

## A adivinhação no mundo helenizado do segundo século

JACYNTHO LINS BRANDÃO

Departamento de Letras Clássicas

Faculdade de Letras

Universidade Federal de Minas Gerais

---

**RESUMO:** Este artigo tem como objetivo analisar as relações entre adivinhação e pensamento científico na época dos Antoninos, questionando se a evolução das instituições encontra eco no papel e na função das práticas divinatórias no segundo século. Ressalto os seguintes pontos: 1. a antiguidade das práticas divinatórias na Grécia, o que põe em questão a tese de uma "invasão oriental" a partir da época helenística; 2. as relações entre a importância de textos escritos que transmitem uma sabedoria muito antiga e o culto da tradição na época da Segunda Sofística; 3. as relações da adivinhação com os "homens santos", dotados de grande erudição e de virtudes extraordinárias; 4. as relações entre adivinhação e ciência no contexto do debate religioso do segundo século.

**PALAVRAS-CHAVE:** Grécia helenística, história da religião, religião e ciência, adivinhação, astrologia, profecia.

---

*[...] compreenderam a vida dos homens ser tiranizada por estes dois portentos: esperança e medo[...] para ambos pois, para o que teme e para o que espera, viam que os prognósticos eram muito necessários e muito desejados — e por isso Delfos antigamente enriqueceu-se e tornou-se famoso, bem como Delos, Claros e Branquidas, por causa dos sobreditos tiranos daqueles homens que sempre freqüentam os santuários, têm necessidade de conhecer de antemão o futuro e, por isso, sacrificam hecatombes e oferecem barras de ouro.*

*(Luciano, Alexandre ou o falso profeta, 8).*

Ainda não está distante a época em que se acreditava que o mundo grego constituísse um monumento à razão, idéia bastante difundida, tanto entre especialistas quanto entre leigos, no estilo da observação do jovem visitante do Museu Britânico com a qual Dodds abre seu então inovador estudo sobre *Os gregos e o irracional* (1951)<sup>1</sup>. Em benefi-

cio desse pressuposto sacrificava-se a consideração cuidadosa de aspectos particularmente ricos da experiência grega, cujo vigor pode ser comprovado durante toda a antiguidade: o imaginário e a vivência relativos a diferentes experiências da religião ou, se quisermos, do “irracional”. O mito da “racionalidade” grega — em termos de uma cultura dominada pelos ditames da razão — não se justifica a partir dos dados fornecidos pelas fontes de que dispomos, mas antes pelos interesses que moveram as diversas leituras dessas fontes nos tempos modernos. Se é verdade que “a história é uma musa”, como declara P. Veyne (1972, p. 14), isto é, que a história se constitui a partir das eleições do historiador que destaca diferenças num fundo de uniformidade, o que se constata, desde o renascimento, é que essa eleição tem visado a realçar sobretudo aspectos ligados ao “iluminismo” grego, capazes de justificar perspectivas e práticas da filosofia, da política e da ciência moderna. Ainda está por fazer-se uma história da leitura — ou da “recepção” — dos gregos pelo Ocidente moderno, a partir da qual se poderá construir um quadro orgânico das tendências de transpor pontos de vista que são nossos para o imaginário antigo ou de instrumentalizar nosso conhecimento da antiguidade na defesa de nossos próprios interesses.

Admitir que os gregos antigos conviveram com o “irracional” em todas as etapas de sua história — na linha do demonstrado por Dodds — e, mais ainda, que se interessaram pelos problemas levantados pelo pensamento e pela prática religiosa é de suma importância para enquadrar o tema de que se ocupa este estudo. O pensamento religioso na Grécia foi efetivamente capaz de responder aos desafios impostos pelo pensamento “racional”, processo que preferiria entender antes como o contraponto entre uma visão de mundo de tendência leiga e uma visão de mundo de tendência religiosa que como uma oposição entre pensamento “primitivo”, “supersticioso” ou como se queira denominá-lo e pensamento “científico” ou “filosófico” ou “racional”. Não se pode mesmo afirmar que a tendência à laicização, registrada desde Homero, destrua ou mesmo vise a destruir o imaginário religioso, que venha a substituí-lo em termos cronológicos e que se instaure, em algum momento da história, uma era da “razão”. Baste lembrar que a criação por excelência da razão grega, a filosofia, nunca desconhecerá sumariamente o “irracional”. Trata-se antes de um embate entre formas de pensamento que acusa ataques e contra-ataques dos dois lados, mais no nível da interpretação dos dados que o imaginário fornece que em termos de sua substituição por dados<sup>2</sup>. Assim, todas as correntes filosóficas gregas comportam uma teologia<sup>3</sup>, naturalmente não concebida em termos dogmáticos, mas enquanto debate com o pensamento religioso tradicional. Não pretendo negar que se trate de duas formas antagônicas de ver o mundo, mas antes entender esse antagonismo no sentido grego do termo — isto é, um constante debate, diálogo, contraponto, no contexto de uma cultura que cultua e cultiva práticas e valores agonísticos.

Na esfera desse debate é que gostaria de enquadrar a presente abordagem da adivinhação no mundo helenístico da idade imperial, concentrando-me especialmente na era dos Antoninos, isto é, no século segundo de nossa era, sem pretender acrescentar dados novos, mas apenas tentando esboçar uma visão de conjunto de um corpo de fenômenos rico e

diversificado, na passagem para essa era que, desde Marrou, se convencionou tratar de antiguidade tardia. Atenho-me, no que concerne à documentação, às fontes literárias gregas, ou seja, ao *corpus* de textos escritos em grego relativos a concepções e a práticas divinatórias, sem esquecer que a circulação desses textos não se restringia à parte oriental do Império, no contexto da cultura “literária” bilíngüe comum (Havelock, 1981, p. 82) que abarca o Mediterrâneo, a partir dos contatos entre Grécia e Roma, desde os últimos séculos anteriores a Cristo. Ainda que escritos em grego — e não em latim — os documentos que utilizo destinam-se a recebedores de todo o orbe, têm uma intenção ecumênica, no sentido da *oikouméne* idealizada no processo de helenização iniciado com Alexandre<sup>4</sup>. Na acepção abrangente dessa cultura comum é que utilizo com liberdade o termo “helenismo”<sup>5</sup>, distinguindo, do ponto de vista da produção dos textos, o helenismo em língua grega (e deixando de lado o “helenismo” em língua latina), mas tendo consciência de que, da perspectiva da recepção, não há limites entre as partes oriental e ocidental do Império.

Esse enquadramento histórico é absolutamente necessário para resguardar-nos da incorrência em lugares comuns como a “decadência” das instituições clássicas e a “invasão” de cultos orientais no contexto grego. No universo do mundo helenizado não tem sentido falar em invasão. A cultura helenística se forma justamente a partir do contato e do intercâmbio entre um fundo grego — que sempre manterá sua identidade enquanto grego — e outras tradições das culturas do Mediterrâneo antigo. Sobretudo na esfera do pensamento religioso, em que pesem algumas poucas diversidades regionais localizadas<sup>6</sup>, podemos falar de um fenômeno supra-nacional<sup>7</sup>, admitindo, com Brown (1983, p. 31), que o contato com as fontes descarta a tentação de interpretar seus movimentos “em termos de difusão dramática de idéias novas a partir de *loci* definidos”, o que de resto já admitia Festugière (1944) com relação ao hermetismo, sem contudo tirar todas as conseqüências desse fato. Movimentos de ampla difusão como o orfismo, o dionisismo, o hermetismo e o próprio cristianismo, além dos cultos de Ísis, Serápis, Adônis e da Grande Mãe (Gernet e Boulanger, 1969, p. 271 seq.; Gigon, 1970, p. 133 seq.), provam-no bem. Com efeito, não se trata, nesses casos, de religiões nacionais, restritas a etnias isoladas, mas de movimentos ecumênicos, intencionalmente abertos e voltados para o conjunto dos povos, os quais vêm a ser modelo geral de religião no Mediterrâneo helenístico, em que um exemplo como o do judaísmo constitui evidente exceção<sup>8</sup>.

É inegável que o pensamento religioso helenístico recebeu muito de outras tradições, sobretudo do Oriente. Mas essas mesmas tradições só se tornam ecumênicas a partir da leitura que delas fazem os gregos — ou, com mais propriedade, depois que se tornam propriamente helenísticas<sup>9</sup>. Helenizar, num primeiro nível, significa exatamente falar em grego: no caso da religião, supõe traduzir em grego uma sabedoria bárbara (Festugière, 1944, p. 52). Tradução não se deve entender aqui como mera transposição de uma língua para outra, embora esse fato tenha destacada importância, pois a versão para o grego é que garante a difusão dos textos na *oikouméne*. A tradução, neste caso, inclui ainda o esforço de leitura, de interpretação e de reflexão a propósito das sabedorias bárbaras, como bem demonstra Festugière (1944, p. 76) com relação ao hermetismo, o que

se pode ainda comprovar através da mera leitura da obra de Filon de Alexandria, no que concerne ao judaísmo, ou no exemplo contundente das cartas de São Paulo (Gernet e Boulanger, 1960, p. 353; Bultmann, 1966, p. 176 seq.; Wifstrand, 1967) e dos textos dos apologistas cristãos do segundo século (Brandão, 1988).

Práticas divinatórias e proféticas faziam parte do universo religioso grego desde as eras mais remotas. A documentação arqueológica prova a antiguidade e a pujança de inúmeros santuários oraculares, postos sob a proteção de divindades do escalão de Zeus e Apolo<sup>10</sup>. A documentação textual, por seu lado, atesta, desde a idade homérica, a enorme difusão de práticas de adivinhação, bastando recordar figuras como Calcas e Tirésias, adivinhos por “profissão” que dominam uma técnica oracular sem estarem ligados a um local de culto determinado. O alto *status* de que gozavam, derivado do prestígio e da honra que lhes outorgava o contato íntimo com o sobrenatural, pode ser constatado na forma como Calcas se comporta na assembléia dos reais aqueus, na *Ilíada* (I, 74-100), recebendo a proteção incondicional de Aquiles contra Agamêmnon, ou no modo como Tirésias se opõe a Édipo na peça de Sófocles (*Édipo Rei*, 300-462). Em fins da época clássica, Platão registra como “mendigos e adivinhos vão às portas dos ricos tentar persuadi-los de que têm o poder, outorgado pelos deuses”, de encantamentos, curas e magias, com base no conhecimento acumulado em textos atribuídos a Orfeu e a Museu (*República*, 364b-365a), o que atesta a sobrevivência e a difusão dos processos de adivinhação, fato confirmado na descrição que Teofrasto (*Caracteres*, 16) faz do supersticioso, o qual, “quando vê um sonho, se dirige aos intérpretes de sonhos (*oneirokritás*), aos adivinhos (*mánteis*), aos áugures (*ornithoskópous*)”, toda uma gama de especialistas, portanto, na arte da interpretação dos signos, da profecia e dos oráculos. Não se deve imaginar que esse tipo de crença se restringisse então às camadas inferiores da população, o que o respeito de Sócrates com relação à palavra do oráculo de Delfos (Platão, *Apologia*, 20e-21a) e as consultas dirigidas ao deus pelas cidades, em momentos de crise, confirma.

Assim, por um lado, é forçoso admitir que a adivinhação helenística continua práticas nitidamente gregas mais antigas. Os grandes oráculos de Delfos e de Delos, com variações de prestígio, mantêm-se em atividade, a par dos de Claros, de Malos, de Dídima e outros cuja fama será conservada até os últimos séculos da antiguidade tardia<sup>11</sup>. É entretanto também inegável que a adivinhação no mundo helenístico apresenta traços peculiares. Volto a insistir que me nego a admitir as duas explicações correntes e fáceis para esse fenômeno, quando aventadas de modo exclusivista: de um lado, a “invasão” oriental de novos cultos e práticas, em nível religioso; de outro, o desespero, a falta de perspectivas, a instabilidade cultural e social, enfim, a “decadência” das instituições antigas, em nível social, sobretudo nos últimos séculos da era imperial. Pontos de vista desse teor comprometem análises brilhantes e baseadas em ampla erudição como as de Dodds (1983), Nilsson (1961) e Festugière (1944), sobretudo porque identificam justamente nos séculos II e III de nossa era essa espécie de desmoronamento dos valores antigos, agravado pelo avanço dos modismos orientais, em meio a cujos escombros apenas o cristianismo logrará sobreviver. Fenômenos religiosos não podem ser

explicados de maneira tão simples, como mera conseqüência de fatores externos, de natureza econômica, social e política. Não nego que estejam em conexão com esse contexto, mas não posso admitir que apenas ressintam das conseqüências sem agir efetivamente como um dos fatores mais destacados de produção cultural<sup>12</sup>. Se o mundo helenizado, sobretudo nos primeiros séculos de nossa era, registra um crescente interesse pelo sobrenatural — e em especial por todas as formas de revelação — é porque esse interesse responde a expectativas existentes, a partir de determinadas formas de visão de mundo, isto é, a revelação é parte integrante do imaginário, compõe a rede de representações sociais e não apenas constitui um meio de fuga fácil em vista de conturbações ameaçadoras. É preciso inverter o processo de raciocínio: não há nada que autorize considerar a produção religiosa como uma esfera desclassificada de produção cultural, inferior quando comparada à produção filosófica etc. Num período efetivamente produtivo — inclusive, como observa Brown (1984, p. 6), porque então é que se instituem os fundamentos de uma cultura que dominará o milênio seguinte em toda a Europa — o pensamento religioso deve ser encarado como uma de suas mais altas e pujantes realizações. Para isso, sem dúvida, o gênio grego recebeu a contribuição de inúmeros outros povos, mas seria inexato afirmar que se trata de uma “invasão”, em vez de um autêntico desenvolvimento de um pensamento religioso de inegável base grega. Por mais que o cristianismo se ligue ao judaísmo, é evidente que assimila o imaginário helenístico e mesmo adquire sua identidade na medida em que se heleniza. Por mais que Plotino seja devedor de sabedorias bárbaras, é antes de tudo devedor de Platão. Não há por que entender sua obra como signo da “decadência” do platonismo, apenas porque não repete Platão mas continua, na linha do mestre, a elaboração de um pensamento original em sintonia com sua própria época.

Decerto existe, nos primeiros séculos de nossa era, um efetivo interesse pelo Oriente, o que perturba em geral os comentadores em vista de tratar-se de fenômeno contemporâneo da revitalização justamente dos valores clássicos, no período compreendido entre os reinados de Adriano e Marco Aurélio, sobretudo na esteira da chamada “segunda sofística” (Filostrato, *Vida dos sofistas* I, prefácio; Boulanger, 1923, p. 56 seq.). O desconforto dos críticos em geral pode ser medido bem nas palavras de Festugière:

O mundo parece todo grego. Monumentos concebidos segundo as ordens gregas cobrem as cidades do Império. Nessas cidades, mestres gregos ou, pelo menos, formados nas ciências gregas instruem as crianças. É a *enkyklopaideia* dos gregos que faz o homem civilizado: quem quer que queira se distinguir deve ter passado por esse ciclo, Luciano de Samósata como Apuleio de Madaura, Galeno de Pérgamo como Clemente de Alexandria. E todavia, como esse verniz é frágil! Razão, dialética, humanismo estalam por todos os lados. Por baixo, agitados num grande turbilhão, eis que todas as potências irracionais se agitam, todos esses espíritos, esses vapores que convoca a arte do profeta e do mago, do alquinista e do necromante. Desejam-se verdades desconhecidas, formas de vida nova. É a época da gnose e dos apocalipses e dos oráculos forjados. [Festugière, 1944, p. 41]

Há dois pontos, pelo menos, que consideraria discutíveis: de um lado, o mito de um mundo todo grego; de outro, o de elementos estranhos que irrompem nesse meio. Historicamente seria inexato proceder a uma separação desse teor. Para usar os termos de Brown (1984, p. 32), “os habitantes das cidades mediterrânicas possuíam desde há muito uma *koiné* de experiência religiosa e social magnificamente articulada e que os envolvia”. Mais ainda: creio que tanto o ideal de “grecidade”, em vista do qual os latinos forjarão o conceito de *classicus* (Aulo Gêlio, *Noites Áticas*, XIX, 8), quanto o fascínio do Oriente são parte da ficção que os textos criam e em que os comentadores geralmente acreditam sem esforço de distanciamento. Ora, esse encanto do Oriente é uma das formas que assume a curiosidade grega com relação ao diferente, ao bárbaro, ao exótico e, entendida nesses termos, é tão antiga quanto a *Odisséia*, está firmemente documentada em Heródoto<sup>13</sup>, nos trágicos e nesse pensador clássico por excelência que é Platão<sup>14</sup>. No campo da experiência religiosa, a tendência é bem registrada na crença generalizada de que o pitagorismo, o dionisismo e o orfismo são devedores de sabedorias bárbaras (Heródoto, II, 81). Em vista desses fatos, parece mais sensato admitir, ainda com P. Brown (1984, p. 32), que “a melhor maneira de abordar as modificações sobrevindas no fim da antiguidade consiste em ver nelas uma redistribuição e uma nova orquestração de componentes já presentes há séculos no mundo mediterrânico”. Assim, torna-se desnecessário opor brutalmente elementos gregos a elementos orientais, no domínio religioso, ao mesmo tempo em que não se perde a noção do novo, da busca de soluções originais, na própria lide com a tradição, em vista dos problemas levantados por circunstâncias historicamente novas — o que a retórica da decadência nega sumariamente.

Festugière (1944, p. 19) logra atinar bem que a moda oriental está em relação direta com a questão da autoridade. Trata-se, em última análise, de um critério de distanciamento, desdobrado em três níveis: distanciamento no espaço, distanciamento no tempo e o que particularmente eu chamaria de distanciamento com relação à origem (o que Festugière entende como o caráter de revelação da mensagem). Não se trata, evidentemente, de mero modismo, mas de requisitos de autoridade que valem também para a esfera do culto do clássico (isto é, do ático, do *arkhaiótaton*): na literatura e nas artes supõe-se esse mesmo critério de distanciamento que termina por elaborar uma visão idealizada e distante de uma Atenas clássica que é sinônimo de bom gosto, de educação, de discernimento. Está em questão assim uma forma de relação com o passado e não o desmoronamento de uma tradição e sua substituição por algo totalmente diferente. Quando se atribuem a diversas revelações, cujos textos, em grande parte, datam da era dos Antoninos, origens remotas, o problema a que os autores buscam responder é o da relação com uma tradição cuja autoridade é imperioso justificar: daí a recorrência a antigos sábios hindus, judeus, egípcios, caldeus, persas, partos etc. Diógenes Laércio (*Vida dos filósofos*, próêmio I, 1) registra mesmo uma tradição segundo a qual “a filosofia começou pelos bárbaros: houve com efeito os magos entre os persas, os caldeus entre os babilônios ou assírios, os gimnosofistas na Índia, os druidas entre os celtas e os gálatas”, ponto de vista semelhante ao defendido pelos apologistas cristãos,

como Taciano (*Discurso contra os gregos* 1) e São Justino<sup>15</sup>. Em todos os casos, entrelaçam-se distâncias espacial e temporal e, em última análise, é esta que garante a primeira. Com exceção da Índia, todas as demais regiões citadas por Diógenes Laércio estão em contato com a Grécia e com o Império romano desde há muito tempo e mesmo são total ou parcialmente helenizadas. O mesmo se poderia dizer com relação ao Egito em que, além do hermetismo, se localiza a origem do pan-mediterrânico culto de Ísis: em que medida essa região, sede do modelo de cidade helenística por excelência, Alexandria — onde se levava às últimas conseqüências o cuidado e o culto da tradição clássica em instituições como a Biblioteca e o Museu — poderia ser considerada remota para o imaginário helenístico senão enquanto o local de origem idealizado de uma antiga sabedoria, isto é, de uma tradição, como Atenas também o é com relação ao clássico? A par do fato relativo às origens históricas comprovadas de certas concepções e práticas religiosas, creio que se deve preferentemente realçar os dados do imaginário, pois são os que realmente contam da perspectiva da época. Quanto a isso, o que se constata é justamente a necessidade de justificar a autoridade de uma tradição pelo distanciamento.

No nível interno da leitura de revelação, o distanciamento com relação à origem da mensagem está também em relação direta com o grau de autoridade de que desfruta. Cabe, desse modo, atentar no mecanismo interno da produção dos textos: não se trata de uma sabedoria humana, mas de uma sabedoria de procedência superior — ou melhor, exterior — revelada a esses privilegiados que servem de ponte entre outras esferas da realidade e o mundo dos homens. A transmissão pode dar-se através de um número codificado de procedimentos que conformam verdadeiros *tópoi* literários: a revelação em sonhos, através de êxtase, do diálogo com deuses, mortos ou *daímones*, ou da interpretação de sinais do céu<sup>16</sup>. Em qualquer dos casos, em maior ou menor grau, trata-se de uma sabedoria ditada, registrada num livro pelo profeta ou adivinho. Com relação ao adivinho da Grécia arcaica e clássica, portanto, o adivinho (*mántis*, *prophètes*) helenístico apresentaria a novidade de ser pintado sobretudo como escritor, ainda que houvesse os precedentes da literatura atribuída a Orfeu e a Museu (Guthrie, 1935; Moulinier, 1955). Seja como for, a inscrição é necessária em vista da ficção do distanciamento, pois é através dela que se pode conservar arcaicas revelações. Mais ainda, a inscrição permite a elaboração de *tópoi* de distanciamento relativos ao próprio texto — isto é, o próprio texto revelado e não o áugure que o compôs passa a ser a garantia de sua autoridade, o próprio texto profere o seu oráculo que não mais se dá como *hieròs lógos* mas, com mais propriedade, como *hieròn grámma* (ou *hieroglyphos*). Pode-se entender como o Egito se tornará com facilidade o local ideal de recepção de tais escrituras sagradas, pois desde Heródoto se registra o fascínio dos gregos pela importância da sabedoria inscrita em textos naquele país desde eras muito remotas; na esfera do cristianismo, a autoridade do texto, tomada da esfera do judaísmo, é que também justificará os argumentos de prevalência da sabedoria bárbara com relação à grega, como nas provas de antiguidade de Moisés com relação a Homero aventadas pelos apolo-gis-

tas. É essa mesma autoridade do *grámma* que se desvela nas ficções, provavelmente elaboradas nos primeiros séculos de nossa era, relativas a descobertas de antigas inscrições ou livros (Festugière, 1944, p. 319-24) ou ainda nas tradições epistolares, envolvendo velhas cartas de um pai para o filho, de um sábio para um rei etc. (Festugière, 1944, p. 324-47). Todas as ficções relativas à transmissão dos textos e a sua recepção em lugares exóticos visam a garantir a autoridade da mensagem veiculada<sup>17</sup> (Festugière, 1944, p. 211-2). Trata-se de formas de lidar com a tradição que, de resto, não são estranhas ao imaginário helenístico, no contexto de uma cultura internacional baseada na circulação de textos escritos.

Essa importância do texto é fundamental no campo das artes divinatórias e proféticas. Os exemplos de adivinhos que as fontes do período arcaico e clássico fornecem acusam formas de revelação quase que espontâneas, baseadas numa perícia de leitura de signos naturais outorgada pelos próprios deuses. De fato, as fontes não se preocupam em informar como esses conhecimentos são transmitidos ao áugure ou deixam entender que se trata de uma potência infusa. Seria mesmo absurdo imaginar uma figura legendária como Tirésias consultando livros sobre sua arte. As vagas referências contra essa tendência geral ficam por conta do orfismo, com base no texto já citado de Platão e numa discutida passagem de Eurípides (*Alceste*, 965 seq.). Ora, no mundo helenizado — e sobretudo a partir do primeiro século de nossa era — os textos assumirão papel de destaque. De um lado, temos o vasto material documental em que se inclui a literatura hermética, os oráculos caldeus e sibílicos, a par dos tratados de astrologia. Por outro lado — e esse é o testemunho decisivo — a idéia de uma formação textual aliada à prática. Clemente de Alexandria (*Tapeçarias* VI, 4, 35, 3-37, 3; Festugière, 1944, p. 75-6) refere a tradição segundo a qual toda sabedoria egípcia estava inscrita em livros e, em especial, que cabia aos profetas saber de cor os dez livros hieráticos sobre a lei, os deuses e toda formação do clero, bem como os trinta e seis livros atribuídos a Hermes, que continham o conjunto de toda filosofia daquele povo. Isso concorda com a tradição que faz do deus Toth-Hermes escriba dos deuses o próprio inventor da escrita e, por conseqüência, de todas as artes e ciências que dependem dela: magia, medicina, astrologia, teosofia, alquimia (Festugière, 1944, p. 67-8). É a condição de *hypomnematógraphos* — isto é, do que grava a memória, ou melhor, os registros da memória — que poderia ter determinado a atribuição ao velho deus-profeta de um dos mais importantes conjuntos de textos religiosos do helenismo. Interessa-me aqui apenas destacar que fazem parte desse *corpus* tratados de adivinhação e que não apenas no âmbito da literatura hermética eles existem. Festugière cita sugestivo exemplo retirado de um desses textos, nomeadamente de um *selenodrómion* (presságios para cada dia do mês lunar), em que o autor se declara devedor de outros textos, uma sorte de erudito, portanto, como os que se ocupavam da tradição clássica em bibliotecas como as de Alexandria e de Pérgamo:

Compusemos este *selenodrómion* unindo dois opúsculos: um deve-se à mão do *hierográmmata* Melâmpus, endereçado a Nequepso, rei do Egito; o outro foi en-



contrado em Heliópolis do Egito, no templo, no santo dos santos, gravado em hieróglifos sob o rei Psamético [...]. E nós, tendo lido esses dois livros, os coordenamos em um só (*eis hèn synetáxamen*) [...]. [Festugière, 1944, p. 207 e 230]

Assim se une a atividade do compilador à garantia que o distanciamento temporal, espacial e de origem da revelação garante a suas fontes<sup>18</sup>. Desejo insistir em que todo esse processo depende da escrita — ou de uma escrita sobre escritos, do domínio de uma cultura literária, no sentido próprio do termo, cuja inscrição se deu em língua grega e cuja recepção se dava também em língua grega (Festugière [1944] observa como é infrutífero o trabalho de tentar localizar os pretensos originais egípcios para o caso da literatura hermética, admitindo que recursos como o citado devem ser entendidos propriamente como *tópoi* literários). É essa *koiné* lingüística helenística que possibilita a *koiné* de experiência religiosa: imagine-se a dificuldade de circulação dos textos, necessária para a difusão de práticas de adivinhação de diferentes procedências no amplo espaço geográfico e etnográfico do Mediterrâneo, se o leitor tivesse de lidar com línguas e com sistemas de escrita como o egípcio, o caldeu, o sírio, o judaico etc. A transformação do grego na *koiné* do mundo mediterrânico é que permitiu o aparecimento de uma tradição literária religiosa supra-nacional: basta lembrar que a tradução dos *Setenta* é que determina o conhecimento do *Antigo Testamento* fora dos limites do judaísmo; essa mesma tradução é que é compulsada pelos escritores cristãos, incluindo os evangelistas, e também, em geral, pelos autores da chamada literatura judaico-helenística, e não os originais hebraicos. Nesse contexto, para usar uma comparação esclarecedora, resguardadas as distâncias, o *expert* nas artes divinatórias nos primeiros séculos depois de Cristo está mais próximo do ocultista medieval — ou do Dr. Fausto, de Goethe, como sugere Festugière — que dos Tirésias e outros adivinhos da tragédia ática.

Mas o profeta ou adivinho não deve ser apenas um profundo conhecedor da literatura revelada. A mera erudição não lhe outorga poderes. A ela deve associar-se uma prática de vida santa: “o poder divino era sobretudo representado sobre a terra por um número limitado de agentes humanos excepcionais, que receberam o poder de comandar sua ação entre os homens” (Brown, 1984, p. 39, 41 seq.). Abundam nos quatro primeiros séculos de nossa era retratos desse tipo de homem santo (*hieròs anér, hieròs ánthropos, antropodáimon*), na linha dos de Apolônio de Tiana, de Cipriano e inúmeros outros. Em geral, são apresentados como figuras “deselegantes, mas majestosas e calmas” (Damásio, *Vida de Isidoro*, apud Brown, 1984, p. 42). Luciano (*Philopseúdes*, 34) descreve um desses santos, justamente um *hierogrammateús* de Mênfis: admirável conhecedor da sabedoria e de toda cultura egípcia, que havia vivido vinte e três anos nos *ádyta* subterrâneos, aprendendo de Ísis os segredos da magia, santo homem (*hieròs anér, hieròs ánthropos*), de cabeça raspada, vestido com uma túnica de linho, inteligente, falando um grego não puro, alto, recurvado, de lábios grossos, pernas finas, capaz de realizar prodígios. Outros exemplos garantem que Luciano expõe o retrato exterior do homem santo como deveria ser corrente para o imaginário da época. Outras fontes referem-se a aspectos internos de seu *modus vivendi*: evitam contato com os

homens, buscando o deserto; renunciam às atividades profanas e ao trabalho lucrativo, dedicando-se à contemplação; impõem-se um regime alimentar frugal, incluindo regras complicadas quanto ao que comer e beber em cada situação; purificam-se com frequência; dormem em leitos toscos; exercitam-se no controle dos desejos; dedicam-se ao estudo e à atividade literária<sup>19</sup>. Esse gênero de vida pura, em que Porfírio vê algo de secreto e antigo, conduz à ciência e proporciona uma existência saudável. O dom da adivinhação e da profecia liga-se também a esse gênero de vida, em certa medida é consequência dele: Plutarco (*De defectu orac.* 21, apud Festugière, 1944, p. 45) registra o exemplo de um certo bárbaro que levava vida eremítica às margens do mar Eritreu, sem doenças, alimentando-se apenas uma vez por mês do fruto amargo de uma planta medicinal — e uma vez por ano proferindo vaticínios. A palavra profética é a prova cabal — ou mesmo, em alguns casos, o objetivo (Festugière, 1944, p. 36) — da vida santa: “na medida em que fores puro, eu te darei a ciência do futuro”, declara a filosofia pitagórica a Apolônio de Tiana (Filostrato, *Vida de Apolônio de Tiana* VI, 11). Tem-se em vista, como ideal supremo, um tal grau de intimidade com o divino que dispense mesmo a crise do êxtase, como declara o mesmo Apolônio, garantindo que, graças ao próprio regime alimentar, os sábios percebem com mais acuidade e podem prever menos rapidamente que os deuses, mas mais rapidamente que os outros homens, acrescentando que “os deuses vêem o que acontecerá, os homens o que aconteceu, os sábios o que está a ponto de acontecer” (Filostrato, *Vida de Apolônio* VII, 7; Caster, 1937, p. 226 seq.).

Em termos práticos, o realce da figura do homem santo tem como resultado uma paulatina substituição da precedência que se reconhece nos lugares santos, processo já detectado sob os Antoninos mas que se completará apenas na chamada antiguidade tardia (Brown, 1984, p. 58-9, 43-5). O oráculo clássico típico é sobretudo ligado a um local sagrado — um templo, uma fonte, uma gruta etc. O indivíduo através do qual ele é proferido perde-se no campo da indeterminação, reconhece-se apenas sob nomes genéricos como os de Pitonisa (*Phythia*), Sibila ou simplesmente profeta. Os nomes próprios designam tão-somente figuras envolvidas, já em épocas remotas, para os próprios gregos, numa atmosfera mito-poética, como Tirésias, Orfeu e Museu. É nos séculos iniciais de nossa era que começam a surgir personagens historicamente identificáveis em que se reconhece a capacidade oracular, como o já referido Apolônio, Alexandre de Abonotico, Peregrino Proteu, João (autor do *Apocalipse* canônico), Hermas (autor do *Pastor*) etc. Deve-se ressaltar que esse movimento coincide com uma diminuição paulatina da importância dos santuários oraculares, que quase praticamente se restringem aos processos de cura (Caster, 1937, p. 225-6; Burckhardt, 1982, p. 226 seq.). Acredito que a ênfase no indivíduo, no *hieròs ánthropos*, se deva menos a uma decadência da religião pagã que à tendência geral para o ecumenismo — o homem santo tem uma função equiparável à dos textos sagrados que circulam por todo Mediterrâneo. Ele é apresentado muito comumente como peregrino, no estilo dos apóstolos cristãos — sua autoridade não depende assim de um local de culto, mas de uma relação pessoal com a

divindade. Ainda que, em alguns casos, se ligue a um santuário, como faz Alexandre de Abonotico, é forçoso admitir que a personalidade do profeta cresce em termos de importância: Luciano não apresenta Alexandre como um simples servo do deus Glicon ou como mero instrumento de suas profecias, como acontecia com a Pitonisa da Delfos, por exemplo; ele tem todas as características do homem santo ou do homem divino (*anthropodaimon*) e, como tal, age como verdadeiro intercessor dos consulentes junto da divindade (Caster, 1938, p. 41-2). Considera-se o místico, em geral um autêntico cidadão do mundo que faz do mundo a sua cidade, conforme a expressão de Filon (*De special. leg.* II, 3, 44-45, apud Festugière, 1944, p. 316). Atuando no seio de uma comunidade, embora separado dela parcialmente, em virtude de suas relações com o divino, o homem santo torna-se um elo visível, tangível, próximo, concreto entre o mundo humano e o sobrenatural. Transportando em si esse caráter divino, que se reconhecia antes principalmente em certos locais consagrados, o santo reforça o caráter supra-regional, supra-nacional e supra-étnico da religião helenística.

A declaração de Filon tem ainda um outro significado — e talvez mais literal: os místicos são cidadãos do mundo na medida em que penetram os segredos da terra, do mar, do ar e do céu, bem como suas leis físicas; acompanham em suas revoluções, com o pensamento, a lua, o sol, o coro dos outros planetas e dos astros fixos: “atados embaixo ao solo por seus corpos, mas dando asas a suas almas, caminhando sobre o éter, contemplam as potências que aí se encontram”. O iluminado é assim um profundo conhecedor da natureza — desse mundo do qual faz sua cidade. Grande parte dos dons divinatórios é posta na dependência justamente dessa contemplação do mundo, a partir da difusão das doutrinas de Bolos (de Mendes, no Egito), segundo as quais o cosmo constitui um verdadeiro organismo em que os diversos elementos agem e reagem conforme leis de simpatia e antipatia<sup>20</sup>. Esse Bolos parece ter vivido e escrito seus tratados — se é que o fez realmente — por volta do século segundo a.C. e desde o século seguinte já é citado como uma autoridade comparável, em categoria, a Aristóteles e Teofrasto (Dodds, 1983, p. 231). Não há dúvida de que, nos dois primeiros séculos de nossa era, a teoria da simpatia universal se encontra consideravelmente difundida, fornecendo fundamentos “científicos” para a alquimia, a astrologia, a magia e certas formas de medicina: havendo relação simpática entre os elementos, os astros e os órgãos do corpo humano (o homem é um *mikrokósmos* que espelha o *makrokósmos*), agindo-se sobre um os componentes da cadeia pode-se obter reação no correlato. Esses princípios são válidos também para as técnicas de previsão, sobretudo, naturalmente, no que tange à astrologia. Conforme a fórmula dos *Iatromathematiká* de Hermes Trismegisto, “fora da simpatia cósmica nada sobrevém aos homens” (*khoris gàr tês kosmikês sympatheias tois anthrópous oudèn epiginetai* [apud Festugière, 1944, p. 131]). Assim, a competência divinatória depende de um conhecimento “científico” adquirido e não somente da revelação divina — ou depende dela em segundo plano, uma vez que esse conhecimento oculto das forças que regem o mundo é tido como geralmente revelado por um deus e inscrito por um vidente num texto, como se observou acima. O vidente,

na qualidade de detentor de um conhecimento universal, sabe, antes de tudo, duas coisas: o entrelaçamento misterioso que liga as coisas aos astros do céu e aos espíritos que neles habitam; e como entrar em contato com as potências sobrenaturais (Festugière, 1944, p. 37). Se de um lado, pois, trata-se de um conhecimento místico, de outro lado trata-se também de um conhecimento científico, expresso em linguagem para científica, o que determinou que acabasse sendo aceito por largas faixas das camadas cultas. Isso explica, em parte, o interesse geral dos médicos pelas formas de revelação, incluindo os diagnósticos e receituários prescritos aos doentes nos santuários de cura, sobretudo nos dedicados a Asclépios. Mesmo um espírito acostumado à metodologia científica como o de Galeno admite o caráter divino de certos sonhos e não tem dúvidas em ministrar aos doentes os tratamentos aconselhados neles (Caster, 1937, p. 312-3). A crença geral de estóicos, platônicos e pitagóricos na providência e nos oráculos foi bem estudada por Caster (1937). Apuleio considera mesmo medicina, magia, adivinhação e filosofia como um todo (Caster, 1938, p. 13-4), o que pode ser exemplificado bem na figura de Alexandre, o qual, conforme o testemunho de Luciano, foi iniciado na sabedoria pitagórica por um certo médico que havia sido, por seu turno, discípulo de Apolônio de Tiana (Luciano, *Alexandre*, 5).

Detenhamo-nos mais um pouco nessa relação entre revelação e pensamento científico, cujas implicações continuarão a ser vivamente debatidas até o fim da Idade Média. Certamente seria incorreto afirmar, como faz Nilsson, que “a antiguidade não podia distinguir entre poderes naturais e poderes ocultos” (apud Dodds, 1983, p. 244). Sabe-se que Galeno, por exemplo, mesmo admitindo o caráter profético de alguns sonhos, defende que outros têm origem puramente orgânica. Além disso, a noção de lei natural parece bem aceita desde os antigos filósofos, sobretudo desde Aristóteles. O mesmo Galeno não admite que a divindade possa contrariar arbitrariamente a lei natural, perturbando a ordem do mundo estabelecida por ela própria (apud Caster, 1937, p. 312-3). O que se constata porém é que, na prática, a esfera do natural se apresenta mesclada com a do sobrenatural. Assim, pode-se dar que o conteúdo de uma revelação se aproxime ou mesmo coincida com postulados científicos, como a doutrina da simpatia universal, que se acerca consideravelmente da doutrina estóica do *pneûma* (Dodds, 1983, p. 231). O mais prudente é não proceder a cortes brutais: considerar a teoria de Bolos e outras semelhantes como pseudo-ciência, como faz Festugière, só tem sentido para o imaginário moderno das camadas escolarizadas. Dodds (1983, p. 229) fala, com mais propriedade, em literatura semicientífica e eu preferiria tratar esse tipo de produção como paracientífica, distinguindo-a da noção corrente de ciência *stricto sensu*, mas admitindo que é ciência *lato sensu*. Não apenas às necessidades impostas por nossa noção de ciência procuro responder, mas tenho em vista que esse conhecimento paracientífico é discutido e mesmo algumas vezes rechaçado como absurdo na própria antiguidade, bastando lembrar o exemplo de Luciano.

Há ainda um outro aspecto — e sem dúvida mais importante e perturbador: ocorre que certos conhecimentos, entendidos como científicos, são muitas vezes atribuídos a revelações divinas, como é corrente admitir, na própria antiguidade, com relação ao

pitagorismo, ou como acontece com a astrologia, botânica, alquimia, medicina e outros ramos do conhecimento hermético (Festugière, 1944, p. 59). Esse gênero de oráculo que revela uma doutrina de religião, de moral e de ciência é bastante difundido, convivendo com o oráculo clássico típico em que o deus revela algo sobre o futuro do consulente. Na era dos Antoninos, o santuário de Apolo em Claros é famoso por seus oráculos teológicos, comentados por um clero erudito (Caster, 1938, p. 51). Talvez essa mesma distinção seja a base dos critérios de discernimento, constantemente expostos em textos do cristianismo primitivo, entre os verdadeiros e os falsos profetas: os primeiros não revelam o futuro dos consulentes, mas tratam dos mistérios divinos (Hermas, *Pastor*, Mand. XI, 3). Festugière (1944, p. 63) distingue dois tipos de oráculo doutrinário: uma revelação concernente às coisas espirituais, constituída de doutrinas sobre Deus ou a alma, logo, uma revelação religiosa em sentido estrito; uma revelação relativa a uma ciência, como a filosofia, a astrologia, a alquimia etc. Essa divisão é puramente formal, tendo utilidade enquanto método de abordagem do fenômeno em estudo. Na verdade, revelação espiritual e científica não se separam, pois os fundamentos de uma teoria a respeito de Deus, da alma e das ciências acabam sendo inseparáveis, justificando-se mutuamente. O próprio Festugière (1944, p. 89 seq.) demonstra-o bem, sobretudo ao estudar a astrologia hermética, em que se combinam uma doutrina filosófica (a da unidade do *kósmos* e da *sympátheia* entre suas partes), uma mitologia (relativa ao caráter dos astros) e métodos científicos. De fato, a arte de determinar horóscopos utiliza largamente uma metodologia tomada da matemática, da geometria e da aritmética. Assim, o que me parece determinar diferenças entre a “ciência clássica” e o uso de conhecimentos científicos no contexto que aqui interessa é a finalidade a que os mesmos se subordinam.

A astrologia — e todas as formas de adivinhação — tem uma finalidade eminentemente pragmática: ela se opõe à *tékhne theoretiké* (baseada na contemplação) e à *tékhne praktiké* (voltada para a ação) enquanto *tékhne apotelesmatiké*, isto é, arte do cumprimento de algo, arte dos efeitos, em especial das influências dos astros sobre os homens. Essa apotelesmática poderia ainda ser dividida em duas formas principais de previsão: as de ordem geral, que interessam a conjuntos sociais amplos; as de ordem pessoal, que dizem respeito ao futuro de indivíduos, as quais podem abranger toda a vida do consulente ou apenas determinadas fases dela. O caráter apotelesmático da astrologia é bem exemplificado pela omissão, observada por Festugière com relação ao *Liber Hermeticus* (Festugière, 1944, p. 122), de preocupações com o que acontece após a morte. As preocupações escatológicas parecem mais apropriadas para a revelação doutrinária, como presente no orfismo e no cristianismo. Talvez por isso já a *Septuaginta* havia tido o cuidado de distinguir o *prophètes* do *mántis*, utilizando apenas o primeiro termo para designar os profetas de Israel (correspondente ao hebraico *nabi*) e reservando o segundo para os falsos profetas e adivinhos (Ballarini, 1978, p. 11; Friedrich, 1942, s.v.). A literatura cristã marginaliza igualmente o termo *mántis* que, nesse contexto, tenderá a especializar-se no sentido de adivinho, por oposição ao profeta<sup>21</sup>.

Nesses casos, recusa-se ao áugure o domínio justamente de um conhecimento apotelemático em benefício de uma inspiração de finalidade mais ampla: o profeta é um portavoz inspirado da divindade que, eventualmente, pode também fazer previsões; já o adivinho é um especialista nesse último gênero de revelação, como declara Hermas (*Pastor*, Mand. XI), assimilando o pseudo-profeta ao *mántis* que responde aos consulentes sobre o que está a ponto de acontecer-lhes.

Como se vê, existe um debate em curso, no segundo século, a propósito da natureza e da finalidade da arte divinatória. O certo, todavia, é que não se duvida em geral que a adivinhação se dê e que seja possível prever o futuro: o próprio Hermas admite que o pseudo-profeta “também algumas palavras verdadeiras fala”, atribuindo essa eficácia relativa à ação dos demônios. A importância social dos adivinhos pode ser comprovada pelo fato de astrólogos e filósofos terem sido banidos de Roma em 73, por Vespasiano, e em 89, por Domiciano (Cook, 1954, p. 9). Só uma prática socialmente muito difundida e acreditada, que pudesse representar algum perigo para a estabilidade do Império, seria tratada desse modo. Ressalte-se ainda que os astrólogos são nomeados, nos editos referidos, como um grupo de especialistas socialmente definido, ao lado dos filósofos<sup>22</sup>. Os cuidados com que um texto como a *Didakhé* (X, 7; XI, 7-12; XIII) trata o fenômeno da profecia no seio da comunidade cristã primitiva, instruindo sobre os modos de distinguir os profetas verdadeiros dos falsos, confirma o quanto era ele comum e como era inerente a praticamente todas as formas de experiência religiosa (Bueno, 1979, p. 56 seq.). Deve-se observar que, apesar de todos esses cuidados, diversas formas de obtenção de oráculos continuaram a ser utilizadas no seio da própria comunidade cristã: Santo Espiridão, bispo em Chipre, invoca sua filha Irene depois de morta, a fim de que lhe revele onde havia escondido um tesouro que era preciso devolver ao dono — isto em pleno século quarto (Burckhardt, 1982, p. 234).

Seria impossível tratar aqui dos diferentes recursos utilizados pelos áugures para obter a revelação. Festugière (1944, p. 289) registra exemplos de licnomancia (uso de lâmpada no ritual divinatório), lecanomancia (bacia) (id., p. 348), catoptromancia (espelho) (id., p. 348), fotomancia (luz) (id., p. 349), higromancia (ovo) (id., p. 349), higromancia (água) (id., p. 339) etc. A essas modalidades somavam-se todo tipo de visões, incubações, sonhos, invocações de mortos, demônios ou anjos, a par de oráculos autófonos, quando a própria imagem do deus respondia ao consulente, como a de Glicon em Abonotico (Luciano, *Alexandre*, 26), que Caster (1938, p. 46-9) considera não ser de tradição grega, mas cuja difusão no meio grego é atestada a partir da época helenística. Em termos gerais, esses recursos dividem-se entre adivinhação teúrgica, quando o próprio deus se mostra ao vidente em êxtase, em sonho ou em estado de vigília (Festugière, 1944, p. 283; Dodds, 1983, p. 266); adivinhação mágica, quando o deus revela sua presença indiretamente através de objetos ou de um médium; e adivinhação goética, quando o deus faz conhecer seu pensamento animando um objeto (Festugière, 1944, p. 283). Essa riqueza de procedimentos atesta a existência de diferentes “escolas” e o conseqüente debate, ainda que subjacente, entre as mesmas, embora seja difícil estabelecer linhas bem determinadas. Festugière (1944, p. 288) acredita identifi-

car traços de uma querela entre uma escola judaizante e uma escola hermética, a propósito da prioridade do livro de Toth com relação ao de Moisés. De qualquer modo, considero significativo que os cristãos fossem tratados como inimigos por Alexandre de Abonotico, no mesmo nível que os ateus e os epicúreos, quando se conhece a importância da profecia no cristianismo primitivo: não se poderia ver na referência aos cristãos um eco da polêmica despertada pela crítica aos por eles chamados de pseudo-profetas?<sup>23</sup>

Creio que esse aspecto polêmico deve ser devidamente ressaltado. No conjunto de uma época em que se trava amplo debate em diferentes esferas, também se experimentam e se discutem as variadas modalidades de práticas divinatórias em voga. As posições variam desde a recusa mais radical de qualquer tipo de revelação, inspiração e previsão até a mais completa credulidade. De um lado encontram-se escolas filosóficas, como as de epicúreos e cínicos, ou figuras isoladas de que Luciano seria o melhor exemplo (Caster, 1937). Do outro, toda uma rica gama de mentes religiosas, espalhadas pelas diversas camadas do corpo social: Luciano compraz-se em criticar figuras de alta extração e, em vista disso, cultas, que entretanto se entregam a todo tipo de credices<sup>24</sup>. Sabe-se como entre pitagóricos, acadêmicos e sobretudo entre os estoicos a crença na providência e nos oráculos era difundida. Ainda nos círculos dos crentes discutem-se critérios de verdade capazes de separar formas de revelação verdadeiras de falsas, ou fenômenos naturais de sobrenaturais. Reconhecem-se diferenças e especialidades: os oráculos medicinais concentravam-se sobretudo nos santuários dedicados a Asclépios; Apolo Clarios era famoso pelos oráculos teológicos; o oráculo de Malos era tido por muitos como o mais infalível (Pausânias I, 34, 3; Luciano, *Philopseúdes*, 38). Aos santuários opõe-se a atividade de profetas e adivinhos autônomos que percorrem toda extensão do Império na categoria de iluminados. Os autores cristãos defendem que os oráculos emudeceram desde o nascimento de Cristo, afirmativa que não corresponde à realidade<sup>25</sup>, mas que atesta bem o ambiente polêmico em que se debatem diversos tipos de revelação, nesse caso opondo especificamente os profetas da nova fé às palavras emanadas dos locais de culto tradicionais. Ao contrário do vate que, no santuário, recebe os devotos, o profeta cristão vive no seio das diversas comunidades, às quais, conforme a *Didakhé* (XIII, 1), compete seu sustento. Ainda diferentemente do vidente tradicional, conforme a distinção defendida por Hermas (*Pastor*, Mand. XI, 5, 8), o verdadeiro profeta não responde ao ser interrogado, mas fala quando o move o próprio Deus; já o pseudo-profeta recebe dinheiro por suas profecias e, quando não recebe, não profetiza. Esse tipo de crítica não é apanágio dos autores cristãos: Luciano descreve Alexandre como um falso profeta fraudulento, que administra um verdadeiro negócio milionário em Abonotico, com a assistência de um corpo de funcionários que vai dos intérpretes aos propagandistas da fama de Glicon por todo Império. Não é certo que Alexandre tenha sido o falsário que Luciano faz supor — como a crítica dos cristãos contra os oráculos pagãos, a de Luciano não é menos isenta — mas é evidente que o novo santuário de Abonotico gozou de considerável fama, o que atestam as representações do deus em alguns exemplares de moedas dos séculos II e III<sup>26</sup> e na curiosa estatueta de bronze do Museu de Boston<sup>27</sup>. Já a literatura hermética desvenda o mundo

dos áugures eruditos — entre astrólogos, videntes, teurgos etc. — cujo conhecimento se transmite, na qualidade de ciência adquirida, a aprendizes que convivem com os mestres (Festugière, 1944, p. 349, 352-3). Há portanto um nível de variação considerável, tanto no que se refere ao tipo de predições, quanto de profetas e de recebedores. Os espíritos religiosos, contudo, admitem a veracidade dos processos mânticos: o que se discute é a autoridade da mensagem e de quem a transmite, como fazem os cristãos, não negando sumariamente os modos de adivinhação pagãos, mas defendendo que são fruto da ação de demônios que provocam êxtases, habitam estátuas de deuses e prevêm precariamente o futuro. Atitudes como a de Luciano — ou como em geral se afirma ser a de epicúreos e cínicos — podem ser consideradas as de uma minoria. O fato, porém, é que a polêmica existe, no universo interno das diferentes modalidades de pensamento e de prática religiosa e nos embates destas com os defensores de posições agnósticas.

Como interpretar esse fenômeno vigoroso que cobre os primeiros séculos de nossa era e de cujos movimentos serão gerados alguns dos elementos essenciais do imaginário ocidental? Seria necessário retomar o clichê da decadência? Creio que de modo algum. A crise do segundo século perpetua uma das tendências mais genuínas do espírito grego, enquanto faz debater correntes de diferentes procedências que, sem a intermediação da visão de mundo grega, dificilmente encontrariam ocasião para o debate e o diálogo. Seria absurdo, ainda, falar em decadência quando os documentos registram um amplo florescimento do pensamento religioso, tão amplo que suporta o debate e a *krisis* — algo semelhante ao ocorrido na idade clássica ateniense com relação à filosofia. De um modo ou de outro, contra ou a favor, às melhores inteligências de então preocupam as questões religiosas. Nesse âmbito, a revelação, através de escritos sagrados ou de homens santos, impõe-se como marca distintiva do século. Nela manifesta-se quão urgentemente se levanta a questão da autoridade. Mais ainda: a questão da autoridade em face da consciência da história. As diversas formas de revelação logram responder a duas necessidades: à da segurança que o passado garante e à do vislumbre do que o futuro reserva. Com a autoridade que a distância confere, a revelação rasga o véu da história. Sob a forma de conhecimento das leis da providência, de desvelamento da engrenagem que regula os movimentos cósmicos ou simplesmente de visão iluminada do futuro, a importância de todos os tipos de mensagem profética denuncia, no segundo século, um elevado grau de expectativa da história. Como afirma Luciano, no trecho escolhido como epígrafe para este trabalho, a necessidade da ciência do futuro impõe-se ao homem pelo domínio de dois tiranos: o medo e a esperança<sup>28</sup>. O primeiro o faz buscar a absoluta segurança da palavra revelada que a tradição ministra; a segunda o faz buscar, na revelação, a pré-ciência da história franqueada apenas aos sábios mas vivida intensamente pelo homem comum como expectativa.



## Notas

- 1- Utilizo a quarta edição da tradução espanhola, publicada em 1983.
- 2- Esse fenômeno parece-me bem estudado por Sally Humphreys em artigo em língua portuguesa, publicado no número 3 de *Clássica*.
- 3- Cf., entre outros, Jaeger, 1982; para Platão, Goldschmidt, 1970; e ainda Dodds, 1983, p. 195-219.
- 4- Cf. Tarn e Griffith, 1969; Jouguet, 1958; Grimal, 1972.
- 5- Utilizo o termo “helenismo” (e o adjetivo correspondente “helenístico”) para designar o período posterior a Alexandre Magno, no sentido tornado corrente desde a publicação, em 1836, da obra de J.G. Droysen, *Geschichte des Hellenismus*. Num sentido mais abrangente, contudo, aplico o termo também ao chamado “período romano” (o que os alemães tratam de *Kaiserzeit*), na esteira do já feito por A. Reyes (*Historia de la filosofía helenística*), que engloba sob essa denominação o espaço de tempo que vai da morte de Aristóteles ao fechamento da Academia por Justiniano. Do ponto de vista da história política, faz sentido distinguir entre um período helenístico e um período romano. Do ponto de vista da história cultural — da perspectiva da constituição de uma cultura comum bilingüe no Mediterrâneo — não se observa solução de continuidade entre as duas eras.
- 6- Como, por exemplo, o culto de Mitra, que parece restringir-se principalmente às partes ocidentais do Império (ver Gigon, 1970, p. 142; Burckhardt, 1982, p. 192 seq.; Gernet e Boulanger, 1960, p. 316).
- 7- Cf. Plutarco, *De defectu orac.*, 421a.
- 8- Cf. Momigliano, 1979, p. 21 e 87 seq.
- 9- Com relação aos cultos de Ísis, da Grande Mãe e de Mitra, ver Gigon, 1970, p. 133 seq.
- 10- Ver Martin e Metzger, 1977, p. 19-78.
- 11- Ver Burckhardt, 1982, p. 227 seq.; Caster, 1938, p. 36-8, 51-2.
- 12- Cf. também Brown, 1984.
- 13- Ver Hartog, 1980.
- 14- Sobre o interesse de Platão pelo Egito, cf. Joly, 1974.
- 15- Em *Apologia*, I, 44, p. 9-10, São Justino trata da dívida dos filósofos gregos com relação aos profetas judeus. Cf. Brandão, 1988, p. 106.
- 16- Cf. Festugière, 1944, p. 312 (para os sonhos), 313 seq. (êxtase), 316 seq. (diálogos), 324 (sinais). O *Apocalipse* de João incluiria os três últimos *tópoi*; também o *Pastor* de Hermas, bem como o *Poimandres* de Hermes Trimegisto participam dessa tradição.
- 17- Também se pode constatar essa intenção nos apócrifos neotestamentários, como no *Evangelho do Pseudo-Tomás*, prólogo.
- 18- Para outros exemplos, ver Festugière, 1944, p. 206-7.
- 19- Cf. Porfírio, *De abst.*, IV, 6-8 (apud Festugière, 1944, p. 28-30), citando Queremon, a propósito dos sacerdotes-profetas egípcios.
- 20- Festugière, 1944, p. 196-8, 217 seq. (sobre a aplicação desses princípios a alquimia), 139 seq. (à astrologia).
- 21- Cf. a mesma distinção entre *propheta* e *vates* na *Vulgata* latina.
- 22- Sobre a difusão da astrologia, ver Dodds, 1983, p. 229-30, e a bibliografia aí citada.
- 23- Luciano, *Alexandre*, 25 e 38; contra Caster, 1938, p. 62-3; também Labriole (1934, p. 108) refere o fato sem discuti-lo como seria desejável.
- 24- *Alexandre*, 30 seq., sobre o pro-Cônsul Mummius Rutilianus. *Philopseúdes*, sobre círculos cultos em geral.

- 25- Cf. Burckhardt, 1982, p. 228.  
 26- Publicadas por Caster, 1938.  
 27- Publicada por Allinson, 1926.  
 28- A explicação de Luciano é de origem epicurista. Observa contudo Caster (Caster, 1938, p. 16) que Epicuro criticava sobretudo o medo, enquanto Luciano, no *Alexandre*, investe principalmente contra a esperança, que poderia ser entendida como traço típico da religiosidade do século segundo.

## Referências Bibliográficas

- ALLINSON, F. G. *Lucian Satirist and Artist*. Boston, 1926.  
 AULO GÉLIO. *Les nuits attiques*. Estabelecimento de texto e tradução de M. Mignon. Paris: Garnier, 1934.  
 BALLARINI, T. e BRESSAN, G. *O profetismo bíblico*. Petrópolis: Vozes, 1978.  
*BIBLIA SACRA IUXTA VULGATAM CLEMENTINAM*. A. Colunga e L. Turrado (ed.). Madrid: BAC, 1977.  
 BOULANGER, A. *Aelius Aristides et la sophistique dans la province d'Asie au IIe siècle de notre ère*. Paris: De Boccard, 1923.  
 BRANDÃO, J. L. Do mito à história sagrada: cristianismo e helenismo no segundo século. *Revista do Departamento de História*, Belo Horizonte, v. 7, 1988, p. 102-10.  
 BROWN, P. *Genèse de l'Antiquité tardive*. Paris: Gallimard, 1984.  
 BUENO, D. R. (org.). *Padres apologetas griegos*. Edição bilingüe. Madrid: BAC, 1979.  
 BULTMANN, R. *Primitive Christianity in its Contemporary Setting*. Cleveland: World Pub., 1966.  
 BURCKHARDT, J. *Del paganismo al cristianismo*. México: FCE, 1982.  
 CASTER, M. *Lucien et la pensée religieuse de son temps*. Paris: Les Belles Lettres, 1937.  
 CASTER, M. *Études sur Alexandre ou le faux prophète de Lucien*. Paris, 1938.  
 COOK, S. A. (org.) *The Cambridge Ancient History*. Vol. XI. *The Imperial Peace (a.D. 70-192)*. Cambridge: University Press, 1954.  
 DIDACHÉ. *La doctrina de los doce Apóstoles*. In: BUENO, op. cit., p. 27-98.  
 DIÓGENES LAÉRCIO. *Vida, opiniones y sentencias de los filósofos más ilustres*. Tradução de J. Ortiz y Sanz. In: *Biógrafos griegos*. Madrid: Aguilar, 1973, p. 1129-1382.  
 DODDS, E. R. *Los griegos y lo irracional*. Madrid: Alianza, 1983.  
 EURÍPIDES. *Alceste*. Estabelecimento de texto e tradução de A. Tovar. Barcelona: Alma Mater, 1955.  
*EVANGELIO DEL PSEUDO TOMÁS*. In: OTERO, A. S. *Los evangelios apócrifos*. Edição crítica e bilingüe. Madrid: BAC, 1979, p. 282-306.  
 FESTUGIÈRE, P. *La révélation d'Hermès Trismégiste*. Paris: Gabalda, 1944.  
 FILOSTRATO. *Vidas de los sofistas*. Tradução J. M. Riaño. In: *Biógrafos griegos*. Madrid: Aguilar, 1973, p. 1383-1456.  
 FILOSTRATO. *Das Leben des Apollonius von Tyana*. V. Mumprecht (org.). Zurich: Artemis, 1983.  
 FRIEDRICH, G. *Prophètes*. In: *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*. Stuttgart: W. Kohlhammer, 1942. Vol. 6 s.v.  
 GERNET, L. e BOULANGER, A. *El genio griego en la religión*. México: UTEHA, 1960.  
 GIGON, O. *La cultura antigua y el cristianismo*. Madrid: Gredos, 1970.  
 GOLDSCHMIDT, V. *A religião de Platão*. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1970.  
 GRIMAL, P. (org.). *El helenismo y el auge de Roma*. Madrid: Siglo XXI, 1972.  
 GUTHRIE, W. K. C. *Orpheus and Greek Religion*. London: Methuen, 1935.  
 HAVELOCK, E. A. *Aux origines de la civilisation écrite en Occident*. Paris: Maspero, 1981.

- HARTOG, F. *Le miroir d'Hérodote: essai sur la représentation de l'autre*. Paris: Gallimard, 1980.
- HERMAS. *Pastor*. In: BUENO, op. cit., p. 877-1092.
- HERMES TRISMEGISTO. *Poimandres*. Edição bilingüe. Barcelona: M. Moya y Montraveta, 1985.
- HERÓDOTO. *Historiae*. C. Hude (org.). Oxford: Clarendon Press, 1951.
- HOMERO. *The Iliad of Homer*. M. M. Willcock (org.). London: St. Martin's, 1984.
- JAEGER, W. *La teología de los primeros griegos*. México: Fondo de Cultura Económica, 1982.
- JOLY, H. *Le renversement platonicien: logos, episteme, polis*. Paris: J. Vrin, 1974.
- JOUGUET, P. *El imperialismo macedonio y la helenización del Oriente*. México: UTEHA, 1958.
- JUSTINO, S. *Apologias*. In: BUENO, D. R., op. cit.
- LABRIOLE, P. de. *La reaction païenne*. Paris: L'Artisan Du Livre, 1950.
- LUCIANO. *Obras*. Estabelecimento de texto e tradução de J. Alsina. Barcelona: Alma Mater, 1966, Vol. II (para *Philopseúdes* e *Peregrino*).
- LUCIANO. *Alexander the false prophet*. A. M. Harmon (org.). London: W. Heinemann, 1925.
- MARTIN, R. e METZGER, H. *La religión griega*. Madrid: EDAF, 1977.
- MOMIGLIANO, A. *Sagesses barbares: les limites de l'hellénisation*. Paris: Maspero, 1979.
- MOULINIER, L. *Orphée et l'orphisme à l'époque classique*. Paris: Les Belles Lettres, 1955.
- NILSSON, M. P. *Historia de la religión griega*. Buenos Aires: Eudeba, 1961.
- NOVO TESTAMENTO (*He kainè diathèke*). London: Bible Society, 1975.
- PLATÃO. *Platonis Opera*. J. Burnet (ed.). Oxford: Clarendon, 1950.
- PLATÃO. *República*. Trad. por M. H. R. Pereira. Lisboa: C. Gulbenkian, 1980.
- SEPTUAGINTA. A. Rahlfs (ed.). Stuttgart: Deutsche Bibelstiftung, s/d.
- SÓFOCLES, *Oedipe roi*. In: *Théâtre de Sophocle*. Estabelecimento de texto e tradução de R. Pignarre. Paris, Garnier, 1947. Vol. I.
- TACIANO. *Discurso contra los griegos*. In: BUENO, op. cit.
- TARN, W. e GRIFFITH, G. T. *La civilización helenística*. México: Fondo de Cultura Económica, 1969.
- TEOFRASTO. *Caracteres*. Estabelecimento de texto e tradução de D. Malhadas e H. Sarian. São Paulo: EPU/FFLCH-USP, 1978.
- VEYNE, P. *Como se escribe la historia: ensayo de epistemología*. Madrid: Fragua, 1972.
- WIFSTRAND, A. *Die alte Kirche und die griechische Bildung*. Bern: Francke, 1967.
- BRANDÃO, J. L. La divination dans le monde hellénisé du second siècle. *Clássica*, São Paulo, 4: 103-121, 1991.

---

**RÉSUMÉ:** Cet article a pour but l'analyse des rapports entre la divination et la pensée scientifique à l'époque des Antonins, en se demandant si l'évolution des institutions trouvait un écho dans le rôle et la fonction de la divination au deuxième siècle. Je souligne les points suivants: 1. l'antiquité des pratiques divinatoires en Grèce, ce qui rend faible la thèse d'une "invasion orientale" à l'époque hellénistique; 2. les rapports entre l'importance de textes écrits transmettant une sagesse très ancienne et le culte de la tradition à l'époque de la Seconde Sophistique; 3. les rapports de la divination avec les "hommes saints", doués de grande érudition et de vertues extraordinaires; 4. les rapports entre divination et science dans le contexte du débat religieux du deuxième siècle.

**MOTS CLÉS:** Grèce hellénistique, histoire des religions, religion et science, divination, astrologie, prophétie.

---