



Gramatofagia, mitofagia e consciência histórico-epocal na História Filosófica: uma análise teórico-literária

Grammatophagy, mythophagy and historico-epochal consciousness in the Philosophical History: a perspective from literary theory

Tomaz P. de Tassis

Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio), Rio de Janeiro, Rio de Janeiro / Brasil

tomaztassis@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0003-0552-8798>

Resumo: A teorização sobre o romance antigo nas obras de Jacyntho Lins Brandão, especialmente em “*A invenção do romance*”, mobiliza alguns conceitos teóricos que transcendem a mera análise formal da prosa ficcional e propiciam reflexões de natureza geral no âmbito das teorias das ciências humanas. O presente artigo pretende discutir a aplicação de uma destas categorias — gramatofagia — a certas formulações teóricas sobre a relação entre a mudança histórica, os gêneros literários e a teoria da mitologia na *História Filosófica*, do neoplatônico Damásquio. Escrita por volta de 515-525, a *História Filosófica*, também conhecida como “*Vida de Isidoro*”, é um compêndio de narrativas em prosa sobre as vidas e desventuras dos filósofos das escolas de Atenas e Alexandria entre os séculos IV e V da Era Comum, e conjuga elementos dos gêneros biografia, história, patriografia e paradoxografia. Damásquio mobiliza uma série de *topoi* e símbolos da cultura pagã greco-romana em sua narrativa, criando uma espécie de laboratório poético e alquímico da *paideia* pagã em contraposição à *paideia* cristã que então se estabelecia como modelo epistêmico. A reflexão de Damásquio pode ser definida como gramatofágica ou “mitofágica” e constitui um bom exemplo teórico sobre como a narrativa em prosa da antiguidade tardia — ou pós-antiguidade — conjuga elementos de diferentes gêneros literários e poéticos ligados à expressão da herança mitológica greco-romana. À guisa de conclusão, defenderei a ideia embrionária de que o conceito de “gramatofagia” pode também ser qualificado como “mitofagia” em Damásquio, considerando a estreita relação entre os gêneros literários mobilizados por ele e a mitologia pagã, sendo uma importante ferramenta interpretativa para o historiador do neoplatonismo pós-plotiniano.

Palavras-chave: Teoria do mito; gramatofagia; Damásquio.

Abstract: The theorizing about the ancient novel in the works of Jacyntho Lins Brandão, especially in *The invention of the novel*, mobilizes some theoretical concepts that transcend the mere formal analysis of fictional prose and provide general reflections within the scope of theories of the human sciences. This article aims to discuss the application of one of these categories — grammatophagy — to certain theoretical formulations about the relationship between historical change, literary genres and the theory of mythology in the *Philosophical History*, by the Neoplatonist Damascius. Written around 515-525, the *Philosophical History*, also known as “*Life of Isidore*”, is a compendium of prose narratives about the lives and misadventures of philosophers from the schools of Athens and Alexandria between the 4th and 5th centuries of the Common Era, and combines elements of the genres of biography, history, patriography and paradoxography. Damascius mobilizes a series of topoi and symbols from Greco-Roman pagan culture in his narrative, creating a kind of poetic and alchemical laboratory of pagan paideia in contrast to the Christian paideia that was then established as an epistemic model. Damascius’ reflection can be defined as grammatophagic or “mythophagic” and constitutes a good theoretical example of how the prose narrative of late antiquity — or post-antiquity — combines elements of different literary and poetic genres linked to the expression of the Greco-Roman mythological heritage. By way of conclusion, I will defend the embryonic idea that the concept of “grammatophagy” can also be qualified as “mythophagy” in Damascius, considering the close relationship between the literary genres mobilized by him and pagan mythology, being an important interpretative tool for the historian of the post-Plotinian Neoplatonism.

Keywords: Theory of Myth; Grammatophagy; Damascius.

1 A História Filosófica como texto mitofágico

Observemos o ciclo de vida das árvores. Ao longo do curso de alguns decênios, deixam o estado embrionário de zigoto vegetal e florescem na potência do tronco embebido de seiva, alimentando uma múltipla e exuberante folhagem. Dias, anos e séculos transcorrem no deliciar-se inconsciente e inerte das seivas. Lentamente as folhas caem, os mamíferos se aproveitam dos frutos e o tronco, que um dia era forte, apodrece e se torna adubo, fertilizando, desta forma, outras formas de vida. O processo pode, a depender das disposições espirituais do observador, ser qualificado como “decadente”. Igualmente, poder-se-ia dizer que a decadência não existe, tudo se trata de transformação, o processo metamórfico perene que caracteriza a natureza, os mitos, a história. Sobre a literatura ficcional em

prosa escrita em grego (“romance” grego antigo), a posição dominante entre os eruditos até as últimas décadas do século XX é de que se tratou de um fenômeno decadente, uma degeneração da consciência literária grega em direção a um tempo dominado pelo “escapismo e superficialidade, incapaz de abordar os grandes temas concernentes à condição humana.” (Brandão, 2005, p. 12). A perspectiva de Jacyntho Lins Brandão em “*A Invenção do Romance*”, contudo, desvincula-se de um apólogo do decadentismo, optando por um elogio da mudança através da formulação de uma doutrina literária do sincretismo.¹

A confrontação entre as ideias de Jacyntho Brandão sobre a natureza sincrética dos gêneros literários e o texto do filósofo Damáscio, que se pretende realizar neste artigo, é esclarecedora porque permite resolver algumas questões importantes sobre a história da literatura grega na antiguidade tardia e sua significação para reflexões da teoria da literatura e da teoria da história. A primeira questão que pode ser abordada envolve diretamente o estatuto da *História Filosófica*: um texto que conjuga múltiplos gêneros literários e formulações discursivas, funcionando como um pastiche dos gêneros biográficos, mitográficos e históricos. Sua importância para o estudo da “pós-antiguidade” vai muito além da história da filosofia, sendo também um texto de relevo para o estudo antropológico e teórico da antiguidade tardia e dos processos de recepção e construção do cânone filosófico-literário. Por seu caráter de importância, é deveras interessante sublinhar as possíveis razões para a ocultação do texto de Damáscio.

O primeiro motivo é, evidentemente, de natureza política. Damáscio era um claro opositor do império cristão e, como chefe da Escola de Atenas, desencadeou uma reação direta do imperador

¹ Por exemplo, na p. 160 é dito que “muitas vezes o romance grego foi desclassificado justamente como produto pouco definido de sincretismos, decorrente de uma época em nada original porque também sincrética. Essa posição releva duas questões com as quais a crítica, em geral, tem dificuldades em lidar: a primeira refere-se ao caráter transformacional do romance, que faz o leitor deparar sempre com formas muito variadas dentro de um mesmo gênero, tornando complexo seu reconhecimento; a segunda diz respeito em reconhecer que não existem gêneros puros, mas que todos são sincréticos, até porque, como já observei, a origem de um gênero está sempre em outros gêneros” (Brandão, 2005, p. 160).

Justiniano, segundo a historiadora grega Polymnia Athanassiadi² e o filólogo e historiador da filosofia L.G. Westerink.³ Refugiando-se junto a seis de seus discípulos em Ctesifonte, capital do império sassânida, Damáscio representa o último elo institucional da filosofia grega em território ateniense. O segundo motivo diz respeito à própria natureza “mesclada” do texto, difícil de ser categorizado de forma pormenorizada em algum dos gêneros literários herdados da antiguidade clássica. Fócio — autor bizantino responsável por conservar parte da obra devido à sua “beleza de expressão” ou “uso refinado da língua” (καλλιέπεια) — considera o texto da *Vida de Isidoro*⁴ como representante da tradição ficcional e enumera Damáscio entre os grandes romancistas, junto a Luciano de Samósata, Lúcio de Patras, Jâmblico (o romancista), Aquiles Tácio e Heliodoro de Emesa (*Bibl. Cod.* 166, 111b, 32–35). Paradoxalmente, ainda segundo Fócio, a obra pode ser categorizada como uma forma de

² Justiniano promulgou um édito em 529 proibindo o ensino da filosofia pelos pagãos, supostamente causado por um incômodo crescente com as atividades da escola platônica dirigida por Damáscio (Athanassiadi, 1999, p. 48-49).

³ “A. Cameron argumentou recentemente, com base em argumentos plausíveis, que foi o novo florescimento da Academia sob Damáscio e Simplicio que motivou a ação de Justiniano em 529. (*A. Cameron has recently argued on plausible grounds that it was the new flowering of the Academy under Damascius and Simplicius which prompted Justinian's action in 529.*)” (Westerink, 1977, p. 9). Todas as traduções de línguas estrangeiras neste artigo são de minha autoria.

⁴ O título “*Vida de Isidoro*”, preferido por Asmus (1910) e Zintzen (1967), é tributário de Fócio (ἀνεγνώσθη Δαμασκίου Δαμασκηνοῦ εἰς τὸν Ἰσιδώρου τοῦ φιλοσόφου βίον καὶ τὴν βιογραφίαν Ἰσιδώρου). A *Suda*, por sua vez, classifica o texto como φιλόσοφος ἱστορία. Cf. Athanassiadi, 1999, p. 62. Os dois títulos serão usados mutuamente ao longo do artigo, por motivo principalmente de variação estilística e lexical, ainda que o título “*História Filosófica*” seja, em minha opinião, mais apropriado considerando a natureza da obra. O protagonismo de Isidoro é evidente, sendo largamente o personagem principal e a estrela mais brilhante do cosmos platônico de Damáscio, mas o protagonismo do filósofo e andarilho alexandrino é uma espécie de “ápice” das inúmeras vidas e fatos maravilhosos narrados pelo autor sírio. É importante ressaltar que neste artigo usarei a organização dos fragmentos feita por Athanassiadi, um processo editorial em que alguns fragmentos esparsos são fundidos em novos fragmentos, visando atingir o que a editora chama de “*readability*”. Aos interessados em ter acesso aos fragmentos esparsos, sem alteração editorial ou síntese, sugiro a consulta ao *index* presente ao final da edição de Athanassiadi, no qual a classicista grega enumera as correspondências entre seus fragmentos e os de Zintzen.

βιβλίον πολύστιχον em nada menos do que 60 capítulos, extremamente longa para uma biografia e com um tom oscilante entre a grandiloquência sacra e o hiper criticismo sarcástico (Athanassiadi, 1999, p. 61).

Outro problema premente é o estado fragmentário do texto. Do total de 60 capítulos temos nada mais do que alguns fragmentos de extensões variadas e recolhidos sobretudo da Biblioteca de Fócio e da Suda.⁵ O caráter “filologicamente instável” (Hoffmann, 2017, p. 742) da *Vida de Isidoro/História Filosófica* é outro fator que impediu uma apreciação mais justa de sua posição no âmbito da literatura grega, considerando que, pelos fragmentos que chegaram até nós, trata-se de um texto caracterizado pela presença de inúmeros gêneros literários e diferentes recursos estilísticos. Apesar da posição de Damáscio como filósofo na Escola de Atenas, o texto não segue a mesma estrutura de suas obras mais propriamente metafísicas, como os comentários a Platão (compilados por estudantes com base em suas aulas) ou o tratado “*Aporias e Resoluções Sobre os Primeiros Princípios*”⁶ (*De Principiis*),⁷ sendo um amálgama de elementos patriográficos,⁸ biográficos, novelísticos e

⁵ “A quantidade total de texto remanescente, numa estimativa aproximada baseada nos sessenta capítulos mencionados por Fócio, poderia situar-se entre metade e um quarto da obra completa.” (Westerink, 1977, p. 13).

⁶ Ἀπορίαι καὶ λύσεις περὶ τῶν πρώτων ἀρχῶν.

⁷ Sobre o estilo da *Vida de Isidoro*, Westerink (1977, p. 14) nos diz: “Ainda que pertença ao período posterior à nomeação de Damáscio como diádoco, é a única amostra sobrevivente da maneira ornamental de seu período retórico, algo muito diferente, apesar de uma certa quantidade de jargão neoplatônico, da linguagem técnica das obras filosóficas”. Na mesma obra, contudo, o filólogo holandês comenta a respeito da característica digressiva do tratado *De Principiis*: “o *De Principiis*, embora sistemático em seu esboço principal (progresso descendente a partir do Primeiro Princípio), é discursivo e digressivo na execução” (Westerink, 1977, p. 14). A recorrência a frequentes digressões é típica do estilo de Damáscio e caracteriza um tipo de sensibilidade “mística”, no sentido particular de um gosto pela estética da multiplicidade cindida do Uno, uma dialética de processão e reversão, o desejo constante de “caminhar”, nas palavras de Michel de Certeau (1982).

⁸ “De acordo com a definição oferecida pela Suda, os *patria* tratam de aspectos da cultura popular em conexão com cidades ou locais específicos. Na obra de Damáscio, assim como na de seu contemporâneo mais jovem, Malalas, encontram-se mitos de fundação, descrições de monumentos (*ekphraseis*) e relatos de costumes e tradições locais. A razão para a inclusão de tal material em uma obra como a *História Filosófica*

paradoxográficos,⁹ tudo isso pontuado por doutrinas filosóficas, místicas e descrições de estados de consciência alterados. Assim como o *De Principiis* é considerado por muitos como o último bastião e síntese da metafísica grega (cf. Chase, 2010; Gersh, 2014),¹⁰ a *História Filosófica* parece sintetizar as várias correntes literárias e culturais da *paideia* pagã como entendida pelos neoplatônicos. Trata-se de um encômio e monumento do paganismo, o que explica também sua sobrevivência apenas parcial.

Contudo, o aspecto mais importante da *História Filosófica* como texto “mitofágico” é, sem dúvida, seu aspecto comparatista e etnográfico sobre as práticas religiosas dos filósofos e iniciados helênicos,¹¹ egípcios,¹²

é facilmente compreensível: se a consciência da mudança incitou os contemporâneos cristãos de Damásio a tentar preservar o máximo possível da estrutura do passado, ele próprio tinha razões adicionais para sentir que a tradição à qual pertencia e tinha a missão de perpetuar “estava agora no fio da navalha” (Athanassiadi, 1999, p. 59)

⁹ “Intimamente ligado ao gênero tardo-antigo dos *patria* estão os *paradoxa*, com sua dupla filiação aos milagres dos santos e aos contos maravilhosos, ambos os quais se desenvolveriam em gêneros importantes, cativando a imaginação medieval no Oriente e no Ocidente. Damásio, de fato, produziu uma obra independente de paradoxografia que compreendia 572 contos maravilhosos, classificados em quatro livros de acordo com sua tipologia do miraculoso e do bizarro. Na *História Filosófica*, não apenas encontramos milagres e monstros da experiência individual do autor, mas também o ouvimos relatar histórias fantásticas, muitas vezes no estilo do narrador original, e descrever homens e animais que nos remetem ao mundo das *Mil e Uma Noites*.” (Athanassiadi, 1999, p. 60)

¹⁰ Gersh (2014) refere-se a Damásio como “o Heidegger da antiguidade”: “*Damascius could perhaps be described as the Heidegger of antiquity*” (Gersh, 2014, p. 119).

¹¹ Damásio nos diz, no fragmento 59F, que Proclo e Isidoro praticavam um ritual teúrgico, com origem provável nos Oráculos Caldeus, que consistia em falar a língua dos pardais, galinhas e outros pássaros enquanto levantavam voo: διαπορουμένων γούν τῷ Πρόκλῳ περὶ τῶν Ἰσιδώρου μιμήσεων τῶν ὀρνέων {καὶ} τῶν φωνῶν <καὶ> τῶν ἀπηχημάτων ἐνίστε ἐν τοῖς Χαλδαϊκοῖς ἐπιτηδεύμασιν αὐτὸς ὑπεδείκνυε τὴν ὁδὸν τῆς μιμήσεως ἄλλων τε καὶ στρούθων τῶν μικρῶν τούτων καὶ κατοικιδίων τῆς πτήσεως, οἷα ψοφοῦσι ταῖς πτέρυσιν ἐγειρόμενοι πρὸς τὸ πετᾶσθαι. Outros elementos do maravilhoso presentes na prosa damasciana são as habilidades do magistrado Severo com a alquimia (fragmento 7) e muitas das histórias envolvendo o filósofo Asclepiodoto, um notável de Afrodísias com o qual Damásio discutiu sua iniciação à filosofia em uma caverna de Hierápolis, na Frígia, em história relatada nos fragmentos 87A, B e C.

¹² Um exemplo é a atividade dos irmãos egípcios — e prováveis hermetistas — Asclepiades e Heraisco, especialmente do segundo. De acordo com a narrativa de Damásio, Heraisco tinha habilidades místicas naturalmente, um homem provavelmente

semíticos¹³ e até mesmo indianos¹⁴. Duas passagens específicas me chamam atenção como dignas de nota para uma abordagem mitofágica inicial. A primeira se encontra no fragmento 2A de Athanassiadi, um *verbatim* neoplatônico das metáforas da luz na *República*, de Platão (cf. 540a). Damáschio se apropria da autoridade de Platão para justificar a preeminência do filósofo neoplatônico como intérprete dos mitos e tradições literárias dos helenos. Vejamos as palavras exatas de nosso filósofo¹⁵:

dotado do tipo mais alto de virtude na escala neoplatônica: a virtude teúrgica, sendo definido como alguém com uma natureza “mais divina” em comparação com seu irmão: τὴν μὲν φύσιν θεοειδέστερος ἢν Ἡραΐσκος (fragmento 72A). Heraisco reviveu os cultos ancestrais em todas as partes do mediterrâneo, não apenas no Egito, e nasceu com o dedo indicador colado à boca, em sinal de silêncio, como Hórus e Hélios, de acordo com os mitos egípcios. Além de tudo isso, Heraisco podia diferenciar estátuas animadas e inanimadas, sendo, portanto, um iniciado de alto grau na teurgia. Damáschio ainda diz, no fragmento 76A, que Heraisco “tornou-se um Baco” (καὶ ἐγγέγονει ὁ Ἡραΐσκος Βάκχος) e que, ao ser enterrado em seu sarcófago trajando as honras de Osíris, luzes e símbolos místicos envolveram seu corpo (76E).

¹³ Elementos das tradições míticas siro-fenícias e palestinas estão presentes no texto, como nas alusões aos bétilos (do semítico “beth-el”, templo do deus), pedras sagradas, provavelmente meteoritos, dotadas de poderes mágicos e místicos como moradas dos deuses. Referências aos bétilos aparecem, por exemplo, nos fragmentos 72F e 138. 72F trata-se de um resumo de Fócio sobre a história, contada por Damáschio, da ascensão de Asclepiades ao Monte Líbano, onde o filósofo egípcio teria visto vários bétilos, entre outras histórias “ímpias e monstruosas” relatadas pelo filósofo sírio e abominadas pelo patriarca bizantino. No fragmento 138, Damáschio conta a história de Eusébio, um homem que sentiu uma misteriosa ânsia de vagar para fora da cidade síria de Emesa no meio da noite e presenciou a aparição do bétilo como uma bola de fogo acompanhada de um leão e se tornou uma espécie de oráculo do bétilo.

¹⁴ No fragmento 51D, Damáschio tece comentários interessantíssimos sobre as diferenças entre os “brâmanes da montanha” e os brâmanes que habitam cidades. O leitor é levado a se perguntar se os tais brâmanes montanheses não seriam representantes das tradições ascéticas ióguicas ainda em formação, os praticantes dos *siddhis*, técnicas místico-espirituais descritas no *Patañjala-Yoga* e que possuem um paralelismo notável com as tecnologias espirituais da teurgia neoplatônica. A comparação entre a aquisição de *siddhis* no tratado ióguico de Patañjali e em tradições hindus posteriores e os teurgos neoplatônicos constitui um fértil caminho de pesquisa, que foi explorado recentemente por Gregory Shaw (2024).

¹⁵ εἶσω δὲ ἡ τοιαύτη σοφία κρυπτομένη ἐν τῷ ἀδύτῳ τῆς μυθολόγου ταύτης ἀληθείας, οὕτως ἡρέμα παραγυμνοῦται κατὰ βραχὺ τῷ δυναμένῳ πρὸς θεὸν ἀνακλῖναι τὴν

Sapiência deste tipo, oculta no templo da verdade expressada pelo mitólogo, é, desta forma, suavemente e quietamente revelada àquele que pode elevar a luz sagrada de sua alma ao divino. (Histórica Filosófica, 2a)

Tomada isoladamente, a passagem apenas demonstra que Damáscio está, como um típico filósofo neoplatônico, mobilizando uma passagem de Platão para demonstrar a primazia de sua própria filosofia neoplatônica como intérprete dos mitos.¹⁶

Mas é a conjunção com a passagem imediatamente anterior e outras ressonâncias no decorrer do texto que tornam o caráter mitofágico do texto de Damáscio mais óbvio. Lins Brandão (2005, p. 164-166), em sua teoria do romance, argumenta que o caráter gramatofágico da prosa ficcional se estabelece como uma ficcionalização da historiografia, sendo que, em última análise, todos os gêneros literários gregos são fruto de um processo sincrético de gramatofagia. Como já foi notado por Radcliffe G. Edmonds III, a tradição narrativa do mito grego se estabelece como um processo de “bricolagem”.¹⁷ O que destaca a abordagem mitofágica de Damáscio de outras empreitadas semelhantes no âmbito da cultura helênica pagã é sua operacionalização particular do mito. Vejamos o que a passagem anterior à citada supra nos diz: “Que os egípcios são a mais antiga e venerável raça de homens de que já ouvimos falar, ninguém é ignorante o suficiente de não ter apreendido de muitos ditos e escritos” (História Filosófica, 1).¹⁸

ἱερὰν αὐγὴν τῆς ψυχῆς. Comparar com Platão em *República* (540a): καὶ ἀναγκαστέον ἀνακλίναντας τὴν τῆς ψυχῆς αὐγὴν εἰς αὐτὸ ἀποβλέψαι τὸ πᾶσι φῶς παρέχον.

¹⁶ Athanassiadi (1999, p. 75, n. 2) afirma que em tal passagem Damáscio está expondo a base da teoria neoplatônica do mito, sistematizada em Proclo, no comentário à *República* (I, 73-79).

¹⁷ “Na tradição mítica grega, a interpretação do mito não pode ser separada da forma como a narrativa é recontada, visto que o autor que reconta um conto tradicional sempre adapta os detalhes da história para que se ajustem às ideias que tenta transmitir e ao público ao qual está recontando. Nesse processo de bricolagem (para usar o termo de Lévi-Strauss), o autor se esforça para tornar sua versão confiável para o público, engajando-se com versões anteriores do conto, especialmente as versões mais conhecidas ou mais confiáveis.” (Edmonds III, 2009, p. 513).

¹⁸ Αἰγύπτιοι τοίνυν ὅτι μὲν παλαιάτατοι ἀνθρώπων εἰσίν, ὧν ἀκοὴ γινώσκομεν, ὀλίγου τι πάντων, οὐδεὶς οὕτως ἐστὶν ὀψιμαθὴς ὥς οὐχὶ πολλῶν ἀκήκοε λεγόντων τε καὶ γραφόντων.

Trata-se de uma alusão ao mito hermético do Egito como “centro do cosmos” ou *axis mundi*.¹⁹

Em termos de antiguidade, tal mitema pode até mesmo remontar ao Egito do Império Médio (2050 A.E.C – 1710 A.E.C) (cf. Assmann, 2001, p. 183–189) e seu uso por Damáscio revela uma “mitofagia” bastante particular, se ligando aos “apocalipses” herméticos sobre a queda do culto dos deuses e o abandono dos ritos.²⁰ A própria literatura apocalíptica hermética é uma sincretização de elementos míticos egípcios com preocupações dos gregos e outros povos helenizados pagãos do período imperial, principalmente com as crises de culto acentuadas pela expansão do cristianismo. É neste ponto que a teoria da gramatofagia de Jacyntho Brandão liga-se a uma outra teoria a respeito da relação entre mito e gêneros literários no mundo helênico: a teoria — inicialmente esboçada por Károly Kerényi (1927) — da prosa ficcional como expressão do culto e do rito, com o chamado “romance grego” emergindo como uma espécie de crise dos gêneros poéticos, até então repositórios da mitologia e das *Völkische Religionen*.

Se, do ponto de vista da teoria literária, Lins Brandão pode argumentar que a prosa ficcional fagocita a historiografia como forma de expressão e essa, por sua vez, alimenta-se de motivos da poesia, num processo sincrético de absorção e reabsorção, do ponto de vista da teoria do mito, a relação entre a prosa narrativa e uma certa crise das sociedades que geraram aedos, rapsodos e poetas trágicos é caracterizada por uma transformação fortíssima da forma do verso tradicional — épico, lírico ou dramático — como transmissor de iniciações e padrões míticos. Não é uma coincidência que à sociedade grega arcaica, onde a poesia e a oralidade possuíam papel pedagógico fundamental, siga-

¹⁹ Ex: Ascl. 24. 14–20: “E ignoras, ó Asclépio, que o Egito é uma cópia do céu? Ou, melhor dizendo, o lugar que projeta [no mundo “abaixo”] todas as operações que governam e implementam as forças celestes? Se o que é dito é verdadeiro, *nossa terra é o templo do mundo inteiro*.” (grifos meus). (Au ignoras, o Asclepi, quod Aegyptus imago sit caeli aut, quod est uerius, translatio aut descensio omnium, quae gubernantur atque exercentur in caelo? et si dicendum est uerius, *terra nostra mundi totius est templum*).

²⁰ Para uma análise das narrativas “decadentistas” na literatura hermética, cf. Hanegraaff (2022) e Fowden (1993).

se uma revolução intelectual com o emergir da prosa escrita.²¹ A prosa “mitofágica” de Damáscio é o produto de um longo processo de absorção e reabsorção de padrões mítico-literários que se repete desde a emergência da prosa grega. A antropóloga italiana Anita Seppili — em obra pouco conhecida, mas que certamente merece a alcunha de “clássica”²² — argumenta que os padrões métricos da poesia e sua proeminência como discurso de saber nas sociedades arcaicas tem ligação intrínseca com seu aspecto de legitimidade mágico-ritualística, sendo a “forma” do poético afim à fórmula mágica.²³

Contudo, ainda mais importante para o estabelecimento de uma ligação entre a gramatofagia como fenômeno literário em Jacyntho Brandão e o que chamo de “mitofagia” em Damáscio é a perspectiva de Reinhold Merkelbach. Continuando os estudos de Kerényi sobre a prosa ficcional grega, Merkelbach dedicou vários livros e artigos a uma análise das relações entre o surgimento da literatura ficcional em prosa e mudanças no ritual e enunciação mítica no âmbito das sociedades helênicas ou helenizadas.²⁴ Um elemento de importância fundamental para os argumentos de Merkelbach é a relação entre os romances antigos e as aretalogias de Ísis. Ora, tal ênfase nas aretalogias também está

²¹ Esse é, em parte, o argumento de Eric Havelock em *Preface to Plato* (1963). Conferir especialmente a parte II, “The Necessity of Platonism”.

²² Trata-se do livro “*Poesia e Magia*”, publicado originalmente em 1962 pela Einaudi. Pelo que me consta, o livro jamais recebeu qualquer tradução para outras línguas, sendo uma reflexão ainda inédita fora do âmbito cultural italiano. Em 2011 a obra foi reeditada pela Sellerio, de Palermo.

²³ Tal reflexão também é levada a cabo por Georges Dumézil (1968) em seu estudo sobre a legitimidade ideológica nas sociedades indo-europeias. O filólogo francês argumenta que as formulações métricas, a prosódia e o papel da metáfora aproximam a poesia do rito mágico, sendo o discurso poético uma característica essencial para a “função mágica” das sociedades arcaicas.

²⁴ As reflexões de Merkelbach se encontram sintetizadas no magistral volume *Isis regina - Zeus Sarapis. Die griechisch-ägyptische Religion nach den Quellen dargestellt* (2001). A segunda parte (*Die Isisromane*) é de grande importância para sustentar o argumento de uma relação entre o poético, os ritos aretalógicos dos templos e a prosa ficcional em grego e latim. Merkelbach analisa detalhadamente a relação entre Apuleio e os “ficcionalistas” gregos e cultos de Ísis, Serápis e outras divindades associadas aos mistérios no mundo greco-latino.

presente nos argumentos de Garth Fowden (1993, p. 45–51) sobre a origem da literatura hermética. A escolha por Damáscio de um certo estilo literário remanescente da prosa ficcional e o uso de *topoi* herméticos²⁵ não me parece ser uma coincidência. Em uma perspectiva puramente gramatofágica, a obra em questão de Damáscio se inicia com um proêmio à maneira da poesia, anunciando sub-repticiamente o que será desenvolvido com as diferentes narrativas das vidas de filósofos e suas atividades espirituais: um compêndio literário “mitofágico” sintetizando a *paideia* pagã, então sob ataque pesado das autoridades cristãs.²⁶

O aspecto “cifrado” e iniciático do mistério da antiguidade egípcia como fundamento cosmológico do paganismo neoplatônico me parece ainda mais crível pelo uso do adjetivo *ὀψιμαθής* logo no início da obra (fragmento 1), em referência àqueles que não sabem o segredo sobre a antiguidade dos egípcios. Trata-se de uma clara alusão aos cristãos, grupo que Damáscio enxergava como corruptor da *paideia* helênica tradicional. O adjetivo em questão pode ser usado com o sentido de “alguém que aprendeu tarde” ou “de conhecimento tardio”. Athanassiadi (1999, p. 75, n. 1) afirma que se trata de uma alusão aos cristãos como um grupo *nouveau riche* e traduz a palavra como “ignorante”. De fato, toda a estrutura da *História Filosófica* parece

²⁵ Inclui-se aí a presença de motivos e mitos egípcios, como uma exegese do mito de Ísis e Osíris em termos dos *Oráculos Caldeus* (3A): “Os deuses venerados pelos egípcios são principalmente Osíris e Ísis, ele é o criador de todas as coisas, estabelecendo a matéria por forma e número; ela, nutrindo e aspergindo a demiurgia incessante pelos infindáveis fluxos da vida infinita” (οἱ Αἰγύπτιοι ἐσέβοντο θεῶν μάλιστα Ὅσιριν τε καὶ Ἰσιν, τὸν μὲν ἅπαντα δημιουργεῖν νομίζοντες εἶδεσί τε καὶ ἀριθμοῖς τὴν ὕλην διακοσμοῦντα, τὴν δὲ κατάρδουσάν τε καὶ παινύουσιν τὴν τούτου δημιουργίαν ἀενάου ζωῆς ὀχθετοῖς ἀμετρήτοις). Logo após declarar a antiguidade dos egípcios como condição fundamental para o estabelecimento de uma mito-história, Damáscio se dedica a interpretar um mito egípcio fundamental pelo simbolismo metafísico neoplatônico derivado do misticismo caldaico.

²⁶ Em várias passagens da *História Filosófica* somos informados da tensão existente entre as comunidades de filósofos e literatos pagãos e a administração cristã do império. Talvez uma das passagens mais conhecidas, até mesmo por pessoas que desconhecem a existência de Damáscio, seja a descrição da morte de Hipátia, matemática e filósofa alexandrina, por uma turba de cristãos ensandecidos, instigados por Cirilo de Alexandria. Cf. 43A, B, C, D, E.

apontar para uma síntese mitofágica da tradição cultural grega como entendida pelos neoplatônicos, um repositório de saberes tradicionais em termos de estrutura linguística e mítico-literária. A fagocitação por Damáscio da estrutura da poesia (no Proêmio), da narrativa ficcional e mesmo da historiografia²⁷ corresponde às vidas e fatos filosóficos, míticos e cúlticos sintetizados na obra. É preciso lembrar que a obra foi escrita tendo em vista a orientação de seus alunos, sendo dedicada à Teodora, aluna proeminente de uma família aristocrática de Bizâncio.

Dito isso, passarei a uma análise sobre os objetivos imediatos da obra e seu público alvo, em busca de uma reflexão teórico-literária sobre a prosopografia transcendental ou “história anti-eclesiástica” de Damáscio.

2 Uma síntese da cultura literária pagã entendida como “gnose” mito-histórica

Primeiro de tudo, o subtítulo da presente seção merece clarificação. A ideia de gnose é frequentemente associada aos escritos heréticos cristãos de grupos como os valentinianos, marcionistas, os seguidores de Basilides e os escritos em copta encontrados em Nag Hammadi, no Egito. Contudo, é possível falar numa perspectiva mais ampla, como faz o historiador das religiões e helenista Gary Trompf (2019, p. 1), definindo como gnóstica uma certa sensibilidade, um certo “mundo” da socio-espiritualidade humana do passado até hoje. A ideia de uma capacidade mais profunda e verdadeira de se conhecer a realidade pode ser encontrada em Platão, como Trompf nos lembra.²⁸ A ideia de uma

²⁷ Dentro da perspectiva damasciana, a história serve principalmente como veículo para o mito, de forma a conformar a perspectiva existencial e familiar das massas por recorrência a eventos antigos e fundacionais (29A): “Para a multidão, a persuasão e orientação oferecida pela história é mais moderada do que aquela oferecida por outros tipos de discurso” (μετριωτέρα γὰρ πειθὼ καὶ παραίνεσις τῆς ἀπὸ τῶν ἄλλων λόγων τοῖς πολλοῖς ἢ ἀπὸ τῆς ἱστορίας).

²⁸ Cf. Trompf, 2019, p. I: “A ideia de uma capacidade de conhecer mais verdadeira e profunda é mais comumente atribuída ao mito da caverna, contado pelo antigo filósofo grego Platão, com seu forte contraste entre aqueles que se perdem na penumbra das sombras e aqueles que conseguem enxergar a luz clara do dia, capazes de “conhecer” (*gignōskein*) melhor. De forma mais geral, *γνῶσις* (*gnōsis*) implica um “conhecimento” melhor do que o normalmente acessível, e um gnóstico, no sentido genérico, seria

verdade iniciatória descoberta em um processo mito-histórico me parece estar presente na síntese helênica e oriental almejada por Damáscio na *História Filosófica*. De acordo com Athanassiadi, Damáscio planejou seu livro como um manifesto cultural para a *paideia* do futuro:²⁹

Enquanto a teologia platônica foi transmitida por Damáscio e seus colegas a uma nova geração de jovens homens brilhantes, que eram esperados, por sua vez, para espalhar a palavra ao redor do Mediterrâneo no nível escolástico, uma mensagem mais ampla tinha que ser pregada ao mundo, e esta é a função que parece ter sido prevista por seu autor para a *História Filosófica*: deveria ser um manifesto cultural, tecendo em torno do *leitmotiv* histórico da *diadoche* platônica os vários temas da “educação do futuro”. Esses temas consistiam no cultivo da filosofia para poucos e na adoração do sagrado para todos, inspirados tanto pela narração e exegese de mitos e milagres quanto pela descrição da topografia e propriedades de lugares sagrados (Athanassiadi 1999a, p. 47-48).

Ora, o aspecto revelatório e iniciático da síntese literária de Damáscio ultrapassa em muito o aspecto formal, tendo consequências profundas para uma autodefinição do paganismo neoplatônico.

alguém que é um profundo e (segundo a suposição típica) sábio conhecedor. Na semântica grega antiga, então, “Gnose” e “gnóstico” já se conectam à sabedoria (*sophia*) e ao amor por ela (*philosophia*), associações de palavras que permanecem até hoje..”

²⁹ “While the Platonic theology was imparted by Damascius and his colleagues to a new generation of bright young men who were expected in their turn to spread the word around the Mediterranean at the academic level, a broader message had to be preached to the world, and this is the function which seems to have been envisaged by its author for the Philosophical History: it was to be a cultural manifesto weaving around the historical leitmotiv of the Platonic diadoche the various themes of “the education of the future”. These themes consisted in the cultivation of philosophy for the few and in the worship of the holy for all, inspired both by the narration and exegesis of myths and miracles, and by describing the topography and properties of sacred places.” (Athanassiadi 1999a, p. 47-48).

O projeto de sintetizar várias maravilhas do mundo pagão, aparições de deuses,³⁰ milagres de filósofos,³¹ as habilidades sobre-humanas de Isidoro, resquícios de templos e estátuas e mesmo os lugares sagrados da natureza entre os povos do Oriente Próximo, tem sua contraparte em uma obra hoje totalmente perdida de Damáscio, conhecida como ‘*Paradoxa*’, cuja existência chegou até nós por uma breve descrição de Fócio (*Bibl. Cod.* 130, 96b, p. 37-42).³² Trata-se de um relato literário e mitográfico das várias lendas de ações miraculosas, histórias de *daimones* e *djinns*, histórias de “fantasmas” e milagres da natureza. Athanassiadi afirma se tratar de um precursor literário das *Mil e Uma Noites*, uma espécie de compêndio lendário e fantástico do mito

³⁰ O divino se manifesta com frequência na *História Filosófica*, sendo que até mesmo “uniões místicas” de deuses são relatadas, como no fragmento em que é dito que a estátua de Aion em Alexandria era ao mesmo tempo Osíris e Adonis, como resultado de uma união mística (76E). O mais interessante é que a palavra utilizada para descrever tal união mística (θεοκρασία) também é utilizada no fragmento 4C em alusão à união com o princípio último além de todas as coisas, um termo lexical equivalente ao mais comumente utilizado *ἐνωσις*. Tal escolha lexical por parte de Damáscio pode indicar que a prática exegetica neoplatônica, muitas vezes envolvendo a descoberta de novos deuses “desconhecidos” através da comparação entre atributos de divindades conhecidas, tinha relação com a busca pela união divina final, a *unio mystica*, através da absorção homologizante das características divinas encontradas nas epifanias dos deuses.

³¹ Nos fragmentos restantes sobre Isidoro, várias de suas habilidades sobre-humanas são relatadas. Entre elas, destaca-se a habilidade de prever o futuro nos sonhos (fragmentos 9 e 10), entrar em contato com a alma de seu sobrinho falecido (fragmento 11) e descolar sua alma do corpo, entrando em estados mentais superiores (22 e 37). Não concordo com as observações de Fócio quando afirma que Damáscio pretende criticar algumas “deficiências” de Isidoro visando colocar-se como superior. Quando o filósofo sírio afirma que seu mestre tinha uma memória apenas razoável para atividades cotidianas e habilidades de escrita deficientes, não se trata de uma crítica mordaz, mas de uma constatação da natureza superior da alma de Isidoro, uma alma desgarrada das coisas materiais e dedicada à contemplação mística. Em 34C e D, Damáscio afirma que Isidoro não dava muito valor às artes retóricas e poéticas, nem mesmo ao pensamento de Aristóteles, preferindo cultuar o pensamento de Pitágoras e Platão, considerando-os almas aladas, habitantes das regiões supracelestiais, na planície da Verdade, o prado das formas divinas: τῶν μὲν παλαίτατα φιλοσοφησάντων Πυθαγόραν καὶ Πλάτωνα θαΐζει, καὶ τῶν ἐπερωμένων ἐκείνων ψυχῶν εἶναι, αἱ εἰς τὸν ὑπερουράνιον τόπον, εἰς τὸ πεδῖον τῆς ἀληθείας, εἰς τὸν λειμῶνα τῶν θεῶν νέμονται εἰδῶν.

³² *Bibl. Cod.* 130, 96b, 37-42.

pagão. Em suma, uma empreitada gramatofágica. O salto que permite passar do conceito de gramatofagia, em termos formais, para a mitofagia, em termos simbólicos, envolve o uso pretendido dessa literatura. Não se trata aqui apenas de atividade literária puramente recreativa, mas de uma tentativa de reativar os símbolos e rituais míticos do paganismo através de um compêndio paradoxográfico e patriográfico.

É sabido que entre os objetivos dos filósofos neoplatônicos tardios estava a justificação e defesa das práticas religiosas englobadas pelo conceito moderno de “paganismo”.³³ Para isso, elaboraram uma complexa metafísica ao estilo “salão de espelhos”, na qual cada elemento do mundo refletia outros elementos da ordem do ser. A síntese mítico-literária da *História Filosófica* reflete tais parâmetros na sua estrutura composicional. Como já aludido na seção anterior, o mito hermético do Egito como centro do cosmos, interpretado pela metáfora da luz na *República*, age como fundamento do estabelecimento de um *axis mundi* e o estabelecimento da ordem hermético-egípcia como *imago dei*. Tal mito também aparece no texto conhecido como *Korē Kosmou*,³⁴ uma série de admoestações e ensinamentos de Ísis para Hórus, considerado um dos textos herméticos mais propriamente “egípcios”, ainda que gere alguma controvérsia entre os estudiosos.³⁵

O que diferencia a “gnose” de Damásio dos textos herméticos é que estes últimos possuem fortes elementos de identitarismo egípcio nativo e ressentimento contra os gregos e romanos,³⁶ enquanto a dicotomia

³³ Galperine (1987, p. 11-12), por exemplo, argumenta que até mesmo Plotino, usualmente pouco associado com a defesa do paganismo, reflete tal mentalidade em algumas de suas *Enéadas*, como em II 9,9 e IV, 4,30. Cf. 1987, p. 11-12.

³⁴ Cf. *Stobaei Hermetica*, XXIV. 14: Ἐπειδὴ δὲ ἐν τῷ μέσῳ τῆς γῆς κεῖται ἡ τῶν προγόνων ἡμῶν ἱερωτάτη χώρα.

³⁵ Hanegraaff (2022, p. 141), por exemplo, não o considera parte dos escritos herméticos, mas de uma tradição paralela com possíveis contornos dualistas relacionados aos gnósticos cristãos, algo como uma versão pagã de tais tradições. Cf. 2022, p. 141. Podemann Sørensen (2012), por outro lado, considera o tratado representativo do hermetismo filosófico, assim como Bull e Fowden.

³⁶ De acordo com Fowden (1993, p. 37-41), os apocalipses herméticos e as previsões do fim da religião tradicional no Egito, comumente interpretadas pelos helenistas como profecias pagãs anti-cristãs, tinham raízes no ressentimento dos nativos egípcios contra a cultura greco-romana, considerando que muitas das profecias, como o *Oráculo do*

na *História Filosófica* se dá entre duas comunidades: os “mitólogos” e aqueles que podem ser definidos pelo adjetivo *ὀψιμαθής*. Damáscio parece se colocar como representante literário do primeiro grupo e por esse exato motivo seu tipo de sincretismo é ao mesmo tempo estilístico, biográfico e mitológico. O uso de tais elementos literários demonstra um tipo de “consciência histórica” por parte de Damáscio, algo como se sua obra fosse uma elegia melancólica por um mundo que se sabia estar em vias de extinção. Era necessário preservar, descrever e sintetizar para que perdurasse como experiência acessível os exemplos de homens e mulheres como os já citados filósofos herméticos Heraisco e Asclepiades, o belíssimo Olimpo (responsável por defender o Serapeum dos ataques cristãos) (cf. fragmento 42), a matemática e filósofa Hipátia de Alexandria (cf. 43), Salústio, o cínico místico (cf. 60, 66A, B, C, D e E), o eremita órfico, Sarapião (cf. 111, 112A), Antônio, o virtuoso guardião de um culto divino (cf. 133), e muitos outros filósofos e iniciados do mundo pagão dos séculos V e VI. O mundo que Damáscio pretende tornar acessível ao leitor-iniciado de sua *História Filosófica* não é meramente egípcio, grego ou cananeu, mas um mundo em que o divino se manifestava como potência múltipla, refletindo as infinitas florações da Unidade (Τό ᾿Εν).

Do ponto de vista antropológico, há uma consciência em Damáscio semelhante à que se manifesta em Aristóteles com relação à tragédia, um fenômeno que foi brevemente aludido por Jean-Pierre Vernant em *Tensões e ambiguidades na tragédia grega*. Vernant (2011, p. 7–9) argumenta que Aristóteles não conheceu o homem trágico, que já era um dado literário-cultural nos tempos do estagirita e a tentativa de teorizar a tragédia seria uma possibilidade de entender o que se passou, de catalogar aquele “modo de vida”. Quase um milênio depois, Damáscio ambiciona catalogar não apenas um modo de existência — o do homem trágico — mas toda a *paideia* pagã, entendida como vastidão múltipla a refletir a grandeza da Unidade nos contornos histórico-culturais (sintéticos) do paganismo tardio, um salão de espelhos refletindo a beleza,

Oleiro e a parte apocalíptica do *Asclépio*, precedem a instalação do cristianismo como religião oficial. De qualquer maneira, concorde-se ou não com a hipótese do historiador inglês, no período histórico em que Damáscio viveu o contexto era completamente diferente e a mobilização do mito egípcio do centro do mundo tem óbvias alusões pagãs.

bondade, virtude e mesmo aspectos decaídos do humano, como a figura patética do poeta pagão Pamprépio. Em termos de gênero literário, Athanassiadi ressalta o projeto sintético de Damáscio, de modo que o texto pode ser compreendido como um esforço de condensar o legado do helenismo em uma “via iniciática”.

A ambição de destacar a unidade geográfica e literária do paganismo (cf. Athanassiadi, 1999. p. 183, n. 60) corresponde à tentativa, no plano teológico e metafísico, de demonstrar a unidade subjacente de toda a filosofia, religião e mitologia “helênica” (*i.e.*, pagã) empreendida pelos filósofos neoplatônicos a partir de Siriano,³⁷ em um possível prolongamento na *longue durée* das ideias do neopitagórico Numênio.³⁸ Damáscio finalizou seu tratado sobre os primeiros princípios com uma reflexão sobre a unidade fundamental das tradições caldaicas, órficas, poéticas (Homero e Hesíodo), egípcias, mesopotâmicas e fenícias. Em termos “gramatofágicos”, o que está em jogo aqui é a união mito-histórica dos paganismos euro-mediterrâneos e afro-asiáticos. O mito pagão, em um contexto de confrontação com o projeto político-teológico cristão, é entendido como o elemento centralizador da cultura dos helenos, de modo que a gramatofagia de Damáscio constitui-se como “mitofagia”. Em termos protrépticos, a leitura da obra permitiria à consciência assimilar metafisicamente os elementos patriográficos e paradoxográficos e ascender rumo a uma esfera mais elevada de existência. Como sublinharam O’Meara (2004), Napoli (2018), a *História Filosófica* aparentemente tinha por meta um caminho ascensional, de natureza anagógica. É nisso que consiste a percepção da cultura pagã como “gnose literária”.

³⁷ “Além dos comentários sobre os diálogos de Platão, todos perdidos, e de seu grande tratado em dez livros, também perdido, sobre a harmonia (dos ensinamentos) de Orfeu, Pitágoras e Platão com os *Oráculos Caldeus*, um tratado que, se podemos julgar pelo título, estava inteiramente dentro da tradição sincrética jambliqueana.” (Hadot, 2015, p. 104).

³⁸ “Parece que tal crença “orientalista platônica” em uma tradição perene de sabedoria primordial se originou no século II d.C. com o filósofo Numênio, uma grande influência sobre Plotino, que veio precisamente da cidade de Apameia, na Síria.” (Hanegraaff, 2022, p. 117)

A ideia de uma gnose literária damasciana pode servir para iluminar certos aspectos da tradição ainda obscuros, principalmente a conjunção fulcral do liame entre filosofia e literatura como artes sincréticas de combinação, gramáticas criativas articuladoras do sensível. Como dito supra, Damascio dedicou a obra à Teodora, mulher culta e discípula do filósofo e de seu mestre, Isidoro (cf. *Bibl. cod.* 181 p. 125b). A reunião “sincrética” de gêneros literários pode corresponder à uma consciência filosófica epocal, nos termos da história da filosofia articulada pelo filósofo alemão Reiner Schürmann. Tal elemento será o objeto de discussão da próxima seção.

3 Síntese literário-mitológica como consciência epocal

Em trabalho publicado alhures, defendi que a *História Filosófica* pode ser entendida como fruto do colapso das estruturas históricas e meta-históricas do paganismo greco-oriental e que a experiência mística dos filósofos pagãos presente na obra pode ser entendida, em termos similares a Michel de Certeau, como uma nostalgia do absoluto (cf. Tassis, 2024). Em termos da estrutura mítica e literária, contudo, também é possível entender o texto gramatofagicamente como mitofagia, em um sentido da história epocal do ser em termos da filosofia de Schürmann. Se é dito, depois de Hegel, que a coruja de Minerva levanta voo apenas na penumbra da História, uma obra que pretende sintetizar uma via de iniciação a formas culturais que se sabia na iminência do desaparecimento,³⁹ pode ser vista como um marco na história tanto da literatura quanto da filosofia grega. Um certo rompimento de Damascio com as estruturas fundantes do pensamento filosófico grego em suas obras metafísicas foi observado,

³⁹ Damascio estava consciente que o mundo do paganismo grego e suas formas epocais estavam em vias de desaparecer. Isso explica sua alusão à tradição da filosofia como estando “no fio da navalha” e sua percepção da era presente — representada pelo advérbio *vñv* no fragmento 18 de Athanassiadi — como um período de decadência dentro de um esquema histórico cíclico. E é justamente o aspecto cíclico da mitohistória neoplatônica que permite a composição de uma obra como a *Vida de Isidoro/História Filosófica*.

entre outros, por Marilena Vlad⁴⁰ e Stephen Gersh, com este último, como já visto, chegando ao extremo de denominar o filósofo sírio de “o Heidegger da antiguidade”. Ora, se é verdade que a história do ser heideggeriano emerge como fruto do colapso das estruturas metafísicas da filosofia ocidental e é a consequente busca por um “novo começo”, a senda percorrida por Damásio pode ser definida como a preservação de um caminho que se fechou e que poderia eventualmente ser trilhado novamente.

A empreitada de Damásio deve ser compreendida em um duplo movimento de teoria literária e filosofia, considerando que o fenômeno que se manifesta literariamente como defesa da *paideia* pagã na *História Filosófica* é análogo à destruição da metafísica grega no *De Principiis*. Reiner Schürmann (2003, p. 346) comenta que a língua constitui o *topos* fundamental da reflexão dentro de uma dada tradição, estabelecendo os “fantasmas hegemônicos” que dominam o pensamento de certas cadeias epocais. É justamente a interpretação que Schürmann faz da história do ser heideggeriano e da história filosófico-linguística do ocidente que me permite aproximar e, paradoxalmente, distanciar a gramatofagia “mitofágica” de Damásio da ideia de gramatofagia como sincretismo inerente ao fenômeno literário presente em Lins Brandão. Se é verdade que os gêneros literários se “fagocitam” dentro de determinado horizonte linguístico (“linguístico-epocal” nos termos de Schürmann [2003, p. 6–16]), toda estrutura linguística carrega dentro de si “fantasmas hegemônicos” que organizam e institucionalizam as “épocas”. É nesse ponto que o texto de Damásio constitui tanto uma confirmação do caráter gramatofágico dos gêneros literários quanto um limite insuperável, uma

⁴⁰ Vlad (2017, p. 50-51), em um interessante artigo, comenta sobre a “transgressão” de Damásio em sua “caminhada em direção ao vazio”. Ignorando as advertências de Proclo de que o filósofo não deve pisar/caminhar no vazio (κενεμβατεῖν), “Damásio precipita-se no precipício do nada, apesar das advertências de Proclo. Ao fazê-lo, porém, Damásio tem o mesmo objetivo de Proclo: enfatizar a transcendência do princípio, provando que ele está completamente fora do alcance do nosso discurso. No entanto, ele prova isso não nos impedindo de adentrar o vazio, mas incitando-nos a fazê-lo de fato. [...] O que é ainda mais surpreendente é ver Damásio adentrando o vazio duas vezes: primeiro, ao nível do Um, enquanto fala sobre ele, e, segundo, acima do Um, em direção ao nada real e final do princípio que, para Damásio, é o Inefável. (τὸ ἀπόρητον).”

impossibilidade literária, um texto que absorve a tradição literária grega e permanece solitário em seu próprio gênero de consciência “epocal”.

Assim como a filosofia metafísica de Damáscio chega quase ao ponto de romper com a tradição grega e explorar o caminho do vazio e do não-ser — proibido por Parmênides nos primórdios da tradição especulativa dos helenos (cf. Schürmann, 2003, p. 51-55) — a obra literária ocupa um não-lugar literário, constitui-se como um gênero próprio e isolado, consumida pela consciência radical da epocalidade evocada pelas descrições patriográficas de lugares santos e símbolos religiosos, filósofos falando a língua dos pássaros ou manifestando símbolos místicos e luminosos, Isidoro atingindo âmagos além da essência dos deuses, alusões à “era tifoniana”, jornadas por sítios pagãos abandonados e, acima de tudo, pela necessidade de salvar a *paideia* helênica pagã. De certa forma, os fragmentos da *História Filosófica* permanecem como evocações de possibilidades mantidas no silêncio, de caminhos não-trilhados. Como uma árvore que ao morrer lança suas sementes ao solo, para que o tempo se encarregue de germiná-las, o que nos resta da obra de Damáscio pode ser o vetor para imaginar a possibilidade e a impossibilidade da destruição contida nas seivas de qualquer tradição. Na filosofia de Schürmann, toda tradição linguística carrega uma *ἀρχή* que contém as sementes de sua própria destruição. Do ponto de vista literário, a *História Filosófica* pode ser entendida como o germinar de uma semente solitária e melancólica.

A consciência de si é característica formativa de um gênero literário. Nas palavras de Jacyntho Lins Brandão (2005, p. 180):

De fato, faz parte da estratégia de conformação de um gênero a representação que dele se faz para o leitor. Assim, enquanto Homero classifica a *Ilíada* como *aoidé* (canto), a partir do mero fato de que suplica à Musa que cante, Heródoto estabelece para sua obra o estatuto de *apódeixis* (exposição) e Tucídides apresenta seu livro como *syngraphé* (composição). Indicações desse tipo não são nada desprezíveis, pois constituem o primeiro dado de enquadramento maior da obra – em certa medida, são uma sorte de alerta ao recebedor, para adequar suas expectativas às intencionalidades do texto.

Ora, seria possível encontrar algo semelhante nos fragmentos da *História Filosófica*? Para responder à questão, e aproximar minha reflexão da discussão sobre a essência do romance e do “pós-clássico” em Lins Brandão, cito novamente o autor: “O romance grego é, por natureza, pós-clássico. Isso implica que sua forma se delineia mais em vista daquilo que lhe serve de referência do que a partir de uma repartição de características no seio do conjunto de outros gêneros” (Brandão, 2005, p. 180).

Tal elemento de determinação a partir de formas de referência e “fagocitação” de outros gêneros literários é o que permite a Fócio, como já visto, aproximar a narrativa de Damáscio daquela da prosa ficcional grega. A narrativa literária damasciana de fato se apropria de elementos da poesia, da historiografia, da própria prosa ficcional e do gênero biográfico. Mas há um elemento diferencial fundamental: Damáscio era também um filósofo com ambições metafísicas e formulador de uma “teoria geral do paganismo”,⁴¹ além de ter vivido no fechamento do ciclo histórico das religiões politeístas do mundo greco-romano. Se a poesia, a historiografia e a prosa ficcional estão embebidas pelas epifanias do mito pagão como modelo fundamental de compreensão do divino, a *História Filosófica* se reconhece como partícipe de um mundo dominado pela figura de Tifeu (cf. *História Filosófica* 4C e 18), um mundo em que as “circunstâncias presentes” (τὰ παρόντα)⁴² se apresentavam como a possibilidade de extinção momentânea — uma oclusão — da verdade (cf. *História Filosófica* 36B e 36C):⁴³ “a questão da verdade está em risco de se extinguir” (κινδυνεύει ἀποσβῆναι τῆς ἀληθείας τὸ χρῆμα) e “os humanos terão seu crepúsculo por não serem capazes de suportar sua aurora divina” (καὶ δύσεται τοῖς ἀνθρώποις, ἅτε οὐ δυναμένοις αὐτοῦ φέρειν τὴν θεῖαν ἀνατολήν).

⁴¹ Na parte final do *De Principiis*, após se engalfinhar com as impossibilidades e vazios do inefável, Damáscio formula uma teoria da equivalência entre as distintas tradições míticas e religiosas do mundo mediterrâneo, com exceção notável do cristianismo e do judaísmo, sumariamente ignorados pelo filósofo sírio.

⁴² Trata-se de um eufemismo neoplatônico em referência ao império cristão e sua proibição do culto pagão. Cf. Athanassiadi, 1999, p. 115, n. 77.

⁴³ É importante que frisar que os dois fragmentos se encontram separados em diferentes seções da *Suda* (IV 821, 24) e de Fócio (Φ 244) e foram sintetizados por Athanassiadi como parte de seu fragmento 36.

Ainda que na passagem anterior a essas, uma das mais belas da *História Filosófica*, Damáscio tivesse ressaltado o poder da experiência mística de Isidoro em ir além das representações dos deuses em direção ao âmago erótico de todas as coisas, em uma experiência de união mística, a consciência do fechamento de um ciclo é evidente em toda a estrutura remanescente do texto. Era necessário registrar o que quer que tivesse resistido do maravilhoso e grandioso da religião e cultura dos helenos (pagãos) como estrutura de iniciação apresentada à Teodora e outros discípulos. Pois se é verdade que a “prosopografia transcendental” de Damáscio descreve os feitos sobre-humanos de Isidoro como superação das contradições intrínsecas ao estado encarnado da existência, também é verdadeiro que homens diferenciados como Isidoro são pouquíssimos. O sentido da verdadeira filosofia em Damáscio é o de uma iniciação mística, como descrito na conversão do aristotélico Doros ao platonismo,⁴⁴ mas para a maioria (*οἱ πολλοί*) apenas a arte hierática — como fusão dos cultos de todos os deuses mediterrâneos em um paganismo sincrético universal — é acessível como caminho para a verdade.⁴⁵ Desta forma, ao reunir as histórias do maravilhoso pagão reunindo múltiplos gêneros literários, Damáscio opera uma síntese filosófica, religiosa e literária do mundo pagão como iniciação anagógica.

Para Valerio Napoli (2018, p. 123), a *História Filosófica* “se apresenta também como um manifesto filosófico para as comunidades

⁴⁴ Em sua jornada com Damáscio pelos lugares sagrados do Oriente Próximo, Isidoro se depara, na cidade Bostra, com o filósofo aristotélico Doros. Na companhia de Doros, Damáscio visita uma série de monumentos abandonados e santuários pagãos encalacrados na natureza, contemplando a epifania do rio Estige no vale de Yarmuk (135A e B). Doros é inicialmente descrito como alguém excessivamente preocupado com a ἀκρίβεια aristotélica, mas em um ato de visão mística direta (αὐτοψία), Isidoro revela a Doros a grandiosidade do imenso oceano da Verdade platônica (τὸ μέγα πέλαγος τῆς ἀληθείας). Fr. 134.

⁴⁵ Athanassiadi (1999, p. 47-48) comenta sobre o ideal da educação damasciana como “filosofia para poucos e culto do sagrado para todos” (philosophy for the few and the worship of the holy for all), culto este que teria como fundamento “the narration and exegesis of myths and miracles, and by describing the topography and properties of sacred places.”

neoplatônico-pagãos do tempo.”⁴⁶ Comunidades que viviam, naquele período histórico, sob constante perseguição e angústia existencial⁴⁷. E é justamente nesse ponto que eu gostaria de encerrar o argumento sobre a gramatofagia dasmasciana como elemento de “transição epocal”⁴⁸: elementos típicos da construção dos gêneros literários podem ser encontrados na obra, mas uma característica especial a torna única

⁴⁶ “si presenta anche come un manifesto filosofico per le comunità neoplatonico-pagane del tempo.” (Napoli, 2018, p. 123).

⁴⁷ “Nessa época, a complexa *koiné* neoplatônica constituía, como um todo, em um Império amplamente cristianizado, um bastião de especulação filosófica e religiosidade pagã tradicional, agora minoritária e marginal, mas ainda significativamente relevante e plenamente vital em nível intelectual. A filosofia, que tem a teologia em seu ápice, também se dedica à valorização das diversas formas de religiosidade pagã e coexiste com a teurgia. Segundo algumas coordenadas básicas recorrentes do horizonte recortado do neoplatonismo tardio, a filosofia, articulada num complexo orgânico de disciplinas que contribuem para a constituição do sistema de conhecimento, configura-se como um caminho que visa promover a libertação da alma dos laços do corpo e a ascensão do mundo sensível às realidades divinas, para conduzir à assimilação a Deus, na medida do possível ao homem, e à união com o Primeiro Princípio.” (Napoli, 2018, p. 123)

⁴⁸ Schürmann (1987, p. 25) diz o seguinte sobre o entendimento da história a partir de sua reversão: “À medida que uma época chega ao fim, seu princípio se esvai. O princípio de uma época lhe confere coesão, uma coerência que, por um tempo, permanece incontestável. Ao fim de uma época, contudo, torna-se possível questionar tal coerência. Ao se esvaír, o referente supremo de uma época torna-se problemático. Enquanto sua economia domina e sua ordem dispõe os caminhos que a vida e o pensamento seguem, fala-se de uma forma diferente de quando seu domínio se afrouxa, abrindo caminho para o estabelecimento de uma nova ordem. O princípio de uma época é uma questão tanto de conhecer quanto de agir; é tanto o *principium*, o fundamento que fornece razões, quanto o *princeps*, a autoridade que dispensa a justiça. A razão justificadora de uma época tem seu tempo: ela se estabelece, reina e, eventualmente, naufraga. Sua ascensão, o regime que impõe e, então, seu perigo mostram que ela é essencialmente precária. Razões últimas são inquestionáveis, mas apenas temporariamente. Elas têm sua genealogia e sua necrologia. São epocais. Estabelecem-se sem um projeto e entram em colapso sem aviso. Assim, o princípio de uma época a rege; mas tal princípio também tem um começo. Seu nascimento, sua arche, ocorre nas crises da história. Entendida em termos de história epocal, a origem parece ser plural: arche, na medida em que designa o que inicia e rege uma época; princeps-principium, na medida em que funciona como seu fundamento e como sua autoridade; finalmente, o surgimento ou vir a ser, *Ursprung*, em si, pelo qual uma entidade entra em presença dentro de qualquer ordem epocal dada.”

no campo da história da literatura grega. O que torna a narrativa de Damáscio a mais solitária entre as solitárias obras pagãs do século VI é sua síntese consciente de mais de 1000 anos de literatura helênica e sua operacionalização mítico-religiosa e mito-histórica. A leitura das narrativas maravilhosas compiladas por Damáscio poderia levar o leitor devidamente preparado e instruído a contemplar por si mesmo os diferentes graus da hierarquia neoplatônica do ser. Em termos de história da filosofia e história das religiões poder-se-ia dizer que o “fantasma fundante” da filosofia grega, a especulação sobre a relação entre a Unidade e a Multiplicidade, encontra sua formulação literária na fusão gramatofágica de Damáscio. Em termos de teoria literária, a *História Filosófica* aproxima-se do que o crítico literário George Steiner (1974), no século XX, chamava de “nostalgia do absoluto”,⁴⁹ uma reflexão da qual Roberto Calasso (2016) provavelmente se nutriu em sua abordagem da relação entre neoplatonismo e síntese transcendente dos mitos e cultos sacrificiais do mundo greco-latino.

4 Conclusão

Reunindo elementos herméticos, caldaicos, *topoi* helênicos tradicionais, citações de Píndaro e Homero e descrições de eventos maravilhosos em um espectro que vai da emanção de símbolos místicos do corpo de um filósofo hermético egípcio em seu sarcófago até visões de parentes mortos e deuses interferindo em nascimentos místicos, alusões “ekfrásticas” do maravilhoso e do fantástico, a narração da *Vida de Isidoro*, baseando-nos no que restou da obra, pode ser encarada de um ponto de vista teórico-literário como texto essencialmente “gramatofágico”, como definido por Jacyntho Brandão em *A Invenção do Romance*. Contudo, trata-se de um tipo muito peculiar de gramatofagia, pois sua síntese literária transcende

⁴⁹ É possível argumentar que a decadência destrutiva dos sistemas mitológicos, detectada por Steiner no racionalismo científico, no iluminismo, no racionalismo ou na tecnologia moderna tem suas raízes não no mundo moderno, mas na dessacralização radical promovida pelo cristianismo contra as tradições pagãs. Uma leitura paralela entre a *História Filosófica* e a *Vida de Severo*, do bispo cristão Zacarias Retórico, obras que versam sobre muitos acontecimentos paralelos, revela que os cristãos usavam de argumentos “proto-racionalistas” contra os eventos miraculosos do mundo pagão.

aspectos comuns do sincretismo presente nas narrativas gregas ficcionais em prosa do mundo greco-romano ou mesmo em exemplos anteriores usados por Brandão, como a relação entre a historiografia e a poesia. A mobilização do mito hermético do Egito como centro do cosmos, logo no proêmio, seguida de uma exposição sobre os fundamentos da filosofia e sua relação com o conjunto dos ritos pagãos (*ἱερατικὴ*) em uma relação de codependência demonstra que o público de Damáscio era bem mais específico do que o público dos poemas de Homero, da poesia lírica, da tragédia, da prosa ficcional ou até mesmo do que o pretenso público dos historiadores e da maior parte dos filósofos.

A condição específica do texto, fruto de um período em que o helenismo se dissolvia no cristianismo oficial do aparelho estatal bizantino, torna a obra de Damáscio um manifesto praticamente contracultural, reservado a poucos indivíduos espalhados pelas cidades do oriente romano. Se entre Homero e o mundo da prosa ficcional o conjunto dos mitos clássicos pulsava como realidade explicativa do mundo ou sistema religioso indubitável,⁵⁰ um sistema cosmográfico descentralizado e sem teologia, no mundo de Damáscio os diferentes sistemas míticos gregos e orientais estavam em franco declínio. É possível argumentar que o declínio religioso do mito pagão foi “provocado de fora” ao invés de um esgotamento natural. Mas tal discussão, no presente momento, seria fútil considerando a realidade histórica. O fato é que apesar da sobrevivência de inúmeros traços do paganismo em diferentes comunidades, ilustradas ou populares,⁵¹ tratava-se de uma tradição, ou grupo de tradições, em franca e iminente possibilidade de desaparecimento. Em uma série de fragmentos

⁵⁰ É evidente que a relação entre a narrativa mítica e os diferentes modos de expressão literária — incluindo aqui a filosofia e a historiografia — é bem mais complicada do que mera derivação. Adoto aqui uma perspectiva obviamente simplificadora, considerando que a discussão da relação entre discursos que podem ser definidos como “míticos” e as diferentes formas de expressão literária e linguística no longo período entre Homero e os romances da era imperial é multiforme. Contudo, não deixa de ser acertada a observação de Jan Assmann (2007) sobre a “tradutibilidade” metafísica das religiões politeístas e o rompimento antropológico brutal desencadeado pelo judaísmo e pelo cristianismo.

⁵¹ G.W. Bowersock (1990), por exemplo, discute a sobrevivência de ritos, cultos e símbolos pagãos no século VI em seu clássico “Hellenism in Late Antiquity”. Ver especialmente os capítulos I, II e V.

esparcos entre Fócio e a Suda, agrupados por Athanassiadi na seção VIII de sua edição (132-144), somos apresentados à uma pretensa “conversão” de Damáscio à filosofia, em uma sucessão de narrativas sobre elementos insondáveis ou inefáveis (*τὰ ἀπόρρητα*) do mundo natural e todo o processo de iniciação de Damáscio na doutrina filosófica é embebido de mito e rito pagão. A filosofia, como os neoplatônicos pós-plotinianos a concebiam, é inseparável de um modo de vida e de uma antropologia inegavelmente pagã, politeísta ou, ao menos, henoteísta.

E é por aqui que eu gostaria de encerrar essa breve reflexão sobre o caráter mitofágico de Damáscio. A necessidade de Damáscio em sua narração miraculosa das vidas de filósofos e de seu mestre Isidoro era salvar do tempo, como em um portal místico, tudo aquilo que estava para se perder. Se Heródoto escreveu suas histórias para que os grandes feitos dos helenos e dos bárbaros não se perdessem no tempo, Damáscio escreveu sua *História Filosófica* não apenas para salvar da corrupção temporal as vidas, feitos e maravilhas de filósofos e mestres de iniciação em um mundo que ele acreditava corrompido. Era possível reviver aquelas maravilhas pela simples leitura do texto, contemplar os mistérios narrados como mito vivo e ascender na escala virtuosa, aproximar-se cada vez mais do Princípio Primeiro de todas as coisas, tão brilhante quanto inefável: uma luz que brilha nas trevas profundas do abismo, o santuário onde todas as formas divinas são forjadas. A treva brilhante, a música silenciosa⁵². E esse é propriamente o elemento “mitofágico” da gramatofagia damasciana: a crença na possibilidade da ressurreição do mítico pelo *exemplum* das vidas e milagres da natureza, as andanças de Isidoro e o testemunho da manifestação de deuses, *daimones* e objetos sagrados. O uso dos elementos de diversos gêneros literários também não é mera coincidência, mas uma escolha deliberada e derivada da crença no aspecto iniciático até mesmo das formas expressivas e textuais.

⁵² Todas as metáforas envolvendo abismos, o vazio, o silêncio, luzes e trevas podem ser encontradas na obra metafísica maior de Damáscio, o texto conhecido como *De Principiis*. Uma leitura comparada entre a *História Filosófica* e o *De Principiis* poderia ser uma primeira aproximação entre história, mitologia e metafísica no pensamento de Damáscio.

Referências

ASSMANN, J. Monotheism and Polytheism. In: ILES-JOHNSTON, S. *Ancient Religions*. Cambridge: Harvard University Press, 2007.

ASSMANN, J. *The Search for God in Ancient Egypt: The Symbolic Politics of Ethnic War*. Ithaca: Cornell University Press, 2001.

ATHANASSIADI, P. Damascius. *The Philosophical History*. Text with translation and notes. Atenas: Apamea Cultural Association, 1999.

ATHANASSIADI, P. Introduction. In: DAMASCIUS. *The Philosophical History*. Text with translation and notes. Atenas: Apamea Cultural Association, 1999.

BRANDÃO, J. L. *A Invenção do Romance*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2005.

BULL, C.H. *The Tradition of Hermes Trismegistus: The Egyptian Priestly Figure as a Teacher of Hellenized Wisdom*. Brill, 2018.

CALASSO, R. *Il Cacciatore Celeste*. Milão: Adelphi, 2016.

CERTEAU, M. *La fable mystique: XVIe et XVIIe siècle*. Paris: Gallimard, 1982.

CHASE, M. Review of S. Ahbel-Rappe, Damascius, Problems & Solutions Concerning First Principles. *The International Journal of the Platonic Tradition*, Leiden, v. 6, p. 139-145, 2012.

DUMÉZIL, G. *Mythe et Épopée: L'idéologie des trois fonctions dans les épopées des peuples indo-européens*. Paris: Gallimard, 1968.

EDMONDS III, R. G. A Curious Concoction: Tradition and Innovation in Olympiodorus' "Orphic" Creation of Mankind. *American Journal of Philology*, Baltimore, v. 130, n. 4, p. 511-532, 2009.

FÓCIO. *Bibliothèque*. Tome II: Codices 84-185. Edição de R. Henry. Paris: Belles Lettres, 1960.

FOWDEN, G. *The Egyptian Hermes: A Historical Approach to the Late Pagan Mind*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

GALPÉRINE, M-C. Introduction. In: DAMASCIUS. *Des premiers principes: apories et resolutions*. Paris: Verdier, 1987.

GERSH, S. *Being Different: More Neoplatonism After Derrida*. Leiden: Brill, 2014.

HADOT, I. *Athenian and Alexandrian Neoplatonism and the Harmonization of Aristotle and Plato*. Leiden: Brill, 2015.

HANEGRAAFF, W. *Hermetic Spirituality and the Historical Imagination: Altered States of Knowledge in Late Antiquity*. Cambridge: Cambridge University Press, 2022.

HAVELOCK, E. *Preface to Plato*. Cambridge: Harvard University Press, 1963.

HERMÈS TRISMÉGISTE. *Corpus Hermeticum*. Trad. A-J. Festugière. Texto. A.D. Nock. Paris: Les Belles Lettres, 1946. Tome II: Traités XIII-XVIII – Asclépius.

HOFFMANN, P. Les âges de l'humanité et la critique du christianisme selon Damascius. *Revue de l'histoire des religions*, Paris, v. 234, n. 4, p. 737-775, 2017.

KERÉNYI, K. *Die griechisch-orientalische Romanliteratur in religionsgeschichtlicher Beleuchtung: Ein Versuch*. Tübingen: Mohr, 1927.

MERKELBACH, R. *Isis regina - Zeus Sarapis: Die griechisch-ägyptische Religion nach den Quellen dargestellt*. Munique: K.G. Saur, 2001.

NAPOLI, V. Aspetti sacrali e anagogici del “meraviglioso” in Damascio: una chiave di lettura. *Peitho / Examina Antiqua*, v. 1, n. 9, 2018.

O'MEARA, D. J. Patterns of perfection in Damascius' “Life of Isidore”. *Phronesis*, Leiden, v. 51, n. 1, p. 74-90, 2006.

PODEMANN SØRENSEN, J. *The Eye of the World: An interpretation of the Kore Kosmou on its Egyptian Background*. 2012. Disponível on-line: <https://www.princeton.edu/~hellenic/Hermeneutica/PodemannPaper.pdf>

SCHÜRMANN, R. *Broken Hegemonies*. Bloomington: Indiana University Press, 2003.

SCHÜRMANN, R. *Heidegger on Being and Acting: From Principles to Anarchy*. Bloomington: Indiana University Press, 1987.

SCOTT, Walter (Trad.). *Hermetica: The Ancient Greek and Latin Writings Which Contain Religious or Philosophic Teachings Ascribed*

to Hermes Trismegistus. Texto e Trad. Walter Scott. Boulder: Shambala, 1993. v. I.

SEPPILLI, A. *Poesia e Magia*. Palermo: Sellerio editore Palermo, 2011.

STEINER, G. *Nostalgia for the Absolute*. Toronto: House of Anansi Press, 1974.

TROMPF, G. Introduction. In: TROMPF, G; MIKKELSEN, B; JOHNSON, J. *The Gnostic World*. Londres: Routledge, 2019.

VERNANT, J-P. Tensões e ambiguidades na tragédia grega. In: VERNANT, J-P; VIDAL-NAQUET, P. *Mito e Tragédia na Grécia Antiga*. São Paulo: Perspectiva, 2011.

VLAD, M. Stepping into the void: Proclus and Damascius on approaching the first principle. *The International Journal of the Platonic Tradition*, Leiden, v. 11, p. 44-68, 2017

WESTERINK, L.G. Introduction. In: WESTERINK, L.G. *The Greek Commentaries on Plato's Phaedo*. Damascius. Amsterdã: North-Holland Publishing Company, 1977. v. II.

TASSIS, T.P. *Historical Experience and Mysticism in the Philosophical History of Damascius*. 2024. Tese (Doutorado em Literaturas Clássicas e Medievais) – Faculdade de Letras, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2024.

ZINTZEN, C. *Damascii Vitae Isidori Reliquiae*. Hildesheim: Georg Olms Verlagsbuchhandlung, 1967.