



20

FORMA BREVE

REVISTA DE LITERATURA

Job: Justiça e sofrimento



FICHA TÉCNICA

TÍTULO

FORMA BREVE 20

Job: Justiça e sofrimento

PERIODICIDADE

Anual

EDITOR-CHEFE

António Manuel Ferreira (antonio@ua.pt)

EDITORES ASSOCIADOS

Carlos Morais, Maria Fernanda Brasete, Rosa Lúdia Coimbra

COORDENAÇÃO DESTE NÚMERO

António Manuel Ferreira, Ana Maria Ramalheira, Carlos Morais,
João de Mancelos, Maria Fernanda Brasete, Rosa Lúdia Coimbra

CAPA

Baseada num cartaz de Sofia Almeida,
a partir de uma pintura de Nataliya Hanzha

PAGINAÇÃO E ARRANJO GRÁFICO

Carlos Gonçalves

EDIÇÃO

UA Editora
Universidade de Aveiro

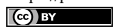
2024

ISSN – 1645-927X

e-ISSN – 2183-4709

URL

<https://proa.ua.pt/index.php/formabreve>



Licença Creative Commons: Atribuição 4.0 Internacional

© Os direitos permanecem com os autores

CORRESPONDÊNCIA

Forma Breve – Departamento de Línguas e Culturas

Universidade de Aveiro

3810-193 Aveiro

Portugal

A revista encontra-se agregada no RCAAP (Repositório Científico em Acesso Aberto em Portugal) e no Open Aire, registada no Sherpa Romeo e indexada em Capes/Qualis (em categoria B2) e DOAJ. Está prevista ainda a sua submissão para indexação na base SCOPUS.



cllc
universidade de aveiro
centro de línguas, literaturas e culturas



cllc
universidade de aveiro
departamento de línguas e culturas



FCT
Fundação para a Ciência e a Tecnologia
insuportável ao silêncio da tecnologia

Esta publicação é financiada por fundos nacionais, através da Fundação para a Ciência e a Tecnologia, I.P., no âmbito dos projetos FCT/UIDB/04186/2020 e UIDP/04186/2020.

FORMA



Job: Justiça e sofrimento

2024



ÍNDICE

Job: Justiça e sofrimento

Fineu em Apolónio de Rodes: homem piedoso e filantropo Ana Alexandra Alves de Sousa	9
Entre o <i>Livro de Job</i> e <i>Fausto</i> de Goethe : o homem posto à prova Ana Fernandes	19
Doença, sofrimento e ação divina em <i>Ludlul bēl nēmeqi</i> – o topos do <i>Justo sofredor na antiga Mesopotâmia</i> Ana Satiro Isabel Gomes de Almeida	37
A poesia como exercício kenótico em “ <i>Os dias de Job</i> ” de José Tolentino Mendonça Alex Villas Boas	59
La tradición bíblica de Job en la comedia barroca española Elena Martínez Carro	71
O <i>Livro de Jó</i> : um dos paradigmas de <i>Mon Cas</i> Flavia Maria Corradin	83
“Who, being innocent, ever perished?” (Job 4,7) Hans Ausloos	93
Luto, sofrimento e fidelidade familiar no ciclo mítico-literário de <i>Inanna e Dumuzi</i> Isabel Gomes de Almeida	109
Níveis Semânticos da Justiça no Livro de Job José Augusto Ramos	123
Dom Pedro, Conde de Barcelos, entre o <i>Livro de Job</i> e o <i>Eclesiastes</i> José Carlos Ribeiro Miranda	145

Figurações dramáticas de Job – da matriz bíblico-teológica a algumas variações literárias	159
José Cândido de Oliveira Martins	
Jó e Adélia Prado: vozes narrativas e recepção	173
João Leonel	
Job e a comédia do sofrimento em <i>A Serious Man</i> (2009), dos irmãos Coen	185
João de Mancelos	
Job. La aventura del sufrimiento. El dolor y la fe como marcas antropológicas. Una lectura en clave filosófica	193
María Cecilia Colombani	
O caso curioso de um escriba desacreditado (A.1258+): difamação e sofrimento na Mesopotâmia do séc. XVIII a.C.	207
Maria de Fátima Rosa	
Job, o justo infortúnio e a interpretação do sofrimento pelos amigos. Discursos de Elifaz	227
Michel Mutaia Kanianga	
The Reception of Job in the Earliest Greek Literature	239
Stephen Bay	
Os movimentos argumentativos das emoções em discursos políticos	249
Sara Topete de Oliveira Pita	
La figura de Job como motivo literario. El deseo de sentido ante el sufrimiento	267
Teresa Vallès-Botey	

Outros estudos

Da dupla de escravos da comédia greco-latina à dupla dos moços de esporas de <i>Quem tem farelos?</i> de Gil Vicente. Tradição e potencialidades dramáticas de um motivo clássico.	279
Rui Tavares de Faria	

Recensões

Isabel Cristina Pires (2023). <i>O Planeta Irreal</i> . Vila Nova de Famalicão: Edições Húmus, 116 pp.	295
João de Mancelos	



Job: Justiça e sofrimento

Fineu em Apolónio de Rodes: homem piedoso e filantropo

Phineus in Apollonius of Rhodes: godliness and philanthropy

Ana Alexandra Alves de Sousa

Universidade de Lisboa (FLUL), Portugal

sousa1@campus.ul.pt

ORCID: 0000-0001-6515-1668

Palavras-chave: sofrimento; redenção; filantropia; piedade; Sagradas Escrituras.

Keywords: suffering; redemption; philanthropy; piety; Holy Scriptures.

Na *Argonáutica* de Apolónio de Rodes, Fineu é um antigo governante da Trácia, que se exilara em Tínia¹, nas margens do Bósforo, quando os Argonautas, que iam em busca do velo de ouro, o encontram. Sendo a viagem realizada sob os auspícios de Apolo (1.423), com cuja invocação a epopeia tem início, a unidade diegética sai reforçada pelo facto de ter sido este deus quem concedera a Fineu o dom da adivinhação (2.180-1)². O adivinho havia-se arruinado ao revelar aos homens mais do que eles podiam saber³.

Outrora arruinei-me por descuido, ao revelar
com minudência, até ao fim, o pensamento de Zeus. (2.313-4)

¹ Durante muito tempo pensou-se que seria a Bitínia; cf. Delage, 1930 (pp. 123-4). Mas a opinião que prevalece hoje, depois dos trabalhos de Wendel e Fränkel, como explica Vian 2002 (pp. 130-1), é que o poeta helenístico distingue a Tínia europeia (2.177, 460, 485, 529, 548), da Bitínia asiática (2.4, 347, 619, 730, 788).

² Entre os Argonautas, Ídmon é profeta de Apolo e filho do deus (1.142-3) e Augias é filho de Hélio (1.172). Ao longo da viagem a tripulação ergue altares a Apolo e faz-lhe inúmeras preces. As imagens solares são frequentes no poema: a imagem de Jasão a sair de casa e a dirigir-se à nau assemelha-se a Apolo a sair do seu templo (1.307); o brilho do manto de Jasão quando entra em Mirina ofusca mais do que o sol (1.725-6). A dinastia ptolemaica desenvolveu a iconografia solar, símbolo do poder supremo e eterno; cf. e.g. Strootman, 2014 (p. 54).

³ O escólio *ad Arg.2.178-82a* elucida: ἀνέδην πᾶσι καὶ διαρρήδην ἐμαντεύετο, “a todos profetizava sem restrições e de forma explícita”. Todas as traduções apresentadas são nossas. As traduções da *Argonáutica* estão publicadas em Sousa, 2021.

Fineu explica por que razão o pormenor da revelação não é permitido pelos deuses:

Este [Zeus] quer mostrar aos homens profecias incompletas,
para que eles necessitem dos deuses no seu pensamento. (2.314-6)

A caracterização que Fineu faz de si próprio como φίλα φρονέων, “com pensamentos de benquerença” (2.389) em relação aos homens permite colocá-lo ao nível de Atena, pois o sintagma nos Poemas Homéricos explica (no feminino) os sentimentos daquela deusa em relação a Telémaco (*Od.*1.307) e a Ulisses (*Od.*7.15, 42); na *Argonáutica* surge mais uma vez para caracterizar Atena no momento em que esta se desloca numa nuvem para ir em socorro dos heróis, que estavam a chegar às Rochas Ciâneas (2.540)⁴. Reforça o paralelo o facto de esta passagem ser o obstáculo que os Argonautas superam graças a ambos: Atena ajuda no local⁵ e Fineu auxilia com os seus conselhos⁶. Fineu e a deusa são os dois elementos exteriores à expedição que contribuem para o sucesso da difícil travessia. O excesso em que incorrera, ao revelar mais do que podia, confirma que o adivinho se considera quase um deus. Zeus lembra-lhe a sua condição humana ao puni-lo. Em Apolónio, Zeus castiga Fineu com a cegueira, uma velhice duradoura e as Harpias. O narrador dá razão ao castigo divino, pois descreve a transgressão com o verbo ὀπίζομαι numa frase negativa. Este lema traduz a reverência e o temor em relação ao divino, logo a afirmação de que “não sentira qualquer pejo em revelar aos homens/ com rigor, o pensamento sagrado do próprio Zeus” (2.181-2) significa que não respeitara Zeus⁷. O episódio da *Argonáutica* trabalha, portanto,

⁴ Nos Poemas Homéricos, a expressão surge como uma possibilidade na prece de Diomedes a Atena, na qual exprime a hipótese de a deusa ter essa disposição para com o herói (*Il.*5.116); também Nausicaa fala de a mãe poder reagir assim em relação a Ulisses (*Od.*6.313; 7.75). A dimensão filantrópica da expressão é clara quando se mencionam os fármacos dados pelo centauro Quíron a Asclépio, pai de Macáon (*Il.*4.219). O símile em que se descreve o modo de sentir de um pai em relação ao filho (*Od.*16.17) insere a expressão no contexto familiar.

⁵ Como observa Hunter (1993), a ajuda de Atena só acontece depois de os Argonautas fazerem, eles próprios, um esforço para atravessarem a difícil passagem: “Apollonius rejects the Homeric structure by which gods intervene as soon as they arrive on earth, in favour of allowing the mortal struggle to be fully displayed before a saving intervention” (p. 87).

⁶ Acerca desta ajuda, cf. Hunter, 1993 (pp. 86-7). Não é nosso objetivo analisar aqui as profecias de Fineu. No entanto, queremos chamar a atenção para os três conselhos do adivinho, que são cruciais para o sucesso da missão: lançar uma pomba para saber se podem atravessar os rochedos permite avançar em direção ao objetivo; atracar na ilha de Ares significa encontrar os filhos de Frixo, que se revelarão indispensáveis na estratégia em Ea; por fim, informar que um dragão insone guarda o velo leva a antever os perigos que os esperam na Cólquida.

⁷ A aceção deste lema como sinónimo de temor e reverência pelo divino é retomada na sua outra ocorrência no poema, na qual explica por que razão Circe purificou, sem fazer quaisquer perguntas, Medeia e Jasão, que se lhe dirigiram depois de terem matado Absirto (4.700). Nos Poemas Homéricos, o lema descreve o respeito de Aquiles em relação a sua mãe (*Il.*18.216), o que devia ter sido a sensibilidade de Heitor em relação a Aquiles nas palavras que lhe diz antes de o matar (*Il.*22.332), a forma como Zeus é sentido quer por Posídon (*Od.*13.148) quer pelos homens em geral (*Od.*14.283). Rutherford (2019) explica: “this verb is cognate with ὄπις, which means the watchful eye kept on mankind by the gods” (p.139); desse olhar vigilante resulta, acrescentamos,

o tema dos limites do conhecimento humano, associado ao da ira divina (Mori, 2008, p. 179): homens e deuses estão em planos que não se podem confundir. Por isso também, quando Fineu fica livre da maldição, as Harpias são rechaçadas, mas não são mortas⁸.

O mitógrafo Asclepiades de Trágilo (séc. IV aC) apresenta outra justificação para o castigo: Zeus dá a escolher a Fineu a morte ou a cegueira, como punição por ter entregado os filhos do primeiro casamento à segunda mulher para serem mortos. Depois de Fineu escolher a cegueira, Hélio envia-lhe as Harpias (fr. 4 Müller).

O escólio *ad Arg.2.178-82a* dá várias explicações para a cegueira: pode ter ficado cego por ter preferido uma vida longa; por ter congeminado contra Perseu; ou, na versão que atribui a Sófocles (fr. 704 Pearson), por ter cegado os filhos que tivera da primeira mulher, Cleópatra. De facto, em *Antígona* 970-6, o Coro menciona a nefasta influência de uma segunda mulher, à qual imputa a morte das crianças. Hesíodo fr. 254 Merkelbach-West diz que a cegueira fora um castigo por ter mostrado a Frixo o caminho para a Cólquida. Por sua vez, o historiógrafo Istro (séc. III aC) diz que Fineu recebeu castigo de Hélio, a pedido de Eetes, por ter salvado com as suas profecias os filhos de Frixo (fr. 60a Müller). Na *Argonáutica*, faz-se eco desta versão quando o ancião exorta os heróis a fazer escala na ilha de Ares, sentindo-se tentado, apesar do risco, a explicar mais (2.389-91)⁹. No entanto, nada se diz sobre a razão desta paragem e só adiante ficará clara a sua importância.

Fineu conhece a profecia que explica como se livrará do tormento (2.234), profecia que ele próprio liga ao parentesco que tem com os Boréadas.

não será como forasteiros que me socorrerão.
... com os meus
presentes despossei a irmã deles, Cleópatra. (2.235, 238-9)

A ação libertadora de Zetes e Calais resulta, em Asclepiades, de uma negociação: Fineu declara só dar informações sobre como passar entre as Rochas Ciâneas se os heróis rechaçarem as Harpias. No poema de Apolónio, uma ação não depende da outra. A hesitação inicial manifestada por Zetes e Calais, que

o sentimento de temor por parte dos homens para com os deuses. Nos Poemas Homéricos, o objeto do verbo é sempre divino, exceto nas já referidas palavras de Aquiles, o que dá ao herói um estatuto de deus; cf. Jong, 2012 (p. 142).

⁸ Íris trava a perseguição dos Boréadas provavelmente na sequência de um prévio acordo com Zeus, que terá dito até onde os Argonautas poderiam ir. O escólio *ad Arg.2.286* explica que Hermes é o mensageiro de Zeus em algumas versões do mito, mas justifica a presença de Íris por ser ela própria uma deusa mensageira ou por ser irmã das Harpias.

⁹ Os quatro filhos de Frixo haviam deixado a Cólquida para irem a Orcómeno, a terra do pai, reclamar a sua herança. Mas naufragam e encontram-se na ilha de Ares quando os Argonautas aí desembarcam. Eles serão fundamentais para o sucesso da missão, pois são filhos de Calcíope, logo, sobrinhos de Medeia, que, perante a irmã, usa os sobrinhos como pretexto para ajudar Jasão.

não querem incorrer na ira dos deuses¹⁰, fica resolvida quando o ancião recorre a um tom paternal autoritário¹¹, rematado por um juramento quádruplo:

Cala-te. Não ponhas, filho, essas ideias na tua mente.
 Juro pelo filho de Leto, que me ensinou a ciência profética;
 juro por esta sorte infausta que me coube e por esta nuvem
 que me cega os olhos e pelas divindades infernais ...
 juro que os deuses não se encolerizarão por causa da vossa ajuda. (2.256-59, 261)

Apolónio altera a figura cruel que a tradição lhe legou¹²: em vez do desumano rei que cega os filhos ou os entrega à morte, Fineu liberta os homens dos seus cuidados; em vez de negociar a sua ajuda, oferece-a. Diz-se que, no dia a seguir ao da sua libertação, profetiza aos forasteiros que chegavam, entre eles Parébio¹³, procurando libertar de tormentos até o mais débil e, em troca, recebe cuidados (2.453-5). Parébio deixa-se ficar com o adivinho em sinal de reconhecimento e compaixão.

O poema helenístico realça o altruísmo de Fineu com o lema homérico ἐνδουκέως (2.454), que combina a ideia do “cuidado” com a da “gentileza” (Chantraine, 1999, p. 346). O advérbio é bastante expressivo se pensarmos que serve para descrever o prazer sentido por Ulisses com a refeição que come na companhia de Eumeu (*Od.*14.109-10), pois também o ancião esfomeado está prestes a alimentar-se.

Quando os Argonautas passam junto das montanhas do Cáucaso, precisamente antes de chegarem à corrente do Fásis, avistam uma águia a devorar o fígado de Prometeu (2.1246-59). O leitor está no final do livro dois, ocupado em grande parte pelo episódio de Fineu (versos 178-531). Prometeu surge numa altura em os Argonautas estão a chegar à Cólquida, ou seja, estão prestes a concluir a viagem de ida, que as profecias de Fineu contemplam (sobre a viagem de regresso o adivinho nada diz, a não ser que o caminho será diferente)¹⁴, o que parece sugerir um paralelo entre as duas figuras. Como Fineu, Prometeu também incorre em falta por ter amado a humanidade mais do que lhe era lícito e

¹⁰ Regan, 2009 (p. 211) vê desconfiança em relação ao Outro na hesitação dos Argonautas. Parece-nos, todavia, que, sendo reverentes aos deuses, os heróis estão a evitar incorrer na ira divina, não é, portanto, uma questão de desconfiança.

¹¹ Defendemos a perspetiva de Plantinga, 1998 (pp. 122-3), para quem a autoridade de Fineu (presente no uso que a personagem faz do imperativo), tal como a de Polixo, a ama de Hipsípile, deriva da sua avançada idade.

¹² Esta alteração parece ter passado despercebida a Lucarini, 2012 (p. 158), mas não a Vian, 2002 (pp. 142-9).

¹³ Segundo o escólio *ad Arg.*2.456-7, Parébio podia ser um escravo fiel a Fineu (Lucarini, 2012, pp. 159-60), mas é possível que provenha da tragédia (Vian, 2002a, p. 198, n° 4), na qual a figura de Fineu teve realce (recordem-se as duas peças de Sófocles intituladas *Fineu*, de que sobrevivem escassos fragmentos na edição de Radt, 1977, frgs. 704-717a).

¹⁴ Há outros momentos do poema em que se refere Prometeu: a droga que Medeia retira do cofre para dar a Jasão é dita “prometeica” (3.845) e Jasão localiza a sua pátria, referindo Prometeu como o pai de Deucalião, que foi o primeiro a fundar cidades e a construir templos (3.1085-91).

recebe castigo divino por isso. Apesar de os punir, Zeus autoriza, em ambos os casos, a sua libertação¹⁵.

Mas os dois distinguem-se sobretudo pela forma como sentem o divino. Enquanto o titã é, em Ésquilo, um severo crítico dos deuses, o mortal e piedoso Fineu da *Argonáutica* invoca os deuses na sua súplica:

agradeço-te, a ti soberano,
filho de Leto, mesmo nas minhas árduas tribulações –
por Zeus Protetor dos Suplicantes, que é para infratores
o mais arrepiante dos deuses, por Febo e pela própria Hera,
que é entre os deuses a que mais cuida de vós, viajantes,
suplico-vos... (2.213-8)

Apolónio usa uma expressão de Teógnis – ὦ ἄνα Λητοῦς υἱέ, “soberano filho de Leto” (1.1)¹⁶ – à qual acrescenta o que corresponde à alteração da tradição ἀργαλέοισιν ἐν καμάτοισιν, “nas árduas tribulações”. Castigado, Fineu mantém-se piedoso, sem qualquer ressentimento em relação aos deuses¹⁷. O respeito pelo divino é apanágio dos novos heróis e caracteriza o governante modelo que Alcínoo representa (Sousa, 2022b, p. 244)¹⁸.

Por que razão Apolónio terá modificado a tradição relativamente a Fineu? Esta questão leva-nos a tentar entender a função da personagem no poema. Na epopeia homérica, as situações vividas por Ulisses no seu regresso a Ítaca – Calipso, Sereias, Cila e Caríbdis, Lotófagos, Circe, Ciclope – representam perigos e tentações que põem em risco o estatuto do herói. A sua superação sublinha a vitória da ordem (o mundo grego) sobre o caos (o mundo bárbaro) e a preservação da condição de herói. No aproveitamento que faz da fonte homérica, Apolónio não poderia deixar de descrever o mundo não grego a partir dos lugares que estão na rota dos heróis. As próprias profecias de Fineu incluem a referência a povos que vivem ao contrário das normas e que, até do ponto de vista biológico, são aberrantes¹⁹. Embora o adivinho não explique, o leitor vem a saber, quando os Argonautas passam perto destes povos que os cálibes têm uma existência árdua e sombria, subsistindo com o trabalho nas minas; os homens tibarenos dão à luz; os mossinecos copulam com

¹⁵ No caso de Fineu, Zeus insufla um μένος ἀκάματος (2.275) nos Boréadas para que eles possam perseguir as Harpias (Sousa, 2022a, p. 322).

¹⁶ Vários estudiosos comparam este vocativo com a invocação inicial do primeiro livro da *Argonáutica*, como realça McPhee, 2020 (p. 87, n.º 86). Sobre Fineu como um *alter ego* do narrador, cf. Idem (p. 203, n.º 38).

¹⁷ Para Plantinga (1998) “it is nevertheless implied that the prophet should have honoured the gods all the more because of what he received from them” (p. 133). Hunter, 1993 (pp. 93-95) considera que o papel de Fineu no poema consiste em aconselhar os Argonautas a não infringirem as leis divinas.

¹⁸ Moori, 2008 (p. 179) chama a atenção para o facto de Fineu, tal como Cízico, ter algumas das características do governante ideal.

¹⁹ Fineu contribui com as suas revelações para caracterizar, de forma tradicional, o mundo do Outro também quando fala do dragão que guarda o velo, deixando entrever um mundo povoado por seres medonhos.

as mulheres na rua e castigam o rei quando as sentenças não lhes agradam. Estas descrições resultam do tradicional ponto de vista grego sobre os outros povos. Mas mesmo alguns dos lugares onde os Argonautas fazem escala se inserem nesta linha. Os heróis contactam diretamente com pessoas inospitais, como o rei dos bêbices, Âmico, que desafia os recém-chegados para um pugilato mortal; e o deletério Eetes, que julga ter encontrado forma de se livrar dos indesejados hóspedes com a imposição de provas humanamente insuperáveis²⁰. O perigo espreita sempre num mundo desconhecido seja em terra seja no mar. As Rochas Ciâneas representam, na viagem de ida, os perigos marítimos²¹.

Mas nem sempre a hostilidade e a incompreensão caracterizam os contactos com o Outro. Fineu, por exemplo, não constitui uma ameaça para os Argonautas, como Circe, que é, em Homero, o episódio que melhor se lhe pode comparar²². De facto, há, em ambos, profecias, mas tudo o resto difere. Fineu está longe de recorrer à sua arte para fazer mal aos homens. Velho, débil e cego, nunca os heróis o veem como perigoso²³. Aliás, o perigo que paira no local ameaça apenas o ancião: as Harpias, que o impediam de se alimentar.

Na chamada época alexandrina, com a cultura grega a florescer no Egito, numa altura em que se viajava pelos reinos helénicos do Império de Alexandre por razões comerciais, políticas e científicas (a escola de medicina de Alexandria, por exemplo, atraía muitos estudiosos e não era a única), os homens já não imaginavam, como na época homérica, que o exterior estivesse povoado de monstros. Assim, na *Argonáutica* há escalas em lugares onde os habitantes são acolhedores e, se surge algum confronto, este ou é um equívoco, como no país de Cízico (aqui o negrume da noite impede os Argonautas de perceberem que tinham regressado aonde haviam sido acolhidos hospitaleiramente); ou é exterior ao local, como em Drépane (no país dos feaces governado por Arete e Alcínoo, a ameaça advém de uma das expedições de resgate que Eetes havia enviado para recuperar Medeia).

Além disso, há escalas que servem unicamente para realçar a forma como os heróis cuidam dos seus deveres religiosos. Na Atlântide Electra (Samotrácia),

²⁰ Para Morrinson (2020), “Amycus is strongly associated with a brutality and lack of civilization which resembles that of the Cyclops in the Odyssey, but his explicit status as a king [...] makes a significance difference: he transgresses in the manner of a monarch” (p. 198); por sua vez, “Aietes resembles (as Amycus did) the Homeric Cyclops, in particular in the question he asks the Argonauts about the location of their ship [...] and his consideration of the Argonauts as brigands [...], but he is also reminiscent of some Herodotean kings” (p. 200).

²¹ Na viagem de regresso o episódio das Sirenes é o que compararíamos com este; sobre a função das escalas na viagem de ida, cf. Sousa, 2021 (pp. 45-50).

²² Muitos estudiosos têm sublinhado o paralelo entre os dois episódios, como refere Clare, 2002 (p. 75, n.º 74). Segundo Hunter (1993, p. 95) as revelações de Fineu são o equivalente alexandrino das revelações da homérica Circe.

²³ Há quem defenda, no entanto, que a forma como Fineu fala da sorte dos que infringem as leis de Zeus constitui em si uma ameaça; cf. Regan, 2009 (p. 212). Não é esta a nossa interpretação. Fineu diz que Zeus é “o mais arrepiante”, *πίτυτος*, dos deuses para os infratores (2.215) a pensar na sua própria sorte, pois ele foi um infrator. Fineu é paternal, não é ameaçador. Além disso, o lema *πίτυτος* que evoca um tremor de frio provocado pelo medo permite associar o estado de Fineu aos Argonautas, eles próprios sob a ordem “fria” de um rei (2.210); cf. Plantinga, 1998 (p. 133).

Orfeu inicia os companheiros nos mistérios dos cabiros (1.915-921); em Áfetos honram o falecido Dólops (1.585-9); na ilha onde avistam Apolo, decidem consagrar a ilha ao deus, que honram com libações e com a edificação de um altar (2.672-721). Também no episódio de Fineu está presente o tema do respeito aos deuses tanto por parte de Fineu, como por parte dos jovens gregos. A dúvida inicial destes é ultrapassada quando sabem que a profecia de Zeus sobre a libertação do ancião previa que fossem eles a cumpri-la.

Mas este temor ao divino fica inserido no episódio em Tínia num contexto de solidariedade com demonstração de compaixão pelo sofrimento de Fineu e de regozijo pelo fim do padecimento. Diz-se que os heróis ficam atônitos ao vê-lo (2.206), e os Boréadas até choram (2.240-3), considerando-o o ser humano mais digno de lamento, *συνγερώτερον* (2.244)²⁴. Na verdade, veem um desgraçado débil, que passava fome há anos, pele e osso, nem forças tinha forças para caminhar (parecia uma assombração)²⁵. A compaixão sentida traduz-se numa inversão das regras de hospitalidade: são os hóspedes que levam ajuda ao anfitrião, o lavam²⁶ e lhe preparam a refeição (2.301-10)²⁷. Por sua vez, a sinceridade do seu compadecimento fica provada com a alegria que sentem ao saberem que a maldição terminara: diz-se que se levantam dos seus assentos (é a espontaneidade do entusiasmo) e que ficam “satisfeitos”, *γηθόσυντοι* (2.435)²⁸. Faz parte do novo herói o gesto humanitário²⁹.

²⁴ Chantraine, 1999 (p. 1028), coloca a hipótese de o adjetivo *συνγερός* provir da contaminação de *μυερός*, “infeliz”, “desgraçado”, com *στυγρός* “odioso”, “terrível” (mas o advérbio *συνγερώς* exprime uma forma de causar desgosto ou amargura ao próprio ou ao outro).

²⁵ Para Mori, 2008 (p. 180), a aparência espectral de Fineu evoca o Tíresias homérico que Ulisses encontra nos Infernos (*Od.* 10.95-99); cf. Clare, 2002 (p. 75, n° 74); Plantinga, 1998 (p. 127).

²⁶ A cena do banho merece um muito adequado comentário a Plantinga (1998): “The whole act gives the impression rather of a necessary medical act of care for an invalid than of an enjoyable bath” (p. 142).

²⁷ Sobre o ritual da hospitalidade, cf. Hermann, 1987; Reece, 1993. As inversões de procedimento são várias neste episódio. Costumam ser os hóspedes quem se identifica, dizendo de onde vêm, qual a sua linhagem e para onde vão, tomando a palavra para contar a sua história, como Ulisses na Esquéria. Neste caso, é Fineu que identifica os recém-chegados, na soleira de casa, e é também ele que toma a palavra, prevendo e aconselhando os Argonautas sobre a sua viagem até à Cólquida. Subverte-se também a atitude de súplica, pois, na sequência da sua debilidade física, Fineu fica como que aos pés dos Argonautas: senta-se e colapsa de fraqueza. Regan, 2009 (pp. 23-4) considera que as cenas de hospitalidade em Apolónio apresentam sempre, em relação aos Poemas Homéricos, variações ou mesmo inversões no que diz respeito aos papéis do anfitrião e do hóspede. Sobre a hospitalidade de Fineu, cf. Idem (pp. 52-3) e Plantinga, 1998 (pp. 128-9).

²⁸ O lema homérico *γηθόσυντος* é em Apolónio usado essencialmente para caracterizar os Argonautas (e.g. 1.350, 1279; 2.435, 879; 3.259).

²⁹ McPhee, 2020 chama a atenção para vários episódios do poema que demonstram a *εὐεργεσία* dos Argonautas: por exemplo, a superação de Talos que torna a ilha de Creta acessível a outros viajantes; a pacificação das Rochas Ciâneas que abre novas rotas comerciais e vias de colonização entre o Mar Negro e o Mediterrâneo. Mas não deixa de reparar que “Ironically, however [...] the first beneficiaries of the decommissioning of the Clashing Rocks turn out to be the Colchian fleet that pursues the Argonauts through the Bosphorus, on a route that their targets had themselves only recently opened up (4.303-304, 1001-1003) ... this Colchian contingent later settles in Phaeacia before a series of further migrations (4.1206-1216). Thus, the first wave of colonization to follow from the Argonautic expedition is not in fact Greek, but “barbarian” (cf. also

Tendo Apolônio vivido no grande centro do conhecimento, a Biblioteca de Alexandria, numa época em que se chamaram à Biblioteca setenta e dois sábios que traduzissem do hebraico para o grego da Lei Judaica os cinco primeiros livros da Bíblia (Torá), não é de excluir a possível influência em Apolônio dos textos sagrados hebraicos. Aliás, esta tradução faz o texto sagrado ganhar, como realça Leão (2012), “um posto comparável aos *nomoi* gregos”³⁰.

Dois dos cinco livros do Pentateuco, *Êxodo* e *Números*, falam de um Finéias filho de Eleazar, neto de Aarão e seu sucessor como Sumo Sacerdote de Israel. No texto bíblico, Finéias, em Sitim, quando os Israelitas copulavam com as moabitas e adoravam Baal, pegou numa lança, entrou na tenda e matou Zamri, um filho de Israel, e Cozbi, uma mulher madianita. Desta forma acabou com a adoração a Baal e com o convívio sexual com as moabitas. Deus recompensou-o com o sacerdócio (Num.25.1-15). No mito de Fineu, há um episódio (não mencionado por Apolônio) em que este tenta matar Perseu e Andrômeda, sua sobrinha. É que esta, que lhe fora prometida em casamento, apaixonara-se por Perseu. Do convívio sexual há vestígios em Lemnos onde as mulheres se unem aos Argonautas quase os fazendo esquecer a sua missão. A revolta de Finéias tem um certo paralelo na indignação sentida por Hércules que se recusa a entrar em Lemnos e consegue, embora sem derramamento de sangue, pôr fim à estadia em Lemnos³¹.

Mas o Fineu de Apolônio pode evocar outras figuras bíblicas, mesmo que de forma imperfeita. Por exemplo, em *Samuel 1* fala-se de um sacerdote de nome Heli, pai de um Finéias (1Sam.2.12)³². Também ele conhece a cegueira na sua velhice de noventa e oito anos (1Sam.4.15). Nestes paralelos não nos podemos esquecer de figuras de outros livros que não pertencem à Torá, como Job³³, cujo sofrimento nunca abalou a devoção a Deus.

4.507-521)” (p.186, n° 228). Como ἀλεξίκακοι, “repulsores do mal”, McPhee coloca os Argonautas na senda de Hércules (pp.185-8), de quem os Ptolemeus dizem descender. Sobre Hércules como figura ptolemaica, cf. e.g. Hunter, 1993 (p.26); Mori, 2008 (p.27).

³⁰ Este trabalho está na base da *Septuaginta* (Montana, 2015, p. 86).

³¹ Wajdenbaum (2014) desenvolve este paralelo: “Here [Num.25:1-13] it seems that we are confronted with a more dramatic version of the Argonauts’ Lemnos episode, as both Israel and the Argonauts are on a quest—either for the law and the Promised Land, or for the Golden Fleece. Since we saw the importance of the descendants of Euphemos and his Lemnian lover, it can be concluded here that Phineas takes on the role of Heracles. He refuses to participate in what is allusively referred to as an orgy and kills a couple to make an example of them, for which he receives the promise of perpetual priesthood (Num.25:13). Moreover, his name although from an Egyptian root—can be associated with the name of the seer Phineus, appearing in the Argonautica” (p.188).

³² Todavia, o caráter perverso do filho nada tem a ver com a personagem grega.

³³ A tradução grega do livro de Job é muito provavelmente posterior a Apolônio, mas seria possível que houvesse, já no século III aC, conhecimento da figura (e eventualmente do Livro) de Job. Como centro de pesquisa e investigação, é legítimo concluir que os sábios da Biblioteca debatessem temas, não tendo de surgir desses debates qualquer notícia ou produção específica. Sobre a história da transmissão da versão grega do Livro de Job, cf. a conferência apresentada por Claude Cox no encontro anual de 2014, da International Organization for Septuagint and Cognate Studies (IOSCS), da Sociedade Bíblica de Literatura, em San Diego.

Apolônio transforma um filicida calculista num filantropo exilado, preocupado com o ser humano, a ponto de se prejudicar para levar alívio aos outros, e quase volta a incorrer na mesma falta. Estas suas características não o inserem na tradição clássica, mas numa tradição hebraica. Por sua vez, da tradição clássica Apolônio aproveitou vários tópicos, como o dos laços familiares que o ligam aos Boréadas, o conhecimento da profecia de Zeus que explica como e quando o seu castigo terminaria. Mas, mesmo conhecendo a profecia, Fineu sente necessidade de recorrer a um tom jussivo e a um juramento que se desdobra em quatro para persuadir os Argonautas a ajudarem-no. A confirmação de que Zeus aceitava que os Boréadas intervissem é fundamental, mas quer antes quer depois da perseguição às Harpias, o novo herói aparece compadecido com o sofrimento de Fineu e exultante de alegria com o fim desse tormento. Estamos longe do Ulisses homérico que pensa em cortar a cabeça a Euríloco pela sua oposição e desconfiança (*Od.*10.435-42).

A forma como Apolônio trabalhou a figura de Fineu, ora aproveitando a tradição clássica ora alterando-a profundamente, talvez à luz da tradição cultural e religiosa hebraica, demonstra um desejo de sincretismo cultural, dentro do espírito de Alexandre, que tentou implementar uma administração mista e fundir as aristocracias persa e macedónia³⁴.

Referências bibliográficas

- Baslez, M. F. (1984). *L'étranger dans la Grèce Antique*. Paris: Les Belles Lettres.
- Chantraine, P. (1999). *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*. Paris: Klincksieck.
- Clare, R.J. (2002). *The Path of the Argo. Language, imagery and narrative in the Argonautica of Apollonius Rhodius*. Cambridge: University Press.
- Cox, C. (2014). The Text of Old Greek Job: a History of its Transmission. In https://www.academia.edu/9585809/_The_Text_of_Old_Greek_Job_a_History_of_its_Transmission_
- Delage, E. (1930). *La géographie dans les Argonautiques d'Apollonios de Rhodes*. Bourdeaux: Feret et Fils Editeurs. Paris: Boccard, Kincksieck.
- Hermann, G. (1987). *Ritualized Friendship and the Greek City*. Cambridge: University Press.
- Hunter, R. (1993). *The Argonautica of Apollonius: Literary Studies*. Cambridge: University Press.
- Jong, J. F. (2012). *Homer. Iliad. Book XXII*. Cambridge: University Press.
- Leão, D. (2012). *A Globalização no Mundo Antigo. Do polites ao kosmopolites*. Coimbra: Imprensa da Universidade.
- Lucarini, C. (2012). Una nuova testimonianza sul mito di Fineo e di Paraibios, *Philologus*, 156, 158-165.
- McPhee, B. (2020). *Blessed Heroes: Apollonius' Argonautica and the Homeric Hymns*. Chapel Hill: ProQuest.
- Moori, A. (2008). *The Politics of Apollonius Rhodius' Argonautica*. Cambridge: University Press.
- Morrison, A. D. (2020). *Apollonius Rhodius, Herodotus and Historiography*. Cambridge: University Press.

³⁴ Os célebres casamentos em Susa, em 324 aC, deviam ter marcado o início de uma era cosmopolita, que, no entanto, nunca passou de um sonho. Baslez, 1984 comenta: “La fusion des élites ne fut donc jamais une réalité vécue à l’époque hellénistique, même dans l’entourage immédiat des rois. En fait le cosmopolitisme demeura dans la suite de l’antiquité une position strictement philosophique débattue en termes abstraits et non dans la pratique politique” (p. 220).

- Plantinga, M.G. (1999). *Hospitality in Apollonius Rhodius' Argonautica', books I and II*. PhD Thesis University of St Andrews. available in St Andrews Research Repository at: <http://research-repository.st-andrews.ac.uk/> Link: <http://hdl.handle.net/10023/15447>.
- Reece, S. (1993). *Stranger's Welcome: Oral Theory and the Aesthetics of the Homeric Hospitality Scene*. East Lansing: The University of Michigan Press.
- Regan, A. (2009). *The Geography of Kingship in Apollonius of Rhodes*. PhD Thesis University of Michigan: ProQuest (UMI Dissertation Publishing 2011).
- Rutherford, R. B. (2019). *Homer. Iliad Book XVIII*. Cambridge: University Press.
- Sousa, A.A.A. (2021). *Apolônio de Rodes. Argonáutica, Livros I e II. Estudos Introdutório, tradução e notas*. Coimbra: Imprensa da Universidade.
- Sousa, A.A.A. (2022a). Strength and boldness in the heroic Hellenistic world. In M. F. Silva & S. Pereira (Eds.), *Heroes and Anti-Heroes* (pp. 315-331). Roma: Aracne Editrice.
- Sousa, A.A.A. (2022b). As palavras do mundo heroico na epopeia alexandrina. In F. Lourenço & S. Marques (Eds.), *Miscelânea de Estudos em Honra de Maria de Fátima Silva* (vol.1, 231-248). Coimbra: Imprensa da Universidade.
- Strootman, R. (2014). Hellenistic Imperialism and the Ideal of World Unity. In C. Rapp & H. A. Drake (Eds.), *The City in the Classical and Post-classical World: Changing Contexts of Power and Identity* (pp. 38-61). Cambridge: University Press.
- Vian, F., & Delage, E. (2002). *Apollonios de Rhodes. Argonautiques. Tome I. Chants I-II*. Paris: Les Belles Lettres.
- Wajdenbaum, P. (2014). *Argonauts of the Desert: Structural Analysis of the Hebrew Bible*. London: Routledge.

Resumo

Este artigo examina as razões que levaram Apolônio de Rodes a modificar a tradição ao caracterizar Fineu na *Argonáutica* como um filantropo tão dedicado à humanidade que se coloca em risco. Em vez de ser um ancião calculista e impiedoso, Fineu quer aliviar o sofrimento da humanidade, aceita resignado o seu castigo e mantém-se temente aos deuses. A sua atitude paciente e a sua confiança no divino evocam algumas figuras bíblicas, como Finéias, o sacerdote Heli e Job. Esta mudança cultural na epopeia helenística segue o espírito do próprio Alexandre o Grande, que tentou implementar uma administração mista e fundir as aristocracias persa e macedónia. Os famosos casamentos de Susa, em 324 a.C., deveriam marcar o início de uma era cosmopolita, que nunca passou de um sonho. Embora os desafios enfrentados pelos heróis na *Argonáutica* de Apolônio de Rodes ilustrem a hostilidade tradicional do mundo desconhecido (Ámico, o rei pugilista, Eetes, o soberano inóspito, as rochas Ciâneas, a passagem marítima mortal), a reverência aos deuses e a solidariedade também estão presentes no itinerário do novo herói.

Abstract

This paper examines the reasons behind the change in Phineus' character in Apollonius' *Argonautica*. Instead of being devious and merciless, the blind and weakened old soothsayer is presented as a philanthropist so dedicated to humanity that he puts himself at risk. Phineus' acceptance of suffering and his unshakable trust in the divine are reminiscent of some biblical figures, such as Fineas, Heli, and Job. This cultural shift in Hellenistic epic follows the spirit of Alexander the Great himself, who attempted to implement a mixed administration and merge the Persian and Macedonian aristocracies. The famous weddings of Susa, in 324 BC, were supposed to mark the beginning of a cosmopolitan era, which was never more than a dream. Although the challenges faced by the heroes in Apollonius of Rhodes' *Argonautica* illustrate the traditional hostility of the unknown world (Amicus the pugilist king, Aetes the inhospitable sovereign, the Cyanean rocks, the deadly sea passage), reverence towards the gods and solidarity are also on the new hero's itinerary.