

26
2025

DOSSIÊ
Sofistas, filósofos e rétores
no Mundo Antigo



Romanitas
Revista de Estudos Grecolatinos



ISSN: 2318-9304

Romanitas

Revista de Estudios Grecolatinos

ISSN 2318-9304

Editor-gerente

Prof. Dr. Gilvan Ventura da Silva, Universidade Federal do Espírito Santo (Ufes), Brasil

Editores assistentes

Profa. Dra. Érica Cristhyane Moraes da Silva, Universidade Federal do Espírito Santo (Ufes), Brasil

Prof. Dr. Belchior Monteiro Lima Neto, Universidade Federal do Espírito Santo (Ufes), Brasil

Editor júnior

Prof. Dr. João Carlos Furlani, Universidade Federal do Espírito Santo (Ufes), Brasil

Conselho Editorial

Profa. Dra. Ana Teresa Marques Gonçalves, Universidade Federal de Goiás (UFG), Brasil

Prof. Dr. Carlos Augusto Ribeiro Machado, University of St Andrews, Escócia, Reino Unido

Prof. Dr. Ennio Sanzi, Università degli Studi di Messina, Itália

Prof. Dr. Fábio Duarte Joly, Universidade Federal de Ouro Preto (Ufop), Brasil

Prof. Dr. Fabio Faversani, Universidade Federal de Ouro Preto (Ufop), Brasil

Profa. Dra. Margarida Maria de Carvalho, Universidade Estadual Paulista (Unesp/Franca), Brasil

Profa. Dra. Maria Manuela Reis Martins, Universidade do Minho (UMinho), Portugal

Prof. Dr. Paulo Duarte Silva, Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), Brasil

Prof. Dr. Pedro Paulo Funari, Universidade Estadual de Campinas (Unicamp), Brasil

Prof. Dr. Renan Frighetto, Universidade Federal do Paraná (UFP), Brasil

Conselho Consultivo

Profa. Dra. Adriene Baron Tacla, Universidade Federal Fluminense (UFF), Brasil

Prof. Dr. André Leonardo Chevitarese, Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), Brasil

Prof. Dr. Breno Battistin Sebastiani, Universidade de São Paulo (USP), Brasil

Prof. Dr. Carlos Eduardo da Costa Campos, Universidade Federal de Mato Grosso do Sul (UFMS), Brasil

Profa. Dra. Claudia Beltrão da Rosa, Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (UniRio), Brasil

Prof. Dr. Darío Sánchez Vendramini, Universidade de Córdoba/Universidad de La Rioja/Conicet, Argentina

Prof. Dr. Dominique Vieira Coelho dos Santos, Universidade Regional de Blumenau (FURB), Brasil

Prof. Dr. Fábio de Souza Lessa, Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), Brasil

Prof. Dr. Fábio Vergara Cerqueira, Universidade Federal de Pelotas (UFPel), Brasil

Profa. Dra. Francesca Rohr Vio, Università Ca'Foscari, Itália

Profa. Dra. Graciela Gómez Aso, Pontificia Universidad Católica Argentina (UCA), Argentina

Profa. Dra. Helena Amália Papa, Universidade Estadual de Montes Claros (UNIMONTES), Brasil

Profa. Dra. Isabella Tardin Cardoso, Universidade Estadual de Campinas (Unicamp), Brasil

Profa. Dra. Luciane Munhoz de Omena, Universidade Federal de Goiás (UFG), Brasil

Profa. Dra. Ludimila Caliman Campos, Faculdade de Ensino Superior de Linhares (Faceli), Brasil

Prof. Dr. Marcus Silva da Cruz, Universidade Federal de Mato Grosso (UFMT), Brasil

Profa. Dra. Maria Isabel Fleming, Universidade de São Paulo (Usp), Brasil

Profa. Dra. Maria Regina Cândido, Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ), Brasil

Profa. Dra. Maria Cristina Nicolau Kormikiari, Universidade de São Paulo (USP), Brasil

Profa. Dra. Monica Selvatici, Universidade Estadual de Londrina (UEL), Brasil

Profa. Dra. Nathalia Monseff Junqueira, Universidade Federal de Mato Grosso do Sul (UFMS), Brasil

Prof. Dr. Ramón Teja, Universidad de Cantabria (Unican), Espanha

Profa. Dra. Renata Senna Garraffoni, Universidade Federal do Paraná (UFPR), Brasil
Profa. Dra. Roberta Alexandrina da Silva, Universidade Federal do Pará (UFPA), Brasil
Prof. Dr. Rodrigo Laham Cohen, Universidad de Buenos Aires/Conicet, Argentina
Profa. Dra. Sílvia M. A. Siqueira, Universidade Estadual do Ceará (Uece), Brasil
Profa. Dra. Terezinha Oliveira, Universidade Estadual de Maringá (Uem), Brasil
Prof. Dr. Thiago Eustáquio Araujo Mota, Universidade de Pernambuco (UPE), Brasil
Prof. Dr. Vagner Carneiro Porto, Universidade de São Paulo (USP), Brasil

Diagramação

Me. Weverton Bragança do Amaral, Universidade Federal do Espírito Santo (Ufes), Brasil

A revista

Romanitas - Revista de Estudos Grecolatinos é um periódico semestral voltado para a divulgação de trabalhos inéditos sob a forma de dossiês, artigos de temática livre e resenhas. O periódico exibe uma vocação interdisciplinar, buscando congrega pesquisadores em História, Letras e Arqueologia que se dediquem ao estudo da Antiguidade Clássica, campo de conhecimento que tem experimentado, no Brasil, um significativo incremento ao longo dos últimos anos. Mantida pelo Laboratório de Estudos sobre o Império Romano (Leir) da Universidade Federal do Espírito Santo, *Romanitas* pretende conferir visibilidade à produção intelectual dos pesquisadores vinculados ao sistema nacional de pós-graduação, além de promover o intercâmbio com especialistas estrangeiros, requisito indispensável para a consolidação da área.

Ficha catalográfica

Dados Internacionais de Catalogação-na-Publicação (CIP)

Romanitas – Revista de Estudos Grecolatinos, Laboratório de Estudos sobre o Império Romano, Vitória: Universidade Federal do Espírito Santo, Programa de Pós-Graduação em História, n. 26, dez. 2025.

218 p. : il.

ISSN: 2318-9304

1. Grécia – Expansão – História. 2. Roma – Expansão – História. 3. História Antiga.
4. Arqueologia Clássica. 5. Estudos Clássicos.

CDU: 94(3)

Contato

Laboratório de Estudos sobre o Império Romano • Centro de Ciências Humanas e Naturais • Universidade Federal do Espírito Santo • Av. Fernando Ferrari, n. 514, Campus de Goiabeiras, Vitória, ES - Brasil • CEP 29075-910 • Telefone: 27 4009-7641 • E-mail: es.leir@gmail.com

Todos os direitos reservados. A reprodução, total ou parcial, desta obra, por qualquer meio, sem autorização dos autores ou editores, constitui violação da Lei 5.988.

Dossiê Dossier

Sofistas, filósofos e rétores no Mundo Antigo
Sophists, philosophers, and rhetoricians in the Ancient World

Apresentação <i>Introduction</i> Esdra Erlacher	7
Sophists and Philosophers in the Roman Empire: an interview with Tim Whitmarsh <i>Sofistas e filósofos no Império Romano: uma entrevista com Tim Whitmarsh</i>	10
Filósofos e filósofos alegoristas na Grécia Antiga <i>Philosophers and Allegorist Philosophers in Ancient Greece</i> Thiago David Stadler	16
Uma filosofia para os romanos: Cícero e a Nova Academia <i>A philosophy for the Romans: Cicero and the New Academy</i> Claudia Beltrão	30
Entre a filosofia e a sofística: o caso de Dion de Prusa (séculos I e II) <i>Between Philosophy and Sophistry: the case of Dio of Prusa (1st and 2nd Centuries)</i> Esdra Erlacher	51
Pausânias: um periegeta na Segunda Sofística? <i>Pausanias: a perieget in the Second Sophistic?</i> Arhão Henrique Ramos da Silva	70
A influência dos <i>grammatici</i> e <i>rhētores</i> no <i>Corpus Hermeticum</i> 18 (11-16) <i>The influence of the 'grammatici' and 'rhētores' in the 'Corpus Hermeticum' 18 (11-16)</i> David Pessoa de Lira	90

Tema livre Open object

Uma análise crítica sobre Diomedes e a comunicação de <i>menos</i> (<i>Ilíada</i> , Canto V) <i>A critical analysis regarding Diomedes and the communication of 'menos' (Iliad, Book V)</i> Eduardo L. A. Rodrigues	106
Redes de apoio e comunidades de migrantes na historiografia grega <i>Networks and migrant communities in Greek historiography</i> Breno Battistin Sebastiani	123
As relações entre poder e memória na <i>Urbs</i> : um estudo das colunas honoríficas republicanas e das colunas rostrais de Otávio a partir das moedas <i>The relations between power and memory in the 'Urbs': a study of Republican honorific columns and Octavian's 'columnae rostratae' based on coins</i> Thiago Eustáquio Araújo Mota	140
Da cruz à divindade: a transformação de Jesus na Antiguidade greco-romana <i>From the cross to divinity: the transformation of Jesus in Greco-Roman Antiquity</i> André Magalhães Coelho	159

A basileia sagrada de Justiniano (527-565): conceito, definições, problemas
La 'basileia' sacrée de Justinien (527-565): concept, définitions, problèmes
Ana Maria de Oliveira

181

Resenhas Reviews

Una reseña de Guerra e schiavi in Grecia e a Roma: il modo di produzione bellico
Uma resenha de 'Guerra e escravidão na Grécia e em Roma: o modo de produção bélico'
CANFORA, L. *Guerra e schiavi in Grecia e a Roma: il modo di produzione bellico*.
Palermo: Sellerio Editore Palermo, 2023.
María Candela Paz

199

Hibridismo cultural e ritos funerários no Egito greco-romano
Cultural hybridity in the Greco-Roman Egypt
LOBIANCO, L. E. *Funerais miscigenados: egípcios gregos romanos*. Curitiba: Appris, 2024.
Jéssica Ladeira Santana

204

Filóstrato: novas abordagens
Philostratus: new approaches
SILVA, M. A. O.; IPIRANGA JÚNIOR, P. (org.). *Filóstrato: novas abordagens*.
Teresina: EDUFPI, 2022.
Leticia Aga Pereira Passos

211

Dossiê

Dossier

Sofistas, filósofos e rétores no Mundo Antigo
Sophists, philosophers, and rhetoricians in the Ancient World

Organizador/*Editor*: Esdra Erlacher

Apresentação

Introduction

Esdra Erlacher

As fontes textuais, epigráficas e imagéticas do mundo antigo revelam-nos a existência de inúmeros indivíduos que foram classificados, em razão de seu estilo de vida e de sua produção literária, como sofistas, filósofos ou *rhetores*. Muito embora nem sempre as fronteiras entre sofística e filosofia fossem tão delimitadas e rígidas, o fato é que a grande maioria dos praticantes desses saberes era constituída por homens de prestígio e influência em suas comunidades ou além delas.

Desde o século V a.C., as *póleis* abrigaram figuras como Górgias, Protágoras, Pródico e Hípias, conhecidos por seu domínio do discurso e pela capacidade de ensinar a arte da persuasão. Os sofistas, atuando como mestres itinerantes, muitas vezes, ofereciam aos cidadãos as ferramentas necessárias para intervir no debate público e nos tribunais. Importante destacar que a tradição, desde Platão e Aristóteles, construiu, em algumas situações, uma imagem ambígua ou negativa da sofística, contrapondo-a amiúde à filosofia. Tal oposição, porém, tem sido revisitada por autores contemporâneos, como Bárbara Cassin (2005), que reconhece a sofística como um movimento complexo, cujos membros desenvolveram sofisticadas teorias da linguagem, da persuasão e do saber. A historiografia mais recente contribuiu decisivamente para a reabilitação da sofística, tratando-a não como uma simples degeneração da filosofia, mas como outra maneira de conceber o discurso, o mundo e a verdade.

A partir do século IV a.C., observa-se também uma reorganização do pensamento filosófico mediante a consolidação das grandes escolas helenísticas — estoicismo, epicurismo, ceticismo e cinismo — que buscavam, de modo geral, ensinar como viver bem, alcançar a felicidade e manter a tranquilidade da alma. Muitas vezes, os mestres dessas doutrinas fundavam comunidades, escreviam tratados e praticavam a filosofia como forma de vida, com exercícios espirituais, meditação, autodomínio e estudo contínuo. Desse modo, tais escolas filosóficas desenvolveram não apenas suas doutrinas teóricas, mas também sistemas de vida, em um mundo de constantes transformações. Tal como afirma Reale (1994, p. 472), a filosofia das escolas helenísticas foi, efetivamente, uma filosofia da vida que pretendia ensinar a arte de viver. Nesse contexto, muitos filósofos tornaram-se educadores públicos e conselheiros, papel que, mais tarde, seria desempenhado por diversos praticantes da filosofia no mundo romano.

Já no que se refere ao Império Romano, Anderson (1993, p. 133) destaca que uma das características mais marcantes de sua “vida intelectual” foi a convivência (pacífica ou não) entre a sofística e a filosofia os principais pilares do “sistema” educacional greco-romano. Nesse contexto, verifica-se, por exemplo, uma intensa vida filosófica, de modo que estoicos, epicuristas e cínicos, a despeito da suspeita que vez ou outra despertavam, eram encontrados em plena atividade. Os sofistas também eram vistos discursando em público, intermediando os conflitos entre suas *póleis* ou *civitates* e a administração imperial, liderando embaixadas ou instruindo os habitantes a se comportar de determinada maneira.

Outro ponto digno de nota é que nem sempre é fácil classificar um indivíduo como sofista, filósofo ou *rhetor*, especialmente para o caso de Roma e de seu Império (Stanton, 1973, p. 350). Bowersock (1969) e Jones (1978) afirmam que, na época imperial, um orador poderia desempenhar ambos os papéis. Praticantes da sofística e da filosofia detinham, em muitos casos, a mesma formação, podendo realizar performances públicas e ensinar. Os sofistas tinham competência para organizar disputas filosóficas, ao passo que os filósofos podiam declamar composições, embora a primeira função coubesse mais a um filósofo e, a segunda, a um sofista (Silva, 2014, p. 176). Era comum que os indivíduos estudassem tanto filosofia quanto retórica e se dedicassem às duas disciplinas de modo similar (Anderson, 1993, p. 134). Este dossiê convida o leitor, a partir dos artigos que o compõem, a pensar os limites e interseções entre essas categorias — sofistas, filósofos e *rhetoires* — não como identidades fixas, mas como posições discursivas em disputa ou em diálogo.

De todo modo, filósofos, sofistas e *rhetoires* eram indivíduos importantes no contexto do mundo antigo, o que é atestado pela presença de diversas escolas de retórica nas cidades, do século V a.C. ao V d.C. (Bowersock, 1969, p. 2-3). Não podemos nos esquecer de que, de Antonio Pio a Justiniano, todas as *civitates* e *póleis* integrantes do *orbis Romanorum* eram encorajadas a erguer escolas de retórica com fundos públicos. Os mestres, por sua vez, eram isentos do pagamento de impostos às suas respectivas *curiae* ou *boulai* (Carvalho, 2010, p. 28).

Tais indivíduos desempenharam, assim, um papel fundamental na dinâmica política, especialmente quando nos referimos a Roma e ao seu Império, uma vez que gozavam de uma posição privilegiada em suas respectivas cidades. Não é raro encontrá-los ocupando cargos na administração municipal e provincial, além de manterem relações próximas com os imperadores (Silva, 2014, p. 172).

Atuavam, portanto, como uma espécie de liderança para o restante da população. Seu ofício estava associado à instrução das coletividades urbanas, o que era feito por

intermédio de declamações públicas nas quais os ouvintes eram convidados a refletir sobre as ideias expostas pelo locutor. A enorme popularidade que tinham, as redes de amizade que construíram nos meios urbanos, as inúmeras viagens que fizeram, sem contar sua proximidade com o governo imperial, foram, sem dúvida, suas marcas principais.

Feitas estas considerações, foi de nosso interesse, neste dossiê, analisar o papel desempenhado por sofistas, filósofos e *rhetores* na Antiguidade, destacando suas funções, estratégias discursivas, embates teóricos, interesses sociais, dentre outras questões que envolveram a atuação destes indivíduos. A partir de uma perspectiva interdisciplinar entre História, Filosofia, Literatura e Antropologia e de uma documentação bastante diversificada, os autores reunidos neste número se propuseram a compreender a atuação de uma série de sujeitos ou grupos do mundo antigo que, em virtude de suas expressões literárias e discursivas, reforçaram ou atenuaram identidades, posições ou projetos de poder. Os textos que o leitor encontrará nas próximas páginas são também um material valioso para a compreensão da circulação, produção e disseminação dos conhecimentos no Mediterrâneo antigo.

Desejamos, assim, uma excelente e produtiva leitura a todos e todas!

Referências

- ANDERSON, G. *The Second Sophistic: a cultural phenomenon in the Roman Empire*. London: Routledge, 1993.
- BOWERSOCK, G. W. *Greek sophists in the Roman Empire*. Oxford: Clarendon, 1969.
- CARVALHO, M. M. *Paideia e retórica no séc. IV d.C.: a construção da imagem do imperador Juliano segundo Gregório Nazianzeno*. São Paulo: Annablume, 2010.
- CASSIN, B. *O efeito sofístico*. São Paulo: Editora 34, 2005.
- JONES, C. P. *The Roman world of Dio Chrysostom*. Cambridge: Cambridge University Press, 1978.
- REALE, G. *História da Filosofia Antiga*. São Paulo: Loyola, 1994. v. 3.
- SILVA, S. C. *O Império Romano do sofista grego Filóstrato nas viagens da 'Vida de Apolônio de Tiana' (século III d.C.)*. 2014. Tese (Doutorado em História) – Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Estadual Paulista "Júlio de Mesquita Filho", Franca, 2014.
- STANTON, G. R. Sophists and philosophers: problems of classification. *The American Journal of Philology*, v. 94, n. 4, p. 350-364, 1973.

Sophists and Philosophers in the Roman Empire: an interview with Tim Whitmarsh*

Sofistas e filósofos no Império Romano: uma entrevista com Tim Whitmarsh

Tim Whitmarsh

Interviewee

Esdra Erlacher

Interviewer

Timothy John Guy Whitmarsh, better known as Tim Whitmarsh, earned his PhD from the University of Cambridge. From 2001 to 2007, he taught at the University of Exeter. Subsequently, from 2007 to 2014, he served as E. P. Warren Praelector at Corpus Christi College, Oxford. In 2014, he was appointed A. G. Leventis Professor of Greek Culture at Cambridge, a position he held until 2023, when he was named Regius Professor of Greek—one of the oldest and most prestigious academic chairs in the world. Whitmarsh is a specialist in Greek culture and literature, particularly that produced under the Roman Empire. He has authored dozens of academic articles and books, has lectured in various countries, and frequently contributes to newspapers such as *The Guardian*, *Times Literary Supplement*, and *London Review of Books*, as well as appearing on BBC radio and television programs. In 2020, he was elected a Fellow of the British Academy, a distinction that reflects the excellence of his scholarly work over the course of his academic career. His major contributions include the works *Greek Literature and the Roman Empire* (2001), *The Second Sophistic* (2005), *Narrative and identity in the Ancient Greek Novel: Returning Romance* (2011), *Beyond the Second Sophistic: Adventures in Greek Postclassicism* (2014), *Battling the Gods: Atheism in the Ancient World* (2015), *Dirty Love: The Genealogy of the Ancient Greek Novel* (2018), *Achilles Tatius, Leucippe and Clitophon I–II: Edited with Commentary* (2020), and *Rome's Age of Revolution: Christians in a Classical World* (2024).

* Entrevista concedida a Esdra Erlacher em 29 de outubro de 2024.

1. Esdra Erlacher: To start our dialogue, could you tell us what motivated your interest in studying the Ancient World?

A. Tim Whitmarsh: My father was a French teacher, and for our holidays we would go camping in France. These could be quite dramatic holidays, involving heavy rain and high wind! But it gave me a taste for languages and adventure. I grew up in a village with a mediaeval castle, and I used to go there to walk the dog, and clear my head (there was little else to do). So I felt that antiquity was part of my childhood.

2. In your work 'The Second Sophistic', published in 2005, you analyze the characteristics of the Second Sophistic, a cultural movement that thrived in the Roman Empire. How would you define this phenomenon for those who are not familiar with it?

A.: In the period of the Roman principate, from the first century CE onwards, stark wealth gaps emerged in the Greek-speaking world, between the elite and the others. The elite were more likely to have Roman citizenship, and indeed citizenship of multiple Greek cities, and to have high-level education. This had a major impact at the cultural and linguistic levels: the elites became the self-proclaimed guardians of the classical past. They began to communicate in a form of the literary language that was modelled on the dialect of classical Athens, some 500 years earlier. This phenomenon is known as 'Atticism' (Attica being the wider region of Athens); it lies at the origin of Greek diglossia, which still persists in Greece today, to an extent. These elite intellectuals would also perform to each other extemporised rhetorical speeches, often in the guise of figures from the classical or mythological past: the aim was to stay *in persona*, and use only Attic terms. This practice was named by one ancient writer 'the second sophistic', meaning the second wave of sophistry (oratory) after that of classical Athens. It was a game, but it was taken very seriously; and it influenced also sorts of other literary forms, such as epic and the Greek novel, both aesthetically and linguistically.

3. Those studying the trajectory of Greek sophists and philosophers in the context of the Roman Empire inevitably encounter discussions surrounding the so-called Second Sophistic. As much of your work in recent decades has focused on the study of Greek literature under the Empire, could you clarify the benefits and limitations of using the term 'Second Sophistic'?

A.: As I mentioned, 'the second sophistic' is an ancient term: it was first used by Philostratus in the third century CE, in his collection of biographical portraits of the star sophists of

his time and a little earlier. For him it is a purely aesthetic term: he uses it to refer to a style of oratory with ancient roots, in the fourth century BCE (even if that style reached its pinnacle of success in his own times). Many modern scholars, however, have seen it as a term of periodisation, referring in general to the Greek literary production of the first three centuries CE. They have favoured the term because it suggests secondariness, which can suggest derivativeness, and lack of originality and invention. Or, alternatively, for more postmodern scholars it can suggest a (positive) preoccupation with mimicry and replication. Both are to my mind traps.

4. *The work 'The Second Sophistic', although published nearly two decades ago, remains a reference for those studying the topic. Since the publication of your work, have you observed the emergence of new approaches or trends that contribute to the study of the Second Sophistic?*

A.: Yes, a new wave of scholars have steered us away from thinking about the Second Sophistic as an expression of preoccupation with the past. William Guast has shown that many sophistic themes offer veiled ways of talking about the present. Estelle Strazdins has shown that sophists were also concerned with fame and self-commemoration: they were talking about the future too! There has also been a lot of interest in expanding the camera angle and looking at the broader Greek literary production of the time, including the poetic texts that have traditionally been relatively marginalised: major epic poems like Dionysius' *Description of the World*, Oppian's *On Sea Fishing* and Quintus' *Posthomerica*.

5. *We know the difficulties in classifying an individual as a sophist, philosopher, or rhetor in the Roman Empire. In this sense, some cases are emblematic, such as Dio Chrysostom, defined sometimes as a sophist and sometimes as a philosopher, or even Aelius Aristides, included by Philostratus in his list of sophists, although the author himself defines as a rhetor. What is your opinion on this matter?*

A.: Yes these terms are all slippery! Or at least there are grey areas. A 'philosopher' would usually develop the doctrines of one of the major philosophical traditions (in these times Stoicism, Epicureanism and Platonism), and teach in small groups; his publications would be relatively technical, and would sometimes be published by his students. Someone declaiming *in persona*, as described above, would be a sophist. But the word 'sophist' could have negative connotations, thanks to Plato, so some (like Aristides) tended to avoid it and call themselves rhetors (the Greek version of the Latin 'orators') instead. (I am using masculine pronouns as the vast majority of the individuals were men, even if

we have occasional inscriptions referring to a female sophist.) But there were people who crossed boundaries too, like Dio. He was a public performer, which put him closer to the category of the sophist; but he always distances himself from sophists, and styles himself (particularly in his later years) as a philosopher in the Stoic-Cynic tradition.

6. *In your work 'Beyond the Second Sophistic: adventures in Greek postclassicism', published in 2013, you propose the concept of "Jewish sophistic" to describe Jewish literary production in the Hellenistic and Roman contexts. Could you explain, in general terms, what this concept means?*

A.: Jews didn't engage in sophistry in the sense outlined above. But during the Hellenistic period they did find similarly creative ways of interacting with their own 'classical' past. I was speaking particularly of Greek-speaking Jews. Once the Bible had been translated into Greek it became a 'classic' text, and Jews began to find literary ways of making it talk to the present. For example, we have a Greek tragedy built around the story of Moses and the Exodus, and fragments of epic poems on biblical themes. It is clear too that the strange and distinctive Greek language of the Jewish Bible had an immediate impact (as it later impacted on the writers of the New Testament). It is very suggestive that this phase of Jewish 'classicism' predated the Greek phase. It is possible, for example, that the Greek novel or romance, typically seen as a product of the Greek culture of the first century CE onwards, found its roots in a Hellenistic Jewish romance called *Joseph and Aseneth*. The dating of that text is controversial, though.

7. *In your opinion, how can the study of sophistry, philosophy, and rhetoric expand our knowledge of Greco-Roman society in antiquity?*

A.: The Greeks and to an extent the Romans are widely associated in the modern era with philosophy. But that is not always seen as a socially embedded phenomenon: the usual view is simply that these were clever folk who came up with clever ideas that still challenge, enlighten and frustrate today. There is nothing wrong with studying philosophy in this 'timeless' way, but it is not the only way of looking at things. If we take a broader view we start asking *why* Greeks and the Romans embraced these high-level skills of philosophy and rhetoric, and why they did so in this particular way. My own position is that it has to do with the Greeks' acquisition of 'literary' writing late (relative to near-eastern cultures and Egypt), and in a dynamic phase of expansion. Writing never had time to become monopolised or sacralised in Greece; there was never a scribal class as such. As a result

this powerful technology was co-opted by intellectual improvisers in 'unofficial' fields like philosophy, rhetoric and indeed medicine.

8. In your research practice, professionals in Ancient History often encounter challenges related to documentation or, more specifically, the lack thereof. We know you have dedicated several decades to the study of Greek literature, especially that which falls under the so-called Second Sophistic. In this regard, could you comment on what has been, in methodological terms, the greatest obstacle you have faced in your research practice?

A.: Well evidence is certainly an issue, especially for a primarily oral form like sophistic performance. We do have some written texts, but as usual one never knows what the relationship is between the written and the oral versions. And of course the oral version would have been accompanied by all sorts of bodily performance —dress, gesture, intonation — that is now lost forever. But when it comes to Greek literature of the Roman period we are in a sense spoiled, especially relative to earlier periods. We have more surviving words by one Roman author — Galen —than we do of Hellenistic literature as a whole.

9. For some time now, the necessity of interdisciplinarity in historical research has been proposed. In Brazil, we have witnessed an increasing dialogue between History and disciplines such as Geography, Archaeology, Literature, and Anthropology, among others, which has provided valuable intellectual exchange. Could you tell us to what extent interdisciplinarity has contributed to your research?

A.: In my earlier research I was very influenced by cultural anthropology: by figures like Victor Turner and Clifford Geertz. I also read a lot of poststructuralist theory. More recently I have found the Amazonian anthropologists very interesting, especially: Eduardo Viveiros de Castro and Philippe Descola. I have always read widely in literary theory in general, and continue to do so. I have become more eclectic over time, as my own sense of how the world works has become more fixed; I have tried to absorb theory rather than be dictated to by it. In particular I have found dogmatic versions of cultural constructionism frustrating, and have found more continuity in human culture.

10. To conclude, what advice would you give to young people who wish to begin research in ancient sophistry, philosophy, and rhetoric?

A.: Be committed, brave and adventurous; try to find new things to say; look to surprise your readers, rather than telling them what you think they want to hear!

References

- ACHILLES TATIUS: *Leucippe and Clitophon*. Edited with commentary by T. Whitmarsh. Cambridge: Cambridge University Press, 2020.
- WHITMARSH, T. (ed.). *Local knowledge and microidentities in the imperial Greek world*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
- WHITMARSH, T. *Battling the Gods: Atheism in the Ancient World*. New York: Alfred A. Knoff, 2015.
- WHITMARSH, T. *Beyond the Second Sophistic: adventures in Greek postclassicism*. Los Angeles: University of California Press, 2013.
- WHITMARSH, T. *Greek Literature and the Roman Empire: the politics of imitation*. Oxford: Oxford University Press, 2001.
- WHITMARSH, T. *Narrative and identity in the Ancient Greek Novel: returning Romance*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.
- WHITMARSH, T. Reading power in Roman Greece: the 'paideia' of Dio Chrysostom. In: LEE TOO, Y.; LIVINGSTONE, N. (ed.). *Pedagogy and power: rhetorics of classical learning*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.
- WHITMARSH, T. *Rome's Age of Revolution: Christians in a Classical World*. London: Bodley Head, 2024.
- WHITMARSH, T. *The Second Sophistic*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.
- WHITMARSH, T. *Dirty Love: the genealogy of the Ancient Greek Novel*. Oxford/New York: Oxford University Press, 2018.

Filósofos e filósofos alegoristas na Grécia Antiga

Philosophers and Allegorist Philosophers in Ancient Greece

Thiago David Stadler*

Resumo: Neste artigo, proponho investigar a noção de alegoria como um mecanismo de mediação entre a filosofia e as narrativas míticas. A alegoria dos gregos, também conhecida na historiografia como a “alegoria dos poetas”, foi um fenômeno interpretativo que buscou preservar o valor explicativo dos mitos e a moralidade expressa pelos poetas, elaborando um sentido oculto na trama narrativa. Assim, entre mito e filosofia emerge a alegoria, ou melhor, a *alegorese*, um modo interpretativo que, além de defender as tradições poéticas, recoloca a riqueza doutrinal dos mitos. Ao fim e ao cabo, a interpretação alegórica, a *alegorese*, acrescentou complexidade a um mundo que questionava o valor cognitivo e paidêutico da poesia. Desse modo, sustento que a querela entre mito e filosofia, bem como entre poetas e filósofos, pode ser melhor compreendida com a inserção dos chamados filósofos alegoristas.

Abstract: In this article, I propose to investigate the notion of allegory as a mediating mechanism between philosophy and mythical narratives. The Greek allegory, also known in historiography as the “allegory of the poets,” was an interpretative phenomenon aimed at preserving the explanatory value of myths and the morality expressed by poets by constructing a hidden meaning within the narrative structure. Thus, between myth and philosophy, allegory - or more precisely, *allegoresis* - emerges as an interpretative method that, in addition to defending poetic traditions, recontextualizes the doctrinal richness of myths. Ultimately, allegorical interpretation, or *allegoresis*, added complexity to a world that questioned the cognitive and educational value of poetry. Therefore, I argue that the debate between myth and philosophy, as well as between poets and philosophers, can be better understood through the inclusion of the so-called allegorist philosophers.

Palavras-chave:

alegoria;
alegorese;
filosofia;
mito.

Keywords:

allegory;
allegoresis;
philosophy;
myth.

Recebido em: 15/02/2025

Aprovado em: 03/04/2025

* Professor associado do Colegiado de Filosofia da Universidade Estadual do Paraná *campus* de União da Vitória. Professor permanente do Programa de Mestrado Profissional em Filosofia (PROF-FILO). Professor Colaborador do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Paraná (PPGHIS/UFPR). Pesquisador do Núcleo de Estudos Mediterrânicos (NEMED). Contato: thiago.stadler@unespar.edu.br.

Arrastada pelos últimos dois milênios e meio, falou-se quase tudo sobre as alegorias. Se um pensamento é complicado e difícil de seguir, as alegorias trariam a simplicidade. Se uma ideia é simples demais, as alegorias ofereceriam rica figuração para disfarçar a nudez discursiva (Wind, 1972, p. 36). Também se discutiu o papel salvífico das alegorias ao salvaguardar a importância das poesias da antiga Grécia, as dificuldades de interpretação alegórica no processo educacional das crianças, seu papel de ornamento discursivo nas performances jurídicas dos fóruns romanos, e sua irmandade com as metáforas. Após idas e vindas, eis que também apareceram as atitudes de leitores iniciados, garantidas pelas alegorias místicas que revelavam as mensagens divinas. Se a vontade dos deuses, preparada pelos cochichos de seus intérpretes, teve lugar, há de se imaginar que as alegorias também significaram o refúgio da imperícia e uma atividade própria dos iletrados e loucos, algo a ser descartado pela abertura de uma paisagem fantasiosa. Sem entrar em todo esse vespeiro, disponho-me a escrever sobre o papel das alegorias como intermediárias no perpétuo diálogo entre filosofia e mito, entre filósofos e poetas na Antiguidade.

Agora, se aponte uma miríade de concepções conflituosas sobre os usos e entendimentos do que seria a própria alegoria, atento que também já se falou quase tudo sobre mito e a filosofia: o mito como mentira e a filosofia como verdade; o mito como o campo da imaginação e a filosofia irmanada à razão; o mito como revelador das cosmogonias e a filosofia tendo a cosmologia como parte integrante de suas especulações; mito e religiosidade *versus* filosofia e racionalidade. O mito como o lugar da não filosofia; a filosofia como uma mera abstração da mitologia; o mito como um desfavor para o pensamento filosófico; a filosofia como resgate da narrativa mitológica; filósofos que criaram mitos; mitólogos que fizeram filosofia. A filosofia vista como continuidade do mito ou como a sua ruptura. É claro que ocorreram exageros argumentativos ao longo dos mais de dois milênios e meio de debate, mas as relações entre mito e filosofia, na Grécia antiga, foram realmente disputadas. Insisto: relações conflituosas e disputadas, mas não necessariamente separatistas.

De maneira crua e manualesca, principalmente ao longo da Modernidade e da Contemporaneidade, entendeu-se que os processos histórico-filosóficos ocorridos com a chegada dos primeiros fisiológicos foram construindo a noção de filosofia como um passo dado contra a *mitopoiésis* e em direção a argumentações asseguradas em termos de causalidade. Foi justamente a partir desse tipo de definição que se forjou a ideia de uma filosofia “milagrosa”, descontextualizada e independente dos meandros socioculturais vigentes, uma filosofia que resplandecia raciocínios lógicos, em oposição à longa tradição poética indecorosa com os critérios de veracidade. No entanto, esta

rígida oposição não se valida ao lermos os textos dos filósofos da Antiguidade. Para compreender o quão distante esse tipo de entendimento esteve da realidade textual da Grécia antiga, basta recordar de Parmênides e seus versos, os cultos de iniciação órfico-pitagórico, os enigmáticos fragmentos de Heráclito, os banquetes filosóficos de Agatão, ritmados pela presença de rapsodos e figuras míticas, a permanente preocupação de Platão com a criação de mitos, além da figura socrática como conhecedora profunda da poesia homérica.

Essa íntima relação entre mito e filosofia, ao fim e ao cabo, pode ser melhor compreendida ao se atentar para um singelo fator: o mito é um elemento da tradição oral que, na Grécia antiga, concretizou-se na forma de poesia. Isso quer dizer que a narrativa mítica carrega tanto um conteúdo próprio quanto a temporalidade do tempo primordial, com personagens que transitam entre o mundo dos deuses e o mundo dos humanos, além de elementos que simbolizam a proto-identidade de grupos históricos. A narrativa mítica grega também se fazia pela forma versificada e cantada, que conduzia o ouvinte a um sentimento de admiração “associado à compreensão de algo que vai além de si mesmo e além do literal” (Obbink, 2010, p. 25). Tanto o conteúdo como a forma versificada e oral da narrativa mítica agiam, segundo Bernardo Lins Brandão (2020, p. 210), como um veículo para a verdade, e não como uma forma particular de conhecimento. Assim, pela composição da narrativa mítica, o ouvinte explorava a própria inteligência em direção às ponderações do seu viver.

Agora, outro passo pode ser dado: nem toda oralidade é poética. Sabe-se que os gregos antigos não construíram uma sociedade grafocêntrica, mas quase a totalidade da cultura era repassada de forma oral (Thomas, 2005, p. 2). Ouvia-se e falava-se muito mais do que se lia e escrevia. Então, ao mesmo tempo em que a tradição mitopoética se manifestava pelo som das palavras, com a pretensão de cantar somente aquilo que se diz e, com isso, abrir um mundo a ser explorado pela inteligência, o mundo político e filosófico também estava apegado ao universo da oralidade, muitas vezes avesso às palavras escritas. Exemplos não faltam: a própria noção de política se fez estreita à oralidade propagada na ágora; Sócrates não deixou nada escrito e, pelas letras de Platão, propôs diversas questões sobre a fiabilidade ou não da palavra escrita; Platão redigiu sua filosofia em forma de diálogo, transmitindo uma íntima semelhança com a fala; os sofistas se debruçaram sobre a arte do bem falar como fundamento de ação; Aristóteles e os peripatéticos filosofavam enquanto caminhavam e conversavam; o bem-viver de Epicuro não advogava pelo letramento, mas pela autodidaxia; os exercícios filosóficos estoicos aprimoravam a memória.

Nota-se que a questão da escrita e da oralidade foi um tema que habitou a Grécia antiga. De tal feita que a longa História da Filosofia, assegurada nos testemunhos escritos, por vezes distorce a imagem da Antiguidade. Tomam-se indícios episódicos e parciais como corriqueiros e totais e, em termos contemporâneos, olha-se para a Antiguidade a partir de uma espécie de darwinismo histórico, “onde o que prosperou e sobreviveu foi, pelo mero fato de ter sobrevivido, considerado superior ao que desapareceu” (Lerner, 2019, p. 52).¹ Ora, entre os gregos antigos, mesmo a palavra escrita tinha como principal função estar a serviço da fala (Thomas, 2005, p. 6). Isso não significa que a cultura escrita não tenha “vencido” o jogo, pois venceu. Aqui estou eu, no uso da palavra escrita, manipulando uma cultura preponderantemente oral. É fato que, na própria Antiguidade grega, a escrita esteve presente, principalmente a partir do século V AEC, com a consolidação do gênero literário da história, a propagação dos escritos filosóficos e a tradição poética posta em letra escrita. Essa movimentação entre oralidade e escrita, entre discurso preparado e discurso improvisado, compõe hipóteses sobre os desandares entre mito e filosofia, já que, com a escrita, “passou-se a depender menos da memória individual cuja eficácia se apoiava no ritmo das palavras, [e] a prosa começou a ser cada vez mais utilizada; a narrativa foi substituída pela descrição e pela argumentação” (Brandão, 2020, p. 202).

Dentro desse universo da oralidade e da escrita, penso que a fratura entre narrativa e descrição/argumentação, entre mito e filosofia, torna-se menos dilacerada quando se adiciona a questão da alegoria no centro dessa querela. A alegoria dos gregos, também conhecida na historiografia como a alegoria dos poetas, foi um fenômeno interpretativo que buscou resguardar o valor explicativo dos mitos e a moralidade expressa pelos poetas ao elaborar um sentido oculto na trama narrativa (Brisson, 2014, p. 27). Assim, entre mito e filosofia, houve a alegoria, ou melhor, a *alegorese*, um modo interpretativo para defender as tradições poéticas e também descrever a riqueza doutrinal dos mitos. Ao fim e ao cabo, a interpretação alegórica, a *alegorese*, adicionou mais complexidade em um mundo que questionava o valor cognitivo da poesia, a partir da figura daqueles que historiavam o mundo, e também o valor paidêutico da poesia, a partir dos filósofos (Wdowiak, 2017, p. 218). Se antes do domínio da escrita, a poesia e a filosofia se valiam da oralidade, do poder farmacológico das palavras, da memória e do diálogo, com a entrada

¹A citação de Gerda Lerner (2019), da obra *A criação do patriarcado: história da opressão das mulheres pelos homens*, publicada originariamente em 1986, está inserida dentro de outro contexto de apagamento: o da ausência das mulheres no construto histórico e filosófico do mundo. De tal sorte que a “vitória” das narrativas masculinas não pode ser entendida como um traço de superioridade pelo mero fato de sobreviver. Pode, isso sim, revelar quão lastimável foi o construto de subjugação, opressão e destruição da figura feminina na Antiguidade. Do mesmo modo, a tradição escrita saiu “vitoriosa” sobre a tradição oral. Disso não se conclui que a escrita foi dominante no período, nem mesmo que a escrita é superior à oralidade. Deve-se recordar que estas conclusões errôneas foram responsáveis por barbáries contra povos ágrafos, considerados inferiores e, portanto, passíveis de subjugação.

do texto escrito e as possibilidades oriundas dessa nova técnica, o *narrar* uma história, o apelo às fórmulas mnemônicas, a plasticidade de enunciados como “*conta-se que foi mais ou menos assim que (...)*”, “*cante-me, ó Musas*”, foram gradualmente substituídos por um ordenamento textual, pela organização e descrição de fatos e fenômenos, e pelo apelo a uma memória arquivística, em contraste com uma memória enfeitada por imaginações e aberta à meditação.

Não por acaso, historicamente, a interpretação alegórica surgiu como uma solução a um problema específico: os textos fundantes da cultura grega, como Homero e Hesíodo, principalmente, ou mesmo a tradição oral assegurada nessas narrativas, não se amalgamavam facilmente com as novas interpelações morais e epistemológicas. Teria sido Teágenes de Régio (séc. VI AEC),² de acordo com Porfírio, a primeira pessoa a escrever uma exegese alegórica de Homero, transformando as batalhas entre povos em batalhas dos elementos naturais, tal como defendiam Anaximandro e Anaxímenes (Naddaf, 2009, p. 109). Provavelmente, sem saber, Teágenes de Régio deu um passo que se transformou em uma maratona: dali em diante, pela escrita, as narrativas míticas seriam objeto de disputa entre aqueles que as consideravam como imagens (*eikones*) e aqueles que as recebiam como enigmas (*ainigma*). Os primeiros veem nas narrativas míticas a manifestação imagética daquilo que os filósofos abordavam de modo abstrato; os segundos recebem a narrativa mítica como uma mensagem bela e paradoxal que leva o cidadão a refletir e buscar sentidos mais profundos (Brandão, 2020, p. 216). Ambas as posições são propensas à interpretação alegórica, pois demonstram descontentamento com o limite imposto pela gramática escrita e, portanto, precisam objetivar outros sentidos, constituindo-se em co-sujeitos da narrativa mitológica.

Como dito anteriormente, foi Porfírio quem indicou que Teágenes de Régio, ao redor de 525 AEC, teria feito uma leitura alegórica da *Ilíada*,³ na qual os deuses seriam os

² “οὗτος μὲν οὖν τρόπος ἀπολογίας ἀρχαῖος ὃν πάνυ καὶ ἀπὸ Θεαγένηος τοῦ Ῥηγίνου, ὃς πρῶτος ἔγραψε περὶ Ὅμηρου, τοιοῦτός ἐστιν ἀπὸ τῆς λέξεως” (Porphyry, *Quaestiones homericae*, 67-75).

³ O trecho que Teágenes de Régio teria proposto uma interpretação alegórica foi o do Canto XX, versos 66-75, da *Ilíada*: “Tal era o barulho surgido à entrada dos deuses no combate.

Pois frente a frente contra o soberano Poseidon

estava Febo Apolo, com suas setas aladas;

contra Ares Eníalio estava a deusa, Atena de olhos esverdeados;

contra Hera se posicionou a caçadora de flechas douradas,

Ártemis a arqueira, irmã do deus que age de longe;

contra Leto se posicionou o forte Auxiliador, Hermes;

e contra Hefesto, o grande rio de fundos redemoinhos,

a quem os deuses chamam Xanto, mas o homens, Escamandro” (Homer, *Ilíada*, XX, 66-75).

“τόσσοις ἄρα κτύπος ὦρτο θεῶν ἔριδι ξυνιόντων. ἦτοι μὲν γὰρ ἔναντα Ποσειδάωνος ἀνακτος ἴστατ’ Ἀπόλλων Φοῖβος ἔχων ἰὰ πτερόεντα, ἄντα δ’ Ἐνυαλίῳ θεᾷ γλαυκῶπις Ἀθήνη: 70 Ἥρη δ’ ἀντέστη χρυσηλάκατος κελαδαινὴ Ἄρτεμις ἰοχέαιρα κασιγνήτη ἑκάτοιο: Λητοῖ δ’ ἀντέστη σῶκος ἐριούνης Ἑρμῆς, ἄντα δ’ ἄρ’ Ἥφαιστοιο μέγας ποταμὸς βαθυδίνης, ὃν Ἔανθον καλέουσι θεοί, ἄνδρες δὲ Σκάμανδρον” (Hom., *Il.*, XX, 66-75).

elementos da natureza. A mesma leitura é encontrada materialmente escrita no *Papiro Derveni*, dos fins do século V e início do século IV AEC, no qual consta uma interpretação alegórica de um poema órfico.⁴ O autor do *Papiro Derveni* indicou “o poema órfico como um todo enigmático (*ainigmatodes*), onde Zeus fora interpretado como o ar; Moira como uma espécie de suspiro; Oceano é dito como ar; o Sol como um elemento gerador” (Obbink, 2010, p. 19). Ora, os leitores de enigmas, com as mais diversas abordagens, já liam os textos com o interesse de localizar algum outro significado nas palavras dos poetas. Até mesmo o próprio termo *ainigma* teria sua raiz em *ainos*, “fala ambígua”. Assim, “o surgimento da alegorese épica [interpretação alegórica dos poemas] seria uma tentativa de assimilação dos ‘*ainoi*’ homéricos, isto é, de suas falas ambíguas” (Naddaf, 2009, p. 112). Aqui, é importante salientar que falo da *leitura* alegórica como questão separada da *composição* proposital de textos para conter significados cultos. Como pontua Dirk Obbink (2010, p. 16):

Havia, por certo, elementos nas poesias que personificavam algumas generalizações abstratas (os jarros de Zeus, em Homero; o Falcão e o rouxinol, em Hesíodo etc.) e que, portanto, havia o reconhecimento destes símbolos como tendo um significado que se estendia além de seus sentidos literais. Mas não se encontra no poeta nenhuma inclinação para produzir uma teoria de interpretação alegórica, seja de obras de arte ou do mundo físico.

Se não havia uma teoria da interpretação alegórica proposta pelos próprios poetas, então, de uma hora para outra, alguns viventes resolveram simplesmente interpretar os versos ao seu bel-prazer? Por que fariam isso e, se foi assim, o que estava em jogo no campo disputado entre mito e filosofia? Apesar do esquematismo, penso que, após o mundo de sentidos criado pelas poesias de Homero e Hesíodo, estabeleceram-se duas frentes na Antiguidade grega: de um lado, aqueles que atacaram ou ignoraram a possibilidade de os poetas/poesias enunciarem a verdade devido, principalmente, à imoralidade dos deuses e o descompromisso com o ordenamento da *physis*; do outro lado, aqueles que salvaguardaram os poetas/poesias a partir da interpretação alegórica, ao buscar um sentido oculto/profundo sob a letra do texto (Oliveira, 2010, p. 2). No primeiro grupo, Xenófanes de Colofón é considerado o primeiro filósofo a escrever contra e criticar severamente os poetas e o antropomorfismo da representação dos deuses (Brandão, 2020, p. 202). Ficou conhecido como o “ironizador de Homero”, além de caracterizar as

⁴ A descoberta do *Papiro Derveni*, em escavações no ano de 1962, auxiliou a aproximação entre alegoria e texto escrito. Gerard Naddaf (2009, p. 117-118) defende que o *Papiro Derveni*, “datado do final do século V AEC, mas claramente antecede esse período, dado o número de alusões pré-socráticas (o próprio texto órfico pode ter se originado no século VI AEC)”. Mesmo aceitando a proposta de Naddaf, no entanto, é provável a existência de um estágio anterior de interpretação predominante oral, representada textualmente por Platão a partir da figura do rapsodo Íon (Obbink, 2010, p. 25).

produções de Homero e Hesíodo como feitura antigas que animavam conflitos entre os homens, pois ambos os poetas atribuíram aos deuses tudo o que para os homens é opróbrio e vergonha: roubo, adultério e fraudes recíprocas.⁵ Ao lado de Xenófanés, aparecem, normalmente, Heráclito e Pitágoras, que teriam explicitado seus problemas com Homero: o primeiro dizia que Homero merecia ser banido dos concursos poéticos e surrado com varas; o segundo, ao descer ao Hades, teria visto a alma de Hesíodo presa a uma coluna de bronze e gritando, e a alma de Homero pendente de uma árvore cercada de serpentes, pelo que esses poetas haviam dito aos deuses.⁶

No segundo grupo, entre aqueles que asseguravam as mensagens das poesias mesmo frente às letras conturbadas, estava Anaxágoras, considerado o primeiro filósofo a demonstrar que a poesia de Homero versava sobre virtude e justiça (Naddaf, 2009, p. 116). De tal feita, os coetâneos de Anaxágoras, seu pupilo Metrodoro de Lâmpsaco e Diógenes de Apolônia, tornaram-se verdadeiros especialistas em Homero. Com eles, um passo a mais foi dado: além de intérpretes de Homero, indicaram que o poeta escreveu intencionalmente de modo alegórico. Ao radicalizar a proposta de Anaxágoras e seus coetâneos, no fundo, tudo o que seria dito pelos filósofos pré-socráticos já constava nos versos de Homero e Hesíodo, uma espécie de visionários que, pela gramática do mundo, previram o novo tempo presente. Esta conclusão assemelha-se à do autor do *Papiro Derveni*: a teogonia órfica e os filósofos pré-socráticos estavam dizendo a mesma coisa (Naddaf, 2009, p. 118).

Agora se afigura a seguinte situação: há os poetas e seus poemas; há os filósofos descontentes com as mensagens imorais e antropomórficas propagadas pelos poetas tradicionais; e há os filósofos alegoristas que, apesar das imagens erráticas e do escárnio de heróis e divindades expressos na superficialidade do texto, viam, ainda assim, a possibilidade de encontrar ensinamentos válidos no oculto das letras versificadas. Quanto aos primeiros, contento-me com o que já disse anteriormente, pois me parece que a disputa “mito *versus* filosofia” se deu entre os outros dois grupos. Não fora Homero nem Hesíodo que empunharam suas armas interpretativas, mas os filósofos e os filósofos alegoristas. Brincando com a situação, eu diria, com Zé Ramalho (1979), que se trata de

⁵ νος Ἀθηναίου ἤ, ὥς τινες, Ἀρχελάου. καί, ὡς Σωτίων φησί, κατ’ Ἀναξίμανδρον ἦν. γέγραφε δὲ καὶ ἐν ἔπεισι καὶ ἐλεγείας καὶ ἰάμβους καθ’ Ἡσιόδου καὶ Ὀμήρου, ἐπικόπτων αὐτῶν τὰ περὶ θεῶν εἰρημένα. ἀλλὰ καὶ αὐτὸς ἐρραψύδει τὰ ἑαυτοῦ (Diogenes Laertius, 9, 2).

⁶ τὸν τε Ὀμηρον ἔφασκεν ἄξιον ἐκ τῶν ἀγώνων ἐκβάλλεσθαι καὶ ῥαπίζεσθαι, καὶ Ἀρχίλοχον ὁμοίως (Diog. Laert., 9, 1). Ὁ δ’ αὐτὸς φησιν, ὡς προεῖρηται, καὶ τὰ δόγματα λαβεῖν αὐτὸν παρὰ τῆς ἐν Δελφοῖς Θεμιστοκλείας. φησὶ δ’ Ἱερώνυμος κατελθόντα αὐτὸν εἰς ἄδου τὴν μὲν Ἡσιόδου ψυχὴν ἰδεῖν πρὸς κίονι χαλκῷ δεδεμένην καὶ τρίζουσαν, τὴν δ’ Ὀμήρου κρεμαμένην ἀπὸ δένδρου καὶ ὄφεις περὶ αὐτὴν ἀνθ’ ὧν εἶπον περὶ θεῶν (Diog. Laert., 8, 21).

uma peleja do diabo com o dono do céu; a peleja entre mito e filosofia revela mais uma *guerra civil* entre os filósofos.

Ao fim e ao cabo, quanto aos dois outros grupos, aqui denominados de filósofos e filósofos alegoristas, ambos buscavam certo monopólio interpretativo: os primeiros, como se dissessem: “*não somos nós que interpretamos, mas o poeta disse literalmente isso e aquilo*”; e os segundos, como se afirmassem: “*lê-se nos versos isso, mas no fundo o poeta quis dizer aquilo*”. Jon Whitman (2000, p. 21), com rara sensibilidade, amplia vertiginosamente a minha proposta com uma simples pergunta: por quais critérios um grupo avalia o sentido literal de um texto? Sigo na mesma linha e pergunto: a literalidade está no próprio texto? Seria possível isolar o texto do leitor? Aqui, de acordo com Gerard Naddaf (2009, p. 107), encontramos em Xenófanes de Colofón e Heráclito um nó górdio que coloca os dois grupos – filósofos e filósofos alegoristas – em uma espécie de paradoxo: ambos,⁷ ao negarem as pretensões de conhecimento verdadeiro advindas da literalidade dos versos de Homero e Hesíodo, legitimaram, ao mesmo tempo, a maneira mais importante de proteger os poetas de tais ataques. Como assim? Ao entender que na narrativa mítica não haveria ambiguidade entre o texto e o sentido, isto é, que o que se quer dizer é o que está escrito, e, portanto, havendo imoralidade divina ou antropomorfismo, o texto deveria ser repreendido; criaram-se condições para outro tipo de leitura dos mesmos textos. A interdição da leitura literal propiciou uma brecha para a leitura alegórica.⁸ A oposição ética entre os dois grupos, frente às mensagens divinas, perde força no instante em que os filósofos alegoristas confirmam a proposta dos filósofos não-alegoristas: a única doutrina verdadeira é, de fato, aquela que o filósofo possui. Os filósofos alegoristas diriam algo como: “embora o poeta possa parecer estar dizendo algo que contradiz a verdade [dos

⁷ Muito se discute sobre Heráclito ser ou não ser um alegorista. Schuster, autor do século XIX, chegou a chamá-lo de líder dos alegoristas, “postura rechaçada por autores como Zeller ou Gruppe. A.B. Hersman, por sua vez, concluiu afirmando que não há provas de que o próprio Heráclito utilizou alegoricamente de Homero, tal e como fizeram os seus seguidores” (Díaz Lavado, 1994, p.78).

⁸ Há uma leitura que remonta ao próprio texto *Teogonia*, de Hesíodo, como uma espécie de “permissão” à futura interpretação alegórica [*alegorese*]. Lê-se nos versos 22-28:

“Elas [as Musas] certa vez, a Hesíodo, ensinaram belo canto,
Ovelhas ele apascentando sob o Hélicon divino.

E a mim, antes de tudo, as deusas estas palavras dirigiram,
As Musas olímpíades, filhas de Zeus que tem a égide:

Pastores agrestes, maus opróbios, ventres só,

Sabemos muitas mentiras dizer semelhantes a coisas autênticas

E sabemos, quando queremos, verdades proclamar” (Hesiod, *Theogonia*, 22-28).

“αἱ νύ ποθ’ Ἡσίοδον καλὴν ἐδίδαξαν ἀοιδίην, ἄρνας ποιμαίνονθ’ Ἑλικῶνος ὕπο ζαθέοιο. τόνδε δέ με πρῶτιστ’
θεαὶ πρὸς μῦθον ἔειπον, Μοῦσαι Ὀλυμπιάδες, κοῦραι Διὸς αἰγιόχοιο:

ποιμένες ἄγραυλοι, κάκ’ ἐλέγχεα, γαστέρες οἶον, ἴδμεν ψεύδεα πολλὰ λέγειν ἐτύμοισιν ὁμοῖα, ἴδμεν δ’ , εὖτ’
ἐθέλωμεν, ἀληθέα γηρύσασθαι” (Hes., *Th.*, 22-28).

Ao escrever tais versos, Hesíodo estaria incitando um tipo de interpretação alegórica de suas palavras ao falar que as Musas podem falar tanto a verdade quanto a pseudo-verdade? Para mais detalhes destes versos, consultar Brandão (2020, p. 7-20).

filósofos], na verdade ele quer dizer outra coisa que é inteiramente compatível com os dizeres dos filósofos” (Naddaf, 2009, p. 107). O tiro saiu pela culatra: ao apontar para os absurdos comportamentais e epistemológicos que a literalidade da narrativa mítica criava para o universo filosófico, abriu-se espaço para a prática hermenêutica, que mostrava como e em que medida as narrativas mítico-tradicionais estavam de acordo com os recém-criados paradigmas filosóficos.

Há, contudo, uma complexidade escondida nesta dicotomia. De um lado, parece-me claro o posicionamento dos filósofos que se mostraram contrários à imoralidade transmitida pelas narrativas míticas tradicionais. Para eles, o problema dessas narrativas não estava no *logos*, mas no comportamento imoral que fundamentava o ordenamento do mundo, bastando ver a constância de assassinatos, adultérios, incestos e violações transmitidas tanto por Hesíodo quanto por Homero. Por outro lado, no grupo dos filósofos afeitos à interpretação alegórica, existe uma questão levantada por Kathryn Morgan (2000, p. 64-65) que merece atenção: a autora afirma que qualquer tratamento alegórico é feito após a crítica do mito e de sua linguagem. Em outras palavras, para propor uma interpretação alegórica, é preciso, primeiramente, rejeitar o próprio mito; caso contrário, o discurso alegórico não poderia se apresentar como uma alternativa, mas apenas “competiria” com a narrativa mítica tradicional. Expressar as mesmas verdades em outra linguagem não seria recorrer à *hiponóia*, mas sim propor uma leitura metafórica com usos figurativos dos nomes de algumas divindades. Assim, os cantos dos poetas seriam apenas uma forma esteticamente mais bela de falar o mesmo. Colocando o problema a partir dos termos de Morgan (2000), teríamos três grupos, e não dois:

- i) Filósofos que recusam a interpretação alegórica das narrativas míticas tradicionais.
- ii) Filósofos que aceitam a interpretação alegórica das narrativas míticas tradicionais para remodelar e estender as mensagens de acordo com os seus próprios interesses.
- iii) Filósofos que aceitam as narrativas míticas tradicionais pelo propósito estético, mas afirmam que tanto os mitos quanto as propostas filosóficas dizem o mesmo.

A relação estranha se dá entre os grupos “ii” e “iii”, mas penso que um exemplo pode auxiliar. No Canto XIV, verso 246, da *Ilíada*, lê-se: “Oceano, que é gênese de todas as coisas”.⁹ Na obra *Metafísica*, de Aristóteles (1, 983b 25), lê-se: “o alimento de todas as coisas é úmido [...] que as sementes de todas as coisas têm uma natureza úmida, sendo a água o princípio da natureza das coisas úmidas”.¹⁰ Querendo aproximar a palavra

⁹ “Ὁκεανοῦ, ὅς περ γένεσις πάντεσσι τέτυκται” (Hom., *Il.*, XIV, 246).

¹⁰ λαβῶν ἴσως τὴν ὑπόληψιν ταύτην ἐκ τοῦ πάντων ὄραν τὴν τροφὴν ὑγρὰν οὖσαν καὶ αὐτὸ τὸ θερμὸν ἐκ τοῦτου γιγνόμενον καὶ τούτῳ ζῶν (τὸ δ’ ἐξ οὗ γίγνεται, τοῦτ’ ἐστὶν ἀρχὴ πάντων) διὰ τε δὴ τοῦτο τὴν ὑπόληψιν λαβῶν ταύτην καὶ διὰ τὸ πάντων τὰ σπέρματα τὴν φύσιν ὑγρὰν ἔχειν, τὸ δ’ ὕδωρ ἀρχὴν τῆς φύσεως εἶναι τοῖς

fundante do poeta à proposta fisiológica de Tales de Mileto, poder-se-ia defender que a figura mítica de Oceano representaria o elemento natural, água. Agora, atenção: isto não quer dizer que Tales de Mileto ou Aristóteles fizeram essa conexão; também não quer dizer que essa aproximação não possa ser realizada. Trata-se, apenas, de uma abordagem estética ou figurativa e, conforme argumenta Morgan (2000), não de uma interpretação alegórica. Anne Hersman (1906, p. 26; 35), no início do século XX, foi clara ao afirmar que

[...] o uso figurativo dos nomes dos deuses não deve ser considerado como alegórico. Quando Empédocles designou pelo título Afrodite a força que une elementos diferentes e cria um mundo complexo, não acreditava que a deusa adorada com esse nome fosse apenas uma representação vívida e uma força; nem pretendia insinuar que os poetas e os criadores de mitos tivessem conhecido o seu esquema do universo.

Tanto no exemplo de Oceano/água quanto no de Afrodite/força de união, é visível que há pontos em comum entre as figuras míticas e os elementos naturais. Não se trata de negar as semelhanças, mas de entendê-las como metáforas e não como alegorias.

Penso que a abordagem do grupo “ii”, filósofos que aceitam a interpretação alegórica das narrativas míticas tradicionais para remodelar e estender as mensagens de acordo com os seus próprios interesses, parte da premissa de que a mensagem das narrativas míticas é, por si mesma, inverificável, inefável e indizível. De tal modo que a interpretação alegórica das narrativas míticas não resultaria em comprovações ou representações do mundo natural ou da veracidade arquitetônica de Troia, por exemplo, mas incentivaria a reflexão sobre o domínio da alma. Que domínio seria esse? A alma, como sede do intelecto e das inquições teóricas, a partir da profunda busca de sentidos ocultos nas narrativas míticas tradicionais, exercitar-se-ia no “trabalho com seus próprios meios e através de si mesma, mediante *noemas*, ideias, noções ou conceitos” (Spinelli, 2007, p. 192). Se assim for, as narrativas míticas tradicionais se tornavam alegóricas quando perdiam seu significado inicial e, precisamente por perdê-lo, essas narrativas adquiriam a capacidade de significar qualquer outra coisa distinta daquela que significava em primeiro lugar. Essa capacidade de significar não apenas uma mesma coisa fazia com que essa narrativa se elevasse acima das demais (Rodríguez, 2014, p. 58). Desse modo, era possível preservar a presença dos educadores fundantes enquanto se ampliava o campo reflexivo e pertinente aos novos tempos.

Buscando compreender um pouco mais esse fenômeno interpretativo, que encontrará rivais e seguidores até os dias de hoje, penso que, dentre os motivos da elevação de narrativas tradicionais alcançada pela interpretação alegórica, está um intrincado arranjo

ὑποῖς (Aristot., *Met.*, 1, 983b 25).

temporal arquitetado a partir da relação entre o texto e o leitor. Se podemos conferir existência ao “tempo alegórico”, este é “a co-temporalidade constituída no presente com a presença de todos os que estão conscientes de estarem juntos, todos os que buscam, em suas várias artes, elaborar um significado para a vida humana” (Haney, 1994, p. 82). Insisto na ideia de que a interpretação alegórica entre os gregos deveria transcender a mera replicação ou figuração da mensagem já emanada pelo texto original. Por isso, o “tempo alegórico” tem como última instância a materialização de um paradoxo: da universalização alegórica, acaba-se na particularização do leitor. O que isso quer dizer? Se entendemos que a temporalidade das narrativas mítico-tradicionais concebia o passado como um tempo que prossegue no presente, é a partir da interpretação alegórica que o tempo se descola e se faz dois: o permanente presente mítico acessado por todo e qualquer um, e o presente de um leitor particular. De tal modo que, ao dimensionar a interpretação alegórica pela temporalidade, ganha-se a possibilidade de conjugar ao menos cinco fluxos que indicam por que a *alegorese* não se resume ao simples “*Oceano de Hesíodo/Homero era a água de Tales*”. Do mesmo modo, esses fluxos de temporalidade envolvidos em uma alegoria expõem uma maneira de ultrapassar a limitação de um texto escrito, como visto no conflito entre poesia e história, a partir do suporte filosófico (Haney, 1994, p. 83):

- i) O tempo vivido pelo autor da narrativa.
- ii) A cronologia da história narrada.
- iii) O tempo vivido pelo público que lê a narrativa (uma leitura feita às 03h00 da manhã, por exemplo, com consequências no desempenho de suas atividades no dia seguinte).
- vi) O tempo que o leitor compartilha e vive pela imaginação a vida da narrativa.
- v) A omnitemporalidade da narrativa (quando, da universalização, transforma-se na particularização de cada leitor).

Apesar da aparente complexidade, penso que a coisa é simples. No fundo, deve-se compreender que a escrita de uma narrativa mitológica tradicional comporta alguns elementos de enredo, baseando-se em movimentos cronológicos de eventos internos. Não se trata necessariamente de uma cronologia marcada por anos, décadas, séculos, como ocorreria em uma narrativa investigativa-histórica. Aqui, no enredo propriamente alegórico, essa cronologia diz respeito aos eventos elementares que apenas cumprem um senso realista de tempo; por exemplo, se o autor da narrativa afirmou que “Zeus” é pai de “Mnemosine”, o senso temporal realista faz com que a narrativa obedeça ao fato de que Zeus veio antes de Mnemosine. Outro elemento advindo daqueles cinco pontos elencados anteriormente é a clareza de que o leitor da narrativa a lê em seu

próprio tempo. Um tempo, é verdade, não linear nem meramente cronológico, mas multidimensional e, principalmente, *intencional*. É aqui que o pulo do gato acontece: ao aceitar a *intencionalidade* do leitor, isto é, a sua pré-disposição interpretativa, alcançar-se-ia a *alegorese*. O leitor torna-se intérprete e ultrapassa a literalidade textual ao buscar sentidos ocultos, escondidos e subentendidos. Neste processo de alegorização, que não tem nada de simples, o intérprete enfrenta um amontoado de dúvidas, como: quais dimensões de um texto são selecionadas ou rejeitadas, colocadas em primeiro plano ou em segundo plano? Quais características do texto resistem a essa alegorização? (Whitman, 2000, p. 21). Questões que são motivadas pelo exercício da alma, pela intenção de transcender as letras escritas para alcançar, quiçá, a simplicidade daqueles cantos que encantavam sem a grafia e, sim, pela musicalidade, pelos intervalos silenciosos e dançantes, pela busca do aprimoramento de si.

Por fim, uma última colocação sobre aquele grupo entendido como mais “descomplicado”, o dos filósofos que simplesmente recusaram a interpretação alegórica das narrativas míticas tradicionais. Foi dito que os dois principais argumentos utilizados para rechaçar as interpretações alegóricas foram: a imoralidade das divindades e a incompatibilidade entre as causas divinas e as causas da natureza. As narrativas míticas não trariam nenhuma verdade transcendental e questionava-se, inclusive, o caráter estético dos poemas e a pretensa *polimateia* dos poetas. Apesar da simplicidade da recusa e de seu caráter ético, surgem algumas questões interessantes: aceitar as narrativas míticas tradicionais como espaços ocultadores de verdades a serem desnudadas pelo filósofo não seria reduzir a filosofia a um mero instrumento de interpretação dos mitos? A interpretação alegórica seria um meio legítimo para cumprir a tarefa délfica do conhecer a si mesmo? Estranhamente, a perpétua pergunta aparece outra vez: as narrativas mítico-tradicionais, pelo viés da interpretação alegórica, não transformariam a poesia em uma espécie de antessala da filosofia? Como dito no início deste artigo, não é por acaso que o conflito entre mito e filosofia se mostra tão sólido quanto à questão alegórica. Quando se vislumbra um termo comum, surge novamente um fantasma rondando a questão permanente da alegoria. Para encarar esse imbróglio seria preciso a companhia de Platão, algo que deixarei para um próximo momento!

Referências

Documentação textual

ARISTÓTELES. *Metafísica*. Tradução de Giovane Reale. São Paulo: Loyola, 2002.

- ARISTOTLE. *Metaphysics*. Edited with an introduction and commentary by W. D. Ross. Oxford: Clarendon Press, 1924.
- DIÓGENES LAÉRCIO. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. Tradução de Mário da Gama Kury. Brasília: UNB, 2008.
- DIOGENES LAERTIUS. *Lives of eminent Philosophers*. Translated by R. D. Hicks. Cambridge: Harvard University Press, 1925.
- HESIOD. *Theogony; Works and days; testimonia*. Translated by Glenn W. Most. Cambridge: Harvard University Press, 2006.
- HESÍODO. *Teogonia*. Tradução de J. A. A. Torrano. São Paulo: Iluminuras, 1995.
- HOMERO. *Iliad*. Translated by A. T. Murray and William F. Wyatt. Cambridge: Harvard University Press, 1978.
- HOMERO. *Ilíada*. Tradução de Frederico Lourenço. São Paulo: Companhia das Letras, 2013.
- HOMERO. *Odisseia*. Tradução de Christian Werner. São Paulo: Cosac Naify, 2014.
- HOMERO. *Odyssey*. Translated by A. T. Murray and George E. Dimock. Cambridge: Harvard University Press, 1995.
- PORPHYRII. *Quaestionum Homericarum ad Iliadem Pertinentium*. Edidit Hermannus Schrader. Lipsiae: Aedibus B. G. Teubneri, 1880.

Obras de apoio

- BRANDÃO, B. L. Homero filósofo em Máximo de Tiro. In: BARACAT JÚNIOR, J. C.; SILVA, M. A. O. (org.). *A escrita grega no Império Romano: recepção e transmissão*. Porto Alegre: UFRGS, 2020, p. 199-216.
- BRANDÃO, J. L. As musas ensinam a mentir (Hesíodo, *Teogonia*, 27-28). *Ágora*, n. 2, p. 7-20, 2000.
- BRISSON, L. *Introdução à filosofia do mito*. São Paulo: Paulus, 2014.
- DÍAZ LAVADO, J. M. Homero y sus alegoristas: de Teágenes a Plutarco. *Anuario de Estudios Filológicos*, v. 17, p. 73-88, 1994.
- HANEY, K. Allegorical time. In: TYMIENIECKA, A. T. (ed.). *Allegory revisited: ideal of mankind*. Berlin: Springer, 1994, p. 79-92.
- HERSMAN, A. B. *Studies in Greek allegorical interpretation*. Chicago: The Blue Sky, 1906.
- LERNER, G. *A criação do patriarcado: história da opressão das mulheres pelos homens*. São Paulo: Cultrix, 2019.
- MORGAN, K. *Myth and Philosophy from the Presocratics to Plato*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

- NADDAF, G. Allegory and the origins of Philosophy. In: WIAN, W. (ed.). *Logos and muthos: philosophical essays in Greek literature*. Albany: State University of New York, 2009, p. 99-132.
- OBBINK, D. Early Greek allegory. In: COPELAND, R.; STRUCK, P. T. (ed.). *The Cambridge companion to Allegory*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010, p. 15-25.
- OLIVEIRA, L. Notas sobre a exegese de mitos em Plutarco. *Organon*, v. 24, n. 49, p. 155-167, 2010.
- RAMALHO, Z. A peleja do diabo com o dono do céu. In: RAMALHO, Z. *Zé Ramalho 2*. São Paulo: CBS, 1979. 1 disco de vinil (LP) (duração: 4'26").
- RODRÍGUEZ, R. E. El proceso de alegorización en Walter Benjamín: límites y potencialidades. *Eikasía*, n. 56, p. 53-73, 2014.
- SPINELLI, M. Platão e alguns mitos que lhe atribuímos. *Trans/Form/Ação*, v. 30, n. 1, p. 191-204, 2007.
- THOMAS, R. *Letramento e oralidade na Grécia Antiga*. São Paulo: Odysseus, 2005.
- WDOWIAK, M. Allegorical interpretation and place of myth in Plato: *status quaestionis*. *Classica Cracoviensia*, v. XX, p. 213-226, 2017.
- WHITMAN, J. *Interpretation and allegory: antiquity to the modern period*. Leiden: Brill, 2000.
- WIND, E. *Los misterios paganos del Renacimiento*. Barcelona: Barral, 1972.

Uma filosofia para os romanos: Cícero e a Nova Academia

A philosophy for the Romans: Cicero and the New Academy

Claudia Beltrão*

Resumo: Nas últimas décadas, houve uma notável reavaliação de Cícero como um pensador significativo e um dos mais desafiadores, dada a variedade e a extensão dos seus escritos em diferentes gêneros literários e seu engajamento criativo com a filosofia helenística. A obra de Cícero fornece pistas essenciais para a compreensão da vida intelectual do Mediterrâneo e da Roma tardo-republicana, a circulação dos conhecimentos, sua produção e disseminação. Este artigo explorará alguns elementos da vida intelectual do período e do projeto filosófico ciceroniano com base em passagens de discursos forenses e diálogos filosóficos de Cícero.

Abstract: In the last decades, Cicero has been reassessed as a significant and complex thinker due to the diversity and breadth of his writings across various literary genres, as well as his creative engagement with Hellenistic philosophy. Cicero's work offers substantial insights into the intellectual life of the Mediterranean and late Republican Rome, as well as the production and circulation of knowledge during that time. This article will explore aspects of his intellectual landscape and how Cicero's philosophical project is reflected in some of his forensic speeches and philosophical dialogues.

Palavras-chave:

filosofia romana;
Nova Academia;
Pro Murena;
In Pisonem;
De finibus.

Keywords:

roman philosophy;
New Academy;
Pro Murena;
In Pisonem;
De finibus.

Recebido em: 10/02/2025
Aprovado em: 03/04/2025

* Professora titular de História Antiga da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (UNIRIO).

Desse modo, parece-me que você ensinou o latim à filosofia, dando-lhe, de certo modo, a cidadania, pois até então ela parecia ser uma estrangeira em Roma e não participava das nossas conversas (Cícero, *De finibus*, 3, 40).¹

Numa tarde de 52 AEC,² em Túsculo, Cícero visita a biblioteca do jovem Lúculo a fim de emprestar dele alguns livros. Ao chegar, encontra Catão rodeado de livros de pensadores estoicos, em plena leitura, e comenta:

[H]avia nele tal paixão pela leitura, como você sabe,³ que não se podia saciar; ele desprezava as vãs repreensões do vulgo e realmente lia na própria Cúria quando o senado se reunia, sem economizar esforços pela República. Lia ainda mais nos momentos de ócio, quase parecendo devorar a maior quantidade possível de livros, se pudermos usar este termo para falar sobre uma ocupação tão elevada (Cic., *Fin.*, 3, 7).⁴

Metáforas gastronômicas para a leitura já eram comuns na Antiguidade, como “devorar um livro”, “digerir uma ideia”, e outras que associam a função de ler a funções corporais essenciais.⁵ E a conversação do Livro 3 do *De finibus*, de 45, entre o “faminto por livros”, Catão, e o também bibliófilo, Cícero, tem início de modo significativo para o tema deste artigo:

Nosso encontro foi uma surpresa mútua, e ele se levantou imediatamente. Então, dissemos as primeiras coisas que se costuma dizer em tais situações: ‘O que lhe traz aqui?’, ele perguntou, ‘Suponho que você esteja em sua *villa*. Se eu soubesse que estava aqui, teria lhe visitado’. E eu lhe disse: ‘Ontem os jogos começaram, e eu deixei a cidade e cheguei à tarde. O motivo de eu vir aqui foi emprestar alguns livros. Nosso Lúculo devia tomar ciência dessa grande coleção, e espero que ele se divirta mais com esses livros do que com qualquer outro ornamento da *villa*. Estou muito preocupado, mesmo sabendo que este é um encargo seu, que ele receba uma educação que lhe faça digno de seu pai, de Cepião⁶ e de você mesmo, que são parentes próximos. Tenho boas razões para minha preocupação, e sou movido pela memória do seu tio – e você sabe o quanto estimei a Cepião que, em minha opinião, estaria entre os nossos principais se estivesse vivo. Lúcio Lúculo vive diante dos meus olhos, um homem de grande distinção em todas as virtudes, ligado a mim pela amizade, pela opinião e atitude’ (Cic., *Fin.*, 3, 8).⁷

¹ *itaque mihi videri Latine docere philosophiam et ei quasi civitatem dare, quae quidem adhuc peregrinari Romae videbatur nec offerre sesī nostris sermonibus* (Cic., *Fin.*, 3, 40).

² Todas as datas são antes da era comum.

³ No prefácio, Cícero se remete a Bruto, o destinatário do diálogo.

⁴ *erat enim, ut scis, in eo aviditas legendi, nec satiari poterat, quippe qui ne reprehensionem quidem vulgi inanem reformidans in ipsa curia soleret legere saepe, dum senatus cogeretur, nihil operae rei publicae detrahens. quo magis tum in summo otio maxime copia quasi helluari libris, si hoc verbo in tam clara re utendum est, videbatur* (Cic., *Fin.*, 3, 7). As traduções do *De finibus* têm como base as edições de Annas e Woolf (2004), e Bassetto (2018).

⁵ Uma das metáforas gastronômicas mais drásticas da literatura antiga surge em Ezequiel 2.9-10, quando a “imagem de fogo” de sua visão lhe ordena que abra a boca e “coma” o que o manuscrito que desenrola revelará.

⁶ *Caepio* é uma figura de difícil identificação, assim como há divergências nos manuscritos. Alguns editores e tradutores preferem dizer “avô”, como Bassetto (2018, p. 225), enquanto outros o definem como “tio” do jovem Lúculo – e, segundo Annas e Woolf (2004, p. 67), Cepião ter sido avô de Lúculo não é factível. É possível que se trate de Q. Servílio Cépio, cunhado e tio do jovem Lúculo e de Bruto, o destinatário do *De finibus*, que morreu ainda jovem, como propõem Annas e Woolf, o que faz mais sentido para a compreensão da passagem.

⁷ *quod cum accidisset ut alter alterum necopinato videremus, surrexit statim. deinde prima illa, quae in congressu solemus:*

É possível que os primeiros leitores de Cícero conhecessem muito bem essas personagens e as circunstâncias de suas mortes. Sabiam que Catão, cunhado da mãe do jovem Lúculo, filho de L. Licínio Lúculo (cos. 74),⁸ era seu tutor, e que Cícero tinha algum tipo de responsabilidade sobre ele; sabiam também que Catão se suicidara após a derrota em Tapsos, poucos meses antes da publicação do *De finibus*, não compactuando com o perdão de César. Esses dados certamente são relevantes para uma boa compreensão do contexto político e social do diálogo. Este artigo, contudo, se interessa pelo contexto intelectual de Cícero e de sua geração.

O amplo uso da escrita e o apreço pela leitura e pelo conhecimento dessa destacada geração de romanos produziu textos que nos abrem uma via de acesso, sempre historicamente contingente, à vida intelectual de Cícero e de seus contemporâneos. Nas passagens, Cícero fala em uma rica biblioteca, menciona a educação literária, livros como ornamentos de uma *villa*, leitores ativos e, especialmente, em tornar uma estrangeira grega que aprendeu o latim, a filosofia, uma presença familiar em Roma, dando-lhe a cidadania. A partir desses trechos do *De finibus*, este artigo lidará com alguns aspectos desse grande movimento intelectual detectado na República tardia, no qual Cícero se dedicou às atividades intelectuais e à escrita, e defendeu um lugar de destaque para a filosofia na vida de seus pares e das novas gerações de romanos.

Um interesse renovado pelo pensamento de Cícero

Há pelo menos quarenta anos, assiste-se a uma retomada do interesse pelo pensamento romano sob novas bases, superando a visão negativa que prevaleceu no século XIX e boa parte do século XX. Essa visão é derivada do despreço pela produção intelectual romana expresso por nomes como Hermann Usener, Theodor Mommsen, Hermann Diels e Hans von Arnim,⁹ excelentes estudiosos da história e do pensamento antigos, que escreveram sob o clima intelectual do idealismo e romantismo do século

Quid tu, inquit, huc? a villa enim, credo, et: Si ibi te esse scissem, ad te ipse venissem. Heri, inquam, ludis commissis ex urbe profectus veni ad vesperum. causa autem fuit huc veniendi ut quosdam hinc libros promerem. et quidem, Cato, hanc totam copiam iam Lucullo nostro notam esse oportebit; nam his libris eum malo quam reliquo ornatu villae delectari. est enim mihi magnae curae—quamquam hoc quidem proprium tuum munus est—, ut ita erudiat, ut et patri et Caepioni nostro et tibi tam propinquo respondeat. laboro autem non sine causa; nam et avi eius memoria moveor—nec enim ignoras, quanti fecerim Caepionem, qui, ut opinio mea fert, in principibus iam esset, si viveret—, et Lucullus mihi versatur ante oculos, vir cum virtutibus omnibus excellens, tum mecum et amicitia et omni voluntate sententiaque coniunctus (Cic., Fin., 3, 8).

⁸ Os leitores de Cícero também sabiam que Lúculo foi o interlocutor de Cícero na primeira versão dos *Academica*, o *Lucullus*, publicado poucos meses antes do *De finibus*, que defende o pensamento de Antíoco de Ascalão contra o neoacadêmico Cícero.

⁹ Diels (1879), Mommsen (1886), Usener (1887) e Von Arnim (1903-1924). Esses livros receberam diversas edições e reedições desde então, e suas primeiras edições estão disponíveis no repositório *Internet Archive* (<https://archive.org/>).

XIX, no qual a Antiguidade romana seria o “último capítulo” da Antiguidade, ou seja, um momento negligenciável do estabelecimento do “absoluto”, a recordar um termo hegeliano, por sua incapacidade de perceber a “essência da filosofia”. O trabalho dos estudiosos supracitados é grandioso e, de fato, somos tributários dos seus esforços monumentais de pesquisa, mas não temos que acatar tais preconceitos que geraram toda uma helenofilia “clássica” que se estendeu até o século XX. Todo o pensamento romano passou a ser visto como derivativo, de qualidade inferior, glosa ou, mesmo, cópia.

Entre a morte de Aristóteles e Cícero, à exceção de poucos textos de Epicuro, não chegaram textos filosóficos até nós. No século XIX, como fez Von Arnim em seus *Stoicorum vetera fragmenta*, publicados em quatro volumes, entre 1903 e 1924, pinçavam-se referências, especialmente de textos de Cícero e de outros (poucos) autores de língua grega ou latina, e montavam-se “quebra-cabeças” do pensamento helenístico – e esses “quebra-cabeças” são fundamentais até hoje.

Em linhas gerais, ao mesmo tempo em que eram desvalorizadas, as obras de Cícero, de Lucrécio e outros escritores se tornaram doxografias a serem minadas por seus detratores em busca das “originais” doutrinas do platonismo, peripatetismo, epicurismo, estoicismo, etc., dada a perda da maior parte do material grego. É certo que, sem Cícero, o que saberíamos sobre a ciência e filosofia helenística seria muito, muito pouco, e pode-se continuar usando a obra de Cícero para buscar menções a outros autores; mas pode-se também fazer coisas diferentes com ela. Cícero foi uma das principais “fontes” desses estudiosos, que o viam negativamente e o consideravam estúpido ou inepto em filosofia, o que hoje parece um *contrassenso*. Ao aplicar essa noção oitocentista de “originalidade”, poucos filósofos seriam realmente filósofos na tradição ocidental.¹⁰ Em suma, usava-se a obra de Cícero para “reconstruir” a filosofia grega, e Cícero era considerado “fraco”.

Atualmente, a obra de Cícero é vista não apenas como fonte para estudar outros pensadores, mas como objeto de estudo por direito próprio.¹¹ O contexto dessa reviravolta foi a crescente revalorização do pensamento helenístico, que teve como efeito uma nova apreciação dos escritores romanos. Cícero e seus pares literários, então, voltaram a ser lidos como autores de obras filosóficas e científicas, apesar de os romanos, muitas vezes,

¹⁰ Ao longo do tempo, o filósofo ora foi identificado com o teórico, ora com o cientista, com o lógico ou com o moralista e, de fato, autores que em determinado momento estavam inseridos no cânone dos filósofos eram dele excluídos em outro.

¹¹ A “virada” para a percepção da relevância do pensamento helenístico e romano, e especialmente de Cícero, foi lenta e gradual nos últimos quarenta anos, com grandes nomes como Anthony Long e David Sedley (1987), que publicaram a obra *The Hellenistic Philosophers*, Miriam Griffin, Jonathan Barnes e os estudiosos reunidos nas coletâneas intituladas *Philosophia togata*, publicadas entre 1989 e 1997, Carlo Lévy (1992), com a obra *Cícero academicus*, Jonathan Powell e os autores da coletânea *Cícero, the Philosopher*, publicada em 1995, e outros grandes iniciadores ou consolidadores dessa “virada” não citados aqui para garantir a concisão deste artigo.

ainda serem definidos pejorativamente como tendo mentes “práticas”, construtoras de aquedutos, estradas e impérios, mas incapazes de sutilezas teóricas. Outro preconceito, mais sutil e ainda muito vivo, é a crença de que, para os romanos, a filosofia não era exatamente uma atividade intelectual, mas um “estilo de vida”, e não estavam muito interessados em sistemas intelectuais.¹² Contudo, a filosofia como um “modo de viver bem” era uma das preocupações do pensamento helenístico, em geral, assim como na Atenas “clássica” a filosofia era simultaneamente um objeto de estudo, um gênero literário e um modo de vida. Desse modo, esses preconceitos não mais se sustentam.¹³

Alguns estudiosos tomam a obra de Cícero como uma “enciclopédia” da filosofia helenística, o que não é infundado. O próprio comentário de Cícero (Cic., *De divinatione*, 2, 1-4) sobre sua obra no prólogo do *De divinatione* sustenta essa posição, começando com um convite à filosofia no *Hortensius* e a defesa da Nova Academia nos *Academica*, passando aos fundamentos da ética no *De finibus* e à “medicina filosófica” para os males da alma nas *Tusculanae*, chegando ao estudo da física, da cosmologia e da teologia em *De natura deorum*, *De divinatione* e no *De fato*, acrescentando-se o que pode-se chamar “filosofia política” com o *De re publica*, e as regras do discurso em *De oratore*, *Brutus* e o *Orator*. Esta é uma seleção feita pelo próprio Cícero, um tipo de “currículo de estudos” em uma ordem não cronológica, e pode parecer surpreendente que alguns diálogos muito famosos, como o *De legibus*, não sejam citados. Muitos e excelentes estudos já foram realizados tentando dar conta dessa seleção e ordem, mas, decididamente, essa sequência sugere as três divisões tradicionais do pensamento helenístico: a *lógica*, a *física* e a *ética*.¹⁴

Cícero não escreveu tratados ou compêndios exaustivos, mas, especialmente, diálogos filosóficos, com cenários e personagens complexos, e cartas,¹⁵ visando a leitores e correspondentes que tinham, no mínimo, uma noção prévia das ideias e debates

¹² Essa interpretação de uma filosofia romana restrita a um “estilo de vida” é altamente controversa e seus adeptos são, de um modo ou de outro, herdeiros de Michel Foucault e de Pierre Hadot, respectivamente em *História da sexualidade e Filosofia como modo de vida*, obras muito bem-sucedidas em cursos da área de Humanidades no Brasil.

¹³ Obviamente, não é possível dar conta deste tema em um texto com escopo limitado. Sobre as inovações intelectuais e científicas da época de Cícero e dos dois primeiros séculos imperiais, ressaltando as figuras intelectuais e o “modo romano” de pensar o mundo e as coisas, ver Lehoux (2012) e o estudo seminal de Moatti (1997). Ver também os artigos reunidos em König e Woolf (2017) sobre o saber e a ciência na Antiguidade romana, com ênfase na autoridade dos escritores. Mais recentemente, Volk (2021) é um precioso estudo sobre a atividade intelectual e literária em Roma nos anos 50 e 40.

¹⁴ Uma interessante leitura deste “catálogo” feito por Cícero é Schofield (2013), que dá sentido ao porquê e quando Cícero escreveu o que escreveu, além de fornecer uma ideia de como ele concebia a própria filosofia.

¹⁵ Ver Aubert-Baillet (2021), que analisa o pensamento de Cícero por meio de um rigoroso estudo linguístico e filosófico do vocabulário de sua correspondência, sem negligenciar as questões metodológicas envolvidas na transmissão textual e nas diferenças entre as edições das cartas. Sobre as cartas, ver também Hall (2009), Baraz (2012), McConnell (2014) e Gilbert (2015).

filosóficos do seu tempo. Nessas obras, é nítida também sua preocupação com questões de vocabulário, não somente de tradução de palavras do grego para o latim, mas traduções de conceitos de um contexto cultural para outro. A proficiência de Cícero na língua e no pensamento grego era notável. Sua educação foi marcada por sua familiaridade com filósofos, gramáticos e oradores gregos.¹⁶ Esta maestria no uso do grego se reflete, por exemplo, nas ponderações e explicações que apresenta sobre suas traduções de noções e conceitos gregos, fazendo de Cícero um dos primeiros teóricos da tradução, cujas escolhas são contextualizadas e baseadas em seu contexto social, seu uso de modelos literários e nas regras dos gêneros literários de seu tempo.

Uma boa indicação do que Cícero pensava estar fazendo pode ser vista no prefácio do Livro 2 do *De finibus*, quando pergunta aos hipotéticos críticos de uma filosofia em latim: “Como assim? Se não exercemos a tarefa do tradutor, mas preservamos o que foi dito por aqueles que aprovamos e unimos a eles nosso julgamento e nossa ordem de composição?” (*Fin.*, 2, 15). Aliás, a própria proficiência linguística, filosófica e literária de Cícero contribuiu para que ele fosse visto, no século XIX, como um mero “tradutor” do pensamento grego – e isso ocorreu também com Lucrécio em relação ao epicurismo, mas esta visão também não se sustenta.

Cícero é, então, novamente considerado um autor fundamental para o estudo do pensamento filosófico. Através de sua obra monumental – a mais extensa e variada que chegou até nós via tradição manuscrita –, ele tornou a filosofia em latim familiar aos romanos, numa época em que ela era um gênero literário grego a ser feito em grego. Contudo, entre a φιλοσοφία e a *philosophia*, ocorreu um grande processo de “tradução cultural”, no qual havia que se decidir o que era *philosophia* para os romanos. O que havia de ser feito para que a filosofia deixasse de ser algo exclusivamente grego?¹⁷

É certo que os contatos e diálogos dos romanos com a cultura grega são anteriores à geração de Cícero. Quase todos os estudos sobre a filosofia em Roma começam com um evento em 155, quando Atenas, após saquear a cidade ática de Oropos e ser multada por Roma, enviou uma embaixada à *urbs*, composta por representantes de escolas filosóficas, possivelmente para pedir o perdão ou a diminuição da multa. Os embaixadores foram Carnéades, Critolaus e Diógenes da Babilônia, respectivamente, escolarcas da Academia, do Liceu e da Stoa. Esses filósofos, além de suas atividades oficiais, palestraram sobre diversos temas durante sua estadia em Roma, e é famoso o embaraço causado pelo

¹⁶ Já não se sustenta a noção de que o bilinguismo romano foi o efeito de uma “helenização” de Roma. Um estudo seminal sobre o tema é Adams (2003).

¹⁷ Ver, especialmente, Henderson (2006) sobre o processo de “tradução cultural” e criação da *philosophia* em Cícero. Ver também Haddad (2022), especificamente no que tange à recepção de Filo de Larissa e Antíoco de Ascalão por Cícero.

neoacadêmico Carnéades, discursando pró e contra a ideia de justiça. Costuma-se ligar essa embaixada a um início – mais propriamente, ao incremento – do interesse dos romanos pela filosofia. Se havia contatos anteriores com a filosofia grega, no século I esse movimento cultural se intensificou. Bibliotecas inteiras chegavam a Roma como butim de guerra, como a própria biblioteca de Lúculo na *villa* de Túsculo, onde Cícero encontra Catão rodeado de livros, ou por meio da compra de milhares de *volumina* por nobres romanos, e Roma se tornava um polo de atração para intelectuais de língua grega. Especialmente após as campanhas de Lúculo – pai do nosso jovem Lúculo –, o regime tirânico do epicurista ateniense Aristion e o saque de Sulla a Atenas, em 88, no contexto da guerra contra Mitrídates, muitos intelectuais de língua grega deixaram Atenas e passaram a residir em Roma ou a orbitar nobres romanos, como os acadêmicos Filo de Larissa e Antíoco de Ascalão, ambos mestres de Cícero, o orador Apolônio Molon e o polímata estoico Posidônio, com quem Cícero tinha laços de amizade. Já o gramático Tirânio, que organizou uma das bibliotecas de Cícero, o poeta Parteno e Alexandre, o polímata, chegaram a Roma como escravos.¹⁸ O patronato romano, no centro do poder no Mediterrâneo, não era algo que os filósofos ignorassem.

Assim, a centralidade de Atenas como o centro filosófico do Mediterrâneo foi minada. Outras cidades se destacavam, como Alexandria e Rodes, e as escolas paulatinamente perderam seus laços estreitos com a cidade ática, realocando-se em diferentes cidades e mantendo estreitos contatos com a elite romana. A geração de Cícero conheceu um mundo filosoficamente descentrado, e isso gerou mudanças na própria atividade filosófica. Uma das mudanças mais significativas foi a crescente relevância do texto escrito, ou seja, o comentário textual se tornou uma das principais formas da atividade filosófica – o que perdura até os nossos dias. Outra mudança substancial foi a ampliação dos diálogos e debates entre as diferentes escolas e doutrinas, muitas vezes derivados de polêmicas literárias. Por exemplo, os estoicos cada vez mais se envolviam com temas platônicos; Enedésimo, que fez reviver o ceticismo pirrônico, encontrou em Heráclito um grande apoio ao pirronismo, e o acadêmico Antíoco, disputando com seu antigo mestre, Filo de Larissa, adotou muitos elementos aristotélicos e, até certo ponto, estoicos em seu platonismo.¹⁹ Desse modo, diferentes doutrinas, referências culturais e livros estavam à

¹⁸ Esses dados são conhecidos principalmente por meio das obras ciceronianas. Sobre intelectuais gregos em Roma, neste período, ver Hutchinson (2013) e Hatzimichali (2013, p. 1-7). Sobre as bibliotecas, há, por exemplo, uma referência de Cícero (*Epistulae ad Atticum*, 4, 10) à biblioteca de Sulla e à biblioteca de Lúculo, em Túsculo, conforme observado neste artigo. Ver também Houston (2014, p. 121-125), que demonstra que a maior parte dos papiros da *Vila dos Papiros*, em Herculano, são datados entre o fim do século II até meados do século I.

¹⁹ Esses diálogos – e o consequente avanço e crescente complexidade do conhecimento filosófico – foram (e, muitas vezes, ainda são) definidos como sincretismo ou ecletismo. Este tema escapa aos objetivos deste artigo, mas são, ambos, termos altamente discutíveis e geralmente disfarçam crenças em doutrinas “puras” e “originais”. Ver, por

disposição, e as ideias eram tão diversas como as pessoas que chegavam a Roma, assim como jovens romanos da elite viajavam para estudar em grandes centros culturais da época, como Rodes e Alexandria. À época de Cícero, Roma se tornara um dos principais centros intelectuais do Mediterrâneo.

A formação do próprio Cícero permite um vislumbre desse grande movimento intelectual. Em Atenas, Cícero, Ático e outros amigos passaram pelo menos seis meses estudando com Antíoco de Ascalão e com o epicurista Fedro.²⁰ Em Roma, Cícero estudou filosofia e retórica com Filo de Larissa e os romanos Élio Stilus e Ácio – que foi aluno de Hermágoras. Cícero estudou também com outros filósofos, oradores e intelectuais em Atenas e Rodes, como Apolônio Molon, o estoico Posidônio e o filósofo peripatético Crátipo, que também ensinou filosofia para seu filho, o jovem Marco Cícero.²¹ Explicitamente, Cícero era um neoacadêmico, seu irmão Quinto era peripatético, Catão era estoico, enquanto Varrão e Bruto seguiam a Academia na linha de Antíoco. Por sua vez, Ático era epicurista, assim como Cássio (notório, junto com Bruto, pelo assassinato de César) e L. Calpúrnio Pisão, sogro de César que tinha como hóspede o famoso filósofo epicurista Filodemo, discípulo de Zenão de Sidon. O peripatético Staseas de Nápoles viveu na *villa* tusculana de M. Púpio Pisão, assim como o estoico Diódoto viveu em Roma como filósofo residente de Cícero por quase trinta anos.²² O epicurista Fedro ensinou em Roma, quando foi hóspede de Cícero, e outro epicurista famoso, Siro, mestre de Horácio e Virgílio, ensinava na Baía de Nápoles. Essa concentração geográfica deu origem ao chamado “epicurismo campaniano”. Note-se que a primeira doutrina filosófica grega a ser expressa em latim foi o epicurismo – notadamente, a física epicurista –, e conhecemos os nomes de Caio Amafinio, Caio Rabírio e Cátio Insuber que, ao que parece, foram bem-sucedidos em termos de público antes que Lucrécio escrevesse o *De rerum natura*. O epicurismo parece ter sido a corrente filosófica mais popular em Roma à época de Cícero, César e Varrão.²³

exemplo, Dillon (1988) e, especialmente Maso (2022, p. 88-115).

²⁰ Sobre Antíoco, ver Cícero (*Brutus*, 315; *Fin.*, 5, 1; *De natura deorum*, 1, 6). Sobre Fedro, ver Cícero (*Fin.*, 1, 16; *Fin.* 5, 2; *Nat. D.*, 1, 93). Sobre Filo de Larissa há diversas menções; ver, por exemplo, Cícero (*Brut.*, 306). Filo sucedeu Clitômaco de Cartago como escolarca da Academia em Atenas, e Antíoco foi seu mais famoso pupilo, mas não há evidências seguras de que Antíoco acompanhou Filo a Roma. Cícero, Varrão, Bruto e Ático, os mais famosos estudantes de Antíoco, ouviram suas lições em Atenas e no *Ptolomaeum*, em Alexandria. Em 87, Antíoco já morava em Alexandria, e acompanhou Lúculo em suas campanhas: ver Cícero (*Lucullus*, 4-7).

²¹ Ver Cícero (*De officiis*, 1, 1-2). Plutarco (*Caesar*, 24) afirma que Cícero convenceu César a dar a cidadania romana a Crátipo. Sobre a sólida educação epicurista de Cícero, ver Maso (2015, p. 33-46) e Woolf (2015).

²² Sobre Diódoto, ver, e.g., Cícero (*Cic.*, *Brut.*, 309). Sobre Filodemo, cf. (Philodemus, *Anth. Pal.*, 144). Sobre Staseas, ver Cícero (*Cic.*, *De or.*, 1, 104; *Fin.*, 5, 8).

²³ Nem Lucrécio, nem Cícero foram os primeiros a escrever filosofia em latim. Ver, e.g., Zetzel (2016), Beltrão (2020a) e Sant’Angelo (2024).

Essa foi, portanto, uma época de grande entusiasmo pela filosofia, assim como um momento de controvérsias muito produtivas, conduzidas não por meio de debates orais em escolas filosóficas, como no período “clássico”, mas, especialmente, em disputas literárias, como as polêmicas entre os acadêmicos Filo de Larissa e Antíoco de Ascalão sobre graves questões relacionadas às percepções humanas – e, também, sobre quem era o melhor leitor de Platão.²⁴ Contudo, e a despeito dessa intensa mobilidade intelectual e do apreço romano à filosofia, Cícero aponta alguma tensão entre a vida intelectual e o comportamento moral adequado a um nobre romano, se não em suas obras teóricas, em seus discursos forenses.²⁵ Retomemos a frase do *De finibus* que serviu como epígrafe a este artigo: “Desse modo, parece-me que você ensinou o latim à filosofia, dando-lhe, de certo modo, a cidadania, pois até então ela parecia ser uma estrangeira em Roma e não participava das nossas conversas” (*Fin.*, 3, 40). Pode-se perguntar, portanto, que filosofia merecia a cidadania romana para Cícero.

Qual filosofia para os romanos?

Já foi estudado como Cícero usava o termo *philosophia* e seus derivados e, quando ele queria apresentar a filosofia como algo estranho ou peculiar, utilizava termos derivados do grego, enquanto termos romanos apresentavam a filosofia como algo apropriado aos nobres romanos.²⁶

No *Pro Murena*, de 63, o primeiro discurso em que explicitamente cita a filosofia e a educação filosófica, ele não emprega o termo *philosophia*.²⁷ Catão, seu louvável interlocutor no *De finibus*, foi então seu adversário como principal acusador de Murena, a quem Cícero defendia. No discurso, Cícero ataca Catão como um estoico rígido e quase desumano, mas não descreve suas atividades intelectuais como *philosophia*, preferindo *sapientia* e *doctrina*. Cita muitos filósofos gregos em defesa de Murena, sem enfatizar sua origem e idioma e, mais ainda, sem designá-los filósofos. Certamente, a audiência sabia que eram gregos – a começar por seus nomes –, mas Cícero não faz qualquer menção a

²⁴ Sobre a controvérsia entre Filo e Antíoco, a principal fonte são os *Academici libri*, especialmente, *Luc.* 19, 30-32. Sobre Antíoco, ver Tarrant (1985, p. 84-118), Karamanolis (2006, p. 44-84), e os estudos reunidos em Sedley (2012). Sobre Filo, ver, especialmente, Brittain (2001). Ver também Haddad (2022), no que tange a Cícero.

²⁵ Sobre o projeto filosófico de Cícero, ver Bishop (2019) e Baraz (2012). Ver Gildenhard (2007), que estuda o modo como Cícero lidou com as ambivalências romanas em relação à filosofia grega. Ver também Krostenko (2001, p. 168-176), que observa como Cícero refuta acusações de filelenismo. Ver também Plutarco (*Cícero*, 5, 2) e Dion Cássio (46, 18, 1-2).

²⁶ Ver Hine (2016, p. 11-19), sobre os usos do substantivo *philosophus* e suas nuances nos diálogos filosóficos de Cícero.

²⁷ No *Pro Archia*, de 62, discurso em que defende o lugar da cultura grega em Roma, Cícero notadamente usa os termos latinos *studia* e *doctrina*, evita palavras derivadas do grego e argumenta que são benéficos para os romanos.

esse detalhe. Do mesmo modo, Cícero afirma que o fato de Catão acusar injustamente Murena não é culpa sua, mas do estoicismo, uma doutrina até certo ponto adequada aos *mores* romanos, mas demasiado extremista. Por exemplo, Catão recusou o pedido de revisão das taxas contratuais dos publicanos não por sua culpa, mas porque o estoicismo ensina que a *gratia* é um erro a ser evitado pelo sábio, e a própria acusação de Murena ocorreu porque a *pietas* não faz parte dessa doutrina que, se prega a virtude, não ensina como agir de modo coerente.

Cícero argumenta que os estoicos ensinam o amor à virtude, o que é ótimo, mas não sabem como agir virtuosamente em sociedade. Quando levado ao extremo, o estoicismo é prejudicial não só para Catão, mas para os romanos em geral,²⁸ e uma das passagens mais significativas é a seguinte:

Meus mestres – pois devo admitir, Catão, que, quando jovem, eu também desconfiei da minha inteligência e busquei o apoio de uma *doctrina* –, meus mestres foram as doutrinas de Platão e Aristóteles, homens moderados e equilibrados que diziam que a graça pode influenciar o sábio; que um homem bom é misericordioso; que há diferentes níveis de delitos e diferentes punições; que deve haver um lugar para o perdão em um homem constante. Que o sábio muitas vezes “supõe” algo de que ele não tem certeza, às vezes se zanga, cede a súplicas e apaziguamentos, às vezes muda o que disse se for preciso e, às vezes, muda de ideia; todas as virtudes devem ser moderadas pelo meio-termo (Cic., *Pro Murena*, 63).²⁹

Cícero contrasta sua formação baseada em Platão e Aristóteles com a educação de Catão na escola de Zenão e, se defende a filosofia como uma disciplina integrada à sua vida, também a apresenta como potencialmente perigosa, dependendo de como os conhecimentos são postos em prática. É relevante que “moderar” significa impor um *modus* (= medida), e o rigor estoico não era adequado à urbanidade e à moderação que deviam reger as relações entre os romanos. De todo modo, o estoicismo era mais aceitável que outras doutrinas, notadamente o epicurismo. No *De natura deorum*, Cícero deixa claro que vê o estoicismo como mais adequado aos romanos do que o epicurismo, assim como no *De finibus* e em praticamente em toda a sua obra. É a Academia e o Liceu que merecem destaque na formação do nobre romano.³⁰ Ainda assim, no prefácio do

²⁸ Dois excelentes estudos sobre o modo como Cícero apresenta o estoicismo levado ao extremo como uma doutrina perniciosa para os romanos são Van der Wald (2007) e Craig (1986).

²⁹ *Nostri autem illi – fatebor enim, Cato, me quoque in adulescentia diffisum ingenio meo quaesisse adiumenta doctrinae – nostri, inquam, illi a Platone et Aristotele, moderati homines et temperati, aiunt apud sapientem valere aliquando gratiam; viri boni esse misereri; distincta genera esse delictorum et disparis poenas; esse apud hominem constantem ignoscendi locum; ipsum sapientem saepe aliquid opinari quod nesciat, irasci non numquam, exorari eundem et placari, quod dixerit interdum, si ita rectius sit, mutare, de sententia decedere aliquando; omnis virtutes mediocritate quadam esse moderatas* (Cic., *Mur.*, 63). Tradução baseada na edição de MacDonald (1974).

³⁰ Cícero declara, em muitos prefácios e diálogos, sua intenção de promover uma formação filosófica que equilibrasse o desenvolvimento dos dotes intelectuais, a excelência moral e a expertise política. Especialmente a tradição da Academia

Livro 1 do *De finibus*, Cícero diz ao seu destinatário – e a seus leitores – que apresentará as doutrinas que considera relevantes para os romanos, incluindo o epicurismo.

Um dos maiores ataques de Cícero ao epicurismo ocorre no discurso *In Pisonem*, de 55, contra L. Calpúrnio Pisão Cesonino, sogro de César e patrono de Filodemo. Cícero apresenta Pisão como um político corrupto e enfatiza seus laços com o epicurismo.³¹ Neste discurso de acusação, e ao contrário do que ocorre no *Pro Murena*, abundam os termos *philosophia* e *philosophus*. Dois anos antes, no *Post reditum in Senatu*, Cícero já tinha derrisoriamente apresentado Pisão tentando filosofar ao modo grego, mas é no *In Pisonem* que ocorre o maior número de termos derivados do grego. A ideia geral é que o epicurista Pisão peca por não compreender bem a doutrina de Epicuro, pois fora cativado por uma simples palavra: prazer. E o amor ao prazer levou Pisão a um nível de corrupção tal que ele é chamado de *belua*, uma besta selvagem, algo inadmissível para um romano, especialmente um *consularis*. Neste discurso, portanto, Cícero apresenta a educação filosófica de Pisão sob uma luz negativa e, certamente, sua audiência tinha pelo menos alguma noção do papel do prazer como fim último da boa-vida no pensamento epicurista.

No discurso, os termos filósofo e epicurista são pejorativos não só para os romanos, mas também para os gregos.³² Cícero (*Pis.*, 20) chama Pisão de “o bárbaro Epicuro” e refere-se ao acusado como “nosso Epicuro” (*Cic.*, *Pis.*, 37). Pisão é um seguidor de Epicuro, mas é um mau seguidor. A invectiva chega ao seu auge com o argumento de que Pisão abraçou o epicurismo de modo ignorante e destrutivo (*Cic.*, *Pis.*, 55). Um entendimento genuíno da filosofia epicurista não interessava a Pisão, que desejava apenas o prazer. Pisão e seu mestre Filodemo, que Cícero jamais nomeia, mas certamente sua audiência estava ciente de que filósofo se tratava, são, ambos, deletérios a Roma e aos romanos.³³ Filodemo é apresentado como um filósofo desavisado que não percebeu que seu pupilo era um degenerado. Cícero começa elogiando o mestre de Pisão como um brilhante escritor e uma boa pessoa, pelo menos quando não estava na companhia de Pisão, e comenta de

tinha o potencial de prover uma sólida base filosófica para seus pares. Ver, por exemplo, Beltrão (2020a).

³¹ Sobre Pisão e Filodemo, ver especialmente Sedley (1989, p. 103-117). Ver também Cícero (*Cic.*, *Epistulae ad familiares*, 12, 2, 1). O próprio Filodemo (*Phld.*, *Mort.*, 35, 11-15) menciona sua ligação com Pisão, leal a César, no contexto da guerra civil entre Otaviano e M. Antônio. Uma visão geral da obra de Filodemo pode ser vista em Gigante (2001, p. 23-50).

³² A crítica de Cícero ao envolvimento equivocado de Pisão com a filosofia continua no *Pro Sestio*. Em uma passagem sarcástica (*Cic.*, *Pro Sestio*, 10), ele diz que um *homo doctus* costuma elogiar certos filósofos – cujos nomes Cícero finge não saber – como autoridades e entusiastas do prazer. O denominativo *philosophi* no discurso distancia o epicurismo do *forum romanum*, e Cícero parece usar este termo para enfatizar que esses pensadores eram estrangeiros. A título de comparação, quando comenta a filosofia e alguns filósofos no *Pro Caelio*, em defesa de M. Célio, Cícero não usa termos derivados do grego, apresentando esses pensadores, e a Célio, positivamente.

³³ Cícero e Filodemo eram da mesma geração. Sobre sua visão ambígua do epicurismo e do próprio Filodemo, ver Lévy (2001), e os comentários de Ferrary (2001a), Ferrary (2001b) e Griffin (2001).

modo sarcástico (Cic., *Pis.*, 68) a visão epicurista do prazer, levantando dúvidas sobre o valor desta doutrina que declara o prazer como a medida de todas as coisas, afirmando que os argumentos epicuristas em prol do prazer podem ser facilmente mal compreendidos e, pior ainda, podem ser perigosos para quem não é muito inteligente, como Pisão. E Cícero (*Pis.*, 69) continua dizendo que Pisão ficou muito feliz ao encontrar um mestre que declarava que o prazer era o bem supremo. Por isso, o mestre foi um péssimo professor para Pisão por não ter lhe ensinado a virtude, mas estimulado sua luxúria. Em *Pis.*, 70, Filodemo é apresentado como alguém seduzido por Pisão, ou talvez tivesse medo de Pisão, pois não corrigiu sua visão equivocada do epicurismo. Mas, ainda que Cícero demonstre alguma simpatia por Filodemo ter um péssimo e incontrolável pupilo, não o isenta de culpa pela corrupção desenfreada de Pisão, argumentando que, de fato, ele não era um bom filósofo, pois também não entendeu a doutrina de Epicuro, que desprezava a poesia como frivolidade, já que estava mais interessado na poesia que na filosofia.³⁴ Assim, não só Pisão era um mau epicurista, como Filodemo era um mau filósofo.

Nesses discursos, o objetivo de Cícero era persuadir suas audiências – especialmente os juízes dos casos – e ser bem-sucedido, garantindo respectivamente a absolvição de Murena e a condenação de Pisão. Para atingir seus fins, Cícero tinha de levar em conta – e usar da melhor maneira possível – os lugares-comuns, os preconceitos e as crenças das suas audiências. Esses discursos podem nos revelar uma desconfiança em relação à filosofia como sendo, na melhor das hipóteses, a quintessência da inutilidade e, na pior, deletéria – o que, rigorosamente falando, ainda pode ser detectado hoje. Desse modo, ter em mente exclusivamente essas invectivas de Cícero sem considerar seu contexto forense pode gerar mal-entendidos. Contudo, nesses discursos, se ele destaca os perigos de uma educação filosófica mal conduzida, também toca nos benefícios da filosofia para os romanos.

Observar as cartas de Cícero é fundamental para a compreensão da promoção da filosofia como base para a ação do nobre romano, entre outras coisas, aperfeiçoando o caráter, fundamentando a ação política pelos *studia*, e servindo como uma terapêutica para momentos e situações difíceis, decerto, mas há muito mais que isso. A filosofia e a ciência faziam parte da vida intelectual, do vocabulário e da *forma mentis* do grupo social ao qual Cícero pertencia.³⁵ Mas é em seus diálogos que Cícero desenvolve sua proposta filosófica, propugnando o método neoacadêmico que, se considera a verdade intangível,

³⁴ Filodemo inovou o pensamento epicurista no que tange à estética, especialmente na poesia e na música, pouco apreciadas por Epicuro e epicuristas anteriores. Ver, por exemplo, Tsouna (2001) sobre a contribuição da ética de Filodemo para a visão de Cícero sobre a vida feliz. Ver também Janko (2001) e Delattre (2001).

³⁵ Sobre a rica e volumosa correspondência de Cícero ver Hall (2009), White (2010), Morello (2013) e, especialmente, Aubert-Baillet (2021). Sobre a popularidade da ciência e a filosofia em Roma ver Lehoux (2012).

ênfatiza o escrutínio das diversas opiniões sob as lentes rigorosas da argumentação, mas também permite que se aceite, ao menos provisoriamente, alguma teoria positiva.³⁶

Os diálogos de Cícero geralmente têm como cenário uma *villa* luxuosa, na qual um anfitrião – que pode não ser o protagonista – recebe seus visitantes, personagens também destacadas na cena política romana, envolvidas de um modo ou de outro na gestão da *res publica*. Diálogos filosóficos exigem que o autor acrescente a dimensão dramática ao texto, e não apenas argumentos filosóficos coerentes. As personagens ciceronianas não são fictícias; são pessoas destacadas e bem-conhecidas por seus leitores, e a Roma de Cícero era uma sociedade na qual os livros eram produzidos e copiados a mão. Ter uma biblioteca e a própria produção de livros demandavam grandes recursos financeiros, e a disseminação dos livros era um processo eminentemente pessoal, além de o processo de revisão desses textos ser caracterizado por uma intensa atividade social.³⁷ Essas figuras, pessoas reais, eram bibliófilos, muitos eram leitores vorazes, como Catão, e mantinham bibliotecários e *scriptoria* de copistas em suas residências; promoviam, hospedavam ou financiavam, de diversos modos, filósofos; muitos eram escritores, como Bruto e Ático, e a alguns temos acesso por meio da tradição manuscrita, como Varrão e César.

Contudo, tanto o excesso de austeridade e a rigidez que tornavam o estoicismo uma doutrina indesejável, como a *ataraxia* epicurista e sua doutrina do prazer como fim último, não eram adequadas aos romanos. Cícero argumenta que, se alguns romanos, como Catão, no *Pro Murena*, e Pisão, no *In Pisonem*, adotaram doutrinas filosóficas de modo prejudicial, outros se engajaram com o pensamento grego de um modo mais produtivo e benéfico para Roma, como ele mesmo. De fato, anos mais tarde, no *De officiis*, ao discutir a teoria das quatro *personae* que definem as ações de cada indivíduo em cada contexto ou situação particular, Cícero (Cic., *Off.*, 1, 107-112) afirma que o suicídio após a derrota em Tapsos foi apropriado a Catão, exclusivamente, e tal ato extremo não era adequado aos seus companheiros, que aceitaram a clemência de César. O suicídio como resposta à adversidade é a atitude mais apropriada a um estoico inflexível como Catão, mas não é uma regra geral.

³⁶ De acordo com o método acadêmico, na linha de Carnéades, Clitômaco e Filo de Larissa, a tarefa do filósofo é descobrir, após o escrutínio rigoroso de todas as opiniões, o que é mais plausível ou mais semelhante à verdade. Sobre o *probabile* de Cícero, inspirado em, mas que não se confunde com, o *pithanon* de Carnéades, pois, além da persuasão, baseia-se na prova, testagem e aprovação, ver os recentes Reinhardt (2022), Woolf (2022), Skvirsky (2019), Auvray-Assayas (2006) e Gorman (2005). Nos *Academica* (1, 30), Cícero afirma que, se não é possível estabelecer uma base segura para o *iudicium veritatis*, ou, por assim dizer, um critério de verdade, é possível buscar um “critério de verossimilhança” para o juízo. Ver, por exemplo, Beltrão (2020b).

³⁷ Ver, especialmente, Gurd (2012, p. 49-76). Sobre as dedicatórias de Cícero, ver Stroup (2010, p. 93-96), que se revelam como um meio eficaz para o estabelecimento ou a manutenção das relações interpessoais. Ver também o caso das cópias não autorizadas do *De finibus*, desviadas do *scriptorium* de Ático, em Beltrão (2024).

Com seus diálogos, Cícero pretendia que o leitor compreendesse as disputas filosóficas, comparando argumentos opostos, e desenvolvesse a reflexão e o senso crítico para formar um julgamento.³⁸ Destacadamente, a forma dialógica recria a experiência do debate de ideias, incentivando o leitor a chegar às suas próprias conclusões. E os métodos acadêmicos seguidos por Cícero, notadamente as *disputationes in contrariam partem* e *in utramque partem*, limitam as pressuposições ao, simultaneamente, valorizar os argumentos em disputa e refutá-los. Desse modo, chega-se a uma posição não-dogmática, que preza o debate e o diálogo.³⁹ Cícero também valorizava a argumentação rigorosa e o arranjo retórico do discurso, explorando ao máximo o potencial da linguagem verbal, o que desafia os estudiosos modernos e, muitas vezes, dificulta a compreensão por sua complexidade. E é no prefácio do *De natura deorum* que encontramos a mais explícita defesa do método acadêmico escrita por Cícero:

Em filosofia, esse modo de dissertar contra tudo e de não julgar nada certo foi estabelecido por Sócrates, revivido por Arcesilaus e confirmado por Carnéades, e prosperou até nossa época, mas sei que está muito próximo da orfandade na própria Grécia. Mas não imputo isso a alguma falha da Academia e, sim, à indolência dos homens. Pois se é grande conhecer cada uma das disciplinas, muito maior é conhecer todas; fazer isso é necessário para descobrir a verdade e disputar pró e contra todos os filósofos. Não afirmo que eu tenha atingido o domínio dessa tão difícil e nobre faculdade, mas considero tê-la seguido diligentemente, e não é possível que aqueles que filosofaram desse modo não tenham conseguido nada do que buscaram. Eu falei sobre isso mais acurada e completamente em outro lugar, mas como alguns são mais indóceis e lentos, devem ser advertidos com mais frequência. Não somos daqueles que acreditam que nada há que seja verdadeiro, mas daqueles que dizem que há algumas falsidades tão misturadas com as verdades, tão semelhantes às verdades, que não há indícios seguros para julgar e assentir. Disso se segue que muitas coisas são prováveis, ainda que não evidentes, e parecem tão distintas e ilustres que o sábio pode reger sua vida por elas (*Nat. D.*, 1, 11-12).⁴⁰

³⁸ Ver Brittain e Osorio (2022) sobre a metodologia de Cícero, especialmente na *philosophica*, ou seja, as obras teóricas datadas entre 46 e 44.

³⁹ Uma visão geral da Academia na época de Cícero pode ser vista em Brittain (2007) e, especialmente, Capello (2019).

⁴⁰ *Vt haec in philosophia ratio contra omnia disserendi nullamque rem aperte iudicandi profecta a Socrate repetita ab Arcesila confirmata a Carneade usque ad nostram uiguit aetatem; quam nunc prope modum orbam esse in ipsa Graecia intellego. quod non Academiae uitio sed tarditate hominum arbitror contigisse. nam si singulas disciplinas percipere magnum est, quanto maius omnis; quod facere is necesse est quibus propositum est veri reperiendi causa et contra omnes philosophos et pro omnibus dicere. Cuius rei tantae tamque difficilis facultatem consecutum esse me non profiteor, secutum esse prae me fero. Nec tamen fieri potest ut qui hac ratione philosophentur hi nihil habeant quod sequantur. Dictum est omnino de hac re alio loco diligentius, sed quia nimis indociles quidam tardique sunt admonendi uidentur saepius. Non enim sumus ii quibus nihil uerum esse uideatur, sed ii qui omnibus ueris falsa quaedam adiuncta esse dicamus tanta similitudine ut in iis nulla insit certa iudicandi et adsentienti nota. Ex quo existit et illud, multa esse probabilia quae, quamquam non perciperentur, tamen, quia uisum quendam haberent insignem et inlustrem, his sapientis uita regeretur*

Cícero declara Sócrates como fundador do método acadêmico e remete o leitor às teses distintas de Arcesilaus e Carnéades sobre a suspensão do julgamento.⁴¹ A menção aos *Academica* lhe permite ponderar que ele tenta aplicar o método com rigor, distinguir o que é nitidamente falso e não aceitar como verdade qualquer reivindicação, e seguir o que lhe parece *probabile*. Visa-se ao entendimento de cada doutrina em seus próprios termos, mas também a detecção das suas inconsistências, mesmo das teses que podem ser temporariamente endossadas como *probabilia*, o que exige dedicação ao estudo e um grande esforço intelectual, já que é muito mais simples e fácil seguir um mestre ou uma doutrina dogmática. Este é um convite para seu leitor receber o diálogo que se segue com a mente aberta, sem preconceções, observando criticamente as disputas representadas para chegar a julgamentos fundamentados não na autoridade de um mestre, não em preceitos doutrinários, mas na razão. E, se não chegar a uma conclusão provável, deve-se suspender o julgamento e viver sem falsas crenças.

Conclusão

Cícero defendeu a Nova Academia e seus métodos como um elemento valioso na educação de seus pares.⁴² Vivendo em estreito contato com destacados filósofos de seu tempo, ele não reivindicou o título de filósofo para si mesmo, mas sua obra foi inovadora e influente em diversos sentidos, promovendo a filosofia como algo factível e benéfico para outros povos que não os gregos. Combinando sua formação de alto nível, seus dotes intelectuais e sua prática política, ele confrontou as escolas filosóficas de seu tempo com extrema competência.

Em sua obra, se Cícero reconhecia o valor do estoicismo em questões morais e religiosas, também considerava a excessiva austeridade de seus seguidores algo incompatível com seu ideal de urbanidade e moderação na vida política e social, como visto no *Pro Murena*. No caso do epicurismo, as coisas eram significativamente mais tensas. Cícero conhecia muito bem a doutrina epicurista, não só por seus estudos com Fedro, mas pela convivência com seus amigos epicuristas, a começar por Ático. Mas, para Cícero, o epicurismo não era adequado aos romanos por ameaçar, especialmente, o engajamento político e a ética romana. Cícero polemiza com o que considerava dogmático e irremediavelmente não-romano nessas doutrinas, e apresenta a Nova

(Cic., *Nat. D.*, 1, 11-12). Tradução baseada nas edições de Auvray-Assayas (2002) e Rackkam (1994).

⁴¹ Arcesilaus foi o escolarca da Academia a iniciar o longo debate com Zenão e os estoicos sobre o assentimento (as impressões catalépticas) e a defender a suspensão radical do julgamento, enquanto a posição de Carnéades, *grosso modo*, permite decidir uma questão, após uma investigação rigorosa, pelo que é persuasivo: ver nota 33.

⁴² Cf. *De Or.*, 3, 57; *Luc.*, 8; *Brut.*, 119; *Tusc.*, 2, 5-9; *Fin.*, 5, 10; e, especialmente, *Nat. D.*, 1, 10.

Academia como um remédio contra os quase antissociais estoicos, como o rígido Catão, e os seguidores de Epicuro que primavam pelo hedonismo, como Pisão e, mesmo, o refinado Filodemo.

O neoacadêmico Cícero confere a cidadania romana às doutrinas de Platão e Aristóteles e, especialmente, aos métodos da Nova Academia, que permitem que se chegue não à verdade, simplesmente inalcançável, mas ao *probabile*, por meio do pensamento crítico, e não a autoridade seja de que mestre for. A Nova Academia, para Cícero, oferecia as melhores técnicas retóricas e os instrumentos intelectuais adequados a um romano digno do nome.

Referências

Documentação textual

- CASSIUS DIO. *Roman History: Books 46-50*. Translated by E. Cary. Cambridge: Harvard University Press, 1917. v. V.
- CICERO. *De natura deorum, Academica*. Translated by H. Rackham. Cambridge: Harvard University Press, 1994.
- CICERO. *On moral ends*. Edited by Julia Annas and translated by Raphael Woolf. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- CICERO. *Orations. In Catilinam 1-4. Pro Murena. Pro Sulla. Pro Flacco*. Translated by C. Macdonald. Cambridge: Harvard University Press, 1974.
- CICERO. *Orations. Pro Milone. In Pisonem. Pro Scauro. Pro Fonteio. Pro Rabirio Postumo. Pro Marcello. Pro Ligario. Pro Rege Deiotaro*. Translated by N. H. Watts. Cambridge: Harvard University Press, 1931.
- CICÉRON. *La nature des dieux*. Traduit et commenté par Clara Auvray-Assayas. Paris: Les Belles Lettres, 2002.
- FILODEMO. *Epigrammi scelti: Anthologia Palatina*. Edited by M. Gigante. Napoli: Bibliopolis, 1988.
- MARCO TÚLIO CÍCERO. *Os limites dos bens e dos males*. Traduzido por Bruno Fregni Bassetto. Uberlândia: EDUFU, 2018.
- PHILODÈME DE GADARA. *Sur la mort: livre IV*. Texte établi, traduit et annoté par Daniel Delattre. Paris: Les Belles Lettres, 2022.
- PLUTARCH. *Lives: Demosthenes and Cicero. Alexander and Caesar*. Translated by B. Perrin. Cambridge: Harvard University Press, 1919. v. II.

Obras de apoio

- ADAMS, J. N. *Bilingualism and the Latin Language*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- AUBERT-BAILLOT, S. *Le grec et la philosophie dans la correspondance de Cicéron*. Turnhout:Brepols, 2021.
- AUVRAY-ASSAYAS, C. *Cicéron*. Paris: Les Belles Lettres, 2006.
- BARAZ, Y. *A written Republic: Cicero's philosophical politics*. Princeton: Princeton University Press, 2012.
- BARNES, J., GRIFFIN, M. (ed.). *Philosophia Togata II: Plato and Aristotle at Rome*. Oxford: Oxford University Press, 1997.
- BELTRÃO, C. 'Species deorum': imagens e conhecimento em Cícero. In: BELTRÃO, C.; SANTANGELO, F. (ed.). *Estátuas na religião romana*. Coimbra: Imprensa Universidade de Coimbra, 2020, p. 81-99.
- BELTRÃO, C. Construindo a filosofia "clássica": Cícero e o Epicurismo, *Archai*, n. 30, p. 1-24, 2020.
- BELTRÃO, C. Mulheres intelectuais em Cícero: o caso de Caerellia. In: BELTRÃO, C.; CUCHET, V. S. (ed.). *De caso a caso: a regra e a exceção*. Coimbra: Universidade de Coimbra, 2024, p. 151-166.
- BISHOP, C. *Cicero, Greek learning, and the making of a Roman Classic*. Oxford: Oxford University Press, 2019.
- BRITAIN, C. Middle Platonists on Academic Scepticism. In: SHARPLES, R. W.; SORABJI, R. (ed.). *Greek and Roman Philosophy (100 BC – 200 AD)*. London: University of London, 2007, p. 297-315. v. II.
- BRITAIN, C. *Philo of Larissa: the last of the academic sceptics*. Oxford: Oxford University Press, 2001.
- BRITAIN, C., OSORIO, P. The Ciceronian dialogue. In: ATKINS, J. W.; BÉNATOUÏL, T. (ed.). *The Cambridge companion to Cicero's Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2022, p. 25-42.
- CAPELLO, O. *The School of Doubt: Skepticism, History and Politics in Cicero's Academica*. Leiden: Brill, 2019.
- CRAIG, C. P. Cato's stoicism and the understanding of Cicero's speech for Murena. *Transactions of the American Philological Association*, v. 116, p. 229-239, 1986.
- DELATTRE, D. Vers une reconstruction de l'esthétique musicale de Philodème. In: AUVRAY-ASSAYAS, C.; DELATTRE, D. (ed.). *Cicéron et Philodème: la polémique en philosophie*. Paris: Rue d'Ulm, 2001, p. 371-384.

- DIELS, H. *Doxographi Graeci*. Berlin: G. Reimeri, 1879.
- DILLON, J. M. *The question of Eclecticism: studies in Late Greek Philosophy*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1988.
- FERRARY, J.-L. Réponse à Carlos Lévy. In: AUVRAY-ASSAYAS, C.; DELATTRE, D. (ed.). *Cicéron et Philodème: la polémique en philosophie*. Paris: Rue d'Ulm, 2001, p. 77-84.
- FERRARY, J.-L. Réponse à Miriam Griffin. In: AUVRAY-ASSAYAS, C.; DELATTRE, D. (ed.). *Cicéron et Philodème: la polémique en philosophie*. Paris: Rue d'Ulm, 2001, p. 101-105.
- GIGANTE, M. Philodème dans l'histoire de la littérature grecque. In: AUVRAY-ASSAYAS, C.; DELATTRE, D. (ed.). *Cicéron et Philodème: la polémique en philosophie*. Paris: Rue d'Ulm, 2001, p. 23-50.
- GILBERT, N. *Among friends: Cicero and the Epicureans*. Toronto: Toronto University Press, 2015.
- GILDENHARD, I. *Paideia romana: Cicero's Tusculan Disputations*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.
- GORMAN, R. *The Socratic method in the dialogues of Cicero*. Stuttgart: Franz Steiner, 2005.
- GRIFFIN, M. Piso, Cicero and their Audience. In: AUVRAY-ASSAYAS, C.; DELATTRE, D. (ed.). *Cicéron et Philodème: la polémique en philosophie*. Paris: Rue d'Ulm, 2001, p. 85-99.
- GRIFFIN, M., BARNES, J. (ed.). *Philosophia togata I: essays on Philosophy and Roman society*. Oxford: Oxford University Press, 1989.
- GURD, S. *Work in progress, literary revision as social performance in Ancient Rome*. Oxford: Oxford University Press, 2012.
- HADDAD, A. B. O drama da recepção: Cícero e a Academia. *Phoînix*, v. 28, n. 2, 2022, p. 123-139.
- HALL, J. *Politeness and Politics in Cicero's Letters*. Oxford: Oxford University Press, 2009.
- HATZIMICHALI, M. The texts of Plato and Aristotle in the First Century BC. In: M. SCHOFIELD, M. (ed.). *Aristotle, Plato, and Pythagoreanism in the First Century BC: new directions for Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013, p. 1-27.
- HENDERSON, J. From ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ to PHILOSOPHIA: Classicism and Ciceronianism. In: PORTER, J. I. (ed.). *Classical Pasts: the Classical tradition of Ancient Greece and Rome*. Princeton: Princeton University Press, 2006, p. 173-203.
- HINE, H. Philosophy and *philosophi*: from Cicero to Apuleius. In: WILLIAMS, G. D.; VOLK, K. (ed.). *Roman reflections: studies in Latin Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 2016, p. 13-29.

- HOUSTON, G. W. *Inside Roman libraries: book collections and their management in Antiquity*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2014.
- HUTCHINSON, G. O. *Greek into Latin: frameworks and contexts for intertextuality*. Oxford: Oxford University Press, 2013.
- JANKO, R. Philodème et l'esthétique de la poésie. In: AUVRAY-ASSAYAS, C.; DELATTRE, D. (ed.). *Cicéron et Philodème: la polémique en philosophie*. Paris: Rue d'Ulm, 2001, p. 283-296.
- KARAMANOLIS, G. E. *Plato and Aristotle in agreement? Platonists on Aristotle from Antiochus to Porphyry*. Oxford: Oxford University Press, 2006.
- KÖNIG, J., WOOLF, G. (ed.). *Authority and expertise in Ancient scientific culture*. Cambridge: Cambridge University Press, 2017.
- KROSTENKO, B. A. *Cicero, Catullus, and the Language of social performance*. Chicago: Chicago University Press, 2001.
- LEHOUX, D. *What did the Romans know? An inquiry into science and worldmaking*. Chicago: Chicago University Press, 2012.
- LÉVY, C. *Cicero academicus: recherches sur les académiques et sur la philosophie cicéronienne*. Rome: École Française de Rome, 1992.
- LÉVY, C. Cicéron et l'épicurisme: la problématique de l'éloge paradoxal. In: AUVRAY-ASSAYAS, C.; DELATTRE, D. (ed.). *Cicéron et Philodème: la polémique en philosophie*. Paris: Rue d'Ulm, 2001, p. 61-75.
- LONG, A. A.; SEDLEY, D. *The Hellenistic Philosophers I*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.
- MASO, S. *Cicero's Philosophy*. Berlin: De Gruyter, 2022.
- MASO, S. *Grasp and dissent: Cicero and Epicurean Philosophy*. Turnhout: Brepols, 2015.
- MCCONNELL, S. *Philosophical Life in Cicero's Letters*. Cambridge: Cambridge University Press, 2014.
- MOATTI, C. *La raison de Rome: naissance de l'esprit critique à la fin de la République (Ile-ler s. avant J.-C.)*. Paris: Seuil, 1997.
- MOMMSEN, T. *The History of Rome*. London: R. Bentley, 1886.
- MORELLO, R. Writer and Addressee in Cicero's Letters. In: STEEL, C. (ed.). *The Cambridge Companion to Cicero*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013, p. 196-214.
- POWELL, J. G. F. (ed.). *Cicero the Philosopher*. Oxford: Oxford University Press, 1995.
- REINHARDT, T. Cicero's Academic Skepticism. In: ATKINS, J. W.; BÉNATOUÏL, T. (ed.). *The Cambridge companion to Cicero's Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2022, p. 103-119.

- SANT'ANGELO, M. N. E. *De rerum natura*: Lucrécio e a religião romana. Rio de Janeiro: Nau, 2024.
- SCHOFIELD, M. Writing Philosophy. In: STEEL, C. (ed.) *The Cambridge companion to Cicero*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013, p. 73-87.
- SEDLEY, D. N. (ed.), *The Philosophy of Antiochus*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.
- SEDLEY, D. Philosophical Allegiance in the Graeco-Roman World. In: GRIFFIN, M. T.; BARNES, J. (ed.). *Philosophia togata I*. Oxford: Oxford University Press, 1989, p. 97-119.
- SKVIRSKY, A. Doubt and Dogmatism in Cicero's *Academica*. *Archai*, n. 27, p. 1-21, 2019.
- STROUP, S. C. *Catullus, Cicero, and a Society of Patrons*: the generation of the text. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
- TARRANT, H. *Scepticism or Platonism?* The Philosophy of the fourth academy. Cambridge: Cambridge University Press, 1985.
- TSOUNA, V. Cicéron et Philodème: quelques considérations sur l'éthique. In: AUVRAY-ASSAYAS, C.; DELATTRE, D. (ed.). *Cicéron et Philodème*: la polémique en philosophie. Paris: Rue d'Ulm, 2001, p. 159-172.
- USENER, H. *Epicurea*. Leipzig: Teubner, 1887.
- VAN DER WALD, R. What a funny consul we have: Cicero's dealing with Cato Uticensis and prominent friends in opposition. In: BOOTH, J. (ed.). *Cicero on the Attack*: invective and subversion in the orations and beyond. Swansea: The Classical Press of Wales, 2007, p. 183-205.
- VOLK, K. *The Roman Republic of Letters*: scholarship, philosophy, and politics in the Age of Cicero and Caesar. Princeton: Princeton University Press, 2021.
- VON ARNIM, H. *Stoicorum Veterum Fragmenta*: chrysippi fragmenta logica et physica. Leipzig: Teubner, 1903. v. II.
- VON ARNIM, H. *Stoicorum Veterum Fragmenta*: chrysippi fragmenta moralia. Leipzig: Teubner, 1903. v. III.
- VON ARNIM, H. *Stoicorum Veterum Fragmenta*: quo indices continentur. Leipzig: Teubner, 1924. v. IV.
- VON ARNIM, H. *Stoicorum Veterum Fragmenta*: Zeno et zenonis discipuli. Leipzig: Teubner, 1905. v. I.
- WHITE, P. *Cicero in Letters*: Epistolary Relations of the Late Republic. Oxford: Oxford University Press, 2010.
- WOOLF, R. *Cicero*: the Philosophy of a Roman Sceptic. London: Routledge, 2015.

WOOLF, R. Cicero's Academy Award. In: DIAZ, C.; SCHUBERT, C. (ed.). *Zwischen Skepsis und Staatskult: neue perspektiven auf Ciceros 'De natura deorum'*. Stuttgart: Franz Steiner, 2022, p. 129-146.

ZETZEL, J. E. Philosophy is in the streets. In: WILLIAMS, G. D.; VOLK, K. (ed.). *Roman reflections: studies in Latin Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 2016, p. 50-82.

Entre a filosofia e a sofística: o caso de Dion de Prusa (séculos I e II)

*Between Philosophy and Sophistry: the case of Dio of Prusa
(1st and 2nd Centuries)*

Esdra Erlacher*

Resumo: As fontes textuais, epigráficas e materiais do Império Romano revelam-nos que era comum, no contexto do Principado, encontrar sofistas, filósofos e *rhetores* circulando pelas *póleis* e *civitates*. Muito embora saibamos que a filosofia e a sofística eram domínios de conhecimento distintos, contando com professores e centros de ensino próprios, na prática, muitas vezes, suas fronteiras tornavam-se fluidas, de modo que um mesmo indivíduo podia desempenhar o papel de sofista e filósofo de forma concomitante. Um caso exemplar é o de Dion de Prusa, classificado, desde a Antiguidade ora como sofista, ora como filósofo. Tendo em vista as diferentes identidades atribuídas ao autor, nosso objetivo, no presente artigo, é discutir, tomando como base os discursos de Dion, sobre como a sofística e a filosofia foram tratadas em seus discursos e como o próprio orador desejava ser reconhecido.

Abstract: The textual, epigraphic, and material sources of the Roman Empire reveal to us that it was common, in the context of the Principate, to find sophists, philosophers, and rhetors circulating through the *poleis* and *civitates*. Although we know that philosophy and sophistry were distinct domains of knowledge, with their own teachers and educational centers, in practice, their boundaries often became fluid, so that the same individual could simultaneously play the role of both sophist and philosopher. An exemplary case is that of Dio of Prusa, who has been classified since Antiquity sometimes as a sophist, sometimes as a philosopher. Considering the different identities attributed to the author, our objective in this article is to discuss, based on Dio's speeches, how sophistry and philosophy were addressed in his discourses and how the orator himself wished to be recognized.

Palavras-chave:

Império Romano;
Principado;
sofistas;
filósofos;
Dion de Prusa.

Keywords:

Roman Empire;
High Empire;
sophists;
philosophers;
Dio of Prusa.

Recebido em: 01/04/2025
Aprovado em: 06/06/2025

* Doutoranda pelo Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Espírito Santo (Ufes), sob a supervisão do prof. Dr. Gilvan Ventura da Silva. Mestre e graduada em História pela Ufes. Integrante do Laboratório de Estudos sobre o Império Romano (Leir/seção ES).

Introdução

As fontes textuais, epigráficas e materiais do Império Romano, no contexto do Principado, revelam-nos a existência de uma série de indivíduos, classificados como filósofos, sofistas e *rhetores*, que circulavam pelas *civitates* e *póleis* desempenhando diferentes atividades. Dentre elas, podemos destacar a mediação de conflitos das cidades e destas com a administração imperial, o envolvimento em embaixadas ou a sua liderança, a atuação como evergetas edilícios, a participação ativa como conselheiros reais ou a instrução das comunidades urbanas mediante os discursos públicos.

De modo bastante simplificado, e apenas como forma de tornar mais didático o tema, poderíamos dizer que um filósofo era aquele que desenvolvia as doutrinas de uma das principais tradições filosóficas corrente em seu tempo – no Principado, o estoicismo, o epicurismo e o platonismo. Normalmente, esse indivíduo possuía um pequeno grupo de pupilos para quem transmitia os conhecimentos.

Já os sofistas, versados na *paideia*, eram indivíduos que realizavam exposições diante de audiências ampliadas. Estes eram, geralmente, profissionais lembrados pela capacidade de improvisar discursos e pela excelência em usar as palavras da maneira mais adequada. No entanto, o termo sofista podia ter conotações negativas graças a alguns autores, como Platão, o que fez com que certos indivíduos evitassem tal designação, preferindo ser qualificados como *rhetores*. Para alguns, a sofística não passaria de uma disciplina verborrágica, de modo que seus praticantes seriam charlatães ou impostores, preocupados somente com a aparência e sem nenhuma relevância política, daí a preferência pelo termo rétor (Jones, 1978, p. 9).

De acordo com determinados autores, como Bowersock (1969) e Bowie (1970), no entanto, haveria certa distinção entre o sofista e o *rhetor*. Bowie (1970, p. 5) explica que o termo sofista se aplicaria, muitas vezes, aos professores de retórica (*rhetores*), cujo nível de especialização lhes permitia realizar apresentações públicas. Desse modo, o *rhetor* seria o professor de eloquência, ao passo que o sofista seria um hábil orador público. Muitas vezes, o *rhetor* se tornava um sofista quando atingia uma competência elevada para realizar exposições retóricas para grandes audiências.

Cumprе destacar, porém, que nem sempre é fácil classificar um autor como sofista, filósofo ou *rhetor* (Stanton, 1973, p. 353 e ss.). Bowersock (1969) afirma que, na época imperial, um orador poderia desempenhar tais papéis de forma concomitante. O autor defende, no entanto, maior proximidade entre o praticante da sofística e o da

filosofia e maior diferenciação entre o sofista e o *rhetor*.¹ Tal hipótese é aceita, ao menos em determinadas ocasiões, por Sidebottom (2009). No presente texto, interessa-nos refletir mais sobre as pretensas diferenciações entre a sofística e a filosofia, uma vez que Dion de Prusa, autor sobre quem falaremos adiante, foi classificado ora como sofista, ora como filósofo.

Conforme argumenta Silva (2014, p. 176), sofistas e filósofos detinham, em muitos casos, a mesma formação, podendo realizar performances públicas e ensinar. Os sofistas tinham competência para organizar disputas filosóficas, ao passo que os filósofos podiam declamar composições, embora a primeira função coubesse mais a um filósofo e a segunda, a um sofista. De acordo com Anderson (1993, p. 134), era comum que os indivíduos estudassem tanto filosofia quanto retórica e, embora se dedicassem às duas disciplinas de modo similar, acabavam por se identificar com uma ou outra. Desse modo, sofística e filosofia nunca se divorciaram totalmente, nem do ponto de vista social, nem do intelectual.

Jones (1978, p. 9) também argumenta que a filosofia e a sofística, embora fossem domínios de conhecimento distintos, contando com professores e centros de ensino próprios, na prática, muitas vezes se sobrepunham. Os filósofos, por exemplo, não raro ensinavam e declamavam, o que os obrigava a recorrer ao estilo e às estruturas linguísticas próprias da sofística. Por isso, parece-nos, que as fronteiras entre esses campos do saber eram bastante fluidas.

Nathália Gachallová (2015), de igual modo, problematiza as diferenças entre a filosofia e a sofística, nos primeiros séculos do Principado, e o suposto conflito entre as duas disciplinas, que teria se originado nos tempos de Platão e Aristóteles. A autora argumenta que, embora muitas pesquisas apontem para a existência de uma tensão entre filósofos e sofistas desde o período clássico até a Antiguidade Tardia,² investigações recentes têm demonstrado que havia grande tendência de esses campos de saber confluírem, indicando assim que as fronteiras entre quem seria o praticante de filosofia e quem seria o de sofística não eram tão delimitadas como à primeira vista se poderia

¹ Para Bowersock (1969, p. 12), seria mais difícil diferenciar o sofista do *rhetor* do que propor uma diferenciação entre o praticante da sofística e o da filosofia. Segundo o autor, está claro, a partir de vários textos, que havia alguma distinção entre os títulos *rhetor* e *sophistês*. Filóstrato, por exemplo, em certas ocasiões, evitou deliberadamente a palavra sofista ao se referir a determinados indivíduos. Silva (2014, p. 187-188) também defende que, na obra *Vitae Sophistarum*, Filóstrato (*Vitae Sophistarum*, I, 513; II, 564; II, 591) utiliza os termos *rhetor* e sofista de forma distinta, de modo que o valor do sofista seria maior do que o do *rhetor*.

² Para Bowersock (1969, p. 11), por exemplo, não há dúvida de que existia rivalidade entre filósofos e *rhetoires*, embora tal autor concorde que um mesmo indivíduo podia combinar os papéis de ambos os campos do saber. Karadimas (1996) também destaca os conflitos entre filósofos e *rhetoires* e exclui qualquer possibilidade de mescla mútua entre as duas disciplinas.

supor.³ Assim, não era incomum que um mesmo indivíduo se especializasse tanto em filosofia quanto em retórica.

Marco Aurélio, o imperador filósofo, por exemplo, sempre estudou retórica e ouviu conferências de sofistas famosos, apesar de seu crescente interesse pela filosofia. Gachallová (2015, p. 23) defende que, na Antiguidade, apresentar-se como filósofo ou sofista dizia respeito muito mais a determinada construção de uma identidade, de uma imagem, do que a uma opção profissional definida, já que o aprofundamento em filosofia, por exemplo, não implicava rejeição à sofística e vice e versa. Além disso, os ataques de um ou outro indivíduo à filosofia ou à retórica, frequentes no mundo antigo, destinavam-se, em geral, a provocar um oponente, não exprimindo, pois, um conflito entre ambas as disciplinas (Gachallová, 2015, p. 24).

Outro caso exemplar é o de Dion Cássio, que acreditava ser perfeitamente possível que um indivíduo se dedicasse à filosofia e à sofística,⁴ o que corrobora a hipótese da sobreposição das funções próprias do sofista e do filósofo no Império Romano. É o que se conclui de uma passagem em que o autor aborda o desentendimento entre Júlia Domna e o prefeito do pretório Plautiano como justificativa para que a imperatriz passasse a se cercar por sofistas e filósofos. Segundo Dion Cássio (*História Romana*, LXVII, 15, 7): “Por esta razão, ela [Júlia Domna] começou a estudar filosofia e passava seus dias na companhia de sofistas”.

Filóstrato (*Vit. Soph.*, I, 480) tinha uma opinião semelhante àquela de Dion Cássio, pois afirmava que a sofística antiga deveria ser considerada uma retórica que se dedicava à filosofia, já que os sofistas tratavam dos mesmos temas que os filósofos. Quanto a isso, Silva (2014, p. 178) demonstra que os sofistas mencionados na *Vitae Sophistarum* eram alunos de filósofos, assim como também os filósofos frequentaram as escolas dos sofistas e *rhetoires*.

Conforme destaca Bowersock (1969), a confluência entre sofística e filosofia é testificada por uma variedade de fontes, tanto textuais quanto materiais. Em um epigrama

³ Segundo a autora, Platão, no famoso diálogo *Protágoras*, descreve certo orador como um impostor que iludia jovens a segui-lo e refere-se aos discípulos de tal homem como ingênuos encantados que o seguiam feito animais (Plato, *Prt.* 315a–b). Essa passagem, decerto, é bem sugestiva sobre a opinião do filósofo grego para com os sofistas. Entretanto, o próprio Platão, nas palavras de Gachallová, fornece evidências que refutam essa interpretação. No mesmo diálogo, Sócrates utiliza Homero para persuadir Protágoras a cooperar e sugere que as duas profissões deviam caminhar juntas para alcançar o objetivo comum de encontrar a verdade (Pl. *Prt.* 348c–d). Além disso, a autora afirma que Platão utilizava métodos sofísticos para promover suas próprias ideias e que ele não dispensava as ferramentas retóricas. Nesse sentido, tais evidências demonstram que as relações entre sofística e filosofia não eram tão conflituosas como pode parecer a princípio (Gachallová, 2015, p. 21).

⁴ Dion Cássio nasceu entre 163 e 164, na cidade de Niceia, localizada na província do Ponto-Bitínia. Tal autor provinha de uma família abastada e bastante influente na política local. Seu pai, Cássio Aproniano, foi senador consular e governador de três províncias imperiais. Segundo Esteves (2019, p. 196), é possível que Dion tenha estudado com algum *rhetoire* grego na Ásia Menor ou em Roma.

de Atenas, extraído de uma inscrição, por exemplo, um homem é declarado *rhetor* em sua fala e filósofo em seu pensamento (*Epigrammata Graeca*, 106).⁵ Além disso, na inscrição da base de uma estátua encontrada em um asclépio de Atenas, erguida aproximadamente em meados do século III, encontramos a menção a Tito Flávio Glauco, que é descrito da seguinte forma:

[...] Por decreto do Conselho do Areópago, esta estátua de Quinto Estácio Themístocles, de Cholleidai, [...] foi erguida por Tito Flávio Glauco, de Maratona, **poeta, rhetor e filósofo**, *advocatus fisci*, tendo servido com distinção como guardião das chaves do deus [...] (*Inscriptiones Graecae*, II, 3704, grifo nosso).

Considerando o que foi discutido até aqui, é de nosso interesse, no presente artigo, refletir sobre as diferentes identidades atribuídas a Dion de Prusa, um autor que viveu, aproximadamente, entre 40 e 120,⁶ tendo obtido bastante notoriedade como orador, sofista e filósofo, na medida em que percorreu diversas *civitates* e *póleis* dispersas pelo Império Romano, proclamando seus discursos sobre os mais variados temas. Desde a Antiguidade, no entanto, há bastante imprecisão sobre quem seria tal personagem, de modo que ela é apresentada ora como sofista, ora como filósofo. Portanto, nossa investigação pretende iluminar este tema, uma vez que classificar os autores ou nos informar sobre como eles foram classificados ao longo do tempo faz parte da operação historiográfica, permitindo-nos decodificar as fontes.

Dion de Prusa: breves notas biográficas

Antes de refletirmos sobre as múltiplas classificações atribuídas a Dion de Prusa, vale a pena apresentar alguns de seus dados biográficos. Ao que tudo indica, tal personagem teria nascido entre 40 e 50, na região da província do Ponto-Bitínia e falecido entre 110 e 120.

Por meio das epístolas de Plínio, o Jovem, (*Ep.* X, 81, 82) temos a informação de que o orador era conhecido por seus contemporâneos como *Cocceianus Dion* (grafia utilizada por Plínio) ou *Cocceiani Dionis* (grafia utilizada por Trajano). Certos autores (Momigliano, 1969, p. 257; Moles, 1978, p. 86; Berry, 1983, p. 71) acreditam que tal *cognomen* seria um indicativo de que Dion teria recebido cidadania romana sob o governo de Nerva

⁵ Este epigrama foi coletado por Georg Kaibel (1878). O autor reuniu uma série de epigramas gregos extraídos de inscrições em pedra, o que deu origem a obra *Epigrammata Graeca ex lapidibus collecta*, publicada em 1878. Trata-se de uma edição crítica que reúne epigramas encontrados em monumentos, lápides, estelas funerárias, dedicatórias e inscrições votivas da Grécia antiga e do mundo helenístico-romano.

⁶ Todas as datas mencionadas no texto referem-se ao período posterior ao nascimento de Cristo, com exceção daquelas que são acompanhadas pela grafia a.C.

(*Cocceius Nerva*), entre 96 e 98, uma vez que, em Roma, era comum a adoção dos nomes dos patronos responsáveis pela concessão da cidadania a determinado indivíduo.

Dion fazia parte de uma importante e abastada família de Prusa. Mesmo com escassas informações, temos notícia de que seu pai era um homem influente que teria conseguido acumular fortuna considerável por meio do comércio de longa distância e do empréstimo de dinheiro a juros. Seu avô materno também parece ter sido uma figura proeminente, atuando como benfeitor local, o que teria lhe rendido alguma proximidade com um dos imperadores, provavelmente Cláudio (Dio Chrysostom, *Or.* 46, 4), de quem teria recebido cidadania romana. Caso essas informações sejam verídicas, a mãe de Dion parece ter vindo de uma linhagem célebre de Prusa.

Em virtude de sua condição financeira privilegiada, o orador teria tido acesso a uma educação de primeira linha. Ao que tudo indica, na década de 60, dirigiu-se a Roma, onde estudou, provavelmente, com o filósofo estoico Caio Musônio Rufo (Moles, 1978, p. 82; Nielsen, 2008, p. 121).⁷ Esse fato pode ter ocorrido no final do governo de Nero (Morocho Gayo, 1988, p. 19).

A partir da década de 70, Dion realizou uma série de viagens pelas *civitates* e *póleis* do Império Romano, como foi o caso de Rodes (*Or.* 31) e Alexandria (*Or.* 32), onde o autor pronunciou orações públicas visando a corrigir determinadas condutas dos cidadãos no ambiente urbano. Nesse período, nota-se a consolidação da posição de Dion como um orador de carreira, que desfrutava de elevada fama e reputação. Por conta disso, acabou estabelecendo conexões com a aristocracia romana, sendo identificado por alguns autores como amigo e conselheiro dos imperadores, especialmente os da dinastia flaviana (Momigliano, 1969, p. 259; Moles, 1978, p. 84; Nielsen, 2008, p. 121).

Uma das conexões mais emblemáticas foi a de Dion com Flávio Sabino, que era primo e, ao mesmo tempo, genro de Tito (79-81) e também primo de Domiciano (81-96). De acordo com Suetônio (*Domitianus*, 530), em 82, Sabino foi sentenciado à morte a mando de Domiciano porque, no dia das eleições consulares, o arauto, errando o título, o havia anunciado como imperador em vez de côsul designado. Desse modo, Sabino foi acusado de conspiração.

Dissemos que a relação com Sabino foi marcante para a trajetória de Dion, pois, conforme diversos pesquisadores postulam (Jones, 1978, p. 46; Nielsen, 2008, p. 121),

⁷ Acredita-se que Dion tenha conhecido Musônio Rufo quando o filósofo viajou para a Ásia Menor em companhia de Rubélio Plauto, em 60. Contudo, Dion teria se tornado seu aluno apenas em Roma, para onde Musônio retornou em 62, quando Rubélio foi executado. O filósofo, entretanto, foi exilado para a ilha de Gyaros, em 65, por Nero. Desse modo, conjectura-se que Dion tenha estudado com o professor no período de 62 a 65 (Moles, 1978, p. 86).

devido à proximidade com Sabino nosso autor foi punido com o exílio da Península Itálica e do Ponto-Bitínia.⁸

Segundo Nielsen (2008, p. 121), Dion foi banido mediante uma sentença de *relegatio*. A *relegatio* implicava que parte do patrimônio poderia ser confiscado, permanecendo o restante sob domínio e controle do sentenciado, além de o condenado ser impedido de transitar por determinadas regiões/províncias. Os efeitos da sentença poderiam ser temporários ou vitalícios (Silva, 2020, p. 44). Jones (1978, p. 46) também concorda com essa hipótese, para quem Dion foi exilado mediante uma pena de *relegatio*, por meio da qual o sentenciado estava impedido de instalar-se na Península Itálica e na província do Ponto-Bitínia, sendo livre para se deslocar por outros locais e mesmo para falar em público. Ademais, os bens de Dion não teriam sido confiscados.

Vale lembrar que o exílio é um momento bastante marcante na trajetória de Dion. Isso porque tal episódio foi utilizado por diversos autores, da Antiguidade à contemporaneidade, conforme discutiremos no próximo tópico, como marco para uma mudança radical de vida do orador, o que teria influenciado diretamente sua conversão da sofística para a filosofia.

Após a morte de Domiciano, aproximadamente em 96, Dion consegue retornar a Prusa. Tão logo se restabeleceu em sua cidade natal, o autor envolveu-se em uma série de atividades políticas a nível local e provincial. Temos notícia de que, após 98, Dion passou a viajar pelas cidades do Ponto-Bitínia, pronunciando algumas de suas orações, como ocorreu em Nicomédia (*Or.* 38) e Niceia (*Or.* 39), onde o autor buscou estabelecer a *homonoia*,⁹ uma vez que ambas estavam disputando entre si por privilégios e títulos cívicos perante o Império. É provável que esse conflito fosse antigo, pois, por muito tempo, Nicomédia deteve o título de *metropolis* e Niceia o de “primeira cidade”. Contudo, durante o governo de Domiciano, foi permitido que Nicomédia adicionasse “primeira” à sua titulação inicial, o que não agradou aos cidadãos de Niceia, que não admitiam a perda da primazia daquela *pólis* (*Or.* 38, 35, 39).

Depois disso, por volta de 100, Dion visitou a cidade de Tarso, onde pronunciou dois discursos (*Or.* 33; *Or.* 34), tendo por objetivo admoestar o comportamento da população

⁸ Há alguma controvérsia a respeito da sentença aplicada a Dion. Ventrella (2009, p. 36-56), por exemplo, defende que o tipo de mobilidade forçada de Dion entre 82 e 96 não foi o exílio e sim uma fuga. A hipótese sustentada pelo autor é a de que o orador teria deixado voluntariamente Roma e vagado por regiões longínquas, temendo uma condenação à morte, uma vez que ele seria acusado de cumplicidade em uma conspiração contra Domiciano devido à sua amizade com Sabino.

⁹ De acordo com Jones (1978, p. 83) a *homonoia*, traduzida usualmente como concórdia, apresenta diferentes significados, a depender do contexto. Quando utilizada pelos escritores do período imperial, é melhor traduzida como oposta à *stasis* e implica a resolução de conflitos recentes ou disputas ainda não solucionadas, entre cidades diferentes ou entre os diferentes grupos de uma mesma comunidade (Sheppard, 1986, p. 230).

nos espaços da cidade, bem como a atitude hostil que os homens de lá mantinham com os romanos. Por conta disso, apesar da prosperidade, a *pólis* não gozava de boa reputação, pois era associada à imoralidade, luxúria, irritabilidade e falta de postura nos espaços públicos, o que motivou o autor a pronunciar suas orações.

Daí em diante, temos registros de uma série de atividades políticas de Dion visando a melhorias em Prusa. Uma de suas primeiras incumbências, nesse sentido, foi liderar, entre 99 e 100, uma embaixada instituída com o propósito de saudar Trajano.¹⁰ Segundo Jones (1978, p. 53), devido a esta embaixada, Prusa recebeu diversos favores imperiais, incluindo o direito de eleger novos membros para a *boulé* e o aumento da receita municipal. Ao que tudo indica, essa ocasião teria servido de inspiração para que Dion produzisse os discursos intitutados, postumamente, *Sobre a realeza* (Or. 1; Or. 2; Or. 3; Or. 4), nos quais aborda as virtudes e vícios dos bons e dos maus soberanos. Embora nenhum imperador seja citado nas orações, infere-se que estas tenham sido escritas de modo a contrapor Domiciano, o arquétipo do tirano, a Trajano, o *optimus princeps*.¹¹

Além disso, por conta própria, levou a cabo um projeto de reforma da sua *pólis* visando a oferecer instalações melhores à população. Segundo o que o autor nos conta por meio de um de seus discursos endereçados a Prusa, seu projeto arquitetônico envolvia a construção de fortificações, estaleiros e portos, o que, ao que tudo indica, não foi concretizado (Dio Chrys., Or. 65, 13). Ao contrário do que esperava, o orador sofreu severas críticas, sendo acusado de má administração das obras e corrupção, uma vez que a obra gerenciada por ele envolvia também recursos públicos (Plin., Ep. X, 81).

Supõe-se que Dion tenha passado seus últimos dias em Prusa, envolvido com seus projetos arquitetônicos e com os problemas daí decorrentes. No epistolário de Plínio, o Jovem, encontramos as últimas notícias de que dispomos acerca do orador. Considerando que Dion tenha nascido entre 40 e 50, deveria já contar com uma idade avançada quando se envolveu no imbróglio edílico em Prusa. Por isso, cremos que sua morte tenha ocorrido entre 110 e 120.

Dion de Prusa entre a filosofia e a sofística: problemas de classificação

Talvez pela dimensão extensa da obra de Dion de Prusa, composta por cerca de oitenta orações que versam sobre temas diversificados, os pesquisadores tenham

¹⁰ De acordo com Jones (1978, p. 52), é provável que esta embaixada tenha ocorrido entre 99 e 101, já que Trajano chegou em Roma em 99 e deixou a capital do Império novamente em 101 para participar das investidas militares contra os dácios, no Danúbio.

¹¹ Segundo Momigliano (1969, p. 256 e ss.), as orações 1 e 3, sem dúvida, foram pronunciadas perante o imperador, porém não existe nenhum indício de que os discursos 2 e 4 tenham sido endereçados a Trajano, uma vez que narram um diálogo imaginário entre figuras históricas.

atribuído identidades múltiplas ao autor, apresentando-o ora como um filósofo, ora como um sofista, ora como um filósofo dotado de habilidades retóricas. Tal imprecisão, no entanto, remonta à Antiguidade.

Uma das primeiras classificações de Dion foi realizada por Luciano de Samósata,¹² que viveu pouco depois de nosso orador, entre 125 e 190. Em *Sobre a morte do peregrino*,¹³ o autor (Luciano, *De morte Peregrini*, 18) descreve Dion como um filósofo que, ao lado de Musônio, Epiteto e outras personagens, foi banido por dizer o que pensava.

Em *Vitae Sophistarum*, uma espécie de biografia sumária dos sofistas, escrita por Filóstrato tempos depois,¹⁴ aproximadamente no século III, encontramos também uma tentativa de definição de Dion de Prusa. Para o autor (Philostr., *Vit. Soph.*, I, 7, 487, grifo nosso):

A Dion de Prusa **nem sei como chamá-lo por causa de sua perfeição em tudo**. Pois era um chifre de Amaltea, segundo dizem, uma confluência das características mais elevadas, era o melhor da oratória, esteve atento ao eco sonoro de Demóstenes e de Platão, assim como as pontes aumentam o tom dos instrumentos musicais. Dion acrescentava seu tom pessoal com veemente sensibilidade. Por outra parte, os discursos de Dion destacam de forma excelente um resumo das qualidades de seu espírito. Assim, advertiu, mais de uma vez, as cidades com problemas, sem parecer mordaz nem odioso, mas como quem continha a impetuosidade dos cavalos, com freio mais do que com açoites; ao contrário, elogiou as cidades bem governadas, não dava impressão de ensiná-las, mas de lhes mostrar que pereceriam se não mudassem. Ademais, o **tom de sua filosofia não era nem medíocre nem irônico, mas firmemente insistente, com um toque de delicadeza e de benevolência**. Era também talentoso para escrever histórias, como nos prova sua obra *Os getas*, ele viajou tão longe que foi até os getas, durante seu exílio. Em *O Euboico* e em o *Elogio ao papagaio*, Dion escreveu com cuidado sobre assuntos insignificantes. Não há muito valor nestas obras, são valiosas apenas como obras sofísticas, pois é próprio de um sofista tratar com seriedade tais coisas.

Como podemos perceber mediante a leitura do trecho acima, Filóstrato parecia considerar a classificação de Dion uma tarefa bastante difícil. Não é por acaso que o autor elogia a filosofia do orador e, logo em seguida, descreve parte da obra do biografado, em especial as orações *O Euboico* e *Elogio ao papagaio*, como produções sofísticas. Apesar da dificuldade, Filóstrato decidiu incluir Dion de Prusa em seu catálogo de sofistas, mas o classificou como um filósofo que pensava como um sofista e possuía habilidades

¹² Luciano nasceu em Samósata, capital do antigo reino de Comagena, situada a norte da Síria, na margem direita do Eufrates, aproximadamente em 125, e faleceu, possivelmente, em 181, em Alexandria, no Egito. Segundo Magueijo (2013, p. 11), a produção literária deste autor se desenvolveu, muito provavelmente, em um período de 40 anos, durante o qual escreveu cerca de 80 obras.

¹³ Trata-se de um texto escrito em forma de carta, destinado, muito provavelmente, a Crômio, um filósofo neoplatônico, que busca descrever a morte do filósofo cínico Peregrino Proteu (Magueijo, 2013).

¹⁴ Segundo Silva (2014, p. 65), a *Vitae Sophistarum* foi escrita no governo de Severo Alexandre (222-235) ou pouco tempo depois disso, o que significa que foi produzida no século III.

sofísticas. Para o autor, Dion era claramente um filósofo e o exílio que sofreu seria uma amostra da aversão de Domiciano ao seu pensamento filosófico. É isso que observamos na passagem adiante:

Ele [Dion] viveu na época em que Apolônio de Tiana e Eufrates de Tiro divulgavam sua filosofia e manteve uma relação amistosa com ambos, embora estivessem em desavença entre si, o que contrariava os princípios da filosofia. Não considero correto chamar sua permanência entre os getas de exílio, pois não lhe foi imposto que se exilasse; tampouco foi uma simples viagem, pois ele desapareceu, afastando-se dos olhos e ouvidos das pessoas, e exerceu diversas atividades em diferentes lugares por medo dos tiranos de Roma, que perseguiam todo tipo de filosofia (Philostr., *Vit. Soph.*, I, 7, 488).

Porém, o biógrafo reconhece em Dion características próprias dos sofistas, em especial a maneira como declamava e improvisava, o que podemos notar mediante a leitura do excerto a seguir, no qual Filóstrato enfatiza as habilidades retóricas do orador:

[...] E, certamente, o poder de persuasão desse homem [Dion] foi tal que fascinou até mesmo aqueles que não conheciam bem a cultura grega. Assim, o imperador Trajano o fez subir, em Roma, no carro dourado sobre o qual os Césares desfilavam triunfalmente após suas guerras e, voltando-se frequentemente para Dion, lhe dizia: 'O que me dizes? Não entendo, mas te amo como a mim mesmo'. Muito próprias do estilo sofístico são as imagens dos discursos de Dion, nas quais, ainda que ele exagere, [seu estilo sofístico] também é claro e adequado ao assunto (Philostr., *Vit. Soph.*, I, 7, 488).

Tempos depois, entre os séculos IV e V, Sinésio de Cirene, bispo de Ptolemais, criticou severamente a visão de Filóstrato sobre Dion de Prusa.¹⁵ Na obra *Dion, sobre o discurso de si mesmo*, Sinésio elabora um esboço da trajetória do orador e da sua formação filosófica.¹⁶ Para Sinésio, a carreira de Dion se dividiria em dois momentos: quando jovem,

¹⁵ Importa destacar aqui que Sinésio de Cirene nasceu em uma rica e tradicional família local de Cirene, na província romana de Cirenaica, ou Líbia Superior, norte da África, entre 370 e 375 e faleceu provavelmente entre 412 e 413. Devido à condição social familiar, estudou filosofia e retórica em Alexandria. Foi eleito como embaixador (πρέσβυς) da província da Líbia Superior ou Cirenaica, tendo se dirigido a Constantinopla a fim de interpelar o imperador Arcádio sobre a redução dos impostos cobrados na Cirenaica. Anos depois, Sinésio vai para Alexandria, onde permanece por algum período e se casa, muito provavelmente, com uma mulher cristã. Sinésio era, portanto, um homem político. De acordo com José Petrúcio de Farias Júnior (2012, p. 16 e ss.), o bispo, que escreveu uma série de tratados filosóficos, buscando se firmar no cenário político local, procurou construir uma imagem de si mesmo que se ajustasse ao papel do filósofo na política. Nesse sentido, Sinésio dialoga com a produção literária de Dion, no tocante à construção da imagem do bom governante, uma vez que nosso autor escreveu cerca de quatro discursos (*Orações Sobre a realeza*), nos quais discorreu sobre o arquétipo do rei ideal. É possível que Sinésio almejasse se projetar como um conselheiro real e homem político, assim como Dion foi, e isso pode ter contribuído para ele classificar Dion ora como sofista ora como filósofo.

¹⁶ De acordo com Farias Júnior (2012, p. 22; 251), Sinésio de Cirene escreveu sobre a trajetória de vida de Dion de Prusa, especialmente sua formação filosófica, que era, na opinião do bispo, crucial para aqueles que desejavam aconselhar os imperadores a se tornarem bom governantes. Sinésio produziu um discurso de aconselhamento endereçado ao imperador Arcádio, intitulado *De regno*, cujo conteúdo discorre sobre as virtudes e responsabilidades do bom governante. Como Dion também escreveu quatro orações *Sobre a realeza*, que versam sobre a conduta apropriada do monarca ideal. Acredita-se que Sinésio, em âmbito discursivo, tenha dialogado com o orador bitiniano, no tocante à construção da imagem do bom governante e no que tange à sua própria imagem. Isso porque escrever textos que

era um sofista, e, mais tarde, converteu-se à filosofia. Sinésio de Cirene estava convencido de que Dion havia praticado a sofística no início de sua carreira devido ao modo como empregava a língua grega em seus discursos. Nesta época, teria se destacado socialmente. Segundo Sinésio (*Or.* VI, 37b), Dion teria produzido, no início de sua trajetória, um discurso intitulado *Contra os filósofos*, texto este que, caso tenha existido, hoje encontra-se perdido. Porém, após ter sido exilado por Domiciano, Dion teria se tornado um filósofo. Nesta segunda etapa da sua carreira, segundo Sinésio (*Or.* VI, 37b-38a):

A verdade é que Dion não parece envolver-se em especulações técnicas da filosofia, nem abordar doutrinas físicas, pelo fato de ter entrado tardiamente nesse campo [...]. Ele se aplicou a dar seus conselhos aos homens, fossem monarcas ou indivíduos, um a um, ou para grupos, e, para isso, utilizou a sua preparação retórica, previamente adquirida. Por isso, parece-me que é melhor adicionar como nota no início de cada discurso 'antes do exílio' ou 'depois do exílio'. Assim poderíamos separar os discursos filosóficos dos propriamente sofísticos.

O que nos intriga é que, embora tenha deixado clara sua opinião sobre a divisão da carreira de Dion em dois momentos, Sinésio (*Or.* VI, 37a) admite que "Dion, que foi um filósofo, atuou com o que é próprio dos sofistas, embora com uma doce e afável inclinação para a filosofia". Tal afirmação parece indicar que, mesmo na sua suposta fase sofística, Dion valia-se da filosofia. O mesmo ocorre quando Sinésio trata da fase de Dion como filósofo, momento em que o orador "se aplicou a dar seus conselhos aos homens, fossem monarcas ou indivíduos, um a um, ou para grupos, e, para isso utilizou a sua preparação retórica, previamente adquirida" (Sinésio, *Or.* VI, 38a). Notamos que, mesmo buscando estabelecer divisões precisas na carreira de Dion, Sinésio parece ter a convicção de que a sofística e a filosofia eram disciplinas em constante diálogo e que as fronteiras entre elas eram fluidas.

A interpretação de Sinésio de Cirene sobre as duas fases da carreira de Dion influenciou uma série de pesquisadores contemporâneos, fazendo com que muitos defendessem a hipótese por ele formulada. Hans von Arnim, por exemplo, estudioso do século XIX, cujo trabalho é considerado um dos primeiros estudos de fôlego acerca da vida e obra de Dion de Prusa, em *Leben und werke des Dion von Prusa*, de 1898, seguiu a mesma tendência de Sinésio. Para von Arnim (1898), a biografia intelectual do orador poderia ser dividida em duas fases: a primeira, na qual ele teria sido um sofista, e a segunda, depois do exílio, quando passou a se apresentar como um filósofo adepto do estoicismo e cinismo. Nesse sentido, von Arnim estruturou a trajetória de Dion em

dialogavam com autores antigos e bastante conhecidos, como era o caso de Dion, colaborava para que tais escritos se tornassem instrumentos úteis de promoção social, uma das práticas indispensáveis para quem desejava ocupar determinados cargos imperiais.

dois períodos distintos, demarcados pela experiência do banimento do orador. Como vemos, o grande marco dessas teorias sobre a conversão de Dion é o seu exílio, uma experiência traumática que teria transformado o modo de viver do orador e, portanto, sua produção literária.

Tal hipótese foi, no entanto, criticada ao longo das décadas seguintes. Autores como Stanton (1973), Moles (1978), Jones (1978), Amato (2014) e Moignard (2020) condenaram a ideia de uma “conversão” de Dion da sofística à filosofia. Para Stanton (1973) e Jones (1978), as fronteiras entre a filosofia e a sofística eram muito mais fluidas do que se poderia imaginar, por isso, os papéis de seus praticantes poderiam ser os mesmos, não havendo como diferenciá-los. Tomando como base estas premissas, Moles (1978), Amato (2014) e Moignard (2020) defendem que a conversão de Dion da sofística para a filosofia depois da experiência de seu exílio é uma narrativa fabricada pelo próprio orador.

Em *The career and conversion of Dio Chrysostom*, Moles (1978) discute o conceito de “conversão”, aplicado, geralmente, a grandes experiências religiosas ou filosóficas. Moles problematiza a conversão de Dion da sofística à filosofia, tendo em vista que a fonte mais explícita sobre o tema é a de Sinésio de Cirene, conforme destacamos anteriormente. Em seu ensaio sobre Dion, o bispo contesta Filóstrato, que havia classificado Dion entre os filósofos considerados sofistas devido à sua eloquência (*Vit. Soph.*, I, 7, 487-488). Sinésio sustenta que Dion foi inicialmente um sofista comum (δυνάμενος σοφιστής), mas acabou se tornando um filósofo (φιλόσοφος), mudança que ocorreu durante seu exílio (36a, 38a-b). No entanto, para Moles (1978) há uma série de lacunas no esquema do bispo cristão.

Em *Life-change and ‘conversion’ in Antiquity: an analysis of the testimonies of Dion of Prusa and Aelius Aristides*, Moignard (2020) discute a teoria da conversão e da mudança de vida na Antiguidade, aplicando tais conceitos à carreira de Élio Aristides – que não convém discutirmos aqui – e à de Dion de Prusa.¹⁷ Moignard, embora não trate dos aspectos sofísticos ou filosóficos da vida de nosso autor, conclui que a conversão de Dion à filosofia é uma narrativa fabricada por ele mesmo em seus discursos pós-exílio. Alguns indícios apontariam para isto: em primeiro lugar, as referências que o autor faz às suas vestes esfarrapadas, que eram uma marca característica de alguns filósofos; em segundo, as passagens nas quais o autor cita o oráculo de Delfos, que teria consultado e do qual teria recebido a instrução de prosseguir em sua jornada como errante, experiência

¹⁷ Élio Aristides foi, assim como Dion de Prusa, um dos mais conhecidos oradores do século II. O sofista nasceu, ao que tudo indica, em 117, na região da Mísia Oriental, e faleceu, aproximadamente, em 180. Provenha de uma família abastada, o que lhe permitiu acessar uma educação de ponta, baseada no domínio da escrita e da oratória, um dos requisitos para aqueles que almejavam se converter em homens políticos (Gómez Cardó, 2020, p. 87 e ss.). Os dados biográficos de Aristides de que dispomos provêm de seus próprios escritos e, principalmente, daquilo que Filóstrato registrou em *Vitae Sophistarum*, na qual qualifica a personagem como um sofista (*Vit. Soph.*, I, 9, 581-585).

associada à de Sócrates, cuja carreira teve início por meio de um oráculo; e, por fim, as citações nas quais Dion se apresenta como um filósofo, como veremos adiante.

Este breve balanço historiográfico nos foi útil para compreender como Dion de Prusa foi classificado ao longo do tempo. Vale destacar que essas classificações não são neutras, exprimindo, antes, perspectivas e interesses dos autores que as formularam. Sinésio de Cirene, por exemplo, que influenciou toda uma geração de autores posteriores, buscava, muito provavelmente, se projetar como um conselheiro real e homem político, assim como Dion de Prusa, motivo pelo qual escreveu diversos tratados filosóficos, que, por sua vez, apresentam semelhança com aqueles escritos por nosso autor. Talvez isso tenha influenciado Sinésio a classificar Dion ora como sofista, ora como filósofo. Nesse caso, poderíamos afirmar que muitas dessas interpretações sobre quem foi nosso orador foram utilizadas para promover diferentes agendas intelectuais. Além disso, essas classificações, por vezes, são também resultado dos debates historiográficos em voga nos seus diferentes contextos. Daí a necessidade de não apenas apresentar as múltiplas classificações atribuídas a Dion de Prusa pelos autores posteriores, mas também de identificar como ele próprio se via.

Por isso, daqui em diante, buscaremos investigar como a sofística e a filosofia foram tratadas nos discursos de Dion e como ele desejava ser reconhecido. Para respondermos a essas questões, recorreremos ao que dizem as obras do orador.

Segundo Stanton (1973, p. 354), o termo *sophistes* é empregado em sentido neutro em certas passagens da obra de Dion (Or. 13, 10; Or. 19, 3-4; Or. 47, 16; Or. 54, 1-2, 4; Or. 56, 12). Já em outras, seu uso é claramente depreciativo (Or. 11, 6; Or. 13, 5; Or. 17, 33; Or. 32, 68; Or. 55, 7). Além disso, os sofistas (*sophistes*, σοφιστες) são caracterizados, por Dion, como vaidosos (Or. 6, 21; Or. 8, 33; Or. 12, 2-5, 14; Or. 55, 7; Or. 67, 27), obcecados pela glória e reputação (Or. 4, 132; Or. 6, 21; Or. 8, 33; Or. 12, 11; Or. 35, 1, 8; Or. 32, 10), barulhentos (Or. 4, 33-38; Or. 8, 36), ignorantes (Or. 4, 28, 33-8; Or. 10, 32; Or. 32, 10; Or. 35, 9; Or. 55, 7) e cercados por uma multidão de alunos tola e equivocada como seus mestres (Or. 4, 14, 33-38; Or. 8, 9; Or. 11, 14; Or. 12, 5, 10, 13; Or. 35, 8-10).

Além disso, os praticantes da sofística são censurados, nos textos de Dion, por serem interessados não na verdade, mas no paradoxo de si mesmos (Or. 3, 27; Or. 4, 32; Or. 33, 14; Or. 38, 10; Or. 58, 2), por reivindicarem falsamente a sabedoria (Or. 4, 33-8; Or. 6, 21; Or. 10, 32; Or. 33, 4; Or. 35, 9), por dizerem aquilo que o público desejava ouvir (Or. 13, 13; Or. 33, 2; Or. 35, 8; Or. 38, 1) e pela ineficácia de muitas de suas práticas (Or. 12, 43; Or. 32, 10, 39; Or. 33, 1-5, 23; Or. 34, 29).

De acordo com Moles (1978, p. 89), boa parte das referências que Dion, em suas orações, faz aos sofistas são pejorativas. Em todo caso, a despeito de certa imprecisão

quanto à cronologia dessas orações, nem todas as passagens acima mencionadas provêm de orações produzidas após o exílio, quando supostamente Dion teria se convertido à filosofia e rejeitado a sofística, o que nos faz questionar a possibilidade de divisão da carreira de autor em duas fases distintas.¹⁸

Em algumas passagens, Dion chega a rejeitar o trabalho dos sofistas e não se inclui nessa categoria, tal como faz na oração *Olímpia* (Or. 12, 13, 15), um discurso produzido entre 97 e 101, ou seja, depois que seu exílio já havia terminado. Ele também parece identificar a si mesmo, em diversos momentos, como *philosophos*, Φιλοσοφος, (Or. 12, 5, 9, 15, 38, 48; Or. 33, 8, 14-16; Or. 34, 2-3; Or. 48, 14, 18; Or. 49, 14). Stanton (1973, p. 354) conclui que Dion desejava ser considerado um filósofo, como vemos em alguns trechos de seus discursos (Or. 13, 11; Or. 32, 8, 20; Or. 72, 2).¹⁹

Por outro lado, na oração *Aos homens de Tarso*, elaborada após o ano 100, Dion associa suas atitudes às de um *δευαγογοος* (*demagogos*), embora não pareça querer ser chamado assim (Or. 34, 38). Além disso, apesar de afirmar que utilizava a retórica somente para encorajar a si mesmo e aos outros (Or. 1, 9), argumentava que uma abordagem retórica perfeita servia para controlar o discurso como um cavalo obediente (Or. 4, 79). Sendo assim, mesmo que, ao longo de boa parte da vida, tenha preferido o título de filósofo, Dion não dispensava os conhecimentos referentes ao bom uso da língua e da fala, ou seja, a retórica, que eram indispensáveis para a formulação de discursos de alto nível.

Ademais, na *Oratio* 19, escrita, ao que tudo indica, depois de seu exílio, Dion admite que

Mesmo estando velho, muitas vezes sou afetado sempre que assisto a uma palestra de um sofista, por causa do meu desejo desenfreado pela palavra falada [...]. E é assim que quase sempre fui afetado ao ouvir sofistas e oradores. Assim como os mendigos por causa de sua própria demissão invejam os moderadamente bem de vida, por isso admiro e aplaudo aqueles que são de alguma forma proficientes na fala, porque eu mesmo não tenho essa proficiência (Or. 19, 3 e ss.).

Tal passagem evidencia que Dion, embora não se incluísse na categoria dos sofistas, assistiu às conferências de tais oradores durante boa parte da vida e por eles nutria admiração, justamente por conta de suas habilidades retóricas. À luz desse mesmo trecho, Moles (1978, p. 92) argumenta que seria equivocado excluir a possibilidade de que Dion estivesse envolvido em atividades sofísticas mesmo depois de finalmente se estabelecer/apresentar como filósofo.

¹⁸ Dos discursos citados em que há passagens pejorativas ou neutras em relação aos sofistas, três delas foram produzidas antes do exílio (Or. 11; Or. 32; Or. 46) e três foram escritas durante o exílio (Or. 6; Or. 8; Or. 10). As demais, ao que tudo indica, foram confeccionadas depois do banimento de Dion de Prusa.

¹⁹ Desses discursos em que Dion parece se apresentar como filósofo, as orações 32 e 33 foram as únicas escritas antes do seu exílio. Contudo, se sua carreira de fato fosse dividida em dois momentos precisos, não faria muito sentido que o autor, na etapa sofística, buscasse ser visto como filósofo.

Acreditamos que ser visto como um sofista, no Principado, nem sempre era algo negativo, como é possível concluir por algumas passagens da *Vitae Sophistarum*, obra na qual Filóstrato biografa os sofistas, apresentando-os de maneira bastante elogiosa e descrevendo-os como hábeis oradores públicos, homens que ocupavam diversas funções na política e na administração imperial e ainda professores de retórica (Silva, 2014, p. 187-188). Contudo, os sofistas, por sua fama e prestígio, recebiam inúmeras críticas, a ponto de serem acusados de vaidade e charlatanismo. Talvez essa tenha sido uma das razões pelas quais Dion tenha preferido se apresentar como filósofo, embora também seja possível que a sua associação com a filosofia fosse uma escolha a depender da ocasião, no sentido de que em um ou outro contexto, sua filiação a tal campo do conhecimento lhe proporcionaria maior poder de persuasão.

Pelo que foi possível depreender do exame das orações de Dion, fica evidente que ele próprio, com raras exceções, preferia ser considerado um filósofo e que os sofistas são ora tratados de modo pejorativo, ora elogiados por suas habilidades retóricas. Embora o autor preferisse ser associado à filosofia, nunca dispensou por completo as ferramentas que uma formação sofística de qualidade lhe havia proporcionado.

À luz do que dissemos até o momento, cremos que Dion possa ser melhor qualificado como um filósofo-sofista, ou seja, um praticante da filosofia estoica ou cínica, mas que não desprezava a retórica e a eloquência na transmissão de preceitos morais à sua audiência. Nesse caso, a prática filosófica não excluía a prática sofística, pois, como argumenta Bárbara Cassin (2005, p. 263), a sofística era, na Antiguidade, parte constituinte da filosofia.

Desse modo, consideramos muito frágil a hipótese da divisão da carreira de Dion em dois momentos distintos: uma primeira etapa na qual teria sido sofista e uma segunda, quando teria se convertido à filosofia. O divisor entre ambas as etapas teria sido o exílio. Como Moles (1978, p. 96) argumenta, o exílio pode ter apenas contribuído para uma mudança de ênfase quanto ao conteúdo dos discursos de Dion, de maneira que tais escritos ganharam um tom mais político. No entanto, cremos que, em linhas gerais, é impossível discernir qualquer diferença substancial entre a carreira de Dion antes e depois do exílio.

Considerações finais

Decerto, no trabalho de investigação histórica, somos impelidos a nos interrogar sobre os dados extratextuais das fontes que examinamos, a fim de compreender os fatores que contribuíram para a elaboração de um texto, o que inclui as tradições literárias, as fontes que inspiraram o autor e as ideias que propôs. Desse modo, classificar os autores

ou nos informar sobre como eles foram classificados ao longo do tempo é uma tarefa que nos permite decodificar os textos antigos. No entanto, nem sempre esse trabalho é simples, carecendo de uma minuciosa análise das fontes e também da historiografia.

É o que verificamos para o caso de Dion de Prusa, autor que recebeu identidades múltiplas ao longo dos séculos, sendo classificado, em alguns momentos, como sofista, e, noutros, como filósofo, ou ainda como um filósofo dotado de habilidades retóricas. Decerto, todas essas classificações não são neutras, refletindo perspectivas e interesses específicos dos autores que as formularam.

As primeiras tentativas de identificação de Dion, ainda na Antiguidade, já se mostraram bastante diversificadas, como as realizadas por Luciano de Samósata, Filóstrato e Sinésio de Sirene. Adiante, já no século XIX, certos autores, como Hans von Arnim (1898), defenderam a hipótese de conversão de Dion da sofística para a filosofia a partir de seu exílio, que ocorreu em 82, momento em que o orador foi obrigado a se retirar da Península Itálica e do Ponto-Bitínia, foi uma experiência traumática que teria transformado o seu modo de viver e, portanto, sua produção literária. Uma segunda corrente de pensamento, à qual nos filiamos, no entanto, criticou duramente tal visão, em especial Stanton (1973), Moles (1978), Jones (1978), Amato (2014) e Moignard (2020). Estes autores defendem que as fronteiras entre a filosofia e a sofística eram muito mais fluidas do que se poderia imaginar, por isso, os papéis de seus praticantes poderiam ser os mesmos, não havendo como diferenciá-los.

O exame das orações de Dion confirma que essas fronteiras entre sofística e filosofia não eram rígidas. É bem verdade que ele próprio, com raras exceções, preferia ser considerado um filósofo e que os sofistas são ora tratados de modo pejorativo, ora elogiados por suas habilidades retóricas. No entanto, embora o autor preferisse ser associado à filosofia, nunca dispensou por completo as ferramentas que uma formação sofística lhe havia proporcionado. Por essa razão, cremos que seja mais adequado qualificar Dion como um filósofo-sofista, ou seja, um praticante da filosofia estoica e cínica, mas que não desprezava a retórica e a eloquência na transmissão de preceitos morais à sua audiência.

Referências

Documentação textual

DIO CHRYSOSTOM. *Discourses*. Translated by Henry Lamar Crosby and James Willfred Cohoon. London: Harvard University Press, 1940. v. III.

- DIO CHRYSOSTOM. *Discourses*. Translated by Henry Lamar Crosby. London: Harvard University Press, 1946. v. IV.
- DIO CHRYSOSTOM. *Discourses*. Translated by James Willfred Cohoon. London: Harvard University Press, 1949. v. I.
- DIÓN CÁSSIO. *Historia romana: libros XLVI-XLIX*. Traducción y notas de Juan Pedro Oliver Segura. Madrid: Gredos, 2011.
- DIÓN DE PRUSA. *Discursos I-XI*. Traducción, introducciones y notas de Gaspar Morocho Gayo. Madrid: Gredos, 1988.
- DIÓN DE PRUSA. *Discursos LXI-LXXX*. Traducción de Gonzalo del Cerro Calderón. Madrid: Gredos, 2000.
- DIÓN DE PRUSA. *Discursos XII-XXXI*. Traducción de Gonzalo del Cerro Calderón. Madrid: Gredos, 1989.
- DIÓN DE PRUSA. *Discursos XXXII-LX*. Traducción de Gonzalo del Cerro Calderón. Madrid: Gredos, 1997.
- FILÓSTRATO. *Vidas de los sofistas*. Introducción, traducción y notas de María Concepción Giner Soria. Madrid: Gredos, 1999.
- LUCIANO DE SAMÓDATA. *Luciano*. Tradução, introdução e notas de Custódio Magueijo. Coimbra: Universidade de Coimbra, 2013.
- PLATÃO. *Protágoras*. Tradução, estudo introdutório, notas e comentários de Daniel Rossi Nunes Lopes. São Paulo: Perspectiva, 2017.
- PLINY THE YOUNGER. *Complete Letters*. Translated, introduction and notes by P. G. Walsh. Oxford: Oxford University Press, 2006.
- SINESIO DE CIRENE. *Himnos y tratados*. Introducción, traducción y notas de Francisco Antonio García Romero. Madrid: Gredos, 1993.
- SUETÔNIO. *A vida dos doze Césares*. Brasília: Senado Federal, 2012.

Documentação arqueológica

- ALESHIRE, S. B. *Asklepios at Athens: epigraphic and prosopographic essays on the Athenian healing cults*. Amsterdam: J. C. Gieben, 1991.
- KAIBEL, G. *Epigrammata graeca: ex lapidibus conlecta*. Berlin: Reimer, 1878.

Obras de apoio

- AMATO, E. *Traiani Praeceptor: studi su biografia, cronologia e fortuna di Dione Crisostomo*. Besançon: Presses Universitaires de Franche-Comté, 2014.

- ANDERSON, G. *The Second Sophistic: a cultural phenomenon in the Roman Empire*. London: Routledge, 1993.
- ARNIM, H. *Leben und werke des Dion von Prusa*. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung, 1898.
- BERRY, E. Dio Chrysostom the moral philosopher. *Greece & Rome*, v. 30, n. 1, p. 70-80, 1983.
- BOWERSOCK, G. W. *Greek sophists in the Roman Empire*. Oxford: Clarendon, 1969.
- BOWIE, E. Greeks and the past in the Second Sophistic. *Past and Present*, v. 46, n. 1, p. 3-41, 1970.
- CASSIN, B. *O efeito sofístico*. São Paulo: Editora 34, 2005.
- ESTEVES, A. M. Díon Cássio: um historiador no Reino de Ferro. In: SEBASTIANI, B. B.; RODRIGUES JÚNIOR, F.; SILVA, B. C. *Problemas de historiografia helenística*. Coimbra: Universidade de Coimbra, 2019, p. 193-207.
- FARIAS JÚNIOR, J. P. *Discurso, retórica e poder na Antiguidade Tardia: a construção do ethos político em Sinésio de Cirene*. Tese (Doutorado em História) – Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”, Franca, 2012.
- GACHALLOVÁ, N. Rhetoric and Philosophy in the age of the Second-Sophistic: real conflict or fight for controversy? *Graeco-Latina Brunensia*, v. 20, n. 1, p. 19-32, 2015.
- GÓMEZ CARDÓ, P. Elio Aristides: el sofista enfermo y el elixir de la palabra. In: BARACAT JUNIOR, J. C.; SILVA, M. A. O. (org.). *A escrita grega no Império Romano: recepção e transmissão*. Porto Alegre: UFRGS, 2020, p. 87-110.
- JONES, C. P. *The Roman world of Dio Chrysostom*. Cambridge: Cambridge University Press, 1978.
- KARADIMAS, D. *Sextus Empiricus against Aelius Aristides: the conflict between philosophy and rhetoric in the second century A.D.* Lund: Lund University Press, 1996.
- MAGUEIJO, C. Introdução geral. In: LUCIANO DE SAMÓSSATA. *Luciano*. Tradução, introdução e notas de Custódio Magueijo. Coimbra: Universidade de Coimbra, 2013, p. 11-16.
- MOIGNARD, K. Life-change and ‘conversion’ in Antiquity: an analysis of the testimonies of Dion of Prousa and Aelius Aristeides. *Antichthon*, v. 54, p. 164-184, 2020.
- MOLES, J. L. The career and the conversion of Dio Chrysostom. *The Journal of Hellenic Studies*, v. 98, 1978, p. 79-100.
- MOMIGLIANO, A. *Quarto contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico*. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 1969.
- NIELSEN, T. B. *Urban life and local politics in Roman Bithynia: the small world of Dio Chrysostomos*. Denmark: University of Aarhus, 2008.

- SHEPPARD, A. R. R. 'Homonoia' in the Greek cities of the Roman Empire. *Ancient Society*, v. 17, p. 229-252, 1986.
- SIDEBOTTOM, H. Philostratus and the symbolic roles of the sophist and philosopher. In: BOWIE, E.; ELSNER, J. (ed.). *Philostratus*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009. p. 69-99.
- SILVA, E. C. M. Exílio, poder e mobilidade na Antiguidade Tardia: o caso de Gala Placídia Augusta. *Diálogos Mediterrânicos*, n. 19, p. 42-58, 2020.
- SILVA, S. C. *O Império Romano do sofista grego Filóstrato nas viagens da 'Vida de Apolônio de Tiana' (século III d.C.)*. 2014. Tese (Doutorado em História) – Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Estadual Paulista "Júlio de Mesquita Filho", Franca, 2014.
- STANTON, G. R. Sophists and philosophers: problems of classification. *The American Journal of Philology*, v. 94, n. 4, p. 350-364, 1973.
- VENTRELLA, G. Dione di Prusa fu realmente esiliato? L'orazione tredicesima tra idealizzazione letteraria e ricostruzione storico-giuridica. *Emerita*, v. 77, n. 1, p. 33-56, 2009.

Pausânias: um periegeta na Segunda Sofística?*

Pausanias: a perieget in the Second Sophistic?

Arhão Henrique Ramos da Silva**

Resumo: A *Descrição da Grécia*, escrita por Pausânias, no século II, é uma obra composta por dez livros que detalham as regiões da Grécia continental, combinando descrições geográficas, históricas e culturais. O autor enfatiza monumentos, rituais religiosos e tradições locais, além de relatar conflitos e eventos políticos, como a dominação romana. O artigo analisa essa obra dentro do contexto da Segunda Sofística, destacando seu caráter arcaizante e sua relação com a memória cultural e a identidade grega, conforme discutido por Bommas (2011) e Alcock (1996). Argumenta-se que a *Descrição da Grécia* responde à provincialização da Grécia, após 146 a.C., refletindo tanto um idealizado passado glorioso quanto a adaptação ao domínio romano. Enquanto Porter (2001) e Pretzler (2007) ressaltam seu caráter performático e informativo, Habicht (1998) critica a superficialidade intelectual do período. Já Anderson (1993) e Whitmarsh (2005) enfatizam a construção da identidade grega sob Roma. O estudo também relaciona Pausânias aos sofistas, como Polemon e Élio Aristides, demonstrando como sua obra se insere em um contexto político e cultural híbrido, no qual a retórica e a erudição sustentavam tanto o entretenimento quanto a afirmação da identidade grega, ressaltando o efervescente panorama intelectual do período.

Abstract: The *Description of Greece*, written by Pausanias in the 2nd century AD, is a work composed of ten Books that detail the regions of continental Greece, combining geographical, historical and cultural descriptions. The author emphasizes monuments, religious rituals and local traditions, in addition to reporting conflicts and political events, such as Roman domination. The article analyzes this work within the context of the Second Sophistic, highlighting its archaizing character and its relationship with cultural memory and Greek identity, as discussed by Bommas (2011) and Alcock (1996). It is argued that the *Description of Greece* responds to the provincialization of Greece after 146 BC, reflecting both an idealized glorious past and the adaptation to Roman rule. While Porter (2001) and Pretzler (2007) emphasize its performative and informative character, Habicht (1998) criticizes the intellectual superficiality of the period. Anderson (1993) and Whitmarsh (2005) emphasize the construction of Greek identity under Rome. The study also relates Pausanias to sophists such as Polemon and Aelius Aristides, demonstrating how his work is inserted in a hybrid political and cultural context, where rhetoric and erudition supported both entertainment and the affirmation of Greek identity, highlighting the effervescent intellectual panorama of the period.

Palavras-chave:

Pausânias;
Descrição da
Grécia;
Segunda Sofística.

Keywords:

Pausanias;
Description of
Greece;
Second Sophistic.

Recebido em: 06/03/2025
Aprovado em: 07/05/2025

* Este artigo é parte de um capítulo da dissertação de mestrado intitulada *O que os deuses revelam os deuses recordam: a evocação da memória cultural grega a partir do motivo oracular e da temática divinatória na 'Descrição da Grécia' de Pausânias*, defendida em 2023. Disponível em: <<https://repositorio.unifesp.br/handle/11600/69118>>. Acesso em: 22 fev. 2025.

** Doutorando em História pela Universidade Federal de São Paulo (Unifesp). Mestre em História, bacharel e licenciado em História pela mesma instituição.

Introdução

A *Descrição da Grécia* (*Periēgēsis tēs Hellados*) é uma obra atribuída a Pausânias, datada do século II, composta por dez livros que detalham diversas regiões da Grécia continental. Cada um desses livros corresponde a uma localidade específica: Livro I – Ática; Livro II – Corinto; Livro III – Lacônia; Livro IV – Messênia; Livro V – Élis I; Livro VI – Élis II; Livro VII – Acaia; Livro VIII – Arcádia; Livro IX – Beócia; e Livro X – Fócida e Lócrida Ozoliana.

Além de registrar as características geográficas das áreas visitadas, a obra apresenta uma narrativa histórica e descritiva que abrange desde os mitos fundadores de cada região até os acontecimentos contemporâneos ao autor, no século II. Pausânias demonstra um interesse particular por monumentos, como estátuas, templos e relíquias, além de descrever rituais religiosos e tradições locais. Também realiza digressões sobre episódios históricos e sobre a relevância política de cada região, abordando conflitos internos e externos, como as Guerras Médicas, os confrontos contra os gálatas (celtas) e a dominação romana sobre a Grécia, por exemplo.

Este artigo busca compreender de que modo a *Descrição da Grécia*, atribuída a Pausânias, dialoga com o seu contexto de produção (século II), ambientado pelo *ethos* da Segunda Sofística em meio à dominação romana sobre a Grécia. Primeiramente, discutiremos características da obra relacionando-a ao conceito de memória cultural e identidade, permeada por uma evocação de um passado idealizado da Grécia, inserida em um movimento arcaizante, próprio do período. Discutiremos que, em tal contexto, há um efervescente panorama intelectual em diálogo entre a retórica e a filosofia, em detrimento de visões que o consideram um período de pobreza intelectual e recusa às ideias novas.

Entre as noções de memória cultural e identidade

[...] Os mantineios afirmam que o próprio Posídon também se manifestou em defesa deles, e por esta razão construíram um monumento como uma oferenda ao deus. Que os deuses estiveram presentes nas guerras e massacraram homens, foi dito pelos poetas que trataram a respeito dos sofrimentos dos heróis em Troia, e os atenienses relatam em suas canções como os deuses estiveram ao lado deles em Maratona e na batalha de Salamina. Muito claramente a horda dos gauleses foi destruída em Delfos pelo deus,¹ e manifestadamente pelos *daimones*. Logo, há precedente na história dos mantineios de que eles ganharam a vitória pelo auxílio de Posídon (Pausanias, *Graeciae description*, VIII, 10, 8-9).

¹ Neste caso, o deus Apolo, a quem pertencia o principal oráculo dos gregos, o oráculo de Delfos.

O excerto faz parte do Livro VIII, da *Descrição da Grécia*, e diz respeito à cidade de Mantineia, na região da Arcádia, pertencente ao Peloponeso. Ao se deparar com um monumento de pedra celebrando uma vitória dos mantineios contra os lacedemônios, Pausânias (*Desc. Gréc.*, VIII, 10, 8-9) inicia uma breve narrativa da batalha, afirmando que os lacedemônios caíram junto com o rei Ágis, filho de Eudâmidas.²

Na passagem, pode-se destacar alguns elementos importantes presentes na obra que irão ilustrar a presente discussão. Pausânias considera a alegação dos mantineios de terem sido vitoriosos contra os lacedemônios, por conta da ajuda de Posídon na batalha, como verossímil, por conta de uma tradição própria da cultura grega mediante a qual batalhas e guerras são vencidas por gregos com o auxílio dos deuses, desde o ciclo épico troiano. Ou seja, como os deuses lutaram ao lado dos gregos, tanto em Troia, quanto em Maratona, Salamina e Delfos, logo a alegação dos mantineios dizendo que Posídon lutou ao lado deles contra os lacedemônios é plausível.

Existe uma sobreposição de diversas temporalidades, as quais – apesar do exemplo de Pausânias tratar de um conflito e rivalidade entre duas cidades gregas específicas (Mantineia e Esparta) – evocam memórias ligadas às batalhas envolvendo a Grécia contra inimigos e causas em comum.

A referência temporal mais remota, mas que dá o sentido de uma identidade grega, é a da guerra de Troia. A próxima referência temporal é ligada ao período clássico – a batalha de Maratona (490 a.C.) e Salamina (480 a.C.) contra os Persas. Com isso, Pausânias cita a batalha de Delfos contra os gauleses (c. 279 a.C.), para enfim fazer a comparação com o relato da batalha de Mantineia contra Esparta (c. 241 a.C.), ambas no período helenístico. É importante lembrar que o texto da *Descrição da Grécia* foi escrito cerca de quatro séculos depois, entre 175-180. (Habicht, 1998, p. 10).

Podemos comparar os elementos contidos no excerto acima com a passagem na qual Pausânias se depara com o muro ao sul da acrópole de Atenas, no Livro I, sobre a região da Ática. Nele, há esculturas dedicadas por Átalo I, rei de Pérgamo (269 a.C. – 197 a.C.):

Na direção do muro ao sul estão representados os Gigantes, os quais estavam nas proximidades da Trácia e no istmo de Palene; a batalha dos atenienses contra as Amazonas, contra os persas em Maratona; e contra os gauleses em Mísia. Cada uma tem cerca de dois cúbitos, e foram todas dedicadas por Átalo [...] (Paus., *Descr.*, I, 25, 2).

Também no Livro I, Pausânias inicia uma digressão a respeito dos gauleses (Paus., *Desc. Gréc.*, I, 4, 4). O autor narra que os habitantes de Pérgamo, outrora chamada de

² Possivelmente rei Ágis IV (265 a.C. - 241 a.C.) e Eudâmidas II (275 a.C. - 245 a.C.).

Teutrânia, expulsaram os gauleses para o mar (Paus., *Descr.*, I, 4, 5). Antes de encerrar sua digressão, afirma que uma de suas notáveis conquistas foi a expulsão dos gauleses da costa da Ásia (Paus., *Descr.*, I, 4, 6).

Nota-se que Pausânias colocou em evidência a identidade e a tradição gregas a partir de uma evocação de memórias de batalhas envolvendo os gregos. De modo bastante similar à nossa epígrafe, sua descrição das representações no muro enfatiza os conflitos ocorridos entre gregos e estrangeiros (bárbaros), ao lado de tradições, para nós, apenas míticas – considerando que o mito é um discurso (*lógos*) importante naquele contexto e a concepção diferente da nossa – que criam identidades a partir das representações das vitórias da cultura grega da *polis* contra representantes de um mundo selvagem. Persas e gauleses parecem estar no mesmo nicho dos gigantes derrotados pelos deuses do Olimpo e das amazonas derrotadas pelos atenienses.

O fio condutor das temporalidades parece levar a uma noção fundamental presente no texto, que nos leva diretamente ao encontro da noção de tradição e de identidade, e que nos possibilita dialogar com a História Antiga e suas mais variadas fontes: a memória cultural.

Editada por Martin Bommas (2011), a série *Cultural Memory and Identity in Ancient Societies* trata a respeito de discussões e abordagens envolvendo estudos sobre a Antiguidade em relação ao conceito de memória cultural no campo da História.³ Segundo o autor (Bommas, 2011), a memória cultural pode ser definida como um processo que articula a relação entre passado e presente, partindo da ideia de que a cultura – como conjunto de atitudes, valores e práticas compartilhados por um grupo – é construída e transmitida por meio de memórias. Diferentemente das abordagens coletivas ou individuais, a memória cultural emerge de eventos distantes que são padronizados quando uma sociedade os reconhece como parte de sua identidade. Esse fenômeno, intrinsecamente ligado ao presente, serve como ferramenta para analisar como sociedades antigas ressignificaram seu passado, selecionando eventos fundadores e transformando-os em narrativas consensuais. Ao investigá-la, busca-se compreender *como* e *o que* essas sociedades recordaram, de que modo essas memórias moldaram sua identidade e como foram utilizadas para edificar um “presente coletivo”, integrando experiências históricas, mitos e símbolos em uma estrutura cultural coesa e dinâmica (Bommas, 2011, p. vii-viii).

A partir do conceito de memória cultural, é possível compreender elementos fundamentais das fontes antigas, considerando a *Descrição da Grécia*, de Pausânias, não

³ Para um balanço bibliográfico a respeito do conceito de memória cultural inserido na historiografia, também indicado por Bommas, ver Casey (2000), Coleman (1992), Connerton (1989; 2006), Cubitt (2007), Smith (1999) e Weissberg (1999).

como uma simples recepção passiva dos meios de comunicação de sua época, mas como uma transformação criativa dos processos culturais relacionados ao seu próprio contexto histórico (Bommas, 2011, p. 4).

De acordo com o postulado por John Elsner (1992), no artigo intitulado *Pausanias: a Greek pilgrim in the Roman World*, a obra *Descrição da Grécia*,

[...] que vem sendo lembrada como um guia turístico pedante e antiquário, pode ser interpretada para mostrar como gregos lidaram com o *fardo de um passado* distinto pesando em sua *identidade cultural*, com a situação política contemporânea da Grécia como uma província romana, e com o profundo senso do sagrado com o qual muito da cultura antiga estava imbuída (Elsner, 1992, p. 3, grifo nosso).

Ligada à noção de memória cultural, a consideração de Elsner (1992) é relevante por levar em conta todo o “peso” de memória da cultura grega, o que o autor chama de “fardo” (*burden*), até a conjuntura contemporânea à *Descrição da Grécia*, situada no período da dominação romana.

Ainda sobre o tema, vale a pena mencionar a noção apresentada por Alcock (1996) sobre a “identidade grega” em Pausânias. Por meio de uma espécie de jogo de palavras, a autora coloca em evidência a “orientação topográfica” da *Descrição da Grécia* como *Paisagens da Memória* (Alcock, 1996, p. 248). Veremos, então, como Alcock define tal noção, apresentada em duas etapas, conforme as duas palavras presentes no conceito. Primeiramente, *Paisagem*:

Paisagem é uma palavra difícil de definir, mas – no modo que estou usando aqui – transmite a natureza totalizante e construída do mundo narrado por Pausânias, implicando a geografia concebida a partir da perspectiva de um observador individual. Movendo-se através do espaço, Pausânias molda e adorna sua paisagem particular ao perceber e registrar certos elementos: ele cria o território completo que o leitor também viaja (Alcock, 1996, p. 249).

Em seguida Alcock (1996, p. 249) define a *Memória* inserida nesta perspectiva:

Memória problematiza a relação entre o passado e o presente, fornecendo a tela através da qual escolhas entre lembrança e esquecimento são feitas; longe de ser um processo automático, memória demanda uma constante e ativa tomada de decisões. Escolha de memória é um elemento essencial na autopercepção de qualquer grupo social, tornando-a (como Foucault e outros observaram) um lugar central para contestações políticas sobre o passado, e o poder e legitimidade que o passado pode oferecer.

Deste modo, podemos perceber como a proposta de Alcock (1996), em vez de anular ou até mesmo refutar as noções de memória cultural e tradição apresentadas, vai ao encontro delas tendo a *Descrição da Grécia* como ponto de partida. Tanto a *Paisagem*

quanto a *Memória*, de acordo com o postulado por Alcock (1996), são elementos constitutivos da espinha dorsal da obra de Pausânias.

Maria Pretzler (2007), em sua obra *Pausanias: Travel Writing in Ancient Greece*, aborda a importante questão presente na *Descrição da Grécia* a respeito da “liberdade” grega – como pudemos evidenciar na epígrafe desta seção – e o que podemos compreender como parte integrante da memória cultural. A partir do que Pretzler (2007, p. 78, grifo nosso) aponta como “realizações culturais”, Pausânias

[...] enfatiza cada vez mais aqueles eventos em que os gregos se uniram para defender sua liberdade contra ameaças externas (persas, macedônios, gauleses, romanos) ou de grandes potências gregas com intenções imperialistas, particularmente Esparta. Essas lutas por uma Grécia livre e unida se somam às histórias míticas [...]. A liberdade dos gregos e de suas cidades individuais torna-se uma característica definidora dos períodos que tornaram a Grécia grande e a transformou em um centro de *realizações culturais* que eram relevantes para todos os gregos instruídos, mesmo séculos após seu apogeu.

Vimos como Pausânias, por meio do conceito de memória cultural, citando Bommas (2011, p. viii), “recorda sobre eventos que modelaram a formação da identidade grega e como elas edificaram sobre memórias consentidas para criar um presente coletivo grego”. Agora, poderemos analisar a relação da memória cultural e a identidade grega com o contexto da Grécia romana e o movimento arcaizante da Segunda Sofística.

A Grécia romana e a Segunda Sofística

Discutimos, em um artigo anterior, sob o título *Pausânias, memória e o passado idealizado da Grécia sob o Império Romano (século II d.C.)* (2024b), que Pausânias, ao retratar a Grécia sob o domínio romano, resgata a memória cultural grega evocando um passado idealizado dos gregos. O período Antonino, contemporâneo a Pausânias, é tratado como uma “era de ouro”, com destaque para as artes e o meio intelectual permeado pelo movimento da Segunda Sofística. A *Descrição da Grécia* reflete o contexto de domínio romano, no qual Pausânias percorre e descreve um mundo que, embora grego em sua essência, já estava inserido na estrutura imperial romana. A partir de 168 a.C., os territórios gregos já caminhavam para o processo de provincianização, sob autoridade de Roma (Lefèvre, 2013, p. 303-305). As cidades gregas federadas também não conseguiam mais equiparar seus poderes e fazer frente ao Império Romano (Lefèvre, 2013, p. 340-341). É o fim do mundo helenístico e a derrota da Liga Aqueia, por Roma, em 146 a.C., o seu marco (Silva, 2024a, p. 8-9).

Utilizamos aqui o termo periegeta para tratar a respeito de Pausânias naquilo que foi discutido no nosso artigo *(Re)Encontrando Pausânias: uma investigação da ‘Descrição*

da Grécia' à luz da historiografia, de 2024. No texto, foi debatido sobre a trajetória tanto da obra quanto do autor no âmbito historiográfico, o qual buscou pleitear um panorama bibliográfico atualizado, com novas perspectivas e abordagens nos estudos sobre a Antiguidade Clássica. Defendemos que o gênero da obra é *periēgēsis*, termo relacionado ao verbo *periēgeisthai*, o qual pode ser compreendido como "conduzir" ou "mostrar ao redor" (Pretzler, 2007, p. 3), ou seja, dar ênfase ao caráter descritivo da obra, em detrimento de outras abordagens interpretativas sobre gêneros temáticos existentes na *Descrição da Grécia*, como história, geografia, topografia, guia de viagem e outros (Silva, 2024b).⁴

Com base na interação cultural entre os gregos e outros grupos sociais, Arnaldo Momigliano (1991), em sua obra *Os limites da helenização: a interação cultural das civilizações grega, romana, céltica, judaica e persa*, discute a influência marcante e acelerada de Roma no Mediterrâneo, a partir de sua expansão, no século II a.C. O historiador argumenta que o domínio romano teve um impacto significativo sobre diversos povos da região, especialmente no campo das relações intelectuais. Ele destaca que, assim que Roma passou a exercer seu poder além da Península Itálica, sua influência sobre aqueles que tiveram contato com ela se consolidou de maneira rápida e intensa (Momigliano, 1991, p. 13).

Momigliano (1991) analisa como o conhecimento cultural grego, em vez de ser eliminado pelos conquistadores, foi absorvido e incorporado à cultura helenística. Segundo o autor, os romanos buscaram compreender os gregos, esforçando-se para aprender sua língua, adotando divindades gregas e adaptando sua própria constituição de forma que alguns gregos identificavam semelhanças com seus próprios modelos políticos. Dessa maneira, a influência grega não foi apagada, mas integrada ao contexto romano (Momigliano, 1991, p. 20). Nesse cenário, vale mencionar um dos importantes fenômenos identitários dos escritores gregos em torno da cultura grega, sob o Império Romano, que foi a chamada Segunda Sofística.

Uma importante discussão sobre a relação de Pausânias com o movimento da Segunda Sofística foi trazida à tona por James I. Porter (2001), em *Ideals and ruins: Pausanias, Longinus, and the Second Sophistic*. O autor realiza uma comparação entre o periegeta e Longino, versando a respeito da memória presente na *Descrição da Grécia*, como a evocação de um passado idealizado da Grécia, associado ao seu período de apogeu. Tal característica é uma marca do movimento arcaizante da Segunda Sofística, que apresenta um idealismo sobre o passado glorioso da Grécia. Os escritores gregos

⁴ Ver, por exemplo, Francisco (2017), Bowie (2001), Cherry (2001) e Elsner (2001).

do período imperial, frequentemente associados à Segunda Sofística, produziram guias sobre os grandes monumentos da Grécia, cada um adotando sua própria abordagem. Ao elaborar essas obras, eles não apenas registravam o patrimônio cultural grego, mas também compartilhavam e reforçavam um imaginário cultural característico desse contexto intelectual (Porter, 2001, p. 63).⁵ No tocante a Segunda Sofística, Porter (2001, p. 64) defende que

O que todos esses escritores compartilham é uma reverência pelo passado grego e a capacidade de viajar grandes distâncias no tempo e no espaço. Essas duas características estão intimamente ligadas. Existem, com certeza, diferenças importantes também, mas as semelhanças são impressionantes [...]. Os viajantes que descrevem o que veem [...] não têm localização fixa, [...] vivem em um presente que é fluido, não fixo, em parte porque viajar leva tempo e é deslocador. Seu olhar se divide em um aqui e um ali e, conseqüentemente, o de seus leitores. O projeto de Pausânias levou várias décadas para registro (c. 150-80 d.C.), e sua produção está intimamente ligada e praticamente "indexada" pelos sítios que ele visitou (ou assim ele faria seus leitores acreditarem).

Para além de Pausânias, podemos mencionar Longino e Dion Crisóstomo dentro do escopo acima descrito. Percebe-se que, para um escritor possuir a capacidade de viajar grandes distâncias, ele deveria, além de demonstrar erudição, ser abastado. Nesse contexto, Maria Pretzler (2007, p. 25) indica que "riqueza significava acesso à uma boa educação, e Pausânias era claramente um homem bem-educado com muitos interesses intelectuais e um conhecimento íntimo de uma grande variedade de obras literárias, resumindo, um *pepaideumenos*".⁶

Pretzler (2007, p. 25) segue em sua análise sobre a *paideia* na qual Pausânias se insere e aponta que "seus contemporâneos gregos compartilhavam um ideal de *paideia*, uma palavra que geralmente é traduzida como 'educação', embora implique mais, ou seja, um senso de cultura helênica instruído pela aprendizagem e envolvimento ativo em atividades intelectuais". Pausânias, portanto, pertencia a uma elite de intelectuais instruídos na cultura helênica, como a autora demonstra. Em seguida, ao situar a Segunda Sofística, Pretzler (2007, p. 26) nos contextualiza:

Essa base comum da cultura grega, *paideia*, informa a maior parte da literatura do período de Nero ao fim da dinastia dos Severos, o qual hoje é classificado como a Segunda Sofística, classificação tirada da *Vida dos Sofistas*, de Filóstrato.

Com isso, veremos a dinâmica envolvendo os intelectuais da Segunda Sofística e quais as questões que podemos extrair das relações entre o nosso periegeta e esses sofistas. De acordo com Maria Pretzler (2007, p. 26),

⁵ Ver também Silva (2024a, p. 3-4).

⁶ Para um panorama da Segunda Sofística, indo ao encontro de Pretzler, ver Arafat (1996, p. 14).

Nossa impressão das atividades culturais do período é dominada pelos "sofistas", intelectuais profissionais altamente pagos que usavam sua *paideia* para impressionar como oradores públicos e professores de retórica. Esses indivíduos de grande importância eram excepcionais, mas muitos de seus contemporâneos compartilhavam seus interesses e ideais.

Não há registros que atestam Pausânias como orador, muito menos se a *Descrição da Grécia* foi utilizada como performática de retórica para o público, acostumado com as apresentações desses sofistas. O que nos resta é fazer um panorama das características desses intelectuais profissionais.

Podemos elencar as considerações de Pretzler (2007, p. 26) em seis quesitos principais: 1) Textos do período transmitem uma sensação de contínua competição entre os indivíduos, focalizando e conduzindo a *paideia*; 2) A marca registrada da distinção educacional era a proficiência em grego ático, uma linguagem artificial baseada no idioma literário dos textos clássicos e muito distante da linguagem coloquial da época; 3) Os homens instruídos se preocupavam muito com os detalhes sutis que caracterizavam a linguagem apropriada e com as armadilhas que poderiam causar constrangimento; 4) Um *pepaideumenos* também tinha que ser capaz de provar suas credenciais, demonstrando seu conhecimento íntimo da literatura, se possível muito além dos cânones educacionais; 5) Um conhecimento enciclopédico de fatos de vários campos do aprendizado antigo também era útil para impressionar os indivíduos; 6) Havia todo um gênero de *variae historiae* (consultas variadas) que coletava material de textos anteriores, particularmente livros que não estavam facilmente disponíveis, e o organizava de uma maneira atrativa (Pretzler, 2007, p. 27).

Com isso, Pretzler (2007, p. 26-27) relaciona tais requisitos dos sofistas a Pausânias, dos quais podemos elencar nove pontos: 1) A linguagem e o estilo de Pausânias há muito são criticados como inferior aos altos padrões usuais dos autores da Segunda Sofística; 2) Pausânias devia estar ciente dos debates em curso sobre a forma correta da língua e do estilo grego; 3) A prosa do autor é muito artificial e consistente para ser o resultado de mera incompetência; 4) Como seus contemporâneos, ele escolheu deliberadamente um estilo baseado na imitação de autores anteriores, combinado de forma criativa para apresentar algo novo; 5) O resultado é idiossincrático e bastante diferente de outros textos da Segunda Sofística, com ênfase em uma variedade de expressões e materiais, enquanto as marcas artificiais do grego ático são reduzidas ao mínimo; 6) Pausânias estava consciente desse ambiente competitivo para qualquer tipo de atividade intelectual; 7) Pausânias fala como um *pepaideumenos* que não é apenas um mero consumidor de saber: ele afirma ter feito pesquisas em áreas que eram centrais para o cânone literário;

8) O autor decide não entrar em um campo tão concorrido, mas não sem afirmar sua habilidade intelectual; 9) Em relação ao público interessado na *Descrição da Grécia* e nas *Variae historiae*, “[...] os comentários adicionais na Periegesis provavelmente seriam atraentes para leitores “sofisticados” que queriam expandir seus horizontes educacionais e para quem o conhecimento era uma forma de entretenimento” (Pretzler, 2007, p. 27).

A partir desse panorama entre as principais características da Segunda Sofística relacionadas a Pausânias, há necessidade de um aprofundamento sobre o contexto e o movimento que compreende essa *paideia*. Ainda conforme Maria Pretzler (2007, p. 27-28), é dito que “o mundo de Pausânias e da Segunda Sofística foi moldado pelos romanos, embora romanos com um interesse crescente pela cultura grega”.

A obra de Christian Habicht, intitulada *Pausanias' Guide to Ancient Greece*, de 1998, pode ser considerada um marco de referência e retorno aos estudos sobre a *Descrição da Grécia*, com a valorização de uma abordagem historiográfica crítica (Silva, 2024b, p. 4). O autor defende o panorama intelectual da Segunda Sofística como “talvez o mais pobre da Antiguidade entre o período arcaico e a queda do Império Romano. Foi o apogeu da atividade intelectual superficial” (Habicht, 1998, p. 126). Contudo, a abordagem de Habicht em relação à Segunda Sofística é a que podemos classificar como detratora. Em sua avaliação, o autor aponta a pobreza tanto literária quanto artística e intelectual como fatores predominantes das obras do período (Habicht, 1998, p. 126). O autor parece ter caído em uma visão historiográfica estigmatizada a respeito do período de Pausânias, de acordo com o que discutimos anteriormente. Ao focar nas questões envolvendo a importância da retórica e da *performance* nas apresentações sofísticas, Habicht (1998, p. 126) afirma:

Ideias novas e originais não eram apreciadas, nem o caminho penetrante da busca pela verdade, nem a poética da paixão ou a piedade. A era aplaudia a forma, não o conteúdo; venerava o brilhantismo técnico da expressão oral,⁷ não as ideias expressadas; valorizava o entretenimento da literatura, não exigia literatura. Era um período complacente, autossatisfeito, uma era da retórica, de temas sem importância entregues a uma audiência que queria discursos extemporâneos de um ático impecável e que graduavam os discursos pelo número de erros.

Como veremos mais detalhadamente a partir de agora, a ênfase e a valorização da retórica e das apresentações eram, efetivamente, o foco dos sofistas e de suas audiências, de acordo com as fontes que sobreviveram até nós. Porém, Habicht (1998) parece estar fazendo justamente uma avaliação pejorativa do *modus operandi* do período. Posicionando-a como uma época possuidora, majoritariamente, de um conteúdo vazio

⁷ Interessante aqui Habicht citar U. von Wilamowitz, um dos primeiros detratores de Pausânias do século XIX.

e de pouco valor, ao nosso ver, ele está fazendo, por exemplo, uma comparação com o período clássico, de modo similar à caracterização de Pausânias feita pela historiografia que o próprio autor ajudou a desmistificar e a romper com o estigma. No que tange à Segunda Sofística, o autor não conseguiu se desvencilhar.

Ainda segundo Habicht (1998, p. 128), “os verdadeiros representantes da cultura, gosto, e vida intelectual do período eram os sofistas, a maioria gregos, como Polemon de Laodiceia e Élio Aristides, da Ásia menor, Herodes Ático, de Atenas, ou, do lado latino, o nascido na África, Cornélio Frontão”. Importante ressaltar a mais provável origem de Pausânias – Lícia, mesma região de outros importantes intelectuais do período, como Polemon e Élio Aristides.

Novamente expondo as características depreciativas dos sofistas, Habicht (1998) menciona a obra *Vidas dos sofistas*, de Filóstrato, e, logo em seguida, o que parece ser uma espécie de contraponto, considerando o impacto dos sofistas no período, menciona a obra de G. W. Bowersock, intitulada *Greek sophists in the Roman Empire*, de 1969. De acordo com Habicht (1998, p. 128):

Onde quer que eles discursassem (ou, preferencialmente, performassem), eles atraíam grandes multidões e arrecadavam enormes quantias. Eles eram não originais, figuras medíocres, rasas, arrogantes, e cheias de vaidade, mas eles exerciam influência sobre o imperador e mal o reconheciam como seu semelhante; ao mais aclamado eram garantidas audiências ou perguntado a conceder palestras em sua presença; alguns eram oficiais de alta patente na administração imperial.

Em que pese o fato de exercerem influência sobre o imperador, logo suas redes de influência não paravam por aí. Habicht (1998, p. 128) enfatiza os privilégios desse grupo de elite como

[...] a liberdade sobre impostos, alfândegas e alojamentos; em suas cidades natais, eles não podiam ser forçados a ocuparem liturgias ou servir como oficiais eleitos, jurados ou tutores de menores. Cadeiras de retórica foram dotadas pelo imperador em Atenas e Roma para os sofistas mais famosos. Suas estátuas foram colocadas nos recintos mais prestigiosos.

O autor nos dá alguns exemplos da influência que estes sofistas poderiam obter, como “Élio Aristides que entregou seu panegírico de Roma perante o imperador em 143 d.C.”, e os elevados cargos de Herodes Ático como *consul ordinarius* e Cornélio Frontão como *consul suffectus* (Habicht, 1998, p. 128).

Em face do prestígio e importância desses sofistas e a ênfase na retórica, podemos presenciar tal destaque no relato de Pausânias, em uma passagem do Livro V. Entre inúmeras estátuas e monumentos dedicados em Olímpia, ele próprio direciona e seleciona aquilo que irá descrever, explicando ao seu público que

A partir deste ponto, *meu relato* prosseguirá para uma descrição das estátuas e oferendas votivas, e acho que seria errado confundir os relatos deles. Pois enquanto na acrópole ateniense as estátuas são oferendas votivas como tudo mais, em Altis algumas coisas são dedicadas apenas em honra aos deuses, e as estátuas são apenas parte dos prêmios concedidos aos vencedores. As estátuas mencionarei mais tarde; Voltarei primeiro para as ofertas votivas, e *examinarei as mais notáveis delas* (Paus., *Descr.*, V, 21, 1, grifo nosso).

Vimos como Pausânias se preocupa em organizar sua descrição a partir de uma sequência lógica e classificatória, o *lógos*, em meio à grande quantidade de monumentos existentes em Olímpia. Ao afirmar que examinará apenas os mais notáveis entre eles, demonstra nitidamente aquilo que, segundo ele, valerá o registro de seu relato. Dito de outro modo, o que valerá o registro de memória. Em meio a esta espécie de “museu” a céu aberto que era a cidade de Olímpia em seu tempo, seguindo na descrição de alguns monumentos, conta que

Misturadas às oferendas menos ilustres, podemos ver as estátuas de Alexínico de Élis, a obra de Cântaro de Sicião, que obteve uma vitória na luta corpo-a-corpo dos rapazes, e de Górgias de Leontini. Esta estátua foi dedicada em Olímpia por Eumolpus, como ele mesmo diz, neto de Deicrates que se casou com a irmã de Górgias. Esse Górgias era filho de Carmantides e é dito que foi o primeiro a reviver o estudo da retórica, que havia sido totalmente negligenciado, na verdade quase esquecido pela humanidade. Dizem que Górgias ganhou grande fama por sua eloquência na assembleia olímpica e também quando acompanhou Tísias em uma embaixada em Atenas. No entanto, Tísias aperfeiçoou a arte da retórica, em particular ele escreveu o discurso mais persuasivo de sua época para apoiar a reivindicação de uma propriedade de uma mulher de Siracusa. No entanto, Górgias superou sua fama em Atenas; na verdade, Jasão, o tirano da Tessália, colocou-o antes de Polícrates, que era uma luz brilhante da escola ateniense. Górgias, dizem, viveu cento e cinco anos [...] (Paus., *Descr.*, VI, 17, 7-9).

Habicht (1998) enfatiza o que é uma espécie de caráter empobrecido das práticas sofisticas do período, reiterando o que considera ser uma similitude dos tópicos discursados pelos sofistas, bem como o “empréstimo do passado, preferencialmente o passado distante do século V a.C.” (Habicht, 1998, p. 126).

Veremos, com isso, um aprofundamento da temática envolvendo os retóricos inseridos na Segunda Sofística a partir de uma abordagem que vai tanto ao embate de Habicht quanto ao encontro da ênfase dada a eles por Pausânias.⁸

Graham Anderson (1993), por exemplo, em sua obra *The Second Sophistic: a cultural phenomenon in the Roman Empire*, discute as características desse movimento em meio ao domínio romano. De acordo com o autor,

⁸Para um balanço bibliográfico sobre a Segunda Sofística, ver: Sandbach (1936), Higgins (1945), Gerth (1956), Groningen (1965), Guthrie (1971), Stanton (1973), Bowersock (1969; 1974), Kennedy (1972; 1974), De Lacy (1974), Crawford (1978), Desideri (1978), Reardon (1984), André (1987), Percy (1993), Russel (1990), Brunt (1994), Staden (1997), Rutherford (1998), Gunderson (2000), Braund; Wilkins (2000), Goldhill (2001), Bowie (1970; 1990; 2002), Puech (2002), Connolly (2001) e Whitmarsh (2001; 2004).

Roma permitiu uma autogovernança limitada a uma série de categorias de cidade para administrar seus negócios fora da jurisdição do governador em torno da província, e o resultado foi um *ethos* em que gregos instruídos poderiam procurar promover pelo menos uma ilusão de glórias passadas dos séculos V e IV a.C. (Anderson, 1993, p. 3).

Anderson vai além da descrição e discussão das ligas como apenas o produto ou o reflexo da conquista romana na região. Logo de início, o autor ilustra a gênese do panorama cultural da Segunda Sofística diretamente conectado à política romana exercida sobre a Grécia. Nesse período, “[...] encontramos nada menos que três visitas de Adriano no início do século II, duas delas como imperador; encontramos a fundação de Adriano do chamado Panhellenion, com seu sentido de uma liga grega e, portanto, de uma identidade grega [...]” (Anderson, 1993, p. 3). Com base em uma perspectiva cultural, Anderson aponta (1993, p. 3) o caráter propício da política romana em relação à Grécia, capaz de desenvolver uma espécie de identidade grega, a partir da organização política das cidades em forma de ligas.

Vimos acima que o termo Segunda Sofística foi cunhado por Filóstrato,⁹ de acordo com o exposto tanto por Pretzler (2007) quanto por Habicht (1998). Anderson corrobora tal menção em um tom mais crítico à caracterização do autor clássico:

Mas ele deu uma identidade, talvez arbitrária ou mesmo espúria, a algo que floresceu, principalmente no mundo grego, no início do Império Romano [...]. O próprio termo “segunda sofística” implica uma “primeira sofística” de antemão, e alguma possível semelhança entre as duas. A ideia de uma “Primeira Sofística” teria evocado a agitação intelectual da própria Idade de Ouro de Atenas no final do século V a.C. (Anderson, 1993, p. 13).

O autor salienta a associação dos intelectuais do fim do século I ao início do III, feita por Filóstrato, “[...] com proficiência e ensino de retórica e ‘sabedoria’ em geral em uma época de ouro que já passou” (Anderson, 1993, p. 13-14). Anderson (1993) alude a uma passagem de Filóstrato à qual defendemos ir ao encontro daquela narrada acima por Pausânias (Paus., *Descr.*, VI, 17, 7-9) a respeito de um sofista em particular: Górgias. Peguemos, portanto, o interessante trecho de Filóstrato citado por Anderson:

Górgias de Leontini foi o fundador da mais antiga [sofística] na Tessália [...]. Em minha opinião, ele começou a arte do discurso improvisado. Por fazer sua aparição no teatro de Atenas, este homem teve a confiança de dizer [ao público] ‘Você propõe um tema’, e ele foi o primeiro a assumir esse risco com um anúncio público, praticamente proclamando que era onisciente e estava disposto a falar sobre qualquer assunto, contando com a inspiração do momento [...] e quando já estava no limiar da velhice, fazia discursos em Atenas; não é de admirar que ele despertou a admiração do multidão. Além disso, na minha opinião, os

⁹ Sofista ateniense (c. 170-250 d.C.).

homens mais ilustres foram cativados por ele, e isso inclui não só a dupla Crítias e Alcibiades, que ainda eram jovens na época, mas Tucídides e Péricles também, que já estavam em idade avançada [...]. Além disso, ele desempenhou um papel proeminente nas festas religiosas dos Gregos, declamando sua Oração à Pítia, do altar; e em reconhecimento, uma estátua de ouro dele foi erguida no templo do deus Pítio; enquanto sua Oração Olímpica lidou com um dos mais importantes temas políticos. Pois quando ele viu que a Grécia estava dividida em facções, ele emergiu como o proponente da harmonia cívica e os virou contra os bárbaros e persuadiu eles a não pensarem nas cidades uns dos outros como prêmios de guerra, mas em vez disso, a terra dos bárbaros (Filóstrato, *Vitae Sophistarum*, I, 481, 492, 493).

Vimos tanto em Pausânias quanto em Filóstrato o *ethos* da Segunda Sofística, conforme Anderson (1993) expõe com precisão. A importância de Górgias para esses “herdeiros” dos intelectuais do período clássico é aquela de um dos fundadores da retórica, a arte intelectual mais valorizada nesse período.

Além da retórica, podemos perceber a temática da rivalidade grega e a necessidade de união para o enfrentamento de um inimigo externo: os persas. Em suma, há uma característica comum a esses autores da chamada Segunda Sofística, no sentido da evocação de uma memória, não deixando de ser artificial, que cria uma conexão com o presente (II), mediante o que o autor identifica como identidade grega (Anderson, 1993, p. 14).

Anderson (1993) nos revela um panorama bastante detalhado da prática sofística grega durante o Império Romano. Segundo o autor, as suas atividades não se restringiam apenas à retórica:

Esperava-se que um sofista grego durante o Império, em geral, desempenhasse as duas funções, exibindo habilidade retórica e ensinando alunos avançados. Mas nenhum dos termos ‘sofista’ ou ‘mestre’ realmente especificam o campo de especialização: a palavra ‘sofista’ ainda poderia ser aplicada, por mais confusa ou enganosa que fosse, em outros campos, como filosofia ou medicina, e ainda poderia ser explorada por qualquer intérprete retórico que desejasse empregar o conhecimento de tais campos (Anderson, 1993, p. 16).

Com isso, vemos a abrangência do termo sofista, bem como sua imprecisão, apesar de estarem majoritariamente relacionados às práticas da retórica, como pudemos presenciar em Pausânias e Filóstrato (Anderson, 1993, p. 16). Anderson (1993) discute ainda os tipos de práticas retóricas, com ênfase para a retórica epidítica (*retorikês epideiktikón*) como a mais praticada. Trata-se do terceiro tipo de retórica demonstrada por Aristóteles (*Rhetorica*, 1, 3):

[...] Portanto, existem necessariamente três tipos de discursos retóricos: deliberativos, forenses e epidíticos. [...] O tipo epidítico tem como tema elogios ou censuras. Além disso, para cada um deles, uma temporalidade especial é apropriada: [...] Para o epidítico, o mais apropriado é o presente, pois é a condição

existente de coisas que todos aqueles que elogiam ou culpam tem em vista. Não é incomum, no entanto, para os oradores epidícticos se aproveitarem de outras temporalidades, do passado, por meio de recordá-lo, ou do futuro por antecipá-lo. Cada um dos três tipos têm um fim especial diferente. [...] O fim de quem elogia ou censura é o honrado e o vergonhoso; e também se referem a todas as outras considerações.

Anderson (1993, p. 16) a classifica como “decorativa ou exibição retórica para entretenimento do público, diferente da praticada nos tribunais [...] ou na tentativa de persuadir assembleias públicas”. Nisso, “sofistas tendem a dirigir escolas de retórica – ou pelo menos as de maior prestígio – e exibir sua retórica escolar em público, enquanto ‘meros’ retóricos praticam nos tribunais” (Anderson, 1993, p. 16).

Anderson (1993, p. 24) cita Bowersock como um autor de referência a respeito da importância da nossa perspectiva sobre o fenômeno sofístico, a partir de seu texto intitulado *Cities of the Sophists*. Para Anderson (1993, p. 24), “[...] estamos acostumados a ver nossos sujeitos como uma espécie de aristocrata urbano, um ornamento característico de uma instituição característica do império, como moradores e eruditos culturais próprios ou de uma cidade adotiva”.

Anderson (1993, p. 25) nota ainda uma outra característica dos sofistas, a de mediadores de conflitos, por “[...] sua capacidade de envolvimento intenso nos assuntos de suas regiões nativas ou adotadas”. No mais, outra temática frequente nos escritos destes autores é a dos atritos entre os sofistas e o oficialismo local, como, por exemplo, entre Polemon de Laodiceia e Herodes Ático. Com isso, Anderson (1993, p. 25-27) defende que, por serem membros da aristocracia, os sofistas poderiam optar por terem ou não envolvimento cívico.

Investigando a performance sofística a partir de autores como Élio Aristides, Frontão e Filóstrato,¹⁰ Anderson (1993, p. 69-70, grifo nosso) aponta o seu cerne, que ele defende acertadamente ser a

[...] preservação de um *todo cultural*: o mundo da Grécia clássica recriado por meio de sua literatura. [...] O que está claro é que esses escritores se viam em estreita relação com seus ancestrais clássicos. E a crítica clássica, tal como foi, permitia e esperava que os escritores respeitassem o quadro de referência de um passado clássico.

Aqui temos duas características importantes: noção ou imaginário desses sofistas, que percebiam a si mesmos em uma relação próxima aos seus antepassados clássicos e um respeito às referências desse passado clássico, uma possível imagem de herança para

¹⁰ Anderson (1993, p. 69-70) toma como base para tal análise Élio Aristides (*Or.* 50, 5); Frontão (*Epistulae*, 8) e Filóstrato (*Vit. soph.*, 518; 539).

com esse passado por meio de um “legado”, o que seria efetuado mediante a evocação da memória e da tradição cultural grega.

Podemos presenciar em Pausânias o que consideramos ser a preservação desse *todo cultural*, que descreve o cerne dessa atmosfera da Segunda Sofística, por meio do qual nosso periegeta vai ao encontro. Em uma passagem do Livro IX da *Descrição da Grécia*, Pausânias faz a seguinte digressão ao descrever uma antiga imagem de Eros, o deus mais venerado dos téspios:

A maioria dos homens considera Eros o mais jovem dos deuses e filho de Afrodite. Mas Oleno, o lício, que compôs os mais antigos hinos gregos, diz em um hino a Ilítia que ela era a mãe de Eros. Depois de Oleno, tanto Panfos quanto Orfeu escreveram versos hexâmetros e compuseram poemas sobre Eros, para que pudessem estar entre os cantados pelos Licomidae para acompanhar o ritual. Eu os li após uma conversa com um Portador da Tocha. Não farei mais nenhuma menção sobre essas coisas. Hesíodo, ou aquele que escreveu a Teogonia originária em Hesíodo, escreve, eu sei, que Caos nasceu primeiro, e depois do Caos, Geia, Tártaro e Eros. Safo de Lesbos escreveu muitos poemas sobre Eros, mas eles não são consistentes. Mais tarde, Lisipo fez um Eros de bronze para os téspios e, anteriormente, Praxíteles, um de mármore pentélico. A história de Friné e o truque que ela pregou em Praxíteles, contei em outro lugar.¹¹ O primeiro a remover a imagem de Eros, dizem, foi Gaio, o imperador romano; Cláudio, dizem, mandou-o de volta para Téspia, mas Nero o levou pela segunda vez (Paus., *Descr.*, IX, 27, 2-3).

A passagem demonstra nitidamente, a nosso ver, a questão do *todo cultural* mencionada acima. Pausânias evoca o mundo da Grécia clássica por intermédio do quadro de referência de um passado clássico pelos escritores que ele traz à tona, tanto na literatura como também na escultura, como Oleno, Panfos, Orfeu, Hesíodo, Safo, Lisipo e Praxíteles. Além disso, não deixa de fazer uma provável crítica aos imperadores Gaio e Nero, com postura oposta a Cláudio em relação aos monumentos gregos. Lembremos que Pausânias inicia sua digressão mencionando o culto a Eros como o mais importante da Téspia. Desse modo, nosso periegeta parece colocar Cláudio, o imperador que restaurou a imagem votiva, em posição antagônica às de Gaio e Nero, que a levaram da Téspia.

¹¹ Trata-se do seguinte episódio: Pausânias se depara com uma estátua de bronze de um Sátiro atribuída a Praxíteles, em meio às inúmeras estátuas nessa estrada chamada de Trípole, saindo do Pritaneu, em Atenas. Praxíteles aceita presentear Friné com uma estátua, mas esta quer saber qual o escultor considera a mais bonita, a qual ele não revela a Friné. Então, ela arma um truque para descobrir por qual estátua Praxíteles tem maior apreço. Um escravo de Friné corre para avisar que o estúdio de Praxíteles pegou fogo, destruindo grande número de estátuas, mas não todas. Ao adentrar o estúdio, Praxíteles começa a gritar que seu trabalho realmente estará desperdiçado se o fogo alcançou seu Sátiro e sua estátua de Eros. Então, Friné revela que Praxíteles não sofrera perda, mas sim caiu em sua armadilha para revelar quais eram suas obras mais bonitas. Friné escolhe a estátua de Eros, enquanto o Sátiro está no templo de Dioniso (Paus., *Descr.*, I, 20, 1-2).

Notemos ainda como o autor Tim Whitmarsh (2005), em sua obra *The Second Sophistic*, vai ao encontro de Anderson (1993), tanto acerca da performance sofística no período quanto de sua audiência, em oposição à detração de Habicht (1998) supramencionada. A respeito da audiência, Whitmarsh (2005, p. 3) exprime:

A audiência nos eventos antigos não estava exercendo seus direitos consumistas sobre seu tempo de lazer ou “testemunhando” o poder do divino; eles estavam se reunindo como membros da elite educada, desfilando e exercendo seu *status*, examinando seus iguais enquanto suas reputações eram feitas e destruídas, e testando o papel da masculinidade grega tradicional dentro do ambiente exigente da cultura aristocrática imperial.

De modo igualmente crítico, Whitmarsh (2005, p. 24) alude à performance, a qual “[...] não é simplesmente secundária à palavra, mas um meio crucial de comunicar a identidade do falante; e, mais ainda, um fórum que permitisse ao público desafiar e esvaziar pretensões. O desempenho era, em um sentido muito real, o material da missão sofística”.

Importante ainda que façamos mais uma ressalva do panorama exposto por Habicht (1998) a respeito da Segunda Sofística: a retórica não era o único alicerce da *paideia* no Alto Império Romano. De acordo com Anderson (1993, p. 133), ela coexistiu na vida intelectual junto com a filosofia:

Os estoicos e epicuristas há muito haviam se juntado às fileiras dos sucessores de Platão e Aristóteles (Acadêmicos e Peripatéticos), e os cínicos decididamente os menos sociais. Um renascimento em dois extremos também foi aparente: o Neopitagorismo e o Ceticismo pirrônico experimentaram um surto, e o próprio sucesso do último em minar a base racional das escolas dogmáticas favoreceu o eventual colapso do racionalismo em favor do misticismo. E qualquer que fosse a profusão de doutrinas (e a suspeita e aversão que elas engendraram), havia espaço para uma vida filosófica saudável: estoicos, epicuristas e cínicos podiam alegar buscar uma vida de acordo com a natureza, mas interpretavam seu objetivo de maneiras radicalmente diferentes, de modo que os estoicos passaram a ser caricaturados como os paradigmas pedantes de correção social, os epicuristas como os caçadores de prazer e os cínicos como os radicais grosseiros. Era tarefa dos retóricos em todos os níveis serem capazes de se opor aos filósofos de uma maneira intelectualmente respeitável.

O que frisamos é o panorama filosófico existente nos dois primeiros séculos da nossa era, para além das performances de retórica. Sobre tais doutrinas, Anderson as expõe concluindo com o que parecia ser uma espécie de rivalidade sadia entre os retóricos e os filósofos. Desse modo, nota-se, para além de um período de pobreza intelectual e recusa às ideias novas (Habicht, 1998, p. 126), um efervescente panorama intelectual, no qual há o diálogo entre a retórica e a filosofia.

Considerações finais

Neste artigo, buscamos analisar a obra *Descrição da Grécia*, de Pausânias (séc. II), contextualizando-a com a Segunda Sofística e com o domínio romano sobre a Grécia. Defendemos que Pausânias, ao descrever monumentos, rituais e história grega, resgata um passado idealizado, movimento que pode ser lido por meio dos conceitos de memória cultural, tal como exposto por Bommas (2011), e o de identidade cultural, discutido por Alcock (1996). Além disso, defendemos que Pausânias, versado na *paideia* e associado ao arcaísmo típico daquela época, valorizava a retórica, a erudição clássica e a competição intelectual. Destaca-se ainda que a obra, enquadrada no gênero *periēgēsis*, é vista como uma resposta à provincianização grega, pós 146 a.C., evidenciando tensões entre a memória cultural grega e a realidade imperial romana. Autores como Porter (2001) e Pretzler (2007) destacam o caráter performático e informativo da narrativa, ao passo que Habicht (1998) critica a superficialidade intelectual da Segunda Sofística, contrastando com análises de Anderson (1993) e Whitmarsh (2005), que enfatizam sua função na construção de uma identidade grega sob Roma. O texto explora ainda a relação de Pausânias com sofistas como Polemon e Élio Aristides, ilustrando como sua seleção de monumentos e digressões refletem tanto a nostalgia pelo passado glorioso quanto a adaptação a um contexto político-cultural híbrido, no qual a retórica e a erudição serviam tanto ao entretenimento quanto à afirmação da identidade grega, em um período de efervescente panorama intelectual.

Referências

Documentação textual

- AELIUS ARISTIDES. *The complete works*. Translated by Charles A. Behr. Leiden: Brill, 1981.
- ARISTOTLE. *Ars Rhetorica*. Edited by W. D. Ross. Oxford: Clarendon Press, 1959.
- FILÓSTRATO. *Vidas de los sofistas*. Introducción, traducción y notas de María Concepción Giner Soria. Madrid: Gredos, 1999.
- FRONTO. *Epistolario*. Traducción de A. Palacios. Madrid: Gredos, 1992.
- PAUSANIAS. *Description of Greece: books 1-2*. Translated by W. H. S. Jones and H. A. Ormerod. Cambridge: Harvard University Press, 1918. v. I.
- PAUSANIAS. *Description of Greece: books 3-5*. Translated by W. H. S. Jones and H. A. Ormerod. Cambridge: Harvard University Press, 1926. v. II.

- PAUSANIAS. *Description of Greece*: books 6-8. Translated by W. H. S. Jones. Cambridge: Harvard University Press, 1933. v. III.
- PAUSANIAS. *Description of Greece*: books 8-10. Translated by W. H. S. Jones. Cambridge: Harvard University Press, 1935. v. IV.
- PAUSANIAS. *Pausaniae Graeciae Descriptio*. Leipzig: Teubner, 1903.

Obras de apoio

- ALCOCK, S. E. Landscapes of memory and the authority of Pausanias. In: BINGEN, J. (ed.). *Pausanias Historien*. Genève: Fondation Hardt, 1996, p. 241-268.
- ANDERSON, G. *The Second Sophistic*: a cultural phenomenon in the Roman Empire. London: Routledge, 1993.
- ANDRÉ, J.-M. Les écoles philosophiques aux deux premiers siècles de l'Empire. *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, Band II, 32.1, p. 5-77, 1987.
- ARAFAT, K. W. *Pausanias' Greece*: ancient artists and Roman rulers. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- BOMMAS, M. *Cultural memory and identity in Ancient Societies*. London: Continuum, 2011.
- BOWERSOCK, G. W. *Approaches to the Second Sophistic*. State College: University Park Press, 1974.
- BOWERSOCK, G. W. *Greek sophists in the Roman Empire*. Oxford: Clarendon Press, 1969.
- BOWIE, E. L. Greek poetry in the Antonine Age. In: RUSSELL, D. A. (ed.). *Antonine Literature*. Oxford: Clarendon Press, 1990, p. 53-90.
- BOWIE, E. L. Greeks and their past in the Second Sophistic. *Past and Present Society*, v. 46, p. 3-41, 1970.
- BOWIE, E. L. Inspiration and aspiration: date, genre, and readership. In: ALCOCK, S. E.; CHERRY, J. F.; ELSNER, J. (ed.). *Pausanias: travel and memory in Roman Greece*. New York: Oxford University Press, 2001, p. 21-32.
- Bowie, E. L. Literary activity in Achaëa. In: STADLER, P. A.; VAN DER STOCKT, L. (ed.). *Sage and Emperor: Plutarch, Greek intellectuals, and Roman power in the time of Trajan*. Leuven: Leuven University Press, 2002, p. 41-56.
- BRAUND, D. C.; WILKINS, J. M. *Athenaeus and his world*: reading Greek culture in the Roman Empire. Exeter: University of Exeter Press, 2000.
- BRUNT, P. A. The bubble of the Second Sophistic. *Bulletin of the Institute of Classical Studies*, v. 39, 1994, p. 25-52.
- CASEY, E. S. *Remembering*: a phenomenological study. Bloomington: Indiana University Press, 2000.

- CHERRY, J. F. Travel, nostalgia, and Pausanias's giant. In: ALCOCK, S. E.; CHERRY, J. F.; ELSNER, J. (ed.). *Pausanias: travel and memory in Roman Greece*. New York: Oxford University Press, 2001, p. 247–255.
- COLEMAN, J. *Ancient and Medieval memories: studies in the reconstruction of the past*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.
- CONNERTON, P. Cultural Memory. In: TILLEY, C. et al. (ed.). *Handbook of Material Culture*. London: Sage, 2006.
- CONNERTON, P. *How societies remember*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.
- CONNOLLY, J. Reclaiming the theatrical in the Second Sophistic. *Helios*, v. 28, p. 75–96, 2001.
- CRAWFORD, M. H. Greek intellectuals and the Roman aristocracy in the First Century BC. In: GARNSEY, P. D.; WHITTAKER, C. R. (ed.). *Imperialism in the Ancient World*. Cambridge: Cambridge University Press, 1978, p. 193–207.
- CUBITT, G. *History and memory*. Manchester: Manchester University Press, 2007.
- DE LACY, P. Plato and the intellectual life of the Second Century AD. In: BOWERSOCK, G. W. (ed.). *Approaches to the Second Sophistic*. State College: University Park Press, 1974, p. 4–10.
- DESIDERI, P. *Dione di Prusa: un intellettuale greco nell'Impero Romano*. Firenze: D'Anna, 1978.
- ELSNER, J. Pausanias: a Greek pilgrim in the Roman World. *Past and Present*, v. 135, n. 1, p. 3–29, 1992.
- ELSNER, J. Structuring "Greece": Pausanias's periegesis as a literary construct. In: ALCOCK, S. E.; CHERRY, J. F.; ELSNER, J. (ed.). *Pausanias: travel and memory in Roman Greece*. New York: Oxford University Press, 2001, p. 3–20.
- FRANCISCO, G. S. Pausânias Historiador? In: SILVA, G. J.; SILVA, M. A. O. (org.). *A ideia de História na Antiguidade Clássica*. São Paulo: Alameda, 2017, p. 281–293.
- GERTH, K. Die zweite oder neue Sophistik. In: PAULY, A.; WISSOWA, G. (ed.). *Paulys Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*. Stuttgart: J. B. Metzler, 1956, p. 719–782. v. VIII.
- GOLDHILL, S. D. *Being Greek under Rome: The Second Sophistic, cultural conflict and the development of the Roman Empire*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- GRONINGEN, B. A. General literary tendencies in the Second Century AD. *Mnemosyne*, v. 18, p. 41–56, 1965.
- GUNDERSON, E. *Staging masculinity: the rhetoric of performance in the Roman World*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 2000.
- GUTHRIE, W. K. C. *The sophists*. Cambridge: Cambridge University Press, 1971.

A influência dos *grammatici* e *rhētores* no *Corpus Hermeticum* 18 (11-16)

The influence of the 'grammatici' and 'rhētores' in the 'Corpus Hermeticum' 18 (11-16)

David Pessoa de Lira*

Resumo: O presente artigo tem como objeto e escopo o *Corpus Hermeticum* 18 (11-16), que se insere na História das Antigas Religiões Mediterrâneas e da História da Filosofia. Sendo assim, objetiva-se analisar a influência dos *grammatici* e *rhētores* nos tratados herméticos, mais estritamente no tratado supramencionado, levando em consideração sua correlação histórico-filosófica com a Segunda Sofística. Destarte, demonstra a influência dos *grammatici* e *rhētores* por meio da incidência do *aticismo*, principalmente as ocorrências dos *verba composita* ou *verba nova*, e, por último, conclui-se que o panegirista empregou os recursos retóricos *paretimológicos* como o diálogo platônico *Cratylus*. Em particular, este artigo demonstra que o estudo da retórica helenística no *Corp. Herm.* 18 abre caminhos para uma compreensão mais aprofundada das práticas literárias da Antiguidade Tardia, mostrando que a produção hermética não estava isolada das influências retóricas mais amplas de seu tempo. Por último, a presente análise da interação entre os ensinamentos herméticos e os princípios retóricos permite, portanto, uma abordagem mais abrangente sobre a transmissão e composição dos textos herméticos, ressaltando sua complexidade e sofisticação estilística. Dessa forma, a inclusão do tratado 18 no *Corpus Hermeticum* não deve ser vista apenas como um acidente editorial, mas como um reflexo da interseção entre literatura, retórica e filosofia no Egito helenístico sob domínio romano.

Abstract: This article focuses on and examines the *Corpus Hermeticum* 18, which falls within the scope of the History of Ancient Mediterranean Religions and the History of Philosophy. Thus, the objective is to analyze the influence of *grammatici* and *rhētores* on the Hermetic treatises, more specifically on the aforementioned treatise, considering its historical-philosophical correlation with the Second Sophistic. Accordingly, it demonstrates the influence of *grammatici* and *rhētores* through the presence of Atticism, particularly the occurrences of *verba composita* or *verba nova*. Finally, it concludes that the panegyrist employed rhetorical *paretymological* techniques, similar to those found in Plato's *Cratylus* dialogue. In particular, this article shows that the study of Hellenistic rhetoric in *Corp. Herm.* 18 paves the way for a deeper understanding of Late Antiquity's literary practices, revealing that Hermetic production was not isolated from the broader intellectual and rhetorical influences of its time. Lastly, this analysis of the interaction between Hermetic teachings and rhetorical principles allows for a more comprehensive approach to the transmission and composition of Hermetic texts, highlighting their complexity and stylistic sophistication. Thus, the inclusion of treatise 18 in the *Corpus Hermeticum* should not be seen merely as an editorial accident but rather as a reflection of the intersection between literature, rhetoric, and philosophy in Hellenistic Egypt under Roman rule.

Palavras-chave:

grammatici;
rhētores;
Corpus Hermeticum;
paretimologia;
Aticismo;
Segunda Sofística.

Keywords:

grammatici;
rhētores;
Corpus Hermeticum;
paretymology;
Atticism;
Second Sophistic.

Recebido em: 28/02/2025

Aprovado em: 07/05/2025

* Professor doutor da Área de Língua e Literatura Latinas do Departamento de Letras da Universidade Federal de Pernambuco (UFPE), docente permanente do PPG Letras da mesma instituição. Pesquisador em Estágio de Pós-Doutorado (04/2024-04/2025) no Programa de Pós-Graduação em Letras: Estudos Literários (Pós-Lit.) da FALE/ UFMG, Área de Concentração: Literaturas Clássicas e Medievais, Linha de Pesquisa: Literatura, História e Memória Cultural.

Introdução

11 Mas o discurso apressa-se para conciliar o termo às origens: para o louvor do Todo-Poderoso, e então, outrossim, passar o discurso dos diviníssimos reis que são juízes de paz para nós. Pois, assim como começamos do Todo-Poderoso e das potências superiores, assim também novamente voltaremos a fazer referência ao próprio ser divino na conclusão; e assim como o Sol sendo nutriz de todas as folhagens, o mesmo, levantando-se primeiro, as primícias dos frutos recolhe, usando raios na colheita dos frutos como imensas mãos e as mãos dele, os raios colhendo primeiramente as coisas mais ambrosiais das plantas, assim, de fato, também para nós que começamos desde o Todo-Poderoso e da sabedoria dele recebemos o fluxo e usamo-lo para nossas hiperurânias plantas das almas, mais uma vez as coisas do louvor devem ser exercitadas, a partir do qual ele inundará todo nosso rebento.

12 Assim <portanto> ao Deus totalmente incontaminado e Pai de nossas almas, e diante de miríades de bocas e vozes, é conveniente ser elevado o louvor, e se não o for possível dizer em relação à dignidade, não é possível falar de coisas iguais, pois nem os recém-nascidos estando segundo a dignidade têm de cantar hinos ao pai, mas os *pais* lhes concedem decentemente as coisas segundo a potência e têm a indulgência então; e principalmente essas mesmas coisas são o reconhecimento de Deus, para que ele seja algo maior do que os engendrados dele e os proêmios, o princípio, os meios e o fim dos louvores sejam o confessar o Pai de infinita potencialidade e sem limite.

13 E, assim, também são as *coisas relativas* ao rei, pois, por natureza, a nós homens, assim como ocorrem aos descendentes dele, são possíveis as *coisas relativas* ao louvor, e deve-se pedir as *coisas relativas* à indulgência, se bem que principalmente essas acontecem antes do pedido ao pai; assim como, outrossim, não há como, por causa da fraqueza, o pai dar as costas aos recém-gerados e recém-nascidos, mas alegrar-se sobre o conhecimento, e assim também é o conhecimento do Uno, como preside a vida para todos e louvor a Deus, a qual ele nos presenteou... **14** Pois Deus é bom, existente, sempre brilhante e tendo sempre em si mesmo o limite da eterna dignidade peculiar, e sendo imortal e cercado em si o limite territorial infinito e sempre duradouro desde a energia até lá, e até este mundo suprimindo a promessa para o louvor salvífico.... Portanto, não existe lá diferença em relação aos outros, não existe permutabilidade lá, mas todos pensam uma *só coisa*, e uma é a prognose de todos: o Pai é uma mente para eles, uma sensação que opera através deles, o mesmo eros é o filtro para os outros, operando uma harmonia entre todos. **15** Assim, certamente, louvemos a Deus. Mas, de fato, desçamos também para os que receberam o centro dele, pois se deve, começando a partir dos reis e ensaiando a partir destes, também agora se acostumar aos encômios e a cantar hino à piedade ao Todo-Poderoso, e ensaiar primeiramente o início dos louvores a partir dele, exercitar o ensaio por causa dele, para que, em nós, seja também o exercício da piedade para com Deus e o louvor para com o rei; **16** Pois se deve também a estes devolver os responsos, a eles que nos estenderam uma boa colheita de tão grande paz. Somente a virtude e o nome do rei regem a paz; por isso, rei é dito *basileus* (*em grego*), já que se apoia com base leve (*basis leia*) e com liderança e domina o discurso para a paz, e porque nasceu para ser mais poderoso do que o reino bárbaro, assim, também, o nome é símbolo de paz, por isso, também a acusação ao rei muitas vezes de ter nascido para afugentar o inimigo, mas, de fato, outrossim, as estátuas dele, particularmente, vêm a ser portos de paz aos atribulados; e agora também apenas o ícone do rei aparecendo levantou a paz, e a quietude e a invulnerabilidade se asseguram aos habitantes (*Corpus Hermeticum*, 18, 11-16, tradução própria).¹

¹ **11** ἀλλὰ σπεύδει ὁ λόγος εἰς ἀρχὰς καταλῦσαι τὸ τέρμα, καὶ εἰς εὐφημίαν τοῦ κρείττονος, ἔπειτα δὲ καὶ τῶν

O *Corpus Hermeticum* é uma coletânea de dezessete tratados escritos em grego *koinē* alexandrino, produzidos no Egito helenístico, sob domínio romano, entre os séculos I e IV da Era Comum. Devido ao seu conteúdo fortemente influenciado por uma filosofia religiosa, essa coleção se insere nos esquemas filosófico-religiosos que caracterizam os *Hermetica* (Lira, 2015, p. 79, 81-84, 103; Lira, 2023, p. 59, 79).

O *Corp. Herm.* 18 apresenta uma parte de um tratado retórico ou de um panegírico escrito no Egito helenístico, sob domínio romano, entre os séculos III e IV E.C. (Scott, 1985, p. 465). Segundo Aristóteles, o panegírico é um discurso com aspectos encomiásticos e laudatórios (Aristóteles, *Rhetorica* 1, 9, 1367b.28-1368a.37). Frequentemente, os pesquisadores classificam este texto como um pseudotratado hermético, ou seja, um tratado de natureza não hermética, cujo autor seria um panegirista desconhecido, sem qualquer vínculo com Hermes ou seus discípulos, e que, portanto, não pode ser considerado um hermetista. Ele é considerado “hermético” apenas por integrar a mesma

θειοτάτων βασιλέων τῶν εἰρήνην ἡμῖν βραβευόντων περατῶσαι τὸν λόγον. ὥσπερ γὰρ ἐκ τοῦ κρείττονος καὶ τῆς ἄνω δυνάμεως ἡρξάμεθα, οὕτως εἰς αὐτὸ πάλιν τὸ κρείττον ἀντανakλάσομεν τὸ πέρας· καὶ ὥσπερ ὁ ἥλιος τρόφιμος ὢν πάντων τῶν βλαστημάτων αὐτὸς πρῶτος ἀνασχὼν τῶν καρπῶν τὰς ἀπαρχὰς καρποῦται χερσὶ μεγίσταις ὥσπερ εἰς ἀπόδρεψιν τῶν καρπῶν χρώμενος ταῖς ἀκτῖσι καὶ χεῖρες αὐτῷ αἱ ἀκτῖνες τὰ τῶν φυτῶν ἀμβροσιωδέστατα πρῶτον ἀποδρεπόμεναι, οὕτω δὴ καὶ ἡμῖν ἀπὸ τοῦ κρείττονος ἀρξαμένοις καὶ τῆς ἐκείνου σοφίας τὴν ἀπόρροιαν δεξαμένοις καὶ ταύτην εἰς τὰ ἡμέτερα τῶν ψυχῶν ὑπερουράνια φυτὰ καταχρωμένοις, πάλιν εἰς αὐτὸ γυμναστέον τὰ τῆς εὐφημίας, ἥς αὐτὸς ἡμῖν ἐπομβρήσει τὴν βλάστην ἅπασαν.

12 θεῷ μὲν <οὖν> πανακηράτῳ καὶ πατρὶ τῶν ἡμετέρων ψυχῶν πρὸς μυρίων στομάτων καὶ φωνῶν τὴν εὐφημίαν ἀναφέρεισθαι πρέπει, καὶ εἰ μὴ τὸ πρὸς ἀξίαν ἔστιν εἰπεῖν ἐφαμίλλους οὐκ ὄντας τῷ λέγειν, οὐδὲ γὰρ οἱ ἀρτιγενεῖς ὄντες τὸν πατέρα πρὸς ἀξίαν ὑμνεῖν ἔχουσι· τὰ δὲ κατὰ δύναμιν αὐτοῖς πρεπόντως ἀποδιδόασιν καὶ συγγνώμην ἔχουσιν ἐνταῦθα· μᾶλλον δὲ αὐτὸ τοῦτο εὐκλεία τῷ θεῷ, τὸ μείζονα αὐτὸν εἶναι τῶν ἑαυτοῦ γεννημάτων καὶ τὰ προοίμια καὶ τὴν ἀρχὴν καὶ μεσότητά καὶ τέλος τῶν εὐφημιῶν τὸ ὁμολογεῖν τὸν πατέρα ἀπειροδύναμον καὶ ἀπειροτέρμονα.

13 οὕτως δὲ καὶ τὰ βασιλέως, φύσει γὰρ ἡμῖν τοῖς ἀνθρώποις, ὥσπερ ἐκγόνοις ἀπ’ ἐκείνου τυγχάνουσι, τὰ τῆς εὐφημίας ἔνεστιν, αἰτητέον δὲ τὰ τῆς συγγνώμης, εἰ καὶ τὰ μάλιστα ταῦτα πρὸ τῆς αἰτήσεως παρὰ τοῦ πατρὸς τυγχάνει· ὥσπερ καὶ τοὺς ἀρτιτόκους καὶ ἀρτιγενεῖς οὐχ ὅπως ἔστι τῆς ἀδυναμίας ἀποστρέφεσθαι τὸν πατέρα, ἀλλὰ καὶ χαίρειν ἐπὶ τῆς ἐπιγνώσεως, οὕτως δὲ καὶ ἡ γνώσις τοῦ παντός, ἥπερ ζῶν πᾶσι πρυτανεύει καὶ τὴν εἰς θεὸν εὐφημίαν, ἣν ἡμῖν ἐδωρήσατο †... **14** ὁ θεὸς γὰρ, ἀγαθὸς ὑπάρχων καὶ ἀειφεγγής καὶ ἐν αὐτῷ διαπαντὸς τῆς οἰκείας ἀειπρεπείας ἔχων τὸ πέρας, ἀθάνατος δὲ ὢν καὶ ἐν ἑαυτῷ τὴν ἀτελευτήτην λῆξιν περιέχων καὶ διαπαντὸς ἀένναος ἀπὸ τῆς ἐκείσε ἐνεργείας καὶ εἰς τόνδε τὸν κόσμον παρέχων τὴν ἐπαγγελίαν εἰς διασωστικὴν εὐφημίαν.... οὐκ ἔστιν οὖν ἐκείσε πρὸς ἀλλήλους διαφορά, οὐκ ἔστι τὸ ἀλλοπρόσαλλον ἐκείσε, ἀλλὰ πάντες ἐν φρονούσι, μία δὲ πάντων πρόγνωσις, εἰς αὐτοῖς νοῦς ὁ πατήρ, μία αἴσθησις δι’ αὐτῶν ἐργαζομένη, τὸ εἰς ἀλλήλους φίλτρον ἔρω· ὁ αὐτὸς μίαν ἐργαζόμενος ἀρμονίαν τῶν πάντων. **15** οὕτω μὲν δὴ τὸν θεὸν εὐφημήσωμεν. ἀλλὰ δὴ καταβαίνωμεν καὶ ἐπὶ τοὺς δεξαμένους παρ’ ἐκείνου τὰ σιγήπτρα, δεῖ γὰρ ἀπὸ βασιλέων ἀρξαμένους καὶ ἀπὸ τούτων ἀσκουμένους καὶ ἤδη συνεθίζειν ἑαυτοὺς εἰς ἐγκώμια καὶ ὑμνεῖν τὴν πρὸς τὸ κρείττον εὐσέβειαν, καὶ τὴν μὲν πρώτην καταρχὴν τῆς εὐφημίας ἀπὸ τούτου ἐνασκεῖν, τὴν δὲ ἄσκησιν διὰ τούτου γυμνάζειν, ἵνα ἐν ἡμῖν ἡ καὶ ἡ γυμνασία τῆς πρὸς τὸν θεὸν εὐσεβείας καὶ ἡ πρὸς τοὺς βασιλεῖς εὐφημία· **16** δεῖ γὰρ καὶ τούτοις ἀποδιδόναι τὰς ἀμοιβὰς, τοσαύτης ἡμῖν εἰρήνης εὐετηρίαν ἀπλώσασιν. βασιλέως δὲ ἀρετὴ καὶ τοῦνομα μόνον εἰρήνην βραβεύει· βασιλεὺς γὰρ διὰ τοῦτο εἰρήται, ἐπειδὴ βάσει λεία καὶ κορυφαϊότητι κατεπεμβαίνει καὶ τοῦ λόγου τοῦ εἰς εἰρήνην κρατεῖ, καὶ ὅτι γε ὑπερέχειν πέφυκε τῆς βασιλείας τῆς βαρβαρικῆς, ὥστε καὶ τοῦνομα σύμβολον εἰρήνης, τοιγάρτοι καὶ ἐπηγορία βασιλέως πολλὰκις εὐθὺς τὸν πολέμιον ἀναστέλλειν πέφυκεν. ἀλλὰ μὴν καὶ οἱ ἀνδριάντες οἱ τούτου τοῖς μάλιστα χεимаζόμενοι ὄρμοι τυγχάνουσιν εἰρήνης· ἤδη δὲ καὶ μόνη εἰκὼν φανεῖσα βασιλέως ἐνήργησε τὴν νίκην, καὶ τὸ ἄτρομόν τε καὶ ἄτρωτον προὔξενησε τοῖς ἐνοικοῦσιν (*Corp. Herm.*, 18, 11-16).

coletânea de tratados herméticos, tendo sido incluído no *Corpus* por imperícia redacional. Os estudiosos argumentam que o tratado carece de conteúdo teológico, escatológico ou místico, ou que, na melhor das hipóteses, traduz apenas algumas sugestões herméticas (Scott, 1985, p. 461; Van Den Broek, 2006, p. 497; Hanegraaff, 2022, p. 140; Nock; Festugière, 2011, p. 244; Moreschini, 2011, p. 180; González Blanco, 1973, p. 354-355; Filoramo, 2002, p. 669; Van den Kerchove, 2012, p. 148; Fowden, 1993, p. 8-9; Lira, 2015, p. 73).

A inclusão do *Corp. Herm.* 18 na coletânea pode ser explicada pelo seu valor como ferramenta instrucional de composição e ficção, fornecendo indícios de retórica, lógica e dialética – elementos amplamente empregados por autores herméticos em diversos tratados. Essa peça retórica contém os mesmos recursos de confecção (ficção e composição) presentes em muitos textos herméticos, como o uso excessivo de palavras compostas *hapax legomena*, explicações *paretimológicas* e esquemas de relações proposicionais.

Há, de fato, um contexto histórico-cultural que pode explicar esses fenômenos. Na Antiguidade, Alexandria, no Egito, assim como outros centros culturais helenísticos, foi um polo fundamental para o desenvolvimento dos estudos gramaticais. A partir do século I a.E.C., o treinamento retórico padrão consistia, em grande parte, na tentativa de reproduzir modelos clássicos. O vocabulário e as figuras de linguagem ensinados não eram, necessariamente, inovadores, pois os gramáticos (γραμματικοί ou *grammatici*) já haviam introduzido esses princípios aos aprendizes. Os gramáticos alexandrinos não se limitavam à leitura e exegese dos clássicos; seu objetivo era também purificá-los, com base em critérios rigorosos. Para isso, explicavam os significados das palavras, preocupavam-se com a grafia e as flexões e aplicavam princípios de analogia e identidade sonora. Em última análise, pode-se afirmar que seu método era profundamente prático e voltado para a sistematização da língua e da literatura (Nock, 1972, p. 647; Neves, 2005, p. 117-118; Giordani, 2012, p. 350-351; 353; 365).

O grego do *Corp. Herm.* e dos tratados herméticos em geral é *aticizante* (ou *aticista*). Esse termo refere-se a um grego helenístico ou *koinē* que seguia os padrões literários do grego clássico, especificamente o ático dos autores dos séculos IV e V a.E.C. (Lira, 2023, p. 79; Lira, 2021, p. 20; Lira, 2015, p. 97; McLean, 2014, p. 7; Johnson, 2009, p. 84-85; Mahé, 2005, p. 3940; Fowden, 1993, p. 213; Dodd, 2005, p. 11; Schmid, 1964, *passim*).

Arthur Darby Nock destacou a necessidade de um estudo aprofundado sobre a influência das teorias gramaticais e retóricas nos escritos herméticos. O trecho do *Corp. Herm.* 18 (11-16) exemplifica esse fenômeno ao empregar diversas palavras *hapax legomena*, compostas e derivadas, demonstrando o refinamento linguístico, característico da tradição retórica helenística.

Portanto, a influência dos *grammatici* e *rhētores* no *Corp. Herm.* 18 revela uma interseção entre a tradição hermética e o ensino retórico da Antiguidade. Essa interseção não apenas contribui para a compreensão do tratado, mas também amplia a análise da composição e transmissão dos *Hermetica* ao longo dos séculos.

A inclusão e a controvérsia do *Corp. Herm.* 18 como texto hermético

Os tratados do *Corp. Herm.* 16, 17 e 18 correspondem às *Diffinitiones Asclepii ad regem Ammonem* (na Renascença, eram considerados como um único tratado), encontrados pelo poeta italiano Ludovico Lazzarelli (1447–1500) e traduzidos para o latim por ele. Não se sabe ao certo se esses três escritos faziam parte originalmente da coletânea ou se foram acrescentados posteriormente. Contudo, existe uma clara distinção entre esses tratados e o restante do *Corp. Herm.* (Scott, 1985, p. 17-19; 34-35; Faivre, 2006, p. 535; Moreschini, 2011, p. 180-181; Moreschini, 2005, p. 55; Hanegraaff, 2005, p. 57-58; Copenhaver, 2009, p. 211; Lira, 2015, p. 81-84, 103; Van Den Broek, 2006, p. 497).

O título original do *Corp. Herm.* 18 foi perdido. O cabeçalho, que atualmente serve como título, περὶ τῆς ὑπὸ τοῦ πάθους τοῦ σώματος ἐμποδιζομένης ψυχῆς, pode ser inadequado (Scott, 1985, p. 465). Esse título pode ter sido uma adição redacional ou ser mais adequado aos primeiros seis parágrafos do tratado. O segundo título, περὶ εὐφημίας τοῦ κρείττονος, καὶ ἐγκώμιον βασιλέως, encontrado antes do § 11, parece ser mais apropriado e está em consonância com o tema geral do tratado (Nock; Festugière, 2011, p. 244).

Assim, o *Corp. Herm.* 18 (1-10) não é um panegírico ou encômio propriamente dito, mas uma introdução ao que pode ocorrer durante um concurso musical, embora se insira também no âmbito da retórica. Já o *Corp. Herm.* 18 (11-16) trata-se, sem dúvida, de um epílogo ou peroração de um discurso retórico ou panegírico, que, no entanto, não está presente no tratado como um todo. De fato, é impossível negar que, ao menos em parte, esse tratado contém um epílogo que faz referência a um gênero retórico, como o panegírico, a apologia ou a eulogia (elogio). Em última análise, pode ter sido o epílogo de um discurso longo, solene, formal e persuasivo, ou até moralizante, como se chama no francês *harangue* (Scott, 1985, p. 479; Copenhaver, 2000, p. 212; Filoramo, 2002, p. 669; Willoughby, 1929, p. 197; Festugière, 2014, p. 508; Festugière, 1942, p. 87; Van den Kerchove, 2012, p. 65-67; Moreschini, 2011, p. 180-181; Moreschini, 2005, p. 55; Fowden, 1993, p. 8-9; Reitzenstein, 1904, p. 371-374).

Wouter Hanegraaff (2022, p. 140) exclui completamente o *Corp. Herm.* 18 de sua 'ordenação circular dos *Hermetica* espirituais', classificando-o como uma peça de louvor

retórico, sem qualquer conexão clara com os demais tratados, nem menção a Hermes ou seus discípulos. Por isso, ele o considera de natureza *non-Hermetic*.

Assim, para esses estudiosos, o *Corp. Herm.* 18 não deveria ser necessariamente considerado um tratado hermético, seja do ponto de vista formal, devido ao seu caráter instrutivo e retórico, seja em termos de conteúdo, por conta de sua anfibia piedosa, ou ainda em relação à *dramatis persona*. Talvez muitos desses pesquisadores tenham esperado encontrar, no *Corp. Herm.* 18, uma *teologização* da filosofia ou de elementos retóricos (Kroll, 1914, p. 327), um conteúdo místico ou escatológico, ou mesmo uma iniciação mediada por Hermes, *Nous* e o tradicional diálogo entre mestre e discípulos. No entanto, nada disso está presente nesse tratado.

Que o *Corp. Herm.* 18 não pode ser considerado um tratado hermético em termos de conteúdo e personagens é um ponto pacífico. Trata-se, na verdade, de um anexo panegírico do *Corp. Herm.* (Nock, 1972, p. 26). No entanto, sua inclusão na coletânea não se deve, necessariamente, a um conteúdo hermético explícito, mas ao fato de funcionar como uma ferramenta instrucional de composição e ficção, fornecendo indícios de retórica, lógica e dialética – elementos amplamente empregados por autores herméticos em diversos tratados. Esses fenômenos são notórios em todos os tratados do *Corp. Herm.* e também nos *Stobæi Hermetica*. Assim, a correlação entre os tratados pode justamente evidenciar essas características compartilhadas (Nock, 1972, p. 647-648; 651).

Desde tempos remotos, os gregos reconheceram o poder de sua língua, caracterizada pela facilidade e flexibilidade na criação de palavras compostas. Eles tinham ampla liberdade para escolher, criar e cunhar novos termos a fim de estruturar sentenças e produzir efeitos estilísticos. Esse processo de composição não se restringia ao uso de prefixos e sufixos, mas envolvia a fusão de duas ou mais palavras para formar *verba nova*. Esse fenômeno estava diretamente ligado ao ensino retórico, que incentivava tanto a criação lexical quanto o enriquecimento do vocabulário (Nock, 1972, p. 642-645; Giordani, 2012, p. 365; Störig, 2006, p. 75-76; Ragon, 2012, p. 164-166).

Já no século II E.C., surgiram os aticistas, que empregavam, frequentemente, arcaísmos, palavras compostas e construções sofisticadas. Durante o reinado do imperador Adriano (76-138 E.C.), apelidado de *Græculus* ("Greguinho"), houve um esforço significativo para coletar e editar obras gregas, marcando o auge da Segunda Sofística. Esse movimento intelectual levou as elites a adotarem uma cultura mais exclusivista e erudita. Nesse contexto, os grupos sociais abastados gregos passaram a empregar o

dialeto ático arcaico, afastando-se, pelo menos em parte, do grego *koinē*, considerado mais popular e cotidiano (Sawyer, 2002, p. 32-33).²

O aticismo: influência dos *grammatici* e *rhētores* no *Corp. Herm.* 18 (11-16)

De acordo com Wilhelm Schmid (1964, p. 730),

A literatura *koinē* do início da era imperial era uma entidade híbrida: profundamente impregnada pela influência da linguagem coloquial viva em sua sintaxe e formação de palavras, ainda buscava, porém, assemelhar-se à prosa ática em sua morfologia e fraseologia. No entanto, em nenhum momento conseguiu uma distinção clara entre as esferas de influência de seus dois componentes: quem a observasse do ponto de vista da linguagem coloquial a acharia antiquada devido aos ornamentos áticos, enquanto quem a considerasse sob a ótica da prosa ática a encontraria fortemente corrompida por seus vulgarismos (tradução própria).³

Um dos recursos mais utilizados pelos *rhētores* era, justamente, a composição de palavras (Schmid, 1964, *passim*). Arthur Darby Nock observa que esse fenômeno, no *Corp. Herm.*, merecia um estudo mais aprofundado. Além disso, ainda há muito a se explorar sobre a influência das teorias gramaticais e retóricas durante o Império Romano. Nock também destaca que os escritores herméticos e seus contemporâneos estavam familiarizados com essas teorias (Nock, 1972, p. 651). Um exemplo disso é o trecho do *Corp. Herm.* 18 (11-16), no qual aparecem palavras *hapax legomena*, algumas compostas e outras derivadas. De modo geral, trata-se de vocábulos raros, mas não inexistentes, conforme demonstrado abaixo (Lira, 2021b, *passim*; Lira, 2025, *passim*; Liddell; Scott, 1996, *passim*; Lira, 2023, p. 268-279):

ἀειπρέπεια – dignidade eterna (*Corp. Herm.* 18, 14).
 ἀειφεγγής – sempre brilhante (*Corp. Herm.* 18, 14).
 ἄλλοπρόσαλλος – mutável, permutável, intercambiável, recíproco. τὸ ἄ. respeito entre as pessoas, respeito mútuo (*Corp. Herm.* 18, 14).
 ἀμβροσιώδης – ambrosial, fragrante (*Corp. Herm.* 18, 11).
 ἀναπέμπω – enviar (jogar) para cima; atribuir algo a alguém (*Corp. Herm.* 18, 12).
 ἀντανανκλάω – refletir, fig. voltar a fazer referência (*Corp. Herm.* 18, 11).
 ἀπειροτέρμων – sem limite, ilimitado, característica de Deus (*Corp. Herm.* 18, 12).
 ἀπόδρεψις – remoção, colheita (*Corp. Herm.* 18, 11).
 διασωστικός – que salva, salvador, libertador (*Corp. Herm.* 18, 14).
 ἐνασχέω – afanar-se, cansar-se, fadigar-se (*Corp. Herm.* 18, 15).

² Sobre o grego ático, cf. Lira (2021 p. 25-26); Freire (2001, p. 255); Betts; Henry (2010, p. 9); Jay (1994, p. 1); Giordani (2012, p. 361). Sobre a Segunda Sofística ou os novos sofistas e o aticismo, cf. Reale (2008, p. 242); Anderson (1993, p. 85-99); Bowersock (1969, p. 16; 54); Nock (1972, p. 643); Schmid (1964, *passim*).

³ Die Litteratur-*κοινή* der beginnenden Kaiserzeit war ein Zwitterwesen: in Syntax und Wortbildung tief durchsetzt vom Einfluss der lebendigen Umgangssprache suchte sie doch in der Formenlehre und Phraseologie der attischen Prosa ähnlich zu sein, brachte es aber in keinem Stück zu einer klaren Abgrenzung der Wirkungskreise ihrer beiden Bestandteile: wer sich auf den Standpunkt der Umgangssprache stellte, musste sie um ihrer attischen Zierrate willen altfränkisch, wer sie vom Standpunkt der attischen Prosa betrachtete, um ihrer Vulgarismen willen stark verunreinigt finden (Schmid, 1964, p. 730).

κατεπεμβαίνω – plantar o pé de alguém firmemente sobre (*Corp. Herm.* 18, 16).
 κορυφαίότης – chefia, liderança, supremacia (*Corp. Herm.* 18, 16).
 πανακήρατος – totalmente incontaminado (*Corp. Herm.* 18, 12).

O termo ἀπειροτέρμων destaca-se pelo seu caráter pedante, uma escolha intencional do autor em detrimento de ἀπειροδύναμος (Nock, 1972, p. 651). De fato, tanto o *Corp. Herm.* quanto os *Stobæi Hermetica* estão repletos de palavras compostas, muitas das quais são *hapax legomena*. Isso indica que a criação de neologismos não é uma característica exclusiva do panegirista do *Corp. Herm.* 18. A seguir, alguns exemplos ilustrativos desse fenômeno (Nock, 1972, p. 645; 650; Lira, 2021b, *passim*; Lira, 2025, *passim*; Liddell; Scott, 1996, *passim*; Lira, 2023, p. 272-280):

ἀπανθρωπίζομαι – fazer-se homem (*Herm. ap. Stob.*, 1, 49, 69; *Stob. Herm.*, 26, 20).
 ἀπιχθυόομαι – vir a ser peixe (*Herm. ap. Stob.*, 1, 49, 69; *Stob. Herm.*, 26, 23).
 ἀποστολεὺς – guia, acompanhante (*Herm. ap. Stob.*, 1, 49, 69; *Stob. Herm.*, 26, 3).
 δαιδαλουργία – arte de esculpir, trabalho curioso (*Corp. Herm.*, 3, 3).
 ἐλλόγιμος = ἔλλογος, racional, possuído de λόγος (*Corp. Herm.*, 12, 6).
 ἐναρίθμιος – regido pelo número (*Corp. Herm.*, 3, 4).
 ἐναρμόνιος – dentro da estrutura (*Corp. Herm.*, 1, 15).
 ἐνδιάθετος – interno, interior, referente ao homem e não ao λόγος (*Corp. Herm.*, 13, 7).
 ἐνθουσιάζω – inspirar(-se) (*Stob. Herm.*, 23, 4, 18; *Herm. ap. Stob.*, 1, 49, 44 codd).
 ἔννους – com o *Nous* (*Corp. Herm.*, 1, 18).
 ἔνσπορος = ἔνσπερμος, germinal, seminal (*Corp. Herm.*, 3, 1, 3).
 μετροποιέω – fazer sob medida, metrificar (*Herm. ap. Stob.*, 49, 69, v. *pas.*).
 νοηματικός – conceitual racional, νοητικός (*Herm. ap. Stob.*, 2, 8, 31; 1, 41, 11, s.v.l.).
 παραθεμιστεύω – transgredir uma lei (*Herm. ap. Stob.*, 1, 49, 45).
 παραχαράσσω – fazer bom uso do fogo (*Stob. Herm.*, 23, 56).
 περικύκλιον – periferia, (*Corp. Herm.*, 3, 2b codd).
 προσμοιράζω – designar (*Herm. ap. Stob.*, 1, 49, 44).
 σκιαγραφία – adumbração, esboço rude e rápido (*Corp. Herm.*, 6, 4).
 ψυχοταμίας – guardião das almas (*Herm. ap. Stob.*, 1, 49, 69).

Isso não significa que a composição de palavras e o uso de arcaísmos fossem aceitos sem críticas ou rejeições. No entanto, o emprego de termos simples muitas vezes não era suficiente. Em certos contextos, especialmente no âmbito religioso, a composição de palavras tornava-se necessária para gerar um efeito de solenidade e reforçar a sensação de ritualização, criando uma impressão cumulativa e impactante (Nock, 1972, p. 647; 650-651; Chlup, 2007, *passim*).

Ao tentar justificar a inconsistência da literatura hermética em relação ao raciocínio grego, André-Jean Festugière (2014, p. 505) argumentou que os escritos herméticos eram obra de pseudointelectuais—amadores da filosofia que tentavam imitar os gregos tanto no pensamento quanto na originalidade e profundidade, mas falhavam nesse esforço, evidenciando contradições (Van den Kerchove, 2012, p. 8-9; Chlup, 2007, p. 134; Lira,

2023, p. 99). No entanto, ainda que essa perspectiva sugira uma visão depreciativa, os textos herméticos revelam mais sobre o nível cultural de seus autores e leitores do que se pode imaginar. Embora estudiosos como Festugière considerem o pensamento hermético ingênuo e medíocre, é inegável que seus textos filosóficos apresentam uma linguagem mais elaborada e, frequentemente, demonstram uma aproximação e familiaridade com os textos clássicos e intelectuais, sobretudo por meio de uma teoria retórica (Fowden, 1993, p. 160).

Em última análise, é possível considerar que os autores herméticos tiveram contato com textos filosóficos e, provavelmente, receberam uma educação retórica, equivalente ao que hoje seria o nível médio de ensino. Essa formação ocorreu em interação com os *grammatici* – que poderiam ser comparados aos professores do ensino secundário atual – sem que, no entanto, esses autores, necessariamente, se tornassem retóricos profissionais ou filósofos (Fowden, 1993, p. 160; Nock, 1972, p. 647; Neves, 2005, p. 117-118; Giordani, 2012, p. 350-351). Pode-se inferir que eles possuíam conhecimento da teoria retórica da composição de palavras, influenciados tanto pelo ensino dos gramáticos da época quanto pela nova tendência retórica introduzida pela Segunda Sofística (Nock, 1972, p. 643, 651).

As ocorrências de palavras compostas no *Corp. Herm.* 18 e nos demais tratados evidenciam que os autores seguiam os mesmos princípios, teoria e aplicabilidade da retórica. Todos os textos reproduzem um *aticismo* comum aos poetas e *rhētores* do período de dominação romana (Schmid, 1964, *passim*).⁴ Diante do exposto, fica evidente que a linguagem do *Corp. Herm.* reflete um processo híbrido, no qual o grego *koinē* sofre influências do *aticismo* e da teoria retórica vigente no período imperial romano. A composição de palavras e o uso de termos *hapax legomena* demonstram não apenas uma busca pela erudição, mas também um esforço em conferir solenidade e impacto religioso aos textos. Embora autores como Festugière critiquem a inconsistência filosófica dos escritos herméticos, a presença de uma linguagem sofisticada sugere um nível de instrução que, ainda que não fosse o de filósofos ou retóricos profissionais, permitia a esses escritores uma considerável familiaridade com as tradições intelectuais gregas. Assim, a análise linguística do *Corp. Herm.* não apenas revela aspectos da formação de seus autores, mas também lança luz sobre o contexto educacional e cultural em que esses textos foram produzidos e transmitidos. Em última análise, resta entender em que consiste as explicações *paretimológicas* no *Corp. Herm.* 18 (16) e qual é sua origem.

⁴ Existem outros aticismos comuns entre o *Corp. Herm.* 18 e outros tratados, como, por exemplo, empregar a κρείττον com ττ ao invés de empregar σσ (Morwood; Taylor, 2002, p. xi).

Conclusão: retórica e *paretimologia* no *Corp. Herm.*

βασιλέως δὲ ἀρετὴ καὶ τοῦνομα μόνον εἰρήνην βραβεύει· βασιλεὺς γὰρ διὰ τοῦτο εἴρηται, ἐπειδὴ βάσει λεία καὶ κορυφαιότητι κατεπεμβαίνει καὶ τοῦ λόγου τοῦ εἰς εἰρήνην κρατεῖ [...]

Somente a virtude e o nome do rei regem a paz; por isso, rei é dito *basileus* (**em grego**), já que se apoia com base leve (***basis leia***) e com liderança e domina o discurso para a paz [...] (*Corp. Herm.*, 18, 16, tradução própria).

No *Corp. Herm.* 18 (16), há uma tentativa de associar o nome do rei e sua virtude à garantia e manutenção da paz. O texto afirma que βασιλεὺς [*basileus*] é assim chamado porque se apoia com βάσις λεία [*basis leia*], ou seja, uma “base leve”. Essa expressão, no entanto, não passa de um trocadilho com βασιλεία [*basileia*], que significa “reino” ou “reinado”.⁵ Não há nenhuma garantia de que essa expressão seja a verdadeira origem etimológica do termo *basileus* (Μπαμπινιώτης, 2011, p. 350-351).

Mais do que a etimologia em si, o que dá significado ao nome das coisas é a relação entre seu papel e o contexto em que se insere. O panegirista evidencia que o rei domina a razão e a persuasão, impondo-se pelo argumento, e não pela força. Seus passos não podem ser pesados demais, pois é pela maestria do discurso que ele assegura a paz (Scott, 1985, p. 476-477).

O autor emprega um recurso retórico *paretimológico*, semelhante ao que Platão utiliza no diálogo *Crátilo* (Rossetti, 2006, p. 387). Em *Crátilo*, Platão propõe etimologias muitas vezes fantasiosas, mas sua intenção não é validar a origem exata dos nomes, e sim destacar a ideia fundamental subjacente a eles. Segundo essa visão, o nome não é arbitrário, mas deve ter uma *justeza* e uma *medida adequada*. Nem todos podem nomear as coisas corretamente, pois nomear exige conhecimento e discernimento (Neves, 2005, p. 50).⁶

No *Corp. Herm.* 18 (16), o mestre retórico assume o papel do verdadeiro dialético que sabe nomear e denominar os seres e as coisas, como Platão sugere em *Crátilo*. O nome não é apenas um instrumento de designação, mas também uma imagem, algo mimético, ainda que o ser nomeado nunca seja totalmente idêntico à imagem que o representa. O significado depende da relação entre a coisa nomeada e sua adequação à imagem (Neves, 2005, p. 48-58).⁷

⁵ Todos os manuscritos apresentam a *lectio* τῇ βασιλείᾳ. Reitzenstein corrigiu para βάσει λεία (Reitzenstein, 1904, p. 360), sendo acatada a sugestão por Walter Scott e Arthur Darby Nock (Scott, 1985, p. 476-477; Nock; Festugière 2011, p. 255). Cf. Copenhagen (2000, p. 213).

⁶ Platão (*Cratylus*, 390b-c).

⁷ Platão (*Crat.*, 388a-389a, 390c, 430a-e).

Assim, o texto descreve o nome βασιλεύς (*basileus*) como um símbolo da paz (τοῦνομα σύμβολον εἰρήνης). Apenas sua imagem já é suficiente para que a vitória se manifeste (μόνη εἰκὼν φανείσα βασιλέως ἐνήργησε τὴν νίκην).

O *Corp. Herm.* 18 representa um caso singular dentro da coletânea hermética, sendo amplamente debatido quanto à sua legitimidade como um tratado verdadeiramente hermético. Sua estrutura e conteúdo revelam uma influência significativa da retórica helenística, particularmente no uso de palavras compostas, *hapax legomena* e construções sofisticadas. Essa caracterização indica não apenas a interseção entre a tradição hermética e o ensino retórico da Antiguidade, mas também a importância dos *grammatici* e *rhētores* na formação da literatura do período.

A discussão sobre sua inclusão na coletânea hermética pode ser compreendida sob duas perspectivas principais: a primeira sugere que sua presença se deve a um erro redacional, enquanto a segunda aponta para seu valor como ferramenta instrucional, refletindo os métodos composicionais amplamente empregados em outros tratados herméticos. A utilização de técnicas retóricas não apenas demonstra um refinamento linguístico, mas também sugere que os autores herméticos estavam familiarizados com a educação gramatical e retórica daquele contexto.

O estudo da retórica helenística no *Corp. Herm.* 18 abre caminhos para uma compreensão mais aprofundada das práticas literárias da Antiguidade Tardia, mostrando que a produção hermética não estava isolada das influências intelectuais mais amplas de seu tempo. A análise da interação entre os ensinamentos herméticos e os princípios retóricos permite, portanto, uma abordagem mais abrangente sobre a transmissão e composição dos textos herméticos, ressaltando sua complexidade e sofisticação estilística.

Dessa forma, a inclusão do *Corp. Herm.* 18 na coletânea não deve ser vista apenas como um acidente editorial, mas como um reflexo da interseção entre literatura, retórica e filosofia no Egito helenístico sob domínio romano. O estudo de sua influência retórica não apenas esclarece questões sobre sua composição, mas também contribui para uma visão mais ampla da tradição hermética e de seu lugar dentro do universo intelectual da Antiguidade.

Referências

Documentação textual

ARISTOTLE. *Ars Rhetorica*. Edited by W. D. Ross. Oxford: Clarendon Press, 1959.

- HERMÈS TRISMÉGISTE. *Corpus Hermeticum*. Texte établi par A. D. Nock et traduit par A.-J. Festugière. Paris: Les Belles Lettres, 2011. 2t.
- HERMETICA. *The ancient Greek and Latin writings which contain religious or philosophical teachings ascribed to Hermes Trismegistus*. Introductions, texts and translation edited and translation by Walter Scott. Boston: Shambala Publications, 1985. v. 1.
- HERMETICA. *The ancient Greek and Latin writings which contain religious or philosophical teachings ascribed to Hermes Trismegistus*. Notes on the Corpus Hermeticum by Walter Scott. Boston: Shambala Publications, 1985. v. 2.
- HERMETICA. *The Greek Corpus Hermeticum and the Latin Asclepius*. Translated by Brian P. Copenhaver. New York: Cambridge University Press, 2000.
- PLATO. *Cratylus; Parmenides; Greater Hippias; Lesser Hippias*. With an English translation by H. N. Fowler. London: Harvard University Press, 1939. v. 4.

Obras de referência

- BETTS, G.; HENRY, A. *Complete Ancient Greek*. London: Hodder and Stoughton, 2010.
- FILORAMO, G. Hermetism. In: DI BERARDINO, A. (org.). *Dicionário Patrístico e de Antiguidades Cristãs*. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 669-670.
- FREIRE, A. S. J. *Gramática grega*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- JAY, E. G. *New Testament Greek: an introductory grammar*. London: Society for Promoting Christian Knowledge, 1994.
- LIDDELL, H. G.; SCOTT, R. *A Greek-English lexikon*. Oxford: Clarendon Press, 1996.
- MCLEAN, B. H. *Hellenistic and biblical Greek*. Cambridge: Cambridge University Press, 2014.
- MORWOOD, J.; TAYLOR, J. *Pocket Oxford Classical Greek Dictionary*. Oxford: Oxford University Press, 2002.
- NEVES, M. H. M. *A vertente grega da gramática tradicional: uma visão do pensamento grego sobre a linguagem*. São Paulo: Editora da UNESP, 2005.
- RAGON, E. *Gramática grega*. São Paulo: Odysseus, 2012.

Obras de apoio

- ANDERSON, G. *The Second Sophistic: a cultural phenomenon in the Roman Empire*. London: Routledge, 1993.
- BARTHES, R. *Elementos de Semiologia*. São Paulo: Cultrix, 2007.
- BOWERSOCK, G. W. *Greek sophists in the Roman Empire*. Oxford: Clarendon Press, 1969.

- CHLUP, R. The ritualization of language in the Hermetica. *Aries*, v. 7, n. 2, p. 133-159, 2007.
- COPENHAVER, B. P. A grand end for a grand narrative: Lodovico Lazzarelli, Giovanni Mercurio da Correggio and Renaissance Hermetica. *Magic, Ritual, and Witchcraft*, v. 4, n. 2, p. 207-223, 2009.
- COPENHAVER, B. P. Notes. In: HERMETICA. *The Greek Corpus Hermeticum and the Latin Asclepius*. New York: Cambridge University Press, 2000, p. 93-260.
- DODD, C. H. *The Interpretation of the Fourth Gospel*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.
- FAIVRE, A. Hermetic Literature IV: Renaissance-Present. In: HANEGRAAFF, W. J. (ed.). *Dictionary of gnosis and Western esotericism*. Leiden: Brill, 2006, p. 533-544.
- FESTUGIÈRE, A.-J. *Études D'Histoire et de Philologie*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1975.
- FESTUGIÈRE, A.-J. *La révélation d'Hermès Trismégiste*. Paris: Les Belles Lettres, 2014.
- FESTUGIÈRE, A.-J. Le "logos" hermétique d'enseignement. *Revue des Études Grecques*, v. 55, p. 77-108, 1942.
- FOWDEN, G. *The Egyptian Hermes: a historical approach to late pagan mind*. Princeton: Princeton University Press, 1993.
- GIORDANI, M. C. *História da Grécia*. Petrópolis: Vozes, 2012.
- GONZÁLEZ BLANCO, A. Misticismo y escatología en el *Corpus Hermeticum*. *Cuaderno de Filología Clásica*, n. 5, p. 313-360, 1973.
- HANEGRAAFF, W. J. *Hermetic spirituality and the historical imagination: altered states of knowledge in Late Antiquity*. Cambridge: Cambridge University Press, 2022.
- HANEGRAAFF, W. J.; BOUTHORN, R. M. *Lodovico Lazzarelli (1447-1500): the Hermetic writings and related documents*. Tempe: Arizona Center for Medieval and Renaissance Studies, 2005.
- JOHNSON, L. T. *Among the Gentiles: Greco-Roman religion and Christianity*. New Haven: Yale University Press, 2009.
- KROLL, J. *Die Lehren des Hermes Trismegistos*. Münster: Aschendorff Verlag, 1914.
- LIRA, D. P. A história da formação do *Corpus Hermeticum*. In: HERMES TRISMEGISTOS. *Corpus Hermeticum Græcum*. São Paulo: Cultrix, 2023, p. 59-68.
- LIRA, D. P. *Glossário dos Hermetica Græca*. João Pessoa: Ideia, 2025.
- LIRA, D. P. Glossário dos *Hermetica Græca*: pesquisa bibliográfica das ferramentas e das fontes secundárias de tradução. *Classica, Revista Brasileira de Estudos Clássicos*, v. 34, n. 2, p. 1-35, 2021.
- LIRA, D. P. *Grego antigo instrumental*. João Pessoa: Ideia, 2021.

- LIRA, D. P. *O Batismo do Coração no Vaso do Conhecimento: uma introdução ao Hermetismo e ao Corpus Hermeticum*. Recife: Editora UFPE, 2015.
- MAHÉ, J.-P. Hermes Trismegistos. In: JONES, L. (ed.). *Encyclopedia of religion*. Detroit: Thompson, 2005, p. 3938-3944.
- MORESCHINI, C. *Hermes Christianus: the intermingling of Hermetic piety and Christian thought*. Turnhout: Brepols, 2011.
- MORESCHINI, C. L'ermetismo del Rinascimento da Marsilio Ficino a Ludovico Lazzarelli. *Aries*, v. 5, n. 1, p. 33-60, 2005.
- NOCK, A. D. *Essays on religion and the Ancient World*. Cambridge: Harvard University Press, 1972. v II.
- NOCK, A. D.; FESTUGIÈRE, A.-J. Apparat Critique. In: HERMÈS TRISMÉGISTE. *Corpus Hermeticum*. Paris: Les Belles Lettres, 2011. t. 1 e 2.
- NOCK, A. D; FESTUGIÈRE, A.-J. Préface et Introduction. In: HERMÈS TRISMÉGISTE. *Corpus Hermeticum*. Paris: Les Belles Lettres, 2011, p. I-LIII. t. 1 e 2.
- REALE, G. *História da Filosofia grega e romana*. São Paulo: Loyola, 2008.
- REITZENSTEIN, R. *Poimandres: Studien zur Griechisch-Ägyptischen und frühchristlichen Literatur*. Unveränderter anastatischer nachdruck. Leipzig: B.G. Teubner, 1904.
- ROSSETTI, L. *Introdução à Filosofia Antiga: premissas filológicas e outras "ferramentas de trabalho"*. São Paulo: Paulus, 2006.
- SAWYER, J. F. A. *Sacred languages and sacred texts*. London: Routledge, 2002.
- SCHMID, W. *Der Atticismus in seinen Hauptvertretern: von Dionysius von Halikarnass bis auf den zweiten Philostratus*. Hildesheim: Olms, 1964.
- SCOTT, W. Introduction. In: HERMETICA. *The ancient Greek and Latin writings which contain religious or philosophical teachings ascribed to Hermes Trismegistus*. Boston: Shambala Publications, 1985, p. 1-111. v. I.
- SCOTT, W. Notes on the Corpus Hermeticum. In: HERMETICA. *The ancient Greek and Latin writings which contain religious or philosophical teachings ascribed to Hermes Trismegistus*. Boston: Shambala Publications, 1985, p. 1-482. v. II.
- STÖRIG, H. J. *A aventura das línguas: uma história dos idiomas do mundo*. São Paulo: Melhoramentos, 2006.
- VAN DEN BROEK, R. Hermetic Literature I: Antiquity. In: HANEGRAAFF, W. J. (ed.). *Dictionary of gnosis and Western esotericism*. Leiden: Brill, 2006, p. 487-498.
- VAN DEN BROEK, R. Hermetism. In: HANEGRAAFF, W. J. (ed.). *Dictionary of gnosis and Western esotericism*. Leiden: Brill, 2006, p. 558-570.
- VAN DEN KERCHOVE, A. *La voie d'Hermès: pratiques rituelles et traités hermétiques*. Leiden: Brill Academic Pub, 2012.

WILLOUGHBY, H. R. *Pagan regeneration: a study of Mystery Initiations in the Greco-Roman World*. Chicago: The University of Chicago Press, 1929.

ΜΠΑΜΠΙΝΙΩΤΗ, Γ. Ετυμολογικό Λεξικό τής Νέας Ελληνικής Γλώσσας Ιστορία των Λέξεων. 2. έκ. Αθήνα: Κέντρο Λεξικολογίας, 2011.

ΤΖΑΡΤΖΑΝΟΣ, Αχιλλέας Α. Γραμματική της Αρχαίας Ελληνικής Γλώσσας. 15. έκ. Αθήναι: Οργανισμός Εκδόσεως Διδακτικών Βιβλίων, 1965.

Tema livre

Open

Uma análise crítica sobre Diomedes e a comunicação de *menos* (*Ilíada*, Canto V)

*A critical analysis regarding Diomedes and the
communication of 'menos' (Iliad, Book V)*

Eduardo L. A. Rodrigues*

Resumo: No presente artigo, propõe-se uma análise crítica da definição de “comunicação de *menos*”, conforme apresentado por Maria Daraki (1980). Tal conceito refere-se aos momentos em que um deus transmite “ardor” a um herói, frequentemente acompanhados de uma descrição poética formular na qual a divindade “amolece” seus membros, tornando-os mais leves. Nossa hipótese central é que a definição de Daraki apresenta limitações descritivas, impedindo a identificação de todos os casos em que *menos* é transmitido de uma divindade para um humano na *Ilíada*. Para fundamentar essa análise, dividimos o estudo em duas etapas principais. Primeiramente, abordamos a definição de *menos*, levando em consideração estudos etimológicos e terminológicos contemporâneos. Em seguida, examinamos as ocorrências do termo *menos* nos cinco primeiros cantos da *Ilíada*, com especial atenção à *aristeia* de Diomedes (*Il. V*).

Abstract: This article proposes a critical analysis of the definition of “communication of *menos*” as presented by Maria Daraki (1980). This concept refers to moments when a god transmits ‘ardour’ to a hero, often accompanied by a poetic formulaic description in which the deity ‘softens’ the hero’s limbs, making them lighter. Our central hypothesis is that Daraki’s definition presents descriptive limitations, preventing the identification of all instances in which *menos* is transmitted from a deity to a human in the *Iliad*. To support this analysis, we divide the study into two main stages. First, we address the definition of *menos*, considering contemporary etymological and terminological studies. Then, we examine the occurrences of the term *menos* in the first five books of the *Iliad*, with particular attention to the *aristeia* of Diomedes (*Il. V*).

Palavras-chave:

Ilíada;
fúria guerreira;
menos;
comunicação
divina.

Keywords:

Iliad;
warrior fury;
menos;
divine
communication.

Recebido em: 11/03/2025
Aprovado em: 12/05/2025

* Bacharel e Mestre em Filosofia pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). Atualmente é doutorando e bolsista Capes na mesma instituição, com pesquisa voltada ao platonismo e à meta-filosofia do filósofo francês Alain Badiou. Seus estudos se concentram principalmente na Literatura Grega Arcaica, na História da Filosofia Antiga e na Filosofia Contemporânea, com ênfase nas áreas de ontologia, ética e pensamento político. Além disso, possui um profundo conhecimento da literatura grega arcaica, especialmente no que tange à obra de Homero.

Introdução

Como enfatizado no resumo, neste artigo, pretende-se aprofundar uma análise crítica sobre a definição de “comunicação de *menos*” proposta pela helenista Maria Daraki (1980). Tal expressão faz referência aos momentos em que um deus transmite “ardor” a um homem, especificamente, quando uma tal transmissão de poder é seguida pela descrição poética formular de uma divindade que “amolece” as pernas e os braços do herói, tornando-os mais leves: “[...] a divinité ‘assouplit ses membres, ses jambés d’abord, puis – en remontant – ses bras” (Maria Daraki, 1980, p. 1).¹

Para realizarmos tal estudo, adentramos, num primeiro momento, a análise sobre a definição de *menos*, utilizando os atuais estudos terminológicos que consideram tanto as análises etimológicas do termo, quanto os mais diversos contextos em que ele aparece. Já, em um segundo momento, apresentaremos as ocorrências do termo *menos* nos cinco primeiros cantos da *Ilíada*. Apresentação essa que será dividida em três partes: 1) A análise das ocorrências do termo *menos* nos quatro primeiros cantos da *Ilíada*; 2) As ocorrências de *menos* na *aristeia* de Diomedes (*Il.*, V), na qual tal termo evidenciaria uma “comunicação de *menos*”; 3) A ocorrência de *menos* em todo canto V, analisando inclusive outros momentos de transmissão de *menos* de um deus ao homem que não possuem a fórmula exigida por Maria Daraki.

Para essa análise, levaremos em conta as observações de Erwin Dodds (1951), em seu livro *Os gregos e o irracional*, e o estudo de Maria Daraki (1980), em seu artigo *Le héros a menos et le héros daimoni isos*.

¹ Importante salientar que o artigo da helenista Maria Daraki (1980) tem como objetivo observar os aspectos culturais e sociais associados às indicações de transmissão de *menos* que demonstram a proteção de um deus a um herói. No entanto, a autora menciona essa exata definição de comunicação de *menos* e é essa definição que está sendo criticada aqui, principalmente em relação à sua capacidade de descrever os episódios de transmissão de *menos*. Além disso, levando em conta este artigo de Maria Daraki (1980), percebemos que somente Diomedes dentre todos os heróis da *Ilíada* participa de uma comunicação de *menos* e é, em três momentos distintos, denominado como *daimoni isos* – pelo poeta (*Il.*, V, 436), por Apolo (*Il.*, V, 438), e posteriormente por Ares (*Il.*, V, 884), – expressão que, de acordo com Daraki, estaria relacionada a uma ação livre do herói e que carregaria certa representação negativa do herói diante de sua comunidade e dos deuses (Daraki, 1980, p. 12). Nenhum dos outros heróis homéricos recebe essas designações, tendo participado de uma comunicação de *menos* e sendo denominado como *daimoni isos*. No entanto, há de se notar que Pátroclo, só para tomarmos um exemplo dentre os heróis que possuem cantos dedicados ao seus feitos, também é denominado como *daimoni isos* em dois momentos, uma vez pelo poeta e outra por Febo Apolo (*Il.*, XVI, 705; 786) e, apesar de não ter recebido especificamente *menos*, vemos que Zeus coloca “espírito (*thúmos*) em” Pátroclo: “θυμὸν ἐνίστηθεσσιν ἐνῆκεν” (*Il.*, XVI, 691). Assim observa Janko (1994, p. 397, vv. 684-91): “This is another case of dual motivation: his foolish delusion is his own responsibility but also part of Zeus’s inexorable plan (Strasburger, Kämpfer 57n.)”. Concordamos com Janko a respeito de se ler ἐνῆκεν e não ἀνῆκεν nesse trecho: “Editors read ἀνῆκεν, ‘urged on’, but ἐνῆκεν (in a papyrus but few good codices) is better: Zeus ‘put spirit into’ Patroklos (cf. 653-7n.). The usual construction for ἀνῆκεν is Σαρπηδόνα θυμὸς ἀνῆκε (12.307)” (Janko, 1994, p. 398, v. 691). Ainda assim, um estudo mais aprofundado sobre o conceito de comunicação de *menos* sugerido por Daraki (1980) poderia colocar certos resultados da autora em xeque, sendo necessário passar tal conceito por novas análises e formulações teóricas.

Além disso, com esse estudo, pretendemos responder às seguintes questões: 1) O que de fato é uma “comunicação de *menos*”?; 2) Qual a limitação da definição proposta por Maria Daraki?; 3) Levando em conta todos os momentos de transmissão de *menos* de um deus a um homem no canto V da *Ilíada*, poderíamos propor uma nova reformulação descritiva capaz de identificar com mais precisão os eventos de “comunicação de *menos*”?; Qual seria essa nova formulação?

Minha hipótese é que, ao estudarmos o termo *menos*, compreendendo tanto sua amplitude semântica quanto os contextos literários em que ele aparece, acabaremos por reconhecer que a “comunicação de *menos*”, tal como apresentada por Maria Daraki (1980), possui uma definição descritiva imprecisa, o que impede a identificação de todos os casos em que *menos*, de fato, é transmitido de um deus a um homem.

Se, em alguns episódios, a comunicação de *menos* é seguida da descrição formular ao indicar que o herói sente leveza em seus membros, há também outros momentos em que tal comunicação não é seguida de tal descrição, assim como no episódio de Eneias, no Canto V da *Ilíada* (513), ou nas cenas de Pátroclo em sua *aristeia* (*Il.*, XVI), o que acaba por evidenciar que o *menos* transmitido por um deus pode aparecer de diferentes modos na épica iliádica. A análise que apresentaremos neste artigo, no mínimo, nos permitirá admitir a necessidade de uma definição mais ampla e mais precisa de “comunicação de *menos*”.

Menos

Existem diversos termos na épica homérica que podem estar associados ao ímpeto, à vontade, aos aspectos físicos e/ou psicológicos dos heróis. Para este estudo, destacamos o termo *menos*, que, normalmente, é traduzido por “ardor”, “paixão”, termo frequentemente estudado para a análise de cenas em que a motivação guerreira é adquirida por um agente humano por meio de uma concessão divina, em uma comunicação que, muitas vezes, é antecedida por uma prece.

No entanto, é importante observarmos que essa proposta de análise, que interpreta a ocorrência de *menos* dentro de um contexto de “comunicação de poder de um deus ao homem” (Dodds, 2002, p. 17), diz respeito ao fenômeno de transmissão de *menos*, chamado por Maria Daraki de “comunicação de *menos*”. Essa interpretação nem sempre leva em conta a amplitude semântica de *menos*, mas sim contextos específicos em que uma transmissão de poder de um deus a um ser humano é acompanhada por passagens

formulares determinadas. Tal especificidade da comunicação de *menos* será apresentada após observarmos a amplitude semântica e descritiva desse termo.²

Um estudo semântico, mesmo que breve, será de grande importância para compreendermos o significado de *menos*. Afinal, este termo aparece frequentemente nos poemas homéricos, tendo cerca de 125 ocorrências na *Ilíada* e 47 na *Odisseia*, o que soma cerca de 172 ocorrências do termo *menos* em Homero.

Desse modo, para entendermos o significado de *menos*, deveríamos levar em conta não só os estudos etimológicos, mas também todas as ocorrências do termo. Como o objetivo deste artigo se limita aos cinco primeiros cantos da *Ilíada* (por uma questão de recorte metodológico), verificaremos, a seguir, uma recente descrição terminológica de *menos* que leva em conta tanto a amplitude semântica quanto as diversas ocorrências de tal termo em todo o *corpus* homérico.

Definição de *menos*

Para uma definição de *menos*, vejamos a seguinte análise apresentada por Finkelberg (2011, p. 509):³

Menos (μένος) – Experienced (from within or without) personal (including ANIMALS) energy, force, drive, impulse, battle-rage, ANGER, life-energy (deprived at DEATH); like similar “strength” words (*biê*, *sthenos*, also *kêr*), it occurs as an expansion of a personal name in the genitive (“force of Somebody” = Somebody), as well as in paraphrases for “battle,” “fighting” (including: “*menos* of ARES”); also used in reference to natural forces (fire, RIVERS, SUN, WINDS) and personifying SPEARS (*Il.*, XIII, 444 = *Il.*, XVI, 613 = *Il.*, XVII, 529, cf. *Il.*, XI, 574); rarely *menos* (modified) to characterize a group (*Il.*, XIII, 634 TROJANS; XVII, 20 wild beasts).

[...]

It is located in the “spirit” (*THUMOS*, *PHRENES*) and the breast, in the knees, and the nose (*Od.*, XXIV, 318-319, cf. “breathing I snorting *menea*” *Il.*, II, 536, 3.8 etc.) and with similar meaning is coupled paratactically with knees, limbs, and frequently with hands, otherwise in hendiadys with “courage, strength” (*alkê*,

² Em seu artigo, Maria Daraki contrapõe os momentos de comunicação de *menos* com outros em que os heróis são denominados como *daimoni isos*. De acordo com a autora, tal expressão é utilizada nos momentos em que o herói age livremente, com certa independência dos deuses. No entanto, essas ações livres, de acordo com Daraki, eram vistas de modo negativo pela sociedade guerreira da *Ilíada*, podendo ser prejudicial não só ao herói, mas também ao seu exército.

³ Seguem algumas das importantes observações de Chantraine sobre o termo *menos*: “μένος n. se dit de l’esprit qui anime le corps, mais toujours comme principe actif, peut signifier l’intention, la volonté, la passion, l’ardeur au combat, a force qui anime les membres; se dit d’animaux et finalement d’une javeline, du feu, de fleuves, etc.; s’emploie comme βίη dans périphrases du type μένος [...]. Μένος, neutre sigmatique, a un correspondant exact dans skr. Mānas- n., avest. Manah- m. En composition θυμηνής répond à skr. *durmanas*- ‘troublé’, avest. *Dušamanah*- ‘ennemi’.” (Chantraine, 1968, sv. Μένος, p. 685). Com essa abordagem etimológica vemos a importância de considerarmos também outros termos que aparecem em Homero, tanto os que derivaram o termo *menos* e que são mais antigos, quanto os outros, cognatos desse termo. Algo que poderia ser feito em um estudo mais aprofundado do termo.

androtês, tharsos) and "life" (*psuchê*). *Menos* is often infused into a person (or animals) or activated in someone by a GOD as part of divine interaction in epic. And the quasi-externalization of *menos*, which comes and goes, corresponds to its quasi-independence as a force which at times (as anger) needs to be bridled and controlled (*Il.*, I, 207, 282; *Od.* XI, 562; See SELF).

De acordo com essa descrição, vemos que *menos* é utilizado de diversas maneiras, podendo estar associado à força, ao ímpeto, à vontade e/ou à força-vital dos animais, dos seres humanos e das forças da natureza. *Menos* pode estar personificado em uma arma, além de poder representar a raiva e a ousadia (*tharsos*). Mas o que nos chama mais atenção é a última parte da análise de Finkelberg (2011), quando a autora indica que, quando *menos* é apresentado como uma força quase-externa, ele estaria associado a algo instável ("*which comes and goes*"), a uma força independente (dos deuses) que, geralmente, precisa ser controlada, tal como a raiva.

Considerando essa ampla definição e o destaque dado à "quase-externalização" de *menos*, vejamos os primeiros casos em que ocorre tal termo. Veremos que essas primeiras ocorrências de *menos* não estão localizadas num contexto de transmissão de saber ou poder de um deus a um homem.

Menos* nos quatro primeiros cantos da *Ilíada

Nas três primeiras ocorrências, *menos* está associado a um ardor tal como a fúria. Na primeira ocasião, *menos* está no genitivo singular (μένεος) sendo acompanhado pelo adjetivo ἀμφιμέλαινα (‘em volta de escuridão’):

ἥρως Ἀτρείδης, εὐρὺ κρείων Ἀγαμέμνων,
ἀχνύμενος, μένεος δὲ μέγα φρένες ἀμφιμέλαινα
πίμπλαντ', ὅσσε δέ οἱ πυρὶ λαμπετόωντι ἔϊκτην.

o herói, filho de Atreu, Agamêmnon de vasto poder,
irritado: cheio de ardor (raiva), tinha o negro ânimo preenchido
e os olhos assemelhavam-se a fogo faiscante (*Il.*, I, 103).⁴

A segunda ocorrência de *menos* aparece quando Atena refreia Aquiles, impedindo-o de atacar Agamêmnon no primeiro canto. Nesse contexto *menos* é o ardor furioso de Aquiles, ou seja, diretamente associado à "ira", "cólera", "fúria":

Atena a Aquiles

τὸν δ' αὖτε προσέειπε θεὰ γλαυκῶπις Ἀθήνη:
ἥλθον ἐγὼ παύσουσα τεὸν μένος, αἶ κε πίθηαι'

⁴ Edição do grego por Martin West (2011). Tradução por Frederico Lourenço (2005), com alterações nossas.

A ele respondeu a deusa, Atena de olhos esverdeados:
'Vim para refrear a tua **fúria**, no caso de me obedeceres' (*Il.*, I, 207).

Interessante percebermos que, nessa segunda ocorrência, *menos* aparece exatamente em uma primeira indicação de comunicação entre um deus e um homem na *Ilíada*. Aqui, a intenção da deusa Atena é a de frear, de parar (παύω) a ação do herói, impedindo assim a manifestação de seu ardor (*menos*).

Mais uma vez, o uso de *menos* como *fúria* também é atestado em sua terceira ocorrência, quando, em meio à discussão de Aquiles com Agamêmnon, Nestor pede para que o Atrida refreie seu *menos*:

Nestor a Agamêmnon

ἄλλ' ὅδε φέρτερός ἐστιν, ἐπεὶ πλεόνεσσιν ἀνάσσει.
Ἀτρεΐδῃ, σὺ δὲ παῦε τεὸν μένος· αὐτὰρ ἐγὼ γε
λίσσομ' Ἀχιλλῆϊ μεθέμεν χόλον, ὃς μέγα πᾶσιν'

'Atrida, refreia agora a tua ira; eu próprio te suplico
que abandones a **fúria** contra Aquiles, que para todos
os Aqueus é um forte baluarte na guerra destruidora' (*Il.*, I, 282).⁵

Já no canto II, *menos* aparece no discurso de Agamêmnon quando o Atrida pede aos guerreiros para eles se prepararem para a batalha:

Agamêmnon ao exército aqueu

οὐ γὰρ παυσωλή γε μετέσσειται, οὐδ' ἡβαιόν,
εἰ μὴ νύξ ἐλθοῦσα διακρινέει μένος ἀνδρῶν·
ἰδρώσει μὲν τεο τελαμῶν ἀμφὶ στήθεσσιν'

'Pois não haverá qualquer pausa, nem por um momento,
até que chegue a noite para separar o **ardor** dos homens.
Em torno do peito escorrerá de suor o talabarte do escudo' (*Il.*, II, 387).

Agamêmnon indica que a batalha terminará somente quando a noite 'separar' (διακρινέει) o ardor (μέμος) dos homens. Atente-se ao fato de termos, até este momento, quatro ocorrências do termo *menos*, sendo assim traduzido por "cólera" ou "ardor guerreiro".

No catálogo das naus, temos o termo *menos* no acusativo plural, μένεα, associado aos senhores de Eubeia:

Senhores de Eubeia

οἳ δ' Εὐβοίαν ἔχον μένεα πνεῖοντες Ἀβαντες,

Senhores de Eubeia eram os Abantes resfolegando ardor (*Il.*, II, 536).⁶

⁵ Aqui, também o verbo utilizado em relação ao *menos* é παύω.

⁶ Literalmente esse trecho indica que os "senhores da Eubeia" são aqueles que respiram *menos*, provavelmente mais um momento em que *menos* significa "ardor guerreiro".

O exército respirando ardor

οἱ δ' ἄρ' ἴσαν σιγῇ μένεα πνείοντες Ἀχαιοί,
ἐν θυμῷ μεμαῶτες ἄλεξέμεν ἀλλήλοισιν.

Porém os Aqueus avançavam em silêncio, resfolegando
ardor, cada um desejoso de auxiliar o companheiro (*Il.*, III, 8).

Atesta-se assim, na sexta ocorrência, que *menos*, tal como no trecho anterior, é regido pelo particípio do verbo πνείω (respirar), utilizado com o sentido de recuperar força para continuar o combate. Já na próxima ocorrência do termo *menos*, ainda no Canto III, vemos o primeiro contexto em que *menos* está associado à força vital:

Enquanto Agamêmnon degola os carneiros

καὶ τοὺς μὲν κατέθηκεν ἐπὶ χθονὸς ἀσπαίροντας,
θυμοῦ δευομένους, ἀπὸ γὰρ μένος εἴλετο χαλκός,
οἶνον δ' ἐκ κρητῆρος ἀφυσσόμενοι δεπιάεσσιν

Depô-los depois no chão arfantes e privados de sopro vital,
pois o bronze lhes tirara a *força*.
Verteram vinho da cratera para as taças (*Il.*, III, 294).

Curiosamente, no Canto IV, *menos* aparece somente uma vez, no exato momento em que a batalha se inicia, logo após o poeta indicar o avanço de Diomedes e apresentar os deuses que participam da guerra:

No início da primeira batalha da *Ilíada*

οἱ δ' ὅτε δὴ ῥ' ἐς χῶρον ἓνα ξυνιόντες ἴκοντο,
σὺν ῥ' ἔβαλον ῥινούς, σὺν δ' ἔγχεα καὶ μένε' ἀνδρῶν

Quando chegaram ao mesmo local para se enfrentarem uns aos outros,
brandiram todos juntos os escudos, as lanças e o ardor dos homens (*Il.*, IV, 447).

A partir dessa apresentação, percebe-se que, nas oito primeiras ocorrências do termo *menos*, duas estão associadas à ira, fúria (*Il.*, I, 103, 207, 282), quatro ao ardor guerreiro (*Il.*, II, 387, 536; III, 8; IV, 447) e uma (*Il.*, III, 294) à força vital. Além disso, é interessante destacar que, com o início da batalha, logo após estes primeiros quatro cantos, o termo *menos* aparecerá com muito mais frequência, constando 14 vezes no Canto V (canto no qual há o maior número de ocorrências do termo), e 7 vezes no Canto VI, tendo uma variação entre uma a treze ocorrências nos outros cantos.

Tendo identificado tais contextos e definições do termo *menos*, vejamos, a seguir, a concepção atual e os casos de “comunicação de *menos*” na *aristeia*, de Diomedes.

Menos no Canto V da *Ilíada* – A comunicação de *menos*

Dodds (2002), ao descrever os termos ligados aos aspectos psicológicos e irracionais da *Ilíada*, também propõe a análise do termo *menos* em contextos de transmissão de poder de um deus a um homem:

Na *Ilíada* o caso típico (de comunicação de saber de um deus ao homem) ocorre na transmissão de um *menos* [ardor, paixão] durante a batalha, como quando Atena põe uma tripla porção deste elemento no coração de seu protegido Diomedes, ou quando Apolo o introduz no *thumos* de Glauco ferido. Não se trata de força física; nem mesmo de um órgão (uma faculdade) permanente de nossa vida mental como o *thumos* ou o *nous* [inteligência, entendimento, consciência], E muito antes um estado mental, como a *ate*. Quando um homem experimenta *menos* em seu peito, ou sente “inflar pungentemente as narinas”, ele está cômico de um misterioso acesso de energia; a vida nele se torna forte, e ele pleno de confiança e impetuosidade. A conexão do *menos* com a esfera do querer (volição) aparece claramente em palavras correlatas como *μενοιναν* (“estar ansioso”) e *δυσμενec*, (“desejar doentamente algo”). É bastante significativo que, frequentemente, embora nem sempre, o envio de *menos* surja em resposta a uma prece. Mas trata-se, enfim, de algo muito mais espontâneo e instintivo do que o que chamamos de “resolução” (Dodds, 2002, p. 17).

De acordo com Dodds (2002), a concessão divina de *menos* é dirigida a um agente humano que já estava plenamente engajado em suas ações, sendo *menos*, dessa forma, um “ardor” conectado ao desejo do herói. Aqui, Dodds (2002) expõe as seguintes características da transmissão de *menos*:

1. Quando o herói recebe *menos* ele sente suas narinas inflarem;
2. *Menos* está conectado ao desejo do herói;

Já Maria Daraki (1980) descreve essa transmissão de ardor de modo ainda mais preciso, tratando-a como uma “comunicação de *menos*” que ocorre quando um herói é protegido por um deus, momento inverso aos contextos em que um herói é chamado de *daimoni isos* (‘semelhante a um deus’), tendo afrontado um deus. Sobre essa comunicação, assim descreve a autora:

Cette condition s’inverse dans le cas du héros qui combat sous la protection d’un Olympien dont il vient de recevoir une communication de *menos*. La description des effets produits sur le héros par cette communication est également confiée à une formule: la divinité “assouplit ses membres, ses jambes d’abord – en remontant – ses bras” (Daraki, 1980, p. 1).

Por meio dessa descrição, vemos que a comunicação de *menos* estaria associada às seguintes características: 1. Proteção divina; 2. Comunicação confiada a uma fórmula que descreve uma divindade tornando mais leves os membros do herói, assim como quando Atena concede *menos* a Diomedes (*Il.*, V, 122): γυῖα δ’ ἔθηκεν ἑλαφρά, πόδας καὶ χεῖρας ὑπερθεν (“os membros mais leves, mais leves os pés e as mãos”).

Os heróis beneficiados pela comunicação de *menos* são, de acordo com Maria Daraki (1980, p. 2), os seguintes: Diomedes (V, 2, 125; X, 482), Heitor (XV, 262; XVII, 565), Glauco (XVI, 529), Menelau (XVII, 570), Ajazes⁷ (XIII, 60) e Eneas (XX, 80).

No próximo tópico, analisaremos as duas primeiras passagens de comunicação de *menos*. Para isso, levaremos em conta principalmente a argumentação formular que, junto à ocorrência do termo *menos*, parece-nos ser a mais eficaz para a identificação dos momentos de “transmissão” (ou comunicação) de *menos*.

Diomedes e a “comunicação de *menos*” com a deusa Atena⁸

No início do Canto V, o poeta inicia a narrativa da *aristeia* de Diomedes apresentando dois momentos em que Atena auxilia e concede força a Diomedes: no início do Canto V, nos versos 1-9 e nos versos 121-123.⁹ A seguir, vejamos a primeira ocorrência de comunicação de *menos* na *Ilíada* (*Il.*, V, 1-9):

ἐνθ' αὖ Τυδείδῃ Διομήδεϊ Παλλὰς Ἀθήνη
δῶκε μένος καὶ θάρσος, ἵν' ἔκδηλος μετὰ πᾶσιν
Ἀργείοισι γένοιτο ἰδὲ κλέος ἔσθλόν ᾗροιτο·
δαίε' οἱ ἐκ κόρυθός τε καὶ ἀσπίδος ἀκάματον πῦρ,
ἀστέρ' ὀπωρινῶι ἐναλίγκιον, ὅς τε μάλιστ'
λαμπρὸν παμφαίνῃσι λελούμενος Ὠκεανοῖο.
τοῖόν οἱ πῦρ δαίεν ἀπὸ κρατός τε καὶ ὤμων,
ῶρσε δέ μιν κατὰ μέσσον, ὅθι πλεῖστοι κλονέοντο.
ἦν δέ τις ἐν Τρώεσσι Δάρης, ἀφνειὸς ἀμύμων,

Foi então que a Diomedes, filho de Tideu, Palas Atena
outorgou **ardor e ousadia**, para que se tornasse preeminente
entre todos os Argivos e obtivesse uma fama gloriosa.
Fez-lhe arder do elmo e do escudo uma chama indefectível,
como o astro na época das ceifas que pelo brilho sobressai
entre os outros, depois de ter se banhado no Oceano.
Foi uma chama destas que ela lhe acendeu na cabeça
e nos ombros; e enviou-o para o meio da refrega,
onde se juntava o maior número de combatentes.

Percebe-se que, já no início do Canto V, Diomedes recebe *menos* ('ardor') e *thársos* ("ímpeto", "ousadia") de Atena para que ele pudesse obter "boa glória" (κλέος ἔσθλόν ᾗροιτο). Sobre isso, Daraki (1980, p. 7) observa: "L'action des héros emplit de *menos*

⁷ Refere-se aos dois Ajazes, Ajax Telamônio e Ajax Oileu. Optou-se por esse plural de Ajax por Ajazes, de acordo com a tradução de Carlos Alberto Nunes (2015). Assim também é utilizado por Tatiana Alvarenga Chanoca (2017), em sua dissertação *O texto pelo avesso: a gênese das traduções em português da Ilíada*. Frederico Lourenço (2005) utiliza o termo Ajantes para o plural no mesmo trecho (*Il.*, XIII, 46-60).

⁸ A partir daqui todas as indicações de versos referem-se ao Canto V da *Ilíada*.

⁹ Indicação de acordo com Daraki (1980, p. 2).

est efficace, ils font, souvent, de nombreuses victimes, mais le récit de leur *aristeia* est entièrement exempt d'images d'horreur ou de sang".

A autora mostra que *menos* implicaria "eficácia" e "numerosas vítimas", o que nos faz pensar que tal ardor guerreiro consequentemente apresentaria a narrativa de importantes feitos heroicos. Desse modo, o seguinte comentário de Kirk (1990, p. 52, 1-3) complementaria a observação de Daraki: "[...] Athene's inspiring of Diomedes indicates that an important new episode is beginning". Enfim, partindo de tais argumentos, seria razoável pensarmos que a concessão de *menos* a um guerreiro indicaria ao leitor ou ao ouvinte o início de grandes atos heroicos bem sucedidos.

Já na segunda vez que Atena apoia Diomedes, a concessão de *menos* é antecedida por uma prece.¹⁰ Após o poeta adentrar novamente a narrativa dos soldados abatidos na batalha, Diomedes volta a se destacar ao ser atingido por uma flecha de Pândaro (*Il.*, V, 95-100). Ferido, Diomedes faz uma prece de súplica à Atena, pedindo a deusa para ajudá-lo a ter êxito em abater o guerreiro que o feriu, súplica que é rapidamente atendida pela deusa (*Il.*, V, 121-123):

ὥς ἔφατ' εὐχόμενος· τοῦ δ' ἔκλυε Παλλὰς Ἀθήνη,
γυῖα δ' ἔθηκεν ἑλαφρά, πόδας καὶ χεῖρας ὑπερθεύ·

Assim falou, rezando; e ouviu-o Palas Atena, tornando-lhe os membros mais leves, mais leves os pés e as mãos.

Aqui, *menos* será mencionada pela própria deusa (125):

ἔν γάρ τοι στήθεσσι μένος πατρώϊον ἦκα'

'Pois no teu peito eu coloquei o ardor de teu pai'.

Atena diz que Diomedes está apto a enfrentar os troianos, dando-lhe a capacidade de distinguir os deuses e os homens (128) e aconselhando o herói a não lutar contra os Olímpicos, mas poder ferir Afrodite caso a deusa Cípris viesse a lutar.

Vemos que nos dois casos de transmissão de ardor, *menos* está associado às descrições anteriormente indicadas por Dodds (2002) e Daraki (1980). No primeiro momento, a deusa acende a chama "na cabeça e nos ombros" de Diomedes (7-8), e no segundo Atena diz que colocou o ardor de Tideu no peito dele (125, "ἔν γάρ τοι στήθεσσι μένος"). Enfim, na terceira ocorrência de *menos* no Canto V, vemos o poeta afirmar, "que

¹⁰ Estes são os outros eventos de concessão de *menos* que são antecidos por uma prece: a Heitor (XVII, 565), Glauco (XVI, 529) e a Menelau (XVII, 570) (Daraki, 1980, p. 2).

três vezes mais ardor o herói possui" (136), depois de ter recebido *menos* de Atena em duas ocasiões.¹¹

No fim do Canto IV e no início do Canto V, o poeta narra alternadamente a guerra e os feitos de Diomedes. Nesse momento vislumbramos o poeta acompanhar Diomedes por 360 versos (84-444), passando pelos diálogos de Pândaro e Eneias, pela tentativa de resgate de Afrodite a Eneias, e pela conversa da deusa Cípris com sua mãe, Dione, quando esta última apresenta o catálogo dos homens que ousaram ferir os deuses.¹²

O estudo desses dois momentos de comunicação de *menos* indica duas características importantes de serem salientadas. Por um lado, vemos que a concessão de ardor de Atena a Diomedes é uma estrutura que antecede a *aristeia* deste herói, mostrando que a transmissão de *menos* antecederia a narrativa de feitos heroicos. Por outro lado, vemos a relação de *menos* com a estrutura formular anteriormente apresentada por Daraki (1980) e Dodds (2002), na qual o herói sente seus membros mais leves ou o inflar de suas narinas.

No entanto, ao analisarmos as outras ocorrências de *menos* no Canto V, perceberemos que a definição de "comunicação de *menos*", anteriormente apresentada, é, de certo modo, incapaz de identificar todos os momentos em que tal comunicação ocorre, principalmente nos casos de "comunicação de *menos*" com outros heróis e na transmissão de *menos* coletiva, quando um deus transmite ardor ao exército ou a grande número de guerreiros. Tal análise acabará por ressaltar a necessidade de uma reformulação do que seria uma "comunicação de *menos*".

***Menos* transmitido por Apolo (V, 513 e 516), Ares (V, 470 e 563) e Hera (V, 784-92)**

Como indicado, *menos* ocorre 14 vezes no Canto V, ora referindo-se à força vital, ora à força natural, sendo principalmente associado ao ardor guerreiro. Quatro ocorrências se referem a Diomedes, seja na transmissão (versos 2 e 125), quando o poeta ressalta o tamanho do ardor do herói (136), ou quando o herói diz que ele ainda possui tal ardor (254). Posteriormente, *menos* aparece associado aos seguintes temas: à força vital (296), ao ardor guerreiro individual (de Heitor, 472, e de Ares, 892), à força das mãos que guiam os cavalos (506, οἱ δὲ μένος χειρῶν ἰθὺς φέρον), à força do vento do norte Bóreas e de outros ventos (524, ὄφρ' εὖδησι μένος Βορέας καὶ ἄλλων), e cinco vezes associado ao ardor guerreiro que é transmitido por outros deuses além de Atena.

¹¹ "Ὀὗ τότε μιν τρεῖς τόσσον ἔλεν μένος, ὥς τε λέοντα" (*Il.*, V, 136).

¹² Interessante notar que somente após tal catálogo é que vemos, pela primeira vez, o termo *daimoni isos*, quando Diomedes ousa atacar Eneias, mesmo sabendo que Apolo o protegia (V, 432).

A partir dessas transmissões de *menos* percebemos a existência de dois tipos de comunicação: uma concedida de um deus a um exército (o que chamaremos de transmissão coletiva) e o caso que, visto anteriormente, envolve somente um herói (transmissão individual).

Casos de comunicação individual de *menos* (de um deus a um homem)

A transmissão individual ocorre em dois momentos (para além das transmissões de *menos* de Atena a Diomedes). Num primeiro momento, vemos duas ocorrências de *menos* que estão associadas à transmissão de poder de Apolo ao herói Eneias (512-516):

αὐτὸς δ' Αἰνείαν μάλα πίνος ἐξ ἀδύτοιο
ἦκε, καὶ ἐν στήθεσσι μένος βάλε ποιμένι λαῶν.
Αἰνείας δ' ἑτάροισι μεθίστατο· τοὶ δὲ χάρησαν,
ὥς εἶδον ζῶν τε καὶ ἄρτεμέα προσιόντα
καὶ μένος ἐσθλὸν ἔχοντα [...].

E o próprio Apolo levou Eneias para fora do seu rico santuário, e lançou **ardor** no peito do pastor do povo. Postou-se então Eneias no meio dos companheiros, que se alegraram ao verem-no vivo, incólume e detentor de ardor excelente. [...]

Nesse trecho, não há uma descrição indicando que o ardor concedido por Apolo teria deixado os membros do herói Eneias mais leves. Mas outras características comuns se sobressaem na comparação desses dois momentos de “comunicação de *menos*”. A primeira característica comum se encontra nos versos em que o termo *menos* aparece. Pois, assim como na concessão de *menos* de Atena a Diomedes, o ardor de Apolo a Eneias é lançado (colocado) no peito do herói:

Em teu peito coloquei o ardor de seu pai τοὶ στήθεσσι μένος πατρώϊον ἦκα” (Il., V, 125).	Lançou ardor no peito do pastor do povo. ἐν στήθεσσι μένος βάλε ποιμένι λαῶν (Il., V, 513).
---	--

Outra característica comum entre as concessões de *menos* a Diomedes e a Eneias é a indicação da qualidade do ardor que o herói possui, que também é reconhecida pelos seus companheiros:

<p>outorgou ardor e ousadia, para que se tornasse preeminente entre todos os Argivos e obtivesse uma fama gloriosa.</p> <p>δῶκε μένος καὶ θάρσος, ἵν' ἔκδηλος μετὰ πᾶσιν Ἀργείοισι γένοιτο ἰδὲ κλέος ἐσθλὸν ἄροιο (<i>Il.</i>, V, 2-3).</p>	<p>Postou-se então Eneias no meio dos companheiros, que se alegraram ao verem-no vivo, incólume e detentor de ardor excelente</p> <p>Αἰνείας δ' ἐτάροισι μεθίστατο· τοὶ δὲ χάρησαν, ὡς εἶδον ζῶν τε καὶ ἀρτεμέα προσιόντα καὶ μένος ἐσθλὸν ἔχοντα [...] (<i>Il.</i>, V, 514-6).</p>
--	--

Dessa forma, percebe-se que essas duas comunicações de *menos*, os casos de Diomedes e de Eneias, possuem três elementos em comum: 1. O ardor lançado no peito do herói; 2. A qualidade do ardor e; 3. O reconhecimento dos companheiros.

Já num terceiro caso de transmissão de *menos* no Canto V, vemos Ares conceber ardor a Menelau (*Il.*, V, 561-4):

τὼ δὲ πεσόντ' ἔλεησεν ἀρηϊφίλος Μενέλαος,
βῆ δὲ διὰ προμάχων κεκορυθμένος αἶθοπι χαλκῷ,
σείων ἐγχείην· τοῦ δ' ὤτρυνεν μένος Ἄρης,
τὰ φρονέων, ἵνα χερσὶν ὑπ' Αἰνείαιο δαμείη.

Mas ao tombarem, deles se compadeceu Menelau, dileto de Ares;
atravessou as filas dianteiras armado de bronze cintilante,
brandindo a lança. E Ares incitou-lhe a força com esta intenção:
para que fosse subjugado pelas mãos de Eneias.

Se utilizarmos as passagens de Diomedes e de Eneias como referência para a análise de comunicação de *menos*, veremos que a transmissão de poder apresentada acima deveria ser um caso de exceção. Afinal, tal passagem parece indicar que Ares concebe *menos* a Menelau não para que ele vencesse Eneias, mas para que tivesse coragem de enfrentá-lo e vir a perecer diante do mesmo (Eneias), que, como indicado anteriormente, estava sendo protegido por Apolo.¹³ Sobre esse trecho, assim observa Kirk (1990, p. 116, vv. 562-4):

Agamemnon had shown at 4.169-82 what a disaster his death would be to the whole expedition, yet here he is attacking Aineias who, if no Hektor, at least is Menelaos' superior as a fighter. Some hesitation maybe felt over the addition that Ares encouraged him with the intention of leading him to his death. Its expression is harmless, though μένος as object of ὤτρυνεν is unusual; τὰ φρονέων is formulaic, with τὰ as antecedent of ἵνα.

Kirk (1990) constata que não é comum *menos* aparecer como objeto de ὤτρυνεν (incitar), indicando que Menelau estaria agindo prudentemente, mesmo com Ares

¹³ Importante recordarmos que não apenas Diomedes, mas também Eneias é protegido pelos deuses em quase todo Canto V. Primeiro, vemos Afrodite tentar resgatá-lo do combate (V, 314-8), depois o resgate de Apolo (V, 344), seguido de uma concessão de *menos*. E, ainda, há certo plano de Apolo e Ares, para retirar Diomedes da batalha, tornando Eneias imbatível diante dos Aqueus (V, 454-9). Também Heitor é protegido e guiado por Ares (V, 592-5).

incitando sua coragem. No entanto, veremos que, nos casos de transmissão coletiva de ardor, *menos* aparece frequentemente como objeto do verbo ὄτρυνεν, inclusive de modo formular (na concessão por Ares, 470, e por Hera, 792): "ὥς εἰπὼν ὄτρυνε μένος καὶ θυμὸν ἐκάστου".

Vemos, assim, que não é por falta de coragem ou ardor (*menos*) que Menelau não se apresenta diante de Eneias, mas por prudência e, talvez, mais ainda por causa da proteção fortuitamente oferecida por Antíloco (793). De qualquer modo, vemos que o 'ardor' incitado pelos deuses, seja aqui ou nos casos coletivos, não é aquele de boa qualidade, como nos casos de Diomedes e de Eneias, sendo somente sinônimo de coragem, ou até mesmo de uma "má ousadia". Para reforçar esse argumento, cabe observar que, logo após Apolo pedir a Ares para que este retirasse Diomedes da batalha, o poeta apresenta o deus da fúria guerreira do seguinte modo (506-11):

[...] ἀμφὶ δὲ νύκτα
 θεοῦρος Ἄρης ἐκάλυψε μάχη Τρώεσσιν ἀρήγων
 πάντοσ' ἐποιχόμενος· τοῦ δ' ἐκραΐαιεν ἐφετμάς
 Φοίβου Ἀπόλλωνος χρυσαόρου, ὅς μιν ἀνώγει
 Τρωσὶν θυμὸν ἐγείρει, ἐπεὶ ἴδε Παλλὰδ' Ἀθήνην
 οἰχομένην· ἥ γάρ ῥα πέλεν Δαναοῖσιν ἀρηγών.

[...] porém com a noite
 escondeu Ares furioso o combate para favorecer os Troianos,
 lançando-se por toda a parte. E assim obedeceu aos comandos
 de Febo Apolo, deus da espada de ouro, que o incumbira
 de acordar o espírito dos Troianos, quando observou Palas Atena
 retirando-se; pois era ela que prestava auxílio aos Dânaos.

Ares se lança por toda parte (πάντοσ' ἐποιχόμενος), incitando coragem também aos Dânaos, impedindo, assim, que eles temessem e recuassem diante dos Troianos, já que ele teria de acordar o espírito destes últimos (Τρωσὶν θυμὸν ἐγείρει), que também são favorecidos por Apolo.¹⁴

Transmissão coletiva de *menos* (de um deus a um grupo de pessoas, no caso um exército)

As outras duas "comunicações de *menos*" fazem parte daquelas que chamamos de transmissões coletivas. Nessas duas comunicações percebemos que o deus que concede *menos* ao exército está disfarçado, "sendo imagem de", "semelhante a" (εἰδόμενος) algum

¹⁴ Essa é uma interpretação nossa. Kirk (1990, p. 112, vv. 508-11), por outro lado, reforça a existência de certa frouxidão de detalhes: "A short résumé of Ares' reasons for action, inessential but not alien to the oral style; such summaries are especially common with divine actions or intentions, cf. 11.74-7, 13.347-60, 15. 593-5. This one is not completely accurate over what Apollo had told Ares at 455-9, also Athene's departure is not remarked elsewhere; again that kind of looseness over details is easily paralleled".

conhecido herói. A primeira destas transmissões é concedida de Ares aos troianos. Aqui temos a indicação do deus e a quem ele se assemelha (461-3):

[...] Ἄρης ὤτρυνε μετελθών,
εἰδόμενος Ἀκάμαντι θοῶι ἡγήτορι Θρηικῶν·
υἱάσι δὲ Πριάμοιο διοτρεφέεσσι κέλευεν·

Ares maligno entrou pelas fileiras dos Troianos, semelhante ao célere Acamante, condutor dos Trácios, e aos filhos de Príamo, criados por Zeus, assim clamou:

E depois da fala de Ares (464-9), o poeta indica a concessão de *menos* (V, 470):

ὥς εἰπὼν ὤτρυνε μένος καὶ θυμὸν ἐκάστου.

Assim dizendo, incitou o ardor e o ânimo de cada um.

A segunda é a transmissão de Hera aos Aqueus, com a deusa assemelhando-se a Estentor (784-6):

ἐνθα στάσ' ἦϋσε θεὰ λευκώλενος Ἥρη,
Στέντορι εἰσαμένη μεγαλήτορι χαλκεοφώνωι,
ὅς τόνον αὐδήσασχ' ὅσον ἄλλοι πεντήκοντα.

foi então que gritou a deusa, Hera de alvos braços, assemelhando-se ao magnânimo Estentor de brônzea voz, cuja voz equivalia à de outros cinquenta homens.

E depois da fala da deusa (787-91), temos a indicação de concessão de *menos* (792):

ὥς εἰποῦσ' ὤτρυνε μένος καὶ θυμὸν ἐκάστου.

Assim dizendo, incitou o ardor e o ânimo de cada um.

Como observamos anteriormente, esta transmissão coletiva se trata de uma frase formular (ὥς εἰποῦσ' ὤτρυνε μένος καὶ θυμὸν ἐκάστου). Nestas duas comunicações e na concessão de poder de Ares a Menelau, vemos *menos* como objeto do verbo ὤτρυνεν (incitar).

Conclusão

Percebe-se que a descrição formular anteriormente utilizada para explicar os casos de "comunicação de *menos* na *Ilíada*" possui certas imprecisões conceituais que dificultam a identificação de tais casos. A transmissão de *menos* de um deus a um homem, ainda no Canto V, aparece das formas mais diversas: ora de modo individual, ora coletivo, sendo de boa ou de má qualidade e concedida por diferentes intenções divinas.

Mesmo este sendo um estudo provisório por considerar somente os 5 primeiros cantos, algumas novas reformulações e ampliações capazes de melhor descrever os casos de comunicação de *menos* na *Ilíada* poderiam ser propostos. Vejamos essa nova reformulação, que, posteriormente, com mais estudo e aprofundamento, ainda terá de passar pelo crivo de uma análise mais precisa.

A “comunicação de *menos*” caracteriza-se pelo momento em que um herói recebe ardor de um deus. Esses momentos podem ser identificados pela ocorrência do termo *menos* ou de outros similares, principalmente em dois casos formulares:

1. Quando o deus transmite *menos* para o peito do herói: *στήθεσσι μένος*. Indica assim certa proteção divina, como nos casos de Diomedes e Eneias:

Em teu peito coloquei o ardor de seu pai τοι στήθεσσι μένος πατρῶϊον ἦκα (<i>Il.</i> , V, 125).	Lançou ardor no peito do pastor do povo. έν στήθεσσι μένος βάλε ποιμένι λαῶν (<i>Il.</i> , V, 513).
---	--

2. Em casos de transmissão de *menos* em que o termo aparece como sinônimo de coragem, não indicando uma condição plena de proteção divina. Esses momentos são marcados pelo verbo ὥτρυνεν. Assim como nos casos de Menelau (563) e nas concessões coletivas de *menos* (470, 792):

[...] τοῦ δ' ὥτρυνεν μέμος Ἄρης, (<i>Il.</i> , V, 563).	ὥς εἰποῦς ὥτρυνε μέμος καὶ θυμὸν ἑκάστου (<i>Il.</i> , V, 470).	ὥς εἰποῦς ὥτρυνε μέμος καὶ θυμὸν ἑκάστου (<i>Il.</i> , V, 792).
---	---	---

3. Essas passagens em que ocorrem “comunicação de *menos*” podem ter a indicação de sua qualidade, principalmente quando a vontade do deus é a de oferecer ao herói vitória e eficácia. No Canto V, os casos de Diomedes e Eneias são seguidos pela descrição de que o *menos* do herói seria reconhecido por seus compatriotas. Geralmente, a descrição é seguida pelo adjetivo ἐσθλός (bom, excelente, bravo):

outorgou ardor e ousadia, para que se tornasse preeminente entre todos os Argivos e obtivesse uma fama gloriosa. δῶκε μέμος καὶ θάρσος, ἵν' ἔκδηλος μετὰ πᾶσιν Ἀργείοισι γένοιτο ἰδὲ κλέος ἐσθλὸν ἄροίτο (<i>Il.</i> , V, 2-3).	Postou-se então Eneias no meio dos companheiros, que se alegraram ao verem-no vivo, incólume e detentor de ardor excelente Αἰνείας δ' ἐτάροισι μεθίστατο· τοὶ δὲ χάρησαν, ὥς εἶδον ζωὸν τε καὶ ἀρτεμέα προσιόντα καὶ μέμος ἐσθλὸν ἔχοντα · (<i>Il.</i> , V, 514-6).
--	--

Enfim, tendo catalogado tais características das “comunicações de *menos*” que ocorrem no canto V da *Ilíada*, ressalto novamente que tais conclusões deverão ser revistas a partir de um estudo que dê conta de analisar todas as cenas de transmissões de *ardor* na *Ilíada*, a fim de garantir maior amplitude e precisão a esse singular e importante evento no épico homérico.

Referências

Documentação textual

- HOMER. *Iliad*. Edited with notes by M. M. Willcock. London: St. Martin's Press, 1984.
- HOMER. *Homeri Ilias*. Edited by M. L. West. Stuttgart-Leipzig: Teubner, 1998. v. I.
- HOMER. *Homeri Ilias*. Edited by M. L. West. Stuttgart-Leipzig: Teubner, 2000. v. II.
- HOMERO. *Ilíada*. Tradução em versos por Carlos Alberto Nunes. São Paulo: Ediouro, 2015.
- HOMERO. *Ilíada*. Tradução por Frederico Lourenço. São Paulo: Penguin Companhia, 2005.

Obras de apoio

- CHANOCA, T. A. *O texto pelo avesso: a gênese das traduções em português da Ilíada*. Dissertação (Mestrado em Estudos Literários) – Programa de Pós-Graduação em Estudos Literários da Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2017.
- CHANTRAINE, P. *Dictionnaire Étymologique de la langue grecque*. Paris: Klincksieck, 1968.
- DARAKI, M. Le héros à menos et le héros daímoni isos: une polarité homérique. *Classe di Lettere e Filosofia*, v. 10, n. 1, p. 1-24, 1980.
- DODDS, E. R. *Os gregos e o irracional*. São Paulo: Escuta, 2002.
- DODDS, E. R. *The Greeks and the irrational*. Berkeley: University of California Press, 1951.
- FINKELBERG, M. *The Homer Encyclopedia*. London: Blackwell, 2011. v. I-III.
- JANKO, R. *The Iliad: a commentary*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994. v. IV.
- KIRK, G. *The Iliad: a commentary*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990. v. II.
- WEST, M. L. *The making of the Iliad: disquisition and analytical commentary*. London: Oxford University Press, 2011.

Redes de apoio e comunidades de migrantes na historiografia grega*

Networks and migrant communities in Greek historiography

Breno Battistin Sebastiani**

Resumo: Este texto propõe-se a examinar alguns casos de redes de apoio e comunidades paradigmáticas formadas por migrantes e descritas por Heródoto, Tucídides, Xenofonte, Políbio e Diodoro. A discussão se centrará nos modos por meio dos quais tais migrantes as construíram, sobretudo quando o fizeram sem necessariamente mimetizar instituições e práticas políticas de pólis antigas. Como aportes teóricos para a discussão, servimo-nos principalmente de Malkin (2011), para estudos de formação de redes de apoio, e de Garland (2014), para a questão dos migrantes na Antiguidade. Com essa discussão, esperamos demonstrar que migrar na antiguidade foi motor de promoção de novas formas de dinamismo social, econômico, cultural e humanitário.

Abstract: This text aims to examine some cases of support networks and paradigmatic communities formed by migrants and described by Herodotus, Thucydides, Xenophon, Polybius, and Diodorus. The discussion will focus on the ways in which these migrants constructed them, especially when they did so without necessarily mimicking institutions and political practices of ancient poleis. As theoretical contributions to the discussion, we mainly use Malkin (2011), for studies on the formation of support networks, and Garland (2014), for the issue of migrants in antiquity. With this discussion, we hope to demonstrate that migrating in antiquity was a driving force for promoting new forms of social, economic, cultural, and humanitarian dynamism.

Palavras-chave:

migrantes;
redes de apoio;
comunidades;
historiografia grega.

Keywords:

migrants;
networks;
communities;
Greek historiography.

Recebido em: 05/03/2025
Aprovado em: 22/04/2025

* O presente trabalho foi realizado com apoio do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) (304011/2022-3). Agradeço aos pareceristas a leitura acurada do manuscrito e todas as sugestões de aprimoramento. Problemas remanescentes são naturalmente de minha exclusiva responsabilidade. A pesquisa que deu origem a este trabalho também se insere no projeto do Ministerio de Ciencia y Tecnología (España) PID2020-112790GB-I00 "Pobreza, marginación y ciudadanía en Atenas clásica. Procedimientos de marginalización e integración ciudadana de sectores liminales en el sistema democrático".

** Historiador (USP), professor associado de Língua e Literatura Grega do DLCV/FFLCH/USP, investigador colaborador junto ao CECH da Universidade de Coimbra e bolsista PQ2-CNPq.

Introdução

Um dos grupos sociais que pode ser caracterizado como em situação de vulnerabilidade quase permanente na Antiguidade é o dos migrantes. Com base nos textos de Heródoto, Tucídides, Xenofonte, Políbio e Diodoro, este trabalho propõe-se a examinar alguns casos de redes de apoio e comunidades paradigmáticas formadas por migrantes descritas pelos historiadores citados. A discussão se centrará nos modos por meio dos quais tais migrantes as construíram, sobretudo quando o fizeram sem necessariamente mimetizar instituições e práticas políticas de pólis antigas.

A primeira questão a ser posta diz respeito à efetiva existência de migrantes na Antiguidade e, em caso de resposta positiva, à sua identificação. Nas narrativas de historiadores gregos como Heródoto (c. 484-425), Tucídides (c. 460-399), Xenofonte (431-354), Políbio (c. 200-118) e Diodoro Sículo (séc. I a.C.) encontram-se menções a deslocamentos de povos e indivíduos por diversas razões e entre distintos tipos de sociedades e conjunturas. Expressões como *metanástai* (e.g., Heródoto, *Historiae*, 7, 161), *epaktoí* (e.g., Tucídides, 6, 20; 7, 28), *planêtai* (e.g., Xenofonte, *Cynegeticus*, 5, 17), *époikoi* (e.g., Thuc., 2, 27), assim como os bem conhecidos *ksénoi* e *métoikoi*, dentre outras, são constantemente empregadas, às vezes de modo intercambiável, para referir as e os protagonistas do fenômeno da migração, isto é, *migrantes*, *adventícios*, *errantes*, *colonos*, *estrangeiros* ou *metecos* (respectivamente e em tradução meramente provisória e instrumental).¹ Tais termos conotam sempre *indivíduos* ou *grupos que se deslocam*, quaisquer que tenham sido as razões a motivá-los, isto é, indivíduos ou grupos percebidos por historiadores antigos de modo análogo, senão idêntico, ao que entendemos correntemente por migrantes.

A partir dessa seleção de termos-chave, uma primeira linha teórica do presente texto pode ser traçada: este parte sempre da identificação dos agentes concretos – as e os migrantes – para só então alçar-se aos contextos em meio aos quais as atividades desses migrantes foram descritas, na tentativa de aplicar à Antiguidade uma perspectiva análoga à que Paiva (2013) empregou para compreender movimentos migratórios em fins do século XIX. Ao centralizar a perspectiva deste texto na diminuta escala dos agentes migrantes, esperamos contribuir para iluminar um aspecto da formação de comunidades e redes de apoio na Antiguidade que, porque pressuposta, não é totalmente explicitada por Malkin (2011), por exemplo, cuja visada tem por objeto antes a formação de redes de

¹ Todas as traduções presentes neste texto sem referência à autoria de terceiros são próprias e foram feitas com base nas edições constantes no *Thesaurus Linguae Graecae* (TLC).

idades e colônias gregas no período arcaico. Embora tomando como referência teórica sua defesa da aplicação de conceitos contemporâneos ao estudo da Antiguidade (Malkin, 2011, p. 3-64) e a elaboração da noção de "Greek Wide Web"² para a compreensão da formação de redes de colônias gregas no período arcaico, a ambição do presente texto é bem menor: este almeja tão somente identificar passos e conceitos de historiadores antigos que possam servir de referência para a discussão sobre a formação de redes e comunidades na Antiguidade por parte de um grupo específico de agentes, no caso migrantes, e que talvez possa repercutir em estudos sobre outros grupos de agentes no mundo antigo.

Os migrantes na Antiguidade não raro constituíram redes de apoio e comunidades cuja identificação e mapeamento pressupõem alguns outros questionamentos prévios: o que define uma rede de apoio e uma comunidade, e com base em quais iniciativas são construídas? Quais os motivos que levaram migrantes a construí-las, e quais os aportes ainda úteis para a presente abordagem provenientes do modelo de atração e expulsão migratória?³ De que modo distintos historiadores as identificaram e descreveram, e quais elementos são privilegiados por cada relato? De que modo tais redes e comunidades mimetizam instituições e práticas políticas encontradas em pólis antigas, quando é o caso? É este o exame em que o texto a seguir se focará, discutindo a identificação e o mapeamento de algumas dessas redes de apoio e comunidades que podem ser consideradas paradigmáticas.⁴

Redes e comunidades paradigmáticas de migrantes

Exemplos de comunidades de migrantes claramente decalcadas de instituições e práticas políticas notórias no mundo antigo podem ser lidos principalmente em Heródoto e Tucídides. No primeiro, temos o caso de Milcíades, designado explicitamente como tirano (Hdt., *Hist.*, 6, 36, 1: τύραννον κατεστήσαντο) do Quersoneso pelos atenienses e doloncos que o acompanharam em expedição colonizadora. Embora muito breve, o passo

² "The Greek Wide Web was multidirectional, decentralized, nonhierarchical, boundless and proliferating, accessible, expansive, and interactive" (Malkin, 2011, p. 25).

³ Por "modelo de atração e expulsão migratória" me refiro à síntese operada por Garland (2014, p. 153): "Immigration scholars identify two related phenomena as the catalyst for migration: a "push" from the country of origin due to its unfavorable internal conditions and how those conditions impact upon specific individuals and groups; and a "pull" to another country or region that holds out the expectation, promise, or hope of a better existence".

⁴ Para tal exame são fundamentais trabalhos como os reunidos por Harrison (2002) e Taylor; Vlassopoulos (2015), além de Isaac (2004), Koser (2007), Vlassopoulos (2007; 2013), Harzig; Hoerder (2009), Lape (2010), King (2012), O' Reilly (2012), Bosma; Kessler; Lucassen (2013), Garland (2014), Wijma (2014), Baker; Tsuda (2015), Brettell; Hollifield (2015), Morales (2015), Zanfrini (2016), Kasimis (2018) e Knight (2019).

herodotiano deixa claro, pela terminologia empregada, que Milcíades passou de *oikistés* (Hdt., *Hist.*, 6, 34, 5) escolhido fortuitamente a tirano, centralizando em si poder político suficiente para formar uma comunidade e governar tais indivíduos de modo análogo a Pisístrato, na ocasião tirano de Atenas. Por outras palavras, pode-se dizer que o que foi organizado por Milcíades no Quersoneso foi uma comunidade paradigmática, isto é, um sistema organizado e organizativo autônomo, ou tendente à autonomia, motivado e gerenciado por seus próprios membros, de modo independente tanto da metrópole quanto de outras comunidades porventura existentes na região, e com as quais, é lícito supor, manteve relações de troca e reciprocidade quando necessário.

Já no segundo historiador, Tucídides, o exemplo mais claro talvez seja o dos diversos empreendimentos de colonização promovidos pelos gregos que se lê na “arqueologia da Sicília” (Thuc., 6, 3-5). Para além das diversas menções a *oikistaí* e à atividade recorrente de (*ksyn*)*kaitoikízein* diversas colônias, chama atenção no passo a rápida menção ao megarense Lamide, que por breve tempo teria se unido aos calcídios para administrar politicamente (ἑμπολιτεύσας - Thuc., 6, 4, 1) a recém-fundada Leontini. Assim como Heródoto, Tucídides também é explícito não só ao identificar nas colônias da Magna Grécia práticas políticas que descreveriam exatamente o que poderia ocorrer em uma pólis como Atenas. A menção a uma *sympoliteía* e as recorrentes menções (Thuc., 6, 3-5) a (*ksyn*)*kaitoikízein* dão a medida da coordenação (o uso do sufixo *ksyn-* não parece ter sido meramente pleonástico), da organização consciente dos agentes envolvidos, que formam não só comunidades locais, mas também redes inter-comunitárias, como no caso de Lamide, ainda que efêmeras (o historiador não menciona, porém, qual teria sido a duração dessa *ksynpoliteía*). O sistema elaborado por Lamide pode ser caracterizado, por outras palavras, como uma rede de apoio paradigmática, na medida em que uma *sympoliteía* pressupõe o alinhamento de várias comunidades ou grupos motivados por interesses comuns e visando a algo comum, no caso a manutenção da própria existência em território desconhecido e com laços muito tênues com a metrópole.

Até aqui seguimos a pista de Malkin (2011), dado que ambos os exemplos dizem respeito a iniciativas de colonização gregas. A maioria, porém, dos exemplos de constituição de redes e comunidades de migrantes, mesmo quando imersos em contextos envolvendo iniciativas de colonização, não é tão evidente quanto se lê nos passos acima. Com base em tais passos, pode-se afirmar que, por comunidades migrantes, estamos diante de um fenômeno que, na Antiguidade, correspondeu a qualquer tipo de organização coletiva formada por migrantes, independentemente de sua vigência cronológica, e que tinha por modelo instituições e/ou práticas políticas identificáveis em pólis antigas, ou ao menos assim foi descrita. E redes, por extensão, seria o alinhamento de comunidades motivadas

por interesses comuns e visando à própria manutenção, via de regra organizadas de modo descentralizado.⁵

Como apoio teórico para discutir ocorrências de formações de comunidades ou redes de apoio na Antiguidade não tão evidentes como nos exemplos acima, me servirei de duas obras, além do já referido Malkin (2011), de quem mantereí subjacente a noção de que a formação de redes e comunidades na Grécia antiga correspondeu a um fenômeno “multidirectional, decentralized, nonhierarchical, boundless and proliferating, accessible, expansive, and interactive” (Malkin, 2011, p. 25). Como aportes direta e especificamente relacionados ao objeto deste texto, recorrerei a Garland (2014), que elabora uma tipologia funcional dos migrantes na Antiguidade; e a Zanfrini (2016) que, por sua vez, se volta de modo análogo para o fenômeno na contemporaneidade.

A combinação dos dois aportes se fundamenta numa contribuição comum a ambos os autores, ainda que trabalhada com base em objetos, objetivos e temporalidades absolutamente distintas: ambos elaboraram tipologias que convergem ao identificar, em paradigmas de migrantes por razões estritamente econômicas, um elemento que não apenas suscita hipóteses comparativas de cunho histórico-antropológico entre o fenômeno antigo e o contemporâneo das migrações como, ainda, permite a identificação de pistas sobre a formação de comunidades e redes na Antiguidade. Em detalhe, ambos identificam em indivíduos situados tanto no meio da pirâmide social quanto em sua base o objeto por excelência para o exame proposto: aqueles, os situados no meio, veem no risco da mudança um mecanismo compensador, com promessas de ganhos ainda maiores; estes, os da parte de baixo da pirâmide, veem na migração, por vezes, a única saída contra as mais diversas situações de pobreza ou miséria. Quase todos, senão mesmo todos os migrantes na Antiguidade, denotam preocupações de ordem econômica subjacente ao ato de migrar, fosse a busca de um novo local para se estabelecer, fosse alguma forma de ganho comercial, fosse, ainda, alguma expectativa de pilhagem e aproveitamento decorrente de uma expedição bélica, dentre outros exemplos que poderiam ser arrolados.

Dentre o grupo maior formado pela genérica designação de migrantes há, pelo menos, dois subgrupos bastante mais específicos e aos quais se pode atribuir objetivos explicitamente econômicos como norteadores de sua iniciativa de migrar: como exemplos desses grupos na Antiguidade, o texto a seguir discutirá alguns episódios emblemáticos envolvendo metecos e estrangeiros, de um lado, e mercenários, de outro.

⁵ Cf. discussão em Malkin (2011, p. 8-10).

Metecos e mercenários

Na Atenas da transição entre os séculos V e IV, que se tornou o maior polo de atração de migrantes do Mediterrâneo, à exceção de momentos críticos como a expedição à Sicília ou a tirania dos Trinta, encontramos *métoikoi* como os pretendentes que viajam grandes distâncias na esperança de casar-se com a filha de Clístenes, tirano de Sicione (Hdt., *Hist.*, 6, 126-130); Céfalos e seus filhos Lísias e Polemarco; metecos ricos tais quais aqueles cujos bens foram confiscados com o beneplácito dos Trinta (Xen., *Hellenica*, 2, 3, 21); ou os indivíduos designados como a “melhor estirpe de habitantes” por Xenofonte (*De Vectigalibus*, 2, 6). Dentre os *ksénoi*, abundam mulheres vítimas de tráfico sexual, e que virão a tornar-se *pórnai* e *hetáirai*; ou os *ksénoi*, provavelmente também metecos, que desertam de Nícias (Thuc., 7, 13, 63); ou a multidão de escravos *kheirotéchnai* (artesãos qualificados), dentre eles ceramistas e pintores, que escapam para Decéleia em 413 (Thuc., 7, 27); ou, de modo geral, “toda sorte de bárbaros”, no juízo de Xenofonte (*Vect.*, 2, 3). Seguramente o maior número de migrantes da cidade se encontraria sob essa rubrica. Em comum a todos esses indivíduos, fossem eles formalmente metecos ou apenas estrangeiros de passagem, encontram-se as mais variadas formas de desejo de ascensão social, quando possível, mas sobretudo econômica.

A percepção da existência de redes de apoio formadas por migrantes é sempre feita por vias indiretas, uma vez que não se encontra, nos textos antigos, um conceito específico que descreva o fenômeno, o qual, aliás, não parece ter despertado a atenção dos historiadores em exame. Dentre os exemplos acima, dois são particularmente eloquentes. O primeiro se encontra em Tucídides e diz respeito à multidão de *kheirotéchnai* que escapam para Decéleia em 413: “mais de vinte mil cativos desertaram, a maior parte deles artesãos” (Thuc., 7, 27, 5). Não é possível definir com precisão se se trata de um grupo que organizou a fuga, ou simplesmente de um ajuntamento coletivo que se formou como tal em função da fuga mesma que empreendeu. A despeito disso, entretanto, é relevante o fato de que, em dado momento, um grupo formado por praticantes de um mesmo ofício, ou de ofícios afins, ao ponto de serem todos qualificados por uma única rubrica, agiu efetivamente como grupo e não apenas como somatória desconexa de indivíduos. Por outras palavras, os artesãos fugitivos atuaram coletivamente a ponto de não apenas sua atuação ter sido reconhecida como tal por um historiador como também, seguramente, ter deixado marcas na população da qual se desvincularam, uma vez que a perda de um grande número de artesãos não é algo que se substituisse rapidamente.

A despeito de terem agido como uma rede de solidariedade forjada às pressas, porém, chama atenção o fato de que o historiador nada afirma a respeito desse grupo

em fuga que permita inferir terem organizado qualquer estrutura ou comunidade que minimamente recorde uma pólis antiga, a despeito da ação coesa empreendida. Ao contrário, a iniciativa parece ter sido única e pontual, fruto de uma situação de desespero e necessidade urgentes, e que se limitou à circunstância e espaço em que ocorreu, isto é, não deixou raízes nem prolongamentos sociais mais profundos. Estamos inicialmente diante apenas de uma rede de apoio formada por tais migrantes, ou seja, uma forma de união solidária forjada muitas vezes às pressas e ante a premência de uma grande necessidade com o fim específico de proteger mutuamente, da melhor forma possível, a todos os indivíduos porventura albergados sob a proteção de tal rede. Uma vez escapados à dominação a que estavam até então submetidos, é de se supor que tais indivíduos, para sobreviver, tenham dado continuidade às atividades que desempenhavam até então, mas agora inseridos em nova comunidade e de modo coletivo ou não.

Outro passo notável, que trata de estrangeiros antes que de metecos, se lê na exortação de Nícias a seus marinheiros antes da batalha contra Gilipo:

[...] vocês que até o momento foram considerados atenienses sem o ser, sendo admirados em toda a Hélade pela perícia em nossa língua e pela imitação de nossos costumes, vocês que partilham não menos das vantagens de nosso império por conta do pavor que ele inspira em seus súditos, e sobretudo pelo fato de não serem vítimas de injustiça. De modo que, sendo os únicos a partilhar livremente do império conosco, é justo que não o traiam (Thuc., 7, 63, 3-4).⁶

O passo funciona como um raio x da atuação de estrangeiros livres em Atenas, dos benefícios que tais estrangeiros poderiam auferir ao unir-se no empenho coletivo pelo império, e dos perigos a que poderiam se expor caso dele abrissem mão. Peça fundamental da engrenagem da *arché* ateniense, seus *naútai* são exortados a fazer precisamente aquilo que fazem bem de modo coletivo, isto é, quase como uma comunidade dentro da pólis: engajar-se no esforço maior para defendê-la na ocasião. Assim como no caso acima, é de supor que também esses *naútai* partilhassem de interesses comuns e se empenhassem, formando uma rede de apoio, para defendê-los, como foi o caso daqueles que, também marinheiros, se reuniram em assembleia em Samos dois anos depois para fazer frente ao golpe de Estado que assolava a cidade (Thuc., 8, 76).⁷ Novamente, e de modo análogo, o historiador ateniense não descreve explicitamente a formação e a atuação de uma rede de apoio. De seu relato, porém, é perfeitamente possível inferir sua existência e, por via de

⁶ οἱ τέως Ἀθηναῖοι νομιζόμενοι καὶ μὴ ὄντες ἡμῶν τῆς τε φωνῆς τῇ ἐπιστήμῃ καὶ τῶν τρόπων τῇ μιμήσει ἐθαυμάζεσθε κατὰ τὴν Ἑλλάδα, καὶ τῆς ἀρχῆς τῆς ἡμετέρας οὐκ ἔλασσον κατὰ τὸ ὠφελεῖσθαι ἔς τε τὸ φοβερόν τοῖς ὑπηκόοις καὶ τὸ μὴ ἀδικεῖσθαι πολὺ πλέον μετείχετε. ὥστε κοινωνοὶ μόνοι ἐλευθέρως ἡμῖν τῆς ἀρχῆς ὄντες δικαίως [ἀν] αὐτὴν νῦν μὴ καταπροδίδετε (Thuc., 7, 63, 3-4).

⁷ Discussão do passo e bibliografia em Sebastiani (2018; 2022).

passos como o examinado, inferir a atuação de seus membros, as razões que os uniram e as preocupações e benefícios comuns por eles partilhados.

Com relação à atuação de mercenários, lemos em Políbio ao menos um exemplo eloquente, que compreende a atuação de Xantipo junto aos cartagineses (Políbio, 1, 32-36). O relato de Políbio se inicia com a seguinte menção:

Por essa época navega para Cartago um certo arregimentador de mercenários (ξενολόγος), daqueles que anteriormente eram enviados à Grécia, trazendo muitos soldados, e entre eles um lacedemônio de nome Xantipo, educado à lacônica e experimentado na guerra (Polyb., 1, 32, 1).⁸

À primeira leitura, nada permite inferir que tais mercenários formassem um grupo coeso ou uniforme. Esses soldados se encontravam, porém, arregimentados sob as ordens de alguém que coordenava sua atuação como coletividade – o *ksenológos* – e, por extensão, de algum modo conferia alguma organicidade ao grupo que, uma vez desembarcado, desempenharia uma ação coordenada e específica, no caso atuando como mercenários junto aos cartagineses. Nos quatro parágrafos de Políbio na sequência, a informação mais importante a ser destacada é a presença, lado a lado, de ao menos três tipos de representantes de três estratos sociais distintos e provenientes das mais diversas partes do Mediterrâneo, que não apenas conviviam e partilhavam interesses como dependiam mutuamente uns dos outros. Enquanto o *ksenológos* atuava como intermediário entre a aristocracia militar e o contingente de soldados recrutados, é nítido o quanto os dois primeiros, intermediário e aristocracia, dependem intrinsecamente dos últimos, os soldados, para sua existência e desempenho das próprias funções socioeconômicas. Embora não seja um relato específico sobre formas de exploração ou consciência do fato por parte dos explorados, o texto de Políbio documenta de modo singular tais interações e quase dá voz àqueles que formavam o sustentáculo dessa enorme pirâmide sociopolítica, indivíduos não raro sem vinculação direta com a formação ou com a composição de pólis ou impérios, mas tão somente empregados *ad hoc* e que se mantinham vagando de uma situação de conflito a outra a fim de ganhar a vida mediante o emprego da força organizada. Assim como nos exemplos anteriores, também é possível inferir deste que havia alguma consciência, por parte dos mercenários envolvidos, de que apenas atuando coletivamente eles conseguiriam auferir alguma forma de ganho e sustento, formando, assim, redes próprias.

⁸ Περί δὲ τοὺς καιροὺς τούτους καταπλεῖ τις εἰς τὴν Καρχηδὸνα ξενολόγος τῶν ἀπεσταλμένων εἰς τὴν Ἑλλάδα πρότερον [εἰς τὴν Καρχηδονίω], ἄγων στρατιώτας πλείστους, ἐν οἷς καὶ Ξάνθιππὸν τινα Λακεδαιμόνιον, ἄνδρα τῆς Λακωνικῆς ἀγωγῆς μετεσχηκότα καὶ τριβὴν ἐν τοῖς πολεμικοῖς ἔχοντα σύμμετρον (Polyb., 1, 32, 1).

Análoga consciência e análoga rede pode ser inferida de um *ksevológos* bem conhecido por via do relato de Tucídides, ainda que formalmente não designado como tal. No episódio do massacre de Micaleso (Thuc., 29-30), os 1300 mercenários trácios chegados tardiamente a Atenas são entregues a Díitrefes, que por sua vez é encarregado de prejudicar os inimigos da cidade de qualquer maneira que conseguisse. Díitrefes passa imediatamente à obra, perpetrando uma série de razias e ataques, inclusive massacrando todos os alunos de uma escola infantil. Por trás do horror do episódio pode-se ler algo análogo ao que se encontra no passo de Políbio discutido acima, isto é, que a atuação de mercenários conduzidos por um *ksevológos* refletia também uma forma de organização de redes de apoio fundada numa consciência comum que lhes garantia os próprios interesses.

O emprego de mercenários para atuar coletivamente para a proteção de um tirano ou de uma pólis era algo dado como natural e corriqueiro ao menos desde Xenofonte, que apresenta o poeta Simônides aconselhando Hierão sobre como empregar *misthophóroi* e *doryphóroi* de modo o mais eficiente tanto para sua proteção pessoal quanto para a de toda a comunidade que eventualmente viesse a governar (Xen., *Hiero*, 10). Quase como num desdobramento dessa linha de raciocínio, lê-se em Políbio uma descrição explícita do papel coletivo desempenhado por tais indivíduos e sua importância para a existência de organizações coletivas na Antiguidade, tanto de caráter democrático quanto tirânico:

Após algum tempo, os mercenários do tirano prevaleceram por seu número e destreza superiores, pois eram bem treinados. Isto é geralmente, via de regra, o que costuma ocorrer: assim como as massas nas democracias são mais propensas a desencadear conflitos do que os súditos de um tirano, na mesma medida os estrangeiros de um déspota provavelmente superarão os mercenários arregimentados por democracias. Se, no primeiro caso, uns se arriscam pela liberdade e os demais por conta da escravidão, do mesmo modo, no caso dos mercenários, os primeiros se empenham por melhorar a própria situação, e os demais por evidente prejuízo próprio. Pois uma democracia, tão logo elimina os conspiradores, não mais mantém a própria liberdade com mercenários; uma tirania, porém, quanto mais ambiciona, tanto mais necessita de mercenários, pois como comete crimes contra muitos, se vê às voltas com muitos conspiradores. Daí que a segurança dos déspotas depende inteiramente da boa vontade e da força de estrangeiros (Polyb., 11, 13, 3-8).⁹

⁹ χρόνου δὲ γινομένου κατίσχυον καὶ τῷ πλήθει καὶ ταῖς εὐχειρίαις διὰ τὴν ἔξιν οἱ παρὰ τοῦ τυράννου μισθοφόροι. τοῦτο δ' εἰκότως καὶ τὸ παράπαν εἴωθε γίνεσθαι. ὅσω γὰρ συμβαίνει τοὺς ἐν ταῖς δημοκρατίαις ὄχλους προθυμότερους ὑπάρχειν ἐν τοῖς πολεμικοῖς ἀγῶσι τῶν τοῖς τυράννοις πολιτικῶν ὑποταττομένων, τοσοῦτω τὰ παρὰ τοῖς μονάρχοις ξενικὰ τῶν ἐν ταῖς δημοκρατίαις μισθοφορούντων εἰκὸς ὑπεράγειν καὶ διαφέρειν. ὥσπερ γὰρ ἐπ' ἐκείνων οἷς μὲν ὑπὲρ ἐλευθερίας ἐστίν, οἷς δ' ὑπὲρ δουλείας ὁ κίνδυνος, οὕτως ἐπὶ τῶν μισθοφόρων οἷς μὲν ὑπὲρ ὁμολογουμένης ἐπανορθώσεως, (οἷς δ') ὑπὲρ προδήλου βλάβης γίνεται φιλοτιμία. δημοκρατία μὲν γὰρ, ἐπανελομένη τοὺς ἐπιβουλευσάντας, οὐκέτι μισθοφόροις τηρεῖ τὴν ἑαυτῆς ἐλευθερίαν· τυραννὶς δ' ὅσω μειζόνων ἐφίεται, τοσοῦτω πλείονων προσδεῖται μισθοφόρων. πλείονας γὰρ ἀδικοῦσα πλείονας ἔχει καὶ τοὺς ἐπιβουλευόντας. ἢ δὲ τῶν μονάρχων ἀσφάλεια τὸ παράπαν ἐν τῇ τῶν ξένων εὐνοίᾳ κεῖται καὶ δυνάμει (Polyb., 11, 13, 3-8).

A sagacidade e o refinamento da análise de Políbio não são apenas fruto de observação perspicaz por parte de um ex-dirigente da Liga Aqueia profundamente familiarizado com a esfera militar e diplomática das intrincadas relações políticas no mundo helenístico. Antes, um exame assim tão contundente indica o modo de agir coletivo, organizado e consciente dos próprios poderes e limites por parte dos mercenários estrangeiros objeto do escrutínio do historiador. Por outras palavras, tal percepção reflete a existência de redes próprias formadas por tais indivíduos e grupos e fundamentadas no poder que detinham tanto para a manutenção de tiranias quanto para a destruição de democracias – note-se a ambiguidade, incisivamente irônica no original, da constatação de que “uma democracia, tão logo elimina os conspiradores, não mais mantém a própria liberdade com mercenários” (Polyb., 11, 13, 3-8).

A partir desses relatos é possível circunscrever um subtipo específico de migrante econômico, por vezes de caráter temporário, muito presente ao longo de todo o Mediterrâneo, principalmente a partir do século IV – mas não só. Tucídides (1, 121), por exemplo, refere os *ksénoi*, mercenários que atuavam como remadores nas trirremes de Atenas: as milícias mercenárias (*misthophóroi*), cujas menções abundam em historiadores como Políbio e Diodoro. Deste, é paradigmático o relato que envolve as atitudes de Dionísio I de Siracusa. O historiador reporta que Dionísio teria persuadido, em 405, os cidadãos de Entela a acolherem mercenários campânios como *sýnoikoi* (Diodoro Sículo, 14, 9); teria repovoado a Campânia com mercenários (Diod. Sic., 14, 15), assim como Leontini, após vencer os cartagineses em 396 (Diod. Sic., 14, 78); e teria estabelecido seus próprios mercenários em Tauromênio em 392 no lugar dos sícelos (Diod. Sic., 14, 96): tais ocorrências colocam Dionísio como uma figura bastante comum sobretudo no período helenístico, a do *ksenológos* ou capitão de milícias mercenárias que, por meio das próprias iniciativas e planos, se faz tirano conferindo organicidade e identidade a seus subordinados. Por extensão, conforme amplia o número de assentamentos que promove, amplia automaticamente a rede de apoio formada pelos ex-combatentes que nutrem por ele diversas formas de dívida de gratidão e lealdade.

Além do caso paradigmático de Dionísio, que se faz tirano em razão mesmo de ter sabido organizar uma rede de apoio fundamentada em seus próprios mercenários, em Diodoro encontram-se também outras ocorrências de análogo teor e que permitem análogas inferências, como as menções à primeira instalação de mercenários por Gélon em 485 (Diod. Sic., 11, 72), ou ao massacre da população mercenária de Etna por Timoleão (Diod. Sic., 16, 82). Um elemento fundamental associado ao emprego de mercenários se faz notar: não raro mercenários eram alocados em territórios estrangeiros como base de apoio, guarnição preventiva ou recompensa por uma carreira bem-sucedida. É o caso dos

mercenários de Alexandre da Bácia e da Sogdiana (Diod. Sic., 17, 99) ou uma parcela dos Dez Mil que decidiram habitar em Calpe, na Bitínia.

Já os mercenários trácios que promoveram o massacre da escola de Micaleso (Thuc., 7, 27-30) permanecem como advertência contra o perigo que o recrutamento e a manutenção de tais migrantes podiam representar para qualquer comunidade antiga; e aqueles que se gabam do próprio status e poderio, como Licomedes de Mantineia (Xen., *Hell.*, 7, 1, 23), permitem entrever o fascínio e o potencial de ascensão socioeconômica que tais grupos representavam para muitos indivíduos.

Uma informação fundamental que, embora não presente nos textos mencionados, pode ter nos chegado de modo indireto, porque fruto da consulta a obras de historiadores por parte do filósofo, encontra-se na *Política* aristotélica e nos permite dimensionar o significado e a importância da presença coletiva de migrantes na Antiguidade. A discutir a inserção de estrangeiros e mercenários na esfera da cidadania antiga,¹⁰ o filósofo afirma que

[...] a ausência de unidade tribal também é fator de desestabilização, enquanto não existir uma unidade espiritual. Na verdade, tal como uma cidade não provém de uma multidão qualquer, também não se forma num momento qualquer. O facto de, até agora, as cidades terem admitido estrangeiros como co-fundadores e co-colonizadores de outra raça, motiva grande parte das revoltas. Assim sucedeu ao tempo em que os Aqueus e Trizénios se estabeleceram conjuntamente em Síbaris. Tendo-se tornado muito numerosos, os Aqueus expulsaram os Trizénios (o que explica o sacrilégio em que incorreram os Sibaritas). O mesmo sucedeu em Túria, onde os Sibaritas, que partilharam o território com co-colonizadores, foram expulsos por reclamarem a supremacia a pretexto de que o território era deles. Em Bizâncio, os colonos que conspiraram contra os habitantes da cidade foram expulsos do território, à força, depois de perseguidos. Os habitantes de Antissos forçaram os exilados provenientes de Quios e acolhidos na sua terra a abandonar o seu território. Os habitantes de Zanclo foram banidos pelo povo de Samos que inicialmente tinha sido aceite no território daqueles. Os habitantes de Apolónia, no Ponto Euxino, depois de introduzirem colonos no seu território, também acabaram por se envolver em confrontos. Os habitantes de Siracusa, após a tirania, tendo outorgado cidadania aos estrangeiros e mercenários, sofreram sedições e envolveram-se em lutas. O mesmo sucedeu aos habitantes de Anfípolis, que, depois de aceitarem no seu território colonos de Calcídia, acabaram por ser expulsos, na maior parte por eles (Aristotle, *Politica*, 5, 1303a25-b3).¹¹

¹⁰ Sobre a questão cf. Poddighe (2022; 2014, p. 79-81), e o comentário de Robinson (2014, p. 424-425).

¹¹ στασιωτικὸν δὲ καὶ τὸ μὴ ὁμόφυλον, ἕως ἄν συμπνεύσῃ· ὥσπερ γὰρ οὐδ' ἐκ τοῦ τυχόντος πλήθους πόλις γίγνεται, οὕτως οὐδ' ἐν τῷ τυχόντι χρόνῳ· διὸ ὅσοι ἤδη συνοίκους ἐδέξαντο ἢ ἐποίκους, οἱ πλείστοι διεστασίασαν· οἷον Τροϊζηνίοις Ἀχαιοὶ συνώκησαν Σύβαριν, εἴτα πλείους οἱ Ἀχαιοὶ γενόμενοι ἐξέβαλον τοὺς Τροϊζηνίους, ὅθεν τὸ ἄγος συνέβη τοῖς Συβαρίταις· καὶ ἐν Θουρίοις Συβαρίταις τοῖς συνοικήσασιν (πλεονεκτεῖν γὰρ ἀξιοῦντες ὡς σφετέρως τῆς χώρας ἐξέπεσον)· καὶ Βυζαντίοις οἱ ἐποίκοι ἐπιβουλεύοντες φωραθέντες ἐξέπεσον διὰ μάχης· καὶ Ἀντισσαῖοι τοὺς Χίων φυγάδας εἰσδεξάμενοι διὰ μάχης ἐξέβαλον· Ζαγκλαῖοι δὲ Σαμίους ὑποδεξάμενοι ἐξέπεσον αὐτοῖ· καὶ Ἀπολλωνιάται οἱ ἐν τῷ Εὐξείνῳ πόντῳ ἐποίκους ἐπαγαγόμενοι ἐστασίασαν· καὶ Συρακοῦσιοι μετὰ τὰ τυραννικά τοὺς ξένους καὶ τοὺς μισθοφόρους πολίτας ποιησάμενοι ἐστασίασαν καὶ εἰς μάχην ἦλθον· καὶ Ἀμφιπολίται δεξάμενοι Χαλκιδέων ἐποίκους ἐξέπεσον ὑπὸ τούτων οἱ πλείστοι αὐτῶν. Tradução adaptada de Amaral e Gomes, 1998. Operei

Chave no passo é a reiteração do fato de que, entre os gregos, migrantes eram convidados, recebidos e/ou acolhidos – *edéksanto*, *eisdeksámenoî*, *hypodeksámenoî*, *epagagómenoî*, *deksámenoî* – sublinhados na nota –, isto é, sua presença, acolhida e inserção eram originalmente *voluntárias*; conflitos só surgiam depois e por razões outras que não as derivadas do processo de migração em si nem necessariamente do agrupamento de tais migrantes em coletividades. Por outras palavras, talvez não seja uma leitura tão extrapolante a que afirma a consciência antiga, ainda que latente, de que póleis, impérios e demais formas de coletividade eram resultado, e viviam em função, precisamente do trânsito de pessoas e seus agrupamentos. Por outras palavras, migrar, formar redes e comunidades, para então migrar novamente, e assim num ciclo permanente, constituiu o fenômeno-regra, não a situação de exceção (essa, sim, formada pela constituição sedentária de póleis e impérios) na Antiguidade. Mais do que isso, parece ter sido algo não apenas reconhecido e aceito, mas talvez mesmo fomentado por comunidades, pólis e impérios que receberam ou acolheram tais migrantes. A despeito das supostas diferenças entre indivíduos ou grupos, a acolhida voluntária e a inserção parecem ter sido regra no trato com migrantes, não exceção, algo que pode ser deduzido também pelo reconhecimento tácito dos agrupamentos por eles formados.

Considerações finais

A discussão da atuação dos migrantes com base na identificação de redes de apoio e comunidades que elaboraram e/ou que lhes foram atribuídas pelas narrativas em análise se beneficia, num primeiro momento, diretamente da conjugação com aportes dos estudos sobre migrações.¹² Abordagens tradicionais sobre migrações tendem a focar-se em polaridades explicativas tanto identitárias (livre/escravo, cidadão/estrangeiro, autóctone/bárbaro, multidão/elite ou masculino/feminino) quanto causais. Estas últimas articulam-se em fatores de atração e expulsão migratória e, apesar dos resultados que têm produzido sobretudo para o exame das migrações por razões econômicas, assentam num modelo de pólis centrado no cidadão e em instituições fixas, não no migrante como sujeito agente.¹³

minúsculos ajustes quando necessário.

¹² Degenne; Forsé (1999), Latour (2005), Koser (2007), Malkin (2011), O' Really (2012), Davies (2015), Baker; Tsuda (2015), Brettell; Hollifield (2015), Taylor; Vlassopoulos (2015), Zanfrini (2016), Knight (2019), Blok; Fariás; Roberts (2020), Mancini; Stranges; Vingelli (2020).

¹³ Cartledge (2002), Hansen; Nielsen (2004), Hansen (2005).

Por outro lado, a identificação de redes e comunidades de apoio criadas pelos próprios migrantes e/ou às quais se vincularam¹⁴ destaca não apenas seu papel ativo como permite pensar instituições fixas e períodos de sedentarismo e fixação, tais quais pólis e impérios, como zonas de entrecruzamento de populações, isto é, como criações humanas permanentemente atravessadas, durante suas fases de estabelecimento, existência e fenecimento, por deslocamentos populacionais, intercâmbios de ideias e alterações de modos de vida. Por outras palavras, tais instituições e períodos foram designados como paradigmáticos, e por isso tornados objetos de estudo *par excellence*, precisamente pelo fato de constituírem notáveis exceções àquilo que pode ser considerado a regra não apenas na Antiguidade: o nomadismo e a migração. Estudos de redes e comunidades resgatam tais fenômenos que ficaram em segundo plano, que não deixaram traços facilmente rastreáveis e que, por isso, permanecem à sombra de pólis e impérios, sobretudo pelo fato de que, em sua maioria, tais redes e comunidades não reproduziam estruturas de pólis conhecidas e claramente identificáveis, ou ao menos não foram descritas em tais termos pelos historiadores em questão. Quando o olhar do narrador está posto quase que exclusivamente sobre o cidadão e formas então correntes de cidadania, não é raro encontrar descrições de migrantes e suas formas de vivência como exceções em negativo, ainda que tenham constituído precisamente a regra de vida da maioria dos viventes ao menos na Antiguidade.

Ainda que focada no contexto das colonizações gregas do período arcaico, uma das premissas de Malkin (2011, p. 5) pode perfeitamente ser empregada para dar a medida da importância do estabelecimento de redes e comunidades por parte de migrantes aparentemente desconectados entre si: “Greek civilization as we know it emerged, in my view, not in spite of distance but because of it. I will suggest that it was distance and network connectivity that created the virtual Greek center”. Os elos e as pontes que encurtaram essas distâncias e estabeleceram conexões necessárias para sua superação e aproveitamento não foram apenas as colônias institucionalmente planejadas, mas também todos os indivíduos que, como visto, souberam se organizar e marcar o espaço mediterrâneo com seu próprio trânsito e modos de organização nem sempre êmulos às conhecidas formas de pólis ou impérios.

Nas narrativas dos historiadores antigos, as referências ao fenômeno migratório e a formas de organização a ele associadas não estão sistematizadas, mas podem ser lidas e interpretadas como o que Mosconi (2021) caracteriza como “fragmentos de um discurso político” mais amplo e unificado por um traço comum que permite colocar todos esses

¹⁴ Malkin (2011), Taylor; Vlassopoulos (2015), Kasimis (2018), Blok; Fariás; Roberts (2020), Loddo (2020).

textos em diálogo: pulverizados entre obras distintas porém afins, tais fragmentos apontam sempre para um mesmo problema, o das interações entre migrantes e comunidades de origem ou recepção. Pólis e impérios foram centros irradiadores de projetos imperialistas, isto é, que obrigavam terceiros à submissão compulsória, algo radicalmente distinto do que ocorreu quando do estabelecimento de redes e comunidades migrantes, ainda que premidos por necessidades contingenciais, quando não de sua inserção precisamente naqueles centros.

Daí que o ponto mais importante a ser destacado na constituição de redes de apoio e comunidades por migrantes é seu caráter voluntário e, não raro, fomentado ou induzido pelas comunidades que os acolheram, conforme se lê no passo aristotélico analisado pouco acima. Longe de ser um problema ou estritamente uma necessidade de fugir a diversas situações de pobreza ou miséria, ou por questões sociopolíticas, migrar na antiguidade foi, ainda, motor de promoção de novas formas de dinamismo social, econômico, cultural e – por que não? – humanitário. As conclusões de Garland (2014, p. 197; 199) ilustram o ponto de maneira cristalina:

Yet terrible though the sufferings of the Greeks were, the thesis of this investigation has been that migration, displacement, and relocation, both forced and voluntary, were central to the survival, viability, and (it necessarily follows) phenomenal success of Greek societies; [...] it is hardly any exaggeration to state that the brilliance of Greek civilization was predicated in part upon the shiftlessness of its population. Being Greek meant facing the prospect of being displaced at some point in one's life without any certainty of return.

Referências

Documentação textual

- ARISTOTELE. *Politica. Vol. I (Libri I-IV)*. Introduzioni di L. Canfora e R. Kraut. Traduzione di R. Radice e T. Gargiulo. Commento di T. Saunders e R. Robinson. Milano: Mondadori, 2014.
- ARISTÓTELES. *Política*. Tradução e notas A. C. Amaral e C. C. Gomes. Pontinha: Vega, 1998.
- DIODORUS SICULUS. *Library of History*. Translated by C. H. Oldfather. Cambridge: Harvard University Press, 1954.
- HERODOTUS. *The Persian Wars*. Translated by A. D. Godley. Cambridge: Harvard University Press, 1920.
- POLYBIUS. *The histories*. Translated by W. R. Paton. Cambridge: Harvard University Press, 2010.

- THUCYDIDES. *History of the Peloponnesian War*. Translated by C. F. Smith. Cambridge: Harvard University Press, 1919.
- XENOPHON. *Hellenica*. Translated by Walter Miller. Cambridge: Harvard University Press, 1914.
- XENOPHON. *Scripta Minora*. Translated by E. C. Marchant and G. W. Bowersock. Cambridge: Harvard University Press, 1925.
- XENOPHON. *Cyropaedia*. Translated by Walter Miller. Cambridge: Harvard University Press, 1914.

Obras de apoio

- BAKER, B.; TSUDA, T. *Migration and disruptions: toward a unifying theory of Ancient and Contemporary migrations*. Gainesville: University of Florida Press, 2015.
- BLOK, A.; FARÍAS, I.; ROBERTS, C. *The Routledge companion to Actor-Network Theory*. New York: Routledge, 2020.
- BOSMA, U.; KESSLER, E.; LUCASSEN, L. *Migration and membership regimes in global and historical perspective: an introduction*. Leiden: Brill, 2013.
- BRETTELL, C. B.; HOLLIFIELD, J. F. *Migration theory: talking across disciplines*. New York: Routledge, 2015.
- CARTLEDGE, P. A. *The Greeks: a portrait of self and others*. Oxford: Oxford University Press, 2002.
- DAVIES, J. Retrospect and prospect. In: TAYLOR, C.; VLASSOPOULOS, K. (ed.). *Communities and networks in the Ancient Greek World*. Oxford: Oxford University Press, 2015, p. 239-256.
- DEGENNE, A.; FORSÉ, M. *Introducing social networks*. London; Thousand Oaks; New Delhi: Sage, 1999.
- GARLAND, R. *Wandering Greeks: The Ancient Greek Diaspora from the Age of Homer to the Death of Alexander the Great*. Princeton: Princeton University Press, 2014.
- HANSEN, M. H. *The imaginary polis*. Copenhagen: The Royal Danish Academy of Sciences and Letters, 2005.
- HANSEN, M. H.; NIELSEN, T. H. *An inventory of the Archaic and Classical Greek Poleis*. Oxford: Oxford University Press, 2004.
- HARRISON, T. *Greeks and barbarians*. New York: Routledge, 2002.
- HARZIG, C.; HOERDER, D. *What is migration history?* Cambridge: Polity Press, 2009.
- ISAAC, B. *The invention of racism in Classical Antiquity*. Princeton; Oxford: Princeton University Press, 2004.

- KASIMIS, D. *The perpetual immigrant and the limits of Athenian democracy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2018.
- KING, R. *Theories and typologies of migration: an overview and a Primer*. Malmö: Malmö Institute for Studies of Migration, Diversity and Welfare, 2012.
- KNIGHT, J. B. "Migration theory and Greek Colonisation: Milesians at Naukratis and Abydos", *Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia*, v. 33, p. 45-65, 2019.
- KOSER, K. *International migration: a very short introduction*. Oxford: Oxford University Press, 2007.
- LAPE, S. *Race and citizen identity in the Classical Athenian democracy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
- LATOUR, B. *Reassembling the social: an introduction to Actor-Network-Theory*. Oxford: Oxford University Press, 2005.
- LODDO, L. Political refugees in the Ancient Greek World Literary. *Pallas* v. 112, 2020.
- MALKIN, I. *A small Greek world: networks in the Ancient Mediterranean*. Oxford: Oxford University Press, 2011.
- MANCINI, C. B.; STRANGES, M.; VINGELLI, G. *Migrazioni: percorsi interdisciplinari*. Milano: Mimesis, 2020.
- MORALES, F. A. *A democracia ateniense pelo avesso: os metecos e a política nos discursos de Lísias*. São Paulo: EDUSP, 2015.
- MOSCONI, G. *Democrazia e buon governo: cinque tesi democratiche nella Grecia del V secolo a.C.* Milano: LED, 2021.
- O' REALLY, K. *International migration and social theory*. New York: Palgrave Macmillan, 2012.
- PAIVA, O. C. *Histórias da (i)migração: imigrantes e migrantes em São Paulo entre o final do século XIX e o início do século XX*. São Paulo: APESP, 2013.
- PODDIGHE, E. *Aristotele, Atene e le metamorfosi dell'idea democratica: da Solone a Pericle (594-451 a.C.)*. Roma: Carocci, 2014.
- PODDIGHE, E. Politeia and the historical account of the polis in Aristotle. *Araucaria, Revista Iberoamericana de Filosofía, Política, Humanidades y Relaciones Internacionales*, v. 49, p. 287-309, 2022.
- SEBASTIANI, B. B. The Coups of 411 and 404 in Athens: Thucydides and Xenophon on Conservative Turns. *Greek, Roman and Byzantine Studies*, v. 58, p. 490-515, 2018.
- SEBASTIANI, B. B. Resistência democrática em Samos contra o golpe de 411. *Historia 396*, v. 12, p. 51-72, 2022.

- TAYLOR, C.; VLASSOPOULOS, K. Introduction: an agenda for the study of Greek History.
In: TAYLOR, C.; VLASSOPOULOS, K. (ed.). *Communities and networks in the Ancient Greek World*. Oxford: Oxford University Press, 2015, p. 1-34.
- VLASSOPOULOS, K. *Unthinking the Greek polis: Ancient Greek History beyond Eurocentrism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.
- VLASSOPOULOS, K. *Greeks and Barbarians*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.
- WIJMA, S. M. *Embracing the immigrant: the participation of metics in Athenian polis religion (5th–4th century BC)*. Stuttgart: Franz Steiner, 2014.
- ZANFRINI, L. *Introduzione alla sociologia delle migrazioni*. Roma: Laterza, 2016.

As relações entre poder e memória na *Urbs*: um estudo das colunas honoríficas republicanas e das colunas rostrais de Otávio a partir das moedas

The relations between power and memory in the 'Urbs': a study of Republican honorific columns and Octavian's 'columnae rostratae' based on coins

Thiago Eustáquio Araújo Mota*

Resumo: Buscamos, neste artigo, rastrear o motivo iconográfico das colunas honoríficas em um *corpus* monetário que vai do século II AEC, abrangendo desde os denários que trazem representações da *Columna Minucia* (RRC, 242/1; 243/1), até o denário de Augusto com a representação de uma *Columna Rostrata* (RIC, *Augustus*, 271). A partir do conceito de memória triunfal (Hölscher, 2006), buscamos compreender como estes monumentos, independentes ou interligados a complexos construtivos, serviram como base elevada de estátuas para indivíduos que foram homenageados em vida ou postumamente.

Abstract: In this article, we explore the iconographic motif of honorific columns within a monetary corpus that extends from the 2nd century BCE, comprising the coins portraying the *Columna Minucia* (RRC, 242/1; 243/1), to the Augustan denarius depicting a *Columna Rostrata* on reverse (RIC, *Augustus*, 271). Building on the concept of triumphal memory (Hölscher, 2006), we aim to understand how these monuments, whether standing alone or integrated into larger architectural complexes, served as elevated bases for statues commemorating individuals, either during their lifetimes or posthumously.

Palavras-chave:
memória triunfal;
colunas honoríficas;
colunas rostrais;
Augusto;
moedas.

Keywords:
triumphal memory;
honorific columns;
columnae rostratae;
Augustus;
coins.

Recebido em: 19/11/2024
Aprovado em: 21/02/2025

* Professor adjunto de História Antiga da Universidade de Pernambuco, *campus* Petrolina. Doutor em História pela Universidade Federal de Goiás, com PDSE na British School at Rome. Coordenador do Grupo de Estudos sobre Épica na Antiguidade (UPE) e pesquisador do Leir/UFG.

Introdução

Todos os anos, vários turistas se aglomeram em torno da célebre Coluna de Trajano, ansiosos por registrar com o zoom ótico da câmera alguma imagem do relevo histórico que segue, em espiral, até o capitel. Todo o fuste da coluna é preenchido com um friso helicoidal que narra em 155 quadros a trajetória das duas Guerras Dácias (102-103 e 105-106 EC). O refinamento estético faz destes relevos uma fonte iconográfica privilegiada para os estudos sobre tática, equipamento e engenharia militar romana e História da Arte.¹ Sabemos a partir da iconografia das moedas que, no lugar da estátua de São Pedro, que hoje ocupa o topo da coluna, erguia-se uma estátua de bronze do imperador Trajano, em garbo militar. O monumento militar serviu ainda de inspiração para a Coluna de Antonino Pio, da qual apenas a base decorada nos chegou, e para a Coluna de Marco Aurélio, localizada nas imediações do Palazzo Chigi.

Em parte, as ruínas dos monumentos citados estão integradas à paisagem urbana da capital italiana e formam parte do roteiro turístico obrigatório àqueles interessados no passado romano. Dentro da tipologia dos monumentos romanos, no entanto, pouco se fala das colunas honoríficas do período republicano, como a Coluna Minúcia e a de Caio Duílio, bem como da Coluna Rostral de Otávio que serviram, muito possivelmente, como modelo para os monumentos do Período Antonino. A quase ausência de vestígios físicos dessas edificações republicanas coloca um desafio para o pesquisador, que deve recorrer a toda sorte de testemunhos literários e iconográficos. Nesse sentido, a documentação monetária é um recurso valioso para o estudo de edificações religiosas e monumentos que foram parcialmente ou completamente perdidos.

Objetos de procedência arqueológica, as moedas agrupam informações técnicas (composição, peso, liga metálica) e internas (tipos monetários, iconografia, legenda) relevantes, cujo valor como fonte de conhecimento histórico aumenta em proporção direta à fidelidade com que é possível averiguar seu contexto de emissão, circulação e achado. Do ponto de vista político-propagandístico, a partir do final século II AEC, as moedas romanas converteram-se em um importante *medium* para a divulgação de espetáculos, anexações militares, edificações religiosas e, sobretudo, monumentos (Flower, 2001, p. 2; Florenzano, 2009, p. 46). Embora seja tentador o uso das moedas como um recurso para a reconstrução da superestrutura e elementos decorativos das edificações romanas, este procedimento deve ser seguido com cuidado, considerando que não se tratam de meras

¹ Os quadros da expedição militar podem ser contemplados, com comodidade, a partir dos moldes em gesso que estão hoje no *Museo della Civiltà Romana*.

fotografias dos monumentos. Os elementos conjugados no campo do reverso partem de escolhas cuidadosas dos magistrados no sentido de evidenciar ou suprimir determinado aspecto dessas edificações.

Buscamos, neste artigo, rastrear o motivo iconográfico das colunas honoríficas em um *corpus* monetário que vai do século II AEC, com os denários que trazem representações da *Columna Minucia* (RRC, 242/1; 243/1), até o denário de Augusto com a representação de uma *Columna Rostrata*. A partir do conceito de memória triunfal (Hölscher, 2006), buscamos compreender como estes monumentos, independentes ou interligados a complexos construtivos, serviram como base elevada de estátuas para indivíduos que foram homenageados em vida ou postumamente. Dentro da tipologia dos monumentos históricos romanos, as colunas do período Antonino não foram criadas *ex nihilo*, mas procedem de uma tradição de colunas monumentais que pode ser rastreada, na documentação monetária, até o período republicano.

Para Tönio Hölscher (2006, p. 27), no texto *The Transformation of Victory into Power: From Event to Structure*, “monumentos políticos são sinais de poder uma vez que estes ‘re-presentam’ entidades políticas, estados, e líderes políticos em um sentido muito literal: fazendo-os ‘presentes’ nos espaços públicos”. Um dos grandes desafios enfrentados pelos líderes da Antiguidade consistiria em transformar eventos que eram limitados no espaço-tempo, como batalhas, anexações, em memória e poder político, compreendido como um “conceito estrutural de longo tempo”. Desta forma, os monumentos, datas comemorativas e festividades inseridas nos calendários cívico-religiosos conferiam materialidade àquilo que era fugaz e, por isso, fadado ao esquecimento.

Tendo em vista a ausência de uma estrutura dinástica, como nas monarquias do Oriente Próximo, ou qualquer coisa semelhante a um poder teocrático instituído, em Roma, o poder político individual deveria ser conquistado e legitimado por meio de vários expedientes. As conquistas militares, em especial contra inimigos externos, eram utilizadas para fins de legitimação contra as reivindicações de grupos políticos adversários e lideranças rivais (Hölscher, 2006, p. 34). Dessa forma, monumentos como arcos triunfais, colunas honoríficas e até mesmo templos erigidos com os espólios capturados dos inimigos presentificavam eventos do passado no espaço público da *urbs*. Contudo, deve-se ter em mente a tão citada passagem de Walter Benjamin (1987, p. 225) do capítulo “O Conceito de História”:

Todos os que até hoje venceram participam do cortejo triunfal, em que os dominadores de hoje espezinham os corpos dos que estão prostrados no chão. Os despojos são carregados no cortejo, como de praxe. Esses despojos são o que chamamos bens culturais. [...] Nunca houve um monumento da cultura que não fosse também um monumento da barbárie.

Por mais que o filósofo alemão esteja se referindo ao processo de escrita da história, o trecho não deixa de evocar a iconografia dos triunfos romanos e as cenas de sujeição dos bárbaros presentes em inúmeros monumentos. Geralmente idealizados, muitos destes monumentos foram erigidos às expensas dos espólios capturados dos inimigos (nem sempre estrangeiros) e podem encobrir os processos de violência inerentes às campanhas romanas de conquista. Basta lembrar que a anexação do território gaulês por Caio Júlio César e da Dácia por Trajano resultou em centenas de milhares de mortes, diretas e indiretas, na erradicação de cidades e vilas e na redução de populações inteiras ao cativeiro.

À medida em que os habitantes de Roma foram perdendo sua vivência com as guerras, travadas em lugares cada vez mais distantes, impunha-se a necessidade de transmitir informações sobre as campanhas de conquista que eram retratadas, nestes monumentos, a partir de um repertório imagético estereotipado que propagandeava valores como a *uirtus*, a *fides* e a *pietas* (Holscher, 2006, p. 43). No cenário de competição, a habilidade política do triunfador era medida a partir de sua capacidade de converter o butim de guerra em símbolos permanentes de conquista ou bens de utilidade pública para a população, como templos, pórticos e anfiteatros, o que ampliava sua fama e contribuía para inscrever sua memória no espaço da *Urbs*.

As colunas honoríficas do Período Republicano

De acordo com o arqueólogo italiano Antonio Corso (1988, p. 135), a prática de erigir colunas, como monumentos isolados, não é uma exclusividade romana, pois encontra respaldo na tradição literária e na documentação arqueológica grega. No período arcaico grego, colunas isoladas cumpriam, por vezes, a função de marcadores tumulares, a exemplo do epitáfio gravado na coluna de Xenvares (séc. VI AEC), conservada no Museu Arqueológico de Corfu. Segundo Elizabeth McGowan (1995, p. 616), este tipo de monumento possui uma ampla distribuição geográfica que vai da Ática até Mégara Hyblaia, na Sicília. Como marcador vertical, as colunas fúnebres cumpriam a função simbólica de substituir o morto, cuja psiquê repousava no mundo inferior (McGowan, 1995, p. 616). Semelhante às estelas e outros monumentos erguidos nas necrópoles, este tipo de coluna servia como um marco de memória para os familiares que, sazonalmente, visitavam o morto, portando oferendas e realizando libações. Por sua vez, o costume de erguer colunas votivas é atestado em várias regiões da Grécia. George Herdt (2013, p. 133-162), em sua tese intitulada *Votive Columns in Greek Sanctuaries of the Archaic Period*, defende que estes monumentos isolados funcionaram como suporte

privilegiado de dedicações e, em alguns santuários arcaicos gregos, como é o caso do Heraion de Samos e dos santuários de Afaia e de Apolo em Egina, ganharam dimensões monumentais, mesmo antes dos templos serem construídos em material durável, como o mármore. Nestes santuários, é plausível supor que os monumentos votivos serviam também como marcos de referência para os visitantes e peregrinos, que podiam avistá-los a distância.

Fragmentos de colunas votivas foram, por exemplo, prospectados na área arqueológica de Delfos, um dos principais santuários pan-helênicos, localizado nas montanhas da Fócida. Pertencentes à coleção do Museu Arqueológico de Delfos, a chamada “Esfinge de Naxos”, juntamente com um capitel em estilo jônico, são as reminiscências de uma coluna votiva monumental, de aproximadamente 12 metros de altura, erguida nas imediações do Templo de Apolo. Esta coluna foi dedicada por volta de 560 AEC, em um contexto em que a ilha de Naxos desfrutava de uma posição hegemônica entre as Cíclades (Petsas, 2004, p. 82). Uma inscrição inserida em um dos tambores do fuste da coluna confirmava o privilégio da *promanteia* (prioridade na consulta ao oráculo), concedida aos cidadãos de Naxos (Petsas, 2004, p. 82). Colocado em uma posição de destaque, o objeto votivo em questão cumpria uma função apotropaica, uma vez que a esfinge de pedra pretendia “vigiar” o espaço sagrado do templo.

No âmbito dessa tipologia, cabe mencionar ainda a célebre Coluna das Serpentes, originalmente dedicada no santuário de Delfos, após as Guerras Greco-Persas. A coluna espiralada sustentava uma trípole forjada com o metal das armas capturadas dos persas, após a batalha de Plateia (479 AEC) (Madden, 1992, p. 112; Heródoto, *Historiae*, IX, 81, 01; Pausânias, *Graeciae description*, X, 13, 09). No período da Antiguidade Tardia, o monumento foi retirado de seu contexto votivo e trasladado para o Hipódromo de Constantinopla, onde serviu como um dos marcadores da *spina* (Madden, 1992, p. 113).² O fuste espiralado de bronze emula o formato de três serpentes entrelaçadas, cujas cabeças formavam uma espécie de tripé, no topo da coluna. Próximo à base do monumento, o fuste serpentiforme traz uma inscrição que enumera as populações das cidades que formaram a resistência contra o Império Persa (Stephenson, 2016, p. 09-11). Por se tratar de um santuário visitado por indivíduos de várias partes do Mediterrâneo, a coluna dava materialidade à vitória das *póleis* gregas contra um poderoso inimigo externo e, ao mesmo tempo, evocava a nova configuração geopolítica do mundo grego, estruturada em torno de Atenas e Esparta.

Do ponto de vista estrutural, as colunas honoríficas romanas guardam uma relação de proximidade com as colunas votivas gregas, uma vez que aqueles indivíduos,

² Parte central da pista de corrida no Hipódromo, utilizada para delimitar o circuito e marcar a quantidade de voltas.

cumulados de *honor*, ganhavam posição de prestígio no espaço público ao serem projetados acima das demais edificações. Em uma passagem da *História Natural* (XXXIV, 12, 02), Plínio, o Antigo, destaca que “o propósito de posicionar estátuas de homens em colunas era o de elevá-los acima dos outros mortais; este é também o significado transmitido pela nova invenção dos arcos”. Da mesma forma, as colunas que rememoravam vitórias militares, a exemplo das colunas rostrais de Caio Duílio e Otávio, incorporavam à sua feitura as próprias armas capturadas dos inimigos, por sua vez, dedicadas aos deuses protetores da *Urbs*. A tradição romana sobre a prática de erigir colunas honoríficas, arrematadas, em seu topo, por estátuas, está repleta de lacunas e incongruências. No Livro XXXIV da *História Natural*, voltado à investigação sobre os vários tipos de minérios, suas propriedades e artefatos derivados, Plínio, o Antigo, realiza uma compilação histórica destes monumentos em forma de coluna. Segundo o historiador romano, o primeiro cidadão a ser homenageado com este tipo de monumento foi Lúcio Minúcio Augurino, nomeado *praefectus annonae* em 439 AEC (Plin., *Nat.*, XXXIV, 11, 01). Este monumento, no entanto, não rememora qualquer tipo de proeza militar, anexação de territórios ou vitória sobre os inimigos, mas sim a resolução de um ameaçador quadro de carestia e o desbaratamento de um suposto golpe que colocava em risco a *Res Publica* (Tito Lívio, *Ab Urbe Condita Libri*, IV, 13-16).³

A coluna, erigida às expensas do povo, aparece no reverso de dois denários emitidos na segunda metade do séc. II AEC. A moeda em evidência (Figura 1), um denário, batido sob a autoridade de Caio Minúcio Augurino, é datada de 134 AEC (RRC, 242/01). No campo do anverso, desponta a efígie da *Dea Roma*, com elmo, voltada para a direita. Por sua vez, o reverso representa a Coluna Minúcia, localizada fora da Porta Trigêmea, da antiga Muralha Serviana. A coluna espiralada é decorada com dois sinos no topo e dois leões [grifos] na base. Sobre a coluna, emerge uma estátua togada segurando um bastão. Por trás de cada leão [grifo], há uma espiga de grãos; à esquerda está presente um indivíduo togado segurando pães e apoiando o pé em uma espécie de *modius* (medida de grãos) (RRC, 242/01). Já do lado direito da ceca, aparece outra figura togada, com o capuz cobrindo a cabeça (estilo *capite velato*), aparentemente um áugure, segurando um *lituus* (bastão de augúrio). O motivo do reverso é retomado, com algumas modificações, no denário de Tibério Minúcio Augurino (Figura 2), sobretudo no que concerne ao tratamento estético da coluna, que apresenta um capitel simplificado e a ausência das figuras dos leões/grifos na base (RRC, 243/01).

³ Lívio refere-se à estátua de um boi dourado *bos aurata* que, muito provavelmente, era parte do mesmo monumento (Liv., IV, 16).

Figura 1 - Denário. RRC, 242/01. © The Trustees of the British Museum



Fonte: Crawford (1974).

Figura 2 - Denário. RRC, 243/01. © The Trustees of the British Museum



Fonte: Crawford (1974).

Duas possibilidades são aventadas para a identificação das figuras gravadas na base da coluna: poderiam ser estátuas atreladas ao monumento, como sugere Richardson (1992, p. 96), ou representações dos descendentes de Minúcio, como sugerem Michael Crawford (1974, p. 274-276), James Williams (2007, p. 146) e Gisele Ayres Barbosa (2019, p. 85). O portador do *lituus* seria, provavelmente, Minúcio Faeso (um dos primeiros plebeus a ingressar no colégio dos áugures). A considerar a iconografia do reverso do denário de Caio Minúcio, a coluna, aparentemente, repousava sobre um pedestal retangular e o fuste (composto por tambores com faces exteriores convexas), que, por sua vez, era encimado por um capitel eólico do qual pendiam dois sinos (Richardson, 1992, p. 96). O monumento localizava-se em uma área relativamente afastada do centro republicano, erigido por iniciativa popular, próximo à *Statio Anonnae*, nas imediações da atual Igreja de Santa Maria *in Cosmedin*. O edifício era a sede do *Praefectus Anonnae*, magistrado responsável pelo suprimento dos grãos e fiscalização do preço dos cereais nos mercados

(Richardson, 1992, p. 96). A figura de Minúcio, inclusive, confunde-se com a criação deste cargo republicano, de caráter circunstancial.

Cabe lembrar que a maioria dos denários cunhados, a partir do séc. II AEC, trazia o nome do monetário responsável, em alguns casos, acompanhado da legenda IIIIVIR ou IIIIVIR (quando o número foi aumentado para quatro com César), uma vez que os monetários constituíam um colégio menor de magistrados reconhecidos como *triunviri* ou *tresviri monetales*. De acordo com Harriet Flower (2001, p. 80), no livro *Ancestor Masks and Aristocratic Power in Roman Culture*, o cargo oferecia um incentivo aos jovens sôfregos de iniciarem a carreira das magistraturas. Essa autora propõe uma relação provável entre a *Lex Gabinia*, que introduziu a cédula de votação secreta, e o recrudescimento da divulgação da memória gentílica, nas moedas republicanas, sobretudo temas históricos e mitológicos relacionados aos ancestrais das *gentes*. Na opinião de Flower, uma vez que os meios de manipulação eleitoral se tornaram mais limitados, as moedas se tornaram um poderoso veículo de divulgação das famílias em disputa (Flower, 2001, p. 80). Tendo em vista os denários de Caio e Tibério Minúcio, Gisele Oliveira Ayres Barbosa (2019, p. 89) destaca que “oriundos de uma família tão piedosa [...] com homens públicos e áugures entre seus ascendentes, buscavam, em função desse *background* familiar, pleitear serem reconhecidos como portadores de semelhantes atributos”. Como indivíduos que almejavam a escalada do *cursus honorum*, as moedas surgem como um expediente eficaz para a divulgação desta memória gentílica à qual a coluna honorífica de Minúcio estava diretamente atrelada.

Retomando a compilação de Plínio, o Antigo, entre os monumentos comemorativos de cunho militar, o historiador cita, nesta mesma passagem do Livro XXXIV, a coluna atribuída a Caio Mênio. Eleito Cônsul para o ano de 338 AEC, Mênio derrotou os confederados latinos na batalha naval de Âncio, uma das vitórias que assinalaram a hegemonia romana sobre o Lácio. O monumento estava localizado a noroeste do Fórum Romano, na região conhecida como *Comitium* (Plin., *Nat.*, XXXIV, 20). Segundo Richardson (1992, p. 95), em *New Topographical Dictionary of Ancient Rome*, é desconhecida qualquer referência a inscrição ou mesmo estátua coroando o monumento. Por outro lado, não se pode concluir do estado lacunar da documentação que a coluna Mênica fosse completamente desprovida destes elementos, o que a colocaria em completa dissonância, frente às demais colunas honoríficas analisadas neste artigo. Cabe lembrar que o Senado concedeu a Caio Mênio e a Lúcio Fúrio Camilo, seu colega de consulado, a cerimônia do triunfo, além de homenageá-los com estátuas equestres erguidas no Fórum, nas palavras de Lívio (VIII, 13), uma honraria “rara naquela época”. Plínio (*Nat.*, XXXIV, 20) não faz qualquer alusão a uma Coluna Rostral, no entanto, destaca

que Mênio fixou na tribuna dos oradores os esporões de bronze (*rostra*) capturados dos navios inimigos. Esta mesma informação aparece na *História Romana*, de Tito Lívio (VIII, 14): “parte das naus dos ancianos foi levada para os arsenais de Roma e parte foi incendiada. Os rostros serviram para ornamentar uma tribuna erguida no Fórum. Esse local consagrado passou a chamar-se Rostros”.

Do alto desta plataforma, os oradores dirigiam-se às multidões reunidas na parte noroeste do Fórum. De acordo com Richardson (1992, p. 95), é provável que a estrutura fosse anterior ao séc. IV AEC e foi apenas ampliada, depois da vitória de Mênio sobre os ancianos, para acomodar os aríetes dos navios capturados. Consequentemente, a partir da incorporação dos espólios navais, a tribuna teria sido designada pelo substantivo neutro plural *rostra*.

Erguida nas imediações da plataforma dos oradores, a coluna dedicada a Caio Mênio abalizava, na topografia do Fórum republicano, a memória desta batalha que favoreceu a consolidação do poder de Roma sobre as cidades do Lácio. Além de um marco honorífico, a coluna passou a cumprir a função de um marcador solar, anunciando a hora final do dia “quando do prédio da cúria avistava-se o sol passar pela coluna em direção ao cárcere” (Richardson, 1992, p. 95). Ademais, no tempo de Marco Túlio Cícero, essa coluna foi utilizada para a exposição dos nomes dos inadimplentes pelos seus credores (Cícero, *Diuinatio in Caecilium*, 50; *Pro Sestio*, 18; Richardson, 1992, p. 95).

Por sua vez, a mais antiga *Columna Rostrata* referenciada pela tradição latina é atribuída a Caio Duílio, célebre comandante militar da Primeira Guerra Púnica, a quem foi imputada a adaptação do dispositivo conhecido como *corvus* às embarcações romanas, mecanismo que supostamente teria conferido alguma vantagem técnica/militar sobre os cartagineses. Segundo a *História Romana*, de Tito Lívio, Duílio foi também o primeiro general romano a celebrar um triunfo naval (Liv., *Ab Urbe Condita Libri*, XVII; Plin., *Nat.*, XXXIV, 20; *CIL*, VI, 08, 03, 40952). Pelo que é possível inferir da documentação epigráfica, este monumento foi erguido nas proximidades da plataforma dos oradores, o que transformou esta porção do Fórum em um repositório de memória triunfal, associado às vitórias navais sobre os inimigos de Roma. O texto epigráfico do *elogium* de Caio Duílio, proveniente das galerias dos “Ilustres Varões”, *Summi Viri*, do Fórum Augustano (02 AE), confirma a informação do triunfo naval além de mencionar a coluna

[...] pri[m]us d[e Poenis n]aval[em trium]/[phum [...] s]tatua c[um] / [columna] pr[o]p[ri]a ream V<o=U>lc[ani p]os[it]a est / [aedem apud foru]m ho[l]itorium ex spoliis lano fecit] (*CIL*, VI, 08, 03, 40952).⁴

⁴ É possível acessar a inscrição na íntegra, a partir da plataforma Epigraphik-Datenbank Clauss/Slaby (EDCS), vinculada à Universidade de Zurich:

Ele foi o primeiro a celebrar um triunfo naval sobre os Cartagineses [...] uma estátua com uma coluna foi erigida perto do recinto de Vulcano. A partir dos espólios, ele dedicou um templo à Jano no Fórum Holitorium.

Cada estátua presente nas galerias dos *Summi Viri*, por regra, era acompanhada do *titulus* que identificava o indivíduo representado e trazia um resumo do *cursus honorum*. Logo abaixo, numa pedra separada, uma inscrição noticiava ao transeunte suas mais notáveis realizações, o chamado *elogium*. Não é de se estranhar a presença de uma estátua de Duílio no Fórum Augustano, uma vez que é possível detectar todo um movimento de Otávio para emular as realizações e honrarias do comandante da Primeira Guerra Púnica. A referência *prope aream Volcani*, no texto do *elogium*, situaria o monumento também no canto noroeste do Fórum romano, perto do altar do deus ferreiro, localizado ao pé do Monte Capitolino (Kondratieff, 2004, p. 09-10; *CIL*, VI, 40952). Eric Kondratieff (2004, p. 09), no artigo *The Column and the Coinage of C. Duilius*, sugere que a coluna de Duílio foi construída de tufo, um material comum nas construções do Período Médio Republicano. Este mesmo historiador ainda supõe que os esporões de bronze, extraídos dos navios capturados em *Mylae* (Milas), em 260 AEC, foram montados em encaixes cortados no fuste da coluna; os *rostra* assim suspensos, provavelmente, eram de trirremes menores, de forma que não pesassem mais do que algumas centenas de quilogramas e comprometessem a integridade e equilíbrio do monumento (Kondratieff, 2004, p. 09). A suposta inscrição acoplada à base da *Columna Rostrata* foi redescoberta no Século XVI e, segundo Richardson (1992), sofreu várias intervenções de restauro. Bastante fragmentado, o texto da dedicatória atualmente pertence à coleção dos Museus Capitolinos.⁵

As colunas rostrais de Otávio

Outro monumento perdido, conhecido por meio das fontes literárias e das moedas, consiste na Coluna Rostral de Otávio, erguida no contexto do Segundo Triunvirato (43-33 AEC). Este monumento foi dedicado a partir de 36 AEC, pelo herdeiro do *Dictator*, Caio Júlio César, para celebrar sua vitória sobre Sexto Pompeu, o último foco de oposição aos Triúnviros. A vitória sobre o filho de Pompeu Magno não foi um empreendimento célere, dessa maneira, Otávio não poupou esforços para comemorá-la por meio de monumentos e, sobretudo, propagandeá-la nas moedas. De acordo com o relato de Apiano (*Bella Civilia*, V, 129-130), por ocasião de seu regresso à capital,

Disponível em: <https://db.edcs.eu/epigr/epi_url.php?s_sprache=en&p_publication=CIL+06,%2040952>. Acesso em: 17 nov. 2024.

⁵ Sobre a inscrição e as intervenções de restauro, conferir o artigo de Eric Kondratieff (2004).

proferiu discursos ao povo reunido no Fórum, que foram recompilados, por escrito, e distribuídos para a população. Construída algum tempo depois, a coluna situava-se entre a plataforma dos oradores, conhecida como *Rostra*, no Fórum romano, e a fonte conhecida como *Lacus Curtius*. Este mesmo monumento foi mencionado por Apiano, no Livro V, 130, das *Guerras Civis*:

Das honrarias apresentadas a ele, ele aceitou uma *ovatio*, que fossem celebradas festividades, todos os anos, nos dias em que havia obtido suas vitórias e que uma estátua de ouro fosse erguida em sua homenagem no fórum, com a indumentária que ele usava quando entrou na cidade, [posta] sobre uma coluna rodeada pelos arietes dos navios capturados. E a estátua foi depositada com a seguinte inscrição: 'A paz, longamente perturbada, ele a restabeleceu em terra e no mar'.

Como fica explícito, no excerto, o monumento se insere no conjunto de honrarias, segundo o historiador grego, quase ilimitadas, que foram votadas pelo Senado, nesta ocasião. De acordo com Jakob Munk Højte (2005, p. 41-42), para o espectador da Antiguidade, base e estátua constituíam uma unidade inseparável. Como outras inscrições, parafraseadas pelos autores do período, esta inscrição só foi recordada por Apiano devido ao tamanho, aos custos excepcionais implicados em sua construção, bem como ao conteúdo incomum ou à notável resiliência do monumento (Højte, 2005, p. 41-42). Sabemos que apenas o *rostrum* correspondia a um terço ou metade do valor de um navio de guerra, aumentando em relação ao porte (birreme, trirreme); em algumas situações era custeado, separadamente, por ocasião dos esforços de guerra.

Figura 3 - Denário. RIC (second edition) 271. © The Trustees of the British Museum



Fonte: Sutherland (1984).

A representação de uma coluna rostral aparece no reverso de um denário batido por Otávio, entre os anos 29 e 27 AEC (Figura 3). O anverso da moeda traz a efígie laureada de Apolo (RIC, *Augustus*, 271), que também é interpretada como a efígie laureada de

Otávio, voltada para a direita (BMC, 633).⁶ Por sua vez, o reverso traz a imagem de uma coluna rostral, encimada por uma estátua, com manto (*paludamentum*), segurando uma lança, na mão direita, e um *parazonium*, na mão esquerda.⁷ O monumento é atravessado, horizontalmente, pela legenda IMP CAESAR, “César [aclamado] imperador”. Segundo Stuhlerland (1984, p. 60), no catálogo *Roman Imperial Coinage*, o local de emissão da moeda é incerto, já o catálogo do BMC, organizado por Harold Mattingly (1923, p. 103), sugere Roma ou *Brundisium* como prováveis casas de cunhagem. Se for possível inferir, a partir da representação no reverso do denário, é provável que o fuste da coluna tenha sido revestido com os aríetes e âncoras que foram desmantelados das embarcações de guerra capturadas dos inimigos. Exceto pelo manto, a figura antropomórfica e em nudez heroica, posicionada sobre a coluna, guarda pouca correspondência com a estátua dourada de Otávio, em paramento militar, mencionada no relato de Apiano.

Qual seria o sentido de divulgar, em moedas batidas seis, nove anos depois, o monumento associado à vitória, obtida em Nauloco, sobre Sexto Pompeu? Parte da historiografia discerne na documentação literária não somente uma coluna rostral, mas outras quatro associadas a Otávio e ao lugar-tenente e futuro genro, Marcos Vipsânio Agripa (Richardson, 1992, 96-97; Palombi, 1993, p. 322-326; Tan, 2019, p. 196). Em uma célebre passagem do Terceiro Livro das *Geórgicas*, por meio do dispositivo da éfrase, Virgílio descreve as cenas históricas gravadas na porta de um templo, idealizado, que seria ofertado a Otávio nas margens do Múncio, na Gália Cisalpina, rio que passava nas proximidades de sua cidade natal, Mântua:

*[in foribus pugnam ex auro solidoque elephanto Gangaridum faciam uictorisque
arma Quirini, atque hic undantem bello magnumque fluentem Nilum ac nauali
surgentis aere columnas]*
(Virgílio, *Georgica*, III, 26-29)

[De ouro e marfim nas portas hei-de a pugna
Talhar Gangárida e Quirino ovante;
Amplio-undoso fervendo em guerra o Nilo;
Do naval bronze as triunfais colunas]
(Trad. Manuel Odorico Mendes)

“O Nilo amplo-undoso fervendo em guerra” é uma clara alusão à investida militar de Marco Antônio e Cleópatra, que culminou na batalha do Ácio, de 31 AEC, e na anexação

⁶ Durante o Segundo Encontro Internacional de Numismática da USP (Abri/2024), o pesquisador e arqueólogo Vagner Carvalheiro Porto sugeriu que este tipo de ambiguidade sutil é proposital e, inclusive, almejado pela imagética do período augustano.

⁷ Respectivamente: *paludamentum* é um manto militar, preso por uma fíbula no ombro. Um traje típico do alto oficialato romano. Por sua vez, o *parazonium* era um tipo de adaga de formato triangular, que os soldados prendiam a um cinturão (Glare, 1968, p. 1287; 1294).

do Egito, transformado em província. O verso seguinte, "do naval bronze as triunfais colunas", remete aos monumentos, *columnae*, fabricadas a partir do bronze, *aereus*, extraído dos navios. Entre os versos 26 e 39 tem lugar a descrição da vitória romana sobre os povos que vieram ao apoio de Antônio e Cleópatra e uma exaltação às origens troianas dos *Iulii-Caesares*.

Sérvio Honorato (séc. IV EC), ao comentar o excerto em questão, relaciona as colunas da éfrase virgiliana a um monumento ainda visível na Roma Tardo Imperial. De acordo com Domenico Palombi (1993, p. 324), considerando a vivacidade dos detalhes fornecidos por Sérvio a respeito das *colunas rostrais*, aliada à expressão *hodieque conspicimus*, "e hoje vemos" ou "e ainda hoje vemos", dificilmente estas informações podem se referir a um monumento imaginado.

columnas dicit quae in honore Augusti et Agrippae rostratae constitutae sunt. Augustus victor totius Aegypti, quam Caesar pro parte superaverat, multa de navali certamine sustulit rostra, quibus conflatis quattuor effecit columnas, quae postea a Domitiano in Capitolio sunt locatae, quas hodieque conspicimus (Sérvio, in *Vergilii carmina comentarii*, *Georgica*, III, 26-29).

Ele menciona as colunas rostrais que foram erguidas em honra de Augusto e Agripa. Augusto, vitorioso sobre todo o Egito, que César já havia, em parte, subjugado, da contenda naval retirou vários rostros, com os quais erigiu quatro colunas que posteriormente foram colocadas no Capitólio por Domiciano, e que ainda hoje podemos ver [tradução nossa].

O escólio traz a informação de que as colunas rostrais foram deslocadas durante o governo de Domiciano para o Capitolino. A localização original dessas quatro colunas, no entanto, é desconhecida. Para Richardson (1992, 97), é plausível supor que tenham sido erguidas no santuário de Apolo no Palatino, visto que a passagem na qual Virgílio menciona tais colunas teria como inspiração o templo de Apolo.

Há de se levar em consideração todo o contexto de investimento iconográfico, poético e monumental associado ao triunfo no Ácio e à remodelação do Fórum romano sob a influência de Otávio.⁸ Percebemos aqui não uma supressão ou silenciamento da memória de Nauloco (controversa, por si só, pois celebra uma vitória obtida sobre cidadãos romanos), mas os meandros de um processo de sobreposição, a partir do transbordamento de imagens, monumentos e atos comemorativos pertinentes à vitória sobre o Egito. Neste sentido, é possível citar a fundação de Nicópolis (Cidade de Vitória) com o *Tropaeum* construído a partir do bronze capturado dos navios egípcios. Esta

⁸ Conferir a proposta de reconstrução digital do Fórum, com as Colunas Rostrais, do Projeto *Digitales Forum Romanum*, pela Humboldt Universität zu Berlin. Disponível em <<https://www.projekte.hu-berlin.de/de/digitales-forum-romanum/phasen/augusteisch-ii/columnae-rostratae-augusti/columnae-rostratae-augusti-bilder>>. Acesso em: 19 nov. 2024.

cidade monumento, estudada por Macsuelber Cássio Barros da Cunha (2020, p. 80-107), em sua tese de doutorado, foi construída sobre as ruínas do acampamento de Otávio e Agripa no Ácio. Parte do espólio naval do Ácio foi também utilizada para a ornamentação da *Rostra Augusti*, outra plataforma para oradores, construída de frente para o Templo de César Divinizado (Cunha, 2020, p. 125). Mary Beard (2017, 344-346), no livro *SPQR: uma história da Roma Antiga*, menciona que vários veteranos que haviam lutado sob o estandarte de Otávio e Agripa foram comemorados em seus epitáfios com o título *actiacus* ou “homem do Ácio”. Virgílio, no Livro VIII, 671-713, da *Eneida*, na passagem referente à écfrase do escudo de Eneias, descreve a Batalha do Ácio ao modo de uma titanomaquia ou gigantomaquia. Uma luta cósmica que envolvia não apenas as frotas rivais, mas igualmente as divindades romanas, em luta contra as divindades egípcias (Hardie, 1986, p. 120-157; Mota, 2015, p. 192-193).

Tendo em vista o contexto apresentado, o denário, emitido entre os anos 29 e 27 AEC, permite rememorar a *Coluna Rostrata*, erigida ainda durante o Segundo Triunvirato, porém, sob uma nova roupagem. Cabe lembrar que nenhum elemento iconográfico ou mensagem epigráfica, nesta moeda, vincula diretamente a representação do monumento, retratado no reverso, à vitória sobre Sexto Pompeu. Consonante à reticência de Augusto de evitar títulos e honrarias que não estivessem em acordo com o *mos maiorum*, o monumento consagrado no recinto do Fórum republicano dialoga com uma tradição de colunas rostrais (Caio Mênio e Caio Duílio) que recordavam triunfos navais de Roma. De acordo com Matthew Roller (2013, p. 122), no artigo intitulado *On the Intersignification of Monuments in Augustan Rome*, “esta coluna replicou a forma da coluna de Duílio, embora a ultrapassando em pelo menos um aspecto (a saber, o fato de ser dourada)”. Ainda segundo Roller (2013, p. 122), a Coluna Rostral de Otávio foi erguida na mesma área geral e deve ter estimulado os espectadores à comparação, assinalando que “o intuito deste monumento era que sua vitória igualasse ou superasse a de seu antecessor, em termos de valor exibido pelo vencedor e pelo serviço prestado à *Res Publica*”.

Um terceiro aspecto que merece destaque é a figura de Marco Vipsânio Agripa. Como argumenta James Tan (2019), o lugar-tenente de Otávio permite repartir os louros e amenizar as insinuações autocráticas: “quando adotou o nome Augusto [a partir de 27 AEC], ele compensou esse título de preeminência demonstrando simultaneamente sua igualdade com Agripa através de fasces compartilhados e magistraturas conjuntas” (Tan, 2019, p. 196). Agripa, neste sentido, funcionou para Augusto como um diluidor de honrarias e prerrogativas que pudessem soar ameaçadoras no contexto do Principado, uma vez que o *princeps* se projetava como um “defensor” contumaz dos valores republicanos.

A coluna rostral não foi a única condecoração naval recebida por Agripa. Considerando as cunhagens que vão do Principado de Augusto até o governo de Trajano, a coroa rostral se torna uma espécie de atributo vinculado à maioria das representações monetárias de Agripa (Souza; Mota, 2018, p. 106). Datado de 13 AEC, o áureo cunhado pelo moedeiro C. Sulpício Platorino chama a atenção pelo considerável refinamento técnico, principalmente no que diz respeito à fisionomia dos indivíduos retratados (RIC, *Augustus* 409/Figura 4). No anverso, aparece a efígie de Otávio portando a *corona ciuica* e a legenda CAESAR AVGVSTVS impressa no sentido horário. Já Agripa é apresentado, no reverso, portando uma combinação da *corona rostrata* com a *corona muralis*. Em sentido horário, a legenda M AGRIPPA PLATORINVS IIIVIR, "Marcos Agripa e [C. Sulpício] Platorino triúnviro [monetário]". Esse áureo, porém, não deve ser interpretado como um elemento isolado, já que Agripa é representado ao lado de Augusto em diversas emissões de 13 AEC, celebrando a renovação de sua autoridade tribunicia. No ornamento impresso no áureo é possível visualizar a miniaturização dos torreões das fortalezas das quais se projeta o *rostrum* de um navio. Essa condecoração naval, somada à coluna rostral mencionada por Sérvio, confere destaque político ao genro de Otávio e rememora sua importância militar nas campanhas contra Sexto Pompeu (36 AEC) e Antônio e Cleópatra (31 AEC).

Figura 4 - Áureo. RIC (second edition) 409. © The Trustees of the British Museum



Fonte: Sutherland (1984).

Considerações finais

As colunas honoríficas aqui analisadas exemplificam o complexo processo histórico pelo qual os romanos transformavam eventos fugazes em memória e poder político, instâncias estruturais ligadas à longa duração (Hölscher, 2006, p. 27). Colunas

como monumentos isolados não eram uma especificidade romana, visto que os gregos de várias partes do Mediterrâneo as utilizavam como marcadores tumulares ou como suporte privilegiado para oferendas votivas, depositadas em santuários. Buscou-se demonstrar que as colunas honoríficas cumpriam um propósito similar às colunas votivas gregas, pois os indivíduos revestidos de *honor* eram elevados acima das construções, conquistando, assim, uma posição de destaque no espaço público. Segundo a documentação historiográfica, esta prática aparece concomitante ao impulso romano para homenagear líderes republicanos, ainda em vida, por meio de marcos honoríficos e estátuas. Especialmente, a partir do séc. IV AEC, os espaços cívicos do Fórum foram caracterizados pela inserção de monumentos que simbolizavam a hegemonia romana, em um primeiro momento, sobre o Lácio e depois sobre o Mediterrâneo Ocidental. Ao ser homenageado pelo Senado e o povo de Roma, as colunas rostrais de Otávio [e Agripa] se vinculam a uma já consolidada tradição de triunfadores navais, como Mênio e Duílio, o que demonstra uma habilidosa apropriação da memória republicana.

Boa parte dos programas construtivos e das mensagens transmitidas por meio dos monumentos tinham como escopo a população que residia na capital ou poderia visitar Roma. No entanto, as moedas poderiam ampliar esta audiência do ponto de vista geográfico e sociopolítico (Gonçalves, 2002, p. 94-96; Rowan, 2019, p. 139). Do ponto de vista etimológico, a palavra *moneta* (subs. fem.) pertence ao mesmo campo semântico de *monumentum* (subs. n.), visto que os dois substantivos estão relacionados ao verbo latino *moneo*, que significa “anunciar”, “predizer”, mas também “fazer lembrar”, ou “instruir” (Faria, 1962, p. 619). Neste sentido, estes pequenos discos metálicos foram um importante instrumento de consolidação e propagação de ideias e imagens, sendo que a moeda, na Antiguidade, era compreendida como uma expressão e extensão da soberania política de seus emissores, fossem eles as cidades-estados, ou entidades como o Senado e os imperadores romanos. Considerando que as colunas honoríficas materializavam a memória de uma vitória no espaço público do Fórum, as moedas superavam a fixidez desses monumentos, alcançando um público muito além dos limites da vizinhança de Roma.

Referências

Documentação textual

APIANO. *Historia Romana: Guerras Civiles* (Libros III-V). Traducción por Antonio Sancho Royo. Madrid: Gredos, 1985. CICERO. *Pro Sestio. In Vatinius*. Translated by R. Gardner. London: Heinemann, 1958.

- CICERO. *The Verrine Orations*. Translated by L. H. G. Greenwood. Cambridge: Harvard University Press, 1928. v. I.
- ERODOTO. *Storie*. Traduzione di Augusta Izzo D'Accinni. Milano: BUR, 2008.
- PAUSANIAS. *Description of Greece*. Translated by W. H. S. Jones. Cambridge: Harvard University Press, 1918.
- PLINIO. *Storia Naturale*. Traduzione e note di Antonio Corso, Rossana Mugellesi e Gianpiero Rosati. Torino: Einaudi, 1988. v. V.
- PLINY. *Natural History*. Translated by H. Rackham. London: William Heinemann, 1967.
- SERVIUS HONORATUS, M. *Servii Grammatici qui feruntur in Vergilii carmina commentarii*. Edited by Georgius Thilo and Hermannus Hagen. Leipzig: Teubner, 1881.
- TITO LÍVIO. *História de Roma: Ab Urbe Condita Libri*. Tradução de Paulo Matos Peixoto. São Paulo: Paumape, 1989.
- TITO LIVIO. *Storia di Roma dalla sua Fondazione: Libri V-VII*. Traduzione di Claudio Moreschini. Milano: Fabbri, 2004. v. III.
- VIRGÍLIO. *Geórgicas*. Tradução de Manuel Odorico Mendes. Cotia: Ateliê, 2019.

Documentação epigráfica e monetária

- ALFÖLDY, G.; CALDELLI, M. L.; CHIOFFI, L. (et al.). *Corpus Inscriptionum Latinarum*. Pars. VIII. Fasc. III. Inscriptiones urbis Romae Latinae. Titulos magistratuum populi Romani ordinum senatorii equestrisque thesauro schedarum imaginumque ampliato edidit. Berlin: De Gruyter, 2000. v. VI.
- CRAWFORD, M. *Roman Republican coinage*. Cambridge: Cambridge University Press, 1974.
- MATTINGLY, H.; *Coins of the Roman Empire in the British Museum: Augustus to Vitellius*. London: British Museum, 1923. v. I.
- SUTHERLAND, C. H. V. *The Roman Imperial coinage*. London: Spink and Son Limited, 1984. v. 1.

Obras de apoio

- BARBOSA, G. O. A. Imagens em moedas e vida pública na Roma republicana, *Romanitas*, n. 13, p. 80–92, 2019.
- BEARD, M. *SPQR: uma História da Roma Antiga*. São Paulo: Planeta, 2017. BENJAMIN, W. *Magia e técnica, arte e política*. São Paulo: Brasiliense, 1987. CORSO, A. Note. In: PLINIO. *Storia Naturale*. Traduzione e note di Antonio Corso, Rossana Mugellesi e Gianpiero Rosati. Torino: Einaudi, 1988. v. V.

- CUNHA, M. C. B. *Aspectos da arquitetura romana no governo de Otávio Augusto: construção e perpetuação da memória nos Templos de Apolo Palatino e de Marte Vingador* (séc. I a. C.). Tese (Doutorado em História) – Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2020.
- FARIA, E. *Dicionário escolar latino português*. Rio de Janeiro: Gomes de Souza, 1962.
- FLORENZANO, M. B. B. A origem das moedas. In: FLORENZANO, M. B. B.; VIANNA, S. T. W.; CASTRO, M. B. *Faces da moeda*. São Paulo: Olhares, 2009.
- FLOWER, H. *Ancestor masks and aristocratic power in Roman culture*. New York: Oxford University Press, 2001.
- GONÇALVES, A. T. M. *A construção da imagem imperial: formas de propaganda nos governos de Septímio Severo e Caracala*. Tese (Doutorado em História) – Programa de Pós-Graduação em História Econômica da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2002.
- GLARE, P. G. W.(ed.). *Oxford Latin Dictionary*. Oxford: Oxford University Press 1968.
- HARDIE, P. R. *Virgil's Cosmos and Imperium*. Oxford: Clarendon Press, 1986.
- HERDT, G. *Votive Columns in Greek sanctuaries of the Archaic Period*. Thesis (Doctor of Philosophy) – Department of Architecture and Civil Engineering, University of Bath, Bath, 2013.
- HÖLSCHER, T. The transformation of victory into power: from event to structure. In: DILLON, S.; WELCH, K. E. (ed.). *Representations of war in Ancient Rome*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006, p. 27-48.
- HØJTE, J. M. *Roman imperial statue bases: from Augustus to Commodus*. Aarhus: Aarhus University Press, 2005.
- KONDRATIEFF, E. The column and coinage of C. Duilius: innovations in iconography in large and small media in the Middle Republic. *Scripta Classica Israelica*, v. XXIII, p. 1-39, 2004.
- MADDEN, T. F. The Serpent Column of Delphi in Constantinople: placement, purposes, and mutilations. *Byzantine and Modern Greek Studies*, n. 16, p. 111-145, 1992.
- MCGOWAN, E. Tomb marker and turning post: Funerary Columns in the Archaic Period. *American Journal of Archaeology*, v. 99, n. 04, p. 615-632, 1995.
- MILELLA, M. Il Foro di Traiano. In: UNGARO, L. *Il Museo dei Fori Imperiali nei Mercato di Traiano*. Roma: Electa/Sovrintendenza ai Beni Culturali, 2007, p. 191-211.
- MOTA, T. E. A. *Deberi ad Sidera Tolli: as promessas de divinização na Eneida e a ancestralidade heróica dos Iulii*. Tese (Doutorado em História) – Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2015.

- PALOMBI, D. Columnae Rostratae Augusti. *Archeologia Classica*, Roma, v. XLV, n. 01, p. 321-332, 1993.
- PETSAS, F. M. *Delfos, sus monumentos y su museo*. Atenas: Krinis, 2004.
- ROLLER, M. On the intersignification of monuments in Augustan Rome. *American Journal of Philology*, v. 134, n. 1, p. 119-131, 2013.
- RICHARDSON, L. *A new topographical dictionary of Ancient Rome*. London: Johns Hopkins University Press, 1992.
- ROWAN, C. *From Caesar to Augustus (c. 49 BC - 14 AD): using coins as sources*. Cambridge: Cambridge University Press, 2019.
- SOUZA, M. M.; MOTA, T. E. A. M. A apropriação das tradições: elementos imagéticos e a reacomodação do sistema de valores honoríficos nos usos de coroas no Mundo Clássico. *Roda da Fortuna*, v. 07, n. 01, p. 83-115, 2018.
- STEPHENSON, P. *The Serpent Column: a cultural biography*. New York: Oxford University Press, 2016.
- TAN, J. How do you solve a problem like Marcus Agrippa? In: MORRELL, K.; OSGOOD, J.; WELCH, K. (ed.) *The alternative Augustan Age*. New York: Oxford University Press, 2019, p. 282-304.
- WILLIAMS, J. Religion and roman coins. In: RÜPKE, J. (ed.). *A companion to Roman religion*. London: Blackwell, 2007, p. 143-163.

Da cruz à divindade: a transformação de Jesus na Antiguidade greco-romana

*From the cross to divinity: the transformation of Jesus in
Greco-Roman Antiquity*

André Magalhães Coelho*

Resumo: Este artigo explora a metamorfose de Jesus, de um humilde pregador judeu crucificado, que foi elevado à divindade pelos cristãos nas antigas Grécia e Roma. Após sua morte, seus discípulos passaram a adorá-lo como Deus. Isso suscita indagações sobre como um camponês crucificado conseguiu alcançar o *status* de Senhor do universo. O método que empregaremos para esta pesquisa será o bibliográfico.

Abstract: This article explores the metamorphosis of Jesus, from a humble Jewish preacher who was crucified, to being elevated to divinity by Christians in ancient Greece and Rome. After his death, his disciples began to worship him as God. This raises questions about how a crucified peasant managed to achieve the status of Lord of the universe. The method we will employ for this research will be bibliographical.

Palavras-chave:

Deus;
Jesus;
divindade;
transformação.

Keywords:

God;
Jesus;
divinity;
transformation.

Recebido em: 20/11/2024
Aprovado em: 15/05/2025

* Doutor em Ciência da Religião pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP). Mestre em Ciências da religião pela Universidade Metodista de São Paulo e pós-doutorando pela mesma instituição (UMESP).

Introdução

Este artigo investiga a transformação de Jesus, um simples pregador judeu que, após ser crucificado, ascendeu à condição divina nas culturas da antiga Grécia e Roma. Com sua morte, seus seguidores passaram a reverenciá-lo como uma divindade. Pense-se em um quadro nas amplas paisagens da Galileia, onde um pregador de origem simples, conhecido como Jesus, avança por entre campos exuberantes e aldeias acolhedoras, espalhando mensagens de esperança e renovação. Mas este não é um camponês qualquer; ele se torna o centro de um dos fenômenos mais fascinantes da história: sua crucificação, marcada por acusações de transgressões contra o Estado. Eis que, após sua morte, algo extraordinário acontece: seus seguidores, em um ato de fé quase incompreensível, começam a proclamá-lo como o próprio Deus, o Senhor dos céus e da terra. Como pode um ser humano que foi condenado e crucificado elevar-se a tal estatura divina? Como Jesus, um mero mortal, se transformou em Deus? Essa questão, envolta em ironia e complexidade, ressoa através dos séculos, navegando pelos labirintos da imaginação e da fé. No cerne da religião cristã reside a poderosa ideia de que, em Jesus, Deus se fez homem.

No credo niceno, ele é exaltado como o Filho único de Deus, gerado, não criado, consubstancial ao Pai. Historiadores do cristianismo primitivo dedicaram quase três décadas a explorar o Novo Testamento e a gênese da religião cristã sob uma perspectiva histórica. Assim, a indagação se transforma: em vez de questionar como Deus se fez homem, começamos a nos perguntar: como um homem se tornou Deus?

A resposta tradicional sugere que Jesus, sendo de fato divino, naturalmente reivindicava essa condição. No entanto, desde o final do século XVIII, uma nova corrente de historiadores tem desafiado essa visão, apresentando argumentos instigantes que contestam o entendimento convencional sobre o Jesus histórico. Se esses estudiosos estiverem corretos, emerge um novo enigma: como os primeiros seguidores de Jesus passaram a vê-lo como Deus?

Neste artigo, iremos explorar essa questão de uma forma que não apenas enriqueça o entendimento de historiadores seculares, mas também dialogue com evangélicos que ainda sustentam a divindade de Jesus. Para este estudo, utilizaremos o método de pesquisa bibliográfica.

Humanos divinos: entre mitologia e realidade na Grécia e Roma antigas

Antes que a humanidade pudesse acolher sua presença, um mensageiro dos céus visitou sua mãe, trazendo uma revelação: seu filho não seria um simples mortal, mas

uma entidade divina, destinada a deixar uma marca indelével na história. O nascimento desse ser foi celebrado com sinais resplandecentes no céu, prenunciando a grandeza que estava prestes a se manifestar.

Ao alcançar a idade adulta, ele deixou a casa que o viu crescer, iniciando uma jornada de pregação itinerante. Por vilarejos e cidades, espalhou uma mensagem poderosa: não se apeguem ao material; busquem o que é “espiritual” e eterno. Ao seu redor, formou um grupo de seguidores que não viam nele apenas um homem, mas o próprio filho de Deus. E não sem razão: ele realizou prodígios impressionantes — curou os enfermos, expulsou demônios e até ressuscitou os mortos. No ocaso de sua trajetória, enfrentou a resistência das autoridades romanas e foi submetido a um julgamento que visava a silenciá-lo. Contudo, sua essência transcendeu essa tentativa de erradicação.

Ele ascendeu aos céus, onde permanece até hoje. Para reafirmar sua presença, manifestou-se novamente a um de seus seguidores mais céticos, que então se convenceu de que o filho de Deus realmente continuava entre nós (Ehrman, 2014a).

Mais adiante, alguns de seus dedicados seguidores escreveram sobre suas experiências, o que permitiu que ainda hoje possamos acessar essas narrativas. No entanto, é provável que muitos de vocês ainda não tenham se deparado com esses escritos. Imagino que a maioria nem sequer tenha ouvido falar desse filho de Deus, um grande executor de milagres. Refiro-me a um homem notável chamado Apolônio, oriundo da cidade de Tiana. Ele era um pagão — um adorador de múltiplos deuses romanos — e um filósofo respeitado em sua época. Seus seguidores acreditavam que ele era imortal, e temos à disposição um livro sobre sua vida, escrito por Filóstrato, um devoto que viveu posteriormente (Cornelli, 2001, p. 65).

A obra de Filóstrato, composta em oito volumes no início do século III, entre 220 e 230 (Ehrman, 2014a, p. 10), é fruto de uma pesquisa meticulosa, baseada em relatos de uma testemunha ocular e companheiro de Apolônio. Este último viveu alguns anos após outro filho de Deus e milagroso, originário de uma região distante do império: Jesus de Nazaré. Para Christopher Jones (2006), os adeptos de ambos os homens divinos perceberam uma rivalidade crescente entre eles, refletindo uma luta mais ampla da época entre o paganismo — que abraçava uma diversidade de cultos politeístas — e o cristianismo, que emergia como um novo fenômeno religioso, proclamando a existência de um único Deus e que Jesus era seu Filho. Os cristãos viam Apolônio como um charlatão, enquanto os adoradores de Apolônio sustentavam que Jesus era o verdadeiro impostor. Cada grupo possuía relatos escritos que fundamentavam suas crenças (Jones, 2006).

Por outro lado, na visão judaica do primeiro século, o messias seria um ser humano, um legítimo descendente da linhagem do rei Davi, que lideraria uma grande revolução

contra os romanos, expulsando-os da Terra de Israel. Assim, a ideia de transformar o filho de um humilde carpinteiro em um semideus ou até mesmo em Deus representava, para os judeus, uma enorme afronta, especialmente para os mais eruditos entre eles. Dessa maneira, o movimento de Jesus se desvinculou completamente das expectativas messiânicas judaicas, surgindo como uma nova religião que trazia consigo apenas vestígios do movimento original fundado por Jesus de Nazaré, ao mesmo tempo em que absorveu tradições e elementos culturais e religiosos dos povos gregos e romanos (Scardelai, 1998, p. 327-328).

Os estudiosos, então, viram-se diante da tarefa de investigar os Evangelhos do Novo Testamento com um olhar crítico, buscando discernir quais narrativas sobre o Jesus histórico eram genuínas e quais eram adereços criados por seus fervorosos seguidores. Da mesma forma, os estudiosos da antiga religião romana examinaram os escritos de Filóstrato com ceticismo, em busca de distinguir as lendas dos fatos e descobrir o que realmente poderiam aprender sobre o Apolônio histórico. De maneira geral, há um consenso de que ele era um filósofo pitagórico, defensor das ideias do gênio grego Pitágoras, do século V a.C. (Ehrman, 2012). Apolônio viveu na segunda metade do século I, enquanto Jesus existiu na primeira metade.

Ele percorreu as regiões orientais do Império Romano como um pregador moral e religioso, frequentemente residindo em templos e oferecendo conselhos a líderes civis e religiosos. Com um número considerável de discípulos, era bem recebido pela elite romana nas localidades que visitava. Seu propósito era claro: persuadir as pessoas a abandonarem o materialismo excessivo e a se voltarem para o que realmente importa — os assuntos da alma.

De acordo com a estudiosa Dorine Ysselt (1994), mais do que a vida do Apolônio histórico, o que fascina é o conjunto de lendas que floresceram ao seu redor e conquistaram a aceitação entre seus contemporâneos. Suas profundas reflexões filosóficas levaram muitos a acreditarem que ele não poderia ser um simples mortal, mas sim uma divindade caminhando entre os homens (Ysselt, 1994).

Pouco mais de um século após sua morte, Apolônio foi homenageado com um santuário em Tiana, sua cidade natal, erguido pelo imperador romano Caracala, que governou de 198 a 217. Diz a lenda que o imperador Alexandre Severo (222–235) mantinha uma imagem de Apolônio entre seus diversos deuses domésticos. E, em um gesto de veneração, o imperador Aureliano (270–275), fervoroso adorador do Deus-Sol, também o reverenciava como divino. A narrativa do nascimento de Apolônio, como retratada na obra *Vida de Apolônio de Tiana*, de Filóstrato, é especialmente digna de nossa atenção (Ehrman 2014a, p. 11).

A história da “anunciação” nos presenteia com um enredo de semelhanças e distinções em relação à narrativa do *Evangelho de Lucas* (1:26–38). No centro dessa fábula mística está a mãe de Apolônio, que, em um momento de profundo encantamento, teve uma visão de uma majestosa entidade celestial: o deus egípcio Proteu, conhecido por sua incomensurável sabedoria. Quando a curiosidade a impeliu a indagar sobre a identidade de seu futuro filho, o deus sussurrou, com um tom enigmático: “Eu mesmo” (Ehrman, 2012, p. 33).

Luciano observa que o nascimento de Apolônio foi, sem dúvida, miraculoso. Afirma-se que sua mãe, guiada por uma força desconhecida, dirigiu-se a um campo, onde, ao se deitar sobre a grama fresca, adormeceu profundamente. Ao despertar, foi envolvida pelo encantador som do bater das asas de cisnes, como se a própria natureza celebrasse o novo milagre. O povo, em êxtase, assegurou que um relâmpago rasgou os céus naquele exato momento, pairando majestoso no ar antes de desaparecer nas alturas, como um sinal divino de grandeza e virtude que indicava a proximidade do futuro mestre com os deuses (Lucian, *Alexander sive pseudopropheta*, II). Os habitantes da região logo chegaram à conclusão de que Apolônio não era apenas um homem comum, mas sim o próprio Filho de Zeus. Contudo, a trajetória de Apolônio não foi isenta de desafios. Em um momento sombrio de sua vida, ele se viu diante do imperador Domiciano, acusado de receber adoração que, segundo muitos, pertencia apenas aos deuses.

Aqui, as semelhanças com a história de Jesus tornam-se inegáveis: ambos foram apresentados a autoridades que viam suas declarações como uma ameaça ao bem-estar do Estado. A narrativa de Apolônio não termina aqui. Filóstrato nos presenteia com diversas versões sobre o destino do filósofo. Uma delas o retrata partindo para a ilha de Creta, em uma jornada até um santuário dedicado a um deus local, guardado por cães ferozes. Ciro Cardoso (1994) salientou, em sua obra *Sete olhares sobre a Antiguidade*, que a separação entre o domínio religioso e outros setores da existência humana, que hoje nos parece clara, não tinha relevância para as civilizações antigas do Oriente. Segundo suas palavras: “Governo e culto, astronomia e astrologia, lei divina e lei humana, entre outros, não eram percebidos como entidades distintas ou separadas. A religião permeava todos os aspectos da existência, tudo estava interligado” (Cardoso, 1994, p. 57).

Surpreendentemente, em vez de serem hostis, os cães acolheram Apolônio com uma familiaridade surpreendente (Ehrman, 2014a, p. 13). Os guardiões do santuário, intrigados, o acusaram de feitiçaria ao conseguirem passar ileso por ali. No entanto, em uma reviravolta digna de um épico, Apolônio libertou-se sob a luz da meia-noite, convocando os carcereiros para testemunhar um espetáculo extraordinário. Ao correr em direção às portas do santuário, elas se abriram magicamente, permitindo sua entrada. De

dentro, vozes femininas ressoaram, incitando-o a “Vá da terra! Vá para o céu! Vá!”. Era um chamado à ascensão, um convite para deixar o mundo terreno e alçar voo ao reino dos deuses. E, assim, Apolônio desapareceu, nunca mais sendo visto entre os mortais (Luc., *Alex. Pseu.*, II, 5). Mais uma vez, os ecos da história de Jesus ressoam: ao final de sua trajetória, ele também provocou um tumulto, foi preso e, após sua morte, ascendeu aos céus, onde permanece.

Apolônio, por sua vez, ensinou que a alma humana é imortal; a carne pode se desfazer, mas a essência do ser persiste eternamente. Embora muitos não tenham acreditado em suas palavras, após sua ascensão, Apolônio se manifestou em uma visão para um seguidor repleto de dúvidas. Ele convenceu o fiel de que ainda estava presente entre eles, assim como Jesus fez com seus discípulos, até mesmo com o cético Tomé, que precisou de provas de que a vida continuava após a morte (Luc., *Alex. Pseu.*, II). Atualmente, estudiosos se debruçam sobre as conexões entre Jesus e Apolônio, uma discussão que não é nova. No início do século IV, Hiérocles, um autor pagão, publicou *O amante da verdade*,¹ no qual comparava os dois supostos filhos de Deus, exaltando a versão pagã.

Embora não possuamos o texto completo, sabemos que sua obra foi confrontada por Eusébio, um padre da Igreja do século IV, que se tornou conhecido como o “pai da história da Igreja” por traçar a narrativa do cristianismo desde a era de Jesus até sua época (Jones, 2006).

Eusébio, em seus escritos, se voltou contra Hiérocles e sua apoteose de Apolônio, citando até mesmo trechos das palavras do oponente. Na ânsia de exaltar Jesus, eles correm de um lado para o outro tagarelando sobre como ele fez o cego enxergar e operou milagres desse tipo (Ehrman, 2014a). Ao refletirmos sobre essas narrativas, somos convidados a considerar a profundidade das histórias que moldaram a espiritualidade humana, revelando a rica tapeçaria de crenças e mitos que conectam figuras tão icônicas e inspiradoras. Bart Ehrman (2014a, p. 13) diz:

Hiérocles zomba dos Evangelhos do Novo Testamento por conterem contos de Jesus remendados por Pedro e Paulo e uns outros desse tipo – homens mentirosos, desprovidos de educação e adivinhos. Os registros sobre Apolônio, por outro lado, haviam sido escritos por autores altamente educados (não camponeses da classe

¹ Sosiano Hiérocles foi um aristocrata e ocupante de cargos públicos do período romano tardio. Atuou como governador (*praeses*) na Síria sob o governo de Diocleciano durante a década de 290. Supõe-se que tenha sido nomeado vicário de alguma área, provavelmente da Diocese do Oriente (que abarcava a Síria, Palestina e, à época, o Egito) até 303, ano em que foi transferido para a província da Bitínia. É por suas ações anticristãs na região que permanece na memória contemporânea. Como menciona o *Cambridge Ancient History*, ele foi “um dos mais fervorosos perseguidores” dos cristãos. Durante esse período, Hiérocles produziu a obra *Amante da Verdade* (em grego: Φιλαλήθης), uma crítica ao cristianismo. *Amante da Verdade* é recordada como a primeira manifestação da comparação, notável e controversa, entre o santo homem Apolônio de Tiana e Jesus Cristo (Bowman; Cameron; Garnsey, 2005).

baixa) e testemunhas oculares dos acontecimentos. Devido à vida magnífica e ao tipo de morte – foi para os céus no corpo físico e acompanhado pelos deuses – devemos com certeza classificar o homem entre os deuses. A resposta do cristão Eusébio foi direta e cáustica. Apolônio não era divino, mas maligno; não era um filho de Deus, mas um homem empoderado por um demônio.

A resposta do cristão Eusébio foi contundente e incisiva. Para ele, Apolônio não era uma divindade, mas sim uma entidade maligna; não um filho de Deus, mas um homem tomado por demônios. Ao analisarmos este embate sob uma ótica histórica, torna-se evidente que Eusébio saiu triunfante. No entanto, essa conclusão não era tão clara na época em que Hiérocles produziu suas obras, quando o cristianismo ainda estava em seus primórdios.

Apolônio e Jesus, em seus contextos, eram percebidos como competidores na busca por honrarias divinas: um era o devoto de múltiplos deuses, enquanto o outro era o monoteísta que prestava culto a um único Deus; um era o porta-voz da filosofia pagã, e o outro, o fundador da religião cristã. Ambos foram aclamados como deuses entre os homens, apesar de sua inegável humanidade. De certa forma, eram considerados homens divinos (Ehrman, 2014a).

Por certo, Apolônio e Jesus não eram os únicos a ostentar tal *status*. De fato, embora Jesus seja atualmente reconhecido como o único filho de Deus e um realizador de milagres, existia uma infinidade de figuras semelhantes na Antiguidade. Não devemos enxergar Jesus como “único”, caso essa palavra implique que ele era o único ser humano excepcional e distinto, um homem que, em certo sentido, possuía uma centelha divina (Ysselt, 1994).

Na História Antiga, muitos homens foram vistos como divinos. E aqui não estamos debatendo se eram realmente divinos ou não, mas como eram percebidos dessa maneira. Compreender essa percepção é o primeiro passo para desvendar como Jesus começou a ser iluminado sob essa luz especial. Curiosamente, tanto Jesus quanto Apolônio não eram considerados seres divinos enquanto estavam vivos; foi apenas após sua morte que a figura de Jesus começou a ser reverenciada como um deus entre os mortais. Mas como isso aconteceu?

O ponto de partida reside em entender como outros indivíduos foram considerados divinos no mundo antigo. Assim, a conversa se desenrola, revelando um panorama sobre a espiritualidade e a veneração que permeavam a Antiguidade – um convite à reflexão sobre a natureza humana e o divino. Cristianismo e Império Romano, o mito grego. Foi durante este mesmo período de intensa agitação política, econômica, social e religiosa que emergiu, na Judeia, um homem de raízes camponesas da Galleia, que se dedicava a ensinar a obediência às Leis de Deus, proferindo discursos impressionantes que atraíam multidões (Mt 5, 1-12).

Seu nome, inicialmente em hebraico, era *Yeshua*, e em grego, *Iesous*. Após sua morte, ocorrida por volta dos anos 30, em meio ao contexto greco-romano, passou a ser conhecido como *Iesous Christos* (Jesus Cristo), o filho de Deus. Mais tarde, na segunda metade do I século, muitos de seus seguidores passaram a vê-lo como a própria encarnação de Deus (Horsley; Hanson, 1995, p. 89).

Os judeus do primeiro século da era cristã esperavam ansiosamente a chegada de um redentor messiânico que restauraria a liberdade nacional e religiosa do povo judaico. A Judeia, nesse contexto, era uma província romana e o berço do monoteísmo *hebraico*.

Foi na primeira metade desse período que surgiu Jesus, conhecido também como Nazareno, um nome que lhe foi atribuído por ser Nazaré a cidade onde, supostamente, nasceu, passou a maior parte de sua vida e iniciou sua pregação (Chevitarese; Cornelli, 2007, p. 41). Muitos de seus discípulos o consideravam o messias prometido de Israel (Mt16, 16).

De maneira geral, é importante destacar que a sabedoria se tornou um dos atributos reivindicados pelos imperadores, funcionando quase como uma condição necessária para sua futura divinização. Segundo Machado (2001, p. 95), desde os primórdios do Império, foram moldados padrões de conduta e virtudes que deveriam estar presentes nos soberanos exemplares, fundamentando-se na rica tradição filosófica que se consolidou no período helenístico, a qual, na realidade, remontava ao ideal platônico do rei-filósofo. Assim, desenvolvia-se a concepção de que o rei precisava ser sábio, virtuoso, um bom líder militar e, ainda, um possuidor da clássica *paideia*.

No livro *O dualismo antropológico no discurso neopentecostal*, Coelho (2022) nos apresenta a origem do cristianismo, uma corrente de fé que emergiu no vasto e agitado contexto do Império Romano, logo após a morte de Jesus, por volta do ano 30. A cultura grega, com sua riqueza e complexidade, permeava a metade oriental do Império de tal forma que a língua que unificava essa região, o grego, tornou-se a voz mediante a qual o *Novo Testamento* foi insculpido. Para mergulharmos nas nuances das perspectivas dos primeiros cristãos, é imprescindível situá-los em seu contexto histórico e cultural, imersos nos mundos grego e romano (Coelho, 2022, p. 27).

Os judeus da Antiguidade possuíam percepções únicas e diversificadas, mas, em muitos aspectos relevantes ao nosso estudo, compartilhavam, de sua própria forma, ideias com os romanos que os cercavam. Compreender essa interseção é essencial, pois Jesus, em sua essência mais autêntica, era judeu, assim como os seus primeiros seguidores – aqueles que se atreveram a afirmar que ele não era apenas um homem comum, mas a própria divindade encarnada. Mas como seria possível que um deus, ou a concepção de um deus, assumisse a forma humana? Um exemplo dessa questão é Apolônio de Tiana,

cuja mãe recebeu, antes de seu nascimento, a previsão de que ele seria uma manifestação de um ser divino preexistente, o deus Proteu. Essa narrativa ressoa com a interpretação teológica que mais tarde se consolidaria sobre Jesus – a ideia de que ele era Deus que se fez carne ao nascer de Maria. Contudo, não é comum encontrar, no pensamento grego e romano antigo, essa noção de um “deus-homem”, na qual uma divindade já existente adentra o mundo por meio de uma mulher mortal. Entretanto, existem outras ideias que tangenciam essa concepção, e a seguir exploraremos três delas.

Um dos maiores poetas romanos, Ovídio (43 a.C.–17 d.C.), contemporâneo de Jesus, deixou um legado literário admirável com sua obra-prima, *Metamorfoses*,² uma celebração das metamorfoses e transformações da mitologia antiga. Em suas páginas, deuses que, em momentos de curiosidade ou compaixão, assumem formas humanas para interagir com os mortais (Ehrman, 2014a, p. 14).

Uma das fábulas mais cativantes de Ovídio narra a história de dois camponeses idosos, Filêmon e Báucis, que habitam a Frígia, uma região que atualmente corresponde à Turquia (Ehrman, 2014a). Neste conto, os deuses Júpiter e Mercúrio, disfarçados de humanos, vagam pela terra em busca de hospitalidade, mas se deparam com a ingratidão de uma vizinhança que se recusa a acolhê-los. Finalmente, chegam à modesta morada de Filêmon e Báucis, que, longe de se envergonharem de sua pobreza, recebem-os calorosamente.

O casal gentil oferece aos deuses o que há de melhor em sua casa simples e cuida de seus pés cansados com água morna. Em gratidão, os deuses prometem que a taça de vinho nunca se esvaziará; por mais que bebam, ela permanecerá cheia. Em um momento de revelação, Júpiter e Mercúrio se identificam, e, após reconhecerem a bondade do casal, oferecem-lhes a oportunidade de expressar um desejo. Filêmon e Báucis, em sua sabedoria, pedem para se tornarem sacerdotes do santuário dos deuses e desejam morrer juntos, nunca se separando um do outro.

Ehrman (2014a), por meio de sua obra, *Como Jesus se tornou Deus*, comenta que a resposta divina é surpreendente: o santuário é erguido, e, quando chega o momento de partir deste mundo, Filêmon e Báucis são transformados em duas árvores que brotam de um único tronco, simbolizando a união eterna do casal. Os adoradores que frequentam

² *Metamorfoses* é uma das criações mais renomadas e considerada como a obra-prima do poeta latino Ovídio. Este poema narrativo foi divulgado por volta do ano, 8 e, junto a *Fastos*, pode ser classificado como um de seus poemas inacabados, em razão do exílio que sofreu no Ponto Euxino, uma região costeira do Mar Negro, afastada de Roma. A justificativa para o exílio é desconhecida, mas há duas teorias: ou Augusto não aprovou o conteúdo de sua obra desde *A arte de amar*, e as *Metamorfoses* de Ovídio, em contraste com a visão de ordem e estabilidade do imperador, pois retratam um universo em constante transformação, ou o poeta romano foi indiscreto ao abordar algum aspecto íntimo do soberano ou de sua família.

o santuário reconhecem a continuidade da “vida” do casal e acreditam que eles foram elevados à divindade, merecendo adoração. Assim, a história de amor transcende a vida e a morte, revelando a complexidade da relação entre deuses e humanos.

Quando Filêmon e Báucis são adorados não porque possuem o mesmo poder que Júpiter e Mercúrio, mas porque foram mortais elevados à condição divina, aprendemos uma lição fundamental sobre a natureza da divindade (Ehrman, 2012). O reino divino se apresenta sob diversas formas, com múltiplas camadas. Hoje, muitas vezes concebemos Deus como completamente separado de nossa existência terrena, como se houvesse um abismo intransponível entre os dois reinos. No entanto, para muitos povos antigos, a divindade e a humanidade estavam entrelaçadas de maneiras fascinantes.

Os deuses, por vezes, desciam para interagir com os homens, e, quando o faziam, as consequências podiam ser tanto maravilhosas quanto trágicas. Essa lição ecoou através do tempo, sendo absorvida pelos habitantes posteriores da Frígia e registrada nas páginas do *Novo Testamento*. No *evangelho dos Atos* (14, 11), encontramos Paulo e Barnabás em uma jornada missionária na mesma região, onde Paulo cura um homem aleijado. A multidão, maravilhada com o milagre, chega a uma conclusão: os deuses desceram até nós na aparência de homens (Ehrman, 2012, p. 37).

O povo de Listra, familiarizado com a fábula de Filêmon e Báucis, acreditava que os deuses haviam retornado. Tão convencidos estavam de que Barnabás era Zeus e Paulo, Hermes, que o sacerdote local de Zeus se apressou em trazer touros e guirlandas para sacrificar aos apóstolos. No entanto, Paulo e Barnabás, em um esforço para corrigir essa confusão, insistiram que eram apenas homens, “da mesma natureza que vocês”.

Aproveitando a oportunidade, Paulo compartilhou sua mensagem evangélica com fervor, tentando converter os presentes, embora nem todos tenham se convencido de sua mensagem: com essas palavras, refrearam com dificuldade as pessoas de lhes oferecerem sacrifícios (*Atos* 14, 18).

E, assim, as interações entre os deuses e os homens continuam a fascinar, revelando uma história de amor, transformação e divindade que ainda ressoa em nossos dias (Ehrman, 2012, p. 40). Não é surpreendente que os devotos de Zeus em Listra estivessem tão ansiosos para reconhecer que os deuses haviam se disfarçado de humanos em meio a eles. Eles bem se lembravam do que ocorrera na última vez que ignoraram a adoração que era devida. Para nós, pouco importa se o relato em *Atos* é uma relíquia histórica das peripécias missionárias de Paulo ou simplesmente uma lenda que ganhou vida posteriormente, como a história de Filêmon e Báucis.

No universo romano, a crença de que os deuses poderiam assumir formas humanas era amplamente disseminada, e muitos acreditavam que, entre nós, poderiam

estar camuflados seres divinos. As antigas mitologias grega e romana transbordam de histórias que abarcam essa ideia (Ehrman, 2014a). Luciano de Samósata (*Alex. Pseu.*, II, 23) comenta:

Enquanto Apolônio era considerado um deus que havia se materializado na Terra, essa não era a concepção comum entre os gregos e romanos sobre como um ser divino poderia vir ao mundo a partir de uma mortal. A visão predominante era que um deus se unia a uma mulher humana, gerando assim uma prole que, de alguma forma, possuía uma natureza divina. Nos mitos, Zeus frequentemente se aventurava em tais relações moralmente ambíguas, descendo do Olimpo para se envolver em encontros exóticos com beldades mortais, resultando em gravidezes extraordinárias.

Entretanto, as narrativas sobre Zeus e suas amantes não eram meros caprichos mitológicos. Muitas vezes, essas histórias se referiam a figuras históricas reais, como Alexandre, o Grande (356–323 a.C.). De acordo com seu biógrafo, o erudito grego Plutarco, que nos legou biografias de muitos ícones da época, muitos acreditavam que Alexandre era filho de Zeus. O pai de Alexandre era Felipe, o Grande, rei da Macedônia, que se enamorou de uma mulher chamada Olímpia. Plutarco conta que, na véspera do casamento, Olímpia teve um sonho em que um raio descia do céu e a penetrava. Presumivelmente, era Zeus exercendo suas artimanhas (Ehrman, 2014a, p. 15).

Enquanto isso, Felipe, em uma de suas incursões noturnas, deparou-se com uma cena que esfriou sua paixão: viu uma serpente entrelaçada em um enlace conjugal com Olímpia. Nos tempos antigos, Zeus, frequentemente, era retratado sob a forma de uma serpente, e para aqueles que acreditavam nessa narrativa, Alexandre não era apenas um mortal, mas sim o verdadeiro filho de um deus.

As histórias de Zeus, ou de seu equivalente romano, Júpiter, se envolvem em episódios ainda mais fascinantes, e nenhuma delas é tão intrigante quanto a narrativa do nascimento de Hércules (Ehrman, 2014a). Essa fábula assume muitas formas na Antiguidade, mas uma das mais memoráveis é a cômica trama da peça *Anfitrião*, do dramaturgo romano Plauto. A história gira em torno de Anfitrião, um general de Tebas, casado com a deslumbrante Alcmena. Quando Anfitrião parte para a guerra, deixando sua esposa grávida, Júpiter, com um olhar lascivo, decide que deve possuí-la. Para isso, disfarça-se de Anfitrião e retorna para casa, onde Alcmena o acolhe de braços abertos. O deus desfruta tanto de sua escapada que ordena às constelações que parem seu movimento, como se o tempo devesse congelar até que ele se sentisse satisfeito.

Quando Júpiter finalmente retorna ao céu, Alcmena, exausta após uma noite de intensa atividade, aguarda o verdadeiro Anfitrião. Este, ao voltar para casa, fica perplexo ao notar a falta de entusiasmo da esposa. Para ela, que acreditava ter passado a noite nos braços do marido, a situação era perfeitamente compreensível. O desenrolar dessa

narrativa resulta em uma gestação: Alcmena, já grávida de Anfitrião, concebe novamente, desta vez de Júpiter (afinal, a precisão em biologia não era o forte das narrativas mitológicas). O resultado dessa curiosa história são gêmeos: Hércules, filho de Júpiter, e Íficles, seu irmão mortal (Ehrman, 2014a).

É claro que a saga de Anfitrião e Alcmena se insere no reino do mito, e não há clareza sobre se alguém realmente acreditava nela. A premissa de que uma mulher poderia gerar uma criança concebida por um deus era uma ideia amplamente aceita na Antiguidade. Não seria surpreendente pensar que alguns dos grandes conquistadores, como Alexandre, o Grande, ou até mesmo filósofos de sabedoria quase divina, como Platão, pudessem ter uma origem distinta da nossa, sendo filhos de um pai celestial e de uma essência divina. Vale ressaltar que, ao dar à luz Hércules, o filho de Júpiter, Alcmena não experimentou um nascimento virginal.

Ao contrário, já havia se unido ao marido e teve o que poderia ser classificado como um encontro divino com Júpiter. Nas narrativas que falam sobre humanos divinos gerados da união de um deus e uma mortal, a figura feminina nunca é virgem. Essa é uma das maneiras pelas quais as histórias cristãs de Jesus se distinguem das narrativas de outros humanos divinos da Antiguidade. É verdade que o Deus judaico engravida Maria, mãe de Jesus, por meio do Espírito Santo (ver evangelho de *Lucas* 1, 35).

No entanto, os cristãos monoteístas concebiam um Deus elevado demais para imaginar que ele poderia, temporariamente, assumir a forma humana para satisfazer desejos terrenos. Os deuses gregos e romanos poderiam agir de maneira tão libertina, mas o Deus de Israel transcendia tais questões (Ehrman, 2014a, p.17). O terceiro modelo de entendimento sobre os humanos divinos na cultura grega e romana ofereceu uma base conceitual crucial para os primeiros cristãos ao tentarem decifrar como Jesus poderia ser simultaneamente humano e divino.

O estudioso britânico Richard Rubenstein (2001) ressalta que é fundamental enfatizar que o imperador Constantino tinha uma crença profunda em um Jesus que, na verdade, era o próprio Deus. Para ele, a figura que lhe apareceu em sonho era Deus manifestado na forma de Jesus Cristo, que o guiou rumo à vitória na batalha contra seu opositor, Maxêncio (Rubenstein, 2001, p. 88). Ademais, muitos imperadores da sociedade romana eram considerados deuses.

Portanto, não surpreende que numerosos cristãos da época em questão vissem Jesus como a manifestação divina. Assim, a carga herética se direcionou a Ário e seus adeptos, que sustentavam uma visão alternativa, acreditando que Jesus não era Deus, mas sim uma criação do mesmo. Essa crença de Ário e de seus seguidores parecia, de certa forma, ressoar com a tradição judaica, que aguardava a vinda de um messias humano,

enviado por Deus (Scardelai, 1998, p. 51-58). A discussão não se baseava em como um ser divino poderia se tornar humano – fosse por meio de uma encarnação temporária ou de um ato sexual, mas em como um ser humano poderia ascender à divindade. Acreditava-se que isso ocorria, frequentemente, na Antiguidade grega e romana, e um dos exemplos mais notáveis é Rômulo, o lendário fundador de Roma.

Humanos divinizados

Em meio aos ecos da história romana, destaca-se a figura de Rômulo, o lendário fundador de Roma, cujos feitos e destinos têm sido narrados e recontados ao longo dos séculos. Um dos relatos mais fascinantes é o do renomado historiador Lívio (59 a.C.–17 d.C.), que, em suas crônicas, ousa afirmar que Rômulo era um “deus nascido de um deus” (Tito Lívio, *Ab Urbe Condita*, 1, 16).³

Este fragmento de sabedoria nos leva a investigar não apenas a vida, mas também a ascensão e o desfecho do grande Rômulo (Ehrman, 2014a). A concepção de Rômulo não era comum; sua mãe, uma virgem vestal, estava destinada a permanecer pura, mas o destino, ou talvez a intervenção divina, tinha outros planos. Acredita-se que o deus Marte tenha sido o responsável pela gravidez, o que levanta questões que ecoaram no tempo: seria essa uma simples explicação para a origem de um ser extraordinário? Ou um sinal de que o divino se entrelaça com o humano?

À medida que Roma se firmava e Rômulo governava com firmeza, um evento dramático e quase poético aguardava o desenlace de sua história. Em um dia fatídico, enquanto se reunia com os senadores para revisar as tropas no Campo de Marte, uma tempestade feroz irrompeu, trazendo consigo estrondos e relâmpagos. Em meio à névoa que se formou, Rômulo desapareceu como um sonho ao amanhecer. O que seguiu foi uma onda de rumores: alguns acreditavam que os senadores, temendo o poder de um tirano, haviam tramado sua morte, enquanto outros, mais inclinados à crença popular, sustentavam que Rômulo havia sido arrebatado aos céus por um vendaval, tornando-se um deus. Sobre isso Ehrman diz (2014a, p. 18):

Os romanos acolheram a divindade do homem Rômulo com ardor e entusiasmo. Um trio de deuses – Júpiter, Marte e Quirino – vivia no coração da antiga Roma, na antiga colina Capitolina. Originalmente, Quirino pode ter sido um deus adorado

³ Tito Lívio, frequentemente chamado apenas de Lívio, foi um renomado historiador da Roma Antiga que se destacou ao escrever a monumental obra *História de Roma*. Nesse relato fascinante, ele narra a saga da fundação da cidade eterna e seu crescimento até o período em que viveu. A narrativa sobre Rômulo, o mítico fundador de Roma e seu primeiro soberano, emerge como um tema central, sendo explorada com riqueza de detalhes no primeiro livro dessa obra grandiosa.

pelos sabinos, um dos povos incorporados ao estado romano nos primórdios de sua história. No entanto, na época em que Lívio escreveu, Quirino era considerado Rômulo divinizado, adorado bem ali, com o grande pai dos deuses.

A narrativa se enriquece ainda mais com a aparição de Próculo Júlio, que declarou ter encontrado Rômulo após sua morte. Em um relato vívido, ele conta que o fundador de Roma desceu dos céus e, com uma voz que ecoava autoridade, exortou o povo a valorizar a arte da guerra. Os romanos, então, não apenas reconheceram Rômulo como um deus, mas celebraram sua ascensão com entusiasmo, solidificando sua presença no panteão romano, onde habitava ao lado dos deuses Júpiter, Marte e Quirino (Ehrman, 2014a, p. 19).

Avançando na linha do tempo, encontramos a figura de Júlio César, um homem que, assim como Rômulo, buscou a divindade. Após sua trágica morte nos Idos de Março, de 44 a.C., César foi elevado ao *status* de deus, um reconhecimento formal do Senado que ressoou na crença popular. A ligação entre César e o divino não era apenas um capricho político, mas uma estratégia de legitimação de seu poder.

Suetônio descreve como, após sua morte, um cometa brilhante por sete dias foi interpretado como a alma de César ascendendo aos céus, um espetáculo que reforçou sua nova condição divina. No entanto, a história não para por aí. O filho adotivo de César, Otaviano, que mais tarde se tornaria César Augusto, também almejou e alcançou um *status* quase divino. A narrativa de seu nascimento, envolvendo a intervenção do deus Apolo, apenas cimentou sua imagem como o escolhido. A antiga prática de adoração ao imperador começou a ganhar força, e assim, a história de homens que se tornaram deuses continuou a se desdobrar nas páginas da história.

Por fim, a ascensão de figuras como Rômulo e Júlio César nos leva a refletir sobre a relação entre o poder, a divindade e a crença popular. O que nos resta é um mosaico de histórias, onde o humano se entrelaça com o divino, moldando não apenas a identidade de Roma, mas também a compreensão do que significa ser considerado um deus entre os homens (Ehrman, 2014a).

Naquela noite mágica e cheia de mistério, enquanto as estrelas dançavam no céu da Trácia, o marido de Ácia, ausente em uma guerra distante, teve um sonho que mudaria os rumos da história. Ele viu seu filho, não como uma criança comum, mas como uma figura colossal, maior que a vida, empunhando um raio e um cetro, adornado com os emblemas de Júpiter Ótimo Máximo. E, para completar esse espetáculo celestial, doze cavalos brancos, imaculados como a luz da manhã, puxavam sua carruagem (Ehrman, 2014a).

Esse sonho, segundo relatos de Augusto deificado, era mais que uma visão: era um presságio claro de que aquela criança estava destinada a ser uma divindade entre os mortais. Para Ehrman (2014a, p. 20):

Ao contrário de alguns imperadores posteriores, em seu governo Augusto não manifestou entusiasmo por ser adorado como um deus. Suetônio diz que ele não permitia que lhe dedicassem templos nas províncias romanas a menos que fossem conjuntamente dedicados à deusa Roma – a padroeira da cidade. Às vezes, as cidades burlavam essa relutância imperial erguendo um templo dedicado ao “gênio” de Augusto. A palavra gênio nesse caso não se refere ao brilhantismo intelectual de Augusto, mas ao espírito guardião que cuidava de sua família e em especial dele como líder, fazendo-o ser quem era. Em certo sentido, ao adorar o gênio de Augusto, essas cidades reverenciavam-no de forma despersonalizada, mas altamente divinizada.

Ainda assim, mesmo em sua moderação, Otaviano foi saudado como “filho de Deus”, já em 40 a.C., muito antes de ocupar o trono imperial. Moedas cunhadas no ano de 38 a.C. traziam essa insígnia, enquanto um decreto da cidade grega de Cós exaltava-o como o deus Sebastos, afirmando que sua benevolência superava até os deuses do Olimpo. Para os que o seguiam, ele era mais que um mortal; era uma encarnação do divino.

Após sua morte, Augusto foi elevado à divindade, consagrado como “o divino” ou “aquele que foi feito divino”. Quando seu corpo foi consumido pelas chamas, um oficial romano de prestígio afirmou ter visto a imagem de Augusto ascendendo aos céus. Sua memória perdurou, reverenciada por gerações futuras, incluindo os imperadores que o sucederam.

É importante destacar que, para um historiador da Antiguidade, o termo culto não carrega as mesmas conotações que possui hoje. Não se refere a seitas excêntricas, mas a um “cuidado com os deuses”, uma prática que se assemelha ao que chamamos de religião. O culto ao imperador, que teve início com Augusto, continuou a florescer sob seus sucessores, muitos dos quais não compartilhavam de sua moderação em ser visto como uma manifestação do divino.

Em um discurso do renomado orador romano Quintiliano somos presenteados com a ideia de que alguns deuses eram louvados por sua imortalidade, ao passo que outros a conquistaram por suas bravuras. Ele menciona que a piedade do imperador Domiciano elevou a glória de seus tempos. Assim, a deificação dos imperadores tornou-se uma prática comum, geralmente reconhecida postumamente pelo Senado romano. Esse ato não criava um deus, mas reconhecia a divindade que já havia existido entre eles, uma figura poderosa e benevolente (Ehrman, 2014a).

No entanto, essa adoração não era universalmente aceita. Muitos estudiosos antigos eram céticos, argumentando que a maioria das pessoas não acreditava genuinamente que o imperador era um deus, mas sim que as honras divinas eram uma forma de lisonja. Essa visão se baseava nas obras da elite literária, que não refletiam a percepção da vasta maioria da população, que não tinha acesso à escrita e à erudição.

Com o tempo, a imagem do imperador tornou-se um símbolo de propaganda, uma forma de reforçar o poder romano nas províncias. As cidades erguiam templos não apenas aos grandes deuses de Roma, mas também ao “deus” imperador. Sacríficos eram realizados em sua honra, e mesmo que sua divindade fosse considerada inferior, a veneração se concentrava nas figuras que haviam sido deificadas após a morte.

Atualmente, a visão dos estudiosos mudou. A adoração ao imperador não é mais vista como uma mera manipulação da elite, mas como uma série de iniciativas locais que reverenciavam a grandeza do Império. Em Roma, e além, muitos realmente acreditavam que o imperador era uma divindade e o tratavam como tal. Sacríficos eram oferecidos não apenas aos deuses, mas também ao imperador, à sua essência divina – o “gênio” que representava seu poder e *status*. Assim, a história de Augusto e a construção do culto imperial revelam uma complexa engenharia de crenças e práticas que moldaram o mundo romano, no qual o mortal e o divino se entrelaçaram de maneiras surpreendentes.

Um governante que não apenas exerce o poder, mas que também é reverenciado como uma figura quase divina. Essa era a realidade no mundo romano, no qual a palavra “benemerência” ecoava em inscrições dedicadas a líderes – especialmente os imperadores. Um exemplo dessa reverência pode ser encontrado na história do governante sírio Antíoco III, que viveu entre os séculos III e II a.C. (Ehrman, 2014a). Antíoco, um libertador, livrou a cidade de Teas das garras de um opressor estrangeiro. Em agradecimento, a cidade fez algo extraordinário: ergueu estátuas de Antíoco e de sua amada esposa, Laódice.

Em uma cerimônia pública que parecia saída de um épico, sacrifícios foram oferecidos em honra ao casal, que se tornou parte do panteão local, ao lado de Dioniso, o deus principal da cidade. A inscrição que acompanhava essas magníficas estátuas proclamava: tendo tornado a cidade e seu território sagrados e tendo nos libertado de obrigações devem receber de todas as honras possíveis tornando-se salvadores conjuntos de nossa cidade e nos concedendo benefícios conjuntos (Ehrman, 2014a, p.22).

Esses benfeitores políticos eram vistos como verdadeiros heróis religiosos. Eram imortalizados em estátuas, tinham seu espaço sagrado nos templos, e sacrifícios eram realizados em sua honra. A palavra “salvador” não era apenas uma etiqueta; era um reconhecimento profundo de suas ações. Ele se aplicava aos imperadores, como Augusto, cuja grandeza foi celebrada anualmente na província da Ásia.

Os cidadãos expressavam sua gratidão por seu “benefício à humanidade” e por ser “um salvador que pôs fim à guerra e estabeleceu todas as coisas.” Augusto não era apenas um governante; ele era o grande benfeitor, um deus cujos feitos trouxeram “boas novas” ao mundo.

Essa narrativa pode soar familiar aos ouvidos de muitos cristãos. O imperador, uma figura divina, cujo nascimento era celebrado por ter trazido ao mundo uma era de esperança; um salvador, em todos os sentidos da palavra, que superava todos os que vieram antes dele.

Jesus, portanto, não foi o único “Deus-salvador” a ser reconhecido nas antigas civilizações. Até agora, ao explorar a divindade entre os humanos, concentrei-me nos governantes poderosos. Contudo, a história nos revela que outros indivíduos notáveis também possuíam essa qualidade quase sobrenatural. Entre nós, existem aqueles que são razoavelmente poderosos, sábios ou virtuosos. Outros ainda se destacam por serem notavelmente excepcionais.

E, por fim, há aqueles cuja grandeza parece desafiar a própria lógica – verdadeiros titãs de poder, sabedoria e virtude (Ehrman, 2014b). Se a magnitude do poder ou da sabedoria de uma pessoa parece quase inacreditável, talvez seja porque essa pessoa não se encaixa na moldura do humano comum. Nos mundos grego e romano antigos, a crença era de que tais indivíduos poderiam ser deuses disfarçados de humanos. Uma das maneiras mais fascinantes de mergulhar nas crenças de uma sociedade é examinar as sátiras e as histórias que emergem dela, revelando a complexidade das relações entre o divino e o humano.

Crenças e sátiras

A sátira, essa forma de arte provocativa, ergue-se como um espelho distorcido que reflete as suposições, perspectivas e crenças da sociedade. Seu poder emerge quando se volta contra aquilo que é amplamente aceito, revelando as camadas ocultas das convicções culturais. E, quando se fala de sátira, não podemos deixar de mencionar as obras brilhantes que brotaram do solo fértil da Roma antiga.

Um dos satiristas mais astutos da Antiguidade foi Luciano de Samósata, um gênio da língua grega que, no século II, se destacou como um crítico implacável das pretensões humanas, especialmente em relação a filosofias e religiões. Entre suas obras, brilha a narrativa intitulada *A passagem de Peregrino*.⁴

⁴ A criação literária de Luciano de Samósata que aborda *A passagem de Peregrino* (em grego: Περὶ τῆς Περεγρίνου

Peregrino, um autoproclamado filósofo cínico, encarna o espírito provocador da filosofia antiga. Ser cínico, naquela época, não se resumia a ser desdenhoso; era uma postura filosófica que desafiava as convenções da vida cotidiana. Os cínicos eram firmes em sua crença de que as “boas coisas” da vida – bens materiais, *status* social, até mesmo prazeres simples – não deveriam ser o centro da existência. Para eles, nada externo deveria ter importância; tudo que escapasse ao seu controle era irrelevante. Se a casa pegasse fogo, era apenas uma inevitabilidade. Se um emprego se desvanecesse, que se fizesse as pazes com a incerteza. E se a família se fragmentasse, a dor não deveria ser um peso a ser carregado. O que realmente importa, segundo os cínicos, são as reações e atitudes diante dos caprichos da vida (Ehrman, 2014a, p. 24). Ehrman (2014a, p. 23) comenta que:

Na filosofia antiga, ser cínico não significava apenas ser cínico, era um estilo filosófico. Os filósofos cínicos eram inflexíveis em que não se deve viver para as “boas coisas” da vida; não se deve dar importância para o que se possui, veste ou come. Na verdade, não se deve dar importância para nada externo, nada que no fim das contas esteja fora de sua capacidade de controle. Se a sua casa pega fogo, isso está fora de seu controle, por isso você não deve ficar pessoalmente comprometido com sua casa. Se você é demitido do emprego, isso está fora de seu controle, por isso você não deve ficar pessoalmente comprometido com seu emprego. Se seu cônjuge se divorcia ou seu filho morre de repente, são coisas fora de seu controle, por isso você não deve se comprometer pessoalmente com sua família. O que você pode controlar são as suas atitudes a respeito das coisas em sua vida. De modo que é com seu eu interior, suas atitudes, que você deve se preocupar.

Alguns admiradores viam neles a encarnação da sabedoria, enquanto outros, desejosos de serem reconhecidos como filósofos, se lançavam na mesma vertente. Para Luciano, essa postura cínica era uma farsa, uma estratégia para atrair a atenção do público, desprovida de qualquer essência filosófica genuína. Assim, ele se dedicava a ridicularizar os cínicos e suas práticas, e o alvo mais notório de seu desprezo foi o cínico Peregrino.

Em *A Passagem de Peregrino*, Luciano nos apresenta a história dessa personagem que muitos de sua época consideravam uma divindade disfarçada. Peregrino aspirava à fama e à adulação, e Luciano, com seu olhar crítico, expõe a hipocrisia por trás de suas alegações de renúncia. Assim, o autor narra a vida de Peregrino com um toque de humor ácido, mas é a narrativa de sua morte que realmente nos cativa.

Peregrino, que se proclamava a encarnação do deus Proteu, decidiu que sua virtude divina seria testada por meio de uma morte dramática e dolorosa. Em um ato de pura hipocrisia, anunciou sua intenção de se autoimolar, em busca de provar que a

Τελευτήs, ou seja, *Sobre a morte de Peregrino*) é uma sátira que ilustra o filósofo cínico Peregrino Proteu. Esta obra se destaca por sua crítica à cultura do período, incluindo uma análise preliminar do cristianismo por um autor que não professava a fé, apresentando-o como generoso para com os peregrinos. O texto narra a morte de Peregrino, que se consumiu em chamas durante os Jogos Olímpicos.

vida deveria ser vivida sem apego aos prazeres mundanos. E assim, sob a expectativa de uma multidão ansiosa, ele preparou uma grande pira e, à meia-noite, diante dos Jogos Olímpicos, se lançou nas chamas (Ehrman, 2014a).

Luciano, que se apresentou como testemunha desse espetáculo grotesco, não pôde deixar de achar a cena risível. Ao se afastar do local, encontrou pessoas que chegavam tarde demais para ver o grande homem em sua demonstração de bravura, e, em tom sarcástico, informou a elas sobre o que haviam perdido. Para apimentar ainda mais a história, ele inventou que, quando a pira foi acesa, a terra tremeu, e um abutre alçou voo, proclamando sua ascensão ao Olimpo. E assim, Peregrino, na forma de um abutre – não uma águia majestosa, mas um carnicheiro – supostamente voou para os céus, onde se tornaria um humano divino.

Para Luciano, essa farsa apenas evidenciava a fraqueza humana. Logo após, ele se deparou com um homem que também comentava sobre o evento, afirmando ter encontrado Peregrino em sua nova forma celestial, vestindo uma túnica branca e uma coroa de oliveira, como se realmente fosse um deus. As histórias proliferaram, narradas de boca em boca, aceitas como verdades inquestionáveis. Luciano, com seu olhar afiado, zombou desse fenômeno, sublinhando que, no fim das contas, Peregrino era apenas um homem comum, que nunca buscou a verdade, mas apenas a glória e os aplausos da multidão. E assim se encerra a saga desse pobre coitado, que se lançou nas chamas, acreditando que, ao fazê-lo, conquistaria a imortalidade nas memórias dos homens.

A intersecção do humano e do divino na mitologia grega e romana

A partir das reflexões acima, as divindades eram vistas com traços humanos, enquanto os mortais eram elevados à condição de deuses nas culturas antigas. Essa ideia, rica em complexidade, se distancia da visão predominante que muitos têm hoje, especialmente aqueles que se encontram nas tradições religiosas ocidentais, como o judaísmo, o cristianismo e o islamismo. Atualmente, a concepção comum é que o reino divino e o humano estão separados por um abismo intransponível.

Deus é frequentemente entendido como uma entidade distinta, enquanto a humanidade é vista como algo completamente diferente – raramente se encontrando, exceto em momentos singulares, como na figura de Jesus, que aparece como uma intersecção notável entre os dois reinos (Ehrman, 2012). Agora, vamos explorar como essa união foi concebida.

A essência dessa ideia reside em uma percepção singular do mundo, na qual a divindade não está irremediavelmente distante da humanidade, mas sim em uma relação

de relativa separação. Nas antigas cosmovisões, humanidade e divindade coexistiam em um contínuo vertical, em que os dois planos podiam, em certos momentos, se cruzar – na extremidade superior de um e na extremidade inferior do outro. Em contraste, muitas sociedades contemporâneas, especialmente no Ocidente, sustentam a crença de que Deus se encontra acima de nós em todos os aspectos, em um grau infinito de superioridade.

Para essas culturas, não há continuidade em Deus. Existe apenas um único Deus, que transcende tudo o que conseguimos imaginar, não se tratando apenas de uma superioridade relativa. É verdade que alguns humanos podem se aproximar mais da divindade do que outros – como os santos da Igreja Católica que, em certas tradições, parecem compartilhar uma interseção com o divino. Contudo, mesmo nesses casos, Deus permanece completamente Outro, situado em uma dimensão inteiramente distinta.

De acordo com Ehrman, essa visão não era a norma nas civilizações antigas. Excluindo os judeus, quase todas as culturas eram politeístas. Nesse universo de múltiplas divindades, havia uma hierarquia de deuses que refletia a maneira como os povos antigos reverenciavam os seres divinos. Um exemplo notável pode ser encontrado em uma inscrição da cidade de Mitilene, que desejou honrar o imperador como uma divindade. O decreto menciona aqueles humanos que atingiram glória celestial e possuíam a eminência e o poder dos deuses (Ehrman, 2014a, p. 26). Afinal, a crença de que seres divinos podiam assumir formas humanas e humanos podiam ascender à divindade permeava a mentalidade de seu povo. E, assim, a jornada de entendimento continua.

Considerações finais

Neste artigo, analisamos a metamorfose de Jesus, um humilde pregador judeu que, ao ser crucificado, transcendeu os limites da história para se tornar uma figura divina reverenciada nas antigas Grécia e Roma. Exploramos como esse simples homem, cujas palavras ecoaram nas sinagogas da Judeia, conquistou o coração e a mente de civilizações inteiras, transformando-se em um ícone que transcendeu culturas e fronteiras. E, por fim, no complexo universo do mundo antigo, as crenças sobre divindades e seres humanos eram frequentemente confirmadas em rituais e narrativas que, à primeira vista, pareciam contraditórias. Em alguns ciclos, essas crenças se entrecrocavam, criando um emaranhado de ideias que desafiavam a lógica e a razão. Assim, olhamos um terreno fértil de disputas e harmonias, onde o sagrado e o mundano revelam as nuances da espiritualidade e da identidade humana.

Referências

Documentação textual

- BÍBLIA. Português. *A Bíblia de Jerusalém*. São Paulo: Paulus, 2002.
- FILÓSTRATO. *Vida de Apolonio de Tiana*. Traducción, introducción y notas de Alberto Bernabé Pajares. Madrid: Gredos, 1992.
- LUCIANO. *Obras*. Traducción y notas por José Luis Navarro Gonzáles. Madrid: Gredos, 1988. v. II.
- TITO LÍVIO. *História de Roma: as origens de Roma e a realeza*. Minas: Heraclito, 2023. v. I.

Obras de apoio

- BOWMAN, A.; CAMERON, A.; GARNSEY, P. (ed.). *The Cambridge Ancient History*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005. v. XII.
- CARDOSO, C. F. *Sete olhares sobre a Antiguidade*. Brasília: Editora da UnB, 1994.
- CHEVITARESE, A. L. CORNELLI, G. (org.). *Judaísmo, cristianismo e helenismo: ensaios acerca das interações culturais no Mediterrâneo Antigo*. São Paulo: Annablume, 2007.
- COELHO, A. M. *O dualismo antropológico no discurso neopentecostal*. São Paulo: D3 Educacional, 2022.
- CORNELLI, G. *Sábios, filósofos, profetas ou magos? Equivocidade na recepção das figuras de θεῖοι ἄνδρες na literatura helenística: a magia incômoda de Apolônio de Tiana e Jesus de Nazaré*. Tese (Doutorado em Ciências da Religião) – Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Universidade Metodista de São Paulo, São Paulo, 2001.
- EHRMAN, B. D. *Como Jesus se tornou Deus*. São Paulo: LeYa, 2014a.
- EHRMAN, B. D. *Jesus existiu ou não?* New York: HarperCollins, 2014b.
- EHRMAN, B. D. *The New Testament: a historical introduction to the Early Christian writings*. Oxford: Oxford University Press, 2012.
- HORSLEY, R. A.; HANSON, J. S. *Bandidos, profetas e messias: movimentos populares no tempo de Jesus*. São Paulo: Paulus, 1995.
- JONES, C. Testimonia. In: PHILOSTRATUS. *Apollonius of Tyana*. Cambridge: Harvard University Press, 2006, p. 81-143.
- MACHADO, C. A. R. *Imperadores em construção: modelos imperiais na História Augusta*. *Phoînix*, p. 93-114, 2001.

- RUBENSTEIN, R. E. *Quando Jesus se tornou Deus: a luta épica sobre a divindade de Cristo nos últimos dias de Roma*. Rio de Janeiro: Fies, 2001.
- SCARDELA, D. *Movimentos messiânicos no tempo de Jesus: Jesus e outros profetas*. São Paulo: Paulus, 1998.
- YSSELT, D. V. S. V. Stradanus drawings for the "Life of Apollonius of Tyana". *Master Drawings*, v. 32, n. 4, p. 351-359, 1994.

A *basileía sagrada* de Justiniano (527-565): conceito, definições, problemas

La 'basileía' sacrée de Justinien (527-565): concept, définitions, problèmes

Ana Maria de Oliveira*

Resumo: A maior parte da historiografia sobre Bizâncio aponta que o modelo político utilizado no século VI por Justiniano foi uma autocracia. As definições conceituais do termo, contudo, se limitam a textos que, em suma, atribuem a sua origem ao título de *autokrátōr*, retirado dos protocolos oficiais da chancelaria e utilizado em referência a um poderio centralizador e ilimitado, como a sua administração teria sido segundo esta vertente. Estes apontamentos historiográficos, entretanto, apresentam divergências com os textos gregos dos panegíricos *Das construções* e *Descrição de Santa Sofia*, escritos por Procópio de Cesareia (490-562) e Paulo Silenciário (?-580), respectivamente, que utilizam a forma de tratamento *basileús*. Procuramos, com base nestes dois autores, oferecer como alternativa de explicação o conceito de *basileía sagrada*, ao considerarmos o seu emprego principalmente para explicitar um auxílio divino recebido por Justiniano para governar.

Abstract: La majorité de l'historiographie sur Byzance montre que le modèle politique utilisé au sixième siècle par Justinien l'a été une autocratie. Les définitions conceptuelles du terme, toutefois, se limitent à des textes qui, en résumé, attribuent son origine au titre de *autokrátōr*, qui a été retiré des protocoles officiels de la chancellerie et a été utilisé en référence à une puissance centralisatrice et illimitée, comme son administration aurait été selon cette courante interprétation. Ces observations historiographiques, cependant, présentent des divergences avec les textes grecs des panégyriques *Sur les monuments* et *Description de Sainte-Sophie*, écrits par Procope de Césarée (490-562) et Paul le Silencieux (?-580), respectivement, qui utilisent la forme de traitement *basileús*. En fonction de ces deux auteurs, on propose comme explication alternative le concept de *basileía sacrée*, si l'on considère son utilisation surtout pour expliciter une aide céleste reçue par Justinien pour gouverner.

Palavras-chave:

Justiniano;
autocracia;
basileía sagrada;
modelo político;
historiografia.

Keywords:

Justinien;
autocratie;
basileía sacrée;
modèle politique;
historiographie.

Recebido em: 04/03/2025
Aprovado em: 27/04/2025

* Doutoranda em História pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS).

Introdução

Justiniano, o Grande (527-565), governou durante trinta e oito anos o Império Romano do Oriente. Sua administração suscitou inúmeros debates na historiografia, desde discutir a política de guerras, principalmente com o Ocidente, perpassando a análise de sua estrutura social, até compreender detalhes, como o viés por trás das inúmeras construções levadas a cabo pelo governante (Evans, 2001; Cameron, 2005; Boy, 2013). As temáticas são inúmeras, afinal, foram quase quatro décadas no poder. Alguns historiadores, como, por exemplo, Steven (1977; 1978) e Celso Taveira (2002), apontaram ainda conceitos que visam a explicar o modelo político utilizado pelo imperador. O intuito seria nomear a natureza da forma de governo empregada neste extenso período. Para isso, valeram-se dos termos mais recorrentes, teocracia e autocracia.

No entanto, quando nos detemos nas definições destas nomenclaturas políticas, encontramos nos estudos clássicos análises breves, geralmente em poucas páginas ou, mesmo, em pequenos parágrafos, e, em trabalhos que discorrem desde Constantino I, no século IV, até Constantino XI, no século XV. As explicações, em linhas gerais, são modernas e giram em torno das formas de tratamento dadas à figura de Justiniano nas fontes da época. Isto é, o conceito mais difundido e aceito, o de autocracia, por exemplo, se trata de uma criação historiográfica posterior ao século VI e que, em suma, foi pensado para designar um governo organizado com a autoridade ou o poder para tomada de decisões centralizado no cargo imperial. A palavra se baseou no título de *autokrátōr*, presente nos protocolos oficiais de chancelaria do período.

Quando confrontamos com as versões gregas de nossas fontes, o Capítulo I do Livro I *Das construções*, e o poema *Descrição de Santa Sofia*, percebem-se, contudo, divergências. Os termos que dão origem aos conceitos de teocracia e autocracia não foram aplicados nestes documentos para se referir a Justiniano por seus autores, Procópio de Cesareia e Paulo Silenciário. A forma de tratamento central foi *basileús* para o imperador e, principalmente, *basileía* para se referir ao Império. Levantamos aqui uma discussão historiográfica, pois os panegíricos tampouco definiram estes termos, apesar de utilizá-los. Nossa hipótese é a de que a explicação não aconteceu por ser algo de domínio comum, parte da história da Nova Roma.

Compreendemos, no entanto, que, assim como acontecia com os documentos de chancelaria e, por conseguinte, com o título de *autokrátōr*, a escolha de denominações em nossos documentos também não ocorreu ao acaso. Nas narrativas panegiristas procopiana e paulina, havia uma indicação elaborada sobre a aliança político-religiosa da época e sobre um cargo ocupado por alguém que não tomava sozinho as decisões. O

imperador contava especialmente com o auxílio divino, mas não só: havia o trabalho das diversas instâncias administrativas, incluindo o seu *consistorium*, juntamente com literatos, historiadores, cronistas, dentre outros, que o ajudavam na árdua tarefa de governar e propagar os seus ideais. Entendemos que ele era o cérebro do governo à época, mas, sem os demais órgãos, não conseguia administrar de maneira efetiva.

Os limites interpretativos dos conceitos de *teocracia* e *autocracia*

Antes de adentrarmos na nossa definição do conceito aqui nominado como *basileia sagrada*, exporemos aquelas significações amplamente difundidas na historiografia. Os termos *teocracia* e *autocracia*, há pelo menos mais de meio século, são utilizados pelos historiadores em referências ao modelo político de Justiniano.

A começar por *teocracia* (no grego, *theokratía*), encontramos explicações pouco aprofundadas, mas o trabalho de Steven Runciman (1978) traz-nos um importante auxílio para a sua compreensão. Segundo o pesquisador, diante da ascensão do cristianismo, os governantes embasaram-se em administrações teocráticas, pois os cargos começaram a se voltar para esta crença. Com isso, a religião, aos poucos, teria sido imposta sobre as tradições romanas de organização social. É neste íterim que a abordagem do conceito encontra limitações. Isto ocorre porque ao se sobrepor às demais instâncias, os governantes passaram a tentar se encaixar em uma hierarquia sacerdotal e a almejar serem vistos como os vice-reis de Deus.

Embora o título fosse usado, nesta forma de governo o imperador se valeria dessa nomenclatura para tentar ser aceito pela comunidade cristã (no grego, *ekklēsia*), em troca de deixá-la ser responsável por pensar questões doutrinárias, às quais ele mesmo acabaria submetido. Logo, a autoridade ou o poder exercido pelo clero no governo acabaria sendo determinante sobre o soberano (Runciman, 1978, p. 26). O modelo político do tipo teocrático não chegou, por este motivo, a ser tão amplamente aceito como uma *autocracia*, por exemplo, no meio acadêmico, ainda que o circunda, pois o poder imperial, mesmo quando era questionado pela cristandade oriental, não se via afetado a ponto de não conseguir governar.

Se um patriarca entrasse em atrito com o imperador, o governante não seria deposto devido ao poder que detinha. Então, o que mais provavelmente poderia ocorrer era a retirada de um membro do clero, mesmo quando a construção da união entre ambas as instâncias ainda estava acontecendo. Ao observar o período de Justiniano, especificamente, os patriarcas constantinopolitanos não chegaram a ter tanta força, carisma, nem a serem tão conhecidos como no quarto século, a exemplo de João

Crisóstomo (398-404). Este indício aponta para uma acentuada submissão do clero ao governo entre os anos de 527 e 565.

Diante disso, Celso Taveira (2002) e Kelly Mamedes (2016; 2018; 2020) discutiram, em suas pesquisas sobre o modelo político, que, embora mais aceito no meio acadêmico, também é tomado de modo ainda pouco aprofundado, a autocracia. Conforme expusemos anteriormente, a elaboração da definição também considera a forma de tratamento com que a figura imperial se firmava. Assim, a autodenominação do governante por meio da palavra grega *autokrátōr* em documentos administrativos oficiais objetivaria demonstrar a autoridade e o poder para decisões centralizadas no cargo imperial.

A explicação, para Evans (2001, p. 58) e Mamedes (2018, p. 53), deve-se à própria historicidade do conceito de *autokrátōr*. Este, quando era utilizado na Grécia antiga, aplicava-se aos reis divinos com poder absoluto. Já no contexto tardo-antigo, convencionou o legado que permitia aos governantes conferirem dignidades, nomearem cônsules e burocratas, serem os juízes supremos e aplicarem a justiça em seu próprio nome. Caberia a eles até mesmo o comando do exército, ainda que isto ocorresse por meio do prefeito das milícias. Em outras palavras, o termo elaborado visava a designar o imperador como a única fonte de poder e de direito. Por isso, para os pesquisadores desta vertente historiográfica, ele teria governado com autoridade ilimitada.

Ainda que descreva um poderio absoluto, é possível observar, no estudo de Mamedes (2016, p. 03-04), um contraste de ideias, pois a historiadora assinalou limites para a definição de autocracia. Ao analisar os relatos de Procópio na obra *História das Guerras*, ela apontou como objeto de pesquisa as negociações das questões político-administrativas do governo de Justiniano. Segundo Mamedes (2016, p. 04; 2020, p. 59), apesar de ser um autocrata, ele necessitava utilizar das diversas instâncias administrativas para comandar o Império. Para isso, a pesquisadora explica que o imperador deveria ter estratégias como “o dar e receber, a persuasão, a negociação, a imposição”.

O trabalho de Otávio Pinto (2012, p. 43-44), ao analisar o período posterior à crise do III século, também se valeu do termo autocracia para se referir ao cargo imperial, embora já observasse o poder como dependente das demais esferas políticas. Desse modo, segundo esta leitura, apesar de o modelo político permitir um cargo de grandes poderes, teve, inúmeras vezes, ao longo da Antiguidade Tardia, que convencer outros, realizando arbitragens entre indivíduos que, embora subordinados, eram poderosos.

Entendemos que, se era necessário negociar, isto se devia ao modelo político adotado não ter um cargo imperial com poder supremo ou absoluto sobre outrem. Neste sentido é que o conceito de autocracia deve ser problematizado, pois o imperador da Nova Roma era um líder com o dever de articular as diferentes instâncias, mas que não

deveria ser – e nem era – superior a tudo e a todos o tempo todo, até mesmo porque esta situação se configuraria numa tirania (no grego, *tyrannís*), visto que ela é resultado de um desvio ou corrompimento governamental.

O termo tirano também era objeto de discussão desde a Grécia antiga e havia sido legado à Nova Roma. Quando nos voltamos para observar esta herança, encontramos autores gregos, tais como Aristóteles (384-322 a. C.), em *A ética a Nicômaco*, na busca científica e filosófica pelo método de governo mais adequado para ser exercido por um homem só. Neste ínterim, aconselhava a adoção da *basileía*, pois nela havia um mando com limites para não se tornar uma tirania:

Há três formas de constituição e igual número de desvios ou corrupções delas. As constituições são a *basileía*, a aristocracia [*aristokratía*] e, em terceiro, aquela baseada nos tipos de propriedades, que parece adequado descrever como timocrática [*timokratikén*], embora a maioria das pessoas estejam acostumadas a falar simplesmente em governo constitucional. A melhor destas constituições é a *basileía*, e a pior é a timocracia [*timokratía*]. A perversão da *basileía* é a tirania [*tyrannís*]. Ambas são monarquias [*monarkhíai*], mas há grande diferença entre elas: um *tirano* observa suas próprias vantagens, um *basileús* a de seus súditos. Pois um *basileús* não seria autossuficiente se ele não possuísse recursos independentes e habilidades melhores do que as dos seus subordinados; um governante a que nada falta, portanto, não observará os seus próprios interesses, mas, sim, os dos seus subordinados. Pois quem não possuir tais bens, não será um *basileús*. A tirania é o exato oposto a este respeito, pois o tirano busca o seu próprio bem. A inferioridade da tirania, dentre os desvios das constituições, é mais evidente que aquela da timocracia, assim como o oposto do melhor é o pior. Assim, a *basileía* torna-se tirania, pois tirania é uma forma perversa de monarquia e, por conseguinte, um *basileús* maldoso torna-se um *tirano* (Aristóteles, *Ethica nichomachea*, VIII, 10).¹

A partir do trecho supracitado, compreendemos que a definição moderna de autocracia para compreender o poder contido no cargo do imperador constantinopolitano aproxima-se da significação antiga de tirania, isto porque está atrelada a um poder absoluto e ilimitado. Um mando nestes moldes, sem restrições, abria espaço para um governante que estava acima dos demais, não por ser autossuficiente, mas por observar somente suas próprias vantagens e interesses.

¹ Tradução nossa em observância a versão grego-ingles do *Perseus* (Arist., *Eth. nic.*, 1160a.30-1160b11). Πολιτείας δ' ἐστὶν εἶδη τρία, ἴσαι δὲ καὶ παρεκβάσεις, οἷον φθοραὶ τούτων. εἰσὶ δ' αἱ μὲν πολιτεῖαι βασιλεία τε καὶ ἀριστοκρατία, τρίτη δὲ ἀπὸ τιμημάτων, ἣν τιμοκρατικὴν λέγειν οἰκεῖον φαίνεται, πολιτεῖαν δ' αὐτὴν εἰώθασιν οἱ πλείστοι καλεῖν. τούτων δὲ βελτίστη μὲν ἡ βασιλεία, χειρίστη δ' ἡ τιμοκρατία. παρέκβασις δὲ βασιλείας μὲν τυραννίς· ἅμφω γὰρ μοναρχίαι, διαφέρουσι δὲ πλείστον· ὁ μὲν γὰρ τύραννος τὸ αὐτῷ συμφέρον σκοπεῖ, ὁ δὲ βασιλεὺς τὸ τῶν ἀρχομένων. οὐ γὰρ ἐστὶ βασιλεὺς ὁ μὴ αὐτάρκης καὶ πᾶσι τοῖς ἀγαθοῖς ὑπερέχων· ὁ δὲ τοιοῦτος οὐδενὸς προσδεῖται· τὰ ὠφέλιμα οὖν αὐτῷ μὲν οὐκ ἂν σκοποῖ, τοῖς δ' ἀρχομένοις· ὁ γὰρ μὴ τοιοῦτος κληρωτὸς ἂν τις εἴη βασιλεὺς. ἡ δὲ τυραννίς ἐξ ἐναντίας ταύτης· τὸ γὰρ ἑαυτῷ ἀγαθὸν διώκει. καὶ φανερώτερον ἐπὶ ταύτης ὅτι χειρίστη· κάκιον δὲ τὸ ἐναντίον τῷ βελτίστῳ. μεταβαίνει δ' ἐκ βασιλείας εἰς τυραννίδα· φαυλότης γὰρ ἐστὶ μοναρχίας ἡ τυραννίς, ὁ δὲ μοχθηρὸς βασιλεὺς τύραννος γίνεται (Arist., *Eth. nic.*, VIII, 10).

Já a definição antiga de *basileús* legada pela Nova Roma procurava enfatizar o governante como alguém a quem nada lhe falta, tanto na posse de bens quanto em sua moral, alguém que não se corromperia a tirano e buscaria o melhor para os seus súditos, o que deveria estar no cerne de suas preocupações. Assim, o *basileús* não deveria estar no poder pensando em si, mas sim nos seus súditos (Pedroso, 2015, p. 78-81; Gallo, 2013, p. 83-84). Passemos, então, a compreender melhor esta conceituação, a qual foi empregada em nossas fontes.

Definições, delimitações e possibilidades do conceito de *basileía* sagrada

Desde os primeiros tempos da Grécia, o título de *basileús* e a fundamentação do conceito de *basileía* designaram um poder capaz de receber conselhos, além de ser embasado em um vínculo com o divino (Pedroso, 2015, p. 15-22; André, 2017, p. 164-165). Foi somente no século IV a.C., no entanto, que o termo ganhou notoriedade em meio aos filósofos. Isto se deveu ao abalo nas formas de governo vigentes – a aristocracia, a oligarquia e a democracia (Felisbino, 2017, p. 54-64; Vegetti, 2011, p. 187-190).

Neste sentido, a *basileía* apareceu, nos pensadores da época, como uma forma de resolver os problemas que resultaram no colapso da democracia. Destacamos aqui, especialmente, o pensamento de Aristóteles, pois levamos em consideração, sobretudo, a sua recepção no período tardio, visto que era estudado e revisitado por meio da Academia de Atenas.² Ademais, foi um autor que esteve diante da coexistência de diversos modelos políticos nas *póleis* gregas. Neste ínterim, ele consolidou a conceituação de *basileía* ao *asileus*-la como a mais adequada, conforme vimos anteriormente.

Aristóteles consagrou o *asileus* como um líder virtuoso, detentor de grandes qualidades morais, e afirmou que a *basileía* era a melhor *politeía*. Em outras palavras, para o filósofo, tratava-se da forma de governo (no grego, *arkhé*) mais apropriada dentre as constituições. Além disso, devemos ressaltar que a supremacia não era do portador do principal título à frente do governo – em contraposição a uma tirania, como demonstramos anteriormente, ou a uma autocracia, conforme nossa problematização –, mas sim da própria constituição.

² Assim, possivelmente, esteve associado à educação clássica recebida por nossos autores. Cf. discussões mais aprofundadas em Oliveira (2020, p. 22-39), subtópico 1.1 *A basileía de Aristóteles, Platão e Isócrates*.

Levar a cabo este modelo poderia explicar a decisão de Justiniano por uma política voltada para a fundação de cidades, pois a *politeía* era o sistema de organização da *pólis*. Isto justificaria ainda o *asileus* solicitar a própria escrita do panegírico *Das Construções* a Procópio, tendo esta como uma das suas principais temáticas. A obra, dividida atualmente em seis livros, com quase quatrocentas páginas, empregou o termo *pólis* 357 vezes ao longo de 307 passagens, conforme é possível observar na tabela abaixo:³

Tabela 1 - Análises sobre referências ao modelo político de Justiniano em *Das Construções*

Termo	Nº de incidências	Nº de passagens
<i>pólis</i>	357	307
<i>basileía</i>	64	64
<i>arkhé</i>	63	45
<i>politeía</i>	17	17
<i>ásty</i>	0	0

Fonte: todas as tabelas são elaborações nossas com base no *software diogénēs*.

Além de *pólis*, consideramos ainda, no quadro acima, os principais termos que fazem referência ao modelo político de Justiniano, segundo nossa pesquisa. A próxima tabela oferece um recorte do Capítulo I, do Livro I, que é nosso foco de análise:

Tabela 2 - Análises sobre referências ao modelo político de Justiniano no Capítulo I do Livro I *Das Construções*

Termo	Nº de incidências	Nº de passagens
<i>basileía</i>	7	7
<i>pólis</i>	4	4
<i>politeía</i>	4	4
<i>arkhé</i>	3	3
<i>ásty</i>	0	0

Os mesmos termos foram empregados na *Descrição de Santa Sofia*, com exceção de *politeía*. No entanto, vemos em seu lugar a designação *ásty*, uma referência a Atenas, descrita como a *pólis* por excelência:

³ Para elaboração das tabelas foram procurados os termos no *software diogénēs* em sua forma básica, assim como os encontramos nos dicionários – geralmente no presente e na primeira pessoa, mas utilizando uma ferramenta mais precisa, a busca morfológica. Assim, por meio dela, tivemos acesso a todas as declinações em que os termos se apresentavam nos textos, marcando a diferença em cada uma das designações usadas pelos nossos autores, já que utilizamos este procedimento tanto em Procópio de Cesareia, quanto em Paulo Silenciário. Então, apesar de aparecerem nas tabelas em suas formas básicas, os números fazem referências a todos os casos que constam nas fontes.

Tabela 3 - Análises sobre referências ao modelo político de Justiniano na *Descrição de Santa Sofia*

Termo	Nº de incidências	Nº de passagens
<i>pólis</i>	16	15
<i>ásty</i>	6	6
<i>basileía</i>	3	3
<i>arkhé</i>	2	2
<i>politeía</i>	0	0

Diante do exposto por nossas fontes, não desconsideramos o poder contido na função exercida pelo cargo imperial, o qual, enfatizamos, era de um *basileús*, mas compreendemos que seu funcionamento ocorria porque o governante não agia sozinho, pois contava com apoio em suas ações e, a isso, denominamos *basileía sagrada*. O poder supremo era exercido pela *politeía* e, neste contexto, associava-se à constituição, compreendida de maneira análoga e não desvincilhada do *corpus iuris civilis*, ou seja, das leis. Isto porque estava atrelada ainda à política romana do *mos maiorum*.

Há de se considerar que, além de ter uma herança grega, Bizâncio era a Nova Roma e nasceu alicerçada na antiga. Esta, por sua vez, vivenciou uma virada burocrática e viu acontecer, sobretudo após a crise do século III, uma série de alterações em ações práticas, nas bases simbólicas e materiais do governo. Com isso, passou a ter imperadores cada vez mais distanciados das funções militares, ao longo da Antiguidade Tardia e, neste ínterim, inseriu o *basileús* de maneira unida ao *princeps* por meio do *mos maiorum*. Para Taveira (2002, p. 59), esse foi o motivo que levou o termo a se generalizar na literatura cristã a partir do III século e se consolidar no VI século.

Ao mesmo tempo, outros termos existentes na Roma antiga para fazer menção a uma realeza, como *regnum* e *rex*, foram distanciados do cargo greco-romano, pois passavam a designar quem era o outro. Levantamos a possibilidade de ter sido por este motivo que Procópio os diferenciou no seu trabalho. Segundo Boy (2013, p. 131-132), na *História das Guerras*, há uma marcada distinção entre quem eram os romanos e quem eram os outros ao assinalar que Teodorico tomou posse no V século do título de *rex* (no grego, *rhéx*), conforme o costume. Esta atitude, por conseguinte, indicava um tipo de poder que se situava, nas palavras do autor, "numa posição hierárquica inferior ao do imperador (βασιλεύς [*basileús*]) romano. E Procópio fez questão de esclarecer que, embora tenha agido com as qualidades de um imperador, Teodorico não o era e sequer teria demonstrado pretensão de sê-lo" (Boy, 2013, p. 131-132).⁴

⁴ Intervenção entre colchetes nossa.

Essa distinção, feita até mesmo no século anterior ao nosso foco de análise, demonstra que o modelo político escolhido por Justiniano não era desconhecido em sua época e não foi ao acaso, mas era consolidado como um legado das culturas grega e romana. Com Gilvan Ventura da Silva (2015) podemos observar que, mesmo dois séculos antes, no governo de Constâncio II (337-361), filho e sucessor de Constantino, o Grande (272-337), firmou-se uma forma de governo do tipo *basileía sagrada*.

Consideramos, em diálogo com Silva (2015), que essa conceituação seguiu, no período tardo-antigo, sua historicidade em alianças político-religiosas, neste caso, voltada à cristandade. Taveira (2002, p. 59) já chamava a atenção para esta associação de termos ter sido feita até mesmo pela comunidade cristã, por intermédio da primeira carta de Paulo a Pedro, no Capítulo 2, Versículo 17, quando o apóstolo profere as seguintes palavras gregas "*pántas timésate, tèn adelphótêta agapâte, tòn theòn phobeîsthe, tòn basiléa timâte*", na tradução do próprio autor, "sede educados para com todos, amai os irmãos, temei a Deus e respeitai o imperador".

As narrativas procopiana e paulina seguiram esta abordagem e titularam Justiniano como *basileús*. Compreendemos que os autores procuraram um gênero textual panegírico porque, historicamente, este estilo tinha a função de auxiliar na consolidação das formas de governo por meio da propaganda política que acabava elaborando (Franchi, 2007, p. 101; Figueiredo, 2015, p. 170).

Outro ponto a se considerar é que ambos eram membros atuantes desta *basileía sagrada* como cortesãos. Isto se deve a eles possuírem não apenas cargos próximos ao imperador, mas cujo cerne da função estava em auxiliar. Procópio foi conselheiro e secretário particular do general do Império, Belisário (Treadgold, 2010, p. 179). Paulo era chefe dos silenciários imperiais, com o dever de assegurar a ordem e o silêncio do palácio, sobretudo em volta do espaço do *consistorium* quando o conselho do *basileús* estivesse reunido, havendo a possibilidade ainda dele ter sido um de seus próprios membros (Bell, 2009, p. 14).

Conforme o estudo de Mamedes (2018, p. 117), este trabalho paulino ocorria entre os altos dignitários da corte, os quais, uma vez reunidos, discutiam desde assuntos militares até religiosos e, quando na presença do imperador, apresentavam os resultados. Assim, a função exercida pelo poeta da corte era uma demonstração de um aspecto que corrobora nossa definição de *basileía sagrada*, isto é, a de assistência.

O conselho imperial era outra herança que Silva (2015 p. 61-67) destacou existir no modelo político do tipo *basileía sagrada* desde IV século. Runciman (1977, p. 67-68) o definiu como um pequeno conselho, uma espécie de subcomissão não-oficial do Senado. Além disso, ressaltou que, à época de Justiniano, foi este o grupo com o qual se discutiu

os rumos políticos da cidade na famosa reunião durante a Revolta de Nika, em 532, quando o discurso de Teodora (527-548), sua consorte, salvou o seu trono.

Há de se destacar que o objetivo de Procópio e Paulo não foi escrever documentos definidores de um modelo político, devido à sua natureza – eram louvores ao imperador –, mas os termos em referência a uma forma de governo e as titulações empregadas não foram escolhidas ao acaso. Cada designação foi resultado de um conjunto de ideias, convicções, princípios filosóficos, sociais e políticos que caracterizaram um grupo de autores do VI século. Este tipo de debate não era estranho à época, como fica claro a partir do texto de Agápito, *Conselho ao imperador*, e do texto *Diálogo na ciência política*, cuja autoria é anônima, apesar de poder ser atribuída a Pedro, o Patrício, um diplomata do sexto século não menos próximo ao imperador que nossos autores (Bell, 2009, p. 09-10).

Taveira (2002, p. 57) esclarece que os protocolos oficiais da chancelaria composta pelo *corpus iuris civilis* de Justiniano o tratavam no grego como *Autokrátōr Kaïsar Phl. Ioustinianós, Alamanikós, Gotthikós, Phrangikós, Germanikós, Antikós, Alanikós, Ouandalikós, Aphrikós, eusebēs, eutykhēs, èndoxos, nikētēs, tropaioûkhos, aeisébastos, Augoûstos*. Esta forma de tratamento resultava de uma tradução do latim, na qual ele aparecia como o *Imp. Caesar Fl. Justinianus, Alamanicus, Gotthicus, Francicus, Germanicus, Anticus, Alanicus, Vandalicus, Africanus, Pius, Felix, Inclytus, Victor ac Triumphator, semper Augustus*.

Na prosa e no poema que estudamos, a saber *Das construções* e *Descrição de Santa Sofia*, no entanto, o imperador foi denominado sobretudo como *Ioustinianós ho asileus*. Esta diferença na forma de tratamento ocorreu devido ao termo *autokrátōr* ter sido utilizado para designar uma expressão do poder absoluto e pessoal do imperador, enquanto, na prática, Justiniano exigia ser chamado de *asileus* e *despótēs*,⁵ assim como ele aparece em nossas fontes, conforme é possível verificar nos quadros seguintes, a começar por uma análise da obra *Das Construções*, de Procópio de Cesareia:

Tabela 4 - Análises de titulações em *Das Construções*

Termo	Nº de incidências	Nº de passagens
<i>basileús</i>	332	317
<i>autokrátōr</i>	12	12
<i>despótēs</i>	0	0
<i>theokr-</i>	0	0

⁵ Observamos que, em nossas fontes, este termo não foi empregado de modo pejorativo, mas somente para fazer referência a um mestre ou a um amo, como nos versos 3-4, 81-84 e 116-120 do poema *Descrição de Santa Sofia*.

Perpassando por uma análise pormenorizada do Capítulo I, do Livro I:

Tabela 5 - Análises de titulações no Capítulo I do Livro I *Das Construções*

Termo	Nº de incidências	Nº de passagens
<i>basileús</i>	20	20
<i>autokrátōr</i>	0	0
<i>despótēs</i>	0	0
<i>theokr-</i>	0	0

E em Paulo, visto que o poeta pareceu seguir a mesma linha de Procópio, pois Justiniano foi denominado *basileús* por 22 vezes ao longo de 22 passagens no decorrer do poema:

Tabela 6 - Análises de titulações na *Descrição de Sofia*

Termo	Nº de incidências	Nº de passagens
<i>basileús</i>	22	22
<i>skēptoûkhos</i>	13	13
<i>krátistos</i>	4	4
<i>despótēs</i>	3	3
<i>áristos</i>	2	2
<i>synergón</i>	2	2
<i>theókrantos</i>	1	1
<i>pankrátōr</i>	1	1
<i>autokrátōr</i>	0	0

Conforme é possível observar nas tabelas acima, em Procópio, ao longo de toda a obra *Das construções*, o termo que mais aparece atualmente em discussões historiográficas, *autokrátōr*, teve apenas 12 ocorrências. Em nenhuma delas o conceito foi usado para se referir a Justiniano, mas, sim, a imperadores de tempos anteriores que não foram nomeados ou para citar Anastácio (491-518), Trajano (98-117) e Teodósio (378-395).⁶ Em Paulo, há uma variedade de nomeações, mas *autokrátōr* não chegou a aparecer.

Despótēs, que não apareceu na prosa procopiana, foi utilizado três vezes no poema paulino. Isto pode se dever a uma escolha justificada pelo gênero narrativo e mesmo pela sua semântica. Em Procópio não foram encontradas ainda derivações substantivadas de uma possível junção dos radicais *theós* e *kratós* para intitulá-lo como teocrata. Nossas

⁶ Imperadores que não estão nomeados podem ser vistos nas passagens II, IV, 3; IV, V, 2; II, II, 21; III, I, 10; I, IV, 2; III I, 8. Por sua vez, Procópio denomina Anastácio de autocrata em III, V, 4 e, novamente, em V, VII, 10; Trajano em III, IV, 17; IV, VI, 6; IV, VI, 11; Teodósio em III, I, 12.

pesquisas neste ponto se deveram às raízes do termo *theokratía*. Em Paulo também não há variantes dessa palavra para denominá-lo como teocrata, apenas uma única adjetivação por meio de *theókrantos*.

Por sua vez, o termo *basileús* apareceu como central em ambos os autores, mas de modo ainda mais substancial em Procópio, sendo utilizado cerca de 332 vezes. Deste total, 20 ocorrências apareceram no Capítulo I, do Livro I. Portanto, foi a única forma de titular Justiniano nestas passagens por 19 vezes e, entre as linhas 12 e 16, o historiador titulou *basileús* o persa Ciro. Esse emprego do termo foi, contudo, para dizer que, apesar dos seus assim o denominarem, somente Justiniano merecia tal título:

Eles relataram que o melhor *basileús* conhecido pela tradição foi o Persa Ciro, o principal responsável pela fundação do Império da Pérsia pelo povo de sua raça. Mas se Ciro foi de fato tal homem, de quem a educação desde criança é descrita por Xenofonte, o Ateniese, eu não tenho como saber. Por isso é possível que a habilidade de descrição do escritor, assim como foi sua requintada eloquência, torne-se mero embelezamento dos fatos aos que hão de vir. Mas, no caso do *basileús* de nossa época, Justiniano (quem, eu penso, unicamente mereceria se chamar *basileús* por natureza, assim como por direito, [visto que] desde então, ele é, como Homero disse, "tão gentil como um pai"), se deveria interrogar sua *basileia* com cuidado e se veria a regra de Ciro como uma espécie de "brincadeira infantil". A prova disso está que o Império Romano, como eu tenho dito, tem transformado no dobro a sua área de poder, enquanto traiçoeiramente formam uma conspiração e planejam seu assassinato, estando ele, não apenas vivo até o presente momento e na posse de suas propriedades, como também foram provados os culpados com absoluta certeza, mas uma porção está ainda atualmente como general dos Romanos, e no título de *cônsul*, como têm sido nomeados (Procópio de Cesareia, *De aedificiis*, I, 1, 12-16).⁷

Podemos interpretar a passagem lida como uma observação conceitual do que se via na prática. Nesse sentido, a visão dos inimigos era questionável, pois Procópio iniciava essas linhas afirmando que, segundo os persas, Ciro foi o melhor dentre seus governantes [*áriston mèn dè basiléa gegonénai Kýron tòn Pérsēn phasín, hōn akoēi ísmen toîs te homogenésin aitiótaton tēs basiléias*]. No entanto, para o historiador, não era possível comprovar a veracidade das fontes que relataram essas informações, pois eram advindas de Xenofonte. Assim, em sua visão, Justiniano deveria ser o único a merecidamente

⁷ Todas as traduções são nossas. ἄριστον μὲν δὴ βασιλέα γεγονέναι Κύρον τὸν Πέρσῃ φασίν, ὧν ἀκοῇ ἴσμεν τοῖς τε ὁμογενέσιν αἰτιώτατον τῆς βασιλείας. εἰ δὲ τοιοῦτός τις ἦν ὁ Κύρος ἐκεῖνος οἷος δὴ ὑπὸ Ξενοφώντι τῷ Ἀθηναίῳ παιδεύεται, οὐκ ἔχω εἰδέναι. τάχα γὰρ που καὶ ἡ τοῦ γεγραφότος αὐτὰ δεξιότης κεκομψευμένη δυνάμει τοῦ λόγου ἐγκαλλώπισμα τῶν ἔργων γενέσθαι διαρκῶς ἴσχυσε. τοῦ δὲ καθ' ἡμᾶς βασιλέως Ἰουστινιανοῦ (ὃν δὴ καὶ φύσει βασιλέα καλῶν τις, οἶμαι, ὀρθῶς ἂν εἴποι, ἐπεὶ καὶ πατήρ ὡς ἡπιός ἐστι, καθ' Ὀμηρον) εἴ τις ἐς τὸ ἀκριβὲς τὴν βασιλείαν διασκοποῖτο, παιδιὰν τινα τὴν Κύρου ἀρχὴν οἰήσεται εἶναι. τεκμηριώσει δὲ τὸ τοιοῦτο ἢ μὲν πολιτεία πρὸς αὐτοῦ, ἢ περὶ μοι ἑναγχος εἴρηται, τῇ τε χώρᾳ καὶ τῇ ἄλλῃ δυνάμει πλεῖν ἢ διπλάσια γεγεννημένη, οἱ δὲ τὴν ἐπιβουλήν αὐτῷ σκαιωρησάμενοι μέχρι ἐς φόνον μὴ ὅτι βιοτεύοντες ἐς τότε τοῦ χρόνου καὶ τὰ σφέτερα αὐτῶν ἔχοντες, καί περ ἐξεληλεγμένοι διαφανῶς, ἀλλὰ καὶ στρατηγοῦντες Ῥωμαίων ἔτι καὶ ἐς τὸ τῶν ὑπάτων ἀναγεγραμμένοι τελοῦσιν ἀξίωμα (Procop., *Aed.*, I, 1, 12-16).

denominar-se imperador por natureza [*phýsei basiléa*] e por direito [*orthôs*]. Entendemos que *orthôs* foi aplicado por Procópio no sentido da justa herança ou do legado.

O debate instigado na narrativa entre persas e romanos tampouco ocorreu de maneira despropositada. Neste ponto, a narrativa procopiana pode seguir o mesmo viés dos documentos protocolares que empregam o termo *autokrátōr*: demonstrar o *basileús* romano como o governante de todos, em uma conotação de soberano universal, na linha constantiniana, augustana e alexandrina, visto que havia a necessidade dessa reafirmação no VI século, devido à disputa com os persas, pois, o maior rival citado no trecho lido também seguia um modelo de Império Universal.

Os imperadores persas, assim como os romanos, se balizavam em heranças tradicionais de seu povo, em um passado ancestral sedimentado principalmente em suas raízes iranianas e zoroastristas. Por este motivo, pelo menos desde o III século o Xá Sapor havia cunhado o termo universal Šāhānšāh Ērān *ud Anērān*, em outras palavras, *Rei dos Reis do Irã e do Não Irã*, conforme explica Otávio Pinto (2020, p. 10). Com este feito, caminhava para além de seu pai, o qual cunhou o termo de Šāhānšāh Ērān, isto é, *Rei dos Reis do Irã*.

Com os romanos, a função do *basileús* era articular politicamente a *basileía sagrada* como o primeiro dentre os homens, mas reconhecendo seus limites. Desta forma, entendemos que o título foi utilizado na prosa e na poesia para especificar um tipo de poder que, assim como *autokrátōr*, era uma herança tradicional greco-romana. Ao vincular o uso do conceito à linha aristotélica, consideramos que a *basileía* foi escolhida por se tratar do método de governo (*arkhé*)⁸ mais adequado, pois era a melhor *politeía*. Assim, era necessário estar à frente da administração um *basileús* ideal, que era o mais virtuoso, o grande líder e, por conseguinte, quem possuía, principalmente, o auxílio divino, além de contar com os homens mais preparados para lhe ajudar na tomada de decisões.

Podemos encontrar um auxílio ao imperador nestes moldes quando Procópio passou ao tema central deste primeiro capítulo do Livro I, que era relatar a reconstrução de Santa Sofia, a qual havia sido destruída durante a Revolta de Nika, em 532, e foi reinaugurada em 537:

Em qualquer avaliação do Imperador, ele desconsiderou todos os gastos, e rapidamente começou o trabalho de construção, iniciando por reunir artesãos de todo o mundo. E Antêmio de Trales, o mais erudito homem, perito no ofício que é conhecido pela arte de construir, não apenas para seus contemporâneos, mas também quando comparado com aqueles que viveram bem antes dele, ajudou o entusiasmo do Imperador, regulamentando devidamente a tarefa de vários artesãos e preparando os desenhos da futura construção; e associado com

⁸ Cf. discussões em Oliveira (2020, p. 20-58), detalhando a utilização de *arkhé* como um método de governo.

ele estava outro mestre-de-obras, de nome Isidoro, milesiano por nascimento, um homem que era inteligente e digno para assistir ao Imperador Justiniano. De fato este, também foi uma indicação de respeito, em que Deus auxiliou o imperador, em que ele já tinha fornecido os homens que seriam mais prestativos ao imperador nas tarefas que seriam levadas a público (Procop., *Aed.*, I, 1, 23-26).⁹

Ao narrar os preparativos para o momento de reerguer o templo, Procópio ressaltou que foi o auxílio recebido pelo *basileús*, tanto humano quanto divino, que resultou neste tão belo trabalho. Já para Paulo, que discorreu somente sobre o momento de reconstrução da cúpula desse mesmo templo entre 558 e 559, além do apoio de Deus no mundo celestial, Justiniano possuía ainda o auxílio da imperatriz [*basíldos*], a intercessora após a morte [*ékhein hypèr soû pròs theòn parrēsían*], e a colaboradora [*synergátin*] quando em vida:

(55) e quem não é inclinado para as regras do Imperador,
um homem gentil e bondoso,
que concede benefícios comedidamente a amigos e inimigos?
Isso é sua salvação. Isso, Mestre Poderoso,
faz a alma da imperatriz, ela que é abençoada,
em tudo excelente, amável e em tudo sábia,
(60) interceder junto a Deus em teu nome,
ela que foi sua piedosa colaboradora em vida.
Mas quando morreu,
ela concedeu aos seus assuntos solidária lealdade,
que você não tem esquecido
e de bom grado não negligencia (Paulo Silenciário, *Descriptio Sanctae Sophiae*, 55-65).¹⁰

Diante do exposto, é possível concluir que a escolha dos termos em ambos os autores para se referir ao imperador, assim como nos protocolos oficiais do *corpus iuris civilis*, não acontecia de maneira despreocupada. Conforme já foi possível demonstrar em outros momentos no decorrer do artigo, a escolha por colocar Justiniano no centro da narrativa, intitulando-o como *basileús*, era uma forma de demonstrar o modelo político em vigor que se observava.

⁹ ὁ μὲν οὖν βασιλεὺς ἀφροντιστήσας χρημάτων ἀπάντων ἐς τὴν οἰκοδομὴν σπουδῇ ἔτετο, καὶ τοὺς τεχνίτας ἐκ πάσης γῆς ἤγειρεν ἅπαντας. Ἀνθέμιος δὲ Τραλλιανὸς, ἐπὶ σοφίᾳ τῇ καλουμένῃ μηχανικῇ λογιώτατος, οὐ τῶν κατὰ αὐτὸν μόνον ἀπάντων, ἀλλὰ καὶ τῶν αὐτοῦ προγεγενημένων πολλῶ, τῇ βασιλείᾳ ὑπουργεῖ σπουδῇ, τοῖς τεκταινομένοις τὰ ἔργα ῥυθμίζων, τῶν τε γενησομένων προδιασκευάζων ἰνδάλματα, καὶ μηχανοποιὸς σὺν αὐτῷ ἕτερος, Ἰσίδωρος ὄνομα, Μιλήσιος γένος, ἔμφρων τε ἄλλως καὶ πρέπων Ἰουστινιανῶ ὑπουργεῖν βασιλεῖ. ἦν δὲ ἄρα καὶ τοῦτο τῆς τοῦ θεοῦ περὶ τὸν βασιλέα τιμῆς, προκαταστησαμένου τοὺς ἐς τὰ πραχθησόμενα χρησιμωτάτους αὐτῷ ἔσομένους (Procop., *Aed.*, I, 1, 23-26).

¹⁰ ὁ τὸν βασιλέα τοῦτον οὐ θέλων κρατεῖν, τὸν ἡμέρον, τὸν ἡδύν, ἐν τῷ μετρίῳ/εὐεργετοῦντα καὶ φίλους καὶ μὴ φίλους, / σώζει σε ταῦτα· ταῦτα τὴν ψυχὴν ποεῖ/ τῆς βασιλίδος, κράτιστε, τῆς εὐδαίμονος, / τῆς πανταρίστης, τῆς καλῆς καὶ πανσόφου, / ἔχειν ὑπὲρ σοῦ πρὸς θεὸν παρρησίαν, / ἦν ζῶσαν εἶχες εὐσεβῆ συνεργάτιν, / ἐπεὶ δὲ μετῆλθε, παρέσχε τοῖς ὑπηκόοις / ὄρκον βοηθόν, ὄρκον ἀρραγέστατον, / ὃν οὐ παρήλθες οὐδ' ἐκὼν παραδράμοις (Paulo Silenciário, *Descriptio Sanctae Sophiae*, 55-65).

Assim, Procópio e Paulo se valeram dos termos mais apropriados em seus trabalhos para se inserirem no projeto imperial do qual faziam parte. No entanto, apesar de todo rebuscamento na escolha de títulos, por meio de sua conceituação, revelam-se aspectos práticos importantes e singelos: o *basileús* podia e devia estar no cerne do governo, todavia sem o apoio popular da comunidade cristã, sem o apoio divino, sem o apoio da corte, literário, histórico e cultural, a manutenção de seu poder não acontecia.

Considerações finais

Diante do exposto, compreendemos ser necessário observar nossos autores como cortesãos inseridos no contexto político da *basileía sagrada* e que eram, por conseguinte, parte atuante dela. Neste sentido, compreendemos que o período era marcado por um movimento cultural específico, mas que não estava deslocado das demais discussões da Antiguidade Tardia, que acabava por caracterizar também a política imperial. Era ainda resultado da educação recebida por nossos panegiristas e demonstra a circulação pela corte de um conjunto de ideias, princípios filosóficos e sociais, além daqueles políticos, que assinalou o modo de escrever as narrativas aqui estudadas, sejam elas em prosa ou em poesia. Os próprios textos corroboram nossa argumentação, pois eram uma importante ferramenta de auxílio ao governante, na medida que ajudavam a propagar os seus ideais. Assim, nossas análises apontam para Procópio e Paulo inserindo em seus trabalhos referências a Justiniano como *basileús* e ao Império como *basileía* tanto pelas observações que faziam do poder imperial como também por escolhas conceituais, as quais eram embasadas em discussões político-religiosas próprias de seu tempo. O modelo político apresentado pelas narrativas procopiana e paulina admitia um governante que não tomava sozinho as decisões, mas não só: havia ainda discussões morais e filosóficas sobre o exercício do poder, além dos debates constitucionais, aos quais Justiniano concedeu especial atenção durante o seu governo e cujos resultados são vistos no *corpus iuris civilis*.

Já a ideia de uma teocracia era questionável, pois havia uma confirmação de relação direta de submissão entre o imperador e a instância do clero. Talvez por este motivo não chegou a ser empregado por nossos autores da maneira que se convencionou pensar na modernidade. No entanto, referenciar um *autokrátōr* ou uma autocracia também acabava se tornando inviável, pois o modelo político não resultava em uma tomada de decisões concentradas totalmente na figura imperial sem negociações ou o apoio das diversas instâncias para governar, incluindo o seu *consistorium* e a já mencionada propagação

de ideias por meio de variadas artes e artistas, abarcando cortesãos dedicados à política imperial.

Referências

Documentação textual

- ARISTOTÉLÊS. *Ēthica Nikomákheia – Nicomachean Ethics*. Edited by J. Bywater. Oxford: Clarendon Press, 1962.
- PAUL THE SILENTIARY. Description of Hagía Sophía. In: BELL, P. N. *Three political voices from the Age of Justinian*. Translated by P. N. Bell. Liverpool: Liverpool University Press, 2009, p. 189-213.
- PAYLOY SILENTIARIOU. *Ékphrasis toû naoû tês Agías Sophías – Descriptio Sanctae Sophiae; Descriptio ambonis*. Germany: Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana, 2011.
- PROKOPIOU KAISAREŌS. *Perì Ktismátōn – On Buildings*. Translated by H. B. Dewing and Glanville Downey. Cambridge: Harvard University Press, 1954.

Obras de apoio

- ANDRÉ, A. Experiências monárquicas no mundo grego: os casos micênico e homérico. *Romanitas*, n. 10, p. 155-169, 2017.
- BELL, P. N. *Three political voices from the Age of Justinian*. Liverpool: Liverpool University Press, 2009.
- BOY, R. V. *Procópio de Cesareia e as disputas entre romanos e bárbaros na Guerra Gótica: da "Queda de Roma" ao período de Justiniano*. Tese (Doutorado em História Social) – Programa de Pós-Graduação em História Social da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2013.
- CAMERON, A. *Procopius and the sixth century*. London: Routledge, 2005.
- EVANS, J. A. S. *The Age of Justinian: the circumstances of imperial power*. New York: Taylor & Francis e-Library, 2001.
- FELISBINO, L. *Isócrates e a legitimidade do poder de Felipe II da Macedônia no século IV a. C.: Basileús bárbaro ou hegemón grego?* Dissertação (Mestrado em História). Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2017.

- FIGUEIREDO, D. Inventivas e panegíricos na Antiguidade Tardia. *Romanitas*, n. 6, p. 166-171, 2015.
- FRANCHI, A. P. O discurso panegirístico e a legitimação do poder no século IV d. C. *Revista Vernáculo*, n. 19 e 20, p. 99-108, 2007.
- GALLO, R. F. A teoria das formas de governo na Antiguidade. *Rónai*, v. 1, n. 2, p. 79-93, 2013.
- MAMEDES, K. C. C. B. M. Na urdidura do palácio: a corte de Justiniano e as transformações das relações políticas no mundo tardo antigo. *Revista Ágora*, n. 30, p. 50-68, 2020.
- MAMEDES, K. C. C. B. M. *Guerras Secretas: conflitos e negociações na corte do imperador Justiniano*. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Mato Grosso, Cuiabá, 2018.
- MAMEDES, K. C. C. B. M. Conflitos e negociações na corte do imperador Justiniano. In: ENCONTRO REGIONAL DE HISTÓRIA DA ANPUH-RJ, 7, 2016. *Anais...* Rio de Janeiro: Associação Nacional de História, 2016.
- OLIVEIRA, A. M. *Louvada seja a sagrada basileia: uma análise do governo de Justiniano, o Grande (527 – 565) a partir dos panegíricos de Paulo Silenciário e Procópio de Cesareia*. Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2020.
- PEDROSO, R. R. *A divisão dos regimes políticos em Aristóteles*. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2015.
- PINTO, O. L. V. O escabelo púrpura: o cativo de Valeriano como paradigma da ascensão do Império Sassânida. *Revista História*, v. 39, p. 1-20, 2020.
- PINTO, O. L. V. *O mais belo ornamento de Roma: administração, ofícios e o projeto burocrático nas Variae de Cassiodoro (507-540 D.C.)*. Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2012.
- RUNCIMAN, S. *A civilização bizantina*. Rio de Janeiro: Zahar, 1977.
- RUNCIMAN, S. *A teocracia bizantina*. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.
- SILVA, G. V. *Reis, santos e feiticeiros: Constâncio II e os fundamentos místicos da basileia (337 – 361)*. Vitória: EDUFES, 2015.
- TAVEIRA, C. *O modelo político da autocracia bizantina: fundamentos ideológicos e significado histórico*. Tese (Doutorado em História Social) – Programa de Pós-Graduação em História Social da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2002.
- TREADGOLD, W. *The early Byzantine historians*. London: Palgrave Macmillan, 2010.

Resenhas
Reviews

Una reseña de *Guerra e schiavi in Grecia e a Roma: il modo di produzione bellico*

Uma resenha de 'Guerra e escravidão na Grécia e em Roma: o modo de produção bélico'

CANFORA, L. *Guerra e schiavi in Grecia e a Roma: il modo di produzione bellico*. Palermo: Sellerio Editore Palermo, 2023. 128 p.

María Candela Paz*

Recebido em: 08/10/2024
Aprovado em: 19/02/2025

El estudio historiográfico de la esclavitud en las sociedades antiguas ha generado numerosas aproximaciones teóricas a lo largo del tiempo. El materialismo histórico ha sido reconocido como una de las perspectivas más influyentes en el debate sobre la relación entre esclavitud y economía, lo que dio lugar al desarrollo de diversas dimensiones del modo de producción esclavista.

Luciano Canfora, profesor de filología clásica en la Universidad de Bari, dedicado al estudio de problemas relacionados a la historia antigua, la literatura griega y romana, así como también a problemas políticos del siglo XX, en su más reciente publicación en italiano de la editorial Sellerio, recupera la discusión de la relación entre esclavitud y sistema económico en la antigüedad. En esta propuesta, el filólogo reflexiona sobre el nexo entre guerra y esclavitud a partir del análisis de Atenas durante la Guerra del Peloponeso (460-446 a.C. y 431-404 a.C.) y la República Romana. Su escritura se posiciona frente a lo que el escritor italiano llama “las nuevas modas historiográficas” para sostener, como hipótesis principal, que la estructura fundamental de la sociedad antigua es el esclavismo. Por esta razón, su análisis se sitúa en la presentación del *modo de producción bélico*, es decir, la forma en la cual las economías imperialistas y esclavistas de Grecia y Roma se sostienen

* María Candela Paz es estudiante avanzada del Profesorado y la Licenciatura en Historia en la Facultad de Humanidades de la Universidad Nacional de Mar del Plata (UNMdP) y miembro del Centro Interdisciplinario de Estudios Europeos (CIEE). Se desempeñó como Ayudante de la materia Historia Universal General Antigua, como becaria de la Comisión Interuniversitaria Nacional (CIN) y actualmente es becaria de la UNMdP.

a partir del circuito *guerra - esclavitud - guerra*. El libro está compuesto por trece breves capítulos, de lectura simple. En los primeros siete, analiza la sociedad ateniense mientras que los restantes se centran en la República romana.

El libro comienza con la introducción de los conceptos estructurantes de su propuesta. El capítulo uno desarrolla la teoría de la sociedad esclavista como estructura fundamental de la sociedad antigua y como consecuencia inevitable de la guerra. Según detalla Canfora, el recurso al conflicto bélico fue utilizado para acceder a la esclavitud como producto. Para exponer el rol de la guerra en la sociedad antigua y presentar el concepto de *modo de producción bélico*, en el capítulo dos se centra en las fuentes de Heráclito y Teopompo (IV a.C.). El fragmento 53 de la obra de Heráclito es referenciado en profundidad por brindar una evidencia concreta de la guerra como fuente de aprovisionamiento de esclavos. Para Canfora resulta evidente que Heráclito, al relatar el contexto de la explosión de la revuelta jónica contra el predominio persa sobre las ciudades griegas, permite distinguir las primeras polaridades que confirman a la guerra como motor de la sociedad: dioses/hombres y esclavos/libres. La deducción del italiano es que la guerra deja el espacio adecuado para que se reafirme la libertad de los libres como vencedores sobre los esclavos y, por ende, el trabajo coactivo como parte esencial del funcionamiento material de la comunidad. Completando su argumentación, no deja de lado que existe una vía adicional de aprovisionamiento en el comercio, hecho reflejado entre los espartanos y los tessali narrados por Teopompo. Es en base a estas primeras referencias que asevera la posibilidad de comprender el funcionamiento de la economía antigua desde la perspectiva del modo de producción bélico, por estar aquella fundada en el trabajo esclavo.

En el capítulo tres y cuatro, el autor decide tratar el aspecto cuantitativo de la esclavitud en la antigüedad. Canfora sostiene que, si bien no existen fuentes que brinden una información precisa sobre los procedimientos de captura, es posible estimar que la guerra potenciaba el mercado de esclavos, tanto como efecto final o como una consecuencia derivada en la piratería, y que se trataba de un número elevado de personas víctimas de ese comercio. La fuente que refiere es la *Historia de la Guerra del Peloponeso* de Tucídides y cuatro casos puntuales comentados por el historiador: la venta de esclavos de las mujeres de Platea después del asedio de los espartanos, en el 427 a.C., la venta como esclavos de los niños y de las mujeres de Melo por parte de los atenienses, en el 416 a.C., la venta en masa como esclavos de los habitantes de Ĭcara, en el 415 a.C., y el decreto de Iperide para involucrar a 150.000 esclavos a las fuerzas militares atenienses. Para Canfora, el análisis de los hechos muestra que los esclavos no sólo eran numerosos,

sino que eran utilizados como un recurso para organizar una defensa extrema cuando peligraba la existencia propia de la ciudad, aunque eso significara otorgarles la libertad.

En el cuarto capítulo, Canfora continúa con el debate de las cifras de los esclavos y se sitúa en los primeros días de la Guerra de Decelia en el año 413 a.C. En el contexto de la crisis alimentaria, producto de la falta de abastecimiento de alimentos por el bloqueo terrestre de las vías de aprovisionamiento, se registró la fuga de 20.000 esclavos calificados en competencias militares desde el ática hacia las áreas controladas por los espartanos. Siguiendo a Tucídides, Canfora cita este hecho para graficar una situación que sucedía a gran escala, y que no es más que una muestra del instinto de supervivencia por parte de la población esclava. El razonamiento indicaba que, ante la falta de aprovisionamiento, los que serían sacrificados eran ellos. De esta forma, para Canfora la guerra brinda a los esclavos la posibilidad de escapar del enemigo, porque no existe interés en defender el régimen político de los amos. Es por eso que en el siguiente capítulo, "fugas y contramedidas internacionales", el autor aborda las medidas regionales en el mundo griego sobre la fuga de esclavos. Se apoya nuevamente en Tucídides, en el pacto espartano ateniense de tregua anual del 423-422 a.C., en el cual la asamblea ateniense incorpora una cláusula de voluntad recíproca de las partes a no alojar esclavos fugitivos provenientes del campo adversario y la ayuda solidaria en caso de rebelión. El acuerdo continuó hasta el 338 a.C., cuando Filipo de Macedonia le impone a las ciudades griegas el Tratado de Corinto, que los obliga a no practicar la liberación de esclavos con fines sediciosos.

El curso de la guerra contra los peloponesios no limitó sus impactos al mundo esclavo, sino que generó controversias en todos los sectores sociales. En el capítulo seis comenta la táctica de Pericles como causa de la crisis de su poder, dado que las incursiones estibas de los espartanos dañaban la agricultura, afectando mayoritariamente a los pequeños y medianos propietarios. Como lo reflejan Aristófanes y Tucídides, los ricos se habían dejado convencer por la estrategia de Pericles, pero en privado se quejaban por las consecuencias económicas de los hechos. De esta manera, al estar en riesgo sus propiedades, abogan por el fin del conflicto armado y un acuerdo con el enemigo, mientras que el pueblo era favorable a la política y a la estrategia de Pericles. Así mismo, las guerras externas podían generar una guerra civil porque los libres se enfrentaban en el plano de la organización política, en la gestión del derecho de la ciudadanía, y en permitir o prevenir el predominio de los no propietarios en los órganos de toma de decisiones y en las asambleas. Es un conflicto permanente entre los ricos y los pobres en donde se debate, también, las ideas respectivas de la oligarquía y de la democracia. Como contexto general de la esclavitud, es desarrollado en el capítulo siete y finaliza el recorrido por la situación de los esclavos en el mundo griego.

A partir del capítulo ocho explica la economía esclavista en Roma. En este apartado, se focaliza en describir a la economía romana como dinámica y hegemónica. De acuerdo con Canfora, su expansionismo permitió el abastecimiento constante de una "mercadería viviente" que era el sostén de la estructura económica romana. De esta manera, en el capítulo nueve el escritor pretende demostrar esta importancia a partir del caso de la campaña militar realizada por Trajano en la conquista de Dacia, en el 101 y el 107 d.C. La narración de Giovanni Lido, erudito de la época de Justiniano en el siglo VI, quien encuentra la fuente que narra en la deportación a Roma de 500.000 mil prisioneros como esclavos, es la muestra clara del funcionamiento del círculo *guerra - esclavitud - guerra*. Esto es porque la dirección de una guerra prolongada contra la población combativa y bien armada no respondía a un espíritu de conquista, sino a la intención de frenar el estancamiento y decadencia del Estado romano a partir de la revitalización de las fuentes más importantes de su sistema económico: oro y esclavos.

Una economía basada en la guerra para la obtención de esclavos, expuso a los romanos a otro conflicto creciente: el de las rebeliones. Apoyado en Posidonio de Apamea y de Ateneo, describe la época de la República como la de una acción coordinada de los esclavos en rebelión, que era resultado del propio ciclo *guerra - esclavitud - guerra* desarrollándose en las luchas internas del mundo de los líderes. En el capítulo diez toma el caso emblemático de la insurrección de Aristónico, entre el año 132-130 a.C., posteriormente a la sesión del reino de Pérgamo al Senado y al pueblo romano. Aristónico simuló ser un gobernante seléucida, descendiente de los atalides, legitimando su lugar para luchar contra el ejército romano por la independencia del reino de Pérgamo. El clima político conmovió a sus seguidores esclavos y rebeldes, en su mayoría sirios, proponiendo la posibilidad de fundar un orden social diferente bajo un credo ético-religioso definido como heliopolitanos.

En el capítulo once, desarrolla la oposición a la política expansionista romana desde el interior del Estado. Manifiesta que Roma lleva adelante guerras de agresión que despertaron el odio interno y externo de los actores políticos que se encontraban en oposición a Roma. Así lo justifica a partir de la narración realizada por Tácito sobre el discurso de Calcago quien, ante el enfrentamiento con los romanos, advierte de la ferocidad despiadada de sus soldados. Así mismo, el autor puntualiza que en la búsqueda de paz de los romanos, se esconde el temor a perder el poder de su Imperio y a volverse "esclavos" del vencedor. Es por esto que en el capítulo doce retoma a Lucrecio (siglo I a.C.) para abordar las alarmas que se despiertan en los círculos de intelectuales acerca de la ética imperialista romana. Condicionado Lucrecio por la realidad de la República y su riesgo de guerra civil, el autor advierte que este filósofo de Roma condena el instinto guerrero

imperial del Estado y presenta a la guerra como nacimiento de la propiedad privada abogando, en cambio, por un retorno a la *vita prior*. Esta mirada crítica y condenatoria a la vocación expansionista romana es también advertida por el exterior, como lo dilucida en el capítulo trece. De esta manera, el libro culmina con la mirada de los seléucidas sobre el imperialismo romano. Allí se reafirma que el Estado proyecta una imagen de pueblo militarmente poderoso que mostraba benevolencia hacia aquellos que se ponían bajo su protección, por lo que la necesidad de realizar un diagnóstico previo por parte de los judíos sobre cómo funciona la guerra romana contra el mundo para elegir la estrategia de relación, es lo que determina, para Canfora, la reducción de Siria a provincia romana.

En síntesis, el libro vuelve sobre el debate historiográfico del rol de la esclavitud y su vinculación con el sistema económico en la antigüedad e interpela la perspectiva historiográfica económica dominante desde el concepto de modo de producción bélico. El objetivo principal de Luciano Canfora es cambiar la perspectiva de estudio a partir de una reflexión teórica en base a fuentes literarias de Roma y Grecia para introducir esta categoría de análisis basada en la premisa de las cifras altas de la esclavitud y consistente en que el objetivo de la guerra no solo era la expansión territorial sino también la obtención de esclavos en un círculo de retroalimentación constante de *guerra - esclavitud - guerra*. Es por eso que el autor recorre las tensiones políticas que se producen entre distintos colectivos sociales internos y externos en el marco de los enfrentamientos bélicos de Roma y Atenas, dando a entender, de forma indirecta, que la representación cuantitativa de los no-libres era considerable para los Estados, sea por su peligro de rebelión o por su importancia en la guerra. En definitiva, el estudio es una interesante aproximación a nuevas fuentes y lecturas sobre el esclavismo y presenta una introducción a un concepto que el autor, probablemente, continuará desarrollando en detalle en futuras publicaciones.

Referencias

CANFORA, L. *Guerra e schiavi in Grecia e a Roma: il modo di produzione bellico*. Palermo: Sellerio Editore Palermo, 2023.

Hibridismo cultural e ritos funerários no Egito greco-romano

Cultural hybridity and mortuary rites in the Greco-Roman Egypt

LOBIANCO, L. E. *Funerais miscigenados: egípcios gregos romanos*.
Curitiba: Appris, 2024.

Jéssica Ladeira Santana*

Recebido em: 07/03/2025
Aprovado em: 28/04/2025

A obra *Funerais miscigenados: egípcios gregos romanos*, de autoria de Luís Eduardo Lobianco (2024),¹ investiga a presença da miscigenação cultural no Egito romano por meio de imagens mortuárias provenientes do Delta ou do Vale do Nilo. O objetivo do livro é verificar o grau de miscigenação entre as tradições egípcia, grega e romana. Para isso, Lobianco (2024, p. 14) selecionou e analisou dezoito iconografias funerárias, sendo: “[...] a) quatro sarcófagos com os retratos dos mortos; b) quatro máscaras mortuárias; c) duas mortalhas; d) sete estelas funerárias; e) um alto-relevo de uma catacumba de Alexandria”. A partir desse *corpus*, o autor busca comprovar se houve uma miscigenação entre as culturas já mencionadas durante o Egito romano.

Na introdução, Lobianco (2024) expõe o tema, objeto e as fontes. Além disso, identifica autores que discutiram as iconografias funerárias sem, no entanto, exibi-las aos leitores, a exemplo de Bernard Legras (2011). Há aqueles que apresentam as imagens mortuárias, mas não explicam o método usado, como Susan Walker e Morris Bierbrier (1997), Jean-Yves Empereur (1998), Judith Corbelli (2006), Christina Riggs (2008), Aubert *et al* (2008) e Fanny Firon (2020). Diante desse cenário, Lobianco (2024) propõe, em sua obra, combinar a apresentação das imagens funerárias com quadros de leitura e análise.

* Mestra em História pelo Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Espírito Santo (PPGHIS/Ufes), sob orientação do Prof. Dr. Belchior Monteiro Lima Neto. Graduada em História pela mesma instituição. Membro do Laboratório de Estudos sobre o Império Romano (Leir/ES).

¹ Luís Eduardo Lobianco é professor do Instituto de Ciências Humanas e Sociais da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro. É doutor, mestre e graduado em História pela Universidade Federal Fluminense (UFF).

A obra resenhada é dividida em oito capítulos. No primeiro, intitulado “A cultura do Egito Romano: romanização, helenismo, egípcianização, hibridismo cultural e multiculturalismo”, o foco recai sobre os conceitos fundamentais da pesquisa. Lobianco (2024, p. 21) compreende a romanização como um caminho de mão dupla, no qual a cultura romana era levada às províncias, ao mesmo tempo que as culturas dos territórios dominados chegavam a Roma. Ele emprega o termo helenização conforme Legras (2011), que o entende como o “comportar-se como grego” ou “adotar os costumes gregos”. Já a egípcianização é percebida como a preservação da cultura faraônica dentro e fora do Egito, durante os períodos ptolomaico e romano (Lobianco, 2024, p. 22). Além disso, o autor utiliza o aporte teórico de Peter Burke (2006) para compreender o contato intercultural por meio do conceito de empréstimo cultural. Assim, Lobianco (2024) busca entender o multiculturalismo no Egito romano, onde houve uma intensa interação entre as tradições egípcia, grega e romana, o que é exibido nas iconografias funerárias.

No capítulo seguinte, “O poder e a sociedade do Egito romano: etnias e identidades”, o autor discute a estrutura política e social do Egito romano, destacando as principais etnias desse contexto: a egípcia, a grega, a romana e a judaica. A administração foi definida por Augusto, o que conferiu ao Egito um *status* singular. O posto mais alto, logo abaixo do *princeps*, era o de prefeito, reservado aos membros da ordem equestre, e os demais cargos de alto escalão eram destinados a cidadãos romanos. No que tange à sociedade, estava dividida em grupos. No topo, encontravam-se os cidadãos romanos, moradores de Alexandria, Ptolemaida, Naucratis e Antinoópolis. Os gregos, que viviam nas quatro *póleis*, possuíam vantagens fiscais, ao contrário daqueles que habitavam a *chora*, onde os benefícios eram menores. Os egípcios, referidos na obra resenhada como indígenas (locais), eram os descendentes diretos da população faraônica. Ademais, o autor ressalta a importância do Fayum, onde foi encontrada grande parte das imagens funerárias. A sua população era composta por 30% de gregos, sendo este um espaço com forte herança da Hélade.

Do contexto histórico, Lobianco (2024) parte para mais três conceitos: etnicidade, etnia e identidade. Com base em Riggs (2008, p. 18-23), explica que, para os romanos, todos os moradores do Egito que não fossem cidadãos romanos ou das quatro *póleis* eram egípcios. Sobre etnia, Lobianco (2024, p. 37) destaca que os romanos classificaram a maior parte da população do Vale do Nilo como egípcios, diferentemente dos Ptolomeus, que criaram uma dicotomia entre gregos e egípcios baseada no idioma e na ancestralidade. Quanto à identidade, seguindo Gilberto Velho (1994, p. 97-101), concebe dois níveis distintos: um é de origem do sujeito, fixado acima de tudo na etnia; e o segundo, ligado à

história de cada um. Lobianco (2024, p. 46) conclui que as imagens funerárias demonstram ambas as identidades.

No terceiro capítulo, "Os sarcófagos com o retrato do morto, iniciam-se as análises das fontes, a saber: a *Múmia de uma criança com o retrato sobre linho*; a *Múmia de estuque pintada de Artemídore com um retrato em encáustica sobre madeira, acrescido de uma folha de ouro*; o *Retrato de uma jovem em encáustica sobre madeira*; o *Caixão de múmia antropomórfica pintada*. No que concerne à *Múmia de uma criança* (40-55), proveniente de Hawara, o autor acredita pertencer a um menino romano que adotou a tradição egípcia. Já *Artemídore* (100-120), oriundo de Hawara, era um egípcio que desejou mudar de posição social, pois possuía o nome grego e foi sepultado com um retrato romanizado, em simultâneo, mantendo vários elementos da cultura local para o ritual mortuário. O *retrato de uma jovem* (130-140), provavelmente de Antinoópolis, foi identificado sendo de uma helenista devido à saudação em grego. Em relação ao *Caixão de múmia* (50 a.C.-50), originário de Akhmin, por conter barba e bigode, característica romana da época, foi considerado um morto romano, porém egipcianizado pelo seu sarcófago ter influências egípcias. Assim, foram identificados dois romanos, um egípcio e uma grega, com apenas um caso de miscigenação cultural evidente.

No quarto capítulo, "As máscaras mortuárias", Lobianco (2024) analisa máscaras funerárias provenientes de Hawara, no Fayum, sendo a *Máscara dourada de caixa de um jovem chamado Mareis*, com a idade de vinte e um anos; a *Máscara dourada de Titos Flavios Demetrios*; a *Máscara em caixa pintada e dourada de uma mulher chamada Aphrodite, filha de Didas*, na idade de vinte anos, e o *Retrato de uma mulher em caixa pintada e dourada*. A *Máscara dourada de Mareis* (20-40) foi identificada como pertencente a um morto egípcio que resistiu às influências helenas e romanas, mantendo as tradições faraônicas. A segunda, de *Titos Flavios Demetrios* (80-120), o autor supõe — a partir da *tria nomina* — ser de um defunto nascido grego, tornado escravo e, depois de um tempo, já liberto, portador do *status* de cidadão romano. Lobianco (2024, p. 71-73) entende esta máscara como completamente egípcia e sem traços de romanização. Apesar disso, acredita que esta iconografia funerária é uma miscigenação cultural, em que um indivíduo de origem grega adquiriu a cidadania romana e escolheu elementos da tradição egípcia para a máscara funerária. A terceira, de *Aphrodite* (50-70), é considerada grega pelo seu nome, mas em sua máscara apresenta um estilo romanizado e elementos faraônicos, consistindo assim em um caso de miscigenação cultural. A quarta, *Retrato de uma mulher* (40-60), é reconhecida pelo autor como uma morta romana, que poderia ser casada com um alto funcionário romano ou um militar de destaque no Egito, devido às vestimentas e joias. Assim,

Lobianco (2024, p. 80) pressupõe que não há dúvidas de que este artefato seja uma miscigenação cultural, mas sem traços gregos. Em suma, o autor identificou as três identidades compondo estas máscaras de mortos, sendo inquestionável que três apresentam uma miscigenação cultural.

No quinto capítulo, "As mortalhas", são feitas as análises do *Retrato de uma mulher sobre uma mortalha de linho* e do *Retrato de um rapaz com Osíris à esquerda e Anúbis à direita sobre uma mortalha de linho*. O primeiro, *Retrato de uma mulher* (170-200), é de proveniência desconhecida, mas talvez seja de Antinoópolis, e foi considerado pertencente a uma morta romana e abastada, devido à indumentária e às joias utilizadas em sua representação. Lobianco (2024, p. 84) afirma que a defunta romana adotou a tradição faraônica para sua passagem para o Além, evidenciando assim uma miscigenação cultural. Do mesmo modo, o *Retrato de um rapaz* (140-180), provavelmente de Saqqara, foi identificado como romano – por meio dos detalhes da vestimenta –, que adotou elementos egípcios, mediante a tradição funerária, e foi representado em um ambiente grego. Portanto, é uma iconografia que contém a miscigenação entre as três culturas. Deste modo, as duas mortalhas demonstram a adoção da crença egípcia por romanos e representam casos de miscigenação cultural.

Após isso, no sexto capítulo, "As estelas funerárias", Lobianco (2024) se debruça em examinar três destas, provenientes de Abidos, sendo a *Estela funerária inscrita de calcário de Petemin*, a *Estela funerária inscrita de Ploutogenes* e a *Estela funerária de calcário com inscrições em hieróglifos e cenas mostrando o morto conduzido por Anúbis na direção de Osíris*. A primeira, de Petemin (160-240), contém quinze elementos egípcios, incluindo o nome do falecido ligado ao deus Min. Por meio disso, foi identificado como egípcio. No entanto, a inscrição presente é no idioma grego. Lobianco (2024, p. 93) constatou isso como um detalhe para a ascensão ao *status* social que o falecido buscou alcançar. Na segunda, de Ploutogenes (séc. I ao III), há a presença de nome e idioma gregos do morto, dos seus pais e de seu irmão, por isso o autor acredita se tratar de um grego. Além disso, nesta estela há uma cena egípcia, mas sem nenhum atributo romano. Diante disso, é uma imagem funerária de um grego com elementos egípcios, portanto uma miscigenação cultural. A terceira, *Morto conduzido por Anúbis na direção de Osíris* (90-150), é identificada como um romano com influências egípcias, pois apresenta inscrições em hieróglifo e na iconografia explicam partes da psicostasia.² Além disso, como em todas as estelas, há passagens da psicostasia, e seu final é dedicado a isso. Lobianco (2024, p. 102) traz o

² A psicostasia se refere ao julgamento do falecido no pós-morte. Anúbis leva o defunto à sala das Duas Verdades para a pesagem do coração *ib* com a pluma de Maât e define o destino do morto (Lobianco, 2024, p. 100).

exemplo de *Hunefer* (c. 1280 a.C.) para elucidar como é uma psicostasia completa, pois as estelas investigadas do Egito romano só apresentam partes.

Na sequência, o sétimo capítulo, "Outras estelas funerárias", como o próprio título demonstra, aborda mais quatro estelas, sendo a *Estela Funerária de C. Julius Valerius*; a *Estela funerária de calcário inscrita de Trufon – Tryphon com um jovem rezando cercado por chacais*, a *Estela funerária de Faniaj – Phantias* e a *Estela funerária de Apollwnioj – Apollonios*. A primeira, de *C. Julius Valerius* (225-250), de Alexandria, pertence a uma criança cidadã romana, devido à *tria nomina*. Ela possui outros elementos romanos, como também egípcios, e a influência grega está presente só no alto do túmulo. Já *Tryphon* (55-70) é de origem desconhecida, e ali foi identificada uma miscigenação devido à presença de atributos gregos (inscrição e vestimenta), romanos (os cabelos) e egípcios (divindades como Anúbis, Upuat e Osíris). No tocante à etnia, Lobianco (2024, p. 110) afirma que ele seria um grego por causa da origem de seu nome. Na terceira, de *Phantias* (séc. I-III), oriunda de Kom Abu Bilou, também é averiguada uma miscigenação entre as culturas helena e egípcia, pois há elementos de ambas as tradições. Além disso, ele também é considerado grego devido à origem do nome. Por último, em *Apollonios* (séc. I), provavelmente de Abydos, não são reconhecidos traços de romanização, e Lobianco (2024, p. 116) acredita que isso se deva por ser de proveniência de uma região distante de Alexandria. Este defunto foi representado com cabelos, vestimentas e deuses egípcios. Contudo, devido a seu nome ser de origem grega, é considerado pertencente a esta etnia, pelo autor. As quatro estelas são provenientes de diferentes regiões do Egito romano e contêm atributos de pelo menos duas culturas, demonstrando assim a miscigenação cultural existente neste período.

No oitavo capítulo, "Altos relevos das catacumbas de Kom El-Shugafa (Alexandria)", Lobianco investiga as seguintes iconografias: *Anúbis embalsamador* e *Anúbis como legionário romano*. O autor salienta que todos os proprietários destes túmulos eram romanos. A de *Anúbis embalsamador* (séc. I-II), apesar da indumentária romana, é considerada totalmente egípcia e sem miscigenação cultural. Já em *Anúbis como legionário romano* (séc. I-II), constata-se a presença da romanização, pois o deus funerário está vestido conforme um legionário romano. Assim, verificou-se uma miscigenação e um empréstimo cultural, por conterem elementos da tradição romana em um deus egípcio. Portanto, temos aqui duas imagens que compartilham o local, a etnia do morto, a divindade representada e a indumentária romana. Contudo, Lobianco acredita que a miscigenação cultural esteja presente apenas na de *Anúbis como legionário romano*.

Após a análise, o autor conclui que houve uma miscigenação cultural no Egito romano, resultado do encontro das tradições egípcia, grega e romana. Questiona a

razão de gregos e romanos adotarem rituais funerários faraônicos e, citando Dunand (1997, p. 152), explica que, neste período, os que habitavam o vale do Nilo adotaram a crença funerária, preservada da tradição faraônica. Quanto à utilização das culturas grega e romana pelos egípcios, Lobianco (2024, p. 126) acredita ser essa uma estratégia de ascensão social, pois ser identificado como grego ou romano era essencial para se obter *status* elevado.

Concluimos esta resenha considerando que a obra desempenha um papel significativo na historiografia da arte funerária do Egito romano, suprimindo os estudos que analisam diversos artefatos em conjunto. Além disso, o livro se destaca como uma contribuição valiosa sobre o tema em língua portuguesa, somando-se a trabalhos como os de Marcia Vasques (2005), Maura Petruski (2023) e Jéssica Santana (2024). Assim, convidamos o leitor interessado na arte e nos rituais funerários a explorar as páginas de *Funerais miscigenados: egípcios gregos romanos*.

Referências

Documentação arqueológica

WALKER, S.; BIERBRIER, M. *Ancient faces: mummy portraits from Roman Egypt*. Londres: British Museum, 1997.

Bibliografia instrumental

BURKE, P. *Hibridismo cultural*. São Leopoldo: Unisinos, 2006.

VELHO, G. *Projeto e metamorfose*. Rio de Janeiro: Zahar, 1994.

Obras de apoio

AUBERT, M. F. et al. *Portraits funéraires de l'Égypte romaine: cartonnages, linceuls et bois*. Paris: Kéops, 2008.

CORBELLI, J. L. *The art of death in Graeco-Roman Egypt*. Buckinghamshire: Shire Publications, 2006.

DUNAND, F. *Le matériel funéraire, in Égypte romaine: l'autre Égypte*. Marseille, 1997.

EMPEREUR, J. Y. *Alexandria rediscovered*. Londres: British Museum Press, 1998.

FIRON, F. *La mort en Égypte romaine: de l'encadrement par le pouvoir romain à la gestion personnelle (de 30 av. J. –C. au début du IV siècle apr. J. –C.)*. Milano: Silvana, 2020.

- LEGRAS, B. *L’Egypte grecque et romaine*. Paris: Armand Colin, 2011.
- LOBIANCO, L. E. *Funerais miscigenados: egípcios gregos romanos*. Curitiba: Appris, 2024.
- PETRUSKI, M. R. Ritos funerários egípcios e as máscaras do Fayum: das profundezas da terra para a vida eterna. *Romanitas*, n. 22, p. 275-285, 2023.
- RIGGS, C. *The beautiful burial in Roman Egypt: art, identity, and funerary religion*. Oxford: Oxford University Press, 2008.
- SANTANA, J. L. Os retratos funerários do Egito romano: a contribuição da cultura material para o estudo da História Antiga. In: SPINASSÉ, A. D. *et al.* (org.). *Anais da XV Semana de História*. Serra: Identidade, 2024, p. 147-163. v. 1.
- VASQUES, M. S. *Crenças funerárias e identidade cultural no Egito romano: máscaras de múmia*. Tese (Doutorado em Arqueologia) – Programa de Pós-Graduação em Arqueologia da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005. v. I.

Filóstrato: novas abordagens

Philostratus: new approaches

SILVA, M. A. O.; IPIRANGA JÚNIOR, P. (org.). *Filóstrato: novas abordagens*. Teresina: EDUFPI, 2022.

Letícia Aga Pereira Passos*

Recebido em: 07/03/2025

Aprovado em: 28/04/2025

É do conhecimento de grande parte dos pesquisadores sobre o tema que a palavra sofista – originada do substantivo grego *sophia*, traduzida como “sabedoria” ou “aprendizado” – é, geralmente, entendida como “aquele que exerce sabedoria ou aprendizado” (Taylor; Mi-kyoung, 2020). Em uma reflexão simples, foi durante o século V a.C. que o termo foi aplicado especificamente a um novo tipo de intelectuais, educadores e profissionais que viajavam pelo mundo grego oferecendo instrução sobre variados assuntos, com ênfase na retórica e relacionado à conduta bem-sucedida da vida (Taylor; Mi-kyoung, 2020). Apesar disso, sofística, filosofia e retórica no mundo antigo apresentam um cenário investigativo complexo na busca por compreender quem foram esses indivíduos.

A coletânea, organizada por Maria Aparecida de Oliveira Silva e Pedro Ipiranga Júnior, oferece uma contribuição essencial para o estudo do tema, com foco específico no Império Romano. A exemplo desta obra, podemos observar claramente como tais filósofos tinham um papel de destaque na dinâmica e política romanas. Muitos autores destacam a atuação dos sofistas imperiais que, muitas vezes, tinham o papel de prestígio na corte, apresentando-se como conselheiros reais e intelectuais (Bowersock, 1969; Whitmarsh, 2005; Anderson, 2009). Essa relação estreita com a corte romana pode ser exemplificada por *Filóstrato*, considerado o precursor da Segunda Sofística¹ e foco principal da obra organizada por Silva e Ipiranga Júnior.

* Doutoranda em Arqueologia no Museu de Arqueologia e Etnologia (MAE) da Universidade de São Paulo (USP). Mestre em História na Faculdade de Ciências Humanas e Sociais (FCHS) da Universidade Júlio de Mesquita Filho (UNESP).

¹ Expressão cunhada por Filóstrato na obra *Vida dos sofistas* (*Vitae Sophistarum*, I, 481). Para uma discussão aprofundada, indicamos a leitura do capítulo três desta obra resenhada, *Os sofistas de Filóstrato de Lemnos: realidade social ou topoi*

Ambos os pesquisadores possuem referências no meio acadêmico, reconhecidos por suas inúmeras publicações e traduções que contribuem significativamente para a área, possibilitando organizar um conjunto de textos com o objetivo de demonstrar as novas abordagens e estudos referentes a Filóstrato. Concordamos com as palavras do prefácio, escritas por Jacyntho Lins Brandão, que caracteriza a obra como uma abordagem rizomática (originada de *rizoma*, plantas vivazes capazes de emitir raízes e ramos folíferos e floríferos), ou seja, uma abordagem múltipla e interconectada, em simultaneidades horizontais, que explora diferentes facetas de Filóstrato, sem se prender a uma estrutura linear rígida. Propomos, desta forma, apresentar a obra aos leitores interessados, destacando os aspectos gerais da estrutura e explorando suas contribuições para a área, além de pontuar eventuais críticas.

Além da introdução, a coletânea está dividida em três partes principais, intituladas (I) *Filóstrato: aspectos históricos e biográficos*; (II) *Escrita, retórica e éfrase*; e, por fim, (III) *Apolônio: da personagem à figura histórica*, totalizando nove capítulos. A linha de pensamento que permeia as divisões da obra busca analisar com profundidade a posição e importância de Filóstrato na complexa relação entre a cultura grega (processo denominado como *paideia*) e o Império Romano.

Isto é feito por meio de diferentes abordagens: percepção do contexto e da trajetória do sofista; estudo sobre os temas e as singularidades dos seus escritos; análise da composição textual, de gênero e de técnica narrativa; além da recepção da Segunda Sofística. Essa organização demonstra um esforço interdisciplinar, envolvendo Literatura, Filosofia, História e Retórica.

A introdução da filóloga Francesca Mestre é acurada ao indagar sobre uma das principais questões envolvendo a figura intelectual de Filóstrato: a busca por entender as propostas dos sofistas e suas decisões como detentores de um conhecimento, destacando um modelo cultural na sociedade do Império. Tal modelo é imbuído de uma tradição do passado grego e, ao mesmo tempo, confrontada com novas influências e desafios ideológicos. Mestre explora como Filóstrato articula essa dualidade, além de ressaltar a importância da *paideia* como um instrumento de legitimação cultural e política, destacando como o conhecimento constitui uma ferramenta de poder.

Ao apresentar um dos principais escritos de Filóstrato, *Vida de Apolônio de Tiana*, Mestre reflete sobre os principais temas que permeiam a obra, destacando a singularidade que a obra assume dentro do *corpus* filostrateano. A introdução de Mestre segue uma estrutura coerente e oferece uma análise detalhada sobre a relevância de Filóstrato e sua

obra. No entanto, em alguns momentos, a densidade teórica pode tornar a introdução desafiadora para aqueles menos familiarizados com o contexto da Segunda Sofística.

O primeiro capítulo da Parte I, da historiadora Semíramis Corsi, apresenta-nos a contextualização da trajetória de Lúcio Flávio Filóstrato. Ademais, esclarece sobre um debate recorrente nos estudos relativos à identidade e autoria das obras, discorrendo detalhadamente sobre a tradição textual e as diferentes gerações de Filóstratos. Dessa forma, o capítulo não apenas complementa a introdução ao fornecer um panorama mais concreto sobre a figura do autor, mas também amplia novas reflexões acerca da multiplicidade de sua produção e do impacto de seu legado.

O capítulo dois, escrito pela organizadora da coletânea e especialista em retórica antiga, Maria Aparecida de Oliveira Silva, procura analisar a estrutura narrativa da obra biográfica que Filóstrato escreveu sobre Apolônio, uma figura mítica que atraía multidões, da cidade grega de Tiana, na Capadócia, e que viveu por volta do século I a.C. A autora busca evidenciar a interseção entre literatura e poder por meio da análise das estratégias retóricas e filosóficas empregadas por Filóstrato, uma vez que seu objetivo era “recontar a história de vida de Apolônio para desconstruir a imagem de mago que foi edificada em torno dele, e ao mesmo tempo para construir sua imagem de sábio, de filósofo” (Silva, 2022, p. 66). Com uma análise detalhista, Silva utiliza passagens da obra a fim de demonstrar como elementos do mito, da tragédia, da história e do divino nos levam a compreender a intencionalidade da biografia como uma alusão à filosofia grega e ao seu legado no contexto romano.

No próximo capítulo, o tema é aprofundado por meio da análise de outro escrito de destaque de Filóstrato: *Vida dos Sofistas*. O historiador José Petrúcio de Farias Júnior indaga acerca das circunstâncias político-culturais que motivaram Filóstrato a elaborar um conjunto de memórias que enaltecem os sofistas, apresentando-os como figuras dignas de reconhecimento. A análise de sua obra e da categoria profissional de Filóstrato mostra como ele procurou reabilitar a imagem dos sofistas, desfazendo concepções negativas associadas ao termo e reforçando o papel destes como “autoridades” do passado helênico. A leitura do capítulo, ao detalhar o tom elogioso de Filóstrato, a estrutura narrativa e os elementos recorrentes em suas descrições, contribui para uma compreensão mais aprofundada da Segunda Sofística e suas características. Além disso, oferece um panorama útil sobre os esforços da historiografia contemporânea em refletir sobre esse movimento intelectual.

A Parte II tem como objetivo apresentar outras obras de Filóstrato, como *Eikones* (analisada no capítulo 4), *Heroico* (analisada no capítulo 5) e *As Cartas de Amor* (analisada no capítulo 6), concentrando-se na análise dos elementos da escrita, da retórica e da

écfrase – técnica com o uso de descrição de imagens (Silva, 2022, p. 66). A análise de *Eikones (Imagens)*, no capítulo quatro, pelos especialistas em Letras Clássicas, Pedro Zanetta Brener e Paulo Martins, busca compreender a posição dessa obra dentro do movimento sofístico, destacando a importância da écfrase *paratática*, que compõe textos independentes de uma narrativa principal por meio da descrição visual.² Neste capítulo, os autores demonstram interesse pela forma como Filóstrato consolida sua obra com o uso de passagens homéricas e como as pinturas descritas na obra compõem visualmente a cultura letrada grega.

Os autores possuem qualificações sólidas para abordar o tema: Brener realizou mestrado em Letras Clássicas, no qual analisou e traduziu, do grego para o português, os dois livros da obra *Imagens*, de Filóstrato, ao passo que Martins é professor de Letras Clássicas e Vernáculos na Universidade de São Paulo. A motivação dos autores surge da relevância de *Eikones* para o estudo da écfrase, da tradição retórica e da arte pictórica, oferecendo um panorama que conecta história, mitologia, filosofia e cultura visual. O capítulo cumpre sua proposta em refletir sobre a posição de *Eikones* na Segunda Sofística e de seu uso em contextos posteriores, a exemplo de pintores do Renascimento como Leonardo da Vinci e Leon Battista Alberti.

Já o capítulo cinco, de Ivana Selene Chialva, conta com um estudo sobre a obra *Heroico*, investigando acerca da transmissão do conhecimento por meio da oralidade e da escrita na Antiguidade. *Heroico* é um escrito de Filóstrato que apresenta um longo diálogo entre um vinicultor e um viajante, no qual são discutidos temas sobre heróis, sobretudo relacionados à Guerra de Tróia. A autora, doutora em Literatura Clássica, qualifica-se plenamente para abordar essa problemática, trazendo uma perspectiva filológica e crítica à questão. A relevância do capítulo se dá pela abordagem da relação entre oralidade e escrita durante o período imperial romano, uma vez que, apesar da disseminação da escrita, a oralidade ainda desempenhava um papel central, especialmente nas performances retóricas. O argumento é estruturado de forma consistente e persuasiva, incorporando fontes e exemplos que reforçam a tese central. A autora analisa mitos do ciclo troiano para demonstrar como Filóstrato reforça a autoridade dos sofistas, destacando especialmente a figura de Palamedes como um símbolo da disputa entre oralidade e escrita na construção da verdade histórica. O texto se destaca por ser detalhista, com o uso de exemplos que facilitam a compreensão das problemáticas abordadas.

² Diferentemente da écfrase hipotática, que aparece dentro de uma história maior (como a descrição do escudo de Aquiles na *Ilíada*), a écfrase paratática compõe um texto completo por si só, dedicado inteiramente à descrição de uma cena, pintura, escultura ou qualquer objeto visual (Brener; Martins, 2022).

O próximo capítulo, de Rafael K. Gallé Cejudo, atualmente professor de filologia grega na Universidade de Cádiz, na Espanha, analisa a obra *As Cartas de Amor* (uma coleção de epístolas curtas) de Filóstrato, procurando estabelecer relações entre o caráter didático e técnico da escrita do sofista com o estilo de epístola poética. As cartas abordam temas como o amor idealizado, a paixão e o desejo contados por meio de figuras mitológicas, mas que também exploram os limites entre ficção e realidade. O objetivo do capítulo é investigar como essas cartas, apesar de serem escritas em prosa, possuem características poéticas e dialogam com a tradição literária helenística, aproximando-se do que Cejudo nomeia de prosa artística. A estrutura argumentativa de Cejudo é coesa, fundamentando-se na análise textual e na contextualização histórica, além de exemplos específicos das cartas de Filóstrato para demonstrar a relação entre epistolografia e estilo poético. Embora alguns termos técnicos em grego possam exigir maior familiaridade por parte do leitor, o capítulo se destaca por sua relevância na disciplina, ao evidenciar o papel da retórica sofística na literatura epistolar e o tratamento do amor na Antiguidade.

Por fim, a terceira e última parte do livro aborda temas relacionados à figura de Apolônio, já discutida em alguns capítulos anteriores, focando, porém, em sua historicidade. Os capítulos exploram a relação desta personagem, abordando temas diversos, como a influência das fábulas esópicas na obra de Filóstrato, os possíveis diálogos com a filosofia pitagórica e, por fim, o impacto da filosofia grega na arte pós-bizantina na Grécia.

O capítulo sete, de Pedro Ipiranga Júnior, especialista em Literatura Clássica, investiga a relação entre Esopo, Platão, Dion de Prusa e Filóstrato, evidenciando como a fábula esópica foi incorporada e usada, não apenas como instrumento retórico, mas também como um mecanismo de reflexão crítica sobre o discurso filosófico. Além disso, Ipiranga Júnior cumpre com o objetivo de demonstrar como diferentes escritores se apropriaram da tradição esópica para construir autoridade e reforçar ensinamentos morais e conselhos, especialmente no caso de Filóstrato.

A abordagem metodológica é bem estruturada, organizando a argumentação de maneira que cada seção contribua para demonstrar a importância da fábula esópica na construção da prosa antiga. Embora o capítulo pudesse trazer um aprofundamento maior sobre o contexto histórico dos filósofos citados para leitores menos especializados (sobre Dion de Prusa e Esopo, por exemplo), isso não compromete sua proposta central. O autor constrói uma argumentação clara ao evidenciar como a fábula, mesmo sendo tradicionalmente considerada um gênero secundário, desempenhou um papel fundamental na estruturação do discurso filosófico e retórico.

O capítulo oito, da professora Maria Fátima da Silva, é uma contribuição revigorante por analisar a construção da imagem de Apolônio de Tiana como um sábio viajante,

destacando como os relatos de suas jornadas a cidades como Éfeso e Esmirna foram fundamentais para a consolidação da narrativa da autoridade filosófica e espiritual de Filóstrato. Além disso, o capítulo analisa como a biografia de Apolônio dialoga com outras tradições filosóficas e religiosas da época, incluindo a filosofia pitagórica e o ideal do sábio místico. A abordagem lança um olhar diferenciado, centralizando nos elementos da sociedade e cidadania, vinculando o discurso filosófico a um elemento religioso, profético e atrelado à apologia de valores culturais gregos.

O capítulo apresenta unidade e coerência, com referências diretas ao texto de Filóstrato e aos estudos modernos sobre a tradição dos sábios itinerantes. A análise de episódios específicos, como suas interações com sacerdotes e sua capacidade profética, fortalece o argumento de que, na narrativa filostratiana, as viagens de Apolônio não são meros deslocamentos físicos, mas sim etapas de aprendizado e transformação, uma vez que ele passa de um buscador do conhecimento a uma fonte de sabedoria, adquirindo reconhecimento e seguidores em diferentes comunidades. A abordagem interdisciplinar corrobora a ideia de que a biografia de Apolônio é uma narrativa construída para reforçar autoridade e desenvolver um título de mestre (Silva, 2022, p. 215).

O último capítulo, em língua inglesa, foi escrito por Katerina Kontopanagou e Elias KoulaKiotis, ambos da Universidade de Ioannina, na Grécia. Os autores abordam temas que envolvem Arte Bizantina e História do Cristianismo Ortodoxo, oferecendo uma reflexão instigante da recepção da tradição filosófica grega na Idade Média. Por meio de uma análise da iconografia do Mosteiro de São Nicolau de Filantropeno, em Ioannina, o capítulo problematiza a presença de figuras filosóficas pagãs em um espaço religioso cristão, investigando como e por que esses pensadores foram representados no contexto da tradição ortodoxa. O objetivo é demonstrar que tais representações serviram para conectar a herança clássica à identidade cristã grega, especialmente sob o domínio otomano. Com a apresentação detalhada das imagens do mosteiro, Kontopanagou e KoulaKiotis percebem que houve uma resignificação dessas figuras, mostrando como a arte funcionou como ferramenta de resistência cultural e continuidade intelectual.

Em resumo, *Filóstrato, Novas Abordagens* cumpre com excelência seu propósito ao apresentar novas perspectivas sobre retórica e filosofia na Antiguidade. O esforço interdisciplinar da obra, refletido pela diversidade de autores que compõem os capítulos, demonstram a complexidade da obra de Filóstrato por diferentes ângulos. Apesar do tradicional destaque da biografia de Apolônio de Tiana, a obra dá espaço para outros escritos importantes de Filóstrato, como *Eikones*, *Heroico* e *As cartas de amor*.

Algumas passagens podem ser mais complexas para leitores que não são especialistas em Literatura Clássica, especialmente as abordagens centradas na

análise textual e de narrativa presentes em grande parte dos capítulos. Porém, além de ser indispensável para aqueles que tenham interesse no tema, desde iniciantes até pesquisadores experientes, uma publicação composta por acadêmicos majoritariamente brasileiros auxilia na disseminação e ampliação dos estudos e pesquisas no país. A possibilidade de explorar mais perspectivas metodológicas, seja em áreas como História da Arte ou até mesmo na Arqueologia Histórica, podem sinalizar para um futuro segundo volume da obra, enriquecendo ainda mais a compreensão sobre o vasto e complexo *corpus* filostratiano.

Referências

Documentação textual

FILÓSTRATO. *Vidas de los sofistas*. Introducción, traducción y notas de María Concepción Giner Soria. Madrid: Gredos, 1999.

Obras de referência

TAYLOR, C. C. W.; MI-KYOUNG, L. The sophists. In: ZALTA, E. N. (ed.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Palo Alto: Stanford University, 2020.

Obras de apoio

ANDERSON, G. *The Second Sophistic: a cultural phenomenon in the Roman Empire*. London: Routledge, 2009.

BRENER, P. Z.; MARTINS, P. A posição dos 'Eikones' na Segunda Sofística. In: SILVA, M. A. O.; IPIRANGA JÚNIOR, P. (org.). *Filóstrato: novas abordagens*. Teresina: EDUFPI, 2022, p. 114-126.

BOWERSOCK, G. W. *Greek sophists in the Roman Empire*. Oxford: Clarendon Press, 1969.

SILVA, M. A. O. Estrutura narrativa da biografia de Apolônio de Tiana. In: SILVA, M. A. O.; IPIRANGA JÚNIOR, P. (org.). *Filóstrato: novas abordagens*. Teresina: EDUFPI, 2022, p. 64-85.

SILVA, M. A. O.; IPIRANGA JÚNIOR, P. (org.). *Filóstrato: novas abordagens*. Teresina: EDUFPI, 2022.

SILVA, M. F. Apolônio de Tiana: paradigma de um sábio viajante. In: SILVA, M. A. O.; IPIRANGA JÚNIOR, P. (org.). *Filóstrato: novas abordagens*. Teresina: EDUFPI, 2022, p. 213-226.

WHITMARSH, T. *The second sophistic*. Oxford: Oxford University Press, 2005.