma estabilização, a preocupação com os lugares sagrados.

[325] A associação de certas divindades egípcias com Dioníso e Deméter já aparece em Heródoto (II, 123, 1). Durvye (2018, p. 354) observa que Diodoro, quando confrontado com uma multiplicidade de deuses locais, busca assimilá-los utilizando como base a benfeitoria realizada. Nesse sentido, Deméter (V, 68, 1) e Ísis (I, 14, 1) são apresentadas como inventoras do cultivo de cereais e cultuadas por essa razão. Da mesma forma, Dioníso e Osíris teriam inventado o cultivo da uva, compartilhando um mesmo culto sob nomes distintos. Dessa maneira, Diodoro consegue apresentar as benfeitorias dos deuses terrenos (fatos históricos, segundo o autor) como versões locais de uma mesma realidade concreta.

O mesmo Osíris (I, 15, 8) também teria sido o primeiro a beber vinho (*prosepinoé̅santa prō̃ton oínō̱ khré̅sasthai*) e a ensinar aos outros homens a plantação da uva (*kaì didáxai toùs állous anthrṓpous tḗn te phuteían tē̃s ampélou*), estabelecendo mais uma conexão com Dioníso. Nesse sentido, as ações de Osíris e Ísis teriam sido tão apreciadas que os egípcios passaram a associá-los às divindades naturais do sol e da lua (I, 11, 1). Osíris também se destaca por suas conquistas militares, tendo inicialmente conquistado e, principalmente, "civilizado" a Etiópia (I, 18, 3-6), território que, segundo o mesmo Diodoro (III, 3, 1), nem Héracles nem Dioníso haviam alcançado[326]. Como outros *euergétai* dos primeiros livros, Osíris fundou uma cidade, Tebas, chamada pelos gregos de Dióspolis (I, 15, 1-2), embora Diodoro também atribua a fundação dessa cidade a Busíris, em um contexto sucessivo (I, 45, 4).

Outro *euergétēs* que tem papel de destaque no livro I é, sem dúvidas, Sesóstris[327], a quem Diodoro dedica seis capítulos (53-58). O'Sullivan (1984), utilizando-se de papiros como os *Oxy.* 1826, 2466[328] e 3319 e comparando-os com o texto diodoriano, buscou compreender a formação do "romance" de Sesóstris, nas palavras do autor[329]. No primeiro papiro, ele (1984, p. 40) observa a presença da narrativa sobre a educação do futuro faraó, ponto presente também em obras como a *Vida e façanhas de Alexandre da Macedônia*, escrita por Pseudo-Calístenes, especificamente em I, 13-24. Diodoro (I, 53, 2-3) também narra a educação de Sesóstris em sua obra, aspecto ignorado por outro autor que citou as ações do egípcio, Heródoto (II, 102-110).

A vida e as conquistas de Sesóstris podem ter sido ampliadas pela expansão militar de Alexandre[330]. Não por acaso, o próprio Pseudo-Calístenes (I, 34, 2), ao se referir à chegada

---

[326] Apesar disso, logo abaixo Diodoro apresenta uma versão em que Osíris seria um etíope que teria colonizado o Egito.

[327] É difícil determinar a qual faraó esse nome poderia estar relacionado. Ladynin (2016, p. 177), com base nas citações de Manetão, aponta alguns faraós, como Shoshenq I e Senwosret I, ambos fundadores de dinastias, o primeiro da dinastia XXII e o segundo sucessor de Amenemhat I, fundador da dinastia XII.

[328] Sobre esse papiro, que narra a juventude do futuro rei do Egito, Ruiz-Montero (1989, p. 56) observa que este seria parte de uma obra de transição de um romance histórico para um romance erótico, datado já do século III d.C.

[329] De acordo com Perry (1967, p. 29), o romance grego era um gênero literário dificilmente delimitável, podendo abarcar temas de viagem ou de amor, dependendo dos autores e dos contextos, e que, por conta disso, tomou o lugar dos épicos na literatura antiga. No caso de Sesóstris, bem como no caso de Alexandre, mais do que um "romance" unitário, pode-se falar de todo um ciclo de narrativas, muitas vezes em contradição entre si, tendo se desenvolvido em oposição ao domínio persa no Egito (Braun, 1938, p. 14-15). Essas histórias eram muito populares, de modo que, ainda no tempo de Plutarco (*Ísis e Osíris*, 24, 360b), nos séculos I-II d.C., Sesóstris era celebrado no Egito, assim como Semíramis, sobre quem falaremos abaixo, era celebrada entre os assírios.

[330] Apesar de que, em Heródoto (II, 110, 2), Sesóstris era comparado com o rei Dario da Pérsia, tendo, porém, conquistado mais territórios que o aquemênida, em especial os citas. O autor de Halicarnasso (II, 110), assim como Diodoro (I, 55, 1), também refere que Sesóstris teria sido o primeiro egípcio a dominar a Etiópia, numa

de Alexandre ao Egito, relata que os locais o receberam como um novo Sesóstris, dominador do cosmos (*néon Sesónkhōsin kosmokhrátora*), embora Ladynin (2016, p. 181) proponha a hipótese de que boa parte do "romance" do faraó teria se desenvolvido antes da expansão da Macedônia, funcionando como uma espécie de "antecedentes propagandistas de uma contra-ofensiva egípcia contra os impérios do Oriente Próximo na era pré-macedônica"[331]. De forma semelhante, Ryholt (2013, p. 61) argumenta que o trecho de Heródoto já demonstrava que a *imitatio*, como modelo narrativo que pressupõe inspiração externa em relação a uma figura local, já havia sido empregada antes de Alexandre, com a chamada *imitatio Darii*.

Diodoro (I, 55, 3), por outro lado, ao narrar as conquistas de Sesóstris na Ásia, utiliza Alexandre como modelo de comparação, afirmando, assim como Heródoto havia feito ao citar Dario, que o rei egípcio teria atravessado territórios e povos que o rei da Macedônia não havia logrado alcançar (*allà kaí tina tõn ethnõn hõn ekeĩnos ou parébalen eis tèn khṓran*), como, por exemplo, a travessia do rio Indo, diferente da Citia de Heródoto. Diodoro, portanto, certamente foi influenciado pela literatura pós-Alexandre ao narrar Sesóstris como benfeitor e conquistador. As comparações com Alexandre, feitas pelo autor da *Biblioteca*, residem em três tópicos específicos: as expedições a territórios distantes nunca antes alcançados, civilizações que permaneceram "bárbaras" e a fundação de cidades e grandes obras (Bianchetti, 2018, p. 414). No caso de Osíris e Ísis, a comparação com Alexandre decorre de questões cronológicas, como em I, 23, 1, em que o autor menciona que, entre o reino dos dois primeiros e o do rei da Macedônia, haviam se passado 10.000 anos. Desses dois benfeitores, Osíris e Sesóstris, Sartori (1984, p. 530) observa uma conexão importante com a figura de Júlio César, pois:

> É oportuno relembrar que Osíris, antes de partir para a sua expedição civilizatória, ajustou a situação de seu país, distribuindo cargos e governos, exatamente como César fez em Roma; Sesóstris tranquilizou o Egito com distribuição de terras, anistia, profissão de clemência, cancelamento de dívidas (esperança essa que era uma das principais do partido cesariano) e, por fim, uma correspondência verbal[332] torna mais segura a ligação entre as *práxeis* do ditador e aquelas dos reis na *Bibliotheca.*[333]

possível crítica a tentativa fracassada do rei persa Cambises de conquistar esse território (Heródoto, III, 17), o que mais uma vez é visto por Braun (1938, p. 16-17) como uma forma de oposição aos persas.

[331] "Propagandist background of an Egyptian counter-offensive against the empires of the Near East in the pre-Macedonian era".

[332] Correspondências essas que aparecem em V, 21, 2; I, 55, 1; e I, 18, 6.

[333] "É opportuno ricordare che Osiride, prima di partire per la sua campagna civilizzatrice, sistemò la situazione del suo paese distribuendo cariche e governatorati, proprio come fece Cesare a Roma; Sesoosis rese tranquillo l'Egitto con distribuzioni di terre, amnistia, professione di clemenza, cancellazione di debiti (speranza questa

Sobre o papel do *euergétēs* como pacificador e a possível influência de César nessa visão diodoriana, o autor da *Biblioteca* (III, 64, 7) faz referência ao benfeitor Dionísio, que posteriormente seria divinizado, mas que, para alcançar as honrarias imortais, viajou pela terra habitada e, após introduzir os cultos mistéricos, pacificou os povos e, em lugar das discórdias civis e das guerras (*antì tõn stáseōn kaì tõn polémōn*), estabeleceu a concórdia (*homónoian*).

No livro II, as figuras principais são Nino e Semíramis, sua esposa[334]. Ambos são descritos como reis da Assíria[335] e, antes de Diodoro, já apareciam em outros autores. Heródoto (I, 7, 2) é o primeiro a mencionar Nino, filho de Belo e pai de Candaules, embora essa seja a única referência feita sobre ele. Quanto a Semíramis[336], o autor de Halicarnasso (I, 184) afirma que ela construiu diques na planície do Eufrates, em uma região que antes era frequentemente alagada. É a ela também que se atribui o nome das portas da cidade de Babilônia, segundo o mesmo autor (III, 155, 5). Outras informações não existem, uma vez que Heródoto não escreveu os *Assúrioi lógoi* que prometera.

Pettinato (1985, p. 11) divide a tradição acerca de Semíramis em três principais ramos: a versão greco-persa de Ctésias de Cnido (utilizada por Diodoro); a greco-egípcia, do chamado "romance de Nino"[337]; e a armênia de Moisés de Corene. Vale ressaltar que Diodoro (II, 20, 3-5), depois de narrar a versão de Ctésias, traz também, em seu relato, a de um certo Ateneu, autor desconhecido, embora bastante resumida, que mostra Semíramis inicialmente como uma das várias concubinas do rei; em seguida, ela toma o poder após persuadi-lo e, por fim, o prende com o apoio do exército. Por fim, é dito que ela, por aspirar a realizar grandes

---

tra le più sentite dal partito cesariano) ed infine una corrispondenza verbale rende più saldo il legame tra le *práxeis* del dittatore e quelle dei re della *Bibliotheca*".

[334] Stronk (2017, p. 528-529) sugere que ambos fariam referência aos reis assírios Sennacherib e sua esposa Naqi'a/Zakûtu, que governaram entre 704 e 681 a.C.; no caso de Semíramis, o nome poderia corresponder a uma tradução grega de Šammu-ramāt, rainha e regente do Império Neoassírio entre 811 e 798 a.C. Segundo Mazzarino (1990, p. 58), foi durante o período de florescimento da Jônia (século VII e VI a.C.) que a figura de Semíramis apareceu pela primeira vez na literatura grega, estando já consolidada nos tempos de Heródoto. Já para Braun (1938, p. 7), o que motivou a formação de uma lenda em torno de Semíramis teria sido a religiosidade da Babilônia e a figura feminina da deusa Ishtar. O próprio César devia ter conhecimento da figura de Semíramis, como atestado por Suetônio (*César*, XXII).

[335] Liverani (2017, p. 64-65) observa que Semíramis, apesar da referência de Diodoro segundo a qual ela teria fundado Babilônia, era, na realidade, uma rainha da Assíria, sendo essa confusão frequente entre os autores da tradição greco-romana, que muitas vezes confundiam os dois reinos. Braun (1938, p. 8-9), por outro lado, vê que a dicotomia, muitas vezes antagônica entre a Assíria e a Babilônia, foi revista durante o domínio persa, desenvolvendo uma história de união entre Nino, fundador de Nínive, e Semíramis, fundadora da Babilônia, buscando criar uma identidade unitária como resposta aos aquemênidas.

[336] Outra monarca benfeitora, embora tenha recebido menor destaque na *Biblioteca*, mas que segue o padrão dos demais, é a amazona Mirina, que aparece em III, 54-55, conquistando diversas cidades e povos na Líbia; fundando cidades com seu nome; dominando o território das górgonas; aliando-se a Hórus, então rei do Egito; e conquistando o Levante e a Anatólia. Sulimani (2011, p. 266) também atribui a ela a fundação de Querroneso, citada pouco antes (III, 53, 6), embora isso não esteja explicitamente claro no texto.

[337] Escrito provavelmente por volta do ano 100 a.C., e incluia também Semíramis (Perry, 1967, p. 28).

coisas e ser audaz (*megalepíbolon oũsan kaì tolmēràn*), governou até a velhice, realizando grandes feitos (*megála katergásasthai*).

No relato de Diodoro, tomado de Ctésias, aparece novamente o elemento da fundação da cidade, tanto para Nino (II, 2-3), fundador de Nínive, quanto para Semíramis (II, 7-12), que, desejando superar em glória aquele que reinou antes dela (*philotimouménē tḛ̃ dóxḛ̄ tòn bebasileukóta prò autḛ̃s huperthésthai*)[338], fundou Babilônia. No mesmo relato, Diodoro descreve também várias construções empreendidas pela rainha, com exceção dos jardins suspensos, atribuídos a outro rei[339]. Pettinato (1985, p. 381) ressalta, porém, que nem todos os autores antigos, como o caldeu Berossos e Agostinho, concordavam com essa atribuição.

Além disso, os dois reis são referidos como conquistadores e formadores de um grande império. O primeiro, Nino (II, 2, 3; 6), teria conquistado o Egito, a Fenícia, praticamente toda a Anatólia e o Ponto, a Pérsia e a Média e, por fim, a Báctria, com a ajuda da ainda desconhecida Semíramis, esposa de um dos soldados do rei. Já a segunda (II, 14-20) teria expandido seu reino na Líbia, onde visitou o oráculo de Amon, assim como faria mais tarde Alexandre (Diodoro, XVII, 50); na Etiópia e na Índia, no entanto, foi derrotada pela ação dos elefantes. Stronk (2017, p. 535) observa ainda que, no que se refere à história de ambos, Diodoro "insere sua forte e estrita convicção moral, em que a (falta de) *aretē* guia as ações dos vários personagens que, em última instância, determinam o ritmo dos desenvolvimentos e, por fim, o destino dos atores e mesmo de estados"[340].

Acerca de Nino e Semíramis, aparece novamente a conexão com Alexandre. Arriano (*Anábase*, VI, 24, 2) é o primeiro a trazer, citando o escritor Nearco, que acompanhou o rei da Macedônia na expedição, o relato que conecta Alexandre e Semíramis. O autor de Nicomédia relata que, ao chegar à região da Gedrósia, atual Baluchistão, Alexandre teria se motivado ao ouvir que ninguém havia saído vivo ao atravessar aquela região, exceto Semíramis, quando fugia dos indianos, e Ciro. Esse relato, além de ter Nearco como única fonte, também seria conhecido pelos locais, como Arriano ainda observa no mesmo trecho. Essa informação, porém, é criticada por Lane Fox (2008, p. 187-188), que afirma que "Semíramis foi apenas

---

[338] A competição entre monarcas benfeitores é um tema recorrente em Diodoro. Já em II, 3, 1, ele afirmava que Nino, com suas conquistas militares, havia realizado façanhas maiores do que as de seus sucessores.

[339] Apesar de existir também a tradição de Estrabão (XVI, 1, 2), que atribui a Semíramis essa construção.

[340] "Inserts his strong and strict moral convictions, in which the (lack of) aretē guides the actions of the various characters that ultimately take care of the pace of the developments, just as it ultimately determines the fate of the actors and even of states".

uma invenção da lenda grega, e nenhum dos 'locais' próximos do remoto deserto de Makran sabia grego"[341].

Mesmo em Diodoro, que se baseou em um autor anterior a Alexandre, como Ctésias, a sombra do Macedônio aparece em seu relato, não apenas quando cita (II, 7, 3) Clitarco, autor que também acompanhou Alexandre na Ásia, mas também em outros elementos, como "a construção pioneira de pontes e embarcações fluviais removíveis, a visita a Amon e a escalada na fortaleza de Batra" (Ambaglio, 1995, p. 90)[342]. Sulimani (2011, p. 169) também observa conexões entre o retorno do Egito para a Ásia de Semíramis (II, 14, 3) e o de Alexandre (XVII, 40, 2; 49, 1-2), nos quais Diodoro emprega quase as mesmas palavras. No mesmo trecho, a autora destaca, em relação à inserção do Egito nas viagens dos benfeitores, uma possível influência não apenas de Alexandre e da viagem empreendida pelo próprio Diodoro, mas também da ida de César.

5.2 ALUSÕES E INFLUÊNCIAS CESARIANAS EM DIODORO

Ao realizar uma análise da representação de Júlio César na *Biblioteca Histórica*, começaremos por investigar os trechos em que há alusões a César, mas sem sua citação explícita; entre eles estão passagens sobre as origens de Roma, bem como trechos que mencionam a suposta concessão da cidadania latina feita pelo ditador. Em seguida, são separados os trechos em que o ditador romano é citado diretamente na obra, incluindo fragmentos. Por fim, realizam-se conexões com as histórias de Héracles, Gélon de Siracusa, Epaminondas e Ptolomeu I. Após analisar as passagens em que César não é citado, segue-se ao estudo dos trechos previamente selecionados, organizando-os em tabela para proporcionar uma visualização mais ampla.

Sobre as citações que aludem ao ditador romano, os fragmentos permitem perceber que Diodoro estava familiarizado com questões relacionadas à família de César. Em um trecho relevante (VII, 5, 8), Diodoro, segundo o que nos foi transmitido por Eusébio de Cesaréia, relata que, após a morte de Ascânio, filho de Enéias, surgiu uma disputa pelo reino sobre os latinos, especialmente entre Júlio[343] e Sílvio. O primeiro era filho de Ascânio,

---

[341] "Semiramis was an invention of Greek legend only, and none of the 'locals' near this remote Makran desert knew Greek".

[342] "La pionieristica costruzione di ponti e di imbarcazioni fluviali smontabili, la visita ad Ammone e la scalata della rocca di Battra".

[343] A suposta origem da *gens Iulia*, iniciada com Ascânio (e não com o filho dele, como reportado por Diodoro), filho de Eneias, já se havia formado desde pelo menos Catão, conforme a citação feita por Aurélio Víctor

enquanto o segundo era irmão dele e filho de Enéias com Sílvia[344]. Ao final, Sílvio obteve o reino, mas "Júlio, sendo privado do governo, foi feito pontífice máximo e era quase como um segundo rei: dele, dizem que surgiu em Roma a família dos Júlios, que até hoje perdura"[345].

Esse relato aparece também em outros autores do período, como Dionísio de Halicarnasso (*Antiguidades romanas*, I, 70, 3-4), que, no entanto, afirma que a Júlio foi conferido apenas um cargo religioso especial. O fragmento indica ainda a consciência que Diodoro teria sobre a tradição criada em torno das origens da *gens Iulia* e de sua autoridade religiosa, já que César havia iniciado sua função de pontífice em 63 a.C., talvez utilizando-se dessa história como base para sua candidatura (Erskine, 2001, p. 20). Yarrow (2006, p. 179) observa que Diodoro parece empregar esse mito como forma de justificativa política, utilizando seu próprio relato para conferir maior autoridade às suas afirmações, "disfarçando algumas dimensões retóricas de suas referências"[346].

Por outro lado, Càssola (1991, p. 288-293) observa que Diodoro utiliza uma variante do mito de origem dos Júlios, na qual a descendência não proviria de Ascânio (*Iulo*), mas de seu filho, como também indica Dionísio de Halicarnasso, já citado. O mesmo autor busca explicar esse fenômeno por meio de uma disputa pelo passado mitológico entre a *gens Iulia* e a *gens Aemilia*, sendo que a segunda buscava se inserir na dinastia de Enéias.

Na narrativa apresentada por Plutarco (*Rômulo*, 2, 3), por exemplo, o fundador de Roma teria nascido da filha de Enéias, Emília, e do deus Marte[347]. Também Sexto Pompeu Festo (séc. II d.C.), em sua obra *De Significatione Verborum* (Sobre o significado das palavras), segundo a epítome de Paulo Diácono, registra (I, 19, 15): "dizem que a *gens Aemilia* tem seu nome de Mamerco, filho do filósofo Pitágoras que, por conta de sua

---

(*Origo gentis Romanae*, XV, 5). Assim, a tradição poderia já estar presente no século II a.C. Segundo Virgílio (*Eneida*, I, 267-268), Ascânio teve acrescido o cognome de *Iulus*, que antes era *Ilus*, relacionado a *Ilium* (Troia). Uma versão contrária a esse mito, possivelmente oriunda de uma tradição criada para se opor aos Júlios (Càssola, 1991, p. 291), aparece no comentário à *Eneida* de Mauro Sérvio Honorato (*Aeneis*, VI, 760), em que se afirma que Ascânio, não tendo tido filhos, deixou o poder a Sílvio, seu irmão por parte de pai, já que era filho de Lavínia. A inexistência de uma descendência direta de Ascânio invalidaria toda a genealogia divina dos Júlios.

[344] Diodoro difere-se aqui de Dionísio de Halicarnasso (I, 70, 1), que põe Sílvio como filho de Enéias e de Lavínia.

[345] "*Iulius autem imperio privatus, pontifex maximus constitutus est et quasi secundus rex erat: a quo ortam hucusque Iuliam familiam Romae perdurare aiunt*". Relato semelhante encontra-se em Dionísio de Halicarnasso (I, 70, 4), que aproveita a ocasião para exaltar não apenas o cargo de pontífice, definido como superior ao poder monárquico pela natureza da função, mas também enaltece a família que teria se originado de Júlio, a *gens Iulia*.

[346] "Disguising some of the rhetorical dimensions of his references".

[347] Sobre a história de que Rômulo teria nascido de uma filha de Enéias, Diodoro (VII, 5, 1) tanto tinha conhecimento quanto também rejeitava essa teoria, possivelmente originada com Névio e Ênio, segundo o testemunho de Sérvio Honorato (*Aeneis*, I, 273).

humanidade única, recebeu o cognome de Aemylos[348]. Outros dizem que descende de Ascânio, que teve dois filhos, Júlio e Emílio"[349].

O mais interessante é que, já antes do período do primeiro consulado de César (59 a.C.)[350], a versão que interpretava a disputa entre Sílvio e Júlio como uma vitória do primeiro sobre o segundo já estava difundida[351]. Diodoro, porém, acrescenta explicitamente que Júlio obteve o cargo de pontífice, sendo quase um segundo rei, um "detalhe obviamente inspirado pelo desejo de tornar as histórias menos desagradáveis aos Júlios"[352] (Càssola, 1991, p. 293).

Sammartano (2005, p. 12) observa que Diodoro pode ter utilizado fontes favoráveis, ou influenciadas pela propaganda de César. Tais fontes, também acessíveis a Dionísio de Halicarnasso, poderiam incluir os *Annales Pontificum*, possivelmente reelaborados pelo cronista Valério Antias (Cordiano, 2021, p. LVIII-LIX). Sobre a narrativa diodoriana, Sammartano (2005, p. 14) conclui afirmando que:

> Iulo representa o personagem escolhido para garantir a continuidade das prerrogativas sacrais da estirpe troiana, o anel de conjunção entre o divino Enéias e a *gens Iulia*, cujo último expoente é o *divus Iulius* [Júlio César], destinatário das maiores expressões laudatórias de Diodoro e exaltado já no proêmio geral da Biblioteca em virtude de sua divinização (I, 4, 6).[353]

Podemos inferir, portanto, que esse trecho de Diodoro, por mais fragmentário que seja, apresenta uma conotação quase defensiva em relação aos Júlios diante de um cenário desfavorável. Isso ocorre em um contexto em que a revisão do mito, que integraria os Sílvios aos Júlios, ainda não havia sido realizada no momento em que Diodoro escreveu. Em outra passagem, também no livro VII, desta vez no capítulo 4, o autor da *Biblioteca* apresenta uma versão positiva da fuga de Enéias de Tróia, que, devido à sua *pietas*, teria obtido permissão dos gregos para deixar a cidade[354]. Vanotti (2005, p. 216-217) observa que, nesse relato, não há qualquer menção a uma possível traição por parte de Enéias, como ocorre em Dionísio de

---

[348] O nome derivaria do grego *αἰμύλος*, que pode significar "lisonjeiro" ou "cortês".

[349] "*Aemiliam gentem appellatam dicunt a Mamerco, Pythagorae philosphi filio, cui propter unicam humanitatem cognomen fuerit Aemylos. Alii, quod ab Ascanio descendat, qui duos habuerit filios, Iulium et Aemylon*".

[350] Sammartano (2005, p. 13) vê como desde Lúcio Júlio César, cônsul em 64 a.C. e primo de Caio Júlio César, essa versão pouco favorável aos Júlios já circulava.

[351] Alguns anos depois, Tito Lívio (I, 3) não apenas vai colocar em dúvida se Ascânio seria filho de Creusa ou de Lavínia, mas ainda vai mesclar os Sílvios com os Júlios, colocando Sílvio como filho de Ascânio, como uma forma de concessão ao *Princeps*, Otávio.

[352] "Il particolare è ovviamente ispirato al desiderio di rendere le storie meno sgradite ai Giulii".

[353] "Iulo rappresenta il personaggio deputato a garantire la continuità delle prerogative sacrali della stirpe troiana, l'anello di congiunzione tra il divino Enea e la gens Iulia, il cui ultimo esponente è il divus Iulius, destinatario delle più alte espressioni di lode di Diodoro ed esaltato già nel proemio generale della Biblioteca in virtù della sua divinizzazione (I, 4, 6)".

[354] Vale mencionar que Diodoro (IV, 75, 5) já havia referido que Enéias era o mais ilustre dos troianos.

Halicarnasso (I, 48, 3)[355] e provavelmente em Lutácio Catulo, cônsul em 102 a.C., se considerarmos o testemunho do *Origo Gentis Romanae* (9, 2)[356]. A autora oferece uma explicação interessante para o relato de Diodoro, afirmando que:

> Não é de se excluir que, a influenciar a atitude [de Diodoro], tenha contribuído a propaganda de César; pois, justamente nos anos 50 do século I, a *gens Iulia*, buscando consolidar com força o próprio prestígio dentro de Roma, como é sabido, vinha se apropriando e difundindo a lenda das próprias origens da estirpe de Vênus (Vanotti, 2005, p. 217).[357]

No entanto, Diodoro não segue integralmente a influência de César e de Augusto no que se refere à passagem de Enéias pela Sicília, em que o autor de Agírio adota a perspectiva grega da ilha em relação aos romanos. Ele atribui a construção do santuário de Afrodite em Éryx, cidade da Sicília, a um herói epônimo local (IV, 83), em vez de seguir a tradição romana, segundo a qual o templo teria sido fundado por Enéias, como destacam Sacks (1990, p. 154) e Giovannelli-Jouanne (2011, p. 38). A esse respeito, Sammartano (2005, p. 11) observa que, apenas na Sicília, o papel de Enéias é reduzido, enquanto ele recebe maior destaque em outras partes da obra, conforme já analisado anteriormente.

Sacks (1990, p. 156, n. 156) explica essa abordagem de Diodoro como resultado das revisões realizadas pelo agiriense. Na primeira versão, ainda no período de César, o autor da *Biblioteca* teria exaltado aspectos dinásticos e Enéias, destacando a *pietas* e lembrando Iulo como *pontifex maximus*. Na segunda revisão, após a vitória de Augusto sobre Sexto Pompeu e as medidas tomadas contra as cidades sicilianas que haviam apoiado este último, Diodoro teria omitido o papel de Enéias como fundador do santuário, uma vez que o próprio Augusto buscava se associar ao nome do herói troiano. Sammartano (2005, p. 15) entende, concordando com Ambaglio (1995, p. 147-153), que Diodoro não possuía a animosidade política que Sacks propõe, além de que é extremamente difícil determinar quais partes da obra pertencem ao período de César e quais ao período de Augusto. Dessa forma, é mais plausível interpretar que Diodoro reduziu o papel de Enéias em sua ilha natal em função da identidade

---

[355] Dionísio traz o relato do historiador Menécrates de Xantos (século IV a.C), que afirmava que Enéias teria traído a própria cidade pelo ódio que tinha contra Páris, dando-a aos aqueus.

[356] No texto original "*At vero Lutatius non modo Antenorem, sed etiam ipsum Aeneam proditorem patriae fuisse tradit*". Em tradução própria "Na verdade, Lutácio narra que não só Antenor, mas também o próprio Enéias foi traidor da pátria

[357] "Non è escluso che a influenzarne l'atteggiamento abbia contribuito la propaganda cesariana; infatti proprio negli anni 50 del I sec. la *gens Iulia*, volendo affermare con forza il proprio prestigio all'interno di Roma, come è noto, era venuta appropriandosi e diffondendo la leggenda delle proprie origini dalla stirpe di Venere".

local, não sendo esta a primeira vez que ele busca conferir à Sicília um papel de destaque na história universal[358].

Outra possível alusão a César ocorre em duas passagens da *Biblioteca*, mais precisamente em XIII, 35, 3 e XVI, 70, 6. Ambas poderiam referir-se a uma ação de César, por volta de 46 a.C., relativa à concessão da cidadania latina ou do direito latino aos siceliotas[359]. Nesse sentido, conforme Manganaro (1980, p. 447-448), as cidades siceliotas teriam recebido os direitos dos *municipia* latinos, em que os magistrados locais obtinham a cidadania romana[360], mantendo-se, porém, as instituições e a língua próprias das cidades[361]. Contudo, é importante destacar que a concessão do direito latino aos habitantes de uma cidade não transformava automaticamente a cidade em *municipium*, assim como a cidadania romana não implicava necessariamente na criação de uma *colonia* (Korhonen e Soraci, 2019, p. 99).

Não seria de se estranhar tal concessão, uma vez que, durante a guerra civil entre César e Pompeu, como lembra Finley (1985, p. 167), a Sicília não apenas aderiu ao partido de César, como também foi a partir de Lilibeu que suas tropas puderam chegar ao norte da África para atacar os aliados de Pompeu. Essa adesão, contudo, teria ocorrido com a chegada de Asínio Polião à ilha, que até então era governada pelo pompeiano Catão, o Uticense (Plutarco, *Catão Uticense.*, 53, 2). O governador teria deixado a Sicília sem oferecer resistência (César, *Guerra Civil*, I, 31, 1). Soraci (2016, p. 89) interpreta que a ação de César não se limitava a favorecer os siceliotas, mas fazia parte de seu projeto político, no qual:

> Era necessário conquistar para si o favor dos habitantes do império, tornando-os progressivamente participantes, através de concessões unilaterais que se traduziam em manifestações de clemência (*clementia*) e liberalidade (*liberalitas*) por parte de quem detinha o poder, dos privilégios próprios dos cidadãos da Urbe; tratava-se, portanto, de uma maneira de incentivar nos provincianos o senso de pertencimento a uma única e universal cidade, Roma.[362]

---

[358] Para mais exemplos, ver Giovanelli-Jouanne (2011). Vidal-Naquet (2002, p. 154) também destaca que, apesar de ser originário de Agírio, é como siciliano que Diodoro se apresenta e passa para a posteridade.

[359] Por isso, Zecchini (1978, p. 20) pensa que a data da escrita dos livros XIII e XVI deve ter sido posterior a 44 a.C.

[360] Chamado também de *ius adipiscendae civitatis per magistratum* (direito de adquirir a cidadania por meio da magistratura), foi introduzido pela *lex Pompeia* de 89 a.C., que atualizou e modificou a *latinitas*, já alterada após sua extensão a todo o *nomen latinum* pela *lex Iulia*, em 90 a.C. (Sisani, 2018, p. 349).

[361] Cidades que se sabe poderiam ter recebido a cidadania latina eram Notum, Centuripae e Segesta, definidas como "*oppida latinae condicio*", de acordo com Plínio (*Naturalis Historia*, III, 91). Korhonen e Soraci (2019, p. 106) procuram conciliar esse testemunho com o de Cícero, relativo à concessão da *latinitas* a toda a ilha feita por César, interpretando que apenas essas três cidades teriam tido sua *latina condicio* reconfirmada por Augusto após a guerra contra Sexto Pompeu e o início do principado, entre 36 e 21 a.C.

[362] "Occorreva conquistarsi il favore degli abitanti dell'impero rendendoli progressivamente partecipi, attraverso concessioni unilaterali che si traducevano in manifestazioni di clemenza (*clementia*) e liberalità (*liberalitas*) da

Em uma publicação posterior, Soraci (2018, p. 38) compreende também que essa ação de César tinha a intenção de conquistar a simpatia dos siceliotas, buscando ofuscar o governo anterior de Pompeu, que havia administrado a ilha após expulsar, em 82/81 a.C., os apoiadores de Mário, Perperna (pretor) e Papírio Carbão (cônsul), e que teria tratado todas as cidades com benevolência (*philanthrṓpōs*), exceto Messina, segundo o relato de Plutarco (*Pompeu*, 10). De acordo com o testemunho de Cícero (*In Verrem*, II, 2, 102), é possível verificar que Pompeu também concedeu a cidadania romana a alguns siceliotas, como no caso de Cneu Pompeu Teodoro.

Soraci (2016, p. 86) recorda que Pompeu retornou à Sicília alguns anos depois, em 57 a.C., para regular a *cura annonae* por cinco anos, período em que a ilha voltou a produzir uma quantidade significativa de trigo e outros cereais, sendo capaz de abastecer até mesmo populações fora da Itália, conforme relata Plutarco (*Pompeu*, 50, 1-3). Diodoro (XXXVIII, 20) é ainda mais enfático ao tratar do governo de Pompeu na Sicília, afirmando que, após um período de injustiças na ilha (*tẽs Sikelías adikaiodotḗtou genoménēs*), Pompeu, cuidando de questões do direito privado e público, teria agido com habilidade e honestidade (*eustókhōs kaì adōrodokḗtōs epoieĩto*). O autor acrescenta que Pompeu atuou com tanta austeridade e sabedoria (*hoútōs austērỹs kaì sōphrónōs epoiḗsato*) que todos na Sicília se maravilharam com as virtudes do então jovem Pompeu (*thaumázein tèn aretèn toũ neanískou*).

A postura de Diodoro em relação a Pompeu não era incomum para o contexto[363], uma vez que, conforme Mazzarino (1973a, p. 411), o general romano foi influente não apenas na Sicília, mas também no Egito, território que também marcou a vida de Diodoro. Para o autor da *Biblioteca*, "na história do mundo romano, a personalidade de Pompeu Magno lhe parecia dominante, junto com aquela de César" (Mazzarino, 1973a, p. 411)[364]. O mesmo Mazzarino (1973a, p. 412) argumenta que, possivelmente, o agiriense utilizou como fonte o filósofo e historiador Posidônio de Apaméia, especialmente sua obra *"historía perì Pompēḯou"* (História de Pompeu)[365], uma vez que outra obra do mesmo autor, intitulada *"historíai"* (Histórias), terminava em 82 a.C., com o retorno de Sula a Roma. Isso indicaria

parte di chi deteneva il potere, dei privilegi propri dei cittadini dell'Urbe; si trattava, pertanto, di un modo per incentivare nei provinciali il senso di appartenenza ad un'unica, universale compagine, quella di Roma".

[363] Seguindo as palavras de Giua (1998, p. 902), é com César e com Pompeu que a extensão da hegemonia romana passa a coincidir com a da ecumêne, de modo que, em Diodoro, não há mais uma distinção clara entre o mundo "geográfico" e o mundo enquanto parte do domínio romano.

[364] "Nella storia del mondo romano, la personalità di Cn. Pompeo Magno gli appariva dominante, accanto a quella di Cesare".

[365] Sobre a relação entre Posidônio e Pompeu, são testemunhos Plutarco (*Pompeu*, 42, 10), que refere que Posidônio teria escrito um discurso de Pompeu em Rodes contra Hermágoras, e Estrabão (XI, 1, 6), que também afirma esse fato e adiciona que Posidônio teria escrito uma biografia de Pompeu.

que o pompeiano Posidônio também influenciou a postura de Diodoro em relação a Pompeu[366], como observado também por Càssola (1982, p. 767).

É também de suma importância para a discussão sobre a admiração de Diodoro por Pompeu compreender em que momento ele poderia ter iniciado sua obra e como isso se relaciona com o final proposto pelo autor. No primeiro capítulo, citamos como Goukowsky (2004) supôs que o projeto inicial do agiriense era encerrar sua obra em 61 a.C., ano do triunfo de Pompeu, e que, depois da guerra civil, o autor teria corrigido essa data, passando a indicar o início da guerra das Gálias. Enquanto Sacks (1990, p. 172) afirma, de forma categórica, que o ano de 46 a.C., indicado por Diodoro (I, 5, 1) como o ano final de sua obra, teria sido justamente aquele em que o autor da *Biblioteca* iniciou sua escrita[367], Goukowsky (2004, p. 620-621) rejeita a hipótese de que Diodoro tenha permanecido em Roma mesmo após a morte de César. Segundo ele, sendo mais provável um retorno à Sicília durante os anos de Sexto Pompeu (43-36 a.C.) e considerando a conquista da ilha por Otávio, seria plausível que o autor de Agírio tenha feito pequenas alterações, inserindo trechos favoráveis a César, sem remover, porém, aqueles que exaltavam Pompeu, buscando se adaptar às mudanças turbulentas do final da República. O mesmo autor conclui que Diodoro "sem dúvidas, esperava proteção, diferentes facilidades e a cidadania romana" (Goukowsky, 2004, p. 621)[368].

Retomando a discussão sobre a ação de César, pode-se mencionar que a concessão da *latinitas* aos siceliotas foi explicitamente citada por Cícero (*Cartas a Ático*, XIV, 12, 1), em que o arpinate afirma: "sabes o quanto eu gosto dos sicilianos e o quanto considero honesta aquela clientela; César deu-lhes muitas coisas e não me opus; apesar de que a cidadania latina [*latinitas*] não deveria ter sido concedida; mas deixemos isso"[369]. A cidadania romana seria concedida apenas dois anos depois, por Marco Antônio[370], conforme referido pelo próprio Cícero (*Cartas a Ático*, XIV, 12, 1), que afirma: "eis, porém, Antônio que,

---

[366] Como também aparece na exaltação feita no fragmento do livro XL, 4, em que Diodoro, usando Posidônio, traz uma estela que referia os feitos militares de Pompeu, buscando exaltar o general.

[367] Burton (1972, p. 43) propõe essa hipótese calculando que o autor teria iniciado a coleta de livros que lhe serviriam posteriormente a partir do ano 75 a.C., com base no dado de que Diodoro teria investido 30 anos na obtenção de suas referências (I, 4, 1), e considerando que o proêmio teria sido escrito pouco depois de 44 a.C., começando a redação em 45 a.C.

[368] "Espérait sans doute protection, facilités diverses et la citoyenneté romaine".

[369] "*Scis quam diligam Siculos et quam illam clientelam honestam iudicem; multa illis Caesar, neque me invito; etsi Latinitas erat non ferenda; verum tamen*".

[370] Concessão essa que teria sido revogada no mesmo ano por Otávio (Manganaro, 1980, p. 448). Apiano (*Guerra Civil*, III, 5, 16) também acrescenta que Antônio teria contribuído para as benfeitorias de César para ganhar apoiadores.

depois de receber muito dinheiro[371], promulgou a lei 'levada aos comícios pelo ditador', na qual os sicilianos se tornaram cidadãos romanos; coisa que não foi mencionada quando César estava vivo"[372].

A *latinitas*[373] teve sua origem aproximadamente após as guerras contra a Liga Latina e a vitória romana de 338 a.C.[374], quando foi fundada a *colonia* latina de Cales, em 334 a.C. (Sisani, 2018, p. 331). Sherwin-White (1973, p. 32) observa que foi por volta desse período que o *conubium* e o *commercium* foram acrescentados aos direitos dos latinos. Sobre a política de César, o mesmo autor (1973, p. 231) explica que, mesmo sendo uma ilha de cultura majoritariamente grega, a Sicília, além de ter sido a primeira província romana, havia abrigado diversas atividades de comerciantes itálicos por pelo menos dois séculos, de modo que "a concessão do direito latino não foi um passo mais alarmante do que a incorporação das cidades gregas do sul da Itália ao estado romano meio século antes"[375].

No mesmo trecho, com base em Estrabão (V, 1, 6), que narra a *colonia* de Como (*Comum*), fundada por César em 49 a.C., na qual havia 5.000 gregos que, além de terem sido enviados como colonos, também receberam a cidadania romana (*toútois dè kaì politeían édōke kaì enégrapsen autoùs eis toùs sunoíkous*), embora nunca se estabelecessem no local[376], Sherwin-White (1973, p. 231) acrescenta que isso provavelmente constitui um exemplo em menor escala do que César teria feito na Sicília. Complementando essa informação, Sisani

---

[371] Esse detalhe teria sido, de acordo com Sherwin-White (1973, p. 230), a motivação principal para Augusto revogar a cidadania dos siceliotas, e não a figura de César, que, com maior moderação, teria concedido apenas a *latinitas*, não a *romanitas*.

[372] "*Ecce autem Antonius, accepta grandi pecunia, fixit legem "a dictatore comitiis latam" qua Siculi cives Romani; cuius rei vivo illo mentio nulla*".

[373] A expressão *latinitas*, usada para se referir à cidadania latina ou ao direito latino, é recorrente em autores como o próprio Cícero (*Cartas a Ático*, XIV, 12, 1) e Suetônio (*Augusto*, XLVII), que também emprega o termo *Latina condicio* (*Vespasiano*, III), expressão igualmente utilizada por Plínio (*História natural*, III, 14, 91). Já a expressão *ius Latii* é posterior, surgindo nas fontes romanas apenas em uma fase mais avançada do Império (Soraci, 2018, p. 38, n. 3; Le Roux, 1998, p. 318).

[374] Apesar de Le Roux (1998, p. 319) datar a origem da *latinitas* em 493 a.C., com o *foedus Cassianum*, aliança que reconhecia Roma como igual dentro da liga latina ainda no início da República e que poderia também ter caráter defensivo entre Roma e as demais cidades do Lácio contra os avanços dos Volscos e de outras populações itálicas (Sherwin-White, 1973, p. 22), o mesmo autor refere que, desde o início, havia a concessão de *conubium* (possibilidade de casamento entre romanos e latinos) e *commercium* (possibilidade de possuir bens). Humbert (1978, p. 99) acrescenta ainda a esses direitos o *ius suffragii* (direito ao voto em Roma).

[375] "The grant of Latium was hardly a more alarming step than the incorporation of the Greek states of southern Italy in the Roman state had been half a century earlier".

[376] O episódio também é referido por Apiano (*Guerra Civil*, II, 98), que afirma que "César fundou, nos Alpes, a cidade de Nova Como, de direito latino e, dentre os seus moradores, foi dada a cidadania romana aos magistrados; isso é o direito latino" (Πόλιν δὲ Νεόκωμον ὁ Καῖσαρ ἐς Λατίου δίκαιον ἐπὶ τῶν Ἄλπεων ᾠκίκει, ὧν ὅσοι κατ' ἔτος ἦρχον, ἐγίγνοντο Ῥωμαίων πολῖται· τόδε γὰρ ἰσχύει τὸ Λάτιον). Sisani (2018, p. 352) observa que essa medida de César está em consonância com as ações iniciadas em 89 a.C. na Gália Narbonense, quando o *ius Latii* foi reelaborado como instrumento de promoção das comunidades provinciais por meio de sua transformação em *coloniae latinae ficticiae*.

(2018, p. 355) afirma que essas medidas não eram direcionadas a cidades específicas, mas visavam uma reorganização completa das províncias.

Se seguirmos Gaio (*Institutas*, I, 95-96), pode-se inferir que o que ele chama de *ius Latii* poderia ser concedido "ou pelo povo romano, ou pelo senado, ou por César"[377], sendo "César" uma referência aos imperadores em geral. Dionísio de Halicarnasso (IV, 58, 3), ao escrever em grego um termo latino para se referir ao direito concedido aos gábios no período final da monarquia em Roma, utiliza a expressão *ísopoliteían* (isonomia política ou jurídica)[378]. Entretanto, embora pareça que os gábios eram juridicamente iguais aos romanos, eles são chamados pelo mesmo Dionísio (IV, 58, 4) de *phíloi* (amigos). Por essa razão, Humbert (1978, p. 90) argumenta que, sendo os gábios *phíloi* com a *ísopoliteían*, eles conservavam sua autonomia política e integridade territorial, não se tratando, porém, de um direito à cidadania romana.

Fazemos referência a esse uso de Dionísio porque Diodoro, também autor de língua grega, utiliza termos similares para descrever, supostamente, a *latinitas*. Em ambos os relatos já citados sobre a suposta concessão de César, Diodoro emprega o termo *politeía*. Em XIII, 35, 3, o texto diodoriano afirma: "de fato, muitas das cidades da ilha serviram-se das leis feitas por ele[379], até que todos os siceliotas foram considerados dignos do regime político dos romanos"[380]. Já no outro trecho, em XVI, 70, 6, Diodoro atesta que:

> […] e desde então os siracusanos gravaram os anos com esses governantes, até o período da escrita dessas histórias e com a mudança da forma de governo [*kaì tẽs katà tèn politeían allagẽs*]; pois, quando os romanos fizeram com que os siceliotas participassem de sue governo [*tẽs politeías*], acabou o cargo dos anfípolos, enquanto seu prestígio havia permanecido intacto por mais de 300 anos.[381]

---

377 "*Vel a populo romano vel a senatu vel a Caesare*".

378 Termo também utilizado em VII, 53, 5, ao falar dos direitos concedidos no *foedus Cassianum*. Para mais informações sobre uso do termo em Dionísio de Halicarnasso, ver Sánchez (2016).

379 Diodoro refere-se a Diócles, legislador siracusano.

380 "πολλαὶ γοῦν τῶν κατὰ τὴν νῆσον πόλεων χρώμεναι διετέλεσαν τοῖς τούτου νόμοις, μέχρι ὅτου πάντες οἱ Σικελιῶται τῆς Ῥωμαίων πολιτείας ἠξιώθησαν". Para a frase "τῆς Ῥωμαίων πολιτείας", optou-se por seguir a interpretação de Soraci (2018, p. 43), que traduziu para o italiano como "regime politico dei Romani". Micciché (2018, p. 805), por outro lado, traduziu o termo como "cidadania romana", assim como Oldfather (1950, p. 217), na edição da Loeb, que verteu para o inglês como "Roman citizenship". Ambos entendem que a referência é à concessão feita por Antônio, e não à de César.

381 "καὶ τὸ λοιπὸν διετέλεσαν οἱ Συρακόσιοι τοὺς ἐνιαυτοὺς ἐπιγράφοντες τούτοις τοῖς ἄρχουσι μέχρι τῶνδε τῶν ἱστοριῶν γραφομένων καὶ τῆς κατὰ τὴν πολιτείαν ἀλλαγῆς· τῶν γὰρ Ῥωμαίων μεταδόντων τοῖς Σικελιώταις τῆς πολιτείας ἡ τῶν ἀμφιπόλων ἀρχὴ ἐταπεινώθη, διαμείνασα ἔτη πλείω τῶν τριακοσίων". De forma semelhante, segue-se aqui Soraci (2018, p. 45) quanto à interpretação do termo "*politeía*". A tradução, neste trecho, como "regime político" ou "forma de governo", aparece em Orsi (1992, p. 61) e Tonini (1985, p. 437), conforme referenciado pela própria Soraci (2018, p. 45, n. 29).

Humbert (1978, p. 93) analisa os termos *ísopoliteían* e *politeía*, observando que não são idênticos, mas podem ser considerados intercambiáveis, pois ambos significam "cidadania", embora o primeiro esteja ligado a um conceito mais completo de cidadania. Soraci (2018, p. 46-47), por sua vez, entende que *politeía* poderia também designar a forma de governo ou o regime político. A autora, ao analisar o uso do termo em Diodoro e seus diversos significados, contabilizou ao todo 81 ocorrências[382], sendo que, em 26 casos, o termo empregado por Diodoro indica a cidadania concedida de um povo para outro ou para um indivíduo[383]; em 24 ou 25 ocasiões, o termo denota o regime político[384]; e, em apenas seis casos, *politeía* teria um significado ambíguo, incluindo as duas citações anteriores sobre a suposta cidadania latina. A mesma autora (2018, p. 48) conclui que:

> Os trechos diodorianos que mencionam a Ῥωμαίων πολιτεία atribuída aos sicilianos não se referem à extensão nem do direito latino e nem da cidadania romana, mas sim à atribuição, ocorrida entre 43 e 21 a.C., de um regime político típico do mundo romano, que compreendia a instituição do cargo duoviral e o prelúdio a adoção de modelos institucionais que acabarão por se impor em época imperial: os municípios e as colônias.[385]

Ainda sobre o termo *politeía*, Casevitz (1990, p. 27) destaca três significados utilizados por Diodoro. O primeiro refere-se à organização política e social em geral, podendo ser traduzido como constituição ou Estado; o segundo relaciona-se às leis e aos direitos; e o terceiro indica o conjunto de ações praticadas por um cidadão. Com isso em mente, o autor (1990, p. 28) entende que, em XIII, 53, 3, ao se referir à integração de indivíduos a um corpo social, o termo indicaria a cidadania romana. Da mesma forma, em XX, 100, 1, ao se referir à concessão da cidadania de Rodes aos escravizados que resistiram ao cerco de 304 a.C., Diodoro utiliza os mesmos termos que empregou no trecho relativo a Roma (*politeías ēxiṓthēsan*). Já para a citação seguinte (XVI, 70, 6), Casevitz (1990, p. 30) concorda que o termo assume o sentido de uma mudança no regime político.

---

[382] Casevitz (1990, p. 27) conta 61, mas exclui os fragmentos.

[383] Como em I, 28, 6 e 7; IV, 53, 3 e 79, 6; V, 53, 3; X, 26, 1; XII, 9, 2 e 54, 7; XIV, 8, 3; 15, 4; 17, 3 e 106, 3; XV, 66, 1; XVI, 82, 5; XVIII, 18, 4; XIX, 2, 8; XX, 90, 3 e 100, 2; XXXII, 4, 4.

[384] Como em XI, 76, 6; XII, 69, 1; 80, 3 e 81, 2; XIII, 34, 6 (duas vezes) e 38, 2; XIV, 3, 2-6 (cinco vezes); 4, 3; 32, 6; XV, 45, 1; XVI, 57, 4; XVII, 104, 2; XVIII, 18, 4; 56, 2 e 3; XX, 24, 4; 44, 7 e 46, 3; XXXVIII-XXXIX, 5, 1. A essas podem se somar as 15 ocorrências em que o termo indica o governo ou o Estado, como em I, 74, 7 (duas vezes); XIII pr e 42, 2; XIV pr, 4, 5 e 32, 4; XV, 40, 4 e 79, 3; XVI, 15, 2; XVIII, 66, 6; XXIX, 17, 1, entre outras situações.

[385] "I passi diodorei menzionanti la Ῥωμαίων πολιτεία attribuita ai Siciliani non si riferiscono all'elargizione né del diritto latino né della cittadinanza romana, bensì all'attribuzione, avvenuta tra il 43 e il 21 a.C., di un regime politico tipico del mondo romano, comprendente l'istituzione della carica duovirale e preludio all'adozione di modelli istituzionali che finiranno per imporsi in età imperiale: i municipi e le colonie".

No que se refere ao trecho XVI, 70, 6, Manganaro (1988, p. 11-12) deduz que o que Diodoro chama de "mudança na forma de governo" (*kaì tẽs katà tèn politeían allagẽs*), com base no dado fornecido pelo próprio autor de que os anfípolos teriam permanecido por mais de 300 anos desde sua instituição por Timoleão, em 343/2 a.C., não se refere à concessão da *latinitas*, mas sim ao período de governo de Sexto Pompeu, quando as cidades da Sicília tiveram uma administração semelhante à dos *municipia* latinos. Em Tauromênio, por exemplo, "colocados os novos magistrados, *dúo ándres* (*duoviri*), *tamíai* (*quaestores*) e um colégio de *laurárkhai* (*vici magistri*), e adotado o calendário latino, reconstituiu-se a gestão financeira das receitas e despesas, publicando-se um relatório epigráfico" (Manganaro, 1988, p. 12)[386].

Goukowsky (2004, p. 618), por outro lado, entende que a *latinitas* e, posteriormente, a cidadania romana teriam permanecido durante o período de Sexto Pompeu, mesmo tendo sido concedidas por César e por Antônio, e que "esse estatuto foi removido por Otávio[387], como punição por terem sido [os siceliotas] pompeianos. Podemos, portanto, compreender a admiração de Diodoro por César e sua frieza com Otávio, incapaz de generosidade após sua vitória"[388]. É de se ressaltar também que, em ambos os trechos que supostamente fariam referência a uma medida tão importante realizada por César, Diodoro sequer menciona o general romano, possivelmente porque o próprio autor não a considerava totalmente positiva. Ele destaca, por exemplo, que o legislador siracusano Diócles recebeu honrarias heróicas e que Siracusa erigiu um templo em sua homenagem (*timaĩs hērōikaĩs etímēsan kaì neòn ǭkodómēsan dēmosía*), devido à admiração que o povo tinha dele, o que também transparece, ao final do mesmo trecho (XIII, 35, 5), na admiração que Diodoro nutria pelo legislador.

Da mesma forma, no segundo trecho, Diodoro destaca a qualidade da instituição política criada por Timoleão, que teria demonstrado máximo respeito pela igualdade (*pleístēn phrontída tẽs isótētos poioúmenos*), além de mencionar a duração de 300 anos da *amphipolía*.

---

[386] "insediati i nuovi magistrati, δύο ἄνδρες (*duoviri*), ταμίαι (*quaestores*) e un collegio di λαυράρχαι (*vici magistri*), e accolto il calendario latino, ricostituì la sua gestione finanziaria delle entrate e delle uscite, pubblicandone un resoconto epigrafico".

[387] Referência ao trecho já citado no primeiro capítulo (XVI, 7, 1), sobre o envio de uma *colonia romana* em Tauromênio, cidade que havia apoiado Sexto Pompeu e que foi punida pelo futuro *princeps*. Diodoro refere-se apenas a César, sem maiores especificações ou elogios. Sherwin-White (1973, p. 230), por outro lado, entende que Augusto, diferentemente de César e de Antônio, estendeu a cidadania de forma mais gradual para os *municipia* sicilianos, intensificando, porém, o processo de colonização e romanização da ilha.

[388] "Ce statut leur fut enlevé par Octavien, pour les punir d'avoir été pompéiens. On conçoit dès lors et l'admiration de Diodore pour César et sa froideur à l'égard d'Octavien, incapable de générosité après sa victoire". A posição favorável de Diodoro em relação a César e sua oposição a Otávio é algo defendido também por Sacks (1990, p. 191), mas Giua (1998, p. 900, n. 145) crê que é sem fundamento o argumento de Sacks de que a admiração para com César seria algo propositalmente contra Otávio, em especial por seu modo de tratar a Sicília.

Por isso, a chegada de um novo regime político, o dos romanos, poderia representar, aos olhos do autor da *Biblioteca*, uma ruptura negativa em relação a um passado institucional formado por duas figuras políticas que ele admirava, Diócles e Timoleão.

5.3 AS VIRTUDES E AS AÇÕES: CÉSAR E OS EVÉRGETAS DA *BIBLIOTECA HISTÓRICA*

Antes de iniciarmos a análise das citações diretas, e com o objetivo de simplificar e esquematizar de forma mais precisa os trechos que iremos investigar, tornou-se necessário separar cada um dos sete excertos da obra em que César é citado. Dessa forma, é possível visualizar tanto o texto original quanto a tradução, bem como os destaques em vermelho, referentes às frases em que César é explicitamente mencionado, e em azul, correspondentes aos termos que aparecem nos trechos mais extensos, os quais são analisados ao final do presente capítulo.

QUADRO 1 – CITAÇÕES A JÚLIO CÉSAR NA *BIBLIOTECA HISTÓRICA*

Citações a Júlio César na *Biblioteca Histórica*			
Livro I (4,7)	ἐν δὲ ταῖς ἑξῆς εἴκοσι καὶ τρισὶ βίβλοις τὰς λοιπὰς ἁπάσας κατετάξαμεν μέχρι τῆς ἀρχῆς τοῦ συστάντος πολέμου Ῥωμαίοις πρὸς Κελτούς, καθ᾽ ὃν ἡγούμενος Γάιος Ἰούλιος Καῖσαρ ὁ διὰ τὰς πράξεις προσαγορευθεὶς θεὸς κατεπολέμησε μὲν τὰ πλεῖστα καὶ μαχιμώτατα τῶν Κελτῶν ἔθνη, προεβίβασε δὲ τὴν ἡγεμονίαν τῆς Ῥώμης μέχρι τῶν Βρεττανικῶν νήσων [...]	Nos 23 [livros] sucessivos, trataremos de todos os demais eventos até o início da guerra dos romanos contra os celtas, na qual o general Caio Júlio César, que foi chamado de deus por causa de suas ações, derrotou a maioria do povo dos celtas, e ampliou o poder de Roma até as ilhas britânicas.	Diodoro fala da divinização de César
Livro III (38, 2-3)	ἀλλὰ περὶ μὲν τῶν πρὸς ἄρκτον κεκλιμένων μερῶν τῆς οἰκουμένης τῶν συναπτόντων τῇ διὰ ψῦχος ἀοικήτῳ διέξιμεν, ὅταν τὰς Γαΐου Καίσαρος πράξεις ἀναγράφωμεν: [3] οὗτος γὰρ τὴν Ῥωμαίων ἡγεμονίαν εἰς ἐκεῖνα τὰ μέρη πορρωτάτω προβιβάσας πάντα τὸν πρότερον ἀγνοούμενον τόπον ἐποίησε πεσεῖν εἰς σύνταξιν ἱστορίας:	Porém, falaremos das partes do mundo habitado que ficam ao norte, próximas da área desabitada por causa do frio, quando falaremos das proezas de Caio César: [3] Pois ele, aumentando o domínio dos romanos o mais distante na direção daquelas regiões do mundo, introduziu para a história todas as regiões que antes eram ignoradas.	Não é citada a divinização, mas há um elogio às ações de César
Livro IV (19,2)	διέμεινε δ᾽ αὕτη πάντα τὸν ἀφ᾽ Ἡρακλέους χρόνον ἐλευθέρα καὶ ἀπόρθητος μέχρι τοῦ καθ᾽ ἡμᾶς χρόνου: τὸ δὲ τελευταῖον ὑπὸ Γαΐου Καίσαρος τοῦ διὰ τὸ μέγεθος τῶν πράξεων θεοῦ προσαγορευθέντος ἐκ βίας ἁλοῦσα συνηναγκάσθη μετὰ πάντων τῶν ἄλλων Κελτῶν ὑποταγῆναι Ῥωμαίοις.	Desde o tempo de Héracles, ela [Alésia] permaneceu livre e não sofreu destruição até os nossos dias; porém, por fim, foi conquistada com a força por Caio César, chamado de deus pela grandeza de suas façanhas, e forçada a submeter-se, junto com todos os demais celtas, aos romanos.	Diodoro fala da divinização de César
Livro V (21, 2)	[2] αὕτη δὲ τὸ μὲν παλαιὸν ἀνεπίμικτος ἐγένετο ξενικαῖς δυνάμεσιν: οὔτε γὰρ Διόνυσον οὔθ᾽ Ἡρακλέα παρειλήφαμεν οὔτε τῶν ἄλλων ἡρώων ἢ δυναστῶν ἐστρατευμένον ἐπ᾽ αὐτήν: καθ᾽ ἡμᾶς δὲ Γάιος Καῖσαρ ὁ διὰ τὰς πράξεις ἐπονομασθεὶς θεὸς πρῶτος τῶν μνημονευομένων ἐχειρώσατο τὴν νῆσον, καὶ τοὺς Πρεττανοὺς καταπολεμήσας ἠνάγκασε τελεῖν ὡρισμένους φόρους. ἀλλὰ περὶ μὲν τούτων τὰς κατὰ μέρος πράξεις ἐν τοῖς οἰκείοις χρόνοις ἀναγράψομεν, περὶ δὲ τῆς νήσου καὶ τοῦ φυομένου κατ᾽ αὐτὴν καττιτέρου νῦν διέξιμεν.	[2] Esta [a Britânia] não foi, na antiguidade, alcançada por um exército estrangeiro, pois, a tradição diz que nem Dioníso, nem Héracles, nem nenhum outro dos heróis ou soberanos conduziu uma expedição sobre ela: porém, na nossa época, Caio César, que foi chamado de deus pelas suas ações, foi o primeiro de que se tem memória que chegou na ilha e, depois de ter derrotado os bretões, os obrigou a pagar alguns tributos. Porém, falaremos sobre essas coisas no contexto cronológico pertinente, agora falaremos da ilha e do pântano que fica ali.	Diodoro fala da divinização de César
Livro V (22, 1)	ἀλλὰ περὶ μὲν τῶν κατ᾽ αὐτὴν νομίμων καὶ τῶν ἄλλων ἰδιωμάτων τὰ κατὰ μέρος ἀναγράψομεν ὅταν ἐπὶ τὴν Καίσαρος γενομένην στρατείαν εἰς Πρεττανίαν παραγενηθῶμεν, νῦν δὲ περὶ τοῦ κατ᾽ αὐτὴν φυομένου καττιτέρου διέξιμεν.	Entretanto, escreveremos sobre os costumes da Britânia e de suas outras características quando chegaremos na expedição de César na Britânia, e então trataremos do pântano que fica ali.	Apenas é citado
Livro V (25, 4)	τῶν δ᾽ εἰς τὸν ὠκεανὸν ῥεόντων μέγιστοι δοκοῦσιν ὑπάρχειν ὅ τε Δανούβιος καὶ ὁ Ῥῆνος, ὧν ἐν τοῖς καθ᾽ ἡμᾶς χρόνοις Καῖσαρ ὁ κληθεὶς θεὸς ἔζευξε παραδόξως, καὶ περαιώσας πεζῇ τὴν δύναμιν ἐχειρώσατο τοὺς πέραν κατοικοῦντας αὐτοῦ Γαλάτας.	Mas, dos rios que escorrem em direção do oceano, os maiores — ao que parece — são o Danúbio e o Reno, que, em nossos tempos, César, aquele que foi chamado de deus, colocando uma ponte com grande habilidade e depois de fazê-lo atravessar a pé pelo seu exército,	Diodoro fala da divinização de César

		subjugou os gauleses que viviam do outro lado.	
Livro XXXII (27, 1-3)	Διὸ καὶ κατὰ τοὺς τῆς παλαιᾶς ἡλικίας καιρούς, διεληλυθότων χρόνων σχεδὸν ἑκατόν, θεασάμενος αὐτὴν Γάιος Ἰούλιος Καῖσαρ ὁ διὰ τὰς πράξεις ὀνομασθεὶς θεὸς ταύτην ἀνέστησεν. [...] Ὅτι κατὰ τοὺς τῆς παλαιᾶς ἡλικίας καιρούς, διεληλυθότων σχεδὸν ἐτῶν ἑκατόν, θεασάμενος τὴν Κόρινθον Γάιος Ἰούλιος Καῖσαρ ὁ διὰ τὰς πράξεις ὀνομασθεὶς θεὸς εἰς τοιαύτην ἦλθε συμπάθειαν καὶ φιλοδοξίαν ὥστε μετὰ πολλῆς σπουδῆς πάλιν αὐτὴν ἀναστῆσαι. Διόπερ τὸν ἄνδρα τοῦτον καὶ τὴν ὑπερβολὴν τῆς περὶ αὐτὸν ἐπιεικείας δίκαιόν ἐστι μεγάλης ἀποδοχῆς ἀξιοῦσθαι καὶ διὰ τῆς ἱστορίας ἀπονέμειν αὐτῷ τὸν αἰώνιον τῆς χρηστότητος ἔπαινον. τῶν γὰρ προγόνων αὐτοῦ σκληρότερον κεχρημένων τῇ πόλει, οὗτος διὰ τῆς ἰδίας ἡμερότητος διωρθώσατο τὰς ἐκείνων ἀποτομίας, προκρίνας τῆς τιμωρίας τὴν συγγνώμην. ὑπερεβάλετο δὲ οὗτος τοὺς πρὸ αὐτοῦ τῷ μεγέθει τῶν κατεργασθέντων καὶ τὴν ἐπωνυμίαν ἀπὸ τῆς περὶ αὐτὸν ἀρετῆς δικαίως ἐκτήσατο. καθόλου δὲ ὁ ἀνὴρ οὗτος εὐγενείᾳ τε καὶ λόγου δεινότητι καὶ στρατηγήμασι πολεμικοῖς καὶ ἀφιλαργυρίᾳ ἀποδοχῆς δίκαιός ἐστιν ἀξιοῦσθαι καὶ διὰ τῆς ἱστορίας ἄξιον ἀπονέμειν αὐτῷ τὸν τῆς χρηστότητος ἔπαινον. μεγέθει γὰρ πράξεων ἅπαντας τοὺς πρὸ ἑαυτοῦ Ῥωμαίους ὑπερέθετο.	Por isso, em tempos antigos, quase cem anos depois, Caio Júlio César, que foi chamado de deus por causa de suas ações, viu o lugar e restaurou-o [Corinto]. […] Em tempos antigos, quase cem anos depois, Caio Júlio César, que foi chamado de deus por conta de suas ações, quando inspecionou a região de Corinto, foi tão movido pela compaixão [*sumpátheian*] e o amor pela glória [*philodoxían*] que, com grande energia, foi restaurá-la. É justo, portanto, que esse homem e seu alto padrão [*huperbolễn*] de generosidade [*epieikeías*] devam receber toda a nossa grande aprovação [*apodokhễs*], e nós deveríamos, pelo acordo de nossa história, dar a ele grandes elogios por sua generosidade [*khrēstótētos*]. Seus antepassados haviam tratado muito duramente essa cidade; ele, por sua doçura [*hēmerótētos*], consertou a brutalidade deles, preferindo o perdão [*sungnṓmēn*] ao castigo [*tễs timōrías*]. Esse homem superou seus antecessores pela grandeza de seus feitos e, justamente [*dikaíōs*], obteve o cognome [*tễn epōnumían*] que recebeu pela sua virtude. Por fim, esse homem, por conta de sua nobreza [*eugeneíạ*], de sua eloquência [*lógou deinótēti*], de sua habilidade militar [*stratēgḗmasi polemikoῖs*] e por sua ausência de avareza [*aphilarguríạ*], merece consideração. É justo que, ao longo da história, ele receba o reconhecimento que sua qualidade de homem generoso merece. Pela grandeza de suas ações, ele se coloca como maior que todos os romanos que o precederam.	Diodoro fala da divinização de César

FONTE: O autor (2025).

Das sete citações diretas a César na *Biblioteca História*, é chamativo que, em cinco delas, o general romano seja chamado de deus (*theós*) e, ainda mais interessante, que César seja "a única figura histórica cuja divinização é mencionada na parte mitológica da *Biblioteca*" (Sulimani, 2011, p. 73)[389]. A apoteose do general romano ocorreu poucos anos após sua morte, em 42 a.C., segundo Apiano (*Guerra Civil*, II, 148) e Dião Cássio (XLVII, 18, 3-6). Sartori (1983, p. 551) também observa a presença de elementos na *Biblioteca* de Diodoro, especialmente nos dois primeiros livros, que se relacionam com os sentimentos e exigências monárquicas em Roma durante os anos 45 e 44 a.C. Um desses elementos é o já citado foco de Diodoro nas figuras dos benfeitores e reis, que entram na narrativa a partir de um estágio primitivo da civilização.

Durvye (2018, p. 353) não acredita que as citações em que César é chamado de deus se refiram a um verdadeiro culto ao ditador, mas que se limitem apenas a um título, havendo uma fronteira indefinida entre o humano e o divino. Essa interpretação se torna clara ao observarmos o uso dos verbos por Diodoro, como *prosagoreutheìs* (do verbo *prosagoreúō*, podendo significar "foi chamado" ou "foi designado"), *onomastheìs* (do verbo *onomázō*, com

[389] "Caesar is the only historical figure whose deification is mentioned in the mythological portion of the Bibliotheke".

significado semelhante a *prosagoreúō*)[390], *klētheìs* (do verbo *kaléō*, que também significa "foi chamado") e *eponomastheìs*, todos eles no particípio passivo do aoristo.

A forma passiva é utilizada por Diodoro, especialmente nos primeiros livros, como uma maneira de discurso indireto, não atribuindo a si determinadas afirmações e indicando que, segundo o próprio agiriense, foram outras pessoas que chamaram César de *theós*, e não ele mesmo. Essa estratégia de escrita foi analisada por Volkmann (1955, p. 359)[391], que observa que, nos primeiros cinco livros, em pelo menos um terço deles, Diodoro faz uso do discurso indireto por não poder garantir a exatidão do que está sendo narrado. Essa prática ocorre com menor frequência nos demais livros, que tratam de temas históricos, embora o autor de Agírio a utilize, como em XVI, 87, para relatos mais "questionáveis". Volkmann compara o método de Diodoro com o de seus contemporâneos e conclui que "Dionísio [de Halicarnasso] não utiliza o relato enfatizado com tanta frequência como Diodoro, mas expressa, de outras maneiras, a mesma atitude crítica que Diodoro adota em relação à tradição mítica. Essa atitude pode ser encontrada em outros autores do mesmo período" (Volkmann, 1955, p. 362)[392].

Manricola (1997, p. 121) também analisa o distanciamento adotado por Diodoro ao utilizar o discurso indireto, identificando correlações com Heródoto e com Teopompo de Quíos, além de evidenciar a consciência de Diodoro sobre as diferentes versões dos mitos nos diversos materiais que ele consultou. Cabe destacar que, em alguns casos, Diodoro deixa implícito, por meio dos verbos que emprega, seu ceticismo em relação aos acontecimentos narrados. Cordiano (2018, p. 43-44) observa que, nos casos de acontecimentos mitológicos, Diodoro utiliza verbos como *muthologoũsi* (narram mitos), possivelmente conferindo menor credibilidade, enquanto outros verbos, como *phasí* (dizem) e *légousin* (contam), indicam uma suspensão de juízo sobre as histórias, e *historoũsin* (narram histórias) confere maior credibilidade ao relato[393].

---

[390] Diodoro, ao se referir a Zeus e aos nomes que lhe foram atribuídos, tanto "pai" quanto o próprio nome "Zeus", utiliza ambos os verbos (*prosagoreuthẽnai* em III, 61, 4; *onomasthẽnai* em III, 61, 6). O mesmo ocorre em III, 70, 2, quando Diodoro relata como Atena, por ter aparecido no rio Tritão, foi chamada (*prosēgoreũsthai*) de Tritônia.

[391] Sobre o discurso indireto, ver também Trevisan (2009, p. 79).

[392] "Dionysios wendet den betonten Bericht also nicht annähernd in dem Umfang an wie Diodor, gibt aber auf andere Weise der gleichen kritischen Haltung Ausdruck, die Diodor zur mythischen Überlieferung einnimmt. Diese Haltung findet sich auch bei anderen Schriftstellern der gleichen Zeit".

[393] Em alguns casos, porém, é necessária certa cautela. Por exemplo, em III, 61, 3, há uma diferença significativa nos manuscritos em relação à proposta de Cordiano: o manuscrito D traz "*muthologoũsi*", enquanto os manuscritos C e V apresentam "*historoũsin*". O contexto envolve os mitos relativos a Cronos e a seu filho Zeus, que teria governado Creta. Os verbos possivelmente utilizados teriam como sujeito os cretenses. É também difícil conjecturar o que motivou essa alteração por parte dos copistas.

Essa questão levou Walbank (1992, p. 251) a se perguntar por que Diodoro, ao citar César, refere-se a ele apenas pela fórmula "foi chamado de deus", enquanto, para outros benfeitores, o autor utiliza a expressão "recebeu honrarias divinas"[394]. Sacks (1990, p. 183) considera que a pista para responder a essa questão esteja na última citação mencionada, no fragmento do livro XXXII, 27, 3, no qual Diodoro deixa explícito que o elogio duradouro da história constitui, para ele, a honraria mais transcendente. O mesmo autor (1990, p. 184) argumenta ainda que a postura hostil do agiriense em relação a Otávio, em um contexto no qual este buscava se legitimar ao reivindicar parentesco com a divindade por meio de César, poderia ter contribuído para que a divinização do próprio ditador perdesse parte de seu valor. Walbank (1992, p. 251), entretanto, contextualiza essa argumentação, sugerindo que, no fundo, "a frase formulaica pode simplesmente indicar o uso oficial após a apoteose de César, sem qualquer conotação adicional"[395]. Por outro lado, Bianchetti (2018, p. 417) entende que, para Diodoro, César foi de fato divinizado, assim como Alexandre, pois suas façanhas se comparavam às do rei da Macedônia.

O uso de frases longas, que destacam o motivo pelo qual o título foi concedido a César, é explicado por Rubincam (1992, p. 95), que afirma:

> Essas traduções bastante elaboradas do latim *divus* contrastam marcadamente com o simples Καῖσαρ ὁ θεός encontrado em autores gregos tardios como Estrabão. Diodoro talvez tenha escolhido essa forma de palavras para explicitar a conexão que ele via entre esse novo exemplo de humano divinizado e os outros exemplos antigos e familiares como Héracles e Alexandre o Grande.[396]

A mesma Durvye (2018, p. 360), entretanto, destaca que a visão diodoriana sobre as divindades reflete, como já vimos, as questões moralizantes de sua obra. Segundo a autora, a última figura, pelo menos no período em que Diodoro escreveu, a receber honrarias divinas por suas benfeitorias teria sido Júlio César, evidenciando a presença, ainda para o autor, de um evergetismo baseado no culto aos benfeitores. Na continuação do mesmo trecho, Goukowsky (2004, p. 608), fundamentando-se na interpretação de Vernière da tradução

---

[394] Dentro das figuras históricas, somente Dario da Pérsia (I, 95, 5) aparece em Diodoro como tendo sido chamado de deus pelos seus súditos, nesse caso os egípcios, ainda em vida. O verbo usado pelo agiriense é, inclusive, o mesmo que ele usa para César, havendo uma pequena diferença entre o manuscrito Dª (*prosagoreúesthai*) e os manuscritos C, V e L (*prosagoreuthẽnai*).

[395] "The formulaic phrase may simply indicate official usage following Caesar's apotheosis, bearing no overtones".

[396] "These rather elaborate translations of the Latin *divus* contrast markedly with the simple *Καῖσαρ ὁ θεός* found in later Greek authors such as Strabo. Diodorus perhaps chose this form of words in order to make explicit the connection he saw between this new example of deified humanity and such old and familiar examples as Herakles and Alexander the Great".

francesa de Diodoro de 1993 da Boudé, na nota complementar da página 184, propõe que, em "*toútou d' hai prõtai práxeis*", o "*toútou*" não se refere ao início da guerra (*polémou*) contra os celtas, mas sim às primeiras ações do próprio César. Goukowsky (2004, p. 608) conclui que esse "*toútou d' hai prõtai práxeis*", presente no parágrafo seguinte, remete ao trecho "*ho dià tàs práxeis prosagoreutheìs theòs*".

Dessa forma, as *práxeis* que teriam feito com que César fosse chamado *theòs* tiveram início com a guerra contra os celtas. O destaque às *práxeis* como motivo da divinização aparece também em outra figura dos livros históricos, Felipe II. Giallombardo (1991, p. 51) observa que, para ambos os personagens, em que se nota a forte influência de César no relato da morte do rei da Macedônia, são destacados os motivos da divinização. No caso de Felipe II, Diodoro afirma que (XVI, 95, 1) "pela grandeza de seu poder (*dià tò mégethos tẽs arkhẽs*), ele se pôs ao lado dos 12 deuses"[397]. Já César, em IV, 19, 2, devido à grandeza de suas façanhas (*dià tò mégethos tõn práxeōn*), teria sido chamado de deus (*theoũ prosagoreuthéntos*).

No segundo trecho (III, 38, 2-3), não é citada a divinização de César. Alguns autores, principalmente Sacks (1990, p. 171) e Sartori (1983, p. 547), argumentam que o livro III deveria ter sido escrito antes da apoteose[398], sendo as demais menções sobre o evento adicionadas posteriormente pelo autor (Sacks, 1990, p. 171, n. 54). Sulimani (2011, p. 73, n. 36), seguindo essa explicação, sugere que Diodoro possivelmente esqueceu de incluir a divinização, como havia feito em outros trechos. É interessante notar, porém, um elemento que Diodoro destaca nesse trecho: antes da chegada de César, a Britânia era desconhecida (*agnooúmenon*), e o general romano a introduziu na história. Esse ponto é observado e discutido por Bianchetti (2018, p. 410), que afirma que, na concepção do autor de Agírio, "lugares existem como objetos de conquista e, uma vez conquistados, eles adquirem uma posição justificada no mundo habitado"[399]. A mesma autora (2018, p. 422) analisa a conexão entre conhecimento geográfico e conquista militar, ideia que, segundo ela, já ecoava em Políbio (III, 57).

Diodoro também menciona duas vezes o relato da fundação de Alésia por Héracles, a primeira em IV, 19, e a segunda em V, 24, 2. O caso de IV, 19, assim como o de outras fundações que serão citadas adiante, constitui uma exceção no relato diodoriano, pois,

---

[397] "διὰ τὸ μέγεθος τῆς ἀρχῆς ἑαυτὸν τοῖς δώδεκα θεοῖς σύνθρονον καταριθμήσας".
[398] Assim também argumenta Zecchini (1978, p. 18).
[399] "Places exist as objects of conquest and, once conquered, they acquire a justified position in the inhabited world".

conforme observa Giovanelli-Jouanna (2001, p. 89), em sua análise da monografia diodoriana dedicada ao herói pan-helênico, o autor de Agírio, assim como Pseudo-Apolodoro, teria seguido a divisão do mito de Héracles anteriormente estabelecida por Ferécides de Atenas (século V a.C.), na qual primeiro são apresentados os doze trabalhos e, em seguida, as demais realizações do herói. As fundações atribuídas a Héracles, contudo, aparecem ainda no interior do relato dos doze trabalhos, em especial no décimo.

Depois de ter saído da Península Ibérica, segundo Diodoro (IV, 19, 1), Héracles penetrou na Gália, onde fundou a cidade de Alésia, que teria recebido esse nome a partir do termo *álē*, traduzido como "vaguear" ou "perambular", e que indicaria o próprio itinerário do herói. O mesmo Diodoro (IV, 19, 2) acrescenta ainda que "os celtas ainda no nosso tempo honram essa cidade, por ser a chama e a cidade principal de toda a Céltica (*tẽs keltikẽs*)"[400]. Harmand (1967), em seu trabalho, buscou identificar se Diodoro de fato se referia à Alésia que foi palco da batalha decisiva da Guerra das Gálias ou se o agiriense estaria aludindo a outra localidade.

O autor inicia a discussão (1967, p. 960) destacando que, para Diodoro (V, 32, 1), os celtas (*keltoí*) seriam a população que vivia acima de Marselha (*Massalía*) e entre os Alpes e os Pireneus, na região que ele chama de Céltica (*keltikḗ*). Já os demais povos situados ao norte dessa localidade, até o oceano, são chamados de gauleses (*galátai*)[401]. O próprio Diodoro, porém, no mesmo trecho, ressalta que, para os romanos, não havia essa distinção, sendo todos designados como gauleses[402]. Em seguida, Harmand (1967, p. 962) lança a hipótese sobre

---

[400] "*oí dè Kελτοὶ μέχρι τῶνδε τῶν καιρῶν τιμῶσι ταύτην τὴν πόλιν, ὡς ἁπάσης τῆς Κελτικῆς οὖσαν ἑστίαν καὶ μητρόπολιν*".

[401] Diodoro (IV, 19, 4) também chama de *Galatía* a região do norte da Itália, conhecida então como a província da Gália Cisalpina. A origem do nome *Galatía* é explicado em V, 24, em que o autor narra que, na região da Céltica, havia um rei poderoso que teve uma filha bastante alta e forte. Esta se casaria com Héracles, depois que este havia chegado na região e fundado Alésia, e juntos tiveram um filho, chamado de Galátes. Ele, por ser forte e ter conquistado territórios, deu ao povo e ao território o seu nome. Pode-se pensar nele como uma espécie de *euergétēs* dos celtas. Diodoro repete os termos *keltoí*, em XIV, 113, e *galátai* em XIV, 114, 2, sem fazer alguma distinção, no contexto das invasões gaulesas na península itálica no início do século IV a.C. Sobre o conhecimento de Diodoro acerca da geografia da Gália e dos costumes dos gauleses, Sordi (2004, p. 322-323) observa que o agiriense possui informações baseadas em fontes antigas e já ultrapassadas para a nova realidade e as novas observações acerca do território, tanto que em V, 25, 4, na citação que colocamos no quadro, Diodoro sequer distingue os germanos, que viviam além do Reno, e os celtas, como inclusive faz o próprio César (*Guerra das Gálias*, I, 3). Além dessa citação, também pode ser referido o trecho de Diodoro (V, 32, 4-5) que fala dos cimbros, população germânica, como sendo o grupo de gauleses que saqueou Roma e o oráculo de Delfos, sem qualquer distinção entre grupos e etnias.

[402] Interessante notar que o próprio César inicia os seus *Comentários sobre a Guerra das Gálias* (I, 1) afirmando que os romanos chamavam essas populações de gauleses mas que eles, em sua própria língua, se chamavam de celtas (*qui ipsorum lingua Celtae, nostra Galli appellantur*). Entre os gregos, a diferença era variada. Autores mais antigos, como Heródoto (II, 33, 3; IV, 49, 3), falam apenas em *keltoí*; Políbio (I, 6, 2-3 e 6-7) usa os dois termos (*keltoí* e *galátai*) sem distinção; já Estrabão (IV, 1, 14), mais próximo de Diodoro, fala de *kéltai* como sendo a população da Gália Céltica, região da cidade romana de Narbo, atual Narbona, território distinto da Aquitânia, que ele descreve no capítulo seguinte. No mesmo trecho, Estrabão ainda afirma que, segundo ele,

uma referência a uma Alésia situada na região mais ao sul da Gália, numa área de maior influência grega e com cidades costeiras que reivindicavam uma fundação por Héracles[403].

Entretanto, ao refletir acerca das figuras de Héracles e de César enquanto benfeitores dentro da obra diodoriana, o autor (1967, p. 978) declara que "Héracles era para Roma, segundo as falas de J. Gagé, o modelo e o garantidor da conquista universal"[404] e, sobre a citação diodoriana, "se César condiciona com tanta força o pensamento desse autor [Diodoro], isso se dá pela condição de ser súdito de Roma, por parte desse último" (Harmand, 1967, p. 985)[405]. Haveria, portanto, uma dupla influência, tanto do culto de Héracles no mundo greco-romano quanto da figura de César, com uma provável justificativa no fato de Diodoro ser súdito da República.

Sempre no tema das fundações de cidades realizadas pelo herói grego e de sua conexão com benfeitores mais recentes, é possível traçar, nesse trecho, um paralelo com outra comparação feita por Diodoro, desta vez entre Héracles e Alexandre[406]. Em II, 39, 3-4, é narrada a versão do mito de Héracles na Índia e a fundação por ele da cidade de Palibotra. Após a morte, o herói recebeu honrarias imortais e seus descendentes governaram. Diodoro encerra o relato afirmando que "porém, depois de muitos anos, a maioria das cidades se tornou democrática, enquanto, em alguns povos, a monarquia permaneceu até a passagem de Alexandre"[407].

Ainda mais enfático é o episódio da conquista de Aornos por Alexandre (XVII, 85, 1-2), cidade de posição elevada que, segundo Diodoro, sequer Héracles conseguiu conquistar[408], o que teria levado o rei da Macedônia a "emular a glória do deus"[409]. A passagem de Héracles pela região é lembrada novamente ao tratar da expedição de Alexandre contra os síbios (XVII, 96, 2), população formada pelos descendentes dos soldados de

---

foi desse povo que os gálatas passaram a ser chamados, em sua totalidade, de *keltoí*, pelos gregos, seja pela fama desses, seja pela proximidade com a colônia grega de Marselha.

[403] Essa hipótese é desenvolvida por Sordi (2004, p. 318), que argumenta, com base em Rúfio Avieno, que o nome da cidade de Alésia seria originário dos *Elisykoi*, população próxima aos lígures, na atual Provença. Dessa forma, a autora defende a ideia de que haviam duas Alésias, uma de Héracles e outra de César, principalmente porque só em Diodoro essa cidade é definida como o centro e a mais importante da Gália..

[404] "Héraklès était pour Rome, selon les expressions de J. Gagé, le modele et le garant de la conquête universelle".

[405] "Si César conditionne avec tant de force la pensée de cet auteur, c'est en fonction de la qualité de sujet de Rome de ce dernier".

[406] Vale ressaltar que, segundo Diodoro (XVII, 1, 5), Alexandre seria descendente de Héracles por parte de pai e de Ájax por parte de mãe.

[407] "ὕστερον δὲ πολλοῖς ἔτεσι τὰς πλείστας μὲν τῶν πόλεων δημοκρατηθῆναι, τινῶν δ' ἐθνῶν τὰς βασιλείας διαμεῖναι μέχρι τῆς Ἀλεξάνδρου διαβάσεως·".

[408] Sobre a possível fabricação dessas histórias acerca de Alexandre, discutimos no capítulo 4 (seção 4.2). Bosworth (1996, p. 119), porém, acredita que de fato existiam histórias locais sobre Aornos e suas defesas inexpugnáveis, mas que o círculo de pessoas do rei da Macedônia acabou por desenvolver e helenizar a ideia.

[409] "καὶ διαμιλληθῆναι τῇ τοῦ θεοῦ δόξῃ".

Héracles que não conseguiram tomar Aornos[410]. Alexandre acabou não conquistando os síbios, pois seus principais cidadãos recordaram o parentesco (*tèn sungéneian*) que possuíam, e, em nome dessa origem comum, prometeram obedecer ao rei e lhe entregaram grandes presentes (*dõ̃ra prosekómisan megaloprepẽ̃*). Percebe-se que um herói ou uma figura considerada importante pelo autor é o ponto de mudança para uma situação criada por outra figura memorável.

Outra fundação atribuída a Héracles (IV, 18, 1) é a cidade das "cem portas" (*Hekatómpylos*), que teria sido próspera até sua destruição por Cartago. Sulimani (2011, p. 171) identifica essa cidade com Capsa, na Líbia[411], e destaca que, nos livros históricos, precisamente em XXIV, 10, 2, ela ainda existia e foi preservada pelo cartaginês Hanno. Mais adiante (2011, p. 174), a mesma autora relembra como essa cidade, destruída por Mário na guerra contra Jugurta e refundada pouco depois, foi novamente conquistada por César nas guerras contra os sucessores de Pompeu. Aqui poderia haver uma conexão indireta, embora seja difícil afirmá-la, pois não está explícita no texto.

Nesse caso, temos a ação de Alexandre, que alterou a realidade criada por Héracles. Em IV, 19, 2, por outro lado, é César o agente causador da mudança no território de Alésia. As numerosas fundações de Héracles, presentes no livro IV de Diodoro, são explicadas pelo fato de que o herói, após a divinização, buscava civilizar e expulsar reis considerados insolentes, sendo o "herói civilizador por excelência" (Jourdain-Annequin, 1989, p. 308)[412].

Que a inserção de Alésia no mito de Héracles seja parte de outra versão pode ser percebido ao observar o relato de Pseudo-Apolodoro (*Biblioteca*, II, 5, 10), em que o herói grego alcança apenas os territórios dos lígures, mais ao sul de Alésia, que sequer é mencionada. Segundo Harmand (1967, p. 968), Diodoro é a própria fonte para as partes essenciais do trecho IV, 19. Bianchetti (2018, p. 423) também considera que a Alésia de Héracles seja original de Diodoro. Por outro lado, Braccesi (2007, p. 21) observa que Diodoro provavelmente seguiu o relato de Timagenes, conforme aparece na citação de Amiano Marcelino (XV, 9, 2-3), em que Héracles teria se estabelecido na Gália com colonos dórios[413].

---

[410] Cúrcio Rufo (IX, 4, 1-3) também relata a origem dos síbios ligada à figura de Héracles.

[411] Baseia-se principalmente em um contemporâneo de Diodoro, Salústio (*Guerra de Jugurta*, 89, 4).

[412] "Le héros civilisateur par excellence".

[413] Nesse trecho, porém, não há alguma citação a respeito de uma fundação de Alésia por parte do herói. No relato sobre Héracles, no entanto, Diodoro cita diretamente apenas Timeu de Tauromênio (IV, 21, 7; 22, 6). Outra fonte provável, Matris de Tebas, é citada em I, 24, 4, sobre uma possível etimologia do nome do herói, e a mesma explicação se encontra em IV, 10, 1. Giovanelli-Jouanna (2001, p. 85), por outro lado, pensa também que uma das fontes, inclusive já usada pelo agiriense no livro III, tenha sido Dionísio de Mitilene, ou Citobráquio. Harmand (1967, p. 971-972) lança algumas hipóteses sobre outras possíveis fontes, como Posídônio que, em fragmentos mencionados por Estrabão (IV, 1, 7; III, V, 5), são citadas ações de Héracles,

O mesmo autor deduz, portanto, que a superioridade de César sobre Héracles estaria no fato de que, enquanto o segundo apenas observou a Britânia, o primeiro a conquistou. Sordi (2004, p. 320), contudo, entende que Diodoro não poderia ter seguido Timagenes, uma vez que este teria escrito sua obra posteriormente, e sustenta que ambos teriam recorrido a uma fonte comum, identificada por ela como Posidônio de Apameia, ao menos no que se refere ao segundo relato da fundação de Alésia (V, 24). Giovanelli-Jouanna (2001, p. 97), seguindo a linha interpretativa de Harmand (1967), argumenta que a elaboração diodoriana acerca da fundação heracliana de Alésia teria servido sobretudo para estabelecer uma conexão entre os dois benfeitores. De modo semelhante, a inserção, por parte do autor de Agírio, da passagem de Héracles pela Sicília, ausente em Pseudo-Apolodoro (II, 5, 110-111), teria funcionado como uma forma de exaltação de sua cidade natal[414].

Conforme Jourdain-Annequin (1989, p. 310 e p. 638), quando Diodoro (IV, 19, 2) afirma que, depois da fundação da cidade e com o grande aporte de populações célticas, Alésia se "barbarizou" (*ekbarbarōthẽ̃nai*)[415], novamente, depois que Héracles ali havia estabelecido as leis e o fim das matanças contra estrangeiros (*paranomías kaì xenoktonías*), o autor de Agírio não estaria se referindo a uma falha nas ações civilizatórias de Héracles nem a uma resistência cultural. O objetivo seria "legitimar os direitos da civilização sobre Alésia, mas ao mesmo tempo justificar a conquista, por parte de César, de um país que se tornou bárbaro. A história parece, em Diodoro, desviar o mito"[416].

---

fazendo com que o autor conjecturasse uma possível referência à fundação de Alésia, além de autores como Hecateu de Mileto, Helânico de Lesbos, Ferécides, Herodoro de Abdera, Éforo, Apolodoro de Atenas e Aristóteles, em especial a sua obra sobre a constituição (*politéia*) de Marselha. O autor também não exclui uma combinação de todas essas fontes por Diodoro.

[414] Em relação à posição de destaque de Agírio, essa também é a interpretação de Ambaglio (2008b, p. 3).

[415] A "barbarização" de uma *colonia* fundada por Héracles ou a mando dele é um tema que reaparece pouco depois (IV, 30, 5-6), quando se narra a fundação de uma *colonia* na Sardenha por Iolau, sobrinho de Héracles, e pelos filhos de Téspio, ambos enviados pelo herói. Diodoro, porém, refere que, com o passar do tempo, uma vez que as populações "bárbaras" eram a maioria, a cidade acabou por se "barbarizar" (*exebarbarōthēsan*); diferente de Alésia, nem os cartagineses nem os romanos conseguiram conquistá-la, pois a população teria se transferido para áreas montanhosas e terrenos de mais difícil acesso. Outra explicação para isso é dada por Diodoro mais adiante (V, 15, 6), em que, após as saídas de Iolau e dos filhos de Téspio, a população, barbarizada (*ekbarbarōthèn*), escolheu os melhores líderes (*arístous hēgemónas*) para governar, conseguindo conservar a liberdade (*eleutherían*).

[416] "Légitimer les droits de la civilisation sur Alésia, mais en même temps justifier la conquête par César d'un pays redevenu barbare. L'histoire semble bien, chez Diodore, détourner le mythe". Se pensarmos que, após a vitória contra os arvernos, no final do século II a.C., Quinto Fábio Máximo Emiliano teria fundado 2 templos na região entre os rios Isar e o Ródano, um em homenagem a Hares e outro a Héracles, segundo o relato de Estrabão (IV, 1, 11), pode-se pensar que a influência de Héracles enquanto legitimador de conquistas já ocorria dentro da república romana. É possível que o mito de Héracles tenha entrado no mundo romano a partir do século VI a.C. (Koortbojian, 2013, p. 19). Sobre a influência do herói helênico em Roma, o próprio Diodoro (IV, 21) é mais uma vez um testemunho importante. O agiriense, ao narrar sobre a descida de Héracles desde o território dos lígures até o Lácio, refere o episódio de *Kákios* (Caco, na tradição latina), que no mito trazido por Virgílio (Eneida, VIII, vv. 205-208) e por Lívio (I, 7, 5), teria roubado as vacas de

A ideia de se inspirar e mesmo imitar as ações de Héracles, no século I a.C., era algo presente também em autores como Cícero (*Dos Deveres*, III, 5, 25), que afirmava que:

> Do mesmo modo, segundo a natureza, é mais importante imitar, se for possível, aquele Hércules, que a fama dos homens, lembrando dos benefícios, colocou no conselho dos deuses, e submeter-se aos maiores esforços e sofrimentos para preservar e ajudar todos os povos, para que sejais excelente em beleza e força, do que viver em solidão, não apenas sem nenhuma dificuldade, mas também nos maiores prazeres, abundando de todas as coisas[417].

Que César tivesse admiração por Héracles e desejasse emulá-lo, conforme interpreta Braccesi (2007, p. 21), pode ser compreendido se considerarmos o relato de Suetônio (*Vida de César*, LVI), em que, ainda adolescente, César teria escrito um pequeno poema intitulado *Laudes Herculis* (Elogio a Hércules). Outro episódio, quase anedótico, que liga César a Héracles, mas principalmente a Alexandre, ocorreu durante a questura do futuro general, entre 69 e 68 a.C. Plutarco (*César*, 11, 6) narra que, enquanto estava na Hispânia, César lia um livro sobre as ações de Alexandre e, depois de um certo tempo refletindo sobre si mesmo, começou a chorar.

Suetônio (*César*, VII) apresenta elementos diferentes e interessantes: ao chegar em Cádiz, César viu, perto do templo de Héracles (*apud Herculis templum*), uma estátua de Alexandre e então chorou. Nesse momento, também solicitou, o mais rapidamente possível, oportunidades para alcançar feitos maiores em Roma (*ad captandas quam primum maiorum rerum occasiones in urbe*). De forma similar a Suetônio, Dião Cássio (XXXVII, 52, 2) também relata o episódio da estátua de Alexandre próxima ao templo de Héracles. Em um trecho do livro V (20, 2), Diodoro também alude à figura de César, mencionando a fundação fenícia de Cádiz e citando o santuário de Héracles, afirmando que "muitos romanos, homens

---

Héracles. Na versão de Diodoro, Kákios e Pinario são apresentados como homens ilustres da cidade que ficava no Palatino e que ainda não era conhecida como Roma, que só surgiria tempos depois. Além disso, Diodoro também fala de como o herói teria sido bem recebido pelos dois, de modo que ambos ainda eram rememorados em Roma, e da predição de Héracles, que afirmou que, todos os que lhe oferecessem o dízimo (*ekdekateúsein*) teriam uma vida próspera (IV, 21, 3). Um dos exemplos trazidos é o de Lúculo (117-57 a.C.) que, segundo Diodoro (IV, 21, 4), por ser o mais rico (*plousiőtatos*) dos romanos, teria consagrado todo o dízimo, organizando vários banquentes. É citada também a construção do santuário (*hierón*) feito pelos romanos para a divindade de Héracles junto ao Tibre. Portanto, pensando no fato de que Diodoro foi até Roma e que possivelmente observou esse santuário e o culto a Héracles na capital, pode-se conjecturar que essas experiências influenciaram a narrativa do autor e tornaram possível a conexão entre os dois benfeitores.

[417] "*Itemque magis est secundum naturam pro omnibus gentibus, si fieri possit, conservandis aut iuvandis, maximos labores molestiasque suscipere imitantem Herculem illum, quem hominum fama beneficiorum memor in concilio caelestium conlocavit, quam vivere in solitudine non modo sine ullis molestiis, sed etiam in maximis voluptatibus, abundantem omnibus copiis, ut excellas etiam pulchritudine et viribus*".

ilustres que haviam realizado grandes feitos, fizeram votos ao deus, e os completaram depois de terminarem as suas ações com êxito"[418].

Nesse sentido, o próprio César, em sua obra *Comentários sobre a Guerra Civil* (II, 21, 3), refere que teria tido grande respeito ao templo de Héracles na cidade de Cádiz, pois "ordenou que fossem recolocados no templo os tesouros e os ornamentos que, do templo de Hércules, estavam reunidos em uma casa privada"[419]. Não apenas isso, mas a admiração pela figura desse herói era algo recorrente no mundo greco-romano, de modo que:

> Emular Héracles era uma maneira de expressar- durante a vida de alguém- a aspiração ao status de herói ou deus, e para os cultos correspondentes. A tendência já foi observada para personagens históricos heroicizados recentemente que são tratados postumamente como iguais aos heróis estabelecidos. O que é importante de ser enfatizado aqui é que, a emulação de heróis (especialmente Héracles) por personagens históricos, constitui uma tentativa, durante a vida dessas pessoas e sobre sua iniciativa, de serem considerados iguais aos heróis estabelecidos. As figuras históricas que emulam heróis são proativas no processo de sua própria heroicização. Isso chama por uma revisão do senso comum sobre a heroicização, de ver esta como uma preocupação exclusiva da comunidade, levando a crer que a comunidade heroiciza apenas para seus próprios propósitos e somente após a morte da pessoa heroicizada. (Currie, 2002, p. 37)[420].

Isso pode levar a pensar que, no século I a.C., os principais modelos para figuras como César seriam, por um lado, Héracles, enquanto personagem mítico, e, por outro, Alexandre, como figura histórica a ser emulada. Essa ideia transparece também nas comparações estabelecidas por Diodoro. Para Giovanelli-Jouanna (2001, p. 86), um dos traços originais da narrativa diodoriana sobre Héracles é a forte centralidade conferida à passagem do herói pelo ocidente (IV, 17-24), inserida no contexto do décimo trabalho, o da captura das vacas de Gerião, na península Ibérica. De acordo com a mesma autora (2001, p. 96), em Diodoro, o mito de Héracles tem como base espacial uma geografia real do ocidente, acompanhada de observações etnográficas, como no caso dos lígures (IV, 20), além de comparações com personagens históricos, como César.

---

[418] "πολλοὶ δὲ καὶ τῶν Ῥωμαίων ἐπιφανεῖς ἄνδρες καὶ μεγάλας πράξεις κατειργασμένοι ἐποιήσαντο μὲν τούτῳ τῷ θεῷ εὐχάς, συνετέλεσαν δ' αὐτὰς μετὰ τὴν συντέλειαν τῶν κατορθωμάτων".

[419] "*pecunias monimentaque quae ex fano Herculis collata erant in privatam domum, referri in templum iubet*".

[420] "To emulate Herakles was a way of expressing — in one's lifetime — the aspiration of the status of hero or god and to the corresponding cult honours. The tendency has already been observed for newly heroized historical persons to be treated posthumously as the equals of established heroes. What needs to be emphasized here is that historical persons' emulation of heroes (pre- eminently Herakles) constitutes a bid in those persons' lifetime and on their initiative to be regarded as the equals of established heroes. Historical persons who emulated heroes were proactive in the process of their own heroization. This calls for a revision of the common view of heroization that regards heroization as the exclusive concern of the community, taking the community to heroize solely for its own purposes and to do so only after the person heroized is dead".

Héracles é um ponto de conexão extremamente importante para Diodoro, não apenas pela fama e pelo culto dedicado a este herói, que já contava séculos de existência, mas também pela grande estima que ele deveria ter em Agírio, como atesta o próprio Diodoro (IV, 24, 1-6). Essa citação sobre a adoração de Héracles na cidade natal dele pode também ser interpretada como uma tentativa do autor de conferir maior importância histórica a Agírio, aproveitando a já consolidada fama de Héracles. Em qualquer caso, seja por um culto estabelecido em Agírio ou pela força religiosa de uma figura como Héracles, esse herói influenciou significativamente a obra, sendo um dos benfeitores por excelência, junto com Alexandre e César.

Este último também é descrito, no trecho relativo à refundação de Corinto, com os mesmos termos que Héracles (IV, 8, 5). As comparações feitas por Diodoro entre César e figuras mitológicas parecem ser interpolações realizadas pelo próprio agiriense em suas fontes, como observa Sacks (1990, p. 75), podendo ser, novamente, um traço de originalidade do autor. César, por sua vez, nunca afirmou ou associou Alésia a Héracles, ignorando os mitos em geral (Rawson, 1985, p. 263).

Em V, 21, 2, Diodoro apresenta César como alguém superior a Dioniso e Héracles, pois o ditador romano conseguiu alcançar as ilhas britânicas, feito inédito até então. Essas comparações não são incomuns na *Biblioteca*. Por exemplo, em I, 55, 3, ao relatar a expedição asiática de Sesóstris, Diodoro afirma que ele alcançou territórios não apenas conquistados posteriormente por Alexandre, mas também povos que o rei da Macedônia não conhecera (*ou mónon gàr tèn hústeron hup' Alexándrou toũ Makedónos kataktētheĩsan khṓran epẽlthen, allà kaí tina tõn ethnõn hõn ekeĩnos ou parébalen eis tèn khṓran*)[421], como citado anteriormente. Sartori (1983, p. 552) observa essas comparações como centrais, pois "a aproximação contínua e a competição nobre dos feitos são, dessa maneira, os estímulos que mantêm constante a admiração por esses heróis da humanidade"[422].

A não citação da divinização em V, 22, 1 pode ser facilmente explicada pelo fato de Diodoro já tê-la mencionado no parágrafo anterior (Zecchini, 1978, p. 18). A citação em V, 24, 4, porém, ligada à construção da ponte no rio Reno e que refere sobre a divinização, pode ser entendida com a ótica do herói benfeitor construtor que, como o próprio Héracles[423] e

---

[421] Em III, 52, 4, o fato de Héracles ter realizado o seu trabalho mais difícil contra as Amazonas da Líbia, indicaria, para Diodoro, o grande valor e a superioridade delas.

[422] "L'accostamento continuo e la nobile gara delle gesta sono in questo modo gli stimoli che mantengono costante l'ammirazione per questi eroi dell'umanità".

[423] O Héracles construtor de Diodoro aparece desde a sua versão egípcia (I, 19, 2), em que o autor refere sobre a construção de um dique por parte do herói, de modo que o curso do Nilo, que havia irrompido no território, até

outros heróis mencionados, realizam também obras para serem rememorados (Harmand, 1967, p. 980). Essa questão é possível de ser observada, principalmente, na citação seguinte, que trata da refundação de Corinto.

Essa ação realizada por César também pode ser considerada uma benfeitoria, se considerarmos o significado que refundar cidades tinha para Diodoro. Em XIX, 53, 2, o rei da Macedônia, Cassandro, recebeu fama imortal por ter refundado Tebas, ação citada por Diodoro como sendo uma benfeitoria (*kaì dià tèn euergesían taútēn tukheĩn athanátou dóxēs*). Bianchetti (2018, p. 412) vê nesse elogio a César uma das possíveis referências cruzadas que Diodoro faz em sua obra, podendo ser uma antecipação de um tema, a refundação de Corinto, que seria detalhado nos livros finais, já que no início desse fragmento (XXXII, 27, 1) é descrita a destruição de Corinto por Múmio, em 146 a.C.

Sacks (1990, p. 175) observa que nesse trecho, diferentemente de outras citações em que Diodoro apenas referencia César para alertar o leitor de que trataria mais detalhadamente de suas ações em outra ocasião, o autor elabora sobre as qualidades do general romano. O mesmo Sacks (1990, p. 176) acrescenta que esse detalhe "sugere que, no tempo em que começou a escrever o livro XXXII, ele já havia decidido abreviar a *Biblioteca* e usou a refundação de Corinto como uma avaliação ética do político que ele mais admirava"[424]. Segundo Kantiréa (2007, p. 36), o ditador romano teria recebido culto em Corinto apenas depois de sua morte, sendo homenageado já na primeira cunhagem de moedas da nova fundação, em 43/42 a.C. César também teria recebido, por conta da refundação de Mégara (Plínio, *História Natural*, IV, 7, 23), o título de benfeitor e salvador por parte dessa cidade (Kantiréa, 2007, p. 34)[425].

Goukowsky (2004, p. 616) observa que Diodoro repete elementos já presentes na obra *Agesilau* de Xenofonte e destaca tópicos típicos da propaganda de César, como a clemência (*khrēstótētos*) e o perdão (*sungnṓmēn*), qualidades que o autor da *Biblioteca* considera positivas para um homem de estado. Diodoro também exalta a misericórdia (*éleos*) de Alexandre para com os vencidos, relacionando-a à sabedoria (*phronḗseōs*), especificamente em XVII, 38, 5. Esse mesmo valor de piedade aparece no livro III (71, 5),

na versão propriamente grega, como em IV, 22,1-2 e, principalmente, em IV, 24, 3, em que Diodoro fala da realização de um lago em Agírio.

424 "Suggests that, by the time he began writing book xxxii, he had already decided to abbreviate the Bibliotheke and used the refounding of Corinth for the ethical assessment of the politician he most admired".

425 A visão de César enquanto *evérgeta*, dentro do mundo grego, era recorrente. Observam-se duas inscrições, como a ID 1587, localizada em Delos, em que a cidade de Atenas chama o ditador romano de salvador e benfeitor dos gregos (*sōtẽra kaì euergétēn tỗn Hellḗnōn*), e outra na ágora da própria Atenas (IG II^2 3222), em que aparecem os mesmos termos. Na cidade de Cartaia (IG XII.5 557), na ilha de Céos, ele chega a ser chamado de "deus e senhor, salvador da ecumêne" (*tòn theòn kaì autokrátora kaì sōtẽra tẽs oikouménēs*).

quando o autor de Agírio destaca o perdão concedido por Dioniso a seus prisioneiros de guerra, que se curvaram a ele como se fosse um deus (*proskuneĩn autoùs hōs theón*). Todos esses valores não são exclusivos de César, e autor da *Biblioteca* faz uso deles também para mais figuras[426].

Um trecho significativo ocorre em XV, 88, 3, quando Diodoro se refere a Epaminondas, general tebano, com termos muito similares àqueles com que exalta Júlio César no fragmento do livro XXXII. O autor de Agírio afirma que Epaminondas "de fato, foi muito superior aos demais em força física (*rhṓmē sṓmatos*)[427], na eloquência (*lógou deinótēti*), na grandeza de sua alma (*psukhẽs lamprótēti*), na ausência de avareza e na generosidade (*misarguría kaì epieikeía*) e, principalmente, na coragem e na estratégia militar (*andreía kaì stratēgikẽ̄ sunései*)"[428]. Pouco antes, o mesmo Epaminondas é considerado superior em habilidade estratégica e em glória (*stratēgía te kaì dóxē̄*) não só a seus contemporâneos, como Pelópidas, Conão e Timóteo, mas também a figuras como Sólon, Péricles e Gélon.

O mesmo general tebano recebe atenção particular também em XV, 57, 1, quando, após a batalha de Leuctra (371 a.C.), Tebas, tendo vencido os espartanos, conquista a hegemonia na Grécia. Nesse trecho, em que a cidade planejava destruir a vizinha Orcômeno, aparece Epaminondas, que exorta os tebanos a não realizarem tal ação, afirmando que "era necessário manter com moderação (*tẽ̄ philanthrōpía*) aquilo que havia sido conquistado pela força (*dià tẽs andreías*), se desejassem a hegemonia sobre os gregos"[429]. Se juntarmos ambos os trechos, tem-se uma visão positiva de Epaminondas que, como analisa Bertoli (2005, p. 133-135)[430], apesar de enfrentar oposição interna feita por "invejosos" (*hoi phthonoũntes*), nas palavras de Diodoro (XV, 72, 2), era a figura central da hegemonia tebana, cuja morte causaria o fim do poder de Tebas sobre a Grécia. Além disso, Epaminondas (XV, 66, 1) também refundou uma cidade, Messênia, que havia sido destruída pelos espartanos. Diodoro refere nesse trecho que o general fez isso por ser alguém "de grandes aspirações

---

[426] Uma das qualidades de César, por exemplo, é a nobreza de nascimento (*eugeneía*), que é também associada por Diodoro a Dião de Siracusa (XVI, 6, 4).

[427] Qualidade também destacada para Zeus em III, 61, 5, e mesmo um não grego, como o celta Galátes, teve essa virtude citada por Diodoro (V, 24, 3).

[428] "καὶ γὰρ ῥώμῃ σώματος καὶ λόγου δεινότητι, πρὸς δὲ τούτοις ψυχῆς λαμπρότητι καὶ μισαργυρίᾳ καὶ ἐπιεικείᾳ, καὶ τὸ μέγιστον, ἀνδρείᾳ καὶ στρατηγικῇ συνέσει πολὺ διήνεγκε πάντων". Todas essas virtudes, afirma Diodoro mais de uma vez (X, 11, 2; XV, 39, 2-3; XVI, 2, 3), derivaram da educação pitagórica recebida por Epaminondas. Nesse sentido, Felipe II seria quase um sucessor do tebano, uma vez que fora educado junto a ele na filosofia pitagórica.

[429] "ὅτι τὰ διὰ τῆς ἀνδρείας κατεργασθέντα τῇ φιλανθρωπίᾳ δεῖ διαφυλάττειν τοὺς τῆς τῶν Ἑλλήνων ἡγεμονίας ὀρεγομένους".

[430] O mesmo autor (2005, p. 135) propõe que Diodoro teria se utilizado de Calístenes de Olinto como fonte favorável a Epaminondas.

[*megalepíbolos*] por natureza e desejosos de glória eterna [*dóxēs oregómenos aiōníou*]"[431]. Essas são, como visto, as motivações para que um *euergétēs* realize suas ações, como o próprio Diodoro destaca desde o seu proêmio.

É também importante analisar, para fins de comparação entre termos e personagens históricos **e** a figura de César, o relato diodoriano acerca da vitória de Gélon em Himera (XI, 20-26). Para o tirano siracusano, Diodoro destaca virtudes importantes, como a habilidade militar (*stratēgíą kaì sunései*), em XI, 21, 3, com termos semelhantes àqueles apresentados para César e para Epaminondas. Pouco depois, o agiriense também compara Gélon com outras figuras importantes na luta contra os "bárbaros", como Temístocles e Pausânias, afirmando, contudo, que o siracusano seria superior aos demais, pois "um foi condenado à morte por ambição e traição, o outro, banido de toda a Grécia, teve de fugir para junto de Xerxes, seu inimigo mais odiado, e morreu ali. Gélon, porém, depois da batalha, ganhou sempre e cada vez mais favores (*apodokhẽs*) dos siracusanos, manteve o seu reinado e morreu admirado (*teleutẽsai thaumazómenon*)" (XI, 23, 3)[432]. Diodoro, por fim, no mesmo trecho, acrescenta ainda que "é justo que os que receberam a merecida glória (*dikaían dóxan*) também tenham de nós os elogios que merecem (*toùs prosḗkontas epaínous*)"[433].

Essa justificativa do elogio a uma figura histórica admirada pelo autor aparece tanto na proposta inicial da obra, no proêmio (I, 2, 4) como também no fragmento que aqui destacamos no último capítulo sobre Júlio César (XXXII, 27, 1-3), aspecto observado igualmente por Sacks (1990, p. 124). Em XI, 26, 1, é ainda mais emblemático o destaque para a clêmencia (*epieikỗs*)[434] e a humanidade (*anthrōpínōs*) com que Gélon tratou os embaixadores, que teriam vindo até ele para se desculpar de intrigas passadas, e os cartagineses que acabara de derrotar, ambas virtudes que ecoam fortemente a figura do ditador romano. Esses e outros aspectos, como o tópico do *adventus* dos generais, no caso de César e Gélon, que inspira confiança ao exército (XI, 21, 1), e o *consilium*, que destaca a inteligência militar (XI, 21, 2), foram também analisados por Devillers (1998, p. 158-159),

---

[431] " φύσει μεγαλεπίβολος ὢν καὶ δόξης ὀρεγόμενος αἰωνίου".

[432] "θανατωθῆναι διὰ πλεονεξίαν καὶ προδοσίαν, τὸν δ' ἐξ ἁπάσης τῆς Ἑλλάδος ἐξελαθέντα καταφυγεῖν πρὸς τὸν ἐχθρότατον Ξέρξην καὶ παρ' ἐκείνῳ βιῶσαι μέχρι τῆς τελευτῆς, Γέλωνα δὲ μετὰ τὴν μάχην ἀεὶ καὶ μᾶλλον ἀποδοχῆς τυγχάνοντα παρὰ τοῖς Συρακοσίοις ἐγγηρᾶσαι τῇ βασιλείᾳ καὶ τελευτῆσαι θαυμαζόμενον". Mais uma vez, como para o caso de Epaminondas, aparece o elemento da comparação entre uma figura e os seus contemporâneos.

[433] "Ἀλλὰ γὰρ τούτων οἱ δικαίαν δόξαν κεκτημένοι τοὺς προσήκοντας ἐπαίνους καὶ παρ' ἡμῶν ἔχουσιν".

[434] Segundo Trifirò (2014, p. 158), a *epieikeia*, retendo em si os valores da clemência, da equidade e da moderação, faziam parte, como vimos, do arcabouço moral e ético de Diodoro, bem como reflete a atitude filo cesariana do autor. Diodoro (I, 55, 10) também fala assim do já mencionado Sesóstris, que teria tratado com clemência (*epieikỗs*) os povos submetidos a ele. Outra figura que trata com *epieikỗs* os subordinados é Arbaces (II, 28, 7), rei dos medos, que poupou os habitantes da Babilônia.

que destaca ainda a importante faceta religiosa e construtora de Gélon após a vitória em Himera, algo que fazia parte igualmente da propaganda cesariana, como aparece em XXXII, 27, 3.

Devillers (1998, p. 161) tenta explicar o paralelo, assim como o já citado Giallombardo (1991) fez para a comparação com Felipe II, pela perspectiva monárquica. Assim como César (Plutarco, *César*, 58, 3; Suetônio, *César*, XLIV, 3) e Felipe II (Diodoro Sículo, *Biblioteca Histórica*, XVI, 91, 2-3) projetaram uma expedição contra os persas, também Gélon, no relato de Diodoro (XI, 26, 4), logrou preparar uma frota em direção ao Império Aquemênida. Outro paralelo com todos os demais aparece em XI, 26, 6, na assembleia que acabou por proclamar Gélon, como citado em 4.1, benfeitor, salvador e rei (*euergétēn kaì sōtẽra kaì basiléa*). Antes da aclamação, porém, é referido que havia pessoas que queriam matá-lo ou se livrar dele (*aneleĩn*). Nesse sentido, Devillers (1998, p. 166) conclui que, não se referindo diretamente a César, Diodoro optou pela alusão que, como visto anteriormente, aparece em diversas partes da obra. No que se refere às virtudes destacadas de Gélon, e também de César, estas seriam, nas palavras de Vattuone (1991, p. 183), "não apenas um bom juízo sobre Gélon, mas também- creio eu -um critério e uma medida com a qual avaliar os assuntos históricos e os seus protagonistas, os eventos mais importantes e as várias facetas do poder"[435].

Por fim, ainda pode-se analisar a figura de Ptolomeu I, incluído entre os livros XVIII e XX da Biblioteca e que, por ser um rei helenístico, pode servir de parâmetro para a ideia de evergetismo de Diodoro, em especial no que se refere ao helenismo e à relação com a figura de César na obra. Hornblower (1981, p. 3), logo no início de seu estudo, afirma que a única fonte de Diodoro para os livros do período dos diádocos teria sido Jerônimo de Cárdia. Por outro lado, Gattinoni (2005, p. 179-180), usando como evidência as críticas feitas por Diodoro contra Antígono Monoftalmo[436], afirmando (XVIII, 50, 1) que este estaria cheio de arrogância e ambições (*plḗrēs ẽn ónkou kaì phronḗmatos*) contra Antípatro, além de outras frases que visavam desprezar o general, presentes nos livros XIX e XX[437], considera que tais passagens seriam uma prova de que Diodoro não se serviu somente de Jerônimo, que escreveu

---

[435] "Non solo un buon giudizio su Gelone, ma anche- io credo -un criterio ed un metro con cui valutare le vicende storiche ed i loro protagonisti, gli eventi più clamorosi e le molte facce del potere".

[436] Pausânias (I, 9, 8) refere que Jerônimo teria sido hostil a todos os reis helenísticos, com exceção apenas para o Monoftalmo.

[437] Diodoro entra em contraste com Arriano que, em sua obra sobre os sucessores de Alexandre (Fócio, *Biblioteca*, 92, 72b), tem uma postura muito mais favorável a Antígono. Isso fez Gattinoni (2005, p. 182) concluir a existência de duas tendências opostas em relação ao antigônida, sendo a mais hostil aquela usada por Diodoro.

na corte de Antígono Gônatas, neto do Monoftalmo. Isso faz com que a mesma autora (2005, p. 183-184) defenda a hipótese de que a outra fonte para esses livros tenha sido Dúris de Samos[438], usando como base a postura centrada em Atenas de Diodoro no trecho relativo à guerra lamíaca (XVIII, 23-25) e a grande atenção reservada à ilha de Samos no livro XVIII.

E é também nesse livro que Ptolomeu I aparece, e Diodoro (XVIII, 33, 3)[439], comparando-o com Pérdicas, descrito como *phonikós* (sangrento ou violento) e alguém que queria tirar o poder dos outros generais, refere que o futuro *basiléus* do Egito era *euergetikós* (beneficiente ou benfeitor) e *epieikès* (clemente)[440], além de dar liberdade de palavra (*parrhēsías*) aos seus subordinados[441]. Pouco depois (XVIII, 34, 2), Diodoro também se refere à ação de Ptolomeu durante o conflito com Pérdicas, em que o general, numa tentativa de motivar os seus, teria pegado uma lança, subido numa fortificação e atingido os olhos de um elefante. Além disso, o agiriense diz que Ptolomeu era excelente (*aristeúōn*) e combatia com heroísmo (*hērōikoùs*)[442].

No livro XIX, em 55, 5, é referida a fuga de Seleuco para o Egito, e Diodoro novamente destaca a reconhecida generosidade (*khrēstótēs*) e a caridade (*philánthrōpon*)[443] de Ptolomeu para com os fugitivos. Por fim, é bastante chamativo o destaque dado novamente às virtudes do rei em XIX, 86, 2-3, em que Ptolomeu poupa a vida de Andrônico, general favorável aos antigônidas, mesmo este esperando por uma punição, pois "este era um soberano [*dunástēs*] muito generoso e indulgente [*huperbolèn epieikès kaì sungnōmonikós*], e

---

[438] A mesma Gattinoni (1997, p. 169) já colocava esse autor como fonte de Diodoro também para os eventos relativos a Agátocles e a Sicília, dos livros XIX e XXI.

[439] Há um problema entre XVIII, 33, 1 e 37, 1, em que, no primeiro relato Diodoro diz que Pérdicas teria sido encorajado a atacar o Egito por causa da vitória de seu aliado Eumenes, mas no segundo relato, o agiriense se contradiz, afirmando que a notícia da vitória de Eumenes chegou dois dias depois da morte de Pérdicas e que, se tivesse chegado antes, ninguém teria tentado atacá-lo. Para Gattinoni (1991, p. 94), a contradição seria explicada por uma troca de fontes por parte de Diodoro.

[440] Virtude também destacada em XVIII, 14, 1, em que a *philanthrōpía* e a *epieíkeia* para com os nativos do Egito fizeram com que Ptolomeu governasse ali com apoio e sem dificuldades (*akindúnōs*).

[441] Mota (2008, p. 131-132) também analisa esse trecho, em especial destacando a prudência de Ptolomeu, que não atravessou o Nilo para combater, coisa que causaria a ruína de Pérdicas, e, além disso, ele ainda socorreu os soldados inimigos, ganhando o seu favor.

[442] Nesse mesmo livro (XVIII, 28, 3) há também a omissão, por parte de Diodoro, da tomada do sarcófago de Alexandre por parte de Ptolomeu, em que o autor da *Biblioteca* refere que o então general teria simplesmente recebido o corpo do falecido rei.

[443] O próprio Seleuco é descrito como *philanthrṓpōs* após conquistar Babilônia (XIX, 91, 5). Tuero (1994d, p. 161), comparando a versão de Diodoro com as de Apiano e de Justino, chega a conclusão de que haviam pelo menos três versões diferentes sobre o fundador da dinastia selêucida, Diodoro (XIX, 90, 4) ainda refere do suposto oráculo que teria chamado Seleuco de "rei", bem como a visão em sonho deste de Alexandre, que lhe teria enviado sinais sobre seu futuro poder. Analisando ainda esse trecho, Tuero (1994d, p. 163-164) defende a ideia de que Diodoro não se utilizou de uma fonte específica, mostrando coerência em sua obra, em especial pela conexão Alexandre-Seleuco.

ainda benevolente [*euergetikós*]. Por isso, ele aumentou muito o seu poder e fez com que muitos quisessem ser seus amigos"[444].

Sobre essa postura favorável ao primeiro *basiléus* do Egito, Agostinetti (1988, p. 21) avança a hipótese de que, ou Diodoro fez uso de uma fonte pró-Ptolomeu, o que também poderia se enquadrar em uma posição mais elogiosa ao monarca por parte de Jerônimo de Cárdia, ou essa atitude seria fruto da própria experiência do siciliano no Egito, território que, quando ele o visitou, ainda estava sob domínio da dinastia ptolemaica. É também interessante notar, mais uma vez, a presença da *epieíkeia* e de outras virtudes, como a própria *khrēstótēs*, que aparece no fragmento de César como *khrēstótētos*, constituindo um padrão na obra diodoriana.

Gattinoni (1991) também analisou a presença e a representação de Ptolomeu na *Biblioteca*, e observou que a postura favorável não é unânime na obra de Diodoro[445], o que levou a autora a supor o uso de duas fontes distintas para tratar do monarca, sendo a mais hostil provavelmente Jerônimo de Cárdia, já citado anteriormente, e a mais favorável possivelmente Dúris de Samos, em razão do destaque mais voltado às virtudes morais do que às políticas de Ptolomeu (Gattinoni, 1991, p. 95-96). Seja pelo uso de diferentes fontes ou pelas distintas narrativas, o fato de Diodoro repetir, para o rei do Egito, as virtudes que destaca para outras figuras históricas relevantes, como o próprio César, demonstra que esses conceitos faziam parte do arcabouço cultural e do léxico do agiriense, constituindo, para ele, as virtudes cardeais dos *euergétai* que, fundando cidades, conquistando territórios e descobrindo novas *tékhnai*, em suma, contribuindo para o progresso da civilização, conquistariam a imortalidade[446].

Uma dessas virtudes, a *epieíkeia*, que tratamos acima e que traduzimos como "clemência" ou "generosidade", não se resume em Diodoro, conforme analisa De Romilly (1979, p. 250), à clemência romana, mas vai mais além, atribuíndo-a também a figuras como

---

[444] " ἦν γὰρ ὁ δυνάστης οὗτος καθ' ὑπερβολὴν ἐπιεικὴς καὶ συγγνωμονικός, ἔτι δ' εὐεργετικός. ὅπερ καὶ μάλιστ' αὐτὸν ηὔξησε καὶ πολλοὺς ἐποίησεν ἐπιθυμεῖν κοινωνῆσαι τῆς φιλίας".

[445] A autora se baseia principalmente em trechos como XVIII, 39, 5 e XVIII, 43, 1-2, em que Diodoro afirma que Ptolomeu governava o Egito como se o tivesse conquistado pela sua própria força (*dià tẽs idías andreías*), o que, para a autora (1991, p. 94), mostraria um Ptolomeu violento e que não representaria as virtudes destacadas acima. Numa outra interpretação, porém, Wickersham (1994, p. 176) destaca que, segundo Diodoro, para se chegar na *hēgemonía*, era necessária a combinação da *andreía* (força), *philanthrōpía* (caridade) e da *kataklēxis* (consternação). Nisso, o uso da força não é necessariamente algo negativo, se pensarmos que Diodoro (XV, 57, 1), citando Epaminondas, como vimos acima, não recrimina a forma de conquista pela força, mas destaca que é necessário ter moderação para manter o poder.

[446] Wickersham (1994, p. 171-172) já afirmava também que, no caso de Epaminondas, Diodoro deveria ser a própria fonte direta de si mesmo, no que se refere às virtudes do general tebano, e cita numerosas passagens em que essas mesmas virtudes que mencionamos acima se repetem em livros diferentes e voltados para diferentes figuras históricas.

Felipe II (XVI, 95, 2-4) e Alexandre (XVII, 38). Entretanto, é no fragmento 4 do livro XXXII que Diodoro trata com mais detalhes sobre o seu uso, comparando os impérios dos dois reis da Macedônia e, por fim, o dos romanos, colocando como ponto em comum para o sucesso dos três o tratamento com clemência dispensado aos povos vencidos. Diodoro ainda complementa (XXXII, 4, 4) que os romanos "se abstiveram a tal ponto da crueldade e da vingança sobre os que povos a eles submetidos, que não pareciam tratar como inimigos, mas como benfeitores e amigos (*all'hōs euergétais kaì phílois prosphéresthai*)"[447].

No fim do mesmo trecho (XXXII, 4, 5), o agiriense lembra, no entanto, que Roma, depois de conquistar o mundo habitado (*pásēs tẽs oikouménēs*), começou a mantê-lo estável pelo medo (*phóbǭ*) e pela destruição de cidades (*tę̃ tõn epiphanestátōn póleōn apōleíą*). Dentre elas, é citada Corinto. A partir disso, a citação de César em XXXIII, 27, é entendida por De Romilly (1979, p. 256) como uma nova forma de clemência, não sendo mais aquela dos romanos, mas tornando-se individual[448], de modo que "tudo se passa, então, como se a clemência dos conquistadores romanos tenha sofrido um eclipse no momento da destruição de Corinto, apenas para reaparecer, sob uma nova forma, na pessoa de César"[449]. A ligação de César com essa virtude é bastante destacada, tanto que Plutarco (*César*, 57, 4) refere acerca da construção do templo da deusa Clemência, que ele refere com o termo grego *Epieikeías*, após a vitória nas guerras civis; além de que outros autores latinos, como Salústio (*Conjuração de Catilina*, 54), destacam outras virtudes, como a *misericordia* e a *mansuetudo*. Cícero numerosas vezes refere sobre a *clementia caesaris*[450]. Pereira (1984, p. 359 e p. 363) observa que essa virtude é sobretudo política, o que pode se encaixar com o conceito citado acima de De Romilly (1979), sobre a clemência individual, muito ligado ao ambiente helenístico e, posteriormente, ao mundo da república romana tardia e do principado.

Nesse sentido, em uma história universal como a de Diodoro, moldada e projetada para ser uma obra moralizante e com grande destaque para exemplos de benfeitorias e sucessões de reis benfeitores, a conclusão da obra com César e a guerra na Gália, momento que marcaria o início da ascensão do então cônsul até a sua apoteose, "permitiriam de

---

[447] " τοσοῦτον γὰρ ἀπέσχον τῆς κατὰ τῶν ὑποπεπτωκότων ὠμότητος καὶ τιμωρίας ὥστε δοκεῖν μὴ ὡς πολεμίοις ἀλλ' ὡς εὐεργέταις καὶ φίλοις προσφέρεσθα".

[448] A mesma autora complementa essa ideia (1979, p. 261), argumentando que essa nova clemência, centrada em figuras específicas, era relacionada, para os autores gregos, com as monarquias helenísticas e com as ideias de alguns escritos de Isócrates. Sobre ambas as influências, argumentamos acima sobre o quanto Diodoro baseou-se tanto em uma quanto no outro para a escrita de sua obra.

[449] "Tout se passe donc comme si la clémence des conquérants romains avait subi une éclipse au moment de la destruction de Corinthe, pour reparaître, sous une forme nouvelle, en la personne de César".

[450] Pereira (1984, p. 359-360) elenca diversos discursos em que o arpinate fala de César como *homo clemens ac popularis* (homem clemente e popular).

enfatizar o papel evergético na fase final da história humana"[451], argumenta Giua (1998, p. 900), que conclui dizendo que:

> Com o mesmo fim, parecem reconduzir as demais alusões a esse benfeitor dos homens, inseridas em uma obra tão parcimoniosa de lembranças contemporâneas: a tomada de Alésia, as fabulosas expedições além do Reno e da Mancha, a meritória refundação de Corinto, tudo concorre para delinear as qualidades excepcionais do guerreiro como do homem de paz, fundador de cidades, exemplo de integridade e de humanidade: por suas virtudes, ele merece ser celebrado pela história[452].

Esses valores, portanto, destacados para César e para outros *euergétai*, que seriam possivelmente aqueles que o autor de Agírio esperava que seu leitor aprendesse ao ler sua obra, faziam parte de uma expressão da concepção historiográfica do próprio Diodoro, baseada no bom tratamento para com os súditos (Tuero, 1994d, p. 156).

---

[451] "Permettevano di enfatizzare il ruolo evergetico nella fase conclusiva della storia umana".

[452] "Allo stesso fine sembrano ricondurre le allusioni a questo benefattore degli uomini, inserite in un'opera così avara di ricordi contemporanei: la presa di Alesia, le favolose spedizioni oltre il Reno e oltre la Manica, la meritoria ricostruzione di Corinto, tutto concorre a delineare le qualità eccezionali del guerriero come dell'uomo di pace, fondatore di città, esempio di integrità e di umanità: per le sue virtù, egli merita di essere celebrato attraverso la storia".

6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Através da presente dissertação, buscamos compreender e responder à pergunta colocada inicialmente no projeto: como é representada a figura política de César, contemporâneo de Diodoro, dentro da *Biblioteca Histórica*? Para respondê-la, foram necessárias diversas análises e compreensões do contexto, bem como de aspectos da própria *Biblioteca Histórica*. Através da argumentação desenvolvida, podemos considerar que a investigação foi bem-sucedida ao compreender e demonstrar como Júlio César seria, aos olhos de Diodoro, um evérgeta e benfeitor, tanto quanto outras figuras importantes da obra, mesmo ele não tendo sido chamado assim diretamente pelo autor.

Inicialmente, portanto, buscamos conhecer um pouco da vida e da obra de Diodoro Sículo, autor nascido em Agírio, uma pequena cidade no interior da Sicília, por volta dos anos 90 ou 80 a.C. Sabe-se pouco acerca de sua vida, com exceção dos dados trazidos pelo próprio autor em sua obra, como sua já citada origem, os trinta anos que alega ter empregado na escrita da *Biblioteca* e suas viagens. Essas viagens, como vimos, serviam como parte de um respaldo por parte do historiador, visando dar maior credibilidade à sua obra. Dentre elas, é possível datar a viagem ao Egito, por volta dos anos 60 e 56 a.C., em que inclusive o autor traz a anedota de um acidente diplomático, num contexto de negociações entre o rei Ptolomeu XII e a República romana. Além disso, Diodoro teria ido até Roma, centro da ecumene, onde possivelmente vivenciou os anos conturbados que se seguiram à vitória de César sobre Pompeu e à divinização do primeiro. O agiriense ainda relata ter visitado a biblioteca de Alexandria e feito uso de outros testemunhos, além de alegar conhecimento da língua latina, o que possibilitou seu acesso às fontes na então capital.

A obra, intitulada *Biblioteca Histórica*, cujo título também é motivo de discussão, como mencionado no segundo capítulo, visava abarcar o maior número de experiências humanas no maior lapso de tempo possível para o autor. Diferenciando-se de seus predecessores, Diodoro queria incluir os mitos, gregos e não-gregos, dentro de sua obra, com o intuito de apresentar um número mais elevado de exemplos moralizantes para educar seu leitor, que era o principal objetivo do autor. Dividida, portanto, em quarenta livros, a *Biblioteca* tinha seus seis primeiros livros focados nos mitos, com uma pequena exceção para o livro V, que se centrava em ilhas e territórios.

A partir do VII, iniciam-se os chamados "livros históricos", com a descida dos heráclidas e chegando até a Guerra das Gálias. A datação final da obra também foi motivo de debate, em que a colocação de um final focado no momento de glória de César, levou alguns

autores a pensarem uma posição favorável ao futuro ditador, vendo-o, conforme argumentamos, como o último de uma grande sequência de benfeitores da humanidade, numa ordem que se iniciava com divindades e heróis. O destaque às figuras evergéticas fazia parte do plano de escrita do autor, tendo como foco a educação do leitor e a motivação para que este realizasse grandes ações, inspirado pela leitura de exemplos do passado, tanto mítico quanto histórico.

Além disso, Diodoro seguia um método de escrita baseado na *summetría*, ordenando os temas dentro da obra, bem como o *katà génos*, inspirado pelo historiador universal Éforo de Cumas. O autor de Agírio também teve outras influências, como os relatos sobre as ilhas, chamados de "Nesiotiká", bem como da literatura paradoxográfica e fantástica do período helenístico. Mais adiante mencionamos a possível influência dos catálogos de inventores, conhecidos como literatura "heurematológica", e do evemerismo, inspirado na doutrina de Evêmero de Messina. Tudo isso fazia parte do arcabouço cultural do autor, que também foi influenciado pelo estoicismo, principalmente por Panécio e Posidônio de Apaméia, tornando o autor da *Biblioteca* bastante eclético em sua escrita.

Sobre a obra, argumentamos acerca do plano final de escrita, pensado como sendo o ano 60/59 a.C., que marca o início da Guerra Gálica de César, mas que Diodoro acaba tendo um "equívoco" (ou falta de correção) no trecho seguinte, em que calcula o final de sua obra no consulado de César em 46/45 a.C. Nesse sentido, já foi possível se deduzir uma possível influência da propaganda de César e de sua influência política em um escritor que, vindo de uma província, ao chegar em Roma nesse período, poderia sofrer a ingerência desse fator, principalmente por delimitar a data final como sendo o início da ascensão política e militar do futuro ditador. Em dois pontos, tanto nesse trecho do capítulo 2, quanto em 5.2, falamos também acerca da presença da figura de Pompeu, bastante influente nesse contexto e que, como demonstram os fragmentos da *Biblioteca*, era admirado por Diodoro como um personagem sábio e que soube gerir bem a Sicília, terra natal do autor, e que, portanto, seria digno de elogio. O número de fragmentos da obra, porém, não nos permite trazer conclusões mais precisas no que tange ao papel de Pompeu na obra. Mas o fato de não ter sido divinizado faz com que, possivelmente, aos olhos de Diodoro, ele não seja visto inteiramente como um benfeitor como César.

Ainda no segundo capítulo, destacamos como o culto ao governante, bem como a manutenção do poder, eram temas em em voga durante o século I a.C. e que Diodoro optou, observando-se as várias influências em sua bagagem e tendo em vista seu objetivo ao escrever a *Biblioteca*, por colocar como tema central de sua obra, não sendo, porém, de maneira

alguma uma escolha "original", no sentido de que ele foi o primeiro autor de uma obra histórica de cunho moralizante. A ideia de "*historia magistra vitae*", proferida por Cícero (*De Oratore*, II, 36), já estava estabelecida nesse contexto, e a presença de grandes figuras como mobilizadoras da "civilização" também estava consolidada desde o século V a.C.

No terceiro capítulo, seguindo o percurso da pergunta norteadora da pesquisa, depois de compreender o contexto do autor, as suas diversas influências e a fonte em si, além da estrutura específica da organização da *Biblioteca*, buscamos investigar a recepção histórica do autor. objetivo aqui foi entender como Diodoro foi lido ao longo dos séculos, partindo desde o século I d.C., quando temos os primeiros relatos acerca do autor e de sua obra, até a contemporaneidade. Compreender esse percurso de leitura é fundamental quando se pesquisa uma fonte antiga, principalmente porque a "recepção aponta para a verificação da distância entre a gênese e a recriação posterior" (da Silva; Funari; Garraffoni, 2020, p. 44).

Com isso, o quadro delineado pela pesquisa apontou para uma constante mudança na leitura e nos estudos diodorianos ao longo do tempo, iniciando com uma recepção positiva tanto na antiguidade, com Plínio e Ateneu, até chegarmos ao período cristão e romano-oriental, em que o autor de Agírio ganha destaque por seus argumentos evemeristas e pela escrita de uma obra de história universal, mais prática para consultas. A fama positiva permaneceu ainda no Renascimento italiano, com as primeiras traduções para o latim e para os idiomas vulgares, além de surgirem as primeiras edições críticas. Com alguma probabilidade, o início das edições e da análise dos manuscritos, principalmente com o desenvolvimento da filologia germânica, iniciou no século XVII o processo que levaria à *Quellenforschung* e à visão de Diodoro como um mero copista e, portanto, uma fonte sem valor qualitativo, se comparada a outras, como Tucídides e Políbio.

Durante esse período, o principal objeto de análise, ao se ler a *Biblioteca Histórica*, não era compreender a obra em si nem o seu autor, mas tentar encontrar os autores, principalmente siceliotas e helenísticos, que se perderam e cujos fragmentos estariam na obra de Diodoro. Essa "questão diodoriana", que limitou por vários anos os estudos sobre esse autor, só começaria a mudar definitivamente a partir dos anos 1950, quando houve uma maior variedade de temas e análises sobre o agiriense. A presente pesquisa, portanto, partiu de um novo contexto, em que o estudo sobre os benfeitores e as figuras civilizadoras da obra tem pelo menos 40 anos de desenvolvimento e continua surgindo.

Especificamente sobre Júlio César, citamos o artigo de Zecchini (1978), bem como o de Sartori (1984), que é mais abrangente. Tendo como base esses e outros estudos, a análise da recepção também foi importante para mapear quais seriam os novos caminhos traçados e

qual a delimitação ideal para o desenvolvimento da pesquisa. Nesse sentido, com a junção dos dois primeiros capítulos, compreendeu-se que, para entender o papel de César na obra de Diodoro Sículo, era necessário, antes de tudo, investigar o evergetismo e o início do culto aos evérgetas e benfeitores, não apenas dentro da obra, mas também compreender a origem helênica desse costume.

O capítulo seguinte, portanto, buscou conceituar e entender historicamente o evergetismo. Iniciamos a primeira seção do capítulo mostrando os diversos argumentos e conceitos do termo dentro do mundo acadêmico, para termos um referencial teórico mais sólido, em especial com as obras de Veyne (2014), embora questionado, Gauthier (1985), Gygax (2016 e 2020), dentre outros. Com esse levantamento geral, compreendemos que não há um conceito único, nem da origem do evergetismo, nem do conceito enquanto algo "cristalizado" na história. Alguns pontos em comum, contudo, puderam ser retirados. Dentre eles destacam-se a existência de uma cultura da reciprocidade no mundo helênico, que precede o que viria a ser chamado de euergesía; a existência de honrarias reservadas aos benfeitores, que se conecta com o primeiro ponto; e, por fim, a philotimía, ou competitividade, dos gregos. A partir desses pontos, desenvolvemos uma análise do desenvolvimento histórico do evergetismo, que teve importantes conexões com a origem dos cultos aos heróis e com as honrarias aos fundadores das apoikíai, ambos surgidos no período arcaico (século VIII a.C.).

Em seguida, analisamos as mudanças nos contextos tanto da Grécia continental quanto da Sicília, terra natal de Diodoro, entendendo como surgiram os primeiros cultos a figuras humanas mortais e como aumentou a demanda por euergesíai nas póleis, em especial Atenas, num período de crise durante o século IV a.C. Ao final do capítulo, optamos por duas seções distintas. A primeira foi dedicada ao evergetismo helenístico, que é o que os autores supracitados comumente compreendem por evergetismo: uma benfeitoria, ou promessa de benfeitoria, realizada por um monarca para uma pólis, visando obter apoio político e, por consequência, lealdade, ou mesmo receber um culto como moeda de troca. Com isso, foram analisados os monarcas Felipe II e, principalmente, Alexandre Magno, compreendendo de que maneira foi desenvolvido o culto em torno dessas figuras e como isso influenciou os demais reis helenísticos. Na seção final, porém, nos aproximamos novamente de Diodoro ao buscarmos compreender um dos autores que, de acordo com o que foi argumentado e analisado, foi uma das principais influências para a narrativa diodoriana acerca das divindades e dos chamados "portadores de cultura": Evêmero de Messina.

Esse autor, cuja origem e dados biográficos são escassos, teve boa parte de seus fragmentos preservados na *Biblioteca* de Diodoro, além de Lactâncio, o que por si só demonstra o seu impacto. Entretanto, não é apenas nos trechos em que é explicitamente citado, a saber, o primeiro fragmento do livro VI, que as ideias racionalizantes dos mitos gregos aparecem, mas também em amplas seções dos primeiros cinco livros da obra, em que diversas divindades são apresentadas como seres humanos mortais que, por serem extraordinários e por realizarem ações extraordinárias, recebem cultos ou honrarias heróicas ou divinas. Toda essa argumentação é necessária para compreendermos César, uma vez que, nas vezes em que é citado, ele é constantemente referido como *theós* (deus) por conta de suas ações (dià tàs práxeis), em uma espécie de fórmula que levou autores como Sacks (1990) a pensarem em adições feitas a posteriori pelo autor.

No quinto capítulo, por fim, iniciamos argumentando e buscando interpretar o que o próprio Diodoro pensava acerca da euergesía. Entendemos que o autor possui uma ideia bastante conectada com o "progresso" da civilização e figuras evergéticas, que podem ser de diversas naturezas, desde fundadores até legisladores e construtores. Outro aspecto a ser destacado é o da invenção, e com isso a pesquisa prosseguiu para os prõtoi heuretaí (primeiros inventores), figuras que também seriam, aos olhos de Diodoro, benfeitores da humanidade. Essa característica universal, ou universalizante, da euergesía é bastante marcante para o autor, o que pode ser explicado não apenas pela natureza da obra (uma história universal), mas também pela realidade política de Roma, que àquela altura já possuía o domínio de quase todo o Mediterrâneo.

Os evérgetas diodorianos, além desses importantes atributos, eram também conquistadores e viajantes, que tinham como uma de suas "missões" civilizar e levar suas descobertas para outros povos, com o intuito de receber a adoração e o apoio destes. Isso tudo, como vimos anteriormente, possui fortes traços do evergetismo helenístico. Também foi realizada uma análise quantitativa, em gráfico, sobre o uso dos termos *euergétēs* e *euergesía* nos livros que sobreviveram da *Biblioteca*, algo inédito para os estudos diodorianos, que não apenas nos fez concluir que o autor se utiliza deles principalmente nos primeiros livros, uma vez que a *týkhe* tem um papel maior nos livros históricos, mas também que esses não são os únicos termos, já que Diodoro destaca com frequência diversas virtudes em comum para os evérgetas, citados assim ou não, dentro da obra. Dentre essas virtudes, pudemos enumerar: *philanthrōpía*, *epieíkeia*, *súnesis*, *andreía* e *megalopsukhía*.

As últimas duas seções do capítulo, por fim, foram dedicadas inteiramente à análise acerca de César, tanto de forma indireta, em que pudemos perceber a influência de sua figura

em trechos referentes à história arcaica de Roma, com o papel de Júlio enquanto pontifex maximus e antepassado dos Júlios, comparando a tradição trazida por Diodoro com a de outros autores contemporâneos a ele, o que revela uma visão positiva do agiriense acerca da família de César e de sua tradição familiar. Também tentou-se compreender se Diodoro fazia, de fato, referência a César nos trechos relativos à cidadania (*politeía*) concedida aos siceliotas pelo então ditador. Foi necessário, nesse caso, entender a polissemia do termo *politeía* dentro da *Biblioteca*, o que resultou em uma questão sem uma conclusão precisa. Nos dois trechos que fariam referência a uma *politeía* dada aos siceliotas, não se tem certeza, em nenhuma deles, se a referência é para a *latinitas* mencionada por Cícero (*Cartas a Ático*, XIV, 12, 1), ou se o autor queria destacar a mudança no ordenamento político da ilha após a vitória de Augusto sobre Sexto Pompeu, em 36 a.C.

Na última seção, por fim, iniciamos apresentando uma tabela que destaca todas as passagens em que César é mencionado na obra, incluindo os fragmentos. Nela, ressaltamos os trechos no original grego em que a divinização é citada e, principalmente, no último fragmento, salientamos entre colchetes as virtudes de César mencionadas por Diodoro. Após isso, iniciou-se a análise propriamente dita, em que foi investigado o uso dos verbos pelo agiriense, em sua fórmula já mencionada acima, para falar da divinização do ditador. Percebeu-se um uso frequente da voz passiva, o que levou alguns autores, como Walbank (1992) e Volkmann (1953), a pensarem, com base em outras aplicações dessa voz verbal por parte de Diodoro, que o autor da *Biblioteca* estaria ou tomando um distanciamento da narrativa ou que não acreditava totalmente na divinização de César. Entretanto, essa opinião não é unânime, e argumentamos em seguida, com base nas comparações realizadas entre as descrições de César, Gélon, Héracles, Epaminondas, Ptolomeu I e Seleuco I, que todos eles foram heroicizados ou divinizados, tinham virtudes bastante semelhantes destacadas (força física, inteligência militar, falta de avareza) e que as ações que os levaram à heroicização ou divinização (fundar ou refundar cidades, conquistar territórios, civilizar outros povos, construir) foram praticamente as mesmas.

Com isso, uma vez que todas as figuras definidas diretamente por Diodoro como "evérgetas do gênero humano" realizaram essas ações e tinham as mesmas qualidades, César pode ser visto pelo autor, em uma espécie de sucessão evergética, como o último benfeitor da humanidade, mesmo não sendo chamado diretamente por esse nome. Isso se deve ao fato de que ele refundou cidades (Corinto); conquistou uma cidade que havia sido fundada por outro benfeitor, como no caso da Alésia de Héracles; teria "apresentado" a Britânia para a história, nas palavras de Diodoro, algo que outros evérgetas não lograram alcançar, como Dioníso e,

novamente, Héracles; e, por fim, também teria construído pontes em rios, mostrando uma característica comum a todos os benfeitores, que é a capacidade de alterar partes da natureza por meio de ações de engenharia.

REFERÊNCIAS

FONTES

ADLER, Ada (org.). **Suidae Lexicon:** Pars II (Δ-Θ). Stuttgart: Bibliotheca Teubneriana, 1994.

APOLLODORO. **I miti greci**. Tradução: Maria Grazia Ciani. Verona: Fondazione Lorenzo Valla, 1996.

APPIANO. **La storia romana**: libri XIII-XVII. Le guerre civili. Tradução: Emilio Gabbia, Domenico Magnino. Torino: UTET, 2001.

APPIAN. **Roman history in four volumes**: Volume I (Books I-VIII). Tradução: M. A. Horace White. London: Loeb Classical Library, 1972.

ARISTOFANE. **I cavalieri**. Tradução: Guido Paduano. Milano: BUR Rizzoli, 2009.

ARISTOTELE. **Politica**. Tradução: Carlo Augusto Viano. Milano: BUR Rizzoli, 2017.

ARISTOTELE. **La costituzione degli ateniesi.** Tradução: Mario Bruselli. Vignate: BUR Rizzoli, 2022.

ARISTOTELE. **Retorica e Poetica**. Tradução: Marcello Zanatta. Torino: UTET, 2004.

ARISTOTLE. **Problems II:** Books XXII-XXXVIII; Rhetorica ad Alexandrum. Tradução: W. S. Hett. London: Loeb Classical Library, 1957.

ARRIEN. **L'Inde**. Tradução: Pierre Chantraine. Paris: Les Belles Lettres, 1952.

ARRIANO. **Anabasi di Alessandro:** Volume II (Libri IV-VII). Tradução: Francesco Sisti. Ostiglia: Fondazione Lorenzo Valla, 2004.

ATENEO DI NAUCRATI. **I Deipnosofisti:** i dotti a banchetto. Tradução: Maria Luisa Gambato. Roma: Salerno editrice, 2001. v. III.

CASSIO DIONE. **Storia romana**: Volume I (Libri XXXVI-XXXVIII). Tradução: Giuseppe Norcio. Milano: BUR Rizzoli, 1995.

CASSIO DIONE. **Storia romana**: Volume III (Libri XLIV-XLVII). Tradução: Giuseppe Norcio. Milano: BUR Rizzoli, 2016.

CASSIO DIONE. **Storia romana**: Volume V (Libri LII-LVI). Tradução: Alessandro Stroppa. Milano: BUR Rizzoli, 2016.

CICERONE. **Il processo di Verre**. Tradução: Laura Fiocchi, Nino Marinone, Dionigi Vottero. Milano: BUR Rizzoli, 2019.

CICERONE. **Opere politiche e filosofiche**: Volume primo. Lo stato, Le leggi, I doveri. Tradução: Leonardo Ferrero, Nevio Zorzetti. Torino: UTET, 1995.

CICERONE. **Opere politiche e filosofiche**: Volume secondo. I termini estremi del bene e del male, Discussioni tusculane, La natura degli dèi. Tradução: Nevio Zorzetti. Torino: UTET, 1955.

CICERONE. **Epistole ad Attico**. Volume primo: Libri I-VIII. Tradução: Carlo di Spigno. Torino: UTET, 1998.

CICERONE. **Epistole ad Attico**. Volume secondo: Libri IX-XVI. Tradução: Carlo di Spigno. Torino: UTET, 1998.

CICERONE. **Opere retoriche**. Volume primo: De oratore, Brutus, Orator. Tradução: Giuseppe Norcio. Torino: UTET, 1970.

CLAUDIO ELIANO. **Historias Varias**. Tradução: Juan Manuel Cortés Copete. Madrid: Editorial Gredos, 2006.

DEMOSTENE. **Contro Leptine**. Tradução: Mirko Canevaro. Berlim: De Gruyter, 2016.

DIODORUS THE SICILIAN. **The historical library of Diodorus the Sicilian in fifteen books:** Which are added the fragments of Diodorus and those published by H. Valerius, I. Rhodomannus and F. Ursinus. Tradução: G. Booth. London: W. McDowall, Pemberton Row, Gough Square, Fleet Street, 1700.

DIODORUS OF SICILY. **The library of history**. Tradução: C. H. Oldfather. London: Loeb Classical Library, 1950. v. V.

DIODORO SICULO. **Biblioteca Storica:** Volume Primo (Libri I-III). Tradução: Marta Zorat. 6. ed. Milano: BUR Rizzoli, 2018.

DIODORO SICULO. **Biblioteca Storica**: Volume Secondo (Libri IV-VIII). Tradução: Marta Zorat. Milano: BUR Rizzoli, 2021.

DIODORO SICULO. **Biblioteca Storica**: Volume Terzo (Libri IX-XIII). Tradução: Calogero Miccichè. Trebaseleghe: BUR Rizzoli, 2018.

DIODORO SICULO. **Biblioteca Storica**. Libri XIV-XVII. Tradução: Teresa Alfieri Tonini. Milano: Rusconi Libri, 1985.

DIODORO SICULO. **Biblioteca Storica**. Libri XVIII-XX. Tradução: Anna Simonetti Agostinetti. Milano: Rusconi Libri, 1988.

DIODORO SICULO. **Biblioteca Storica**. Libri XXI-XL. Tradução: Giorgio Bejor. Milano: Rusconi Libri, 1988.

DIOGENES LAERTIUS. **Lives of eminent philosophers**. Books 6-10. Tradução: R. D. Hicks. London: Loeb Classical Library, 1931.

DIÓN DE PRUSA. **Discursos**: XXXVI-XL. Tradução: Gonzalo del Cerro Calderón. Madrid: Editorial Gredos, 1997.

DIONIGI DI ALICARNASSO. **Storia di Roma arcaica**. Tradução: Floriana Cantarelli. Milano: Rusconi Libri, 1984.

EUSEBII PAMPHILI. **Evangelicae praeparationis:** Libri XV. Oxford: Oxford University Press, 1903.

ESQUINES. **Discursos, testimonios y cartas**. Tradução: José Maria Lucas De Dios. Madrid: Editorial Gredos, 2002.

ERODOTO. **Le storie**. Volume I. Tradução: Aristide Colonna, Fiorenza Bevilacqua. Torino: UTET, 2006.

ERODOTO. **Le storie**. Volume II. Tradução: Aristide Colonna, Fiorenza Bevilacqua. Torino: UTET, 2006.

EUSEBIUS. **Collected Works**. Tradução: E. H. Grifford. [S. l.]: Delphi Classics, 2019.

FOZIO. **Biblioteca**. Tradução: Stefano Micunco. Pisa: Edizioni della normale, 2016.

GALENO. **Tratados filosóficos y autobiográficos**. Tradução: Teresa Martínez Manzano. Madrid: Editorial Gredos, 2002.

GEORGIUS SYNCELLUS. **Chronographias**. DINDORF, Wilhelm (ed.). Bonn: Impensis Ed. Weberi, 1829.

HELM, Rudolf (ed.). **Eusebius werke siebenter band die chronik des Hieronymus**. Berlim: Akademie-Verlag, 1956.

HESÍODO. **Os trabalhos e os dias**. Tradução: Christian Werner. São Paulo: Hedra, 2013.

HOMERO. **Odisséia**. Tradução: Carlos Alberto Nunes. São Paulo: Hedra, 2015.

ISOCRATE. **Opere**: volume primo. Tradução: Mario Marzi. Torino: UTET, 1996.

JEROME. **Commetary on Daniel**. Tradução: Gleason L. Archer. Michigan: Baker book house, 1958.

JOHN MALALAS. **The Chronicle**. Tradução: Elizabeth Jeffreys, Michael Jeffreys, Roger Scott. Boston: Brill, 2017.

LACTANCIO. **Instituciones Divinas:** Libros I-III. Tradução: E. Sánchez Salor. Madrid: Editorial Gredos, 1990. v. 1.

LUCRÉCIO. **Sobre a natureza das coisas**. Tradução: Rodrigo Tadeu Gonçalves. Belo Horizonte: Autêntica Clássica, 2022.

MAURUS SERVIUS HONORATUS. **Commentarii in Virgilium Serviani**; sive commentarii in Virgilium, qui Mauro Servio Honorato tribuuntur: Vol. 1. LION, Heinrich Albert (ed.). Gottingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1826.

MIGNE, Jacques Paul (ed.). **Patrologiae Graecae:** Tomus CLXI. Paris: [s. n.], 1866.

MOSES KHORENAT´S. **History of the Armenians**. Tradução: Robert W. Thompson. London: Harvard University Press, 1978.

TERTULLIAN; MINUCIUS FELIX. **The fathers of the church:** Apologetical works & Octavius. Tradução: Rudolph Arbesmann, Sister Emily Joseph Daly, Edwin A. Quain. Washington D.C: The catholic university of america press, 1950.

TERTULIANO. **Apologético y a los gentiles:** Libri XV. Tradução: Carmen Castillo García. Madrid: Editorial Gredos, 2001.

OMERO. **Iliade**. Tradução: Giovanni Cerri. Milano: BUR Rizzoli, 2008.

PHI Greek Inscriptions. **Bulletin épigraphique**. Disponível em: https://epigraphy.packhum.org/book/543?location=1703 ., acesso em: 13/01/2026.

PHI Greek Inscriptions. **Inscriptions de Délos.**. Disponível em: https://epigraphy.packhum.org/book/1?location=1671 ., acesso em: 13/01/2026.

PHI Greek Inscriptions. **Inscriptiones Graecae I^3.** Disponível em: https://epigraphy.packhum.org/book/4?location=1700 ., acesso em: 13/01/2026.

PHI Greek Inscriptions. **Inscriptiones Graecae II et III: Inscriptiones Atticae Euclidis anno posteriores.** Disponível em: https://epigraphy.packhum.org/book/5?location=1699 ., acesso em: 13/01/2026.

PHI Greek Inscriptions. **Inscriptiones Graecae XII,5. Inscriptiones Cycladum**. Disponível em: https://epigraphy.packhum.org/book/21?location=1701 ., acesso em: 13/01/2026.

PHI Greek Inscriptions. **Inscriptiones Creticae IV.** Disponível em: https://epigraphy.packhum.org/book/293?location=474 ., acesso em: 13/01/2026.

PHI Greek Inscriptions. **Inscriptiones Graecae Supplementum.** Disponível em: https://epigraphy.packhum.org/book/25?location=1701 ., acesso em: 13/01/2026.

PHI Greek Inscriptions. **Orientis Graeci Inscriptiones Selectae.** Disponível em: https://epigraphy.packhum.org/book/371?location=1703 ., acesso em: 13/01/2026.

PHI Greek Inscriptions. **Supplementum Epigraphicum Graecum.** Disponível em: https://epigraphy.packhum.org/book/172?location=1703 ., acesso em: 13/01/2026

PLINIO. **Storia naturale:** Cosmologia e geografia. Tradução: Alessandro Barchiesi, Roberto Centi, Mauro Corsaro, Arnaldo Marcone, Giuliano Ranucci. Torino: Einaudi, 1982.

PLUTARCO. **Vite parallele**. Volume 1: Teseo e Romolo, Solone e Publicola, Temistocle e Camillo, Aristide e Catone, Cimone e Lucullo. Tradução: Antonio Traglia. Torino: UTET, 2005.

PLUTARCO. **Vite parallele**. Volume 2: Pericle e Fabio Massimo, Nicia e Crasso, Alcibiade e Gaio Marcio, Demostene e Cicerone. Tradução: Domenico Magnino. Torino: UTET, 2006.

PLUTARCO. **Vite parallele**. Volume 3: Focione e Catone, Dione e Bruto, Emilio e Timoleonte, Sertorio e Eumene. Tradução: Maria Luisa Amerio, Domenica Paola Orsi. Torino: UTET, 2010.

PLUTARCO. **Vite parallele**. Volume 4: Filopemene e Tito Quinzio Flaminio, Pelopida e Marcello, Alessandro e Cesare. Tradução: Domenico Magnino. Torino: UTET, 2011.

PLUTARCO. **Lisandro e Silla**. Tradução: Federico M. Muccioli, Lucia Ghilli. Bologna: BUR Rizzoli, 2023.

PLUTARCO. **Demetrio e Antonio**. Tradução: Osvalda Andrei, Rita Scuderi. Seggiano di Pioltello: BUR Rizzoli, 2023.

PLUTARCO. **Agesilao e Pompeu**. Tradução: Emma Luppino Manes, Arnaldo Marcone. Seggiano di Pioltello: BUR Rizzoli, 2021.

PLUTARCO. **Tutti i Moralia**. Tradução: Emanuele Lelli, Giuliano Pisani. Milano: Bompiani, 2018.

POLIBIO. **Storie**. Volume primo (Libri I-II). Tradução: Manuela Mari. Trebaseleghe: BUR Rizzoli, 2017.

POLIBIO. **Storie**. Volume secondo (Libri III-IV). Tradução: Manuela Mari. Vignate: BUR Rizzoli, 2018.

POLIBIO. **Storie**. Volume terzo (Libri V-VI). Tradução: Manuela Mari. Vignate: BUR Rizzoli, 2021.

POLIBIO. **Storie**. Volume quarto (Libri VII-XI). Tradução: Manuela Mari. Seggiano Pioltello: BUR Rizzoli, 2019.

POLIBIO. **Storie**. Volume quinto (Libri XII-XVIII). Tradução: Manuela Mari. Vignate: BUR Rizzoli, 2018.

POLIBIO. **Storie**. Volume settimo (Libri XXVIII-XXXIII). Tradução: Manuela Mari. Vignate: BUR Rizzoli, 2018.

PONTINI, Filippo Maria (org.). **Antologia palatina III:** Libri IX-XI. Torino: Einaudi, 1980.

PSEUDO CALÍSTENES. **Vida y hazañas de Alejandro de Macedonia**. Tradução: Carlos García Gual. Barcelona: Planeta-DeAgostini, 1998.

RUIZ, José Miguel García (org.). **Oradores menores:** Discursos y fragmentos. Madrid: Editorial Gredos, 2000.

SAINT JUSTIN MARTYR. **The fathers of the church:** The first apology, the second apology, dialogue with Trypho, exhortation to the greeks, discourse to the greeks, the monarchy or the rule of God. Tradução: Thomas B. Falls. 4. ed. Washington D.C: The catholic university of america press, 1948.

SENECA. **Tutte le opere**: dialoghi, trattati, lettere e opere in poesia. Tradução: Ilaria Ranelli. Milano: Bompiani, 2000.

SENOFONTE. **Tutti gli scritti socratici:** Apologia di Socrate, Memorabili, Economico, Simposio. Tradução: Livia De Martinis. Milano: Bompiani, 2013.

SENOFONTE. **Elleniche**. Tradução: Giovanna Daverio Rocchi. Vignate: BUR Rizzoli, 2020.

SENOFONTE. **Anabasi**. Tradução: Fiorenza Bevilacqua. Torino: UTET, 2006.

SEXTI POMPEI FESTI. **De verborum significatione quae supersunt:** Cum Pauli epitome emendata et annotata a Carolo Odofredo Muellero. MÜLLER, Karl Otfried (ed.). Leipzig: Teubneriana, 1839.

STRABO. **The Geography**: Volume I (Books I-II). Tradução: Horace Leonard Jones. London: Loeb Classical Library, 1917.

STRABO. **The Geography**: Volume II (Books III-V). Tradução: Horace Leonard Jones. London: Loeb Classical Library, 1923.

STRABO. **The Geography**: Volume III (Books VI-VII). Tradução: Horace Leonard Jones. London: Loeb Classical Library, 1924.

STRABO. **The Geography**: Volume IV (Books VIII-IX). Tradução: Horace Leonard Jones. London: Loeb Classical Library, 1927.

STRABO. **The Geography**: Volume V (Books X-XII). Tradução: Horace Leonard Jones. London: Loeb Classical Library, 1961.

STRABO. **The Geography**: Volume VI (Books XIII-XIV). Tradução: Horace Leonard Jones. London: Loeb Classical Library, 1960.

STRABO. **The Geography**: Volume VII (Books XV-XVI). Tradução: Horace Leonard Jones. London: Loeb Classical Library, 1930.

SVETONIO. **Vite dei Cesari**. Tradução: Felice Dessì. Seggiano di Pioltello: BUR Rizzoli, 2019.

TEIJEIRO, Manuel García; TEJADA, Maria Teresa Molinos (org.). **Bucólicos griegos**. Madrid: Editorial Gredos, 1986.

TUCIDIDE. **Le storie**. Volume I. Tradução: Guido Donini. Torino: UTET, 2005.

TUCIDIDE. **Le storie**. Volume II. Tradução: Guido Donini. Torino: UTET, 2005.

BIBLIOGRAFIA

ACHILLI, Ilenia. Massimo di Tiro e la fortuna di Diodoro Siculo. **Maia: Rivista di letterature classiche**, v. 3, n. 64, p. 471-492, 2012a.

ACHILLI, Ilenia. Diod. Sic. 20,43,7. percorsi polibiani nella Biblioteca Storica. **Sileno: Rivista Semestrale di studi classici e cristiani**, 2012b.

AGOSTINETTI, Anna Simonetti. Introduzione: Le fonti. *In*: DIODORO SICULO. **Biblioteca Storica**: XVIII-XX. Milano: Rusconi Libri, 1988.

ALASÀ, Francisco Parreu. Introducción. *In:* DIODORO DE SICILIA. **Biblioteca Histórica**. Madrid: Editorial Gredos, 2001.

ALGANZA ROLDÁN, Minerva. Epaminondas (D.S. XV, 88). **Florentia Iliberritana**, Granada, 1992.

ALONSO-NÚÑEZ, José Miguel. **The idea of universal history in Greece**: From Herodotus to the age of Augustus. Amsterdam: J. C. Gieben, 2002.

ALTINI, Carlo. **Progresso**. Pisa: Edizioni della Normale, 2015.

AMBAGLIO, Delfino. Diodoro Siculo. *In:* VATTUONE, Riccardo (org.). **Storici greci d'Occidente**. Bologna: Il Mulino, 2002. p. 301-341.

AMBAGLIO, Delfino. **La Biblioteca Storica di Diodoro Siculo:** Problemi e Metodo. Italia: New Press, 1995.

AMBAGLIO, Delfino. Diodoro Siculo tra storia locale e storia indigena. **Atti del convegno di studi**, Caltanissetta, p. 81-86, 2005.

AMBAGLIO, Delfino. Introduzione alla Biblioteca Storica di Diodoro. *In:* AMBAGLIO, Dino; LANDUCCI, Franca; BRAVI, Luigi. **Diodoro Siculo: Biblioteca Storica.** Un commento storico. Milano: Vita e Pensiero, 2008a. p. 3-103.

AMBAGLIO, Delfino. Eracle aveva tempo da perdere in Sicilia. **Aristonothos**, Milano, v. 2, 2008b. p. 1-8.

ANDREAU, Jean; SCHNAPP, Alain; SCHMITT-PANTEL, Pauline. Paul Veyne et l'évergétisme. **Annales. Economies, sociétés, civilisations**, Paris, v. 33, n. 2, 1978.

ANTONACCIO, Carla M. Colonization and the Origins of the Hero Cult. **Skrifter Utgivna Av Svenska Institutet I Athen**, Stockholm, v. 8, 1999.

BADIAN, E. The deification of Alexander the Great. *In:* DELL, Harry J. (ed.). **Ancient Macedonian studies in honor of Charles F. Edson**. Thessaloniki: Institute for Balkan Studies, 1981.

BAYNHAM, Elizabeth. The question of macedonian divine honours for Philip II. **Mediterranean Archaeology**, Australia, v. 7, 1994.

BANDINI, Michele. Diodoro Siculo alla scuola di Manuele Crisolora. **Studi medievali e umanistici**, Messina, 2019.

BALDASSARRI, Mariano. Intorno all'utopia di Giambulo. **Rivista di Filosofia Neo-Scolastica**, Milano, v. 65, n. 2, 1973.

BEARZOT, Cinzia. Filisto di Siracusa. *In*: VATTUONE, Riccardo (org.). **Storici greci d'occidente**. Bologna: Il Mulino, 2002.

BEATRICE, P. F. Diodore de Sicile chez les apologistes. *In*: POUDERON, B.; DORÉ, J. (ed.). **Les apologistes chrétiens et la culture grecque**. Paris, Beauchensne, 1998. p. 219-236.

BELL, Malcolm. Centro e periferia nel regno siracusano di Ierone II. *In:* VALLET, Georges (org.). **La colonisation grecque en Méditerranée occidentale:** Actes de la rencontre scientifique en hommage à Georges Vallet organisée par le Centre Jean-Bérard. Roma: École française de Rome, 1999.

BERTOLI, Marcello. Diodoro e l'egemonia tebana: il caso di Orcomeno. *In:* AMBAGLIO, Dino (org.). **Syngraphé:** Epitomati ed epitomatori: il crocevia di Diodoro Siculo. Como: Edizioni New Press, 2005.

BERTRAC, Pierre. Introduction: Les éditions. *In:* DIODORE DE SICILE. **Bibliothèque Historique**. Paris: Les Belles Lettres, 1993.

BIANCHETTI, Serena. Il V libro della Biblioteca storica di Diodoro e l'<<isolario>> dei Greci. *In*: AMBAGLIO, Dino (org.). **Syngraphé**: Atti del convegno "Epitomati ed epitomatori: il crocevia di Diodoro Siculo". Como: Edizioni New Press, 2005.

BIANCHETTI, Serena. Ethno-geography as a key to interpreting historical leaders and their expansionist policies in Diodoros. *In:* HAU, Lisa Irene; MEEUS, Alexander; SHERIDAN, Brian (ed.). **Diodoros of Sicily:** Historiographical theory and practice in the Bibliotheke. Paris: Studia Hellenistica, 2018.

BIDEZ, Joseph; CUMONT, Franz. Les Mages Hellénisés: Zoroastre, Ostanès et Hystaspe d'après la tradition grecque. **Paris: Les Belles Lettres**, 2007.

BILLOWS, Richard A. Kings and colonists: Aspects of Macedonian imperialism. **Leiden: Brill**, 1995.

BODDEZ, Thibaut. Entre le roi et la cité: Remarques sur le développement des cultes heroïques entre 336 et 150. **Erga-Logoi: Rivista di storia letteratura diritto e culture dell'antichità**, Milano, v. 4, n. 2, 2016.

BOECKLER, Johann Heinrich**. Lectiones Polybianae**. Estrasburgo, [s.n.], 1670.

BOEMUS, Johannes. **Omnium gentium mores leges et ritus**. Paris, 1588.

BOSWORTH, A. B. **Alexander and the East:** The tragedy of Triumph. Oxford: Clarendon Press, 1996.

BOTFIELD, Beriah (ed.). **Praefationes et epistulae editionibus principibus auctorum veterum**. London: Cambridge University Press, 1861.

BOTTERI, Paula. Arbitraire d'un éditeur et extraits disparus: Photius, 244, Diodore de Sicile. **Mélanges de l'École française de Rome**, Roma, v. 95, n. 2, 1983.

BOTTERI, P. **Les fragments de l'histoire des Gracques dans la 'Bibliothèque' de Diodore de Sicile**. Genève: Librairie Droz, 1992.

BOULANGER, André. **Aelius Aristide et la sophistique dans la province d'Asie.** De Boccard, Paris, 1923.

BOUNOURE, Gilles. Eusèbe citateur de Diodore. **Revue des Études Grecques**, Paris, 1982.

BRACCESI, Lorenzo. **Lo spazio atlantico da Alessandro a Cesare.** Publications de l'École Française de Rome, Roma, 2007.

BRAUN, Martin. **History and romance in Graeco-Oriental literature**. Oxford: Basil Blackwell, 1938.

BRAUNERT, Horst. Die heilige insel des Euhemeros in der Diodor-überlieferung. **Rheinisches Museum für Philologie**, Kiel, v. 108, 1965.

BRELICH, Angelo. **Gli eroi greci: Un problema storico-religioso.** Edizioni dell'Ateneo, Roma, 1958.

BOSWORTH, A. B. Heroic Honours in Syracuse. *In:* HECKEL, Waldemar; TRITLE, Lawrence A. (ed.). **Crossroads of history: the age of Alexander.** Regina Books, Claremont, 2003. p. 11-29.

BUORA, Alessandra Scarpa Bonazza. **Libertà e tirannide in un discorso "siracusano" di Diodoro Siculo**. Roma: L'"Erma" di Bretschneider, 1984.

BURKE, Peter. A Survey of the Popularity of Ancient Historians, 1450-1700. **History and Theory**, v. 5, n. 2, 1966.

BURTON, Anne. **Diodorus Siculus, Book I, A commentary.** E. J. Brill, Leiden, 1972.

CANEVA, Stefano. Isotheoi ed heroikai timai in Diodoro: fra tempo del mito, Sicilia classica ed Ellenismo. **Hesperia**, Atene, 2021.

CANEVARO, Mirko. Introduzione. *In:* DEMOSTENE. **Contro Leptine**. Tradução: Mirko Canevaro. De Gruyter, Berlim, 2016. p. 1-107.

CANFORA, Luciano. Introduzione. *In:* DIODORO SICULO. **Biblioteca Storica**. Tradução: Gian Franco Gianotti. Sellerio editore Palermo, Palermo, 1986. p. I-XXV.

CANFORA, Luciano. Libri e biblioteche. *In:* CANFORA, Luciano; CAMBIANO, Giuseppe; LANZA, Diego (org.). **Lo spazio letterario della Grecia antica:** La ricezione e l'attualizzazione del testo. Salerno editrice, Roma, 1995.

CANFORA, Luciano. L'idea del progresso nell'antichità classica. **Futuro Classico**, Bari, n. 1, 2015.

CASEVITZ, Michel. Le vocabulaire politique de Diodore de Sicile: πολιτεία, πολίτευμα et leur famille. **Ktèma: civilisations de l'Orient, de la Grèce et de Rome antiques**, Strasbourg, n. 15, 1990.

CASEVITZ, Michel. **Sur les fragments des historiens grecs, particulièrement Diodore de Sicile.** École Française de Rome, Roma, 2002.

CÀSSOLA, Filippo. Introduzione. *In:* HAASE, W. (ed.). **Teilband Sprache und Literatur:** Literatur der augusteischen Zeit: Allgemeines; einzelne Autoren**.** De Gruyter, Berlim, 1982. v. 30/1.

CÀSSOLA, Filippo. Le origini di Roma e l'età regia in Diodoro. *In:* GALVAGNO, E.; VENTURA, C. Molè (org.). **Mito Storia Tradizione:** Diodoro Siculo e la storiografia classica. Edizioni del Prisma, Catania, 1991.

CAVALLO, Guglielmo. La trasmissione dei testi antichi a Bisanzio. *In:* CANFORA, Luciano; CAMBIANO, Giuseppe; LANZA, Diego (org.). **Lo spazio letterario della Grecia antica:** La ricezione e l'attualizzazione del testo. Salerno editrice, Roma, 1995.

CECCARELLI, Paola. I "Nesiotika". **Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa**: Classe di Lettere e Filosofia, Pisa, v. 19, n. 3, 1989.

CHANIOTIS, Angelos. The Divinity of Hellenistic Rulers. *In:* ERSKINE, A. (ed.). **A companion to the Hellenistic World.** Blackwell, Oxford, 2003.

CHAMOUX, François. Un historien mal-aimé: Diodore de Sicile. **Bulletin de l'Association Guillaume Budé**, Paris, n. 3, 1990.

CHAMOUX, François. Introduction: Renomée de Diodore. *In:* DIODORE DE SICILE. **Bibliothèque Historique.** Les Belles Lettres, Paris, 1993.

CHARLESWORTH, Martin Percival. Some Observations on Ruler-Cult Especially in Rome. **The Harvard Theological Review**, United States, v. 28, n. 1, 1935.

CHRIST, Matthew R. Liturgy Avoidance and Antidosis in Classical Athens. **Transactions of the American Philological Association**, United States, v. 120, 1990.

COHEN-SKALLI, Aude. Une theologia dipertita chez Évhémère de Messène?: Observations sur le fr. VI, 1 de Diodore (Euhem. T 25 W.). **Ktèma: civilisations de l'Orient, de la Grèce et de Rome antiques**, n. 36, 2011.

COHEN-SKALLI, Aude. Portrait d'un historien à son écritoire: méthode historique et technique du livre chez Diodore de Sicile. **Revue des Études Anciennes**, Bordeaux, n. 2, 2014.

COLE, Thomas. **Democritus and the sources of the greek anthropology.** American Philological Association, 1967.

COLLMANN, Wilhelm. **De Diodori Siculi fontibus:** Commentationis criticae capita quattuor. Teubneriana, Leipzig, 1869.

CONTARINO, Rosario. Ottavio d'Arcangelo. *In:* PAVAN, Massimiliano (org.). **Dizionario biografico degli italiani volume 32.** Istituto della Enciclopedia Italiana, 1986. Disponível em: https://www.treccani.it/enciclopedia/ottavio-d-arcangelo_(Dizionario-Biografico)/. Acesso em: 12 fev. 2025.

CORDIANO, G. La Suda e i libri perduti delle Koinai Historiai di Diodoro Siculo: conoscenza e sorte della Biblioteca Storica nel X secolo. Em VANOTTI, G. (org.). **Il lessico Suda e gli storici greci in frammenti.** Atti dell'incontro internazionale, Vercelli, 6-7 novembre 2008, Tivoli, 2010, p. 377-378.

CORDIANO, Giuseppe. La Biblioteca Storica di Diodoro di Agirio. *In:* DIODORO SICULO. **Biblioteca Storica:** Volume primo (libri I-III). BUR Rizzoli, Milano, 2018.

CORDIANO, Giuseppe. Dal mito alla storia: I libri IV-VIII. *In:* DIODORO SICULO. **Biblioteca Storica:** Volume secondo (libri IV-VIII). BUR Rizzoli, Milano, 2021.

CORSARO, Mauro. Ripensando Diodoro: Il problema della storia universale nel mondo antico. **Mediterraneo Antico:** Economie Società Culture, Roma, p. 405-436, 1998.

CURRIE, Bruno. Euthymos of Locri: A case of study in heroization in the classical period. **Journal of Hellenic Studies**, v. 122, p. 24-44, 2002.

DA SILVA, Glaydson José; FUNARI, Pedro Paulo; GARRAFFONI, Renata Senna. Recepções da Antiguidade e usos do passado: estabelecimento dos campos e sua presença na realidade brasileira. **Revista Brasileira de História**, São Paulo, v. 40, n. 84, 2020.

DE ANGELIS, Franco; GARSTAD, Benjamin. Euhemerus in Context. **Classical Antiquity**, United States, v. 25, n. 2, 2006.

DE ROMILLY, Jacqueline. Thucydide et l'idée de progrès. **Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa:** Lettere, Storia e Filosofia, Pisa, v. 35, n. 3, 1966.

DE ROMILLY, Jacqueline. **La douceur dans la pensée grecque**. Paris: Les Belles Lettres, 1979.

DE SANCTIS, Gaetano. **Ricerche sulla storiografia siceliota**: Appunti da lezioni accademiche. S.F Flaccovio Editore, Palermo, 1958.

DEVILLERS, O. Un portrait <<césarien>> de Gélon chez Diodore de Sicile (XI, 20-26). **L'antiquité classique**, Bruxelles, v. 67, 1998.

DREWS, Robert. Diodorus and his sources. **The American Journal of Philology**, v. 83, n. 4, 1962.

DODDS, E. R. **The Greeks and the irrational.** University of California Press, London, 1951.

DODDS, E. R. **The Ancient Concept of Progress: and other Essays on Greek Literature and Belief.** Clarendon Press, Oxford, 1973.

DONLAN, Walter. Political reciprocity in Dark Age Greece: Odysseus and his hetairoi. *In:* GILL, Christopher; POSTLETHWAITE, Norman; SEAFORD, Richard (ed.). **Reciprocity in Ancient Greece.** Oxford University Press, Oxford, 1998.

DUDZIŃSKI, Andrzej. Drafting the Bibliotheke. Diodorus Siculus' Writing Process. **Klio**, Berlim, ed. 105, p. 151-172, 2023.

DURVYE, Cécile. The role of the gods in Diodoros' Universal History: Religious thought and history in the Historical Library. *In:* HAU, Lisa Irene; MEEUS, Alexander; SHERIDAN, Brian (ed.). **Diodoros of Sicily:** Historiographical theory and practice in the Bibliotheke. Studia Hellenistica, Paris, 2018.

EILERS, Claude. **Roman Patrons of Greek Cities.** Oxford University Press, Oxford, 2002.

EKROTH, Gunnel. **The sacrificial rituals of Greek hero-cults in the Archaic to the early Hellenistic periods.** Centre International d'Étude de la Religion Grecque Antique, Liège, 2002.

EKROTH, Gunnel. Heroes and Hero-Cults. *In:* OGDEN, Daniel (org.). **A Companion to Greek Religion.** Blackwell Publishing, Oxford, 2007. cap. 6, p. 100-114.

ERSKINE, Andrew. **Troy between Greece and Rome:** Local tradition and imperial power. Oxford University Press, Oxford, 2001.

ERSKINE, Andrew. Ruler Cult and the Early Hellenistic City. *In*: HAUBEN, Hans; MEEUS, Alexander (ed.). **The age of the successors and the creation of the hellenistic kingdoms (323-276 B.C.)**. Leuven: Peeters Publishers Leuven, 2014.

FARAGUNA, Michele. **Atene nell'età di Alessandro:** Problemi politici, economici, finanziari. Accademia reale dei Lincei, Roma, 1992.

FARRINGTON, Benjamin. **Diodorus Siculus:** Universal Historian. University of Wales Press Board, Swansea, 1937.

FINLEY, Moses I. **The world of Odysseus.** The Viking Press, New York, 1954.

FINLEY, Moses I. **Storia della Sicilia antica.** Tradução de Lucia Biocca Marghieri. Editori Laterza, Bari, 1985.

FREDRICKSMEYER, E. A. Divine Honors for Philip II. **Transactions of the American Philological Association**, Baltimore, v. 109, n. 61, 1979.

FREDRICKSMEYER, E. A. The Origin of Alexander's Royal Insignia. **Transactions of the American Philological Association**, Baltimore, v. 127, 1997.

FREDRICKSMEYER, Ernst. Alexander the Great and the Kingdom of Asia. *In:* BOSWORTH, A. B.; BAYNHAM, E. J. (ed.). **Alexander the Great in fact and fiction.** Oxford University Press, Oxford, 2000.

FROMENTIN, Valérie. La Tychè chez Diodore de Sicile ou la place de la causalité divine dans la Bibliothèque historique. **Signes et destins d'élection dans l'Antiquité**, Besançon, p. 229-241, 2006.

GABBA, Emilio. True History and False History in Classical Antiquity. **The Journal of Roman Studies**, Roma, v. 71, p. 50-62, 1981.

GABBA, Emilio. Aspectos culturales del imperialismo romano. *In*: GABBA, Emilio; LAFFI, Umberto (org.). **Sociedad y política en la Roma republicana**: siglos III-I a.C. Pisa: Pacini editore, 2000.

GALVAGNO, E.; VENTURA, C. Molè (coord.). **Mito Storia Tradizione:** Diodoro Siculo e la storiografia classica. Edizioni del Prisma, Catania, 1991.

GATTINONI, Franca Landucci. La figura di Tolomeo nei libri XVIII-XX di Diodoro. *In*: GALVAGNO, E.; VENTURA, C. Molè (coord.). **Mito Storia Tradizione:** Diodoro Siculo e la storiografia classica. Catania: Edizioni del Prisma, 1991.

GATTINONI, Franca Landucci. **Duride di Samo**. Roma: L'"Erma" di Bretschneider, 1997.

GATTINONI, Franca Landucci. Per un commento storico al libro XVIII di Diodoro: Riflessioni preliminari. *In:* AMBAGLIO, Dino (org.). **Syngraphé:** Epitomati ed epitomatori: il crocevia di Diodoro Siculo. Como: Edizioni New Press, 2005.

GAUTHIER, Pierre. **Les cités grecques et leurs bienfaiteurs (IVe-Ier s. av. J.-C.):** Contribution à l'histoire des institutions. Suppléments au Bulletin de Correspondance Hellénique, Athènes, 1985.

GIANGIULIO, Maurizio. **Greci e non-Greci in Sicilia alla luce dei culti e delle leggende di Eracle.** École Française de Rome, Roma, 1983.

GIALLOMBARDO, Anna Maria Prestianni. Diodoro, Filippo II e Cesare. *In:* GALVAGNO, E.; VENTURA, C. Molè (org.). **Mito Storia Tradizione: Diodoro Siculo e la storiografia classica.** Edizioni del Prisma, Catania, 1991.

GIALLOMBARDO, Anna Maria Prestianni. La tradizione manoscritta della Bibliotheke di Diodoro: Riflessioni sulle edizioni critiche. **Mediterraneo Antico: Economie Società Culture**, Pisa, p. 485-504, 1998.

GIOVANNELLI-JOUANNA, Pascale. La monographie consacrée à Héraclès dans le livre IV de la Bibliothèque historique de Diodore de Sicile: tradition et originalité. **Bulletin de l'Association Guillaume Budé**, Paris, n. 1, p. 83-109, 2001.

GIOVANNELLI-JOUANNA, Pascale. Sicile mythique, Sicile historique: la place de la Sicile dans l'histoire universelle de Diodore. **Dialogues d'histoire ancienne**, n. 6, p. 21-41, 2011.

GIUA, Maria Antonietta. Il dominio romano e la ricomposizione dei conflitti sociali: Conquista romana e provvidenza storica: Diodoro Siculo. *In*: SETTIS, Salvartore (org.). **I Greci: Storia, Cultura, Arte, Società**: 2. Una storia greca: III. Trasformazioni. Torino: Giulio Einaudi Editore, 1998. p. 894-905.

GOUKOWSKY, Paul. Diodore de Sicile, Pompéien repenti?. **Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres**, Paris, n. 2, 2004.

GRAHAM, A. J. **Colony and mother city in ancient Greece.** Barnes & Noble, New York, 1964.

GRASSI, Liliana. Diodoro Siculo nel trattato del Filarete: un codice Diodoreo nella biblioteca degli Sforza? **Aevum**, Milano, v. 61, n. 1, 1987.

GREEN, Peter. **John Skelton.** Longmans, London, 1960.

GRIFFITHS, Jane. **John Skelton and poetic authority:** Defining the liberty of speak. Oxford University Press, New York, 2006.

GYGAX, Marc Domingo. **Benefaction and rewards in ancient greek city:** The origins of euergetism. Cambridge University Press, Cambridge, 2016.

GYGAX, Marc Domingo. Classical Athens and the Invention of Civic Euergetism. *In:* GYGAX, Marc Domingo; ZUIDERHOEK, Arjan (org.). **Benefactors and the polis:** The Public Gift in the Greek Cities from the Homeric World to Late Antiquity. Cambridge University Press, Cambridge, 2020. p. 69-96.

HABICHT, Christian. Divine Honors for King Antigonus Gonatas in Athens. *In*: HABICHT, Christian. **The Hellenistic Monarchies**. The University of Michigan Press, Michigan. 2006. p. 285-289.

HARMAND, Jacques. Diodore IV, 19; V, 24: Héraklés, Alesia, César le Dieu. **Latomus**, Bruxelles, v. 26, n. 4, 1967.

HATZOPOULOS, Miltiades. The reliability of Diodorus' account of Philip II's assassination. *In*: BEARZOT, Cinzia; LANDUCCI, Franca (ed.). **Diodoro e l'altra Grecia**: Macedonia, Occidente, Ellenismo nella Biblioteca storica. Milano: Vita e Pensiero, 2005. p. 43-67.

HAU, Lisa Irene. Moralising and Immersive Big Man History: Diodorus' Representation of Gelon, Dionysius I, and Agathocles. *In*: DE VIDO, Stefania; DURVYE, Cécile (ed.). **Un monde partagé**: la Sicile du premier siècle av. J.-C. entre Diodore et Cicéron. Venezia: Edizioni Ca'Foscari, 2023.

HEYNE, C. G. De fontibus et auctoribus Historiarum Diodori et de eius auctoritate. *In:* DIODORI SICULI. **Biblioteca Historica.** Teubneriana, Leipzig, 1866.

HENRY, Alan S. **Honours and Privileges in Athenian Decrees:** The Principal Formulae of Athenian Honorary Decrees. Georg Olms Verlag, Hildesheim, 1983.

HERMAN, Gabriel. **Ritualised friendship & the greek city.** Cambridge University Press, Cambridge, 1987.

HOLM, Adolf. **Storia della Sicilia nell'antichità:** Vol. II. Tradução: G. B. dal Lago, Vittorio Graziadei. L'"Erma" di Bretschneider, Roma, 1965.

HOLM, Adolf. **Storia della Sicilia nell'antichità:** Vol. III. Tradução: Giuseppe Kirner. L'"Erma" di Bretschneider, Roma, 1965.

HONIGMAN, Sylvie. Euhemerus of Messene and Plato's Atlantis. **Historia**, v. 58, 2009.

HORNBLOWER, Jane. **Hieronymus of Cardia.** Oxford University Press, Oxford, 1981.

HUBERT, Henri. O culto aos heróis e suas condições sociais. Tradução: Rafael Faraco Benthien. **Editora da Universidade de São Paulo**, São Paulo, 2025.

HUMBERT, Michel. **Municipium et civitas sine suffragio:** L'organisation de la conquête jusqu'à la guerre sociale. École Française de Rome, Roma, 1978.

JENSEN, Freyja Cox. The popularity of ancient historians, 1450-1600. **The Historical Journal**, 2018.

JOURDAIN-ANNEQUIN, Colette. **Héraclès aux portes du soir:** Mythe et Histoire. Annales Littéraires de l'Université de Besançon, Paris, 1989.

KANTIRÉA, Maria. **Les dieux et les dieux augustes:** Le culte impérial en Gréce sous les Julio-claudiens et les Flaviens. Centre de recherches de l'antiquité grecque et romaine fondation nationale de la recherche scientifique, Athénes, 2007.

KLEBERG, Tönnes. Comercio librario y actividad editorial en el Mundo Antiguo. *In*: CAVALLO, Guglielmo (org.). **Libros, editores y público en el Mundo Antiguo**: Guía histórica y crítica. Madrid: Alianza Editorial, 1995.

KLEINGÜNTHER, Adolf. **Protos Euretes**: Untersuchungen Zur Geschichte Einer Fragestellung. Dieterich'sche Verlagsbuchhandlung, Leipzig, 1933.

KOORTBOJIAN, Michael. **The divinization of Caesar and Augustus**: Precedents, Consequences, Implications. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.

KORHONEN, K.; SORACI, Crisrtina. Forme amministrative e scelte linguistiche nelle epigrafi e nelle monete della Sicilia romana. **Gerión: Revista de Historia Antigua**, Madrid, 2019.

LADYNIN, Ivan A. Virtual History Egyptian Style: The Isolationist Concept of the Potter's Oracle and its Alternative. *In:* RUTHERFORD, Ian (org.). **Greco-Egyptian Interactions: Literature, Translation, and Culture, 500 BC–AD 300.** Oxford University Press, Oxford, 2016.

LANE, Christine Sharon. Archegetes, oikistes, and the new-oikistes: the cults of founders in Greek southern Italy and Sicily. Tese (Doutorado em filosofia) - **University of British Columbia**, Vancouver, 2009.

LANE FOX, Robert. **Travelling Heroes:** Greeks and their Myths in the Epic Age of Homer. Penguin Group, New York, 2008.

LAQUEUR, Richard. Diodorea. **Hermes**, Hamburg, n. 86, 1958.

LASSEL, Eugen. **De fortunae in Plutarchi operibus notione.** Kessinger, Marburgo, 1891.

LA TORRE, G. F. **Sicilia e Magna Grecia:** Archeologia della colonizzazione greca d'Occidente. Editori Laterza, Bari, 2011.

LEFÈVRE, François. Le livre XVI de Diodore de Sicile: observations sur la composition et le traitement des grands personnages. **Revue des Études Grecques**, v. 115, p. 518-537, 2002.

LE ROUX, Patrick. Rome et le Droit Latin. **Revue historique de droit français et étranger**, Paris, v. 76, n. 3, 1998.

LESKY, Albin. **Historia de la literatura griega:** II. Tradução: José Maria Díaz-Regañon López, Beatriz Romero. Editorial Gredos, Madrid, 2010.

LEWIS, D. M. Sicily, 413-368 b.C. *In:* LEWIS, D. M.; BOARDMAN, John; HORNBLOWER, Simon; OSTWALD, M. (ed.). **The Cambridge Ancient History:** Volume VI: The fourth Century B.C. Cambridge University Press, Cambridge, 1994.

LIDDEL, Peter. **Civic Obligation and Individual Liberty in Ancient Athens.** Oxford University Press, Oxford, 2007.

LIPPOLIS, Enzo; ROCCO, Giorgio. **Archeologia Greca:** Cultura, società, politica e produzione. 2. ed. Pearson, Genova, 2020.

LIVERANI, Mario. **Assiria:** La preistoria dell'imperialismo. Editori Laterza, Bari, 2017.

LUCÀ, Santo. Il Diodoro Siculo Neap. gr. 4* è italogreco? **Bollettino della Badia greca di Grottaferrata**, v. 44, 1990.

LURAGHI, Nino. **Tirannidi arcaiche in Sicilia e in Magna Grecia:** Da Panezio di Leontini alla caduta dei Dinomenidi. Leo S. Olschki Editore, Firenze, 1994.

MACK, William. **Proxeny and Polis:** Institutional Networks in the Ancient Greek World. Oxford University Press, Oxford, 2015.

MADDOLI, Gianfranco. Il VI e V secolo a.C. *In:* GABBA, Emilio; VALLET, Georges (org.). **La Sicilia antica:** La Sicilia greca dal VI secolo alle guerre puniche. Società editrice Storia di Napoli del Mezzogiorno continentale e della Sicilia, Napoli, 1980. v. II, 1, cap. 1.

MALKIN, Irad. **Religion and Colonization in Ancient Greece.** E. J. Brill, Leiden, 1987.

MALKIN, Irad. Networks and the Emergence of Greek Identity. **Mediterranean Historical Review**, London, v. 18, n. 2, p. 56-74, 2003.

MANGANARO, Giacomo. Una bilbioteca storica nel ginnasio di Tauromenio e il P.Oxy. 1241. **Parola del passato**, n. 29, 1974.

MANGANARO, Giacomo. La provincia romana. *In:* GABBA, Emilio; VALLET, Georges (org.). **La Sicilia antica:** La Sicilia romana. Società editrice Storia di Napoli del Mezzogiorno continentale e della Sicilia, Napoli, 1980. v. II, 2, cap. 3.

MANGANARO, Giacomo. La Sicilia da Sesto Pompeo a Diocleziano. *In:* TEMPORINI, Hildegard; HAASE, Wolfgang (ed.). **Aufstieg und niedergang der römischen welt (ANRW):** Politische geschichte (provinzen und randvölker: Sizilien und Sardinien; Italien und Rom; allgemeines). De Gruyter, Berlim, 1988. v. 11, p. 3-89.

MANRICOLA, John. **Authority and tradition in ancient historiography.** Cambridge University Press, United States, 1997.

MANRICOLA, John. Universal History from Ephorus to Diodorus. **A Companion to Greek and Roman Historiography**, ed. 1, p. 155-163, 2007.

MANZANO, Teresa Martínez. **Constantino Láscaris:** Semblanza de un umanista bizantino. Consejo superior de investigaciones cientificas, Madrid, 1998.

MARROU, Henri-Iréné. **Histoire de l'education dans l'antiquité.** Éditions du Seuil, Paris, 1948.

MAZZARINO, Santo. **Il pensiero storico classico I, 1**. Editori Laterza Bari, 1990.

MAZZARINO, Santo. **Il pensiero storico classico II, 1.** Editori Laterza, Bari, 1973a.

MAZZARINO, Santo. **Il pensiero storico classico II, 2.** Editori Laterza, Bari, 1973b.

MAZZUCCHI, Carlo Maria. Leggere i classici durante la catastrofe (Costantinopoli, Maggio-Agosto 1203): Le note marginali al Diodoro Siculo Vaticano Gr. 130: Parte prima: stratigrafia. **Aevum**, Milano, v. 68, p. 164-218, 1994.

MCCORMICK, Michael. The Birth of the Codex and the Apostolic Life-Style. **Scriptorium**, v. 39, n. 1, p. 150-158, 1985.

MILITELLO, Paolo. Falsa testimonianza: Apocrifi cartografici nella Sicilia del Seicento. **Archivio storico per la Sicilia Orientale**, p. 9-59, 2001.

MISTRETTA, Marco Romani. **Invention and Discovery in Greek and Roman Thought.** Tese (Doutorado) - School of Arts & Sciences, Harvard University, 2018.

MOGGI, Mauro. **Sinecismi interstatali greci.** Edizioni Marlin Pisa, Pisa, 1976.

MOMIGLIANO, Arnaldo. The origins of universal history. **Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa**, v. 12, n. 2, p. 533-560, 1982.

MOMIGLIANO, Arnaldo. **Storia e storiografia antica.** Il Mulino, Bologna, 1987.

MOMMSEN, Theodor. **Die Römische Chronologie bis auf Caesar.** Weidmannsche Buchhandlung, Berlim, 1859.

MOMMSEN, Theodor. Fabius und Diodor. **Hermes**, Berlim, n. 13, 1878.

MORAIS, Cynthia. **As lições de história universal da Biblioteca Histórica de Diodoro de Sicília como processo educativo da humanidade.** Tese (Doutorado em História) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2008.

MORALES, F.A. Espaços competitivos: evergetismo monárquico, espaço urbano e integração na Atenas helenística (séc. II a.C.). **Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia**, n. 29, p. 47-59, 2017.

MOST, Glenn W. The rise and fall of Quellenforschung. *In:* BLAIR, Ann; GOEING, Anja-Silvia (ed.). **For the Sake of Learning:** Essays in Honor of Anthony Grafton volume 1**.** Brill, Boston, 2016.

MUCCIOLI, F. I Siracusani, Dione e l'Herrscherkult. **Simblos**, v. 2, p. 107–133, 1997.

MÜLLER, Christel. Evergétisme et pratiques financières dans les cités de la Grèce hellénistique. **Revue des Études Anciennes**, Bordeaux, v. 113, n. 2, 2011.

NENCI, Giuseppe. Il motivo dell'autopsia nella storiografia greca. **Studi Classici e Orientali**, Pisa, v. 3, 1955.

NEUBERT, Rudolf. **Spuren selbständiger Thätigkeit bei Diodor.** Programm des Gymnasiums zu Bautzen Ostern, Bautzen, 1890.

NISSEN, Heinrich. **Kritische Untersuchungen über die Quellen der vierten und fünften Dekade des Livius.** Weidmannsche Buchhandlung, Berlim, 1863.

NOCK, Arthur D. Notes on ruler cult I-IV. *In:* NOCK, Arthur D. **Essays on religion and the ancient world.** Harvard University Press, Cambridge, 1972. p. 134-159.

NOTHAFT, C. Philipp E. The Early History of Man and the Uses of Diodorus in Renaissance Scholarship: From Annius of Viterbo to Johannes Boemus. *In:* BLAIR, Ann; GOEING, Anja-

Silvia (ed.). **For the Sake of Learning:** Essays in Honor of Anthony Grafton volume 1. Brill, Boston, 2016.

O'SULLIVAN, James N. The Sesonchosis Romance. **Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik**, v. 56, 1984.

OLDFATHER, C. H. Introduction. *In:* DIODORUS OF SICILY**. In twelve volumes**. Loeb Classical Library, London, 1989.

ORRIOLS, Daniel Nieto. Recepción y crítica de la Biblioteca Histórica de Diodoro Sículo: Consideraciones historiográficas sobre sus problemas de originalidad y calidad como fuente. **História 396**, Santiago, n. 2, 2015.

OTRANTO, Rosa. La organización de las bibliotecas antiguas: πίνακες, catálogos de libros y fuentes literarias. **Myrtia**, Murcia, n. 39, 2024.

PALM, Jonas. **Über Sprache und Stil des Diodoros von Sizilien:** Ein Beitrag zur Beleuchtung der hellenistischen Prosa. C.W.K. Gleerup, Lund, 1955.

PAVAN, Massimiliano. La teoresi storica di Diodoro Siculo. **Lincei: Rendiconti morali**, Roma, v. XVI, 1961.

PAVAN, Massimiliano. Osservazioni su Diodoro, Polibio e la storiografia ellenistica. *In:* GALVAGNO, E.; VENTURA, C. Molè (org.). **Mito Storia Tradizione:** Diodoro Siculo e la storiografia classica. Edizioni del Prisma, Catania, 1991.

PEREIRA, Maria Helena da Rocha. **Estudos de História da Cultura Clássica**: cultura romana (II volume). Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1984.

PERRY, Ben Edwin. **The ancient romances**: A Literary-Historical Account of Their Origins. Los Angeles: University of California Press, 1967.

PETTEGREE, Andrew; WALSBY, Malcolm; WILKINSON, Alexander (ed.). **French Vernacular Books:** Books published in the French Language before 1601. Brill, Boston, 2007. v. 1.

PETTINATO, Giovanni. **Semiramide.** Rusconi Libri, Milano, 1985.

PFUNTNER, L. Reading Diodorus through Photius: The Case of the Sicilian Slave Revolts. **Greek, Roman, and Byzantine Studies**, p. 256-272, 2015.

PITTALUGA, Stefano. Poggio Bracciolini e as suas traduções latinas do grego. **Calíope:** Presença clássica, Rio de Janeiro, n. 43, 2022.

PITTIA, Sylvie. Diodore et l'histoire de la Sicile républicaine. **Dialogues d'histoire ancienne**, 2012.

PLÁCIDO, Domingo; FORNIS, César. Evergetismo y relaciones clientelares en la sociedad ateniense del siglo IV a.C. **Dialogues d'histoire ancienne**, Paris, v. 37, 2011.

PRETO, Paolo. Una lunga storia di falsi e falsari. **Mediterranea ricerche storiche**, v. 6, p. 11-38, 2006.

PORCARO, Michele. **Il Culto del Sovrano in età ellenistica**: gli esempi archeologici di Alessandria e Pergamo. 2018. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Letras Clássicas) - Facoltà di Lettere e Filosofia Dipartimento di Scienze dell'antichità Università di Roma La Sapienza, Roma, 2018.

RAAFLAUB, K. A. Homer to Solon: The rise of the 'Polis', the written sources. *In:* HANSEN, Mogens Herman (ed.). **The Ancient Greek city-state:** symposium on the occasion of the 250th anniversary of the Royal Danish Academy of Sciences and Letters, July, 1-4 1992. [S.n.], Copenhagen, 1993.

RATHMANN, Michael. **Diodor un seine "Bilbliotheke":** Weltgeschichte aus der Provinz. De Gruyter, Berlim, 2016.

RAWSON, Elizabeth. **Intellectual Life in the Late Roman Republic.** Duckworth, London, 1985.

REALE, Giovanni. **Estoicismo, Ceticismo e Ecletismo:** História da filosofia grega e romana. Vol. VI. Edições Loyola, São Paulo, 1994.

REYNOLDS, Leighton D.; WILSON, Nigel G. **Copisti e filologi**. Padova: Editrice Antenore, 1987.

ROBATHAN, Dorothy M. Diodorus Siculus in the italian Renaissance. **Classical Philology**, Chicago, v. 27, ed. 1, 1932.

RODRÍGUEZ, Héctor A. Vega. Diodoro de Sicilia y la historia universal. **Anuario de Historia Virtual**, 2019.

ROJO, José Maria Camacho. En torno a Diodoro de Sicilia y su concepción moralizante de la historia. *In:* TUERO, Jesús Lens (org.). **Estudios sobre Diodoro de Sicilia.** Universidad de Granada, Granada, 1994a. p. 63-71.

ROJO, José Maria Camacho. El concepto de Týche en Diodoro de Sicilia. *In:* TUERO, Jesús Lens (org.). **Estudios sobre Diodoro de Sicilia.** Universidad de Granada, Granada, 1994b. p. 81-95.

RÖMER, Thomas. **A origem de Javé:** O deus de Israel e seu nome. Tradução: Margarida Maria Cichelli Oliva. Paulus, São Paulo, 2016.

RUBINCAM, Catherine. The Nomenclature of Julius Caesar and the Later Augustus in the Triumviral Period. **Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte**, v. 41, n. 1, 1992.

RUBINCAM, Catherine. Did Diodorus Siculus take over Cross-references from his sources? **The American Journal of Philology**, v. 119, n. 1, p. 67-87, 1998.

RUBINCAM, Catherine. New and old approaches to Diodoros: Can they be reconciled? *In:* HAU, Lisa Irene; MEEUS, Alexander; SHERIDAN, Brian (ed.). **Diodoros of Sicily:** Historiographical theory and practice in the Bibliotheke. Peeters Publishers, Leuven, 2018.

RUIZ-MONTERO, Consuelo. P.Oxy.2466: The Sesonchosis Romance. **Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik**, v. 79, p. 51-57, 1989.

RYHOLT, Kim. Imitatio Alexandri in Egyptian literary tradition. *In:* WHITMARSH, Tim; THOMSON, Stuart (ed.). **The romance between Greece and the east.** Cambridge: Cambridge University Press, 2013.

SABBATINI, R. **Le scoperte dei codici latini e greci ne' secoli XIV e XV:** La miniatura a Roma del primo Rinascimento. G. C. Sansoni Editore, Firenze, 1905.

SACKS, Kenneth S. The lesser prooemia of Diodorus Siculus. **Hermes**, n. 4, 1982.

SACKS, Kenneth S. **Diodorus Siculus and the first century.** Princeton University Press, Princeton, 1990.

SACKS, Kenneth S. Diodoros of Sicily and the Hellenistic Mind. *In:* HAU, Lisa Irene; MEEUS, Alexander; SHERIDAN, Brian (ed.). **Diodoros of Sicily:** Historiographical theory and practice in the Bibliotheke. Peeters Publishers, Leuven, 2018.

SAMMARTANO, Roberto. La leggenda troiana in Diodoro. **Atti del II Convegno annuale di studi sulla Sicilia antica**, Caltanissetta, 2005, p. 10-26.

SÁNCHEZ, Pierre. L'isopoliteia chez Denys d'Halicarnasse: nouvelle interpretation. **Chiron:** Mitteilungen der Kommission für Alte Geschichte und Epigraphik des Deutschen Archäologischen Instituts, Berlim, 2016.

SANDERS, Lionel J. Diodorus Siculus and Dionysius I of Syracuse. **Historia**: Zeitschrift für Alte Geschichte, v. 30, n. 4, 1981.

SANDERS, Lionel J. Dionysius I of Syracuse and the Origins of the Ruler Cult in the Greek World. **Historia**: Zeitschrift für Alte Geschichte, v. 40, 1991.

SARTORI, Marco. Note sulla datazione dei primi libri della Bibliotheca Historica di Diodoro Siculo. **Athenaeum: Studi Periodici di Letteratura e Storia dell'Antichità**, Pavia, v. 61, 1983.

SARTORI, Marco. Storia, <<utopia>> e mito nei primi libri della Bibliotheca Historica di Diodoro Siculo. **Athenaeum: Studi Periodici di Letteratura e Storia dell'Antichità**, Pavia, v. 62, 1984.

SASSI, Maria Michela. La storia del pensiero: La costruzione della tradizione. *In:* SETTIS, Salvatore (org.). **I Greci: Storia, Cultura, Arte, Società:** 1. Noi e i Greci. Giulio Einaudi Editore, Torino, 1996.

SCHREINER, Peter. La historiografía bizantina en el contexto de la historiografía occidental y eslava. **Erytheia: Revista de estudios bizantinos y neogriegos**, n. 11-12, p. 55-63, 1990.

SCHNEIDER, Georg Julius. **De Diodori fontibus.** J. Draeger, Berlim, 1880.

SCHWARTZ, Eduard. **Griechische Geschichtschreiber.** Koehler & Amelang, Leipzig, 1959.

SENK, Hebert. Au sujet de l'expression συμμετρία dans Diodore I 98, 5-9. **Chronique d'Egypte**, Bélgica, v. 26, n. 51, 1951.

SERRATI, John. A Syracusan Private Altar and the Development of Ruler-Cult in Hellenistic Sicily. **Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte**, v. 57, n. 1, 2008.

SHALEV, Donna. The Role of εὑρήματα in the "Lives" of Diogenes Laertius, and Related Literature. **Hermes**, Berlim, 2006.

SHERWIN-WHITE, A. N. **The roman citizenship.** Oxford University Press, Oxford, 1973.

SIDERI, Cecilia. La fortuna di Diodoro Siculo fra Quattrocento e Cinquecento: Edizione critica dei volgarizzamenti della «Biblioteca storica», libri I–II. **De Gruyter**, Berlim, 2022.

SINCLAIR, R. K. **Democracy and participation in Athens.** Cambridge University Press, United States, 1988.

SISANI, Simone. Latinità non latina: o ius Latii come strumento di integrazione delle comunità provinciali in età repubblicana. **Gerión: Revista de Historia Antigua**, Madrid, 2018.

SNODGRASS, Anthony. An Historical Homeric Society?. **The Journal of Hellenic Studies**, Cambridge, v. 94, 1974.

SNODGRASS, Anthony. The Archaeology of the Hero. *In:* BUXTON, Richard (ed.). **Oxford readings in Greek Religion.** Oxford University Press, Oxford, 2000, p. 180-190.

SORACI, Cristina. **La Sicilia romana.** Carocci Editore, Roma, 2016.

SORACI, Cristina. Diritto latino, cittadinanza romana e municipalizzazione: trasformazioni graduali e progressive in Sicilia tra Cesare e Augusto. **Dialogues d'histoire ancienne**, Paris, v. 44, n. 1, 2018.

SORDI, Marta. Diodoro, Cesare e la Gallia. **Kokalos**, Palermo, v. 50, 2004.

STERN, Menahem. **Greek and Latin authors on Jews and Judaism.** The Israel Academy of Societies and Humanities, Jerusalem, 1976.

STONEMAN, Richard. Alexander and Dionysus. *In*: DOROSZEWSKI, Filip; KARŁOWICZ, Dariusz (ed.). **Dionysus and Politics**: Constructing Authority in the Graeco-Roman World. New York: Routledge, 2021.

STRONK, Jan P. **Semiramis' legacy:** The history of Persia according to Diodorus of Sicily. Edinburgh University Press, Edinburgh, 2017.

SULIMANI, Iris. **Diodorus' Mythistory and the Pagan Mission:** Historiography and Culture-heroes in the First Pentad of the Bibliotheke. Brill, Leiden, 2011.

TANCREDI, Matheus Pires de Campos Borges. **Honra no direito ático**. Dissertação (Mestrado em Direito) – Faculdade de Direito, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2013.

TAUFER, Matteo. Zalmoxis nella tradizione greca: Rassegna e rilettura delle fonti. **Quaderni di storia**, Trento, n. 68, 2008.

TRAINA, Giusto. Un testimone armeno sulla fortuna di Diodoro. **Quaderni di storia**, v. 42, p. 81-87, 1995.

TRIFIRÒ, Maria Stella. L'exemplum del Dinomenide Gelone tra memoria civica e storiografica. **Hórmos**: Ricerche di storia antica, Palermo, 2014.

THOMPSON, Homer A. Athens and the Hellenistic Princes. **Proceedings of the American Philosophical Society**, v. 97, n. 3, 1953.

THRAEDE, Klaus. Das lob des erfinders: Bemerkungen zur Analyse der Heuremata-Kataloge. **Rheinisches Museum für Philologie**, Koblenz, 1962.

TOO, Yun Lee. **The Idea of the Library in the Ancient World.** Oxford University Press, Oxford, 2010.

TREVISAN, Ruben Riccardo. Legislatori ispirati in Diodoro Siculo (I. 94. 1-2). **Rivista di cultura classica e medioevale**, Jerusalem, v. 51, n. 1, 2009.

TUERO, Jesús Lens. Introducción. *In*: TUERO, Jesús Lens (ed.). **Estudios sobre Diodoro de Sicilia**. Granada: Universidad de Granada, 1994a.

TUERO, Jesús Lens. Sobre la naturaleza de la Biblioteca Histórica de Diodoro de Sicília. *In*: TUERO, Jesús Lens (ed.). **Estudios sobre Diodoro de Sicilia**. Granada: Universidad de Granada, 1994b.

TUERO, Jesús Lens. La concepción del imperialismo romano en la Biblioteca Histórica de Diodoro de Sicilia. *In*: TUERO, Jesús Lens (ed.). **Estudios sobre Diodoro de Sicilia**. Granada: Universidad de Granada, 1994c.

TUERO, Jesús Lens. Diodoro de Sicilia y la mitificación de Seleuco I en la Historiografia Clásica. *In*: TUERO, Jesús Lens (ed.). **Estudios sobre Diodoro de Sicilia**. Granada: Universidad de Granada, 1994d.

VAN WEES, Hans. The law of gratitude: Reciprocity in anthropological theory. *In:* GILL, Christopher; POSTLETHWAITE, Norman; SEAFORD, Richard (ed.). **Reciprocity in Ancient Greece.** Oxford University Press, Oxford, 1998.

VAN WEES, Hans. Heroic Benefactors? The Limits of Generosity in Homer. *In:* GYGAX, Marc Domingo; ZUIDERHOEK, Arjan (org.). **Benefactors and the polis:** The Public Gift in

the Greek Cities from the Homeric World to Late Antiquity. Cambridge University Press, Cambridge, 2020, p. 15-43.

VANOTTI, Gabriella. Diodoro epitomato e le origini di Roma. *In:* AMBAGLIO, Dino (org.). **Syngraphé:** Epitomati ed epitomatori: il crocevia di Diodoro Siculo. Edizioni New Press, Como, 2005.

VATTUONE, Riccardo. **Sapienza d'occidente**: Il pensiero storico di Timeo di Tauromenio. Bologna: Pàtron Editore, 1991.

VEYNE, Paul. Panem et circenses: l'évergétisme devant les sciences humaines. **Annales. Economies, sociétés, civilizations**, Paris, v. 24, n. 3, 1969.

VEYNE, Paul. **Pão e Circo.** Tradução: Lineimar Pereira Martins. Editora Unesp, São Paulo, 2014.

VIDAL-NAQUET, Pierre. **Os gregos, os historiadores, a democracia:** o grande desvio. Companhia das Letras, São Paulo, 2002.

VIRGILIO, Biagio. **Lancia, diadema e porpora**: Il re e la regalità ellenistica. Pisa: Giardini editori e stampatori di Pisa, 2003.

VOLKMANN, Hans. Die Indirekte erzählung bei Diodor. **Rheinisches Museum für Philologie**, Köln, 1955.

VOLQUARDSEN, Christian August. **Untersuchungen über die Quellen der griechischen und sicilischen Geschichten bei Diodor, Buch XI bis XVI**. Tese (Doutorado) - Schwes'sche Buchhandlung, Kiel, 1868.

WALBANK, F. W. Monarchies and Monarchic ideas. *In*: WALBANK, F. W.; ASTIN, A. E.; FREDERIKSEN, M. W.; OGILVIE, R. M. (ed.). **The Hellenistic World**: Volume 7, Part 1. Cambridge: Cambridge University Press, 1984. p. 62-100.

WALBANK, F. W. Diodorus Siculus and the First Century by K. S. Sacks. **The Journal of Roman Studies**, Roma, v. 82, 1992.

WEBER, Max. **Economia e sociedade:** Fundamentos da sociologia compreensiva: Volume 2. Tradução: Regis Barbosa, Karen Elsabe Barbosa. Editora UnB, Brasília, 2004.

WESSELING, Pierre. Praefacio. *In:* **DIODORUS SICULUS.** Bibliotheca Historica: Libri quae supersunt. Societas Biponti, Zweibrücken, 1793.

WICKERSHAM, John. **Hegemony and Greek Historians**. United States: Rowman & Littlefield Publishers, Inc., 1994.

WOODHEAD, A. G. **Os gregos no ocidente.** Tradução: Maria da Madre de Deus Reynolds De Souza. Editorial Verbo, Lisboa, 1972.

WOOLF, Greg. Introduction: Approaching the ancient library. *In:* KÖNIG, Jason; OIKONOMOPOULOU, Katerina; WOOLF, Greg (ed.). **Ancient Libraries.** Cambridge University Press, Cambridge, 2013.

YARROW, Liv Mariah. **Historiography at the end of the Republic:** Provincial perspectives on roman rule. Oxford University Press, Oxford, 2006.

ZABEO, Laura. **I libri dei papi umanisti: La miniatura a Roma del primo Rinascimento.** Tese (Doutorado em História da Arte) - Università degli Studi Firenze, Florença, 2017.

ZAHRNT, M. Dions Rückkehr aus Leontinoi. **The Ancient History Bulletin**, v. 14, p. 171-179, 2000.

ZECCHINI, Giuseppe. L'atteggiamento di Diodoro verso Cesare e la composizione della **«Bibliotheca Historica»**. **Rendiconti: Istituto lombardo di scienze e lettere**, Milano, v. 112, 1978.

ZECCHINI, Giuseppe. La conoscenza di Diodoro nel tardoantico. *In:* GALVAGNO, E.; VENTURA, C. Molè (org.). **Mito Storia Tradizione:** Diodoro Siculo e la storiografia classica. Catania: Edizioni del Prisma, 1991.

ZHMUD, Leonid. In search of the first discoverers: Greek heurematography and the origin of the history of science. *In:* ZHMUD, Leonid. **The Origin of the History of Science in Classical Antiquity.** Berlim: Walter de Gruyter, 2006.

ZUIDERHOEK, Arjan. **The politics of munificence in the roman empire:** Citizens, Elites and Benefactors in Asia Minor. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.