

## O PAGANISMO DE JÂMBLICO DE CÁLCIS: O NEOPLATONISMO E AS RELIGIÕES PROVINCIAIS (SÉCS. III E IV D.C.)

Ivan Vieira Neto\*

### Resumo

Entre os séculos II e V d.C., o Império Romano sofreu com crises sucessivas nos diversos âmbitos de sua organização social, o que culminou no re-ordenamento das estruturas imperiais romanas. Discutiremos, nesse interim, os aspectos religiosos da cultura romana, destacando principalmente a oposição constituída entre o culto oficial romano e os cultos provinciais helenísticos dentro dos limites territoriais do Império. Propomos, assim, uma análise da obra *Sobre os Mistérios Egípcios*, na qual o filósofo Jâmblico de Cálcis empreende sua apologia à cultura híbrida helenística diante do esfacelamento dos cultos oficiais romanos e levanta sua voz contra a cristianização, defendendo o paganismo mingunte ao associar religião e filosofia.

Palavras-chave: Helenismo, Religião, Neoplatonismo

### Abstract

Between the 2nd e 4th centuries the Roman Empire was emerged in some hard crises in different aspects of it's social life. That crises had re-organized the social structures of the Empire. In this paper, we aim to discuss the religious aspects of the Roman culture, specially the popular cults in opposition to the official cults of the Empire into the limits of the Roman world. In this way, we're trying to propose an analysis of the work *On The Egyptian Mysteries*, in which the philosopher Iamblichus Chalcidensis dedicated his support to the hybrid Hellenistic culture when all the pagan deities cults were disappearing. During his life, this philosopher had yelled against the christianization and defeated the dying paganism when associating philosophy with the popular religions.

Key-words: Hellenism, Religion, Neoplatonism

Os gregos foram os principais responsáveis pelo processo de hibridização que culminou na formação da cultura helenística (MOMIGLIANO: 1991), favorecendo, por meio dos primeiros empréstimos, as influências mútuas entre muitas das variadas civilizações da Bacia do Mediterrâneo. A cultura helenística propriamente dita surgirá das grandiosas empreitadas de conquista de Alexandre Magno, à frente do Império Macedônico, como o resultado, de longo prazo, das suas incursões cada vez mais distantes rumo ao Oriente. O helenismo de Alexandre sintetiza a tradição helênica da Grécia e da Macedônia e as influências exóticas que suas expedições militares trouxeram das populações conquistadas.

Mas, antes mesmo da ascensão macedônica, o interesse grego por seus vizinhos já lhes proporcionava certa vanguarda nos processos de aculturação. Suas observações sobre as demais populações mediterrâneas da Europa, do Oriente Próximo e do Norte do Egito, apesar

---

\* Mestrando em História pelo Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Goiás, sob orientação da Profa. Dra. Ana Teresa Marques Gonçalves. Bolsista da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) e membro do grupo de pesquisas Laboratório de Estudos sobre o Império Romano (LEIR).

de ainda rasas e rudimentares, atestavam a superioridade inquestionável dos seus ideais civilizacionais, mas também serviam como ponte para a importação de filosofias e práticas *bárbaras*, que de alguma forma faziam algum sentido para a sua *maneira grega* de entender o mundo ou mesmo para a filosofia e o pensamento helênicos (MOMIGLIANO: 1991).

As relações constantes entre essas civilizações resultaram, finalmente, no surgimento de uma cultura híbrida e original, a qual os processos históricos subseqüentes se encarregariam de amalgamar e homogeneizar por completo (TOYNBEE: 1975). Através da cultura helenística o pensamento grego e os costumes das demais populações por ele apropriados sobreviveriam à expansão romana, por meio de certa dominação intelectual que as culturas conquistadas imporiam à civilização dos seus conquistadores. É sobre essa gama de crenças e suas apropriações e sincretismos que pretendemos nos debruçar no desenrolar deste artigo.

Anteriores ao processo de helenização, remontando aos primórdios do mundo e às fundações das cidades, tanto na Grécia quanto em Roma, existiam os cultos oficiais. Conhecidos como *cultos poliades*, as cerimônias oficiais gregas incluíam os cultos aos doze deuses olímpicos, o culto aos heróis e, especialmente, os cultos aos deuses e heróis patronos de cada uma das *póleis*. Por sua vez, as cerimônias oficiais romanas, ou *cultus deorum romanorum*, incluíam, além dos cultos às principais divindades romanas, também os cultos aos Imperadores e seus familiares divinizados, tornados *diui* e *diuæ* após a morte.

No mundo greco-romano, as cerimônias cultuais oficiais assumem um caráter essencialmente público. As divindades personificam os espaços e as atividades cidadinas e as festividades dos calendários religiosos têm como função principal a manutenção da ordem social, preocupação fundamental do Estado. Por esta razão, todas as obrigações ligadas ao culto estavam creditadas aos magistrados, os quais se incumbiam de conduzir todas as atividades religiosas. Grande parte dos rituais, jogos e festas cultuais estavam delegados à sua presidência na ausência de um grupo sacerdotal especializado. Entre os gregos, a obrigação sacerdotal às vezes estava legada a determinadas famílias ou recaía, irremediavelmente, sobre os administradores das *póleis*, enquanto os romanos tinham por hábito deixar essas obrigações aos magistrados, que comumente as repassavam ao grupo especializado dos sacerdotes.

No mundo grego as divindades eram partícipes da vida cotidiana dos homens. A sua mitologia sistematizada, que por meio de uma extensa genealogia se desenvolvia desde os deuses primordiais e as potências titânicas até as divindades olímpicas. Nos espaços urbanos as divindades mais importantes eram coletivamente conhecidas como *os doze olímpicos*, e os cultos oficiais, em sua grande maioria, estavam a elas destinados. Para os romanos, por outro

lado, as relações entre homens e divindades nunca foram tão estreitas. Preferiu-se no mundo romano, desde muito cedo, que os deuses permanecessem mais distantes, ao invés daquele contato quase direto que os gregos experimentavam com as suas deidades.

Devido às suas características estritamente ocasionais, as cerimônias oficiais e os cultos públicos foram responsáveis pelo desencadeamento e pelo enfraquecimento da religião estatal. Já mergulhadas em uma profunda crise como instituições sociais, tanto na Grécia quanto em Roma, as religiões oficiais submergiram, paulatinamente, na descrença. Os primeiros grupos a deixar de lado o sentimento religioso foram aqueles que faziam parte das elites intelectuais, seguidos então pelos nobres e por todos os indivíduos letrados e, finalmente, pelos homens e mulheres dos substratos sociais mais desfavorecidos. Gregos e romanos experimentaram o mesmo sentimento de desânimo e descrédito em relação ao serviço divino.

Na Grécia, a religião experimentou a oposição pelas críticas impiedosas desde os primeiros filósofos, em especial os pré-socráticos, ainda entre os séculos VII e VI a.C. Propunha-se que a *Phýsis* era a única força abstrata à qual os fenômenos naturais estavam submetidos, sem a participação de qualquer agente divino personificando esse ou aquele fenômeno em específico. E se os gregos voluntariamente ocuparam-se de afastar de si as suas bem conhecidas divindades, os romanos, que devido à ausência de um quadro mitológico organizado nunca as sentiram tão próximas, estiveram ainda menos interessados nos deuses e nos assuntos religiosos.

Movimentos que pretendiam racionalizar a mitologia greco-romana, como o evemerismo, iniciaram ondas de ceticismos em grande parte do Mediterrâneo. Um indicativo desse descrédito nos favores divinos era o culto da deusa *Tykhê*, a Sorte, que disfarçava uma das formas do ceticismo helenístico já que, nas palavras de Pierre Lévêque, “esta deusa não é, em suma, senão negação da providência divina e a personificação da desordem e do fortuito, que parecem sozinhos, doravante, governar os assuntos humanos” (LÉVÊQUE: 1987).

O fracasso das religiões oficiais na Grécia e em Roma iniciou, finalmente, a transição para as religiosidades helenísticas sincréticas. Mas este acontecimento não foi, como já tentamos demonstrar, um fenômeno espontâneo. O esfacelamento dos cultos oficiais avançou sobre a crença popular, no mundo grego e, conseqüentemente, nos territórios romanos, a partir do momento em que a religião estatal perdeu sua função de explicar o mundo. Então sua mitologia, com seu panteão e todos os eventos que envolviam as suas divindades e seus heróis, passou a figurar, de maneira quase exclusiva, apenas como uma

demonstração animista à qual os poetas e aedos poderiam recorrer, na execução de suas artes, para representar a Natureza e os seus fenômenos.

Entretanto, apesar de todas as críticas empreendidas contra a religião, os filósofos nunca aspiraram um ceticismo evemerizado. A própria Filosofia se encarregará de ilustrar seus ensinamentos através de pequenas narrativas, as quais operavam, a serviço do *lógos*, exatamente a mesma função operada pelo *mýthos* na explicação religiosa. Se, portanto, as críticas de Xenófanes, Platão e Aristóteles aos deuses de Homero e Hesíodo não eram protestos cétricos contra a existência das divindades, seriam, antes disso, tentativas de libertar o conceito de *deus* das atribuições que os poetas haviam lhe conferido séculos antes (ELIADE: 2001). Em suma, transferiu-se, não de modo tão lhano, através de um processo de racionalização, a obrigação para com as explicações a respeito do mundo e da natureza de todas as coisas da Mitologia para a Filosofia, de maneira que se pode entender a segunda como continuidade da primeira, mesmo que em uma perspectiva inteiramente nova.

De volta ao problema da dessacralização que a racionalização acarretou sobre a religião oficial, as novas religiosidades mediterrâneas precisariam inovar na experiência mágico-religiosa para consolidar seus cultos e atrair adeptos. Com vistas a preencher essa necessidade imanente, “a alternativa foi o surgimento, quase contemporâneo à desmitificação, de cultos de mistérios e rituais iniciáticos” (VIEIRA: 2007), nascidos no seio da cultura híbrida do helenismo, com características universalizantes, e destinados a indivíduos de todas as partes do mundo helenístico.

Desde o século VI a.C. até o séc. IV d.C., aos problemas da crença nas divindades muitas vezes somavam-se as crises de ordem sócio-econômica, que conduziam o homem antigo, descontente e angustiado, a procurar nesses rituais esotéricos respostas que lhe transmitissem a salvação do presente (VIEIRA: 2007). Exatamente por isso os cultos de mistérios tornaram-se tão famosos na Antigüidade Ocidental por causa de sua promessa salvacional. A iniciação e a participação nos cultos e rituais de mistérios garantiam aos seus iniciados e neófitos, a partir da experiência do *mystikós*, uma relação mais estreita com a divindade e o benefício de um destino especial após a sua morte (BURKERT: 1991).

É importante destacar que as religiosidades helenísticas diferiam-se das religiões oficiais somente no que concernia aos cultos e ritos, já que os panteões, salvo algumas poucas exceções motivadas por ideais sincretistas, permaneceram substancialmente inalterados. A novidade cultural helenística ocorre no nível da compreensão mística, pois as cerimônias se transformam sem, contudo, se transformarem as antigas divindades.

Nos novos cultos se destacam algumas das divindades que são consideradas importantes para os ritos, pois depende-se também da simpatia entre devoto e divindade para que uma possível identificação aconteça. Os indivíduos no mundo helenístico, fossem egípcios, gregos, romanos, etc., poderiam escolher o deus ou deusa com quem mais simpatizavam para iniciar-se em seu culto. As divindades tornaram-se universais.

Entre os principais cultos helenísticos podemos destacar os Mistérios de Elêusis, que eram celebrados nas proximidades de Atenas em honra às deusas Deméter e Perséphone; o culto extático de Dionysos, muito popular em toda a Grécia e em muitas regiões mediterrânicas, inclusive em Roma; os cultos órficos, que faziam parte do orfismo (movimento filosófico que tinha suas raízes no mito do herói Orpheu); os cultos aos deuses egípcios Ísis e Osíris e ao sincrético Serápis. Cada um desses cultos era precedido por um mito que inaugurava suas instituições e instaurava seus ritos.

Os rituais em si constituíam, basicamente, uma atualização do evento mítico, através da qual os adeptos asseguravam os favores das divindades para o seu grupo. Frequentemente, os devotos, iniciados ou neófitos, das divindades dos cultos de mistérios reuniam-se à noite e participavam de uma procissão até o templo onde os ritos seriam realizados. No caso dos Mistérios de Elêusis, os devotos carregavam archotes acesos e também as oblações, geralmente objetos presentes no mito e que faziam referências simbólicas às divindades às quais seriam oferecidos.

Atividade humana por excelência, o rito tinha vistas a renovar as relações entre homens e deuses. O ritual consistia no momento em que as divindades, as quais se encontravam afastadas dos assuntos humanos na existência contemplativa dos mitos, eram invocadas a participar da realidade humana do tempo histórico (SCARPI: 2004). O corpo ritualístico dos cultos de mistérios tornou-se tão bem elaborado quanto os ritos dos cultos oficiais. Em sua maioria, os cultos mistéricos incluíam danças, músicas, apresentações cênicas e também alguns agonais em honra das divindades celebradas, de acordo com as possibilidades simbólicas oferecidas pelos mitos.

Por sua vez, a iniciação propriamente dita constituía-se do encontro pessoal entre o devoto e sua divindade, mais especificamente na revelação ritual da verdade desta divindade. O caminho percorrido durante a iniciação não é muito claro, visto que os segredos rituais impediram que fontes documentais nos trouxessem detalhes sobre o rito iniciático. Mas sabemos que o neófito passava por algumas representações das provações enfrentadas pela divindade (ou pelo herói) no mito, que o conduziam à *katábasis*, a descida aos infernos, e à

revelação do *mystikón*, o segredo do culto de mistério. Seguia-se então a *anábasis*, o retorno do mundo inferior, que fecharia o ciclo do ritual de iniciação.

Os mistérios não constituíam uma religiosidade particular, isolada dos outros cultos praticados nas cidades, nunca se opondo às outras instituições rituais estabelecidas, e “distinguiam-se dos cultos olímpicos sobretudo na finalidade e na atenção em relação ao destino humano” (SCARPI: 2004), de modo que a iniciação em um culto de mistério era, muitas vezes, uma necessidade para o homem antigo. O iniciado obtinha privilégios que lhe concediam um novo *status* social. Enquanto a opinião de Walter Burkert era de que “os mistérios antigos constituíam uma forma de religião pessoal, mas não necessariamente espiritual” (1991), para o italiano Paolo Scarpi, seguindo as convenções da historiografia tradicional, os cultos de mistérios garantiam aos iniciados uma mudança em seu *modus uiuendi* e a esperança de um futuro *post mortem* diferente daquele que estava reservado aos não-iniciados (2004).

A renovação da orientação espiritual para a vida humana e a esperança de um destino diferenciado no mundo dos mortos, através da iniciação, preenchia as expectativas místicas do homem helenístico. Os mistérios assumem um caráter escatológico e soteriológico que, segundo Pierre Lévêque (1987) e Walter Burkert (1991), tinham em vistas responder às necessidades religiosas pessoais de uma sociedade que, cada vez mais, tornava-se essencialmente individualista. O espaço sagrado deve ser entendido não apenas como o tempo mítico dos primórdios e dos rituais de reunião entre os homens e seus deuses, mas como a experiência sobrenatural que regulamenta ontologicamente as leis às quais estes homens estão submetidos.

E se o ritual constituía um espaço sagrado na medida em que atualizava o mito e invocava as divindades para a participação nas atividades realizadas pelos homens, a iniciação era a porção mais pessoal desta sacralização da experiência humana. Na duração do ritual, os indivíduos deixavam a esfera da existência material para adentrar no tempo transcendental do mito, deixando por um momento de participar do tempo humano profano para experimentar o tempo divino sagrado (ELIADE: 2001). A partir da sua entrada no espaço sagrado, o indivíduo poderia experimentar o fascínio de um *êxtase místico*.

Em todas as religiosidades e filosofias helenísticas, e não apenas nos cultos que previam ritos de mistérios, encontramos a ocorrência do êxtase ou do frenesi, que são a manifestação da participação no campo do sagrado por meio de um estado alterado de consciência. Os neoplatônicos conheciam o êxtase pelo termo *henôsis*, o qual, segundo propunha a sua filosofia, estava reservado apenas àqueles cuja ascese e a beatitude fossem tão

exemplares que a própria consciência do Uno os convidasse a se juntarem a ela, em sua profunda contemplação da Verdade e do Bem, por algum tempo (ULLMAN: 2002).

A filosofia neoplatônica surgiu durante o século III d. C., na cidade de Alexandria, berço da cultura helenística. O precursor do neoplatonismo foi Amônio Saccas, um grego cristão que ao conhecer a filosofia pagã abandonou sua religião, sua família e sua cidade natal para ensinar as doutrinas de Platão e Aristóteles no Egito, segundo os relatos do filósofo Porfírio. Plotino de Licópolis, considerado o “pai do neoplatonismo”, foi seu pupilo e sucessor.

As doutrinas fundamentais de Plotino baseavam-se nos seus três princípios ontológicos, ou as três Hipóstases, que explicavam como todas as coisas existentes eram emanções de uma unidade inicial (Uno) através de desdobramentos consecutivos, até chegar às almas vegetais. O Uno (Bem Absoluto) é, portanto, a primeira das hipóstases; a segunda é o *Noûs* (Inteligência Suprema) e a terceira é a *Psykhê* (Alma do Mundo). Partindo desses três princípios ontológicos, Plotino explicava como se dava a Existência e como os seres organizavam-se dentro dela, a partir das emanções, onde o primeiro ponto é absolutamente perfeito, decompondo-se em pontos seguintes que são cada vez menos perfeitos que o anterior, entretanto mais perfeitos que o posterior. Segundo a interpretação do professor Aloysio Ullmann, na doutrina de Plotino reside uma idéia de panenteísmo: a *emanatio* plotiniana configura um criacionismo através do qual o Uno origina todas as coisas em si, caracterizando o desdobramento como uma divisão, mas que não diminui a sua potência inicial (ULLMAN, 2002).

Essa é a base de todo o pensamento neoplatônico, o maior consenso entre os filósofos pagãos e os filósofos cristãos, conhecidos genericamente por neoplatônicos. Mesmo aqueles que não concordem completamente com as doutrinas de Plotino, que consistem na ascensão ao Uno e sobre as quais falaremos adiante, e que propunham outras formas de contato com as divindades e de acesso ao Primeiro Princípio, estão de acordo quanto à configuração das três hipóstases e suas emanções consecutivas, como é o caso de Jâmblico de Cálcis.

Os cultos de mistérios tornaram-se “hábito” no mundo helenístico, e após o fim dos mesmos as alternativas à religião tradicional desgastada eram as doutrinas filosóficas ou os grupos gnósticos. Plotino baseou toda a doutrina de sua filosofia na moral, que é o caminho pelo qual o homem consegue desfazer-se de suas paixões e outros sentimentos ligados à realidade material da vida humana, para adequar-se ao estilo de vida necessário aos verdadeiros buscadores do Bem. Na concepção plotiniana, para se elevar a alma precisa

sempre buscar um nível mais alto que o seu próprio, pois no momento seguinte (quando novamente ela tem de escolher uma vida) a alma tende a viver o que mais almejou durante sua existência anterior<sup>1</sup>. É assim que os mais justos e piedosos entre os homens conseguem tornar-se gênios e mais tarde deuses. Mas enquanto não precisa escolher, isso é, antes de sua morte, cada alma deve tentar orientar sua vida no mais justo dos objetivos, que é a busca pelo Bem através da Beleza e da Verdade, pois o Uno é a necessidade de todas as coisas.

Dentro do campo meditativo, que é parte do caminho da simplificação e da interiorização que conduzem o homem ao Uno, Plotino afirma a importância da prática da dialética como norte para o entendimento sobre o bem e o não-bem, um juiz para as dúvidas da racionalização humana. E é principalmente sobre essa valorização filosófica e racional da dialética que Jâmblico fala a respeito no Livro IV do seu *Sobre os Mistérios Egípcios*, como resposta à exortação de Porfírio. Sob um pseudônimo, a identidade de um suposto sacerdote egípcio chamado Abamôn, Jâmblico responde às questões levantadas por Porfírio, e suas respostas nem sempre concordam com Plotino.

Para Jâmblico, o pensamento dialético através de antíteses e opostos não pode ser aplicado à busca pelo conhecimento dos gêneros superiores, já que o conhecimento desses gêneros superiores é diferente e à parte de toda a oposição. Eles coexistem com as almas desde o princípio, e cujo conhecimento inato está acima de toda crítica e oposição, que não podem ser empregadas na tentativa de os compreender (JÂMBLICO, *Sobre os Mistérios Egípcios*, I). A busca pelo conhecimento do deuses através de um método dialético parece impiedosa ao calcidense, pois os deuses são parte do mesmo todo que os homens, compartilhando uma mesma realidade e divididos apenas pela diferença entre as suas essências. Assim o mundo humano, abarcado pelos gêneros superiores, deve buscar aos deuses não pela dialética, mas resgatar seu conhecimento inato destes por meio da introspecção.

Em concepções platônicas e neoplatônicas esse binômio sagrado/profano pode ser entendido através da dicotomia entre o mundo inteligível e o mundo sensível sugeridos por Platão. Segundo esse raciocínio, os elementos que dizem respeito ao superior plano das idéias seriam traduzidos para a esfera do sagrado, enquanto todos os elementos e eventos dentro do mundo material participariam do campo da vida profana. A vida dos homens neoplatônicos fundamentava-se em uma busca meditativa e racional pela auto-elevação, a fim

---

<sup>1</sup> Plotino esboça sua crença na imortalidade da alma e no seu retorno sucessivo ao mundo sensível, até alcançar um estágio de purificação e intimidade com o Uno. Em certas passagens, Plotino refere-se também à *metempsicose*, isto é, a transmigração da alma (para corpos de animais, vegetais e minerais) quando esta não consegue alcançar níveis mais puros em sua existência anterior.



de alcançar um estado de êxtase contemplativo chamado *henôsis*. Esse êxtase espiritual constituía um *encontro* entre o homem e a *divindade suprema* do Uno, a Primeira Hipóstase. Ao encontrar-se com a Unidade, o filósofo era capaz, por alguns momentos, de deixar a sua existência no mundo sensível e participar da existência perfeita no mundo inteligível.

A experiência pessoal do *henôsis* traz ao filósofo um conhecimento real da Verdade e do Belo neoplatônicos, que são as mais perfeitas manifestações do Bem. O *henôsis* pressupõe fundamentalmente uma preparação individual por meio de uma vida de ascese e da interiorização, mas também seria preciso submeter-se a uma *kathársis* para a purificação do corpo e da alma, afim de eliminar tudo quanto fosse indigno à experiência com o Absoluto. O encontro com o Uno é uma experiência de epifania do sagrado, portanto apenas aqueles que estavam realmente preparados poderiam experimentar essa vivência.

Aqueles que tivessem uma vida moderada e virtuosa, buscando sempre a razão e a sabedoria, o belo e a verdade, estava reservado o retorno ao Uno. Apenas os realmente sábios poderiam, em vida, experimentar o encontro místico, o êxtase do *henôsis*, mas todos aqueles que buscassem pela beleza seriam capazes de alcançar o Bem quando, finalmente, sua alma deixasse o cárcere do corpo.

## **BIBLIOGRAFIA DOCUMENTAL**

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

PLOTINO. *Tratado das Enéadas*. Tradução de Américo Sommerman. São Paulo: Polar, 2000.

## **REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS**

ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

BATISTA, R. S. *Deuses e Homens: mito, filosofia e medicina na Grécia Antiga*. São Paulo: Landy, 2003.

BURKERT, Walter. *Antigos cultos de mistério*. São Paulo: Ed. USP, 1991.

DI NOLA, Alfonso. Sagrado/Profano. In: *Enciclopédia Einaudi*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1987.

ELIADE, Mircea. *O Sagrado e o Profano*. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

\_\_\_\_\_. *Mito e Realidade*. São Paulo: Editora Perspectiva, 2000.

FRIGHETTO, Renan. *Cultura e Poder na Antigüidade Tardia Ocidental*. Curitiba: Juruá, 2000.

FUNARI, Pedro Paulo de Abreu. *A vida quotidiana na Roma Antiga*. São Paulo: Annablume, 2003.

GAZZINELLI, G. G. *Fragmentos Órficos*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2007.

GUIRAND, Félix. *Mythologie Générale*. Paris: Larousse, 1935.

LÉVÊQUE, P. *O Mundo Helenístico*. Lisboa: Setenta, 1987.

MOMIGLIANO, Arnaldo. *Os limites da helenização*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1991.

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

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

SCARPI, Paolo. *Politeísmos: as religiões do Mundo Antigo*. São Paulo: Hedra, 2004.

SISSA, G. e DETIENNE, M. *Os deuses gregos*. São Paulo: Cia. das Letras, 1990.

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

TRÍAS, Eugenio. Pensar a Religião. In: DERRIDA, J. e VATTIMO ( Org.). *A Religião*. São Paulo: Estação Liberdade, 2000.

ULLMANN, Renholdo Aloysio. Plotino: um estudo das Enéadas. Porto Alegre: Ed. PUCRS, 2002.

AYMARD, A.; AUBOYER, J. Antigas e novas religiões. In: *História Geral das Civilizações: Roma e seu Império*. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1963.

VIEIRA, Ivan Neto. A *compreensão mística* na obra de Jâmblico de Cálcis. In: *La Tradición Filosófica en el Mundo Antiguo y Medieval. Mirabilia*. Revista Eletrônica de História Antiga e Medieval. N. 7, p. 22 – 28, 2007.