



## Da condição humana: o tema na poesia grega arcaica

### *Of Human Condition: the Theme in Archaic Greek Poetry*

Giuliana Ragusa

Universidade de São Paulo (USP), São Paulo, São Paulo/Brasil

gragusa@usp.br

<https://orcid.org/0000-0002-4978-3451>

**Resumo:** O artigo discorre sobre a visão grega arcaica acerca do homem e de sua condição, pela qual apreendemos o tradicional pessimismo poético, que, sem ilusões, contempla corajosamente a fragilidade, a limitação e a finitude inerentes à natureza humana que, por elas, distingue-se da dos deuses que, portanto, nela têm o referente necessário para sua superioridade hierárquica no cosmo. Ao fazê-lo, transita por Homero, Hesíodo e Simônides, enfocando a mélica epinícia de Baquilides, especificamente, o *Epinício 5*, a fim de realçar o tema que ali tem tanto peso quanto o do elogio da vitória atlética: o da condição humana, sobretudo em sua instabilidade da fortuna e limitação do conhecimento.

**Palavras-chave:** poesia grega arcaica; mélica; Baquilides; humanidade; pessimismo.

**Abstract:** The article discusses the archaic Greek view of men and human condition, through which we learn of the traditional poetic pessimism that considers the fragility, the limitation and the finitude of human nature in a courageous and no-illusions manner. A nature that by its intrinsic qualities distinguishes itself from that of the gods to whom it is the necessary referent for their hierarchic cosmic superiority. By doing so, it moves through Homer, Hesiod and Simonides, but focuses on Bacchylides' epinician melic poetry, specifically, *Epinician 5*, in order to highlight the themes that therein are as important as that of praise for the athletic victory: the theme of human condition and the instability of fortune and limitation of knowledge.

**Keywords:** archaic Greek poetry; melic; Bacchylides; humanity; pessimism.

Ao se debruçar sobre Hesíodo (c. 700 a.C.) e seus dois grandes poemas, o didático-cosmogônico *Teogonia* e o didático-sapiencial *Trabalhos e dias*, que respectivamente cantam os surgimentos do cosmo e dos deuses, e do homem, Jenny Strauss Clay (2003, p. 94, tradução nossa) afirma: “Um

cosmo em que faltasse a humanidade pareceria algo incompleto aos olhos dos deuses. Se apenas eles existissem, não haveria criaturas que os honrassem e a eles sacrificassem. Em suma, sem os homens, os deuses careceriam do sentido de sua própria superioridade”.<sup>1</sup> Fundamental à definição da condição divina é, portanto, a da humana que, claro, tem na mortalidade a distinção essencial para com aquela, caracterizada pela imortalidade. E, como bem lembra Clay (2003, p. 94), mesmo no “mito das cinco raças”, uma das narrativas para o surgimento do homem e o estabelecimento da humana condição (*Trabalhos e dias*, versos 109-118), a geração da era de ouro – a primeira – se nos apresenta como de homens que, muito embora vivam como deuses, são mortais:

Χρύσειον μὲν πρότιστα γένος μερόπων ἀνθρώπων  
 ἀθάνατοι ποίησαν Ὀλύμπια δώματ' ἔχοντες,  
 οἱ μὲν ἐπὶ Κρόνου ἦσαν, ὅτ' οὐρανῷ ἐμβασίλευεν·  
 ὥστε θεοὶ δ' ἔζωον ἀκηδέα θυμὸν ἔχοντες  
 νόσφιν ἄτερ τε πόνων καὶ οἰζύος, οὐδέ τι δειλὸν  
 γῆρας ἐπῆν, αἰεὶ δὲ πόδας καὶ χεῖρας ὁμοῖοι  
 τέρποντ' ἐν θαλίῃσι, κακῶν ἔκτοσθεν ἀπάντων·  
 θνήσκον δ' ὥσθ' ὕπνῳ δεδμημένοι· ἐσθλὰ δὲ πάντα  
 τοῖσιν ἔην· καρπὸν δ' ἔφερε ζεῖδωρος ἄρουρα  
 αὐτομάτη πολλὸν τε καὶ ἄφθονον· [...]  
 (WEST, 1982, p. 100).

De ouro a primeiríssima linhagem de homens mortais foi feita pelos imortais que têm casas olímpias. Existiram na época de Crono, quando reinava no céu: como deuses viviam com ânimo sem aflição, afastados de labor, longe de agonia. Nem a infeliz velhice havia, e, sempre iguais nos pés e nas mãos, apaziam-se em festejos, além de todos os males; e morriam como por sono subjugados. Toda benesse possuíam: o fruto, que produzia o solo dá-trigo espontâneo, era farto e sem inveja; [...]  
 (HESÍODO, 2013, p. 37-39).<sup>2</sup>

<sup>1</sup> “A cosmos that lacked mankind would somehow appear incomplete in the eyes of the gods. If only gods existed, there would be no creatures to honor them or to sacrifice for them. In short, without men, the gods would lack a sense of their own superiority”.

<sup>2</sup> Tradução de Werner, com base na edição usada na citação do texto grego.

O modo como a condição humana é percebida em contraste com a divina faz com que se projete no cerne do pensamento grego a aguda consciência da limitação, da precariedade e da finitude próprias à sua natureza. É com essa consciência que o homem se pensa no mundo e na relação com o cosmo, os deuses, sua comunidade e as forças superiores, e dela emanam muitas das ideias mais tradicionais, resgatadas de nossas primeiras fontes – Homero, *c.* 750 a.C., Hesíodo. Ideias que jazem na configuração do pensamento sobre diversos aspectos da vida humana – e da morte –, configurando o chamado “pessimismo grego”. Uma delas concerne ao limitado conhecimento humano, que contrasta com o mais largo saber dos deuses que, ressalta James H. Lesher (2009, p. 21, tradução nossa), “vivem e podem observar o amplo mundo de seus lugares privilegiados”.<sup>3</sup> Ele afirma, ao discutir aquele pessimismo, elaborado na tradição poética, e o otimismo da filosofia da era clássica (*c.* 480-323 a.C.): “Os filósofos gregos não foram os primeiros a refletir sobre a natureza e o conhecimento humano; essa distinção pertence aos poetas da Grécia arcaica [*c.* 800-480 a.C.]” (LESHER, 1999, p. 225, tradução nossa).<sup>4</sup> Recorda, em seguida, o passo da *Odisseia* (canto 18, versos 130-137) em que o narrador nos mostra a falha de percepção dos pretendentes de Penélope em Ítaca. Estes que arrogantemente insultam o valor basilar da hospitalidade (*xenia*) não se dão conta da ruína que lhes sobrepairá; daí a reflexão de Odisseu disfarçado de mendigo, que os observa e haverá de puni-los:

οὐδὲν ἀκιδνότερον γαῖα τρέφει ἀνθρώποιο  
 πάντων, ὅσσα τε γαῖαν ἐπι πνεΐει τε καὶ ἔρπει.  
 οὐ μὲν γάρ ποτέ φησι κακὸν πείσεσθαι ὀπίσσω,  
 ὄφρ’ ἀρετὴν παρέχωσι θεοὶ καὶ γούνατ’ ὀρώρη·  
 ἀλλ’ ὅτε δὴ καὶ λυγρὰ θεοὶ μάκαρες τελέωσι,  
 καὶ τὰ φέρει ἀεκαζόμενος τετληότι θυμῷ.  
 τοῖος γάρ νόος ἐστὶν ἐπιχθονίων ἀνθρώπων,  
 οἷον ἐπ’ ἡμᾶρ ἄγησι πατὴρ ἀνδρῶν τε θεῶν τε.  
 (ALLEN, 1975b).

<sup>3</sup> “[...] they live forever and can observe the wide world from their superior vantage points”. Ver Wians (2009, p. 182).

<sup>4</sup> “The Greek philosophers were not the first to reflect on the nature and limits of human knowledge; that distinction belongs to the poets of archaic Greece”.

[...] nada mais débil que o homem a terra nutre  
entre tudo que sobre a terra respira e circula.  
Nunca alguém pensa que no futuro um mal sofrerá  
enquanto deuses ofertam sucesso, e os joelhos se mexem;  
mas quando deuses venturosos completam o funesto,  
também isso, sem o querer, suporta com ânimo resistente.  
É tal a mente dos homens sobre-a-terra  
como o dia que conduz o pai de varões e deuses.  
(HOMERO, 2018b, p. 481).

Comenta Leshner (1999, p. 225, tradução nossa): “Aqui, como em outras ocasiões nos poemas homéricos, os pensamentos dos mortais refletem apenas suas experiências presentes; os eventos que jazem à frente jazem também para além de seus poderes de compreensão”.<sup>5</sup> Homens que são, prossegue, e à exceção dos dotados pelos deuses “de poderes sobre-humanos de discernimento” (LESHNER, 1999, p. 225, tradução nossa),<sup>6</sup>

nem podem ‘pensar no que jaz antes ou depois’, nem atentar para o sábio conselho dos que podem. O mesmo tema permeia muito da poesia grega arcaica: mortais ‘pensam no que encontram, no que experimentam’, e falham em apreender o esquema maior das coisas. (LESHNER, 1999, p. 225-226, tradução nossa).<sup>7</sup>

Logo, o que chamamos “sabedoria”, no que tange aos homens, conclui Leshner (1999, p. 226, tradução nossa), “consiste em reconhecer as limitações inerentes à nossa existência moral e em ‘não ambicionar subir alto demais’”.<sup>8</sup> Limitações próprias dos seres efêmeros que somos – o termo *ephēmeros* (“o que está sobre [*epi-*] o dia [*hēmēra*]”) enfatizando a precariedade e a instabilidade em seus usos, segundo Hermann Fränkel

<sup>5</sup> “Here, as on other occasions in the Homeric poems, the thoughts of mortals reflect only their present experiences; the events that lie ahead lie also beyond their powers of comprehension”.

<sup>6</sup> “[...] superhuman powers of insight [...]”.

<sup>7</sup> “[...] neither ‘think of what lies before and after’ nor heed the wise counsel of those who can. The same runs through much of early Greek poetry: mortals ‘think what they meet with’ and fail to grasp the larger scheme of things”.

<sup>8</sup> “[...] consists in recognizing the limitations inherent in our mortal existence and ‘not aiming too high’”.

(1946, p. 135, tradução nossa),<sup>9</sup> que bem afirma: “Aplicado ao homem em geral, o termo ἐφήμερος [*ephēmeros*] reflete a tese de que a inconstância é parte inerente à natureza humana”.<sup>10</sup> E pensando as palavras de Odisseu sobre a incapacidade humana de perceber o que está sobre si, que antes citei aqui, Fränkel (1946 p. 135, tradução nossa) oferece esta imagem explicativa: “Isto é, um leão sempre é um leão, e um carneiro permanece sendo um carneiro; mas o homem é, por sua vez, leão e carneiro, de acordo com o dia de Zeus que sobre ele está posto”.<sup>11</sup>

Neste cenário, volto-me ao mélico<sup>12</sup> Baquilides (c. 518-452 a.C.) e a seu *Epinício 5*, ode celebratória à vitória (*nikē*) atlética – daí o termo *epinikion* – de Hierão, poderoso tirano de Siracusa, nos Jogos Olímpicos (476 a.C.), obtida por Ferenico, corcel de nome eloquente (“Porta-vitórias”). Como é da tradição dessa espécie mélica, e bem o vemos em seus grandes poetas, os contemporâneos Baquilides e Píndaro, o elogio ao destinatário, o *laudandus*, é equilibrado pela recordação a ele e ao público do que é a natureza humana. Assim no *Epinício 5*, em cujo decorrer o poeta *laudator* frisa que, em tempo de festa e de celebração do êxito humano, não é bom olvidar as limitações que cerceiam os passos dos mortais e a instabilidade intrínseca aos seus caminhos – a “inerente diferença entre a transitoriedade do feito humano” e a “inatingível constância” de Zeus, resume Mary Lefkowitz (1969, p. 91, tradução nossa),<sup>13</sup> sobre os versos 191-200, que nestes termos findam a ode.

<sup>9</sup> Ver Fränkel (1946, p. 131-145). O helenista tem por gatilho da discussão o famoso verso de Píndaro (*Pítica* 8, versos 95-96, tradução nossa): “Efêmeros: o que é alguém; o que não é alguém? Da sombra sonho é o ser humano” (ἐπάμεροι· τί δέ τις; τί δ’ οὐ τις; σκιᾶς ὄναρ ἄνθρωπος.). Para a argumentação contrária, em prol do sentido de brevidade temporal, ver Dickie (1976, p. 7-14).

<sup>10</sup> “Applied to man in general, the term ἐφήμερος reflects the thesis that inconstancy is inherent in human nature”.

<sup>11</sup> “That is, a lion is always a lion, and a sheep remains a sheep; but man is lion and sheep in turn, according to Zeus’ day that is upon him”.

<sup>12</sup> A canção para *performance* ao som da lira, em voz solo ou coral (com dança e outros instrumentos), também nomeada “lírica” a partir dos trabalhos de edição tardia na Biblioteca de Alexandria, sobretudo por Aristófanes de Bizâncio (c. 258-180 a.C.).

<sup>13</sup> “[...] the inherent difference between the transience of human achievement [...]”, “[...] unattainable constancy [...]”.

A canção<sup>14</sup> heroiciza o *laudandus*, o poeta elevando-o e perenizando-o em seus versos pela conquista, ao mesmo tempo que, na perspectiva do tradicional pessimismo poético grego, com sua corajosa lucidez, sem ilusões, lembra-lhe da precária, limitada e finita existência dos homens. É tradicional, como o pensamento que expressa, a linguagem com que cumpre seus propósitos – e em se tratando de poesia arcaica, de natureza oral, há uma função pragmática a desempenhar junto à comunidade: honesta e direta, sem torneios complexos de sintaxe e longas sentenças, toda amarrada em trama bem atada, ressalta Lefkowitz (1969, p. 43, tradução nossa), pela “reiteração [que] liga os diferentes assuntos do poema”<sup>15</sup> por meio de termos e imagens que se repetem e se rebatem, e por ideias unificadoras – como as da instabilidade da felicidade e da limitação do conhecimento humanos. Daí que se pode afirmar, com David Fearn (2012, p. 329, tradução nossa), que o epinício de Baquilides é “um poema tão sobre poesia e mortalidade, quanto o é sobre o elogio”.<sup>16</sup>

O proêmio (versos 1-36) é dirigido ao *laudandus*, e o poeta apresenta sua relação com ele de modo a mitigar a condição de poesia comissionada, que comprometeria a credibilidade do elogio oferecido: uma relação de reciprocidade numa de suas mais valorizadas formas, a da hospitalidade (*xenia*), que leva-o a qualificar Hierão como “amigo de hóspedes” (*philoxénōi*, verso 49), e sua canção, na abertura, como enviada pelo “hóspede” (*xénos*, 10) ao anfitrião em Siracusa.<sup>17</sup> Ademais, o poeta articula outros elementos retóricos relevantes à honestidade do elogio: as declaradas espontaneidade e habilidade ímpar do canto que envia ao destinatário – motivos do epinício –, dessa maneira se colocando em nível equivalente ao do governante.

A propósito da reciprocidade, como diz Bonnie MacLachlan (1993, p. 89, tradução nossa), em se tratando do epinício, a *kháris* “pode representar a própria canção de elogio ou o reconhecimento público que deve ser mantido vivo na canção; mas não se deve esquecer o fato de que representa

<sup>14</sup> Para tradução anotada, com comentário, ver Ragusa (2013, p. 216-228).

<sup>15</sup> “[...] reiteration [that] binds the different subjects of the poem together [...]”.

<sup>16</sup> “[...] a poem as much about poetry and mortality as it is about praise [...]”.

<sup>17</sup> Similarmente, Píndaro (*Olimpica 1*, verso 16) coloca a relação entre patrono – o mesmo Hierão, por ocasião da mesma vitória – e patrocinado, *laudandus* e *laudator*, em termos de *xenia*.

a gratificação de um homem, o vitorioso”.<sup>18</sup> O poeta da ode epinícia exerce, portanto, função essencial, pois a *kháris* “que confere representa uma gratificação da mais alta ordem, numa sociedade agudamente sensível ao elogio e à censura”,<sup>19</sup> arremata MacLachlan (1993, p. 90, tradução nossa) – sociedade tradicional da “cultura da vergonha”, em que nada é pior do que a desonra pública, o comprometimento da reputação, porque o lugar do indivíduo na comunidade é definido pelo olhar público que o avalia a partir de suas ações e palavras, ou seja, de sua dimensão ético-moral, de sua relação com seus pares, sua comunidade, sua linhagem, os deuses, o código de valores; e avalia-o pelo exercício de seus papéis sociais.

Sucede o proêmio a breve primeira parte (versos 37-49), que canta a vitória de Ferenico, sobre a qual, como é típico, diz só o estritamente necessário: a natureza da prova (corrida de cavalos); a identificação dos Jogos (Olímpicos); o histórico de conquistas do vencedor, a habilidade e facilidade de sua vitória, tal sua superioridade frente aos demais competidores, que o torna incomparável, como profere em juramento solene o poeta.

A esta segue-se outra etapa, bem sucinta: a *gnómē* (50-55) de transição à narrativa mítica da 2ª e mais extensa parte (56-175), isto é, a reflexão ético-moral que sintetiza a vivência humana em concisa formulação que encerra uma verdade empiricamente comprovada. De tal vivência o mito é *exemplum* ao qual a *gnómē* sucede ou precede, como aqui, antecipando a reflexão a que ele conduz. Os valores e a visão encerrados na *gnómē* e no relato mítico da canção de *performance* pública, como é da natureza da poesia arcaica, integram a memória cultural compartilhada pela audiência que, como o poeta, a partir dela identificam-se mutuamente. Portanto, como na imagem de John Herington (1985, p. 3), na poesia grega arcaica e clássica em geral, da “cultura da canção”<sup>20</sup> que vai dos anos de 750 aos de 400 a.C., a *gnómē* apresenta-se qual “longa acumulação de sabedoria pré-letrada altamente sofisticada: a sabedoria resultante da observação vagarosa e com clareza aguda de visão do modo como seres humanos agem, em comunidades

<sup>18</sup> “[...] can represent praise song itself or the public recognition that must be kept alive in song; but not to be forgotten is the fact that it represents the gratification of one man, the victor”.

<sup>19</sup> “[...] he provides represents gratification of the highest order in a society acutely sensitive to praise and blame”.

<sup>20</sup> A expressão largamente usada, *song-culture*, é de Herington (1985, p. 3).

vívidas, de todo privadas da distração dos livros” (HERINGTON, 1985, p. 66, tradução nossa).<sup>21</sup> Apresenta-se, continua, como espécie de arte de viver, “baseada não em princípios racionais, mas no antigo reservatório de experiência humana, os mitos” (HERINGTON, p. 70, tradução nossa),<sup>22</sup> as narrativas tradicionais que percorrem gerações no correr dos tempos. Destas, anota Herington (1985, p. 69, tradução nossa), o *corpus* arcaico e clássico formava o que era quase “um universo moral e imaginativo em seus próprios termos, compartilhado por todos, e a um só tempo próximo da audiência, por causa de sua familiaridade, e distante e autorizado, por causa de sua antiguidade”.<sup>23</sup> Logo, pode-se dizer com o helenista que a formulação gnômica “é central à tradição poética pré-trágica. O poeta grego afirmava ser, e era percebido como, um *mestre do como viver*” (HERINGTON, 1985, p. 70, tradução nossa),<sup>24</sup> algo que Herington julgava menos observado pelos acadêmicos do que deveria ser, já que se trata de poesia de natureza oral em sociedade pré-letrada e pré-monetária, e que os filósofos vão combater duramente em fins do século V a.C., pela importância de tal função do poeta, tão essencial que é à formação (*paideia*) do homem grego.

Eis, então, a *gnōmē* do epinício de Baquilides:

ὄλβιος ὄτινι θεὸς  
μοῖραν τε καλῶν ἔπορεν  
σύν τ' ἐπιζήλω τύχῃ  
ἀφνεὸν βιοτὰν διάγειν· οὐ  
γάρ τις ἐπιχθονίων  
πάντα γ' εὐδαιμόνων ἔφου.<sup>25</sup>

<sup>21</sup> “[...] long accumulation of highly sophisticated preliterate wisdom: the wisdom that results from leisurely, sharp-eyed observation of the way human beings act, in lively communities totally undistracted by books”.

<sup>22</sup> “[...] drawing not on rational principles but on that old-age reservoir of human experience, the myths”.

<sup>23</sup> “[...] a complete moral and imaginative universe in its own right, shared by all, and distanced and authoritative because of its antiquity”.

<sup>24</sup> “[...] is central to the pretragic poetry tradition. The Greek poet claimed, and was felt, to be a *teacher of how to live* [...]”.

<sup>25</sup> Edição sempre de Maehler (2003, p. 14-22).

Feliz aquele a quem o deus  
 concede belezas por quinhão,  
 e com invejável sorte  
 atravessa opulenta vida; pois  
 nenhum dos mortais sobre a terra  
 é afortunado em tudo.<sup>26</sup>

A reflexão sobre o *ólbios* (“feliz”, verso 50) e o *eudaimōn* (“afortunado”, verso 55), posta sobre a ideia da prosperidade material e imaterial sancionada pelos deuses, liga-se à *moîra* (“quinhão”, verso 51), que mostra a disposição divina para com os mortais, e à *týkhē* (“sorte”, verso 52), que fala das imponderáveis forças e sua influência nos caminhos humanos. Homem nenhum é de todo feliz e não há felicidade humana sem sanção das deidades: isto que canta a *gnōmē* tem longa tradição na poesia grega, a qual Clay realça na narrativa hesiódica de *Trabalhos e dias* e na definição da condição humana lá: “Homem algum pode esperar receber um lote imperturbável de bens; na melhor das hipóteses, ele pode esperar encontrar algum bem em meio aos males inevitáveis” (CLAY, 2003, p. 122, tradução nossa).<sup>27</sup> Inevitáveis, porque próprios à sua condição mortal, como as doenças, a velhice, a pobreza, o trabalho, as preocupações e a morte. A propósito, recorde-se da *Iliada* (canto XXIV, versos 525-533) a fala consolatória de Aquiles ao enlutado rei troiano que vem resgatar o cadáver do filho Heitor, Príamo:

ὥς γὰρ ἐπεκλώσαντο θεοὶ δειλοῖσι βροτοῖσι  
 ζῶειν ἀχνυμένοις· αὐτοὶ δὲ τ' ἀκηδέες εἰσί.  
 δοιοὶ γάρ τε πίθοι κατακείαται ἐν Διὸς οὔδει  
 δῶρων οἷα δίδωσι κακῶν, ἕτερος δὲ ἑάων·  
 ᾧ μὲν κ' ἀμμίξας δῶη Ζεὺς τερπικέρανος,  
 ἄλλοτε μὲν τε κακῶ ὃ γε κύρεται, ἄλλοτε δ' ἐσθλῶ·  
 ᾧ δὲ κε τῶν λυγρῶν δῶη, λωβητὸν ἔθηκε,  
 καὶ ἔκακῃ βούβρωστις ἐπὶ χθόνα διὰν ἐλαύνει,  
 φοιτᾷ δ' οὔτε θεοῖσι τετιμένος οὔτε βροτοῖσιν.  
 (MONRO; ALLEN, 1920, p. 277b).

<sup>26</sup> Tradução sempre de Ragusa (2013, p. 221).

<sup>27</sup> “No man can hope to receive a lot of unalloyed good: at best, he may hope to encounter some good amid the inevitable evils”.

Isto os deuses fiam para os pobres mortais:  
 viver angustiado. Despreocupados são eles próprios.  
 Dois tipos de cântaros estão no chão de Zeus  
 com dons que ele dá, males num, bens no outro.  
 A quem Zeus prazer-no-raio der uma mistura,  
 este ora ontem algo ruim, ora algo bom;  
 a quem der só coisas funestas, torna-o desprezível,  
 danosa fome canina impele-o sobre a terra divinal  
 e vaga nem honrado pelos deuses, nem pelos mortais.  
 (HOMERO, 2018a, p. 668-669).

Na métrica trenódica de Simônides (c. 556-468 a.C.), que, pensando a condição humana no contexto fúnebre que a todos concerne, oferece consolo a enlutados, o Fragmento 521 canta a impermanência e o limitado conhecimento do homem, o “restrito alcance temporal do *nóos* mortal [que] provê um dos maiores temas da poesia grega arcaica” (LESHER, 2009, p. 19, tradução nossa). E canta-os como inerentes à natureza humana, enfatizando a celeridade com que a *metástasis* (“mudança”, verso 4) pode chegar, na inusitada imagem da mosca veloz:

ἄνθρωπος ἐὼν μή ποτε φάσις ὃ τι γίνεται [αὔριον],  
 μηδ’ ἄνδρα ἰδὼν ὄλβιον ὅσσον χρόνον ἔσσεται·  
 ὠκεῖα γὰρ οὐδὲ τανυπτερύγου μυίας  
 οὕτως ἅ μεταστάσις.<sup>28</sup>

Humano sendo, não digas nunca o que advirá amanhã,  
 nem, após ver um homem feliz, por quanto tempo o será.  
 Assim célere – nem longialada mosca! – é  
 a mudança.<sup>29</sup>

A *gnómē* do epinício de Baquilides é proferida em momento majestoso de celebração do vitorioso Hierão como “lembretes do papel dos desígnios divinos em todo êxito humano”, frisa Douglas L. Cairns (2010, p. 226, tradução nossa).<sup>30</sup> Sua relevância não pode ser subestimada no universo grego e em sua perspectiva trágica da vida, consciente das limitações

<sup>28</sup> Edição de Page (1962, p. 272).

<sup>29</sup> Tradução de Ragusa (2013, p. 201-202).

<sup>30</sup> “[...] reminders of the role of divine dispensation in all human success [...]”.

inerentes à mortalidade, devido às quais nada está garantido aos homens que precariamente vivem sobre a terra, movendo-se com tão parco conhecimento e tão restrito controle de sua trilha e das variantes que nela interferem. Nada está garantido e a fortuna é cambiante mesmo aos mais poderosos – aliás, estes, porque mais expostos em altas posições, mais arriscam-se à queda pensada, nesse imaginário, como mecanismo de correção do equilíbrio da hierarquia do cosmo, cuja divisão básica fixa deuses em posição superior à dos mortais. E dentre eles acha-se Hierão, invocado no termo adjetivo inicial da canção como *Eúmoire* (“Ó bem destinado”, verso 1), que o eleva acima dos mortais, reconhecendo a sanção divina a seu lote de bens, e que reverbera na noção de *moira* (verso 51) elaborada na *gnómē*, substantivo do campo de *meíresthai* (“receber como porção”), cujos sentidos são os de “lote, parte” e “destino, morte”, lote comum aos mortais.<sup>31</sup>

Não é disparate, portanto, que justamente no contexto luminoso de uma vida exitosa como a de Hierão – cuja qualificação se espria para todas as suas esferas de atuação (guerra, política, justiça, arte), canta o proêmio – soem versos como os da *gnómē*, a afirmarem valores compartilhados e, a cada *performance*, convalidados e inculcados em *performers* e audiência. Afinal, se o grande paradoxo da condição humana é que, embora mortal, viva o homem como se a morte não existisse, a grande tragédia é mover-se com conhecimento limitado que o torna incapaz de controlar as variantes do percurso, de enxergar com nitidez as consequências de atos e palavras, de dominar o tempo, de lidar com o imponderável.

Esse tema perpassa a poesia grega antiga e é central na tragédia (WIANS, 2009, p. 181). Em *Agamêmnon* (verso 177), de Ésquilo (séculos VI-V a.C.), é enunciado de forma cabal no párodo (versos 40-257), na canção coral de entrada em cena do coro de anciãos, em passo que reconhece o fato firmado na condição mortal como lei de Zeus aos homens: *páthei máthos* – “saber por ter sofrido”. O duro sofrimento (*páthei*) levará ao aprendizado (*máthos*), à compreensão (versos 174-178):

Ζῆνα δέ τις προφρόνως ἐπινίκια κλάζων  
τεύξεται φρενῶν τὸ πᾶν·

τὸν φρονεῖν βροτοὺς ὀδώ-  
σαντα, τὸν πάθει μάθος  
θέντα κυρίως ἔχειν.<sup>32</sup>

<sup>31</sup> Ver o verbete do verbo (*meíromai*) em Chantraine (1999, p. 678-679).

<sup>32</sup> Edição de Fraenkel (1982, p. 100).

De Zeus o epinício – quem de bom grado alto  
ressoa-o, atingirá em cheio a sensatez;

ele ao ser prudente encaminhou  
os mortais, o “saber por ter sofrido”  
tendo firmado como fixo decreto.<sup>33</sup>

William Wians (2009, p. 182, tradução nossa), lembrando que julgavam os gregos que o “Conhecimento, humano ou divino, depende da experiência pessoal direta”, afirma:

O efeito principal desse raciocínio é enfatizar quão pouco sabem os humanos. Os deuses tudo conhecem, passado, presente e futuro, precisamente porque viram e veem tudo. Seres humanos são criaturas do dia, efêmeros, incapazes ou insuficientemente sábios para olhar para além do estreito escopo do presente. (WIANS, 2009, p. 182-183, tradução nossa)<sup>34</sup>

Na estrutura tradicional do epinício, além da transição ao mito, a *gnômē* tem outra função, sintetiza Herwig Maehler (2004, p. 117, tradução nossa): ela “provê, logo de saída, a própria interpretação do poeta acerca do mito”,<sup>35</sup> mas elaborada na base de valores compartilhados que tornam seus dizeres parte das verdades sobre a experiência humana por todos sabidas e validadas, as quais os mitos demonstram de forma modelar, nelas resumindo-se o sentido da vivência que relatam. Não cabe aqui destrinchar a longa narrativa mítica (versos 56-175) do *Epinício 5*, mas nele focar o tema da inerente limitação humana de conhecimento.

Sobre o mito, digo o que basta. No contexto da famosa *katábasis* de Hércules, a descida ao Hades, o mundo dos mortos do qual retornará aos vivos, Baquilides narra seu encontro com outro herói: Meleagro. Optando por sequer nomear Cérbero, o cão infernal que Hércules foi resgatar, em seu maior trabalho (*Iliada*, canto XI, verso 624), e o próprio herói identificando só por epítetos e pelos nomes do pai mortal (Anfitrião) que o criou, e da mãe mortal (Alcmena) que com o soberano olímpio o gerou, o poeta faz

<sup>33</sup> Tradução nossa.

<sup>34</sup> “The chief effect of the ratio is to emphasize how little humans know. The gods know everything, past, present, and future, precisely because they have seen and do see all. Human beings are creatures of a day, ephemera, not able or wise enough to look beyond the narrow scope of the present”. Ver anteriormente neste artigo o comentário à *Odisseia* (canto 18, versos 130-137), sobre a noção de efemeridade da vida humana.

<sup>35</sup> “[...] it provides, right from the outset, the poet’s own interpretation of the myth”.

do morto, e não de Hércules, a razão de ser do encontro e do próprio mito, pois é sua trajetória, por ele detalhada ao herói vivo, que, como diz Fearn, “coloca um desafio ainda maior a Hércules: o reconhecimento da extensão de sua própria mortalidade [...]” (FEARN, 2012, p. 326, tradução nossa).<sup>36</sup> O desafio, contudo, está posto também ao *laudandus* que, tremendamente exitoso, deve recordar sempre os dizeres da *gnómē* (versos 50-55) e os limites de sua mortalidade. Em verdade, a todo mortal, mesmo ao mais heroico deles – a quem quer que ouça a canção.

É, portanto, como audiência da narrativa de Meleagro que vemos Hércules, diante do herói morto de modo trágico, cômico de sua desdita e de sua condição. Sobre tal imagem Baquilides espelha a do herói ainda vivo e ignorante, mortal que é, de seu fim não menos terrível, em futuro não muito distante. Sobre uma tragédia vivida, sofrida e sabida, o poeta faz ressoar outra, ainda não vivida, nem sofrida, nem sabida.

Abre-se (versos 52-62) o mito com a descida de Hércules aos inferos, sem que ele seja, aqui ou alhures na ode, jamais nomeado – o apagamento do nome espelhando o de sua figura, enquanto no Hades se acha. É-lhe impactante a contemplação do submundo, e, nele, pelo tradicional símile das folhas – na *Iliada* (canto VI, versos 145-149) usado para cantar a efêmera vida humana – que a projeta, a intangível condição dos mortos a esvoaçarem em vagos corpos, como canta Safo (c. 680-530 a.C.) no Fragmento 55 (Voigt). É impactante ao herói a quem os deuses dão o privilégio de ver, antes de ter morrido – antes de ter sofrido a experiência –, o mundo que aos vivos não é dado conhecer senão após a morte. Canta a ode (versos 63-67)

ἔνθα δυστάνων βροτῶν  
 ψυχὰς ἐδάη παρὰ Κωκυτοῦ ῥεέθροισι,  
 οἷά τε φύλλ' ἄνεμος  
 Ἴδας ἀνὰ μηλοβότους  
 πρῶνας ἀργηστάς δονεῖ.

Lá, de míseros mortais  
 sombras conheceu, junto às correntes do Cócito,  
 tais quais folhas que o vento,  
 sobre os luzidios promontórios  
 do Ida, pastos de ovelhas, agita.

<sup>36</sup> “[...] poses an even greater challenge for Heracles: the recognition of the extent of his own mortality [...]”.

Dos mortos restam no Hades só “sombras” (*psykhàs*, verso 64) às margens de um de seus principais rios, o que se agita em constante movimento, e cujo nome (*Kōkytoû*, verso 64) deriva do verbo *kōkýein* (“emitir grito agudo e lamentoso”) (CHANTRAINE, 1999, p. 605).<sup>37</sup> Tétrica e desoladora, a imagem tanto mais assim se faz pelo símile segundo o qual as “sombras” são como as numerosas folhas agitadas pelo vento (*hoiá te phýll’ánemos [...] doneí*, versos 65-7). Observa Shirley D. Sullivan (1991, p. 163, tradução nossa): “Ainda reconhecidamente a pessoa, [a *psykhé*] preserva sua individualidade até certo ponto, enquanto habita o Hades. Mas deplorável é sua existência. Ela voa ao submundo, uma pálida imagem da pessoa, sem poderes, salvo pelos de mover-se e proferir gritos estrídulos, como um morcego”.<sup>38</sup>

A tristíssima existência infinda e a intangibilidade da *psykhé* no Hades, marcadas na adjetivação aos mortos e no símile: eis o que Hércules vem a conhecer pelo olhar, sublinha a forma *edáē* (verso 64) do verbo *daēnai* (“saber, conhecer, aprender”), relacionado a *didáskein* (“ensinar, dar a saber”), que desde as epopeias homéricas denota “entendimento de, familiaridade com”. Contemplando as *psykhai*, o herói vê-as, (re)conhece-as em sua realidade, e “aprende quão numerosas são, o quanto sua multidão expressa a mortalidade humana, e quão miserável é ser mortal” (CAIRNS, 2010, p. 228, tradução nossa)<sup>39</sup> – ideia cravada na expressão “miseros mortais” (*dýstánōn brotōn*, verso 63).

Ao assim revelar a concreta e desiludida realidade da morte só aos mortos de fato compreensível, o tradicional símile, a ecoar a tradicional perspectiva grega sobre a natureza humana, parece dizer a Hércules: homem que és, ao Hades descerás um dia, a despeito de teus êxitos, pois és indomável – assim foi qualificado ao adentrar o mito (versos 56-58) – só até o limite de tua mortalidade. A Hércules, frise-se, como ao bem-sucedido Hierão e a todos que ouvem a canção.

<sup>37</sup> “[...] pousser un cri aigu et plaintif [...]”.

<sup>38</sup> “Still recognizably the person, it preserves his individuality to some extent, as it dwells in Hades. But its existence is a pitiful one. It flies off to the underworld, a pale image of the person, with no powers except those of moving and of uttering shrill cries like a bat”.

<sup>39</sup> “[...] he learns how numerous they are, how their multitude expresses human mortality, and how miserable it is to be mortal”.

Dentre as “sombras”, uma se vai destacar e dialogar com Hércules, a de Meleagro, neto de Portáon, identificado, assim, pela linhagem que tradicionalmente caracteriza o status aristocrático (versos 68-84):

ταῖσιν δὲ μετέπρεπεν εἶδω-  
λον θρασυμέμονος ἐγ-  
χεσπάλου Πορθανίδα·

τὸν δ' ὡς ἴδεν Ἀλκμή<v>ιος θαυμαστὸς ἦρωσ  
τ[ε]ύχεσι λαμπόμενον,  
νευρὰν ἐπέβασε λιγυκλαγγή κορώνας·  
χαλκεόκρανον δ' ἔπειτ' ἔξ  
εἴλετο ἰὸν ἀναπτύ-  
ξας φαρέτρας πῶμα· τῶι δ' ἐναντία  
ψυχὰ προφάνη Μελεάγρου,  
καί νιν εὖ εἰδὼς προσεῖπεν·  
“υἱὲ Διὸς μεγάλου,  
στᾶθί τ' ἐν χώραι, γελανώσας τε θυμὸν

μὴ ταῦσιον προΐει  
τραχὺν ἐκ χειρῶν ὀϊστὸν  
ψυχαῖσιν ἐπι φθιμένων·  
οὔ τοι δέος.” [...]

Entre elas, distinguia-se o espectro  
do Portanida de ânimo audaz,  
o brande-lança.

Quando o admirável herói Alcêmio o viu  
reluzindo em armas,  
encaixou nas pontas do arco a corda de claro silvar,  
e depois brônzea seta  
sacou da aljava,  
abrindo sua tampa. A ele contraposta  
surgiu a sombra de Meleagro,  
e bem sapiente lhe disse:  
“Ó filho do grande Zeus,  
fica em teu lugar e, fazendo sorrir o peito,

não envies em vão  
de tuas mãos seta cruel  
contra as sombras dos mortos:  
nada tens a temer”. [...]

Como Odisseu no célebre canto 11 da *Odisseia*, a *Nékyia*, Héracles, vivo estando, vem a conhecer o que é estar morto, porque é-lhe dada a oportunidade de ver para aprender, sem ter morrido. Nada mais contrário ao que está definido como a natureza humana. Por isso, como o herói homérico, ele é incapaz de realmente compreender o que isso significa. Provam-no suas respectivas ações: a de Héracles, armar-se para matar o morto que dele se achega; a de Odisseu, em vão tentar abraçar a mãe morta, intangível simulacro (versos 204-209):

[...] αὐτὰρ ἐγὼ γ' ἔθελον φρεσὶ μερμηρίζας  
μητρὸς ἐμῆς ψυχὴν ἐλέειν κατατεθνηυίης.  
τρὶς μὲν ἐφωρμήθην, ἐλέειν τέ με θυμὸς ἀνώγει,  
τρὶς δέ μοι ἐκ χειρῶν σκιῇ εἵκελον ἦ καὶ ὄνειρον  
ἔπτατ'· ἐμοὶ δ' ἄχος ὄξυ γενέσκειτο κηρόθι μᾶλλον [...]  
(ALLEN, 1975a)

[...] eu quis, após cogitar no juízo,  
pegar a alma de minha finada mãe.  
Três vezes lancei-me, e pegá-la o ânimo pedia,  
três vezes de minhas mãos, como sombra ou sonho,  
voou. No coração, minha dor fazia-se mais aguda [...]  
(HOMERO, 2018b, p. 481)

Mesmo após considerar racionalmente a ação no “juízo” (*phresi*, verso 204), nas *phrénes* que são, anota Sullivan (1991, p. 15, tradução nossa), a sede de “atividades volitivas, intelectuais e emocionais”,<sup>40</sup> cuja função principal é a deliberação, o herói busca o impossível, e sofre por isso, a indagar à mãe o porquê de ela escapar-lhe. Responde-lhe Anticleia (versos 226-221):

“ὦ μοι, τέκνον ἐμόν, περὶ πάντων κάμμορε φωτῶν,  
οὔ τί σε Περσεφόνηα Διὸς θυγάτηρ ἀπαφίσκει,  
ἀλλ' αὕτη δίκη ἐστὶ βροτῶν, ὅτε τίς κε θάνησιν.  
οὐ γὰρ ἔτι σάρκας τε καὶ ὀστέα ἴνες ἔχουσιν,  
ἀλλὰ τὰ μὲν τε πυρὸς κρατερόν μένος αἰθομένοιο  
δαμνᾷ, ἐπεὶ κε πρῶτα λίπη λεύκ' ὀστέα θυμὸς,  
ψυχὴ δ' ἦϋτ' ὄνειρος ἀποπταμένη πεπότηται”.

<sup>40</sup> “[...] volitional, intellectual, and emotional activities [...]”.

“Ai de mim, filho meu, herói em suprema desdita,  
a ti Perséfone, filha de Zeus, não está ludibriando,  
mas essa é a marca dos mortais quando alguém morre.  
Não mais os tendões seguram carnes e ossos,  
mas a eles o ímpeto superior do fogo chamejante  
subjuga, e assim que a vida deixa os ossos brancos,  
a alma, como um sonho, esvoaça e voa embora”.

O que move o diálogo na ode de Baquilides é, como na *Odisseia*, a descabida reação de Hércules ao “espectro” (*eidōlon*, versos 68-69) de Meleagro. O termo grego liga-se à imagem, à forma (*eîdos*), e agora identifica “um ser que se parece exatamente com a pessoa” (BREMNER, 1983, p. 79, tradução nossa)<sup>41</sup> – a pessoa viva, razão pela qual, ao contrário do que se dá com *psykhê*, *eidōlon* restringe-se aos mortos. O do morto do epínicio surge qual guerreiro épico, brilhando em armas, o que provoca temor em Hércules, saqueador e imbatível filho de Zeus (versos 56-58); tal reação bem se coaduna com o raro matronímico, Alcmenio (verso 71): ambos relativizam a indestrutibilidade do herói e realçam a fragilidade inerente à sua condição mortal.

A descrição de Hércules a armar-se (versos 71-75) ao avistar Meleagro (versos 60-70 e 72), feita em elevado tom épico, mas na característica formação de expressões não-homéricas baseadas na dicção modelar de Homero,<sup>42</sup> revela seu temor e explica os dizeres com que o morto abre o diálogo com o herói vivo, frente ao qual se posta sua *psykhê* (verso 77), como desta vez é referido – a “sombra” cantando a ilusória concretude do espectro luminosamente destacado pelas armas luzidias que revestem o corpo imaterial (verso 72). Não é por acaso que recebe Meleagro um adjetivo, *thrasymémnonos* (“de ânimo audaz”, verso 69), dado exclusivamente a Hércules na *Iliada* (canto V, verso 639; canto XI, verso 267); trata-se de um dos vários espelhamentos criados na canção para aproximar as figuras de Hércules e Meleagro, separados pela morte,

<sup>41</sup> “[...] a being that looks exactly like the person”.

<sup>42</sup> Ver Harvey (1957, p. 208-209), que indica serem iliádicas as expressões que descrevem Hércules a armar-se: *neurân... ligyklangê* (“corda clarissilvante”, verso 73), que lembra na *Iliada* a expressão *neurê dê még’ iakhe* (“corda que grita grandemente”, canto IV, verso 125); *khalkéokranon... iôn* (versos 73-74; “brônzea seta”, verso 74), recordando *iôs khalkobarês* (“seta pesada de bronze”, canto XV, verso 465).

mas ambos da estirpe humana, de cuja natureza compartilham, com suas fragilidades, limitações e finitude.<sup>43</sup>

Contrastante com a escuridão do Hades, a reluzente imagem de Meleagro cria um irônico efeito de *chiaroscuro*: morto, brilha como se vivo estivesse. E tanto maior é esse efeito se lembrarmos que bem atestado é isto que afirma Charles Mugler (1960, p. 40, tradução nossa): “Para os gregos, que não reconheceram senão em parte a relevância da atmosfera para a vida do homem e dos animais superiores, o elemento vital não era o ar, mas a luz. Morrer não era parar de respirar, mas de ver a luz”.<sup>44</sup> Ver a luz do sol é a expressão metafórica recorrente para o estar vivo na poesia arcaica e clássica, como revelam o Fragmento 1 (WEST, 1982) de uma elegia de Mimnermo (ativo em c. 630 a.C.), ou o monólogo de Afrodite na tragédia *Hipólito* (verso 57), de Eurípides (c. 480-406 a.C.). Meleagro não mais a contempla, mas tão impressionante é o herói que seu simulacro de guerreiro se faz brilhante e tangível; daí a reação de Hércules, tão descabida quanto a de Odisseu diante da mãe morta. Na cena mítica do epinício, é como se o herói vivo, impressionado pelo espectro que vem a si, por instantes olvidasse estar onde habitam não homens, mas tão-somente suas sombras. É como se mesmo ali o herói invencível, implacavelmente perseguido por Hera, não pudesse reagir de outro modo que não o bélico, embora no Hades já não haja espaço para a ação heroica à qual se move sem cessar e pela qual há de conquistar memória e fama que dão aos mortais a imortalidade possível. Mesmo tendo a chance de ver a morte estando vivo, contrariamente ao que está definido na natureza humana, escapa-lhe o que isso significa de fato. Tal reação diante de Meleagro denota, então, de um lado, a vivacidade impressionante e enganosa do *eidōlon*; e de outro, quão difícil é a Hércules compreender plenamente a realidade da morte que vê e conhece, mas sem tê-la sofrido, sem ter passado pela experiência diretamente.

Assim, será preciso que a “sombra” (verso 77) do morto, que tem plena consciência de sua condição, faça ver-saber-entender a Hércules que está entre mortos; ali, sua excelência bélica de nada vale. Isso porque Meleagro é “bem sábio” (*eû eidōs*, verso 78) no que tange à morte;

<sup>43</sup> Ver Ragusa (2016, p. 64) para comentário sobre o espelhamento produzido pelo adjetivo épico-homérico *thrasymémnonos*; os demais são igualmente abordados no trabalho.

<sup>44</sup> “Pour les Grecs, qui n’ont reconnu qu’en partie l’importance de l’atmosphère pour la vie de l’homme et des animaux supérieurs, l’élément vital n’était pas l’air, mais la lumière”.

é ele que detém a integral compreensão do duro aprendizado sobre a mortalidade humana, porque sofreu a experiência da morte de forma direta, sem distanciamento ou mediação, à diferença de Hércules. Claro está, como constata-se no encontro de Odisseu e Anticleia na *Odisseia*, que a oportunidade excepcional de estar no Hades vivo não basta para dar ao mortal a consciência e a funda compreensão do que é a condição humana. Tê-las-á um dia, quando se tornar sombra, espectro.

Explica-lhe, pois, a fala do sábio Meleagro (versos 79-84), reconhecendo a grandeza do herói ao qual se dirige em vocativo (“Ó filho do grande Zeus”, verso 79) que repisa sua genealogia semidivina (versos 56-58). O morto, sua *psykhé*, pede-lhe que não se mova um passo mais, que se tranquilize – este o sentido de “sorrindo no peito” (*gelanósas te thymón*, verso 80)<sup>45</sup> –, e que não atire setas contra “as sombras dos mortos” (verso 83) – *psykhaîsin phthiménōn*, diz a expressão que marca duplamente a impalpabilidade de corpos que pereceram, não mais animados por sopros vitais que, libertos da forma, quais folhas esvoaçam ao vento no Hades (versos 63-67). E encerra sua fala com a afirmação que lembra a Hércules a realidade intangível dos mortos, em expressão épico-homérica:<sup>46</sup> *ou toi déos* (“nada tens a temer”, verso 84), o último termo explicitando a emoção que move o herói vivo a armar-se contra o morto. Inexiste razão para que ele tema as imateriais sombras dos mortos; suas setas vãs não podem perfurar o que de matéria se exauriu.

Que Hércules tema é irônico sinal de sua humanidade; descrito inicialmente sob o signo da indestrutibilidade e do elo com o divino (versos 56-58), o herói só o é até o limite de sua natureza mortal. Que Meleagro, morto, não o tema, por sua vez, mesmo ciente da identidade do “admirável herói” (verso 71), é reflexo do que é inerente à natureza humana, do que Zeus nela

<sup>45</sup> Esse sentido (sorrir-serenar), mais adotado nas traduções, é frisado em Maehler (2004, p. 119) e Cairns (2010, p. 231). Opta por sorrir-rir (LEFKOWITZ, 1976, p. 56).

<sup>46</sup> Ver as ocorrências na *Iliada* (canto I, verso 515; canto XII, verso 246) e na *Odisseia* (canto 5, verso 347; canto 8, verso 564).

fixou como lei: na síntese esquilleana, *páthei máthos* – “saber por ter sofrido”.<sup>47</sup>

Pode-se dizer, portanto, que o encontro escancara-lhe sua própria mortalidade, a despeito de sua potência heroica insuperável, de sorte que se converte em prenúncio de sua desdita entrelaçada – e, veremos na ode, por ele próprio! – à de Meleagro: este é o herói tragicamente morto por quem o gerou, Altaia, sem que tenha feito algo que justificasse tão horrenda ação materna; Hércules é o herói tragicamente morto pela esposa, Dejanira, irmã de Meleagro, sem que ela saiba o que faz – ela a quem desposou por ter oferecido ao morto núpcias com uma irmã, como forma de mitigar a tristeza do relato do trágico fim que tanto comove o filho de Zeus cujos olhos por primeira e única vez lacrimejam (versos 155-175).

Que ironia! E quão gritante à audiência que, imersa na tradição mítica de que extrai sua narrativa o poeta, sabe o que Hércules ainda haverá de sofrer, por consequência de ação cujo alcance, mortal que é, não pode vislumbrar em sua inteireza. Como bem afirma Lefkowitz (1969, p. 67, tradução nossa), os solenes versos 71-84, forjados em tom épico, adensam os contornos distintos não do Hércules guerreiro incomparável, mas do “visitante e aprendiz”<sup>48</sup> do Hades, contrastando-o com um Meleagro amadurecido “pelo sofrimento e pela compreensão” (LEFKOWITZ, 1969, p. 68, tradução nossa)<sup>49</sup> de que está privado o herói vivo, por sua natureza humana à qual é inerente a limitação do conhecimento só alcançável pelo sofrimento. Há de alcançá-lo, um dia, sabe bem a audiência; há de ver-se como agora vê, compassivo, a sombra do “mortal sofredor” (*talapenthéos... phōtós*, versos 157-158) que outrora, como mostra seu simulacro, fora herói de símil grandeza. Em sua

<sup>47</sup> Noutra leitura, poderia ser que Hércules, como *nēpios* (“tolo”), estivesse a se mostrar incapaz de projetar ou antecipar, pela razão e prudência, o mal que lança sobre si, ecoando assim o tema épico-homérico dado na formulação aforística *rhekthèn nēpios égnō*, “o tolo reconhece o já feito” (HOMERO, 2018a, p. 484), na *Iliada* proferida por Menelau no canto XVIII (verso 32), diante do jovem guerreiro Euforbo que o exorta a abandonar aos troianos o cadáver de Pátroclo, e que acaba morto pelo Atrida. A formulação se repete na *Iliada* (Aquiles a Eneias, canto XX, verso 198), e ressoa em Hesíodo (*Trabalhos e dias*, verso 218), na fala sábia de sua *persona* sobre a justiça, dita a Perses: *pathōn dé te nēpios égnō*, “após sofrer o tolo aprende” (HESÍODO, 2013, p. 45). No entanto, no relato mítico do *Epínicio 5* e no quadro mais largo da canção, na sua linguagem e no modo como Baquilides constrói o encontro de Meleagro e Hércules no Hades, não creio ser adequada tal leitura.

<sup>48</sup> “[...] visitor and learner [...]”.

<sup>49</sup> “[...] from suffering and understanding [...]”.

excepcional canção, Baquilídes canta, a um só tempo, o herói que entende plenamente, e aquele que, como diz Leshner (2009, p. 19, tradução nossa), falha “em apreender todo o significado dos eventos que sucedem em seu entorno”,<sup>50</sup> um dos temas que tratam do limitado conhecimento humano na poesia grega arcaica desde Homero, em que é frequente – tanto quanto o é a falha humana de Hércules e de todos os seres mortais.

## Referências

- ALLEN, Thomas W. (ed.). *Homeri Opera: Odysseae I-XII*. 2. ed. Oxford: Clarendon, 1975a. t. III.
- ALLEN, Thomas W. (ed.). *Homeri Opera: Odysseae XIII-XXIV*. 2. ed. Oxford: Clarendon, 1975b. t. IV.
- BREMMER, Jan. *The Early Greek Concept of the Soul*. Princeton: University Press, 1983. DOI: <https://doi.org/10.1515/9780691219356>.
- CAIRNS, Douglas L. (introd., ed., coment.). *Bacchylides: Five Epinician Odes (3, 5, 9, 11, 13)*. Cambridge: Francis Cairns, 2010.
- CHANTRAINE, Pierre. *Dictionnaire Étymologique de la Langue Grecque*. Paris: Klincksieck, 1999.
- CLAY, Jenny S. *Hesiod's Cosmos*. Cambridge: University Press, 2003.
- DICKIE, Matthew W. On the Meaning of Ἐφήμερος. *Illinois Classical Studies*, [s. l.], v. 1, p. 7-14, 1976.
- FEARN, David. Bacchylidean Myths. In: AGÓCS, Peter et al. (ed.). *Reading the Victory Ode*. Cambridge: University Press, 2012. p. 321-343. DOI: <https://doi.org/10.1017/CBO9781139017626.021>.
- FRAENKEL, Eduard. (ed., coment.). *Aeschylus. Agamemnon*. Oxford: Clarendon Press, 1982. v. II: Commentary on 1-1055.
- FRÄNKEL, Hermann. Man's “Ephemeros” Nature According to Pindar and Others. *Transactions of the American Philological Association*, [s. l.], v. 77, p. 131-145, 1946. DOI: <https://doi.org/10.2307/283450>.
- HARVEY, Anthony. E. Homeric Epithets in Greek Lyric Poetry. *Classical Quarterly*, Cambridge (UK), v. 7, n. 3/4, p. 206-223, jul./out. 1957. DOI: <https://doi.org/10.1017/S0009838800015287>.

<sup>50</sup> “[...] to grasp the full significance of the events taking place around them”.

HERINGTON, John. *Poetry into Drama: Early Tragedy and the Greek Poetic Tradition*. Berkeley: University of California Press, 1985.

HESÍODO. *Trabalhos e dias*. Tradução de Christian Werner. São Paulo: Hedra, 2013.

HOMERO. *Iliada*. Tradução de Christian Werner. São Paulo: Sesi: Ubu Editora, 2018a.

HOMERO. *Odisseia*. Tradução de Christian Werner. São Paulo: Sesi: Ubu Editora, 2018b.

LEFKOWITZ, Mary R. Bacchylides' *Ode 5: Imitation and Originality*. *Harvard Studies in Classical Philology*, Cambridge (M), v. 73, p. 45-96, 1969. DOI: <https://doi.org/10.2307/311148>.

LEFKOWITZ, Mary R. *The Victory Ode: an Introduction*. New Jersey: Noyes, 1976.

LESHER, James H. Archaic Knowledge. In: WIANS, William. (ed.). *Logos and Muthos: Philosophical Essays in Greek Literature*. New York: Sunny Press, 2009. p. 13-28.

LESHER, James H. Early Interest in Knowledge. In: LONG, Anthony A. (ed.). *The Cambridge Companion to Early Greek Philosophy*. Cambridge: University Press, 1999. p. 225-249. DOI: <https://doi.org/10.1017/CCOL0521441226.011>.

MACLACHLAN, Bonnie. *The Age of Grace: Charis in Early Greek poetry*. Princeton: University Press, 1993. DOI: <https://doi.org/10.1515/9781400863358>.

MAEHLER, Herwig. (ed.). *Bacchylides. Carmina cum Fragmentis*. 11. ed. Munich, Leipzig: K. G. Saur, 2003. DOI: <https://doi.org/10.1515/9783110977332>.

MAEHLER, Herwig. (ed., coment.). *Bacchylides. A Selection*. Cambridge (UK): University Press, 2004. DOI: <https://doi.org/10.1017/CBO9780511802386>.

MONRO, David B.; ALLEN, Thomas W. (ed.). *Homeri Opera: Iliadis Libros XIII-XXIV*. 3. ed. Oxford: Clarendon, 1920. t. II.

MUGLER, Charles. La Lumière et la Vision dans la Poésie Grecque. *Revue des Études Grecques*, Paris, v. 73, n. 344/346, p. 40-72, jan./jul. 1960. DOI: <https://doi.org/10.3406/reg.1960.3598>.

PAGE, Denys L. (ed.). *Poetae Melici Graeci*. Oxford: Clarendon, 1962.

RAGUSA, Giuliana. (org., trad.). *Lira Grega*. Antologia de Poesia Arcaica. São Paulo: Hedra, 2013.

RAGUSA, Giuliana. De Brotos, Vergôntas e que tais: a Imagem de Meleagro no *Epinício* 5, de Baquilides. *Revista Organon*, Porto Alegre, v. 31, n. 60, p. 63-83, jan./jun. 2016. DOI: <https://doi.org/10.22456/2238-8915.62486>.

SULLIVAN, Shirley D. The Wider Meaning of *Psyche* in Pindar and Bacchylides. *Studi Italiani di Filologia Classica*, Florença, v. 9, n. 2, p. 163-183, 1991.

WEST, Martin L. (ed., coment.). *Hesiod, Works and Days*. Oxford: Clarendon, 1982.

WIANS, William. The *Agamemnon* and Human Knowledge. In: WIANS, William. (ed.). *Logos and Muthos: Philosophical Essays in Greek Literature*. New York: Sunny Press, 2009. p. 181-198.