



## Os Oráculos Caldeus: contexto histórico e filosofia

### The *Chaldean Oracles*: Historical Context and Philosophy

Álvaro Körbes Hauschild<sup>1</sup>

e-mail: [alvarokh@hotmail.com](mailto:alvarokh@hotmail.com)

orcid: <http://orcid.org/0000-0002-7217-7679>

DOI: <http://dx.doi.org/10.25187/codex.v6i1.14999>

**Resumo:** Os *Oráculos Caldeus* são um conjunto de versos em hexâmetros que floresceu no segundo e terceiro séculos d.C. e são o primeiro testemunho da teurgia, doutrina que marcou o desenvolvimento de todo o neoplatonismo a partir de Porfírio. Os versos foram coletados de citações de neoplatônicos como Proclo, Damásio, Pselo e Pletón, para os quais a doutrina dos *Oráculos Caldeus* eram familiares e constituíam, junto do hermetismo e do gnosticismo, o “submundo do platonismo” tardio. Os *Oráculos* são conhecidos por buscar a salvação da alma humana a partir da inspiração divina e dos rituais tradicionais; os teurgos usavam uma linguagem simbólica e palavras mágicas para invocar divindades das quais recebiam as mensagens oraculares em transe, concepção que desafia o racionalismo helenístico da época. Os *Oráculos* são considerados o último resquício do paganismo antigo. O neoplatônico Jâmblico é uma fonte importante para se conhecer a doutrina, tendo escrito uma obra em defesa da teurgia, que foi preservada.

**Palavras-chave:** neoplatonismo; *Oráculos Caldeus*; teurgia; Jâmblico; metafísica

**Abstract:** The *Chaldean Oracles* are a series of verses in hexametres which flourished in second and third centuries A.D. and are the first evidence of theurgy, doctrine which featured in the development of all the Neoplatonism since Porphyry. The verses were gathered from quotations by Neoplatonists like Proclus, Damascius, Psellus, and Plethon, for whom the doctrine of the *Chaldean Oracles* was familiar and composed, together with Hermeticism and Gnosticism, the “underworld of late Platonism”. The *Oracles* are known for searching for the salvation of human soul through divine inspiration and traditional rituals; the theurgists made use of a symbolic language and magical words in order to invoke divinities from whom they received the oracular messages in trance, a conception that challenges the Hellenistic rationalism of that time. The *Oracles* are considered the last vestige of ancient paganism. The Neoplatonist Iamblichus is an important source for understanding the doctrine since he wrote a work in defense of theurgy which was preserved.

**Keywords:** Neoplatonism; *Chaldean Oracles*; theurgy; Iamblichus; metaphysics

---

<sup>1</sup> Mestrando do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Brasil, sob a orientação do Prof. Dr. José Carlos Baracat Jr.



## Os Testemunhos de uma Filosofia Teúrgica

Os *Oráculos Caldeus* (λόγια) são uma coleção de versos obscuros em hexâmetros que floresceram no segundo século d.C. Eles teriam sido enviados diretamente pelos deuses a Juliano pai, “o caldeu”, e a Juliano filho, “o teurgo” (MAJERCIK, 1989, p. 1).

Esse conjunto de versos, totalizando 300 linhas, chegou até nós apenas em fragmentos coletados e publicados por Wilhelm Kroll em 1984 a partir de textos de filósofos neoplatônicos, que os citam correntemente, sobretudo Proclo (412–485), Damásio (462–537) e Miguel Pselo (1018–1078) (DODDS, 1978, p. 693)<sup>2</sup>. Kroll forneceu, juntamente com a coleção, uma breve discussão em latim sobre os versos. Depois dele, surgiram alguns estudos relevantes sobre os *Oráculos*, como são os de Bidez<sup>3</sup>, Hopfner<sup>4</sup>, Theiler<sup>5</sup>, Eitrem<sup>6</sup>, Dodds<sup>7</sup> e Festugière<sup>8</sup>. Mas é com Hans Lewy<sup>9</sup> que surge o primeiro estudo compreensivo sobre o conjunto dos *Oráculos*, seguido por Cremer<sup>10</sup>, Des Places<sup>11</sup> e Geudtner<sup>12</sup>. O esforço de Lewy foi tentar encontrar uma “doutrina caldaica” por trás dos versos, e o resultado foi uma sistematização dos conceitos encontrados. Por

---

<sup>2</sup> Mas, segundo nota HADOT (1978, p. 707), Porfírio (232–303) é o primeiro testemunho dos *Oráculos*.

<sup>3</sup> “Notes sur les mystères neoplatoniciens”, *Rev. Belge de Phil. et d’Hist.*, 7, 1928, pp. 1477–1481.

<sup>4</sup> Gr.-Aeg. Offenbarungszauber.

<sup>5</sup> “Die Chaldaïschen Orakel und die Hymnen des Synesios”, *Schriften der Königsberger Gelehrten Gesellschaft* (1942).

<sup>6</sup> “Die *sústasis* um der Lichtzauber in der Magie”, *Symbolae Osloenses*, 8, 1929, pp. 49–53; “La Théurgie chez les Néo-Platoniciens et dans les Papyrus Magiques”, *Symbolae Osloenses*, 22, 1942, pp. 49–79.

<sup>7</sup> “Theurgy and its Relationship to Neoplatonism”, *J.R.S.*, 1947.

<sup>8</sup> *La Révélation d’Hermès Trismégiste*, 4 vols., Paris: Librairie Lecoffre, 1950–1954.

<sup>9</sup> *Chaldaean Oracles and Theurgy*, 1956; nova edição em 1978.

<sup>10</sup> *Die Chaldaïschen Orakel und Jamblich de mysteriis*, 1969.

<sup>11</sup> *Oracles Chaldaïques*, 1971.

<sup>12</sup> *Die Seelenlehre der Chaldaïschen Orakel*, 1971.

fim, em 1989, Ruth Majercik recompila, traduz e comenta os *Oráculos* para o inglês, e questiona a possibilidade de uma sistematização deles<sup>13</sup>.

A dificuldade da sistematização dos *Oráculos* se baseia, para além da carência de testemunho histórico e pelo fato de contarmos apenas com fragmentos, em um ponto importante que nos interessa aqui: os versos, segundo os neoplatônicos que os citavam, teriam sido comunicados pelos deuses, o que sugere que tenham sido proferidos e escritos em momentos de transe místico. Se esse for de fato o caso, Hadot aponta que “todas as expressões caldaicas não podem ser totalmente coerentes” (1978, p. 716), o que Majercik complementa: “tais ressalvas [contra a sistematização] se aplicam não apenas às construções teológicas que informam o sistema caldeu (com sua fusão esquisita de deuses, deusas e hipóstases filosóficas), mas às próprias práticas que surgem sob a alcunha de teurgia” (1989, p. 24).

De alguma forma, os *Oráculos* estão relacionados com a teurgia. “Teurgia” (θεουργία) é um termo que parece ter sido inventado por Juliano filho para distinguir sua atividade daquela dos teólogos (θεολόγοι); enquanto o interesse destes era a mera especulação intelectual, a teurgia tinha um propósito “prático”. Segundo Eitrem e Dodds, a teurgia poderia ser definida como um “trabalhar” ou um “criar” os deuses, isto é, uma atividade executada sobretudo pelo teurgo enquanto agente do trabalho (ἔργον) divino (EITREM, 1942, p. 49; DODDS, 1947, p. 55, n. 11.). Mas, segundo Majercik, o agente da ação não seria exatamente o teurgo e sim os deuses que agem através dele. Conforme salienta a autora: “então a teurgia pode ser melhor caracterizada como ‘ação divina’, uma vez que a teurgia envolve propriamente não apenas ‘ações divinas’ na parte do homem, mas a ‘ação do divino’ em nome do homem” (1989, p. 22). Deste

---

<sup>13</sup> *The Chaldean Oracles*, p. 24. Outros que contestam a sistematização são HADOT, 1978, p. 716; BRISSON, 2014, p. 173; DODDS, 1978, p. 697.

modo, segundo Smith, “o homem é envolvido na operação do ritual ou ação divina, mas é o divino que alcança resultados” (1974, p. 100)<sup>14</sup>.

Esse discurso da teurgia enquanto ação do divino por intermédio do homem será bastante comum em Jâmblico, no *De Mysteriis*, em que ele se defende contra as críticas de Porfírio, que parecia encontrar na teurgia um interesse de subjugar os deuses aos propósitos humanos. A teurgia, segundo Jâmblico (*De myst.*, I.12; 14; II.6; 11; II.1; 10; 18; IV.2), tem o interesse de salvação da alma (I.12: τῆς ψυχῆς σωτήριον), o que sugere um interesse religioso, em que acontece uma livre disposição do divino, por meio da qual ele purifica o devoto e o inspira a elevar sua alma.

Por conta disso, ainda se discute até que ponto os *Oráculos* estão implicados em teurgia. Cremer crê que os *Oráculos* “constituem um componente da teurgia; antes deles ou sem eles, não há teurgia” (1969, p. 20). Dodds considerou ainda que o termo “τελεστικά”, relacionado aos rituais de animação de estátuas na antiguidade, era um tipo de teurgia (1947, p. 62); Boyancé contesta e separa τελεστικά de θεουργικά, lembrando que o primeiro termo é usado também em outros locais além dos *Oráculos* (1955, p. 191). Mas isso não impede de que aqueles envolvidos nos *Oráculos* considerem, na sua doutrina, a animação de estátuas como uma forma de teurgia. Assim, Smith também parece considerar a possibilidade de haver diversos “ramos” na teurgia (1974, pp. 83-141). Majercik nos explica melhor essa dificuldade:

O problema aqui é claro, se todas as coisas caldaicas são igualmente teúrgicas [...]. A confusão, em parte, regressa até os neoplatônicos tardios, que muitas vezes se referiram aos *Juliani* coletivamente como οἱ θεουργοί e como οἱ χαλδαῖοι. Mas isso é uma observação posterior ao fato. De fato, se foi Juliano filho (ou Juliano o Teurgo) que cunhou o termo θεουργία, então a tradição

---

<sup>14</sup> Conforme citação de MAJERCIK, 1989, p. 22.

associada ao Juliano *pater* (ou Juliano o Caldeu) poderia não ter sido entendida, ao menos inicialmente, como uma tradução de teurgia. Assim, qualquer tradição “passada adiante” de pai para filho (incluindo os *Oráculos*) poderia ser propriamente rotulada de “caldaica”, mas não, em todo sentido, necessariamente “teúrgica” (1989, pp. 21-22).

Porém, como salienta Majercik no mesmo parágrafo, que os dois termos estejam relacionados está fora de questão. Os *Oráculos*, como a teurgia, estão certamente relacionados com práticas ritualísticas, técnicas para contatar deuses e até deles receber proteção (MAJERCIK, 1989, p. 26), de modo que a linguagem exige uma abordagem simbólica, vertical, que necessite pôr em diálogo apenas homem e deuses, muitas vezes alcançando a ininteligibilidade sintática, como é o caso das *voces mysticae* e dos *nomina barbara*, palavras e ritmos aparentemente sem sentido, mas que, possuindo potencial mágico, são usados para “chamar” os deuses, efetuando assim a conjunção com eles (MAJERCIK, 1989, pp. 25-27). Isso representa, certamente, um problema para a sistematização dos *Oráculos*, uma vez que, desse modo, ao longo dos versos, os conceitos nem sempre são usados da mesma forma.

Por conta do caráter obscuro, ritualístico, desse conjunto de textos de viés platônico<sup>15</sup>, de importância singular para o desenvolvimento do neoplatonismo tardio (o modo corriqueiro de os neoplatônicos citarem os *Oráculos* leva a entender que eram muito bem conhecidos entre eles), alguns comentadores sugerem que os *Oráculos Caldeus* eram ou participavam de uma espécie de esoterismo das vertentes platônicas do início do primeiro milênio<sup>16</sup>. Cumont e Nilsson referiram-se aos *Oráculos* como “a Bíblia dos neoplatônicos” (CUMONT, 1911, p. 279;

---

<sup>15</sup> Os *Oráculos* se baseiam em “a) elaboradas construções metafísicas”, cuja concepção incluía “b) a negação da existência material, c) um entendimento dualista da natureza humana que vê a alma ou a mente como uma ‘centelha’ do divino preso na matéria, d) um método de salvação ou iluminação que geralmente envolve elevação da alma e e) uma tendência mitologizante que hipostasia várias abstrações em seres quase míticos.” (MAJERCIK, 1989, p. 4).

<sup>16</sup> “O submundo do platonismo”, DILLON, 1977, p. 384; MAJERCIK, 1989, pp. 2-5, 14, 19.

NILSSON, 1961, p. 479), e Dodds como “o último importante Livro Sacro da antiguidade pagã” (1961, p. 263)<sup>17</sup>. Os *Oráculos* compartilhavam, assim, um meio em que circulavam também o hermetismo, o gnosticismo e os papiros mágicos:

O sistema caldeu incluía um complexo ritual de ascensão envolvendo purificações, transe, fantasmagoria, objetos sacros, instrumentos mágicos e fórmulas, orações, hinos, e até mesmo um elemento contemplativo, todo o qual era praticado [...] no contexto de uma “comunidade misterica” (MAJERCIK, 1989, p. 5).

### Juliano Pai e Juliano Filho

A autoria dos *Oráculos* é outorgada pelo *Suda*<sup>18</sup> e por Pselo a duas personagens que teriam vivido sob o reinado de Marco Aurélio (161-180), a saber dois *Juliani*, pai e filho, ou ainda “Juliano o Caldeu” e “Juliano o Teurgo” (HADOT, 1978, pp. 703-704; MAJERCIK, 1989, p. 1).

O termo “caldeu” parece ter sido amplamente utilizado como metáfora para designar a “afinidade espiritual” de Juliano com o Oriente, mas também poderia designar a Caldeia, que teria sido a terra de origem de Juliano pai, que teria migrado para Roma depois da campanha de Trajano (98-117) pelo Oriente<sup>19</sup>. Saffrey, por sua vez, sugere a origem Síria para Juliano pai,

---

<sup>17</sup> Ver também Dodds (1978, p. 701), que parece encontrar nos *Oráculos* o último resquício do paganismo antigo: “O livro de Lewy faz uma sólida e indispensável contribuição ao nosso entendimento desta mais tardia fase do paganismo”.

<sup>18</sup> Uma extensa enciclopédia de textos mediterrâneos antigos compilada em Bizâncio no século X por um tal de Suidas.

<sup>19</sup> Conforme citado em MAJERCIK, 1989, p. 1, n. 1, é opinião de J. BIDEZ, *La Vie de l'Empereur Julien* (Paris, 1930), p. 75; E CUMONT, *La Théologie Solaire du Paganisme Romain* (Paris, 1909), p. 476. H. LEWY, *Chaldaean Oracles and Theurgy* (Cairo, 1956; Paris, 1978), p. 428, opta por uma “origem oriental” mais genérica.

baseado no fato de que, nos textos caldaicos preservados por Proclo sobre o *Parmênides*<sup>20</sup>, figuram os termos “Ad” e “Adad”, este último sendo uma corruptela do sírio Hadad<sup>21</sup> (SAFFREY, 1981, p. 225); Majercik parece concordar com essa opinião, apontando que os paralelos entre os *Oráculos* e os fragmentos de Numênio (que foi um contemporâneo de Juliano filho bem como um nativo de Apameia na Síria) levam para essa direção (1989, p. 1).

Além disso, para Saffrey, o termo “caldeu” designaria também todo aquele que é adepto da magia: a citação na *Suda* (nº 433) de que Juliano pai era tanto καλδαῖος quanto φιλόσοφος não teria o significado de que Juliano tinha sido caldeu, mas que, além de pensador especulativo, tinha sido também um praticante de magia (SAFFREY, 1981, p. 216). Apesar disso, segundo salienta Majercik, na *Suda* (nº 434) se diz que o “autor” dos *Oráculos* (λόγια) tinha sido Juliano filho, “o teurgo”, que também teria escrito obras sobre θεουργικά e τελεστικά, enquanto o pai teria escrito apenas quatro livros περὶ δαιμόνων (MAJERICIK, 1989, p. 1).

Hadot questiona a autenticidade dos *Juliani*, salientando o anacronismo que há no testemunho de Pselo<sup>22</sup>, que dava autoria dos versos a um Juliano que viveu na época de Trajano, contemporâneo apenas do pai; ele aponta então o testemunho de Porfírio<sup>23</sup>, que teria concebido apenas um Juliano, “o caldeu”, nos seus comentários à teurgia. Teria sido, então, Juliano pai quem teria escrito os *Oráculos*? Ou, como sugere ainda Hadot, as expressões “o caldeu” e “o teurgo” teriam sido intercambiadas correntemente? Ele acrescenta que, desse modo, dever-se-ia

<sup>20</sup> PROCLO, *In Parm.*, VII, ed. C. STEEL, p. 512, 1-7=Kl.-Lab., p. 60, 1-9.

<sup>21</sup> Hadad designa um deus semítico da tempestade e da fertilidade bastante antigo na região mesopotâmica. No contexto de Proclo, “Ad” designa ὁ ἄπαξ ἐπέκεινα, “o imediatamente/indivisivelmente transcendente”, enquanto “Adad” se refere a ὁ δις ἐπέκεινα, “o dualmente transcendente”. Porfírio teria ainda identificado ὁ δις ἐπέκεινα com o “deus dos judeus”, segundo LYDUS, *De mens.*, IV, 53; P. 110, 18-22 W. Ver MAJERICIK, 1989, comnt. ao fr. 169.

<sup>22</sup> Conforme citação em nota de HADOT, 1978, p. 705; BIDEZ, *Catalogue des manuscrits alchimiques grecs*, t. VI, p. 178, n. 2; *Accusation de Miguel Cérulaire*, É. DES PLACES, *Oracles Chaldaïques*, 1971, p. 219.

<sup>23</sup> SUIDAS, art., *Porphyrios*, cf. n. 64.

admitir que se distinguia mal entre Juliano pai e Juliano filho. A solução, nesse caso, seria então conceber os dois *Juliani* como autores da obra? Ou seria ainda conceber os *Oráculos* como uma tradição em constante construção, como os textos herméticos, os oráculos sibilinos e os textos mágicos? Ou ainda a solução seria relegá-los ao anonimato? (HADOT, 1978, pp. 704-706).

Saffrey e Majercik sugerem a possibilidade de se conceber que ambos os *Juliani* foram praticantes de magia e participantes da construção dos versos. Mais do que isso: os *Oráculos* teriam sido transmitidos aos dois através de técnicas ritualísticas em que Juliano filho funcionaria como médium entre o mundo dos homens e o dos deuses, ao passo que Juliano pai coletava os versos que recebia da alma de Platão proferidos pelo Teurgo em transe (SAFFREY, 1981, pp. 219-220; MAJERCIK, 1989, p. 2). Uma informação que colabora para essa opinião pode ser o próprio testemunho de Pselo; segundo ele, Juliano pai tinha orado aos deuses para lhe darem um filho de alma arcangélica (que viria a ser Juliano filho)<sup>24</sup>. Os arcanjos estão no mais alto grau hierárquico das almas no sistema caldeu e trabalham junto aos deuses pela ordem do *kósmos*; eles reencarnam com o fim de ajudar as almas a ascender. Isto daria a Juliano o Teurgo capacidades paranormais, além de uma existência imbuída de uma missão divina<sup>25</sup>.

## Os Oráculos e o Neoplatonismo

As principais fontes que temos sobre os *Oráculos*, para além do *Suda*, são os neoplatônicos, desde Porfírio, Jámblico, Proclo, Damásio até Pselo e Pletón (1355-1452) (HADOT, 1978, p. 707). Conforme discutimos acima, os *Oráculos* circulavam em meios platônicos, desenvolvendo uma espécie de platonismo ritualístico e mitológico muito comum no

---

<sup>24</sup> PSELO, *De aura catena*, conforme citado por LEWY, 1978, p. 224 e n. 125.

<sup>25</sup> Ver MAJERCIK, 1989, no comentário aos fr. 138 e 160.

“submundo” do médio-platonismo e do platonismo tardio (MAJERCIK, 1989, pp. 3-4). Uma característica dos versos caldeus, também encontrada no hermetismo, entre os gnósticos e os pitagóricos, era um certo ecletismo dos sistemas, que permitia a apropriação de conceitos comuns ao platonismo corrente e uma assimilação particular dentro da “comunidade misteriosa”:

Por exemplo, o Deus Supremo em todos os três sistemas [i.e., o gnóstico, o hermético e o caldeu] é frequentemente descrito em termos pitagóricos como uma “mônada” que existe tanto ao lado de ou se estende a uma “díada” [...]. Entretanto, no “submundo” do platonismo, especulações abstratas abrem caminho neste ponto a formulações míticas e uma proliferação complexa de entidades cósmicas é introduzida, com um princípio feminino dominante, em cada caso, operando em todos os níveis e diretamente responsável pela criação material conforme a conhecemos. Em certos sistemas gnósticos, por exemplo, ela é Ennoia ou Sofia; no sistema caldeu, Dynamis ou Hécate; no hermetismo [...], Vida ou Natureza. Apesar da qualidade abstrata da maioria destes nomes, uma distinta função pessoal é assinalada para cada: a Sofia gnóstica experimenta sentimentos de tristeza e medo, ela dá luz ao Demiurgo, Ialdabaoth; a Hécate caldaica gera vida do lado direito do seu quadril; a Natureza hermética seduz e se une com o Anthropos primordial. (MAJERCIK, 1989, p. 4)

O fato de haver um princípio transcendente já evidencia, nos *Oráculos*, mas também nos outros sistemas, uma origem no médio-platonismo, que se fundava especialmente na transcendência de um Deus Supremo (MAJERCIK, 1989, p. 5). Quanto a esse princípio feminino em especial, ele refletiria a alma-mundo do *Timeu* de Platão,

refratado em vários degraus através do prisma do médio-platonismo; ao longo da tradição, Plutarco terá assimilado esta figura à egípcia Ísis; Filo, à figura judaica da Sabedoria; e Numênio tê-lo-á repartido em entidades boas e más. Mas é apenas no “submundo” do platonismo que a especulação filosófica sobre esta figura se torna parte do mito revelador, frequentemente no sentido em que “saber” o mito se torna uma condição importante para a salvação (isto é especialmente verdadeiro para os sistemas gnósticos). Em outras palavras, o conhecimento por si mesmo alcança a “gnose” em busca da *sotería*, com a iluminação espiritual muitas vezes combinada com magia e ritual como meios para libertar a alma. (MAJERCIK, 1989, pp. 4-5)

Uma das características fundamentais dos *Oráculos* é a dissolução do limiar que separa a especulação filosófica do modo como se vive a vida na “prática”. As técnicas utilizadas nos rituais têm um propósito salvífico; o desenvolvimento de técnicas para esse fim aponta para a necessidade que se enxergava na época de reorientar a vida do homem, por inteiro, para esse fim. Essa característica dos *Oráculos*, por sua vez, também faz parte dos fundamentos do neoplatonismo<sup>26</sup>. Enquanto os platonistas no geral sempre valorizaram o conhecimento como um meio para que a alma não se contaminasse com potências inferiores e materiais, os neoplatônicos, os últimos representantes de um platonismo pagão, passaram a enfatizar o uso de técnicas teúrgicas, colhidas de práticas e sistemas religiosos politeístas, com o objetivo de fazer a alma se conectar com os princípios transcendentais.

Segundo a biografia feita por Marino, Proclo tinha sua vida completamente preenchida pela reverência ao divino e concebia as práticas como essenciais para a vida filosófica. O mestre de Proclo, Jâmblico, e seu mestre Porfírio, também se envolveram com a teurgia e chegaram a discutir o assunto através de cartas que terminaram na obra de Jâmblico mais importante que chegou até nós, o *De Mysteriis*, em que o autor sistematiza uma defesa convicta dos rituais teúrgicos. Conforme Addey:

a prática da teurgia (que literalmente significa ‘trabalhar-divino’), um tipo de ritual religioso que foi desenvolvido para alcançar a união com o divino (ἀναγωγή), e os *Oráculos Caldeus*, uma coleção mística de oráculos, foram dois tipos-chave de práxis ritual defendidos por Jâmblico e Proclo. (ADDEY, 2007, p. 31)

---

<sup>26</sup> ADDEY, 2007, p. 31; ADDEY, 2014, p. 2: “Os *Oráculos* eram vistos como uma importante fonte de verdade na religião e na filosofia da antiguidade tardia, particularmente dentro do neoplatonismo”.

Mas para compreender melhor por que os neoplatônicos, assim como os *Oráculos*, enxergavam os rituais como algo fundamental, por que exatamente essa urgência que eles viam na conexão da alma com o transcendente, é preciso observar alguns detalhes importantes. Primeiramente, é relevante que entendamos os princípios metafísicos dos sistemas platônicos, sobretudo como eles compreendem certos conceitos universais, como o de “verdade”: a verdade, para os neoplatônicos, é hierárquica, e existem diferentes níveis de verdade, tantos quantos existem de realidade. Além disso, a verdade é divina, universal, eterna e imutável. O objetivo do esforço filosófico seria alcançar o máximo nível de verdade possível (ou o máximo nível de realidade) (ADDEY, 2007, pp. 32-33). Addey salienta a importância de se compreender este ponto,

uma vez que o que os neoplatônicos consideravam por ‘verdade’ era [algo] bem diferente de meramente ser um resultado de lógica empírica e mecânica, como é frequentemente hoje considerado como definição de ‘verdade’. Os platonistas tardios pensavam que o pensamento discursivo não poderia ir tão longe: o máximo nível de realidade só poderia ser alcançado por uma experiência direta do divino, em outras palavras pela performance do ritual e pela compreensão dos oráculos, que atuavam como ligações diretas para com a divindade. (ADDEY, 2007, p. 33)

A verdade máxima, por ser eterna, universal, imutável, também é una, isto é, não assume a dualidade entre sujeito e objeto que caracteriza nosso estado humano. Nós, enquanto homens, quando conhecemos algum objeto, conhecemo-lo enquanto algo outro que nós mesmos, e este não é o conhecer máximo. O conhecer máximo assume a unidade entre sujeito e objeto (ADDEY, 2007, p. 33)<sup>27</sup>, transcende nosso estado corpóreo. Nesse sentido, Jâmblico, por exemplo, considerava que o *noús*, a hipóstase do conhecimento, mantinha-se separado da alma

---

<sup>27</sup> Ver também SHAW, 1995, p. 96.

humana<sup>28</sup>, assumindo também um forte dualismo entre homem e divindade<sup>29</sup>. Ao mesmo tempo, para ele, o homem era imbuído de uma alma imortal, também ela de algum modo divina. Desse modo, o motivo da ritualística, da teurgia, estava justamente na necessidade que a alma, presa ao corpo (*DM* 148, 12-14), tinha de algo “outro” (*DM* 8, 4-6), isto é, de uma natureza que transcendesse o estado corpóreo, para livrar a alma de sua falsa identidade com o corpo e despertá-la para seu verdadeiro ser. Por isso que, segundo Shaw, os *Oráculos Caldeus* providenciavam ao filósofo uma oportunidade para um trânsito teúrgico (SHAW, 1995, p. 96).

Para Jâmblico, a alma está presa ao corpo como que ao rio *Léthe*, o esquecimento, ou ainda como “ignorância” ou “loucura”, “escravidão por emoções excessivas”, ou ainda “deficiência de vida” (*DM* 148, 9-11). Mas, através da teurgia, de símbolos compreendidos apenas pelos deuses, a união da alma com os deuses acontece (*DM* 96, 13 – 94, 12), e, supõe-se, com a verdade e com a realidade superiores de onde a alma provém. Assim, afirmam também os λόγια: “Pois o Intelecto Paternal semeou símbolos no *kósmos*, (o intelecto) que pensa os inteligíveis. E (estes inteligíveis) se chamam belezas inexprimíveis” (*OC* 108)<sup>30</sup>.

A alma humana está perdida no esquecimento, sua cegueira exige a participação e a ação divina para a iluminação, bem como a participação ativa do homem nessa ação divina, conforme nos afirma Jâmblico:

Em todas as ações concernentes aos deuses, sua performance é confiada a algum ser superior; afinal, já que nem o conhecimento abstrato (λόγον) sobre os deuses é possível sem os deuses, menos ainda seria possível realizar atos divinos sem os

<sup>28</sup> *In Tim.*, IV, fr. 87, 20-21, in DILLON (trad.), *Iamblichi Chalcidensis*, 200-201.

<sup>29</sup> *De Mysteriis* 171, onde Jâmblico concebe o criador e sua imagem como incompatíveis (ὑπεναντίων) entre si; *DM* 148, 7, onde ele diz que a natureza humana é alheia (αλλότριον) à divina.

<sup>30</sup> *OC* 108: “σύμβολα γὰρ πατρικός νόος ἔσπειρεν κατὰ κόσμον, ὅς τὰ νοητὰ νοεῖ· καὶ κάλλη ἄφραστα καλεῖται.”

deuses e ter total prognóstico sem os deuses. Pois a raça humana é fraca e insignificante, vê apenas o que é opaco e está imbuída de uma futilidade congênita. Mas há um remédio para seu intrínseco devaneio, sua confusão e constante mudança, e é se o homem participar na luz divina tanto quanto possível. (*DM* 144, 7-13)<sup>31</sup>

Ou ainda, como outorgam os *Oráculos*: “Mas o Intelecto Paternal não recebe a vontade (da alma) até que (a alma) emerja de seu esquecimento e profira uma palavra, recordando o puro e paterno sinal” (*OC* 109)<sup>32</sup>.

A alma deve despertar de sua condição, proferindo uma “palavra”, isto é, um sinal divino, quiçá alguns *nomina barbara* ou *voces mysticae*. Ao mesmo tempo, ela deve concentrar-se, centrar-se na unidade da divindade que tudo abarca para emergir desse esquecimento, dessa condição corpórea e opaca, em que os elementos estão dispersos e separados, desunidos:

“Não mantenha na sua mente o outro multiforme”, eles dizem, “mas estenda a faculdade perceptiva na alma em direção ao uno.” (*OC* 9a)<sup>33</sup>

“... no silêncio divinamente nutritivo dos Pais.” (*OC* 16)<sup>34</sup>

Os *Oráculos* e o *De Mysteriis* de Jâmblico assumem que a salvação e a união com os deuses não acontecem através da razão, mas do ritual divino, uma vez que a razão divide e

---

<sup>31</sup> *DM* 144, 7-13: “πάντα γε μὴν ἐνὶ γέ τινι τῶν κρείττωνων ἐπιτέτραπται τῶν θεοπρεπῶν πράξεων ἐ κατόρθωσις· ἐπεὶ οὐδὲ λόγον περὶ θεῶν ἄνευ θεῶν λαβεῖν δυνατόν, μητοὶ γε δὴ ἰσόθεα ἔργα καὶ πᾶσαν πρόγνωσιν ἄνευ θεῶν τις ἂν ἐπιτηδεύσειεν. Τὸ γὰρ ἀνθρώπειον φύλον ἀσθενές ἐστί καὶ σμικρόν, βλέπει τε ἐπὶ βραχύ, σύμφυτόν τε οὐδένειαν κέκτηται· μία δ’ ἐστὶν ἐν αὐτῷ τῆς ἐνυπαρχούσης πλάνης καὶ ταραχῆς καὶ τῆς ἀστάτου μεταβολῆς ἰατρεία, εἴ τινα μετουσίαν θείου φωτός κατὰ τὸ δυνατόν μεταλάβοι.”

<sup>32</sup> *OC* 109: “ἀλλ’ οὐκ εἰσδέκεται κείνης τὸ θέλειν πατρικὸς νοῦς,/ μέχρῃς ἂν ἐξέλθῃ λήθης καὶ ῥῆμα λαλήσῃ/ μνήμην ἐνθεμένη πατρικοῦ συνθήματος ἀγνοῦ.”

<sup>33</sup> *OC* 9a. “neque in tuo intellectu detinere multivarium aliud, sed anime noema in inum ampliare”.

<sup>34</sup> *OC* 16: “... τῇ θεοθρέμμονι σιγῇ/ τῶν πατέρων...”. Mais adiante teremos a oportunidade de compreender melhor por que o plural “os Pais”; por enquanto, basta que se tenha em mente que os *Oráculos* combinavam princípios triádicos, diádicos, além dos monádicos, e não apresentam um sistema metafísico rígido em torno de um Deus único.

multiplica, enquanto o ritual unifica os polos do conhecimento (sujeito-objeto). Segundo Dodds, a teurgia seduzia as mentes desencorajadas em relação ao racionalismo do período helenístico do quarto século d.C., preservando nos meios ocultos uma antiga e pagã mentalidade que agora vinha a se manifestar como uma fascinação pelo *abismo*:

Para as mentes desencorajadas dos pagãos do século quarto uma tal mensagem oferecia um conforto sedutor. Os “filósofos teóricos” estiveram agora debatendo por alguns nove séculos, e o que veio disso? Apenas uma cultura visivelmente decadente, e um rastejante crescimento daqueles cristãos ἀθεότης que simplesmente sugavam o sangue vital do helenismo. Como a mágica vulgar é comumente o último recurso dos pessoalmente desesperados, daqueles para quem homem e Deus falharam igualmente, assim a teurgia se tornou o refúgio de uma *intelligentsia* desesperada que já sentia *la fascination de l’abîme*. (DODDS, 1947, p. 59)

## O Sistema

Segundo Lewy<sup>35</sup>, cujo esforço buscava redescobrir e reconstruir o “sistema caldeu” através dos fragmentos, a doutrina caldaica teria se baseado na seguinte hierarquia de princípios<sup>36</sup>:

1. ΤΟ ΑΡΡΗΤΟΝ ΕΝ (O Uno Inefável)
2. Ο ΠΑΤΡΙΚΟΣ ΒΥΘΟΣ<sup>37</sup> (O Abismo Paterno)
3. ὁ πατήρ (o Pai)
4. ὁ αἰών / ἡ δύναμις (o *Aion*/ a Potência)
5. ὁ νοῦς (o Intelecto)

---

<sup>35</sup> LEWY, 1956; 2ª ed., 1978.

<sup>36</sup> Conforme exposição de LARSEN, 1974, pp. 16-17. A tradução e a enumeração são nossas, neste último caso para distinguir, de um lado, a relação de anterioridade/posterioridade, e, de outro, de pertencimento entre os termos.

<sup>37</sup> Larsen escreve ΒΥΡΟΣ, o que parece ser um pequeno erro de digitação.

6. Η ΝΟΗΤΗ ΚΑΙ ΝΟΗΡΑ ΙΥΓΞ (Os *Iynx* inteligíveis e intelectivos)

6.a) τρεῖς ἰυγγες (os três *Iyngues*)

6.b) τρεῖς συνοχεῖς (os três *Conectores*)

6.c) τρεῖς τελετάρχαι (os três *Teletarcas*)

7. Η ΠΗΓΑΙΑ ΕΒΔΟΜΑΣ (As Sete Fontes)

7.a) ὁ ἄπαξ ἐπέκεινα /Ἐκάτη (O Indivisivelmente Transcendente/ *Hécate*)

7.b) ὁ δις ἐπέκεινα (O Dualmente Transcendente)

7.c) οἱ τρεῖς ἀμείλικτοι (os três *Implacáveis*)

7.d) ὁ ὑπεζωκῶς (os *Subcircundantes*)

Este sistema hierárquico, vertical, é muito próximo daqueles exprimidos pelos neoplatônicos, pelos gnósticos, hermetistas, bem como pelos órficos, de modo que serve de parâmetro para estudos comparativos sobre essas tradições<sup>38</sup>. O caráter distintivo dos *Oráculos* seria a inspiração divina (BRISSON, 2014, p. 165; 1987, p. 46), esse fascínio pelo *abismo* inefável de um deus absolutamente transcendente, mas que se manifesta nesta experiência prática que o teurgo tem desse abismo durante o ritual.

Contudo, muitas questões poderiam ser levantadas quanto à autenticidade desse sistema, ou, pelo menos, quanto ao modo rigoroso com o qual ele foi construído. Conforme aponta Majercik, embora o deus supremo dos *Oráculos* seja transcendente e o modo de se falar nele seja por *via negativa*, por negação de definições, ele ainda assim é melhor caracterizado, diferentemente do termo “uno” dado pelos neoplatônicos, por *noús*, intelecto (MAJERCIK, 1989, pp. 5-6). É aí que começam a surgir algumas questões referentes à natureza do primeiro princípio:

---

<sup>38</sup> Como é o caso de BRISSON, 2014, pp. 178-182.

Mesmo aqui os *Oráculos* vacilam [em deixar claro]: seria o Pai identificado estritamente com seu Intelecto ou seria o assim chamado Intelecto Paterno a primeira emanção do Pai? E, se assim for, qual seria a substância do Pai se ela não for inteligível? A natureza fragmentária da evidência não permite quaisquer conclusões rígidas e rápidas sobre estas questões; de fato, os *Oráculos*, em outro local, também designam o Pai “Abismo” (fr. 18) [...], bem como descrevem-no em termos estoicos como essencialmente “ígneo” em natureza (fr. 3 e 37), apesar de totalmente transcendente. (MAJERCİK, 1989, p. 6)

Isto leva a questões relativas a ser o primeiro princípio (ou os primeiros princípios) triádico ou monádico, isto é: haveria um Pai com seu Intelecto e sua Potência ou ele seria sozinho? Além disso, Majercik também sugere a possibilidade de que o papel da Potência (δύναμις) feminina de geratriz necessária dos deuses possa incluir a noção de um primeiro princípio bissexual (fr. 4), logo não exatamente masculino, o que obviamente dissolveria a hierarquia da primeira tríade (Pai, Potência e Intelecto). A autora acrescenta ainda que uma tal noção está presente também entre os gnósticos (Abismo-Ennoia ou Abismo-*Sigé*) e hermetistas.

A interpretação de Majercik sobre os termos ὁ ἅπαξ ἐπέκεινα e ὁ δις ἐπέκεινα também parece diferir bastante da de Lewy. Para o autor, seriam duas hipóstases que figurariam entre as Sete Fontes; mas Majercik parece considerar ὁ ἅπαξ ἐπέκεινα não como uma hipóstase, e sim como um atributo do primeiro princípio uno e indivisível, transcendente, enquanto ὁ δις ἐπέκεινα caracterizaria o segundo princípio dual gerado pelo primeiro. Essa diferenciação serve para distinguir os mundos inteligível e sensível, ou ainda “o primeiro intelecto” e o “segundo intelecto” dos primeiros princípios<sup>39</sup>. Mas a quais princípios eles exatamente são atribuídos (se é um Pai que transcende o *noûs*, se é ele também enquanto potência e intelecto) fica a ser

---

<sup>39</sup> Questionamos a possibilidade de essa distinção ser de origem pitagórica, cuja tradição considera cada um dos princípios gerados como o modo múltiplo de um princípio anterior e gerador se expressar.

respondido, uma vez que não se sabe a natureza do primeiro princípio, nem se ele é monádico, triádico ou talvez ainda diádico. De um modo ou de outro, o Pai, a Potência e o Intelecto formam o conjunto primário de princípios no sistema caldeu e, nesse sentido, considera-se que formam a “tríade primordial”.

## A Teurgia

Os elementos intermediários (Iyngues, Conectores e Teletarcas) têm um papel fundamental para o caráter ritualístico da doutrina caldeia. São eles que conectam o mundo material com o *abismo* paterno, como uma “grande corrente do Ser”<sup>40</sup>. Esses três elementos desempenham uma função tanto cosmológica quanto ritualística<sup>41</sup>, isto é, eles são responsáveis pela constituição e construção do mundo tanto quanto pelo contato místico entre as partes do mundo. Eles têm a função paradoxal de separar os seres entre si e de, ao mesmo tempo, mantê-los em contato e até mesmo de “criar” esse contato por meio dos rituais.

Assim, os Iyngues<sup>42</sup> são a força atrativa, erótica (GEUDTNER, 1971, p. 42; MAJERCIK, 1989, p. 9), que liga o homem aos deuses e leva mensagens de uns aos outros (fr. 78). Os Iyngues são os mediadores das mensagens, mas também são as próprias mensagens; são

---

<sup>40</sup> Ver MAJERCIK, 1989, p. 9 n. 20. Este subcapítulo baseia-se quase todo ele no livro de Majercik, sobretudo entre as páginas 9 e 19.

<sup>41</sup> Majercik separa em “função cosmológica” e “função teúrgica”, mas dividir nestes termos nos parece impreciso. A função “cosmológica” está inserida no contexto teúrgico; a teurgia não parece ser apenas o ritual em si anexado a uma teoria cosmológica, mas é ela uma teoria sobre a própria natureza do universo, na qual os elementos do universo não são “também” teúrgicos, mas é por serem teúrgicos que o universo é o que é, com todos os seus elementos em conjunto, do modo como ele é. É a ideia do universo como uma comunhão mística de seres divinos; no *De Mysteriis*, é muito comum Jámblico falar em uma *κοινωνία* simpática, que é o que torna a invocação por meio do ritual possível (por ex., *DM*, 195; 196; 211).

<sup>42</sup> Este termo vem de uma ave eurasiática do grupo dos pica-paus, chamada em português de Torcicolo, porque consegue girar o pescoço em 180°. Segundo Majercik, o termo passou a ser usado na literatura grega e expressava o uso por feiticeiros para fins mágicos, como o de atrair um amante infiel; no ritual, o pássaro era amarrado em uma roda e posto para girar.

considerados os próprios “pensamentos” dos deuses (fr. 77) e estão relacionados com as *voces mysticae* ou *nomina barbara*. Segundo Majercik, “a mensagem comunicada pelos Iyngues não é outra coisa que seus próprios nomes mágicos que, quando proferidos, capacitam o teurgo a adquirir certos poderes divinos” (1989, p. 9).

Os Conectores têm a função de harmonizar e proteger (fr. 82) as partes do universo; eles são “poderes invisíveis” que “mantêm unido” o universo como um todo. Os Conectores misturam as noções da “simpatia” universal estoica e do mundo das ideias platônico. Eles são ao mesmo tempo os mantenedores e os protetores da harmonia universal que eles mesmos criaram: eles constituem a relação entre os elementos e funcionam como guardiões dessa relação universal. E, uma vez que eles constituem a relação entre as partes, eles são considerados os raios do sol do qual todas as coisas partem (fr. 80) e por meio do qual todas elas estão interligadas:

esta imagem do sol com seus raios “conectores” pode também servir como um paradigma para os Conectores como um todo: no nível teúrgico, os raios “conectores” do sol conduzem a alma para cima; no nível cósmico, correntes “conectoras” emanam do Pai, o Fogo Primário, como raios do sol, disseminando estabilidade e harmonia por todo o universo. (MAJERCIK, 1989, pp. 10-11)

Os Teletarcas (fr. 85 e 86) são governantes do *kósmos* assim como são responsáveis pela iniciação da alma em sua *anagogé*. Os τελετάρχαι são os “mestres da iniciação”, os princípios regentes (ἀρχαί) que, além de consistirem de entidades cósmicas ou princípios cosmológicos, atuam ativamente e participam do drama cósmico, enquanto virtudes que inspiram a alma (fr. 46, 47 e 48). Essas virtudes são três: a Fé (πίστις), a Verdade (ἀλήθεια) e o Amor (ἔρος)<sup>43</sup>. Diferentemente do contexto cristão, onde as virtudes eram qualidades espirituais, psicológicas,

---

<sup>43</sup> No fr. 47 ainda é mencionada uma quarta: a Esperança (ἐλπίς). Contudo, os *Oráculos* parecem considerar as virtudes como triádicas.

no contexto dos *Oráculos* elas eram entidades concretas que compunham o universo e “ligavam” as partes enquanto um fogo inspirador<sup>44</sup>. A Esperança é um fogo que desce e alimenta a alma (fr. 47), o Amor “amarra” todas as coisas em fogo (fr. 39, 42, 44).

Além desses três, Iyngues, Conectores e Teletarcas, os *Oráculos* contam com anjos (fr. 137 e 138) e demônios (fr. 88, 89, 90, 91, 92, 135, 216); de acordo com Porfírio, os ἄγγελοι ministravam o universo e inspiravam a alma a se elevar; a eles se cantavam hinos<sup>45</sup>. Lewy equiparou a função dos anjos aos Iyngues (1956, pp. 162-163). Os teurgos, segundo os *Oráculos*, fariam parte da “ordem angélica”. Já os δαίμονες, no geral, figuram nos fragmentos com uma função maléfica e seriam responsáveis por doenças, tendo sido qualificados de “cães”, “bestas”, “impudentes”. E, uma vez que Hécate também havia sido identificada à natureza (fr. 54), onde os demônios habitam, ela acabou se tornando a senhora dos demônios (fr. 91). Pselo (*Hypotyp.* 23), contudo, inclui uma classe de demônios bons nos *Oráculos*, o que acontece também em Jâmblico, para quem os demônios faziam parte da ordem divina, tinham funções divinas e eram causa tanto da saúde (*DM* 89, 9) quanto da doença (*DM* 82, 7).

Por fim, vale ressaltar também a função do *Aión* (cujo nome não aparece nos fragmentos, mas na prévia dos filósofos quando eles os citam, nos fr. 12, 37, 39, 49, 59, 185), que tem um papel central em toda a simpatia das partes do universo. Lewy o considera como “o deus caldeu *par excellence*”, com cultos próprios, e o identifica a Χρόνος, o Tempo (LEWY, 1956, pp. 158; 99-105; 401-409), duas teses que são contestadas por Dodds, Des Places e Majercik. Os motivos são que, no caso da identificação com o Tempo, Lewy teria se baseado em fragmentos

---

<sup>44</sup> Isto nos faz pensar em uma “inversão de valores” entre os *Oráculos* e o cristianismo: enquanto este tendia a negar as “paixões”, suprimir a inspiração “idólatra” por formas vivas, os *Oráculos* viam nessa inspiração passional o meio para a ascensão divina. Aqui acontece o eterno combate entre cristianismo e paganismo, isto é, entre a “iconoclastia” e a “idolatria”.

<sup>45</sup> PORFÍRIO, *De philos. ex. or. haur.*, WOLFF (ed.), pp. 144-145.

duvidosos, além do fato de que os fr. 37, 39, 49, 59 e 185 estariam demonstrando uma nítida diferenciação entre *Aión* e χρόνος; e, no caso da consideração de que *Aión* seria “o deus *par excellence*”, o motivo de que provavelmente não teria sido assim seria – como apontou Dodds e Lewy admite – que ele sequer figura nos *Oráculos* (DODDS, 1947, p. 266, n. 12; LEWY, 1978, p. 696, n. 12). Segundo Dodds, o papel de uma deidade verdadeira, provida de cultos, estátuas, etc., deveria ser atribuído antes à Hécate como deidade principal, juntamente com deidades temporais, que inclui Chrónos, os ζῶνται e os ἄζωνοι, além dos deuses relativos ao Dia, à Noite, ao Mês e ao Ano<sup>46</sup>.

De qualquer maneira, *Aión* é descrito nos fragmentos como “a luz gerada do Pai” (fr. 49), “a luz solar” e “toda a luz” (fr. 59), e tem a característica de “uma entidade noética identificada com o sol transmudano [...] cuja função é manifestar a ‘luz’ (=movimento) do Pai ao mundo das Ideias” (MAJERCIK, 1989, p. 15) de onde os Teletarcas encontram a fonte da luz solar do Pai (MAJERCIK, 1989, p. 12) que a tudo ilumina e abarca. Assim, “o papel de *Aión* é manter as Ideias em um estado de constante movimento circular, uma vez que é através de tal movimento que as Ideias ‘pensam’. De fato, *Aión* é o movimento hipostasiado de um Deus Supremo que de outro modo permaneceria imóvel” (MAJERCIK, 1989, p. 15).

## Conclusão

A primeira fonte para a teurgia, os *Oráculos Caldeus* são primeiramente coletados, estudados e citados por Porfírio. Depois de Porfírio, os λόγια demonstraram ser uma fonte importante para toda a tradição neoplatônica, não apenas como curiosidade ou objeto de erudição, mas como um fundamento filosófico. O *De Mysteriis* de Jâmblico, cuja tese é a defesa

---

<sup>46</sup> Ver MAJERCIK, 1989, p. 15; fr. 188 e notas.

da teurgia, é o mais nítido exemplo, e foi sua obra que influenciou toda tradição neoplatônica posterior, com Proclo, Damáscio, Pselo e Pletón, que também citam os *Oráculos* em seus testemunhos<sup>47</sup>. Mas também se questiona a possibilidade de Plotino ter usado os *Oráculos*<sup>48</sup>. De acordo com Addey, os *Oráculos Caldeus* foram, para os neoplatônicos, “o paradigmático exemplo de uma divinação inspirada e teúrgica desde Porfírio” (ADDEY, 2014, p. 10).

Os λόγια (que chegaram até nós em 226 fragmentos coletados de citações feitas pelos neoplatônicos) muito provavelmente compunham um conjunto discreto de versos, e não um poema contínuo (ADDEY, 2014, p. 10), o que é reforçado pela noção que temos sobre o “método teúrgico”: em especial, o uso de símbolos e palavras de efeitos mágicos, momentâneos e circunstanciais, que os caracterizam.

O traço filosófico dos λόγια é a busca pela salvação da alma através da inspiração divina. Grande parte dos versos é proferida em primeira pessoa por alguma deidade, versos estes muitas vezes atribuídos a Hécate e a Apolo<sup>49</sup>. Outra característica relacionada a esta é a dissolução da barreira entre racionalidade e revelação (ADDEY, 2014, p. 10). Enquanto Dodds defende que os *Oráculos Caldeus* eram um manifesto do irracionalismo (DODDS, 1951, pp. 286–287), Addey defende que o seu objetivo era, antes disso, articular uma união entre racionalidade e revelação ou ritualismo:

<sup>47</sup> ADDEY, 2014, p. 10: “Embora o termo ‘teurgia’ (θεουργία) não apareça nos fragmentos existentes, o plural relativo da palavra ‘teurgos’ (θεουργοί) aparece; além disso, estes termos não são encontrados em qualquer literatura existente antes dos próprios *Oráculos*. Assim, os *Oráculos Caldeus* são geralmente tratados como coexistentes à teurgia. Embora Jâmblico identifique as raízes da teurgia juntamente das tradições egípcia, caldeia e grega, os *Oráculos Caldeus* foram cruciais na formação da teurgia tal como era entendida e praticada pelos neoplatônicos”.

<sup>48</sup> Segundo ADDEY, 2014, p. 10, n. 37: DILLON, 1992, pp. 131 e 140.

<sup>49</sup> Conforme ADDEY, 2014, p. 9, n. 36: Hécate: fr. 32, 35, 50, 52, 53, 72, 147; *fragmenta dubia*: fr. 211, 219, 220, 221, 222, 223, 224. Embora Apolo não seja explicitamente citado nos fragmentos, Damáscio atribui várias passagens ao “deus provedor dos *Oráculos*”: DAMÁSCIO, I.155.15 e II .16.6; II .88.7–8. Segundo LEWY (1956; reimpr. 1978, p. 6, notas), o deus provedor dos *Oráculos par excellence* é Apolo: assim, ele é evidentemente considerado como um dos enunciadores dos *Oráculos Caldeus*. PROCLO, *In. Crat.* 101.3, relaciona os padres caldeus com Apolo. Um fragmento parece se referir diretamente ao próprio Apolo: *Or. Chald.* fr. 71 (= Proclo, *In Crat.* 98.14–15). Cf. JOHNSTON (1990), 4.

Jâmblico reserva um lugar central em seu sistema da teurgia para a divinação e integra razão e revelação (uma integração que pode já estar presente nas obras de Porfírio) ao invés de tomá-las como fenômenos mutualmente exclusivos através de sua implícita defesa do ritual teúrgico e da divinação como um fenômeno *suprarracional*, que transcende e atua como a culminação última da racionalidade ao invés de carecer dela. (ADDEY, 2014, p. 6)

Dada a importância que os *Oráculos* tiveram para o neoplatonismo, torna-se importante também estudá-los para que se entenda um pouco melhor a tradição neoplatônica e seus projetos intelectuais, plenamente filosóficos.

## Referências bibliográficas:

### Primárias:

- DAMASCIUS. *Commentaries on Plato's Phaedo*. Vol. 2. Edited with translation by L. G Westerink. Amsterdam: North Holland Pub., 1977.
- DE ORACULIS CHALDAICIS. Ed. Wilhelm Kroll. Vratislaviae: G. Koebner, 1895 [reimpr. 1962].
- IAMBlichUS. *Iamblichus Chalcidensis in Platonis dialogos commentariorum fragmenta*. Ed. with trans. and comm. by J. M. Dillon. (Philosophia antiqua, 23.) Leiden: E. J. Brill, 1973.
- \_\_\_\_\_. *De Mysteriis*. Translation, introduction and notes by E. C. Clarke, J. M. Dillon and J. P. Hershbell. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2003.
- LEWY, H. *The Chaldaean Oracles and Theurgy: Mysticism Magic and Platonism in the Later Roman Empire*. Paris: Institut d'Études Augustiniennes, 1978 [Cairo: 1956].
- MAJERCIK, R. *The Chaldean Oracles: text, translation, and commentary*. Leiden: Brill, 1989 Brill.
- PROCLI in Platonis Parmenidem commentaria. Carlos G. Steel, Leen van Campe (ed.). Tomus III, libros VI-VII et indices continens. Oxford Classical Texts. Oxford/New York: Oxford University Press, 2009.
- PROCLUS DIADOCHUS. *In Platonis Cratylum commentaria*. Edited and translated by F. Romano. Roma: Università Di Catania, 1989.

## Secundárias:

- ADDEY, C. J. “Oracles, Religious Practices And Philosophy In Late Neoplatonism”. In: *Practical Philosophy*, Harvard, 2007, pp. 31-35.
- ADDEY, C. J. *Divination and Theurgy in Neoplatonism*. London: Routledge, 2014.
- BIDEZ, J. “Notes sur les mystères neoplatoniciennes”. *Rev. Belge de Phil. et d’Hist.*, 7, 1928, pp. 1477-1481.
- BIDEZ, J. *La Vie de l’Empereur Julien*. Paris: Les Belles Lettres, 1930.
- BOYANCÉ, P. “Théurgie et Teléstique Néoplatoniciennes”, *Revue de l’Histoire des Religions*, 147, 1955, pp. 189-209.
- BRISSON, L. “Proclus et l’Orfisme”. In: *Proclus. Lecteur et interprète des Anciens*. Actes du Colloque International du C.N.R.S., Paris [2-4 de outubro 1985], publicado por Jean PÉPIN e Henri-Dominique SAFFREY, Paris, edição do C.N.R.S., 1987, p. 46; reimpresso em *Orphée et l’Orfisme dans l’Antiquité grec-romaine*, Variorum Collected Studies Series, CS 476, Aldershot, Variorum, 1995.
- BRISSON, L. *Introdução à Filosofia do Mito*. São Paulo: Paulus Editora: 2014.
- CREMER, F. W. *Die Chaldaïschen Orakel und Jamblich De Mysteriis*. Meisenheim am Glan: Anton Hain, 1969.
- CUMONT, F. “*La Théologie Solaire du Paganisme Romain*”. Mémoires présentés par divers savants à l’Académie des inscriptions et belles-lettres de l’Institut de France. Première série, Sujets divers d’érudition. Tome 12, 2e partie, 1913, pp. 447-479.
- CUMONT, F. *Oriental Religions in Roman Paganism*, Londres: Routledge, 1911.
- Oracles Chaldaïques*. Texte établi et traduit par Édouard des Places. Paris: Les Belles Lettres, 1971.
- DILLON, J.M. *The Middle Platonists*. Londres: Duckworth, 1977.
- DODDS, E. R. *The Greek and the Irrational*. Berkeley e Los Angeles: California University Press, 1951
- DODDS, E. R. “New Light on the ‘Chaldean Oracles’”. *Harvard Theological Review*, 54, 1961, pp. 263-273, reimp. in LEWY, H. *Chaldaean Oracles and Theurgy*. Paris: Brepols Publisher, 1978, pp. 693-701.
- EITREM, S. “Die *sústasis* um der Lichtzauber in der Magie”. *Symbolae Osloenses*, 8, 1929, pp. 49-53.
- \_\_\_\_\_. “La Théurgie chez les Néo-Platoniciens et dans les Papyrus Magiques”. *Symbolae Osloenses*, 22, 1942, pp. 49-79.

- GEUDTNER, O. *Die Seelenlehre der Chaldaïschen Orakel*. Meisenheim am Glan: Verlag Anton Hain, 1971.
- HADOT, P. “Bilan et perspectives sur les Oracles Chaldaïques”. In: LEWY, H. *Chaldaean Oracles and Theurgy*. Paris: Brepols Publisher, 1978, pp. 703-720.
- JOHNSTON, S. I. *Hekate Soteira: A Study of Hekate’s Roles in the Chaldean Oracles and Related Literature*. Atlanta, GA: Scholars Press, 1990.
- LARSEN, B. D. “Jamblique dans la Philosophie Antique Tardive”. In: REVERDIN, O. (Éd.) *De Jamblique a Proclus*. Entretiens de la Fondation Hardt, XXI, Genève, 1974.
- SAFFREY, H-D. “Les Néoplatoniciens et les Oracles Chaldaïques”. *Revue des Études Augustiniennes*, XXVI, 1981, pp. 209-225.
- SHAW, G. *Theurgy and the Soul: the Neoplatonism of Iamblichus*. Philadelphia: The Pennsylvania State University Press, 1995.
- THEILER, W. “Die Chaldaïschen Orakel und die Hymnen des Synesios”. *Schriften der Königsberger Gelehrten Gesellschaft, Klasse XVIII*, 1, Halle, 1942.
- SMITH, A. *Porphry’s Place in the Neoplatonic Tradition*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1974.

