

humanitas

Vol. LIV

IMPrensa DA UNIVERSIDADE DE COIMBRA
COIMBRA UNIVERSITY PRESS



HUMANITAS

Vol. LIV • MMII



A MORTE: CRITÉRIO DE FELICIDADE NAS HISTÓRIAS DE HERÓDOTO

Carmen Soares, The death: happiness criterion in Herodotus' *Histories*.

Spokesman of the traditional Greek conception that nobody can be considered happy before arriving its last day, Herodotus makes this principle the essential criterion in the evaluation of man's happiness. The famous dramatical *logoi* of the meeting between Croesus of Lydia and Solon of Athens (1, 30-33), on one hand, and of the ring of Polycrates of Samos (3, 40-43), on the other, discloses that the principle in cause represents an element of universal characterization and not a factor of ethnic differentiation. Greeks and Barbarians, impersonated in Crœsus and Polycrates respectively, suffer from the same human imperfections – vanity, foolishness, blindness or subjugation to the primary of senses and not to the one of reason. It is to them, therefore, reserved an identical destiny: the misfortune. If the referred episodes correspond to the moments that, in the total of the author's work, we can consider of theoretical exposition and exemplification of the meaning of death in the thought of the historian, other two episodes in general complement the illustration of the death subject importance in one's life and in the author's work in particular. To finish his days in glory, as Arion did (1, 24), provides man the ambitioned prize of happiness; to try a dishonourable end, as Aminocles of Magnesia did (7, 190), dives him in misfortune.

A narração nas *Histórias* do episódio do encontro de Creso da Lídia e de Sólon (1. 30-33), de valor programático sobejamente reconhecido e já largamente analisado pelos estudiosos da literatura grega, merecerá também a nossa atenção, por ser aí que Heródoto permite ao receptor do seu texto perceber o significado da morte enquanto signo de leitura pelo menos dupla¹.

¹ Sobre o valor programático do episódio, vd. C. W. Fornara, *Herodotus: an interpretative essay* (Oxford 1971) 77. Num estudo de síntese ("Die Geschichte von

O que se verifica é que o tema ocupa um papel determinante não só na avaliação do percurso de vida do homem, como na própria construção do universo diegético da obra, onde assume uma presença verdadeiramente obsessiva².

Saber se a visita do legislador e poeta ateniense ao rei bárbaro tem ou não por base um fundo verídico, para além de não deixar de constituir um problema até ao momento não inteiramente solucionado, em nada influencia o propósito do discurso do nosso Autor: dar uma lição universal sobre a condição humana, sem deixar de sublinhar, conforme veremos, as diferenças culturais existentes entre os diversos povos, polarizadas por duas mentalidades distintas, a helénica e a bárbara³. Daí que nos pareça da maior

Kroisos und Solon”, *Das Altertum* 21. 3, 1975, 175-81), P. Oliva procede à recolha das diversas versões que do encontro de Creso e Sólon surgiram entre os autores antigos, desde Aristóteles aos Padres da Igreja. Da vasta bibliografia relativa ao *logos* de Creso indicamos apenas alguns títulos dos mais ilustrativos: H. R. Immerwahr, *Form and thought in Herodotus* (Cleveland 1966) 154-61; T. Long, *Repetition and variation in the short stories of Herodotus*. Beiträge zur klassischen Philologie 179 (Frankfurt am Main 1987) 61-73; H. P. Stahl, “Learning through suffering? Croesus’ conversations in the history of Herodotus”, *YCIS* 24 (1975) 1-36; C. Chiasson, “The Herodotean Solon”, *GRBS* 27. 3 (1986) 249-62; T. S. Brown, “Solon and Croesus (Hdt I. 29)”, *AHB* 3 (1989) 1-4; M. F. Silva, in *Heródoto. Histórias. Livro 1º*. Introdução geral de M. H. Rocha Pereira; introdução ao livro I, versão do grego e notas de J. R. Ferreira e M. F. Silva (Lisboa 1994) 21-37; H. A. Shapiro, “Herodotus and Solon”, *CA* 15. 2 (1996) 348-64; D. F. Leão, “Sólon e Creso: fases da evolução de um paradigma”, *Humanitas* 52 (2000) 27-52.

² Tivemos já ocasião de demonstrar em que medida o tema da morte é um dos principais factores da tantas vezes questionada unidade das *Histórias* na nossa dissertação de doutoramento, intitulada *A morte em Heródoto. Valores universais e particularismos étnicos*, apresentada à Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra em 2001. Aliás, este nosso artigo corresponde, com ligeiros ajustes, ao cap. I da mesma (cf. pp. 39-84).

³ Embora os estudiosos mais recentes não excluam a possibilidade de Sólon ter visitado o Oriente, levantam sérias dúvidas à cronologia proposta pelo historiador e à possibilidade de o político ter frequentado as cortes de Amásis, do Egipto, de Creso, na Lídia, e de Filocipro de Salamina, em Chipre. Vejam-se, a este propósito, D. Asheri, in *Erodoto. Le Storie. Libro I. La Lidia e la Persia* (Milano 41997), Asheri, D. (introd., ed., com.), Antelami, V. (trad.), 282-3; J. R. Ferreira, in *Histórias. Livro 1º*, 6-7; A. Duploux, “L’ utilization de la figure de Crésus dans l’ ideologie aristocratique athénienne. Solon, Alcméon, Miltiade et le dernier roi de Lydie”, *AC* 68 (1999) 2-3, n. 5. S. Markianos, por seu turno, admite a historicidade desses encontros, propondo-se, para tal, alterar profundamente os dados das *Histórias* relativos à cronologia do encontro de Sólon com Creso (“The cronology of the Herodotean Solon”, *Historia* 23. 1, 1974, 1-20). Sobre a complexa argumentação que tem sido

pertinência a observação de Immerwahr segundo a qual o monarca lídio tipifica, sob a forma de parábola, o destino do homem⁴.

Na encenação de semelhante quadro coube a Creso e a Sólon, respectivamente, o desempenho das funções de inquiridor e mestre. Investido do papel que lhe era atribuído pela tradição, o de sábio, Sólon responde à pergunta colocada pelo interlocutor, mas não corresponde às expectativas de ouvir da boca de um homem tão considerado como aquele Grego o reconhecimento internacional do que julga ser o seu motivo de orgulho: possuir o estatuto de *o mais próspero dos homens* (πάντων ... ὀβλιώτατον, I. 30. 2). A frustração de Creso resulta do principal equívoco do homem na obra herodotiana, isto é, a percepção superficial do mundo e das coisas. O engano responsável pela ruína do sujeito deriva do primado dos sentidos, que não deixa qualquer margem de acesso ao saber. A obstinação ou cegueira deste homem impele-o para a desgraça, em muitos casos coincidente com a morte⁵. Por conseguinte o monarca lídio, enquanto paradigma desse protótipo, encarnado na tragédia sofocliana por personagens como Édipo, Creonte (sobretudo o que aparece em *Antígona*) e Ajax, encena um modelo de conduta retomado em caracterizações futuras nas *Histórias*⁶.

levantada acerca do estabelecimento de datas relativas ou exactas para os factos descritos no actual episódio, *vd.* M. Miller (“The herodotean Croesus”, *Klio* 41, 1963, 58-94) e J. A. S. Evans (“What happened to Croesus?”, *CJ* 74, 1978, 35-8).

⁴ *Form and thought*, 154.

⁵ Dos vários autores que se debruçaram sobre a problemática do *logos* de Creso, foi sobretudo Stahl quem enfatizou ser a carência de conhecimento o principal factor responsável pela ruína de Creso, no seu estudo “Learning through suffering?”.

⁶ Nessa medida Long chama ao erro de cálculo de Creso relativamente à resposta de Sólon uma *propaideusis* para os futuros livros e reis (*Repetition and variation*, 65). Asheri (*Erodoto. Le Storie. Libro I*, CVIII), por seu lado, abrange sob a designação de figuras paradigmáticas os monarcas bárbaros protagonistas dos dois grandes *logoi* do livro I, Creso (6-94) e Ciro (95-216). Segundo o comentador italiano, se o Lídio prefigura o Persa, ambos prefiguram os sucessivos reis persas e outros déspotas menores, gregos e orientais. Concordamos, pois, com a interpretação de que as histórias dos dois são verdadeiras parábolas, uma vez que exemplificam “a concepção universal de Heródoto sobre a história, entendida como uma recorrência contínua de situações humanas e políticas, análogas do ponto de vista moral e uniformemente condicionadas a um mecanismo cíclico interno” (Asheri, *ibidem*). Quanto à estrutura dramática do *logos* de Creso, J. L. Myres foi um dos primeiros a referi-la (*Herodotus father of history*, Oxford 1966, 137). Immerwahr, desenvolvendo essa linha de análise, apresenta um estudo pormenorizado da história, enfatizando as suas semelhanças com o género dramático, designadamente: o domínio do diálogo sobre a descrição e o verdadeiro estatuto de herói trágico atribuído a Creso (*Form and thought*, 70-2). Acrescente-se, ainda, que a ideia de avaliação errada, característica

Evocando o raciocínio analógico oriundo do pensamento arcaico, Heródoto estabelece, de forma mais ou menos explícita, um paralelo entre a vida dos homens e a das suas cidades⁷. Assim sendo, o momento em que se situa a visita de Sólon a Sardes corresponde ao apogeu da cidade (ἐς Σάρδεις ἀκμαζούσας πλοῦτωι, 1. 29. 1) e implicitamente ao do seu monarca⁸. E a verdade é que Cresos não apenas encara esse ponto máximo (ἀκμή) da prosperidade como um privilégio pessoal como, para satisfazer a sua fruição plena, sente necessidade de lhe imprimir um reconhecimento autenticado por uma testemunha da maior credibilidade. Aliás, a obsessão do rei pela confirmação do que julga um apanágio seu acabava por ser uma característica manifestada gerações antes por outro soberano lídio, Candaules. Se bem que uma diferença significativa oponha os resultados das duas consultas –com Candaules a ouvir da boca de Giges o esperado louvor da beleza ímpar da rainha (1. 8. 4) e Cresos a não merecer de Sólon o almejado título de *ser o mais feliz dos homens* (1. 30. 3)– tanto uma como outra têm por desfecho último, ou moral da história, a perda de ambos os consultores.

Mas, por agora, passemos em revista a desconstrução dos pressupostos que, na perspectiva de Cresos, lhe garantiam, se não o primeiro lugar entre a galeria dos afortunados, pelo menos o segundo. A própria aceitação da sua parte que em vez de um só homem pudesse haver uma escala de “homens felizes” é por si só uma cedência ao juízo pré-concebido de ser ele o único a poder ocupar semelhante estatuto. Os termos em que equaciona a pergunta não deixam dúvidas quanto à certeza de apenas uma pessoa merecer o epíteto. As palavras elogiosas com que introduz a questão assumem-se, no

destas personagens, faz pensar na noção de *hamartia*, mais tarde introduzida pela poética (Arist., *Po.* 1453 a). Para uma reflexão a respeito do valor semântico do conceito, leia-se M. H. Rocha Pereira, *Estudos de História da Cultura Clássica. Vol. 1-Grécia*, Lisboa⁸ 1998, 398-402.

⁷ Sobre a preponderância da analogia na estruturação do pensamento grego arcaico, vd. G. E. R. Lloyd, *Polarity and analogy*, 172-209 e A. Corcella, *Erodoto e l' analogia* (Palermo 1984) 25-54.

⁸ Do mesmo modo a ameaça de Cresos morrer queimado sobre uma pira mandada erguer por Ciro surge na ocasião em que a cidade sofre a humilhação de ser tomada (1. 84). O saque desta, enquanto usurpação das riquezas que eram suas, equivale no plano humano ao despojamento do rei do seu estatuto, tanto mais grave quando pende sobre ele a ameaça de perder a vida. Com a finalidade de vincar os perigos inerentes a qualquer tipo de excesso, a ruína de uma cidade no momento do auge de prosperidade resulta em mais um motivo repetido ao longo das *Histórias*. Assim acontece com outras duas capitais da opulência, Mileto (5. 28; 6. 18-22.1) e Síbaris (5. 44. 1; 6. 127. 1). Sobre a presente temática, leia-se D. Lateiner, “A note on the perils of prosperity in Herodotus”, *RhM* 125. 2 (1982) 97-8.

presente contexto, como uma *captatio benevolentiae* do interlocutor, cuja veneração julgava garantida pela solidariedade inerente à relação de hospitalidade estabelecida⁹:

“Ἐεῖνε Ἀθηναῖε, παρ’ ἡμέας γὰρ περὶ σέο λόγος ἀπίκται πολλὸς καὶ σοφίης εἵνεκεν τῆς σῆς καὶ πλάνης, ὡς φιλοσοφῶν γῆν πολλὴν θεωρήης εἵνεκεν ἐπελήλυθας· νῦν ὦν ἡμερος ἐπειρέσθαι μοι ἐπήλθε σε εἰ τινα ἤδη πάντων εἶδες ὀλβιώτατον”.

“*Hóspede ateniense, têm-nos chegado aos ouvidos relatos numerosos sobre ti, motivados pela tua sabedoria e viagens, dando conta de como tu, por paixão ao saber, tens percorrido muitas terras, movido de espírito observador. Pois bem, assaltou-me agora o desejo de perguntar-te se já viste alguém que fosse o mais próspero dos homens*”

(1. 30. 2)

Alimentando falsas esperanças quanto ao que julga ser o método privilegiado pela sapiência de tão experimentada figura em matéria de saber, ou seja a visão (θεωρήης; εἶδες), Cresos lança o repto a Sólon depois de, sob suas ordens, servos reais terem mostrado (ἐπεδείκνυσαν) ao visitante a abundante riqueza contida nos tesouros do palácio (πάντα ἔοντα μεγάλα τε καὶ ὄλβια, 1. 30. 1). Não se tendo deixado impressionar pela grandeza aparatosa dos tesouros, Sólon retribuiu a hospitalidade da maneira diametralmente oposta aos desejos manifestos do anfitrião. Contrariando o incentivo à bajulação, evidenciado nos elogios de Cresos à sua pessoa, recusa lisonjas hipócritas (οὐδὲν ὑποθωπεύσας) e cinge-se a pronunciar a verdade (ἀλλὰ τῶι ἔοντι χρησάμενος λέγει, 1. 30. 3). E esta, surpreendentemente para o Lídio (ἀποθωμάσας, 1. 30. 4), não contempla a fortuna pecuniária (τὰ ὄλβια) como indicador de felicidade¹⁰. Não são as posses,

⁹ Os laços criados entre os indivíduos através da xenía implicavam gratidão, geralmente manifestada num relacionamento de mútua inter-ajuda. Contudo, nem sempre os *xenoi* viam cumprir-se esse horizonte institucionalizado de expectativas, cujo desrespeito algumas vezes conduzia mesmo a atentados contra a vida das partes envolvidas. É por atentação contra o costume dos Macedónios de respeitar as esposas e filhas dos anfitriões que os embaixadores de Dario são massacrados (5. 17-21). Também a Pítia da Lídia de pouco lhe hão-de valer os laços de hospitalidade reatados com Xerxes, que, indiferente às súplicas para que dispense o seu primogénito de integrar o contingente bárbaro, ordena o sacrifício propiciatório do jovem (7. 38-39).

¹⁰ A crença de Cresos na riqueza como reflexo exterior de felicidade não deixa de fazer sentido à luz da evolução semântica do próprio termo ὄλβος. Conforme

mas as qualidades e as dádivas, da vida ou dos deuses, os factores determinantes da atribuição do grau de ὀλβιώτατος. Tanto o primeiro como os segundos eleitos como merecedores da distinção oferecem a Creso indicadores da maneira de reconstruir o seu padrão de εὐδαιμονία, como se lhe referirá mais adiante (1. 32. 1).

No entanto, conforme podemos perceber, a biografia presente e futura do monarca choca abertamente com as condições apresentadas por Sólon para seleccionar os candidatos. Os *exempla* de Telo de Atenas, sobre quem recai a primeira escolha, e dos irmãos Argivos Cléobis e Bítton, detentores da segunda posição¹¹, têm precisamente como critério comum de eleição uma morte considerada honrosa: a de um, em campo de batalha, na defesa da pátria (ἀπέθανε κάλλιστα, 1. 30. 5); as dos outros, sob a forma de uma graça da divindade, no templo da deusa Hera (τελευτή τοῦ βίου ἀρίστη ἐπεγένετο, 1. 31. 3)¹². Antes, porém, de reflectirmos com a devida atenção

observa Immerwahr (*Form and thought*, 155) – remetendo para W. Jaeger, *Paideia: the ideals of Greek culture*, index, s. v. “wealth” – o entendimento que originariamente lhe era reconhecido tinha uma forte conotação concreta e correspondia a ‘prosperidade’ material. Essa acepção tradicional atravessa a literatura grega desde Homero, passando pelos poetas líricos, até chegar aos trágicos (Duplouy, “L’ utilization de la figure de Crésus”, 6-7 e n. 17). Contratando, quanto a nós bem, a ideia algo enraizada entre os estudiosos de que Cresos encarna a figura do Bárbaro por oposição a Sólon, representante dos valores gregos (vd. P. Georges, *Barbarian Asia and the Greek experience. From the archaic period to the age of Xenophon*, Baltimore 1994, 171), Duplouy elabora uma tese original, mas de cuja validade temos algumas dúvidas. Apoiando-se no facto de Cresos veicular a acepção tradicional do conceito de *olbos*, o comentador defende que o rei “se tornara um instrumento da ideologia aristocrática ateniense. Na ficção “soloniana”, o julgamento negativo feito à atitude do rei lídio pretendia ser uma crítica ao comportamento arrogante de determinados aristocratas atenienses, a fim de levá-los a adoptar uma posição mais moral em relação aos bens materiais” (*op. cit.*, 21). O autor moderno incorre numa avaliação restrita dos factos, porquanto não equaciona a teorização presente no *logos* de Cresos sobre a felicidade com a aplicação futura desse quadro ético a outras personagens de relevo nas *Histórias*. A verdade é que Heródoto afirma claramente, pela boca de Sólon, o carácter universal das considerações feitas ao comportamento do homem (ἀνθρωπιῶν πρηγμάτων περί, 1. 32. 1) e o seguimento da obra prova que o apego excessivo do indivíduo aos bens materiais é uma característica comum a soberanos bárbaros e tiranos gregos, não um exclusivo da aristocracia ateniense.

¹¹ Apesar de o texto não explicitar a razão pela qual os irmãos Argivos constituem uma segunda escolha, parece-nos plausível a sugestão de Shapiro de que tal se deveria ao facto de terem morrido precocemente, sem deixar descendentes (“Herodotus and Solon”, 351).

¹² Asheri (*Erodoto. Le Storie. Libro I*, 184) levanta algumas hipóteses interessantes sobre as figuras de Telo e dos Argivos, como sejam a existência ao tempo de

sobre o significado atribuído por Sólon, porta-voz do pensamento do Autor, à morte na avaliação da vida do homem, convém salientar os demais requisitos preenchidos pelas figuras gregas¹³.

No que se refere a Telo, confirma-se a situação, que também assistia no presente a Cresos, de uma harmonia entre a fortuna do indivíduo e a da sua terra natal. O Ateniense atinge a suprema felicidade no momento em que a cidade vive a sua ἀκμή (τῆς πόλιος εὖ ἠκούσης, 1. 30. 4) e o primeiro sinal manifesto dessa graça espelha-se na descendência. Possuir uma prole modelar, de corpo e espírito – conforme exigia o código grego da καλοκάγαθία (παῖδες ἦσαν καλοὶ τε κάγαθοί, *ibidem*), assistir à perpetuação da família através dos netos e tudo isso sem sofrer o golpe doloroso de ver um dos filhos perecer, é a maneira mais feliz de alcançar o final da vida¹⁴. Note-se, desde já, que a recorrência insistente à isotopia da

Heródoto de uma estela funerária erguida em Delfos em homenagem do Ateniense, a provável referência na poesia de Sólon às três figuras e historicidade da morte de Telo no confronto que, nos finais do séc. VII, opôs Atenas a Mégara na disputa por Salamina. Fontes posteriores a Heródoto dão-nos conta de outra informação relativa a Cléobis e Bítton. Plutarco indica o nome da mãe dos jovens, Cídipe, e acrescenta que ela desempenhava funções de sacerdotisa de Hera (*Moralia* 108 f). Já através de Pausânias (2. 20. 3) ficamos a saber da fama que a história atingiu noutros domínios da arte, mais precisamente na escultura, pois o autor fala de um baixo relevo do templo de Apolo Lício em Argos com a ilustração do feito dos heróis.

¹³ Contrariando a opinião de alguns estudiosos, para quem não podia estabelecer-se uma identificação entre os princípios filosófico-morais veiculados por Sólon e o pensamento de Heródoto (M. L. Lang, *Herodotean narrative and discourse*, Cambridge 1984, 61; K. H. Waters, *Herodotos the historian. His problems, methods and originality*, London 1985, 104, 115 n. 4), Shapiro fundamentou devidamente a argumentação oposta (“Herodotus and Solon”). Segundo a autora, não é lícito excluir a comunhão do Autor com as três principais noções enunciadas pelo ateniense: a inveja dos deuses (pp. 352-5), a inconstância da fortuna humana (pp. 355-7) e a necessidade de considerar o fim da vida para avaliar a felicidade do homem (pp. 357-62). Embora Heródoto não faça afirmações explícitas e directas de partilhar de semelhantes valores, deixa transparecê-lo num estilo narrativo onde as repetições e as analogias permitem estabelecer o fundamento ético das *Histórias*.

¹⁴ O ideal educativo aristocrático da *kalokagathia* visava a perfeição física e moral dos jovens. Era este pendor mais artístico do que literário, mais físico do que intelectual, a marca da que ficou conhecida por educação antiga, anterior às inovações introduzidas pelos Sofistas. Sobre o ideal da *kalokagathia*, vd. H.-I. Marrou, *Histoire de l’ éducation dans l’ Antiquité. I. Le monde grec* (Paris 1965) 79-81. Ainda para uma reflexão sobre a chamada educação antiga e a educação nova, leiam-se, do mesmo autor e livro, as pp. 69-79 e 83-102, bem como Rocha Pereira, *Estudos de História da Cultura Clássica-I*, 351-65 e 422-41 e A. Pinheiro, *Platão. Protágoras* (Lisboa 1999) 52-4.

ideia de “fim”, contida no verbo τελεύω e seus compostos, bem como no substantivo τελευτή, denota da parte do Autor uma visão teleológica da vida, convertida no texto em autêntico refrão, como se vê pela quase total identificação dos sintagmas τελευτή τοῦ βίου λαμπροτάτη ἐπεγένετο (1. 30. 4) e τελευτή τοῦ βίου ἀρίστη ἐπεγένετο (1. 31. 3), incluídos nas falas de Sólon acerca de Telo e de Cléobis e Bítton, respectivamente¹⁵.

A sutileza com que Sólon vai deixando perceber a Creso a completa ausência de razões materiais para o acesso à felicidade, se perpassa no excerto relativo a Telo pela omissão, descobre-se na história dos jovens argivos através da referência clara a uma vida sustentada apenas pelo auxílio dos fundos suficientes (1. 31. 2). Tal como na caracterização do primeiro quadro de *eudaimonia*, reaparecem de novo as qualidades dos filhos, mas agora sob a perspectiva da colocação em prática das virtudes inerentes ao ideal do “belo e bom”. A consagração como campeões nos jogos de atletismo assinala o reconhecimento público da sua ἀρετή física, mérito testado definitivamente numa demonstração de resistência *sui generis*: o transporte da mãe num carro de bois puxado por eles até ao Heréion¹⁶. Mas, mais do que testemunhar a superioridade de um καλός, esta prova revela as virtudes do ἀγαθός, na sua versão de amor filial. Cumprida a proeza, é natural que, de acordo com este código cultural, se façam ouvir da parte da assistência elogios em ambos os sentidos: os homens felicitam (ἐμακάριζον) os jovens pela sua força, as mulheres a mãe que os deu à luz (1. 31. 3). A coroar o clímax da honra (τιμή) surge a dádiva mais valiosa da deusa:

Ἡ δὲ μήτηρ περιχαρῆς ἐοῦσα τῶι τε ἔργωι καὶ τῆι φήμηι, στάσα ἀντίον τοῦ ἀγάλματος εὔχετο Κλεόβι τε καὶ Βίτωνι τοῖσι ἐωυτῆς τέκνοισι, οἳ μιν ἐτίμησαν μεγάλως, τὴν

¹⁵ No conjunto dos caps. 30-33 são 12 as ocorrências da isotopia da noção de fim. Para além das duas indicadas, cf. τέλει (1. 31. 5), τελευτήσαντα, τελευτήσαι (1. 32. 5), ἐκτελέσαι (1. 32. 6), τελευτήσει, τελευτήσηι (1. 32. 7), διατελέηι, τελευτήσηι, τελευτήν (1. 32. 9), τελευτήν (1. 33). É a Immerwahr (*Form and thought*, 157) que devemos a designação da recorrência da ideia de fim nas três falas de Sólon pelo título de refrão. O próprio nome do cidadão ateniense Telo, apesar de apresentar na sua raiz dois lambdas (τέλλος) e não apenas um, como sucede com o substantivo τέλος, encerra –por via da etimologia popular, tão sensível ao princípio que os latinos haviam de designar por *nomen omen* – a noção de ‘fim’.

¹⁶ De facto fazia parte das comemorações em honra de Hera a realização de um cortejo, a pé ou em carros de bois, através da planície argiva, partindo de Argos com destino ao templo maior da deusa. Sobre o seu culto, a arquitectura do Heréion e suas diversas fases, leia-se R. A. Tomlinson, *Argos and the Argolid. From the end of the Bronze Age to the Roman occupation* (London 1972) 203-4 e 230-47.

θεὸν δοῦναι τὸ ἀνθρώπῳι τυχεῖν ἄριστόν ἐστι. Μετὰ ταύτην δὲ τὴν εὐχὴν ὡς ἔθυσάν τε καὶ εὐωχῆθησαν, κατακοιμηθέντες ἐν αὐτῶι τῶι ἱρῶι οἱ νεηνίαι οὐκέτι ἀνέστησαν, ἀλλ’ ἐν τέλει τούτῳ ἐσχοντο.

Mas a mãe, exultando de alegria com o feito e os elogios, colocou-se diante da estátua da deusa e suplicou-lhe que oferecesse aos seus filhos, Cléobis e Bítton, que tanto a tinham honrado, o que de melhor podia suceder a um homem. Concluída esta prece, depois de realizados os sacrifícios e o banquete, os jovens adormeceram no interior do templo e não mais acordaram. E foi aí que terminaram os seus dias.

(1. 31. 4-5)

De surpresa em surpresa, Creso assiste ao desfilar de motivos de orgulho e de compensações morais dos “virtuosos” que nada têm a ver com a qualidade por si exibida como a mais invejável, a riqueza. Antes de mais, a incapacidade de se desprender das circunstâncias presentes veda-lhe a compreensão da máxima acabada de ilustrar, segundo a qual *para o homem é melhor morrer do que viver* (...ὡς ἄμεινον εἶη ἀνθρώπῳι τεθνάναι μᾶλλον ἢ ζῶειν, 1. 31. 3) –desde que a morte seja coroada de glória, como comprovam os destinos das figuras eleitas por Sólon¹⁷. Também o rei lídio há-de encontrar-se no limiar da vida, experimentando, contudo, a mais indigna das humilhações. O episódio do arrogante monarca colocado sobre a pira mandada erguer pelo inimigo persa, Ciro, constituirá, como veremos mais adiante, a viragem da ἀσοφία para um estado, ainda que temporário, de σοφία.

Contudo dois duros golpes, ainda em vida, atingiram certos os alicerces da realização pessoal do indivíduo: a família e a sua cidade. Quanto aos dois únicos filhos que possui, de um parece-lhe estar imediatamente arredada qualquer hipótese de identificação com o modelo acabado de enunciar. O facto de ser surdo-mudo de nascença (1. 34. 2) tornava-o aos

¹⁷ Em Plutarco (*Moralia* 109 a) narra-se uma história com um desfecho idêntico ao dos irmãos argivos. Pela eficiência do seu trabalho, os arquitectos do templo de Apolo em Delfos, Agamedes e Trofónio, foram premiados com a morte durante o sono (cf. também Cic., *Tusc.* 1. 47, 114). Aliás, a imagem de que o sono pode ser o momento eleito pelos deuses para anunciar a morte aos mortais parece um dado de tradição bem mais recuada, remontando, como se sabe, à narração do fim dos homens da idade do ouro, a primeira das cinco idades da história da humanidade, segundo os *Trabalhos e Dias* de Hesíodo (v. 116).

olhos do pai numa esperança perdida. O destino, ironizando em tudo com as expectativas do prepotente monarca, havia de encarregar-se de lhe provar o contrário, quando vier a ser salvo pelas palavras do rapaz de uma morte anónima às mãos de um soldado persa (1. 85. 4)¹⁸. Quanto a Átis, a quem, contra todos os avisos de desgraça, procura salvar a vida, vê-lo-á partir deste mundo antes de si. Apresentada como segunda alínea do retrato da felicidade de Telo (1. 30. 5), a glória suprema (ἐτίμησαν μεγάλως) de morrer em defesa da pátria e de receber da parte do seu povo honras fúnebres condignas (δημοσίη τε ἔθαψαν) e a recordação de uma memória exemplar também não será dada cumprir ao pretensioso soberano. Muito pelo contrário! A obstinação em encetar uma ofensiva contra o reino medo-persa incute em Creso uma insensatez verdadeiramente impiedosa. Os cuidados extremos com o sucesso da empresa, denotados em inúmeras consultas aos mais famosos oráculos gregos e líbios (1. 46), embora revelem a devoção (εὐσέβεια) do rei bárbaro, contribuem para a sua caracterização de imprudente, paradigmática em relação aos sucessivos monarcas orientais. De facto, a conclusão tirada da ligeireza com que lê à sua maneira as profecias dos oráculos – dispensando, nomeadamente, a interpretação mais esclarecida dos profissionais na matéria, os cresmólogos – é a de estarmos perante uma nítida manifestação de âsofia. E o principal perigo destas leituras superficiais reside precisamente na frustração das expectativas criadas. Daí que, após a batalha inconclusiva travada em Ptéria (1. 76. 3-4) e já na iminência de novo choque, desta feita na planície dianteira a Sardes, Heródoto anote a desilusão vivida por Creso:

Ἐνθαῦτα Κροῖσος ἐς ἀπορίην πολλήν ἀπιγμένος, ὡς οἱ παρὰ δόξαν ἔσχε τὰ πρήγματα ἢ ὡς αὐτὸς κατεδόκει, ὁμῶς τοὺς Λυδοὺς ἐξῆγε ἐς μάχην.

¹⁸ Concentrando-se sobre a perspectiva particular do recurso à palavra e ao silêncio na história de Creso, T. A. Sebeok e E. Brady propuseram, há já alguns anos, uma interpretação original para o facto de o rei possuir um filho escorregado e outro surdo-mudo (“The two sons of Croesus. A myth about communication in Herodotus”, *QUCC* 30, 1979, 7-22). O interesse da sua proposta reside em relacionar a voz ou a ausência dela com a morte: no caso de Átis, através da eloquência, o jovem persuade o pai a deixá-lo participar na caçada ao javali, ficando “reduzido ao anonimato silencioso do túmulo” (p. 18); o filho mudo, ao invés, adquire a fala para salvar a vida do pai (*ibidem*). A chamada de atenção para este aspecto de pormenor merece, quanto a nós, o devido destaque, porque põe em relevo duas das lições fundamentais da narrativa, ou seja, o perigo da auto-confiança do indivíduo no seu conhecimento da vida, tantas vezes falacioso, bem como a incapacidade de ler os sinais que do Além o advertem.

Nesta ocasião Creso viu-se perante um enorme impasse, uma vez que os acontecimentos tiveram um desenvolvimento contrário ao que ele imaginava. Não obstante, conduziu os Lídios ao combate.

(1. 79. 2)

O Lídio ainda resiste a um cerco de catorze dias, ao fim dos quais sucumbe juntamente com a sua cidade. Ao invés de Telo, a quem a morte leva no momento da ἀκμή da pátria e da suprema τιμή pessoal, Creso experimenta o ignóbil ultraje da ameaça de morte às mãos do inimigo na ocasião em que assiste à queda do seu império.

Também as virtudes exibidas pelos jovens argivos não recolhiam eco mais nítido no *modus vivendi* do Lídio. Para um homem cujo principal motivo de ufania era a prosperidade financeira, modelos de indivíduos que se satisfazem com o suficiente e indispensável não despertam admiração. Mas naqueles dois jovens, promovidos pelo seu feito ao estatuto de heróis nacionais (ὡς ἀνδρῶν ἀρίστων γενομένων, 1. 31. 5), o rei bárbaro pode perceber um predicado por si partilhado: a piedade, qualidade posta à prova por Ciro no episódio da pira (πυθόμενος τὸν Κροῖσον εἶναι θεοσεβέα, 1. 86. 2)¹⁹. Esta comunhão de valores permitiria, de algum modo, colmatar a contrariedade de se ver excluído do leque restrito dos ὀλβιωτάτοι. Como veremos, a sucessão dos acontecimentos acabará por desfazer até mesmo esta ténue possibilidade de entender a devoção a Apolo e a graça concedida da salvação como um sinal de fortuna.

Antes de mais, deve sublinhar-se que é a incapacidade violenta do Lídio (σπερχθεις, 1. 32. 1) em aceitar a desconsideração de se ver excluído do grupo dos *olbiotatoi* que motiva no discurso de Sólon uma exposição teórico-analítica aprofundada dos dois conceitos essenciais à aferição do verdadeiro

¹⁹ A indicação herodotiana de que os Argivos foram homenageados em Delfos com duas estátuas de corpo inteiro tem levantado algum debate entre os estudiosos a propósito da descoberta arqueológica de dois exemplares que se pensou corresponderem aos referidos nas *Histórias*. C. Vatín publicou um artigo com uma análise sobre os dois *kouroi* monumentais, guardados no Museu de Delfos, e que, durante quase um século, foram identificados com as imagens referidas por Heródoto (“Monuments votifs de Delphes. Les courroi d’ Argos”, *BCH* 106, 1982, 509-25). Com base num estudo atento sobre as características das epígrafes gravadas nas estátuas e do trabalho escultórico, o autor chega à conclusão de que tratar-se-ia antes de representações dos Dioscuros, oferecidos não como dádiva pública, mas como ex-votos de particulares, não sabe se dos dois escultores se de atletas. Contudo, uma das maiores autoridades no estudo da arte grega antiga, J. Boardman, não teve dúvidas em identificar as duas estátuas com as figuras dos Argivos mencionados por Heródoto (*Greek sculpture. The archaic period*, London 1978, fig. 70).

bem que os homens devem cobizar, a *eudaimonia*, a saber: a inveja divina (φθόνος θεῶν) e a inconstância (συμφορή) da condição humana (ἀνθρωπιῆα πρήγματα). Atentemos na justificação do sábio ateniense:

“ὦ Κροῖσε, ἐπιστάμενόν με τὸ θεῖον πᾶν ἔδον φθοροῦν τε καὶ παραχῶδες ἐπειρωταῖς ἀνθρωπιῶν πρηγμάτων περὶ. Ἐν γὰρ τῷ μακρῷ χρόνῳ πολλὰ μὲν ἔστι ἰδεῖν τὰ μὴ τις ἐθέλει, πολλὰ δὲ καὶ παθεῖν. Ἐς γὰρ ἑβδομήκοντα ἔτα οὖρον τῆς ζῆσης ἀνθρώπῳ προτίθημι. (...) Τούτων τῶν ἀπασέων ἡμερέων τῶν ἐς τὰ ἑβδομήκοντα ἔτα, ἑουσέων πενήκοντα καὶ διηκοσιέων καὶ ἑξακισχιλιέων καὶ δισημιέων, ἡ ἑτέρη αὐτέων τῆι ἑτέρηι ἡμέρηι τὸ παράπαν οὐδὲν ὅμοιον προσάγει πρήγμα. Οὕτω ὦν, ὦ Κροῖσε, πᾶν ἔστι ἀνθρώπος συμφορή.”

“Creso, vós interrogastes-me, a mim que sei como a divindade é em tudo invejosa e perturbadora, a respeito da condição humana. Na verdade, durante um período largo de tempo, é dado ver muitas coisas que ninguém desejava e padecem-se ainda muitas outras. Eu tenho os setenta anos por limite da vida do homem.(...) Da totalidade desses dias até perfazer os setenta anos –que são vinte e seis mil duzentos e cinquenta– nenhum deles oferece acontecimentos precisamente iguais ao outro. É por isso, Creso, que o homem é uma súmula de acidentes.”

(1. 32. 1-2, 4)

A longa *rhexis* de Sólon serve ainda o propósito de demonstrar de forma inequívoca a mensagem que passara despercebida a Creso com os exemplos de Telo e dos irmãos argivos, ou seja, que o universo, da forma que o equaciona, não passa de um “mundo às avessas”. Ora, diversamente das suas pretensões, os poderes económico e político não determinam a boa estrela do homem, que parece brilhar mais para figuras particulares (ιδιώται ἄνδρες, cf. 1. 32. 1) do que para as que atingem o cume da projecção pública, como os monarcas. O engano em que Creso enreda o seu raciocínio radica, segundo esclarece Sólon (1. 32. 5), na forma como, partindo dos fundamentos sensoriais do saber, em especial a visão (φαίνεαι), se satisfaz com o aparente ou superficial e não aprofunda, conforme contrapõe o Ateniense, o raciocínio. Todavia o reconhecimento por que ambiciona, de ser o mais feliz dos homens, esse só pode atribuir-se quando a história de uma vida recebe o seu ponto final, no derradeiro acto que é a morte:

“Ἐμοὶ δὲ σὺ καὶ πλουτέειν μέγα φαίνεαι καὶ βασιλεὺς πολλῶν εἶναι ἀνθρώπων· ἐκεῖνο δὲ τὸ εἶρεό με οὐ κῶ σε ἐγὼ λέγω, πρὶν τελευτήσαντα καλῶς τὸν αἰῶνα πύθωμαι.”

“Aos meus olhos vós dais mostras de possuir uma fortuna colossal e de ser senhor de uma multidão de homens. Porém, à pergunta que me fizestes, não vos respondo sem antes tomar conhecimento de que terminastes bem o vosso percurso de vida.”

(1. 32. 5)

Subordinado a forças superiores de que não detém o mínimo domínio, como os deuses e a Sorte (τύχη), o ser humano vê-se dotado de uma fragilidade inata. Em consequência dessa sujeição, Creso assiste ao desmoronamento da sua principal crença, segundo a qual a posse de uma riqueza vastíssima devia ser entendida como certificado de ventura. A experiência da vida aí está a provar exactamente o contrário:

Οὐ γάρ τι ὁ μέγα πλούσιος μᾶλλον τοῦ ἐπ’ ἡμέρην ἔχοντος ὀλβιώτερός ἐστι, εἰ μὴ οἱ τύχη ἐπίσποιτο πάντα καλὰ ἔχοντα εὖ τελευτήσαι τὸν βίον. Πολλοὶ μὲν γὰρ ζάπλουτοι ἀνθρώπων ἀνόλβοι εἰσι, πολλοὶ δὲ μετρίως ἔχοντες βίου εὐτυχέες. Ὁ μὲν δὴ μέγα πλούσιος, ἀνόλβος δὲ δυοῖσι πρόχει τοῦ εὐτυχέος μῦνον, οὗτος δὲ τοῦ πλουσίου καὶ ἀνόλβου πολλοῖσι· ὁ μὲν ἐπιθυμίην ἐκτελέσαι καὶ ἄτην μεγάλην προσπεσοῦσαν ἐνεῖκαι δυνατώτερος, ὁ δὲ τοισίδε πρόχει ἐκείνου· ἄτην μὲν καὶ ἐπιθυμίην οὐκ ὁμοίως δυνατὸς ἐκείνῳ ἐνεῖκαι, ταῦτα δὲ ἡ εὐτυχίη οἱ ἀπερύκει, ἄπῆρος δὲ ἐστι, ἀνουσος, ἀπαθῆς κακῶν, εὐπαις, εὐειδής·

Realmente o homem de grande riqueza não é mais feliz do que aquele que tem apenas para o dia-a-dia, caso a sorte não o premeie com um bom final de vida, rodeado de todas as alegrias. A verdade é que muitas pessoas imensamente ricas são infelizes, ao passo que muitas outras, de modestas posses, têm sorte na vida. Pois bem, o homem de riqueza vasta, apesar de infeliz, suplanta o afortunado apenas em dois aspectos, enquanto este ganha ao rico e infeliz em muitos. Ou seja, um está melhor preparado para realizar um desejo e para suportar uma fatalidade que se abata sobre si; o outro supera-o no seguinte: se não é capaz de suportar, tal como aquele, a desgraça e o desejo, a boa sorte afasta-os dele, que, apesar disso, é um homem sem deformações, sem doenças, sem a experiência de penosos padecimentos, orgulhoso da sua descendência e detentor de uma bela figura.

(1. 32. 5-6)

A insegurança do indivíduo relativamente às benesses que detém em determinada altura configura-se na ameaça de as ver ensombradas por alguma desgraça inesperada (ἄτη)²⁰. E não julgue Cresos que a riqueza lhe confere qualquer vantagem numa situação deste género, impotência comprovada, como veremos, através dos esforços vãos para alterar o destino do filho dilecto, Átis (I. 35-45).

Elemento basilar no sistema de valores da tragédia grega, em Sófocles e sobretudo em Eurípides, a insatisfação decorrente da noção de que a instabilidade da ventura (τύχη) impede o homem de aspirar a um estado de felicidade permanente acaba, contudo, por ver-se aliviada com a ideia de que, ao longo da vida, lhe é permitido disfrutar de etapas de bem-aventurança (εὐτυχία)²¹. Ciente da dificuldade do anfitrião lídio em perceber nos paradigmas gregos as condições implícitas para se poder merecer a inclusão entre os ‘felizes’, Sólon procedeu a uma listagem clara das qualidades exigidas: ἀπῆρος, ἄνουσος, ἀπαθῆς κακῶν, εὐπαις, εὐειδῆς (I. 32. 6). É curioso notar que, dos cinco adjectivos empregues, os três primeiros são formados por derivação prefixal do alfa privativo, indício subtil de um certo pessimismo, porquanto a definição da ventura começa, nessa medida, por assentar na ausência de males, do corpo e do espírito, e só depois se segue a repetição de duas virtudes bem ilustradas nas histórias de Telo e dos irmãos Argivos: a posse de uma descendência e de uma aparência física modelares²².

²⁰ Num dos fragmentos mais conhecidos da sua produção lírica, a “Elegia às Musas” (fr. 13 West), Sólon revela alguns dos princípios morais basilares no episódio herodotiano: venerar em excesso a riqueza faz com que os deuses levem o homem à perdição (vv. 11-3); a culpa, quando não expiada pelo seu autor, transmite-se aos descendentes (vv. 29-32). Não é, de forma alguma, inverosímil que Heródoto tenha conhecido os poemas de Sólon, porquanto, segundo testemunho de Platão (*Ti.* 21 b), aqueles chegaram a ser ensinados nas escolas. Particularmente interessante pela análise que faz dos temas comuns entre a poesia soloniana e a figura do seu autor, tal como o apresenta Heródoto, é o estudo de Chiasson, “The Herodotean Solon”. Para uma síntese das concordâncias e discrepâncias entre o pensamento da personagem histórica e da literária, vd. em especial pp. 261-2.

²¹ Aliás, na definição dos objectivos da narração dos feitos de Gregos e Bárbaros, Heródoto colocava no frontispício da sua obra a máxima agora desenvolvida da inconstância da felicidade do homem (τῆν ἀνθρωπινήν ὧν ἐπιστάμενος εὐδαιμονίην οὐδαμὰ ἐν τῷσδε μένουσαν, I. 5. 4). Aliás já nos escritos de um autor anterior, Teógnis, sobressaía o mesmo pessimismo, contido na noção de que ninguém pode alcançar a felicidade completa (I. 165-168).

²² Embora Long (*Repetition and variation*, 69) considere o recurso a uma tripla adjectivação em alfa privativo e o uso do assindeto indícios de que a lista poderia ser infinita, não nos parece ter sido esse o propósito essencial para a escolha estilística do Autor. Como procurámos demonstrar, todas as qualidades enumeradas como condição

Mas o factor decisivo para a atribuição ao indivíduo do ambicionado título de felicidade –insiste o sábio– espelha-se na morte:

Εἰ δὲ πρὸς τούτοις ἔτι τελευτήσει τὸν βίον εὖ, οὗτος ἐκεῖνος τὸν σὺ ζητεῖς, <ὁ> ὄλβιος κεκλησθαι ἄξιός ἐστι· πρὶν δ’ ἂν τελευτήσει, ἐπισχεῖν μηδὲ καλέειν κω ὄλβιον, ἀλλ’ εὐτυχέα.

Se, para além dessas características, ainda vier a terminar bem a vida, esse é quem procurais, aquele que merece ser chamado feliz. Porém, antes de ele atingir o fim, acautelai-vos e não lhe chameis feliz, mas afortunado.

(I. 32. 7)

Só então, no final do percurso da vida, quando se cumpre o destino e as vicissitudes se extinguem, a situação em que se chega ao derradeiro momento pode adquirir um carácter definitivo. Conhecedor da resistência do Lídio em refazer o seu quadro de valores, ditado pela mentalidade bárbara da supremacia da riqueza, o sábio ateniense, apesar de ter introduzido a definição de felicidade pelo termo εὐδαιμονία –que, conforme demonstra, não contempla a noção de bens materiais– atesta, neste passo, a evolução semântica sofrida pelo termo ὄλβιος. Certamente que toda a sua longa exposição não deixou quaisquer dúvidas quanto à distinção do seu referente face ao significado primitivo, o de detentor de fortuna pecuniária.

Qual verdadeiro *memento homo*, Sólon sublinha que, mesmo diante do mais favorável panorama, seria uma veleidade alguém gabar-se de possuir a felicidade plena. Semelhante pretensão levá-lo-ia a incorrer na falta mais grave cometida contra os deuses: a insolência (ὑβρις). E embora o texto não ateste o termo grego consagrado no caso vertente, intuí-se a sua alusão. De novo a comparação entre a vida do homem e a de um país vem colocada ao serviço da expressão de mais uma realidade universal, a de que nada nem ninguém possui a capacidade de ser auto-suficiente. Essa perfeição não está ao alcance dos mortais, porque então instaurar-se-ia a igualdade entre homens e deuses, intolerável num código religioso onde o distanciamento entre crentes e adorados constitui uma regra inerente ao equilíbrio do cosmos. Claro que, ao nível das relações inter-individuais, os princípios da

de felicidade correspondem a estados de que Cresos representa precisamente o reverso. Esta incompatibilidade flagrante entre o modo de vida do rei e o ideal desenhado para o ὄλβιῶτατος é, na nossa opinião, o motivo para delimitar os predicados da maneira que Sólon faz, e não implica, de modo algum, uma enumeração infinita dos mesmos.

arete estimulavam a competição, despertando ao mesmo tempo a rivalidade, natural à disputa pela glória de se ser *o melhor* (ἄριστος). Neste âmbito compreende-se que sejam a própria paixão dos Gregos pela honra (τιμῆ) e os cuidados em manter imaculada essa reputação as explicações imediatas para um sentimento apresentado pelo próprio Heródoto como congénito na raça humana, a inveja (φθόνος δὲ ἀρχῆθεν ἐμφύεται ἀνθρώπων, 3. 80. 3)²³. Porém, de momento, Sólon apenas alerta para o zelo da Providência relativamente à ordem e harmonia universais, o chamado φθόνος θεῶν²⁴. Nessa medida – e ao invés do que se passa na aplicação do termo φθόνος ao contexto humano – o conceito redundava, não em defeito, mas em virtude, a saber: a justiça.

Contudo, no caso concreto da noção de inveja, torna-se necessário esclarecer a diferença de interpretações entre a sua aplicação aos homens ou aos deuses. O princípio segundo o qual uma pessoa cobiça outra por aquela possuir alguma coisa que não se tem, mas se deseja adquirir, sentindo-se numa situação de inferioridade em relação a ela, não se aplica, de forma nenhuma, aos imortais. Os termos em que Walcot define a subversão dos argumentos justificativos da inveja divina relativamente à humana são assaz esclarecedores: “Todavia a inveja sentida por um deus em relação a um mortal é inspirada pela possível perda daquilo que aquele já possui e que sente relutância em partilhar com outros de estatuto inferior, uma vez que o simples acto de partilha representa em si a redução de um privilégio. A inveja dos deuses é provocada pelo desejo de reterem em exclusivo para si próprios algo que o mortal que começa a rivalizar com eles pretende adquirir e não perder”²⁵. Os alvos preferenciais da invidia superior são, naturalmente, as

²³ Num estudo monográfico dedicado à inveja na Grécia antiga (em especial nos sécs. V e IV), P. Walcot nota como semelhante sentimento despoleta três concretizações fundamentais: a rivalidade profissional, a rivalidade entre irmãos e a rivalidade sexual (*Envy and the Greeks: a study of human behaviour*, Warminster 1978, 3).

²⁴ A ideia de inveja dos deuses só aparece no séc. V, em autores como Píndaro, Ésquilo e Heródoto, ao que pensa Walcot, por ocasião do contacto dos Gregos com a opulência deslumbrante dos reis orientais da Ásia Menor e da Pérsia (*Envy*, 36-7). Nos inícios do séc. IV essa deixou de constituir uma ameaça séria (*op. cit.*, 46). M. W. Dickie é da mesma opinião e recorda os testemunhos de Platão e Aristóteles contra a atribuição de um sentimento de inveja aos deuses (“Lo φθόνος degli dei nella letteratura greca del quinto secolo avanti Cristo”, *A&R* 32. 3-4, 1987, 113-25, em especial 119-21).

²⁵ *Envy*, 22. Ainda segundo Walcot, o facto de o sentimento de inveja divina não ser atribuído a nenhum deus em particular, mas se indicarem os genéricos ‘deus’ ou ‘deuses’, sugere a origem popular da crença (*ibidem*).

figuras que pela sua riqueza e poder podem incorrer no risco de ultrapassar a sensata fronteira que separa os dois mundos.

Ainda que não explicita uma teorização sobre o φθόνος θεῶν, Sólon, através da mensagem de moderação (σωφροσύνη) subjacente ao seu discurso, adverte para os perigos do engrandecimento. Assim sendo, a felicidade plena não passa de uma utopia, inatingível na sua expressão absoluta, mas deixada pressentir numa fruição parcial dos seus benefícios:

“Η (χώρη) δὲ ἂν τὰ πλείστα ἔχη, αὕτη ἀρίστη. Ὡς δὲ καὶ ἀνθρώπου σῶμα ἔν οὐδὲν αὐταρκές ἐστι· τὸ μὲν γὰρ ἔχει, ἄλλου δὲ ἐνδεές ἐστι. Ὡς δ’ ἂν αὐτῶν πλείστα ἔχων διατελέη καὶ ἔπειτα τελευτήσῃ εὐχαρίστως τὸν βίον, οὗτος παρ’ ἐμοὶ τὸ οὐνομα τοῦτο, ὦ βασιλεῦ, δίκαιός ἐστι φέρεσθαι.

O (país) que possuir maior quantidade de recursos, esse será o mais distinto. Do mesmo modo também nenhum ser humano se basta a si próprio, pois o que um tem, a outro faz falta. Mas aquele que em vida os possuir em maior número e ainda para mais terminar a vida de uma forma feliz, é esse, quanto a mim ó rei, a quem é justo atribuir o referido título.

(1. 32. 8-9)

Por detrás desta reflexão sobre a natural incompletude do homem, percebe-se a crítica velada a ambições, tanto mais fantasiosas quanto, como se depreende das observações finais de Sólon, os deuses são caprichosos:

Σκοπέειν δὲ χρῆ παντὸς χρήματος τὴν τελευτὴν κῆ ἀποβήσεται· πολλοῖσι γὰρ δὴ ὑποδέξας ὄλβον ὁ θεὸς προρρίζους ἀνέτρεψε.

Contudo é necessário ver o fim de todas as coisas, o seu desfecho! A verdade é que a muita gente a divindade primeiro deixa entrever a felicidade para depois causar a sua ruína completa.

(1. 32. 9)

Creso é uma dessas pessoas a quem foi permitido viver um estado temporário de prosperidade, mas cuja insolência levou à inevitável intervenção da justiça divina:

Μετὰ δὲ Σόλωνα οἰχόμενον ἔλαβε ἐκ θεοῦ νέμεσις μεγάλη Κροῖσον, ὡς εἰκάσαι, ὅτι ἐνόμισε ἐωυτὸν εἶναι ἀνθρώπων ἀπάντων ὀλβιώτατον.

Após a partida de Sólon, apossou-se de Creso a ira poderosa de um deus, ao que se julga porque ele se tinha na conta de o mais feliz dos homens.

(1. 34. 1)

Dois passos das *Histórias* revelam-se particularmente claros no respeitante à equação entre culpa humana e castigo exercido pelos deuses. Por um lado, quanto maior a gravidade dos erros tanto mais pesada será a pena aplicada (ὡς τῶν μεγάλων ἀδικημάτων μεγάλαι εἰσὶ καὶ αἱ τιμωρίαι παρὰ τῶν θεῶν, 2. 120. 5), pelo outro a ascensão desmedida encerra em si –como virá a advertir Artabano a Xerxes– a perdição da audácia impiedosa:

Ὅραϊς τὰ ὑπερέχοντα ζῶια ὡς κεραυνοὶ ὁ θεὸς οὐδὲ εἶαι φαντάζεσθαι, τὰ δὲ μικρὰ οὐδὲν μιν κνίζει· ὁραῖς δὲ ὡς ἐς οἰκήματα τὰ μέγιστα αἰεὶ καὶ δένδρα τὰ τοιαῦτα ἀποσκήπτει τὰ βέλεα. Φιλέει γὰρ ὁ θεὸς τὰ ὑπερέχοντα πάντα κολουεῖν. Οὕτω δὲ καὶ στρατὸς πολλὸς ὑπὸ ὀλίγου διαφθείρεται κατὰ τοιονδεῖ· ἐπεὶ σφι ὁ θεὸς φθονήσας φόβον ἐμβάλῃ ἢ βροντῆν, δι' ὧν ἐφθάρησαν ἀναξίως ἐωυτῶν.

Vedes como a divindade abate com o raio os animais que se distinguem na altura e não os deixa orgulharem-se disso, enquanto aos pequenos não lhes causa qualquer dano. Vedes como às mais altas moradias e árvores invariavelmente as atinge com os seus dardos. De facto, é do gosto da divindade abaixar tudo o que se ergue em demasia. Do mesmo modo também um vasto exército é aniquilado por um mais modesto pela seguinte razão: invejosa, a divindade investe contra eles com o medo ou com o trovão, provocando, por conseguinte, a perda indigna desses homens.

(7. 10 ε)

A localização dos conselhos de outro sábio das *Histórias*, o persa Artabano, já para o final da obra, dirigidos ao último dos monarcas asiáticos, significa do ponto de vista estrutural a importância reconhecida a uma das principais linhas do pensamento herodotiano: a apologia da mediania através do retrato das consequências nefastas reservadas a quem enveredar pelo caminho da vanglória²⁶. A moral da derrota persa em Salamina tira-a um

²⁶ Sobre a figura do sábio conselheiro, vd. R. Lattimore, “The wise adviser in Herodotus”, *CP* 34 (1939) 24-35; Immerwahr, *Form and thought*, 74-5. Toda a

Grego, Temístocles, ao afirmar que a vitória dos Helenos se ficou a dever à inveja suscitada entre deuses e heróis pela audácia de um só homem, para mais sacrílego e prepotente (ἀνόσιόν τε καὶ ἀτάσθαλον), revelada no desígnio de governar ao mesmo tempo a Ásia e a Europa (8. 109. 3).

Confirmando o juízo imortalizado na expressão esquiliana πάθει μάθος (*Agamémnon*, v. 177), Creso só apreenderá a lição proferida pelo hóspede quando a experiência da dor o arrancar da cegueira de vaidades sem fundamento em que se encontra mergulhado. O mundo de engano onde se fecha o monarca lídio patenteia-se no balanço feito à tese defendida pelo hóspede:

Ταῦτα λέγων τῷ Κροίσωι οὐ κως οὔτε ἐχαρίζετο, οὔτε λόγου μιν ποιησάμενος οὐδενὸς ἀποπέμπεται, κάρτα δόξας ἀμαθέα εἶναι, ὅς τὰ παρεόντα ἀγαθὰ μετεῖς τὴν τελευτὴν παντὸς χρήματος ὄραν ἐκέλευε.

O discurso (de Sólon) não agradou absolutamente nada a Creso, que, sem a mínima cerimónia, mandou-o embora, convencido de que ele era um tolo perfeito, pois, sem ter em conta os bens presentes, lhe ordenava que observasse o fim de todas as coisas.

(1. 33)

Podemos por conseguinte concluir que as advertências de Sólon no sentido de Creso não tomar por sinónimas a qualidade daquele que é próspero (ὄλβιος) –i. e., que possui fortuna material (ὄλβος)– e a daquele que é afortunado (εὐτυχής) –i. e., que goza de boa sorte (εὐτυχία)– encerram a definição da verdadeira felicidade, a εὐδαιμονία. De facto, na luta permanente do homem contra a precariedade congénita à sua raça e contra o φθόνος θεῶν, a *eutychia* assume-se como garante essencial do sucesso. No entanto, não obstante os esforços envidados pelo Ateniese no sentido de esclarecer o anfitrião, de momento os seus bons conselhos não merecem mais do que o desprezo arrogante do Lídio²⁷.

argumentação sobre a unidade temática das *Histórias* proposta por Immerwahr assenta precisamente na percepção de que as biografias dos monarcas orientais obedecem à linha de ascensão e queda, prefigurada pela passagem do que parece ser a felicidade suprema para a ruína (geralmente coincidente com a morte), justificada pela aplicação do merecido castigo a um *hybristes* (*op. cit.*, 76).

²⁷ Numa análise dedicada ao papel da figura do conselheiro nas *Histórias*, Immerwahr observa que, sempre que o conselho não é aceite pelo destinatário –situação bastante frequente–, este transforma-se em aviso e o seu autor passa a encarnar a função de mensageiro da insensatez do governante (*Form and thought*, 74-5).

Qual protagonista da tragédia grega contemporânea de Heródoto, Cresos acabará por receber da vida a lição de humildade reservada a pessoas cuja soberba era responsável por um alheamento insolente face à vigilância constante dos deuses. A arte dramática colocada na encenação da “aprendizagem pela dor” e a complexidade da articulação desta experiência com os ensinamentos de Sólon justificam, da nossa parte, uma análise mais desenvolvida dos tópicos anteriormente enumerados para o “mundo às avessas” do monarca²⁸. A importância de um estudo atento sobre a conversão provisória da figura do rei prepotente em sábio conselheiro de Ciro deriva, precisamente, do facto de essa ser a demonstração prática do pensamento herodotiano de acordo com o qual a ocasião definitiva para avaliar a felicidade do indivíduo reside na morte.

A *punição terrível do deus* (ἐκ θεοῦ νέμεις μεγάλη, I. 34. 1) desenvolve-se em fases distintas, orientadas, cada uma delas, para a ruína dos dois mundos interligados do homem antigo, o privado e o público, ambos sob a alçada omnipresente da religião. Tanto as peripécias da vida familiar, como as de um governante, obedecem a directrizes superiores. As frustrações de Cresos resultam, em última instância, de uma atitude de deliberada ou irresponsável desatenção relativamente aos avisos expressos da vontade divina. O que desconcerta na caracterização do rei como *homo religiosus* é o contraste flagrante entre a faceta do crente cumpridor dos rituais – como a purificação solicitada por um hóspede (I. 35) e a consulta dos oráculos sobre a viabilidade das campanhas (I. 46, 52-54) – e a do fiel inconformado com os desígnios dos deuses, por cujos actos chega mesmo a interpelá-los²⁹. Determinado em assegurar para si uma imagem de felicidade, repudia todas as evidências que lhe sejam contrárias. As marcas de prepotência, reveladas na ostensiva rejeição dos conselhos de Sólon, notam-se na ousadia de tentar ludibriar o destino do filho Átis.

²⁸ Várias vezes se têm erguido para defender o contacto entre o género dramático e a estrutura de alguns *logoi* das *Histórias*, particularmente os que dizem respeito às figuras dos monarcas bárbaros e dos tiranos gregos, de que destacamos: Myres, *Herodotus, father of history*, 27, 137-8; F. Stoessl, “Herodots Humanität”, *Gymnasium* 66 (1959) 484-90; K. H. Waters, “The purpose of dramatisation”, *Historia* 15 (1966) 157-71; Long, *Repetition and variation*, 179-92; M. F. Silva, in *Heródoto, Histórias. Livro 1º*, 21-44.

²⁹ Note-se, no entanto, que, não obstante os cuidados revelados com a consulta prévia do parecer divino face às empresas militares, aspectos menos favoráveis da sua caracterização acabam por sobressair desse contexto religioso, como são o exagero – revelado na recorrência insistente à Pitonisa – e a ostentação excessiva – patente na magnitude e abundância das dádivas (cf. em especial I. 46-55).

Se o sonho premonitório da morte do descendente suscita no pai um receio tanto mais compreensível quanto aquele era o garante da sucessão dinástica, as manobras para enganar a sorte do jovem resumem-se a um esforço vão, sinónimo da impotência humana. De pouco lhe vale impedir o filho de continuar a assumir o comando do exército dos Lídios ou retirar dos aposentos dos homens todas as armas (I. 34. 3). Julgando-se senhor absoluto da situação, afasta o jovem das pontas de ferro que ameaçavam trazer-lhe a morte anunciada. Mas, na cegueira que o domina, esquece-se da impossibilidade de dominar uma entidade supra-humana, o Acaso. Foi a τύχη que trouxe às terras da Lídia a pessoa que havia de cumprir a visão nocturna, Adrasto. Observante dos preceitos religiosos, Cresos procede primeiro à purificação do suplicante que lhe exige os rituais de desagravo por um crime de sangue e só de seguida solicita a sua identificação³⁰. Da resposta do estrangeiro, o monarca, num constante e, quase sempre, infundado optimismo, apenas retém os aspectos positivos:

“Ἀνδρῶν τε φίλων τυγχάνεις ἔκγονος ἑὼν καὶ ἐλήλυθας ἐς φίλους, ἔνθα ἀμηχανήσεις χρήματος οὐδενὸς μένων ἐν ἡμετέρου. Συμφορὴν δὲ ταύτην ὡς κουφότατα φέρων κερδανέεις πλεῖστον”.

“Por sorte és descendente de gente amiga e vieste dar com amigos. Se permaneceres aqui, entre nós, nada te faltará. Quanto mais facilmente suportares esse infeliz acidente melhor para ti”.

(I. 35. 4)

³⁰ A concepção de que matar um semelhante acarreta uma mancha para o homicida e de que só por meio de rituais de purificação se restabelece a ordem perturbada encontra-se, como se sabe, bastante difundida entre os diversos povos (R. Parker, *Miasma: pollution and purification in early Greek religion*, Oxford 1983, 120). O foco da poluição centra-se na parte do corpo que executa o crime, as mãos, daí que no texto se diga que o hóspede não tinha as mãos puras (ἐχόμενος καὶ οὐ καθαρὸς χεῖρας, I. 35. 1). E embora Heródoto se limite, em termos muito genéricos, a informar que Cresos procedeu à purificação segundo os costumes locais (κατὰ νόμους τοῦ ἐπιχωρίου, *ibidem*), em tudo idênticos aos dos Gregos (ἔστι δὲ παραπλησίη ἡ κάθαρσις τοῖσι Λυδοῖσι καὶ τοῖσι Ἕλλησι, I. 35. 2), podemos adiantar que o acto central do processo de limpeza seria lavar o sangue com o sangue. Tratava-se, regra geral, de limpar as mãos do criminoso com o sangue de um animal sacrificado, quase sempre um porco ou um cordeiro (Parker, *op. cit.*, 371-2). Tal como sucede no presente episódio, competia a uma pessoa poderosa ministrar a purificação.

Diante desta resposta ficamos, uma vez mais, com a sensação de que Cresos é intencional no ofuscar dos sinais de desgraça, transmutando-os, como agora, numa nota de incentivo. Quando paira sobre a sua família a ameaça de morte, acolher sob o mesmo tecto a vítima anunciada, Átis, e um fraticida confesso deveria, no mínimo, suscitar um qualquer tipo de apreensão, por mais ténue que fosse³¹. Ao leitor-ouvinte das *Histórias*, familiarizado com os enredos da tragédia, não passam, no entanto, despercebidos os sucessivos indícios da perdição iminente. A somar às circunstâncias fatídicas que estabelecem ligações perigosas entre um monarca dominado pelo orgulho (qual Agamémnon, Édipo ou Creonte, para referir três paradigmas trágicos), um jovem condenado à morte pelo destino e um homicida, temos a onomástica falante destas duas últimas personagens. A involuntariedade do acto de Adrasto (φονεύσας δὲ ἀδελφεὸν ἐμωυτοῦ ἀέκων, l. 35. 3), embora atenuada a sua culpa, não lhe retira o estigma de assassino (ὁ φονεύς, l. 45. 1 e 3), 'inevitável', como sugeria o seu nome, formado por derivação prefixal de alfa privativo anteposto à raiz δρᾱ-. Já Ἄτις, na insistência com que persuade o pai a deixá-lo partir numa caçada, sem o saber, de morte, personifica a cegueira (ἄτη) típica do herói trágico sofoclíano³².

³¹ Era um dado do senso comum a crença de que o contacto com um homicida acarretava perigo. Ao ignorar, tão despreocupadamente, esse cuidado, Cresos imprime aos seus actos mais uma demonstração de insurgimento contra determinações que estão para além do seu controlo. Quanto ao carácter abominável do assassinio de parentes, os testemunhos dos autores clássicos são claros em afirmá-lo: A., *Th.*, vv. 681-2; E., *HF*, vv. 1074-6, *Med.*, vv. 1268-70; Pl., *Lg.* 872 c-873 b. Afastado do convívio com a sociedade, o homicida era compelido ao exílio, onde, depois de purificado, poderia reiniciar uma nova vida, longe da pátria e, mais importante do que isso, fora do alcance da perseguição vingadora dos familiares da vítima. Aliás, como observa Parker (*Miasma*, 114 e n. 42), o refúgio em solo estrangeiro adquire nos autores áticos o estatuto de verdadeiro método de purificação. Para uma reflexão mais ampla sobre o significado sócio-religioso dos crimes de sangue, dos rituais da purificação e da perspectiva em que são tratados no mito grego, leiam-se em especial o cap. IV e os apêndices 6, 7 e 8 do supracitado livro de Parker. Sobre o tratamento jurídico do homicídio na Grécia antiga, vd. a análise de A. Biscardi (*Diritto greco antico*, Milano 1982, 166-7).

³² Átis denota uma clara influência oriental, porquanto esse era o nome do irmão e amante da deusa de origem frígia Cibele, também ele morto por um javali (Paus. 7. 17. 9-10). Não obstante o paralelo com a religião asiática, a história de Adrasto contém igualmente motivos gregos. Basta recordar o aparecimento do javali no mito grego como instrumento de vingança divina (aspecto materializado na história de Meleagro, que abate a fera enviada por Ártemis) ou como presa particularmente temida (conforme denota um dos célebres trabalhos de Hércules, a captura do javali de Erimanto).

Embora, à primeira vista, a franqueza com que filho e pai expõem um ao outro os motivos que os levam, respectivamente, a implorar a mudança de opinião (permitindo o que primeiro se proibia: a partida de Átis com o grupo encarregado de abater o javali mísio) e a confessar os cuidados inspirados pelo sonho fatídico pareçam simples testemunhos de uma relação aberta, alicerçada no diálogo entre gerações, à luz do código educativo grego, as implicações daí decorrentes atingem os alicerces dos valores tradicionais. As regras (νόμοι) estabeleciam que um progenitor, pela experiência herdada de uma vida mais longa, exercesse junto do filho o ascendente que lhe conferia o estatuto de mestre e conselheiro³³. Na situação presente os papéis convencionais encontram-se inequivocamente invertidos, ou seja, estamos perante um quadro de ἀνομία³⁴. E a transgressão, conforme observaremos exaustivamente no cap. III deste estudo, resulta habitualmente em dano para os seus actores. As razões que levam Átis a protestar contra a decisão paterna derivam da incompreensão face à vergonha de que se sente alvo. Tendo em atenção os conhecimentos limitados que possuía da realidade que atormentava o pai, a revolta do jovem era lícita. Privá-lo do exercício da guerra e da caça, campos eleitos para a exibição da ἀρετή masculina, maculava-lhe a reputação de figura pública e de homem recém-casado (l. 37)³⁵. Comovido

³³ O princípio universal de que a experiência é mestra conferia ao progenitor um ascendente natural sobre os filhos em matéria de conhecimento. O quadro tradicional atribuía àquele a função de mestre e a estes a de discípulos. Talvez um dos pares mais célebres da literatura grega para este paradigma seja, como já observou R. Garland (*The Greek way of life: from conception to old age*, London 1990, 155), o que formam Aquiles e Fénix, seu tutor, que desempenha junto dele o papel do pai, Peleu (*Il.* 9. 434-605). A demonstração prática dessa relação de magistério reside precisamente na adopção por parte do filho do ofício do pai, de tal forma que, como atesta Heródoto para a sociedade espartana, havia profissões (arautos, flautistas e cozinheiros) que se transmitiam de geração em geração dentro de determinadas famílias (6. 60). Num contexto jurídico, atribui-se a Sólon a legislação que prescrevia o dever de o pai ensinar ao filho a sua actividade, caso quisesse garantir o apoio daquele na velhice (Plut., *Sol.* 22).

³⁴ Num outro passo das *Histórias*, Artabano confessa-se autorizado a esclarecer Xerxes sobre o significado de um sonho, argumentando precisamente o ascendente que lhe conferia o facto de ser mais velho do que o rei (7. 16 β 2).

³⁵ A concepção do rei como protector do seu povo contra as investidas das feras, ilustrada no pedido dos súbditos mísiolos a Cresos —prática que no contexto grego remontaria aos soberanos da Idade do Bronze (J. K. Anderson, *Hunting in the ancient world*, Berkeley 1985, 5)— continua a ser recordada no séc. V, data de composição das *Histórias*, desta feita em contexto bárbaro. A verdadeira paixão dos monarcas orientais pela prática da caça desportiva, oportunidade de dar prova e exibir a coragem, qualidade particularmente exigida ao rei, chega aos nossos dias através de

com o sofrimento do filho, Cresos prontifica-se, de imediato, a desvendar-lhe os verdadeiros motivos do casamento às pressas e da aparente atimúia a que está a confiná-lo:

“Πρὸς ὧν τὴν ὄψιν ταύτην τόν τε γάμον τοι τοῦτον ἔσπευσα καὶ ἐπὶ τὰ παραλαμβανόμενα οὐκ ἀποπέμπω, φυλακὴν ἔχων, εἴ κως δυναίμην ἐπὶ τῆς ἐμῆς σε ζῆς διακλέψαι. Εἰς γάρ μοι μούνος τυγχάνεις ἐὼν παῖς· τὸν γάρ δὴ ἕτερον διεφθαρμένον [τὴν ἀκοήν] οὐκ εἶναί μοι λογίζομαι”.

“Pois bem, por causa dessa visão apressei-te o casamento e, por precaução, não te envio para essa empresa –se é que de algum modo me é permitido manter-te a salvo, enquanto for vivo. Acontece que és o meu único filho, já que o outro, enfermo dos ouvidos, não conta para mim”.

(1. 38. 2)

Se bem que não tenha reconhecido aos critérios apresentados por Sólon como indicadores de felicidade o crédito que mereciam, o rei bárbaro, ainda que de forma velada, sela nestes termos uma confissão já adivinhada nas suas acções: assistir à morte da descendência ou vê-la fisicamente incapacitada pela doença são motivos de mágoa profunda. E embora Cresos não o refira, o eco das palavras ἀνουςος e εὐπαις do discurso do Ateniense lateja na mente dos receptores das *Histórias* como feliz reverso do infortúnio da personagem. Uma vez mais, e à imagem do sucedido com a chegada de Adrasto, o senhor da Lídia calculará (λογίζομαι) mal a intervenção da sorte (τυγχάνεις). Vendo-se por duas ocasiões na iminência de morrer, da primeira delas quem o salva, conforme observámos anteriormente, é precisamente esse filho cujo valor ele desprezava (1. 85). Quanto a Átis, nem mesmo o facto de se distinguir entre os demais jovens da sua idade (τῶν ἡλικίων μακρῶι τὰ πάντα πρῶτος, 1. 34. 2) lhe conferia o estatuto de detentor incontestável da verdade, conforme o próprio parece julgar:

“Συγγνώμη μὲν ᾧ πάτερ τοι, ἰδόντι γε ὄψιν τοιαύτην, περὶ ἐμὲ φυλακὴν ἔχειν· τὸ δὲ οὐ μανθάνεις, ἀλλὰ λέληθθε

testemunhos literários (como o *Cinegético* e a *Ciropedia* de Xenofonte) e iconográficos (sobretudo os relevos do palácio Norte de Assurbanipal em Nínive e algumas gemas greco-persas; cf. Anderson, *op. cit.*, 63-6). Como seria de esperar, este modelo de caçadas reais ou aristocráticas vem referenciado no universo helénico através dos frescos dos palácios de Pilos e Tirinto (Anderson, *op. cit.*, 11-4) e dos Poemas Homéricos (cf. e.g. a caça ao javali no monte Parnasso, onde Ulisses é ferido no joelho, *Od.* 19. 418-58).

σε τὸ ὄνειρον, ἐμέ τοι δίκαιόν ἐστι φράζειν. Φῆς τοι τὸ ὄνειρον ὑπὸ αἰχμῆς σιδηρῆς φάναι ἐμὲ τελευτήσειν· ὑὸς δὲ κοῖαι μὲν εἰσι χεῖρες, κοίη δὲ αἰχμῆ σιδηρῆ τὴν σὺ φοβέαι; εἰ μὲν γὰρ ὑπὸ ὀδόντος τοι εἶπε τελευτήσειν με ἢ ἄλλου τευ ὁ τι τούτωι οἴκε, χρῆν δὴ σε ποιέειν τὰ ποιέεις· νῦν δὲ ὑπὸ αἰχμῆς. Ἐπεῖτε ὧν οὐ πρὸς ἀνδρας ἡμῖν γίνεται ἡ μάχη, μέθεσ με”.

“É razoável que vós, diante dessa visão, zeleis pela minha protecção. Visto que não entendeis o sonho, mas ele para vós permanece obscuro, é legítimo que seja eu a explicar-vos-lo. Afirmas que o sonho mostra a minha morte por meio da ponta de um ferro. Todavia quais são as mãos de um javali, qual é a ponta de ferro que vós receais? Na verdade, se ele vos dissesse que eu morria vítima de uma presa ou de outra coisa que a ela se assemelhasse, então era necessário que fizésseis o que estais a fazer. Mas trata-se de uma ponta de ferro. Já que não temos de fazer guerra contra homens, deixai-me partir”.

(1. 39)

Afinal Átis não passa de um fiel herdeiro do principal defeito do pai. Arvora-se em detentor absoluto da verdade (φράζειν), mas busca-a nas aparências, ou seja, nos aspectos captados pelo saber exclusivo da visão (φάναι). Não é, no entanto, de surpreender que a Cresos, sobretudo empenhado em afastar do seu horizonte toda e qualquer ameaça de infelicidade, não cause incómodo algum a situação de não ser ele a ensinar o filho (οὐ μανθάνεις), verificando-se exactamente o contrário. Incorre, assim, na insensatez de, sem a menor hesitação, se deixar convencer pela falácia das palavras:

“ᾧ παῖ, ἔστι τῆι με νικᾶις γνώμην ἀποφαίνων περὶ τοῦ ἐνυπνίου· ὡς ὧν νενικημένος ὑπὸ σέο μεταγινώσκω μετήμῃ τέ σε ἰέναι ἐπὶ τὴν ἄγρην”.

“Meu filho, ao revelares-me, desta maneira, o teu parecer sobre a visão nocturna, fazes vencer a tua opinião. De modo que, persuadido por ti, reconsidero: deixo-te partir para a caça”.

(1. 40)

Ainda que no limiar do bom-senso, Cresos toma duas precauções sintomáticas de uma réstia de temor pela inevitabilidade do cumprimento do destino. Acede aos designios do filho, mas procura mantê-lo sob vigilância, constrangendo, para isso, Adrasto a acompanhá-lo na condição de seu protector. A própria necessidade de o anfitrião apresentar o serviço do hóspede

como pagamento por uma dívida de gratidão e os obstáculos deste em cumprir a missão de que é incumbido reflectem o mesmo cuidado: a possibilidade de que algo corra mal. A arte da persuasão reside em cobrar, criando em simultâneo a ideia de que se está a fazer dom de um bem ambicionado pela outra parte:

“Ἀδραστε, ἐγὼ σε συμφορῆι πεπληγμένον ἀχάριτι, τήν τοι οὐκ ὄνειδίζω, ἐκάθηρα καὶ οἰκίοισι ὑποδεξάμενος ἔχω παρέχων πᾶσαν δαπάνην· νῦν ὦν, ὀφείλεις γὰρ ἐμεῦ προποιήσαντος χρηστὰ ἐς σέ χρησθοῖσί με ἀμείβεσθαι, φύλακα παιδός σε τοῦ ἐμοῦ χρηρίζω γενέσθαι ἐς ἄγρην ὀρωμένου, μὴ τινες κατ’ ὀδόν κλώπες κακοῦργοι ἐπὶ δηλήσι φανέωσι ὑμῖν. Πρὸς δὲ τούτῳ καὶ σέ τοι χρεόν ἐστι ἰέναι ἔνθα ἀπολαμπρυνεῖαι τοῖσι ἔργοισι πατρῴων· τε γάρ τοι ἐστι καὶ προσέτι ῥώμη ὑπάρχει”.

“Adrasto, eu, pela minha parte, quando foste atingido por um infeliz acidente, que não te censuro, purifiquei-te e recebi-te em minha casa, sustentando todas as tuas necessidades. Pois bem, neste momento, tens por obrigação retribuir-me com favores os favores que anteriormente te fiz. Peço-te que sejas o protector do meu filho que parte para a caça – não vos apareçam no caminho alguns laráprios malféitores para vos causar moléstia. Além disso é também necessário que tu te dirijas para onde podes ganhar fama com os teus feitos. De facto é esse o hábito dos teus antepassados e, para mais, dispões de vigor físico”.

(1. 41)

A oportunidade de recuperar a timf, perdida com o exílio forçado da terra pátria (1. 35. 3), não parece influenciar directamente a resposta do hóspede. Revelando, mais do que qualquer outro interveniente na acção, uma consciência nítida da ameaça involuntária que significa a sua presença num cenário de aparente fortuna, a primeira reacção de Adrasto é furtar-se ao pedido de Creso:

“ὦ βασιλεῦ, ἄλλως μὲν ἔγωγε ἂν οὐκ ἦια ἐς ἄεθλον τοιόνδε· οὔτε γὰρ συμφορῆι τοιῆιδε κεκρημένον οἰκός ἐστι ἐς ὀμήλικας εὖ πρήσσοντας ἰέναι, οὔτε τὸ βούλεσθαι πάρα, πολλαχῆι τε ἂν ἰσχον ἐμεωυτόν”.

“Ó rei, noutras circunstâncias, eu não era pessoa para partir para um combate desses. De facto nem é sensato que alguém, tocado

por tamanha desgraça, se aproxime daqueles que, da mesma idade, são felizes, nem sequer que tencione fazê-lo. Eu, por muitas razões, tenho procurado evitá-lo”.

(1. 42)

Porém as malhas do destino são implacáveis e impassíveis ao sofrimento humano. Daí que a promessa de protecção incondicional da vida do jovem entregue à sua custódia encerre a chamada ironia trágica³⁶:

“Νῦν δέ, ἐπεῖτε σὺ σπεύδεις καὶ δεῖ τοι χαρίζεσθαι (ὀφείλω γὰρ σε ἀμείβεσθαι χρηστοῖσι), ποιέειν εἰμὶ ἔτοιμος ταῦτα, παῖδά τε σόν, τὸν διακελεύεαι φυλάσσειν, ἀπήμονα τοῦ φυλάσσοντος εἵνεκεν προσδόκα τοι ἀπονοστήσειν”.

“Mas na presente situação, uma vez que assim o desejas e é uma necessidade agradar-vos (pois é meu dever retribuir-vos com favores), estou pronto a fazer o que me pedis. O vosso filho, que me ordenais que vigie, no que depender do seu protector, acreditai que trá-lo-ei de volta, são e salvo”.

(1. 42. 2)

As certezas dos homens, prova-o o fado de Adrasto, mais não são do que pretensões infundadas. Se não aos olhos de um Creso dominado ainda pela soberba, pelo menos aos do público, o jovem frígio é a encarnação da fragilidade da condição humana, vítima dos golpes da desgraça (συμφορῆ)³⁷, personificação dos efeitos nefastos da sorte (τύχη), testemunha viva da inevitabilidade (“Ἀδρηστος) do cumprimento do destino (μóρος):

“Ἐνθα δὲ ὁ ξείνος, οὔτος δὲ ὁ καθαρθεῖς τὸν φόνον, καλεόμενος δὲ Ἀδρηστος, ἀκοντίζων τὸν ἦν τοῦ μὲν ἀμαρτάνει, τυγχάνει δὲ τοῦ Κροίσου παιδός. Ὁ μὲν δὲ βληθεῖς τῆι αἰχμῆι ἐξέπλησε τοῦ ὄνειρου τὴν φήμην, ἔθεε δὲ τις ἀγγελέων

³⁶ O mesmo sentimento de ironia trágica pairava sobre Creso desde o cap. 13, ocasião em que o receptor das *Histórias* e a família real lídia ficaram a saber, através do oráculo de Apolo, que a vingança do homicídio de Candaulus, perpetrado por Gíges, seria expiada pelo quinto descendente deste último, isto é, Creso. Afinal, prova-o a atitude dos Lídios e dos seus reis perante o vaticínio (1. 13. 2), a indiferença do último Mérimnada para com os avisos da fortuna não deixa de ser uma característica quase genética.

³⁷ Sintomaticamente o termo grego ocorre seis vezes no episódio em questão: 1. 35. 1 e 4, 41. 1, 42. 1, 44. 2, 45. 1.

τῶι Κροίσωι τὸ γεγονός, ἀπικόμενος δὲ ἐς τὰς Σάρδις τὴν τε μάχην καὶ τὸν τοῦ παιδὸς μόνον ἐσήμηνέ οἱ.

Então o hóspede, o tal que tinha sido purificado do crime de sangue, de seu nome Adrasto, ao atirar a lança contra o javali, falha o alvo, mas, por um acaso, acerta no filho de Creso. Atingido pela ponta do ferro, este cumpriu a profecia do sonho. Um mensageiro correu a anunciar a Creso o sucedido; mal chegou a Sardes, deu-lhe conta do combate e do destino do filho.

(1. 43. 2-3)

A história de Adrasto serve para patentear a dupla face da relação do homem com a morte –ou seja, os actos de matar e de morrer– e como, através dela, se pode ajuizar o significado de uma vida. Autor de uma sequência de crimes para que não apresenta uma motivação pessoal, o hóspede homicida desempenha o papel de autêntico mártir. Uma vez mais a reacção de Creso à notícia do fim trágico da caçada ao javali revela a constante incapacidade da personagem em interpretar a dimensão didáctica dos acontecimentos que a rodeiam³⁸. Em vez de aceitar humildemente o desenlace anunciado da sorte de Átis, o monarca mantém o inconformismo demonstrado com a tentativa de furtar o filho ao destino. Daí que oriente a mágoa que o domina não para Adrasto, mas para Zeus (δεινῶς ἐκάλεε), na sua tripla função de purificador (καθάρισιον), de deus do lar (ἐπίστιον) e de patrono da amizade (ἑταιρήιον, 1. 44. 2). Não obstante a desculpabilização do assassino involuntário constitua, do ponto de vista humano, uma nota favorável na caracterização de Creso (1. 45. 2), a sua cegueira diante dos sinais da fragilidade humana aparenta-o com as figuras da tragédia.

As advertências de Sólon parecem não ter passado de palavras lançadas ao vento. A verdade é que a preocupação do rei em atribuir as culpas da desgraça do príncipe a uma divindade ofusca o entendimento de Adrasto como antónimo dos paradigmas de felicidade enunciados na lição do Ateniense. Embora demonstre como a morte pode ser preferível à vida, a auto-imolação do homicida sobre o túmulo da vítima (ἐπικατασφάζει τῶι τύμβῳι ἐωυτόν, 1. 45. 3) revela uma realidade precisamente oposta à dos casos de Telo e dos irmãos argivos. Ao contrário daqueles, ao Frígio o fim não o surpreende num momento de glória nem adquire a forma de uma graça divina. Enquanto meio para pôr termo a uma vida tornada insuportável (οὐδέ

³⁸ O recurso à figura do mensageiro é mais um aspecto evidente da intenção dramática que presidiu à estrutura do *logos* de Creso.

οἱ εἶη βιώσιμον, 1. 45. 1) devido à grandeza dos sofrimentos, o seu suicídio suscita a piedade de Creso. E, de acordo com a noção grega de *arete*, é melhor ser invejado do que alvo de piedade, razão que, a somar à anterior, explica que seja feita a Adrasto a atribuição do título de *o mais desventurado dos homens* (βαρυσυμφορώτατος, 1. 45. 3)³⁹.

Qual um sonho ou um oráculo, a profunda miséria de Adrasto pré-anuncia o coroar da ruína absoluta do anfitrião. Só que, tanto em relação a uns como a outra, o soberano da Lídia confia em demasia nas suas leituras, regra geral erradas (ἀμαρτῶν τοῦ χρησμοῦ, 1. 71. 1). E, quase invariavelmente, incorre em fatais erros de cálculo. Assim se passa quanto à interpretação das duas profecias de Apolo sobre o resultado de uma campanha militar contra os Persas (1. 53) e a longevidade do seu reinado (1. 55). Convencido de que a grande potência cuja destruição a Pítia anunciava era o inimigo e de que o seu governo correria perigo apenas quando o trono da Pérsia fosse ocupado por um mulo –o que lhe parecia, numa leitura superficial, impossível– Creso toma a iniciativa de invadir o território vizinho. Está assim criado o cenário para a derrocada do último alicerce da vaidade daquele que, surdo à voz de um verdadeiro sábio, reclamava para si a distinção de ser *o mais feliz dos homens*. Com a vitória inesperada da frente que parecia inferior e, do ponto de vista civilizacional, menos evoluída, Heródoto oferece o espectáculo derradeiro da humilhação pública do ativo monarca (1. 85-7).

Conduzido a uma pira com um séquito de catorze jovens Lídios, Creso vê-se finalmente confrontado com o fim⁴⁰. Tendo em atenção o efeito

³⁹ A ideia grega da importância para a reputação do indivíduo de ser cobiçado e não motivo de piedade vem traduzida com clareza nas seguintes palavras de Periandro ao filho Licofron: *tu, depois de teres compreendido como é melhor ser invejado do que alvo de piedade, (...), regressa ao palácio* (σὺ δὲ μαθὼν ὅσωι φθονέεσθαι κρέσσον ἐστὶ ἢ οἰκτίρεσθαι, (...), ἀπιθι ἐς τὰ οἰκία, 3. 52. 5). Também Píndaro –numa ode composta para o tirano da Sicília, Hierão (P. 1. 85)– e Epicarmo –poeta originário da mesma ilha e provavelmente bem relacionado com os seus governantes dos inícios do séc. V (apud Stob. 3. 38, 21)– se fazem eco do mesmo pensamento.

⁴⁰ Embora não haja dados históricos precisos quanto à sorte de Creso após a conquista de Sardes (provavelmente em 547/46), as várias versões que até nós chegaram, tanto por via literária como artística, seguem duas tradições distintas. De acordo com alguns autores, o rei lídio teria buscado o suicídio honroso sobre uma pira, intento apresentado ora como bem sucedido (Nic. Dam., *FGrHist* 90 F 68), ora evitado pela intervenção divina (B. 3. 23-62). Para outros, entre os quais se inclui Heródoto, o monarca vencido teria sido salvo e passado a desempenhar as funções de conselheiro do conquistador (X., *Cyr.* 7. 2. 9; Ephor.= D. S. 9. 34; Ctes., *FGrHist* 688

produzido por semelhante choque, devemos reconhecer à morte, além da função de principal aferidor da felicidade do homem, um outro efeito, o de recuperador do bom-senso. Perante a iminência de morrer queimado, num momento de tamanho infortúnio (ἐν κακῶι ἐόντι τοσοῦτωι, I. 86. 3), o rei cativo não invoca o auxílio divino, fazendo jus à sua conhecida fama de piedoso (τὸν Κροῖσον εἶναι θεοσεβέα, I. 86. 2), mas aproveita para se retratar do desprezo demonstrado para com Sólon. O infortúnio presente é a prova viva de como se enganara na opinião formada a respeito do antigo hóspede. Não só reconhece o acerto da sabedoria, segundo a qual nenhuma pessoa, enquanto viva, é feliz, como atribui ao seu autor a honra suprema de o considerar inspirado pelos deuses (ὡς οἱ εἶη σὺν θεῶι εἰρημένον, τὸ μηδένα εἶναι τῶν ζώντων ὄλβιον, I. 86. 3).

A evidência de que, finalmente, os ensinamentos de Sólon começam a fazer sentido, ressaltou da indiferença demonstrada para com a própria vida. Perante a dissolução completa das razões que o faziam viver — o filho saudável e o reino — já de nada importa ao soberano lídio morrer (οὐδέ τί οἱ διέφερε... ἀποθανεῖν, I. 85. 3). Em termos mais explícitos, a noção de que a morte pode representar o aliviar das penas é uma das ideias sobre a natureza do comportamento humano retomada mais adiante nas *Histórias*, no contexto da biografia do último rei persa tratado por Heródoto, Xerxes. As reflexões do livro I, ao serem uma vez mais completadas pelo discurso do sábio conselheiro bárbaro, Artabano, já para o final da obra, no livro VII, acentuam a preocupação do autor em vincar o carácter universal e unitário do seu pensamento filosófico-moral. Porque as advertências dirigidas a Xerxes

F 9. 5). De todos estes relatos, os mais antigos e célebres são o de Baquilides e o do nosso Autor, importância que se traduziu na publicação de um estudo comparado dos dois textos: C. Segal, "Croesus on the pyre: Herodotus and Bacchylides", *WS* n.s. 5 (1971) 39-51. Os primeiros dados sobre o destino de Creso, no entanto, chegam-nos através de uma ânfora ática de figuras vermelhas do pintor Míson, achada em Vulci e actualmente no Museu do Louvre, onde vem ilustrada precisamente a versão do sacrifício voluntário (J. D. Beazley, *Attic red-figure vase painters*, Oxford ²1963, 238, 1). Sem que seja possível ao estudioso moderno estabelecer com rigor qual a verdadeira história da captura de Creso, Asheri (*Erodoto. Le Storie. Libro I*, 321) elege três alternativas como as mais prováveis: suicídio pelo fogo, no interior do palácio em chamas ou sobre uma pira mandada erguer por si; morte sobre a pira, mas por ordem de Creso; rei lídio poupado e reduzido a uma de duas condições, a de hospede na corte persa ou a de vassalo na Lídia. A título ilustrativo da divisão de opiniões entre os comentadores a propósito do "verdadeiro" fim de Creso, leiam-se ainda V. La Bua ("Sulla fine di Creso", in *Studi di storia antica offerti dagli allievi a E. Manni*, Roma 1976, 178-92) e Evans ("What happened to Croesus?", sobretudo 39-40).

podem, com toda a propriedade, ajustar-se ao cenário experimentado por Creso, achamos conveniente chamá-las à colação:

“Ἔτερα τούτου παρὰ τὴν ζόην πεπόνθαμεν οἰκτρότερα. Ἐν γάρ οὕτω βραχεῖ βίωι οὐδεὶς οὕτως ἄνθρωπος ἐὼν εὐδαίμων πέφυκε, οὔτε τούτων οὔτε τῶν ἄλλων, τῶι οὐ παραστήσεται πολλάκις καὶ οὐκὶ ἅπαξ τεθνάναι βούλεσθαι μᾶλλον ἢ ζῶειν. Αἶ τε γάρ συμφοραὶ προσπίπτουσαι καὶ αἰ νοῦσοι συνταράσσουσαι καὶ βραχὺν ἐόντα μακρὸν δοκέειν εἶναι ποιῶσι τὸν βίον. Οὕτως ὁ μὲν θάνατος μοχθηρῆς ἐούσης τῆς ζόης καταφυγὴ αἰρετωτάτη τῶι ἀνθρώπῳ γέγονε, ὁ δὲ θεὸς γλυκὺν γεύσας τὸν αἰῶνα φθονερὸς ἐν αὐτῶι εὐρίσκεται ἐὼν.”

“Durante a vida suportamos uma outra situação mais lamentável do que esta. De facto, numa vida assim breve, nenhum ser humano, nem desses (de que falais) nem outro qualquer, é tão feliz que não venha a assaltá-lo, por muitas vezes e não apenas uma, o desejo de morrer em vez de viver. As desgraças que o abatem e as doenças que o transtornam fazem com que a vida, apesar de curta, pareça longa. De tal modo que a morte, quando a vida é penosa, torna-se, para o homem, numa fuga de longe preferível. A divindade, depois de ter dado a saborear um longo período de prazer, mostra-se desse modo invejosa”.

(7. 46. 2-3)

Mas, retomando a acção do livro I, observamos que mais do que as palavras, a custo arrancadas pela insistência de Creso em saber o sentido das derradeiras invocações do monarca vencido (I. 86. 4), são as lágrimas (δακρύοντα, I. 87. 2) que exteriorizam⁴¹ a transformação temporária de Creso, de insensato em sábio conselheiro. Sem pretender, de modo algum, diminuir a crença dos Gregos na sujeição do homem ao fado, parece-nos que a prontidão com que o rei responsabiliza a divindade pelo infortúnio continua a deixar transparecer a sua maior falta enquanto homem: obliterar qualquer

⁴¹ De facto a transformação de Creso em sábio não deve ser tomada como um dado definitivo. Ao invés da opinião de Evans, que considera o conselho de atravessar o Araxes (I. 207) um exemplo de bom aviso com um mau desfecho (*op. cit.*, n. 6), julgamos que os pareceres dados ao novo senhor sobre a campanha contra os Masságetas revelam o regresso do Lídio à cegueira e insensatez iniciais.

grau de responsabilidade pessoal na condução dos factos. Daí que, em resposta ao pedido de satisfações por parte do vencedor, insista:

“Ὁ βασιλεῦ, ἐγὼ ταῦτα ἔπραξα τῆι σῆι μὲν εὐδαιμονίη, τῆι ἔμεωυτοῦ δὲ κακοδαιμονίη· αἴτιος δὲ τούτων ἐγένετο ὁ Ἑλλήνων θεὸς ἐπάρας ἐμέ στρατεύεσθαι”.

“*O rei, fiz o que fiz para felicidade tua e infortúnio meu. O culpado disso é o deus dos Helenos que me inspirou o desejo de te fazer guerra*”.

(1. 87. 3)

Donde se conclui que a vontade de Heródoto em reformular a imagem do rei lídio –que Ciro designa por *caro aos deuses e bom homem* (θεοφιλῆς καὶ ἀνὴρ ἀγαθός, 1. 87. 2)– não implica, como se poderia julgar à partida, uma mudança completa de carácter. Se, por um lado, o vemos passar de defensor de ideais belicistas gratuitos –que o levaram a promover um ataque não provocado, contra um adversário menos evoluído (1. 77)– a porta-voz do pacifismo e crítico dos danos da guerra (1. 87. 4), pelo outro continua a revelar algum inconformismo relativamente aos desígnios divinos. Pelo que o seu primeiro pedido ao novo senhor consiste em obter autorização para censurar (ὄνειδίσαι, 1. 90. 3) Lóxias dos oráculos proferidos⁴².

Neste contexto, a resposta da Pítia serve para esclarecer como a tentativa de Creso para se desresponsabilizar dos seus actos resulta da incapacidade em aceder à verdade. Ao acusar o deus grego de culpado, o monarca lídio cometia dois tipos de omissão igualmente graves: não tomava em linha de conta uma força superior aos próprios imortais, regente última do cosmos, a μοῖρα, nem a falibilidade dos seus juízos pessoais⁴³. É verdade

⁴² Este “ajuste de contas” confirma a falta de confiança do rei nos vaticínios do deus de Delfos, já revelada anteriormente, por ocasião de uma primeira consulta, destinada a saber se Apolo emitia profecias verídicas (1. 47). Nessa altura Creso satisfez-se com o facto de o deus ter acertado no que ele estava a fazer no momento exacto em que os seus emissários lhe colocavam a pergunta. Ao contrário de Heródoto, Xenofonte havia de denunciar semelhantes atitudes como provas de impiedade do monarca (Cyr. 7. 2. 16-17).

⁴³ Embora Heródoto veicule claramente a crença num destino inalterável, mesmo para os deuses, sabe-se que o pensamento do homem grego sobre esta matéria nem sempre foi tão inequívoco. De facto a questão mais controversa parece ter sido harmonizar a onipotência dos deuses – em especial a de Zeus – com a supremacia da Moira. Na *Iliada* são sobremaneira elucidativos da relação especial entre estas duas entidades os passos em que o pai dos deuses parece poder modificar, se esse for o seu

que Apolo não pôde evitar a ruína do mais dadivoso rei bárbaro, mas deu prova da gratidão reclamada sobre a pira (1. 87. 1). Conforme esclarece a Pitonisa:

“Τὴν πεπρωμένην μοῖραν ἀδύνατά ἐστι ἀποφυγεῖν καὶ θεῶι. Κροῖσος δὲ πέμπτου γονέος ἀμαρτάδα ἐξέπλησε, ὃς ἐὼν δορυφόρος Ἡρακλειδέων δόλωι γυναικίωι ἐπιστόμενος ἐφόνευσε τὸν δεσπότηα καὶ ἔσχε τὴν ἐκείνου τιμὴν οὐδὲν οἱ προσήκουσαν. Προθυμομένου δὲ Λοξίωι ὅκως ἂν κατὰ τοὺς παῖδας τοῦ Κροῖσου γένοιτο τὸ Σαρδίωι πάθος καὶ μὴ κατ’ αὐτὸν Κροῖσον, οὐκ οἶός τε ἐγένετο παραγαγεῖν Μοῖρας. Ὅσον δὲ ἐνέδωκαν αὐται, ἤνυσέ τε καὶ ἐχαρίσατο οἱ (...)”

“*Ao destino marcado é impossível escapar, até mesmo para um deus. Creso pagou pelo erro de um antepassado, que já ia na quinta geração, daquele que, embora fosse guarda pessoal dos Heraclidas, matou o seu senhor, seguindo a trama de uma mulher, e se apoderou das honras que não lhe pertenciam. Todavia, apesar de ser desejo de Lóxias que a ruína de Sardes se desse no tempo dos filhos de Creso e não no deste, não lhe foi possível demover as Moiras. Mas quanto estas lhe concederam, ele realizou e agraciou Creso (...)*”

(1. 91. 1-3)

Qual verdadeiro herói trágico, Creso expia, em simultâneo, culpas de proveniência diversa: uma hereditária, o homicídio perpetrado pelo seu antepassado Gíges; outra pessoal, onde têm lugar as variadíssimas provas de vanglória e a ofensa injustificada a povos inocentes, como os Ptérios e os Sírios, sacrificados ao sucesso de uma estratégia ofensiva contra os Persas (1. 76. 1-2)⁴⁴. Atendendo à reclamação de falsidade contra os oráculos de

desejo, o destino do filho Sarpédon, condenado a morrer em campo de batalha (16. 440-3) e os vários momentos em que usa da balança de ouro para pesar as sortes dos combatentes (vd. 8. 66-7 e 22. 208-13). Sobre a discussão que se tem levantado a propósito do entendimento dado nos Poemas Homéricos à Moira, vd. Rocha Pereira, *Estudos de História da Cultura Clássica-I*, 131-5.

⁴⁴ A noção de herança de um crime, cuja culpa e expiação se transmite de pais para filhos, assim como a de culpa pessoal são conceitos basilares nas tragédias, ilustrados sobretudo através das histórias relativas aos membros das famílias dos Atridas e da casa real dos Labdácidas. A título exemplificativo, basta recordar os destinos de duas das figuras maiores dos ciclos troiano e tebano, Agamémnon e Édipo. Assim, quando inflige a morte ao marido por este ter sacrificado a filha, Clitemnestra escusa-se de culpas pessoais dizendo-se executora do *daimon* funesto de

Apolo, a intérprete do sagrado, alude apenas à prepotência do rei neste domínio, pois, ao contrário do que pensava, não compreendera (οὐ συλλαβῶν e οὐδὲ τοῦτο συνέλαβε, 1. 91. 4 e 5) o verdadeiro significado das mensagens proféticas. Só após o esclarecimento pormenorizado dos oráculos, Cresos está apto a seguir o conselho da Pítia (αἴτιον ἀποφαινέτω, 1. 91. 4), porta-voz do deus, ou seja, a admitir a sua culpa:

Ὁ δὲ ἀκούσας συνέγνω ἑωυτοῦ εἶναι τὴν ἀμαρτάδα καὶ οὐ τοῦ θεοῦ.

Ouidas as explicações (da Pítia), reconheceu ser seu o erro e não do deus.

(1. 91. 6)

Em jeito de apreciação global do episódio das desventuras de Cresos, falta sublinhar que, embora a lição a extrair da amarga experiência de vida do monarca da Lídia, graças à sua mensagem universal e intemporal, não levante dúvidas ao público das *Histórias*, Heródoto conferiu-lhe um relevo diegético mais nítido fazendo de Ciro seu imediato destinatário intradieético:

Καὶ τὸν Κῦρον ἀκούσαντα τῶν ἑρμηνέων τὰ Κροῖσος εἶπε, μεταγνόντα τε καὶ ἐνώσαντα ὅτι καὶ αὐτὸς ἄνθρωπος ἐὼν ἄλλον ἄνθρωπον, γενόμενον ἑωυτοῦ εὐδαιμονίῃ οὐκ ἐλάσσω, ζῶντα πυρὶ διδοίῃ, πρὸς τε τούτοισι δείσαντα τὴν τίσιν καὶ ἐπιλεξάμενον ὡς οὐδὲν εἶη τῶν ἐν ἀνθρώποισι ἀσφαλέως ἔχον, κελεύειν σβεννύναι τὴν ταχίστην τὸ καιόμενον πῦρ καὶ καταβιβάζειν Κροῖσόν τε καὶ τοὺς μετὰ Κροῖσου.

Ciro, quando ouviu dos intérpretes o que Cresos disse, tomou-se de arrependimento e ponderou que também ele próprio, sendo um homem, oferecia às chamas um outro homem, ainda vivo, que não tinha gozado de uma felicidade inferior à sua. Além disso, porque receava o castigo e tinha presente no espírito que nada do que é humano é seguro, ordenou que apagassem com a maior rapidez o fogo aceso e descessem da pira Cresos bem como os que o acompanhavam.

(1. 86. 6)

Ateu (*A.*, v. 1501). Quanto a Édipo, não é de afastar a ideia de que o herói, de alguma forma, paga com a sua desgraça também a falta de Laio em ter desobedecido ao oráculo de Lóxias, que o proibira de gerar filhos na mulher (*OT*, vv. 711-4).

Paradoxalmente a entrevista com Sólon, motivada pelo desejo de estabelecer a essência da felicidade, acaba por provar a inexactidão de aplicar semelhante conceito à vida humana. Aliás, ao que tudo indica, a noção de que ninguém pode ser julgado feliz antes de terminados os seus dias fazia parte da vasta galeria de máximas da moral popular grega. Bem representada entre os três grandes trágicos, é uma vez mais o texto de Sófocles que oferece, no *Rei Édipo* (vv. 1528-30), a repetição mais célebre da ideia⁴⁵. Mas, retomando Heródoto, ninguém alcança a graça de uma existência preenchida em exclusivo por sucessos, pois a força suprema da inveja divina provoca, invariavelmente, interrupções no caminho da εὐτυχία.

Verdadeiro complemento ideológico da experiência de Cresos, a narração da boa fortuna de Polícrates serve para demonstrar como os princípios morais das *Histórias* têm uma abrangência universal e não estão espartilhados por preconceitos raciais, espelhados na antinomia Grego/Bárbaro. Ao contrário do que poderíamos supor pela reflexão isolada dos capítulos dedicados no livro I ao encontro do rei lídio com o ateniense Sólon, a sabedoria encarna também numa personagem bárbara, o faraó Amásis, contrapondo-se à figura-tipo do governante carente de ensinamentos, desta feita desempenhada pelo tirano de Samos. Aliás, a forma como se desenvolve a história do anel de Polícrates, nome por que habitualmente se designa o trecho 3. 40-43, parece constituir um negativo deliberado da estrutura de 1. 30-33⁴⁶. Ou seja, as estratégias de conteúdo e técnica discursiva adoptadas

⁴⁵ Não obstante a falta de consenso entre os comentadores quanto à autoria dos versos finais da peça sofocliana (com P. D. Dawe –*Sophocles. Oedipus rex.* Cambridge 1982, *com. ad loc.* – a defender a interpolação e J. C. Kamerbeek –*The plays of Sophocles. Commentaries IV*, Leiden 1967, *com. ad loc.* – a autenticidade), interessa ressaltar a vivacidade do tema, para mais atestado tanto em Ésquilo (*A.*, vv. 928-9) como em Eurípides (*Andr.*, vv. 100-2).

⁴⁶ Para outros relatos posteriores da história nos autores antigos (citados por ordem cronológica), cf. Cic., *Fin.* 5. 92, Str., *Chr.* 638, Plin., *HN* 37. 1, Val. Max. 6. 9. 5 e D. S. 1. 95. Tratando-se de um dos passos mais marcantes das *Histórias*, sobretudo pelas ideias morais nele contidas, a narração do episódio do anel de Polícrates tem sido alvo de uma reflexão constante por parte dos estudiosos, de que destacamos: H. S. Versnel, para quem a abdicação do anel, sinal identificativo do seu portador, deve ser lida como um “sacrifício de substituição”, ou seja, a entrega da parte pelo todo, do objecto pela própria pessoa (“Polycrates and his ring”, *SSR* 1. 1, 1977, 33-7); J. Labarbe, que interpreta o gesto de Polícrates em deitar o sinete ao mar como o abandono simbólico do poder monárquico, materializado no seu anel, e considera que o rompimento de relações com o Egipto ter-se-ia dado, não no tempo de Amásis, mas no do seu sucessor, Psaménito III (“Polycrate, Amasis et l’anneau”,

correspondem, em traços gerais, ao reverso das exploradas no *logos* de Cresos⁴⁷. A somar à mencionada inversão da correspondência entre os pares conselheiro/governante e grego/bárbaro temos o facto de, no livro III, a iniciativa de aconselhamento partir da personagem identificada como sábia e de a reacção da pessoa admoestada ser de acato e de sensatez, ainda que aparente, conforme teremos ocasião de verificar. Ao nível da estrutura narrativa, verifica-se a substituição do confronto directo das personagens através do diálogo, próprio da representação, pelo discurso directo apresentado em diferido, estratégia permitida pelo recurso à carta. Em termos de potencial dramático, o relato da sorte famigerada do senhor de Samos não se vê particularmente afectado por esta mudança formal, pois a troca de missivas ocupa um lugar privilegiado entre os recursos dramáticos do teatro antigo⁴⁸.

O sentido de unidade moral das *Histórias* depende, em grande medida, da capacidade do seu público, o de antanho como o de hoje, de perceber esta insistência do Autor em retomar ideias, para lhes dar maior destaque, não pela sua repetição pura e simples —o que se tornaria naturalmente enfadonho— mas apostando na *variatio*. Quando o efeito de diferenciação se intrinca de tal

AC 53, 1984, 15-34); J. E. Van der Veen, para quem o episódio é analisado como chave interpretativa da perdição do tirano, considera, pelo contrário, que Polícrates não abdica do que para ele verdadeiramente tem valor, o poder (“The lord of the ring. Narrative technique in Herodotus’ story on Polycrates’ ring”, *Mnemosyne* 46. 4, 1993, 433-57); F. Mora explora um aspecto histórico-político do episódio, o rompimento das relações entre o Egipto e Samos (“Polycrate e il santuario di Delfi”, in M. Sordi (ed.), *Santuari e politica nel mondo antico*, Milano 1983, 105-16). Ao contrário do que defende grande parte dos comentadores modernos, Mora não atribui às simpatias de Polícrates pelos Persas a explicação para o fim da aliança com Amásis, mas sim às razões de ordem comercial e constitucional, mais precisamente à pirataria e ao governo tirânico do *xenos* sâmio (*op. cit.*, 112).

⁴⁷ Repare-se que os comentadores modernos têm estabelecido uma ligação entre as histórias de Cresos e Polícrates sobretudo com base no paralelismo, inegável ao nível da moral, e não na oposição (Asheri, *Erodoto. Le Storie. Libro I*, 261; Versnel, “Polycrates and his ring”, 22).

⁴⁸ Uma das mais famosas cenas dentro do género é o reconhecimento de Ifigénia por Orestes na *Ifigénia entre os Tauros* (vv. 769-87). O elogio que o passo merece de Aristóteles (*Po.* 1455 a 18-21), embora diga respeito à presença da carta num contexto de anagnórise, não deixa de ser significativo quanto às potencialidades dramáticas do artifício em questão. O mesmo Eurípides oferece-nos outro quadro emotivo do recurso teatral à carta, desta vez no *Hipólito* (vv. 856-65 e 882-90). Contudo o efeito é precisamente oposto ao conseguido na outra peça. Não se trata de revelar a verdade, mas de caluniar, situação que terá por desfecho a morte do protagonista da tragédia.

forma com o retomar de pensamentos já enunciados que o receptor tem a ambígua sensação de reconhecer novidade num quadro *déjà vu*, é porque estamos perante a obra de um artista da palavra. Uma análise mais pormenorizada do episódio do anel de Polícrates permitir-nos-á perceber esse virtuosismo e dar, em simultâneo, conta da sua importância para a avaliação da morte como critério de felicidade.

Conforme nos foi dado perceber pela exposição tecida anteriormente a propósito da conduta de Cresos, sem esquecer o significado das lições de Artabano no domínio da *hybris*, qualquer acto que revele excesso ou nele resulte constitui uma atitude perigosa, porquanto arrasta, fatalmente, o seu agente para a queda. E o caso da fortuna de Polícrates, tal como o da vanglória de Cresos, não é excepção. Autorizado pelos laços de solidariedade inerentes ao pacto de hospitalidade (3. 39. 2), Amásis sente-se na obrigação de alertar o tirano grego para ameaças de proveniência divina, imperceptíveis para mentes incapazes de ver para além do aparente. As proporções desmesuradas da boa estrela de Polícrates (εὐτυχέων μεγάλως, 3. 40. 1) traduzem-se num sucesso militar imparável (πάντα οἱ ἐχώρει εὐτυχέως, 3. 39. 3), tanto em mar como em terra⁴⁹. A crença na inveja dos deuses e na consequente inconstância da fortuna humana levam o faraó a tomar a iniciativa de, tal como Sólon e evocando pela repetição vocabular (destacada no texto) o discurso do Ateniese, se assumir como mestre (ἐπισταμένωι) em questões de filosofia de vida:

“Ἡδὺ μὲν πυνθάνεσθαι ἄνδρα φίλον καὶ ξεῖνον εὖ πρῆσσοντα, ἐμοὶ δὲ αἰ σαὶ μεγάλαι εὐτυχίαι οὐκ ἀρέσκουσι

⁴⁹ De facto, como já notou Van der Veen (“The lord of the ring”, 434-5), a prosperidade de Polícrates não é económica como a de Cresos, mas sim militar. Contudo o tirano também ficou célebre na Antiguidade graças à sua riqueza (vd. Pl., *Men.* 90 a), de que o próprio Heródoto refere alguns sinais exteriores: os serviços de um arquitecto e escultor célebre, Teodoro, aqui recordado por uma obra de ourivesaria, o anel de sinete (3. 41. 1); a (re)construção do Heréion (3. 60. 4), o maior templo grego na época, por outro nome grande da arquitectura, Roikos; a presença na sua corte de um dos maiores poetas líricos de então, Anacreonte (3. 121. 1); o pagamento ao médico Democedes de um salário doze vezes superior ao que recebia dos Pisistrátidas em Atenas (2 talentos anuais em vez de 100 minas, cf. 3. 131. 2). Daí que, conforme sublinharemos mais adiante, Heródoto atribuisse à cobiça do tirano o papel de móbil directo da sua morte. Para uma reflexão sobre os aspectos da actividade económica e política da figura histórica do tirano, leia-se G. Shipley, *A history of Samos, 800-188 B. C.* (Oxford 1987) 81-99.

Quanto à importância da isotopia de palavras da família de εὐτυχ- na história de Polícrates, esta fica desde logo assinalada pelo facto de, das suas 28 ocorrências na obra, 12 dizerem respeito ao Grego.

ἐπισταμένωι τὸ θεῖον ὡς ἔστι φθονερόν. Καί κως βούλομαι καὶ αὐτὸς καὶ τῶν ἄν κήδωμαι τὸ μὲν τι εὐτυχεῖν τῶν πρηγμάτων, τὸ δὲ προσπταίειν, καὶ οὕτω διαφέρειν τὸν αἰῶνα ἐναλλάξ πρήσων ἢ εὐτυχεῖν τὰ πάντα. Οὐδένα γάρ κω λόγωι οἶδα ἀκούσας ὅστις ἐς τέλος οὐ κακῶς ἐτελεύτησε πρόρριζος, εὐτυχεῶν τὰ πάντα (...)"

"É agradável termos conhecimento de que as coisas correm bem a uma pessoa amiga e nossa hóspede. Todavia, sabendo eu que a divindade é invejosa, os teus sucessos estrondosos não me causam satisfação. Pois bem, é meu desejo que, tanto eu como aqueles com quem me preocupo, tenhamos sorte em algumas coisas, mas azar noutras, e que a vida decorra desse modo, suportando reveses da fortuna em vez de ser em tudo afortunada. Realmente ouvi dizer que ninguém, depois de em tudo ser afortunado, chega ao fim sem sofrer, mas vê-se sim totalmente arrasado (...)"

(3. 40. 2-3)

A única maneira de combater o perigo de despertar o ciúme dos deuses consegue-a Polícrates assumindo um objectivo precisamente oposto ao de Creso, o que, por outras palavras, significa não a perseguição da bem-aventurança, mas o seu repúdio consciente. Só que, tal como o monarca bárbaro, o tirano grego tem uma concepção materialista de fortuna (τῶν κειμηλίων, 1. 41. 1) e envereda pela via errada, a do ludíbrio do destino. Ainda por comparação com o soberano lídio, também Polícrates recebe um conselho que, no fundo, constitui –tal como o sonho e o oráculo– uma forma de aviso. Talvez o conselho prestado por Amásis para se desfazer do bem que considerasse mais valioso (τὸ...έόν τοι πλείστου ἄξιον, 1. 40. 4) e cuja perda lhe causaria maior sofrimento (μάλιστα τὴν ψυχὴν ἀλγήσεις, *ibidem*) tenha sido mal interpretado. Esse equívoco revela-se na escolha de um anel de sinete, encastado em ouro e com uma esmeralda, que, em sinal de verdadeiro apreço, habitualmente usava, mas rejeitado pelos deuses como prova de verdadeiro sacrifício⁵⁰. Para que não restassem dúvidas da

⁵⁰ A interpretação de Van der Veen sobre a vanidade do gesto de Polícrates parece-nos bastante acertada ao justificar a recusa da divindade em aceitar a abdicação do tirano, porquanto esta não corresponde exactamente ao conselho de Amásis. Conforme observa o estudioso, não se pode discordar de que o anel tinha um significado especial para o Grego, mas o que o seu retrato de homem apegado ao poder demonstra é que esse objecto não era o mais valioso, categoria reconhecida à sua ambição pelo domínio político-militar. A adaptação do conselho do faraó

sinceridade do seu gesto de despojamento, o senhor de Samos fizera do lançamento da jóia em pleno mar não um momento privado, mas sim uma cerimónia pública, onde um conjunto de testemunhas (πάντων ὁρώντων τῶν συμπλόων, 1. 41. 2) validara o acto⁵¹.

Em nítida semelhança com a estrutura da tragédia, um acontecimento inesperado inverte aquele que as personagens julgam ser o curso natural da acção⁵². Tal qual a peripécia envolvendo o javali mísio na história de Creso, também o episódio da recuperação do anel tem por finalidade didáctica demonstrar a ineficácia dos esforços humanos para alterar determinações superiores. Uma vez mais o quadro de 3. 42 retoma as coordenadas gerais da actuação do Lídio perante a ameaça da fera. Em ambas as situações um soberano age condicionado pelo código de valores da *philia* política. O princípio basilar da reciprocidade de favores (χάρεις), que impusera anteriormente ao Bárbaro o dever de acudir ao pedido de auxílio dos súbditos, explica que Polícrates aceite com a maior naturalidade, e até alguma vaidade, por presente de um pescador, seu dependente, um enorme e magnífico peixe (ἰχθὺν μέγαν τε καὶ καλόν, 1. 42. 1)⁵³. O regozijo (κεχαρηκότες, 1. 42. 4) dos servos, que amanhã o exemplar e descubrem no interior do ventre um anel que as circunstâncias faziam supor irremediavelmente

confirma-se ainda no efeito surtido em Polícrates pelo seu acto, pois o abandono do anel não lhe provoca sofrimento (ἀλγεῖν), mas simplesmente tristeza (ἀσάσθαι). Cf. "The lord of the ring", 439-42.

⁵¹ A leitura de Van der Veen sobre as razões de Polícrates transformar a ocasião do lançamento do anel ao mar num acto partilhado por alguns espectadores parece-nos um pouco forçada pela sua tese de ver nele exclusivamente um protótipo do soberano dominado pela ambição cega do poder (para quem apresenta os paralelos de Creso e Xerxes). Mais do que considerar essa atitude um reflexo directo do seu gosto pela exibição pública ("The lord of the ring", 444), devemos atentar no seu valor testemunhal.

⁵² Desvalorizando, quanto a nós, a particularidade de Heródoto escrever história não segundo os padrões modernos da objectividade máxima, mas sim ainda imbuído de um espírito moralizante de fortes semelhanças com o género trágico, Mitchell ("Herodotus and Samos", em especial 79 e 85) apresenta uma explicação redutora sobre a construção do *logos* de Polícrates. De facto, discordamos da ideia de que a subordinação da narrativa aos padrões da tragédia (materializados sobretudo no papel do destino e na noção de inveja divina) dependesse unicamente da simpatia do Autor para com os aristocratas sâmios, informadores privilegiados de Heródoto nesta matéria. Quanto a nós teriam antes sido os gostos literários daquele a definir os contornos trágicos da história.

⁵³ Ao nível da selecção vocabular, a referência à instituição da *φιλία* vem explicitada na ocorrência das seguintes expressões: δῶρον δοθῆναι (1. 42. 1), δίδωμι e χάρις (1. 42. 2).

perdido, acabará por revelar-se um indício da cegueira trágica do seu senhor. Embora perceba em tamanha coincidência obra dos deuses (ἐσήλθε θεῖον εἶναι τὸ πρήγμα, *ibidem*), Polícrates não detém a sabedoria necessária para ler o aviso ocultado sob a aparência de uma benesse. Esse conhecimento compete ao faraó exprimi-lo, como anuncia a forma verbal, ἔμαθε, aplicada por Heródoto na reflexão final que lhe atribui:

Ἐπιλεξάμενος δὲ ὁ Ἄμασις τὸ βιβλίον, τὸ παρὰ τοῦ Πολυκράτεος ἦκον, ἔμαθε ὅτι ἐκκομίσαι τε ἀδύνατον εἶη ἀνθρώπῳ ἀνθρώπων ἐκ τοῦ μέλλοντος γίνεσθαι πρήγματος καὶ ὅτι οὐκ εὔτελευτήσῃ μὲλλοι Πολυκράτης εὐτυχέων τὰ πάντα, ὅς καὶ τὰ ἀποβάλλει εὕρισκε.

Depois de lida a carta que lhe chegara da parte de Polícrates, Amásis percebeu que era impossível uma pessoa livrar outra do que lhe havia de suceder e que Polícrates –com a sorte a sorrir–lhe em tudo, que mesmo o que perdía encontrava– não havia de ter um final feliz.

(3. 43. 1)

À imagem do sucedido no *logos* de Átis e Adrasto, os indícios de tranquilidade, sentidos por Polícrates com a devolução do anel, ocultam o desfecho irreversível, a punição da personagem fadada para a ruína. Se entendermos os receios de Amásis relativamente ao excesso de sorte tal como ele próprio faz, ou seja, por si só, sem estabelecer qualquer ligação com actos de *hybris*, extrai-se o pensamento de que a prosperidade é, *per se*, fonte de sofrimentos⁵⁴. Como observa Walcot, o simples facto de se ser bem sucedido e próspero é razão suficiente para se ser invejado e não é necessário ter-se agido mal para que os deuses se sintam ameaçados, pois “a inveja é um aspecto da vida, mais do que um princípio moral”⁵⁵. Contudo o texto herodotiano revela da parte do Autor o cuidado de demonstrar a quota de responsabilidade do homem na construção da sua desgraça⁵⁶.

Para a caracterização do tirano de Samos como um ὑβριστής, além do estigma de fratricida, comum a figuras como Cambises (3. 30) e Xerxes

⁵⁴ No seu artigo dedicado à discussão do excesso de fortuna como origem inevitável de infortúnio (“A note on the perils of prosperity”), Lateiner sintetiza a representatividade do tema nas *Histórias*, verdadeiro motivo estruturador da obra.

⁵⁵ *Envy*, 50.

⁵⁶ Para uma opinião diversa da nossa, leia-se Versnel, para quem a morte de Polícrates não pode ser vista como uma retribuição pelos crimes cometidos (“Polycrates and his ring”, 22-3).

(9. 113), conjugam-se duas pechas típicas de semelhante quadro e já anunciadas na figura de Cresos: a ambição desmesurada pela riqueza (ἰμείρετο γὰρ χρημάτων μεγάλως, 3. 123. 1) e uma auto-confiança excessiva nas suas capacidades de discernimento (3. 124)⁵⁷. A primeira, motivada por designios expansionistas megalómanos, leva-o a aceitar sem a menor hesitação a oferta de uma aliança pecuniária da parte do sátrapa persa Oretes (3. 123). A imprudência de Polícrates não passa, contudo, despercebida aos seus mais directos colaboradores e familiares⁵⁸. Os avisos de perigo chegam através de profecias e do sonho, canais privilegiados da manifestação da vontade da providência divina. O tirano trata com a mesma indiferença os conselhos de adivinhos, de amigos e da própria filha (πάσης συμβουλῆς ἀλογήσας, 3. 125. 1). Se desprezar a opinião dos μάντις podia considerar-se, à luz do código religioso, no mínimo uma insensatez, desacreditar ou pelo menos não dar o devido valor a uma visão nocturna revela-se um erro fatal da actuação dos monarcas em geral⁵⁹.

A recepção que lhe reserva Oretes na chegada a Magnésia é de uma atrocidade indescritível (ἀποκτείνας δὲ μιν οὐκ ἄξιως ἀπηγήσιος,

⁵⁷ Foi a mesma ambição pelo poder que levou o tirano a matar um irmão, Pantagnoto, e a condenar o outro, Silosonte, ao exílio (3. 39. 2). Sobre o golpe de estado protagonizado por Polícrates contra os dois irmãos, vd. Asheri, *Erodoto. Le Storie. Libro I*, 258-9.

⁵⁸ Ao contrário do que fazem supor as palavras de Heródoto, Shipley advoga, com alguma probabilidade de estar correcto, que a aceitação da oferta de Oretes por parte de Polícrates não deve ser o simples resultado da sua insensatez, mas tratar-se-ia de uma resposta natural à falência por que estavam a passar os seus cofres (*A history of Samos*, 97). Outra imprecisão, quanto a nós bem assinalada pelo autor moderno, consiste em construir a imagem de um imperialismo sâmio. Realmente na alusão à conquista de ilhas e cidades do continente por parte do senhor de Samos (3. 39. 4) não é prudente ver o estabelecimento de eventuais alianças tributárias com o alegado conquistador, mas sim a referência empolada a uma actividade de subsistência e angariação de fundos, primordial na época: a pirataria (*op. cit.*, 95). Para uma reflexão sobre a prática da pirataria entre os povos mediterrâneos na Antiguidade, como actividade estimulada e sancionada pelas próprias comunidades, e em especial sobre a sua representatividade em Samos ao tempo de Polícrates, vd. H. A. Ormerod, *Piracy in the ancient world. An essay on Mediterranean history* (Chicago 1967), em particular 67-74 e 100-5, respectivamente.

⁵⁹ A presença do sonho ominoso nas histórias dos diversos soberanos, sobretudo bárbaros, constitui o que se pode chamar estratégia narrativa recorrente na obra herodotiana. A importância deste elemento discursivo na construção das *Histórias* foi já objecto de estudo de uma dissertação de doutoramento no nosso país: C. M. N. Abranches, *Os sonhos régios da Pérsia nas Histórias de Heródoto* (Lisboa 1998, texto policopiado).

3. 125. 3), indigna do tirano e da sua imagem (οὔτε ἑωυτοῦ ἀξίως οὔτε τῶν ἑωυτοῦ φρονημάτων, 3. 125. 2). Os receios do antigo ξένος egípcio e da filha dedicada acabaram por cumprir-se da maneira mais atroz. *Morto de má morte* (διεφθάρη κακῶς, 3. 125. 2), o homem de um sucesso perigosamente excessivo pagou por uma vida aparentemente feliz um soldo dos mais humilhantes, a empalgação (ἀνεσταύρωσε, 3. 125. 3)⁶⁰:

Πολυκράτης δὲ ἀνακρεμάμενος ἐπετέλεε πᾶσαν τὴν ὄψιν τῆς θυγατρὸς· ἐλοῦτο μὲν γὰρ ὑπὸ τοῦ Διός, ὅκως ὄιοι, ἐχρίετο δὲ ὑπὸ τοῦ ἡλίου ἀνιείς αὐτὸς ἐκ τοῦ σώματος ἰκμάδα. Πολυκράτεος μὲν δὴ αἱ πολλαὶ εὐτυχίαι ἐς τοῦτο ἐτελεύτησαν [τῆι οἱ Ἄμασις ὁ Αἰγύπτου βασιλεὺς προεμαντεύσατο].

Assim suspenso, Polícrates cumpria em pleno a visão da filha: não só era lavado por Zeus, sempre que chovia, como também era ungido pelo sol, quando do próprio corpo exalava líquidos. Desse modo chegava ao fim a grande ventura de Polícrates [como Amásis, senhor do Egípto, havia profetizado].

(3. 125. 4)

A morte continua, por conseguinte, a desempenhar a função primordial que lhe assiste, a de marco definitivo na avaliação de uma vida. À imagem de Creso, o tirano de Samos oferece-se ao público das *Histórias* como mais uma encarnação do reverso do modelo de felicidade exposto por Sólon.

Os *logoi* de Creso e de Polícrates representam, sem dúvida, no âmbito geral da obra de Heródoto, os momentos de exposição teórica e mais clara exemplificação do significado da morte no pensamento do Autor. Parece-nos, no entanto, necessário complementar a análise destes quadros de referência com a apreciação de outros dois passos, que, embora de menor extensão, reforçam a visão e vivência dupla e antagónica que o ser humano pode ter da morte: ou termina em glória os seus dias, realizando o ideal do καλὸς τελευτεῖν e merece, por isso, o prémio da εὐδαιμονία, ou experimenta um final desonroso, muitas vezes traduzido pelas noções de ‘sofrer uma desgraça’ (τινὶ γενέσθαι κακῶς) ou ‘ter uma morte terrível’

⁶⁰ De facto, ao empalar Polícrates, Oretes aplica ao cadáver do tirano o tratamento ignominioso adiante reservado por Dario, no decurso da segunda revolta da Babilónia, a três mil insurrectos, também eles varões proeminentes da cidade (3. 159. 1).

(ἀποθνήσκειν / ἀπόλλεσθαι κακῶς)⁶¹, sendo-lhe naturalmente negado um lugar entre os afortunados.

Os episódios em questão, ambos protagonizados por um Grego, não conheceram eco idêntico entre os testemunhos literários, pormenor de somenos à luz da perspectiva em que agora nos colocamos. De facto, quando se trata de averiguar o conteúdo filosófico-didáctico dos quadros, tanto a história de Aríon e o golfinho (1. 24) como a de Amínocles da Magnésia (7. 190) estão em pé de igualdade⁶². No caso da primeira o receptor das *Histórias* vê-se confrontado com um paradigma célebre da dignidade na morte, no segundo com a confirmação da máxima segundo a qual a riqueza não garante a felicidade, uma vez que não impede o homem de cometer crimes horrendos, ainda que involuntários, como o filicídio.

A pertinência de aproximar a vida de Aríon da dos soberanos acabados de analisar ressalta de imediato dos itens em comum entre as três, a saber:

- protagonista: figura prestigiada;
- momento: apogeu;
- (ameaça de) perdição: accionada por um desejo do próprio;
- impotência do homem perante o destino.

Da esfera política, em que se evidenciavam Creso e Polícrates enquanto senhores do poder, passamos para o domínio cultural, pois, conforme refere Heródoto, apoiando-se numa versão coríntia, Aríon era um citaredo de

⁶¹ O sentido de ‘morrer de forma terrível’ exprime-o Heródoto pelo recurso ao advérbio de modo e por um de dois dos verbos mais vulgares para traduzir a ideia de morte. Assim acontece na descrição dos fins de Feretima (ἀπέθανε κακῶς, 4. 205) e de Cleómenes (ἀπολέσθαι κακῶς, 6. 84. 1).

⁶² Para uma resenha exaustiva do aproveitamento literário da história de Aríon e do golfinho em autores posteriores a Heródoto, leia-se J. Schamp, “Sous le signe d’ Arion”, *AC* 45. 1 (1976) 97 e notas 4, 5 e 6. Das inúmeras fontes encontradas referimos apenas duas das mais conhecidas: Cic., *Tusc.* 2. 67 e Plu., *Moralia* 160 a-162 b. Também ao nível das artes plásticas o tema foi aproveitado (Paus. 9. 30. 3). Quanto ao aparecimento desta lenda associada a uma personagem histórica, Aríon de Metimna (com o *floruit* situado por Eusébio em 617 e pela *Suda* em 628/5), Asheri (*Erodoto-I*, 276) considera-o anterior ao nosso Autor, a quem coube, em seu entender, a invenção de duas fontes para a história, uma coríntia e outra lésbia (referidas em 1. 23). A fábula ter-se-ia transmitido oralmente (Schamp, *op. cit.*, 98), ao passo que o núcleo temático, referente ao salvamento de uma pessoa por um golfinho, resultaria da conjugação de vários motivos mitológicos e lendários, como o delfim sagrado associado a Apolo, amigo dos mareantes e dos pescadores, animal fascinado pela música (Asheri, *Erodoto. Le Storie. Libro I, ibidem*).

primeira ou, como se lê no texto, *que não ocupava em relação a nenhum outro o segundo lugar* (έόντα καθαρωιδόν τών τότε έόντων ούδενός δεύτερον), qualidade a que soma a distinção de ser o inventor de uma forma artística, o ditirambo (I. 23). Residente a maior parte do tempo em Corinto, sob a protecção de Periandro, foi tomado de uma sequência de dois desejos que acabariam por surpreendê-lo com a morte, precisamente quando à celebridade de cantor juntara o desafogo de uma avultada fortuna (έργασάμενον δέ χρήματα μεγάλη, I. 24. 1). Se a vontade de partir para terras de Itália e da Sicília (έπιθυμήσαι πλώσαι ές Ίταλίην τε και Σικελίην) acabou por proporcionar-lhe a referida prosperidade económica, o intuito de regressar à cidade do Istmo (θελήσαι όπισω ές Κόρινθον άπικέσθαι, *ibidem*) revelar-se-ia não só contrário ao objectivo proposto – que chegasse a bom porto, transportado por um navio com tripulação coríntia – como perigoso para a sua integridade física.

Idênticas contrariedades suportaram Creso e Polícrates: aquele viu gorado o desejo (ίμερος, I. 30. 2) de ser identificado com o mais feliz dos homens; este pagou com a vida a sua ambição de poder (έλπίδας πολλάς έχων Ίωνίης τε και νήσων άρξειν, 3. 122. 2) e de riquezas (ιμείρετο γάρ χρημάτων μεγάλως, 3. 123. 1). Na história de Aríon ganha contornos mais nítidos a ideia de que a prosperidade material precipita de forma quase irracional o indivíduo para a queda. Por comparação com os casos do monarca persa e do tirano grego anteriormente considerados, regista-se, contudo, uma novidade, ou seja, o desprendimento em relação aos bens, colocados ao serviço de factores mais valiosos, como é o caso da própria vida:

(Λέγουσι) τούς (πορθμέας) δέ έν τώι πελάγει έπιβουλεύει τόν Άρίονα έκβαλόντας έχειν τά χρήματα τόν δέ συνέντα τούτο λίσσεσθαι, χρήματα μέν σφι προιέντα, ψυχήν δέ παραιτέόμενον.

(Contam) que (os marinheiros), já no alto mar, planearam livrar-se de Aríon e apoderar-se das suas posses. Mas este, ao saber o que pretendiam, lançou-lhes uma prece: oferecia as riquezas, mas implorava a vida.

(I. 24. 2)

Prováveis receios de que Aríon os viesse a denunciar depois de se encontrar a salvo, ao que pensamos, permitem explicar a inflexibilidade dos nautas, determinados a levar o cantor a pôr termo à vida. Repare-se que o suicídio em pleno barco (I. 24. 3), embora sob coacção, iliba os carrascos do

miasma do derrame de sangue pelas próprias mãos e possibilita o cumprimento total dos rituais da morte, que passam, no contexto grego, pela sepultação do cadáver ou das suas cinzas em terra⁶³. Consoante ilustram os casos de Telo, Cléobis e Biton, enunciados por Sólon, o indivíduo pode ser contemplado com um fim digno, garante derradeiro e decisivo da fortuna humana, ou, quando tal não se verifique –vemo-lo pela atitude de Aríon– é-lhe dada a possibilidade de buscá-lo deliberadamente⁶⁴. Perante as actuais circunstâncias, a única maneira de que Aríon, um citaredo de renome, dispõe de morrer coroado de glória é, sem dúvida, a que ele encontra⁶⁵:

(Λέγουσι) άπειληθέντα δέ τόν Άρίονα ές άπορίην παραιτήσασθαι, έπειδή σφι ούτω δοκέοι, περιδειν αυτόν έν τήι σκευήι πάση στάντα έν τοίσι έδωλίοισι άείσαι. άείσαι δέ ύπεδέκετο έωυτόν κατεργάσεσθαι. Καί τοίσι έσελθειν γάρ ήδονήν ει μέλλοιεν άκούσεσθαι τού άρίστου άνθρώπων άοιδού, άναχωρήσαι εκ τής πρύμνης ές μέσην νέα. Τόν δέ ένδύντα τε πάσαν τήν σκευήν και λαβόντα τήν κιθάρην, στάντα έν τοίσι έδωλίοισι διεξελεθειν νόμον τόν όρθιον,

⁶³ Permanecer sem sepultura (άταφος) é para o Grego um dos mais miseráveis destinos. O mais antigo testemunho literário da dimensão trágica de semelhante infortúnio vem documentado no célebre episódio do aparecimento em sonhos do fantasma de Pátroclo ao amigo Aquiles. A alma do guerreiro vem recordar ao antigo companheiro a necessidade premente de dar sepultura ao seu cadáver, única maneira de pôr termo à errância a que estava votado no Além, por impossibilidade de entrar no Hades antes de lhe terem sido prestadas as devidas honras fúnebres (II. 23. 62-76). Enquanto tema primordial de reflexão, vemo-lo surgir como alicerce de algumas obras primas da dramaturgia do séc. V, com particular destaque na *Antígona* de Sófocles e nas *Suplicantes* de Eurípides. Sobre o estatuto dos insepultos à luz dos rituais funerários, vd. R. Garland, *The Greek way of death* (London 1985) 101-3. Do ponto de vista documental, os epitáfios de naufragos, recolhidos na *Antologia Palatina*, constituem uma fonte esclarecedora da *maledictio* da morte em pleno mar, privada dos devidos ritos. M. González González dá conta do seu interesse enquanto objecto de estudo histórico-social em “Epitáfios de naufragos recogidos en la *Antología Palatina*”, *MHA* 13-14 (1992-93) 33-41.

⁶⁴ Também S. Flory chamara a atenção para o paralelo entre as mortes dignas dos Gregos eleitos por Sólon como os mais felizes e a de Aríon (“Arion’s leap: brave gestures in Herodotus”, *AJPh* 99. 4, 1978, 418-9).

⁶⁵ Flory vê na tentativa de suicídio de Aríon uma expressão do tema do “gesto de coragem”, protagonizado por outras figuras, como Prexaspes, Boges, os Espartanos que combateram nas Termópilas e a concubina grega do persa Farandaces (*op. cit.*, 411-22).

τελευτῶντος δὲ τοῦ νόμου ῥίψαί μιν ἐς τὴν θάλασσαν ἐωυτὸν ὡς εἶχε σὺν τῇ σκευῇ πάσῃ.

(Dizem) que Aríon, ameaçado por tais dificuldades, implorou que, visto ser essa a posição deles, o vissem cantar de pé, na coberta do navio, com todo o seu traje de gala. Executado o canto, preparou-se para se matar. Também aos marinheiros os atraiu o deleite decorrente da audição do melhor dos cantores, daí que se tenham mudado da popa para o centro do barco. Vestido com todos os adereços do seu traje e segurando a cítara, tomou lugar na coberta e executou o canto órtio por inteiro, terminando o qual se lançou ao mar, tal qual estava, em traje de gala completo.

(1. 24. 4-5)

A insistência na expressão da veste de cerimónia do citaredo (repetida uma vez mais em 1. 24. 6) serve para materializar do ponto de vista linguístico e cénico o estado de excelência vivido pela personagem no momento em que, ao que tudo indica, chegou ao fim do seu percurso⁶⁶. Embora desta feita não sejam o sonho nem o oráculo novamente os canais escolhidos, mas sim o do prodígio (ἀδύνατον), continua a demonstrar-se a incapacidade humana de contrariar o destino. De facto os desígnios homicidas dos marinheiros coríntios saíram frustrados por um desfecho que levara Heródoto a introduzir o *logos* de Aríon sob a classificação de *milagre extraordinário* (θῶμα μέγιστον, 1. 23). Colhido no mar por um golfinho, o artista aparentemente desafortunado é colocado são e salvo na costa, na zona do Ténaro⁶⁷. À semelhança do sucedido com os Argivos, a consagração da figura como herói traduz-se na erecção de uma estátua, neste caso modesta

⁶⁶ Long faz uma leitura religiosa da alusão à veste, que ele entende, sem fundamentar satisfatoriamente a sua posição, como simbólica do estatuto de servo de Apolo (*Repetition and variation*, 58).

⁶⁷ A associação de um natural famoso de Metimna ao salvamento por um golfinho não deixa de ser uma réplica do mito do fundador da cidade lésbia, Énalo. Aliás, o motivo é bastante frequente na construção de lendas associadas a cidades costeiras, como Tarento (história do fundador mítico, Taras, filho de Poséidon e de uma ninfa) e Corinto (onde Melicertes, filho de Ino e Átamas, depois de morto e trazido à praia por um delfim, acaba por receber culto divino, tendo os Jogos Ístmicos sido instituídos em sua memória). Sobre a influência destes mitos na criação da história de Aríon e o golfinho, vd. C. M. Bowra, "Arion and the dolphin", *MH* 20. 3 (1963) 131-3.

(ἀνάθημα χάλκεον οὐ μέγα, 1. 24. 8), da sua pessoa, montada sobre o dorso de um golfinho, no local onde fora depositada pelo salvador⁶⁸.

Se bem que Heródoto não apresente qualquer justificação moral para o final feliz desta aventura, as relações de proximidade e dissonância por nós destacadas com as histórias de Telo, Cléobis, Biton, Creso e Polícrates levam-nos a supor que o desaparego de Aríon pelas riquezas e a vanidade dos esforços do homem (neste caso dos marinheiros) empregues na construção de uma sorte que os transcende são explicações suficientes, e concordantes com o pensamento herodotiano, para compreender a persistência da boa estrela de Aríon⁶⁹.

Mas parece que a noção de que a riqueza atrai o infortúnio acabou por generalizar-se de tal forma, a ponto de o nexo de causa-efeito estabelecido entre ambos adquirir um estatuto de máxima amoral, ou seja, que dispensa justificações de ordem ética para se verificar. Esta situação, que, pela sua inflexibilidade de dado adquirido, designaríamos de "estádio de cristalização absoluta", permite-nos entender a contraposição automática entre a opulência dos tesouros e a grandeza do sofrimento do seu detentor, ilustrada na breve história de Amínocles (7. 190).

A τύχη grega, conforme tem sido provado à saciedade, é instável: dá com uma mão para tirar com a outra. Ao cidadão magnésio, a quem sorrira sob a forma dos tesouros bárbaros descobertos na sequência de naufrágios na zona do Pélion, reserva a faceta ilusória das suas benesses:

Ἄλλ' ὁ μὲν τᾶλλα οὐκ εὐτυχέων εὐρήμασι μέγα πλούσιος ἐγένετο· ἦν γάρ τις καὶ τοῦτον ἄχαρις συμφορῇ λυπεύσα παιδοφόνος.

⁶⁸ Sete séculos mais tarde, Eliano faz referência a uma inscrição que acompanharia a estátua, identificando o dedicante (*NA* 12. 45), mas de cuja autenticidade se tem duvidado (Schamp, "Sous le signe", 106). Mesmo a identificação do ex-voto com a figura de Aríon não é pacificamente aceite. Long considera que se trataria apenas de mais uma das muitas representações de Melicertes, divindade cuja iconografia levava a uma frequente confusão com o poeta lésbio (*Repetition and variation*, 60).

⁶⁹ Sentindo a história de Aríon como "a única inserção puramente episódica" da obra, R. V. Munson procura uma leitura simbólica do passo, esforço de onde resulta uma valorização excessiva da sua importância relativamente ao conjunto (cf. "The celebratory purpose of Herodotus: the story of Arion in *Histories* 1. 13-24", *Ramus* 13. 1, 1984, 93-104, citação da p. 95). Quanto a nós, o empolamento da estudiosa consiste em vislumbrar no episódio alusões a temas gerais da obra, como a agressão sobre uma vítima numericamente inferior, o contraste entre barbárie e civilização, entre força física e excelência moral e entre castigo divino e recompensa (p. 98).

Todavia (Amínocles), sem alcançar no resto a bem-aventurança, tornou-se imensamente rico graças aos seus achados. A verdade é que um acidente infeliz causava-lhe mágoa: era um filicida.

(7. 190)

Em suma, quer se chegue a velho (com saúde, sem assistir à partida prematura de filhos e netos e com uma morte coroada de glória), como Telo, quer se morra jovem, mas no auge da notoriedade, à imagem de Cléobis e Bítton, a *eutychia* do indivíduo avalia-se até ao momento do sopro derradeiro, não para lá deste. Daí que a forma e as circunstâncias em que se finaliza a vida (τελευτεῖν) constituam o factor determinante na classificação do homem como um ser feliz ou miserável.

Paradoxalmente, ou não, a morte constitui-se em Heródoto como o principal critério de felicidade humana.

KOEN DE TEMMERMAN
 Research Assistant of the Fund for
 Scientific Research – Flanders (F.W.O.-Vlaanderen)

INSTITUTIONAL REALIA IN CHARITON'S *CALLIRHOE* HISTORICAL AND CONTEMPORARY ELEMENTS

Abstract: Chariton's novel *Callirhoe* is the oldest in a series of five extant ancient Greek novels. Since *Callirhoe* shows some of the main characteristics of what modern literary theory would call a 'historical novel', any historical approach of the novel is fundamentally determined by the historical layers that can be distinguished in the story. In the text of Chariton there is a permanent tension between fifth century elements, consciously introduced by the author in the historical *setting*, and contemporary (anachronistic and unconscious) influences. To examine in what proportion the historical and contemporary elements appear within a specific domain, I will focus on the institutional *realia*. After some preliminary explorations I will indicate briefly the relevant passages in Chariton's text. Then, the actual historical analysis of the institutional framework will be conducted. This analysis is classified geographically and tries to find some regularity in the way Chariton presents his 'historical' material.

INTRODUCTION

Chariton's novel is the oldest in a series of five extant Greek novels. We are talking about the so called '*Big Five*' - the novels by Chariton of Aphrodisias, Xenophon of Ephesus, Achilles Tatius, Longus and Heliodorus of Emesa - written in the first centuries A.D. Together with some fragments¹, these '*Big Five*' constitute the 'genre' of the Greek novel.

¹ There are fragments of the novels *Ninos*, *Sesonchosis*, *Metiochos* and *Parthenope*, *Chione*, *Calligone*, *Herpyllis*, *Phoenicica* (Lollianus), *Miracles beyond Thule* (Antonius Diogenes), *Babyloniaca* (Iamblichus), the so called '*Lucius or Ass*' and *Iolaus*. An edition of all the fragments with translation and commentary can be found in Stephens & Winkler 1995.