

Tramas de ritos e deuses: o limite, o estranho e o pescador 95

Ana Livia Bomfim Vieira

7269 pdf
 CORNELLI, G.

Atenas e Bizâncio sob a ação do flagelo: peste e história
 nas narrativas de Tucídides e Procópio 111

Ana Teresa Marques Gonçalves e Lyvia Vasconcelos Baptista

Práticas esportivas e jogos helênicos 143

Fábio de Souza Lessa

Mutação do imaginário políade nas orações fúnebres em 159

Tucídides e Hipérides

Manuel Rolph Cabeceiras

Corpo: campo de exercício de experimentação comparada 171

Maria Regina Candido

II. VISÕES DA GRÉCIA ANTIGA 185

A música grega antiga: origem, identidade e etnicidade 187

Fábio Vergara Cerqueira

Recepção da comunidade pitagórica na comédia antiga ateniense 209 - 236

→ *Gabriele Cornelli e André Leonardo Cheritarese*

Cidade e território na Grécia antiga 237

Maria Beatriz Borba Florenzano

III. NO MUNDO ROMANO 263

Construindo fronteiras religiosas em Antioquia: as homilias

Adversus Iudaeos de João Crisóstomo e a fixação da identidade cristã... 265

Gilvan Ventura da Silva

Uma Trajetória na Grécia Antiga,
Homenagem à Neyde Theml



curi

Adriene Baron Tacla,
Norma Musco Mendes, Ciro Flamarion Cardoso
e Alexandre Carneiro Cerqueira Lima (Orgs.)

COLEÇÃO
AEDON

FAPESP

UMA TRAJETÓRIA NA
GRÉCIA ANTIGA, HOMENAGEM À
NEYDE THEML

COLEÇÃO AEDOS/ CONSELHO EDITORIAL

Prof. dr. Alexandre Carneiro Cerqueira Lima (coordenador da coleção)
*Núcleo de Estudos de Representações e de Imagens da Antiguidade
(NEREIDA)/Programa de Pós-Graduação em História (PPGH) da
Universidade Federal Fluminense (UFF)*

Profa. dra. Adriene Baron Tacla
(NEREIDA/ PPGH/ UFF)

Profa. dra. Ana Livia Bomfim Vieira
Universidade Estadual do Maranhão (UEMA)

Profa. dra. Claudia Beltrão da Rosa
*Núcleo de Estudos e Referências da Antiguidade e do Medievo (NERO)/
Programa de Pós-Graduação em História (PPGH) da Universidade
Federal do Estado do Rio de Janeiro (UNIRIO)*

Prof. dr. Fabio de Souza Lessa
*Laboratório de História Antiga (LHIA)/Programa de Pós-Graduação
em História Comparada (PPGHC) da Universidade Federal do Rio de
Janeiro (UFRJ)*

Profa. dra. Maria Regina Candido
*Núcleo de Estudos da Antiguidade (NEA)/ Programa de Pós-Graduação
em História (PPGH) da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ)*

ORGANIZADORES:

Adriene Baron Tacla

Norma Musco Mendes

Ciro Flamarion Cardoso

Alexandre Carneiro Cerqueira Lima

UMA TRAJETÓRIA NA
GRÉCIA ANTIGA, HOMENAGEM À
NEYDE THEML

apicuri

Rio de Janeiro

2011

Copyright © 2011 Adriene Baron Tacla, Norma Musco Mendes, Ciro Flamarion Cardoso e Alexandre Carneiro Cerqueira Lima

Todos os direitos reservados. Nenhuma parte desta edição pode ser utilizada ou reproduzida – em qualquer meio ou fórmula, seja mecânico ou eletrônico, por fotocópia, por gravação e etc. – nem apropriada ou estocada em sistema de bancos de dados sem a expressa autorização da editora.

Este livro está revisado segundo o Acordo Ortográfico da Língua Portuguesa de 1990, que entrou em vigor no Brasil em 2009.

Edição apoiada pela Faperj.

Editora responsável

Rosângela Dias

Preparação e revisão

Édio Pullig

Luiz Fernando Oliveira da Silva

Revisão e copidesque

Alvanísio Damasceno

Editoração eletrônica e projeto gráfico

Débora Souza

Capa

Clara Dias

Epinetron de Eretria (430-420 a.C.) – National Archaeological Museum, Atenas.

Copyright: Hellenic Ministry of Culture and Tourism/Archaeological Receipts Fund.

CIP-BRASIL. CATALOGAÇÃO-NA-FONTE

SINDICATO NACIONAL DOS EDITORES DE LIVROS, RJ

T688

Uma trajetória na Grécia antiga, homenagem à Neyde Theml / organizadores Adriene Baron Tacla... [et al.]. – Rio de Janeiro : Apicuri, 2011.

408p. – (Aedos)

Inclui bibliografia

ISBN 978-85-61022-44-0

1. Grécia - História - Até 146 a.C.. 2. Civilização grega - Até 146 a.C. 3. Civilização antiga. 4. Theml, Neyde. I. Tacla, Adriene Baron.

10-6201.

CDD: 938

CDU: 94(38)

30.11.10

02.12.10

022973

[2011]

Todos os direitos desta edição reservados à Editora Apicuri

Telefone/Fax (21)2533 7917

editora@apicuri.com.br

www.apicuri.com.br



SUMÁRIO

TÁBULA GRATULATÓRIA.....	13
---------------------------------	-----------

INTRODUÇÃO	15
-------------------------	-----------

Ciro Flamarion Cardoso

NEYDE THEML: o lugar de professor e o desejo de produzir o saber	23
---	-----------

Norma Musco Mendes

DEPOIMENTOS	39
--------------------------	-----------

UM FIO DE PALAVRAS COSTURANDO MEMÓRIAS	49
---	-----------

Maria Manuela Ramos de Sousa e Silva

I. EM TORNO DE NEYDE.....	63
----------------------------------	-----------

Identidade e alteridade em Massália e Empórium: primeiras observações	65
--	-----------

Adriene Baron Tacla

O público e o privado: procissões, banquetes e caça em Corinto arcaica.....	85
--	-----------

Alexandre Carneiro Cerqueira Lima

Tramas de ritos e deuses: o limite, o estranho e o pescador 95
Ana Livia Bomfim Vieira

Atenas e Bizâncio sob a ação do flagelo: peste e história
nas narrativas de Tucídides e Procópio..... 111
Ana Teresa Marques Gonçalves e Lyvia Vasconcelos Baptista

Práticas esportivas e jogos helênicos..... 143
Fabio de Souza Lessa

Mutação do imaginário políade nas orações fúnebres em 159
Tucídides e Hipérides
Manuel Rolph Cabeceiras

Corpo: campo de exercício de experimentação comparada 171
Maria Regina Candido

II. VISÕES DA GRÉCIA ANTIGA 185

A música grega antiga: origem, identidade e etnicidade 187
Fábio Vergara Cerqueira

Recepção da comunidade pitagórica na comédia antiga ateniense 209
Gabriele Cornelli e André Leonardo Chevitaresh

Cidade e território na Grécia antiga 237
Maria Beatriz Borba Florenzano

III. NO MUNDO ROMANO 263

Construindo fronteiras religiosas em Antioquia: as homilias
Adversus Iudaeos de João Crisóstomo e a fixação da identidade cristã... 265
Gilvan Ventura da Silva

Da onomástica grega na Lusitânia romana.....	301
<i>José d'Encarnação</i>	

Política e gênero nas relações de poder entre Cleópatra, Júlio César e Marco Antônio: retratos de Plutarco de Queroneia	313
<i>Margarida Maria de Carvalho e Natália Frazão José</i>	

A identidade dos eleitos ao reino de Deus e a impureza moral dos gentios no judaísmo do Segundo Templo	343
<i>Monica Selvatici</i>	

IV. ANTIGUIDADE E MUNDO CONTEMPORÂNEO357

A nostalgia dos impérios ou sistema de estados e suas origens nos séculos XVI-XVIII na Europa	359
<i>Francisco Carlos Teixeira da Silva</i>	

Péricles segundo o <i>Nouvel Observateur</i>	371
<i>José Antônio Dabdab Trabulsi</i>	

RECEPÇÃO DA COMUNIDADE PITAGÓRICA NA COMÉDIA ANTIGA ATENIENSE

Gabriele Cornelli¹ e André Leonardo Chevitarese²

I

Os modelos históricos gregos de associações são fundamentalmente de dois tipos: o *thíasos* e a *hetairía*. Enquanto o primeiro está mais diretamente ligado à prática comum de cultos, à partilha de ritos e saberes místicos, a *hetairía* está mais ligada à ideia de uma associação de *philoí*, no sentido político de aliados e confrades que se encontram em um clube privado. A comunidade pitagórica é quase que unanimemente considerada pela tradição uma *hetairía*, ainda que bastante *sui generis*: de fato, procurando justificar a violenta revolta contra os pitagóricos, Jâmblico revela o sentimento de estranhamento da população com relação à comunidade:

Tomaram a frente da revolta exatamente aqueles que estavam em relações de parentesco mais próximas com os pitagóricos. E a razão era que estes – exatamente como a população em geral – ficavam irritados com a conduta dos pitagóricos em praticamente qualquer aspecto dela, na medida em que esta era diferente (*idiasmós*) daquela dos outros (Iambl *VP*, 255).

Essa diferença da comunidade, ligada a algumas práticas estranhas à cultura e economia do tempo, como aquela da partilha dos bens, eram com toda probabilidade parte essencial do motivo da inimizade – acenada no testemunho acima – por parte das próprias famílias dos

1 Professor adjunto de filosofia da Universidade de Brasília (UNB) e coordenador do Archai.

2 Professor associado de história antiga da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ).

membros da comunidade. Sublinha-se acima, no interior do panorama da crítica, a questão da presença política da comunidade pitagórica: essa presença sugeriria que a melhor identificação seria mesmo com o modelo da *hetairía*. E, todavia, as fontes são bastante insistentes em nos apresentarem uma comunidade francamente dedicada ao culto e a uma vida comunitária baseada em *akoúsmata* e *sýmbola*, isto é, em palavras secretas e sinais de identificação. Com isso, num sentido contrário, a comunidade pitagórica encontraria seu lugar tipológico mais no âmbito do *thíasos*.³

Baseando-se na inegável característica da diferença da comunidade, Burkert (1982, p. 2 e 3, p. 19), seguido por Riedweg (2002, p. 166-171), considera que a melhor definição para a comunidade pitagórica seja o termo *seita*.⁴ Consciente do uso comum depreciativo do termo, que leva diversos autores, incluindo o presente, a preferir uma designação mais neutra, como aquela até aqui usada de comunidade, a traduzir o grego *koinonía*, Burkert reclama para o termo *seita* a vantagem de um uso mais técnico, sociológico do mesmo, na esteira dos trabalhos de Bryan Wilson e Arnaldo Momigliano (Burkert, 1982, p. 3).

Dessa forma, poderá identificar, no pitagorismo, as características mínimas que definem uma seita, do ponto de vista da sociologia dos grupos religiosos. Estas contribuem para a descrição da comunidade pitagórica como de um grupo de proporções numéricas bastante reduzidas, de caráter elitário, modos alternativos e algum nível de sigilo: encontros regulares ou vida em comum, certa partilha econômica e espiritual, submissão à autoridade de um guia carismático e um forte sentimento identitário que leva à separação das pessoas entre nós e eles. Ações de vingança contra os apóstatas, prescrições reprodutivas que garantam a sobrevivência diacrônica da comunidade e intensa mobilidade geográfica concluem um retrato no qual, como se verá, podem ser reconhecidas as características salientes do estilo de vida pitagórico.

3 Para uma ampla resenha da terminologia utilizada pelas fontes antigas para designar a comunidade pitagórica, cf. Minar (1942, p. 15-35). Tanto Philip (1966, p. 144) quanto Zhmud (1992, p. 241) consideram improvável a associação dos pitagóricos com o modelo do *thíasos* por causa da evidente atuação política da comunidade. Centrone (1996, p. 67 e 68) adota uma posição menos cética, reconhecendo que, ainda que alguns traços esotéricos da comunidade foram de fato sublinhados pela tradição tardia, este fato não autoriza a negar *tout court* qualquer valor histórico a eles.

4 O primeiro a usar o termo *sekte* é Rohde (1898, p. 103ss).

Na peneira da tradição, de fato, a classificação proposta por Burkert revela-se em geral bastante apropriada. Serão visitadas algumas das tradições mais salientes que dizem respeito a esta possível identificação do pitagorismo com uma seita. As duas *Vidas*, de Porfírio e Jâmblico (de maneira especial esta última) são ricas fontes de informação sobre a comunidade e as regras de seu *bíos*. Ainda que marcadas por interpolações tardias, é certamente possível identificar estratos mais antigos da tradição em muitos dos testemunhos.⁵

Número limitado. Os pitagóricos ainda que influentes nas cidades por eles administradas na Magna Grécia, constituíram sempre uma comunidade minoritária, tanto no interior dos grupos aristocráticos das mesmas cidades, como no âmbito maior da cultura intelectual do seu tempo. Apesar dos quatro discursos políticos de Pitágoras, na ocasião da chegada em Crotona, terem conquistado – segundo Porfírio (*VP*, 20) e Jâmblico (*VP*, 30) – um auditório de duas mil pessoas, somente seiscentas delas se tornaram mesmo discípulos, “não somente conduzidos por ele à filosofia, mas também prontos a ‘viver em comum’, como se dizia, conforme seus preceitos” (Iambl. *VP*, 29).⁶ A tradição parece sugerir já uma seleção inicial, portanto. O mesmo catálogo de Jâmblico acima citado, em sua intenção de *contar* os pitagóricos, pressupõe certamente um número limitado deles.

Caráter elitário. A tradição acima referida dos discursos públicos de Pitágoras por ocasião da sua chegada em Crotona (Porph. *VP*, 20, Iambl. *VP*, 30), e que resulta na adesão dos seiscentos, poderia sugerir que fazer parte da comunidade e ter acesso aos seus ensinamentos fosse algo fácil. Uma tradição de Antifonte, citada por Porfírio (*VP*, 9), recorda que, ainda em Samos, Pitágoras teria fundado um *didaskaleíon*, uma escola: chamada de *hemiciclo de Pitágoras*, reunia os que discutiam de negócios públicos. Ele próprio, todavia, refugiava-se num *ántros*, numa gruta, onde poderia se consagrar exclusivamente à filosofia; a sugerir que este caráter

5 Para uma avaliação da influência da tradição pitagórica sobre a evolução do gênero *Vidas* de filósofos no mundo antigo, cf. Goulet (2001, p. 23-61, espec. p. 32-34, com uma análise de Porph. *VP* e Iambl. *VP*).

6 Com o número de seiscentos concorda Diógenes Láercio (*Vidas* VIII 15). Já para Apolônio de Tiana o número era ainda mais restrito, limitando-se a trezentos (FGrHist 1064 F, 254).

elitário e exclusivo da comunidade pitagórica estaria presente já mesmo nos anos iniciais da formação de Pitágoras.

O mesmo caráter exclusivista pode ser observado no rígido critério de admissão à própria comunidade, marcado por um período probatório de *dokimasía*:

Quando alguns jovens chegavam com o desejo de conviver com ele, não os admitia imediatamente, esperando que fossem examinados e julgados. Primeiramente se inteirava das relações que eles mantiveram com seus genitores e os outros parentes antes de se aproximarem a ele; depois verificava quem entre eles ria de maneira desconveniente, calava ou falava de modo despropositado, e ainda quais eram suas paixões, quem eram seus parentes, que relações mantinham com estes, a que atividades dedicavam a maior parte do dia, e qual era o motivo de sua alegria e dor [...]. Aqueles que superavam este exame eram desprezados por três anos, com a intenção de colocar à prova sua firmeza e real amor pelo conhecimento [...]. Após este período impunha aos aspirantes um silêncio de cinco anos, para testar sua continência. Pois de todas as provas de autocontrole, aquela de frear a língua é certamente a mais dura, como bem demonstram os fundadores dos ritos místéricos (Iambl. *VP*, p. 71e 72).

A fonte da qual bebem tanto Porfírio como Jâmblico para estas referências ao *bíos* pitagórico é Nicômaco. A suspeita de que esta extrema rigidez da organização do acesso à comunidade pitagórica (três anos de descaso, aos quais eram seguidos mais cinco de silêncio) seja, na realidade, uma retro-projeção dele, é levantada tanto por Von Fritz (1940, p. 220) como por Philip (1966, p. 140). E, todavia, há um paralelo testemunho em Diógenes Laércio (VIII, p. 10), cuja fonte seria desta vez Timeu, que confirmaria uma provável antiguidade do testemunho:

[Seus discípulos] permaneciam em silêncio por cinco anos, limitando-se a escutar seus discursos, sem nunca ver Pitágoras, até que não superassem a prova; a partir deste momento se tornavam parte de sua casa e eram admitidos à sua presença (D.L. *Vidas* VIII, p. 10).

Vida em comum (cenóbio) e comunhão dos bens. O testemunho acima citado é rico de outros sinais sectários, como o do sigilo, e, de maneira

especial da comunhão dos bens. A mesma passagem de Jâmblico acima citada, referida à *dokimasía* dos jovens aspirantes, detalha as modalidades dessa partilha:

Neste período, os bens de cada um, isto é suas propriedades, eram colocadas em comum, e confiadas aos membros notáveis da comunidade encarregados disso, chamados *políticos*: alguns deles eram administradores, outros legisladores (Iambl. *VP*, p. 72).

O testemunho mais antigo da comunhão dos bens parece ser novamente o de Timeu: um escólio ao Fedro (*Schol. In Phaedr.* 279c) corresponde literalmente a uma passagem do livro IX de Timeu:

Ora, quando os jovens vinham até ele e queriam viver com ele, não lhes permitia fazê-lo, mas respondia que era necessário que colocassem em comum seus bens (*Schol. In Phaedr.* 279c = *FGrHist* 566 F 13).

Trata-se aqui do célebre dito *koinà tà phílôn* (ou *koinà tà tòn phílôn*) que aparece referido aos pitagóricos por Platão.⁷ Não procede a observação de Philip pela qual em Aristóteles, ao contrário, “*its meaning is quite un-Pythagorean*” (1966, p. 142): o trecho da *Ética Nicomaqueia* por ele citado (1159b, p. 25-32), ao contrário, ainda que sem uma referência direta à origem pitagórica do dito (seria preciso?), insere o *koinà tà phílôn* no interior de uma discussão, de estampo notadamente pitagórico, sobre a comunidade de amigos como promotora de justiça, e, de consequência, num evidente sentido econômico:

Parece, portanto, conforme dissemos no início, que amizade e justiça digam respeito às mesmas coisas e se dêem entre as mesmas pessoas. De fato, em cada comunidade parece haver algo de justo, e amizade. Assim chamam-se amigos os companheiros de navegação e de armas, e da mesma maneira aqueles que fazem parte de outras comunidades. Conforme participam da comunidade há amizade, e também justiça. E diz bem o provérbio “as coisas dos amigos são comuns”, pois a amizade está na comunidade (Aristóteles, *EN* 1159b, p. 25-32).

7 Cf. as referências aos passos platônicos nos parágrafos imediatamente a seguir.

Não por acaso diversos autores utilizaram a expressão *comunismo*, ainda que muitas vezes entre aspas, dado o evidente anacronismo do termo – para indicar esta prática do dito *koinà tà philôn* entre os pitagóricos.⁸ Esta mesma relação entre *phíloi* e *dikaion* é encontrada em Platão, que, por outro lado, não tem dúvidas em referir o dito diretamente aos pitagóricos. Não casualmente esta ligação entre pitagorismo e a *phília* aparece num passo central de República. No começo do livro V (449c), Adimanto, a convite de Polemarco, repreende Sócrates por ter deixado de lado, em sua argumentação sobre a cidade justa e perfeita, o problema levantado pelo dito *koiná tà philôn* aplicado a mulheres e filhos, fazendo assim sugerir a suspeita de querer fugir da questão:

Parece-nos que você esteja querendo se safar rapidamente, roubando uma parte inteira do discurso (e não certamente a menor) para não ter que discuti-lo, que tenha pensado em fugir deixando cair, *de leve*, aquele dito pelo qual, com relação às mulheres e às crianças, para todos deveria ser evidente que tudo deve ser em comum entre os amigos (*Resp.* V 449c).

O dito, introduzido *phaulós, de leve*, no livro IV (424a), requer ao contrário – ao dizer de Adimanto – uma explicação com relação ao *trópos tês koinonías* (V 449d), ao tipo, aos modos dessa comunhão. Dessa forma, Sócrates passará a representar em detalhes o *gynaikeíon dráma* da cidade. O léxico dessa página é impregnado de pitagorismo: tanto a comunhão dos bens (e de mulheres e filhos), como a importância da escuta como característica do *bíos* e da cidade justa, remetem imediatamente para as características da vida pitagórica apontadas pela tradição.⁹

As modalidades da comunhão dos bens deviam alcançar uma articulação maior do que a da simples organização da partilha dos bens em comunidades de vida cenobítica. É certamente o que sugere o caso de Clínias de Tarento e Proros de Cirene:

Narra-se que Clínias de Tarento, quando soube que Proros de Cirene, um seguidor das doutrinas pitagórica, estava correndo o risco de

8 Entre eles, Minar (1942, p. 29, 32, 35), Conybeare, em sua tradução da *Vida de Apolônio de Tiana* de Filostrato (1948-50) e Burkert (1982, p. 15).

9 Platão refere o dito aos pitagóricos também em *Lisis* 207c e *Leis* 739c.

perder seu patrimônio, recolheu uma soma de dinheiro e embarcou em direção a Cirene, colocando em ordem os negócios de Proros, sem importar-se não somente com suas perdas financeiras, como também com os perigos da navegação (Iambl. *VP*, p. 239).

Como também a história edificante de um pitagórico que havia ficado gravemente doente durante uma longa viagem. Ao dono da pensão que o hospedava em seus últimos dias de vida, e que cuidava dele com grande generosidade, o pitagórico, após ter gravado um símbolo sobre uma tabuinha:

pediu que o pendurasse fora da porta da pensão, e que ficasse atento caso algum transeunte reconhecesse o sinal; pois neste caso, esta pessoa reembolsaria a ele todas as despesas e o agradeceria por sua conta. Quando o hóspede morreu, o dono da pensão o sepultou e cuidou com toda cura do caixão – sem preocupar-se com as despesas ou em receber algum reconhecimento de quem eventualmente fosse identificar a tabuinha. E, todavia, por curiosidade com relação à ordem recebida, quis colocá-la à prova, expondo a tabuinha para que pudesse ficar sempre visível. Muito tempo depois, um pitagórico que passava por lá, reconheceu o símbolo. Perguntou então o que havia acontecido, e deu para o dono da pensão uma quantia muito maior daquela que foi desembolsada (Iambl. *VPI*, p. 238).

A história não diz de que símbolo se tratasse. Todavia, com base numa passagem de Luciano (Jacobiz I, p. 330), apreendemos que o sinal de reconhecimento dos pitagóricos era o pentagrama, sendo utilizado inclusive como assinatura em suas cartas. Estas histórias são facilmente datáveis em época tardia. Ainda assim, referem-se a uma tradição já antiga e que devia ser muito forte, resistindo como memória da centralidade da comunhão de bens entre os pitagóricos.

A amizade pitagórica. O tema da *philia* é presente desde aqueles que são considerados os primeiros discursos públicos de Pitágoras, os célebres quatro *lógoi*, proferidos quando de sua chegada em Crotona. Entre outros, no Primeiro Discurso, dirigido aos jovens, Pitágoras os exorta a cuidar bem dos amigos:

Afirmava que teriam sucesso se mesmo nas relações entre eles se comportariam deixando claro que não seriam nunca hostís aos próprios amigos; ao contrário, estariam prontos a qualquer momento a se tornarem quanto antes amigos de seus próprios inimigos (Iambl. *VP*, p. 40).¹⁰

A discussão pitagórica sobre a *philía* extrapola o âmbito da gestão da vida comunitária, para alcançar o patamar de um conceito-chave para a compreensão de toda a realidade. Um exemplo disso é o testemunho de Jâmblico (Iambl. *VP*, p. 229 e 230 // *VP*, p. 69 e 70) que enumera os seis aspectos da *philía* ensinada por Pitágoras: dos deuses para com os homens, das doutrinas entre elas, da alma com o corpo, dos homens entre eles e com os animais, e do corpo mortal em si mesmo.¹¹

Por ser tão proverbial, esta *philía* entre os pitagóricos mereceu diversas histórias que beiram o lendário, mas que, ainda assim, são significativas para compreender a ética da *philía* que regia as comunidades pitagóricas: uma das mais significativas é certamente aquela, lembrada por Aristóxeno, da prova radical da amizade entre dois pitagóricos, Fintias e Damon, planejada pelo tirano de Siracusa, Dioniso. Aristoxeno afirma tê-la ouvido da boca do próprio tirano que – caído em desgraça – foi ser professor em Corinto:

Um dia Dioniso quis colocá-los à prova, pois alguns asseguravam que se os tivesse preso e aterrorizado, não teriam permanecido fiéis

10 Cf. o que foi dito acima com relação ao valor dos discursos como testemunhos da fundação da comunidade pitagórica, especialmente com relação aos estudos neste sentido, de Rostagni (1922) e De Vogél (1966). No entanto, com a necessária prudência acima indicada.

11 Iambl. (*VP*, p. 229 e 230): “Pitágoras ensinou com muita clareza a *φιλία* de todos para com todos a começar pela *φιλία*: 1) dos deuses para com os homens, através da piedade e de um culto baseado no conhecimento; 2) das doutrinas entre elas; 3) em geral da alma com o corpo e da parte racional da alma com a parte irracional graças à filosofia e à contemplação que lhe é própria; 4) dos homens entre eles: dos cidadãos pela estrita observância da lei, entre seres humanos de diversas etnias através do correto conhecimento da natureza [humana], do homem para com a mulher ou filhos ou irmãos ou parentes através de uma comunhão indestrutível; em resumo *φιλία* de todos para com todos e até 5) de alguns animais irracionais por causa de um sentimento de justiça e de uma natural proximidade e solidariedade; 6) enfim, do corpo mortal com si mesmo, pacificação e conciliação das forças contrárias que nele se escondem por meio da saúde e do regime [de vida] que a essa tende, e temperância através da imitação da condição de bem-estar que caracteriza os elementos celestiais. O fato de uma única e só ser a palavra que tudo isso compreende, isto é, *φιλία*, é opinião corrente que foi Pitágoras a descobri-lo e torná-lo lei; este ensinava a seus discípulos uma *φιλία* tão maravilhosa, que até hoje muitos dizem, a respeito daqueles que são ligados entre si por uma recíproca benevolência, tratar-se de Pitagóricos”.

uns aos outros. Ele então agiu da seguinte forma: Fintias foi preso e conduzido na frente do tirano, que o acusou de conspiração contra ele, acrescentando que o fato já havia sido comprovado e que portanto o condenaria à pena capital. Fintias respondeu: “se assim decidiste, me seja ao menos concedido o restante deste dia para acertar meus negócios e aquele de Damon (era de fato companheiro e sócio dele e enquanto mais idoso, havia tomado conta de seus negócios). Fintias portanto pedia para ser deixado ir, e oferecia Damon como fiador [para ficar no lugar dele]. Dioniso concordou e foi chamado Damon que, ao saber o que havia ocorrido, aceitou imediatamente de ser fiador de Fintias e ficou esperando este voltar. (61) Dioniso, de sua parte, havia ficado impressionado com o ocorrido, enquanto aqueles que haviam inicialmente proposto a prova zombavam de Damon, dizendo que seria ali abandonado. Mas ao pôr-do-sol, Fintias chegou, pronto para morrer. E todos ficaram maravilhados; Dioniso, de sua parte, abraçou afetuosamente os dois e pediu de ser acolhido como terceiro na *philía* deles (Porph. *VP*, p. 60 e 61).

A insistência da tradição é para com a proverbial fidelidade da *philía* pitagórica, portanto. Outra narrativa que representa bem esta fidelidade ao amigo, mas que Rohde define simplesmente boba (*eine alberne Geschichte*, 1872, p. 50), é a da *philía* entre Lísis e Eurífamo:

Quanto aos pactos estabelecidos, Pitágoras preparou com tamanha eficácia seus discípulos a respeitá-los sinceramente, que se narra que uma vez Lísis, saindo do templo de Hera após ter feito suas orações, encontrou Eurífamo de Siracusa, seu companheiro, que por sua vez estava entrando no templo. Por ter este último solicitado a ele que o aguardasse enquanto realizava suas orações, Lísis sentou-se num banco de pedra próximo à saída do templo. Após as orações, Eurífamo, imerso em seus pensamentos e tomado com estava por uma profunda reflexão, saiu do templo por outra porta. Lísis, de sua parte, permaneceu imóvel, esperando, durante o dia todo e a noite inteira, e boa parte do dia seguinte. E provavelmente teria ficado muito mais, se, no dia seguinte Eurífamo, que havia se dirigido ao auditório, não tivesse se recordado do fato, após ouvir que Lísias estava cercado de companheiros da comunidade. Somente então foi encontrá-lo: este, conforme o pacto, estava esperando por ele. Levou-o embora, explicando assim o motivo de seu esquecimento: “foi um deus a causar em mim este esquecimento, para que pudesse colocar à prova tua firmeza em observar os pactos” (Iambl. *VP*, p. 185).

Por trás da anedota, esconde-se certamente a memória da dimensão incondicional da fidelidade na *philia* pitagórica, que instaura uma identidade de grupo tão forte a ponto de configurar as relações a partir da alternativa nós e eles. E tornar-se proverbial no mundo antigo.

Vingança contra os apóstatas. É com toda probabilidade novamente Timeu a descrever, no trecho imediatamente sucessivo àquele acima citado com relação ao critério de admissão e às formas da *dokimasía*, os procedimentos de expulsão dos apóstatas, isto é, dos que, por algum motivo, traindo as regras do *bíos*, eram excluídos da *koinonía*:

No caso em que fossem recusados, recuperavam, em dobro, seus pertences, enquanto “aqueles que ouviam juntos” (*homakooi*), como eram chamados todos os seguidores de Pitágoras, levantavam para eles uma lápide fúnebre, como se fossem mortos [...]. Se em outra ocasião acontecia de encontrar quem havia sido recusado, o consideravam como um estranho qualquer, e não como um companheiro, pois havia morrido para eles (Iambl. *VP*, p. 73 e 74).

Tratava-se de uma exclusão definitiva, portanto, que não previa evidentemente alguma possibilidade de volta, como é indicado incontestavelmente pela comparação com a própria morte.

Modos alternativos. A vida cotidiana na comunidade pitagórica previa uma organização do tempo e do espaço pouco comuns para os padrões da época. A descrição mais coerente desta pode ser encontrada em Jâmblico:

na parte da manhã realizavam passeios solitários em lugares onde houvesse quietude e tranqüilidade, como templos e bosques, e algo que alegrasse o espírito. Estavam de fato convencidos que não se devia encontrar ninguém antes de ter arrumado a alma e ordenado o pensamento [...]. Depois do passeio matutino, se reuniam entre eles, normalmente em santuários, ou em lugares de natureza semelhante. Dedicavam estas ocasiões ao ensino e à aprendizagem e à correção do caráter. Em seguida dedicavam-se à cura de seus próprios corpos. [...] No almoço comiam pão, mel, mel misturado com cera, e não tomavam vinho ao longo do dia. Dedicavam as horas da tarde aos negócios políticos, tanto os internos quanto os externos. [...] Ao aproximar-se do entardecer, voltavam a fazer os passeios, todavia não sozinhos,

como de manhã, e sim em grupos de dois ou três, relembrando as coisas aprendidas e exercitando-se com belas ocupações. Depois do passeio, tomavam banho e se dirigiam ao banquete comum [...]. Após o banquete ofereciam libações e acontecia a leitura [...] Uma vez pronunciadas estas palavras, cada um voltava para sua própria casa. Vestiam vestes brancas e puras, e usavam lençóis também brancos e puros, de linho, pois não usavam peles (Iambl. *VP*, p. 96-100).¹²

A imagem cenobítica, tipicamente monástica, da vida pitagórica, pertence certamente a uma tradição tardia, provavelmente mediada pela tradição estoica medioplatônica, obedecendo mais diretamente ao ideal de vida calma e transcorrida em lugares bucólicos do ideal da vida filosófica helenística e depois imperial. Chama especialmente atenção a indicação da leitura em comum, melhor especificada por Jâmblico logo em seguida (*VP*, p. 104) com relação ao que é chamado de *didaskalia dia tón symbolón*, isto é, da explicação dos sinais: uma forma de exegese que incluiria, ao lado da prática oral, a utilização de uma série de diferentes tipos de escritos, desde anotações até publicações ecdóticas. É obviamente impensável uma complexidade literária como esta para o VI e V século a.C. Esta deverá, portanto, corresponder mais provavelmente à descrição de uma mesa de estudo da Biblioteca de Alexandria, em época helenística.¹³

O vegetarianismo é certamente outro sinal de um estilo de vida culturalmente alternativo dos pitagóricos. A dieta vegetariana implica na recusa radical de uma prática religiosa e social, aquela do sacrifício animal, que constitui um dos pilares da cultura grega antiga. O vegetarianismo está diretamente ligado à crença na metempsicose e no parentesco universal entre todos os seres vivos, conforme mencionado no resumo inicial das doutrinas de Pitágoras por Porfírio:

12 Passagem paralela em Porfírio (*VP*, p. 32). O testemunho é com toda probabilidade aristoxênico, de maneira especial em sua parte final (Burkert 1982, p. 16). Sobre a recepção de Aristoxeno da ética pitagórica, no IV século a.C. e em âmbito peripatético, cf. os recentes estudos de Huffman (2006; 2008).

13 Jâmblico fala mais especificamente de: diálogos (διαλέξεις), instruções recíprocas (μιλίαι), anotações (πομνηματισμοί), notas (ποσημειώσεις), tratados (συγγράμματα) e publicações (κδόσεις) (Iambl. *VP*, p. 104). O exercício da comparação desta descrição pode ser estendido ainda mais, e englobar a semelhança dela com a descrição dos essênios em Flávio Josefo (A Guerra Judáica II, p. 128-133) e dos terapeutas judeus do lago de Mareótida descritos por Filon (De vita contemplativa II), apesar das reservas com relação a esta última, expressas por Centrone (2000, p. 161, n. 47).

Algumas de suas [de Pitágoras] afirmações ganharam notoriedade praticamente geral: 1) afirma que a alma é imortal; 2) que transmigra em outras espécies de seres vivos; 3) que, periodicamente, o que já aconteceu uma vez volta a acontecer, e nada é absolutamente novo; e 4) que todos os seres animados devem ser considerados como do mesmo gênero. Ao que parece foi mesmo Pitágoras a introduzir pela primeira vez estas crenças na Grécia (Porph. *VP*, p. 19).

A menção à introdução desta crença na Grécia pressupõe, mais uma vez, uma estranheza geral a ela, configurando-se com isso, mais uma vez, a imagem de uma seita marcada por uma subcultura alternativa.¹⁴

Silêncio e segredo. Diversas citações acima recordam a obrigação do silêncio e do segredo com relação às doutrinas. É esta uma das características mais lembradas pela tradição. O testemunho mais antigo é certamente aquele do orador Isócrates, contemporâneo de Platão: “ainda hoje mais são admirados aqueles que se professam seus discípulos [de Pitágoras] e se calam, do que aqueles que obtêm grandíssima fama através da palavra” (Isócrates, *Busiris* 29 = 14 A4 DK).¹⁵ Alguns fragmentos da comédia de meio (DK 58 E) recordam esta obrigação do silêncio: “era necessário suportar a escassez de comida, a sujeira, o frio, o silêncio, a severidade e a falta de higiene” (Alexis. *A Pitagorizante* fr. 201 Kassel-Austin = 58 E 1 DK). Analisaremos os mesmos em detalhes logo a seguir.

Um célebre caso, melodramático, de quebra desta obrigação do segredo é o da revelação, por parte de Hipaso, da doutrina da incomensurabilidade, ou, numa outra versão, da inscrição do dodecaedro numa esfera.¹⁶ A tradição matemática do pitagorismo atribui a Hipaso, além disso, o roubo da originalidade da descoberta, que foi certamente *Dele* (*toû andrós*, Iambl. *VP*, p. 88), isto é, do também inominável Pitágoras. Nesta atribuição revela-se um dos motivos comuns da insistência

14 À confirmação disso, Burkert define a metempsicose como “um corpo estranho no interior da religião grega” (1977, p. 430).

15 Orig.: τι γρ κα νν τος προσποιουμένους κείνου μαθητς εναι μλλον σιγντας θαυμάζουσιν τος ππλέγειν μεγίστην δόξαν χοντας (Isócrates, *Busiris*, p. 29).

16 É Burkert (1972, p. 455) quem fala de um “veritable melodrama in intellectual history” com relação a essa tradição dos incomensuráveis. Refere-se provavelmente a Hipaso (*VP*, p. 74), que menciona a possibilidade de alguém instruído nas ciências ser expulso da comunidade, ainda que não o cite nominalmente. Para a referência explícita a Hipaso, cf. Iambl. *VP* (p. 88, p. 247).

no segredo das doutrinas: frente à resistência dos *acusmáticos* em considerarem como parte fundamental da tradição pitagórica questões matemáticas deste gênero, o lado dos *matemáticos* utiliza a escamoteação típica do argumento de autoridade, atribuindo-as diretamente a *Ele*. De fato, da mesma maneira, quando – em época helenística – inicia-se uma vasta produção de apócrifos, o argumento da consignação do segredo sobre as doutrinas entre os primeiros pitagóricos servirá ao propósito de justificar o aparecimento somente tardio de cartas atribuídas falsamente a Pitágoras ou aos primeiros familiares ou discípulos.¹⁷ Com razão, anota Huffman (2008), uma testemunha importante como Aristóteles não revela em seus escritos alguma dificuldade em ter acesso aos textos pitagóricos (ao contrário, escreve três livros sobre Arquitas). Disso deriva que: ou grande parte das doutrinas pitagóricas não eram, de fato, sigilosas, ou o segredo foi muito mal guardado (Huffman, 2008, p. 218).

E, todavia, a presença da obrigação do segredo é tão significativa, especialmente com relação às tradições dos *akoúsmata* e *sýmbola*, ao ponto de não poder ser reduzida simplesmente a uma falsificação helenística: esta configura exatamente um dos critérios centrais para a constituição de uma seita: isto é, aquele de uma linguagem esotérica, que precise de senhas específicas para ser compreendida.

Creio que uma boa solução da questão do segredo na comunidade e literatura pitagórica é aquela proposta por Gemelli (2007): no interior de uma atenta análise da linguagem esotérica utilizada pelos pré-socráticos, Gemelli anota que:

É característica do texto esotérico uma estreita ligação entre linguagem e experiência, que nada diz a quem não tiver a capacidade de “tornar concreta” a palavra. O silêncio pretendido pelos pitagóricos não é um silêncio sobre as palavras, e sim sobre as experiências. Pois umas sem as outras permanecem um cofre trancafiado (Gemelli, 2007, p. 438).

O segredo, portanto, seria uma estratégia da comunidade para manter as experiências que dentro dela se desenvolvem como prerrogativa

17 O mesmo de Filolau se recorda uma quebra do sigilo em ocasião da divulgação dos célebres três livros comprados por Platão (D.L. *Vidas*, VIII, p. 85). E mesmo essa notícia é utilizada para legitimar um falso pitagórico de idade helenística (já mencionado em D.L. *Vidas*, VIII, p. 6). Cf., para isso, Burkert (1972, p. 223-227) e Huffman (1993, p. 12-14).

exclusiva dos iniciados; a tese de Gemelli é muito convincente e impregnada de consequências para a compreensão da dinâmica esotérica do protopitagorismo.

Guia carismático. A presença carismática do fundador Pitágoras paira sobre as diversas características até aqui detectadas na *seita* pitagórica. Tanto a referência acima de Aristóteles da natureza intermediária dele entre deuses e homens (Iambl. *VP*, p. 31), como a expressão *toû andrós* (Iambl. *VP*, p. 88) para referir-se a Pitágoras sem nomeá-lo, sugerem de fato a presença de mais este critério de identificação do pitagorismo como de uma seita. Para além disso, é recorrente a tradição da atribuição da autoridade de praticamente qualquer doutrina ao mestre Pitágoras, lembrada pela expressão *Autós épha, ipse dixit* (Iambl. *VP*, p. 46).

Prescrições reprodutivas. Entre as doutrinas que constituem a comunidade pitagórica como alternativa aos hábitos comuns da sociedade grega, há certamente aquela da ascensão das mulheres ao mesmo *status* social dos homens. Não acaso a pitagórica, acima citada como personagem principal da comédia de Aléxis, torna-se um caráter bastante presente na comédia de meio. Desde a notícia do sucesso de seus discursos inaugurais em Crotona, a tradição lembra que a comunidade pitagórica que surge em consequência do sucesso deles é composta também por mulheres (Porph. *VP*, p. 19 e 20; Iambl. *VP*, p. 30). O primeiro nome lembrado é aquele de Teano: as fontes oscilam entre considerá-la filha ou esposa do fundador.¹⁸ Para além das anedotas elaboradas para mostrar a força e fidelidade à comunidade das mulheres – é este o caso da grávida Tímica, que resiste à tortura de Dioniso II (Iambl. *VP*, p. 194) – destaca-se uma série de testemunhos relativos à regulação da reprodução e dos rituais a ela conexos, que revelam uma diferente relação de gênero entre os pitagóricos:

Dizem que, quando Teano foi interrogada sobre quantos dias depois de um intercuro sexual com um homem uma mulher recupera a pureza, teria respondido: “da relação com o próprio esposo, de imediato, daquela com um estranho, nunca”. Exortava a [esposa] que ia ter com seu próprio marido a abandonar, junto com os vestidos, o pudor; e uma vez levantada, a recuperá-lo junto com estes. E quando

¹⁸ Cf., para uma sinopse das fontes sobre Teano, Delatte (1922, p. 246 e 248).

lhe foi perguntado: “Quais?”, ela respondeu: “aqueles pelos quais me chamam de mulher” (D.L. *Vidas*, VIII 43).

Veja-se também, na mesma linha, a memória da *katábasis* de Pitágoras ao Hades: entre outros castigados, ele teria visto os homens que não quiseram ter intercursos sexuais com suas esposas (D.L. *Vidas*, VIII, p. 21). Jâmblico (*VP*, p. 132, 195) lembra de Pitágoras convencendo os crotonenses a abandonar as concubinas. Aqui não estaria tanto em questão, ao que parece, a isonomia de obrigações morais conjugais entre homens e mulheres, e, sim, uma atitude típica de pequenas comunidades sectárias que, por meio do controle da reprodução no interior do próprio grupo, tende a garantir sua sobrevivência. Os vários ditos dedicados à necessidade de procriar para honrar os deuses, em si aparentemente genéricos, assumem, na relativamente pequena comunidade pitagórica, tons de autêntica dramaticidade.¹⁹

Intensa mobilidade geográfica. Enfim, uma intensa mobilidade geográfica é implícita à narrativa da anedota acima citada de Tímica, que – enquanto grávida – antes de cair na emboscada de Dioniso II, ser presa e torturada, viajava junto com outros nove companheiros, de Tarento para Metaponto (Iambl. *VP*, p. 189-194). A tradição é atribuída a Neantes e foi certamente elaborada no modelo das anedotas biográficas helenísticas. Ainda assim, observa justamente Burkert (1982, p. 17), nos revela uma última característica típica de uma seita, aquela da mobilidade de seus membros, pois: “eles seguiam a mudança das estações e escolhiam lugares adequados para suas reuniões” (Iambl. *VP*, p. 189). A mobilidade da comunidade significa recusa à pertença a uma cidade específica e a substituição da relação *políade* pela relação sectária.

Ainda que não haja propriamente contradição entre as notícias do envolvimento político dos pitagóricos (Porph. *VP*, p. 20 e Iambl. *VP*, p. 30) e a característica sectária da comunidade.²⁰ É de fato o caso de concordar com a afirmação de Burkert, pela qual esta contradição não haveria lugar na Grécia antiga:

19 Cf. Iambl. (*VP*, 84).

20 Por uma análise exaustiva da política pitagórica, cf. Cornelli (2010)

Não há incompatibilidade entre este [político] e o lado religioso e ritualístico do pitagorismo. De fato, a sociedade de culto e um clube político estão na origem praticamente idênticos. Cada grupo organizado se expressa em termos de um culto comum, e toda a sociedade de culto é ativo politicamente, como *hetairía* (Burkert, 1972, p. 119).²¹

II

As dificuldades em se tratar da comunidade pitagórica originária dependem, em boa parte, da ampla questão das fontes para o pitagorismo.²² De fato, há um número reduzidíssimo de referências sobre Pitágoras e o pitagorismo nos autores inseridos entre a segunda metade do V e a primeira metade do IV séculos a.C.²³ Excetuando o material cômico, objeto de análise central deste trabalho, esses dados estão restritos a três autores basicamente.

1º. Heródoto refere-se a Pitágoras em dois momentos: um de forma direta e incontestável, enquanto que em um outro momento, essa referência aparece de maneira não tão clara assim. O referido historiador aponta também outras quatro passagens relacionadas aos pitagóricos. Com relação a Pitágoras, fica evidente que Heródoto está lidando com algum tipo de memória preservada na sua própria época. Essa lembrança está presente no seu discurso, no momento em que ele afirma (Heródoto 4:95) ser Pitágoras um dos homens mais sábios entre os helenos. Ela parece, no entanto, ser questionada com outros dados que esse historiador dispõe. Heródoto (2:123) afirma que os egípcios foram os primeiros a afirmar a imortalidade da alma humana e a dizer que por ocasião da morte do corpo ela entra em outro ser vivo em vias de nascer. Nessa parte da sua narrativa, porém, ele observa que há alguns helenos, uns mais cedo – possivelmente estaria aqui se referindo a Pitágoras (?) – e outros mais tarde, que apresentam essa

21 "There is no inconsistency between this [political] and the religious and ritual side of Pythagoreanism. In fact, cult society and political club are in origin virtually identical. Every organized group expresses itself in terms of a common worship, and every cult society is active politically as a *hetairía*". Mas vejamos também os argumentos de Zhmud (1992, 247 n. 5), que discorda dessa interpretação, negando importância à componente religiosa da comunidade pitagórica. Da mesma forma Philip (1966, 138).

22 Cf. para isso Cornelli 2002 e 2003.

23 Todas as datas contidas neste texto são antes de Cristo (a.C.), salvo aquelas por mim especificadas.

doutrina como se fosse sua. O referido historiador deixa claro para os seus leitores que ele conhece os seus nomes, muito embora (e isso é uma pena para nós) não vá escrevê-los. Em outros quatro passos de sua obra, Heródoto deixa transparecer alguns importantes elementos referentes às características básicas que marcavam a comunidade pitagórica, entre a virada da primeira para a segunda metade do V século – momento em que ele está escrevendo a sua obra. Os pitagóricos, segundo o referido historiador (Heródoto 2:81), usariam túnica de linho com franjas que se enrolam nas pernas, chamada de *calasíris*, e um manto branco de lã solto por cima dela.²⁴ Nos templos, eles não usariam roupa alguma de lã, já que isso seria contra os preceitos religiosos. Heródoto recorda, inclusive, que os iniciados não poderiam ser enterrados com roupas que levassem esse tipo de tecido. Eles compartilham (Heródoto 2:123) da crença da imortalidade da alma humana e dizem que por ocasião da morte do corpo ela entra em outro ser vivo em vias de nascer. Ao mesmo tempo, o historiador de Halicarnaso (4:95) recolhe informações referentes a Aristeas e a Zálmoxis. O primeiro não aparece diretamente relacionado com Pitágoras na sua narrativa (Heródoto 4:13-15), muito embora, nessa mesma passagem, possam ser vistos indícios da presença de círculos pitagóricos em Atenas. Esses círculos possivelmente seriam os responsáveis pelos detalhes contidos na narrativa. Heródoto conta que Aristeas havia ressuscitado²⁵, depois ter morrido na oficina de um pisoeiro no Proconeso, e aparecido em diversos lugares, para diferentes pessoas. Com relação a Zálmoxis, ele sim um discípulo de Pitágoras, o referido historiador conta que ele ensinava aos seus concidadãos trácios (provavelmente, os mais proeminentes) não que alma humana fosse imortal, mas que eles e seus descendentes jamais morreriam. Todos eles iriam para um lugar onde sobreviveriam eternamente e desfrutariam de todas as coisas boas (para outros dados envolvendo Zálmoxis / Pitágoras em: Dodds, 1988, p. 159).

24 Price (1999, p. 119, incluindo a nota 33) observa que as confusões entre Orfeu e Pitágoras ocorrem tanto nos textos antigos, como no caso desta passagem de Heródoto, quanto nos autores modernos. Para as estreitas relações entre orfismo e pitagorismo nas comédias antigas.

25 Bellido (1972, p. 39) vê em Sófocles (*Electra*, p. 62-65) um possível eco de um relato diretamente conectado com a vida de Pitágoras, onde esse último, depois de morto, teria ressuscitado e voltado para casa.

2º. Isócrates deixa transparecer não apenas um tipo de memória presente no seu tempo histórico, como também qual o conceito gozado pelos próprios pitagóricos (em Atenas). Ele observa (Isócrates. Busiris, p. 28) que Pitágoras, em uma visita ao Egito, teria se tornado um estudante da religião do povo e foi o primeiro a trazer para os gregos toda a filosofia. A sua reputação ultrapassou a de todos os outros (helenos), de modo que os mais jovens desejavam ser seus discípulos, enquanto que os mais velhos sentiam-se orgulhosos de verem os seus filhos junto ao referido sábio. Referindo-se a sua própria época, o orador constata que os que professam ser seguidores do ensino de Pitágoras são mais admirados pelo silêncio (que os caracteriza) do que aqueles que têm o maior renome para eloquência.

3º. Platão estabelece um interessante contraponto entre Homero e Pitágoras. A passagem (A República 599b-600a) começa no exato momento em que Sócrates busca analisar o envolvimento de Homero na esfera privada ou pública, a fim de saber no que o referido poeta ajudou como administrador ou legislador, como conselheiro ou estrategista, como propagador de alguma ideia ou responsável por alguma invenção, a tornar a vida de uma cidade melhor. Neste momento da narrativa (A República 600a-b), Sócrates estabelece uma comparação, enfatizando aí, de forma clara, as oposições, entre as contribuições legadas por Homero e aquelas deixadas por Pitágoras. Os dados podem ser condensados no seguinte quadro.

Quadro 1 – Comparações estabelecidas por Sócrates entre Homero e Pitágoras

Homero	Pitágoras
Não dirigiu a educação de nenhuma pessoa.	Dirigiu a educação de algumas pessoas.
A sua companhia não era estimada por ninguém.	A sua companhia era estimada pelos discípulos.
Não se conhece a transmissão à posteridade do estilo de vida homérico.	Foi transmitido à posteridade o estilo de vida pitagórico.

Muito embora não seja esse o objeto do trabalho (e por isso, ele não será aqui aprofundado), é interessante observar (dos dados advindos do Quadro 1) que se a divergência define a relação Homero / Pitágoras, a convergência caracteriza o par Sócrates / Pitágoras.

Ainda no mesmo passo, Platão (A República 600c-d) diz que se Homero fosse capaz de educar os homens e de fazê-los melhores, ele seria dotado da capacidade de criar numerosos discípulos que o honrassem e estimassem. Citando Protágoras de Abdera e Pródico de Ceos e outros tantos (pode-se admitir, o próprio Pitágoras, muito embora ele não tenha sido citado), Sócrates observa que eles foram capazes de convencer os seus discípulos a se submeterem a sua educação, como forma de administrar melhor a sua casa e a sua cidade. É por isso que eles são estimados com tal veemência, tendo ao seu redor numerosos discípulos. Neste ponto da narrativa (A República 600d), Sócrates parece falar de um tipo de estilo de vida (pitagórico?) que deve ser adotado pelo discípulo: ele deve ser mais apegado ao mestre; ele deve viver com o seu mestre; ele deve ser transformado em pedagogo, seguindo o seu mestre onde quer que ele vá.

Dos dados advindos dos três autores antigos gregos citados, podem ser estabelecidos quatro pontos básicos que delineariam, em Atenas, as ideias concernentes a Pitágoras e ao movimento pitagórico entre a segunda metade do V e a primeira metade do IV séculos: 1º) Pitágoras era tido como um homem extremamente sábio; 2º) ele esteve no Egito; 3º) a sua doutrina contempla a ideia de imortalidade e de transmigração da alma no momento em que o corpo morre; e 4º) a presença de comunidades pitagóricas em Atenas, as quais parecem ser responsáveis pela disseminação da própria memória de Pitágoras, bem como dos grandes feitos que ele e outros personagens (Aristeas e Zálmoxis) realizaram.

III

As comédias antigas abordam três grupos básicos de temas pitagóricos: imortalidade da alma e a sua transmigração após a morte do corpo; prescrições dietéticas; e instruções orais. Muito embora Bellido (1972, p. 49) esteja correto em afirmar que estes três grupos

constituem o que há de mais externo ao pitagorismo, proporcionando assim um rico material para a constituição de um tipo cômico, pode-se admitir, refinando ainda mais a colocação do referido autor, que especificamente as prescrições dietéticas, funcionando como um código único de restrições na vida grega, causaram um profundo impacto entre os não-membros da comunidade pitagórica, isto é, entre os de fora, o que acabou produzindo elementos irresistíveis para os poetas cômicos explorarem nas suas peças (Parker, 1996, p. 291). Outros temas ligados ao pitagorismo (as questões envolvendo os números²⁶, por exemplo) não foram mencionados pelos comediógrafos. Convém observar, considerando a enorme quantidade de fragmentos ligados à comédia antiga, o baixíssimo número de referências ao pitagorismo no *corpus* estabelecido por Edmonds.

Ainda como ponto de partida, deve ser salientado que apesar de existirem diferenças entre orfismo e pitagorismo, não há critérios seguros para definir quais são os elementos mais antigos e os mais tardios no interior das crenças pitagóricas e órficas, nem para propor o contorno de uma linha clara de demarcação entre essas duas escolas²⁷ (Parker, 1996: 290). Essa ausência de critérios vivida hoje pelos pesquisadores poderia também estar presente entre os próprios agentes sociais do período clássico, o que ajudaria a explicar o porquê dos temas trabalhados pelos poetas cômicos dizerem respeito ao que existe de mais estreito entre esses dois movimentos, como por exemplo: alguns tipos de abstinências alimentares; a doutrina da metempsicose; a crença em penas; e recompensas de uma vida futura (Delate, 1915, p. 5).

Imortalidade da Alma e a sua Transmigração

Sob o ponto de vista da transmigração da alma, a sua principal referência entre os comediógrafos, talvez mesmo, a única passagem bem

26 Bellido (1972, p. 38) identifica a passagem de Ésquilo (*Prometeu Acorrentado*, p. 456-461) como sendo pitagórica, na medida em que confere aos números uma primazia sobre os demais campos da ciência.

27 Convém registrar aqui a observação feita por Nilsson (1949, p. 187) de que os pitagóricos não devem ser vistos como uma escola filosófica, mas como seita religiosa.

atestada, é aquela de Ferécrates, na peça *DoulodidavskaloV*²⁸, escrita em 421. Lê-se, neste fragmento, um curto diálogo entre uma mulher e um personagem, ambos não são nomeados, onde este último diz para ela que no seu sonho ele era um peixe (*kivqaroV*) e como tal andava pela cidade. Uma outra referência aparece também em Platão, o cômico, na peça *Oi& LavkwneV* ou *Oi& Poihtaiv*²⁹ de 401. Encontra-se aí um breve diálogo envolvendo um personagem e um poeta trágico, ambos não nomeados, onde o primeiro diz ao segundo que ele voltou à vida e que, portanto, ele não está morto. O poeta lhe responde que o seu corpo está morto, mas que Esopo acabou de voltar.

Outras passagens dizem respeito à imortalidade da alma. Ferécrates, na peça *!Agrioi*³⁰ de 420, fala da felicidade (*makariouvthV*) do morto quando ele for enterrado. Da mesma forma, Amipsias³¹, cujo título da comédia e data da apresentação nos são desconhecidos, observa a molície (*trufhv*) entre os mortos.

Em Aristófanes, na peça *Oi& TaghnistaiV*³² de 422, lê-se o argumento que corpo e alma são diferentes, sendo que a alma “é algo *kenovn*, vazio, que no momento da morte marcha *provV toVn Diva*, significando aqui *Diva* evidentemente o *ai*gevr*” (Bellido, 1972, p. 54).

Convém observar, apesar de a questão ser mais pertinente ao subitem seguinte, que a prescrição pitagórica de se abster de determinados tipos de animais terrestres e marinhos, conectando este tema com a ideia de imortalidade e de transmigração da alma. Este parece ser o caso em Cratino, na peça *TrofwnioV*³³ datada entre 455 e 453.

Prescrições Dietéticas

Este subitem diz respeito à abstenção de certos de tipos de alimentos, principalmente, mas não exclusivamente, das carnes de

28 Kock, frg. 39; Edmonds, vol. I, 222-223; Bellido, 1972, p. 50 e 51; Ateneu. *Deipnosophistas* 7:305f-306^a.

29 Kock, frg. 68; Edmonds, vol. I, p. 511; Bellido, 1972, p. 51.

30 Kock, frg. 5; Edmonds, vol. I, p. 209 e 210; Bellido, 1972, p. 52; Platão. *Protágoras* 327d.

31 Kock, frg. 23; Edmonds, vol. I, p. 485; Bellido, 1972, p. 52.

32 Kock, frg. 488; Aristóteles. *Física* 4.6:213; Bellido, 1972, p. 53.

33 Kock, frg. 221; Edmonds, vol. I, p. 103; Bellido, 1972, p. 58.

atestada, é aquela de Ferécrates, na peça *DoulodidavskaloV*²⁸, escrita em 421. Lê-se, neste fragmento, um curto diálogo entre uma mulher e um personagem, ambos não são nomeados, onde este último diz para ela que no seu sonho ele era um peixe (*kivqaroV*) e como tal andava pela cidade. Uma outra referência aparece também em Platão, o cômico, na peça *Oiê LavkwneV* ou *Oiê Poihtaiv*²⁹ de 401. Encontra-se aí um breve diálogo envolvendo um personagem e um poeta trágico, ambos não nomeados, onde o primeiro diz ao segundo que ele voltou à vida e que, portanto, ele não está morto. O poeta lhe responde que o seu corpo está morto, mas que Esopo acabou de voltar.

Outras passagens dizem respeito à imortalidade da alma. Ferécrates, na peça *!Agriot*³⁰ de 420, fala da felicidade (*makariovthV*) do morto quando ele for enterrado. Da mesma forma, Amipsias³¹, cujo título da comédia e data da apresentação nos são desconhecidos, observa a molície (*trufhv*) entre os mortos.

Em Aristófanes, na peça *Oiê TaghnistaiV*³² de 422, lê-se o argumento que corpo e alma são diferentes, sendo que a alma “é algo *kenovn*, vazio, que no momento da morte marcha *provV toVn Diva*, significando aqui *Diva* evidentemente o *ai*gevr*” (Bellido, 1972, p. 54).

Convém observar, apesar de a questão ser mais pertinente ao subitem seguinte, que a prescrição pitagórica de se abster de determinados tipos de animais terrestres e marinhos, conectando este tema com a ideia de imortalidade e de transmigração da alma. Este parece ser o caso em Cratino, na peça *TrofwnioV*³³ datada entre 455 e 453.

Prescrições Dietéticas

Este subitem diz respeito à abstenção de certos de tipos de alimentos, principalmente, mas não exclusivamente, das carnes de

28 Kock, frg. 39; Edmonds, vol. I, 222-223; Bellido, 1972, p. 50 e 51; Ateneu. *Deipnosophistas* 7:305f-306^a.

29 Kock, frg. 68; Edmonds, vol. I, p. 511; Bellido, 1972, p. 51.

30 Kock, frg. 5; Edmonds, vol. I, p. 209 e 210; Bellido, 1972, p. 52; Platão. *Protágoras* 327d.

31 Kock, frg. 23; Edmonds, vol. I, p. 485; Bellido, 1972, p. 52.

32 Kock, frg. 488; Aristóteles. *Física* 4.6:213; Bellido, 1972, p. 53.

33 Kock, frg. 221; Edmonds, vol. I, p. 103; Bellido, 1972, p. 58.

animais e de peixes. Essas observâncias, muito mais do que serem vistas como práticas temporárias, fariam parte de um estilo de vida permanente da comunidade pitagórica.

Há pelo menos um caso onde se constata a preocupação do poeta cômico em nomear (e até mesmo em especificar) os peixes que devem ser banidos da dieta alimentar. Cratino, na peça *TrofwnioV*³⁴, situada entre 455 e 453, fala da necessidade de se abster do salmonete (de carne vermelha do dêmos ático de Aixionides), do ruivo e do peixe de cauda preta. Em outros casos, no entanto, as referências contidas nos fragmentos dos comediógrafos aparecem de forma mais genérica, parecendo se referir a um conjunto bem maior de animais terrestres e marinhos. Este parece ser o caso de Crates, na sua peça *Tav Qhriva*³⁵, do ano de 436, que fala da interdição de se comer carne (*krevav*), costeletas (*tavkwnav*) e chouriço (*a*lla`ntav*). Já Platão, o cômico, em *Ai& Eortaiv*<sup>36</sup> de 413, manda se abster da carne de todos os quadrúpedes, com exceção da do javali (*u&w`n*), que como o próprio poeta cômico observa, tem uma carne saborosa (*taV krevav b@dist' elcousi*).³⁷

Instruções Orais

Encontram-se, neste subitem, frases dispersas nos fragmentos dos poetas cômicos áticos, as quais parecem estar diretamente conectadas às ideias vinculadas pelo pitagorismo. Parker (1996, p. 295) procurou associar os *sýmbola* com a evidência antropológica, demonstrando que por detrás de regras de conduta aparentemente estão os princípios essenciais de uma sociedade particular para o ordenamento do mundo. Deve-se ter em mente, porém, que os *akóusmata* não são normas para toda a sociedade, mas princípios adotados por um grupo restrito. Uma vez mais, a adoção de tais princípios marca as fronteiras entre os membros de dentro e os de fora.

34 Kock, frg. 221; Edmonds, vol. I, p. 103; Bellido, 1972, p. 58.

35 Kock, frg. 17; Edmonds, vol. I, p. 161; Bellido, 1972, p. 61 e 62.

36 Kock, frg. 28; Edmonds, vol. I, 499; Bellido, 1972, p. 62.

37 Para outros exemplos, ver: Aristófanes. *Ai&Wrai*, de 407 (Kock, frg. 564; Edmonds, vol. I, 725); Heniocos. *&O TrocivloV*, de 411 (Kock, frg. 4); Frínico. *Mou`sai*, de 405 (Kock, frg. 69; Edmonds, vol. I, p. 471; Bellido, 1972, p. 63).

Há dois grupos básicos de *sýmbola* nos fragmentos dos poetas cômicos³⁸:

- a) não comer aquilo que cai da mesa, porque ele pertence aos heróis³⁹;
- b) algumas regras relacionadas aos banhos públicos, como por exemplo: (b.1) não colocar o pé direito no calçado e o esquerdo no banho⁴⁰; (b.2) não tomar banhos quentes⁴¹; (b.3.) não lavar os pés fora da porta dos banhos⁴²; e (b.4) não entrar em atrito com o vizinho do banho.⁴³

Dos dados advindos dos fragmentos dos comediógrafos, podem ser estabelecidos os seguintes pontos concernentes a Pitágoras e às ideias que lhe estavam associadas em Atenas durante a segunda metade do V e a primeira metade do IV séculos: 1º) a sua doutrina contemplava a ideia de imortalidade e de transmigração da alma no momento em que o corpo morria; 2º) essa mesma doutrina estabelecia prescrições alimentares, ditando o que podia e o que não podia ser ingerido pelo ser humano, pelo menos entre aqueles que almejam seguir os passos de Pitágoras; 3º) os *akéousmata* podem ser lidos como máximas ou ditos transmitidos oralmente (Burkert, 1972, p. 166); e 4º) os temas desenvolvidos pelos poetas cômicos deixam claro que havia um número (provavelmente pequeno) de espectadores capaz de decodificá-los.

IV

Ao comparar os pontos que condensam os resultados obtidos anteriormente, obtêm-se alguns elementos interessantes, os quais fornecem o grau de conhecimento (em forma de pistas ou indícios) que as camadas populares atenienses detinham acerca de Pitágoras e dos pitagóricos.

38 Para outros exemplos, ver: Burkert, 1972, p. 172ss.

39 Aristófan. *Oi& &HrweV* 320, de 409 (Kock, frg. 305; Bellido, 1972, p. 64); Eúpolis. *KovlakeV*, de 421 (Kock, frg. 146b; Edmonds, vol. I, p. 371; Bellido, 1972, p. 64); Aristófan. *Oi& Taghnistaiv*, de 422 (Kock, frg. 672; Edmonds, vol. I, p. 755; Bellido, 1972, p. 64).

40 Aristófan. *Nefevlai A' (?)*, de 423 (Kock, frg. 914; Edmonds, vol. I, p. 789; Bellido, 1972, p. 65).

41 Hermipo. **Adhvlwn Dramavtwn* (Kock, frg. 76; Bellido, 1972, p. 65).

42 Aristófan. *Oi& &HrweV*, de 409 (Kock, frg. 306; Bellido, 1972, p. 65).

43 Eúpolis. *&O Diaivtwn* (Kock, frg. 136; Bellido, 1972, p. 65).

Parece ser um fato inquestionável a existência de uma memória acerca de Pitágoras na Atenas clássica. A sua preservação parece ter sido obra de comunidades pitagóricas ali instaladas. Dos três temas trabalhados pelas comédias, pode-se pressupor que o *pléthos* ateniense, basicamente o urbano (já que ele se encontrava mais próximo dessa memória), via Pitágoras como um homem sábio, cujas ideias não eram fáceis de serem assimiladas. Talvez isto explique o porquê de um número tão reduzido de passagens referentes às ideias pitagóricas nos fragmentos dos poetas cômicos, por um lado, bem como o fato dos comediógrafos insistirem no que havia de mais estreito entre orfismo e pitagorismo, por outro. Estes dois aspectos parecem reforçar o argumento de que haveria um número provavelmente pequeno de espectadores – possivelmente situados no espaço urbano – capaz de decodificá-las e, ao mesmo tempo, de conseguirem estabelecer claramente as fronteiras entre esses dois movimentos.

Pode-se admitir que as prescrições dietéticas, inseridas no interior de fronteiras não muito bem definidas entre os movimentos órfico e pitagórico, podem ser lidas como uma reação contra a religião tradicional *políade* (Parker, 1996, p. 296; Burkert, 1972, p. 182). Esse tema encontrou resistências muito sérias não apenas nas camadas populares, principalmente, mas não exclusivamente, as rurais, como também entre uma parcela significativa da elite ateniense. Os pitagóricos, ao se recusarem em matar animais (Detienne e Vernant, 1979, p. 14; Price, 1999, p. 122), em comer ovos e favas, em beber vinho (Price, 1999, p. 121) e em participar de sacrifícios de animais⁴⁴ (Detienne, 1972, p. 86 e 87; Detienne e Vernant, 1979, p. 14; Price, 1999, p. 122), colocavam em xeque as hecatombes e a cinegética, esta última pensada não só como complemento alimentar para as camadas campesinas, mas também como esporte e treinamento militar para as elites (Chevitarese, 2002, p. 24-48). Convém recuperar aqui a interessante observação feita por Detienne e Vernant (1979, p. 17, 22) de que Pitágoras tinha uma aversão aos caçadores e cozinheiros.

44 Zaidman e Pantel (1992, p. 38 e 39) observam constatarem a existência de duas tendências entre os pitagóricos: uma, que se aproximava mais dos órficos, retirou-se inteiramente da vida política, na medida em rejeitava por completo comer carne e participar dos sacrifícios de animais em seus altares; a outra tendência admitiria algumas concessões, como, por exemplo, sacrificar o bode e o porco.

Quanto à doutrina da imortalidade da alma e a sua transmigração, no momento em que o corpo morre, para outro ser vivo prestes a nascer, pode-se admitir, muito embora esta admissão esteja assentada em um pequeno número de fragmentos cômicos, que esse tópico (imortalidade e transmigração da alma) é de domínio de uma pequena parcela da população, possivelmente localizada no espaço urbano de Atenas e do Pireu. Essa memória indicava Pitágoras como o pai dessa doutrina.⁴⁵ No interior desta argumentação, Bellido (1972, p. 52 e 53) mostrou que esse tópico pitagórico encontra ecos em outros textos teatrais do período clássico (Eurípides. Suplicantes 531-536), além de ser bem atestado em inscrições funerárias.

Diferentemente dos três autores citados acima (Heródoto, Isócrates e Platão), os fragmentos dos poetas cômicos mencionam alguns *akóusmata*. Essas citações, na medida em que estão inseridas nas comédias, podem servir como indícios de que tais *sýmbola* conheceram um certo grau de popularização na Atenas do V século.

V

Este trabalho procurou relacionar os indícios pitagóricos contidos na comédia antiga com os modelos históricos gregos de associações e com o *pléthos* urbano ateniense. Muito embora os comediógrafos áticos tenham proporcionado um baixíssimo número de referências acerca do pitagorismo em suas peças, foi possível relacioná-las com a população urbana (de Atenas e do Pireu), tornando-a a única plenamente capaz de decodificar essas mensagens.

Documentação textual

ARISTOTELE. *Tre Etiche*. Milano: Bompiani, 2008.

DIOGENE LAERZIO. *Vite e dottrine dei più celebri filosofi*: a cura di G. Reale. Milano: Bompiani, 2005.

EDMONDS, J. M. *The Fragments of Attic Comedy*. Vol. 1. Leiden: Brill, 1957.

45 A ênfase de Heródoto em afirmar, como se ele estivesse tentando corrigir um erro, que essa doutrina seria egípcia, só reforçaria o nosso argumento.

PHILOSTRATUS. *The life of Apollonius of Tyana*. Trad. de F. C. Conybeare. Cambridge/London: Harvard University Press, 1948-50.

PITAGORA. *Le opere e le testimonianze*. Curador: Maurizio Giangiulio. 2 vols. Milano: Mondadori, 2000.

_____. *La Repubblica*. Testo greco a fronte, curato da M. Vegetti. Milano: Biblioteca Univ. Rizzoli, 2007.

_____. *Opere complete*. Edizione elettronica a cura di G. Iannotta, A. Manchi, D. Papitto. Indice dei nomi e degli argomenti a cura di Gabriele Giannantoni. Roma: Laterza, 1999.

Bibliografia

BELLIDO, A. M. *Atenas y el pitagorismo: investigación en las fuentes de la comedia*. Salamanca: Universidad de Salamanca, 1972.

BURKERT, W. *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*. Cambridge: Cambridge University Press, 1972.

_____. *Griechische Religion der Archaischen und Klassischen Epoche*. Stuttgart (ed. italiana: *Greci*. Storia delle Religioni, vol. 8, Milão, 1984).

_____. “Craft versus Sect: The Problem of Orphics and Pythagoreans”. In: MEYER, B. F.; SANDERS, E. P. *Jewish and Christian Self-definition*. Philadelphia: Fortress Press, 1982, p. 1-22.

CENTRONE, B. *Introduzione a i pitagorici*. Roma-Bari: Laterza, 1996.

_____. “Cosa significa essere pitagorico in Età imperiale: per una riconsiderazione della categoria storiografica del neo pitagorismo”. In: BRANCACCI, A. *La filosofia in Età imperiale: le scuole e le tradizioni filosofiche*. Napoli: Bibliopolis, 2000, p. 139-167.

CHERNISS, H. F. *Aristotle's Criticism of Presocratic Philosophy*. Baltimore: Johns Hopkins Press, 1935.

CHEVITARESE, A. L. “A caça na pólis ateniense nos períodos arcaico e clássico”. *Phoînix* 8, 2002, p. 24-48.

COHN, L.; REITER, S. *Philonis Alexandrini opera quae supersunt*. Berlin: Reimer, vol. 6, 1915. (repr. De Gruyter, 1962).

CORNELLI, G. “Os óculos de Aristóteles e a história pitagórica: pluralidade e contradição nas origens da filosofia ocidental”. *Boletim do Centro de Pensamento Antigo*, vol. 12, 2002, p. 153-172.

_____. "As fronteiras filosóficas do pitagorismo: conflito e contradição na historiográfica filosófica sobre o pitagorismo". *Boletim do Centro de Pensamento Antigo*, vol. 12-13, 2003, p. 125-142.

_____. "Una città dentro le città: la politica pitagorica tra i lógoi di Pitagora e le rivolte antipitagoriche". In: CORNELLI, G. & CASRTANO, G. *Pensare la città antica: categorie e rappresentazioni*. Napoli: Loffredo, 2010.

DE VOGEL, C. J. *Pythagoras and Early Pythagoreanism, An Interpretation of Neglected Evidence on the Philosopher Pythagoras*. Assen: Van Gorcum, 1966.

DE LATE, A. *Études sur la littérature pythagoricienne*. Paris: Librairie Ancienne Honoré Champion Éditeur, 1915.

_____. *La Vie de Pythagore de Diogène Laërce*. Brussels: Lamertin, 1922.

DETIENNE, M. *Dionysos mis à mort*. 2 ed. Paris: Galliamrd, 1998.

_____. *Les Jardins d'Adonis*. Paris: Gallimard, 1972.

DETIENNE, M.; VERNANT, J.-P. *La Cuisine du sacrifice en Pays Grec*. Paris: Gallimard, 1979.

EHRENBERG, V. *The people of Aristophanes: a sociology of old attic comedy*. Oxford: Blackwell, 1951.

FESTUGIÈRE, A.-J. *Personal Religion Among the Greeks*. Berkeley: University of California Press, 1954.

GEMELLI MARCIANO, M. L. *Die Vorsokratiker*. Duesseldorf.: Artemis & Winkler, Band I, 2007.

GOULET, R. *Études sur les vies de philosophes de l'Antiquité tardive. Diogène Laërce, Porphyre de Tyr, Eunape de Sardes*. Paris: Vrin, 2001.

GREENE, W. C. *Scholia Platonica*. Haverford (Pennsylvania): American Philological Association, 1938. (*scholia vetera*).

HARVEY, D.; WILKINS, J. *The Rivals of Aristophanes: studies in ancient old comedy*. London: Duckworth, 2000.

HUFFMAN, C. A. *Philolaus of Cróton: Pythagorean and Presocratic. A Commentary on the Fragments and Testimonia with Interpretative Essays*. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1993.

_____. "Aristoxenus Pythagorean Precepts: a rational Pythagorean ethics". In: Sassi, M M. *La costruzione del discorso filosofico nell' età dei presocratici*. Pisa: Edizioni della Normale, 2006, p. 103-121.

- _____. "The Pythagorean precepts of Aristoxenus: crucial evidence for Pythagorean moral philosophy". *The Classical Quarterly*, vol. 58 (1), 2008, p. 104-119.
- MINAR Jr., E. L. *Early Pythagorean Politics in Practice and Theory*. Baltimore: Waverly Press, 1942.
- NILSSON, M. P. *Greek Popular Religion*. New York: Columbia University Press, 1940.
- _____. *A History of Greek Religion*. Oxford: 2. ed. Clarendon Press, 1949.
- PARKER, R. *Miasma pollution and purification in early greek religion*. Oxford: Clarendon Press, 1996.
- PHILIP, J. A. *Pythagoras and Early Pythagoreanism*. University of Toronto Press, Toronto, 1966.
- PRICE, S. *Religions of the Ancient Greeks*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- RIEDWEG, C. *Pitagora: vita, dottrina e influenza*. Presentazione, traduzione e apparati a cura di Maria Luisa Gatt. Milano: Vita e Pensiero, 2007.
- ROHDE, E. "Die Quellen des Iamblichus in seiner Biographie des Pythagoras". *Rheinisches Museum für Philologie*, 1872, vol. 27: 23-61.
- _____. *Psyche: seelencult und unsterblichkeitsglaube der Griechen*. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Leipzig/Tübingen, 1898 (trad. Inglesa. *Psyche: The Cult of Souls and Belief in Immortality among the Ancient Greeks*. Tradução de W. B. Hillis, Routledge; Kegan Paul, Londres, 1920).
- ROSTAGNI, A. "Un nuovo capitolo nella storia della retorica e della sofistica". *Studi Italiani di Filologia Classica*, nuova serie, vol. II, 1922, p. 148-201.
- WILKINS, J.; HARVEY, D.; DOBSON, M. (Eds.). *Food in Antiquity*. Exeter: University of Exeter Press, 1995.
- ZAIDMAN, L. B.; PANTEL, P. S. *Religion in the Ancient Greek City*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.
- ZHMUD, L. J. "Mathematici and Acusmatici in the Pythagorean School". In: BOUDOURIS, K (ed). *Pythagorean Philosophy*. Atenas: International Center for Greek Philosophy and Culture, 1992.