

**“HOMENS DIVINOS” ENTRE RELIGIÃO E FILOSOFIA:  
PARA UMA HISTÓRIA COMPARADA DO TERMO NO MUNDO ANTIGO**

**RESUMO**

O presente artigo se propõe uma análise do debate sobre a questão dos θεῖοι ἄνδρες, homens divinos, no mundo helenístico. O dado, o achado, é, neste caso, a existência de θεῖοι ἄνδρες no mundo antigo. O fato histórico-literário é que Jesus era também considerado um deles. Mas, para determinar o sentido deste dado, a história ou a arqueologia dos textos não são suficientes. A questão é que, segundo a afirmação de Kee, *não existe no mundo greco-romano uma concepção uniforme do θεῖος ἀνὴρ*.<sup>1</sup> A equivocidade da terminologia aponta para uma tensão social e religiosa complexa no interior da literatura sobre θεῖοι ἄνδρες no mundo antigo.

**ABSTRACT**

The article means to approach the θεῖοι ἄνδρες question in the hellenistic world context. The *find*, the data, is, in this case, the existence of θεῖοι ἄνδρες figures in the ancient world.. The historical and literal *fact* is that Jesus was thought just as one of them. But, in order to determinate the exact meaning of this data, the historical and archeological approach is not enough. The problem is that, quoting Kee: *there's no uniform idea of θεῖος ἀνὴρ in the greek-roman world*.<sup>2</sup> The terminological ambiguity lead us inside the social and religious tension revealed in the θεῖοι ἄνδρες literature of the ancient world.

---

<sup>1</sup> Howard K. Kee. *Miracle in the Early Christian World: a Study in Sociohistorical Method*. New Haven & London, Yale University Press, 1983, p. 297.

<sup>2</sup> Howard K. Kee. *Miracle in the Early Christian World: a Study in Sociohistorical Method*. New Haven & London, Yale University Press, 1983, p. 297.

**PALAVRAS-CHAVE:** homens divinos, literatura bíblica, filosofia antiga, magia, religião mediterrânea

## 1. A HISTÓRIA DO CONCEITO DE ΘΕΙΟΣ ἄΝΗΡ

A questão dos *homens divinos* é uma questão antiga.<sup>3</sup>

A formulação do conceito e os estudos sobre a figura do θεῖος ἄνθρωπος no mundo mediterrâneo começam cedo: desde a literatura apologética cristã. As grandes semelhanças entre Jesus e as várias figuras de *homens divinos* da literatura da época fizeram Justino suspeitar de uma imitação demoníaca destes para com o homem-deus cristão.<sup>4</sup> Por outro lado, os mesmos autores “pagãos” anotam estas semelhanças e as usam para tecer comparações nas quais Jesus resulta, na melhor das hipóteses, menos poderoso do que os outros, enquanto, nas piores, acaba sendo tachado de mago ou charlatão.<sup>5</sup>

Apolônio de Tiana, homem divino pitagórico, contemporâneo de Jesus, entrou obviamente como convidado de honra nessas disputas.<sup>6</sup> Lendo a biografia de Apolônio de Tiana notam-se, de fato, semelhanças desconcertantes com a figura de Jesus: ambos eram taumaturgos e pregadores itinerantes, rejeitados inicialmente pelos seus correligionários e irmãos. Um pequeno grupo de discípulos fiéis os acompanhava, a ambos são referidas curas, exorcismos, profecias e até ressurreições de mortos. Ambos pregavam uma moral rígida para os seus ouvintes. Ambos falavam e agiam com autoridade, e entraram em conflito com as autoridades sacerdotais dos templos oficiais. Ambos foram acusados de sedição e magia. Apolônio escapou milagrosamente à sua morte, Jesus ressuscitou depois de três dias.

Por volta de 307 d. C., Hiérocles, um administrador imperial e filósofo platonizante, particularmente hostil ao cristianismo então perseguido, escreve uma obra contra os cristãos, na qual lança mão de uma ampla comparação entre Apolônio e Jesus, desfavorável, é fácil imaginar, para este último. A ele responde Eusébio de Cesaréia. Sua resposta mostra claramente uma visão racionalista típica de certos ambientes cristãos: se as histórias sobre os milagres de Apolônio forem verdadeiras, então ele deve ser considerado um mago (num sentido depreciativo). Se, ao invés, Filostrato – ou outros – inventaram essas mesmas histórias, então

---

<sup>3</sup> Este ensaio pertence em sua concepção inicial ao II capítulo de minha Tese de Doutorado: *SÁBIOS, FILÓSOFOS, PROFETAS OU MAGOS? Equivocidade na recepção das figuras de Θεῖοι ἄνθρωποι na literatura helenística: a magia incômoda de Apolônio de Tiana e Jesus de Nazaré*. São Bernardo do Campo, Universidade Metodista de São Paulo, 2001.

<sup>4</sup> Cf. Justino Mártir. *Primeira Apologia* 21-27 (S. Giustino Martire. *Le due apologie*. Introduzione e note di Guido Gandolfo. Traduzione di Adriana Regaldo Raccone. Roma, Edizioni Paoline, 1983).

<sup>5</sup> Cf. nesse sentido Orígenes. *Contra Celso*. 2.49; 3.3; 42ss.; 6.8-11; 7.9; 53ss. (Origen. *Contre Celse*. Paris, Editions du Cerf, 1967-69).

<sup>6</sup> Para aprofundar a figura de Apolônio remeto a minha Tese de Doutorado: *SÁBIOS, FILÓSOFOS, PROFETAS OU MAGOS? Equivocidade na recepção das figuras de Θεῖοι ἄνθρωποι na literatura helenística: a magia incômoda de Apolônio de Tiana e Jesus de Nazaré*. São Bernardo do Campo, Universidade Metodista de São Paulo, 2001.

Apolônio pode ser considerado um grande filósofo, e nada mais. Pois – diz Eusébio – as ações humanas estão todas sujeitas às leis da natureza.<sup>7</sup>

Eusébio admite a possibilidade de que um homem realmente iluminado por deus possa ser chamado de θεῖος, “desde que carregue nele mesmo a imagem de um grande deus”, mas até a tal homem – continua ele – não é atribuída a faculdade de realizar milagres.<sup>8</sup> A posição de Eusébio é tão radical e, sob certos aspectos, inesperadamente racionalista, que chega a negar a concepção comum de θεῖος ἄνθρωπος, como alguém que mostrar a divindade “dentro dele” por meio da expressão de poderes maravilhosos. Concepção que a mesma literatura do cristianismo primitivo demonstra, ao contrário, muitas vezes acolher com relação a Jesus e aos seus discípulos.<sup>9</sup>

Com o sucesso histórico – por assim dizer – do cristianismo perde-se interesse na questão apologética, e conseqüentemente na comparação de Jesus com as grandes figuras de θεῖοι ἄνδρες da época.

É somente no século XIX que aparecem novos estudos significativos sobre o tema, começando por *Apollonius von Tyana und Christus*, de F. Baur, em Tübingen (1832).

E. Rohde vai estudar a tradição relativa a um pretenso *lado sobrenatural* de Pitágoras, chegando a formular uma hipótese literária interessantíssima sobre a existência de uma coleção pré-aristotélica de milagres realizados pelo mesmo filósofo pré-socrático.<sup>10</sup>

Depois dele, em 1904 Wendland amplia o leque de comparações entre as literaturas sincréticas do mundo helenístico e a literatura bíblica.<sup>11</sup>

No ano seguinte Cumont ministra um curso, no Collège de France, sobre a decisiva influência dos cultos de mistérios orientais e de suas divindades de salvação sobre a religião romana.<sup>12</sup>

Em 1908, pela primeira vez Reitzenstein supera uma metodologia de estudo que enfocava as *aretologias* como simples coleções de milagres para considerar as *vitae* dos homens divinos como um gênero literário mais amplo. As histórias de milagres estariam assim inseridas dentro desta moldura biográfica maior.<sup>13</sup>

Weinreich, em 1909, quer demonstrar a intercambialidade das histórias dos curandeiros e taumaturgos da tradição helenística, e Fiebig, em 1911, pretende provar que tais histórias encontravam paralelos e eram muito comuns nas origens da literatura rabínica.<sup>14</sup>

---

<sup>7</sup> Cf. Eusébio. *Contra Hiérocles* 1. O Tratado encontra-se no vol. II da edição da VA pela Loeb Classical Library, logo depois da obra de Filostrato: Philostratus. *The Life of Apollonius of Tyana* (trad. F. C. Conybeare). Harvard University Press, 1948-50.

<sup>8</sup> Cf. Eusébio. *Contra Hiérocles* 6.

<sup>9</sup> Cf. abaixo.

<sup>10</sup> Cf. E. Rohde. *Die Quellen des Jamblichus in seiner Biographie des Pythagoras*. Apud B. Centrone. *Introduzione a I Pitagorici*. Milano, Laterza, 1996, p. 20.

<sup>11</sup> Cf. Wendland. “ΣΩΤΗΡ”. In *ZNW*, 5 (1904) 335ss.

<sup>12</sup> Cf. F. Cumont. *Le religioni orientali nel paganesimo romano*. Bari, Laterza, 1913.

<sup>13</sup> Cf. R. Reitzenstein. *Hellenistische Wundererzählungen*. Leipzig, B.G. Teubner, 1908 (cf. reedição: Stuttgart, Teubner, 1963).

<sup>14</sup> Otto Weinreich. *Antike Heilungswunder: Untersuchungen zum Wunderglauben der Griechen und Römer*. Giessen, Topelmann, 1909. P. Fiebig. *Jüdische Wundergeschichten des neutestamentlichen Zeitalters unter besonderer Berücksichtigung ihres Verhältnisses zum N.T. bearbeitet*. Tübingen, 1911.

Holl, no ano seguinte, evidencia a relação teológica e estrutural entre as histórias de milagres e as *vitae*, enquanto ambas seriam demonstrações, provas, da divindade dos homens divinos.<sup>15</sup> No mesmo ano Eitrem, em seu artigo *Heros*, traça a história do conceito de *herói* no mundo antigo, contribuindo desta forma a sustentar historicamente o estudo das *vitae* dos homens divinos.<sup>16</sup>

Surgem em fim as primeiras “aplicações” diretas desses estudos para a exegese do Novo Testamento. É o caso de Bousset (*Kyrios Christos*), que traça a evolução do culto de Jesus como Senhor no mundo helenístico, e Wetter (*Der Sohn Gottes*) que mostra como o apelido de “filho de deus” correspondia a um tipo social concreto, mesmo que não conceitualmente unívoco. Isto é: os apelidos podiam variar (deus, filho de deus, anjo, profeta, apóstolo), mas a prática e suas *pretensões* eram as mesmas: fazer milagres, ser chamado de mago pelos inimigos, ser enviado por deus, ter descido do céu, ser juiz e salvador, chamado a voltar para o céu etc.<sup>17</sup>

Dentro da literatura cristã Wetter acredita reconhecer no Jesus do evangelho de João a figura mais “pura”, o *tipo* do Jesus “filho de deus” que mais correspondia aos modelos greco-romanos. Assim, por exemplo, o uso da expressão “filho de deus” nos sinóticos seria dependente não de João, por óbvios motivos históricos, mas do cristianismo helenístico do qual João será em seguida porta-voz. O estudo do Wetter não teve o impacto que merecia por causa do ano de sua publicação, datada 1916: a primeira guerra mundial o tirou de cena. E adiou, ao mesmo tempo, toda a discussão sobre o tema.

É somente na década de 30, de fato, que novas pesquisas aparecem. É o caso do controverso *Paulus und Christus* de Windisch,<sup>18</sup> em 1934, e da obra de Bieler *Θεῖος ἀνὴρ*, uma ampla análise sobre uma larga seleção de materiais, entre eles: Luciano, vários filósofos e sofistas, poetas e monges lendários, o Novo Testamento, Suetonio e Heliodoro.<sup>19</sup>

Mas uma outra guerra, a segunda guerra mundial, estava às portas.

Depois da guerra tomou a cena dos estudos sobre o tema aquela que Morton Smith considera uma *onda de pseudo-ortodoxia*.<sup>20</sup> A tentativa, nos anos 50, é de demonstrar a substancial diferença entre Jesus e todas as outras figuras. É o caso, por exemplo, dos estudos de autores como Bieneck, Preisker e Maurer.<sup>21</sup>

---

<sup>15</sup> Cf. K. Holl. “Die Schriftstellerische Form des gr. Heiligenlebens”. In *Neue Jahrbücher* 29 (1912) 81ss.

<sup>16</sup> Eitrem. “Heros”. In *RE*, 8/1 (1912) 1.111ss.

<sup>17</sup> Wilhelm Bousset. *Kyrios Christos: a history of the belief in Christ from the beginnings of Christianity to Irenaeus*. Nashville, Abingdon Press, 1970. G. Wetter. *Der Sohn Gottes*. Göttingen, 1916.

<sup>18</sup> Hans Windisch. *Paulus und Christus: ein biblisch-religionsgeschichtlicher vergleich*. Leipzig, J. C. Hinrichs, 1934.

<sup>19</sup> Ludwig Bieler. *Theíos anér: das Bild des “Göttlichen Menschen” in Spätantike und Frühchristentum*. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1967.

<sup>20</sup> Cf. M. Smith. “Prolegomena to a discussion of Aretologies, Divine Man, the Gospels and Jesus”. In *JBL* 40, II (1971) 174-199 (p.192).

<sup>21</sup> Cf. Bieneck. *Sohn Gottes als Christusbezeichnung der Synoptiker*, 1951, pp. 70ss.; Preisker. *Wundermächte u. Wundermänner*. In *Wissenschaftliche Zeitschrift der Martin-Luther-Univ. Halle-Wittember*, 2 (1952-3) 519ss.; Maurer. *Knecht Gottes u. Sohn Gottes im Passionbericht des Markusevangeliums*. In *ZTK*, 50 (1953) 1ss.

Mas a tentativa de reconduzir a figura de Jesus para uma ortodoxia judaica oficial parece bater de frente com outros dados, irrefutáveis, como a condenação à morte de Jesus e a excomunhão dele e de seus discípulos.

Com a chegada dos anos 60 a pesquisa é retomada por Hans Dieter Betz, que estuda os textos sobre homens divinos em Luciano,<sup>22</sup> e pela interessantíssima tese de Schulz, pela qual a literatura judaica não produzia naquele tempo material *histórico*, como demonstrariam Qumran, Paulo, Tomé etc., pois não haveria de fato interesse pela crônica ou pela biografia. Segundo Schulz, teria sido Marcos a inserir, na literatura cristã primitiva, uma moldura histórica, tomando o modelo das biografias helenísticas de homens divinos.<sup>23</sup>

Betz, em seu artigo *Jesus as Divine Man*,<sup>24</sup> compara a cristologia do homem divino com as outras cristologias do Novo Testamento e mostra como os evangelistas adaptam – de várias formas – estas tradições para que correspondam aos próprios interesses redacionais: apocalípticos, sapienciais etc. O que chama atenção nessa teoria é que, seguindo a teoria de Betz, a cristologia do homem divino, do Jesus taumaturgo e exorcista, seria a mais originária.

Uma contribuição decisiva para essa pesquisa foi a publicação da *History of the Jews in Babylonia* de Neusner, entre 1968 e 1970, onde pela primeira vez é desenvolvido um amplo estudo sistemático da taumaturgia rabínica e da figura do *rabi* enquanto homem divino.<sup>25</sup>

Uma contribuição de grande valor é também a obra *The Charismatic Figure as Miracle Worker*, de Tiede.<sup>26</sup> Tiede tenta distinguir dois grandes tipos de θεῖος ἀνὴρ: de um lado a figura do *wise man* (*homem sábio*) e do outro a figura do *miracle worker* (*milagreiro*). Tiede alavanca esta distinção a partir do *De genio Socratis* de Plutarco. Aqui Teocrito e Polimnis disputam sobre qual seria a grandeza de Sócrates. O primeiro atribui a este uma natureza divina, pois afirmava ser guiado, em todos os seus passos, pelo seu δαίμων. O segundo nega esta dependência externa de Sócrates, afirmando que suas ações seriam determinadas pela grandeza e correção de seu julgamento, isto é, de sua sabedoria moral.<sup>27</sup>

Assim – segundo Tiede – a primeira definição corresponderia a uma figura religiosa de poderes sobrenaturais, a segunda a uma figura que se distingue mais pelas atitudes filosóficas, mais racionalista e *terrena*.

As duas figuras representariam, portanto, duas formas literárias distintas de representação do homem divino. Enquanto Marcos utilizaria uma tradição que *desenha* Jesus como um milagreiro divino, por outro lado Mateus e Lucas iriam mais em direção de um ideal de sabedoria filosófica.

---

<sup>22</sup> Cf. H. D. Betz. *Lukian von Samostata und das Neue Testament; religionsgeschichtliche und paränetische Parallelen*. Berlin, Akademie-Verlag, 1961.

<sup>23</sup> Cf. Shultz. “Die Bedeutung des Markus für die Theologiegeschichte des Urchristentums”. In *Studia Evangelica*. 2 (1963) 135ss.

<sup>24</sup> Cf. H. D. Betz. “Jesus as Divine Man”. In F. Thomas Trotter (ed.). *Jesus and the Historian*. Philadelphia, Westminster Press, 1968, p. 114s.

<sup>25</sup> Cf. J. Neusner. *History of the Jews in Babylonia*. Leiden, E. J. Brill, 1968-70.

<sup>26</sup> D. L. Tiede. *Charismatic Figure as Miracle Worker*. Missoula, MN., Society of Biblical Literature for the Seminar on the Gospels, 1972.

<sup>27</sup> Cf. Plutarco. *Il demone di Socrate*. Com um saggio di Dario Del Corno. Milano, Adelphi, 1982.

## 2. A EQUIVOCIDADE<sup>28</sup> DA FIGURA DE ΘΕΙΟΣ ἄΝΗΡ

A teoria do Tiede merece ser levada em especial consideração, pois nos dá a ocasião de precisarmos melhor, por contraste, qual é o conceito de homem divino com o qual queremos trabalhar.

Morton Smith, com a sua *verve* dialética, comenta a tese de Tiede da seguinte forma: “Esta tese é incrivelmente clara. Só se pode objetar a ela que não corresponde aos fatos”:<sup>29</sup>

Os fatos, portanto.

Mas, antes, os termos.

### 2.1. Os termos: γόης, μάγος ou θεῖος ἄνθρωπος?

A palavra mais comum para indicar um mago no tempo de Jesus é γόης.<sup>30</sup> O termo é normalmente usado com uma forte conotação negativa. A tradução comum é de fato charlatão, bruxo, mago, encantador. O que o γόης faz é γοητεία, isto é, um conjunto especial de técnicas que permitem tanto chegar a uma condição de êxtase pessoal, quanto praticar uma mágica no campo físico. As práticas comumente reconhecidas como γοητεία são: viagens para o inferno, práticas mediúnicas, necromancia, simpatias, maldições, e todo o tipo de persuasão oculta.

O fato dos γοητές serem considerados em termos negativos encontra vários testemunhos na literatura antiga. Os seguidores de Eurípedes e Sócrates consideravam os γοητές como mendigos importunos. Platão, nas *Leis*, registra que em muitas cidades os γοητές eram perseguidos e aprisionados com pena perpétua.<sup>31</sup>

Flávio Josefo utiliza o termo γοητές para indicar todos aqueles que realizam o prometem realizar algum tipo de ação milagrosa. É o caso de Teúdas, do “Samaritano” e do “Egípcio”, três personagens do século I d. C., que, liderando movimentos camponeses, realizam ações simbólicas de libertação divina: no caso de Teúdas, por exemplo, a passagem ritual pelo rio Jordão. Horsley & Hanson chamam estes de *profetas de ação*, de ação escatológica.<sup>32</sup> Devemos concordar com Morton Smith quando diz que aqui Flávio Josefo,

---

<sup>28</sup> Para maior conforto do leitor, preciso anotar que uso o termo equivocidade não tanto no interior de um campo semântico ligado ao erro ou ao equívoco, no sentido coloquial. O termo equivocidade é de fato aqui oposto mais ao conceito de univocidade. O seu pleno sentido será revelado ao longo do presente ensaio.

<sup>29</sup> M. Smith. *On the history of the “Divine Man”*. In *Studies in the Cult...* Vol. II, p. 29.

<sup>30</sup> O termo deriva do verbo γοάω, que quer dizer propriamente *gemer, lamentar-se, chorar*. A derivação do termo deve-se ao fato de que as fórmulas mágicas eram pronunciadas normalmente de tal maneira a parecer um lamento ou um sussurro. Cf. L. Rocci, *Vocabolario greco-italiano*, p. 396.

<sup>31</sup> Platão. *Leis* 932ss. (Platão. *As Leis*. São Paulo, Edipro, 1999).

<sup>32</sup> Horsley & Hanson. *Bandidos, profetas e messias: movimentos populares no tempo de Jesus*. São Paulo, Paulus, 1995, p. 163.

querendo distingui-los dos bandidos como tais, não está porém usando o termo γόης corretamente. O problema parece-me, mais uma vez, ideológico: Josefo, não querendo reconhecer que os três eram verdadeiros profetas, recorreu ao modelo tradicional (inclusive bíblico) para desacreditar os falsos profetas, que é o de chamá-los de bruxos, charlatões, *macumbeiros*. Mas o que interessa aqui é que também em Josefo o uso do termo γοητέες tem uma clara conotação negativa.

Uma idéia mais precisa do que deveria ser considerado como γοής podemos encontrá-la na polêmica entre Celso e Orígenes sobre os milagres de Jesus. Este último, respondendo às acusações do primeiro, declara que

*aquelas coisas [os milagres de Jesus] não são como aquelas que os γοητέες fazem; pelas suas obras [Jesus] chama os que assistem a uma conversão moral ou ensina o temor de deus àqueles que ficaram maravilhados pela sua demonstração.*<sup>33</sup>

Nada de milagres somente aparentes, nada de invocações de poderes demoníacos, nenhum dinheiro cobrado. E além disso – para Jesus – a “prova” da ressurreição e do poder de seu *nome*: os seus discípulos realizam milagres e até ressurreições em seu nome – é a apologia de Orígenes.

Esses argumentos descrevem ao mesmo tempo, ao revés, o que deviam ser os γοητέες, ou talvez os *piores* deles. Essas personagens deviam encher as praças do mundo helenístico. É evidente que nem todos deviam responder a essa descrição tão negativa. Mas todos os γοητέες corriam seriamente o risco de serem considerados assim.

Um outro termo com que eram indicados os autores de magias é o termo μάγος. O termo no plural é μάγοι, e daqui deriva etimologicamente a palavra latina *magi*, que é a palavra-mãe para o campo semântico da magia. Os *magi*/magos originais eram, provavelmente, uma comunidade sacerdotal da região da Média, que entrou em contato com o mundo grego por volta de 540 a. C. Com a conquista, por parte de Ciro, rei dos medas e persas, das cidades gregas da Ásia Menor. Temos sinais da presença de magos no mundo grego desde as tragédias *Édipo tirano* de Sófocles e *Orestes* de Eurípedes, ambas do século V a. C.<sup>34</sup>

Mas é com o historiador Heródoto que aparece pela primeira vez o termo μαγεία, que é, junto com a γοητεία, o que os magos fazem.<sup>35</sup> Segundo o mesmo autor, os magos, além de praticar as várias mágicas acima citadas, incluindo interpretação dos sonhos, possuíam uma conduta muito diferente daquela dos outros homens. Um costume devia ser o mais famoso e escandaloso: a endogamia. Xantos da Lídia, um contemporâneo de Heródoto, a descreve da seguinte maneira:

---

<sup>33</sup> Orígenes. *Contra Celso* I.68 (Origen. *Contra Celsum*. Transl. by Henry Chadwick. Cambridge, MA, Cambridge University Press, 1980).

<sup>34</sup> Cf. Sófocles. *Édipo tirano* 386 (Sofocle. *Tutte le tragedie*. Trad. F. Pontani. Milano, Newton & Compton, 1999). Eurípedes. *Orestes* 1499 (Euripide. *Tutte le tragedie*. Trad. F. Pontani. Milano, Newton & Compton, 2000).

<sup>35</sup> Cf. Heródoto 1.140 (Erodoto. *Le storie*. Milano, Fond. Lorenzo Valla -Mondadori, 1978-1998).

*Os magos têm relações com as próprias mães, e é lícito para eles ter relações com as próprias filhas e irmãs, e eles têm suas esposas em comum*<sup>36</sup>

A endogamia e os rituais mágicos secretos por eles praticados contribuíam para que fossem considerados como uma seita esotérica. Por isso, todo tipo de histórias, entre as mais fantasiosas, eram atribuídas a eles, seja na literatura popular como na literatura erudita. O mesmo Plutarco, por exemplo, afirma como certo que magos costumavam praticar sacrifícios humanos.<sup>37</sup>

Quanto à *teologia* que os magos professam Plutarco fala da crença dualista em dois deuses, à maneira de Zoroastro, que chama o deus positivo de Ahura Mazda e o deus negativo de Ahriman. Uma herança persa, sem dúvida alguma, e que tem muita probabilidade de ser historicamente verdadeira. Estes mesmos magos do Oriente estão presentes também nas narrativas da infância de Jesus.<sup>38</sup>

Mas pelas costas do Mediterrâneo foram surgindo centenas de *imitadores*, dos quais temos um testemunho até em Atos 13, no interior do mundo judaico. Em geral tais magos eram chamados de *caldeus*, e o termo passa então a ter uma conotação negativa. Com certeza muitos elementos do imaginário e da prática da magia do mundo mediterrâneo foram influenciados por esses magos medos, mas é difícil definir o que fossem originalmente.

O termo *magos* não tinha a mesma conotação negativa de γόης. Mas os inimigos de um *magos* deviam chamá-lo de γόης, num sentido depreciativo.<sup>39</sup>

O mesmo termo μάγος não era, porém, ainda um termo completamente positivo como o era, ao contrário, o de *homem divino*.<sup>40</sup> Os amigos de um mago bem-de-vida, de classe alta – afirma Morton Smith – eram levados a chamá-lo não de *magos*, mas de *homem divino*.<sup>41</sup>

---

<sup>36</sup> Cf. Xantos da Lídia, *Magika*. Apud Clemente de Alexandria, *Stromateis*, III.ii.II.I. Cf. Annewies van den Hoek. *Clement of Alexandria and his use of Philo in the Stromateis: an early christian reshaping of a Jewish model*. Leiden, Brill, 1988, p. 100.

<sup>37</sup> Desta prática o mesmo Apolônio de Tiana será acusado na frente do imperador Domiciano. Cf. *Vida de Apolônio* 7.20. Sobre a questão da ilegalidade da magia no mundo greco-romano cf. Alan Segal, “Hellenistic Magic: some Questions of Definition”. In R. Van Den Broek & M. J. Vermaseren (eds.). *Studies in Gnosticism and Hellenistic Religions*. Leiden, Brill, 1981, pp. 356-358.

<sup>38</sup> Cf. G. Cornelli. “Recontar a história, reafirmar a esperança: uma leitura de Mt 2”. In *Contexto pastoral*, dezembro de 1998, p. 10.

<sup>39</sup> Sobre esta distinção cf. também R. J. Penella. *The Letters of Apollonius of Tyana. A critical text with Prolegomena, Translation and Commentary*. Leiden, Brill, 1979, pp. 99-101.

<sup>40</sup> Prefiro a expressão *homem divino* a *homem santo*, normalmente usada em português, pois traduz com mais precisão lingüística e conceitual o grego θεῖος ἄνθρωπος.

<sup>41</sup> Cf. M. Smith. *Jesus, the Magician*. San Francisco, Harper & Row, 1978. p. 74.

A posição que me parece, em princípio, metodologicamente a mais adequada a respeito desta discussão terminológica é a de Kee, quando afirma: *o fato é que não existe no mundo greco-romano uma concepção uniforme do θεός ἀνήρ*.<sup>42</sup> E com razão, pois enquanto, segundo alguns autores antigos, o termo indicaria um semideus, um deus encarnado num sujeito humano, por outro lado Flávio Josefo usa o termo para indicar Moisés, Salomão e Abraão, segundo o modelo dos sábios hebraicos, mas sem nunca querer com isso declará-los quase-deuses ou algo parecido.<sup>43</sup>

## 2.2. Os “fatos”: filósofos ou bruxos?

### 2.2.1. Pitágoras e Empédocles

Voltemos à argumentação de Tiede relativa à distinção, no mundo antigo, entre duas figuras de homens divinos: o *wise man* e o *miracle worker*.<sup>44</sup> Essa tese é incrivelmente clara. Só se pode objetar a ela que não corresponde aos fatos – tal foi a objeção de Morton Smith.<sup>45</sup>

Olhando para o lado mais “filosófico” dos homens divinos, encontramos – logo no início de sua pesquisa – duas figuras que parecem ter tudo para colocar a tese do Tiede em sérios apuros: Pitágoras e Empédocles.

O mesmo Tiede deve admitir que:

*Even if Pythagoras was able to unite the roles of shaman and scientist in his person, his followers apparently viewed him as functioning either in one of these capacities or in the other.*<sup>46</sup>

---

<sup>42</sup> H. K. Kee. *Miracle in The Early Christian World: a Study in Sociohistorical Method*. New Haven & London, Yale University Press, 1983, p. 297.

<sup>43</sup> A uma conclusão parecida parece chegar JoAnn Scurlock quando, estudando a distinção, no interior da magia mesopotâmica, entre as figuras do *asu* e do *ashipu*, sugere que a distinção clássica entre mago e médico está baseada num preconceito de oposição binária entre as duas figuras, ambas de fato reconduzíveis ao mundo da cura enquanto tal. Cf. JoAnn Scurlock. “Physician, Exorcist, Conjuror, Magician: A Tale of Two Healing Professionals”. In T. Abusch and Karel van der Toorn (eds.). *Mesopotamian Magic: Textual, Historical, and Interpretive Perspectives*. Studies in Ancient Magic and Divination 1. Groningen, Styx Publications, 1999, pp. 73-74.

<sup>44</sup> Vamos manter aqui a terminologia original do Tiede, pois na verdade não existe no grego uma distinção terminológica tão clara quanto a que o autor quis ver.

<sup>45</sup> Cf. M. Smith. “On the history of the ‘Divine Man’”. In *Studies in the Cult...* Vol. II. p. 29.

<sup>46</sup> D. L. Tiede. *Charismatic Figure as Miracle Worker*, p. 16. Tradução: “Mesmo que Pitágoras fosse capaz de unir, em sua pessoa, os papéis de xamã e cientista, seus seguidores aparentemente o viram desempenhando uma ou outra destas funções”.

De toda forma, um filósofo tão importante para o desenvolvimento sucessivo da figura *homem divino* como Pitágoras (o mesmo Apolônio declara-se discípulo dele) não parece sustentar a teoria pela qual originariamente existia uma clara distinção entre dois tipos de homens divinos.

O mesmo vale para Empédocles que, em seus poemas, declara com todas as letras de ser um milagreiro e um deus na terra.<sup>47</sup>

Novamente Tiede deve admitir que:

*Empedocles represents not a new, but a very old type of personality, the shaman who combines the still undifferentiated functions of magician and naturalist, poet and philosopher, preacher, healer, and public counselor.*<sup>48</sup>

Mas Pitágoras e Empédocles constituem somente dois exemplos de uma longa série de sábios do mundo antigo aos quais foram atribuídas, indiferentemente, capacidades mágicas e sapienciais-filosóficas.

Dodds e Burkert, de maneira especial, levantam um grande número destas figuras.<sup>49</sup>

### 2.2.2. Sócrates

Entre elas, uma das figuras mais extraordinárias de sábio antigo, perfeita para refutar a tese de Tiede, é Sócrates.

O Sócrates de Platão, na *Apologia de Sócrates*, reconhece abertamente possuir uma voz profética, εἰωθία μαντική', que diz ser aquela de seu *demônio*, ἡ τοῦ δαιμονίου. Esta voz tem como função fundamental a de preservá-lo de fazer o mal.<sup>50</sup>

Platão, mesmo definindo o bom filósofo como aquele que contempla a idéia do Bem e participa de sua divindade, ao mesmo tempo, porém, usa também categorias demonológicas ou xamânicas para o mesmo fim: os filósofos, como os poetas, são habitados pelas divindades, e é por elas que falam tão bem.<sup>51</sup> Entendemos assim a voz profética de Sócrates.

Platão tenta minimizar o mais possível estas atribuições xamânicas de Sócrates. Isso fica bastante evidente se se compara o Sócrates de Platão com o relato paralelo de um outro discípulo de Sócrates,

---

<sup>47</sup> Cf. Empédocles. *Poema físico e lustral* 103 (Empedocle. *Poema físico e lustrale*. A cura di C. Gallavotti. Milano, Fond. Lorenzo Valla-Mondadori. 1993).

<sup>48</sup> D. L. Tiede. *Charismatic Figure as Miracle Worker*, p. 20; cf. também Dodds. *The Greeks and the Irrational*. Berkeley, University of California Press, 1951, p. 146. Tradução: "Empédocles representa não um novo tipo de personalidade, mas um tipo muito antigo, o xamã que combina as funções, ainda indiferenciadas, de mago e naturalista, poeta e filósofo, pregador, curandeiro e conselheiro público".

<sup>49</sup> Cf. Dodds. *The Greeks and the Irrational*, p. 141ss.; W. Burkert. *Lore and Science in ancient Pythagoreanism*. Cambridge, MA, Harvard University Press, 1972, pp. 147ss.

<sup>50</sup> Cf. Platão. *Apologia de Sócrates* 33c (Platão. *Apologia de Sócrates-Criton*. Brasília, UnB, 1997).

<sup>51</sup> Cf. Platão. *Timeu* 41f; 90 (Platone. *Timeo*. A cura di Giuseppe Lozza. Milano, Mondadori, 1994).

Xenofontes. Nas *Memorabilia* o autor declara que as ações de Sócrates eram iguais às das profetas, adivinhos e tais. Além disso seu δαίμων avisava Sócrates dos perigos iminentes e permitia-lhe conhecer o futuro.<sup>52</sup>

É importante destacar que exatamente esta prática xamânica de Sócrates torna-se um dos dois itens de acusação contra ele, ao lado da corrupção da juventude. “Ele reconhece – diz Meleto, o acusador – não os deuses reconhecidos pela cidade, mas outras novas divindades”.<sup>53</sup> Que Meleto estivesse se referindo, nesta acusação, ao δαίμων socrático parece confirmado por Xenofontes.<sup>54</sup>

É provável, portanto, que o *Sócrates histórico* fosse uma figura muito mais ligada às origens equívocas do θεῖος ἀνὴρ, que estão sendo delineadas nestas páginas, do que aparece na literatura platônica, mesmo reconhecendo que em obras como a *Apologia* os traços mágicos de Sócrates ainda não estão completamente apagados, como acontecerá depois nas obras sucessivas.

A filosofia racionalista dos séculos IV e III a. C. começa de fato a querer distinguir o filósofo do homem divino, relegando para esta categoria os profetas, curandeiros, políticos e reinantes como Menecrates, Alexarco de Ouranópolis, Nicágoras de Zeléia e Clearco de Heracléia, entre outros.<sup>55</sup>

### 2.2.3. Mobilidade e equivocidade do homem divino

Heróis, deuses e semideuses, magos e reis-magos povoavam, portanto, o imaginário e a literatura da Antigüidade. As religiões de mistérios, para tornar ainda mais complexa a definição de homem divino, prometiam a divinização dos adeptos: é o caso dos Mistérios Eleusinos, os mais importantes e oficiais de todos.<sup>56</sup>

Os “fatos” – dizíamos.

Os fatos parecem indicar que inicialmente existe uma única figura de homem divino, ligada à magia e às práticas xamânicas. Essa mesma figura é depois incorporada na literatura erudita das classes altas do mundo greco-romano. Aqui tudo o que está ligado a uma compreensão mágico-popular é submetido a uma *limpeza* por parte do novo paradigma de sentido, da nova disciplina: a filosofia. Assim, homens divinos como Pitágoras, Empédocles ou mesmo Sócrates, tornam-se simplesmente – do ponto de vista racionalista – φιλόσοφοι.

---

<sup>52</sup> Cf. Xenofontes. *Memorabilia* I.1, 34 (Xenofon. *Memorabilia & Oeconomicus*. Transl. E. C. Marchant. London/Cambridge, Heinemann/Harvard University Press, 1959).

<sup>53</sup> Cf. Platão. *Apologia* 24b.

<sup>54</sup> Cf. Xenofontes. *Memorabilia*. I.1, 2.

<sup>55</sup> Para todos eles cf. M. Smith. *On the history of the Divine Man*, p. 32, nota 16.

<sup>56</sup> Cf. Carl Gustav Jung & Károly Kerényi. *Science of mythology: essays on the myth of the divine child and the mysteries of Eleusis*. London, Ark, 1985. W. Burkert. *Religião grega na época clássica e arcaica*. Lisboa, Fund. Calouste Gulbenkian, 1993, p. 525. E também Aristófanes. *As rãs* 316-353 (Aristophanes. *The frogs*. Transl. W. B. Stanford. London, Mac Millan, 1968).

#### 2.2.4. Asclépio

Que as tradições religiosas mudem com o tempo é algo amplamente comprovado.

O caso talvez mais relevante dessa evolução no mundo mediterrâneo é o da figura de Asclépio.

As tradições populares lhe atribuem uma morte prodigiosa, enquanto o culto em Epidauro criou para ele uma típica história de nascimento do herói.<sup>57</sup> Quando passa a ser cultuado em Delfos recebe a marca moral de lá e quando vai para Atenas torna-se um iniciado nos mistérios eleusinos.<sup>58</sup> Com a equação estoica entre os deuses e os elementos Asclépio torna-se o ar, quando o neoplatonismo prevalece ele torna-se o *lógos*, a alma do universo. Quando, como na época de Filostrato, os cultos solares estão na moda, ele é identificado com o Sol. Quando se procurava por mistérios, nasceram mistérios de Asclépio. Quando se procuravam novas divindades, novos Asclépios foram surgindo, como o θεός ἐπιφάνης. Na Síria e Palestina, onde as divindades de morte e ressurreição eram muito populares, Asclépio é identificado com Eshmun, uma figura do tipo Tammuz-Adonis.<sup>59</sup>

Um *curriculum* nada mal.

Mas ao mesmo tempo, um outro fato chama a atenção do historiador e do exegeta.

Apesar destas tentativas de racionalização dos homens divinos acima evidenciadas, as escolas filosóficas, os historiadores da corte e as comunidades religiosas da época acabam repropendo para seus heróis e fundadores o modelo do θεῖος ἀνὴρ.

Ecoa, neste caso, a crítica sarcástica que Cícero faz aos epicuristas:

*Maravilho-me muitas vezes com a insolência de certos filósofos que admiram o conhecimento (científico) da natureza e dão graças exultantes a seu fundador e descobridor, e o veneram como a um deus.*<sup>60</sup>

O mesmo vale para Platão, chamado “filho de Apolo” pelo seu sobrinho e sucessor à direção da Academia, Speusipo.<sup>61</sup>

---

<sup>57</sup> Cf. Pausanias. 2.26,4 (Pausania. *Libro 2: La Corinzia e l'Argolide*: a cura di Domenico Musti. Milano, Mondadori, 1986).

<sup>58</sup> Cf. W. Burkert. *Religião grega na época clássica e arcaica*, pp. 417-418.

<sup>59</sup> Cf. F. Cumont. “Eshmun”. In *RE* 6 (1907) 678. Wilhelm F. Baudassin. *Adonis und Esmun*. Leipzig, J. C. Hinrich, 191, pp. 219ss. R. de Vaux. “Sur quelques rapports entre Adonis et Osiris”. In *RB* 42 (1911) 31ss.

<sup>60</sup> *Quae quidem cogitans soleo saepe mirari non nullorum insolentiam philosophorum, qui naturae cognitionem admirantur eiusque inventori et principi gratias exultantes agunt eumque venerantur ut deum.* Marcus Tullius Cicero. *Tusculanarum disputationum* 1.48 (Marcus Tullius Cicero. *Marci Tulli Ciceronis Tusculanarum disputationum liber primus*. Uitgegeven met inleiding en aantekeningen door E. J. Jonkers. Leiden, E. J. Brill, 1966).

Mesmo a figura do “sábio estóico” não está isenta dessas *contaminações*. Quando o filósofo estóico é chamado de *imortal, inerrante e onisciente*<sup>62</sup>, ou *alguém cuja alma sobreviverá como um herói à sua morte*,<sup>63</sup> para explicar esses apelidos é preciso ir bem além da argumentação *lógica*.

Nada de muito estranho, na verdade, considerando a influência que o pitagorismo exerceu sobre o cinismo e este, por sua vez, sobre o estoicismo.<sup>64</sup>

A noção equívoca de homem divino deve ter permanecido em vigor ainda no século II a. C., quando o Pseudo-Platão das *Theages* atribui a Sócrates o poder mágico de controlar seus discípulos.<sup>65</sup>

Mas é na reinterpretação dos antigos heróis, agora divinizados e objetos do culto popular, que esta dinâmica de apropriação, por parte da literatura racionalista e erudita, do modelo de θεῖος ἀνὴρ aparece em toda sua complexidade e equívocidade.

O *iter* acima apontado para o culto de Asclépio é um exemplo disso.

Um caso talvez ainda mais evidente e popular é o de Hércules.

### 2.2.5. Hércules

É novamente Tiede quem toma o caso de Hércules como evidência da *idealização do homem sábio* e do *ideal monárquico*, promovida pelos círculos cínicos e estóicos.<sup>66</sup>

Mas por que exatamente Hércules? Por que ele serviu tão bem para este papel?

Obviamente por causa da atualidade de sua lenda e de seu culto, ambos muito populares.

O poder físico milagroso que o habilitava para cumprir atos sobre-humanos, maravilhas, θαῦματα, é sua característica mais evidente.

E com toda probabilidade foi por isso que foi escolhido pelos estóicos: não certamente pelos seus dotes de inteligência, dos quais não temos nenhuma referência na literatura. Hércules pode ser considerado com relativa tranqüilidade o exemplo de um milagreiro, um homem divino primitivo, que é em seguida re-interpretado como filósofo e sábio.

Por quê?

---

<sup>61</sup> Cf. Diógenes Laércio. *Vida e doutrinas de filósofos ilustres*. III, 2. Segundo ele esse apelido era muito comum em Atenas para indicar Platão (Diogenes Laertius. *Lives of eminent philosophers*. Transl. R. D. Hicks. London, Harvard University Press, 1972).

<sup>62</sup> Cf. J. Von Arnin. *Stoicorum veterum fragmenta (SVF)*. Leipzig, in aedibus B. G. Teubneri 1903-1924, II.42 e III.80.151.164.

<sup>63</sup> Cf. Diógenes Laércio. VII.151 (SVF II. 223ss.).

<sup>64</sup> Cf. Burkert. *Lore and Science*, pp. 202ss.

<sup>65</sup> Cf. Pseudo-Platão. *Theages*. 128b-130e (Plato. *Charmides; Alcibiades 1 and 2; Hipparchus; The lovers; Theages; Minos; Epinomis*. Transl. W. R. M. Lamb. Cambridge, MA/London, Harvard University Press/Heinemann, 1927).

<sup>66</sup> Cf. D. L. Tiede. *Charismatic Figure as Miracle Worker*, p. 71.7

Provavelmente, exatamente pela sua popularidade. Usar a figura de Hércules era ter um apelo imediato sobre a população.

Mas devemos admitir que esta explicação não nos satisfaz completamente.

Buscamos explicações mais profundas para justificar esta apropriação, pela literatura erudita, de figuras populares. Não gostaríamos de acreditar que estas se limitem simplesmente a razões de conveniência ou a necessidades de propaganda.

Por enquanto, vamos nos limitar a registrar a equivocidade com a qual o mundo antigo refere-se aos homens divinos.

### 2.3. Tipologização e equivocidade dos *homens divinos*

A equivocidade do termo θεῖος ἀνὴρ parece portanto confirmada pelos testemunhos histórico-literários acima mencionados.

Podemos assim concordar com um dos mais importantes estudiosos do termo, Achtemeier, quando afirma:

*The characteristics of the θεῖος ἀνὴρ can be summarized briefly: a wondrous birth, a career by the gift of overpowering persuasive speech, the ability to perform miracles, including healings and foreseeing the future, and a death marked in some way extraordinary. In these categories, every philosopher or exorcist was a candidate, and as a result the whole concept could become the object of ridicule. But whether designated “hero” or θεῖος ἀνὴρ, this cluster of concepts did represent a way of understanding extraordinary men in terms of their relationship to divinity, and on that basis, it can be a useful tool in research into NT development.<sup>67</sup>*

---

<sup>67</sup> Paul J. Achtemeier. *The Origin and Function of the Pre-markan Miracle Catenae*. In *JBL* 91, II (1972) 209-210. Tradução: “As características do θεῖος ἀνὴρ podem ser brevemente resumidas: um nascimento maravilhoso, uma carreira marcada pelo dom de uma linguagem persuasiva e dominadora, a capacidade de fazer milagres, incluindo curas e adivinhações, e uma morte de alguma maneira extraordinária. Com essas características, praticamente todo filósofo ou exorcista seria um candidato, e como resultado disso o mesmo conceito poderia se tornar objeto de ridículo. Mas seja designando “herói”, seja designando θεῖος ἀνὴρ, este grupo de conceitos representava uma maneira de compreender homens extraordinários nos termos de sua relação com a divindade, e nesse sentido, pode ser uma ferramenta útil para a pesquisa sobre o desenvolvimento do NT”.

Remetemos aos estudos sobre Apolônio e Jesus a discussão a respeito das causas e das dinâmicas de apropriação das figuras populares de homens divinos pela literatura erudita racionalista.<sup>68</sup>

Mas é preciso introduzir desde já mais um elemento, de cunho metodológico, que possa traçar com mais precisão as dimensões da equivocidade do termo θεῖος ἄνθρωπος.

Em última instância a impossibilidade de definir um padrão unívoco de homem divino pode depender de um outro fator, quem sabe até mais decisivo que os demais acima citados.

O fato é que toda experiência religiosa acontece culturalmente dentro de uma particular visão mítica do mundo. Assim, Mary E. Mills afirma:

*The same is true of magic. It needs a framework to exist in; hence the role of myth. A myth has to do with events, which originate significantly change, or bring to an end, cosmic life (and, within that life, patterns in human society).*<sup>69</sup>

O poder que o mago tem de fazer milagres deriva do conhecimento das forças operantes no mundo; e estas forças, estes poderes são definidos miticamente.

É essa base, essa armação, esse *framework* mítico, segundo a expressão de Mary Mills, que permite que a magia aconteça. E é por isso também que o sentido, a forma e a relevância social da prática do homem divino dependem sempre do contexto sociocultural em que ele se encontra, e em que é compreendido pelos seus contemporâneos. Entre o Sócrates de Platão, o Jesus dos sinóticos, e o Apolônio de Filostrato existe continuidade, sim, mas ao mesmo tempo uma grande descontinuidade na visão mítica.<sup>70</sup>

Na mesma linha da Mary E. Mills, Erkki Koskenniemi, com toda razão, critica a tipologização da figura do θεῖος ἄνθρωπος realizada por grande parte dos historiadores e exegetas acima citados.

Assim, por exemplo, comentando a posição de Wetter e Windish:

*They considered it not a fixed pattern concerning a historical person but a diversity within a typology that may reveal many different features. But even more important for us is the path they*

---

<sup>68</sup> Cf. para isso Gabriele Cornelli. SÁBIOS, FILÓSOFOS, PROFETAS OU MAGOS? Equivocidade na recepção das figuras de θεῖοι ἄνθρωποι na literatura helenística: a magia incômoda de Apolônio de Tiana e Jesus de Nazaré. São Bernardo do Campo, Universidade Metodista de São Paulo, 2001.

<sup>69</sup> Mary E. Mills, *Human agent of Cosmic Power: in Hellenistic Judaism and the Synoptic Tradition*, p. 23. Tradução: “O mesmo vale para a magia. Precisa de uma armação na qual existir; daí o papel do mito. O mito está relacionado a eventos que dão origem a mudanças significativas da vida cósmica (e, no interior desta vida, de padrões na sociedade humana) ou conduzem a seu fim”.

<sup>70</sup> De grande importância para a redescoberta da função do mito nas práticas taumatúrgicas no mundo grego R. Blum and E. Blum. *Health and Healing in Rural Greece*. Stanford, Stanford Univ. Press, 1965.

*chose within the history as ideas. They shared a footing with Otto Weinreich, the famous scholar of classical antiquities from Tübingen. The keyword in this line of thought is mana.*<sup>71</sup>

E ainda, continua Erkki Koskenniemi:

*In this Western, cultural-imperialistic view, mana was a part of Melanesian primitive religiosity. The priest and magicians had it, which is why they were taboo. Commensurately, θεῖος ἀνὴρ demonstrates how primitive religiosity figured in classical antiquity and also in Christianity.*<sup>72</sup>

Uma visão evolucionista clássica está por trás destas abordagens criticadas pelo autor finlandês.<sup>73</sup> O primitivo etnológico torna-se categoria hermenêutica universal para as expressões religiosas do mundo antigo. Ao mesmo tempo, a categorização kantiana da religião de Durkheim e a tipologização estreita de Max Weber contribuem para a formação de uma perspectiva justamente definida, por Koskenniemi, como *ocidental e imperialista*. E – acrescentaria – epistemologicamente *positivista* e genericamente *machista*, por excluir do horizonte da experiência religiosa tanto o *irracional* como o *feminino*, tão importantes especialmente para a compreensão da magia e de seu papel na cultura e na sociedade.<sup>74</sup>

Por tudo isso, mais recentemente, a “hipótese θεῖος ἀνὴρ”, segundo a expressão de Koskenniemi, encontrou duras críticas em autores como Otto Betz, Klaus Berger and Barry L. Blackburn.<sup>75</sup>

---

<sup>71</sup> E. Koskenniemi. *Apollonius of Tyana: a typical θεῖος ἀνὴρ?* In *JBL* 117/3 (1998) 458. Tradução: “Eles a consideram não como um padrão fixo que diz respeito a uma pessoa histórica, mas como uma diversidade na tipologia que pode revelar diferentes facetas. Mas ainda mais importante para nós é a trilha que escolhem seguir no interior da história das idéias. Eles caminham junto com Otto Weinreich, o famoso professor de Antigüidade clássica de Tübingen. A palavra-chave nesta linha de pensamento é *mana*”.

<sup>72</sup> E. Koskenniemi. *Apollonius of Tyana: a typical θεῖος ἀνὴρ?* In *JBL* 117/3 (1998) 458. Tradução: “Nesta visão ocidental, culturalmente imperialista, o *mana* era um aspecto da religiosidade primitiva melanésia. O sacerdote e o mago o possuíam, e por isso eles eram *tabus*. Da mesma forma, θεῖος ἀνὴρ demonstra a presença de uma religiosidade primitiva na Antigüidade clássica e também no cristianismo”.

<sup>73</sup> Sobre o conceito de evolucionismo cf. James Waller and Mary Edwardson. *Evolutionism*. In Mircea Eliade (ed.). *The Encyclopedia of Religion*. Macmillan, New York, 1987.

<sup>74</sup> Ao meu ver, já discuti amplamente as bases positivistas e machistas das categorias de abordagem da experiência religiosa mágica usadas pela maioria dos historiadores, sociólogos e antropólogos clássicos em minha Dissertação de Mestrado (Capítulo II); cf. Bibliografia. A bibliografia a esse respeito é muito ampla. Gostaria de destacar de maneira especial uma obra cuja tradução para o português tem passado meio despercebida, mas que considero de grande valor científico para os estudos de religião: V. Lee Erikson. *Onde o silêncio fala*. São Paulo, Paulinas, 1999.

<sup>75</sup> Cf. Otto Betz. “The concept of the so-called ‘Divine Man’ in Mark’s Christology”. In David E. Aune (ed.). *Studies in the New Testament and Early Christian Literature: Essays in Honor of Allen P. Wikgreen*. Leiden, Brill, 1972, pp. 229-240; Cf. Klaus Berger. “Hellenistische Gattungen im Neuen Testament”. ANRW II. 2.25 (1984) 1031-1432, pp. 1031-1032 e 1831-1835; Cf. Barry L. Blackburn. “‘Miracle Working THEIOI ANDRES’ in Hellenism (and Hellenistic Judaism)”. In David Wenham & Craig Blomberg (eds.). *Gospel Perspectives*. Vol. 6: *The Miracles of Jesus*. Sheffield, JSOT Press, 1986, pp. 185-218.

Da mesma forma, John P. Meier parece criticar o conceito de θεῖος ἀνὴρ trazendo para a literatura exegética brasileira, na tradução do último volume de sua *suma* sobre o Jesus histórico, *Um judeu marginal*, uma discussão até agora praticamente ausente.

A crítica de Meier segue basicamente a de David L. Tiede, quando afirma não conseguir de fato ver a *utilidade* de uma definição tão abrangente para o termo θεῖος ἀνὴρ, como a de Bieler:

*Bieler incorporou tantas características em seu retrato composto do “homem divino típico”, que seria difícil encontrar algum herói da Antigüidade a quem não se pudesse atribuir, no mínimo, várias dessas qualidades, e é talvez igualmente difícil encontrar uma descrição de alguém, anterior ao século III d. C., que confira a seu herói a lista completa de características do “homem divino”, segundo Bieler.<sup>76</sup>*

Sendo um tipo ideal teórico, que, de fato, não indicaria alguma referência clara a uma figura da literatura antiga, tanto greco-romana quanto judaica, pergunta-se de fato Meier:

*Que benefício um conceito fluido, destituído de qualquer rótulo identificador especial, traz para uma discussão sobre o Jesus histórico ou a cristologia do NT, não está bem claro para mim. Portanto, não creio que afixar o rótulo de “homem divino” a esse conceito multiforme e depois usá-lo como instrumento analítico para entender o Jesus da história seja de valia para os objetivos de Um judeu marginal – ou, no caso, a qualquer busca pelo Jesus histórico. Isto não quer dizer que outros estudiosos não possam considerar o rótulo útil em outros contextos. Meu objetivo é apenas explicar a meus leitores por que ele não é empregado nesta obra.<sup>77</sup>*

Mesmo considerando cabíveis as críticas ao conceito de θεῖος ἀνὴρ, tanto do Koskeniemi como do Tiede e do Meier, continuo usando o termo exatamente pelos motivos pelos quais é criticado: isto é, pela sua amplitude e pela sua fluidez.

Ambas as características, de fato, se não permitem uma identificação histórica precisa, tornam-se ferramentas extremamente úteis para uma outra finalidade: a de *comparar* duas figuras mantidas normalmente distantes como as de Apolônio e Jesus.

## Conclusão

Em conclusão, proponho usar o termo θεῖος ἀνὴρ, portanto, exatamente pela sua mobilidade, que me permite alcançar o que – é a minha suspeita – a “pureza” detalhista histórico-filológica de autores como

---

<sup>76</sup> David L. Tiede. *The Charismatic Figure*, p. 246.

<sup>77</sup> J. P. Meier. *Um judeu marginal*. Vol. I, p. 115.

Koskenniemi e Meier quer evitar: um lugar de convergência, de aproximação, entre a prática mágica de Jesus e a de seus contemporâneos. Uma alavanca comparativa, portanto.

E reconheço mais uma vantagem em utilizar este termo. Essa fluidez e mobilidade do termo correspondem à dinâmica própria da tradição de figuras como as que pudemos analisar acima, desde Pitágoras até Hércules: uma dinâmica complexa e equívoca. Mais uma razão para usar uma terminologia que possa, por sua amplitude, abarcar essa mesma complexidade dinâmica que é a marca do mundo antigo, entre saberes e práticas complexas: como as da filosofia e da religião.

## BIBLIOGRAFIA

### 1. FONTES ANTIGAS

ARISTOPHANES. *The frogs*. Transl. W. B. Stanford. London, Mac Millan, 1968.

BETZ, Hans Dieter. *The Greek Magical Papyri in Translation*. 2<sup>a</sup> ed. Chicago, The University of Chicago Press, 1996.

BÍBLIA HEBRAICA. Ed. Rud. Kittel. Stuttgart, Privileg. Württ, Bibelanstalt, 1937.

BÍBLIA TRADUÇÃO ECUMÊNICA. São Paulo, Loyola, 1995.

DIOGENES LAERTIUS. *Lives of eminent philosophers*. Transl. R. D. Hicks. London, Harvard University Press, 1972.

EMPEDOCLE. *Poema fisico e lustrale*. A cura di C. Gallavotti. Milano, Fond. Lorenzo Valla/Mondadori, 1993.

ERODOTO. *Le storie*. Milano, Fond. Lorenzo Valla/Mondadori, 1978-1998.

EURIPIDE. *Tutte le tragedie*. Trad. F. Pontani. Milano, Newton & Compton, 2000.

EUSEBIUS. *Contre Hierocles*. Paris, Editions du Cerf, 1986.

GIUSTINO MARTIRE. *Le due apologie*. Introduzione e note di Guido Gandolfo. Traduzione di Adriana Regaldo Raccone. Roma, Edizioni Paoline, 1983.

ORIGEN. *Contra Celsum*. Transl. by Henry Chadwick. Cambridge, MA, Cambridge University Press, 1980.

PHILOSTRATUS, Flavius. *The life of Apollonius of Tyana, the epistles of Apollonius and the treatise of Eusebius*. Tradução inglesa por F. C. Conybeare. Cambridge, MA, Harvard University Press, 1989.

PLATÃO. *Apologia de Sócrates – Criton*. Brasília, UnB, 1997.

\_\_\_\_\_. *As Leis*. São Paulo, Edipro, 1999.

PLATONE. *Timeo*. A cura di Giuseppe Lozza. Milano, Mondadori, 1994.

PLUTARCO. *Il demone di Socrate*. Com un saggio di Dario Del Corno. Milano, Adelphi, 1982.

ROCCI, Lorenzo. *Vocabolario greco-italiano*. Firenze, S. E. Dante Alighieri, 1983.

SOFOCLE. *Tutte le tragedie*. Trad. F. Pontani. Milano, Newton & Compton, 1999.

THE GREEK NEW TESTAMENT. K. Aland, B. Aland, C. M. Martini et alii (eds.). Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 1994, IV ed.

XENOFON. *Memorabilia & Oeconomics*. Transl. E. C. Marchant. London/Cambridge, Heinemann/Harvard University Press, 1959.

## 2. OBRAS MODERNAS

ACHTEMEIER, Paul J. "The Origin and Function of the Pre-markan Miracle Catenae". In *JBL* 91, II (1972) 198-221.

BERGER, Klaus. "Hellenistische Gattungen im Neuen Testament". ANRW II.25.2 (1984) 1031-1432.

BETZ, Hans Dieter. "Jesus as Divine Man". In TROTTER, F. Thomas (ed.). *Jesus and the Historian*. Philadelphia, Westminster Press 1968, pp. 114-135.

BETZ, Otto. "The Concept of the So-Called 'Divine Man' in Mark's Christology". In AUNE, David E. (ed.). *Studies in the New Testament and Early Christian Literature: Essays in Honor of Allen P. Wikgreen*. Leiden, E. J. Brill, 1972, pp. 229-240.

BIELER, Ludwig. *Theios Aner: Das Bild des "Göttlichen Menschen" in Spätantike und Frühchristentum*. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1967.

BLACKBURN, Barry L. "'Miracle Working *theioi andres*' in Hellenism (and Hellenistic Judaism)". In WENHAM, David & BLOMBERG, Craig (eds.). *Gospel Perspectives*. Vol. 6: *The Miracles of Jesus*. Sheffield, JSOT Press, 1986, pp. 185-218.

BLUM, R. & BLUM, E. *Health and Healing in Rural Greece*. Stanford, Stanford University Press, 1965.

BOUSSET, Wilhelm. *Kyrios Christos: a history of the belief in Christ from the beginnings of Christianity to Irenaeus*. Nashville, Abingdon Press, 1970.

BURKERT, Walter. *Lore and Science in ancient Pythagoreanism*. Cambridge, MA, Harvard University Press, 1972.

BURKERT, Walter. *Religião grega na época clássica e arcaica*. Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1993.

CORNELLI, Gabriele. "É um demônio!": o Jesus histórico e a religião popular da Galiléia. Dissertação de Mestrado. São Bernardo do Campo, Umesp, 1998.

CORNELLI, Gabriele. "Recontar a história, reafirmar a esperança: uma leitura de Mt 2". In *Contexto pastoral*. Dezembro de 1998, p. 10.

CORNELLI, Gabriele. Sábios, filósofos, profetas ou magos? Equivocidade na recepção das figuras de θεῖοι ἄνδρες na literatura helenística: a magia incômoda de Apolônio de Tiana e Jesus de Nazaré. Tese de Doutorado. São Bernardo do Campo, Universidade Metodista de São Paulo, 2001.

CUMONT, Franz. *Le religioni orientali nel paganesimo romano*. Bari, Laterza, 1913.

DODDS E. R. *The Greeks and the Irrational*. Berkeley, University of California Press, 1951.

- ELIADE, Mircea (ed.). *Encyclopedia of Religion*. Vol. 13. New York, 1978.
- FIEBIG, P. *Jüdische Wundergeschichten des neutestamentlichen Zeitalters unter besonderer Berücksichtigung ihres Verhältnisses zum N.T. bearbeitet*. Tübingen, 1911.
- HOEK, Annewies van den. *Clement of Alexandria and his use of Philo in the Stromateis: an early christian reshaping of a Jewish model*. Leiden, Brill, 1988.
- HORSLEY R. & HANSON J. S. *Bandidos, profetas e messias. Movimentos populares no tempo de Jesus*. São Paulo, Paulus, 1995.
- JUNG, Carl Gustav & KERÉNYI, Károly. *Science of mythology: essays on the myth of the divine child and the mysteries of Eleusis*. London, Ark, 1985.
- KEE, Howard C. *Miracle in the Early Christian World: a Study in Sociohistorical Method*. New Haven/London, Yale University Press, 1983.
- KEE, Howard C. "Aretalogy & Gospel". In *JBL* 92 (1973) 402-422.
- MEIER, John P. *Um judeu marginal: repensando o Jesus histórico*. Vol. I. Rio de Janeiro, Imago, 1993.
- MILLS, Mary E. *Human Agents of Cosmic Power in Hellenistic Judaism and the Synoptic Tradition*. Sheffield, Sheffield Academic Press, 1990.
- NEUSNER, Jacob. *History of the Jews in Babylonia*. Leiden, E. J. Brill, 1968-70.
- PENELLA, R. J. *The Letters of Apollonius of Tyana. A critical text with Prolegomena, Translation and Commentary*. Leiden, Brill, 1979.
- REITZENSTEIN, R. *Hellenistische Wundererzählungen*. Leipzig, B.G. Teubner, 1908.
- RHODE, E. *Der Griechische Roman und Seine Vorläufer*. Leipzig, Teubner, 1914.
- SCURLOCK, JoAnn. "Physician, Exorcist, Conjuror, Magician: A Tale of Two Healing Professionals". In ABUSCH, T. & VAN DER TOORN, Karel (eds.). *Mesopotamian Magic: Textual, Historical, and Interpretive Perspectives*. Studies in Ancient Magic and Divination 1. Groningen, Styx Publications, 1999.
- SEGAL, Alan F. "Hellenistic Magic: some Questions of Definition". In VAN DEN BROEK, R. & VERMASEREN, M.J. (eds.). *Studies in Gnosticism and Hellenistic Religions*. Leiden, Brill, 1981.
- SMITH, Morton. "Prolegomena to a Discussion of Aretologies, Divine Men, the Gospels and Jesus". In *JBL* 40, II (1971) 174-199.
- SMITH, Morton. *Studies in the Cult of Yahweh*. Vol. 2: *New Testament, Early Christianity and Magic* (Shaye J. D. Cohen editor). Leiden/New York/Köln, E. J. Brill, 1996.
- TIEDE, David L. *The Charismatic Figure as a Miracle Worker*. Missoula, Society of Biblical Literature for the Seminar on the Gospels (SBLDS I), 1972.
- WEINREICH, Otto. *Antike Heilungswunder: Untersuchungen zum Wunderglauben der Griechen und Römer*. Giessen, Topelmann, 1909.
- WINDISCH, Hans. *Paulus und Christus: ein biblisch-religionsgeschichtlicher vergleich*. Leipzig, J. C. Hindrichs, 1934.