

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL
INSTITUTO DE LETRAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LETRAS

FREDERICO FIDLER

SOBRE OS DEUSES E O MUNDO, POR SALÚSTIO FILÓSOFO
Introdução, tradução e notas

Porto Alegre
2023

Frederico Fidler

SOBRE OS DEUSES E O MUNDO, POR SALÚSTIO FILÓSOFO

Introdução, tradução e notas

Dissertação de Mestrado apresentada ao Instituto de Letras da Universidade Federal do Rio Grande do Sul como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Teoria, Crítica e Comparatismo pelo Programa de Pós-Graduação em Letras.

Orientador: Prof. Dr. Leonardo Antunes

Coorientador: Prof. Dr. José Baracat

Porto Alegre

2023

CIP - Catalogação na Publicação

Fidler, Frederico
Sobre os Deuses e o Mundo, por Salústio Filósofo /
Frederico Fidler. -- 2023.
119 f.
Orientador: Carlos Leonardo Bonturim Antunes.

Coorientador: José Carlos Baracat Júnior.

Dissertação (Mestrado) -- Universidade Federal do
Rio Grande do Sul, Instituto de Letras, Programa de
Pós-Graduação em Letras, Porto Alegre, BR-RS, 2023.

1. Neoplatonismo. 2. Paganismo. 3. Tradução. 4.
Salústio. 5. Imperador Juliano. I. Bonturim Antunes,
Carlos Leonardo, orient. II. Baracat Júnior, José
Carlos, coorient. III. Título.

Frederico Fidler

Sobre os Deuses e o Mundo, por Salústio Filósofo

Introdução, tradução e notas

Dissertação de Mestrado apresentada ao Instituto de Letras da Universidade Federal do Rio Grande do Sul como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Teoria, Crítica e Comparatismo pelo Programa de Pós-Graduação em Letras.

Banca examinadora:

Prof. Dr. Carlos Leonardo Bonturim Antunes
Orientador
Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS)

Prof. Dr. José Carlos Baracat Júnior
Coorientador
Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS)

Prof. Dr. Rafael de Carvalho Matiello Brunhara
Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS)

Prof. Dr. Rodrigo Tadeu Gonçalves
Universidade Federal do Paraná (UFPR)

Dr. Julio Cesar Moreira
Pesquisador independente

à professora Sílvia Paraense, mãã

AGRADECIMENTOS

Ao acolhedor Programa de Pós-Graduação em Letras da UFRGS.

Aos professores e orientadores Leonardo Antunes e José Baracat, pelas grandes oportunidades e pela atenção inestimável.

Ao esotérico Earl Fontainelle, pelos conteúdos, conversas e oportunidades ímpares. *Stay esoteric!*

À beletrista Alana, pelo ânimo e pela paciência.

À poeta Daniella, pelas críticas e pela companhia.

Ao filósofo Feijão e à Deca, livreiros da única livraria santamariense entre várias, pelo interesse, pelo apoio e pelos livros.

Ao antropólogo Elson, pelo exemplo de diligência nos estudos e na amizade.

Ao autor Thiago, o Mendigo — epíteto e título nobiliárquico —, pela excelência piteca em que leva todas as coisas e inspira as nossas vidas.

Ao engenheiro João, vulgo *Johnny*, elibilábio alquimista, músico inorbulíntico e eminente servidor público de nossa nação, pelas viagens e *por Tutatis!*

À sophista Anna Luiza, Lulu, habilidosa *yoginī*, polissêmica e entusiasmada, a quem devo as brilhosas cores da trajetória e com quem divido as conquistas.

Ao meu pai e à minha mãe, Beto e Denise, pelo fulcro, por tudo.

À professora Sílvia Carneiro Lobato Paraense, por me ensinar a ver e a pensar.

Aos pinheiros da UFSM, da Av. Erb Veleda, *altos, altos demais*¹.

¹ *As Alamedas*, Quintal de Clorofila. *O Mistério dos Quintais*. Daqui.

*The tree has entered my hands,
The sap has ascended my arms,
The tree has grown in my breast —
Downward,
The branches grow out of me, like arms.*

*Tree you are,
Moss you are,
You are violets with wind above them.
A child — so high — you are,
And all this is folly to the world.*

— *A Girl*, Ezra Pound

RESUMO

Esta dissertação apresenta uma tradução inédita em língua portuguesa de *Sobre os Deuses e o Mundo*, de Salústio, com introdução e notas. Provavelmente escrita em 362 e por muito tempo esquecida, essa obra é um importante documento do seu tempo, que, diferentemente dos demais textos polêmicos contra o cristianismo, chegou até nós integralmente. Trata-se de um livreto de popularização neoplatônica em sua forma jambliqueana, engajado, sobretudo, no esclarecimento teológico do paganismo e em seus princípios cosmológicos. A primeira parte deste trabalho, a introdução, almeja (I) contextualizar as controvérsias do texto de Salústio em um panorama histórico, (II) reproduzir todas as considerações da erudição acerca da autoria, (III) descrever a tradição dos manuscritos e a transmissão das edições modernas e (IV) compor uma exposição temática da obra, sendo que os três primeiros capítulos seguem à risca uma organização cronológica. A segunda parte (V) apresenta, pela primeira vez ao público lusófono, uma tradução de *περὶ Θεῶν καὶ Κόσμου*, junto ao texto em grego antigo, conforme estabelecido por Gabriel Rochefort e acompanhado de notas tradutórias e explicativas.

Palavras-chave: Salústio; Juliano, o Apóstata; Neoplatonismo; Paganismo; Politeísmo; Esoterismo; Religião; Antiguidade Tardia; Literatura polêmica; Crítica ao cristianismo.

ABSTRACT

This master's thesis presents a previously unpublished Portuguese translation of *On the Gods and the World* by Sallustius, along with an introduction and notes. Probably written in 362 and long forgotten, this work is an important document of its time that, unlike other controversial texts against Christianity, has come down to us in its entirety. It is a pamphlet of Neoplatonic promotion in its Iamblichean form, primarily engaged in the theological clarification of paganism and its cosmological principles. The first part of this work, the introduction, aims to (I) contextualize the controversies in Sallustius' text within a historical framework, (II) reproduce all the scholarship regarding the author's identity, (III) describe the manuscript tradition and the transmission of modern editions, (IV) provide a thematic exposition of the work, with the first three chapters strictly adhering to a chronological frame. The second part (V) presents, for the first time to the Portuguese-speaking audience, a translation of the *περὶ Θεῶν καὶ Κόσμου*, along with the Ancient Greek text, as established by Gabriel Rochefort, accompanied by translational and explanatory notes.

Keywords: Sallustius; Julian the Apostate; Neoplatonism; Paganism; Polytheism; Esotericism; Religion; Late Antiquity; Polemical literature; Critique of Christianity.

SUMÁRIO

1. O MUNDO E OS DEUSES DE SALÚSTIO.....	14
2. SALÚSTIO FILÓSOFO.....	26
2.1. Autoria, erudição e evidências.....	28
2.2. <i>Sal(l)u(s)tii</i>	44
2.2.1. A vida de Flávio Salústio.....	44
2.2.2. A vida de Saturnino Segundo Salúcio.....	46
3. TRADIÇÃO E TRANSMISSÃO.....	52
4. O LIVRETO.....	66
5. TEXTO, TRADUÇÃO E NOTAS.....	74
5.1. Περὶ Θεῶν καὶ Κόσμου.....	75
5.2. Sobre os Deuses e o Mundo.....	92
REFERÊNCIAS.....	113
ANEXO A. Epitáfio de Eleutéria.....	121
ANEXO B. Contorniatos.....	122

1. O MUNDO E OS DEUSES DE SALÚSTIO

*O paganismo de Juliano é já um paganismo de occultista*², disse Ricardo Reis sobre o último imperador pagão de Roma, amigo de Salústio. Poucas declarações, quanto mais proferidas em nossa língua por um célebre pagão, seriam capazes ilustrar com tanta clareza o *failure of nerve*³ da Antiguidade tardia, observado pela falência das estruturas sociais e em um senso de pessimismo acerca das possibilidades humanas⁴, que resultou em uma crescente aderência ao misticismo e ao ascetismo. Enquanto o fracasso reflete a profunda transformação das dinâmicas sociais e psicológicas da era helenística em diante, é no séc. IV que essa turbulência atinge o seu ápice, marcado pela conversão de Constantino ao cristianismo e pela posterior “desconversão” ao paganismo de seu sobrinho, Juliano.

Nos anos formativos desse conflito⁵, ainda no primeiro século, os únicos pontos em comum entre os cristãos eram a heterodoxia e o nome salvífico que os irmanava. Não separada em diferentes facções como no caso dos aderentes da nova religião, mas também não unificada em um único sistema, a filosofia grega ainda estava distante da síntese que só viria com Plotino no séc. III. Nesse cenário, os apologistas insulares começaram o diálogo com o mundo pagão instruído, visando, principalmente, desestimular as perseguições localizadas aos seus grupos. Esse é o caso, por exemplo, da penosa exortação de Justino Mártir ao imperador Antônio Pio, em que ele racionaliza sua fé e estabelece paralelos entre o Cristo e os mitos, com o objetivo de serem aceitos pelo império, como um grupo legítimo. Para além da indiferença ou da eventual menção aos cristãos como um problema administrativo e social, no caso de Plínio, o Jovem, e de Tácito, ou de raciocínio, no caso de Marco Aurélio, Galeno e

² Cf. C. Pittella, Juliano Apóstata: um poema em três arquivos, *Pessoa Plural*, n. 12, 2017, 459.

³ A decadência da racionalidade grega ao misticismo proposta por Murray (1912), uma via de mão única da filosofia à religião, compreende um longo período, que primeiro decai com as conquistas macedônicas (*Ibid.*, 111) e que por fim encontra sua expressão nos modos alegóricos da antiguidade tardia (*Ibid.*, 146), essencialmente uma deriva de um entendimento olímpico e elevado para um sentimentalismo fragilizado (*Ibid.*, 150). Como Murray equaliza Juliano a Plotino nessa transição (*Ibid.*, 103), vale mencionar uma crítica a essa moldura. Essa objeção é feita por Dodds e Festugière (Hankey, 2007, 522-523) através da consideração do misticismo dos neoplatônicos não como uma fuga, mas como a culminância do racionalismo helênico. Esse enquadramento é desenvolvido copiosamente nos dois volumes de Mortley e pode ser sumarizado pela concepção da *falha da razão* como um procedimento metodológico negativo em direção à afirmação epistêmica do conhecimento verdadeiro e transcendente (Mortley, 1986, 120). Em outras palavras, voltar-se ao misticismo, nessa perspectiva, é justificado dentro da lógica interna e operacional da razão helênica, e não como uma deriva dessa à irracionalidade. Todavia, Dodds e Festugière concordam que o fruto desse intelectualismo, representado por Plotino, degenerou-se posteriormente, nos tempos de Jâmblico e Proclo, em superstição e magia vulgar (Hankey, *op. cit.*, 514-515), uma polêmica que remonta pelo menos aos próprios filósofos mencionados (Wallis, 1972, 123) no debate teúrgico. Dito isso — e sem jamais diminuir a elegância de nosso livreto —, parece-me mais apropriada e menos polêmica a menção ao *failure of nerve* naquele tempo e naquela sociedade em que se viveu o engajamento político e religioso de Salústio e Juliano (Nock, 1966, cii).

⁴ Cf. A. D. Nock, *op. cit.*, xiii.

⁵ Cf. E. R. Dodds, *Pagan and christian in an age of anxiety*, 1965, 103-105.

Luciano, foi por volta de 178 que Celso os tomou em consideração seriamente e alertou sobre uma possível ameaça ao mundo romano que partiria desses enclaves, em sua maioria avessos à filosofia e à ciência. O livro de Celso, *Relato Verdadeiro* (Λόγος Ἀληθῆς), é o primeiro exemplar das obras de literatura polêmica com a qual Salústio e Juliano contribuirão quase dois séculos mais tarde. A obra, cujo objetivo é o de conter o avanço dos cristãos e persuadi-los a se tornarem cidadãos melhores, apenas recebe resposta aproximadamente 70 anos mais tarde, por Orígenes de Alexandria, em seu *Contra Celsum*, uma polêmica fortemente estabelecida na exegese alegórica por ambos.

É possível que o livro de Celso tenha sido uma resposta para a *Apologia de Aristides*, dado que os paralelos entre os escritos indicam que *Relato Verdadeiro* seria endereçada à sua refutação. Alegoria, segundo Celso, é uma atividade da elite intelectual de cada grupo, que demonstra um senso de moralidade por parte daqueles que a praticam e que seria um refúgio para judeus e cristãos modestos, sendo estes últimos incapazes de admiti-la. Contudo, o filósofo entende que as escrituras consistem de relatos diretos, literariamente paupérrimos, e, por serem banais demais para conter qualquer dimensão alegórica, interpretá-los distorce a intenção dos autores — talvez o que chamaríamos hoje de superinterpretação, mas com muitas doses a mais de desdém.⁶ Orígenes, por outro lado, rejeita os mitos como potenciais corruptores da juventude e argumenta em três frentes: o elitismo de Celso, a inexistência dos deuses e a imoralidade dos mitos. O apologeta aceita orgulhosamente o caráter popular das escrituras, acusando os pagãos de admitir a virtude apenas no âmbito de uma elite intelectual. Quanto à existência dos deuses, Orígenes constrói seu argumento a partir da defesa da interpretação alegórica, a qual, para ser válida, teria de ser verdadeira tanto no nível exegético quanto no nível literal, requisitos que faltam ao paganismo. Por último, apesar de falharem na literalidade do relato, não haveria nem como interpretar os mitos de forma alegórica, uma vez que seriam intrinsecamente inaceitáveis e imorais. Portanto, nem as análises filosóficas poderiam absolver as castrações paternas, a devoração dos filhos e os atos incestuosos.⁷

O período que compreende a vida de Orígenes, entre 185 e 253, viu o avanço constante do cristianismo em número e penetração nas esferas sociais romanas. Clemente de Alexandria reconheceu a necessidade de integrar a filosofia e a ciência gregas ao cristianismo, a fim de elevá-lo da condição de uma religião inculta, o que levou Orígenes a espelhar as doutrinas platônicas e conceber um plano educacional adequado para os fiéis. Vale lembrar que Orígenes, cristão fervoroso e resoluto e intenso pretendente ao martírio, foi um discípulo

⁶ Cf. J. Pépin, *Mythe et Allégorie: Les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes*, 1976, 447-448.

⁷ *Ibid.*, 453-455.

do pagão Amônio Sacas, que, por sua vez, também foi o mestre de Plotino. Ao passo que os cristãos assimilaram diversas doutrinas, o Império também assimilava aos poucos a figura do Cristo, da mesma forma que outros deuses já haviam sido absorvidos. Esse foi o caso do imperador Alexandre Severo, que acumulava, em um gesto de reverência, estátuas de Orfeu, Abraão, Cristo e Apolônio de Tiana em sua coleção. Outros exemplos da mesma atitude podem ter ocorrido em cultos gnósticos, como o de Carpócrates e o da famosa menção ao “rei dos judeus”, de Mara Bar-Serapion, que o incluiu entre tantas outras figuras ilustres que também foram vítimas de perseguição, como Pitágoras e Sócrates.⁸

Já havia, então, mais pontos de contato do que antes entre os representantes verbais do conflito, mas a dissolução de fronteiras e os danos econômicos sofridos no império a partir de 235⁹ geraram na população um crescente sentimento escatológico que reivindicava, de certa forma, um bode expiatório para as mazelas sociais. As perseguições, que antes eram locais, alcançaram pela primeira vez um nível sistemático no império de Décio, em 249, e persistiram posteriormente sob o comando imperial de Diocleciano e Galério. Do outro lado, o desejo pelo martírio entre os fiéis e as terríveis condições sociais enfrentadas pela população do império inflaram rapidamente os números e a influência da igreja sobre o Império.¹⁰ Enquanto isso, embora os cristãos viessem a se instruir consistentemente, o papel do filósofo continuava a ser incompatível com o do novo fiel intelectualizado.¹¹

Por volta de 270, Porfírio, que recebera um oráculo de Hécate, no qual se afirmavam as virtudes de Jesus e a tolice de seus seguidores, que o tomaram pela divindade, escreve *Contra os Cristãos* (Κατὰ Χριστιανῶν). Essa obra surgiu logo após a divulgação da polêmica contra os gnósticos por parte de seu mestre, Plotino, cujo ataque também se dirigia ao cristianismo.¹² Alertando para a ameaça emergente em termos doutrinários e materiais, visto que a construção de grandes igrejas se alastrava por todos os lugares, Porfírio alegou que o culto a Cristo tomava gradualmente o lugar do culto a Asclépio, mas não advogou pela perseguição aos cristãos. Apesar de a sua composição controversa ter sofrido oposição por parte dos cristãos e ter sido eventualmente banida por Constantino e condenada à fogueira¹³, ela encontrou ecos em outros polemistas, como Sosiano Hiérocles, que havia participado

⁸ Cf. E. R. Dodds, *op. cit.*, 105-108.

⁹ Cf. W. H. C. Frend, *Martyrdom and Persecution in the Early Church: A Study of a Conflict from the Maccabees to Donatus*, 1965, 389.

¹⁰ Cf. E. R. Dodds, *op. cit.*, 108.

¹¹ Cf. W. H. C. Frend, *op. cit.*, 369.

¹² Cf. R. T. Wallis, *Neo-platonism*, 1972, 101.

¹³ *Ibid.*

ativamente nas perseguições de Décio e que, em sua própria obra, exaltou Apolônio de Tiana como um rival de Cristo.¹⁴

Que não havia novidades nas virtudes éticas do cristianismo é algo que nem Orígenes pôde negar, a novidade era o seu apelo popular.¹⁵ Por isso, nós não poderíamos cair na mesma armadilha da polêmica doutrinária ao discriminarmos as tendências da Antiguidade tardia, que dizem respeito, de fato, às convulsões sociais do período¹⁶. Pensando, então, na organização dessas tendências, do mesmo modo que os cristãos absorveram o platonismo em reação defensiva aos pagãos, o abalo das dinâmicas sociais no império impulsionou uma transformação religiosa do neoplatonismo como reação defensiva aos cristãos.¹⁷ Trata-se fundamentalmente do tensionamento de poderes muito palpáveis que resultam em fusões culturais, cujos interlocutores ora consentem, ora reprovam, e, por fim, transformam o que outrora fora contraditório e irreconciliável nos princípios e práticas de suas doutrinas. Assim, duas tendências mais antigas aproximaram-se de uma síntese no tempo de Porfírio e receberam, irreversivelmente, uma nova e influente forma, de vocação prática e política, com Jâmblico¹⁸: a necessidade de um cânon que se manifesta através da instrumentalização do mito e da autoridade procedimental de escrituras sagradas por meio, principalmente, dos *Oráculos da Caldeia*.

Antes de tudo, três considerações acerca do modo interpretativo dos mitos precisam ser feitas. Primeiro: a alegoria esotérica da Antiguidade tardia tem raízes na interpretação dos oráculos hexamétricos, em que se diz uma coisa, mas se entende outra.¹⁹ Ademais, para além do oráculo e da divinação, é ainda entre círculos pitagóricos e entre os primeiros cosmólogos gregos que cresce, nos registros, um interesse pela etimologia e pelos *significados verdadeiros* dos vocábulos, além dos elementos da composição poética em si. No séc. VI AEC, a identificação teogônica de *Κρόνος* por *χρόνος* realizada por Ferécides e as investigações sobre a essencialidade das coisas através dos nomes, como no caso de Heráclito de Mileto, já nos revelam essa tendência, que encontrou contornos mais definidos no *Crátilo* e na *Poética*, nos sécs. V e IV AEC.²⁰ Segundo: esses registros sugerem, salvo o anacronismo, a qualidade

¹⁴ Cf. E. R. Dodds, *op. cit.*, 108-109.

¹⁵ *Ibid.*, 120.

¹⁶ Cf. G. Murray, *Four Stages of Greek Religion: Studies Based on a Course of Lectures Delivered in April 1912 at Columbia University*, 1912, 178–181.

¹⁷ *Ibid.*

¹⁸ Cf. P. Athanassiadi, *Mutations of Hellenism in Late Antiquity*, 2015, IV, 133-134.

¹⁹ Cf. R. Lamberton, *Homer the Theologian: Neoplatonist Allegorical Reading and the Growth of the Epic Tradition*, 1989, 12.

²⁰ Cf. R. Pfeiffer, *History of Classical Scholarship: from the Beginnings to the End of the Hellenistic Age*, 1998, 12.

teológica de um poeta como Homero, ou o uso da poesia como uma fonte dotada de autoridade. Assim, a escolha dos épicos para estruturar os argumentos de seus intérpretes é validada pelo prestígio do poeta, muito provavelmente anterior à necessidade de defendê-lo de seus detratores.²¹ Por fim: essas leituras geram um corpo interpretativo relacionado a cada tradição que as gerou e eventualmente a cada cânon que as integrou. Visto que o critério não é estilístico, o interesse, ainda que fundado na literatura, não é propriamente literário, mas recai na literatura como uma fonte da verdade.²² Esses modos exegéticos categorizaram Homero e Hesíodo no mesmo conjunto das iniciações e dos oráculos de Orfeu e Museu, todos *θεολόγοι*, e, portanto, remetem à denotação de *teólogo* e da *teologia*. Em suma, essas palavras, em um primeiro momento, permeiam o campo semântico de *poeta* e *intérprete de poesia*, às vezes com implicações místicas e cosmológicas, e, subsequentemente, passam a apontar para o entendimento ateniense dos deuses, com Numênio, para o entendimento hierático dos mitos, com Plotino, e para o corpo doutrinário platônico, indivisível em matérias de poesia e cosmologia, com Porfírio.²³

O caso da interpretação de Homero remonta primeiramente, de forma mais explícita, a Heródoto, no séc. V AEC. O historiador considera Homero como a fonte do conhecimento grego acerca do divino e da tradição religiosa, elementos que haviam sido assimilados recentemente, como uma espécie de tecedor da memória helênica. Porém, Heródoto parece recriar o vínculo entre a poesia e a informação do divino em sua própria imagem etnográfica, não apenas nos moldes de um preceptor original, mas também como um receptor de fontes estrangeiras que as reformula em um formato grego inédito. Platão, de modo similar, assimila Homero aos diálogos como um preceptor da paideia helênica, enfatizando a necessidade de se estabelecer padrões corretos da mitopeia, *tipos teológicos*, como garantes de valores educacionais e de edificação da *polis* em resposta à desconfiança pela inspiração poética. Depois, a concepção teológica de Aristóteles, listada entre os tipos de filosofia contemplativa, estende esse modo interpretativo para além dos poetas ou de seus intérpretes, de forma a abarcar os antigos cosmólogos. Aqui, vem ao caso a menção de Aristóteles a Hesíodo e aos poetas órficos como teólogos na *Poética*, independentemente de tê-la feito para rejeitá-los em seus relatos cosmogônicos.²⁴

²¹ Cf. R. Lamberton, *op. cit.*, 15.

²² *Ibid.*, 14.

²³ *Ibid.*, 29-30.

²⁴ Cf. R. Lamberton, *op. cit.*, 22-28.

Embora o séc. V e parte do séc. IV AEC tenham assistido ao emprego do mito e à abertura às possibilidades interpretativas, são os estoicos que popularizaram a interpretação alegórica dos mitos, decalcando o entendimento dos poemas tradicionais através de qualidades extrínsecas ao texto e referindo-se a eles como expressões crípticas e indiretas da realidade física. A influência desses pensadores resultou em extensos comentários alegóricos sobre Homero, como o trabalho dos gramáticos de Pérgamo, cujo maior representante é Crates de Malo, no séc. II AEC, e cujo herdeiro direto é Heráclito, no séc. I, já em nossa era. O confronto entre Homero e Platão nos *Problemas Homéricos*, de Heráclito, que defendera a superioridade do poeta contra seu detrator, tornou-se objeto de reconciliação nas tendências platônicas posteriores, antes ansiosas por harmonizá-los como preceptores canônicos da verdade e, depois, de legitimá-los como escrituras contra a ameaça do cristianismo.²⁵ A tradição interpretativa dos neoplatônicos forjou, assim, um modelo referencial de significados e significantes, tangenciando os versos dos poemas em revelações iniciáticas sobre a natureza e o destino.²⁶ Finalmente, o uso de *θεολόγος* por Porfírio, ao tratar de Homero e Orfeu, sinaliza afinidades com o uso do mesmo termo por Filo quando trata de Moisés, um tipo de instrumentalização das personagens da tradição que ataca ao se defender.²⁷

Essa tendência de legitimação textual, na segunda metade do séc. III, levou ao uso sistemático e ritualístico dos *Oráculos da Caldeia* pelo lado pagão, como um *corpus* de escrituras divinamente inspiradas e com lastro de autoridade, uma atitude que é, em parte, um tanto hebraizante. Esses textos foram recebidos através de transe, compostos ou reunidos por Juliano, o Caldeu, e seu filho Juliano, o Teurgo, durante o séc. II, no império de Marco Aurélio. O sistema caldeu pouco diverge de textos paralelos como a *Hermetica*, mas oferece um caminho soteriológico compreensivo por meio de práticas teúrgicas.²⁸ A teurgia, como se vem a saber através de Jâmblico, é um neologismo recorrente nos *Oráculos*, cunhado em contraste à teologia, a qual, ao invés de *falar* sobre as coisas divinas, as *exerce*²⁹. O teurgo, então, realiza efetivamente a comunhão com os deuses via volição e ortopraxia ritualística ou, em outras palavras, canalizações produzidas mediante agentes cooperativos, cuja performance inclui o corpo, os símbolos, as *voces magicæ* etc. Apesar de estarem entrelaçadas sob essa perspectiva, a teurgia, assim como a teologia, também difere da filosofia, de modo que

²⁵ *Ibid.*, 16.

²⁶ *Ibid.*, 21.

²⁷ *Ibid.*, 30.

²⁸ Cf. R. T. Wallis, *op. cit.*, 106-107.

²⁹ *οἱ τὰ θεῖα λέγοντες [...] οἱ τὰ θεῖα ἐργαζόμενοι.* (Cf. H. Lewy, *Chaldaean Oracles and Theurgy: Mysticism, Magic, and Platonism in the Later Roman Empire*, 2011, 461).

conduz à transcendência da apreensão das formas em direção a um estado intelectual mais elevado, suprarracional, relativo à loucura divina platônica.³⁰

A teologia dos hexâmetros esotéricos que compõem os *Oráculos* requeria a participação ativa de um intérprete para ser revelada, e foi Porfírio o primeiro filósofo a comentá-los e harmonizá-los com o modelo neoplatônico. Em matérias revelatórias, a teologia que a florava desses versos esclarece o tema da antítese entre as cosmovisões que se chocavam no Império, isto é, a da ordem racional pagã contra a da graça sobrenatural cristã.³¹ Porfírio aceita a filosofia e a inspiração divina dos *Oráculos* e os utiliza de modo a corroborar suas doutrinas, mas entende que o uso ritualístico pertence a outra classe que não a dos filósofos. Mais especificamente, uma vez que o núcleo do sistema versa acerca da descensão e da ascensão das almas, o filósofo estabelece que somente a apreensão intelectual do divino é capaz de liberar da alma do ciclo de transmigrações após o seu desenlace do corpo. Em consequência, o filósofo recusa a consagração teúrgica dos oráculos como uma ascensão noética superior, sendo essa uma elevação condizente com outro nível de influências, um nível astral, e, portanto, um procedimento iniciático inapropriado para a vida filosófica. Independentemente do distanciamento da prática teúrgica, a interpretação e a harmonização neoplatônica realizadas por Porfírio abriram caminho para novas possibilidades exegéticas, como aquelas exploradas por Jâmblico.³²

Nascido por volta de 245, em Cálcis, na Celessíria, Jâmblico foi um descendente da nobreza hierática de Emesa, que, depois de receber uma refinada educação em sua cidade natal, peregrinou através dos centros intelectuais do império e estabeleceu-se em Apameia. Nessa cidade, a mesma que viu nascer os dois compositores inspirados dos *Oráculos* no santuário de Baal, formou-se uma comunidade em torno da fama do filósofo, que vivia como um preceptor solene de um modo de vida pitagórico — todo ao seu modo. A rotina da comunidade era diversa e regada a vinho, envolvia recreação, conversas, visitas a locais sagrados e também uma rígida disciplina de estudos, preces, sacrifícios e performances de milagres por parte do líder. Jâmblico reformulou o currículo das artes liberais e o estabeleceu não apenas como um itinerário educacional, mas como uma longa iniciação, cujo referencial era a natureza divina de Pitágoras e Platão, os modelos de sua escola, e cuja estrutura programática constituía um cânon. As fontes do currículo eram frequentemente substituídas pela apresentação de comentários escritos pelo próprio Jâmblico, ou escritos por

³⁰ *Ibid.*, 462-463.

³¹ Cf. R. T. Wallis, *op. cit.*, 105-106.

³² Cf. H. Lewy, *op. cit.*, 451-456.

intermediários espúrios, ressaltando a tendência e a necessidade do período pelo emprego de autoridades, tanto nas fontes primárias quanto na exegese.³³

O estudo programático do cânon estabelecido por Jâmblico constituía uma fase preparatória, de modo que o estudo gradual de Platão apenas qualificava a alma do estudante para o estágio final da visão mística inspirada pelos deuses. Diante disso, Jâmblico, ou *Abamon*, seu nome de sacerdote egípcio como consta na obra *De mysteriis*, pertence a uma classe muito mais ampla do que somente a do filósofo, visto que, além de um teólogo e de um tergo, era um mistagogo. Em conformidade com essas práticas, o penúltimo estágio dos poucos iniciados, anterior à visão mística, reservava ao praticante o contato com as próprias escrituras sagradas do culto, os *Hinos Órficos* e os *Oráculos da Caldeia*, legitimados por Jâmblico como a origem de uma genealogia espiritual que inspirou ambos os modelos divinizados do currículo.³⁴

Contrariando Porfírio, a performance teúrgica para Jâmblico é mais do que ensinamentos preliminares ou práticas paralelas à filosofia. Trata-se da coroação do desenvolvimento filosófico, reunindo a diversidade doutrinária em uma única experiência de comunhão divina. O filósofo místico abre mão da impugnação da materialidade de seus antecessores em favor de uma estrutura da realidade que se pode dizer “holográfica”, em que cada parte é relativa a outra e ao todo. Isso reformula o problema dos corpos como consequência concomitante, faseada, do absoluto. Fundamentalmente, o que algo *é* e o que esse algo *faz*, bem como o ato teúrgico são o ponto central de coparticipação na eterna e perpétua emanção cósmica. A partir dessa estrutura de influências cosmogônicas, surge uma hierarquia ontológica habitada por deuses supramundanos e mundanos, demônios, heróis e almas, descendentes somente em suas respectivas capacidades de influência, mas essencialmente complementares no palco teofânico que é a vida.³⁵

A metodologia de Jâmblico é marcada, sobretudo, pela tentativa de reconciliar teses que, para ele, seriam só aparentemente inconsistentes, tais como a harmonização analógica de Platão e Aristóteles em um único *corpus* de escrituras, sem contradições, até a unificação anagógica do pluralismo corpóreo à esfera ontológica mais essencial e inefável.³⁶ Contudo, se não fosse, por um lado, a mediação iniciática e alegórica dos mitos e da tradição filosófica e, por outro, a ameaça do cristianismo, que logo chegaria a um ponto irreversível, essas

³³ Cf. P. Athanassiadi, *op. cit.*, VI, 131-135.

³⁴ *Ibid.*, 135-139.

³⁵ Cf. G. Shaw, *Theurgy and the Soul: The Neoplatonism of Iamblichus*, 2014, 147-155.

³⁶ Cf. A. C. Lloyd, *The Anatomy of Neoplatonism*, 1998, 29-31.

características poderiam permanecer relativas ao âmbito do comentário filosófico, e não como uma virada dramática na história em construção do platonismo. Essa mescla idiossincrática de magia greco-egípcia, influências indianas e mesopotâmicas, metafísica platônica, teologia mítico-pagã e pedagogia esotérica — elementos que cresciam em relevância pelo menos desde o séc. II e que foram eventualmente proibidos pelo império cristianizado — provou-se, então, popular na polêmica anticristã. Finalmente, o sistema jambliqueano teve, por um curto período, um destaque especial na política da segunda metade do séc. IV, por dois de seus discípulos, Salústio e Juliano.³⁷

Adentrando, finalmente, o séc. IV, encontramos um império dividido pela tetrarquia e pelo tensionamento das relações com o cristianismo, ambos resultados das reformas e perseguições do imperador Diocleciano, já contestadas por Constantino na corte.³⁸ O tema mitológico acompanhava o oficialato, sendo o imperador do Oriente, Diocleciano, ligado a Júpiter, e seu co-imperador do Ocidente, Maximiano, ligado a Hércules. Constantino, filho de Constâncio, *caesar* do Oeste e *augustus* após a dissolução da tetrarquia de Diocleciano, em 305, ascendeu ao posto mais alto do império em 307 e, pelos três anos seguintes, exerceu sua autoridade através da legitimação dinástica que lhe fora padroada em nome de Hércules. Em duas situações bélicas decisivas, uma visão de Sol Invicto acompanhado por Vitória, em 310, fez Constantino mudar seus interesses devocionais em detrimento de Hércules, e no ano seguinte, quando o deus dos cristãos lhe apareceu em um novo presságio.³⁹

Os detalhes desse evento são obscuros e interseccionados por atividade onírica e simbólica, mas, na prática, as conquistas intensificaram a devoção de Constantino e o aproximaram de bispos. Foram esses acontecimentos que o fizeram sancionar, em 313, o decreto de liberdade religiosa, que privilegiava o cristianismo, embora ainda não o tornasse a religião exclusiva do império. Por volta dessa data, emblemas cristãos começaram a aparecer na iconografia numismática do imperador ao lado de Sol Invicto, devoção que, posteriormente, desapareceria por completo de sua vida. O ecletismo de Constantino continuaria em maior ou menor grau por muitos anos. Exemplos disso são: a reverência tanto a Apolo quanto a Cristo, entre 312 e 324, e estabelecer um decreto, em 321, que fazia do *dia do Sol* — depois o *dia do Senhor*, o domingo —, o *Sunday*, um dia de descanso. Dois acontecimentos contrastantes e dignos de nota são a rejeição que sofreu por realizar um sacrifício no Capitólio, que feriu sua popularidade por ter violado a tradição, e a contratação

³⁷ Cf. D. M. Burns, *Ancient Esoteric Traditions: Mystery, Revelation, Gnosis*, 2014, 20-23.

³⁸ Cf. W. H. C. Frend, *The Rise of Christianity*, 1984, 452.

³⁹ Cf. P. Chuvin, *A Chronicle of the Last Pagans*, 1990, 23-25.

de um hierofante chamado Pretextato e de um filósofo, um iniciado de Jâmblico, chamado Sópatro de Apameia, para guiarem a fundação de Constantinopla, aderindo à tradição.⁴⁰

No que tange à natureza exclusivista do cristianismo, a segunda década do séc. IV é muito significativa para a estabilização da nova religião no império, uma vez que Constantino promulgou vetos contra sacrifícios, o fechamento de oráculos e a proibição de magia — exceto para fins climáticos, influentes nas colheitas —, bem como ordenou a destruição de templos e altares. Os anseios de Porfírio, um pouco mais de meio século antes, teriam sido atendidos com a destruição do templo de Asclépio, em 326, mas é muito provável que o ataque tenha sido perpetrado por um bispo e não por ordens do imperador, embora este tenha acolhido o ataque e pilhado os objetos do templo para adornar sua capital.⁴¹ Apesar da preferência de Constantino, há espaço suficiente para o levantamento de ambiguidades que podem, também, ser discriminadas por um viés moral e pragmático. Não obstante, esses eventos revelam, no mínimo, a tendência da intolerância crescente no Império, que, no final do século, terá obliterado santuários pagãos sistematicamente.⁴²

Até então, as interdições de Constantino não haviam sido aplicadas de modo absoluto, eram localizadas e pontuais. Tais ações refletem bem as atitudes que o levaram, entre 325 e 328, tanto a promover o Concílio de Niceia, quanto a exigir que fosse caracterizado como *Sol Invicto* na capital.⁴³ Ainda demoraria um pouco mais de quatro décadas para Teodósio estabelecer, de fato, o cristianismo já sistematizado como uma religião de Estado, mas o progresso dessa tomada de poder não é, como grandes eventos históricos costumam não ser, uma história de assinaturas de homens poderosos. Muito mais do que uma discussão de filósofos e bispos, todas as dinâmicas sociais do império eram afetadas pelo conflito, dos camponeses aos cidadãos, dos vendedores ao oficialato, o que acontecia sobretudo dentro dos lares.

A convulsão social e as agitações das diferentes facções cristãs afetaram o império dos filhos de Constantino, e as suas leis proibitivas, agora gerais e não locais, foram um terreno fértil para o crescimento devocional da população. Antes de serem vandalizados, demolidos ou apropriados como igrejas, os templos pagãos eram abandonados e tornavam-se progressivamente uma relíquia do passado, como museus. A despeito das polêmicas e do cruzamento ingestivo de doutrinas entre os círculos intelectualizados, a religião tradicional

⁴⁰ Cf. P. Chuvin, *op. cit.*, 26-28.

⁴¹ Cf. W. H. C. Frend, 1984., 554.

⁴² Cf. P. Chuvin, *op. cit.*, 27-35.

⁴³ Cf. P. Chuvin, *op. cit.*, 27-28.

não contava mais com a aderência popular para sustentar-se em face da ameaça.⁴⁴ Na vida privada, a influência dos mártires e a sobrevivência dos perseguidos varriam as convicções antigas da população, os cristãos tinham muito mais filhos e as massivas conversões femininas⁴⁵ substituíam a influência do *pater familias* romano no ambiente doméstico pelo Cristo.⁴⁶ Contudo, o império ainda não havia cumprido a vocação exclusivista do cristianismo, e o ecletismo religioso era apreciado por uma população que aderira à fé gradualmente. Um exemplo emblemático disso — e particularmente interessante para nosso propósito, por trazer os nomes de Juliano e Flávio Salústio — é o epitáfio de Eleutéria⁴⁷, datado de 363, mãe de Pacatianus, o qual, mesmo muito endividado, contratou Hespério para realizar a inscrição em uma grande placa de mármore. A inscrição da piedosa Eleutéria é pontuada, em ordem descendente, por um ramo de palmeira, uma coroa, um cristograma chi-rho, um monograma, outro ramo de palmeira, uma suástica, um vaso, a letra apocalíptica ômega e o Y pitagórico.⁴⁸

Antes perseguida e agora amparada pelo império, a igreja rapidamente mudou da defesa para o ataque nesse século, e como a tradição romana dependia de sua religião de estado, defendê-la implicava a manutenção religiosa.⁴⁹ Dessa forma, quando Juliano tornou-se imperador, vetou todos os vetos de seus primos e de seu tio, reconstruindo os templos, reinaugurando os oráculos e permitindo os sacrifícios. Como a religião opera no nível educacional⁵⁰, e os pais da igreja agrupavam autores latinos e platonistas gregos e orientais sob o jugo da fé cristã⁵¹, Juliano os proibiu de ensinar autores pagãos. Essa prescrição foi elaborada sobre o exclusivismo religioso dos cristãos, que apenas seria coerente com um ensino transmitido através daqueles que escreveram os evangelhos. Porém, quanto aos alunos, Juliano enfatizou a importância do acesso de qualquer criança que desejasse estudar, recomendando que é melhor ensiná-las do que as punir pelo cristianismo, e que os professores as curassem como alguém trataria um louco, um problema pelo qual não eram culpadas.⁵² Imitando algumas formas externas do cristianismo e revitalizando aspectos tradicionais que pareciam haver decaído, como a hospitalidade, o imperador organizou uma estrutura

⁴⁴ Cf. W. H. C. Frend, 1984, 554-555.

⁴⁵ Cf. G. Murray, *op. cit.*, 179.

⁴⁶ *Ibid.*, 561.

⁴⁷ Cf. Anexo A.

⁴⁸ Cf. H. I. Marrou, Palma et Laurus. *Mélanges d'archéologie et d'histoire*, v. 58, 109-131, 1941.

⁴⁹ Cf. H. Bloch, The Pagan Revival in the West at the End of the Fourth Century. In: A. Momigliano (Ed.), *The Conflict Between Paganism and Christianity in the Fourth Century*. 1963, 193-194.

⁵⁰ Cf. I. T. Döbler & M. Döbler, *Religious Education in Pre-Modern Europe*, 2012, 102-106.

⁵¹ Cf. W. H. C. Frend, 1984, 555.

⁵² Cf. W. C. F. Wright, *The Works of the Emperor Julian*, 1993, 116-123.

sacerdotal pagã para sua religião esotérica imperial e planejou albergues e sistemas distributivos para mendigos e necessitados.⁵³

O desprezo intelectualizado do imperador pelo cristianismo e a sua nostalgia pelo helenismo fizeram dele, entre 361 e 363, uma espécie de anti-Constantino colorido por intensos tons românticos, algo que já havia de ser desde a juventude.⁵⁴ Sua história é inseparável da influência de seu amigo mais velho e mais próximo, o mentor Salústio, que o acompanhou em todos os níveis das colisões administrativas, intelectuais e bélicas, mesmo antes de seu triênio como imperador. Por fim, embora tenha feito reformas significativas e produzido uma obra literária considerável, incluindo a polêmica *Contra os Galileus*, as dinâmicas sociais mudaram a tal ponto, que não houve qualquer continuidade de seu politeísmo místico e solar depois de a lança atingi-lo em Samarra, por volta do solstício de verão. E talvez, mesmo se houvesse saído vitorioso, nem haveria, *porque*, novamente, *o paganismo tinha morrido, como morrem todas as cousas, salvo os Deuses e a sua inscrutavel sciencia atormentadora*.⁵⁵

⁵³ *Ibid.*, 66-73.

⁵⁴ Cf. W. H. C. Frend, 1984, 559.

⁵⁵ Cf. C. Pittella, *op. cit.*, 460.

2. SALÚSTIO FILÓSOFO

Aureus quidam libellus est, magni apud philosophiæ studiosos homines momenti, cujus quis revera fuerit auctor ambigitur, et qui inscribitur: Σαλουστίου περὶ Θεῶν καὶ Κόσμου βιβλίον.
— Gimazane, *De Salustio Philosopho*⁵⁶

Pode-se dizer que a história da erudição acerca do elegante e conciso *Sobre os Deuses e o Mundo* é, em grande parte, inseparável do problema da identificação de seu autor, e não há como entender um sem o outro. Desde a primeira edição⁵⁷, datada do séc. XVII, praticamente todas as encarnações do texto ocuparam-se em dedicar seus prefácios à controvérsia da identidade. De modo semelhante, a tradição da crítica foi inaugurada⁵⁸ por observações e propostas de retificação da autoria. Todavia, é preciso ir além de meramente identificá-lo como Saturnino Segundo Salúcio e recontar o processo de como chegamos a essa conclusão. Também é preciso recontar a história desse personagem que é creditado pela fama de Juliano, que recusou o púrpura por duas vezes após a morte de dois imperadores, que foi um oficial incorruptível reconhecido por pagãos e cristãos e alguém cujo nome já evoca dúvidas a respeito da atribuição da autoria de seu livro.⁵⁹

Temos vários *Sallustii*, e não é nem um pouco incomum que qualquer apresentação do autor, fora dos livros, comece com um aviso para distinguir *este* Salústio daquele outro mais conhecido, o historiador romano do séc. I, autor da *Conjuração de Catilina*. Aproximadamente três séculos separam o historiador do filósofo, tornando impensável qualquer proximidade na identificação do último com o primeiro, fora das apresentações mais imediatas de um texto obscuro atribuído a um homônimo de um autor conhecido. Contudo, apenas um século de diferença foi suficiente para inaugurar essa antiga controvérsia, sendo a autoria primeiramente atribuída a um cínico do séc. V⁶⁰, e não ao amigo de Juliano.

As primeiras revisões da autoria surgiram muito próximas da primeira edição de 1630, de Gabriel Naudé, mas demoraram a recuperar o fôlego através dos séculos subsequentes à publicação original. Por muito tempo, o texto de Salústio continuou a ser reproduzido com o mesmo prefácio que o atribuía ao cínico, ainda que já houvesse comentários, incorporados ou não, às edições que o identificavam corretamente ao amigo do imperador. Após reedições do

⁵⁶ Cf. J. Gimazane, *De S. Salustio P.: Prætorio Galliarum et Orientis Præfecto* (361–365), 1889, 71.

⁵⁷ Cf. Salustius, *De Diis et Mundo*, 1638.

⁵⁸ Cf. G. Naudé, *Epistolae*, 1667.

⁵⁹ Cf. A. H. M. Jones; J. R. Martindale & J. Morris, *The Prosography of the Late Roman Empire*, 1971, 814–817.

⁶⁰ Cf. Salustius, *op. cit.*, 12–27.

volume de Naudé e traduções vernaculares, podemos pensar em uma segunda fase da identificação do autor, já marcada sobretudo pelo vínculo bem estabelecido com a elite romana pagã do séc. IV e com o neoplatonismo jambliqueano, do qual o autor amplamente deriva seu discurso. Essas conquistas da erudição do séc. XIX⁶¹ são marcadas, em um primeiro momento, pela indiferenciação entre dois candidatos, homônimos em muitas fontes, a identificação de *Sallustius Philosophus* como *Flavius Salustius* e *Saturninius Secundus Salutius*, e encontra sua expressão mais emblemática, porém não muito comentada, na tese de Gimazane, de 1889, que os identifica como uma única pessoa do círculo de Juliano⁶². Em um segundo momento dessa fase, a produção acadêmica é focada principalmente em três pontos: a discriminação entre Flávio e Saturnino; a sistematização das fontes históricas, que nos permitem diferenciá-los; e a demanda por uma edição crítica do texto⁶³, após o descobrimento da tradição do manuscrito. Por último, a terceira fase da identificação de Salústio, assinalada pelas edições críticas de Nock (1926) e Rochefort (1960), consiste em traçar os percursos de ambos os candidatos à autoria e desfazer as ambiguidades para melhor apresentar as evidências que corroboram, às vezes simultaneamente, tanto um lado como o outro. Sumariamente, a *editio princeps* de Gabriel Naudé o identifica como *Salústio Filósofo*, o filósofo cínico mencionado em Fócio e na Suda, que, por algum motivo, contraiu uma rusga com Proclo.⁶⁴ Naudé ainda o considerou como um estoico em uma carta, quase uma década após a publicação⁶⁵. Fabrício, em 1716, é o primeiro a levantar a hipótese de que o autor é um plantonista ligado a Juliano⁶⁶, ideia que será debatida e confirmada ao longo do tempo. Baseado nos textos de Amiano Marcelino, contemporâneo a Salústio e Juliano, Tillemont, em 1732, em sua *História dos Imperadores*, discerniu dois *Sallustii*, Flávio e Saturnino, ambos prefeitos pretorianos, o primeiro da Gália e o segundo do Oriente, e com ligações diretas ao imperador, mas sem qualquer menção ao texto.⁶⁷ Em 1868, a hipótese de Fabrício ganha popularidade com *A História da Filosofia Grega*, de Zeller⁶⁸, e passa a ser um consenso na crítica. Segue-se, então, um momento de identificá-lo, de forma indiscriminada, somente

⁶¹ Cf. G. Rochefort, *Saloustios: Des Dieux et du Monde*, 1960, xi.

⁶² Cf. J. Gimazane, *op. cit.*

⁶³ “*Eine kritische Ausgabe des Schriftchens ist dringendes Bedürfnis.*” (Cf. G. Wissowa et al., *Paulys Realencyclopädie der classischen Alterumswissenschaft*, 1920, 1961.)

⁶⁴ Cf. Salustius, *op. cit.*, 24–27.

⁶⁵ Cf. G. Naudé, *op. cit.*, 531–541.

⁶⁶ Cf. J. A. Fabricius, *De Scriptoribus Qui Claruereunt a Platone Usque ad Tempora Nati Christi Sospitatoris Nostri*, 1716, 366.

⁶⁷ Cf. L. S. Le Nain De Tillemont, *Histoire des empereurs et des autres princes qui ont regne durant les six premiers siecles de l'Eglise, de leurs guerres contre les Juifs, des écrivains profanes, & des personnes les plus illustres de leur temps*, Thome Quatrièmme, 1732, 696–697.

⁶⁸ Cf. E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, 1863, 664–668.

como um amigo de Juliano, de somar as vidas dos dois personagens da história de Tillemont em uma única pessoa e, também, de duvidar novamente da sua identificação, agora como um gramático comentador de Sófocles. A descoberta do *cursus honorum* de Flávio e de Saturnino, em inscrições do Forum Trajano, em 1849, veio à tona com a publicação do registro epigráfico romano de Dessau, em 1892, fato que tornou inegável a separação dos prefeitos.⁶⁹ Ainda antes da primeira edição crítica de Nock, que subscreve a identificação atribuída a Saturninius, os comentadores⁷⁰ passam a tomar o lado de um ou de outro oficial, o que continua a acontecer ao longo do séc. XX.

Apesar do recente consenso razoavelmente estável sobre a identidade do autor de *Sobre os Deuses e o Mundo* nas especificidades da pesquisa acadêmica, isto é, de que *Salústio* foi Saturnino Segundo, ainda é comum encontrar a atribuição do texto a Flávio Salústio em contextos de pesquisa mais acessíveis. Além disso, dúvidas e esclarecimentos centrais à atribuição da autoria — como é o caso da grafia *Salutius* — encontraram o mesmo destino do autor e de seu texto no que diz respeito ao status de relevância na literatura da antiguidade tardia, a de uma mera nota de rodapé, e isto quando não simplesmente ignorados mesmo em edições modernas. Questões como essas pedem por uma exposição cronológica coesa da história da crítica de Salústio, que é também uma história da atribuição de sua identidade.

Como uma tradução para o português é inédita, torna-se necessário não somente apresentar as últimas fases da pesquisa sobre Salústio ao leitor, reunir os últimos consensos e discordâncias ou montar um panorama das últimas edições críticas, mas também reproduzir o percurso de todos os comentadores desde a primeira edição de 1630. Por isso, será apresentada, no decorrer deste capítulo, a história da identificação, seguida das evidências para a atribuição da autoria, bem como as vidas de Flávio e Saturnino. No caso de Salústio, não é desnecessário realizar esse levantamento, ao menos não do modo que poderia ser com autores já muito comentados, que podem se beneficiar de contornos mais bem definidos na pesquisa, mesmo quando suas vidas ou obras são tão lacunares quanto a de nosso autor.

2.1. Autoria, erudição e evidências

Em julho de 1630, é publicada a *editio princeps* de *Sobre os Deuses e o Mundo* por Gabriel Naudé, traduzida para o latim por Leão Alácio e comentada por Lucas Holste, três bibliotecários que atuaram na biblioteca do Vaticano. No prefácio do novo livro, Naudé

⁶⁹ Cf. H. Dessau (Ed.), *Inscriptiones latinae selectae*, 1892, 276.

⁷⁰ Cf. F. Cumont, Salluste le philosophe, *Revue de philologie, de littérature et d'histoire anciennes*, 1892, 54–55.

reproduz as entradas que mencionam Salústio em duas das principais obras enciclopédicas bizantinas, a *Bibliotheca* de Fócio e a *Suda*. Em Fócio⁷¹, temos três entradas próprias de Salústio, caracterizado por viver à maneira de um cínico e ser extremamente diligente em suas atitudes. Na *Suda*⁷², temos cinco entradas, duas próprias e outras três nas entradas de Atenodoro, Zeno Alexandrino e Marcelino, *magister militum* da Dalmácia. Todos os aspectos descritos no primeiro também são apresentados na segunda, com a adição de detalhes biográficos mais pontuais.

Aqui, Salústio é apresentado como um filósofo cínico que costumava dizer que filosofar não era somente difícil, mas terminantemente impossível. Esse Salústio frequentemente previa a morte daqueles que conhecia sem saber relatar as causas de suas premonições. Era muito eloquente, se absteve da vida pública, decorou todos os discursos de Demóstenes e andou por quase todo o mundo de pés descalços. Dotado de uma personalidade excessivamente dada aos chistes e à ridicularização dos costumes, o cínico chegou a Alexandria acompanhado do filósofo Isidoro e era admirado por todos por praticar filosofia, ao passo que debochava da prática. Seu pai se chamava Basíledes, e sua mãe, Teocleia, e sua ascendência por ambas as partes remontava à Síria, mais precisamente à cidade de Emesa, no caso da linhagem materna. Esse Salústio foi responsável por dissuadir Atenodoro, que estava plenamente preparado, por natureza e pelo próprio esforço, para uma vida filosófica, de suas ambições de seguir a filosofia. Além disso, era próximo de Marcelino, um governante justo e um gestor habilidoso da Dalmácia romana. E, por algum motivo, desconfiava do filósofo neoplatônico Proclo, em decorrência das atitudes de Zeno Alexandrino ou de outro Zeno.

As entradas biográficas da *Bibliotheca* e da *Suda* compiladas por Naudé foram reproduzidas integralmente em todas as edições e reedições latinas do texto, mesmo naquelas que já o identificavam adequadamente como o amigo de Juliano, e não como o cínico. Assim, exceto pelas edições vertidas para as línguas modernas no séc. XVIII, a reprodução do apêndice biográfico foi consistente⁷³ desde sua primeira repetição, a reedição de Naudé de 1639, até a última edição latina, de Mullach, de 1881 — nesse caso, mais como um artefato do que como uma informação adequada à autoria. Todavia, muito antes de os ensaios para essa retificação serem mais divulgados, e mesmo um ano antes da primeira reedição, isto é, em 1638, Gabriel Naudé enviou uma carta para Fortunio Liceti, em que pede com veemência

⁷¹ Cf. Salustius, *op. cit.*, 12–16.

⁷² *Ibid.*, 16–27.

⁷³ Em ordem cronológica: Cf. Salustius, *op. cit.*, 10–25.; Cf. T. Gale, *Opuscula Mythologica Physica et Ethica*, 1688, 239–242.; Cf. Sallustii Philosophi, *Libellus de Diis et Mundo*, 1821, 195–205.; Cf. F. W. A. Mullach, *Fragmenta philosophorum Graecorum*, 1860, 28–29.

pela leitura e pela análise do texto de Salústio, a fim de aumentar o reconhecimento e o valor da obra através da erudição de seu destinatário, esse que foi, entre muitas outras coisas, médico e filósofo de Pádua, amigo de Galileu. Na carta, Salústio é apresentado não como o cínico teorizado quase uma década antes pelo próprio Naudé, mas como um estoico. A atitude de identificar Salústio assim não é incomum nem inesperada em relação ao conteúdo do texto, composto frequentemente sobre lugares comuns entre o platonismo e o estoicismo, ao menos na superfície. Brucker, em 1742, um pouco mais de um século depois da carta de Naudé a Liceti e após avanços na identificação do autor, no capítulo *De Secta Stoica* de sua história da filosofia, também encaixa Salústio nessa doutrina⁷⁴, ainda que o mencione como alguém que a adulterou com platonismo⁷⁵.

Onze anos após a *editio princeps* de Naudé, em 1641, surge a primeira crítica à identificação do autor de *Sobre os Deuses e o Mundo* como um cínico. Gaudêncio, em *De Pythagorea Animarum Transmigratione*, afirma que Salústio é, entre os pagãos, o mais recente representante da doutrina da metempsicose, que desapareceu com a emergência do cristianismo. A opinião de Gaudêncio é a de que não há qualquer dúvida de que Salústio adere às doutrinas platônicas⁷⁶ e pitagóricas⁷⁷, apesar de apoiar suas objeções no material disponível em seu tempo, ou seja, sem distanciar-se da biografia compilada por Naudé. A justificativa da análise é feita através da crítica textual de Salústio sobre a geração das almas e a criação do mundo, postulando que a última não é contraditória a Platão, e através da crítica tradutória do jesuíta André Escoto, tradutor de Fócio, com o objetivo de harmonizar a tradição filosófica do texto às menções ao modo de vida cínico das enciclopédias bizantinas. Dessa forma, para Gaudêncio, Salústio não seria um cínico propriamente dito, mas alguém que teria respondido de forma cínica aos tolos de seu tempo.

O interesse por Salústio é escasso no restante do século XVII, com apenas uma menção elogiosa ao texto por Atanásio Kircher e a inclusão da edição de Naudé na coleção mitológica de Thomas Gale, *Opuscula mythologica physica et ethica*, em 1671. Gale, além de reproduzir as entradas biográficas, afirma categoricamente que não é difícil reconstruir a identidade do autor como um contemporâneo de Simplicio e Proclo, dada a abundância de testemunhos sobre sua trajetória⁷⁸.

⁷⁴ Cf. J. Brucker, *Historia Critica Philosophiae*, 1742, 928.

⁷⁵ *Ibid.*, 939.

⁷⁶ Cf. P. Gaudenzi, *De Pythagorica Animarum Transmigratione*, 1641, 36–38.

⁷⁷ *Ibid.*, 49–50.

⁷⁸ Praefatio ad lectorem: V (Cf. T. Gale, *op. cit.*)

Na segunda década do séc. XVIII, Johann Fabrício, no terceiro volume de sua grande coleção intitulada *Bibliotheca Graeca*, lista Salústio no catálogo de filósofos cínicos segundo a reprodução de Fócio, a mesma recortada por Naudé. Contudo, Fabricius aponta que o cínico não é, de fato, o autor do texto, que o identificaria ao mesmo Salústio da dedicatória do *Hino ao Sol*, de Juliano, mas que se trata de um platonista. Dez anos mais tarde, em 1726, Fabrício reconta a trajetória da edição de Naudé no décimo terceiro volume da coleção⁷⁹, passando pela carta a Liceti, o comentário de Kircher sobre a elegância do texto e a alternativa que começou a ser gestada por Gaudêncio. O classicista é o primeiro a não só identificá-lo adequadamente como alguém da *entourage* de Juliano, como também a trazer detalhes biográficos desse personagem. Nosso Salústio é, então, um oficial romano pagão a quem, segundo os registros do *Codex Theodosianus*, leis foram atribuídas, bem como um consulado, em 363. Além dos registros oficiais do império, foi o mesmo Salústio que, conforme o relato do bispo e teólogo sírio Teodoreto, aconselhou Juliano a não perseguir cristãos; o mesmo que, de acordo com uma carta de Hilário de Poitiers, escreveu contra o médico Dióscoro; e o mesmo que é mencionado por Eunápio no contexto do panegírico de Ausônio sobre os professores de Burdígala, dedicado a Alécio. Apesar do corte preciso de Fabricius, as evidências da identificação formam uma mescla de eventos de dois personagens distintos, Flávio e Saturnino, que serão devidamente discriminados no decorrer da composição historiográfica de suas vidas e abordados nas duas seções seguintes deste trabalho.

Em seguida, em 1732, Tillemont distingue⁸⁰ dois *Sallustii* em sua obra *Histoire Des Empereurs*: um, prefeito pretoriano do Oeste, Flávio, e o outro, prefeito pretoriano do Leste, Saturnino Segundo. Uma hipótese de que mesmo Saturnino Segundo precisaria ser entendido como duas pessoas diferentes encontra uma defesa em Godefroy e Valois, conforme Tillemont. Isso é ligeiramente desconsiderado em vista de que seria muito difícil aceitar que dois prefeitos do oriente teriam vivido e atuado simultaneamente no mesmo posto por mera divisão nominal dos registros. Tillemont reconhece uma lacuna na atribuição, pois não havia acessado as cartas de Libânio para Saturnino, mas conclui adequadamente que esse Salústio teria três nomes, *Saturninius Secundus Salutius*, e teoriza que o registro nominal em Amiano Marcelino poderia ter sido omitido para evitar uma confusão com o prefeito da Gália, Flávio. Apesar do mérito da identificação de que “o amigo de Juliano” poderia referir-se a duas

⁷⁹ Cf. J. A. Fabricius, *Elenchus Medicorum Veterum et Notitia Collectionum ac Scriptorum Græcorum Junctim Editorum, Liturgicorumque*, 1726, 643–644.

⁸⁰ Cf. L. S. Le Nain De Tillemont, *op. cit.*, 696–697.

peças distintas, com nomes e oficialatos tremendamente similares, não há qualquer atribuição da autoria ou sequer menção ao texto escrito por um dos *Sallustii*.

Formey, em sua edição pioneira de 1748, que escreve um prefácio⁸¹ de louvores e elogios ao nosso autor e ao seu texto, é o primeiro a traduzi-lo para uma língua moderna e incluir as novas conquistas da pesquisa em sua edição. Essa é, também, a primeira edição a não reproduzir as entradas biográficas de Naudé, visto que Formey as menciona juntamente à carta do primeiro editor a Liceti e discorre a respeito dos problemas decorrentes do trabalho com um texto ainda não estabelecido a partir dos manuscritos e da tradução para o latim de Alácio. Inovador. Ainda sem definir a identidade de Salústio entre os dois candidatos diferenciados por Tillemont, o autor é identificado à maneira de Gaudêncio e Fabrício: um platonista do círculo de Juliano que foi promovido pelo imperador ao consulado em 363 e que o impediu de investir na perseguição contra os cristãos — dois dados que pertencem a biografias distintas.

Já em 1821, Orélio reedita a publicação de Naudé com o auxílio de Schulthess, que a havia traduzido para o alemão em 1779.⁸² Nesse momento, os anseios de Formey no século anterior ganham tração em uma edição latina, posto que a nova edição de Orélio aponta, no prefácio⁸³, a falta de um manuscrito como evidência para o esclarecimento de seções incompletas ou corrompidas da primeira edição. Além disso, as entradas biográficas tradicionais, embora reproduzidas integralmente, são negadas em favor das novas evidências e complementadas pela reprodução das notas de Fabrício. Apesar dos problemas da identidade e da paleografia precederem essa edição — poderíamos até pensar que remontam ao reaparecimento do texto desde a compra do manuscrito por Pinelli, entre 1558 e 1560⁸⁴ —, sua popularidade entre os comentadores do final do século serve como um contorno entre o fim do primeiro momento da erudição acerca do texto e o início do segundo, por sua vez delimitado pelas entradas de Praechter na enciclopédia *Pauly-Wissowa*⁸⁵.

Como não havia mais motivos para identificar o autor como o cínico, o restante do séc. XVIII é marcado pela atribuição do texto a um único Salústio indiferenciado — exceto

⁸¹ Cf. J. H. S. Formey, Preface. In: Salluste le Philosophe. *Περὶ θεῶν καὶ κόσμου*: Traité des dieux et du monde, 1748, i–x.

⁸² Cf. Sallustii Philosophi, *Libellus de Diis et Mundo*, 1821,

⁸³ *Ibid.*, 195–205.

⁸⁴ Cf. página 55–56.

⁸⁵ Praechter escreve as três entradas sobre Salústio: 25) *Flavius Sallustius* (Cf. Wissowa, *op. cit.*, 1959; 37.) *Sallustios* (filósofo neoplatônico) (*Ibid.*, 1960.); *Salustius, Saturninius Secundus* (*Ibid.*, 2072.)

pela última década, com as publicações de Cumont⁸⁶ e Muccio⁸⁷ —, atitude já prefigurada por Fabrício. Em 1851, Franck o inclui em seu dicionário de filosofia⁸⁸, identifica-o como um discípulo da escola de Alexandria e mescla os dados biográficos de Flávio e Saturnino. A mistura desses dados é mais emblemática quando a atuação de Salústio na expedição de Juliano contra o Império Sassânida é recontada como as ações de um só oficial, que tanto o alertou contra o empreendimento militar quanto o acompanhou na guerra, uma atitude de Flávio e outra de Saturnino, respectivamente. Em 1868, Zeller⁸⁹ desfaz qualquer ligação de Salústio com o estoicismo e mais uma vez retifica a atribuição da autoria ao cínico através da comparação com Jâmblico. Pontualmente, Zeller não toma um lado entre os dois candidatos, posto que atribui a autoria tanto àquele que foi nomeado cônsul em 363 e quanto ao que demonstrou piedade com os cristãos — Flávio e Saturnino, respectivamente. Tanto Zeller⁹⁰ quanto Mullach⁹¹, na última edição latina de Salústio, de 1881, referenciam Orélio como uma fonte e um trabalho significativos de revisão do texto.

Além de complementar os dados biográficos de Fabrício por meio das fontes primárias, Mullach também recupera um problema que começou a ser gestado em Tillemont, o da adequação da grafia do nome de Saturnino, ou como deveríamos lê-lo nas fontes. Ainda uma matéria lacunar em edições modernas, a composição do nome de Saturnino foi uma questão levantada por Tillemont para separá-lo de Flávio, enquanto Mullach a utiliza para uni-lo ao prefeito pretoriano da Gália. Aqui⁹², a grafia em uso por Eunápio, Σαλούτιος (*Salutius*), é mencionada com a intenção de corrigi-la para Σαλούστιος (*Salustius*). Esse problema recebeu atenção especial de Mommsen⁹³ no início do séc. XIX e é finalmente convencionalizado pelo acordo prosopográfico da segunda metade do século seguinte⁹⁴. Assim, se usamos Salústio mesmo quando atribuímos hodiernamente a autoria a *Salutius* ou *Salúcio*, na forma do vernáculo, é devido à convenção da transmissão do texto, desde o arquétipo do manuscrito.

Em 1889, Gimazane⁹⁵ escreve uma tese unicamente dedicada a sistematizar e resolver o que entende como a identificação acrítica e equivocada de Franck e Mullach de mencionar

⁸⁶ Cf. F. Cumont, *op. cit.*

⁸⁷ Cf. G. Muccio, *Studi per una edizione critica di Sallustio filosofo*. In: F. L. Monnier, *Studi Italiani di filologia classica*, 1895.

⁸⁸ Cf. *Dictionnaire des Sciences Philosophiques*, vol. 5, 1851, 473–474.

⁸⁹ Cf. E. Zeller, *op. cit.*, 664–668.

⁹⁰ *Ibid.*, 665..

⁹¹ Cf. F. W. A. Mullach, *op. cit.*, iv, 29.

⁹² *Ibid.*, 29.

⁹³ Cf. T. Mommsen, *Sallustius = Salutius und das Signum*, *Hermes*, 1902.

⁹⁴ Cf. A. H. M. Jones; J. R. Martindale & J. Morris, *op. cit.*, 796.

⁹⁵ Cf. J. Gimazane, *op. cit.*

um único Salústio⁹⁶. Ao contrário de resolvê-la em dois personagens distintos, o objetivo da tese é compor embasamento teórico para justificá-los apropriadamente em um só oficial romano, um só amigo de Juliano que atuou como prefeito pretoriano da Gália e do Oriente.⁹⁷ Gimazane cola a biografia de ambos os *Sallustii* em uma única cronologia para retificar a separação de Tillemont⁹⁸, citando como uma evidência a ausência de qualquer distinção entre os prefeitos em Juliano, Libânio, Eunápio, Gregório Nazianzeno, entre outros. Parece verossímil — e é, de fato, tentador — unificá-los quando consideramos que a publicação antecede por três anos a compilação do registro epigráfico romano por Dessau, que tornou acessível o *cursus honorum* dos prefeitos. Ademais, essa leitura traz mais problemas e discrepâncias do que harmonizações das evidências quando comparada com as descobertas da última década do séc. XIX. Por fim, ainda em 1889, a última tentativa de atribuir a identidade de Salústio a alguém diferente foi arriscada por Wilamowitz, o qual, considerando duvidoso atribuí-la ao neoplatonista, identificou-o como um sofista que se ocupava de gramática e da produção de *scholia* da obra de Sófocles⁹⁹. Rapidamente a hipótese do filólogo foi refutada por Cumont em seu artigo seminal sobre Salústio, de 1892¹⁰⁰. Apesar de encontrarmos menção às atividades de gramático e comentador na identificação de Salústio da edição anglófona de Murray, de 1912¹⁰¹, Wilamowitz descartou a possibilidade em favor da autoria proveniente do círculo de Juliano em 1905, treze anos após tê-la formulado¹⁰².

Cumont, em 1892, afirma que Salústio foi amplamente negligenciado por historiadores e filólogos e busca contornos cronológicos que possibilitam aproximar sua data de produção e afirmar a identidade do autor. Atribuindo a Zeller o comentário mais completo feito até então sobre a autoria, o filólogo diferencia Flávio e Saturnino e é o primeiro a escolher um lado, dando o tom da controvérsia do século seguinte. Antes da descoberta dos outros manuscritos por Muccio três anos mais tarde, Cumont presume que o título da obra¹⁰³ foi dado arbitrariamente por Alácio, e que a abertura do texto no manuscrito indica que não há qualquer título específico no documento¹⁰⁴. Uma vez que o cínico foi o único a ser conhecido pelos bizantinos por esse nome, isso levou o texto a ser atribuído erroneamente e, como consequência, seria desnecessário conferir tanta importância ao epíteto em relação às funções

⁹⁶ *Ibid.*, 14–15.

⁹⁷ *Ibid.*, 9–10.

⁹⁸ *Ibid.*, 13.

⁹⁹ Cf. U. Wilamowitz-Moellendorff, *Einleitung in die griechische Tragödie*, 1907, 197–199.

¹⁰⁰ Cf. F. Cumont, *op. cit.*, 53.

¹⁰¹ Cf. G. Murray, *op. cit.*, 163.

¹⁰² Cf. U. Wilamowitz-Moellendorff, *Die griechische Literatur des Altertums*, 1995, 282.

¹⁰³ Σαλουστίου φιλοσόφου περὶ θεῶν καὶ κόσμου (Cf. F. Cumont, *op. cit.*, 49.)

¹⁰⁴ σαλουστίου φιλοσόφου κεφάλαια τοῦ βιβλίου (*Ibid.*, 50)

desempenhadas por Flávio, um oficial e não um filósofo profissional, apesar de ser um homem ilustrado. O epíteto poderia até mesmo ser uma coincidência infeliz da abreviação atestada na autoria do manuscrito¹⁰⁵ e em outras inscrições, de *Φλαβίος* por *Φλ.*, confundido então por *φιλόσοφος*.¹⁰⁶

Embora tenham sido publicados no mesmo ano do artigo, Cumont não consultou o registro de inscrições romanas de Dessau.¹⁰⁷ Não poderíamos senão especular, mas, talvez, o registro epigráfico, através da abreviatura, poderia ter sido usado como uma evidência a favor de Flávio. De qualquer forma, a seleção de inscrições latinas foi um marco fundamental para a especulação das identidades de Flávio e Saturnino, e, portanto, do que é entendido como de autoria de Salústio. A partir da publicação da epigrafia de monumentos descobertos no Forum Trajano¹⁰⁸, sabemos que Flávio teve uma estátua erguida em sua homenagem em 363, logo após a morte de Juliano, durante o império de Joviano, e que foi vicário de províncias de Espanha, integrou o consistório imperial, foi prefeito pretoriano e cônsul¹⁰⁹. Já Saturnino, nomeado *Saturninio Secundo* na epígrafe de uma estátua erguida em sua homenagem, durante o império de Valentiniano e Valente (364–375) — e também chamado em outras fontes de *Saturninius*, *Saturninius Secundus*, *Secundus Salutius*, *Salutius* e *Sallustius* —, presidiu sobre a província da Aquitania, foi mestre das memórias, conde da primeira ordem, membro do consistório, questor, cônsul e prefeito pretoriano¹¹⁰.

É comum que, mesmo em edições modernas, o problema das muitas variações do nome de Saturnino seja ignorado, mantendo a grafia convencional do prefeito do Oriente, conforme transmitida pelo manuscrito, ou reproduzindo seu nome em concordância com o acordo prosopográfico sem maiores investigações. Há também o caso, como nas edições de Nock, Dagnino, Vacanti e Melsbach — as edições modernas que, apesar de reconhecerem o problema, tratam-no ainda com modéstia —, de atribuir a grafia *Salutius* exclusivamente ao registro das fontes latinas, especialmente aquelas presentes em Amiano Marcelino¹¹¹. Extrapolando a cronologia dessa apresentação, Nock ainda afirma que as ocorrências do nome em grego correspondem à grafia convencional. Porém, devemos constatar que, mesmo que

¹⁰⁵ Cf. G. Rinaldi, Sull'identificazione dell'autore del Περί θεῶν καὶ κόσμου, *KOINΩΝΙΑ*, 1978, 131.

¹⁰⁶ Cf. F. Cumont, *op. cit.*, 52–53.

¹⁰⁷ Cf. G. Rochefort, *op. cit.*, xii.

¹⁰⁸ Cf. H. Dessau, *op. cit.*, 276.

¹⁰⁹ Cf. A. H. M. Jones; J. R. Martindale & J. Morris, *op. cit.*, 797–798.

¹¹⁰ *Ibid.*, 814–817.

¹¹¹ Cf. A. D. Nock, *op. cit.*, ci.; Cf. G. Dagnino, *Gli occhi dell'anima: Intreccio di scrittura fra Giuliano detto L'Apostata e Saturninio Secundo Salustio*, 1996, 93.; Cf. V. Vacanti, Introduzione. In: Salustio. *Gli Dei e il Mondo*, 1998, 8.; Cf. D. Melsbach, Einführung in die Schrift. In: N. Belayche *et al.*, *Die pagane Theologie des Philosophen Salustios*, 2022, 15.

exista uma tendência a chamá-lo de *Σαλούστιος*, temos numerosas cartas de Libânio¹¹², bem como outros registros em Eunápio¹¹³ e João Lido¹¹⁴, que o registram como *Σαλούτιος* e que foram desconsideradas. A breve explicação de Nock é essencialmente a mesma dos demais tradutores, exceto por Vacanti, que a complementa com a reprodução da hipótese de Desnier, de 1983, a respeito da intencionalidade do autor ao associar-se com seu homônimo romano mais conhecido, Caio Salústio Crispo, o historiador¹¹⁵. Seja como for, houve uma confusão na reprodução dos nomes de Flávio e Saturnino, de modo que os encontramos interpolados ou não, a depender da fonte ou da convenção tradicional. No último caso, reconhecemos, aqui, que o autor, Saturnino, é adequadamente nomeado Salúcio, mas usamos Salústio, devido tanto à convenção e à transmissão do texto quanto à grafia interpolada nas referências ao prefeito do oriente nos textos de Juliano¹¹⁶.

Nos dois primeiros anos do século XX, uma importante hipótese é formulada por Mommsen: em 1901, ao tratar sobre a configuração de poderes da prefeitura pretoriana, assimilando Flávio e Saturnino através da grafia¹¹⁷, e, em 1902, retificando a informação através de uma hipótese para esclarecer a confusão¹¹⁸. Conforme Mommsen, o prefeito do oriente é mencionado apenas como *Saturninius Secundus* nas inscrições, somente como *Secundus* em cartas como a de Filostórgio e tanto como *Secundus Salutius* quanto como *Salutius* em Amiano. Contudo, uma passagem de Amiano coloca Flávio *Sallustius* e Saturnino *Salutius* reunidos em um mesmo evento, passagem responsável por confundir os copistas na reprodução dos nomes. Como consequência, se encontramos Salústio e não Salúcio em Juliano, Zósimo, Zonaras, Rufino, Sozomeno e Himério, é graças à notável penetração e à aderência da interpolação dos nomes no contexto de produção manuscrita e na tradição textual.

Antes da edição crítica de Nock, alguns trabalhos importantes para a identificação do autor são publicados. Além da já comentada correção de Wilamowitz sobre sua hipótese do gramático em 1905, Seeck diferencia Flávio de Saturnino mesmo antes das prefeituras da Gália e do Oriente no ano seguinte¹¹⁹, e Lübker o identifica como Saturnino e não Flávio em

¹¹² Cartas segundo a numeração de Richard Foerster (*F*): **1185** (270–271); **1186** (271–272); **1224** (306–309); **1233** (314–315); **1298** (363–364); **1314** (375); **1321** (379); **1400** (443); **1428** (466–467); **1450** (487); **1462** (496); **1467** (499–500); **1474** (504–505); **1490** (518) (Cf. R. Foerster, *Libanii Opera*, 1922.)

¹¹³ Cf. E. Capps; T. E. Page; W. H. D. Rouse, *Philostratus and Eunapius*, 1922, 452; 454.

¹¹⁴ Cf. A. C. Bandy, *Ioannes Lydus on Powers or The Magistracies of the Roman State*, 1983, p. 212.

¹¹⁵ Cf. J. L. Desnier, *Salutius – Salustius*. *Revue des Études Anciennes*, 1983, p. 63.

¹¹⁶ Cf. J. Henderson, 1913a, 352; 430; Cf. J. Henderson, 1913b, 121; *Ibid.*, 166; *Ibid.*, 276; 279; Cf. J. Henderson, *The Works of the Emperor Julian*, Vol. 3, 1923, 12.;

¹¹⁷ Cf. T. Mommsen, *Die Diocletianische Reichspräfectur*, *Hermes*, 1901, 216–217.

¹¹⁸ *Id.*, *op. cit.*, 443–446.

¹¹⁹ Cf. O. Seeck, *Die Briefe des Libanius*, 1966, 263–264.

seu dicionário escolar de 1914¹²⁰. Por último, o estado da arte da discussão do início do séc. XX, nas entradas produzidas por Praechter, em 1920, para a enciclopédia monumental do mundo clássico, *Pauly-Wissowa*. Com 39 entradas no nome Salústio, Praechter escreve as três que nos são relevantes, uma para Salústio Filósofo, uma para Flávio Salústio e outra para Saturnino Segundo Salústio. Ecoando o apelo de Murray¹²¹ pela demanda urgente de uma edição crítica, o filólogo não assume qualquer posição acerca da autoria e, curiosamente, também não descarta a hipótese de Wilamowitz.

Uma vez reunido um panorama sobre Salústio(s) e sua obra, podemos propor um terceiro momento da produção acadêmica com a edição crítica de Nock e a subsequente especialização da atribuição da autoria. Dado que a autoria se tornou uma escolha entre dois candidatos informada pelo mesmo corpo de evidências, as novas edições críticas julgaram uniformemente que se trata de Saturnino o autor de *Sobre os Deuses e o Mundo*, apesar de discrepantes no que diz respeito ao estabelecimento do manuscrito, à apresentação do texto e, principalmente, à classificação do gênero textual. Naturalmente, essas edições do livro não passaram inatingíveis pela crítica, que optou por atribuí-lo a Flávio e que, por sua vez, não deixou de ser respondida por aqueles que concordaram com a atribuição a Saturnino. Na ausência de evidências conclusivas, as provas retóricas dos proponentes de Flávio, melhor representada pelos argumentos de Cumont na forma em que foram endossados por Etienne, em 1963, orbita três pontos principais: a carreira de Flávio como oficial romano, a postura em relação a Juliano e os versos de Ausônio.

Para Etienne¹²², o consulado de Flávio na Gália, teorizado como uma recompensa pela composição de sua defesa do paganismo — portanto, teria que ter sido escrito antes de 361 —, é mais significativo que a carreira legislativa e militar exercida por Saturnino. Além disso, o fim abrupto do consulado em 363 também é uma evidência favorável à autoria, baseada na insustentabilidade desse cargo em face da reação cristã de Joviano quando assumiu o púrpura. Em segundo lugar, o contraste¹²³ entre as *litteras tristes*, a carta enviada de Flávio para Juliano, em 1 de abril de 363, para dissuadi-lo da campanha militar contra os persas, e a execução de um homem a mando de Saturnino serviriam de motivo para creditar a autoria ao prefeito da Gália, um pacífico, ausente da guerra, e outro bélico, presente no conflito. Assim, a tentativa de persuadir o imperador a tomar aquele curso de ações colocaria a coragem e a

¹²⁰ Cf. J. Geffcken & E. Ziebarth, *Friedrich Lübkers Reallexikon des klassischen Altertums*, 1914, 906–907.

¹²¹ Cf. G. Murray, *op. cit.*, 9.

¹²² Cf. R. Étienne, *Flavius Sallustius et Secundus Salustius*. *Revue des Études Anciennes*, 1963.

¹²³ Cf. T. E. Page; E. Capps; W. H. D. Rouse, *Ammianus Marcellinus*, 1935, 334; 336.

intimidade de Flávio como uma evidência da proximidade com Juliano. Já o último ponto surge da refutação da hipótese de Rochefort, afirmando que o Salústio mencionado nos versos de Ausônio poderia somente corresponder a Flávio, uma vez que Saturnino nunca deixou o oriente durante o consulado do primeiro. Visto que esses versos em honra aos professores de Burdígala mencionam que Alécio escreveu panegíricos para Salústio e Juliano, e que esses livros os elevariam para além da grandeza já conferida pelo consulado de um e pelo cetro do outro, seria precisamente o caso da recepção favorável dos acadêmicos na Gália, já inseridos em uma estrutura escolástica, porém culturalmente pagãos, em relação ao projeto ideológico de Juliano.

Essas considerações, apesar de relevantes, não são suficientemente convincentes para atribuir a autoria do texto a Flávio; pelo contrário, levantam pontos ainda mais favoráveis para atribuição a Saturnino¹²⁴. Primeiro, ainda que o Salústio de Ausônio seja, de fato, uma referência ao prefeito da Gália, dada a cronologia e o cargo do oficialato, não há qualquer motivo para relacioná-lo ao autor do texto, pois a referência literária condiz única e exclusivamente ao trabalho de Alécio¹²⁵. Já o argumento que parte da intimidade de Flávio com Juliano não é equiparável em significância ao compararmos a atitude do imperador para com Saturnino. O prefeito do oriente foi bem-sucedido ao aconselhar Juliano contra a perseguição dos cristãos após torturar por um dia um certo Teodoro, mostrando que a repressão apenas criaria novos mártires. Tanto essa atitude foi entendida recentemente como uma medida intelectualizada e anticristã no confronto ideológico do séc. IV¹²⁶ quanto é harmônica com a ausência de menções diretas ao cristianismo no texto¹²⁷. Tudo indica que visão do autor a respeito do ateísmo — leia-se cristianismo — é a de que seus seguidores são pessoas dignas de pena, que sequer merecem qualquer atenção, pois já estão sendo punidas pelos Deuses através da sua própria tolice (XVIII.3). Quanto à longevidade da trajetória política de Saturnino, que durou até o final de 367, em comparação ao término abrupto da carreira de Flávio, é razoável rejeitar a hipótese de que o extremismo religioso de Joviano ultrapassaria a utilidade de Saturnino na manutenção da fronteira oriental do império e na negociação de paz com os Persas¹²⁸, sobretudo se considerarmos que se trata de uma pessoa benquista entre os cristãos¹²⁹.

¹²⁴ Cf. G. Rinaldi, *op. cit.*, 132.

¹²⁵ Cf. G. W. Bowersock, *Julian the Apostate*, 1978, 124.

¹²⁶ Cf. G. Rinaldi, *op. cit.*, 133.

¹²⁷ Cf. G. Rochefort, *op. cit.*, xxv.

¹²⁸ Cf. G. Rochefort, *op. cit.*, xix.

¹²⁹ Cf. página 48.

Outras evidências que pesam a favor de Saturnino¹³⁰, em relação intratextual, podem ser sumarizadas na filiação filosófica e teológica e nas referências cúlticas. Resta imaginar se Saturnino leu ou não o quase homônimo livro perdido de Jâmblico *Sobre os Deuses* (*περὶ θεῶν*), que Juliano lhe havia recomendado¹³¹, mas não há dúvida de que o autor deve sua tinta à forma que o teúrgo deu ao neoplatonismo¹³². A distinção entre deuses supramundanos e mundanos — ou hipercósmicos e cósmicos —, mencionada no *De Mysteriis*¹³³, e, em geral, a profissão da mesma teoria teúrgica, apontam para um autor familiar com um neoplatonismo siríaco e, portanto, para uma evidência mais favorável ao prefeito do Oriente, estabelecido em Antioquia. Ademais, a menção de Salústio ao culto da deusa Fortuna nas cidades e a exposição do mito da Mãe dos Deuses são relevantes para situar a localização do autor, posto que a Antioquia era o lugar onde o culto era mais apreciado e onde a Hilaria, à qual o culto de Átis e Cibele está conectado, era celebrada com fervor, até a proibição do festival no império de Eugênio, entre 392 e 394.¹³⁴

Em um primeiro momento, Cumont rejeitou a atribuição do texto a Saturnino devido à falta de referências ao seu talento ou à sua produção literária.¹³⁵ Exceto pela menção às *litteras tristes*, isso também é verdade para Flávio, mas ainda restam considerações, mesmo que indiretas, sobre seu perfil letrado a partir de Juliano, de Libânio e de Eunápio. Quanto ao imperador, ele dedica o *Hino ao Rei Sol* a Saturnino¹³⁶ e escreve uma consolação — a si próprio — pela ausência de seu amigo¹³⁷ quando, em uma conspiração encabeçada por sicofantas, Constâncio o ordenou a sair da Gália em direção a Ilíria.¹³⁸ Sabemos que, assim como Flávio é considerado *vir clarissimus*, Saturnino não somente é considerado unanimemente nas fontes como o detentor de um caráter virtuoso, como também é um exímio orador, distinto em matérias filosóficas¹³⁹. Além disso, supõe-se que Saturnino é o interlocutor inominado de Juliano em sua sátira *O Banquete ou A Saturnalia*¹⁴⁰, e mesmo que já tenha sido atribuída a Flávio¹⁴¹, o texto foi composto em Constantinopla, em 361, quando o imperador já

¹³⁰ Cf. G. Rinaldi, *op. cit.*, 133–137.

¹³¹ Cf. J. Henderson, *The Works of the Emperor Julian*. Vol. 1, 1913a, 432.

¹³² Cf. A. D. Nock, *op. cit.*, xcvi.

¹³³ Cf. Jamblique, *Les mystères d'Égypte*, 1966, 201.

¹³⁴ Cf. G. Rochefort, *op. cit.*, 32.

¹³⁵ Cf. F. Cumont, *op. cit.*, 52.

¹³⁶ Oration IV (Cf. J. Henderson, *op. cit.*, 352–435.)

¹³⁷ Oration VIII (Cf. J. Henderson, *The Works of the Emperor Julian*. Vol. 2, 1913b, 166–197.)

¹³⁸ Cf. G. Rochefort, *op. cit.*, xvii.

¹³⁹ Ao dizer que se tornou um celta por causa de Salústio, Juliano o considera um grego e exalta suas qualidades (Cf. J. Henderson, *op. cit.*, 1913b, 194.)

¹⁴⁰ Cf. G. Rochefort, *op. cit.*, xviii.

¹⁴¹ Cf. L. Bidez & F. Cumont, *Juliani Imperatoris Epistolae et Leges*, 1922, 310.

estava de volta a sua companhia¹⁴². É digno de nota que essa obra de inspiração luciânica, também conhecida como *Os Césares*, começa com o elogio dos mitos por parte do interlocutor, que em seguida alude aos seus tipos e associa-se à mesma opinião de Platão.¹⁴³ Já nas cartas de Libânio, há como riscar um contorno de sua erudição através da correspondência com Clearco, Calístio, Fortunaciano e o próprio prefeito do oriente¹⁴⁴. Na carta para Clearco, Saturnino é mencionado no contexto de ser um companheiro de viagem de um sírio chamado Juliano, proficiente em grego e latim, altamente culto, eloquente, completamente versado na legislação e um amigo fiel. Na carta para Calístio — um poeta inspirado por Apolo cujo julgamento é a única característica que ultrapassa a oratória —, Libânio o convoca junto a Saturnino, a quem prestava assessoria na prefeitura do oriente, para solicitar ajuda de um certo Arsênio. No caso de Fortunaciano, um distinto orador e poeta, Libânio lhe pede para receber o também orador e poeta Felipe, um pagão perseguido no período de Joviano, e apresentá-lo a Saturnino, informando-o de seu caráter, sua família e sua alma virtuosa. Na carta para Saturnino, Libânio o distingue dos demais prefeitos pretorianos em razão de sua delegação de oradores ao oficialato em cada uma das províncias, do resgate das cidades e do conteúdo que proveu aos professores — o que pode ser visto de acordo tanto com o projeto ideológico e educacional de Juliano quanto com o contexto de produção de seu livro. Finalmente, com uma carreira política brilhante, tendo até mesmo o sucesso de Juliano atribuído inteiramente à sua influência¹⁴⁵, sabemos, através de Eunápio, que Saturnino estava mais interessado no estudo de história do que em suas funções administrativas no último ano de sua prefeitura¹⁴⁶, uma última evidência cronológica que reconstrói seu status como um homem de *paideia*.

As últimas décadas da identificação do autor de *Sobre os Deuses e o Mundo*, a despeito de constituir uma matéria que é, em última instância, especulativa, revelaram-se praticamente unânimes em considerar Saturnino Segundo Salúcio entre aqueles que optam por um entre os prefeitos. Se desconsiderarmos os críticos do passado que mesclaram dados biográficos distintos como proponentes exclusivos de uma única identidade, temos uma linha argumentativa a favor de Flávio, que começa por Cumont em 1892, é endossada por Piganiol em 1947¹⁴⁷, é complementada por Etienne em 1963, e é aceita pela *Prosopografia do Império*

¹⁴² Cf. J. Henderson, *op. cit.*, 1913b, 343.

¹⁴³ *Ibid.*, 344; 346.

¹⁴⁴ Cartas segundo a numeração de Richard Foerster (*F*), respectivamente: **668** (609–610) (Cf. R. Foerster, *Libanii Opera*, 1963); **1224** (306–309); **1233** (314–315); **1425** (463–464) (Cf. R. Foerster, *op. cit.*, 1922)

¹⁴⁵ Cf. A. H. M. Jones; J. R. Martindale & J. Morris, *op. cit.*, 817.

¹⁴⁶ Cf. E. Capps, T. E. Page & W. H. D. Rouse, *op. cit.*, 452.

¹⁴⁷ Cf. A. Piganiol, *L'Empire Chrétien (325–395)*, 1972, 154.

Romano Tardio em 1971¹⁴⁸. Contudo, Cumont propõe Flávio antes da descoberta dos manuscritos por Muccio, os quais esclarecem a atribuição de *φιλόσοφος*. Além disso, sem acessar as inscrições de Dessau e conferir o *cursus honorum* de cada prefeito, Piganiol não deixa de incluir uma nota a respeito de quem atribuiu o texto a Saturnino. Por último, Etienne é melhor compreendido no contexto da crítica a edição de Rochefort, que, apesar de primorosa, é responsável por conjecturar hipóteses sem bases materiais e até mesmo torcer parte da cronologia, de modo a harmonizá-la com a vida de Saturnino¹⁴⁹.

Devemos, agora, considerar uma última hipótese que requer atenção especializada no futuro. Em 1983, Desnier¹⁵⁰ trouxe à mesa de evidências uma breve exposição dos contorniatos que retratam um certo *SALVSTIVS AVTOR* e conjecturou a respeito da função que lhes era atribuída e da iconografia impressa nesses curiosos objetos. Contudo, as raízes dessa hipótese remontam aos primeiros anos do séc. XIX e incluem uma identificação numismática de Salústio, realizada em 1943, sendo que esta é a base para o estudo e para a proposta de Desnier. Vale mencionar que, exceto pela identificação, esse grande percurso da erudição permaneceu, até agora, ignorado nas publicações sobre Salústio. Como essa área é bastante obscura até nos estudos numismáticos e como não há sequer uma breve descrição dessas simpáticas peças em nossa língua, devo, portanto, falar um pouco sobre elas.

Cunhado durante os sécs. IV e V, chamamos de contorniato uma espécie de disco metálico, feito principalmente de bronze, mas também confeccionado de latão e outras ligas, que pesa entre 20 e 25 gramas e que mede entre 35 e 40 mm² de diâmetro. Como não há nenhum registro dele na Antiguidade, esses misteriosos artefatos foram nomeados nos estudos numismáticos do séc. XVI, conforme a palavra italiana *contorno*, dado que se distinguem das moedas, dos medalhões e das medalhas pela linha circular em relevo em ambos os versos¹⁵¹. O primeiro trabalho descritivo dos contorniatos — bem como a primeira descrição do contorniato de Salústio — foi realizado pelo numismata Justin Sabatier em 1806. Sabatier, na introdução, apenas levanta questionamentos acerca da peculiaridade das representações. Entre elas: qual seria o motivo de representar Salústio junto a figuras circenses e mitológicas?¹⁵² Para além de justificativas retóricas, ainda não conseguimos responder por qual motivo temos séries de esportistas, de imperadores do legado romano e de homens eruditos conjugados com

¹⁴⁸ “Probably to be identified with Flavius Sallustius [...], not with Saturninius Secundus Salutius [...]” (Cf. A. H. M. Jones, J. R. Martindale & J. Morris, *op. cit.*, 796.)

¹⁴⁹ O ramo gaulês da tradição de Salústio (Cf. G. Rochefort, *op. cit.*, xxxiv–xxxv)

¹⁵⁰ Cf. J. L. Desnier, *op. cit.*

¹⁵¹ Cf. D. N. S. Vendramini, Los contorniatos: características, función e importancia, *OMNI*, 2013, 85–86.

¹⁵² Cf. J. Sabatier, *Description Générale des Médailles Contorniates*, 1860, 5–6.

cenar tão curiosas dos jogos, da vida cotidiana e da mitologia. Várias teorias foram articuladas no decorrer do séc. XIX para esclarecer o uso dos contorniatos¹⁵³: amuletos da sorte nos jogos; talismãs; objetos que determinavam a ordem das bigas nas corridas; *tickets* de entrada para o circo; lembranças do circo distribuídas à população; peças de jogo independentes; peças dos jogos de tabuleiro *ludus latrunculorum*¹⁵⁴ e *tabula lusoria* etc¹⁵⁵.

O primeiro catálogo (quase) completo e a primeira categorização sistemática da tipologia dos contorniatos foram realizados entre 1941 e 1943, pelo historiador húngaro Andreas Alföldi, atendendo aos antigos anseios dos antiquários e numismatas.¹⁵⁶ Alföldi se refere aos contorniatos como *pseudomonetae* e afirma que é suficiente classificá-los por atributos externos e técnicos dos objetos¹⁵⁷, mas propõe uma nova teoria sobre a função que desempenhavam: emblemas da reação pagã do final do séc. IV e do séc. V. Segundo essa teoria, sustentada pela ausência de qualquer símbolo cristão e por uma longa lista de evidências iconográficas e literárias, os contorniatos eram presenteados nas festividades de Ano Novo¹⁵⁸, de maneira clandestina, pela aristocracia pagã de Roma, que ainda tinha acesso à cunhagem e ainda era capaz de realizar essa distribuição em um estado totalmente cristianizado¹⁵⁹. Portanto, por meio da exaltação de mitos, como os de Ísis e Átis e Cibele, e de figuras, como Adriano, Nero, Homero, Apolônio de Tiana e Apuleio, entre muitos outros, os contorniatos teriam a função de propaganda anticristã, dado que, primeiro, foram produzidos por volta do império de Teodósio. Todavia, toda a obra de Alföldi é estruturada por um binarismo muitas vezes acrítico, o que não poderia ser diferente na forma de tratar os contorniatos e a reação pagã¹⁶⁰. Além disso, a teoria de Alföldi sofre da mesma falta de evidências materiais que todas as outras, o que torna não só difícil, mas também impossível julgá-la de modo definitivo¹⁶¹.

Desnier segue, pois, a hipótese de Alföldi, que já havia atribuído a identidade do Salústio dos contorniatos ao prefeito do Oriente, seguindo a atribuição de Nock¹⁶². O intuito

¹⁵³ Cf. K. A. McDowall, Contorniates and Tabulae Lusoriae, *The Numismatic Chronicle and Journal of the Royal Numismatic Society*, 1906, 233–234.

¹⁵⁴ Cf. C. W. King, On the True Nature of the Contorniate Medals. *Archaeological Journal*, 1871.

¹⁵⁵ Uma síntese das teorias, com seus prós e contras, foi recentemente tabulada por Dario Vendramini (Cf. D. N. S. Vendramini, *op. cit.*, 93.).

¹⁵⁶ Cf. M. Kulikowski, Andreas Alföldi and Late Antiquity. In: C. Ando & M. Formisano, *The New Late Antiquity: A Gallery of Intellectual Portraits*, 2021, 264.

¹⁵⁷ Cf. A. Alföldi, *Die Kontorniaten: Text*, 1943, 8.

¹⁵⁸ *Ibid.*, 37–48.

¹⁵⁹ *Ibid.*, 48–57.

¹⁶⁰ Cf. M. Kulikowski, *op. cit.*, 260–263.

¹⁶¹ Cf. J. M. C. Toynbee, *Roman Medallions*, 1944, 234–236.

¹⁶² Cf. A. Alföldi, *op. cit.*, 67.

do artigo de 1983 é corroborar a identificação através de uma proposta de análise iconográfica do contorniato, alegando paralelos entre a representação iconográfica de Salústio e Juliano e entre as doutrinas do livreto e os reversos das peças, separando-o devidamente de Flávio e do historiador do séc. I. Mais precisamente, Desnier reconhece os argumentos a favor de Flávio por meio de citações a Cumont e Etienne, mas segue a linha que argumenta a favor de Saturnino pela proximidade com Juliano.¹⁶³

O artigo complementa a hipótese da descrição do contorniato feita por Alföldi¹⁶⁴, que afirma que a sua produção ocorreu entre 390 e 394¹⁶⁵, visto que o estilo de cabelo de Salústio é próprio da moda da época. Desnier, em uma descrição detalhada da representação de Salústio, nota que a barba do filósofo corresponde à iconografia numismática de Juliano¹⁶⁶, um estilo incomum nas demais representações do séc. IV¹⁶⁷. Tanto o estilo como o epíteto servem, também, para discriminá-lo do historiador, uma vez que este nunca foi representado com uma barba e dispensaria apresentações, de modo que nenhum outro personagem da série de homens letrados é acompanhado de um qualificador.¹⁶⁸ Quanto ao ramo de palmeira e ao sol que acompanham o busto desse Salústio — o enigmático monograma PE não é mencionado —, bem como Sol Invicto e as três musicistas representadas nos versos, são brevemente comparados com elementos do livreto¹⁶⁹, uma proposta que fora inaugurada, também, por Alföldi, ao comparar a superposição de Sol Invicto ao crocodilo com a superioridade do paganismo sobre o cristianismo¹⁷⁰. Finalmente, Desnier conclui que, da mesma forma que Juliano trabalhou sua imagem na admiração a Marco Aurélio, Saturnino pode ter escolhido o mesmo nome do historiador em uma evocação do passado glorioso e pagão de Roma.¹⁷¹

A pesquisa dos contorniatos é escassa desde a primeira publicação de Sabatier, e somente a progressão desses estudos poderá iluminar em que nível *SALVSTIVS AVTOR* pode ou não ser identificado como um dos candidatos para o nosso Salústio. Resta, assim, uma investigação apropriada a respeito da grafia no contexto dos contorniatos, posto que Saturnino é conhecido nas fontes latinas como *Sallustius*, e não *Salustius*, apenas no contexto da tortura

¹⁶³ Cf. J. L. Desnier, *op. cit.*, 59–60.

¹⁶⁴ Cf. A. Alföldi, *op. cit.*, 29–90.

¹⁶⁵ *Ibid.*, 20.

¹⁶⁶ A barba é um marcador importante na produção literária de Juliano (Cf. J. Henderson, 1913b, 417).

¹⁶⁷ Cf. J. L. Desnier, *op. cit.*, 55.

¹⁶⁸ *Ibid.*, 56–57.

¹⁶⁹ *Ibid.*, 61–62.

¹⁷⁰ Cf. A. Alföldi, *op. cit.*, 105.

¹⁷¹ Cf. J. L. Desnier, *op. cit.*, 63–64.

de Teodoro¹⁷², e a grafia do contorniato — *avtor* ao invés de *avctor* — foi considerada um triste sinal da decadência daqueles tempos¹⁷³. Resta, também, atender aos anseios de Desnier com novas propostas de interpretação iconográfica dos contorniatos. Seja o que for, ainda discutimos os meandros da identidade do autor de *Sobre os Deuses e o Mundo* quase quatro séculos após Naudé.

2.2. *Sal(l)u(s)tii*

As vidas de Flávio e Saturnino formam uma simetria curiosa. Pagãos e quase homônimos, ambos nasceram no Oeste: Flávio na Hispânia, e Saturnino na Gália. Ambos se tornaram administradores no Império e conheceram Juliano na Gália, por volta de 355. Após Juliano ser declarado imperador em Paris, em 1 de novembro de 360, ambos rapidamente tornaram-se prefeitos pretorianos, Flávio do Ocidente, e Saturnino do Oriente, e foram elevados aos cargos mais altos da hierarquia romana, tiveram suas estátuas erguidas no Forum Trajano e são lembrados pela mais plena distinção de caráter, temperança, fidelidade e incorruptibilidade. Agora, vamos às diferenças.

2.2.1. A vida de Flávio Salústio¹⁷⁴

*Flavius Salustius*¹⁷⁵ nasceu antes de Saturnino¹⁷⁶ e, possivelmente, foi um nativo da Hispânia, já que a província lhe dedicou uma estátua em 364. Além disso, um certo Avêncio Salústio, prefeito de Roma em 384 e um afluente dono de terras ibéricas, pode ter sido seu filho.

Sem dúvida, Flávio ocupou posições administrativas da província quando era mais jovem, já que foi vigário três vezes no início de sua carreira registrada. Primeiro foi vigário *Quinque Provinciarum, Hispaniarum*, antes de 357, e *Urbis Romae*, de 357 a 361. Flávio tornou-se *Comes Consistorii* antes de suceder Décimo Germaniano como *Praefectus Praetorio Galiarum* em 1 de abril de 361. Como prefeito pretoriano da Gália, recebeu cinco leis de Juliano em 362, uma em cada um dos primeiros meses daquele ano, e outra em

¹⁷² Cf. J.-P. Migne, *Patrologiae Cursus Completus*, 1849, 504.

¹⁷³ Cf. A. Alföldi, *op. cit.*, 90.

¹⁷⁴ Cf. A. H. M. Jones; J. R. Martindale & J. Morris, *op. cit.*, 797–798.

¹⁷⁵ Cf. G. Rinaldi, *op. cit.*, 119–123.

¹⁷⁶ Cf. J. Henderson, *Ammianus Marcellinus*. Vol. 2, 1948, 312.

setembro¹⁷⁷. Há registros do seu ofício no ano seguinte nos meses de fevereiro, abril, agosto e setembro, portanto antes e depois de junho, mês da morte de Juliano.

Durante a prefeitura de 362, foi o destinatário de uma obra de Hilário de Poitiers intitulada *Ad Praefectum Sallustium sive Contra Dioscorum*, mas não há qualquer registro além da menção de Jerônimo de Estridão desse acontecimento. Dióscoro, um pagão que apoiava o projeto ideológico de Juliano, era o foco da polêmica do bispo, e não Salústio, que atuaria como um juiz ou mediador no conflito¹⁷⁸.

Já velho, em 363, no início da primavera, Flávio escreve *litteras tristes* para Juliano, tentando dissuadi-lo da campanha Parta¹⁷⁹. Juliano estava em Circésio, onde o rio Cabur deságua no Eufrates, quando recebeu a carta que lhe implorava para não prosseguir, já que ainda não se havia obtido o favor dos deuses, e as consequências seriam desastrosas. Como o imperador estava obstinado em continuar a expedição e convencido de seu destino vitorioso, ignorou o aviso, atravessou o rio e destruiu a ponte para evitar desistências entre os soldados.

No mesmo ano, sabemos que Flávio recebeu panegíricos de Alécio, reitor de Burdígala. Alécio é homenageado por Ausônio em seus versos que comemoram os professores da região, de onde temos o registro¹⁸⁰:

vivent per omnem posterum memoriam,
quos tu sacrae famae dabas
et Iulianum tu magis famae dabis
quam scepra, quae tenuit brevi.
Sallustio plus conferent libri tui,
quam consulatus addidit.

No ano seguinte, em 364, temos o último e talvez o mais importante registro da vida de Flávio, que nos permite reconstruir sua trajetória e separá-lo devidamente do prefeito do oriente. Em 29 de junho, durante o império de Joviano e o consulado de seu filho, Varroniano, que o substituiu como cônsul, a província de Hispânia lhe dedicou uma estátua em Roma, no Forum Trajano, com o registro epigráfico de seu *cursus honorum*. Do mais para o menos recente¹⁸¹:

FL. SALLUSTIO V.C.
CONS ORDINARIO

¹⁷⁷ 6 de janeiro: VII 4.7; 5 de fevereiro IX 2.1; 13 de março: XI 23.2; 29 de abril: XII 13.1; 18 de setembro: XII 1.53 (Cf. T. Mommsen, *Theodosiani*, 1905.).

¹⁷⁸ Cf. J. Gimazane, *op. cit.*, 76–78.

¹⁷⁹ Cf. J. Henderson, 1948, 334; 337.

¹⁸⁰ Cf. Ausonius, 1919, 100; 102.

¹⁸¹ Cf. H. Dessau, *op. cit.*, 276.

PRAEF. PRAET. COMITI
 CONSISTORII VICARIO
 URBI ROMAE VICARIO
 HISPANIARUM VICARIO
 QUINQ PROVINCIARUM
 PLENO AEQUITATIS
 AC FIDEI OB VIRTUTIS
 MERITORUMQ GLORIAM
 MISSIS LEGAT IUS(SIONE) SAC(RA)
 HISPANIAE DICAVERUNT

(*in latere*)

DEDICATA V KAL IUN
 DIVO IOVIANO AUG ET VARRONIAN COSS

2.2.2. A vida de Saturnino Segundo Salúcio¹⁸²

*Saturninius Secundus Salutius*¹⁸³ nasceu na Gália no início do século IV e foi instruído em retórica, legislação e filosofia, provavelmente em Burdígala. Não há como determinar precisamente o ano de cada cargo administrativo, mas supõe-se que foi durante o império de Constâncio, primo de Juliano, que Saturnino contraiu as posições de *Praeses provinciae Aquitanicae*, *Magister memoriae*, *Comes ordinis primi*, *Proconsul Africae* e *Item comes ordinis primi intra consistorium et quaestor*, cronologicamente.

Experiente nas questões dos gauleses, Constâncio o escolheu, talvez relutantemente, como conselheiro de Juliano em algum momento de 355, a partir de 6 novembro, quando o futuro imperador foi nomeado *Caesar* do oeste da Gália.¹⁸⁴ Saturnino contribuiu para sua popularidade, serviu como um vínculo entre Juliano e a terra dos Celtas, e é muito provável que tenha sido seu *Quaestor Sacri Palatii*, apesar da falta de registros. Tamanha era a proximidade entre o César e seu conselheiro gaulês nesses anos, que, em uma alusão ao vínculo entre Aquiles e seu tutor, Juliano o chamou de Fênix.¹⁸⁵

Em decorrência de uma conspiração encabeçada por Florêncio¹⁸⁶, em julho de 358, Saturnino foi dispensado de seus afazeres na Gália, em abril de 359¹⁸⁷. Então prefeito pretoriano da Gália, Florêncio foi incapaz de absolver um oficial corrupto sem revelar sua própria desonestidade. Quando Juliano recusou-se a ajudá-lo, Florêncio escreveu uma carta para Constâncio, acusando Saturnino de influenciar seu primo contra a soberania imperial. Os

¹⁸² Cf. A. H. M. Jones; J. R. Martindale & J. Morris, *op. cit.*, 814–817.

¹⁸³ Cf. G. Rinaldi, *op. cit.*, 123–130.

¹⁸⁴ Cf. F. Paschoud, *Zosime*, 1979a, 9–10.

¹⁸⁵ Cf. R. Foerster, *Libanii Opera*, 1904, 23.

¹⁸⁶ Cf. J. Henderson, *Ammianus Marcellinus*. Vol. 1, 1913, 314; 316.

¹⁸⁷ Cf. F. Paschoud, *op. cit.*, 1979a, 15.

sicofantas da corte, invejosos da amizade de Juliano, agravaram a situação que levaria Saturnino a ser dispensado para o Oriente. A mesma situação levaria Juliano a compor sua *Consolação pela partida do excelente Salústio* no inverno de 359, comparando a perda de seu amigo com a mais dolorosa perda de seu tutor na infância, Mardônio, responsável por instruí-lo em Platão e Homero e por contribuir com sua renúncia ao cristianismo¹⁸⁸.

Depois de viajar para Ilíria, para Trácia¹⁸⁹ e, finalmente, para Constantinopla, Saturnino reencontrou Juliano em dezembro de 361, já elevado ao púrpura. Agora único imperador de Roma, Juliano o nomeou *Praefectus Praetorio Orientis*, sucedendo a Helpídio¹⁹⁰, e lhe delegou a função de presidir sobre o tribunal da Calcedônia¹⁹¹. Saturnino não participou da seleção de seus assessores e sua imparcialidade permaneceu inquestionada nesse tribunal, responsável por julgar os apoiadores de Constâncio. Como resultado, Apodemo, Paulo e Eusébio receberam penas capitais. Florêncio, que estava foragido e também fora condenado à morte, teve seu paradeiro revelado a Juliano por seus oficiais, mas o imperador recusou-se a ouvir os delatores e preferiu que o conspirador permanecesse vivendo escondido e com medo¹⁹².

Em 362, Saturnino recebeu ao todo dez leis de Juliano. Como atestado pelo *Codex Theodosianus*, o prefeito do oriente recebeu duas leis em março, setembro e dezembro e uma em maio, junho, julho e agosto¹⁹³. Saturnino, que foi visto por Himério como o verdadeiro poder do império — um sábio comandante, como Temístocles para Euríbiades, virtuoso como Aristides, eloquente como Péricles, sensato como Fócion, cuja amizade vale mais que a fortuna de Creso etc¹⁹⁴—, partiu junto a Juliano de Constantinopla, em 27 de maio e chegou, em Antioquia, em 15 de julho. Na assembleia de Ancira, entre Constantinopla e Antioquia, a viagem durante o verão é confirmada através de uma inscrição dedicada ao imperador¹⁹⁵:

DOMINO TOTIUS ORBIS
IULIANO AUGUSTO
EX OCEANO BRI
TANNICO VIS PER
BARBARAS GENTES

¹⁸⁸ Cf. J. Henderson, *op. cit.*, 1913b, 169.

¹⁸⁹ *Ibid.*, 182.

¹⁹⁰ Cf. R. Foerster, *Libanii Opera*, 1963, 667.

¹⁹¹ Cf. J. Henderson, 1913, 190–196.

¹⁹² *Ibid.*, 208; 210.

¹⁹³ 1 de março: VIII 1.7; 13 de março: X 3.1; maio: VII 4.8; 29 de junho: XV 1.3; 28 de julho: I 16.8; 18 de agosto: VI 24.1; 3 de setembro: II 5.2; 25 de setembro: VI 26.1; 1 de dezembro: IX 1.6; 6 de dezembro: IV 12.5 (Cf. T. Mommsen, *op. cit.*).

¹⁹⁴ Cf. Himerius, Oration XLII – Εἰς Σαλούστιον ἑπαρχόν, *Himerii declamationes et orationes cum deperditarum fragmentis*, 1951.

¹⁹⁵ Cf. G. Rinaldi, *op. cit.*, 126.

STRAGE RESISTENTI
UM PATEFACTIS ADUS
QUE TIGRIDEM UNA
AESTATE TRANSVEC
TO SATURNINIUS
SECUNDUS V.C. *praef*
PRAET *d N M q*

Ainda no mesmo ano de 362, Juliano escreve em março o *Hino à Mãe dos Deuses*, uma exegese alegórica do mito de Átis e Cibele de sua própria concepção, que será reproduzida em *Sobre os Deuses e o Mundo*, provavelmente escrito durante este período. Em dezembro, já em Antioquia, Juliano escreve *O Banquete ou A Saturnália*, também conhecido como *Os Césares*, um diálogo satírico à maneira de *Diálogo dos Mortos*, de Luciano, entre ele e, ao que tudo indica¹⁹⁶, Saturnino. Também em dezembro, Juliano escreve o *Hino ao Rei Sol* e o dedica ao seu amigo.

No inverno entre 362 e 363, após o incêndio no templo de Apolo em Dafne, logo ao sul de Antioquia, Juliano escreve as polêmicas *Contra os Galileus* e *Misopogon*, com a intenção de acabar com o erro do cristianismo entre aqueles que se converteram à nova religião.¹⁹⁷ Com a participação íntima e inseparável de Saturnino, esse período é marcado pelas preparações para a guerra na Pérsia e pela execução do projeto ideológico anticristão, que atinge seu zênite nos conflitos encontrados na cidade e na produção de literatura engajada.

Nesses primeiros meses de 363, antes de partirem rapidamente para Pérsia em março, Saturnino recebe três leis de Juliano em fevereiro¹⁹⁸ e dissuade o imperador de perseguir os cristãos de Antioquia¹⁹⁹. Provocado pelos hinos dos cristãos, Juliano captura um grupo de fiéis e ordena a tortura de Teodoro, o salmista mais fervoroso entre os zelotas. Lembrado por Gregório Nazianzeno como um homem de caráter distinto e como o melhor entre os gregos²⁰⁰, Saturnino convence o imperador de que a longa sessão de espancamentos enfrentada por Teodoro sobre um instrumento de madeira não passava de uma futilidade perigosa, que somente poderia criar um novo mártir entre os cristãos, minando seus objetivos. Teodoro então é solto junto aos demais prisioneiros, resolução entendida como graça divina²⁰¹, pois

¹⁹⁶ Cf. J. Henderson, *op. cit.*, 1913b, 343.

¹⁹⁷ Cf. G. Rochefort, *op. cit.*, xviii.

¹⁹⁸ 4 de fevereiro: II 12.1; 16 de fevereiro: XI 3.3; 28 de fevereiro: VI 27.2 (Cf. T. Mommsen, *op. cit.*).

¹⁹⁹ Cf. L. Parmentier & F. Scheidweiler, *Theodoret: Kirchengeschichte*, 1954, 187.

²⁰⁰ Leia-se pagãos, do passado e do presente: “γενέσθαι γὰρ ἄνδρα Ἕλληνα μὲν τὴν θρησκείαν, τὸν τρόπον δὲ ὑπερ Ἕλληνα, καὶ κατὰ τοὺς ἀρίστους τῶν πάλαι καὶ νῦν ἐπαινουμένων” (Cf. J.-P. Migne, *Opera Quae Exstant Omnia*, 1859, 621.)

²⁰¹ Cf. W. Bright, *Socrates' Ecclesiastical History*, 1983, III, 19, 6.

alega que o prazer de se limpar do suor superou a dor diminuta que havia suportado e vive uma longa vida. Como registrado por historiadores da igreja, Saturnino é bem-visto entre os cristãos por essa atitude e por abrigar o bispo de Aretusa da ira do imperador.

Saturnino foi responsável por coletar recursos para campanha militar e, em Circésio, onde Juliano recebeu as *litteras tristes* de Flávio, ordenou a execução de um oficial que falhou em entregar as provisões no tempo previsto.²⁰² Já na Batalha de Samarra, depois de adoecer gravemente, Saturnino escapa por pouco da morte com o auxílio de um ajudante de campo enquanto seus soldados eram abatidos.²⁰³ Ferido, foi até a tenda onde Juliano, moribundo, conversava sobre a transcendência e os Deuses, após ser acertado mortalmente por uma lança. Encarregado de entregar a notícia da morte de Anatólio para o imperador, Saturnino esteve presente no momento de sua morte junto a Máximo e Prisco, enquanto recitavam um oráculo de Hélio sobre o retorno de sua alma ao seu estado original.²⁰⁴

No dia seguinte, Saturnino foi unanimemente escolhido para suceder o imperador dada sua reputação como um líder do exército oriental que também fosse aceito pelos gauleses.²⁰⁵ A recusa ao púrpura devido à saúde e à idade chegou a irritar alguns dos presentes.²⁰⁶ Logo depois, o cristão Joviano tornou-se imperador e confirmou a continuidade de seu posto como prefeito pretoriano. Indispensável para Joviano, Saturnino recebeu com Arinteu a função de negociar a paz com o embaixador persa Surenas e recebeu duas leis do novo imperador, uma em setembro do mesmo ano e outra em fevereiro do ano seguinte²⁰⁷. Quando Joviano morre²⁰⁸, em fevereiro de 364, Saturnino e seu filho recusam a oferta de tornarem-se imperadores devido à sua idade, um muito velho e o outro muito novo²⁰⁹.

Ainda em fevereiro de 364, Saturnino apoia a candidatura de Valentiniano como imperador²¹⁰ e recebe uma nova lei em abril²¹¹. Contudo, o novo imperador tornou-se altamente imprevisível e irado após adoecer e passou a suspeitar falsamente que suas enfermidades ocorreram por meio de feitiçaria dos amigos de Juliano.²¹² Saturnino foi acusado de bruxaria e removido de seu cargo, mas rapidamente reintegrado, tendo-lhe sido concedida uma nova lei no mês de abril. No mesmo período, Valente tornou-se imperador

²⁰² Cf. J. Henderson, 1948, 336.

²⁰³ Cf. G. Rochefort, *op. cit.*, xviii–xix.

²⁰⁴ Cf. J. Bidez, *Vita di Giuliano Imperatore*, 2004, 293.

²⁰⁵ Cf. G. Rochefort, *op. cit.*, xix.

²⁰⁶ Cf. J. Henderson, 1948, 519.

²⁰⁷ 27 de setembro: VII 4.9; 19 de fevereiro: IX 25.2 (Cf. T. Mommsen, *op. cit.*)

²⁰⁸ Cf. T. Büttner-Wobst, *Ioannis Zonara*, 1897, 71.

²⁰⁹ Cf. F. Paschoud, *op. cit.*, 1979a, 51–52.

²¹⁰ Cf. J. Henderson, 1948, 574.

²¹¹ 17 de abril: XIII 1.5 (Cf. T. Mommsen, *op. cit.*)

²¹² Cf. F. Paschoud, *Zosime*, 1979b, 262.

junto a Valentiniano, seu irmão mais velho, e passou a governar sobre a parte oriental do império, e a Saturnino foi concedida uma nova lei, em setembro²¹³. Mais tarde, Saturnino é descrito nesse momento como um filósofo, com barba, por Temístio, em um discurso sobre aqueles que sofreram sobre o poder de Valente²¹⁴.

Em 365, Saturnino recebeu três novas leis, em março, abril e julho²¹⁵. Enquanto isso, Valente delegou suas funções ao seu sogro, mau e corrupto, quando partiu para Síria.²¹⁶ A presença do justo e correto prefeito pretoriano era intolerável, e então o corrupto e odioso Petrônio armou uma intriga que resultou na substituição de Saturnino por Nebrídio no fim de agosto. No entanto, Petrônio foi preso por Procópio quando chegou a Constantinopla. Saturnino era muito admirado pela população de Antioquia, o que lhe rendeu a reintegração ao cargo em outubro do mesmo ano. Provavelmente em setembro, no período de Nebrídio, a população de Antioquia o homenageou em uma inscrição laudatória de sua atuação política, descrevendo-o como o mais brilhante dos prefeitos pretorianos²¹⁷:

CATOPN CEKOYNΔON
TON ΛAMHP(ότατον) AΠO EΠAPXΩN
KOINON CΩTHPA KAI EYEPΓETHN
H THC ΛAMHPAC ANTIOXEΩN
MHTPOΠOΛEΩC BOYAH

Saturnino então recebeu duas leis de Valentiniano e Valente, em novembro e dezembro, e outra em abril do ano seguinte, 366²¹⁸. Já muito velho, em 367, foi acusado de indolência por Clearco, vigário que se tornou procônsul da Ásia naquele ano²¹⁹. Saturnino estava mais interessado no estudo de história do que em qualquer responsabilidade administrativa nessa época, o que levou Clearco a apelida-lo de Nícias²²⁰ — uma referência ao temperamento do general ateniense — e substituí-lo definitivamente por Auxônio, em 1º de setembro²²¹. Em algum momento entre 365 e 367, uma estátua de Saturnino é erguida no Forum Trajano com seu *cursus honorum*²²²:

²¹³ 9 de setembro: IX 16.7 (Cf. T. Mommsen, *op. cit.*)

²¹⁴ Cf. G. Dindorfio, *Themistii Orationes*, 1832, 118.

²¹⁵ 19 de março: XI 16.11; 18 de abril: I 16.5; 30 de julho: XII 6.8 (Cf. T. Mommsen, *op. cit.*)

²¹⁶ Cf. G. Rochefort, *op. cit.*, xx–xxi.

²¹⁷ Cf. G. Rinaldi, *op. cit.*, 129.

²¹⁸ 2 de novembro: XII 6.5; 1 de dezembro: VII 4.14; 4 de abril: IV 12.6 (Cf. T. Mommsen, *op. cit.*)

²¹⁹ Cf. F. Paschoud, *op. cit.*, 1979b, 271–272..

²²⁰ Cf. E. Capps; T. E. Page; W. H. D. Rouse, *op. cit.*, 452–453.

²²¹ *Ibid.*, 454.

²²² Cf. G. Rinaldi, *op. cit.*, 123–124.

SATURNINO SECUNDO V.C.
 PRAESIDI PROVINCIAE AQUITANICAE
 MAGISTRO MEMORIAE COMITI ORDINI
 PRIMI PROCONSULI AFRICAE ITEM
 COMITI ORDINIS PRIMI INTRA CON
 SISTORIUM ET QUAESTORI PRAEF
 PRAETORIO ITERUM OB EGREGIA
 EIUS IN REMPUBLICAM MERITA DD.NN. VALENTINIANUS ET
 VALENS VICTORES AC TRIUNFA
 TORES SEMPER AUGUSTI
 STATUAM SUB AURO CONSTI
 TUI LOCARIQUE IUSSERUNT

Finalmente, Saturnino é chamado de patrício²²³ no contexto de atuação como juiz na acusação do eunuco Rodano, assessor de Valentiniano que cometeu fraude contra uma viúva em 369²²⁴. Depois disso, não sabemos ao certo a data de sua morte, mas podemos estimá-la no ano de 379 ou antes. Segundo a *Chronica Alexandrina*, Saturnino morreu precisamente em 379, já conforme Amiano Marcelino, muitos dos oficiais de 363 que testemunharam o acordo de paz de Joviano com Xapur II²²⁵ já haviam morrido até essa data²²⁶. Como o gaulês de Catão, *gallia duas res industriossissime persequitur; rem militarem et argute loqui*, nosso Salústio serviu como um militar e como um filósofo²²⁷.

²²³ Cf. I. Thurn, *Ioannis Malalae Cronographia*, 2000.

²²⁴ *Ibid.*, 262.

²²⁵ Cf. G. P. Goold, *Ammianus Marcellinus*. Vol. 3, 1996, 308.

²²⁶ Cf. G. Rochefort, *op. cit.*, xxi.

²²⁷ Cf. J. Gimazane, *op. cit.*, 84.

3. TRADIÇÃO E TRANSMISSÃO

Assim como a identidade do autor permanece em aberto, podemos somente conjecturar a respeito da composição e da transmissão de seu texto, pelo menos até as últimas décadas do séc. XIII. Aceitando que o texto foi, de fato, escrito quase no início da segunda metade do séc. IV, há uma lacuna de quase um milênio entre a composição e a primeira reprodução conhecida. Sem qualquer registro antigo ou medieval de sua existência, cabe a nós apenas supor educadamente os grandes contornos da transmissão do livreto de Salústio antes da atividade humanista na Europa.

Sumariamente, supõe-se que *Sobre os Deuses e o Mundo* foi composto em algum momento do triênio de Juliano, ignorado ou resguardado do ataque cristão, reproduzido nas últimas décadas daquele século, levado ao Oriente e, por último, anexado aos códices da renascença Macedônica. A partir do último ponto, sabe-se que o modelo não mais existente foi copiado no fim do séc. XIII, comercializado, copiado duas vezes no séc. XVI e, durante a primeira década do século seguinte, quase destruído por piratas junto da coleção de que fazia parte e leiloado para criação da Biblioteca Ambrosiana, onde permanece até hoje, integrando o códice *Ambrosianus* B-99-sup, que chamamos de A, conforme Rochefort. As duas cópias do séc. XVI foram compostas a partir de A, no mesmo período e no mesmo local — no círculo privado do segundo proprietário reconhecido do manuscrito. Essas cópias integram dois códices, *Ambrosianus* O-123-sup. e *Vaticanus Barberinianus Graecus* 84, que chamamos de B e V, respectivamente, conforme a mesma proposta. A *editio princeps* de Naudé, de 1630, foi reproduzida de V, que passou despercebido até a sua descoberta por Cumont, em 1892. Tanto B como A — o único manuscrito independente e, portanto, o único representante legítimo da transmissão da obra — foram descobertos por Muccio, em 1895, o que possibilitou o conhecimento retroativo da tradição textual.²²⁸

Dito isso, a produção literária de Salústio pode não se resumir apenas ao livro que sobreviveu às reações e aos acidentes do destino.²²⁹ Não há qualquer registro conhecido da correspondência de Saturnino para Libânio, apenas o contrário, nem tampouco qualquer trabalho ainda existente sobre os feitos de Juliano. O imperador lamentou que Alexandre não havia encontrado Homero para narrar sua vida, ao passo que exaltava seu próprio sucesso de ter encontrado alguém que o fizesse. Incrivelmente pelo seu conteúdo e propósito, *Sobre os Deuses e o Mundo* não teve o mesmo destino de outras obras polêmicas e sobreviveu em sua

²²⁸ Cf. G. Rochefort, *op. cit.*, xxxiii–xlvi.

²²⁹ *Ibid.*, xxii.

integridade, diferentemente de *Contra os Galileus*, de Juliano, e *Contra os Cristãos*, de Porfírio.

Podemos datar a composição do período entre a escrita do *Hino à Mãe dos Deuses*, em março de 362²³⁰, e antes do início da expedição militar na Pérsia, em março de 363. Alguns motivos sustentam essa hipótese, como a referência ao texto de Juliano no mito de Átis e Cibele, a produção de literatura engajada de Juliano nesse período e a improbabilidade da produção nos regimes posteriores. Como Juliano compôs o hino por volta do equinócio de primavera, no mesmo dia ou no dia seguinte, da *Carta ao Cínico Heráclio*, sem referenciar qualquer obra que o antecede, o livreto não poderia ter sido escrito antes dos últimos dez dias de março.²³¹

Segundo Rochefort, partindo da omissão de referências diretas ao cristianismo na obra e da conjuntura política, pode-se estabelecer a data com mais precisão entre 22 de março e 16 de junho de 362, antes dos acontecimentos que marcam o fim da tolerância de Juliano. Entre esses acontecimentos, há em outubro a expulsão de Atanásio de Alexandria e o incêndio do templo de Apolo em Dafne, mas, sobretudo, a lei de 17 de junho, que proibia o ensino através de textos pagãos, como Homero, por professores cristãos. Contudo, Saturnino permanece com a mesma atitude não punitiva no auge da polêmica em 363, ao impedir o martírio de Teodoro, além de que o momento mais ativo de produção literária anticristã de Juliano acontece por volta do solstício de inverno desse ano.²³²

Embora Cumont trabalhe com a hipótese de a composição ser posterior ao hino de Juliano, é sugerido que o livreto também seria posterior à morte do imperador.²³³ Como Juliano não é um receptor da exegese do mito de Átis e Cibele, mas aquele que a concebeu, a invocação desiderativa de Salústio, no fim da apresentação do mito (IV.11), cumpriria a função de exaltar a alma daquele que o escreveu, portanto, Juliano. Todavia, a datação de Cumont também sugere que a composição é anterior ao ano 394, o ano limite da proibição do festival da Hilaria, ligado ao culto da Mãe dos Deuses. Ademais, Cumont sustenta a dúvida de a composição ser adequadamente situada em um momento de hegemonia cristã ou não, uma vez que, ao lado dessas hipóteses, o texto sugere que a adesão à nova religião não era superior ou dominante em aderentes²³⁴. Nock aceita a data de composição como sendo por volta do ano 362 conforme Cumont, mas nega as demais hipóteses como desnecessárias ou como

²³⁰ Cf. F. Cumont, *op. cit.*, 51.

²³¹ Cf. G. Rochefort, *op. cit.*, xxv.

²³² *Ibid.*

²³³ Cf. F. Cumont, *op. cit.*, 52.

²³⁴ Cf. F. Cumont, *op. cit.*, 51.

afirmativas de que a escrita do documento poderia ter ocorrido somente no momento da reação de Juliano ou somente na reação pagã de Eugênio, entre 392 e 394, mas não em qualquer outro momento.²³⁵ Além disso, são dignas de nota a rejeição à memória de Juliano, a condenação e a subsequente destruição de sua obra como anátema, bem como a queima de livros conduzida por Valente, em 371²³⁶, acontecimentos que aumentam drasticamente a improbabilidade de datar a composição durante os anos de extremismo cristão posteriores à morte do imperador.

Tangenciando um pouco a cronologia, vale mencionar um suposto ramo gaulês²³⁷ da tradição de Salústio, que teria despontado entre 364 e 365, proposto por Rochefort. A ideia baseia-se nos livros que Alécio escreveu para Salústio, como mencionados nos versos de Ausônio em comemoração aos professores de Burdígala. Segundo essa teoria, um dos livros que Alécio compôs para Salústio pode ser pensado como uma tradução para o latim de *Sobre os Deuses e o Mundo* seguida de um comentário, uma vez que o *Commemoratio professorum burdigalensium* sugere a presença de professores de grego na região e a dificuldade do estudo da língua para os estudantes. Haveria, também, uma suposta estadia de Saturnino em Tréveris até seu retorno à prefeitura do Oriente, após a divisão do império, sob o comando de Valente. Essa estadia de um ano próximo à Galia teria promovido o conhecimento da obra para Ausônio, que havia sido convocado às margens do rio Mosela, em 364, e que a teria disseminado, no ano seguinte, entre os professores de Burdígala. Não há qualquer motivo para considerarmos essa hipótese, dado que a menção de Ausônio diz respeito a Flávio e que a cronologia de Saturnino dificilmente permitiria essa viagem a Tréveris, isso se não a considerarmos terminantemente impossível em face das evidências biográficas apresentadas. Não há, também, qualquer evidência ou indício que torne viável a sustentação de uma tradução latina na Gália — infelizmente.

Não obstante, supõe-se que a obra foi resguardada da destruição cristã e disseminada inicialmente pelo círculo de Libânio e por grupos pagãos na Síria²³⁸. Libânio, escapando da censura do império, havia contribuído para uma edição de Juliano, e é provável que o livro de Salústio tenha sido reproduzido em Antioquia e em centros adjacentes pelos seus escribas, entre 364 e 391, o ano posterior a morte de Juliano e o ano da destruição do Serapeu por Teodósio.²³⁹ A data limite ainda poderia ser reduzida se considerarmos a queima de livros por

²³⁵ Cf. A. D. Nock, *op. cit.*, cii.

²³⁶ Cf. G. Rochefort, *op. cit.*, xxxiii–xxxiv.

²³⁷ *Ibid.*, xxxiv–xxxv.

²³⁸ *Ibid.*, xxxiii.

²³⁹ Cf. H. Bloch, *op. cit.*, 198.

Valente, em 371, e os ataques à Antioquia, em 387, também sob o comando de Teodósio. De qualquer forma, podemos datar as primeiras cópias e o estabelecimento do arquétipo do manuscrito que temos hoje das últimas três décadas do séc. IV, período que viu um grande e irreparável número de perdas bibliográficas.

Além da já mencionada hipótese do ramo gaulês, há a hipótese mais crível de um ramo arábico na tradição textual²⁴⁰, independentemente da existência ou não de uma tradução para o árabe ter sido composta. Apesar do tratado de paz entre os impérios Bizantino e Sassânida de 532, o xá Cosroes declarou guerra na virada da década e saqueou Antioquia, capturando a biblioteca da cidade. Como consequência, estudiosos gregos procuraram refúgio na Pérsia, mais precisamente na capital do Império Sassânida, Ctesifonte, após a paz de Cosroes com Justiniano, que incluía liberdade para os filósofos, mas, de todo o modo, continuaram impedidos de ensinar filosofia.²⁴¹ Mais tarde, de 832 em diante, os textos produzidos e levados por esses intelectuais teriam encontrado um refúgio nos arquivos da Casa da Sabedoria, em Bagdá, especialmente aqueles de neoplatonistas filiados a Porfírio. Pouco mais de um século depois, em 945, a hostilidade de Amade, o irmão mais novo dos três primeiros emires do império Buída, teria forçado os intelectuais gregos que residiam em Bagdá a retornarem a Constantinopla com seus livros, despontando as primeiras apropriações do helenismo no Ocidente. Apesar dos meandros documentados da transmissão árabe de platonistas, não existem registros para determinar a existência de um comentário ou de uma tradução de Salústio. Essa ausência, para Rochefort, poderia ser explicada pela captura seljúcida de Bagdá, em 1055, e ainda podemos adicionar a destruição da Casa da Sabedoria pelo Ilcanato Mongol, em 1258.

Durante a Renascença Macedônica²⁴², em consequência da atividade política e intelectual de Bardas, Fócio é apontado patriarca de Constantinopla, em 858, e um corpus filosófico é reunido, originando o protótipo das enciclopédias. Embora já existisse esse ímpeto bibliográfico, a literatura neoplatônica ressurgiu apenas um século mais tarde, logo após o retorno dos manuscritos da Pérsia e, marcadamente, devido à atividade de Constantino Porfirogênito.²⁴³ Sabe-se, através da análise paleográfica do manuscrito A, que o modelo usado pelo escriba foi escrito em Constantinopla alguns anos depois, nas três últimas décadas do séc. X. Já composição dos três códices que constituem o manuscrito A é de três séculos

²⁴⁰ Cf. G. Rochefort, *op. cit.*, xxxv–xxxvi.

²⁴¹ Cf. R. T. Wallis, *op. cit.*, 138.

²⁴² Cf. G. Rochefort, *op. cit.*, xxxvi–xxxvii.

²⁴³ Cf. A. D. Nock, *op. cit.*, cxviii–cxix.

mais tarde, entre os sécs. XIII e XIV. Não há quaisquer indícios acerca da trajetória dos cadernos entre a produção e a aquisição por Manuel Xantopoulos, no séc. XV, e por Gian Pinelli, no séc. XVI.²⁴⁴

Pinelli foi um homem ilustre do séc. XVI, responsável por, entre muitas outras coisas, manter a maior biblioteca europeia de seu tempo, desde sua chegada em Pádua, em 1558, até a data de sua morte, em 1601.²⁴⁵ Três décadas antes de abrir as portas para Galileu²⁴⁶, entre 1558 e 1570, Pinelli atingiu seu zênite como colecionador e bibliófilo, escapando estrategicamente da inquisição, inspecionando o mercado de livros de Veneza e administrando de sua casa a compra de manuscritos em qualquer língua e sobre qualquer assunto, através de conhecidos que viajavam por toda a Itália, atentos tanto aos mercadores e livreiros quanto aos artesãos que reutilizavam — portanto, destruíam — fragmentos e pergaminhos valiosos.²⁴⁷ Nesse mesmo período, a biblioteca foi o epicentro do convívio de humanistas que viajavam a Pádua, entre eles Manuel Morus Constantino Patrício e seu professor, Teodoro Rentios, responsáveis pelas cópias dos manuscritos B, V e do *Codex Saregicus*, respectivamente, embora a cópia de Rentios nunca tenha sido descoberta e permaneça apenas como uma suposição.

Outros estudiosos e escribas integraram o círculo de Pinelli e trabalharam nas reproduções de A e B, mas a atribuição de V a Patrício diz respeito ao códice completo. Essas atribuições são confirmadas pela biografia de Pinelli, escrita por Gualdo, e pela análise comparativa das tendências de cada copista, bem como de suas distintas caligrafias, assinaturas e inscrições datadas e da produção do papel usado como suporte. Entre os registros datados, somos informados, por exemplo, de que Patrício estava aprendendo grego, tinha conhecimento de obras ainda não editadas e presenteou Rentios com um códice de sua propriedade.²⁴⁸ Tais registros também revelam que Patrício ainda estava em Pádua no início da década seguinte, tendo saído da cidade durante uma praga, entre 1574 e 1575, e chegado a Roma antes de fevereiro de 1580, data de uma inscrição de sua autoria em uma obra de Eurípedes.²⁴⁹ Ademais, Miguel Sofiano, um professor profundamente versado em grego, assina o *Codex Parisinus 1750*, em outubro de 1560²⁵⁰, e é o primeiro a ser mencionado em

²⁴⁴ Cf. G. Muccio, *op. cit.*, 7.

²⁴⁵ Cf. A. Nuovo, The Creation and Dispersal of the Library of Gian Vincenzo Pinelli. In: R. Myers; M. Harris; G. Mandelbrote. *Books on the Move*, 2007, 40.

²⁴⁶ Cf. G. Rochefort, *op. cit.*, xliii.

²⁴⁷ Cf. A. Nuovo, *op. cit.*, 43–48.

²⁴⁸ Cf. G. Muccio, *op. cit.*, 14.

²⁴⁹ Cf. G. Muccio, *op. cit.*, 12–13.

²⁵⁰ Cf. G. Muccio, *op. cit.*, 11–12.

uma lista cronológica de estudiosos que frequentavam a casa de Pinelli por volta de 1568²⁵¹. A lista inclui Patrício e Rentios, o que indica que o convívio na biblioteca é anterior à data do registro de Gualdo. Além disso, sem precisar entrar nos detalhes epistolares²⁵² que comprovam a rede de comunicação entre esses intelectuais, a estadia de Rentios em Pádua deve ser datada antes de 1566, ano de sua nomeação como professor de grego na universidade de Turim, posto que ocupou até 1579²⁵³. Devido à falta de domínio paleográfico, neste estudo, referimo-nos sempre ao estudo seminal de Muccio e ao compreensivo estudo de Rochefort para maiores informações acerca das teses fundadas nessas técnicas.

Todavia, já no século da *editio princeps*, quatro décadas após a disseminação de *Sobre os Deuses e o Mundo*, Pinelli morre em Pádua e deixa a biblioteca para seu sobrinho Cosmo, em 1601.²⁵⁴ Logo após a morte do bibliófilo, Nicolas de Peiresc dedicou-se a catalogar a biblioteca de Pinelli, registrando 8.440 livros, mas supõe-se que havia mais de 10.000. Entre eles, a única reprodução ilustrada da *Iliada*, a *Ilias Picta*, do século V. O primeiro momento da dispersão da biblioteca de Pinelli aconteceu ainda antes da contagem de Peiresc, quando oficiais da república rapidamente confiscaram mais de uma centena de caixas de livros. O abuso de poder somente foi revertido quando secretários foram apontados para inspecionar os documentos apreendidos, com o objetivo de retornar todos aqueles que não tratavam das relações entre Veneza e os turcos, a Inglaterra e o papado²⁵⁵, propiciando, assim, a destruição de *somente* 200 livros²⁵⁶.

Ainda no mesmo ano, Cosmo tinha planos de erguer um mausoléu e um monumento para seu tio em Nápoles²⁵⁷, além de enviar para lá a coleção completa em grandes caixotes — em caso de tempestade —, através do Mar Adriático, entre os portos de Veneza e de Fortore, em Apúlia. Sem intempéries²⁵⁸, um dos navios que transportava a biblioteca, junto a outras trinta embarcações, foi atacado por piratas turcos próximo à costa de Ancona. Durante a pilhagem, a alegria dos piratas transformou-se em raiva ao descobrirem que o butim consistia principalmente em livros e papéis, levando-os prontamente passaram a arremessá-los ao mar. Alguns pescadores próximos a Fermo levaram para suas casas os livros que chegavam à costa, outros usaram as folhas para tapar suas janelas. O prefeito de Fermo ordenou o

²⁵¹ Cf. P. Gualdo, *Vita Ioannis Vincentii Pinelli: patrici genvensis*, 1604, 52.

²⁵² Cf. G. Muccio, *op. cit.*, 18–20.

²⁵³ *Ibid.*, 17.

²⁵⁴ Cf. A. Nuovo, *op. cit.*, 40–43.

²⁵⁵ *Ibid.*, 51.

²⁵⁶ Cf. P. Gualdo, *op. cit.*, 109–111.

²⁵⁷ Cf. A. Nuovo, *op. cit.*, 42–43.

²⁵⁸ Cf. P. Gualdo, *op. cit.*, 111–113.

recolhimento dos livros até o reaparecimento de seu dono quando tomou conhecimento das circunstâncias, mas isso não impediu que 33 caixas fossem perdidas, junto de duas outras caixas de retratos e todos os instrumentos matemáticos, musicais e óticos de Pinelli. O que restou da coleção continuou a viagem a Nápoles por terra, e o herdeiro de Pinelli morreu um ano depois. A viúva de Cosmo leiloou a biblioteca, que foi comprada por Federico Borromeo, em 1608, e enviada para Milão através do caminho de Gênova. O tesouro de Pinelli havia dado uma volta por toda a Península Itálica e, no ano seguinte, Borromeo fundou a Biblioteca Ambrosiana, onde estão guardados os manuscritos A e B até hoje, mesmo danificados pela água e após a destruição de 40.000 volumes da biblioteca no bombardeio de Milão, em 1943.²⁵⁹

Dois anos mais tarde, em 1610, em Ausburgo, Josse de Rycke escreve uma carta para Marco Velser em que relata alguns achados na biblioteca de Sarego.²⁶⁰ Na carta, De Rycke pergunta se os 11 manuscritos desse códice já haviam visto a luz do dia: várias cartas de Planudes e outros, um livro de Pselo sobre a virtude das gemas, versos iâmbicos sobre as estrelas, parábolas perdidas de Ateneu, *Das Cores*, de Aristóteles, um livro contra Plotino, Salústio Filósofo e Heráclito, dois livros de Pletão, um sobre a imortalidade da alma e outro sobre Aristóteles, um livro contra Pletão e um tratado de metrificação, de Demétrio Triclíno. Alguns meses depois, De Rycke escreve uma nova carta para Velser, relatando que todos aqueles livros foram escritos por Rentios cerca de 50 anos antes, um período coerente com sua estadia em Pádua. Aparentemente, apenas Muccio tentou resgatar o desaparecido *Codex Saregicus*²⁶¹, mas nenhuma evidência foi encontrada. Contudo, em 1651, Alácio menciona, em seu artigo sobre Pletão, que os fragmentos sobre a imortalidade da alma e a defesa de Aristóteles estavam em Sarego e, naquele momento, em sua posse, referenciando diretamente a carta para Velser²⁶². Por fim, restam três hipóteses vagas para o códice: a de um provável manuscrito perdido de Salústio, escrito por Rentios; a identificação desse manuscrito com V²⁶³, mas escrito pelo pupilo de Rentios, Constantino Patrício, que não só contém os títulos mencionados por Alácio, como o mesmo erro no título de Salústio; ou, por último, um estágio intermediário da tradição textual²⁶⁴.

²⁵⁹ Cf. A. Nuovo, *op. cit.*, 52.

²⁶⁰ Cf. G. Muccio, *op. cit.*, 14–17.

²⁶¹ Cf. G. Rochefort, *op. cit.*, xlv.

²⁶² Cf. G. Muccio, *op. cit.*, 16.

²⁶³ *Ibid.*, 17.

²⁶⁴ Cf. A. D. Nock, *op. cit.*, cxvii.

Em 1630, Naudé publica pela primeira vez o livreto de Salústio, baseado em V. Sabemos, pelo prefácio de Lucas Holstenius, comentador da obra, que o livro chegou ao editor através de Leão Alácio²⁶⁵, o qual descobriu o manuscrito, estabeleceu o texto da *editio princeps* e o verteu para o latim. A pesquisa de Muccio confirmou que, além das reconstruções e dos suplementos de Alácio, onde o manuscrito é lacunar, quase não há diferenças entre os textos²⁶⁶. Não há qualquer menção ao manuscrito na edição de Naudé, e ainda levaria um pouco mais de dois séculos e meio até o reaparecimento de V.

Entretanto, sete novas edições de Salústio são publicadas seguindo o texto estabelecido por Alácio, sendo a última delas posterior à descoberta dos manuscritos. Gabriel Naudé, em 1639, publica uma segunda edição do livreto; Thomas Gale, em 1671, corrige vários erros tipográficos da *editio princeps* quando integra Salústio em sua coletânea mitológica, mas introduz vários dos seus próprios erros, embora a reedição de 1688 apresente uma errata²⁶⁷; Johann Formey, em 1748, traduz para o francês — é o primeiro a publicar Salústio em uma língua moderna — e o publica novamente em 1759, no terceiro volume de *Le philosophe payen*; Johann Schulthess, em 1779, compõe uma tradução para o alemão; Thomas Taylor, em 1795, publica uma tradução para o inglês junto com as *Sentenças pitagóricas de Demófilo* e hinos de Proclo e de sua própria autoria; Orélio, em 1821, reedita o texto de Alácio e o publica com correções e conjecturas que foram confirmadas pelo estudo de A, cinquenta anos mais tarde, mas também introduziu seus próprios erros e usou uma pontuação ainda mais inadequada que a da *editio princeps*²⁶⁸; Mullach, em 1881, reproduz Orélio — é o último a publicar Salústio em latim — e faz alusões a uma fonte manuscrita, mas não menciona qualquer documento nem poderia fazê-lo, visto que ainda se passaria uma década até a descoberta de V²⁶⁹; por último, mais de duas décadas depois da descoberta de todos os manuscritos, Gilbert Murray, em 1912, traduz para o inglês, no complemento do quarto ensaio de sua importante obra sobre religião grega, *Five Stages of Greek Religion*, intitulado *The Last Protest*.

Em 1892, Cumont é o primeiro a chamar atenção para o manuscrito V, ainda que seu interesse seja, em última instância, o de retificar a identidade do autor, como discutido anteriormente. Desde a descoberta, o manuscrito é formado²⁷⁰ pela combinação de cinco

²⁶⁵ Cf. Salustius, *op. cit.*, 3.

²⁶⁶ Cf. G. Muccio, *op. cit.*, 24–25.

²⁶⁷ *Ibid.*, 26–27.

²⁶⁸ *Ibid.*, 27.

²⁶⁹ *Ibid.*, 27–28.

²⁷⁰ Cf. G. Rochefort, *op. cit.*, xli–xlvi.

códices, totalizando 242 fôlios, sendo que Salústio integra parte dos 14 fôlios que compõem o terceiro códice. Feito de papel produzido no Vêneto, em 1561, e inteiramente escrito por Constantino Patrício, suas dimensões são de 210 mm × 150 mm, e tem todas as páginas cheias preenchidas por 30 linhas, sendo cada uma composta, em média, por 55 letras, sem adições nas margens ou ornamentos. No verso da capa, há uma inscrição que indica o(s) proprietário(s) do manuscrito, *de Constantino Patrício e de seus amigos*²⁷¹. Ademais, duas tabelas, também escritas por Patrício, foram adicionadas, após a encadernação, ao verso da capa e à primeira folha, contendo a listagem incompleta das obras do manuscrito, a primeira em grego e a segunda em latim. A última dezena de fôlios está vazia, e os demais compreendem um comentário anônimo sobre *Das Cores*, de Aristóteles (fôlios 3–15), uma polêmica contra Plotino, de Nicéforo Comendo (fôlios 19–39), o livreto de Salústio junto a notas enciclopédicas sobre o nascimento do homem e notas sobre Hesíodo (fôlios 41–55), polêmicas contra o aristotelismo, de Miguel Apostólio, Pletão e Basílio Bessarion (fôlios 73–144), e uma refutação de Jorge Escolário, de Pletão (fôlios 145–234). O terceiro códice começa com uma menção ao livro de exegese mítica de Heráclito, seguido da já mencionada listagem de capítulos de Salústio: *dos problemas homéricos de Heráclito. sobre os deuses. capítulos do livro de Salústio Filósofo*²⁷². Ainda que esse códice não contenha as palavras de Heráclito presentes em A, Patrício expressa dúvidas a respeito do posicionamento do comentador de Homero antes de Salústio, em uma nota marginal: *escrito no fim da seção precedente, não é claro se é o início ou o fim dela*²⁷³. Esses indícios foram interpretados por Cumont como a cópia de um arquétipo, ainda perdido naquele momento, que continha Heráclito, uma hipótese que viria a ser confirmada pela descoberta de Muccio, três anos mais tarde.

Por volta da data de publicação do artigo de Cumont, Muccio conduzia investigações²⁷⁴ a respeito da tradição do livreto de Salústio, após ter sido avisado por um professor da existência de um manuscrito na Biblioteca Barberini, o manuscrito V, hoje parte da Biblioteca Apostólica Vaticana. A pesquisa foi bem sucedida em seus achados, embora não tenha encontrado evidências do suposto códice na biblioteca de Ludovico Sarego, conforme mencionado por De Rycke. Através de outra indicação, Muccio descobriu os manuscritos A e

²⁷¹ “Κωνσταντίνου τοῦ Πατρικίου καὶ τῶν φίλων” (Cf. G. Muccio, *op. cit.*, 8).

²⁷² “Ἡρακλείτου ὁμηρικῶν προβλημάτων. εἰς ἃ περὶ θεῶν. σαλουστίου φιλοσόφου κεφάλαια τοῦ βιβλίου” (Cf. F. Cumont, *op. cit.*, 50)

²⁷³ ἐν τῷ τέλει τοῦ προηγουμένου ἐγγράπτου ἄδηλον δὲ εἶτε ἀρχὴ εἶτε τέλος τοῦτο (*Ibid.*)

²⁷⁴ Cf. G. Muccio, *op. cit.*, 1–2.

B na Biblioteca Ambrosiana²⁷⁵ e, após entrar em contato com o artigo de 1892, pôde responder ao anseio de Cumont por novas evidências. Ao descrevê-los, fixando a trajetória e a colação dos manuscritos, Muccio publica seus achados em 1985, talvez o aparato crítico mais profícuo da breve história dos estudos de Salústio.

O manuscrito A é formado²⁷⁶ pela combinação de três códices escritos entre os séculos XIII e XIV, abarcando mais de 190 fólios, dos quais 179 estão inteiramente escritos e 11 permanecem em branco, com alguns rabiscos. Os fólios restantes encontram-se gravemente danificados pelos eventos de 1601, que também arruinaram partes menores dos demais códices e apagaram algumas palavras de Salústio. Feito de papel e escrito a três ou quatro mãos, suas dimensões são de 251 mm × 163 mm, cujos fólios são preenchidos por 33 linhas, sendo cada um composto, em média, por 45 letras, sem ornamentos, marcados somente por espaços minúsculos que indicam os parágrafos e por uma pequena cruz ao lado da última palavra de cada texto. Uma assinatura no fólio 181 revela que o manuscrito pertenceu a Manuel Xantopoulos, a quem também pertenceu um manuscrito produzido em 1431, o *Laurentianus 31, 17*. Da mesma forma, uma assinatura na margem inferior da primeira folha e um sumário dos conteúdos revelam que o manuscrito pertenceu a Pinelli.²⁷⁷ Quanto ao sumário, temos os seguintes títulos para cada um dos três códices: *Sallustii Platonici libellus philosophicus; Quaedam Moschi et Theocriti; Homeri Odyssea usque ad tertiam partem litterae Φ*.²⁷⁸ Esses registros correspondem à assinatura e à caligrafia encontrada em uma curiosa “coleção de autógrafos de homens ilustres gratos a Tomas Segeti”, uma reunião de assinaturas de acadêmicos ativos, por volta de 1590, que faz parte do *Codex Vaticanus Latinus 9385*.²⁷⁹ Todavia, os dois primeiros códices contêm mais registros do que os mencionados no sumário. Baseado no já mencionado modelo do século X, *Sobre os Deuses e o Mundo* (fólios 1–6) foi escrito em algum momento entre 1280 e 1300 e integra um fragmento maior de 10 ou 12 fólios.²⁸⁰ O texto é posterior à última dezena de linhas dos *Problemas Homéricos*, de Heráclito, rasuradas por 9 riscos diagonais²⁸¹, e anterior a 20 versos de João Tzetzes sobre a exegese de Hesíodo realizada por Proclo. Quanto ao códice dos bucólicos (fólios 7–13), ele é constituído pela *Europa*, de Mosco, por notas enciclopédicas sobre o nascimento do homem, por *carmina figurata* dos epigramatistas Símias de Rodes e Dosíadas, *O Machado* e *O Altar*,

²⁷⁵ Cf. G. Rochefort, *op. cit.*, xlviiii.

²⁷⁶ *Ibid.*, xxxvii–xxxix.

²⁷⁷ Cf. G. Muccio, *op. cit.*, 7.

²⁷⁸ *Ibid.*, 3.

²⁷⁹ *Ibid.*

²⁸⁰ *Ibid.*

²⁸¹ Cf. [Ambrosianus B-99 sup.](#)

respectivamente, comentados por Manuel Holóbolo, pela *Siringe*, de Teócrito, e por um fragmento sobre as desvantagens do casamento. O último códice ocupa a maior parte de A (fólios 14–190) e contém somente o que é indicado pelo sumário, 20 livros da *Odisseia*, mais a terça parte do seguinte, até o verso 134, seguido de *scholia*. Se Naudé tivesse acesso a esse primeiro sumário, talvez o tempo da identificação teria sido abreviado, mas qualquer suspeita contrafactual fica a cargo da imaginação do leitor.

O manuscrito B é formado²⁸² pela combinação de nove códices, totalizando 184 fólios, sendo alguns deles formados por 4 bifólios ou *quaternions*. Parte do manuscrito está mutilado, incluindo o texto de Salústio (fólios 59–67), que é o primeiro do sexto códice e que inicia nas últimas três palavras do segundo capítulo²⁸³, havendo uma lacuna entre os capítulos XII e XIV. Além disso, algumas outras passagens são lacunares devido a problemas de transcrição e interpretação do manuscrito A e dos danos decorrentes da umidade. Feito de papel italiano usado em Pádua, em 1552, e escrito por diversas mãos, suas dimensões são de 222mm × 161 mm, e a metade dos seus conteúdos é composta por escribas anônimos. Da outra metade, identificou-se que três desses escribas eram ligados à biblioteca de Pinelli, Camile de Venise (fólios 10–31), o cretense Manuel Morus (fólios 34–51 e 59–72) e o monge Filoteu (fólios 120–156). O cretense reproduz em caligrafia regular o texto de Salústio, com 28 linhas por página e 40 letras por linha, sem ornamentos ou quaisquer indicadores além do eventual emprego de letras maiúsculas em vermelho, para separação de capítulos no texto corrido, e a rigorosa numeração, também com uma eventual inscrição temática. Um exemplo desses usos, entre outros, é a passagem da sistematização e exegese mítica, o capítulo IV, que é indicado pela maiúscula com tinta vermelha, no final da quarta linha, e possui na margem do texto o número 9 (θ), seguido da inscrição temática *o mito*²⁸⁴ e mais uma seta que aponta para o começo de uma nova seção, *o mito cifra a essência do Deus*²⁸⁵. Conforme a numeração de Rochefort, essa linha corresponde não ao início de uma nova seção, mas ao fim da segunda seção do capítulo IV, número 8 (η). Diferentemente de A e V, *Sobre os Deuses e o Mundo* é apresentado em uma ordem distinta de textos, o que pode revelar diferentes escolhas por parte do compilador, ainda que alguns se repitam ao longo do códice. Os textos que se repetem são a *Europa*, de Mosco, a nota enciclopédica e as *carmina figurata* acompanhadas da apresentação de Holóbolo com *scholia* métrica. Todavia, os títulos que compõem B são mais

²⁸² Cf. G. Rochefort, *op. cit.*, xxxix–xli.

²⁸³ ζῶου αἰ αἰσθήσεις (Cf. [Ambrosianus O-123 sup](#))

²⁸⁴ ὁ μῦθος (*Ibid.*)

²⁸⁵ τὴν οὐσίαν ὁ μῦθος αἰνίττεται τοῦ Θεοῦ (*Ibid.*)

ecléticos, incluindo o epigrama da tumba de Juliano (*Epigrammata in sepulcher Iuliani apostatae*), mencionado originalmente por Zonaras, mas aqui atribuído a João Meliteniota, a demonologia de Pselo (*De operatione daemonum dialogus*), enigmas de Eustácio Macrembolita e suas soluções por Holóbolo, a quadratura do círculo de Hipócrates de Quios, uma cronografia de Adão até Aleixo Comneno, índices médicos e do palácio imperial de Constantinopla, entre muitos outros.²⁸⁶

Apesar das diferenças entre os manuscritos e das seleções, as semelhanças são relevantes para situarmos a tradição e a transmissão de Salústio. O primeiro códice de A, o único manuscrito independente, contém parte da exegese homérica de Heráclito, que se ocupa em defender os mitos de seus detratores no séc. I, uma polêmica similar à de Salústio, ainda que não engajada no mesmo nível dos anseios do séc. IV. Assim como A, B é, pela maior parte, uma miscelânea de curiosidades e raridades, e o mesmo é o caso de V²⁸⁷, composto, também, por conteúdos e polêmicas neoplatônicas. Além disso, elementos como a ausência de ornamentos, as margens e as páginas em branco indicam que os manuscritos foram destinados ao estudo privado daqueles que os acessaram originalmente no círculo de Pinelli, um argumento que também pode ser amparado pelas tendências dos estudos que aconteciam na biblioteca, a carreira de Rentios como professor de grego em Turim e o aprendizado de Patrício. É possível que, desde a cópia do modelo de A, esses textos tenham servido aos interesses daqueles que compilaram excertos variados durante as renascenças Macedônica e Carolíngia²⁸⁸, o que, séculos mais tarde, é refletido no interesse por exegese alegórica em Pádua²⁸⁹.

Um pouco mais de três décadas após a publicação de Muccio, Nock publica, em 1926, a primeira edição crítica de Salústio, baseada unicamente no manuscrito A.²⁹⁰ A publicação, por si só, já é de grande importância, mas há, também, uma hipótese da reconstrução do modelo de A e a trajetória pregressa de seus constituintes. Em suma²⁹¹, o fragmento de seis fólhos, adicionado posteriormente à encadernação de A, é o espécime mais antigo do manuscrito. Esse mesmo fragmento, que contém a última dezena de linhas de Heráclito e o texto integral de Salústio, começa exatamente onde a reprodução dos *Problemas Homéricas* termina no manuscrito *Vaticanus 871* e pode muito bem ter integrado o manuscrito

²⁸⁶ *Ibid.*

²⁸⁷ Cf. [Vaticanus Barberinianus Graecus 84](#)

²⁸⁸ Cf. A. D. Nock, *op. cit.*, cxviii–cxix.

²⁸⁹ Cf. G. Rochefort, *op. cit.*, xl.

²⁹⁰ *Ibid.*, xlviii.

²⁹¹ Cf. A. D. Nock, *op. cit.*, cxvii–cxxi.

anteriormente. O manuscrito mutilado é a fonte independente de todas as cópias posteriores de Heráclito, exceto pelo *Vaticanus 305* e pelo *New College 298*, que descendem de outros ramos codicológicos. Para além de Heráclito, a seleção de textos de *Vat. 305* compreende mais textos neoplatônicos de exegese alegórica, como as *Quaestiones Homericae* e *De antro nympharum*, ambos de Porfírio, e *De incredibilibus*, de Heráclito Paradoxógrafo. Tendo em consideração o posicionamento de Salústio após Heráclito em A, vale a pena mencionar o cruzamento de Heráclito, Horapolo e Harpocrácio no já mencionado *Vat. 871* e nos manuscritos *Monacensis graecus 487*, *Escorialiensis Σ-I-20*. Harpocrácio precede Heráclito nos dois primeiros manuscritos, enquanto Horapolo é posicionado entre os textos, somente no primeiro, e após Heráclito, no último.

Como a configuração textual do livro tomou o lugar do rolo de papiro por volta do séc. IV, é plausível que o arquétipo desses manuscritos, copiados na Renascença Macedônica, fosse constituído de textos selecionados por afinidades temáticas, o que pode ter incluído, no mesmo documento, tanto os autores mencionados quanto Salústio. As *scholia* da *Iliada* nos manuscritos *Venetus A e B*, *Esc. Ω e υ I.1* e *Leidensis Vossianus 64* corroboram a hipótese do arquétipo, na medida em que citam Porfírio e Heráclito de forma variada, às vezes até mesmo interpolados, como é também o caso de *scholia* da *Odisseia* no manuscrito *Vindobonensis philosophicus graecus 133*. Duas dessas anotações à *Iliada* parecem citar Salústio e, caso houvesse evidências mais definidas, seriam as únicas menções ao texto anterior aos humanistas.²⁹² Eustácio de Tessalônica pode ter usado a primeira seção do quarto capítulo de Salústio em uma anotação sobre a natureza intelectual de Crono, que retorna a si própria. Já no segundo caso, João Galeno, em *Alegoria anagógica (Ἀλληγορία ἀναγωγική)*, menciona três categorias exegéticas que lembram as propostas por Salústio: *natural*, *teológica* e *ética*. Contudo, Nock admite que não é de se esperar a leitura do livreto em Bizâncio²⁹³, e é também nossa opinião a de que, dessas hipóteses, a de João Galeno parece a mais frágil em face da diversidade neoplatônica de categorização mítica.

Após a publicação de Nock, duas traduções francesas baseadas no novo texto estabelecido são publicadas, em 1931 e 1944, por Mario Meunier e por André-Jean Festugière. A primeira conta com um prolegômeno e novas notas, e é a última — antes de nossa tradução — a incluir *filósofo* ao lado do nome de Salústio, seguindo a convenção antiga. A segunda faz parte de uma coletânea chamada *Trois dévots païens*, ao lado de

²⁹² *Ibid.*, cxx.

²⁹³ *Ibid.*, cxxi.

Aprendizado, de Júlio Fírmico Materno, e *Carta para Marcela*, de Porfírio, todos anteceditos por uma breve apresentação e poucas e sucintas notas.

Em 1960, Rochefort publica em francês a nova edição crítica de *Sobre os Deuses e o Mundo*. O texto é a grande novidade dessa edição, que é a primeira a estabelecê-lo baseada nos três manuscritos, enquanto todas as anteriores são traduzidas a partir de apenas um, ou em V, em todas que usam o texto de Naudé, ou em A, em todas que usam o texto de Nock.²⁹⁴ Há, também, um novo sistema de numeração, que conserva as anotações do manuscrito nos numerais gregos e introduz números romanos para os capítulos e nossos algarismos usuais para fins de citação e formação do aparato crítico.²⁹⁵ Apesar das críticas às longas conjecturas de Rochefort, sua edição traz paratextos copiosos e permanece sendo a principal referência para o estudo da obra de Salústio. Por isso, não há por que entrar em maiores detalhes sobre essa edição, visto que não faríamos nada além de nos repetir.

Quase quatro décadas se passam sem novas edições de Salústio, até três edições italianas serem publicadas nos últimos cinco anos do século. Em 1996, Giuseppe Dagnino publicou o texto junto a um estudo sobre Juliano e uma tradução da *Consolação pela partida do excelente Salústio*. Já em 1998 e 2000, Valeria Vacanti e Riccardo di Giuseppe publicaram novas edições comentadas. Em 2003, Rein Ferwerda publicou a primeira edição holandesa e, recentemente, em 2022, Detlef Melsbach publicou uma nova edição alemã, que, diferentemente de todas as demais desde Rochefort, emenda o novo texto estabelecido com o de Nock.²⁹⁶ Finalmente, torno pública, agora, em 2023, a primeira tradução lusófona de *Sobre os Deuses e o Mundo*.

²⁹⁴ Cf. G. Rochefort, *op. cit.*, xlix.

²⁹⁵ *Ibid.*, l.

²⁹⁶ Cf. D. Melsbach, *op. cit.*, 18-19.

4. O LIVRETO

o Mundo é um mito
— Salústio (III.3)

Feitas as contextualizações das circunstâncias históricas, as considerações sobre a autoria e as observações sobre a materialidade da obra através do tempo, resta-nos apenas apresentar um panorama do livreto, sem adentrar nos tópicos pertinentes às notas. *Sobre os Deuses e o Mundo* é, até o momento presente, um texto divisivo somente na adjetivação. Não admitimos as críticas que divulgaram Salústio como uma obra um tanto quanto rasa e caduca em originalidade quando comparada aos maiores expoentes da escola filosófica à qual pertence. Afinal, como um livreto introdutório poderia ser equiparado às *Enéadas* ou ao *De mysteriis*?

Para nosso propósito, lembramos as palavras de Thomas Taylor, que o considerou um *belo epítome, dito com tal concisão e elegância, perfeita precisão e força argumentativa, que chega a ser difícil dizer do que o tratado é mais merecedor: nossa admiração ou nosso aplauso*²⁹⁷. Claro, poderíamos avaliar um possível exagero na exaltação de Taylor, um exagero que também surge em muitas outras declarações sobre Salústio, cujos maiores e mais apaixonados exemplos são aquelas do prefácio da primeira tradução vernacular, de Formey, e do livro inteiro de Gimazane. É notável como Salústio evocou, historicamente, os grandes elogios daqueles cujos textos pareciam mais dados ao encantamento e à curiosidade, bem como evocou uma atenção puramente descritiva dos demais. Sempre há a expressão clara de uma atitude do tradutor ou do editor sobre o texto, e aqui não poderia ser diferente. Aqui, apreciamos, sobretudo, aquilo que é obscuro e esquecido e reconhecemos, como tantos outros já o fizeram desde Naudé, a elegância e a concisão de uma obra, que, mesmo tão distante de seu contexto de produção, permanece fresca e encantadora para aqueles que cultivam algum interesse pelas expressões antigas. Contudo, entendemos que o texto precisa ser lido pelo que é, um tratado original sobre princípios neoplatônicos ideologicamente motivado.²⁹⁸

Antes de entrarmos em alguns pontos temáticos fundamentais, precisamos pensá-la em termos mais concretos da adjetivação da obra, sobretudo o propósito e a categorização. Temos, então, um livreto dividido em 21 capítulos, escrito por um oficial educado da elite romana, provavelmente em algum momento entre março de 362 e o início de 363, visando

²⁹⁷ Cf. T. Taylor, *Collected Writings on the Gods and the World*, 1994, 2.

²⁹⁸ Cf. E. C. Clarke, *Communication, Human and Divine: Saloustious Reconsidered. Phronesis*, 1998, 327.

esclarecer princípios neoplatônicos para uma audiência eclética, cidadina e já educada, mas pouco familiarizada com as controvérsias²⁹⁹, que gradualmente abandonava seus meios pagãos, muitas vezes de forma coercitiva. Começamos com a época da escrita do tratado, que é marcada pela disseminação de livretos filosóficos pelo império, com a intenção de popularizar doutrinas platônicas e estoicas. Esses são sumários como a *Introdução aos diálogos de Platão*, de Alcino, *Sobre Platão e sua doutrina*, de Apuleio, *Dissertações*, de Máximo de Tiro, e *Epítome*, de Ário Dídimo.³⁰⁰ A grande diferença entre o *Sobre os Deuses e o Mundo* e os outros é a instrumentalização ideológica, o que torna difícil aproximá-lo completamente dos sumários e, também, classificá-lo em um único gênero.

Quanto ao propósito, o tratado todo, nos níveis internos e externos, orbita a educação. Salústio apresenta uma visão de mundo correta³⁰¹ para os fins do império de Juliano, que também era seu. Esse modo de engajar a audiência ainda foi entendido como o preenchimento de uma lacuna na estrutura e na hierarquia religiosa de Juliano, a de uma paideia³⁰², mesmo que não tenha cumprido seu objetivo.

Como a obra não menciona as artes liberais, essa organização pode ter sido concebida como os primeiros passos para a restauração da paideia, unificando os indivíduos sobre o Helenismo e sua cosmovisão, e, assim, recuperando o controle imperial e o apoio secular. Nesse sentido, a educação torna-se um elemento salvífico e essencial de um processo que deve culminar, sobretudo, na virtude. Isso pode satisfazer a explicação da ausência de aspectos práticos educacionais no tratado, como um currículo ou uma seleção de conteúdos, tanto em Salústio quanto em Juliano, visto que diz respeito à elevação moral. Desse modo, como os deuses formam as bases para toda a educação clássica, negá-los é negar todos os seus valores e sua herança cultural, o que faz, por outro lado, somente uma pessoa educada ser realmente piedosa e beata, ambas no sentido etimológico.³⁰³

Quanto à categorização, o livreto é geralmente apresentado como um *catecismo pagão*, mas não é adequado tipificá-lo dessa forma para além de uma descrição chamativa, figurada e, logo, reducionista. Em todo caso, no mínimo não se trata de uma atribuição que deva ser admitida tão rapidamente ou de forma acrítica. Até Rochefort, em sua edição crítica, o aceitou como um catecismo sem maiores considerações, em uma breve passagem sobre a

²⁹⁹ Cf. A. Lecerf, *Salustios' Schrift als Propagandadokument*. In: N. BELAYCHE *et al.*, *Die pagane Theologie des Philosophen Salustios*: Herausgegeben von Detlef Melsbach, 2022, 70.

³⁰⁰ Cf. G. Rochefort, *Salustios: Des Dieux et du Monde*, 1960, x.

³⁰¹ Cf. A. Lecerf, *op. cit.*, 108.

³⁰² Cf. I. T. Döbler & M. Döbler, *Religious Education in Pre-Modern Europe*, 2012, 117.

³⁰³ Cf. A. Lecerf, *op. cit.*, 111–113.

crise religiosa do império.³⁰⁴ Portanto, embora a obra sirva a uma função teológica e política, é necessário discriminá-la em gênero textual até mesmo no caso de repetir a alcunha que lhe foi atribuída popularmente.

A desconfiança sobre o *catecismo pagão* é bastante incipiente³⁰⁵, mas a atribuição original aconteceu há mais de um século, em 1892. Cumont foi o primeiro a chamar o texto de Salústio de um catecismo³⁰⁶, mas nunca o tipificou como tal, apenas fez uso de uma analogia para concluir uma hipótese sobre o contexto de produção do tratado. Tanto é o caso, que as três seções do artigo servem apenas para contextualizar essa obra à luz das novas evidências, sendo que a última menciona o catecismo em uma única linha, já que o objetivo principal era o de apresentar a colação do recém descoberto manuscrito V. Além disso, nem é necessário argumentar que Cumont reconhece a natureza especulativa, porém convincente, de todas suas hipóteses se entendermos adequadamente que o *catecismo pagão* é uma figura de linguagem, e não uma tipificação.

Todavia, o apelido persistiu e foi popularizado como uma descrição, ainda que sem passar por maiores investigações. Polymnia Athanassiadi é, talvez, a maior expoente não intencional dessa popularização^{307,308}, embora tenha apontado para a indeterminação do gênero por falta de evidências de outros *supostos catecismos pagãos do período*³⁰⁹. Como Athanassiadi, em meio a análises valiosas, Glen Bowersock também tipifica o livreto de Salústio como um catecismo, mas, dessa vez, um *pequeno catecismo de neoplatonismo popular*³¹⁰. Por consequência, a vagueza do termo não aponta, de fato, para nada que permita tipificá-lo adequadamente como um gênero textual, uma vez que não foi estabelecido inicialmente com esse propósito.

Assim, mesmo que fosse o caso de capitularmos a classificação, precisaríamos, antes, apontar os problemas que dela emergem, bem como outras alternativas textuais, como foi o caso das recentes edições de Giuseppe Dagnino³¹¹ e Detlef Melsbach³¹². Além da repetição acrítica do termo que domina a divulgação de Salústio, resta avaliar um argumento que o

³⁰⁴ Cf. G. Rochefort, *op. cit.*, xxiv.

³⁰⁵ Cf. N. Belayche, *Kommunikationsformen zwischen Göttern und Menschen*. In: N. Belayche *et al.*, *Die pagane Theologie des Philosophen Salustios*, 2022, 139.

³⁰⁶ “[...] sorte de catéchisme officiel de l’empire païen [...]” (Cf. F. Cumont, *Salluste le philosophe*, *Revue de philologie, de littérature et d’histoire anciennes*, 1892, 55.)

³⁰⁷ Cf. P. Athanassiadi, *Mutations of Hellenism in Late Antiquity*, 2015, XVI, 27.

³⁰⁸ Cf. P. Athanassiadi, *Julian: An Intellectual Biography*, 1992, 126.

³⁰⁹ *Ibid.*, 159.

³¹⁰ Cf. G. W. Bowersock, *Julian the Apostate*, 1978, 86.

³¹¹ Cf. G. Dagnino, *Gli occhi dell’anima: Intreccio di scrittura fra Giuliano detto L’Apostata e Saturnino Secondo Salustio*, 1996, 155–156.

³¹² Cf. D. Melsbach, *op. cit.*, 3–11.

racionaliza como um catequista. A edição italiana de Dagnino, que intitula o livro *Il catechismo di Salustio*, baseia-se, também, em uma analogia — muito próxima da usada por Cumont —, de Émile Bréhier³¹³, mas a justifica de modo a legitimar essa leitura, primeiro na etimologia e depois no uso. A justificativa é, então, enquadrar uma possível abordagem preceptual da obra, fundada na essencialidade dos temas. Ademais, Dagnino busca um sentido popular de catecismo, usado, conforme seu exemplo, em conjuntos de preceitos destinados ao público, como um *Catecismo* de determinado ofício. Quanto à essencialidade, veremos em breve como esse aspecto não é suficiente para aceitar a obra como um catecismo. Quanto ao modo como as palavras se resignificam para novos usos, não podemos senão aceitar esse fato, mas sem deixar de considerá-lo tão categórico no que tange ao gênero textual quanto livros populares nomeados *A Bíblia* de algum assunto. De qualquer forma, esses pormenores demonstram um alinhamento demasiadamente cristão para considerar o livreto do Salústio e, por isso, mesmo após a consideração do uso, sigo Nicole Belayche ao propor que esse mesmo alinhamento é anacrônico e inapropriado.³¹⁴ Por fim, não há como negar a efetividade do nome, nem como ignorar a grande ironia que é uma polêmica anticristã ser comumente lembrada por um gênero cristão.

Outros gêneros introdutórios foram propostos para a obra, como o epítome, o manual e o sumário.³¹⁵ O epítome ou compêndio é um gênero similar na medida em que sumariza argumentos mais complexos e em que encontra muitos paralelos significativos com, por exemplo, o epítome platônico de Alcino.³¹⁶ Porém, os argumentos ou problemas sumarizados pelo epítome referenciam alguma outra obra, e o texto de Salústio, apesar da brevidade, apresenta uma completude composicional e uma continuidade discursiva, *sermo continuus*³¹⁷, que o torna estranho ao gênero. O manual — a mesma palavra para *adaga* (*ἑγχειρίδιον*), um objeto sempre à mão, um *handbook* — é o mais curto dos gêneros introdutórios e é afim porque compila de forma prática os princípios mais fundamentais de algum afazer. Esse seria, talvez, o gênero mais aceitável para classificarmos a obra em sua usabilidade³¹⁸, mas não é uma classificação que compreende o conteúdo e suas ramificações religiosas, políticas e pedagógicas. Já o sumário é um formato que consolida metodicamente um ensinamento ou transmite a diversidade literária clássica, um gênero mais alinhado às *Moralia*, de Plutarco.

³¹³ “[...] sorte de catéchisme néoplatonicien [...]” (Cf. E. Bréhier, *Histoire de la Philosophie*, 1928, 317–318.)

³¹⁴ Cf. N. Belayche, *op. cit.*, 139.

³¹⁵ Cf. D. Melsbach, *op. cit.*, 8–11.

³¹⁶ Cf. A. D. Nock, *op. cit.*, xxxix.

³¹⁷ Cf. G. Rochefort, *op. cit.*, xxix.

³¹⁸ Cf. G. Dagnino, *op. cit.*, 155–156.

Embora existam paralelos, Salústio não faz um sumário mais do que promulga uma cosmovisão a não iniciados ou do que escreve aos moldes funcionais de um documento propagandístico imperial ou de um texto de divulgação filosófica — provavelmente ambos. Ademais, o modo como as doutrinas são apresentadas indica uma filiação à forma literária da *introdução* (εἰσαγωγή). Apesar de o tom ser realmente introdutório, os elementos fixos do gênero ou não estão presentes, como a dedicatória, ou apenas se aproximam em conteúdo, mas não em estrutura definida, como a divisão em duas partes, a da arte e a do artista da matéria que é tratada.³¹⁹

Não há dúvida sobre a função introdutória para o entendimento do helenismo, na forma jambliqueana e imperial, mas não há qualquer proselitismo religioso no texto nem repetições ou revelações ao longo de toda a apresentação. Pelo contrário, a audiência já é tradicionalmente helênica³²⁰, o livreto não poderia ser entendido como um catecismo, porque não há sequer o tema da conversão ou o do reforço devocional. Se seguissemos uma nomenclatura chamativa, seria mais adequado chamá-lo de uma *iniciação*, como uma alusão tanto a Jâmblico e aos cultos iniciáticos de Cibele e de Mitra — em que Juliano era um iniciado —, que iniciam, mas não convertem, quanto aos contornos menos sugestivos e esotéricos de um simples prolegômeno. Além disso, questionou-se a possibilidade de ser um documento preparatório de sacerdotes, mas o texto é desprovido de qualquer menção ao papel ou ao exercício sacerdotal, sem nem ao menos exigir uma santificação positiva da audiência ou uma distinção do público, apenas qualidades mínimas de qualquer um suficientemente interessado.³²¹ Finalmente, ao levar em consideração a diversidade doutrinária e a projeção ideológica, bem como o estilo sóbrio de Salústio em relação à audiência, a melhor classificação do gênero, dados os elementos textuais e a amplitude da classificação, é a de um pequeno tratado³²², que nada deve em termos de complexidade e permanece o único do seu tipo na tradição platônica.³²³

Dito isso, *Sobre os Deuses e o Mundo* não pode ser comparado com as grandes obras neoplatônicas para além dos eventuais contrastes doutrinários com seus antecessores, porque tem um objetivo definido: o de introduzir um leitor minimamente qualificado (I.1) às grandes controvérsias. Salústio deixa claro público alvo do livreto (XIII.1), estabelecendo sem ambiguidades que suas palavras são endereçadas a uma classe intermediária dos homens, que

³¹⁹ Cf. A. D. Nock, *op. cit.*, cxiv–cxv.

³²⁰ Cf. A. Lecerf, *op. cit.*, 112.

³²¹ *Ibid.*, 72–73.

³²² Cf. G. Dagnino, *op. cit.*, 156.

³²³ Cf. D. Melsbach, *op. cit.*, 8.

nem podem viver de filosofia nem tampouco são uma causa perdida, como cristãos — deliberadamente excluídos da escrita. A atitude do autor não é a de esgotar os temas que apresenta; pelo contrário, sugere que o leitor deve participar ativamente das investigações através das pistas que estão à sua frente ou, melhor, por toda a parte.³²⁴ Salústio entrega o bastante para o leitor continuar por conta própria, como ao dizer que tudo sobre os deuses pode ser descoberto após apresentar o funcionamento do sistema alegórico (VI.1), ou ao dizer que toda a estrutura cosmológica exige longas discussões, mas que não há qualquer motivo para não simplificá-la (V.1)

Vemos essa mesma atitude no tratamento que Salústio dá aos mitos. Dessa forma, o objetivo funcional dessas histórias, desde que foram compostas, é o mesmo de estimular os receptores, sejam educados ou não. Surgem, assim, dois níveis da leitura mítica, como uma mistagogia programática: o daqueles que não podem entendê-los e o daqueles que podem, ambos benéficos (III). O entendimento místico da realidade é ocultado propositalmente daqueles que não entendem os mitos, como uma autodefesa dessa tradição, e ao mesmo tempo beneficia esses receptores através da contemplação da narrativa direcionada à verdade divina, sendo esse um mecanismo que também é responsável por propagar essas narrativas. Já o nível daqueles que os entendem diz respeito ao quão apto é o receptor à indagação do fato narrativo em relação ao descobrimento da realidade. Assim, quanto mais se exige a atitude zetética do receptor — ou, diferente do filósofo, a atitude composicional e iniciática no caso do poeta e do mistagogo —, mais adequado é o mito em matérias de investigação, um mecanismo que possibilita àqueles que os examinam alcançarem a contemplação da verdade através do intelecto, e não da fé.³²⁵

Entendemos que essa condução da audiência através das doutrinas diz respeito à autossuficiência (*αὐτάρκεια*), já que também é recorrente em outros momentos do texto. Além de deixar o aprofundamento intelectual das questões a cargo do leitor, Salústio estabelece que os deuses não influenciam nem são influenciados. Portanto, toda a responsabilidade é delegada às ações e à virtude do homem, que também é realizada em seu mais alto grau através da própria autossuficiência (XXI) Nem os demônios nem o destino são responsáveis pelos bons e maus acontecimentos, pois não seria possível que esses fossem efeitos emergentes da perfeição, logo sendo consequências da aptidão, do grau de similitude individual e coletiva dos participantes. Ademais, considerando que a autossuficiência é uma

³²⁴ Cf. E. C. Clarke, *op. cit.*, 329.

³²⁵ Cf. O. Casel, *Philosophorum Graecorum Silentio Mystico*, 1919, 133–138.

característica intelectual³²⁶ e divina³²⁷ em Jâmblico, é apenas coerente que Salústio, filiado a essa forma do neoplatonismo, tenha composto sua introdução enfatizando a imitação desses princípios. Assim, tudo está no controle da própria educação (IX.5), que acontece de forma mimética (XV.2), e é a própria correspondência com esses princípios que confere a aptidão e a subsequente comunhão com o que há de mais essencial e, em suma, verdadeiro.

De fato, todo o esquema enquadrado por Salústio é mimético em seus diferentes níveis, sejam eles paidêuticos, teológicos, cosmológicos, teúrgicos psicológicos ou antropológicos. Nesse sentido, imitação é um processo que permeia toda a realidade, conectando seus vários elos, do mais inefável, intangível e necessário, ao mais pronunciado, material e contingente. Esse processo é comum às doutrinas platônicas, mas, sobretudo, a Jâmblico³²⁸ e no modo como a imitação em âmbito humano depende do intelecto e da moralidade para deificar-se, sempre por meio da expressividade adequada das estruturas simbólicas. Aqui, o próprio mundo é uma imitação e uma âncora referencial de outras imitações. Uma vez que o mundo é um mito³²⁹, ele corresponde à intangibilidade dos deuses — que possuem suas próprias correspondências particulares — e é correspondido de modo organizacional por ritos e festivais. Assim, se o mito é um significante de uma realidade sempiterna e se o próprio mundo é um mito, o mundo tanto é um modo de expressão do divino, sujeito às mesmas designações dos mitos, quanto unifica uma relação analógica entre a realidade e o texto literário.³³⁰ Quanto aos deuses, cada mito corresponde mimeticamente a um ou mais aspectos, bem como é cultuado com procedimentos materiais e simbólicos adequados às suas fases ou esferas de influência. Em outras palavras, cria-se uma relação entre objetos, palavras e sacrifícios que são específicos a cada deus, enfatizando, novamente, o tema da mímese e da aptidão.

Finalmente, houve propostas de partir o texto em conjuntos temáticos fundamentais. Praechter, em teológico-metafísico (I-XII), cosmológico (XIII-XVII) e antropológico (XVIII-XXI)³³¹; Nock, em uma exposição geral (I-XIII) e uma série de apêndices que tratam de controvérsias (XIV-XXI)³³²; Rochefort, em uma introdução teológica (I-IV), uma exposição de verdades cardinais (V-XII) e uma refutação de objeções (XIII-XXI)³³³. Cada

³²⁶ Cf. Jamblique, *Les mystères d'Égypte*, 1966, 50.

³²⁷ *Ibid.*, 196.

³²⁸ Cf. A. D. Nock, *op. cit.*, cxix.

³²⁹ Cf. nota 341 na página 95.

³³⁰ Cf. A. Lecerf, *op. cit.*, 100–102.

³³¹ Cf. G. Wissowa *et al.*, *op. cit.*, 1962.

³³² Cf. A. D. Nock, *op. cit.*, cxiv.

³³³ Cf. G. Rochefort, *op. cit.*, xxix–xxx.

uma dessas proposições ainda é amplamente aprofundada nas especificidades de cada conjunto, às vezes com seus próprios subconjuntos, o que deixa claro que Salústio não segue uma ordem totalmente fixa. Fica claro, também, que uma vasta gama de assuntos é abordada em uma rápida transição argumentativa, o que levou Praechter a considerar que a obra, ou não foi devidamente finalizada, ou está incompleta, ou foi produzida a partir de uma obra maior de Salústio, sendo o apelo popular o critério de seleção.³³⁴

Como é comum nas outras partes deste trabalho e em toda matéria especulativa, não temos como saber definitivamente se *Sobre os Deuses e o Mundo* chegou até nós em sua integridade original. Contudo, parece que temos em mãos o único texto polêmico que permaneceu, a efeito, intacto. Talvez, como Salústio recomenda, devamos celebrar o poder regente dos acasos em nossa esfera sublunar, a Deusa Fortuna, pela possibilidade de acessarmos um texto tão incomum, um texto que teve a sorte de escapar do fogo, na Antiguidade tardia, e da água, em tempos modernos. Devemos isso especialmente aos curiosos de todas as épocas que se interessaram por esse texto, que, ironicamente, não cumpriu seu propósito popular e permaneceu restrito a círculos intelectuais. Então, em um tom deliberadamente propagandístico — para combinar com o autor e sua obra —, reutilizo a conclusão de Orélio³³⁵: *Vale, benevole lector, et Sallustio nostro fave*. Apoie nosso Salústio.

³³⁴ Cf. G. Wissowa *et al.*, *op. cit.*, 1963–1964.

³³⁵ Cf. C. Orellius, Praefatio. In: Sallustii Philosophi, *Libellus de Diis et Mundo*, 1821, xii.

5. TEXTO, TRADUÇÃO E NOTAS

Esta tradução pretende, sobretudo, apresentar a obra ao público. Dessa forma, o critério de seleção das passagens que receberam notas foi primeiramente pensado no esclarecimento de algumas escolhas tradutórias controversas e na pertinência para o entendimento do leitor. Para isso, reproduzo alguns comentários explicativos das edições críticas quando julgo necessário e faço novos comentários baseados em outros estudos, principalmente ao tratar as festividades vinculadas ao mito da Mãe dos Deuses, as concepções de fatalismo cósmico e a noção de *demônio* trabalhada pelo autor. Como os dois últimos tópicos demonstram a originalidade de Salústio como filósofo — qualidade que foi, por vezes, ignorada em virtude de sua caracterização como um mero e panfletário seguidor de Jâmblico na sombra de Juliano —, não poupei o hipotético leitor da minha tentativa de contextualizar brevemente essas doutrinas, mesmo que este as desconheça. Em todo o caso, podem servir como um convite ao submundo do platonismo.

Não é do escopo deste trabalho traçar a miríade de críticas, influências e paralelos filosóficos que podem ser feitas a partir do texto, pois isto já é feito desde que Lucas Holste foi convidado por Naudé a escrever as primeiras notas no séc. XVIII; nem é do escopo deste trabalho tecer comentários filológicos, pois isso já é feito pelo menos desde Orélio, no séc. XIX. Para isso, temos as primorosas edições críticas de Arthur Nock e Gabriel Rochefort, sendo este aquele que estabeleceu o texto que uso nesta tradução.

Devo dizer que procurei manter, sempre que possível, uma economia de variações e sinônimos para os termos e verbos que são caros a Salústio, tentando empregar as mesmas traduções em todas as suas respectivas ocorrências. Uma exceção notável é o verbo γίνομαι, o *vir a ser*, que ora é *surgir*, ora é *originar*, ora é *gerar*, ora é *criar* etc. Procurei, também, seguir à risca a pontuação do texto. Além disso, tentei manter, sempre que possível, a concisão e as repetições do autor, muitas vezes adicionando apenas um pronome anafórico nas passagens em que Salústio omite o sujeito e outros tradutores os reiteram, e repetindo os mesmos substantivos, advérbios e locuções adverbiais em passagens que outros tradutores procuraram variedade. Finalmente, como *o intelecto vê tudo ao mesmo tempo, mas a palavra diz umas coisas antes e outras depois* (IV.7), sempre temos que adaptar e fazer concessões, mesmo quando somos nós mesmos os demiurgos de nossas convenções tradutórias.

5.1. Περί Θεῶν καὶ Κόσμου

ΣΑΛΟΥΣΤΙΟΥ ΦΙΛΟΣΟΦΟΥ ΚΕΦΑΛΑΙΑ ΤΟΥ ΒΙΒΛΙΟΥ

- I. α'. Οἷον δεῖ εἶναι τὸν ἀκούοντα. καὶ περὶ κοινῆς ἐννοίας.
β'. Ὅτι ὁ Θεὸς <ἀγαθὸς καὶ ἀπαθής> οὐ μεταβάλλεται.
- II. γ'. Ὅτι πᾶς Θεὸς ἀγέννητος καὶ αἰδῖος.
δ'. Ὅτι πᾶς Θεὸς ἀσώματος.
ε'. Ὅτι οὐκ ἐν τόπῳ.
- III. ς'. Περί μύθων. ὅτι καὶ θεῖοι οἱ μῦθοι.
ζ'. [Ὅτι] διὰ τί θεῖοι οἱ μῦθοι.
- IV. η'. Ὅτι πέντε εἶδη τῶν μύθων. καὶ ἐκάστου ὑποδείγματα.
- V. θ'. Περί τῆς πρώτης αἰτίας.
- VI. ι'. Περί τῶν ὑπερκοσμίων Θεῶν.
ια'. Περί τῶν δώδεκα ἐγκοσμίων.
ιβ'. Ὅτι σφαῖραι δώδεκα.
- VII. ιγ'. Περί τῆς φύσεως τοῦ Κόσμου καὶ τῆς αἰδιότητος.
ιδ'. Ὅτι γῆ μέση. καὶ διὰ τί.
- VIII. ιε'. Περί νοῦ καὶ ψυχῆς.
ισ'. Ὅτι ἀθάνατος ἡ ψυχή.
- IX. ις'. Περί Προνοίας καὶ Εἰμαρμένης καὶ Τύχης.
- X. ιη'. Περί Ἀρετῆς καὶ Κακίας.
- XI. ιθ'. Περί ὀρθῆς πολιτείας καὶ φαύλης.
- XII. κ'. Ποθὲν τὰ κακά. καὶ ὅτι κακοῦ φύσις οὐκ ἔστιν.
- XIII. κα'. Πῶς τὰ αἰδία λέγεται γίνεσθαι.
- XIV. κβ'. Πῶς οἱ Θεοὶ μὴ μεταβαλλόμενοι ὀργίζεσθαι καὶ θεραπεύεσθαι λέγονται.
- XV. κγ'. Διὰ τί ἀνευδεεῖς ὄντας τοὺς Θεοὺς τιμῶμεν.
- XVI. κδ'. Περί θυσιῶν καὶ τῶν ἄλλων τιμῶν. ὅτι Θεοὺς μὲν οὐδὲν ἀνθρώπους δὲ ὠφελοῦμεν.
- XVII. κε'. Ὅτι καὶ φύσει ἄφθαρτος ὁ Κόσμος.
- XVIII. κς'. Διὰ τί ἀθεΐαι γίνονται. καὶ ὅτι Θεὸς οὐ βλάπτεται.
κς'. Ὅτι αἱ ἀποφράδες διὰ τὸ μὴ δύνασθαι ἀεὶ τοὺς ἀνθρώπους θεραπεύειν ἐγένοντο.

- XIX.** **κη´.** Διὰ τί οἱ ἁμαρτάνοντες οὐκ εὐθέως κολάζονται.
κθ´. Ὅτι διάφοροι αἱ κολάσεις, καὶ πᾶσαι μετὰ τῆς ἀλόγου ψυχῆς διὰ τοῦ σκιοειδοῦς σώματος.
- XX.** **λ´.** Περὶ μετεμψυχώσεως, καὶ πῶς εἰς ἄλογα <αἱ ψυχαὶ> λέγονται φέρεσθαι.
λα´. Ὅτι ἀνάγκη μετεμψυχῶσιν εἶναι.
- XXI.** **λβ´.** Ὅτι καὶ ζῶντες καὶ τελευτήσαντες εὐδαίμονες οἱ ἀγαθοί.

ΣΑΛΟΥΣΤΙΟΥ ΦΙΛΟΣΟΦΟΥ ΠΕΡΙ ΘΕΩΝ ΚΑΙ ΚΟΣΜΟΥ

I

1 (α') Τοὺς περὶ Θεῶν ἀκούειν ἐθέλοντας δεῖ μὲν ἐκ παίδων ἤχθαι καλῶς, καὶ μὴ ἀνοήτοις συντρέφεσθαι δόξαις· δεῖ δὲ καὶ τὴν φύσιν ἀγαθοῦς εἶναι καὶ ἔμφρονας, ἵνα ὁμοίον τι ἔχωσι τοῖς λόγοις· δεῖ δὲ αὐτοὺς καὶ τὰς κοινὰς ἐννοίας εἰδέναί. **2** Κοινὰ δὲ εἰσὶν ἐννοιαὶ ὅσας πάντες ἄνθρωποι ὀρθῶς ἐρωτηθέντες ὁμολογήσουσιν· **(β')** οἷον ὅτι πᾶς Θεὸς ἀγαθός, ὅτι ἀπαθής, ὅτι ἀμετάβλητος· πᾶν γὰρ τὸ μεταβαλλόμενον ἢ ἐπὶ τὸ κρεῖττον ἢ ἐπὶ τὸ χεῖρον· καὶ εἰ μὲν ἐπὶ τὸ χεῖρον, κακύνεται, εἰ δὲ ἐπὶ τὸ κρεῖττον, τὴν ἀρχὴν ἦν κακόν.

II

1 (γ') Καὶ ὁ μὲν ἀκούων ἔστω τοιοῦτος. Οἱ δὲ λόγοι τοιοῦδε γινέσθωσαν· αἱ τῶν Θεῶν οὐσίαι οὐδὲ ἐγένοντο, τὰ γὰρ ἀεὶ ὄντα οὐδέποτε γίνονται, ἀεὶ δὲ εἰσὶν, ὅσα δυνάμιν τε ἔχει τὴν πρώτην καὶ πάσχειν οὐδὲν πέφυκεν. **2 (δ')** Οὐδὲ ἐκ σωμάτων εἰσί· καὶ γὰρ τῶν σωμάτων αἱ δυνάμεις ἀσώματοι. **(ε')** Οὐδὲ τόπων περιέχονται, σωμάτων γὰρ τοῦτό γε, οὐδὲ τῆς πρώτης αἰτίας ἢ ἀλλήλων χωρίζονται, ὥσπερ οὐδὲ νοῦ αἱ νοήσεις, οὐδὲ ψυχῆς αἱ ἐπιστῆμαι, οὐδὲ ζώου αἱ αἰσθήσεις.

III

1 (ς') Τί δήποτε οὖν τούτους ἀφέντες τοὺς λόγους οἱ παλαιοὶ μύθοις ἐχρήσαντο, ζητεῖν ἄξιον· καὶ τοῦτο πρῶτον ἐκ τῶν μύθων ὠφελεῖσθαι τό γε ζητεῖν, καὶ μὴ ἀργὸν τὴν διάνοιαν ἔχειν.

Ὅτι μὲν οὖν θεῖοι οἱ μῦθοι ἐκ τῶν χρησαμένων ἔστιν εἰπεῖν· καὶ γὰρ τῶν ποιητῶν οἱ θεόληπτοι καὶ τῶν φιλοσόφων οἱ ἄριστοι, οἳ τε τὰς τελετὰς καταδείξαντες καὶ αὐτοὶ δὲ ἐν χρησμοῖς οἱ Θεοὶ μύθοις ἐχρήσαντο.

2 (ζ') Διὰ τί δὲ θεῖοι οἱ μῦθοι φιλοσοφίας ζητεῖν. Ἐπεὶ τοίνυν πάντα τὰ ὄντα ὁμοιότητι μὲν χαίρει ἀνομοιότητα δὲ ἀποστρέφεται, ἐχρῆν καὶ τοὺς περὶ Θεῶν λόγους ὁμοίους εἶναι ἐκείνοις, ἵνα τῆς τε οὐσίας αὐτῶν ἄξιοι γίνωνται καὶ τοῖς λέγουσι τοὺς Θεοὺς ποιῶσιν εὐμενεῖς· ὅπερ διὰ τῶν μύθων μόνως ἂν γένοιτο.

3 Αὐτοὺς μὲν οὖν τοὺς Θεοὺς κατὰ τὸ ῥητόν τε καὶ ἄρρητον, ἀφανές τε καὶ φανερόν, σαφές τε καὶ κρυπτό-μενον οἱ μῦθοι μιμοῦνται, <καὶ> τὴν τῶν Θεῶν ἀγαθότητα, ὅτι ὥσπερ ἐκεῖνοι τὰ μὲν ἐκ τῶν αἰσθητῶν ἀγαθὰ κοινὰ πᾶσιν ἐποίησαν, τὰ δὲ ἐκ τῶν νοητῶν μόνοις τοῖς ἔμφοροισιν, οὕτως οἱ μῦθοι τὸ μὲν εἶναι Θεοὺς πρὸς ἅπαντας λέγουσι, τίνες δὲ οὗτοι καὶ ὅποιοι τοῖς δυναμένοις <μόνοις> εἰδέναι.

Καὶ τὰς ἐνεργείας δὲ μιμοῦνται τῶν Θεῶν· ἔξεστι γὰρ καὶ τὸν Κόσμον μῦθον εἰπεῖν, σωμάτων μὲν καὶ χρημάτων ἐν αὐτῷ φαινομένων, ψυχῶν δὲ καὶ νῶν κρυπτομένων.

4 Πρὸς δὲ τούτοις, τὸ μὲν πάντα τὴν περὶ Θεῶν ἀλήθειαν διδάσκειν ἐθέλειν τοῖς μὲν ἀνοήτοις, διὰ τὸ μὴ δύνασθαι μαθάνειν, καταφρόνησιν, τοῖς δὲ σπουδαίοις ῥαθυμίαν ἐμποιεῖ· τὸ δὲ διὰ μύθων ἀληθὲς ἐπικρύπτειν τοὺς μὲν καταφρονεῖν οὐκ ἔῃ, τοὺς δὲ φιλοσοφεῖν ἀναγκάζει.

Ἀλλὰ διὰ τί μοιχείας καὶ κλοπὰς καὶ πατέρων δεσμὰ καὶ τὴν ἄλλην ἀτοπίαν ἐν τοῖς μύθοις εἰρήκασιν; Ἦ καὶ τοῦτο ἄξιον θαύματος, ἵνα διὰ τῆς φαινομένης ἀτοπίας εὐθὺς ἡ ψυχὴ τοὺς μὲν λόγους ἠγήσῃται προκαλύμματα, τὸ δὲ ἀληθὲς ἀπόρητον εἶναι νομίσῃ;

IV

1 (η') Τῶν δὲ μύθων οἱ μὲν εἰσι θεολογικοί, οἱ δὲ φυσικοί, οἱ δὲ ψυχικοί τε καὶ ὑλικοί, καὶ ἐκ τούτων μικτοί.

Εἰσὶ δὲ θεολογικοὶ μὲν οἱ μηδενὶ σώματι χρώμενοι ἀλλὰ τὰς οὐσίας αὐτὰς τῶν Θεῶν θεωροῦντες· οἷον αἱ τοῦ Κρόνου καταπόσεις τῶν παίδων· ἐπειδὴ νοερός ὁ Θεὸς πᾶς δὲ νοῦς εἰς ἑαυτὸν ἐπιστρέφει, τὴν οὐσίαν ὁ μῦθος αἰνίττεται τοῦ Θεοῦ.

2 Φυσικῶς δὲ τοὺς μύθους ἔστι θεωρεῖν ὅταν τὰς περὶ τὸν Κόσμον ἐνεργείας λέγῃ τις τῶν Θεῶν· ὥσπερ ἤδη τινὲς χρόνον μὲν τὸν Κρόνον ἐνόμισαν, τὰ δὲ μέρη τοῦ χρόνου παῖδας τοῦ Ὀλοῦ καλέσαντες καταπίνεσθαι ὑπὸ τοῦ πατρὸς τοὺς παῖδας φασιν.

Ὁ δὲ ψυχικὸς τρόπος ἐστὶν αὐτῆς τῆς ψυχῆς τὰς ἐνεργείας σκοπεῖν, ὅτι καὶ τῶν ἡμετέρων ψυχῶν αἱ νοήσεις, κἂν εἰς τοὺς ἄλλους προέλθωσιν, ἀλλ' οὖν ἐν τοῖς γεννήσασιν μένουσιν.

3 Ὑλικὸς δὲ ἐστὶ καὶ ἔσχατος, ᾧ μάλιστα Αἰγύπτιοι δι' ἀπαιδευσίαν ἐχρήσαντο, αὐτὰ τὰ σώματα Θεοῦς νομίσαντες καὶ καλέσαντες [καὶ] Ἴσιν μὲν τὴν γῆν, Ὀσιριν δὲ τὸ ὑγρὸν, Τυφῶνα δὲ τὴν θερμότητα, ἢ Κρόνον μὲν ὕδωρ, Ἄδωνιν δὲ καρπούς, Διόνυσον δὲ οἶνον. Ταῦτα δὲ ἀνακεῖσθαι μὲν Θεοῖς λέγειν ὥσπερ καὶ βοτάνας καὶ λίθους καὶ ζῶα

σωφρονούντων ἐστὶν ἀνθρώπων, Θεοὺς δὲ καλεῖν μαινομένων· εἰ μὴ ἄρα ὥσπερ τοῦ ἡλίου τὴν σφαῖραν καὶ τὴν ἀπὸ τῆς σφαίρας ἀκτῖνα Ἥλιον ἐν συνηθείᾳ καλοῦμεν

4 Τὸ δὲ μικτὸν εἶδος τῶν μύθων ἐν πολλοῖς μὲν καὶ ἄλλοις ἔστιν ἰδεῖν, καὶ μέντοι καὶ ἐν τῷ συμποσίῳ φασι τῶν Θεῶν τὴν Ἔριν μῆλον ρίψαι χρυσοῦν, καὶ περὶ τούτου τὰς Θεὰς φιλονεικούσας ὑπὸ τοῦ Διὸς πρὸς τὸν Πάριν πεμφθῆναι κριθησομένας· τῷ δὲ καλήν τε φανῆναι τὴν Ἀφροδίτην, καὶ ταύτη δοῦναι τὸ μῆλον. **5** Ἐνταῦθα γὰρ τὸ μὲν συμπόσιον τὰς ὑπερκοσμίους δυνάμεις δηλοῖ τῶν Θεῶν, καὶ διὰ τοῦτο μετ' ἀλλήλων εἰσὶ· τὸ δὲ χρυσοῦν μῆλον τὸν Κόσμον, ὃς ἐκ τῶν ἐναντίων γινόμενος εἰκότως ὑπὸ τῆς Ἐριδος λέγεται ρίπτεσθαι. Ἄλλων δὲ ἄλλα τῷ Κόσμῳ χαριζομένων Θεῶν, φιλονεικεῖν ὑπὲρ τοῦ μῆλου δοκοῦσιν· ἢ δὲ κατ' αἴσθησιν ζῶσα ψυχὴ – τοῦτο γὰρ ἐστὶν ὁ Πάρις – τὰς μὲν ἄλλας ἐν τῷ Κόσμῳ δυνάμεις οὐχ ὀρῶσα μόνον δὲ τὸ κάλλος, τῆς Ἀφροδίτης τὸ μῆλον εἶναι φησι.

6 Πρέπουσι δὲ τῶν μύθων οἱ μὲν θεολογικοὶ φιλοσόφοι, οἱ δὲ φυσικοὶ καὶ ψυχικοὶ ποιηταῖς, οἱ δὲ μικτοὶ τελεταῖς, ἐπειδὴ καὶ πᾶσα τελετὴ πρὸς τὸν Κόσμον ἡμᾶς καὶ πρὸς τοὺς Θεοὺς συνάπτειν ἐθέλει.

7 Εἰ δὲ δεῖ καὶ ἕτερον μῦθον εἰπεῖν, τὴν Μητέρα τῶν Θεῶν φασι τὸν Ἄτιν παρὰ τῷ Γάλλῳ κείμενον ἰδοῦσαν ποταμῷ ἐρασθῆναι τε καὶ λαβοῦσαν τὸν ἀστερωτὸν αὐτῷ περιθεῖναι πῖλον, καὶ τοῦ λοιποῦ μεθ' ἑαυτῆς ἔχειν, ὃ δὲ Νύμφης ἐρασθεὶς τὴν Θεῶν Μητέρα ἀπολιπὼν τῇ Νύμφῃ συνῆν. Καὶ διὰ τοῦτο ἡ Μήτηρ τῶν Θεῶν ποιεῖ μανῆναι τὸν Ἄτιν, καὶ τὰ γόνιμα ἀποκοψάμενον ἀφεῖναι παρὰ τῇ Νύμφῃ, πάλιν δὲ ἀνελθόντα αὐτῇ συνοικεῖν. **8** Ἡ μὲν οὖν Μήτηρ τῶν Θεῶν ζωογόνος ἐστὶ Θεά, καὶ διὰ τοῦτο Μήτηρ καλεῖται· ὃ δὲ Ἄτις τῶν γινομένων καὶ φθειρομένων δημιουργός, καὶ διὰ τοῦτο παρὰ τῷ Γάλλῳ λέγεται εὐρεθῆναι ποταμῷ· ὃ γὰρ Γάλλος τὸν γαλαξίαν αἰνίττεται κύκλον, ἀφ' οὗ τὸ παθητὸν ἔρχεται σῶμα. Τῶν δὲ πρώτων Θεῶν τελειούντων τοὺς δευτέρους, ἐρᾷ μὲν ἡ Μήτηρ τοῦ Ἄττεως καὶ οὐρανίους αὐτῷ δίδωσι δυνάμεις, τοῦτο γὰρ ἐστὶν ὁ πῖλος. **9** Ἐρᾷ δὲ ὁ Ἄτις τῆς Νύμφης· αἱ δὲ Νύμφαι γενέσεως ἔφοροι, πᾶν γὰρ τὸ γινόμενον ρεῖ· ἐπεὶ δὲ ἔδει στῆναι τὴν γένεσιν καὶ μὴ τῶν ἐσχάτων γενέσθαι τι χειρόν, ὃ ταῦτα ποιῶν δημιουργὸς δυνάμεις γονίμους ἀφείς εἰς τὴν γένεσιν πάλιν συνάπτεται τοῖς Θεοῖς. Ταῦτα δὲ ἐγένετο μὲν οὐδέποτε, ἔστι δὲ αἰεὶ· καὶ ὁ μὲν νοῦς ἅμα πάντα ὀρᾷ, ὃ δὲ λόγος τὰ μὲν πρῶτα τὰ δὲ δεύτερα λέγει.

10 Οὕτω δὲ πρὸς τὸν Κόσμον οἰκείως ἔχοντος τοῦ μύθου, ἡμεῖς τὸν Κόσμον μιμούμενοι – πῶς γὰρ ἂν μᾶλλον κοσμηθεῖμεν; – ἐορτὴν ἄγομεν διὰ ταῦτα· καὶ πρῶτον μὲν ὡς καὶ αὐτοὶ πεσόντες ἐξ οὐρανοῦ καὶ τῇ Νύμφῃ συνόντες ἐν κατηφείᾳ ἐσμὲν σίτου τε καὶ τῆς ἄλλης παχείας καὶ ῥυπαρᾶς τροφῆς ἀπεχόμεθα, ἐκάτερα γὰρ ἐναντία ψυχῇ· εἶτα

δένδρου τομαί και νηστεία ὡσπερ και ἡμῶν ἀποκοπτομένων τὴν περαιτέρω τῆς γενέσεως πρόοδον· ἐπὶ τούτοις γάλακτος τροφή ὡσπερ ἀναγεννωμένων· ἐφ' οἷς ἰλαρία και στέφανοι και πρὸς τοὺς Θεοὺς οἶον ἐπάνοδος.

11 Μαρτυρεῖ δὲ τούτοις και ὁ τῶν δρωμένων καιρός· περὶ γὰρ τὸ ἔαρ και τὴν ἰσημερίαν δρᾶται τὰ δρώμενα, ὅτε τοῦ μὲν γίνεσθαι παύεται τὰ γινόμενα ἡμέρα δὲ μείζων γίνεται τῆς νυκτός, ὅπερ οἰκεῖον ἀναγομέναις ψυχαῖς. Περὶ γοῦν τὴν ἐναντίαν ἰσημερίαν ἢ τῆς Κόρης ἀρπαγὴ μυθολογεῖται γενέσθαι, ὃ δὴ κάθοδος ἐστὶ τῶν ψυχῶν.

Τοσαῦτα περὶ μύθων εἰποῦσιν ἡμῖν αὐτοὶ τε οἱ Θεοὶ και τῶν γραψάντων τοὺς μύθους αἱ ψυχαὶ ἴλεω γένοιτο.

V

1 (θ') Ἀκόλουθον δὲ τούτοις ἐστὶ τὴν τε πρώτην αἰτίαν εἰδέναι και τὰς μετ' ἐκείνην τάξεις τῶν Θεῶν, και τοῦ Κόσμου τὴν φύσιν, νοῦ τε και ψυχῆς τὴν οὐσίαν, Πρόνοιάν τε και Εἰμαρμένην, και Τύχην, Ἀρετὴν τε και Κακίαν, και τὰς ἐκ τούτων γινομένας ἀγαθὰς τε και φαύλας πολιτείας ἰδεῖν, και πόθεν ἄρα τὰ κακὰ εἰς τὸν Κόσμον ἀφίκετο. Τούτων δὲ ἕκαστον λόγων δεῖται πολλῶν και μεγάλων· ὡς δὲ ἐν βραχέσιν εἰπεῖν και πρὸς τὸ μὴ παντελῶς ἀνηκόους εἶναι οὐδὲν ἴσως λέγειν κωλύει.

2 Τὴν πρώτην αἰτίαν μίαν τε εἶναι προσήκει, παντὸς γὰρ πλήθους ἡγεῖται μονάς, δυνάμει τε και ἀγαθότητι πάντα νικᾷ· και διὰ τοῦτο πάντα μετέχει ἐκείνης ἀνάγκη, οὐδὲν γὰρ αὐτὴν ἄλλο κωλύσει διὰ τὴν δύναμιν, οὐδὲ ἑαυτὴν ἀφέξει δι' ἀγαθότητα.

3 Ἄλλ' εἰ μὲν ἦν ψυχὴ, πάντα ἂν ἔμψυχα ἦν· εἰ δὲ και νοῦς, πάντα νοερά· εἰ δὲ οὐσία, πάντα οὐσίας μετεῖχε, τοῦτο δὲ ἐν πᾶσιν ἰδόντες τινὲς ἐκεῖνο οὐσίαν ἐνόμισαν. Εἰ μὲν οὖν ἦν μόνον τὰ ὄντα, ἀγαθὰ δὲ οὐκ ἦν, ἀληθὴς ἦν ὁ λόγος· εἰ δὲ δι' ἀγαθότητα ἐστὶ τε τὰ ὄντα και μετεῖληχεν ἀγαθοῦ, ὑπερούσιον μὲν ἀγαθὸν δὲ εἶναι τὸ πρῶτον ἀνάγκη. Σημεῖον δὲ μέγιστον· τοῦ γὰρ εἶναι διὰ τὸ ἀγαθὸν αἱ σπουδαῖαι καταφρονοῦσι ψυχαί, ὅταν ὑπὲρ πατρίδος ἢ φίλων ἢ ἀρετῆς κινδυνεύειν ἐθέλωσι.

Μετὰ δὲ τὴν οὕτως ἄρρητον δύναμιν αἱ τῶν Θεῶν τάξεις εἰσὶ.

VI

1 (ι') Τῶν δὲ Θεῶν οἱ μὲν εἰσιν ἐγκόσμιοι, οἱ δὲ ὑπερκόσμιοι. Ἐγκοσμίους δὲ λέγω αὐτοὺς τοὺς τὸν Κόσμον ποιοῦντας Θεοὺς· τῶν δὲ ὑπερκοσμίων οἱ μὲν οὐσίας ποιοῦσι

Θεῶν, οἱ δὲ νοῦν, οἱ δὲ ψυχάς· καὶ διὰ τοῦτο τρεῖς ἔχουσι τάξεις καὶ πάσας ἐν τοῖς περὶ τούτων λόγοις ἔστιν εὐρεῖν.

2 (ια') Τῶν δὲ ἐγκοσμίων οἱ μὲν εἶναι ποιοῦσι τὸν Κόσμον, οἱ δὲ αὐτὸν ψυχοῦσιν, οἱ δὲ ἐκ διαφορῶν ὄντα ἀρμόζουσιν, οἱ δὲ ἡρμοσμένον φρουροῦσι· τούτων δὲ ὄντων τεσσάρων πραγμάτων καὶ ἐκάστου πρῶτα ἔχοντος καὶ μέσα καὶ τελευταῖα, καὶ τοὺς διοικοῦντας δώδεκα εἶναι ἀνάγκη.

3 Οἱ μὲν οὖν ποιοῦντες τὸν Κόσμον Ζεὺς καὶ Ποσειδῶν εἰσι καὶ Ἥφαιστος· οἱ δὲ ψυχοῦντες Δημήτηρ καὶ Ἥρα καὶ Ἄρτεμις· οἱ δὲ ἀρμόζοντες Ἀπόλλων καὶ Ἀφροδίτη καὶ Ἑρμῆς· οἱ δὲ φρουροῦντες Ἑστία καὶ Ἀθηνᾶ καὶ Ἄρης. **4** Αἰνίγματα δὲ τούτων ἐν τοῖς ἀγάλμασιν ἔστιν ἰδεῖν· ὁ μὲν γὰρ Ἀπόλλων λύραν ἀρμόζει, ὄπλισται δὲ ἡ Ἀθηνᾶ, γυμνὴ δὲ ἡ Ἀφροδίτη, ἐπειδὴ ἀρμονία μὲν τὸ κάλλος ποιεῖ, τὸ δὲ κάλλος ἐν τοῖς ὀρωμένοις οὐ κρύπτεται. Τούτων δὲ πρῶτος ἐχόντων τὸν Κόσμον, καὶ τοὺς ἄλλους ἐν τούτοις ἡγητέον εἶναι Θεούς· οἷον Διόνυσον μὲν ἐν Δί, Ἀσκληπιὸν δὲ ἐν Ἀπόλλωνι, Χάριτας δὲ ἐν Ἀφροδίτῃ.

5 (ιβ') Καὶ σφαίρας δὲ τούτων ἔστιν ἰδεῖν· Ἑστίας μὲν γῆν, Ποσειδῶνος δὲ ὕδωρ, Ἥρας <δ> ἀέρα, Ἥφαιστου δὲ πῦρ, ἕξ δὲ τὰς ἀνωτέρας ὧν ἔθος νομίζειν Θεῶν· Ἀπόλλωνα γὰρ καὶ Ἄρτεμιν ἀνθ' ἡλίου καὶ σελήνης ληπτέον· τὴν Κρόνου δὲ Δήμητρι δοτέον, Ἀθηνᾶ δὲ τὸν αἰθέρα· ὁ δὲ οὐρανὸς πάντων κοινός.

Αἱ μὲν οὖν τάξεις καὶ δυνάμεις καὶ σφαῖραι τῶν δώδεκα Θεῶν οὕτως εἴρηνται τε καὶ ὑμνηνται.

VII

1 (ιγ') Αὐτὸν δὲ τὸν Κόσμον ἄφθαρτόν τε καὶ ἀγένητον εἶναι ἀνάγκη· ἄφθαρτον μὲν, ὅτι ἀνάγκη, τούτου φθαρέντος, ἢ κρείττονα ἢ χεῖρονα ποιῆσαι ἢ τὸν αὐτὸν ἢ ἀκοσμίαν. Ἄλλ' εἰ μὲν χεῖρονα, κακὸς ὁ ἐκ κρείττονος χεῖρον ποιῶν· εἰ δὲ κρείττονα, ἀδύνατος ὁ μὴ τὴν ἀρχὴν τὸ κρεῖττον ποιήσας· εἰ δὲ τὸν αὐτόν, μάτην ποιήσει· εἰ δὲ ἀκοσμίαν, ἀλλ' οὐδὲ ἀκούειν τοῦτό γε θέμις.

2 Ἀγένητον δὲ ἱκανὰ μὲν δεῖξαι καὶ ταῦτα· εἰ γὰρ μὴ φθείρεται, οὐδὲ γέγονεν, ἐπειδὴ πᾶν τὸ γινόμενον φθείρεται, καὶ ὅτι ἀνάγκη, διὰ τὴν τοῦ Θεοῦ ἀγαθότητα ὄντος τοῦ Κόσμου, αἰεὶ τε τὸν Θεὸν ἀγαθὸν εἶναι καὶ τὸν Κόσμον ὑπάρχειν. Ὡσπερ ἡλίῳ μὲν καὶ πυρὶ συνυφίσταται φῶς, σώματι δὲ σκιά.

3 Τῶν δὲ ἐν τῷ Κόσμῳ σωμάτων τὰ μὲν νοῦν μιμεῖται καὶ κύκλῳ κινεῖται, τὰ δὲ ψυχὴν καὶ ἐπ' εὐθείας. Καὶ τῶν μὲν ἐπ' εὐθείας, πῦρ μὲν καὶ ἀήρ ἄνω, γῆ δὲ καὶ ὕδωρ κάτω· τῶν δὲ κύκλῳ, ἢ μὲν ἀπλανῆς ἀπ' ἀνατολῆς, αἱ δὲ ἑπτὰ ἐκ δύσεως φέρονται. Αἰτίαι δὲ τούτου πολλαὶ μὲν καὶ ἄλλαι καὶ τὸ μὴ ταχείας τῆς περιόδου τῶν σφαιρῶν γινομένης ἀτελεῖ τὴν γένεσιν εἶναι.

4 Διαφόρου δὲ τῆς κινήσεως οὔσης, διαφέρειν καὶ τὴν φύσιν τῶν σωμάτων ἀνάγκη· καὶ μήτε καίειν μήτε ψύχειν τὸ οὐράνιον σῶμα μηδὲ ἄλλο τι ποιεῖν ἢ τῶν τεσσάρων στοιχείων.

5 (ιδ') Σφαίρας δὲ οὔσης τοῦ Κόσμου – ὁ γὰρ ζωδιακὸς δείκνυσι τοῦτο – ἐπειδὴ σφαίρας πάσης τὸ κάτω μέσον ἐστί – πανταχόθεν γὰρ πλεῖστον ἀφέστηκε –, τὰ τε βαρέα φέρεται κάτω, φέρεται δὲ εἰς γῆν.

Ταῦτα δὲ πάντα ποιοῦσι μὲν Θεοί, τάττει δὲ νοῦς, κινεῖ δὲ ψυχὴ. Καὶ περὶ μὲν Θεῶν ἤδη προεῖρηται.

VIII

1 (ιε') Ἔστι δὲ νοῦς δύναμις οὐσίας μὲν δευτέρα ψυχῆς δὲ πρώτη, ἔχουσα μὲν ἐκ τῆς οὐσίας τὸ εἶναι, τελειοῦσα δὲ τὴν ψυχὴν, ὥσπερ ἥλιος τὰς ὄψεις.

Τῶν δὲ ψυχῶν αἱ μὲν εἰσι λογικαὶ καὶ ἀθάνατοι, αἱ δὲ ἄλογοι καὶ θνηταί· καὶ αἱ μὲν ἐκ τῶν πρώτων αἱ δὲ ἐκ τῶν δευτέρων παράγονται Θεῶν.

2 Πρῶτον δὲ ὅτι ἐπὶ ἐστὶ ψυχὴ ζητητέον. Ὡς τοίνυν διαφέρει τὰ ἔμψυχα τῶν ἀψύχων τοῦτό ἐστὶ ψυχὴ, διαφέρει δὲ κινήσει, αἰσθήσει, φαντασίᾳ, νοήσει. Ἔστιν ἄρα ψυχὴ ἄλογος μὲν ζωὴ αἰσθητικὴ καὶ φανταστικὴ, λογικὴ δὲ αἰσθήσεως καὶ φαντασίας ἄρχουσα καὶ λόγῳ χρωμένη· καὶ ἢ μὲν ἄλογος τοῖς σωματικοῖς ἔπεται πάθεσιν· ἐπιθυμεῖ γὰρ ἀλόγως καὶ ὀργίζεται, ἢ δὲ λογικὴ τοῦ τε σώματος μετὰ λόγου καταφρονεῖ καὶ πρὸς τὴν ἄλογον μαχομένη κρατήσασα μὲν Ἀρετὴν, ἠττηθεῖσα δὲ Κακίαν ποιεῖ.

3 (ις') Ἀθάνατον δὲ αὐτὴν εἶναι ἀνάγκη, ὅτι τε γινώσκει Θεοῦς – θνητὸν δὲ οὐδὲν ἀθάνατον οἶδε – , τῶν τε ἀνθρωπίνων πραγμάτων ὡς ἀλλοτρίων καταφρονεῖ, καὶ τοῖς σώμασιν ὡς ἀσώματος ἀντιπέπονθε· καλῶν μὲν γὰρ καὶ νέων ὄντων ἀμαρτάνει, γηρόντων δὲ ἐκείνων ἀκμάζει. Καὶ πᾶσα μὲν σπουδαία ψυχὴ κέχρηται νῶ, νοῦν δὲ οὐδὲν σῶμα γεννᾷ· πῶς γὰρ ἂν τὰ ἀνόητα νοῦν γεννήσαι;

4 Ὅργανῳ δὲ χρωμένη τῷ σώματι οὐκ ἔστιν ἐν τούτῳ· ὥσπερ οὐδὲ ὁ μηχανοποιὸς ἐν τοῖς μηχανοποιήμασι· καίτοι πολλὰ τῶν μηχανημάτων οὐδενὸς ἀπτομένου κινεῖται. Εἰ δὲ

ὑπὸ τοῦ σώματος παρατρέπεται πολλάκις, θαυμάζειν οὐ δεῖ· καὶ γὰρ αἱ τέχναι τῶν ὀργάνων βλαβέντων ἐνεργεῖν οὐκ ἂν δύναιτο.

IX

1 (ιζ') Τὴν δὲ τῶν Θεῶν Πρόνοιαν ἔστι μὲν καὶ ἐκ τούτων ἰδεῖν· πόθεν γὰρ ἢ τάξις τῷ Κόσμῳ εἶπερ μηδὲν ἦν τὸ τάττον; Πόθεν δὲ τὸ πάντα τινὸς ἕνεκα γίνεσθαι, οἷον ἄλογον μὲν ψυχὴν ἵνα αἰσθησις ἦ, λογικὴν δὲ ἵνα κοσμηθῆται ἢ γῆ;

2 Ἔστι δὲ καὶ ἐκ τῆς περὶ τὴν φύσιν Προνοίας ἰδεῖν· τὰ μὲν γὰρ ὄμματα διαφανῆ πρὸς τὸ βλέπειν κατεσκευάσται, ἢ δὲ ῥιζὺς ὑπὲρ τὸ στόμα διὰ τὸ κρίνειν τὰ δυσώδη, τῶν δὲ ὀδόντων οἱ μὲν μέσοι ὄξεις διὰ τὸ τέμνειν, οἱ δὲ ἔνδον πλατεῖς διὰ τὸ τρίβειν τὰ σιτία· καὶ πάντα δὲ ἐν πᾶσιν οὕτω κατὰ λόγον ὀρώμεν· ἀδύνατον δὲ ἐν μὲν τοῖς ἐσχάτοις τοσαύτην εἶναι τὴν Πρόνοιαν, ἐν δὲ τοῖς πρώτοις μὴ εἶναι· αἶ τε ἐν τῷ Κόσμῳ μαντεῖαι καὶ θεραπείαι σωμάτων γινόμεναι τῆς ἀγαθῆς Προνοίας εἰσὶ τῶν Θεῶν. **3** Τὴν δὲ τοιαύτην περὶ τὸν Κόσμον ἐπιμέλειαν οὐδὲν βουλευομένους οὐδὲ πονοῦντας τοὺς Θεοὺς ἠγητέον ποιεῖσθαι· ἀλλ' ὥσπερ τῶν σωμά-των τὰ δύναμιν ἔχοντα αὐτῷ τῷ εἶναι ποιεῖ ἢ ποιεῖ – οἷον ἥλιος φωτίζει καὶ θάλπει αὐτῷ μόνῳ τῷ εἶναι –, οὕτω πολὺ μᾶλλον ἢ τῶν Θεῶν Πρόνοια αὐτῇ τε ἀπόνως καὶ τοῖς προνοουμένοις ἐπ' ἀγαθῷ γίνεται· ὥστε καὶ αἱ τῶν Ἐπικουρείων λέλυνται ζητήσεις, τὸ γὰρ θεῖον, φασίν, οὐδὲ αὐτὸ πράγματα ἔχειν οὐδὲ ἄλλοις παρέχειν.

4 Καὶ ἢ μὲν ἀσώματος περὶ τε τὰ σώματα καὶ τὰς ψυχὰς Πρόνοια τῶν Θεῶν ἐστὶ τοιαύτη. Ἡ δὲ ἐκ τῶν σωμάτων καὶ ἐν τοῖς σώμασιν ἐτέρα τε ταύτης ἐστί, καὶ Εἰμαρμένη καλεῖται, διὰ τὸ μᾶλλον <ἐν> τοῖς σώμασι φαίνεσθαι τὸν εἰρμόν. Περὶ ἦν καὶ ἢ μαθηματικὴ εὔρηται τέχνη. Τὸ μὲν οὖν μὴ μόνον ἐκ Θεῶν ἀλλὰ καὶ ἐκ τῶν θείων σωμάτων διοικεῖσθαι τὰ ἀνθρώπινα πράγματα καὶ μάλιστα τὴν σωματικὴν φύσιν, εὐλογόν τέ ἐστὶ καὶ ἀληθές· καὶ διὰ τοῦτο ὑγείαν τε καὶ νόσον, εὐτυχίας τε καὶ δυστυχίας κατ' ἀξίαν ἐκεῖθεν γίνεσθαι ὁ λόγος εὐρίσκει.

5 Τὸ δὲ ἀδικίας τε καὶ ἀσελγείας ἐκ τῆς Εἰμαρμένης διδόναι, ἡμᾶς μὲν ἀγαθοὺς τοὺς δὲ Θεοὺς ποιεῖν ἐστὶ κακούς· εἰ μὴ ἄρα ἐκεῖνο λέγειν ἐθέλοι τις ὡς ὄλω μὲν τῷ Κόσμῳ καὶ τοῖς κατὰ φύσιν ἔχουσιν ἐπ' ἀγαθῷ γίνεται πάντα, τὸ δὲ τραφῆναι κακῶς ἢ τὴν φύσιν ἀσθενεστέρως ἔχειν τὰ παρὰ τῆς Εἰμαρμένης ἀγαθὰ εἰς τὸ χειρόν μεταβάλλει, ὥσπερ τὸν ἥλιον ἀγαθὸν ὄντα πᾶσι, τοῖς ὀφθαλμιῶσιν ἢ πυρέττουσι βλαβερὸν εἶναι συμβαίνει. Διὰ τί

γὰρ Μασσαγέται μὲν τοὺς πατέρας ἐσθίουσιν, Ἑβραῖοι δὲ περιτέμνονται, Πέρσαι δὲ τὴν εὐτεκνίαν σώζουσι;

6 Πῶς δὲ Κρόνον τε καὶ Ἄρην κακοποιούς λέγοντες πάλιν ποιούσιν ἀγαθούς, φιλοσοφίαν τε καὶ βασιλείαν, στρατηγίας τε καὶ θησαυρούς εἰς ἐκείνους ἀνάγοντες; Εἰ δὲ τρίγωνα καὶ τετράγωνα λέξουσιν, ἄτοπον τὴν μὲν ἀνθρωπίνην ἀρετὴν πανταχοῦ τὴν αὐτὴν μένειν, τοὺς δὲ Θεοὺς ἐκ τῶν τόπων μεταβάλλεσθαι· τὸ δὲ καὶ πατέρων εὐγένειαν ἢ δυσγένειαν προλέγειν ὡς οὐ πάντα ποιούντων τινὰ δὲ σημαινόντων μόνον τῶν ἀστέρων διδάσκει. Πῶς γὰρ ἂν τὰ πρὸ τῆς γενέσεως ἐκ τῆς γενέσεως γένοιτο;

7 Ὡσπερ τοίνυν Πρόνοια καὶ Εἰμαρμένη ἔστι μὲν περὶ ἔθνη καὶ πόλεις, ἔστι δὲ καὶ περὶ ἕκαστον ἄνθρωπον, οὕτω καὶ Τύχη· περὶ ἧς καὶ λέγειν ἀκόλουθον.

Ἡ τοίνυν τὰ διάφορα καὶ τὰ παρ' ἐλπίδα γινόμενα πρὸς ἀγαθὸν τάπτουσα δύναμις τῶν Θεῶν Τύχη νομίζεται· καὶ διὰ τοῦτο μάλιστα κοινῇ τὰς πόλεις τὴν Θεὸν προσήκει τιμᾶν· πᾶσα γὰρ πόλις ἐκ διαφόρων πραγμάτων συνίσταται. Ἐν σελήνῃ δὲ τὴν δύναμιν ἔχει, ἐπειδὴ ὑπὲρ σελήνην οὐδὲ ἓν ἐκ Τύχης ἂν γένοιτο.

8 Εἰ δὲ κακοὶ μὲν εὐτυχοῦσιν ἀγαθοὶ δὲ πένονται, θαυμάζειν οὐ δεῖ· οἱ μὲν γὰρ πάντα, οἱ δὲ οὐδὲν, ὑπὸ πλούτων ποιούσι, καὶ τῶν μὲν κακῶν ἢ εὐτυχία οὐκ ἂν ἀφέλοι τὴν κακίαν, τοῖς δὲ ἀγαθοῖς ἢ Ἀρετὴ μόνον ἀρκέσει.

X

1 (τη') Οἱ δὲ περὶ τῆς Ἀρετῆς καὶ τῆς Κακίας λόγοι πάλιν τῶν περὶ ψυχῆς δέονται· τῆς γὰρ ἀλόγου ἰούσης εἰς τὰ σώματα καὶ θυμὸν εὐθύς καὶ ἐπιθυμίαν ποιούσης, ἢ λογικῆ τούτοις ἐφεστηκυῖα τριμερῆ ποιεῖ τὴν ψυχὴν ἐκ λόγου καὶ θυμοῦ καὶ ἐπιθυμίας. Ἀρετὴ δὲ λόγου μὲν φρόνησις, θυμοῦ δὲ ἀνδρεία, ἐπιθυμίας δὲ σωφροσύνη, ὅλης δὲ τῆς ψυχῆς δικαιοσύνη· δεῖ γὰρ τὸν μὲν λόγον κρίνειν τὰ δέοντα, τὸν δὲ θυμὸν λόγῳ πειθόμενον τῶν δοκούντων δεινῶν καταφρονεῖν, τὴν δὲ ἐπιθυμίαν μὴ τὸ φαινόμενον ἠδὲ ἀλλὰ τὸ μετὰ λόγου διώκειν.

2 Τούτων δὲ οὕτως ἐχόντων, ὁ βίος γίνεται δίκαιος· ἢ γὰρ περὶ χρήματα δικαιοσύνη μακρόν τι μέρος ἐστὶν Ἀρετῆς· καὶ διὰ τοῦτο ἐν μὲν τοῖς πεπαιδευμένοις πάσας ἔστιν ἰδεῖν, ἐν δὲ τοῖς ἀπαιδευτοῖς ὁ μὲν ἐστὶν ἀνδρεῖος καὶ ἄδικος, ὁ δὲ σώφρων καὶ ἀνόητος, ὁ δὲ φρόνιμος καὶ ἀκόλαστος· ὥσπερ οὐδὲ ἀρετὰς προσήκει καλεῖν λόγου τε ἐστερημένας καὶ ἀτελεῖς οὔσας, καὶ τῶν ἀλόγων τισὶ παραγινομένας.

3 Ἡ δὲ Κακία ἐκ τῶν ἐναντίων θεωρεῖσθω· λόγου μὲν ἄνοια, θυμοῦ δὲ δειλία, ἐπιθυμίας δὲ ἀκολασία, ὅλης δὲ τῆς ψυχῆς ἀδικία. Γίνονται δὲ αἱ μὲν ἀρεταὶ ἐκ πολιτείας ὀρθῆς καὶ τοῦ τραφεῖναι καλῶς καὶ παιδευθῆναι· αἱ δὲ κακίαι ἐκ τῶν ἐναντίων.

XI

1 (ιθ') Καὶ αἱ πολιτεῖαι δὲ κατὰ τὴν τριμέρειαν γίνονται τῆς ψυχῆς· εἰκόμασι γὰρ οἱ μὲν ἄρχοντες τῷ λόγῳ, οἱ δὲ στρατιῶται τῷ θυμῷ, οἱ δὲ δῆμοι ταῖς ἐπιθυμίαις. Καὶ ὅπου μὲν κατὰ λόγον πράττεται πάντα καὶ ὁ πάντων ἄριστος ἄρχει, Βασιλεία γίνεται· ὅπου δὲ κατὰ λόγον τε καὶ θυμὸν καὶ πλείους ἐνὸς ἄρχουσιν, Ἀριστοκρατίαν εἶναι συμβαίνει· ὅπου δὲ κατὰ ἐπιθυμίαν πολιτεύονται καὶ αἱ τιμαὶ πρὸς τὰ χρήσιμα γίνονται, Τιμοκρατία ἢ τοιαύτη πολιτεία καλεῖται.

2 Ἐναντία δὲ Βασιλείᾳ μὲν Τυραννίς· ἡ μὲν γὰρ μετὰ λόγου πάντα, ἡ δὲ οὐδὲν κατὰ λόγον ποιεῖ· Ἀριστοκρατίᾳ δὲ Ὀλιγαρχία, ὅτι οὐχ οἱ ἄριστοι, ἀλλ' ὀλίγοι κάκιστοι ἄρχουσι· Τιμοκρατίᾳ δὲ Δημοκρατία, ὅτι οὐχ οἱ τὰς οὐσίας ἔχοντες, ἀλλ' ὁ δῆμος κύριός ἐστιν ἀπάντων.

XII

1 (κ') Ἀλλὰ πῶς Θεῶν ἀγαθῶν ὄντων καὶ πάντα ποιούντων τὰ κακὰ ἐν τῷ Κόσμῳ; Ἡ πρῶτον μὲν αὐτὸ τοῦτο ῥητέον ὅτι Θεῶν ἀγαθῶν ὄντων καὶ πάντα ποιούντων κακοῦ φύσις οὐκ ἔστιν, ἀπουσία δὲ ἀγαθοῦ γίνεται, ὥσπερ καὶ σκότος αὐτὸ μὲν οὐκ ἔστιν ἀπουσία δὲ φωτὸς γίνεται; **2** Ἀνάγκη δὲ εἶπερ ἔστιν ἡ ἐν Θεοῖς εἶναι ἡ νοῖς ἡ ψυχαῖς ἡ σώμασιν. Ἀλλ' ἐν μὲν Θεοῖς οὐκ ἔστιν, ἐπειδὴ πᾶς Θεὸς ἀγαθός· εἰ δὲ νοῦν τίς φησι κακόν, νοῦν ἀνόητον λέγει· εἰ δὲ ψυχὴν, χείρονα ποιήσει σώματος· πᾶν γὰρ σῶμα καθ' ἑαυτὸ κακίαν οὐκ ἔχει· εἰ δὲ ἐκ ψυχῆς καὶ σώματος, ἄλογον κεχωρισμένα μὲν μὴ εἶναι κακὰ συνελθόντα δὲ κακίαν ποιεῖν.

3 Εἰ δὲ Δαίμονάς τις λέγοι κακοῦς, εἰ μὲν ἐκ Θεῶν τὴν δύναμιν ἔχουσιν, οὐκ ἂν εἶεν κακοί, εἰ δὲ ἀλλαχόθεν, οὐ πάντα ποιοῦσι Θεοί. Εἰ δὲ μὴ πάντα ποιοῦσιν, ἢ βουλόμενοι οὐ δύνανται ἢ δυνάμενοι οὐ βούλονται, ὧν οὐδέτερον πρέπει Θεῶ.

4 Ὅτι μὲν οὖν οὐδὲν ἐν τῷ Κόσμῳ φύσει κακόν ἐκ τούτων ἔστιν ἰδεῖν· περὶ δὲ τὰς τῶν ἀνθρώπων ἐνεργείας καὶ τούτων οὐ πάντων οὐδὲ ἀεὶ φαίνεται τὰ κακὰ. **5** Ταῦτα δὲ εἰ μὲν δι' αὐτὸ τὸ κακὸν ἡμάρτανον ἄνθρωποι, αὐτὴ ἂν ἦν ἡ φύσις κακὴ· εἰ δὲ ὁ μὲν

μοιχεύων τὴν μὲν μοιχείαν ἡγεῖται κακὸν τὴν δὲ ἡδονὴν ἀγαθόν, ὁ δὲ φονεύων τὸν μὲν φόνον ἡγεῖται κακὸν τὰ δὲ χρήματα ἀγαθὰ, ὁ δὲ ἐχθρὸν κακῶς ποιῶν τὸ μὲν κακῶς ποιῆσαι κακὸν τὸ δὲ τὸν ἐχθρὸν ἀμύνασθαι ἀγαθόν, καὶ πάντα οὕτως ἀμαρτάνει ἢ ψυχὴ, δι' ἀγαθότητα γίνεται τὰ κακά, ὥσπερ διὰ τὸ φῶς μὴ εἶναι γίνεται σκότος φύσει μὴ ὄν· ἀμαρτάνει μὲν οὖν ψυχὴ ὅτι ἐφίεται ἀγαθοῦ, πλανᾶται δὲ περὶ τὸ ἀγαθὸν ὅτι μὴ πρώτη ἐστὶν οὐσία.

6 Ὑπὲρ δὲ τοῦ μὴ πλανᾶσθαι καὶ πλανηθεῖσαν θεραπεύεσθαι πολλὰ παρὰ Θεῶν γινόμενα ἔστιν ἰδεῖν· καὶ γὰρ τέχναι <τε> καὶ ἐπιστῆμαι καὶ μελέται, εὐχαί τε καὶ θυσίαι καὶ τελεταί, νόμοι τε καὶ πολιτεῖαι, δίκαι τε καὶ κολάσεις διὰ τὸ κωλύειν ψυχὰς ἀμαρτάνειν ἐγένοντο· καὶ τοῦ σώματος ἐξεληθούσας Θεοὶ καθάρσιοι καὶ Δαίμονες τῶν ἀμαρτημάτων καθαίρουσι.

XIII

1 (κα') Περὶ μὲν οὖν Θεῶν καὶ Κόσμου καὶ τῶν ἀνθρωπίνων πραγμάτων τοῖς μῆτε διὰ φιλοσοφίας ἀχθῆναι δυναμένοις μηδὲ τὰς ψυχὰς ἀνιάτοις ἀρκέσει ταῦτα· περὶ δὲ τοῦ μὴ γενέσθαι ταῦτά ποτε μηδὲ ἀλλήλων χωρίζεσθαι λείπεται λέγειν, ἐπειδὴ καὶ ἡμεῖς ἐν τοῖς λόγοις ὑπὸ τῶν πρώτων τὰ δεύτερα εἶπομεν γίνεσθαι.

2 Πᾶν τὸ γινόμενον ἢ τέχνῃ ἢ φύσει ἢ κατὰ δύναμιν γίνεται· τὰ μὲν οὖν κατὰ τέχνην ἢ φύσιν ποιοῦντα πρότερα εἶναι τῶν ποιουμένων ἀνάγκη, τὰ δὲ κατὰ δύναμιν μεθ' ἑαυτῶν συνίστησι τὰ γινόμενα, ἐπειδὴ καὶ τὴν δύναμιν ἀχώριστον ἔχει, ὥσπερ δὴ ἥλιος μὲν φῶς πῦρ δὲ θερμότητα χιῶν δὲ ψυχρότητα.

3 Εἰ μὲν οὖν τέχνῃ τὸν Κόσμον ποιοῦσι Θεοί, οὐ τὸ εἶναι τὸ δὲ τοιόνδε εἶναι ποιοῦσι· πᾶσα γὰρ τέχνη τὸ εἶδος ποιεῖ. Πόθεν οὖν τὸ εἶναι τῷ Κόσμῳ;

Εἰ δὲ φύσει, πᾶν τὸ φύσει ποιοῦν ἑαυτοῦ τι δίδωσι τῷ γινομένῳ, ἀσωμάτων δὲ τῶν Θεῶν ὄντων ἐχρῆν καὶ τὸν Κόσμον ἀσώματον εἶναι. Εἰ δὲ τοὺς Θεοὺς σώματα λέγοι τις πόθεν τῶν ἀσωμάτων ἢ δύναμις; Εἰ δὲ καὶ τοῦτο συγχωρήσασιν, φθειρομένου τοῦ Κόσμου, τὸν ποιήσαντα φθειρεσθαι ἀνάγκη, εἴπερ κατὰ φύσιν ποιεῖ.

4 Εἰ δὲ μὴ τέχνῃ μηδὲ φύσει τὸν Κόσμον ποιοῦσι Θεοί, δυνάμει λείπεται μόνον· πᾶν δὲ τὸ δυνάμει γινόμενον τῷ τὴν δύναμιν ἔχοντι συνυφίσταται, καὶ οὐδὲ ἀπολέσθαι ποτὲ τὰ οὕτως γινόμενα δύνανται, εἰ μὴ τις τοῦ ποιοῦντος ἀφέλοι τὴν δύναμιν. Ὡστε οἱ τὸν Κόσμον φθείροντες Θεοὺς μὴ εἶναι λέγουσιν, ἢ Θεοὺς εἶναι λέγοντες τὸν Θεὸν ποιοῦσιν ἀδύνατον. Δυνάμει μὲν οὖν πάντα ποιῶν ἑαυτῷ συνυφίστησι πάντα, μεγίστης δὲ τῆς

δυνάμεως ούσης οὐκ ἀνθρώπους ἔδει καὶ ζῶα μόνα ποιεῖν ἀλλὰ Θεούς τε καὶ Ἀγγέλους καὶ Δαίμονας.

5 Καὶ ὅσῳ τῆς ἡμετέρας φύσεως ὁ πρῶτος διαφέρει Θεός, τοσοῦτῳ πλείους εἶναι τὰς μεταξὺ ἡμῶν τε καὶ ἐκείνου δυνάμεις ἀνάγκη· πάντα γὰρ πλεῖστον ἀλλήλων κεχωρισμένα πολλὰ ἔχει τὰ μέσα.

XIV

1 (κβ') Εἰ δέ τις τὸ μὲν Θεοὺς μὴ μεταβάλλεσθαι εὐλογόν τε ἡγεῖται καὶ ἀληθές, ἀπορεῖ δὲ πῶς ἀγαθοῖς μὲν χαίρουσι κακοῦς δὲ ἀποστρέφονται, καὶ ἀμαρτάνουσι μὲν ὀργίζονται θεραπευόμενοι δὲ ἴλεω γίνονται, ῥητέον ὡς οὐ χαίρει Θεός – τὸ γὰρ χαῖρον καὶ λυπεῖται –, οὐδὲ ὀργίζεται – πάθος γὰρ καὶ τὸ ὀργίζεσθαι –, οὐδὲ δώροις θεραπεύεται – ἡδονῇ γὰρ ἂν ἠττηθεῖ –, οὐδὲ θέμις ἐκ τῶν ἀνθρωπίνων πραγμάτων οὔτε καλῶς οὔτε κακῶς ἔχειν τὸ θεῖον. Ἀλλ' ἐκεῖνοι μὲν ἀγαθοὶ τέ εἰσιν αἰεὶ καὶ ὠφελουσι μόνον· βλάπτουσι δὲ οὐδέποτε κατὰ τὰ αὐτὰ ὡσαύτως ἔχοντες.

2 Ἡμεῖς δὲ ἀγαθοὶ μὲν ὄντες δι' ὁμοιότητα Θεοῖς συναπτόμεθα, κακοὶ δὲ γενόμενοι δι' ἀνομοιότητα χωρίζομεθα· καὶ κατ' ἀρετὰς μὲν ζῶντες ἐχόμεθα τῶν Θεῶν, κακοὶ δὲ γενόμενοι ἐχθροὺς ἡμῖν ποιοῦμεν ἐκείνους, οὐκ ἐκείνων ὀργιζομένων ἀλλὰ τῶν ἀμαρτημάτων Θεοὺς μὲν ἡμῖν οὐκ ἐόντων ἐλλάμπειν Δαίμοσι δὲ κολαστικοῖς συναπτόντων. **3** Εἰ δὲ εὐχαῖς καὶ θυσίαις λύσιν τῶν ἀμαρτημάτων εὐρίσκομεν καὶ τοὺς Θεοὺς θεραπεύομεν καὶ μεταβάλλομεν, ἀλλὰ διὰ τῶν δρωμένων καὶ τῆς πρὸς τὸ θεῖον ἐπιστροφῆς τὴν ἡμετέραν κακίαν ἰώμενοι πάλιν τῆς τῶν Θεῶν ἀγαθότητος ἀπολαύομεν ὥστε ὅμοιον τὸν Θεὸν λέγειν τοὺς κακοὺς ἀποστρέφεσθαι καὶ τὸν ἥλιον τοῖς ἐστερημένοις τῶν ὄψεων κρύπτεσθαι.

XV

1 (κγ') Ἐκ δὲ τούτων καὶ ἡ περὶ θυσιῶν καὶ τῶν ἄλλων τῶν εἰς Θεοὺς γινομένων τιμῶν λέλυται ζήτησις. Αὐτὸ μὲν γὰρ τὸ θεῖον ἀνενδεές, αἱ δὲ τιμαὶ τῆς ἡμετέρας ὠφελείας ἔνεκα γίνονται.

2 Καὶ ἡ μὲν Πρόνοια τῶν Θεῶν διατείνει πανταχῇ, ἐπιτηδειότητος δὲ μόνον πρὸς ὑποδοχὴν δεῖται· πᾶσα δὲ ἐπιτηδειότης μιμήσει καὶ ὁμοιότητι γίνεται, διὸ οἱ μὲν ναοὶ τὸν οὐρανόν, οἱ δὲ βωμοὶ μιμοῦνται τὴν γῆν, τὰ δὲ ἀγάλματα τὴν ζωὴν – καὶ διὰ τοῦτο ζῶοις

ἀπεικασται –, αἱ δὲ εὐχαὶ τὸ νοερόν, οἱ δὲ χαρακτῆρες τὰς ἀρρήτους ἄνω δυνάμεις, βοτάναι δὲ καὶ λίθοι τὴν ὕλην, τὰ δὲ θυόμενα ζῶα τὴν ἐν ἡμῖν ἄλογον ζωὴν.

3 Ἐκ δὲ τούτων ἀπάντων τοῖς μὲν Θεοῖς πλέον οὐδέν – τί γὰρ ἂν πλέον γένοιτο Θεῶ; – ἡμῖν δὲ πρὸς ἐκείνους γίνεται συναφή.

XVI

1 (κδ') Ἄξιον δέ, οἶμαι, περὶ θυσιῶν βραχέα προσθεῖναι. Πρῶτον μὲν ἐπειδὴ πάντα παρὰ Θεῶν ἔχομεν, δίκαιον δὲ τοῖς διδοῦσι τῶν διδομένων ἀπάρχεσθαι· χρημάτων μὲν δι' ἀναθημάτων, σωμάτων δὲ διὰ κόμης, ζωῆς δὲ διὰ θυσιῶν ἀπαρχόμεθα. Ἐπειτα αἱ μὲν χωρὶς θυσιῶν εὐχαὶ λόγοι μόνον εἰσὶν, αἱ δὲ μετὰ θυσιῶν ἔμψυχοι λόγοι, τοῦ μὲν λόγου τὴν ζωὴν δυναμοῦντος τῆς δὲ ζωῆς τὸν λόγον ψυχούσης. Ἐτι παντὸς πράγματος εὐδαιμονία ἢ οἰκεία τελειότης ἐστίν, οἰκεία δὲ τελειότης ἐκάστῳ ἢ πρὸς τὴν ἑαυτοῦ αἰτίαν συναφή· καὶ διὰ τοῦτο ἡμεῖς εὐχόμεθα συναφθῆναι Θεοῖς.

2 Ἐπει τοίνυν ζωὴ μὲν πρώτη ἢ τῶν Θεῶν ἐστὶ, ζωὴ δὲ τις καὶ ἡ ἀνθρωπίνη, βούλεται δὲ αὕτη συναφθῆναι ἐκείνῃ, μεσότητος δεῖται· οὐδὲν γὰρ τῶν πλεῖστον διεστώτων ἀμέσως συνάπτεται. Ἡ δὲ μεσότης ὁμοία εἶναι τοῖς συναπτομένοις ὀφείλει· ζωῆς οὖν μεσότητα ζωὴν ἐχρῆν εἶναι. Καὶ διὰ τοῦτο ζῶα θύουσιν ἄνθρωποι, οἳ τε νῦν εὐδαίμονες καὶ πάντες οἱ πάλαι· καὶ ταῦτα οὐχ ἀπλῶς ἀλλ' ἐκάστῳ Θεῶ τὰ πρέποντα, μετὰ πολλῆς τῆς ἄλλης θρησκείας. Καὶ περὶ μὲν τούτων ἱκανά.

XVII

1 (κε') Τὸν δὲ Κόσμον ὅτι μὲν οὐκ ἂν Θεοὶ φθεροῦσιν εἴρηται, ὅτι δὲ καὶ τὴν φύσιν ἄφθαρτον ἔχει λέγειν ἀκόλουθον· πᾶν γὰρ τὸ φθειρόμενον ἢ ὑφ' ἑαυτοῦ φθείρεται ἢ ὑπὸ ἄλλου. Εἰ μὲν οὖν ὑφ' ἑαυτοῦ ὁ Κόσμος φθείρεται, ἔδει καὶ τὸ πῦρ ἑαυτὸ καίειν καὶ τὸ ὕδωρ ἑαυτὸ ξηραίνειν· εἰ δὲ ὑπὸ ἄλλου, ἢ σώματος ἢ ἀσωμάτου. **2** Ἄλλ' ὑπὸ μὲν ἀσωμάτου ἀδύνατον, τὰ γὰρ ἀσώματα σώζει τὰ σώματα οἷον φύσις καὶ ψυχὴ, οὐδὲν δὲ ὑπὸ τοῦ φύσει σώζοντος φθείρεται· εἰ δὲ ὑπὸ σώματος, ἢ ὑπὸ τῶν ὄντων ἢ ὑπὸ ἐτέρων. Καὶ εἰ μὲν ὑπὸ τῶν ὄντων, ἢ ὑπὸ τῶν κύκλω κινουμένων τὰ ἐπ' εὐθείας ἢ ὑπὸ τῶν ἐπ' εὐθείας τὰ κύκλω. **3** Ἄλλ' οὐδὲ τὰ κύκλω φθαρτικὴν ἔχει φύσιν – διὰ τί γὰρ μηδὲν ὀρῶμεν ἐκεῖθεν φθειρόμενον; – οὐδὲ τὰ ἐπ' εὐθείας ἐκείνων ἄψασθαι δύναται – διὰ τί γὰρ ἄχρι νῦν οὐκ ἠδυνήθη; – ἀλλ' οὐδὲ τὰ ἐπ' εὐθείας ὑπ' ἀλλήλων φθείρεσθαι δύναται· ἢ γὰρ

ἄλλου φθορὰ ἄλλου γένεσις ἐστὶ, τοῦτο δὲ φθείρεσθαι μὲν οὐκ ἔστι, μεταβάλλεσθαι δέ. Εἰ δὲ ὑπ' ἄλλων σωμάτων ὁ Κόσμος φθείρεται, πόθεν γενομένων ἢ ποῦ νῦν ὄντων; Οὐκ ἔστιν εἰπεῖν.

4 Ἔτι πᾶν τὸ φθειρόμενον, ἢ εἶδει ἢ ὕλῃ φθείρεται. Ἔστι δὲ εἶδος μὲν τὸ σχῆμα, ὕλη δὲ τὸ σῶμα· καὶ τῶν μὲν εἰδῶν φθειρομένων, τῆς δὲ ὕλης μενούσης, ἕτερα ὁρῶμεν γινόμενα· εἰ δὲ ὕλη φθείρεται, πῶς ἐν τοσοῦτοις ἔτεσιν οὐκ ἐπέλιπεν; **5** Εἰ δὲ ἀντὶ τῆς φθειρομένης ἕτερα γίνεται, ἢ ἐκ τῶν ὄντων ἢ ἐκ τῶν μὴ ὄντων γίνεται· ἀλλ' εἰ μὲν ἐκ τῶν ὄντων, τῶν ὄντων μενόντων ἀεὶ καὶ ἡ ὕλη ἔστιν ἀεὶ· εἰ δὲ καὶ τὰ ὄντα φθείρεται, οὐ τὸν Κόσμον μόνον ἀλλὰ καὶ πάντα λέγουσι φθείρεσθαι. Εἰ δὲ ἐκ τῶν μὴ ὄντων ἢ ὕλη, πρῶτον μὲν ἀδύνατον ἐκ τῶν μὴ ὄντων εἶναι τι, εἰ δὲ καὶ τοῦτο γένοιτο καὶ δυνατὸν ἐκ τῶν μὴ ὄντων εἶναι τὴν ὕλην, ἕως ἂν ἢ τὰ μὴ ὄντα ἔσται καὶ ἡ ὕλη, οὐ γὰρ δήποτε καὶ τὰ μὴ ὄντα ἀπόλλυται.

6 Εἰ δὲ ἀνείδεον λέγουσι μένειν τὴν ὕλην, πρῶτον μὲν διὰ τί οὐ κατὰ μέρη ἀλλ' ἐν ὅλῳ τοῦτο γίνεται τῷ Κόσμῳ; Ἐπειτα οὐ τὸ εἶναι τῶν σωμάτων τὸ δὲ κάλλος φθείρουσι μόνον.

7 Ἔτι πᾶν τὸ φθειρόμενον ἢ ἀφ' ὧν ἐγένετο εἰς ἐκεῖνα λύεται, ἢ εἰς τὸ μὴ ὄν ἀφανίζεται. Ἀλλ' εἰ μὲν ἀφ' ὧν ἐγένετο εἰς ἐκεῖνα λυθείη, πάλιν γίνεται ἕτερα – διὰ τί γὰρ τὴν ἀρχὴν ἐγένετο; – εἰ δὲ εἰς τὸ μὴ ὄν ἄπεισι τὰ ὄντα, τί κωλύει καὶ τὸν Θεὸν τοῦτο παθεῖν; Εἰ δὲ ἡ δύναμις κωλύει οὐκ ἔστι δυνατοῦ ἑαυτὸν μόνον σφῆζειν, καὶ ὁμοίως δὲ ἀδύνατον ἐκ τῶν μὴ ὄντων γίνεσθαι τὰ ὄντα καὶ τὰ ὄντα εἰς τὸ μὴ ὄν ἀφανίζεσθαι.

8 Ἔτι ἀνάγκη τὸν Κόσμον, εἰ φθείρεται, ἢ κατὰ φύσιν φθείρεσθαι ἢ παρὰ φύσιν· οὐδὲ τὸ παρὰ φύσιν πρότερον ἔχει τῆς φύσεως, εἰ δὲ παρὰ φύσιν, δεῖ ἕτεραν εἶναι φύσιν τὴν μεταβάλλουσαν τοῦ Κόσμου τὴν φύσιν· ὅπερ οὐ φαίνεται.

9 Ἔτι, πᾶν τὸ φύσει φθειρόμενον, καὶ ἡμεῖς φθείρειν δυνάμεθα· τοῦ δὲ Κόσμου τὸ μὲν κυκλικὸν σῶμα οὔτε ἔφθειρέ τις ποτε οὔτε μετέβαλε· τῶν δὲ στοιχείων μεταβάλλειν μὲν δυνατὸν, φθείρειν δὲ ἀδύνατον.

10 Ἔτι πᾶν τὸ φθειρόμενον ὑπὸ χρόνου μεταβάλλεται καὶ γηρᾶ· ὁ δὲ Κόσμος ἐν τοσοῦτοις ἔτεσιν ἀμετάβλητος μένει.

Τοσαῦτα καὶ πρὸς τοὺς ἰσχυροτέρων ἀποδείξεων δεομένους εἰπόντες, αὐτὸν ἡμῖν εὐχόμεθα ἴλεων τὸν Κόσμον γένεσθαι.

XVIII

1 (κς') Καὶ μὴν οὐδὲ τὸ ἀθείας περὶ τινὰς τόπους τῆς γῆς γενέσθαι πολλάκις δὲ ὕστερον ἔσεσθαι ἄξιον ταράττειν τοὺς ἔμφρονας. Ὅτι τε οὐκ εἰς Θεοὺς γίνεται ταῦτα, ὥσπερ οὐδὲ αἱ τιμαὶ ἐκείνους ὠφελοῦσαι ἐφάνησαν, καὶ διὰ τὸ ἀδυνατεῖν μέσης οὐσίας οὔσαν τὴν ψυχὴν ἀεὶ κατορθοῦν, καὶ τὸ μὴ δύνασθαι πάντα τὸν Κόσμον τῆς τῶν Θεῶν Προνοίας ἀπολαύειν ὁμοίως· **2** ἀλλὰ τὰ μὲν αἰωνίως, τὰ δὲ κατὰ χρόνον, καὶ τὰ μὲν πρώτως, τὰ δὲ δευτέρως μετέχειν ἐκείνης, ὥσπερ καὶ τῶν αἰσθήσεων πασῶν μὲν ἡ κεφαλή, μιᾶς δὲ ὅλον τὸ σῶμα αἰσθάνεται. **(κζ')** Καὶ διὰ τοῦτο, ὡς ἔοικεν, οἱ τὰς ἐορτὰς καταστησάμενοι καὶ Ἀποφράδας ἐποίησαν, ἐν αἷς τὰ μὲν ἤργει τῶν ἱερῶν, τὰ δὲ ἐκλείετο, τῶν δὲ καὶ τὸν κόσμον ἀφήρουν, πρὸς τὴν ἀσθένειαν τῆς ἡμετέρας ἀφοσιούμενοι φύσεως.

3 Καὶ κολάσεως δὲ εἶδος εἶναι ἀθείαν οὐκ ἀπεικός· τοὺς γὰρ γνόντας Θεοὺς καὶ καταφρονήσαντας εὐλόγον ἐν ἐτέρῳ βίῳ καὶ τῆς γνώσεως στέρεσθαι· καὶ τοὺς ἐαυτῶν βασιλέας ὡς Θεοὺς τιμήσαντας ἔδει τὴν δίκην αὐτῶν ποιῆσαι τῶν Θεῶν ἐκπεσεῖν.

XIX

1 (κη') Εἰ δὲ μηδὲ τούτων μηδὲ τῶν ἄλλων ἀμαρτημάτων εὐθὺς αἱ δίκαι τοῖς ἀμαρτήσασιν ἔπονται θαυμάζειν οὐ δεῖ, ὅτι τε οὐ Δαίμονές εἰσι μόνον οἱ κολάζοντες τὰς ψυχάς, ἀλλὰ καὶ αὐτὴ ἐαυτὴν ὑπάγει τῇ δίκῃ· καὶ ὅτι μένουσι τὸν ἅπαντα χρόνον, οὐκ ἐχρῆν ἐν ὀλίγῳ πάντων τυχεῖν· καὶ διὰ τὸ δεῖν ἀνθρωπίνην ἀρετὴν εἶναι. Εἰ γὰρ τοῖς ἀμαρτήσασιν εὐθὺς ἠκολούθουν αἱ δίκαι, φόβῳ δικαιοπραγοῦντες ἄνθρωποι ἀρετὴν οὐκ ἂν εἶχον.

2 (κθ') Κολάζονται δὲ τοῦ σώματος ἐξελθοῦσαι· αἱ μὲν ἐνταῦθα πλανώμεναι, αἱ δὲ εἰς τινὰς τόπους τῆς γῆς θερμούς ἢ ψυχρούς, αἱ δὲ ὑπὸ Δαιμόνων ταραττόμεναι· πάντα δὲ μετὰ τῆς ἀλόγου ὑπομένουσι, μεθ' ἧσπερ καὶ ἡμαρτον· δι' ἣν καὶ τὸ σκιοειδὲς σῶμα ὑφίσταται ὃ περὶ τοὺς τάφους καὶ μάλιστα τῶν κακῶς ζησάντων ὁρᾶται.

XX

1 (λ') Αἱ δὲ μετεμψυχώσεις εἰ μὲν εἰς λογικὰ γένοιτο, αὐτὸ τοῦτο ψυχαὶ γίνονται τῶν σωμάτων, εἰ δὲ εἰς ἄλογα, ἐξωθεν ἔπονται, ὥσπερ καὶ ἡμῖν οἱ εἰληχότες ἡμᾶς Δαίμονες· οὐ γὰρ μήποτε λογικὴ ἀλόγου ψυχῆ γένοιτο.

2 (λα') Τὴν δὲ μετεμψύχωσιν ἐκ τῶν ἐκ γενετῆς παθῶν ἔστιν ἰδεῖν – διὰ τί γὰρ οἱ μὲν τυφλοὶ, οἱ δὲ παρειμένοι, οἱ δὲ καὶ αὐτὴν τὴν ψυχὴν κακῶς ἔχοντες τίκτονται; – καὶ ἐκ τῆς φύσεως ἐχούσας ἐν σώματι πολιτεύεσθαι τὰς ψυχὰς μὴ δεῖν ἄπαξ ἐξελθούσας τὸν ἅπαντα αἰῶνα μένειν ἐν ἀργίᾳ. **3** Εἰ γὰρ μὴ πάλιν αἱ ψυχαὶ εἰς σώματα φέροντο, ἀνάγκη ἀπείρους εἶναι ἢ τὸν Θεὸν αἰεὶ ἑτέρας ποιεῖν· ἀλλ' οὐδὲ ἄπειρόν τι ἐν τῷ Κόσμῳ – ἐν γὰρ πεπερασμένῳ ἄπειρόν τι οὐκ ἂν γένοιτο –, οὐδὲ ἄλλας γίνεσθαι δυνατόν – πᾶν γὰρ ἐν ᾧ τι γίνεται καινὸν καὶ ἀτελὲς εἶναι ἀνάγκη – τὸν δὲ Κόσμον ἐκ τελείου γενόμενον τέλειον εἶναι προσήκει.

XXI

1 (λβ') Αἱ δὲ κατ' Ἀρετὴν ζήσασαι ψυχαὶ τὰ τε ἄλλα εὐδαιμονοῦσαι καὶ τῆς ἀλόγου χωρισθεῖσαι καὶ καθαραὶ παντὸς γενόμεναι σώματος Θεοῖς τε συνάπτονται, καὶ τὸν ὅλον Κόσμον συνδιοικοῦσιν ἐκείνοις. **2** Καίτοι καὶ εἰ μηδὲν αὐταῖς τούτων ἐγένετο, αὐτὴ γε ἡ Ἀρετὴ καὶ ἡ ἐκ τῆς Ἀρετῆς ἡδονὴ τε καὶ δόξα ὅ τε ἄλυπος καὶ ἀδέσποτος βίος εὐδαίμονας ἥρκει ποιεῖν τοὺς κατ' Ἀρετὴν ζῆν προελομένους καὶ δυνηθέντας.

5.2. Sobre os Deuses e o Mundo

CAPÍTULOS DO LIVRO DE SALÚSTIO FILÓSOFO³³⁶

- I. 1. Como deve ser o discípulo. e sobre as noções comuns.
- 2. Que o Deus é bom, impassível e imutável.
- II. 3. Que todo Deus é incriado e eterno.
- 4. Que todo Deus é incorpóreo.
- 5. Que ele não está no espaço.
- III. 6. Sobre os mitos. que os mitos são divinos.
- 7. Por que os mitos são divinos.
- IV. 8. Que são cinco formas de mitos. um exemplo de cada.
- V. 9. Sobre a causa primeira.
- VI. 10. Sobre os Deuses supramundanos.
- 11. Sobre os doze Deuses intramundanos.
- 12. Que são doze esferas.
- VII. 13. Sobre a natureza do Mundo e a sua eternidade.
- 14. Que a terra é o centro. e por que.
- VIII. 15. Sobre o intelecto e a alma.
- 16. Que a alma é imortal.
- IX. 17. Sobre a Providência, a Predestinação e a Fortuna.
- X. 18. Sobre a Virtude e o Vício.
- XI. 19. Sobre os governos corretos e vis.
- XII. 20. De onde vêm os males. que a natureza do mal não existe.
- XIII. 21. Em que sentido se diz que as coisas eternas surgem.
- XIV. 22. Em que sentido dizem que os Deuses são irritados e servidos se eles são imutáveis.
- XV. 23. Porque honramos os Deuses se eles não têm necessidades.

³³⁶ A listagem, os títulos e a numeração das seções são, originalmente, uma criação do escriba do manuscrito V (Cf. página 60). Os 32 títulos deste índice são relativos à numeração grega do escriba de V e estão indicados somente no texto em grego. Como o primeiro índice seccionava o texto de forma desproporcional, com 32 capítulos — que já eram indicados no manuscrito A, mas não nomeados ou numerados — e 24 seções, Leão Alácio, na *editio princeps*, o reformulou em 21 capítulos e 32 seções, estabelecendo a convenção que persiste até hoje. Sigo a numeração de Rochefort, formulada para fins acadêmicos de referência, mas que não abandona a numeração dos capítulos de Alácio (Cf. G. Rochefort, *op. cit.*, l.).

- XVI. 24.** Sobre os sacrifícios e outras honras. que não beneficiamos os Deuses em nada, mas sim os homens.
- XVII. 25.** Que o Mundo é indestrutível por natureza.
- XVIII. 26.** Por que o ateísmo surge. que o Deus não é prejudicado.
- 27.** Que os dias amaldiçoados surgiram devido a nem sempre ser possível para os homens cumprirem os seus votos.
- XIX. 28.** Por que aqueles que erram não são castigados imediatamente.
- 29.** Que há diferentes castigos. e todos envolvem a alma irracional através do corpo sombrio.
- XX. 30.** Sobre a transmigração das almas. em que sentido dizem que as almas se transferem para animais irracionais.
- 31.** Que é necessário existir transmigração da alma.
- XXI. 32.** Que os bons são felizes durante a vida e após a morte.

SOBRE OS DEUSES E O MUNDO, POR SALÚSTIO FILÓSOFO

I

1 Aqueles que querem aprender³³⁷ sobre os Deuses devem ser bem educados desde a infância e não nutridos com crenças ignorantes³³⁸. Eles devem ser de boa índole e sensatos, para que tenham algo em comum com os ensinamentos. Eles também devem conhecer as noções comuns³³⁹. **2** As noções comuns são todas aquelas com que os homens concordam quando questionados corretamente: por exemplo, que todo Deus é bom, impassível e imutável, pois tudo o que é mutável muda para melhor ou para pior. Se muda para pior, se corrompe, se muda para melhor, era mau no princípio.

II

1 Que assim seja o discípulo. Que os ensinamentos sejam da seguinte forma: as essências dos Deuses nunca foram criadas, pois as coisas que sempre são, que possuem o poder primeiro e que por natureza nada sofrem, jamais são criadas, mas sempre são. **2** Elas não são corpóreas, já que os poderes dos corpos são incorpóreos. Elas não são contidas pelo espaço, que é senão próprio dos corpos, e não se separam da causa primeira e nem umas das outras, assim como os pensamentos não se separam do intelecto, nem os conhecimentos, da alma, nem as sensações, dos seres vivos.

III

1 Vale a pena investigar por que os antigos deixaram esses ensinamentos de lado e empregaram mitos. Esse é o primeiro benefício que se tira dos mitos, a própria investigação, isto é, não ter o raciocínio estagnado³⁴⁰.

³³⁷ Começar pelos requisitos necessários é comum em todas as obras introdutórias (Cf. A. D. Nock, *op. cit.*, xl).

³³⁸ Leia-se o cristianismo. Salústio nunca menciona diretamente os cristãos ou sua religião.

³³⁹ Ideias universais e inatas. Trata-se de um lugar-comum platônico, expandido por Salústio para contemplar todo o panteão e contra-atacar os detratores dos mitos (Cf. A. D. Nock, *op. cit.*, xli).

³⁴⁰ Salústio precisa responder à antiga polêmica dos detratores dos mitos, que antecede até mesmo os ataques de Orígenes e do cristianismo (Cf. página 19). Podemos elucidar este lugar-comum, do trabalho e da dificuldade na obtenção de conhecimento e na realização de práticas elevadas (Cf. A. D. Nock, *op. cit.*, xliv), com a famosa resposta de Euclides para Ptolomeu: *não há estrada real para a geometria*.

Que os mitos são mesmo divinos pode ser dito por causa daqueles que os empregaram: pois são os inspirados dentre os poetas, os melhores dos filósofos, aqueles que mostraram as iniciações e até os próprios Deuses nos seus oráculos que empregaram mitos.

2 Por que os mitos são divinos é uma investigação que cabe à filosofia. Pois bem, se tudo que existe acolhe a semelhança e repele a dessemelhança, era preciso que os ensinamentos sobre os Deuses se assemelhassem a eles, para tornarem-se dignos de suas essências e para fazerem os Deuses propícios àqueles que os narram. Isso somente poderia acontecer por meio dos mitos.

3 Os mitos imitam os próprios Deuses de acordo com o que é efável e o que é inefável, o que é visível e o que é invisível e o que é evidente e o que é o oculto; eles imitam a bondade dos Deuses porque assim como estes fizeram os bens do sensível comum a todos, mas os bens do inteligível somente aos sensatos, do mesmo modo os mitos dizem a todos que os Deuses existem, mas quem e o que são, somente àqueles que podem compreendê-los.

Os mitos também imitam os atos dos Deuses; pode-se dizer que o Mundo é um mito³⁴¹, posto que os corpos e os objetos contidos nele são aparentes, enquanto as almas e os intelectos são ocultos.

4 Aliás, querer ensinar a verdade sobre os Deuses a todos suscita o desprezo nos insensatos, porque são incapazes de aprender, e o desleixo nos interessados; já ocultar a verdade através dos mitos impede o desprezar daqueles e exige o filosofar dos outros.

Mas por que falaram de adultérios, roubos, aprisionamentos de pais e outras coisas estranhas nos mitos³⁴²? Bom, será que não é digno de espanto para que, graças à estranheza aparente, a alma logo considere as estórias como véus e reconheça a verdade como secreta?

IV

1 Dos mitos, uns são teológicos, e outros, naturais, uns são psíquicos, e outros, materiais, e há também os que são uma mistura desses³⁴³.

³⁴¹ O próprio mundo, a realidade manifestada, é matéria teofânica, uma imagem da realidade, e, portanto, é sujeito às mesmas características atribuídas aos mitos. Da mesma forma que o primeiro benefício dos mitos é a investigação, a investigação do mundo-mito marca o início da atividade filosófica, que parte das imagens e “sobe” aos seus modelos noéticos (Cf. A. Uždavinys, *Philosophy & Theurgy in late antiquity*, 2014, 73–76.).

³⁴² O texto ecoa as acusações de Orígenes contra Celso (Cf. página 15).

³⁴³ Esta tipologia mítica é única de Salústio, mas o ato de tipificá-los também ocorre na obra de Aftônio de Antioquia (*logikón, ēthikón, miktón*) (Cf. A. D. Nock, *op. cit.*, xlvi.).

São teológicos aqueles que, sem empregar nada corpóreo, consideram as próprias essências dos Deuses; por exemplo, a devoração dos filhos de Crono³⁴⁴: visto que o Deus é intelectivo e que todo intelecto se volta a si próprio, o mito cifra³⁴⁵ a essência do Deus.

2 Os mitos podem ser considerados no sentido natural quando narram operações dos Deuses sobre o Mundo; foi assim que alguns já reconheceram que Crono é o tempo, e, quando as partes do tempo são chamadas de filhos do Todo, dizem que os filhos são engolidos pelo pai.

O modo psíquico tem o intuito de contemplar as operações da própria alma, que nem os pensamentos de nossas almas que, mesmo quando avançam para os outros, permanecem onde foram concebidos.

3 O material, que é o menor, é aquele que os Egípcios mais têm empregado devido à falta de instrução³⁴⁶, esses que reconheceram os próprios corpos como Deuses e chamaram a terra de Ísis, a umidade, de Osíris, e o calor, de Tufão, ou a água, de Crono, os frutos, de Adônis, e o vinho, de Dioniso. Dizer que essas coisas são dedicadas aos Deuses, como plantas, pedras e animais, é noção de homens sensatos, mas chamá-las de Deuses é noção de loucos; exceto, claro, quando chamamos coloquialmente de Sol tanto a esfera do sol quanto os raios da esfera.

4 A forma mista dos mitos pode ser vista em diversos exemplos e, entre eles, é como dizem que, durante o banquete dos Deuses, a Discórdia jogou a maçã dourada e as Deusas que competiam por ela foram enviadas por Zeus até Páris para serem julgadas; por Afrodite ter se revelado bela para ele, Páris deu a maçã para ela. **5** Nesse caso, o banquete denota os poderes supramundanos dos Deuses, e é por isso que eles estão reunidos; a maçã dourada é o Mundo, que, a originar-se dos opostos, diz-se justamente ser arremessado pela Discórdia. Como diversos Deuses agraciam o Mundo de diversas formas, eles parecem competir pela maçã; já a alma que vive de acordo com os sentidos — pois isso é Páris —, por ver somente a beleza e não os outros poderes no Mundo, diz que a maçã é de Afrodite.

³⁴⁴ O mito de Crono é o mito mais atacado pelos cristãos (*Ibid.*, xlvii.).

³⁴⁵ Escolho *cifrar* e *cifra* para as ocorrências de *αἰνιτρομαι* (IV.1; IV.8) e *αἰνιγμα* (VI.4), visto que as palavras referenciam um elemento externo, entendido somente por aqueles que podem acessá-lo, algo que está ali *por* outra coisa. Naudé traduz as duas primeiras ocorrências para os paradigmas de *insinuō* e *trādō*, e o terceiro para o empréstimo grego *aenigma*; Nock traduz a primeira e a terceira ocorrência para *hint*, e a outra para *suggest*; Rochefort traduz todas as ocorrências para *allusion*, sendo que a última é adjetivada: *allusion secrète*. Portanto, parece-me não apenas possível como oportuno traduzi-las dessa forma, posto que, para além da alusão e da insinuação, julgo que a escolha capta tanto a dimensão esotérica e iniciática do mito para Salústio quanto a natureza convidativa e excludente de um enigma, sem maiores modificações ou mudanças nas palavras.

³⁴⁶ Apesar da defesa de Jâmblico e da iniciação de Juliano aos cultos egípcios, a reação do imperador e de Salústio é marcadamente helênica. Como os cultos egípcios eram vulneráveis aos ataques cristãos, não haveria um motivo para correr o risco de prejudicar o próprio projeto de salvaguardar a tradição helênica ao defendê-los.

6 Os mitos teológicos convêm aos filósofos, os naturais e psíquicos, aos poetas, e os mistos, às iniciações; afinal, toda iniciação quer nos unir aos Deuses e ao Mundo.

7 Se é preciso contar outro mito³⁴⁷, dizem que a Mãe dos Deuses³⁴⁸ viu Átis deitado às margens do rio Galo, apaixonou-se, pegou o chapéu estrelado e o envolveu, e dali em diante o manteve ao seu lado, mas ele, apaixonado por uma Ninfa, abandonou a Mãe dos Deuses para unir-se a ela. Por causa disso, a Mãe dos Deuses fez Átis enlouquecer, cortar fora seus genitais, entregá-los à Ninfa e voltar a conviver ao seu lado. **8** A Mãe dos Deuses é a Deusa geradora da vida, por isso é chamada de Mãe; o Átis é o artífice³⁴⁹ das coisas que são criadas e destruídas, e por isso é dito ser encontrado às margens do rio Galo; o Galo cifra a Via Láctea, de onde vêm os corpos passíveis de mudança. Assim como os Deuses primários aperfeiçoam os secundários, a Mãe se apaixonou por Átis e dá os poderes celestiais a ele, pois isso é o chapéu. **9** Porém, Átis se apaixonou pela Ninfa; as Ninfas são guardiãs da geração, pois tudo que é gerado flui; como era preciso que a geração fosse fixada para que não se gerasse algo pior dos menores, o artífice criador desse ciclo cede os poderes reprodutivos à geração para unir-se novamente aos Deuses. Essas coisas jamais aconteceram em momento algum, elas sempre são assim; enquanto o intelecto vê tudo ao mesmo tempo, a palavra diz umas coisas antes e outras depois.

10 Como há correspondência do mito em relação ao Mundo, nós imitamos o Mundo — afinal, de que outro jeito poderíamos organizá-lo? — e conduzimos um festival³⁵⁰ por causa disso; primeiro, assim como é em nosso caso, caídos do céu e unidos à Ninfa³⁵¹, permanecemos em prostração e nos abstermos de grãos e outros alimentos que são pesados e indigestos, ambos contrários à alma; então, vêm os cortes da árvore³⁵² e o jejum, como se cessássemos o progresso excessivo da geração; depois disso, uma alimentação láctea, como se renascêssemos; enfim, a diversão³⁵³ e as coroações, como uma reascensão aos Deuses.

³⁴⁷ Salústio resume o relato e a interpretação alegórica do mito conforme foi dado por Juliano em *Hino à Mãe dos Deuses*.

³⁴⁸ Cibele ou *Magna Mater*, uma deusa da Frígia, que ganhou popularidade no mundo greco-romano durante os sécs. III e IV. Os sacerdotes de Cibele eram castrados e conhecidos como *galli*.

³⁴⁹ Demiurgo.

³⁵⁰ Segundo o calendário de Filócalo, o programa das festividades durava de 15 a 28 de março. Essas festividades suplantaram as festividades da Megalesia, que aconteciam em abril e que também eram dedicadas a Cibele (Cf. D. Fishwick, *The Cannophori and the March Festival of Magna Mater, Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, 1966.).

³⁵¹ A noção grega de que o homem é um deus caído, também encontrada em inscrições órficas e em Empédocles, Porfírio e Proclo (Cf. A. D. Nock, *op. cit.*, liii.).

³⁵² Um pinheiro, carregado pelos *dendrophori* (Cf. D. Fishwick, *op. cit.*, 201.).

³⁵³ O festival da Hilaria, que acontecia em 25 de março e comemorava o renascimento de Átis (*Ibid.*, 195.).

11 A estação dos ritos sustenta essas interpretações; é por volta da primavera e do equinócio que esses ritos são performados, quando tudo que nasce deixa de nascer e o dia se torna maior que a noite, o que corresponde precisamente às almas que reascendem. Ora, é por volta do outro equinócio que o rapto da Menina³⁵⁴ é contado no mito, o que é, evidentemente, sobre a descida das almas³⁵⁵.

A nós, que falamos assim sobre os mitos, que os próprios Deuses e as almas daqueles que escreveram os mitos sejam favoráveis.

V

1 Em seguida, é preciso conhecer a causa primeira e as ordens dos Deuses que se sucedem a partir dela, a natureza do Mundo, a essência do intelecto e da alma, a Providência³⁵⁶ e a Predestinação³⁵⁷ e também a Fortuna³⁵⁸, a Virtude e o Vício, bem como ver as formas boas e más de governos que surgem desses, e, por fim, de onde vieram os males que acometem o Mundo. Cada um desses pontos exige muitas e longas reflexões; mas, talvez nada nos impeça de abordá-los em poucas palavras para que não haja um completo desconhecimento deles.

2 A causa primeira se refere a unidade³⁵⁹, pois o singular precede o plural em tudo, e vence a tudo em poder e bondade. Por isso, é necessário que tudo participe dela, já que não será impedida por nada, devido ao seu poder, nem se destruirá, devido à sua bondade.

3 Agora, se ela fosse alma, tudo seria animado; se ela fosse intelecto, tudo seria inteligível; se ela fosse essência, tudo participaria da essência, e certas pessoas, por verem que

³⁵⁴ Perséfone.

³⁵⁵ Vale lembrar das antigas festividades das Tesmofórias nas colheitas de outono.

³⁵⁶ *Prónoia*, relacionada à necessidade cósmica, também personificada no Orfismo como Necessidade (*Anágkē*, *Necessitas*).

³⁵⁷ Optei por Predestinação para traduzir *Heimarménē*, a fim de preservar a tríade feminina; contudo, a escolha mais segura seria Destino. *Heimarménē* está relacionada a *moira*, o destino, personificada como uma deusa, única ou tripartida, fiadoras do destino, e deriva do particípio passado de *meiromai*: obter o que é devido, receber o que é do destino. Essa palavra é objeto de uma longa e antiga polêmica sobre fatalismo cósmico, dos pré-socráticos ao neoplatonismo. Quanto à reação pagã, é importante para Salústio esclarecer *heimarménē*, uma vez que é alvo de ataques de gnósticos — como os escritos atribuídos ao apóstolo João, que a caracteriza, entre outras coisas, como um plano de escravidão dos homens através do impulso sexual — e de uma atitude cristã ampla e tradicionalmente relacionada à *misocosmia* (Cf. N. Denzey Lewis, *Cosmology and Fate in Gnosticism and Graeco-Roman Antiquity*, 2013.).

³⁵⁸ *Týchē*, a sorte.

³⁵⁹ A causa primeira e a sua natureza não dizem respeito a um deus — mesmo nas numerosas ocorrências em que o autor o chama de *o Deus* daqui em diante — nos sentidos henoteísta, monolátrico e monoteísta, nem possui personalidade ou recebe preces e sacrifícios. Trata-se do *Ágathon*, o Bem platônico, o Uno transcendente, cuja inefabilidade impede caracterizações catafáticas, sejam nomes ou predicados — como *Bem e inefabilidade* —, e cuja natureza manifestada é entendida por uma qualidade e não uma quantidade: uno, e não um (Cf. Iamblichus, *The Theology of Arithmetic*, 1988, 35–40.).

há uma essência em todas as coisas, acharam que era essência. Se houvesse somente o ser, e não o bem, esse raciocínio seria verdadeiro; no entanto, se há o ser devido à bondade e à participação do bem, é necessário que a causa primeira seja supraessencial e boa. Eis o maior sinal: que as almas valorosas desprezam a existência em nome do bem quando estão dispostas a enfrentar o perigo, seja pela pátria, seja pelos amigos, seja pela virtude.

Depois desse poder inefável, vêm as ordens dos Deuses.

VI

1 Dos Deuses, uns são intramundanos, e outros, supramundanos³⁶⁰. Chamo intramundanos os próprios Deuses que fazem o Mundo; entre os Deuses supramundanos, uns fazem as essências, alguns, o intelecto, e outros, as almas; é por isso que eles pertencem a três ordens, e todas podem ser encontradas nos escritos que tratam delas.

2 Entre os Deuses intramundanos, alguns fazem o Mundo ser, uns o animam, outros o harmonizam das diferenças como ser, e outros o guardam quando harmonizado; como essas são quatro operações, e cada um deles tem princípio, meio e fim, é necessário ter doze regentes³⁶¹.

3 Zeus, Poseidon e Hefesto fazem o Mundo; Deméter, Hera e Ártemis o animam; Apolo, Afrodite e Hermes o harmonizam; Héstita, Atena e Ares o guardam. **4** Cifras desses atributos podem ser vistas em suas imagens; Apolo afina a lira, Atena está armada, e Afrodite está nua, pois é a harmonia que faz a beleza, e a beleza não é ocultada nas coisas visíveis. Uma vez que esses Deuses mantêm primariamente o Mundo, entende-se que há outros Deuses contidos neles, por exemplo: Dioniso, em Zeus, Asclépio, em Apolo, e as Graças, em Afrodite.

5 As esferas³⁶² dos Deuses também podem ser vistas assim: a terra é de Héstita, a água, de Poseidon, o ar, de Hera, o fogo, de Hefesto, e as seis esferas superiores³⁶³, dos Deuses que

³⁶⁰ Deuses *encósmicos* e *hipercósmicos*. Optei pela tradução dos termos a fim de preservar uma coesão com a tradução de *kósmos* para *mundo*. Essas categorias dizem respeito à imanência e à transcendência das divindades que as constituem. Jâmblico menciona uma divisão aparentemente idêntica em *De Mysteriis* (VIII.8.10–13), através das categorias *pericósmicas* e *hipercósmicas*. Jâmblico apenas fez uma alusão às categorias e diz que as explicará em detalhes em sua obra perdida *Sobre os Deuses*, a qual sabemos que, pelo menos até a produção do *Hino ao Rei Sol*, de Juliano, não foi lida por Salústio (Cf. página 39).

³⁶¹ A configuração triádica dos doze deuses é comum ao sistema neoplatônico — nas Rapsódias Órficas e nos Oráculos da Caldeia. Uma síntese dessa organização, que é parte de uma hierarquia emanatória, é apresentada por Luc Brisson (Cf. L. Brisson, *Introdução à filosofia do mito*, 2014, 178–179.).

³⁶² São esferas assinaladas, e não os próprios corpos que são deuses (Cf. página 19). Portanto, a identificação difere da correspondência estabelecida através da identidade direta entre corpos e deuses, como no caso de Hefesto *ser* o próprio fogo para os estoicos (Cf. A. D. Nock, *op. cit.*, lxx.).

³⁶³ Os planetas, a mesma designação que persiste até os dias de hoje.

se tem por costume; Apolo e Ártemis devem ser apontados no lugar do sol e da lua; deve-se atribuir a esfera de Crono³⁶⁴ a Deméter, e o éter, a Atena; o céu é comum a todos.

Desse modo, as ordens, os poderes e as esferas dos doze Deuses são contados e cantados.

VII

1 É necessário que o próprio Mundo seja indestrutível³⁶⁵ e incriado³⁶⁶; indestrutível, porque, se fosse destruído, seria necessário que um melhor ou um pior fosse feito, ou um igual ou uma desordem. Se um pior fosse feito, aquele que faz um pior de um melhor é mau; se um melhor, aquele que não fez o melhor desde o princípio é incapaz; se um igual, então fará em vão; se uma desordem, bom, isso não é nem digno de se ouvir.

2 Esses motivos são suficientes para mostrar que o Mundo é incriado; se ele não pode ser destruído, então também não foi criado, já que tudo o que é criado é destruído, e, porque o Mundo existe devido à bondade do Deus, é necessário que o Deus sempre seja bom e que o Mundo sempre exista. É como a luz, que coexiste com o sol e o fogo, do mesmo modo que a sombra, com o corpo.

3 Dos corpos no Mundo, uns imitam o intelecto e movem-se de maneira circular, outros, a alma e movem-se de maneira retilínea. Dos que se movem de maneira retilínea, o fogo e o ar sobem, e a terra e a água descem; dos que se movem de maneira circular, a fixa³⁶⁷ se desloca do leste, e as sete³⁶⁸, do oeste. As causas desse movimento são diversas, mas, entre elas, é para que a geração não seja imperfeita caso a rotação das esferas se torne mais acelerada.

4 Como há uma diferença no movimento, é necessário que na natureza dos corpos seja diferente; assim, o corpo celeste não pode nem queimar e nem esfriar, nem fazer algo próprio dos quatro elementos.

5 Como o Mundo é uma esfera — já prova o zodíaco —, e em toda esfera, a parte de baixo é o meio — pois é o mais afastado de todos os pontos —, o que é pesado se desloca para baixo e, por isso, se desloca em direção à terra.

³⁶⁴ O planeta Saturno é atribuído a Deméter, em razão de sua identificação com Reia de o titã ser um deus supramundano (*Ibid.*, lx.).

³⁶⁵ Uma outra opção para traduzir *phteirō* seria *perecer*. Outros tradutores optam tanto por *destruir* quanto por *perecer*. Chama a atenção o caso da tradução de Dagnino, que, além de escolher essas palavras, também usa *aniquilar* e *imortal* em outras ocorrências. Nesta tradução, escolhi usar somente *destruir*.

³⁶⁶ Ambos pontos de tensão com o cristianismo.

³⁶⁷ O sol.

³⁶⁸ Os planetas.

Os Deuses fazem todas essas coisas, o intelecto as ordena e a alma as movimenta. Sobre os Deuses já está dito.

VIII

1 O intelecto é um poder que vem depois da essência, mas antes da alma, portanto, deve o seu ser à essência e é realizada na alma, assim como o sol, nos olhos³⁶⁹.

Das almas, umas são racionais e imortais, e outras, irracionais e mortais; aquelas derivam-se dos Deuses primários, as outras, dos secundários.

2 Primeiro, deve-se averiguar o que é, de fato, a alma. Bom, aquilo que difere as coisas animadas das inanimadas é a alma, e ela difere em movimento, sensação, imaginação³⁷⁰ e pensamento. Portanto, a alma irracional é a vida sensível e imaginária, enquanto a alma racional consulta a razão e é a governante das sensações e da imaginação; a alma irracional submete-se às experiências corpóreas: deseja e se enfurece irracionalmente, enquanto a alma racional menospreza a experiência corpórea através da razão e, ao enfrentar a alma irracional, produz a Virtude quando é vencedora e produz o Vício quando é vencida.

3 É necessário que ela seja imortal³⁷¹, pois ela conhece os Deuses — nada mortal contempla o que é imortal —, menospreza as questões humanas, dado que são de outra ordem, e está em oposição aos corpos, dado que é incorpórea: ela erra quando eles são belos e jovens e floresce quando estes envelhecem. Ademais, toda alma sábia emprega intelecto, e corpo nenhum gera intelecto; pois como o que é desprovido de intelecto geraria intelecto?

4 A alma faz uso do corpo como um instrumento, mas não está nele; não mais do que o mecânico está nas máquinas que faz; além de que muitas das máquinas se movem sem que ninguém as tenha tocado. Não é de se espantar que a alma seja frequentemente desviada pelo corpo; pois nem as artes poderiam ser realizadas se os seus instrumentos estivessem danificados.

³⁶⁹ Trata-se do mesmo sistema de Jâmblico e dos Oráculos da Caldeia.

³⁷⁰ Faculdade representativa e reprodutiva de imagens.

³⁷¹ A concepção da alma imortal, incriada e semovente encontrada no Fedro (246a).

IX

1 A Providência dos Deuses³⁷² já pode ser vista a partir dessas considerações; afinal, de onde viria a ordem do Mundo se não houvesse nenhuma ordenança? E de onde mais tudo passa a existir em virtude de algo, como a alma irracional, para que haja sensação, e a alma racional, para que a terra possa se arrumar?

2 Isso também é visto a partir da ação da Providência sobre a natureza: os olhos são formados transparentes para enxergar, o nariz fica acima da boca para discernir o que cheira mal, os dentes do meio são afiados para cortar e os interiores são largos para triturar o alimento; vemos que tudo, em todas as coisas, é do jeito que é de acordo com a razão; e é impossível que exista tamanha Providência nas menores coisas e que não exista nas mais importantes; as realizações dos oráculos no Mundo e as curas dos corpos acontecem graças à boa Providência dos Deuses³⁷³. 3 Deve-se perceber que esse esmero pelo Mundo é feito pelos Deuses sem qualquer deliberação ou esforço; porém, como nos corpos, aqueles que têm poder fazem o que fazem só por existirem — por exemplo, o sol ilumina e aquece somente por existir — e, dessa forma, por muito mais, a Providência dos Deuses se realiza facilmente através de si própria pelo bem do que é providenciado; assim se resolvem as indagações dos Epicuristas, que dizem que o divino não tem qualquer problema consigo mesmo e nem os concede aos demais³⁷⁴.

4 Essa, então, é a Providência incorpórea dos Deuses sobre os corpos e as almas. Já aquela que vem dos corpos e vai aos corpos é diferente dessa e se chama Predestinação, porque é sobretudo nos corpos que o encadeamento³⁷⁵ se revela. Foi sobre ela que a arte da

³⁷² *Heimarménē*, o Destino ou o Fado, enquanto uma concepção astrológica, ganhou proeminência a partir das cosmologias médio-platônicas do séc. II, que debatiam acerca da reconciliação entre fatalismo e livre arbítrio com base na influência estoica. O dualismo *heimarménē-prónoia* é comum, mas a primeira foi tradicionalmente entendida com pessimismo, como uma espécie de algoz das influências planetárias, responsável por incitar as paixões nos homens, uma fragmentação inferior da segunda, que foi devidamente divinizada aos moldes de um ascetismo escapista. No entanto, os médio-platonistas afastaram-se dessa concepção em direção a uma afirmação universalista de causalidade, como já entendida inicialmente pelos estoicos. Já os escritores da *Hermetica*, inspirados pelos médio-platonistas, continuaram a subscrever ao pessimismo cósmico do momento, estabelecendo *heimarménē* como peça fundamental de um mecanismo salvífico — como algo a se escapar —, ligado ao determinismo dos planetas, que, por sua vez, estão ligados aos vícios. Contudo, Salústio não demonstra o menor traço de escapismo soteriológico, pessimismo cósmico ou determinismo astrológico; ele inclusive os refuta (IX.5-6), o que tanto o aproxima quanto o distancia da concepção específica do *Poimandres*. Neste caso, *heimarménē* não é atribuída às qualidades opressivas e escravizantes em um primeiro momento, e sim de cuidado aos homens, mas, por outro lado, continua associada à influência dos vícios planetários (Cf. N. Denzey Lewis, *op. cit.*, 103–126.).

³⁷³ Oráculos foram proibidos por Constantino, mas Juliano os legalizou novamente. Além disso, curas miraculosas eram performadas sob comando oracular e onírico (Cf. A. D. Nock, *op. cit.*, lxxviii.).

³⁷⁴ A primeira das doutrinas-chefe de Epicuro, também conhecidas pelo nome *tetraphármakos*.

³⁷⁵ A concatenação, a corrente causal do destino. Em grego, há um jogo de palavras aqui: *heirmós* (corrente) é similar a *heimarménē*.

astrologia foi descoberta. Que as questões humanas e, principalmente, a natureza corpórea não são governadas unicamente pelos Deuses, mas pelos corpos divinos, é claro e razoável; a partir disso, a razão descobre que a saúde e a doença e a sorte e o azar acontecem de acordo com o que é devido.

5 No entanto, dar injustiça e a imprudência por produtos da Predestinação é fazer de nós os bons e dos Deuses os maus; exceto quando se quer dizer que, no Mundo como um todo e no que cabe à natureza, tudo nasce suscetível ao bem, mas que ter tido uma má criação ou ter uma natureza mais fraca muda os bens provenientes da Predestinação para pior, assim como o sol, que, apesar de ser bom para todos, acaba por ser nocivo aos oftálmicos e aos febris. Afinal, por que os Masságetas comem seus pais, os Hebreus se circuncidam, e os Persas mantêm tantos filhos?³⁷⁶

6 E como aqueles que chamam Crono e Ares de malfeitores os fazem, em contrapartida, benéficos, quando filosofia, realeza, generalato e tesouros são atribuídos a eles? Se, por outro lado, se argumenta sobre trígonos e quadraturas³⁷⁷, é estranho que a virtude humana permaneça a mesma em toda parte e que os Deuses mudem conforme suas posições;³⁷⁸ além disso, prever pelo bom ou mau nascimento dos antepassados ensina que os astros não fazem todas as coisas, somente indicam algumas delas. Pois como algo que é anterior ao nascimento nasceria do nascimento?

7 Assim como a Providência e a Predestinação existem tanto sobre povos e cidades quanto sobre cada homem, da mesma forma, a Fortuna; é sobre ela que se fala a seguir.

Então, considera-se Fortuna o poder ordenador dos Deuses sobre os diferentes casos e sobre as coisas inesperadas que acontecem para o bem; é por isso que cabe sobretudo às cidades honrar essa Deusa publicamente: pois toda cidade se estabelece por meio de diferentes afazeres. O seu poder jaz na lua, já que, acima da lua, nada que vem da Fortuna poderia acontecer.

8 Não é de se espantar que os maus prosperam, enquanto os bons enfrentam dificuldades; uns fazem de tudo pela riqueza, outros, nada, e, enquanto a prosperidade não poderia dispensar o vício dos maus, a Virtude, por si só, já será suficiente para os bons.

³⁷⁶ Em outras palavras: se tudo é determinado pelo destino e pela influência dos planetas, por que esses diferentes — e condenáveis — costumes existem? (*Ibid.*, lxxii.).

³⁷⁷ Aspectos astrológicos de planetas posicionados em 120° e 90° no horóscopo, considerados pela harmonia e pela tensão produzidas em suas configurações, respectivamente.

³⁷⁸ Salústio ataca o determinismo astrológico seguindo Plotino em *Sobre se os astros são causas* (II.3).

X

1 Os ensinamentos sobre a Virtude e o Vício requerem um retorno àqueles sobre a alma: com a chegada da alma irracional aos corpos e a produção imediata da ira e do desejo, a alma racional, superposta a essas, triparte a alma em razão, ira e desejo³⁷⁹. A virtude da razão é a sensatez, a da ira, a coragem, a do desejo, a temperança, e a da alma toda, a justiça; a razão deve julgar o que é devido, a ira, obediente à razão, rejeitar o que parece perigoso, e o desejo, almejar não o prazer aparente, mas o prazer de acordo com a razão. **2** Com essas condições sob controle, a vida se torna justa; pois a justeza sobre as necessidades é uma grande parte da Virtude; é por isso que todas as virtudes podem ser vistas naqueles que são instruídos, mas, entre aqueles sem instrução, um é corajoso, mas injusto, outro é sensato, mas ignorante, e outro é esperto, mas sem freios; não cabe, porém, chamar essas qualidades de virtudes, pois são carentes de razão, imperfeitas e também ocorrem em alguns seres irracionais.

3 Já o Vício deve ser observado a partir dos contrários. O vício da razão é a tolice, o da ira, a covardia, o do desejo, o descontrole, e o da alma toda, a injustiça. As virtudes nascem de uma constituição correta, de ter uma boa criação e de ser instruído, mas os vícios nascem dos contrários.

XI

1 As constituições³⁸⁰ também se formam de acordo com a tripartição da alma³⁸¹; pois os governantes se assemelham à razão, os soldados, à ira, e o povo, ao desejo. Onde tudo é feito de acordo com a razão e o melhor de todos lidera, instaura-se uma Monarquia; onde tudo é feito de acordo com a razão e a ira e mais de um lidera, forma-se uma Aristocracia; onde governam de acordo com o desejo e as honras acontecem em função das riquezas, essa instituição é chamada de Timocracia.

2 O contrário da Monarquia é a Tirania; enquanto uma faz tudo conforme a razão, a outra não faz nada de acordo com a razão; da Aristocracia, é a Oligarquia, porque não são os melhores, mas os poucos piores que lideram; da Timocracia, é a Democracia, porque não são aqueles que têm propriedades, mas o povo que é senhor de todas as coisas.

³⁷⁹ A tripartição platônica da alma: racional, irascível e desiderativa.

³⁸⁰ Formas de governo.

³⁸¹ Concepção platônica atualizada e popularizada pela categorização aristotélica de formas boas e ruins de governo, no terceiro livro da *Política*.

XII

1 Mas como, se os Deuses são bons e fazem tudo, há males no Mundo? Ou não deve ser dito antes que, dado que os Deuses são bons e fazem tudo, a natureza do mal em si não existe, mas ele surge da privação do bem, da mesma forma que a sombra em si não existe, mas ela surge da privação da luz? **2** Se de fato existe, é necessário que exista, ou nos Deuses, ou nos intelectos, ou nas almas, ou nos corpos. No entanto, não existe nos Deuses, visto que todo Deus é bom; se alguém fala que o intelecto é mau, diz que o intelecto é ignorante; se é a alma, fará dela pior que o corpo: pois nenhum corpo tem o mal em si mesmo; se vem da alma e do corpo, é irracional não serem maus quando estiveram separados e fazerem o mal quando estão juntos.

3 Se são os Demônios³⁸² que dizem ser maus, mas o poder deles provém dos Deuses, eles não poderiam ser maus, e se provém de outro lugar, os Deuses não fazem tudo. Se eles não fazem tudo, ou querem, mas não podem, ou podem, mas não querem, e nenhum dos dois casos convém a um Deus.

4 Por esses motivos, é visto que nada no Mundo é mau por natureza; é sobre os atos dos homens, mas não de todos e nem sempre, que os males aparecem. **5** Consequentemente, se os homens errassem por meio do próprio mal, a natureza em si seria má; se, então, o adúltero considera o adultério mau, mas o prazer bom, se o assassino considera o assassinato mau, mas os ganhos bons, e se aquele que prejudica o inimigo considera que prejudicar é mau, mas defender-se do inimigo é bom, é assim em tudo que a alma erra, porque é por meio do bem que os males acontecem, assim como, quando não há luz, surge a escuridão, que não existe

³⁸² *Daimōn* resiste às traduções quando queremos adaptá-lo ao uso específico de um autor — gênio, intermediário, espírito, deus etc. — e decalcá-lo para a sensibilidade cristã, que o ressignificou, com sucesso, como um ser inerentemente maléfico ao público. Uma reabilitação diminuta do termo ganhou alguma tração a partir de eruditos da Renascença interessados em mediadores entre os homens e os poderes celestiais, como Marsilio Ficino, Girolamo Cardano e John Dee. Todavia, a caracterização do *daimōn* não é homogênea entre os neoplatonistas. Porfírio, por exemplo, aceita a existência de *daímones* bons e maus, corpóreos e incorpóreos, cujas naturezas são divinas, mas falíveis; por outro lado, Salústio, apesar de afirmar a existência de *daímones* punitivos, assevera que a relação com esses intercessores depende da própria alma e dos feitos humanos (XIV.16; XIX), de uma forma similar à relação do homem com a Predestinação (IX.5), marcas da originalidade de Jâmblico em nosso autor (Cf. J. Moreira, On Evil Daemons in Iamblichus' *De Mysteriis*, In: J. Finamore & M. Nyvlt, *Plato in Late Antiquity, the Middle Ages and Modern Times*, 2020). Para Salústio, não há, pois, *daímones* corpóreos ou com funções materiais; pelo contrário, eles são emanções da divindade e, consequentemente, nunca são seres maléficos. Como essa concepção do *daimōn* é uma marca do paganismo do séc. IV e a obra é uma polêmica — dois contrastes à percepção cristã —, escolhi não traduzi-lo por nenhum outro nome e nem transliterá-lo. Aqui, aproveito o peso popular da palavra e faço a escolha mais simples e provocativa: *Demônio* (Cf. G. Rochefort, La démonologie de Saloustios et ses rapports avec celle de l'empereur Julien, *Bulletin de l'Association Guillaume Budé: Lettres d'humanité*, 1957.).

por natureza; a alma erra precisamente porque aspira ao bem, e, no entanto, desvia-se³⁸³ em torno do bem porque não é uma essência primeira.

6 Podem ser vistas muitas coisas que surgem dos Deuses para que as almas não se desviem e se curem, caso tenham se desviado; as artes, as ciências e as práticas, as preces, os sacrifícios³⁸⁴ e as iniciações, as leis e as constituições e os julgamentos e as penas surgiram para prevenir as almas de errar; e quando elas se desprendem do corpo, Deuses purificadores e Demônios as purificam dos seus erros.

XIII

1 Estas noções sobre os Deuses, o Mundo e as questões humanas serão suficientes àqueles que não podem ser guiados pela filosofia e cujas almas não são incuráveis; falta discorrer sobre como essas coisas não começaram em momento algum e nem se separam umas das outras, posto que nós, em nossas exposições, falamos que, dos anteriores, surgem os posteriores.

2 Tudo que é originado se origina, ou pela arte, ou pela natureza, ou por meio de um poder; é necessário que aqueles que produzem por meio da arte ou da natureza sejam anteriores às suas produções, enquanto aqueles que produzem por meio de um poder trazem seus produtos juntos a si próprios, posto que eles têm um poder inseparável, assim como é nítido que o sol tem luz, o fogo, calor e a neve, frio.

3 Se os Deuses fazem o Mundo pela arte, eles não fazem a existência, mas o modo de existir: pois tudo que a arte faz é a forma. Mas, então, de onde vem a existência do Mundo?

Se pela natureza, e tudo que é feito pela natureza dá algo de si mesmo à geração, e os Deuses são incorpóreos, o Mundo também precisaria ser incorpóreo. Se dizem que os Deuses são corpóreos, de onde vem o poder dos incorpóreos? Se concordássemos com isso, seria necessário que, com a destruição do Mundo, aquele que o fez fosse destruído, posto que o faz por meio da natureza.

³⁸³ A melhor escolha seria traduzir as ocorrências de *planáō* por *errante*. Contudo, optei por *desviar-se* pois já havia usado *errar* para *hamartánō* e *hamartía*, evitando as traduções usuais destas palavras para *pecar* e *pecado*.

³⁸⁴ Nem toda *thysía* é de animais, o que me levou, inicialmente, a optar pela atenuação da palavra às sensibilidades contemporâneas e urbanas: *oferendas* para a maior parte das ocorrências. Dito isso, o sacrifício animal é uma prática religiosa intimamente ligada ao Império e ao judaísmo, e, portanto, amplamente atacada pelos cristãos. Apesar da defesa ritualística de Jâmblico, Salústio e Juliano, outros pagãos, como Porfirio, em *De abstinentia*, e Amiano Marcelino, entre outros, condenavam a prática (Cf. A. D. Nock, *op. cit.*, lxxxiii.). Assim, escolho a palavra mais fácil de ser condenada, que é, de fato, a mais pertinente.

4 Se não é pela arte e nem pela natureza que os Deuses fazem o Mundo, resta somente que seja pelo poder; tudo que se origina por um poder coexiste com aquilo que possui esse poder, e as coisas originadas desse modo não podem jamais perecer, a menos que se subtraia o poder daquilo que as produz. É por causa disso que aqueles que concebem a destruição do Mundo dizem que os Deuses não existem ou, quando dizem que os Deuses existem, fazem o Deus incapaz. Portanto, como o Deus produz todas as coisas por poder, todas as coisas coexistem com ele, e, como seu poder é supremo, era preciso não produzir apenas os homens e os animais, mas também os Deuses, os Anjos³⁸⁵ e os Demônios³⁸⁶.

5 Quanto mais a nossa natureza se diferencia do primeiro Deus, mais é necessário que existam muitos poderes entre nós e ele; pois todas as coisas que são muito separadas umas das outras têm vários intermediários.

XIV

1 Se alguém considera que a imutabilidade dos Deuses é clara e razoável, mas confunde-se sobre como eles se aprazem com os bons e rejeitam os maus, e se irritam com os malfeitores e se tornam auspiciosos aos devotos, deve ser dito que um Deus não se apraz — pois o que se apraz também se aflige —, não se irrita — pois irritar-se é uma emoção —, não é tratado com presentes — pois seria prevalecido pelo prazer —, e que não é legítimo que as questões humanas possam encarregar o que é divino do bem ou do mal. Nada disso, eles são sempre bons e somente benéficos; jamais machucam e se mantêm idênticos a si próprios.

2 Quanto a nós, se somos bons, nos unimos aos Deuses por semelhança, se nos tornamos maus, nos separamos por dessemelhança; se vivemos de acordo com as virtudes, mantemo-nos próximos dos Deuses, se nos tornamos maus, fazemos deles nossos inimigos,

³⁸⁵ Nos Oráculos da Caldeia, há uma questão em aberto sobre a possibilidade de entendimento desses intercessores como demônios bons, ligados à ascensão das almas e às práticas teúrgicas. Jâmblico, intimamente ligado aos Oráculos, aceita a existência de demônios bons e maus, e descreve a ascensão da alma como *angélica*, elevada a ordem dos anjos (Cf. H. Seng, *Demons and Angels in the Chaldaean Oracles*, In: L. Brisson; S. O'Neill & A. Timotin, *Neoplatonic Demons and Angels*, 2018, 70–77.). Como todos são intermediários e, para Salústio, não existem demônios maus, surge uma possibilidade de diferenciá-los na hierarquia através de suas respectivas regências sobre diferentes esferas ou domínios, sendo a dos anjos, supralunar, e a dos demônios, sublunar.

³⁸⁶ Não há menção aos *Heróis*, mas a hierarquia remete ao sistema de Jâmblico, baseado nos Oráculos da Caldéia. Os Oráculos falam principalmente de demônios maus, denunciados como *cães* — os cães de Hécate, a senhora desses demônios — e responsáveis por enfermidades e paixões humanas, com influência nos domínios da atmosfera, da água e da lua. Estes precisam ser repelidos de modo apotropaico na prática teúrgica, inclusive por demônios bons, que agem como os anjos (Cf. Julianus, the theurgist, *The Chaldaean Oracles*, 1989, 13–14.). Novamente, Salústio não distingue demônios maus, o que pode, talvez, indicar uma inovação entre discípulos de Jâmblico.

não porque eles se irritam, mas porque nossos erros não deixam os Deuses nos iluminar e nos unem a Demônios punitivos. **3** Se encontramos a expiação dos nossos erros através das preces e dos sacrifícios e assim nos devotamos e mudamos os Deuses, é porque, quando nos sanamos de nossos males através dos ritos e do retorno ao divino, desfrutamos novamente da bondade dos Deuses; dizer que o Deus se afasta dos maus é o mesmo que dizer que o sol se esconde daqueles que carecem dos olhos.

XV

1 Assim, as investigações sobre os sacrifícios e as outras honras que são dedicadas aos Deuses são resolvidas. O divino, em si mesmo, não tem necessidades, então as honras acontecem para o nosso próprio benefício.

2 A Providência dos Deuses se estende a tudo, e é preciso somente compatibilidade para recebê-la; toda compatibilidade acontece através da imitação e da semelhança, motivo pelo qual os templos imitam o céu, os altares, a terra, as estátuas, a vida — por isso que são feitas à imagem dos seres vivos —, as preces, a inteligência, os signos mágicos, os poderes superiores infáveis, as plantas e as rochas, a matéria, e os sacrifícios animais, a vida irracional que está em nós.

3 Não há qualquer ganho para os Deuses de todas essas coisas — afinal, que ganho haveria para um Deus? —, pois o ganho é a ligação que se estabelece de nós para com eles.

XVI

1 Vale a pena, penso, nos estendermos um pouco mais sobre os sacrifícios. Primeiro, como tudo que temos provém dos Deuses, é justo oferecer as primícias do que é dado àqueles que o dão: oferecemos as primícias das riquezas por meio de oferendas votivas, dos corpos por meio de uma mexa de cabelo e da vida por meio dos sacrifícios. Segundo, preces sem sacrifícios são somente palavras, mas, com sacrifícios, são palavras animadas, já que a palavra dá poder à vida, enquanto a vida dá alma à palavra. Além disso, a felicidade³⁸⁷ de toda coisa é

³⁸⁷ As ocorrências de *felicidade* e *felizes* (XXI), formas de *eudaimonía*, parecem-me preferencialmente traduzidas por formas de *beato*. Similar ao caso de *Demônio* comentado anteriormente, a palavra foi ressignificada pelo cristianismo e é entendida, fora dos dicionários etimológicos e dos antigos textos latinos, ou como a caracterização de fervor de um devoto ou como um ato no processo de santificação de uma pessoa, cuja última etapa é a canonização. Nesse contexto, parece-me mais difícil reabilitar *beato* do que *Demônio*: as duas palavras são fortes, mas a primeira carece da impressão imediatamente provocativa da segunda; além disso, se desvinculada de uma nota que tentasse estabelecer medidas para considerá-la provocativa, ela poderia facilmente

a sua perfeição própria, e a perfeição própria para cada coisa é a união com sua causa; é por isso que fazemos preces para estarmos unidos aos Deuses.

2 Pois bem, como a vida dos Deuses é a primeira, enquanto a vida humana é um tipo de vida, e esta quer estar unida àquela, ela precisa de mediação: pois nada muito distante se une imediatamente³⁸⁸. O mediador, entretanto, deve se assemelhar àqueles que estão em comunhão: o mediador da vida precisa, portanto, ser a vida. É por isso que os homens sacrificam os animais, os afortunados de hoje e todos os antigos; e isso não acontece sem distinção³⁸⁹, mas com os animais convenientes a cada Deus e junto de outras cerimônias. Isso é suficiente sobre esse assunto.

XVII

1 Já foi dito que os Deuses não destroem o Mundo, cabe dizer a seguir por que a natureza é indestrutível: tudo que é destrutível é destruído por si mesmo ou por outro. Se, então, o Mundo destrói a si mesmo, o fogo precisaria queimar a si mesmo, e a água, secar a si mesma; se é por outro, ou é corpóreo, ou incorpóreo. **2** Mas é impossível que seja por algo incorpóreo, pois as coisas incorpóreas preservam os corpos, como a natureza e a alma, e nada é destruído por aquilo cuja natureza é a preservação; se é por algo corpóreo, ou é por algo que existe, ou por alguma outra coisa. Se, então, é por algo que existe, ou aqueles que têm movimento retilíneo são destruídos pelo circular, ou aqueles que têm um movimento circular são destruídos pelo retilíneo. **3** Mas os que têm movimento circular não possuem uma natureza destrutiva — afinal, por que não vemos nada destruído dessa forma? —, os que têm movimento retilíneo não os podem atingir — afinal, por que não foram capazes disso até agora? — e aqueles que têm movimento retilíneo não podem destruir uns aos outros: pois a destruição de um é a criação de outro, e isso não é se destruir, mas se transformar. Se o Mundo está sujeito a ser destruído por outros corpos, de onde que eles se originaram e onde estão agora? Não há como dizer.

4 Além disso, tudo que é destrutível é destruído, ou na forma, ou na matéria. A forma é a aparência, já a matéria é o corpo; enquanto as formas se destroem e a matéria permanece, vemos o surgimento de outras³⁹⁰; e se a matéria é destruída, como não diminuiu em todos

ser entendida como um empréstimo cristão, e não o contrário. Portanto, é mais seguro traduzir pela terminologia convencional: *feliz*.

³⁸⁸ Sem um mediador.

³⁸⁹ Correspondência teúrgica, ortopraxia ritualística (Cf. página 19).

³⁹⁰ Como Átis no mito da Mãe dos Deuses, um demiurgo.

esses anos? **5** Se outra surge ao invés de se destruir, surge, ou do que existe, ou do que não existe; se surge do que existe, e como o que existe sempre permanece, a matéria também existe sempre; e se o que existe é destruído, isso diz que não somente o Mundo pode se destruir, mas todas as coisas. Se, no entanto, a matéria surge do que não existe, primeiro, é impossível algo passar a existir do que não existe³⁹¹, e, segundo, mesmo que a matéria surgisse e que fosse possível passar a existir do que não existe, a matéria existirá contanto que o que não existe exista, pois o que não existe certamente não perece.

6 Se dizem que a matéria pode permanecer sem forma, primeiro, por que isso não ocorre nas partes, mas no Mundo todo? Segundo, não é a existência dos corpos que eles destroem, mas somente a beleza deles.

7 Além disso, tudo que é destrutível, ou dilui-se de volta naquilo que o originou, ou desaparece na inexistência. Mas se dilui de volta naquilo que o originou, outras coisas se originam novamente — afinal, por que foi originado no princípio? —, e, se o que existe se dispersa na inexistência, o que impede o Deus de também estar sujeito a isso? Se o poder impede, não é próprio do que pode preservar somente a si mesmo, e é igualmente impossível que tanto as coisas que existem possam surgir da inexistência quanto as coisas que existem possam desaparecer na inexistência.

8 Além disso, é necessário que o Mundo, se destruído, fosse destruído, ou de acordo com a natureza ou contrário a ela; o que é contrário à natureza não tem precedência sobre a natureza, e, se fosse destruído contra a natureza, seria preciso existir uma outra natureza transformadora da natureza do Mundo: não parece ser o caso.

9 Além disso, tudo que é destrutível por natureza nós também podemos destruir; mas ninguém nunca destruiu e nem transformou o corpo cíclico do Mundo; quanto aos elementos, é possível transformá-los, mas é impossível destruí-los.

10 Além disso, tudo que é destrutível é transformado pelo tempo e envelhece; contudo, o Mundo permanece imutável em todos esses anos.

Foi dito o bastante àqueles que exigem argumentos mais fortes, rezamos para que o próprio Mundo nos seja favorável.

³⁹¹ Lugar-comum, *ex nihilo nihil fit*.

XVIII

1 Decerto não vale a pena que o surgimento do ateísmo³⁹² em certos lugares da terra e as tantas outras vezes que ele surgirá no futuro preocupem os sensatos. Isso não afeta em nada os Deuses, assim como foi mostrado que as honras não lhes trazem benefício algum, devido à incapacidade da alma de sempre ser correta, por ser uma essência intermediária, e porque todo o Mundo não pode desfrutar igualmente da Providência dos Deuses; **2** no entanto, algumas coisas participam dela eternamente, outras, temporalmente, umas, em primeiro grau, outras, em segundo, da mesma forma que a cabeça sente todos os sentidos, e o corpo todo, apenas um. É por isso, suponho, que aqueles que estabeleceram os festivais fizeram os Dias Amaldiçoados³⁹³, nos quais alguns dos templos suspendiam as atividades, outros fechavam suas portas e outros removiam a decoração, para a expiação da fragilidade da nossa natureza.

3 Não é improvável que o ateísmo seja uma forma de castigo; é razoável que aqueles que conheceram os Deuses e os desprezaram careçam desse conhecimento em outra vida; quanto àqueles que honraram seus próprios reis como Deuses³⁹⁴, era preciso que a justiça lhes fosse feita e que fossem banidos do domínio dos Deuses³⁹⁵.

XIX

1 Não é de se espantar se as punições desses e de outros erros não sigam imediatamente aqueles que erraram, porque os Demônios não são os únicos que castigam as almas, é, porém, a própria alma que se leva a julgamento; e como as almas permanecem por todo o tempo, não é preciso que todas as punições aconteçam em um curto prazo; e porque a virtude humana tem o dever de existir. Se as punições acompanhassem imediatamente aqueles que erraram, os homens fariam o que é certo por medo, e não porque teriam virtude.

2 Elas são castigadas quando são desprendidas do corpo: algumas continuam a andar errantes por aqui, enquanto outras vão para certos lugares quentes ou frios da terra e outras são atormentadas por Demônios; todas se submetem com a parte irracional, que é com a qual

³⁹² Leia-se o cristianismo.

³⁹³ *Apophrádes*, que deriva do verbo *phrásdō*, dizer, com o prefixo *apo*, tanto *para longe de* quanto uma negação: *o que não é dito*. Pode haver um paralelo entre a data agourenta e os *dies nefasti* romanos.

³⁹⁴ Contra a deificação de imperadores

³⁹⁵ Esta passagem é desafiadora e divisiva nas traduções de Salústio devido à sua concisão, o que sempre causa, por necessidade, a adição de palavras que não encontram um correspondente no texto grego ou, em outros casos, reformulações completas. Devo o acréscimo de “domínio”, subentendido do texto grego, à sugestão do professor Baracat.

erraram; é através dela que o corpo sombrio subsiste, este que é avistado próximo aos túmulos, especialmente aos daqueles que viveram mal³⁹⁶.

XX

1 Quanto às transmigrações das almas, se elas ocorrem em animais racionais, as almas se tornam aquelas mesmas dos corpos em que estão, se ocorrem em animais irracionais, elas os seguem de fora, da mesma forma que nossos Demônios tutelares nos seguem: pois uma alma racional nunca se tornaria a de um animal irracional³⁹⁷.

2 A transmigração da alma pode ser vista a partir das condições congênitas — afinal, por que uns são cegos, outros são paralíticos, e outros nascem com a própria alma adoecida? — e a partir do fato de que as almas, pela natureza que elas têm de se governar nos corpos, não devem permanecer inativas por toda eternidade uma vez que se desprendem. **3** Se, no entanto, as almas não se transferissem novamente aos corpos, seria necessário que fossem infinitas, ou que o Deus sempre fizesse outras; mas não há nada infinito no Mundo — pois nada infinito surgiria naquilo que é completo —, e nem é possível que surjam outras — pois é necessário que tudo em que algo novo surge seja imperfeito; o Mundo, entretanto, é originado da perfeição e pertence à perfeição.

XXI

1 As almas que viveram de acordo com a Virtude são felizes por serem, entre outras coisas, separadas da alma irracional, purificadas de toda corporificação e unidas aos Deuses, para que, junto a eles, sejam regentes de todo o Mundo. **2** E, sim, ainda que nada dessas coisas lhes aconteça, a própria Virtude, o prazer e a glória que vêm da Virtude e a vida sem dor e servidão, já seriam o bastante para fazer felizes aqueles que escolheram e foram capazes de viver de acordo com a Virtude.

³⁹⁶ Fantasmas.

³⁹⁷ Salústio segue Jâmblico na doutrina da metempsicose, diferentemente de Plotino, que afirma a transmigração da alma para animais e plantas (Cf. G. Rochefort, *op. cit.*, 1957, 53.).

REFERÊNCIAS

AMBROSIANUS B-99 SUP. Biblioteca Pinacoteca Accademia Ambrosiana. Disponível em: <<https://ambrosiana.comperio.it/opac/detail/view/ambro:catalog:66167>>. Acesso em: 22/09/2023.

AMBROSIANUS O-123 SUP. Biblioteca Pinacoteca Accademia Ambrosiana. Disponível em: <<https://ambrosiana.comperio.it/opac/detail/view/ambro:catalog:82117>>. Acesso em: 22/09/2023.

ALFÖLDI, A. *Die Kontormaten: Ein verkanntes Propagandamittel der stadtrömischen heidnischen Aristokratie in ihrem Kampfe gegen das christliche Kaisertum*. Festvortrag, gehalten am 9. Mai 1941 von Andreas Alföldi. Tafeln. Budapest: Magyar Numizmatikai Társulat, 1942.

ALFÖLDI, A. *Die Kontormaten: Ein verkanntes Propagandamittel der stadtrömischen heidnischen Aristokratie in ihrem Kampfe gegen das christliche Kaisertum*. Festvortrag, gehalten am 9. Mai 1941 von Andreas Alföldi. Text. Budapest: Magyar Numizmatikai Társulat, 1943.

ATHANASSIADI, P. *Mutations of Hellenism in Late Antiquity*. Routledge, 2015.

ATHANASSIADI, P. *Julian: An Intellectual Biography*. New York: Routledge, 1992.

AUSONIUS. *Ausonius*. Vol. 1. Trad. H. G. E. White. London: William Heinemann/New York: G. P. Putnam's Sons, 1919.

BANDY, A. C. *Ioannes Lydus on Powers or The Magistracies of the Roman State*. Philadelphia: The American Philosophical Society, 1983.

BELAYCHE, N. Kommunikationsformen zwischen Göttern und Menschen. In: BELAYCHE, N. et al. (Eds.). *Die pagane Theologie des Philosophen Salustios*. Herausgegeben von Detlef Melsbach. Tübingen: Mohr Siebeck, 2022, pp. 139–170.

BIDEZ, J. *Vita di Giuliano Imperatore*. Trad. D. Gianandrea. Rimini: Il Cerchio Iniziative Editoriali, 2004.

BIDEZ, L.; CUMONT, F. (Eds.). *Iuliani Imperatoris Epistolae et Leges: Imp. Caesaris Flavii Claudii Iuliani Epistolae Leges Poematia Fragmenta Varia*. Paris: Les Belles Lettres, 1922.

BLOCH, H. The Pagan Revival in the West at the End of the Fourth Century. In: MOMIGLIANO, A. (Ed.). *The Conflict Between Paganism and Christianity in the Fourth Century*. Oxford: Oxford University Press, 1963.

BOWERSOCK, G. W. *Julian the Apostate*. Cambridge: Harvard University Press, 1978.

BRÉHIER, E. *Histoire de la Philosophie*. Tome premier: L'Antiquité et le Moyen âge. Paris: Librairie Félix Alcan, 1928.

BRIGHT, W. (Ed.). *Socrates' Ecclesiastical History*. 2. ed. Oxford: Clarendon Press, 1983.

BRISSON, L. *Introdução à filosofia do mito*. Vol. I: Salvar os mitos. Trad. J. C. Baracat Júnior. 2. ed. rev. aum. São Paulo: Paulus, 2014.

BRUCKER, J. *Historia Critica Philosophiae: a mundi incunabulis ad nostram usque aetatem deducta*. Tomus primus. Lipsiae: Litteris et impressis Bern. Christoph Breitkopf, 1742.

BURNS, D. M. Ancient Esoteric Traditions: Mystery, Revelation, Gnosis. In: PARTRIDGE, C. (Org.). *The Occult World*. Routledge, 2014.

BÜTTNER-WOBST, T. (Ed.). *Ioannis Zonara: Epitomae Historiarum Libri XVIII*, Vol. 3. Bonn: Weber, 1897.

CAPPS, E.; PAGE, T. E.; ROUSE, W. H. D. (Eds.). *Philostratus and Eunapius: The Lives of the Sophists*. With an English Translation by W. C. Wright. London: William Heinemann/New York: G. P. Putnam's Sons, 1922.

CASEL, O. *Philosophorum Graecorum Silentio Mystico*. Giessen: Toepelmann, 1919.

CHUVIN, P. *A Chronicle of the Last Pagans*. Translated by B. A. Archer. Cambridge, Massachusetts, London: Harvard University Press, 1990.

CLARKE, E. C. Communication, Human and Divine: Saloustious Reconsidered. *Phronesis*, Leiden, v. 43, n. 4, pp. 326–350, 1998.

CUMONT, F. Salluste le philosophe. *Revue de philologie, de littérature et d'histoire anciennes*, v. 16, n. 4, pp. 49–56, jan. 1892.

DAGNINO, G. (Ed.). *Gli occhi dell'anima: Intreccio di scrittura fra Giuliano detto L'Apostata e Saturninio Secundo Salustio: Il Catechismo di Salustio*. Genova: Edizioni Culturali Internazionali Genova, 1996.

DENZEY LEWIS, N. *Cosmology and Fate in Gnosticism and Graeco-Roman Antiquity: Under Pitiless Skies*. Leiden/Boston: Brill, 2013.

DESNIER, J. L. Salutius – Salustius. *Revue des Études Anciennes*. Tome 85, n. 1–2, pp. 53–65, 1983.

DESSAU, H. (Ed.). *Inscriptiones Latinae selectae*. Berlin: Berolini apud Weidmannos, 1892.

DICTIONNAIRE DES SCIENCES PHILOSOPHIQUES. Vol. V. Paris: Chez L. Hachette, 1851.

DINDORFIO, G. *Themistii Orationes: Ex codice Mediolanensi emendata*. Lipsiae: Cnobloch, 1832.

DÖBLER, I. T.; DÖBLER, M. (Org.). *Religious Education in Pre-Modern Europe*. Boston: Brill, 2012.

- DODDS, E. R. *Pagan and christian in an age of anxiety*. Cambridge: University Press, 1965.
- ÉTIENNE, R. Flavius Sallustius et Secundus Salustius. *Revue des Études Anciennes*. Tome 65, n. 1–2, pp. 104–113, 1963.
- EVANS, J. *et al.* (Eds.). *The Numismatic Chronicle and Journal of the Royal Numismatic Society*. Fourth Series, Vol. VI. London: Bernard Quaritch, 1906.
- FABRICIUS, J. A. *De Scriptoribus Qui Claruereunt a Platone Usque ad Tempora Nati Christi Sospitatoris Nostri*. Hamburgi: Sumptu Christiani Liebezeit, 1716.
- FABRICIUS, J. A. *Elenchus Medicorum Veterum et Notitia Collectionum ac Scriptorum Græcorum Junctim Editorum, Liturgicorumque*. Hamburgi: Sumtu Theodori Christophori Felgineri, 1726.
- FESTUGIÈRE, A. J. (Org.; Trad.). *Trois dévots païens*. Paris: Arfuyen, 1998.
- FISHWICK, D. The Cannophori and the March Festival of Magna Mater. *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, 97, pp. 193–202, 1966.
- FORMEY, J. H. S. *Traité des dieux et du monde: traduit du grec, avec un commentaire littéraire et moral*. Trad. J. Formey. Chez Chretien Louis Kunst, 1748.
- FORMEY, J. H. S. Preface. In: SALLUSTE LE PHILOSOPHE. *Περὶ θεῶν καὶ κόσμου: Traité des dieux et du monde*. Traduit du Grec, avec des réflexions philosophiques et critiques. Berlin: Chretien Lovis Kunst, 1748.
- FOERSTER, R. (Ed.). *Libanii Opera*. Vol. II: Orationes XII–XXV. Leipzig: B. G. Teubner, 1904.
- FOERSTER, R. (Ed.). *Libanii Opera*. Vol. X: Epistolae 1–839. Hildesheim: Georg Olms Verlagsbuchhandlung, 1963.
- FOERSTER, R. (Ed.). *Libanii Opera*. Vol. XI: Epistolae 840–1544. Leipzig: B. G. Teubner, 1922.
- FREND, W. H. C. *Martyrdom and Persecution in the Early Church: A Study of a Conflict from the Maccabees to Donatus*. Oxford: Basil Blackwell, 1965.
- FREND, W. H. C. *The Rise of Christianity*. Philadelphia: Fortress Press, 1984.
- GALE, T. *Opuscula Mythologica Physica et Ethica: Græce & latine apud Henricum Wetstenium*, 1688.
- GAUDENZI, P. *De Pythagorica Animarum Transmigratione*. Pisis: Typis Amatoris Maffae, e Laurentij de Landis, 1641.
- GEFFCKEN, J.; ZIEBARTH, E. *Friedrich Lübkers Reallexikon des klassischen Altertums*. Leipzig/Berlin: B.G. Teubner, 1914.

- GIMAZANE, J. *De S. Salustio P.: Prætorio Galliarum et Orientis Præfecto (361–365)*. 1889. Tese – Faculdade de Letras, Universidade de Bordeaux, Tolosa, França. Edição Privada.
- GUALDO, P. *Vita Ioannis Vincentii Pinelli: patricii genvensis. Augustae Vindelicorum*, 1604.
- GOOLD, G. P. (Ed.). *Ammianus Marcellinus*. Vol. 3. Trad. John. C. Rolfe. Cambridge: Harvard University Press, 1996.
- HANKEY, W. Re-Evaluating E. R. Dodds' Platonism. *Harvard Studies in Classical Philology*, v. 103, pp. 499-541, 2007.
- HENDERSON, J. (Ed.). *Ammianus Marcellinus*. Vol. 2. Trad. John. C. Rolfe. Cambridge: Harvard University Press, 1948.
- HENDERSON, J. (Ed.). *The Works of the Emperor Julian*. Vol. 1. Trad. W. C. F. Wright. Harvard University Press, 1913.
- HENDERSON, J. (Ed.). *The Works of the Emperor Julian*. Vol. 2. Trad. W. C. F. Wright. Harvard University Press, 1913.
- HENDERSON, J. (Ed.). *The Works of the Emperor Julian*. Vol. 1. Trad. W. C. F. Wright. Harvard University Press, 1923.
- HIMERIUS. Oration XLII: Εἰς Σαλούστιον ἑπαρχόν. In: HIMERIUS. *Himerii declamationes et orationes cum deperditarum fragmentis*. Rome: Colonna/ Polygraphica, 1951.
- IAMBlichus. *The Theology of Arithmetic*. Trad. R. Waterfield. Grand Rapids: Kairos/Phanes Press, 1988.
- JAMBLIQUE. *Les mystères d'Égypte*. Texte établi et traduit par Édouard des Plages. Paris: Les Belles Lettres, 1966.
- JONES, A. H. M.; MARTINDALE, J. R.; MORRIS, J. *The Prosopography of the Late Roman Empire*. Vol. 1. A.D. 260–395. London/New York: Cambridge University Press, 1971.
- JULIANUS, THE THEURGIST. *The Chaldean Oracles*. Text, Translation, and commentary by R. Majercik. Leiden: Brill, 1989.
- KULIKOWSKI, M. Andreas Alföldi and Late Antiquity. In: ANDO, C.; FORMISANO, M. (Eds.). *The New Late Antiquity: A Gallery of Intellectual Portraits*. Heidelberg: Universitätsverlag Winter, 2021, pp. 257–272.
- KING, C. W. On the True Nature of the Contorniate Medals. *Archaeological Journal*, v. 28, n. 1, pp. 210–218, 1871.
- LAMBERTON, R. *Homer the Theologian: Neoplatonist Allegorical Reading and the Growth of the Epic Tradition*. University of California Press, 1989.

LECERF, A. Salustios' Schrift als Propagandadokument. In: BELAYCHE, N. *et al.* (Eds.). *Die pagane Theologie des Philosophen Salustios*: Herausgegeben von Detlef Melsbach. Tübingen: Mohr Siebeck, 2022, pp. 69–113.

LE NAIN DE TILLEMONT, L. S. *Histoire des empereurs et des autres princes qui ont regne durant les six premiers siecles de l'Eglise, de leurs guerres contre les Juifs, des écrivains profanes, & des personnes les plus illustres de leur temps*. Tome Quatrième. Venise: François Pitteri, 1732.

LEWY, H. *Chaldaean Oracles and Theurgy: Mysticism, Magic, and Platonism in the Later Roman Empire*, avec "Les Oracles chaldaiques 1891–2011". Org. Michel Tardieu. Paris: Institut d'Études Augustiniennes, 2011.

LLOYD, A. C. *The Anatomy of Neoplatonism*. Oxford: Clarendon Press, 1998.

MARROU, H. I. Palma et Laurus. *Mélanges d'archéologie et d'histoire*, v. 58, pp. 109–131, 1941.

MCDOWALL, K. A. Contorniates and Tabulae Lusoriae. *The Numismatic Chronicle and Journal of the Royal Numismatic Society*, Fourth Series, v. 6, pp. 232–266, 1906.

MELSBACH, D. Einführung in die Schrift. In: BELAYCHE, N. *et al.* (Eds.). *Die pagane Theologie des Philosophen Salustios*: Herausgegeben von Detlef Melsbach. Tübingen: Mohr Siebeck, 2022, pp. 3–65.

MEUNIER, M. (Trad.; Org.) *Des dieux et du monde*: traduction nouvelle avec prolégomènes et notes. Paris: Éditions Vêga, 1931.

MIGNE, J.-P., *Patrologiae Cursus Completus: Series Graeca, Tomus XXI*. Paris: J.-P. Migne, 1849.

MIGNE, J.-P., *Opera Quae Exstant Omnia: Sancti Patris Nostri Gregorii Theologi Vulgo Nazianzeni, Archiepiscopi Constantinopolitani. Tomus Primus*. Paris: J.-P. Migne, 1857.

MOMMSEN, T. Die Diocletianische Reichspraefectur, *Hermes*, v. 36, n. 2, pp. 201–217, 1901.

MOMMSEN, T. Sallustius = Salutius und das Signum, *Hermes*, v. 37, n. 3, pp. 443–455, 1902.

MOMMSEN, T. (Ed.). *Theodosiani: Libri XVI. Vol. 1*. Berlin: Berolini apud Weidmannos, 1905.

MOREIRA, J. C. On Evil Daemons in Iamblichus' *De Mysteriis*. In: FINAMORE J. & NYVLT M. (Ed.), *Plato in Late Antiquity, the Middle Ages and Modern Times: Selected Papers from the Seventeenth Annual Conference of the International Society for Neoplatonic Studies*. The Prometheus Trust, 2020.

MORTLEY, R. *From Word to Silence: The Rise and Fall of Logos, Volume 1*. Bonn: Hanstein, 1986.

- MUCCIO, G. Studi per una edizione critica di Sallustio filosofo. In: MONNIER, F. L. (Org.). *Studi Italiani di filologia classica*. v. 3. Florença-Roma: Dei Fratelli Bencini, 1895.
- MULLACH, F. W. A. *Fragmenta philosophorum Graecorum: Poeseos philosophicae caeterorumque ante Socratem philosophorum quae supersunt*. V. 3. Paris: Editore Ambrosio Firmin Didot, 1860.
- MURRAY, G. *Four Stages of Greek Religion: Studies Based on a Course of Lectures Delivered in April 1912 at Columbia University*. New York: Columbia University Press, 1912.
- NAUDÉ, G. *Epistolae*. Geneve: Hermanni Widerhold, 1667.
- NOCK, A. D. (Ed.; Trad.). *Sallustius: Concerning the Gods and the Universe*. Hildesheim: Georg Olms Verlagsbuchhandlung, 1966.
- NUOVO, A. The Creation and Dispersal of the Library of Gian Vincenzo Pinelli. In: MYERS, R.; HARRIS, M.; MANDELBROTE, G. (Eds.). *Books on the Move*. London: Oak Knoll Press and the British Library, 2007, pp. 39–67.
- ORELLIUS, I. C. Praefatio. In: SALLUSTII PHILOSOPHI. *Libellus de diis et mundo: Graece et Latine*. Trad. L. Allatius. Turici: Typis Orelli, Fuesslini et Soc., 1821, pp. v–xii.
- PAGE, T. E.; CAPPS, E.; ROUSE, W. H. D. (Eds.). *Ammianus Marcellinus*. Trad. John C. Rolfe. Vol. 1. London: William Heinemann Ltd./Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1935.
- PARMENTIER, L.; SCHEIDWEILER, F. (Eds.). *Theodoret: Kirchengeschichte*. 2. Ed. Berlin: Akademie-Verlag, 1954.
- PASCHOUD, F. (Ed.; Trad.). *Zosime: Histoire Nouvelle*. Tome II, première partie, livre III. Paris: Les Belles Lettres, 1979a.
- PASCHOUD, F. (Ed.; Trad.). *Zosime: Histoire Nouvelle*. Tome II, deuxième partie, livre IV. Paris: Les Belles Lettres, 1979b.
- PÉPIN, J. *Mythe et Allégorie: Les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes*. Études Augustiniennes: Paris, 1976.
- PFEIFFER, R. *History of Classical Scholarship: from the Beginnings to the End of the Hellenistic Age*. Oxford: Clarendon Press, 1998.
- PIGANIOL, A. *L'Empire Chrétien (325-395)*. Deuxième Édition mise à jour par André Chastagnol. Paris: Presses Universitaires de France, 1972.
- PITTELLA, C. Juliano Apóstata: um poema em três arquivos. *Pessoa Plural*, Brown University, Warwick University, Universidad de los Andes, n. 12, pp. 457-488, 2017.

RINALDI, G. Sull'identificazione dell'autore del Περὶ θεῶν καὶ κόσμου. *KOINΩNIA*, 2, pp. 117–152, 1978.

ROCHEFORT, G. (Trad.). *Saloustios: Des Dieux et du Monde*. Paris: Les Belles Lettres, 1960.

ROCHEFORT, G. La démonologie de Saloustios et ses rapports avec celle de l'empereur Julien. *Bulletin de l'Association Guillaume Budé: Lettres d'humanité*, n. 16, pp. 53–61, décembre 1957.

ROSSI, G. B. *Inscriptiones Christianae urbis Romae septimo saeculo antiquiores V. 1*. Romae: Ex Officina Libraria Pontificia, 1861.

SABATIER, J. *Description Générale des Médaillons Contorniates*. Paris: Imprimerie de A. Pillet Fils Aîné, 1860.

SALLUSTII PHILOSOPHI. *Libellus de diis et mundo*: Graece et Latine. Trad. L. Allatius. Turici: Typis Orelli, Fuesslini et Soc., 1821.

SALUSTIUS. *De Diis et Mundo*. Ed. G. Naudé. Trad. L. Allativus. Roma: Mascardus, 1638.

SEECK, O. *Die Briefe des Libanius*. Hildesheim: Georg Olms Verlagsbuchhandlung, 1966.

SENG, H. Demons and Angels in the *Chaldaean Oracles*. In: BRISSON, L.; O'NEILL, S.; TIMOTIN, A. (Eds.). *Neoplatonic Demons and Angels*. Leiden/Boston: Brill, 2018, pp. 46–85.

SHAW, G. *Theurgy and the Soul: The Neoplatonism of Iamblichus*. 2. ed. Prefácio de John Milbank & Aaron Riches. Angelico Press/Sophia Perennis, 2014.

TAYLOR, T. (Trad.). *Collected Writings on the Gods and the World*. Dorset: The Prometheus Trust, 1994.

THURN, I. (Ed.). *Ioannis Malalae Cronographia*. Corpus Fontium Historiae Byzantinae – Series Berolinensis. Berlin: De Gruyter, 2000.

TOYNBEE, J. M. C. *Roman Medallions*. New York: The American Numismatic Society, 1944.

UŽDAVINYS, A. *Philosophy & Theurgy in late antiquity*. New York: Angelico Press/Sophia Perennis, 2014.

VACANTI, V. Introduzione. In: SALUSTIO. *Gli Dei e il Mondo*. A cura di Valeria Vacanti. Torino: Il Leone Verde, 1998.

VATICANUS BARBERINIANUS GRAECUS 84. Biblioteca Apostolica Vaticana. Disponível em: <<https://opac.vatlib.it/mss/detail/Barb.gr.84>>. Acesso em: 22/09/2023.

VENDRAMINI, D. N. S. Los contorniatos: características, función e importancia. *OMNI*, n. 6, pp. 85-97, abr. 2013.

WALLIS, R. T. *Neo-platonism*. New York: Charles Scribner's Sons, 1972.

WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, U. *Einleitung in die griechische Tragödie*: Unveränderter Abdruck aus der ersten Auflage von Euripides Herakles I Kapitel I–IV. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung, 1907.

WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, U. *Die griechische Literatur des Altertums*: Mit einer Einleitung von Ernst-Richard Schwinge. Neudruck der dritten stark verbesserten und vermehrten Auflage (1912). Stuttgart und Leipzig: B. G. Teubner, 1995.

WISSOWA, G. *et al.* (Eds.). *Paulys Realencyclopädie der classischen Alterumswissenschaft*: Neue Bearbeitung. Stuttgart: Metzler, 1920.

ZELLER, E. *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*. Leipzig: Fues's Verlag (L. W. Reiland), 1863.

ANEXO A. Epitáfio de Eleutéria³⁹⁸

haec tibi aet ERNA DOMVS ∨ IN QVA ∨ NVNC ∨ IPSA SECVRA ∨ QUIESCIS †
corpore; namq. tu S SPIRITVS ∨ ACARNE ∨ RECEDENS ☉
est sociatus S SANCTIS ∨ PROMERITIS - ET ∨ OPERATA TA ✠
quaeque deum METUISTI ∨ SEMPER QUIESCIS - SECVRA E
dedisti corp VS TERRAE ∨ PICNVS - QVE ∨ RECEPTVS ‡
 *spl* ENDORI · CVΛ ∨ LV MINE · CLARO ☩
 S QVAETE SEMPER DEO ∨ DICASTI ☩
 T AS SED ∨ PRO ∨ FACTIS ∨ ADAI TA ∨ VOCARIS ☩
 C A - PACATIANO ∨ CVM ∨ LAVI TA ∨ DEBEBIT Y
 *pac* ATIANVS - EI EVTERIAE MATRI SVAE LOCVM FECIT
quae vixit ANN - PΛΛ - IXXV - MENS - II - D - X - DEP · IIII KAI - IVN DORMIT
in pace cons. D · N - CI - IVLIANI - AVC · IIII - ET FL - SALLVSTI - CON -
 HESPERIVS - QVEM NVTRIT - ISCRIPSIT

³⁹⁸ C.f. G. de Rossi. Inscriptiones Christianae urbis Romae septimo saeculo antiquiores V. 1. Romae: Ex Officina Libraria Pontificia, 1861, 88

ANEXO B. Contorniatos

Verso		Reverso	
Alföldi ³⁹⁹	Sabatier ⁴⁰⁰	Alföldi	Sabatier
			
			
			
			

³⁹⁹ Cf. A. Alföldi, *Die Kontorniaten: Tafeln*, 1942, xxxvi.

⁴⁰⁰ Cf. J. Sabatier, *op. cit.*, Planches: VII.12; X.4; XI.13; XVI.2.

