

*Religião e magia na Antiguidade Tardia: do helenismo ao neoplatonismo de Jâmblico de Cálcis\**

ANA TERESA MARQUES GONÇALVES

Universidade Federal de Goiás

IVAN VIEIRA NETO

Universidade Federal de Goiás

**Resumo:** Durante a Antiguidade Tardia, o Império Romano atravessou um período de modificações das suas estruturas administrativas e sociais, pelo que compreende um contexto de continuidades e rupturas com antigas práticas e instituições. Este artigo tem como objetivo analisar a obra *De Mysteriis Ægyptiorum*, de Jâmblico de Cálcis, e estabelecer alguns paralelos entre o contexto histórico do autor e a confluência entre neoplatonismo e magia no interior das suas concepções filosóficas.

**Palavras-chave:** Religião; Filosofia; Magia.

**Abstract:** During Late Antiquity, the Roman Empire went by a changing period of its administrative and social structures, why this context is known as the time of continuities and ruptures with the ancient Roman practices and institutions. This paper aims to analyze Iamblichus of Chalcis' work *De Mysteriis Ægyptiorum*, establishing parallels between the author's historical context and the confluence of Neoplatonism and magic working beside within Iamblichus' philosophical conceptions.

**Keywords:** Religion; Philosophy; Magic.

## Introdução

Quando pensamos no Império romano no contexto do séc. III d.C., certamente nos lembramos do período da Anarquia Militar e da chamada “Crise do Século Terceiro”. Desde que Edward Gibbon escreveu a sua *História da Decadência e Queda do Império Romano*, ainda em 1788, este século foi marcado por um estigma que ainda perdura. Somente há pouco mais de duas décadas, após historiadores como Peter Brown e Henri-Irénée Marrou terem cunhado o conceito de Antiguidade Tardia, é que se

começou a repensar a historiografia tradicional e a compreender melhor este período.

A abordagem tradicional esteve muito preocupada com o sistema político do Império. Este foi o principal motivo pelo qual o século III, quando analisado por Gibbon, foi considerado um período de crise e declínio do mundo romano, uma vez que entre os anos 235 e 284 d.C. muitos generais e usurpadores se declararam Imperadores, motivados por suas conquistas militares na defesa das fronteiras e pela dificuldade de organização dinástica, após a morte de Severo Alexandre, e o conseqüente fim da dinastia iniciada em 193 d.C., com a ascensão de Septímio Severo. A crise na sucessão dinástica e a ameaça constante das invasões bárbaras foram entendidas por Edward Gibbon (e por outros historiadores que seguiram os seus apontamentos) como presságios do fim do Império Romano. Entretanto estas análises, que levaram em conta apenas os aspectos políticos e militares, são insuficientes para compreender o terceiro século.

Embora, no Império Romano, política e religião não estivessem dissociadas, percebemos que os problemas sociais próprios dos séculos III e IV atingiram de forma distinta os dois setores. Ao fim e ao cabo, ambos estavam para sempre modificados. Mas seus processos históricos de transformação aconteceram por vias muito diferentes.

Concordamos com a afirmação feita por Renan Frighetto, em seu livro intitulado *Cultura e Poder na Antiguidade Tardia Ocidental*, quando o autor definiu a Antiguidade Tardia como um período com uma identidade própria e de considerável riqueza para os estudos históricos, em oposição à idéia tradicional de “um período de *decadência e ruína* frente ao *civilizado* mundo clássico” (FRIGHETTO, 2000, p. 21). A historiografia contemporânea deve buscar compreender este contexto em sua amplitude, levando em conta tanto os problemas que a partir daí modificariam para sempre as estruturas políticas do Império Romano quanto as rupturas e continuidades que existiram no âmbito da vida social, marcas incontestáveis desse momento de transição da cultura greco-romana clássica para aquela que viria a ser a cultura da Europa medieval.

Pretendemos explicar esta cultura intermediária entre a Antiguidade e o Medievo a partir de um ponto de vista específico: o das expectativas espirituais desse período. Entendemos que os séculos III e IV d.C. nos apresentam novas perspectivas nesse sentido, como o neoplatonismo que, respondendo às crises religiosas, adotou as religiosidades provinciais como parte da sua filosofia. Seguimos analisando as transformações do período em

sua amplitude, para então analisarmos os fatores possibilitadores do encontro entre práticas populares e filosofia.

### As transformações sociais

Nos primeiros séculos da Antiguidade Tardia, os cidadãos romanos e toda a população das províncias observaram a transformação das suas instituições sociais. Enquanto as fronteiras eram constantemente ameaçadas, a sociedade acompanhava a modificação das antigas instituições romanas. A tradição que outrora sustentava o Império foi aos poucos modificada para assegurar a governabilidade e a unidade, ameaçadas pelas invasões e crises internas. Mesmo a religião tradicional, a mais antiga das instituições de Roma, não escapou às transformações do contexto.

Segundo o historiador irlandês Peter Brown, em seu ensaio sobre a Antiguidade Tardia para o volume I da *História da Vida Privada* (organizado por Paul Veyne), entre os séculos II e VI “o mundo mediterrâneo passa por uma série de mudanças profundas que afetam os ritmos de vida, as sensibilidades morais e, simultaneamente, o sentimento do eu dos habitantes de suas cidades e dos campos adjacentes” (BROWN, 1989, p. 226). Certamente desencadeadas pelas dificuldades na manutenção da unidade do Império, essas mudanças não se concentraram apenas no setor político e administrativo. Pelo contrário: ocorreram em todos os setores da sociedade romana, modificando a vida social em diversos aspectos.

Ao lançarmos nossos olhares sobre a sociedade romana de princípios da Antiguidade Tardia, percebemos as permanências da tradição clássica e as suas transformações características. Neste período, práticas antigas coexistiram com novos hábitos e costumes, especialmente entre os “bem-nascidos”. Os membros da classe dirigente romana submetiam as influências estrangeiras ao crivo do seu *mos maiorum*, por isso ali, entre as elites, as assimilações culturais só puderam acontecer lentamente. Esse cuidado lhes garantia a preservação da sua romanidade, conservando as antigas tradições aprendidas com seus antepassados (GONÇALVES, 2006, p. 184).

Entretanto, após mais de quatro séculos de assimilações, Roma apresentava um contraste entre suas antigas tradições e instituições e um imaginário social mais recente. É sem dúvidas uma nova sociedade esta sociedade romana tardo-antiga. Embora muitos dos seus costumes ainda resistissem, as sensibilidades sociais são outras, como assinalou Peter Brown.

O processo histórico que culminou nessa nova sociedade foi iniciado séculos antes, quando surgiu o ideal de um Império universal com Alexandre Magno. Foi o helenismo grego o primeiro possibilitador das interações culturais no Mediterrâneo antigo, alargado pelas expansões territoriais do próprio Império Romano.

Para compreender a Antiguidade Tardia é preciso entender este processo em sua amplitude, já que os possibilitadores das transformações sociais no período tardo-antigo surgem muito cedo no Império romano. Devemos explicar este processo antes de procedermos à análise dos seus reflexos no neoplatonismo dos séculos III e IV d.C.

### **A cidade antiga e a religião**

Em seu livro *Decadência romana ou Antiguidade Tardia?*, o historiador francês Henri-Irénée Marrou afirma que o paganismo demonstrou, desde muito cedo, ser uma religião do sagrado. E tanto na Grécia clássica quanto na Roma republicana, o sagrado se encontrava em toda parte e presidia todos os acontecimentos mais importantes da vida humana, “do nascimento à tumba” (MARROU, 1980, p. 46). Esta é, segundo o autor, a “primeira Antiguidade”, momento em que o sentimento religioso do homem antigo se relacionava às manifestações do sagrado nos eventos e espaços da vida quotidiana. Através da religião, o templo e, por conseguinte, o local no qual estava inserido, foram sacralizados. A cidade antiga é, por excelência, um espaço sagrado: no seu interior reside a ordem, em oposição ao caos do mundo além-muros, por isso a concepção de *pomerium* entre os romanos.

Encontramos em *A Cidade Antiga*, do historiador francês Fustel de Coulanges, uma outra afirmativa nesse sentido. Consoante suas análises sobre as características das cidades em seus primórdios, percebemos que sua função primeira foi a de unificar e organizar pequenos grupos sociais no interior de uma comunidade. O aspecto distintivo entre cidade e natureza não existiu nesse momento, uma vez que as cidades não eram dissociadas da paisagem natural sobre as quais estavam erigidas. Segundo Coulanges, “o homem dos primeiros tempos achava-se continuamente em presença da natureza; os costumes da vida civilizada não haviam estabelecido uma separação entre a natureza e o homem” (COULANGES, 1998, p. 127).

Séculos mais tarde, a cidade e a natureza adquirem características essencialmente distintas. Uma vez sentida como espaço diferente da

paisagem, a cidade constitui-se como lugar de pertencimento do homem civilizado. Consoante Marrou, a “segunda Antiguidade” foi caracterizada justamente pela abertura das cidades ao mundo exterior, o que resultou em sua consequente dessacralização. Esta nova Antiguidade coincide com o período helenístico, cujas premissas de unificação dos espaços conhecidos promoveram também o ideal de unificação cultural no Mediterrâneo antigo. Aquele primeiro sentimento de pertencimento à cidade foi abandonado em favor do sentimento de pertencimento ao Império e à cultura helenístico-romana (MARROU, 1980, p. 47).

Isto quer dizer que houve uma transformação na relação entre o homem e a cidade, a qual se refletiu na percepção da religião. Se anteriormente estabeleceu-se que a cidade participava da natureza e constituía um local de ordem oposto ao caos externo, após a abertura da cidade à dominação estrangeira esta percepção foi modificada. Podemos afirmar que o sentimento de integração com a natureza desaparece com a expansão ou com a chegada dos estrangeiros. Uma vez que a interação com as outras populações torna-se mais importante e significativa que a relação com a natureza, os homens acabam se destacando da paisagem em um novo ideal, que é o ideal de unificação e integração entre diversas civilizações.

### **A religião helenística**

Se durante o que H.-I. Marrou chamou de “primeira Antiguidade” a constante percepção do sagrado transmitiu aos homens a confiança nos favores das divindades, o sentimento que se segue à “segunda Antiguidade” é justamente a desconfiança nos serviços divinos. A presença de conquistadores estrangeiros é um sério indicativo de que as divindades não mais correspondem às expectativas da cidade, ou demonstra a superioridade dos deuses estrangeiros em relação aos deuses locais. A consequência da desconfiança humana é uma crise religiosa.

No livro *O Mundo Helenístico*, Pierre Lévêque constata que, a partir da helenização, há uma perturbação geral no que tange à religião. Certamente a afirmativa é um exagero, uma vez que as instituições religiosas e suas tradições continuam a existir, tanto no Egito, quanto na Grécia ou em Roma, até o período tardo-antigo. Entretanto, não podemos ignorar que a partir do período helenístico surgem diversas filosofias preocupadas com a felicidade pessoal, o que parece bastante característico de uma crise religiosa mais ou

menos disseminada. E, portanto, essa felicidade pessoal “só é possível no desprendimento da alma, que se arranca, pela violência da ascese, às perturbações do mundo. [...] O helenismo inclina-se definitivamente para o individualismo” (LÉVÊQUE, 1987, p. 121). Embora o paganismo tradicional ainda seja largamente praticado, o sentimento religioso se desprende do antigo coletivo da cidade, ou seja, passa à instância do particular, privado. O que Pierre Lévêque define como “individualismo” e H.-I. Marrou prefere chamar de “personalismo” (MARROU, 1980, p. 47) é uma das principais características da religiosidade no período helenístico. Derrocada a crença de que as divindades zelavam pelo coletivo e regiam as ordens internas das cidades, as expectativas religiosas se voltaram para filosofias que respondessem aos anseios particulares de cada indivíduo (VEYNE, 1987, p. 9).

Cada homem ou mulher, independente da sua origem ou grupo social, preocupa-se com a própria felicidade nesta vida e as possibilidades para a sua alma após a morte, esperando destinos melhores que o presente. Os cultos populares e filosofias soteriológicas respondiam, exatamente, aos anseios de ordem pessoal, conferiam ao indivíduo uma relação estreita com as divindades e a salvação (VERNANT, 1987, p. 26), que embora não fosse necessariamente a mesma salvação oferecida pelo cristianismo, acabou influenciando a doutrina cristã.

Principalmente neste período, floresceram por toda parte as associações e fraternidades místicas, com seus cultos e ritos de mistérios. Religiosidades que garantiam a esperança na vida humana e no destino *post-mortem*. Em oposição a tais soteriologias, desenvolveu-se também o culto à deusa Tykhê, a deusa da fortuna, como a principal referência ao ceticismo, muito característico durante este período. Ao mesmo tempo em que muitos se devotavam às divindades salvacionais, outros expressavam a sua descrença nos serviços divinos. Tempos difíceis em oposição àquela “primeira Antiguidade” descrita por H.-I. Marrou, quando o homem antigo acreditava nas suas divindades e confiava nos seus favores que asseguravam a ordem ao mundo humano e a paz entre as cidades.

Marrou ainda afirma que a descrença na vontade dos deuses é reafirmada pelo desenvolvimento do culto aos soberanos. Sem esperanças no favor das divindades, a população se volta para os seus soberanos e lhes presta os cultos outrora destinados aos deuses antigos. Este culto é, portanto, mais uma das formas do ceticismo gerado pela crise religiosa. Idealizados

como deuses, os governantes doravante usurparam os antigos serviços dedicados às divindades (MARROU, 1980, p. 48; HOPKINS, 1981, p. 232).

## O sentido dos mistérios iniciáticos

Os ritos iniciáticos e cultos de mistérios, como alternativas às religiões oficiais do Mediterrâneo antigo, são anteriores ao século VI a.C., quando começaram a ser organizados e difundidos. De nenhuma maneira tais cultos se opunham às religiões das cidades. Pelo contrário, existiam como formas de complementação das crenças oficiais e ajudavam na manutenção da ordem social interna, assegurando a unidade da cidade. Em Atenas, por exemplo, esperava-se que os cidadãos participassem dos rituais iniciáticos das deusas Deméter e Persétone em Elêusis.

Mas os mistérios, para além dessa característica agregadora, adquiriram também um significado pessoal para os indivíduos que neles se iniciavam. Segundo o historiador alemão Walter Burkert, esses cultos assumiam a função de responder às expectativas e temores da população em relação à sua vida e, especialmente, no que dizia respeito ao seu destino *post-mortem* (BURKERT, 1991, p. 97). Essas expectativas e temores aumentaram consideravelmente durante o Baixo Império, com todos os momentos de crise constituídos no interior do *limes*.

Largamente difundidos por todas as regiões do Império, os mistérios de Ísis, Deméter, Mitra e outros tornaram-se cada vez mais necessários. Aquilo que ofereciam, a aproximação com a divindade, exercia um poder tranquilizador sobre as angústias populares. A iniciação transmitia a segurança, em tempos de incertezas religiosas, de um destino favorável após a morte, uma vez que os interditos e condutas morais prescritos pela divindade fossem devidamente observados e praticados. Os mistérios reestabeleciam a relação de troca entre a conduta humana e os favores divinos, perdida na passagem da “primeira” para a “segunda Antiguidade”, para nos atermos às análises feitas por Henri-Irénée Marrou. A iniciação era uma “conciliação” com o sagrado.

Outras alternativas às religiões oficiais, que ofereciam uma perspectiva menos esperançosa e mais devotada ao bem, foram o que podemos chamar de “as antigas filosofias do espírito”. Sua principal característica era um sistemático ceticismo em relação às ações divinas, que às vezes tendiam para um declarado ateísmo. Resolvemos chamá-las de

“filosofias do espírito” porque a sua preocupação maior estava relacionada à moralidade humana, tendo seus adeptos nobremente se dedicado a evitar as vicissitudes que afastavam o homem da verdadeira bondade. Não pretendemos insistir nessa generalização, mas podemos afirmar que o cinismo, o epicurismo e o estoicismo eram algumas dessas filosofias. Ao mesmo tempo surgiram cultos mais radicais, como o orfismo, que prescreviam a vida ascética como única forma de libertação do homem.

A principal preocupação de religiosidades como o orfismo foi romper a “metempsicose”, o círculo de encarnações ao qual a humanidade estava condenada. Para tanto o único meio possível era a ascese, a renúncia dos prazeres terrenos a fim de encontrar a paz espiritual após a morte. Entre os órficos e pitagóricos era comum a abstinência sexual e o vegetarianismo. Essa preocupação com o destino no além refletia uma ideia (comum a quase todas essas religiosidades), influenciada pelas religiões orientais, sobre uma constante degeneração que levaria a humanidade à extinção. Essas expectativas escatológicas tornaram mais populares as religiosidades soteriológicas, que ofereciam aos devotos uma forma de assegurar a sua salvação após a morte ou após o fim da humanidade.

### **A filosofia neoplatônica**

O neoplatonismo, que surgiu em Alexandria com Amônio Saccas e Plotino de Licópolis, era outra das filosofias morais helenísticas. Concebia o Uno/Bem, considerado a origem da existência, como uma divindade, a primeira hipóstase à qual estava relacionada o princípio de unidade do mundo. Esses neoplatônicos consideravam que o homem, habitante do plano sensível, estava distante do Uno, que habita o plano inteligível e imutável. O único meio de transcender a matéria e alcançar a eternidade era através de uma vida ascética e beatífica. Os melhores entre os homens poderiam ser “arreatados” por uma espécie de transe místico - o *hénôsis*, e experimentar a maravilha da existência na eternidade.

Nesse sentido, apesar de admitir uma divindade e a possibilidade do êxtase místico, o neoplatonismo de Plotino não diferia muito das filosofias morais do Império. Ter uma vida regrada e orientada pelo bem era a prerrogativa de muitos outros filósofos, não apenas dos neoplatônicos. Entretanto, um dos filósofos posteriores, o sírio Jâmblico de Cálcis, expandiu



a mística neoplatônica para um horizonte muito mais amplo que o *hénosis* admitido por Plotino.

O neoplatonismo de Jâmblico esteve muito mais próximo das religiosidades provinciais que qualquer outra filosofia. Este filósofo instituiu que deuses, heróis e *daimones* faziam a ponte entre o Uno e os homens, admitindo no neoplatonismo uma hierarquia de espíritos que era apreendida pela magia. Além disto, declarou que esses espíritos podiam ser impelidos pelo filósofo a atender às suas vontades através da *teurgia*, que era uma prática mágica.

O teurgo dá ordens aos poderes cósmicos graças à força dos símbolos inefáveis, não como um homem nem como quem se serve de uma alma humana, mas, como se estivesse já no nível dos deuses, recorrendo a ameaças superiores à sua própria essência (JÂMBLICO, De mysteriis. L. VI, 5).

Anteriormente afirmamos que a cultura romana não aceitava qualquer prática estrangeira; agora precisamos ressaltar que a magia foi uma das práticas mais temidas e proibidas em Roma. É curioso perceber esta aproximação entre filosofia e religiosidades populares no neoplatonismo de Jâmblico de Cálcis, pelo que precisamos nos deter sobre a análise entre o Império e as práticas mágicas.

## **As práticas mágicas no Império Romano**

A magia e a astrologia foram problemas constantes para a aristocracia imperial romana. O poder que os magistas se atribuíam e os vaticínios que os astrólogos revelavam não poucas vezes ameaçavam a estabilidade da ordem interna. Desde a ascensão de Otávio, o Império proibiu a prática da magia e instituiu leis que puniam os seus praticantes com a execução. Muitas vezes magistas e astrólogos foram expulsos da cidade de Roma, especialmente quando suas profecias não eram favoráveis ao Imperador.

As únicas formas de magia comumente aceitas em Roma, e mesmo assim praticadas apenas oficialmente, eram a interpretação dos augúrios e a aurospicina, herdadas dos ancestrais mitológicos dos romanos. Todas as outras práticas eram proibidas. Segundo a análise do inglês A. A. Barb, em artigo publicado no livro *El conflicto entre el paganismo y el cristianismo en el siglo*

IV, organizado por A. Momigliano, aquilo a que chamamos magia advém da religião, é uma forma de relação com os deuses corrompida pela fragilidade humana. Se por um lado o homem religioso se submete humildemente à divindade, por outro o mago intenta submetê-la a fim de realizar o que deseja e evitar o que teme (BARB, 1989, p. 118).

Por sua vez, os gregos acreditavam que havia duas formas de magia, as quais podemos definir como “magia branca” e “magia negra”. A primeira era a *teurgia* de Jâmblico, que consistia em invocação das divindades a fim de obter os seus favores, enquanto a segunda, chamada *goétia*, era temida por invocar espíritos malfazejos, fazer feitiços de amor ou de amarração e conjurar maldições, doenças e mesmo a morte para os inimigos do seu praticante (BARB, 1989, p. 118-119).

E para responder à questão de uma magia legitimada pela filosofia tardo-antiga de Jâmblico de Cálcis, encontramos um apontamento muito interessante nas análises de Barb. Consoante sua interpretação, quando o paganismo e o cristianismo entraram em conflito, ambos legitimaram a magia e a existência de todas as suas entidades mágicas. Se por um lado o paganismo considerava o cristianismo a mais detestável das superstições orientais, por outro o cristianismo acreditava na presença inequívoca dos anjos e demônios, confirmando a existência de todos os espíritos invocados pela magia pagã (BARB, 1989, p. 121).

O neoplatonismo de Jâmblico, assim, estabeleceu uma relação entre a filosofia e espíritos cuja existência já estava legitimada, tanto pelos pagãos quanto pelos cristãos do Império Romano. O próximo ponto que precisamos esclarecer é justamente o dos motivos que tornaram essa filosofia mística aceitável para o paganismo do período tardo-antigo.

## **A aceitação do neoplatonismo de Jâmblico**

Este ponto pode ser brevemente resolvido. O historiador inglês A. H. M. Jones, no supracitado livro organizado por Arnaldo Momigliano, nos indica que o cristianismo dos séculos III e IV d.C. era ainda uma religião dos grupos urbanos menos favorecidos. Isto quer dizer que tanto a elite cidadina quanto os camponeses permaneceram, ainda por muito tempo, alheios ou contrários à cristianização. A conversão dos camponeses demorou algum tempo pela dificuldade na sua evangelização, tanto porque estavam longes dos centros urbanos quanto porque em sua maioria não falavam grego ou

latim, o que atrapalhava o trabalho dos missionários cristãos (JONES, 1989, p. 32).

Também era difícil progredir com a conversão das elites cultas, uma vez que por sua própria educação este grupo tinha uma forte resistência à nova fé. Aos olhos da nobreza romana, aquela religião era tosca e bárbara. Mas um outro fator importante impedia os “bem-nascidos” de aceitar o cristianismo: descendentes da nobreza republicana, sentiam-se “herdeiros e guardiões das antigas tradições romanas” (JONES, 1989, p. 34-35). O único setor que via possibilidades de ascensão através da cristianização era o da classe média urbana, especialmente após a cristianização do Império e a ascensão dos cristãos à nova nobreza romana (JONES, 1989, p. 49). Os demais permaneciam ligados à antiga tradição, inabaláveis em seus costumes mesmo quando as antigas divindades enfrentavam as graves crises religiosas.

Acreditamos que os camponeses e esta nobreza irredutível, especialmente, poderiam interessar-se pela filosofia mística de Jâmblico de Cálcis, pois sua influência religiosa era uma das formas pelas quais o paganismo poderia se perpetuar. É claro que a maior aceitação foi entre os próprios filósofos, mas os círculos dos quais os sucessores dos neoplatônicos das escolas da Síria e de Atenas participavam provavelmente desfrutaram, também, das soluções que esta filosofia mística oferecia. O neoplatonismo era um novo meio de culto e de encontro com as antigas divindades, pois ao praticar a teurgia os filósofos (e demais adeptos) buscavam aproximar-se das antigas divindades através de ritos e orações, que há muito não se lhes devotavam:

O tempo que se dedica a elas (as orações) nutre nosso intelecto, deixa a nossa alma muito mais ampla para acolher aos deuses, revela aos homens as coisas dos deuses, acostuma-os às centelhas da luz, aperfeiçoa pouco a pouco o que há em nós para o contato com os deuses (JÂMBLICO, *De mysteriis*. L. V, 26).

A filosofia de Jâmblico, após um longo processo de esfacelamento dos cultos oficiais, apresenta-se, enfim, como uma nova forma de religiosidade. Através da teurgia o homem tardo-antigo romano poderia vivenciar novamente o paganismo tradicional, a sua religião ancestral dos primórdios da fundação de Roma.

## Considerações finais

É neste sentido, consoante o processo histórico de longa duração que levou o cidadão antigo a desacreditar nas suas divindades tradicionais e a procurar novas formas de interação com o sagrado, que quisemos demonstrar a emergência do neoplatonismo como uma nova possibilidade. E neste contexto em que a sociedade romana atravessa transformações profundas, a proposta de Jâmblico apresentou aos que ainda acreditavam nas tradições uma das últimas formas de sobrevivência do paganismo.

Inúmeros exemplos posteriores, como a reforma religiosa de Juliano e o neoplatonismo renascentista de Marsílio Ficino, atestam o que tentamos elucidar neste artigo: as tradições do helenismo antigo sobreviveram ao tempo, por via das ideologias de muitos homens, os quais tiveram na obra de Jâmblico de Cálcis um dos importantes baluartes do antigo paganismo, recorrendo às suas ideias sempre que se julgasse necessário restabelecer os costumes ou as crenças dos antigos gregos e romanos, a fim de assegurar a sobrevivência da cultura helenístico-romana através dos séculos.

## Referências

### Documentação primária impressa

IAMBlichus. *On the mysteries*. Translated by Thomas Taylor. London: Chiswick Whittingham, 1821.

JÁMBLICO. *Sobre los misterios egipcios*. Traducción de Enrique Ángel Ramos Jurado. Madrid: Gredos, 1997.

### Obras de apoio

ANDO, Clifford. *Roman Religion*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2003.

BARB, A. A. La supervivencia de las artes mágicas. In: MOMIGLIANO, Arnaldo (Org.). *El conflicto entre el paganismo y el cristianismo en el siglo IV*. Madrid: Alianza Universidad, 1989. p. 117-144.

BEARD, Mary; NORTH, John; PRICE, Simon. *Religions of Rome*. Volume I – A History. London: Cambridge University Press, 1998.

- BOWERSOCK, G. W. *Hellenism in Late Antiquity*. Ann Arbor: University of Michigan, 2008.
- BROWN, Peter. *The World of Late Antiquity*. London: WW Norton, 1989.
- \_\_\_\_\_. *Society and the Holy in Late Antiquity*. Los Angeles: University of California Press, 1989.
- BURKERT, Walter. *Antigos Cultos de Mistério*. São Paulo: Ed. USP, 1991.
- DE VOGEL, C. J. On the Neoplatonic character of Platonism and the Platonic character of Neoplatonism. *Mind*. Oxford, v. 62, n. 245, p. 43-64, 1963.
- DILLON, John M. Plotinus, Enneads 3.9.1, and Later views on the Intelligible World. *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*. Baltimore, v. 100, p. 63-70, 1969.
- DODDS, E. R. Theurgy and its relationships to Neoplatonism. *The Journal of Roman Studies*. London, v. 37, p. 55-69, 1947.
- FOWDEN, Garth. The Pagan Holy Man in Late Antiquity Society. *The Journal of Hellenic Studies*. London, v. 102, p. 33-59, 1982.
- FRIGHETTO, Renan. *Cultura e Poder na Antigüidade Tardia Ocidental*. Curitiba: Juruá, 2000.
- FRIGHETTO, Renan. Estruturas Sociais na Antigüidade Tardia Ocidental. In: DA SILVA, G. V.; MENDES, N. M. (Orgs.). *Repensando o Império Romano: perspectiva socioeconômica, política e cultural*. Rio de Janeiro: Mauad, 2006. p. 223-240.
- GONÇALVES, Ana Teresa M. Os severos e a anarquia militar. In: DA SILVA, G. V.; MENDES, N. M. (Orgs.). *Repensando o Império Romano: perspectiva socioeconômica, política e cultural*. Rio de Janeiro: Mauad, 2006. p. 175-192.
- HOPKINS, Keith. *Conquistadores y esclavos*. Barcelona: Peninsula, 1981.
- JANOWITZ, Naomi. *Magic in the Roman World*. London: Routledge, 2001.
- JONES, A. H. M. El trasfondo social de la lucha entre el paganismo y el cristianismo. In: MOMIGLIANO, Arnaldo (Org.). *El conflicto entre el paganismo y el cristianismo en el siglo IV*. Madrid: Alianza Universidad, 1989. p. 31-52.
- LE GLAY, Marcel; VOISIN, Jean-Louis; LE BOHEC, Yann. *Histoire Romaine*. Paris: Presses Universitaires de France, 1991.
- LÉVÊQUE, Pierre. *O mundo belenístico*. Lisboa: Setenta, 1987.
- LUCK, Georg. *Arcana Mundi: Magic and Occult in the Greek and Roman World*. Baltimore: John Hopkins University Press, 1985.
- MARROU, Henri-Irenée. *¿Decadencia romana o Antigüedad Tardia? Siglos III-VI*. Madrid: Rialp, 1980.

SANZI, Ennio. *Cultos Orientais e Magia no Mundo Helenístico-Romano*. Fortaleza: Ed. UECE, 2006.

TAORMINA, Daniela Patrizia. *Jamblique, critique de Plotin et de Porphyre: quatre études*. Paris: Vrin, 1999.

TURCAN, Robert. *Los cultos orientales en el mundo romano*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2001.

VERNANT, Jean-Pierre. O indivíduo na cidade. In: VEYNE, P. et al. *Indivíduo e Poder*. Lisboa: Setenta, 1987.

VEYNE, Paul. O indivíduo atingido no coração pelo poder. In: VEYNE, P. et al. *Indivíduo e Poder*. Lisboa: Setenta, 1987.

## Notas

---

\* Artigo submetido à avaliação em 24 de setembro de 2010 e aprovado para publicação em 26 de outubro de 2010.