

O NEOPLATONISMO DE JÂMBLICO DE CÁLCIS: OS LIMITES ENTRE RELIGIÃO E FILOSOFIA

IVAN VIEIRA NETO*

RESUMO:

O contexto histórico compreendido entre os sécs. III e IV d.C. decidiu os rumos do Ocidente. O Império Romano atravessou um período de profundas modificações nas suas estruturas e instituições durante a Antiguidade Tardia, especialmente durante a chamada crise do século terceiro, convertendo o antigo sistema administrativo pautado pelo regime do Principado em Dominato. Mediante as transformações de ordem política e as sucessivas crises econômicas, os indivíduos submetidos à égide imperial se tornam cada vez mais descrentes nos seus governantes e também nas divindades, que há muito parecem não desempenhar as suas funções como protetoras do Império. Miríades de alternativas surgem para preencher o vácuo da religião oficial, que doravante parece existir apenas como mecanismo festivo para manutenção da ordem interna e da coesão social. Importa-nos perceber neste contexto de incertezas sócio-políticas qual o papel dos últimos defensores das tradições helenísticas, os filósofos neoplatônicos que levantaram a sua voz contra a cristianização. Enquanto os acontecimentos pareciam simbolizar para os seus contemporâneos o prenúncio da desagregação imperial, os neoplatônicos acreditavam que era possível combater o cristianismo e reestabelecer a ordem no Império Romano através da filosofia e da religião tradicional helenística. Entre estes filósofos, destacamos a figura de Jâmblico de Cálcis, indivíduo que aliou o neoplatonismo às práticas das religiosidades helenísticas e insuflou nova vida ao paganismo agonizante de seu tempo, através da sua “filosofia religiosa”, apresentando-se como um verdadeiro *theíos anér*.

PALAVRAS-CHAVE: Antiguidade Tardia, Religião, Filosofia.

Introdução

Os ritos iniciáticos e cultos de mistérios, como alternativas às religiões oficiais do Mediterrâneo antigo, são anteriores ao séc. 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.

* Mestrando em História pelo Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Goiás, sob orientação da Profa. Dra. Ana Teresa Marques Gonçalves. Pesquisador financiado pela CAPES.

Em Atenas, por exemplo, esperava-se que os cidadãos participassem dos rituais iniciáticos das deusas Deméter e Perséphone em Elêusis.

Mas os mistérios, para além dessa característica agregadora, adquiriram também um significado pessoal para os indivíduos que neles se iniciavam. Segundo 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: 97). Essas expectativas e temores aumentaram consideravelmente durante o período do Dominato e se estenderam por quase toda a Antiguidade Tardia pagã.

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 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 também cultos radicais, 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 idéia (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.

E durante os primeiros séculos de nossa Era, enquanto a cultura helenística e as religiosidades de caráter oriental eram bastante populares no Império Romano, nem mesmo a filosofia esteve imune às suas influências. Nascida em Alexandria, a filosofia neoplatônica muito cedo se converteria no mais importante legado do helenismo, assumindo um caráter de filosofia religiosa que a tornou um dos últimos bastiões das antigas tradições helenísticas frente aos avanços do cristianismo.

1. 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 “arrebataados” 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 “hénôsis” 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 apregoada 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 essência (JÂMBLICO, De mysteriis. L. VI, 5).

Ou seja, o magista (ou teurgo) é necessariamente um filósofo que passou pela purificação e se encontra no mesmo nível das divindades. Por meio da sua “essência divinizada”, pode recorrer aos poderes cósmicos através da magia ritual e impelir as forças divinas a empreenderem ações em seu favor. É um *theíos anér*, um indivíduo que se encontra em contato com as divindades, às quais se identifica pelas práticas ascéticas e alma purificada. Sendo um indivíduo consciente do Bem, suas ordens intentam apenas a elevação da sua própria condição a fim de encontrar o *hénôsis*.

2. 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 aurespicina, 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 é justamente o indivíduo que intenta submeter os deuses aos seus poderes nefastos, a fim de realizar o que deseja e evitar o que teme (BARB, 1989: 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 *goética*, 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: 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: 121).

O neoplatonismo de Jâmblico, assim, estabeleceu uma relação entre a filosofia e os espíritos cuja existência já estava legitimada tanto pelos pagãos quanto pelos cristãos do Império Romano.

3. As concepções neoplatônicas de Plotino

Toda a filosofia neoplatônica ulterior estava fundamentada nas concepções legadas por Plotino de Licópolis, especialmente nas três hipóstases, que foram pensadas a partir do diálogo *Parmênides*, de Platão (ULLMANN, 2002: 17). Os “princípios divinos” de Plotino eram o Uno ou Bem (*Hen*), o Intelecto (*Noûs*) e a Alma do Mundo (*Psykhê*), que compreendia em si todas as demais almas individuais.

Como primeiro princípio, o *Hen* não é um ser, pois antecede todos os seres. Precede a todas as coisas, das quais é a causa primeira. Ele é o Bem em si mesmo. Ou seja, o Uno é o gerador de tudo quanto existe e encontra-se além da existência. Por sua

grandeza, superioridade e perfeição, o Uno se desdobra em outras duas hipóstases através da emanção. É mister ressaltar que ele emana, não se divide; porquanto nada perde em sua qualidade ao dar origem aos dois outros princípios.

R. A. Ullmann ressaltou que o Uno é conhecido de forma negativa, justamente porque, pela nossa distância desse primeiro princípio, não nos é possível conhecê-lo de forma positiva. Portanto, a argumentação de Plotino acerca da existência do Uno é apriorística (ULLMANN, 2002: 19). Compreender as outras duas hipóstases é um tanto mais fácil, uma vez que estão relacionadas às instâncias que Platão (no diálogo *Parmênides*) chamava de *mundo inteligível* (plano das idéias) e *mundo sensível* (material).

O *Noûs* emana do Uno, é a segunda hipóstase e o segundo princípio. Enquanto tem o primeiro por causa, sai dele e volta-se-lhe de maneira contemplativa, pelo que “no *Noûs* constitui-se o universo inteligível, o *kósmos noētós*” (ULLMANN, 2002: 26). A hipóstase do Intelecto está relacionada ao mundo inteligível platônico. Consequentemente, a *Psykhé* é a terceira hipóstase e o terceiro princípio, que procede do poder criador do *Noûs*. Contemplando o Uno, o *Noûs* gera a *Psykhé* que, “contemplando o *Noûs*, multiplica-se em todos os entes particulares do mundo sensível, sem dividir-se” (ULLMANN, 2002: 27). Alma do Mundo, esta contém em si todas as almas individuais e governa o plano sensível. Por sua vez, a *Psykhé* também volta-se à hipóstase imediatamente anterior (o *Noûs*) através da contemplação.

O pensamento de Plotino confere ao neoplatonismo as suas primeiras formas. Segundo Enrique Angél Ramos Jurado, as principais características da filosofia neoplatônica serão o ecletismo, a orientação religiosa, o retorno ao helenismo, a busca por respaldo em concepções “reveladas” aos filósofos antigos e, especialmente, a sua tentativa de confluência entre esses autores como meio de unificação das culturas pagãs em uma só voz, a fim de fazer frente à exclusividade do cristianismo. “Com efeito, se pensava em uma cultura sincrética, em uma cultura capaz de amalgamar os motivos que se encontravam presentes na tradição dos antepassados” (RAMOS JURADO, 1997: 13-14).

4. Porfírio e Jâmblico: dois neoplatônicos

Apesar da importância de Plotino, ninguém o sucedeu na sua escola em Roma. Enquanto continuaram existindo escolas neoplatônicas no Oriente romano (em Atenas, Alexandria e Apaméia), não mais existiu uma escola em Roma. Além disto, como assinalou José Carlos Baracat Jr., após a morte de Plotino o neoplatonismo foi marcado por uma bifurcação sentida desde a Antiguidade: se alguns filósofos foram de encontro às práticas mágicas do paganismo, outros fizeram adequar o seu neoplatonismo às doutrinas cristãs (BARACAT JR., 2008: 21).

Consoante Baracat Jr., o neoplatonismo do dileto de Plotino estava em lugar nenhum. Porfírio “tentava preservar o espírito helênico ao mesmo tempo em que era seduzido pelos oráculos e rituais mágicos” (BARACAT JR., 2008: 22). E aqui encontramos um segundo problema: se Porfírio também se deixava encantar pela magia, por quais razões este filósofo empreendeu tão severas críticas a Jâmblico de Cálcis por suas inclinações à teurgia? Embora seja apenas uma breve conjectura, acreditamos que a influência que Plotino exerceu sobre o espírito de Porfírio foi o ponto decisivo para que este filósofo abandonasse as práticas mágicas que haviam lhe interessado na juventude.

Jâmblico nasceu em Cálcis, na Celessíria, no ano 240 d.C. Como Porfírio, descendia de nobres orientais, filho de uma família helenizada proveniente de Emésa. Teve por preceptor Anatólio e, mais tarde, mudou-se para a Sicília, quando sua educação esteve sob os cuidados do próprio Porfírio. Após regressar da Península Itálica, firmou-se em Apaméia, onde fundou a sua escola neoplatônica siríaca.

A obra mais célebre de Jâmblico de Cálcis, mais conhecida por sua alcunha renascentista é o *De mysteriis ægyptiorum*, e foi escrita em resposta às exortações de seu antigo mestre. A *Carta a Anebon* de Porfírio foi endereçada a um dos discípulos de Jâmblico, com perguntas relativas à filosofia do calcidense. Mas quem respondeu à missiva foi o próprio mestre da escola da Síria. O conteúdo filosófico do *De mysteriis* é a *Resposta do mestre Abamon à Carta a Anebon e soluções às dificuldades que ela apresenta*, ou seja, a resposta de Jâmblico (que se apresenta sob um pseudônimo) às questões levantadas por Porfírio.

Parece-nos que *Abamon* é o equivalente em língua egípcia à palavra grega *theopátōr*, “pai dos deuses”, termo que na língua egípcia designava os antigos sacerdotes e no grego equivalia ao próprio teurgo (JURADO, 1997: 8).

5. O *De mysteriis ægyptiorum*

Em sua *Carta a Anebo*, o neoplatônico Porfírio inquire um discípulo egípcio de Jâmblico sobre a qualidade dos deuses, a prática da teurgia e as concepções da sua escola a respeito das hipóstases de Plotino. A carta está em tom de impassível incredulidade em relação tanto à filosofia quanto aos rituais praticados no círculo do filósofo calcidense. Quem responde à epístola é o próprio mestre, Jâmblico, como se a carta lhe fosse diretamente endereçada (JÂMBLICO, *De mysteriis*. L. I, 2).

Entendemos a utilização do pseudônimo *Abamon* como forma de legitimação, uma vez que o conteúdo da resposta não é apenas filosófico, mas também teológico, como o remetente explica ao seu destinatário no primeiro livro do *De mysteriis*:

A tudo ofereceremos de forma conveniente a resposta apropriada, ao teológico responderemos teologicamente, ao teúrgico teurgicamente, enquanto que o filosófico examinaremos contigo de forma filosófica (JÂMBLICO, *De mysteriis*. L. I, 2).

Investido com a autoridade de um sacerdote, Jâmblico pode proceder com mais legitimidade à sua explicação, que discorre sobre filosofia neoplatônica, teologia egípcia e as práticas rituais e sacrificiais da teurgia.

A característica mais marcante na obra de Jâmblico de Cálcis é a defesa que este empreende em favor da teurgia. Se por um lado Porfírio recusou aceitá-la em favor da beatitude recomendada pelo mestre Plotino, ascética e contemplativa, Jâmblico adotou-a como prática imprescindível à comunicação entre os homens e as divindades. E o filósofo se comporta como um verdadeiro *theios ànēr*, homem divino, cuja preocupação com o helenismo ultrapassava a filosofia e o neoplatonismo. Percebemos no *De mysteriis ægyptiorum* um indivíduo preocupado com os costumes. Através das suas concepções filosóficas e espirituais, Jâmblico buscava a reconciliação com a tradição pagã como resistência aos avanços do cristianismo.

6. O contexto histórico e o empenho jambliqueano

Os problemas de ordem social gerados pela crise política do terceiro século afetaram a religião oficial e as sensibilidades espirituais da sociedade romana. Enquanto os bárbaros ameaçavam as fronteiras e as estruturas imperiais atravessavam um momento de dificuldades na organização dinástica, as divindades tradicionais foram sendo abandonadas. A espiritualidade sobrevivia por meio das filosofias e mistérios que se preocupavam com a felicidade pessoal, religiosidades provinciais por excelência. Segundo Pierre Lévêque, somente o culto à deusa Tykhê continuava praticado, e nele se disfarçava a descrença nos favores divinos e a convicção de que apenas o acaso, doravante, governava os assuntos humanos (LÉVÊQUE, 1987: 144).

Ademais, o cristianismo encontrava-se em franca expansão e reunindo cada vez mais adeptos ao seu monoteísmo. E. A. Ramos Jurado conjectura que “o agravamento da situação dos sustentores do *kósmos* tradicional tem muito a ver com o tom e a composição da obra de Jâmblico” (RAMOS JURADO, 1997: 12). A *Resposta de Abamon à Carta a Anebon* é, portanto, uma síntese de tradições helenísticas.

Durante o período em que transcorreu a sua vida, Jâmblico testemunhou a ascensão do cristianismo e o esfacelamento das tradições ancestrais do paganismo. Como explicou Ramos Jurado, o filósofo de Cálcis

nasce em um império no qual o poder político, com a ajuda dos intelectuais, entre eles os neoplatônicos, mantém o kósmos estabelecido, herdado, sancionado pelos deuses, e morre sob um reinado que significa uma ascensão irrefreável de uma nova ordem ideológica que pretende separar e extirpar a antiga. Jâmblico não pôde se manter à margem deste conflito e ainda que seu anticristianismo é menos «brilhante» (...) que o de seu mestre Porfírio, não foi menos firme (RAMOS JURADO, 1997: 17).

Portanto, entendemos que o teor da obra do neoplatônico certamente foi motivado pelas inquietações espirituais que surgiram no contexto dos séculos III e IV d.C., quando as expectativas espirituais da sociedade helenístico-romana pagã estavam desgastadas e a política imperial dava sinais de uma mudança radical no seu senso religioso.

Diante de uma tal realidade, é possível compreendermos os motivos pelos quais Jâmblico aproximou sua filosofia daquelas religiosidades praticadas no Império. Por esta empreitada, o filósofo ofereceu aos seus contemporâneos a via média para a

salvação da alma: um caminho que estava entre a beatitude ascética de Plotino e Porfírio e as doutrinas soteriológicas que as religiosidades comuns ofereciam. Dentre estas, incluso, o cristianismo.

Os neoplatônicos aspiravam por, através da contemplação meditativa, retornar ao Uno, tal qual acontecia com o *Noûs* e a Alma do Mundo. Ao projetar-se de volta ao “centro”, os filósofos deveriam observar uma vida desapegada e beatífica, evitando as paixões e vícios. Praticavam a ascese, renunciando aos prazeres da vida material. Segundo a expectativa de Plotino e Porfírio, ao conseguir uma conduta moral irrepreensível, o filósofo era “convidado” a unir-se ao Uno através do *hénōsis*. Este termo traduz um êxtase espiritual que levava ao encontro com a divindade.

Ao escrever a biografia do mestre, Porfírio afirmou que o licopolitano experimentou o *hénōsis* quatro vezes durante a sua vida. Ele mesmo experimentou-o apenas uma vez, quando já contava sessenta e oito anos de idade. Mas Jâmblico, por seu turno, oferecia esta experiência mística através da sua teurgia, um ritual que misturava ervas, gemas, encantamentos mágicos e sacrifícios animais como forma de invocação das divindades. Através da teurgia alcançava-se o *hénōsis* sem o esforço ascético do qual eram partidários Plotino e Porfírio.

Daniela Patrizia Taormina, no livro intitulado *Jamblique: critique de Plotin et de Porphyre*, afirma que a organização do mundo divino empreendida por Plotino e Porfírio foi subvertida pela importância que Jâmblico atribuiu aos agentes da teurgia. A *meta-ontologia* hipostática plotiniana foi, assim, substituída por uma rígida estrutura hierárquica, segundo a qual estão agrupados os arcanjos, anjos, *daímones*, heróis e almas divinas da teologia neoplatônica de Jâmblico (TAORMINA, 1999: 9). Para responder ao seu contexto, Jâmblico precisou adaptar a filosofia plotiniana.

Jâmblico modificou as estruturas das hipóstases de Plotino para inserir os seus “entes superiores”, os agentes teúrgicos que ocupam o lugar intermédio na hierarquia entre os deuses (que vivem no plano inteligível, o *Noûs*) e os homens (condenados à matéria), que estão no mundo sensível. A filosofia jambliqueana apontava o contato com tais entidades como forma de purificação da alma e a ascensão ao Bem.

R. A. Ullmann nos indica onde residiu a diferença entre as doutrinas neoplatônicas de Jâmblico e Plotino, que tanto incomodavam Porfírio: enquanto esteve em Nicomédia para tratar dos “interesses dos gregos” contra os cristãos, Porfírio

“exaltou a astrologia, as práticas órficas, o culto às imagens dos deuses e a teurgia”, embora lhe atribuisse “efeitos apenas parciais” (ULLMANN, 2002: 235).

A defesa da teurgia empreendida por Porfírio em sua apologia ao paganismo deu-se, sobretudo, face ao cristianismo, ao qual o filósofo foi radicalmente contrário, pois “a tarefa de Porfírio era salvaguardar a verdade vigente na sua ambiência histórica, fundada em longa tradição” (ULLMANN, 2002: 235). Contudo, o filósofo não considerava o ritual teúrgico como uma prática orientada para as aspirações beatíficas da sua filosofia. A experiência máxima da meditação neoplatônica, para Porfírio, só poderia ser alcançada através da ascese. Ora, podemos observar nas preocupações filosóficas de Plotino e Porfírio uma orientação tipicamente romana e ritualística, à qual Jâmblico opôs as suas práticas místico-helenísticas.

7. A aceitação do neoplatonismo de Jâmblico

A. H. M. Jones nos indica que o cristianismo dos sécs. 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: 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: 34-35). Os únicos que viam possibilidades de ascensão através da cristianização eram os setores intermediários urbanos, especialmente após a cristianização do Império e a ascensão dos cristãos à nova nobreza romana (JONES, 1989: 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 de Roma.

Conclusão

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 as sociedades helenístico-romanas atravessavam transformações profundas, a proposta de Jâmblico apresentou aos que ainda acreditavam nas tradições uma das últimas formas de sobrevivência do paganismo. As tradições do helenismo antigo sobreviveram ao tempo, por via das ideologias dos que tiveram na obra de Jâmblico de Cálcis um dos importantes baluartes do antigo paganismo, recorrendo às suas idéias para assegurar a sobrevivência da cultura helenístico-romana através dos séculos.

BIBLIOGRAFIA

a) Documentos Textuais

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.

b) Bibliografia Geral

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.

ELIADE, Mircea. *Entre o Sagrado e o Profano*. São Paulo: Perspectiva, 2000.

_____. *Mito e Realidade*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

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.

GARCÍA BAZÁN, Francisco. *Aspectos incommuns do sagrado*.

São Paulo: Paulus, 2002.

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: Península, 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 helenístico*. Lisboa: Setenta, 1987.

LUCK, Georg. *Arcana Mundi: Magic and Occult in the Greek and Roman World*. Baltimore: John Hopkins University Press, 1985.

MOMIGLIANO, Arnaldo; et al. *El conflicto entre el paganismo y el cristianismo en el siglo IV*. Madrid: Alianza Universidad, 1989.

MOMIGLIANO, Arnaldo. *Os limites da helenização*.

Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1991.

MARROU, Henri-Irenée. *¿Decadencia romana o Antigüedad Tardía? Siglos III-VI*. Madrid: Rialp, 1980.

OTTO, Rudolf. *O Sagrado*. Lisboa: Setenta, 2005.

PETIT, Paul. *A Civilização Helenística*. São Paulo: Martins Fontes, 1987.

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

RAMOS JURADO, E. A. Introducción. *Jámblico: Sobre los misterios egipcios*. Madrid: Gredos, 1997. p. 7-32.

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

TOYNBEE, A. J. *Helenismo, história de uma civilização*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1975.

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

VERNANT, Jean-Pierre. O indivíduo na cidade. In: VEYNE, P. et alii. *Indivíduo e Poder*. Lisboa: Setenta, 1987. p. 25-44.

VEYNE, Paul. O indivíduo atingido no coração pelo poder. In: VEYNE, P. et alii. *Indivíduo e Poder*. Lisboa: Setenta, 1987. p. 9-24.

ULLMANN, Reinhold Aloysio. *Plotino: um estudo das Enéadas*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.