

Representações da Cidade Antiga

*categorias históricas
e discursos filosóficos*

Gabriele Cornelli (Org.)

SANTUÁRIO, JARDIM E PÓLIS

PITAGORISMO, EPICURISMO, URBANIDADE E POLÍTICA

Sanctuary, Garden and polis: Pythagoreanism, Epicurism, Urbanity and Politics

Edrisi Fernandes¹

Resumo: Os edificadores de Delfos e os filósofos epicúreos pretenderam pôr abaixo barreiras artificiais entre a humanidade e a ordem natural da existência. Apresentamos algumas evidências do que parece ter significado, para os antigos gregos, considerar Delfos como “umbigo do mundo”, e destacamos alguns pontos de vista que interpretam a disposição urbanística das suas edificações à luz de uma “chave órfica/pitagórica” que poderia nos revelar um entendimento não-convencional da religiosidade grega e de sua articulação com o nascimento da Filosofia. Filodemo de Gádara, por sua vez, recordou que Epicuro soube se conduzir por muitos anos “de um modo não inativo em relação à cidade”, tendo “tomado parte em todos os festivais e sacrifícios tradicionais”. O santuário e o jardim epicúreo são formas peculiares de engajamento em assuntos da pólis grega.

Palavras-chave: Pitágoras, pitagorismo, Epicuro, epicurismo, urbanismo grego.

Abstract: The builders of Delphi, and the Epicurean philosophers also, intended to put down artificial barriers between humanity and the natural order of existence. We present some evidences of what may have meant, for the ancient Greeks, to consider Delphi as the “navel of the world”, and we present some views that interpretate the urbanistic disposition of its buildings in the light of an “Orphic/Pythagorean key” that could reveal to us an unconventional understanding of Greek religiosity and its articulation with the birth of Philosophy. Philodemus of Gadara, on his turn, remembered that Epicurus knew how to behave for many years “in a manner not inactive towards the city”, having “taken part in all the traditional festivals and sacrifices”. The sanctuary and the Garden are peculiar ways of dealing with the affairs of the Greek *polis*.

Key-words: Pythagoras, Pythagoreanism, Epicurus, Epicurism, Greek urbanism.

A cidade-santuário de Delfos e o pitagorismo

Pode-se inicialmente vincular o pitagorismo e a cidade-santuário de Delfos pela etimologia do nome do “fundador” do pitagorismo. Aristipo de Cirene (citado em D.L., VIII, 21) explicou a etimologia do nome Pitágoras (Pythagóras; n. 580-569 a.C.; m. 500-475 a.C.) a partir das palavras para a Pítia (Pythía), o oráculo de Apolo na cidade, e *agoreúein*, “falar” (D.L., 1964),² donde Pitágoras = “proclamador pítico”. Por sua vez, o neopitagórico/neoplatônico Jámblico diz (VP, 2, 5) que “Mnemarco” (Mnesarco), o pai de Pitágoras, recebeu da Pítia notícia de que sua esposa Partênia daria à luz um filho “mais belo e sábio que todos que já tivessem vivido”. Mnesarco, aceitando que a criança por nascer teria sido enviada pelos deuses, rebatizou sua esposa de Pítias (Pythaes)

¹ Pesquisador em Filosofia e Professor Colaborador, Universidade Federal do Rio Grande do Norte.

² Nossas traduções baseiam-se nessa edição.

e chamou ao seu filho neonato de Pitágoras (Giamblico, 1991: 124-5). Porfírio (VP, 2) nos diz que um poeta de Samos foi o responsável pelo mito de que Pitágoras seria filho de Apolo e da Pítia (Fideler, 1987: 123). Outra tradição, legada por Aristóxeno (cf. D.L., VIII, 8), apregoa que Pitágoras adquiriu a maior parte de suas doutrinas éticas de Temistocléa, sacerdotisa de Delfos. Pitágoras também teria gravado, conforme Porfírio (D.L., 16), uma inscrição no túmulo de Apolo em Delfos (Guthrie, 1987: 126).

Inexistem evidências de culto a Apolo em Delfos antes do séc. VIII a.C. Conforme a tradição, Apolo nasceu na ilha de Delos e, ao partir de Cnossos rumo a Delfos, este local já havia sido ocupado pelos cultuadores da deusa-mãe Gê ou Gaia (*delphys* = útero), sendo guardado por seu filho, o deus-serpente Píton. Apolo venceu Píton,³ mas se reservou a reverência de manter o nome desse como um epíteto para o culto em Delfos (Apolo Pítio),⁴ com sua sacerdotisa sendo conhecida como a Pítia e seus jogos sendo conhecidos como pítios. O santuário de Apolo Pítio (ou Apolo Febo,⁵ “o pítio”) foi o oráculo mais famoso do mundo antigo, “a força mais duradoura e influente da sociedade [grega]”, “uma instituição tão duradoura a ponto de seus próprios guardiões terem dificuldades para entender sua longa história” (Broad, 2007: 23 e 22).

Ésquilo (525 a.C.-455 a.C.) principia sua peça *Eumênides* com um relato detalhado, feito pelo Oráculo, da história do santuário e da chegada de Apolo. Conforme esse relato, o santuário de Delfos teve origem antes dos tempos históricos, com o culto à deusa Gaia. Píndaro (c. 522-443 a.C.) escreveu doze *Odes Píticas*, e os sacerdotes de Delfos mantinham em lugar de destaque um trono de ferro onde o poeta-sacerdote sentava durante o festival da *Theoxenia*. Heródoto (c. 490-480 a.C.-c. 420 a.C.), o “pai da história”, descreveu as preleções do Oráculo, narrou como a aparição de dois misteriosos guerreiros gigantes afastou de Delfos os persas e reportou que a orientação do Oráculo proporcionou aos gregos a vitória final nas guerras contra aqueles. Eurípedes (c. 480 a.C. -c. 407 a.C.) situou toda a ação de sua peça *Ion* no interior e arredores do templo de Apolo délfico, descrevendo detalhadamente os detalhes dos templos, o Oráculo e seus rituais (Parke; Wormell, 1956).

A arqueologia sugere que o local onde se encontra Delfos, habitado desde o período neolítico, foi originalmente uma vila micênica sob o domínio da vizinha Medeon (Morgan, 1990: 106 e ss.). Com o declínio comercial de Medeon, as pessoas de Delfos encontraram um novo papel para o seu povoado, o que foi feito pela promoção de um lugar de culto,⁶ que cresceu espontaneamente em um sítio de reconhecido poder natural (Broad, 2007: 32-3) e de grande beleza,⁷ a um centro oracular incontestado, com caráter pan-helênico pelo menos

³ *Hino homérico a Apolo*, 300-306; Apolodoro, *Biblioteca*, 1.4.1; Higino, *Fábulas*, 140 (“Píton”). Cf. Joseph Eddy Fontenrose, *Python: A Study of Delphic Myth and its Origins*. Berkeley: University of California Press, 1959; Nova York: Biblo & Tannen, 1974.

⁴ O nome do oráculo na Odisséia (VIII, 80) é Pythō (Πυθώ).

⁵ *Phoibos*, “brilhante; puro”.

⁶ Pelo menos desde 1600 a.C. (Morgan, 1990: 106 e ss.; Broad, 2007: 33).

⁷ “Durante séculos, os escritores se esforçaram para descrever sua magnificência, retratando a cidade como um lugar onde as forças primevas haviam revelado os segredos da terra aos

desde o séc. VIII a.C., época em que a pólis⁸ aparece como forma distinta de organização social (Giesecke, 2007: 3-4 e referências na n. 13). Desde remota antiguidade, Delfos parece ter sido vinculada a outros lugares de culto por meio de importantes alinhamentos geodésicos que situam, por exemplo, Delfos e Sardis numa mesma latitude e na base de dois triângulos emborcados com vértices em Delos e Ammoneion (Siwa), numa mesma longitude. A obtenção de um alinhamento adequado mediante o emprego de grandes fogueiras acesas em pontos elevados em noites claras, com sua história remontando até o período homérico, foi laboriosamente reconstituída (Quincey, 1963;⁹ Richer, 1994: 269, n. 1). Fortunadamente, conhece-se hoje um pouco mais acerca da precoce capacidade grega de determinar latitudes e longitudes com bastante precisão, empregando recursos bem mais avançados do que fogueiras.¹⁰

A natureza oral e velada dos ensinamentos pitagóricos torna difícil distinguir a antiguidade de alguns elementos do “pitagorismo”, como a cosmovisão, as referências astronômicas, a doutrina dos números e a teoria musical. A tradição ensinou (VP, 146) que um sacerdote de Orfeu, Aglaofamo, foi o iniciador de Pitágoras (Giamblico, 1991: 296-301), e pensa-se que Pitágoras foi pesadamente influenciado pelo orfismo (Fideler, 1987: 31, 51, n. 30),¹¹ enquanto o conhecimento atual sugere que Pitágoras derivou seu ensinamento de fontes órficas (Trépanier, 2004: 123). Importantes evidências acerca das crenças órficas relativas ao mundo subterrâneo vêm de Pausânias (*Descrição da Grécia*, X. 25-31), que descreveu a pintura de Polignoto de Tasos (séc. V a.C.) na *Lésché* dos Cnidianos em Delfos (Jahn, 1841; Schreiber, 1894; Stansbury-O'donnell, 1990), reconhecendo-se prontamente as representações da descida de Odisseu ao reino de Hades (na *Nekyia* de Polignoto) como similares àquelas encontradas nos poemas órficos. Os chamados “vasos do submundo”, dos séculos IV e III a.C., da Itália meridional (Puglia ou Apúlia), com sua forte tradição “pitagórica”, foram ligados à *Nekyia* de Polignoto e ao orfismo (Harrison, 1903: 600-614; Sarian, 1990; Schmidt, 1991, 2000; Moret, 1993). Também em Delfos localiza-se o primeiro monumento conhecido em que figura Orfeu, o Tesouro dos Siracusanos (meados do séc. VI a.C.), cuja métopa¹² mostra o cantor com sua lira assistindo aos argonautas (Souza, 1973: 266). O testemunho da presença de Orfeu em Delfos é de suma relevância:

Todos sabem que a morte de Orfeu teria suas causas no compromisso entre o culto de Dioniso, que constituía o próprio cerne da mitologia cosmogônica e antropogônica do

humanos que os buscavam. (...) É como se todas as paisagens favoritas que colecionamos numa vida inteira de expedições se juntassem num único local” (Broad, 2007: 16).

⁸ Sobre a caracterização da *pólis* “apropriada” cf. Giesecke, 2007: 6.

⁹ Texto e mapa.

¹⁰ Marchant (2006); Charette (2006); Freeth; Bitsakis; Moussas et al. (2006).

¹¹ Para uma apreciação dos elementos órficos no pitagorismo, ver West (1983: 7-15), como sugere Fideler.

¹² Espaço entre dois tríglifos de um friso dórico.

orfismo, e o culto de Apolo,¹³ divindade bem presente no mito de Orfeu, como Músico e Musageta,¹⁴ e no orfismo, como instituidor de ritos catárticos (Souza, 1973: 267-8).

Por mediação de Orfeu preparou-se a harmonização entre Apolo e Dioniso que resultou no poderio e na fama de Delfos, local onde os gregos cuidaram de alojar conjuntamente essas duas divindades ou dois aspectos de uma mesma divindade (Detienne, 2001; Robertson, 2003: 223; Broad, 2007: 51). Delfos contribuiu para abrandar as tensões da sociedade grega e minorar a ignorância e a insegurança em relação àquilo que se percebia como sobrenatural (Dodds, 2002: 81). Ademais, ao extrair dos encadeamentos relacionais¹⁵ implicitamente apresentados pelos mitos (convergentes em Delfos) suas teorias metafísicas, resultado de intelecções unificantes de possibilidades e probabilidades variadas, os racionalistas gregos prepararam o terreno para o nascimento da Filosofia. Acreditando perceber uma ordem inerente à natureza, os gregos não tardaram a começar a interpretá-la.

Conforme Aristóteles (2002: 26; *Metaph.*, Alpha 5, 986a 2-3), os pitagóricos concluíram que “o céu todo é harmonia e número”.¹⁶ Jámblico (VP, 28, 147) considerou “evidente que Pitágoras derivou dos órficos a doutrina segundo a qual a essência dos deuses é definida pelo número” (Giamblico, 1991: 300-31), e sabe-se da existência de um Hino ao número¹⁷ atribuído por Proclo (Proclus, 2006: 104 c/ n. 182) a Orfeu (*In Rem publica*, II, 169. 25) ou aos pitagóricos (*In Timaeum*, III, 53. 2). Sentimo-nos tentados a perguntar: os antigos pitagóricos e seus precursores buscaram a harmonia no número ou teriam buscado o número na harmonia, ao estudarem astronomia? O astrônomo Kônstantinos Chasapês (1914-1972), ex-diretor do observatório estelar de Pentelis, mencionou, em sua tese doutoral *A astronomia grega no 2º milênio a.C. nos hinos órficos* (Chasapês, 1967),¹⁸ a aparição de uma peculiar disposição zodiacal que tem lugar a cada 10.000 anos e dura cerca de 500 anos. Esse fenômeno parece ser mencionado duas vezes nos hinos órficos, permitindo uma melhor estimativa da data de sua composição primeira: acredita-se hoje que o núcleo mais antigo dos hinos órficos¹⁹ foi composto muito mais antigamente do que se acreditava antes – a

¹³ Divindade “relacionada aos princípios celestiais da ordem harmônica e do *logos*” (Fideler, 1987: 51, n. 26).

¹⁴ Isto é, chefe das Musas, divindade tutelar das artes. O texto traz, por erro de impressão. “Masageta”.

¹⁵ Relações (proporções, razões), configurações ou arranjos, equivalências, afinidades, aproximações, uniões, sínteses, harmonias, tensões, afastamentos, disarmonias, oposições, confrontos, divisões, complementaridades, continuidades, multiplicações. Isso propriamente constituiu o domínio da matemática pitagórica porquanto ensinamento (*máthêma*) da arte/técnica de acesso aos conteúdos do saber superior.

¹⁶ Cf. tb. Alpha 5, 986a 15-17: “Parece que eles [= os pitagóricos] consideram que o número é princípio constitutivo material dos seres, mas também de suas modificações e estados”.

¹⁷ Kern (1963, test. 309-17).

¹⁸ Cf. tb. o “Sumário de observações astronômicas nos hinos órficos”, em Passis (1980).

¹⁹ “Poemas hexâmetros atribuídos ao poeta mítico Orfeu, mas que devem ter sido escritos o mais precocemente após Hesíodo, e que continuaram a ser produzidos até o final do paganismo” (Trépanier, 2004: 117).

saber, entre 1841 e 1382 a.C., e mais provavelmente por volta do meio desse período, i.e., no séc. XVII a.C. (Chassapis, 1967), época em que a arqueologia sugere que os micênicos já promoviam algum culto no sítio de Delfos (Mee; Spawforth, 2001: 302-14). Outras evidências astronômicas sugeridas pelos hinos apontam que os órficos postulavam a esfericidade da terra e a rotação da Terra em torno do Sol (Theodossiou; Manimanis, 2004: 383).

Dodds opinou que

não pode ter havido uma distinção clara entre o ensinamento órfico, em qualquer uma de suas formas, e o Pitagorismo. Basta notar que Ion de Quios,²⁰ uma autoridade do séc. V a.C., pensava que Pitágoras havia composto poemas sob o nome de Orfeu, e que Epígenes²¹ (que era um especialista no assunto) atribuiu quatro poemas ‘órficos’ aos pitagóricos (Dodds, 2002: 152).

O orfismo e o pitagorismo parecem ter sido tradições originalmente diferentes, se bem que “facilmente confundidas entre si” e tendendo finalmente a se fundir, “pelo menos em sua expressão literária”,²² quando “a lira de Orfeu torna-se o símbolo da música cósmica pitagórica” (Kahn, 2007: 39, 40). Mais recentemente (Carter et al., 2002), reforçou-se a opinião, adiantada por Burkert (1977a: 445; 1977b: 6 e ss.; 1982: 2 e ss.), de que, ao menos na Itália meridional, não havia limites bem definidos entre as “iniciações dionisíacas (báquicas)”, o “orfismo” e o “pitagorismo” nos séculos V e IV a.C.²³

Orfismo, pitagorismo e urbanidade

É certo que órficos e pitagóricos compartilhavam do gosto pela astronomia, e as primeiras cidades gregas com planejamento em grade foram estabelecidas em áreas particularmente associadas a esses grupos – as colônias gregas da Sicília e sul da Itália, no final do séc. VIII e principalmente no séc. VII a.C. (Shipley, 2005: 337), e de Ólbia, junto ao Mar Negro (Wycherley, 1976: 46 e ss.). “Por volta do sexto século a.C., e provavelmente antes, teóricos e *oikistes* [ou *ktistes*, fundadores] tinham começado a desenhar estados ideais baseados em princípios de cosmologia e história natural, e a aplicar essas idéias à fundação de cidades de fato” (Cahill, 2002: 2). Shipley (2005: 337) faz recuar essa datação, afirmando que

mesmo no período arcaico, aqueles que desenharam as cidades gregas tinham em mente não apenas relações matemáticas entre espaços (...), mas questões de

²⁰ D.L., VIII, 8.

²¹ Cf. Clemente de Alexandria, *Stromata*, I, 131, 5; Kern, 1963, test. 222. Quiçá o discípulo de Sócrates (Pl., *Ap.* 33, *Phd.* 59b; X., *Mem.* II, 12).

²² Trépanier (2004) fala de “um grau provavelmente alto de fertilização cruzada no nível das idéias” (p. 119) e dos ritos (p. 123).

²³ “Existem óbvias interseções (*overlaps*) naquilo que nas fontes é chamado de báquico ou órfico, órfico ou pitagórico” (Burkert, 1982: 2). Uma metáfora útil para a relação entre o dionisismo, o orfismo e o pitagorismo seria aquele de círculos em intercessão num “diagrama de Venn” (Burkert, 1977b, 1982).

orientação que podem ser descritas como astronômicas ou cosmológicas – o que pode ser chamado de uma relação justa (*equitable*) com os poderes divinos.

Acreditamos que essa relação é pensada como sendo justa ou equitativa na medida em que os homens reconheciam, pelo traçado de suas cidades, seu desejo de colocar seus templos e cidades sob a proteção de forças cósmicas ou astrais que governam a ordem natural. Essa relação também é justa na medida em que a arquitetura urbana grega possuía uma virtude especial da proporcionalidade em relação aos homens, o que parece ter refletido “o tipo de moderação imposta à Grécia pelo oráculo délfico”²⁴ (Kidson, 1998: 429). Aliás, os *oikistes* não dispensavam uma consulta inicial a um Oráculo – usualmente o délfico – para obter aprovação divina para o estabelecimento de colônias (Gebhard, 2001: 458, 457, n. 26).

Hipódamo de Mileto (498-408 a.C.), meteorologista, matemático, arquiteto, médico e filósofo (pitagórico, cf. Guthrie, 1987: 215-220) é o mais famoso teórico do urbanismo grego, e o mais antigo de que se tem notícia. Atribui-se a ele, entre outros escritos, um *Peri Politéias*. Suas plantas urbanas em “grade hipodâmica” apresentavam ruas largas e retas cortando-se em ângulos de 45 e 135 graus (em Mileto,²⁵ ao norte, o lado mais extenso das casas se estendia no sentido norte-sul, e ao sul se estendia no sentido leste-oeste, respeitando uma “proporção pitagórica” de 6:9 e 4:5 em cada *insula* da grade) (Van Versedaal, s/d),²⁶ e ele organizou sua cidade ideal em um sistema tripartido:²⁷ o terreno se dividia em seções destinadas à religião, a assuntos públicos e a assuntos privados; a cidade se organizava em seções separadas de artesãos, fazendeiros e soldados; os magistrados cuidavam de querelas relativas a assuntos ligados a cidadãos, assuntos relacionados a estrangeiros e assuntos relativos a órfãos; as leis se agrupavam em seções referentes a atos libertinos, lesões e homicídios (Guthrie, 1987: 217-8; Gorman, 1995; Shipley, 2005: 358-9, 387-8; Cursaru, 2006). Desde Estobeu, a atenção urbanística para a numerologia tem por vezes sido atribuída a influências do pitagorismo (Martin, 1974: 16; Hoepfner; Schwander, 1986: 301-10; Lévêque; Vidal-Naquet, 1964: 128 c/ n. 2), notadamente em relação às três partes da alma definidas por Pitágoras (segundo Alexandre Polihistor, cf. D.L., VIII, 30).

Vitrúvio relatou (*De Architectura*, I. I. 1-17) que a aritmética, a geometria e a astrologia (então não separada da astronomia) eram pré-requisitos para o estudo da arquitetura (por sua vez refletida em edificações baseadas nas proporções humanas), e as correlações da astronomia com a arquitetura clássica grega são conhecidas (Penrose, F. C., 1893; Dinsmoor, 1939; Richer, 1970, 1994; Gregori;

²⁴ A tradição fala de um interessante dispositivo técnico, a “taça de Pitágoras” (também conhecida como “taça de Tântalo” e “taça de Héron”) que teria sido empregado por Pitágoras para exemplificar visualmente aos seus alunos, em termos simbólicos, a moderação (Schlichting, H. J., Ucke, C., 1998: 174-176).

²⁵ Que a tradição diz ter sido reconstruída seguindo um plano de Hipódamo, com o que não concorda Shipley (2005: 384).

²⁶ Versendaal remete a Vitruvius (1999), livro 1, cap. 6.

²⁷ Estobeu, *Anthologium* IV. 1. 93-5.

Gregoria, 1999). Acreditamos que, em sua adoção de um modo peculiar de viver, conscientemente desviante das normas da pólis clássica – mais ainda que os órficos (Trépanier, 2004: 231, n. 26) –, os pitagóricos tiveram a cidade-santuário de Delfos, lugar de comunhão em vários níveis,²⁸ como referência fundamental para seus projetos e experiências de vida.

Delfos, o “umbigo do mundo”

Theophanis Manias (1969a, 1969b, 1982) descobriu que os templos da antiguidade clássica foram estabelecidos segundo medidas e cálculos geoastronômicos, sugerindo que a “secção áurea” (Barison, 2005) foi aplicada na determinação da distância entre os sítios sagrados. Manias, oficial da força aérea grega que estudou topografia na Universidade Técnica Nacional em Atenas, declarou, após um estudo de triangulação geodésica, que existem 23 sítios religiosos na Ática e na Beócia que se separam um do outro por 242 *stadia* (1 *stadio* = 184,98 metros), e que existem 35 linhas que podem coincidir com diversas disposições de três templos numa reta. A partir destes e de outros achados de Manias alcançamos um melhor entendimento do conhecimento geoastronômico dos antigos gregos, transmitido pelos pitagóricos, e da percepção grega de Delfos como “umbigo do mundo” – conforme Anaximandro²⁹ (?), Píndaro, Êsquilo, e Eurípedes (Munn, 2006: 193 e nn. 57-8) e Agatêmero (Diels-Kranz 68 B 15; Naddaf, 2005: 94), entre outros:

- A distância entre Delfos e Iolcos ou Elêusis é de 550 *stadia*;
- A distância entre Delfos, Atenas e Olímpia é de exatos 660 *stadia*, e o triângulo isósceles resultante é parte de um heptágono perfeito, que tem outro de seus triângulos formados pela distância de Argos para Atenas, Olímpia e Delfos;
- A distância entre Dodona e Delfos ou Iolcos é de exatos 1050 *stadia*, e o triângulo isósceles resultante é parte de um dodecágono;
- A distância de Pella para Delfos ou Samotrácia é de exatos 1360 *stadia*, e o triângulo isósceles resultante é parte de um decapentágono;
- A distância entre Delos e Delfos ou Alexandria Troas (atual Eski Stambul) é de exatos 1460 *stadia*;
- Os triângulos retângulos formados pelas distâncias entre a Acrópole ateniense, Delfos e Neméia tem a mesma hipotenusa que a do triângulo retângulo Neméia-Delfos-Olímpia, e sua relação com a linha comum Neméia-Delfos corresponde à secção áurea;
- Traçando-se a partir de Delfos uma linha perpendicular à reta Delfos-Olímpia chega-se noutra reta até Dodona. Do triângulo retângulo

²⁸ Inclusive como lugar de acolhimento e refúgio (Sinn, 1993; cf. adiante), na dimensão privada (proteção a órfãos, viúvas e garotas tentando fugir de casamentos forçados; proteção contra bandidos) ou na pública (proteção a diplomatas; garantia de repouso e livre trânsito).

²⁹ Não por acaso considerado como autor do primeiro modelo geométrico do universo, projetista do primeiro mapa-mundi grego e do primeiro mapa estelar, e adaptador do gnômon para medir as variações anuais do curso do Sol. Segundo Plínio, ele também teria traçado o curso solar na eclíptica e observado sua inclinação em relação ao eixo celestial.

Delfos-Olímpia-Dodona, a distância Dodona-Olímpia resulta como hipotenusa;

- A distância entre Dodona e Delfos corresponde à maior parte da secção áurea (62%) da distância entre Delfos e a Acrópole ateniense. A mesma proporção se observa entre Tebas e Delfos e Delfos e a Acrópole; Olímpia/Esparta e Esparta/Acrópole; Esparta/Epidauro e Epidauro/Olímpia; Delfos/Epidauro e Epidauro/Delos; Elêusis/Delos e Delos/ Delfos; Delfos/Olímpia e Olímpia/Cálquis; Delos/Cnossos e Cnossos/Cálquis; Cálquis/Olímpia e Olímpia/Delos.

Esses são apenas alguns dos achados relatados por Manias. Sabemos também, desde os trabalhos de Richer (1970, 1994), que os centros oraculares de Dodona (culto a Zeus no Monte Tomaros), Delfos (culto a Apolo no Monte Parnaso), Delos (culto a Apolo em Cynthus), Cítera (oráculo destruído por terremoto), Latakis/Cnossos (Thenae) e Chipre (culto a Afrodite em Pafos? Akrotiri? Cabo Gata?) guardam 1 grau de latitude de distância um para o outro, nessa ordem. A incomum construção que é o Templo de Apolo Febo em Delfos – um edifício peripteral dórico de c. 525 a.C. (reconstruído em 330 a.C.), erguido no local de um templo mais antigo (séc. VII a.C.), com uma estilóbata (com 60,32 x 23,82m) sustentando seis colunas a oeste e leste e 15 colunas a norte e sul, seguindo uma orientação conforme o eixo solistacial com o nascer do Sol a nordeste no verão e o poente a sudoeste no inverno (Richer, 1994: 205-9) – só encontra um paralelo no mundo grego: o Templo de Apolo Epicúreo em Bassas (antigo grego *Bássai*, grego moderno *Básses*, latim *Bassae*), um edifício peripteral de c. 420 a.C. com as três ordens clássicas,³⁰ com uma estilóbata (com 38,3 x 14,5m) sustentando seis colunas a norte e sul e 15 colunas a oeste e leste, seguindo uma orientação que aponta exatamente para Delfos (Richer, 1994: 225-6). É possível que Ictino, o arquiteto do Templo de Apolo Epicúreo (*Descrição da Grécia*, VIII. 41. 9; Cooper, 1996: 369-371), no local de um templo mais antigo (final do séc. VII a.C.), e que também foi arquiteto do Partenon (junto com Calícrates; Cooper, 1996: 371-4) e do *Telestêrion* de Elêusis (Cooper, 1996: 374-6), um amplo salão usado nos ritos eleusinos, tenha sido um “iniciado” nos cultos ou filosofias de mistério de então, e sua condição de arquiteto o aproxima dos ensinamentos pitagóricos.

Recentemente tentou-se fazer uma “leitura pitagórica” das estruturas urbanísticas de Delfos (Currie, 1971, 1985; Porte, 1985: 9-23). Currie acredita que um “código geométrico” revela-se a partir do exame da planta do *témenos* (recinto sagrado) conforme estabelecida pela equipe arqueológica francesa (École Française D’athènes, 1943: 317) e atualizada décadas depois (Meletzis; Papadakis, 1968: vii), mostrando que o *témenos* de Delfos teria sido projetado³¹

³⁰ Colunas dóricas formam o peristilo, colunas jônicas sustentam o pórtico, e uma coluna coríntia, a mais antiga de que se tem notícia, situa-se no centro da parte traseira da naos, perto de onde se situava a estátua de Apolo (no ádito, por trás da coluna coríntia).

³¹ Pelo próprio Pitágoras, sugere Currie (1985: 7), sem apresentar evidências para essa afirmação.

respeitando uma estrutura zodiacal ou relógio solar gigante,³² desde o séc. IV a.C. transcriado (por arquitetos pitagóricos²) no “Teatro de Dioniso” (no canto superior direito do *témenos*, a leste), que durante o equinócio de primavera ou vernal (a 21 de março) alinhava, na localidade que era o útero³³ e o “umbigo do mundo” para os gregos – e onde o *omphalós* marcava fisicamente a união do céu e da terra e a gestação dela resultante (Richer, 1994: 57; Broad, 2007: 39) –, a ordem de Apolo com o êxtase de Dioniso, reencenando a cada ano o grande ano pitagórico ou metacosmese – reavivamento periódico do mundo ao qual Platão se refere no *Timeu* (37d) como a completude do ciclo cosmológico pelo qual os corpos celestes retornam às suas posições originais. Em Delfos, encontra-se a fusão entre o apolíneo e o dionisiaco que une o oeste e o leste, e o ponto de encontro da Terra (representada pelo número quatro e pelo tetraedro) com o céu (representado pelo três e pelo triângulo), do centro cósmico com o *Apeiron*: “Em Delfos temos a geometrização do tempo e do espaço (...), percebemos que a ordem do complexo formado pelo templo e o teatro baseia-se no poder dos números” (Currie, 1985: 5).

Com o centro zodiacal/solar projetado sobre o centro do “Teatro de Dioniso”,³⁴ observando-se os pontos cardeais pode-se dividir o ano em quatro quadrantes; o quadrante invernal, englobando os signos de Sagitário, Aquário e Peixes, continha provavelmente, já desde a época do Templo dos Alcmeônidas (séc. VII a.C. até 548 a.C.), o Santuário de Dioniso no poente do grande Templo de Apolo.³⁵ Ademais, o vetor sudeste verdadeiro, levemente desviado (7,5 graus) para a direita da linha mediana do quadrante invernal, forma um triângulo que interconecta a tríade de deusas délficas: em cima, Gaia Ctônia, primeira senhora do trono délfico (na época Micênica), na fenda do Monte da Terra (presentemente sítio da Exedra³⁶ de Herodes Ático³⁷, onde o bode-expiatório era sacrificado); à esquerda Atena, no Tesouro dos Atenienses; à direita, Héstia (*Istíê* em Hesíodo³⁸), no *bouleutêrion*, onde havia um fogo central (*istíê* em Homero³⁹) onde os membros do conselho (*boulê*) ofereciam sacrifícios.⁴⁰ O “Teatro de Dionísio” tem uma orientação com desvio de 7,5

³² Não necessariamente aquele sugerido por Richer (1994: 11-22).

³³ Cf. Richer (1994: 3), citando Mircea Eliade (*The Forge and the Crucible*).

³⁴ Argumentos a favor dessa projeção podem ser encontrados em Currie (1985: 7).

³⁵ Conforme Pausânias, “os relevos nos pedimentos são: [a Leste] Ártemis, Leto, Apolo e as Musas, [a Oeste] um Sol poente e Dionísio junto com as Tiíades [= as Mênades] (...)” (*Descrição da Grécia*, X. 19. 4. Cf. Welcker (1849: 151-178) para uma discussão das esculturas do Templo de Apolo em Delfos). Um pico do Parnaso [“a montanha de cabeça geminada” em Eurípedes (*Ba.*, linha 306)] era sagrado para Apolo e outro para Dioniso. No Templo de Apolo do século IV a.C., o poente – donde partia o caminho que ia dar na câmara do oráculo – era dedicado a Dioniso (Broad, 2007: 17 e 30), a tumba de Dioniso situava-se próximo à trípole de Apolo (Robertson, 2003: 223; Broad, 2007: 52), e este foi descrito como *Apóllôn Dionysodotês*, aquele que nos dá Dioniso.

³⁶ Recesso semicircular, freqüentemente coberto por uma meia-cúpula.

³⁷ Herôdes Áttikós, c. 101-177.

³⁸ *Teogonia*, 453.

³⁹ *Od.*, 14. 159; 17. 156; 19. 304; 20. 231.

⁴⁰ O nome cúltico Héstia Boulaia (Ἑστία Βουλαία) era usado em muitas cidades gregas.

graus em relação ao norte verdadeiro, e variações de 7,5 graus marcam cada degrau de uma progressão de 90 graus, numa proporção de 1:4 com a abóbada zodiacal. Currie (1985: 5) sugere: “ao se buscar evidência de uma ordem estrutural na mente grega, onde olhar melhor que o centro cósmico, Delfos?”.

Em suas *Leis* (V, 745-6), um Platão pitagorizante descreve (Plato, 1980) o método apropriado de se fundar uma cidade, evocando a autoridade dos oráculos de Delfos, Dodona e Amon – o que pode representar uma codificação de práticas muito antigas. Platão disse que a cidade-estado deveria se localizar no centro do território e ser dividida em 12 seções, irradiando-se a partir de um santuário central, com cada seção consagrada a um dos doze grandes deuses celestiais. A população da cidade estaria dividida em 12 grandes grupos, um para cada deus. A cidade e o povo estariam subdivididos em várias partes ulteriores, cada uma delas pensada como “uma coisa sagrada, uma dádiva do Céu” (*Lg.*, VI, 771), e todas elas fatores de 5040, um número que representa o produto dos sete primeiros algarismos e que é divisível por sete (planetas), 12 (signos zodiacais), 36 (decanos), 72 (espíritos) e 360 (graus do zodíaco), bem como por 144 (12 ao quadrado).

Conforme Jâmblico (*VP*, 18, 82; Gianblico, 1991: 218-9), uma das questões suscitadas pelos ditos (*akousmata*) pitagóricos versava sobre “o que é o oráculo de Delfos?”, sendo a resposta “a *tetraktýs*, isto é, a harmonia, que é a [das canções] das sereias”. A *tetraktýs* sinaliza aqui aquela verdade que não é imediatamente aparente, a natureza harmoniosa do mundo (Drozdek, 2007: 55). A harmonia das sereias seria a música das esferas planetárias, conforme explica Platão (*R.*, X, 617a-b):

O fuso inteiro gira em torno de si mesmo com movimento uniforme, porém, na rotação do conjunto arrastado por esse movimento, os sete círculos interiores realizam lentamente revoluções em sentido oposto ao do todo. (...) No alto de cada círculo fica uma Sereia que gira fazendo ouvir um único som, uma só nota, de modo que o conjunto das notas das oito sereias compõe uma única harmonia (Platão, 2006, 409).

Cícero, o filósofo e orador romano, modelou seu *De Republica* conforme o texto da *Politeia* de Platão. Em “O sonho de Cipião” (seção final do livro VI) Cícero descreve a harmonia das esferas planetárias (capítulo V, 1-2):⁴¹

[Cipião:] “Que é esse som, tão alto e, no entanto, tão prazeroso, que enche meus ouvidos?”. “Esse”, respondeu meu avô [Africano], “é o som produzido a intervalos desiguais, se bem que diferindo em proporções exatas, pelo impulso e movimento das próprias esferas (...). Essas oito esferas rotativas (das quais duas, sendo uma oitava separada, produzem o mesmo efeito) emitem sete sons distintos segundo seus intervalos. Esse número [sete] é aproximadamente o eixo de sustentação de tudo (...)” (Cícero, 1998: 90).

⁴¹ Essa passagem tem traduções bastante diversas. Aquela que preferimos, a de Niall Rudd, não se distancia muito daquela de Stahl (1952: 69-77, 73-4).

Tudo isso evoca a idéia de que “todas as concordâncias que eles [os pitagóricos] pudessem colocar em evidência entre os números, a música⁴² e os fenômenos e as partes do céu, assim como com a ordem universal, eles as reuniram para incorporá-las a seu sistema” (Dumont, 2004: 90). Pensamos que, ao conceberem seu sistema de concordâncias componente do *kósmos* (“ornamento” da existência),⁴³ os pitagóricos tiveram como referência essencial a cidade-santuário de Delfos, local onde a tradição “órfica” havia posto especialmente em evidência as correspondências entre a astronomia, a geometria, a arquitetura e a música.

Pitagorismo, epicurismo e além

Um aspecto bastante negligenciado nos estudos sobre o pitagorismo é aquele da preocupação dos pitagóricos com os jardins e hortos, articulados com uma preocupação maior com a vida que, por exemplo, os associava ao vegetarianismo. Os pitagóricos certamente atentaram em suas cidades, ordenadas segundo critérios espaciais e alinhamentos astronômicos escolhidos para espelhar a ordem cósmica, para a promoção e manutenção de jardins.⁴⁴ Os relatos sobre a vida de Pitágoras dão conta de seu apreço pela vida natural em ambientes bem arborizados, de seus retiros meditativos para jardins afastados do tumulto da vida cidadina (Joost-Gaugier, 2006: 157), de sua exaltação com a *philia* comunal (Dawson, 1992: 15 e 44, n. 2; Kahn, 2007: 25),⁴⁵ de seu respeito e valorização da condição feminina e de sua preocupação com a ação conforme a *physis* e a promoção da saúde dentro de um contexto de harmonia com a *physis*. Esses interesses vieram a ser compartilhados por Epicuro, cujo nome significava (Cooper, 1996: 74-9) apropriadamente “aquele que ajuda” (*epikóourios*) – um dos nomes de Apolo – ou “aquele que vigia (ou guarda)” (*epikouros*). Não é impossível que Epicuro tenha guardado algum respeito pelo pitagorismo conforme retratado por um respeitado estudioso das religiões e filosofias helenísticas: “Mais que transcender o mundo, a religiosidade pitagórica sustentou como seu objetivo existir no cosmos num estado de repouso emocional e agudeza intelectual”

⁴² Os experimentos de Pitágoras levaram à combinação de duas tetracordes, separadas por um tom (uma oitava), mudando a unidade tradicional da música grega para a octacorde (Lamb., *VP*, 16, 117-8; Gianblico, 1991: 262-7).

⁴³ Fideler (1987: 22). Conforme os testemunhos da tradição, “Pitágoras foi a primeira pessoa a dar ao universo o nome de *kósmos*, e o primeiro a chamar a Terra de redonda” (*D.L.*, VIII, 48; Fideler (1987: 154); “Pitágoras foi o primeiro a chamar de *kósmos* ao abarcamento de todas as coisas, (...) por causa da ordem (*taxis*) que nele reina” (Aécio, *Placita*, 2. 1. 1; Diels-Kranz 14 a 21); “Foi Pitágoras quem primeiro chamou ao céu *kósmos*, pois ele é perfeito e ‘ornamentado’ com infinita beleza e coisas vivas” (Anônimo, *VP*, 15, preservada por Fócio; Fideler, 1987: 139); “e os homens sábios dizem que uma comunidade abarca céu e a terra, e deuses e homens, e amizade e ordem, e temperança e retidão, e por essa razão chamam a esse todo *kósmos*, meu amigo, pois ele não é sem ordem e também não existe excesso [nele]” (Górgias, 507e; Fideler, 1987: 299).

⁴⁴ Evocadores dos Campos Elisios do além-túmulo? (Joost-Gaugier, 2006: 162).

⁴⁵ Recorde-se a muito repetida sentença pitagórica “amigos têm coisas em comum” (*Pl.*, *Lg.*, 5, 739c; escólio sobre o *Phd.* 279c; Kirk; Raven; Schofield, 1994: 227).

(Fideler, 1987: 36). Os próprios números pitagóricos já são essências reais – como entende Aristóteles (2002, 36; *Metaph.*, Alpha 6 987b 28), eles são as próprias coisas⁴⁶ –, externamente manifestadas como unidades contíguas; são entidades prenunciadoras dos átomos de Leucipo, de Demócrito e – com a não improvável mediação dos “átomos geométricos” triangulares do Timeu de Platão – também de Epicuro.

Ao procurar compatibilizar seu entendimento da natureza da alma “divina” com a realidade do mundo físico, Empédocles, ao reformar os ensinamentos dos órficos e pitagóricos à luz da ciência jônica e das leis eleatas (Trépanier, 2004: 6, 116), de certo modo pavimentou o caminho para o pensamento de Epicuro. O raciocínio pitagórico também preparou o terreno para uma valorização da racionalidade baseada em demonstrações apodíticas. Numa dimensão mais ampla, a matemática e a geometria pitagórica viriam a exercer, com suas diversas aplicações, profunda influência na filosofia grega e helenística e na ciência do Renascimento:

A matemática e a geometria eram, de fato, o centro de todas as atividades intelectuais e constituíam o fundamento de toda a educação filosófica: Não apenas o conhecimento (...) da hoste celestial deve ser determinado pela observação e elucidado pela matemática, mas tudo o mais pode ser expresso pelo número e definido pela lei natural. Este é o ensinamento de Platão e Pitágoras e a mensagem da sabedoria grega para a humanidade (Silva, 1991: 57).

A herança pitagórica influenciou até mesmo a estruturação do conhecimento ocidental: em sua classificação das artes liberais, Boécio (c. 480-524) fez (*De Arithmetica; De Musica*) com que essas figurassem no rol das ciências exatas componentes do *quadrivium*, aquelas ligadas ao estudo do número: a aritmética (“logística”, em Arquitas⁴⁷) é o puro número (quantidade), a música o número no tempo (intervalos; proporções entre quantidades; harmonia), a geometria é o número no espaço (magnitude; proporção) e a astronomia o número no espaço e no tempo (movimento ou ritmo) (White, 1981; Evans, 2007). Num entendimento anterior, Proclo (c. 410-485)⁴⁸ concluiu que a aritmética trata do discreto (*poson*; multiplicidade limitada) em si/em repouso, a música trata do discreto em relação/em movimento, a geometria trata do contínuo (*pêlikon*; magnitude limitada) em si/em repouso, e a *sphairikê* [astronomia], do contínuo em relação/em movimento (Procli, 1873; Proclus, 1992, xxvii-xxviii).

As quatro disciplinas do *quadrivium* correspondem a quatro níveis da *tetraktys* [1+2+3+4 (=10)], a representação mais perfeita da visão pitagórica do cosmos e da sua contraparte humana, a mente. Em primeiro lugar na *tetraktys* encontra-se a aritmética, estudo do número e, portanto, dos desdobramentos da unidade. Ademais, os quatro níveis da *tetraktys* contêm os elementos básicos de

⁴⁶ Resultando isso numa metafísica de caráter imanente (Fideler, 1987: 34).

⁴⁷ Diels-Kranz 47 B 1, texto grego disponível em <www.soc.nii.ac.jp/gps/Ronshu/2008_3.pdf>.

⁴⁸ Cf. Procli (1873: 29-31, cap. XII-XIII).

toda a aritmética. A segunda disciplina é o estudo das proporções harmônicas ou “música”, que fornece as bases da escala musical e também tem aplicações importantes para a geometria e a astronomia. Posto que as proporções descrevem uma relação entre dois números, a música corresponde ao segundo nível da *tetraktýs*, com as proporções 1:2 (proporção geométrica; oitava musical), 2:3 (proporção aritmética; quinta musical) e 3:4 (proporção harmônica; quarta musical) constituindo os elementos da “música das esferas”. A terceira disciplina é o estudo das três dimensões (comprimento, largura, altura), ou geometria. Aplicadas à esfera, a primeira dimensão corresponde ao ponto e à linha, a segunda à superfície e a terceira ao tetraedro. “Daí, no domínio do espaço a *tetraktýs* representa a continuidade ligando o ponto adimensional com a manifestação do primeiro corpo; a própria figura [triangular] da *tetraktýs* também representa a hierarquia vertical da relação entre a Unidade e a Multiplicidade emergente (Fideler, 1987: 29). A quarta disciplina, a astronomia, é o estudo de objetos tridimensionais móveis em uma quarta dimensão espaciotemporal. No campo esotérico, as quatro disciplinas corresponderiam⁴⁹ a quatro graus iniciáticos, começando no grau da preparação e provação e culminando no grau da epoptéia (“visão do alto”) ou epifania (“iluminação desde o alto”), que correspondia a uma perspectiva superior em relação aos ensinamentos anteriores e ao discernimento das questões fundamentais cosmogônicas e também daquelas relacionadas aos problemas humanos.

O jardim de Epicuro e sua política

Para podermos fazer algumas aproximações entre pitagóricos e epicuristas, mesmo que mostrando apenas, em alguns poucos aspectos, seu mútuo distanciamento em relação à forma típica de engajamento em assuntos da pólis grega, pensamos ser interessante revelar antes algumas importantes diferenças entre os dois grupos.

A comunidade filosófica epicurista, reunida no Jardim (*Kêpos*) fora da cidade de Atenas, assemelhava-se a um monastério campestre, segundo um modelo herdado dos pitagóricos (Dumont, 2004: 516) e, mais remotamente, do jardim familiar homérico (*Od.*, XXIV, 336-344 e VII, 112-128; Giesecke, 2007: 27, 38 e ss.) e dos *paradeisoi* persas (Giesecke, 2007: 125, 106, n. 62), vinculando-se à tradição do santuário como lugar de refúgio (Sinn, 1993), franqueado a estrangeiros, metecos, escravos e mulheres,⁵⁰ e quiçá um importante local para se “experimentar de primeira mão, livre das inibições ocasionadas por um senso de superioridade ou medo, a unidade primal da vida” (Giesecke, 2007: xiv). Assim como os pitagóricos, os epicuristas viviam uma vida sóbria e frugal, num ambiente estimulador da amizade e por ela motivado: “De todos os bens que a sabedoria procura para a completa felicidade da vida (ou: para a felicidade de uma vida inteira), o maior de todos

⁴⁹ Essa gradação aparece mais elaborada, com uma ou outra alteração, no pitagorismo do Renascimento.

⁵⁰ Sobre as mulheres e o pitagorismo, cf. Dillon (2002: 153-4, e notas 85-90).

é a aquisição da amizade” (*Máximas capitais*, XXVII; Epicuro, 1960: 130-1; 1974: 210). A valorização epicurista da *philia* comunal tinha, contudo, ao menos uma diferença em relação àquela dos pitagóricos. O doxógrafo Dioclés de Magnésia (séc. I a.C.) escreveu que Epicuro, ao fundar o Jardim, rejeitou a idéia de acolher toda a propriedade de seus discípulos num fundo comum (D.L., X, 11), que é o que faziam os pitagóricos (D.L., VIII, 10) – ao menos os de hierarquia mais elevada, os *mathematikoi* (Fideler, 1987: 31). No ambiente inviolável do santuário, território sagrado, tudo pertencia aos deuses, mas no Jardim a propriedade privada era respeitada.

Nascido em Samos, como Pitágoras, Epicuro encontrou no mito teogônico órfico um modelo ancestral para sua metafísica, seguindo um certo padrão já delineado pelos filósofos jônios (West, 1994). Epicuro (fragmento de Epiph., *Adv. haeres.*, I, 7, 8; Diels, *Dox. Graec.*, p. 589)

disse que tudo era no princípio como um ovo e que depois o vento,⁵¹ com a forma de uma serpente, pôs-se em torno a esse ovo como uma grinalda ou um cinto, circundando a realidade toda. Agindo por meio de uma certa constrição, com fluir copioso, comprimiu toda a matéria ou a natureza de todas as coisas, e desse modo dividiu a realidade em dois hemisférios, e finalmente depois disso articulou os átomos. Os mais leves e sutis de toda a realidade natural, isto é, a luz e o éter e o mais sutil de todos, o vento, vagaram errantes em direção ao alto,⁵² enquanto os mais pesados e a escória, isto é, a terra, que é o elemento seco, e a substância úmida das águas, se demoraram em baixo.⁵³ Todo o universo se move por virtude própria e por si mesmo no traçado vorticoso do céu e dos astros, enquanto toda a realidade está perenemente impelida por um vento em forma de serpente (Epicuro, 1974: 344; West, 1983: 202).

A metafísica epicúrea, encaminhada para uma percepção corporealista dos elementos constituintes da realidade, distancia a existência dos homens daquela dos deuses, renegando o providencialismo. Consequentemente, descarta-se a idéia de um lugar (sagrado) de interação entre os homens e o divino, num fragmento de Diógenes de Enoanda (Fr. 20) que reúne duas idéias importantes: deus não habita neste mundo, e o homem afortunado não vive sozinho e desabrigado.

[Para começar, é impossível] que ele [deus] necessite de uma cidade e de concidadãos, assim como é absurdo que ele, um deus, busque ter homens como concidadãos. E ainda isso: se ele tivesse criado o mundo como habitação e cidade para si mesmo, pergunto onde ele estava morando antes <da criação do mundo>. Ora, não encontro qualquer resposta condizente com o ensinamento daqueles que declaram que esse mundo é único. De modo que, por esse tempo infinito,

⁵¹ Possivelmente, segundo West, as formas geminadas do Tempo (*Khronos*) e da Inevitabilidade (*Ananke*).

⁵² Conforme West, o hemisfério superior compreende o Céu, com o ar brilhante e o vento rarefeito.

⁵³ Ainda conforme West, o hemisfério inferior compreende a Terra, com o solo seco e as águas fluidas.

seu deus esteve sem cidade e desabrigado, como um homem desafortunado – não digo “deus” –, sem cidade ou concidadãos, solitário, errante ao léu. (...) (Diogène D’œnoanda, 1966: 34).⁵⁴

No *Peri Eusebeías/De Pietate*, 56. 1590 e 28. 790-810, Filodemo recorda que Epicuro soube se conduzir por muitos anos “de um modo não inativo em relação à cidade” (*kath’hekasta skhóntha perì tês póleôs*), tendo tomado parte “de todos os festivais e sacrifícios tradicionais”, como afirmou numa carta a Phyrson de Colofon (Philodemus, 1996: 216-7, 160-1). Não sabemos, contudo, como Epicuro entendia a relação dos sacrifícios tradicionais com sua percepção dos deuses como alheios ao convívio com os humanos, sendo possível que tratasse esses sacrifícios como ritos formais com alguma importância para o exercício da “cidadania”, embora sem qualquer valor devocional.

Já se disse com propriedade que “os muros da cidade Estóica são aqueles do mundo, e sua lei é aquela da razão; os limites da cidade Epicúrea são aqueles de um jardim, e sua lei é aquela da amizade. Embora esse jardim também possa alcançar as fronteiras da terra, seu centro é sempre um homem” (Diano, 1974, 573), cabendo acrescentar: um homem preparado tanto para a autossuficiência (*autárkeia*) quanto para a convivência com seus pares (*ôphéleia*) no ambiente do Jardim. Conforme Epicuro, o sábio evita a política,⁵⁵ se nada o impede, e um fragmento do tratado epicúreo *Peri Basileías* (Plu., *Contra Epicuri beatitudinem*, 1095c; Arrighetti, 1960: 162) revela que essa obra consistia num ataque às pretensões políticas de outros filósofos, sendo defendida ali a opinião⁵⁶ de que filósofos e reis não guardam relação um com o outro (cf. esp. Plu., *Adv. Col.*, 33, 1127 a; Diano, 1974: 490-1). Esse posicionamento que rejeita a vida política em favor da vida dedicada à filosofia ou da “ciência natural”⁵⁷ representa o reverso daquele dos Estóicos, que sustentavam, como Crisipo (D.L., VII, 121)⁵⁸, que o sábio participa da política se nada o impede.

Epicteto, o filósofo Estóico, ataca duramente a conduta dos epicúreos (Epictetus, 1890; 1916), pois Epicuro diz que “um homem que tem algum senso não se engaja em assuntos políticos (*oudé politeúesthai*)” (*Diatribai/ Discursos*, 1. 23. 6), e aconselha o sábio a não ter filhos (1. 23. 3), dizendo que “não devemos criar filhos” (1. 23. 7). O que Epicteto afirma não corresponde exatamente ao que lemos em outra fonte: o sábio “poderá se casar e ter filhos, como Epicuro diz nos seus *Problemas* e nos livros *Sobre a Natureza*, mas sob

⁵⁴ Cf. ainda *The Epicurean Inscription (Abridged) by Diogenes of Oinoanda (c. 200 CE)*, tradução de Martin Ferguson Smith, disponível em <www.epicurus.info/etexts/tei.html>.

⁵⁵ *Sentenças vaticanas*, 58; D.L., X, 119, citando Epicuro, “Dos modos de Viver”; Sêneca, *De otio*, 3.2 (há trad. de José Rodrigues Seabra Filho, São Paulo: Nova Alexandria, 1994, em ed. bilingüe).

⁵⁶ Numa crítica à relação entre Aristóteles e Alexandre Magno? (Bignone, 1936: 541 n. 1).

⁵⁷ *Epístola a Meneceu*, 122 e ss.; *Máximas capitais*, 11-13; *Sentenças vaticanas*, 27, 41 e 54; Sexto Empírico, *Contra Mathematicus*, 11. 169 (Long-Sedley 25K).

⁵⁸ Diferentes estóicos apresentam diferentes razões para esse endosso da política, e com variados graus de dedicação à filosofia junto com a política. Cf. Brown, E. *Aristotle on the choice of lives: two concepts of self-sufficiency*. Disponível em: <<http://artsci.wustl.edu/~eabrown/pdfs/BrownAutarkeia.pdf>>.

circunstâncias especiais casará em algum momento de sua vida” (D.L., X, 119). Isso se opõe diretamente à tradição aristotélica/estóica (D.L., VII, 121; Arnim, *Stoicorum Veterum Fragmenta*, 3.494, 616 e 686) de que uma pessoa deve casar e ter filhos exceto em circunstâncias especiais (Asmis, 2004: 167).

Platonistas e Estóicos acusaram Epicuro de concupiscência com hetairas, a quem teria tratado em igualdade de direitos com grandes homens. Epicteto fala ao epicúreo: “Deite-se e durma, e se conduza como um verme, disso julgando digno a si mesmo: coma, beba, copule, defeque e ronque” (*Discursos*, 2. 20. 10). Sobre essa passagem, o professor de ciência política Franz Lee opina ironicamente tratar-se de “uma precisa autorreflexão psicológica de práticas metropolitanas e da ética estóico-platônicas”, concluindo que “até o dia de hoje, esse vetusto mecanismo ideológico psico-patológico segue sendo usado para denegrir qualquer coisa ou pessoa realmente humana ou democrática” (Lee, 2002: cap. 10).

Epicuro foi acusado por Epicteto de “suprimir a comunidade natural dos homens entre si (*anairēn thēlei tēn physikēn koinōnían anthrōpois prōs allēlous*)”, pedindo para acreditarem nele quando afirmava que “não há comunidade natural entre animais racionais (*ouk esti physikē koinōnía toīs logikoīs prōs allēlous; pisteúsate moi*)” (*Discursos*, 2. 20. 6). Dirigindo-se a um epicurista administrador de cidades livres, Epicteto disse (3. 7. 19-20):

Em nome de Deus, você pode imaginar uma cidade epicurista? [Alguém diz] “eu não me caso”. [Outro diz] “Nem eu, as pessoas não deveriam casar-se”. Não se deve ter filhos, nem se engajar em assuntos políticos. O que você imagina que sucederia então? De onde viriam os cidadãos? Quem os educaria? (...) Traga um jovem e eduque-o segundo suas doutrinas. Suas doutrinas são más, subversivas para a cidade, destruidoras da família, são más para as mulheres. Renuncie a essas doutrinas (...).

Conforme Franz Lee, Epicuro tinha desafiado diretamente importantes falseamentos idealistas (Platônicos e Estóicos) da história e da realidade. Em sua obra *De rerum natura*, ele teria “revelado a essência ideológica e conservadora dos antigos *biblia abiblia* [valores orais] Greco-romanos acadêmicos”, e contra a concepção Platônica da autarquia da pólis (então tornando-se cada vez mais cosmopolita) ele apregoara a autoconfiança e autossuficiência do indivíduo social no Jardim (Lee, 2002: cap. 10). Os políticos cerceavam a autossuficiência e a liberdade de escolha e de ação dos indivíduos; a felicidade das pessoas podia ser encontrada fora da pólis (Kreis, 2000).

Para o cidadão da Época Clássica, as *póleis* proporcionavam um referencial de identidade e uma comunidade sociopolítica capaz de dar sentido à sua vida, e ainda no período helenístico a vida do indivíduo estava “circunscrita aos estreitos limites da pólis, que definiam tudo, desde o número apropriado de filhos e escravos até o tamanho correto da estela tumular” (Zanker, 1993: 227). A queda das *póleis* gregas sob diferentes forças invasoras nessa época teve como consequência a desconfiança, insegurança e o desarraigo.

Esse foi um momento de crise, mas também um momento de insatisfação e aperfeiçoamento (Giesecke, 2007: 3), em que as éticas dos Estóicos e dos Epicúreos, intentando criar e novas formas de convivência e novos valores de conduta, constituíram as duas respostas mais significativas. “A ‘retirada’ da filosofia rumo ao Jardim, tanto extra quanto intra-mural, no quarto século [a.C.], significa vividamente a desconstrução gradual do muro da cidade como salvaguarda física e ideológica de pólis ateniense” (ibid.: 90). Recolhendo-se no Jardim, um vantajoso ponto donde se podia refletir sobre a ordem ideal da sociedade (ibid.: xii), Epicuro rejeitou as concepções éticas e políticas vinculadas à pólis e pronunciou-se a favor de motivações éticas e obrigações sociais atreladas a noções de agentes individuais e em interrelação equalitária,⁵⁹ minusvalorando limites sociais consagrados pelas convenções e abolindo inibições ocasionadas por uma percepção de desigualdade ou medo.

Numa cidade carente de jardins prazenteiros, foi particularmente válido notar quando Epicuro criou seu oásis jardíneo dentro da densa trama urbana. Os desastrosos resultados do antropocentrismo extremo promoveriam um desejo essencialmente nostálgico de pôr abaixo barreiras artificiais entre a humanidade e a Natureza (Giesecke, 2007: sinopse),

talvez no intuito de resgatar nos deleites naturais e simples do Jardim o mais que se podia da unidade vital, mediante “uma associação ‘física’ prontamente perceptível, fundamental, de todas as entidades animadas e inanimadas no Cosmos” (ibid.: 93).

Diz-nos Marcel Conche:

Quando da refeição ritual, os amigos de Epicuro, conversando ao redor da mesa (...), vivem no pensamento do infinito. O pensamento do infinito, e do pouco que é uma vida humana no tempo imenso da natureza, livra a alma das miseráveis paixões humanas. Em contraparte, dá-nos o sentimento vivo desta possibilidade que é a vida. Portanto, que é a felicidade epicúrea senão a felicidade mesma de viver? Tão rico e tão completo é o minuto presente que os amigos, na emoção da troca, sentem-se como que privados de futuro. Isso é aquilo que Epicuro chama viver “como os deuses”, quando o presente parece não mais ser tomado entre um passado e um futuro, mas como fora

⁵⁹ “Depois que a cidade grega perdeu seu lugar de Estado autônomo, onde o indivíduo se realizava, desabrochava como cidadão, só existiram ali homens entregues a eles mesmos, sem apoio moral e espiritual: o homem não foi mais enquadrado, apoiado como ele estava na *pólis*; ele tornou-se ‘um número, como o homem moderno’, disse Festugière. Epicuro traz a saúde [ou: a salvação] a indivíduos ‘sem horizonte (*déboussolés*)’. A chave dessa ‘salvação’: reconstituir uma autêntica relação com o outro. Pois os indivíduos só podem “salvar-se” - e serem felizes - em conjunto: quebrando juntos sua solidão. Aquilo que quebra a solidão só pode ser o amor, não, contudo, o amor passionai (que, forçando um pouco a nota, o epicurista Lucrécio abomina, não sem um matiz de misoginia que lhe é próprio), mas essa forma de amor que é a amizade (*philia*). Ora, a própria amizade supõe a sabedoria. Os ‘insensatos’, que pensam apenas em ter mais prazeres, riquezas, poder ou honrarias, não podem ser verdadeiros amigos. Olhando sempre para outro lugar, não são capazes de uma verdadeira atenção ao outro. ‘O sábio pode ser compreendido apenas pelo sábio’, diz Sêneca, falando em epicurês” (Conche, 2003).

do tempo. Os epicuristas, “curtidores (*jouisseurs*)”? Não. “Ascetas”? Também não: humanos vivendo uma mesma vida no mesmo espírito, e cúmplices de sua mútua felicidade (Conche, 2003, tradução nossa).

Pitagóricos e epicuristas vivenciaram a filosofia não como simples busca intelectual, mas como experiência existencial, buscando os primeiros uma assimilação ao divino, isto é, aos princípios harmônicos universais (Fideler, 1987: 30-1), e os segundos uma assimilação ao natural. Cada grupo à sua maneira, pitagóricos e epicuristas fizeram todo o possível para, advogando a fidelidade à ordem natural da existência, pôr abaixo barreiras artificiais entre a humanidade “polítizada” e a Natureza.

Bibliografia

- Aristóteles. (2002). *Metafísica*. v. II, ed. Bilíngüe. Edição de G. Reale e tradução de M. Perine. São Paulo: Loyola.
- Arnim, H. F. A. von. (1970). *Stoicorum veterum fragmenta*. Duburque, Iowa: Wm. C. Brown, Reprint.
- Arrighetti, G. ed. (1960). *Epicuro: Opere*. Giulio Einaudi: Turin.
- Asmis, E. (2004). Epicurean Economics. in Fitzgerald, J. T.; Holland, G.; Obbink, D. (eds.). *Philodemus and the New Testament World*. Leiden: E. J. Brill, 133-76.
- Barison, M. B. (2005). Proporção Áurea (definições, traçados, exemplos e aplicações em Desenho Geométrico e Arquitetura). *Geométrica*, v.1, n. 4a. Disponível em: <www.mat.uel.br/geometrica/php/pdf/dg_prop_%C3%A1urea.pdf>. Acesso em: 16 ago. 2009.
- Bignone, E. (1936). *L'Aristotele perduto e la formazione filosofica di Epicuro*. v. 2. Florença: La Nuova Italia.
- Broad, W.J. (2007). *O Oráculo: o segredo da antiga Delfos* (2006), Tradução de R. Lyra. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.
- Burkert, W. (1977a). *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche*. Stuttgart/Berlim/Colônia/Mainz: W. Kohlhammer.
- Burkert, W. (1977b). Orphism and Bacchic Mysteries: New Evidence and Old Problems of Interpretation. in Wuellner, W. (ed.). *Protocol for the Center for Hermeneutical Studies in Hellenistic and Modern Culture, the Graduate Theological Union & the University of California, Berkeley, California: Colloquy 28, 1977*. Berkeley: Center for Hermeneutical Studies in Hellenistic and Modern Culture, 1-10.
- Burkert, W. (1982). Craft versus Sect: The problem of Orphics and Pythagoreans. in Meyer, B. F.; Sanders, E. P. (eds.). *Jewish and Christian Self Definitions*

- III: Self-Definition in the Graeco-Roman World*. Filadélfia: Fortress Press/Londres: SCM Press, 1-22.
- Cahill, N. (2002). *Household and City Organization at Olynthus*. Yale: Yale University Press, 2002. Disponível em: <www.stoa.org/hopper/text.jsp?doc=stoa:text:2003.01.0003:chapter=1>.
- Carter, J. C.; Henneberg, M.; Henneberg, R.; Burn, L. (2002). Burial in the chora of Metaponto (resumo). *American Journal of Archeology*, v. 2, n. 106, 239.
- Charette, F. (2006). Archaeology: High Tech from Ancient Greece, *Nature*, n. 444, 551-552.
- Chasapês, K. P. (1967). *He hellênikê astronomía tês 2. chiletêridos p. Ch. katà tous orphikous hymnous*. Atenas: Ekdotikai epicheirêseis Elia Ch. Chourza.
- Cicero. (1998). *The Republic and the Laws I*. Edição de J. Powell e tradução de N. Rudd. Oxford/Nova York: Oxford University Press.
- Conche, M. Être Épicuriens aujourd'hui. *Le Magazine Littéraire*, Paris, n. 425, nov. 2003.
- Cooper, F.A.; Kelly, N.J. (1996). The Temple of Apollo Bassitas. *The Architecture*, v. 1. Princeton, New Jersey: American School of Classical Studies at Athens.
- Currie, H.; Porte, M. (1985). Inceptive Schema: Delphi and Philadelphia. in Currie, H. *Cinema, Drama, Schema: Eastern Metaphysic in Western Art*. Nova York: Philosophical Library, 9-23.
- Currie, H. *Cinema, Drama, Schema: Eastern Metaphysic in Western Art*. Nova York: Philosophical Library.
- Currie, H. (1971). The Symmetry of Delphi. *Theatre Survey*, n. 12, 97-103.
- Cursaru, G. (2006). Hippodamos de Milet: évolution ou révolution des structures spatiales urbaines? *Studia Humaniora Tartuensis*, 7 (A3), 1-12.
- Dawson, Doyne. (1992). *Cities of the Gods: Communist Utopias in Greek Thought*. Nova York: Oxford University Press.
- Detienne, M. (2001). Forgetting Delphi between Apollo and Dionysus. *Classical Philology*, v. 2, n. 96, 147-158.
- Diano, C. (1974). Epicureanism. in *The New Encyclopaedia Britannica*. v. 25. 15 ed. Chicago: Encyclopaedia Britannica Inc. 573a-576a. Disponível em: <www.britannica.com/oscar/print?articleId=108669&fullArticle=true&tocId=68366>. Acesso em: 16 ago. 2009.
- Diels-Kranz. (1992). *Die Fragmente der Vorsokratiker*. 18 ed. Hildesheim: Weidmann.

- Dillon, M. (2002). *Girls and Women in Classical Greek Religion*. Londres/Nova York: Routledge.
- Dinsmoor, W. B. (1939). Archæology and Astronomy. *Proceedings of the American Philosophical Society*, v. 1, n. 80, 95-173.
- Diogène D'ænoanda. (1966). *La Philosophie Épicurienne sur Pierre – Les fragments de Diogène d'Ænoanda*. Tradução de A. Etienne e D. O'Meara. Friburgo: Éditions Universitaires Fribourg Suisse; Paris: Éditions du Cerf.
- Diogênês Laértios. (1964). *Bioi kai gnômai tôn en philosophíai eudokimésanton (Diogenis Laertii Vitae philosophorum)*. Edição de H. S. Long. Oxford: Clarendon Press. Disponível em: <www.mikrosapoplous.gr/dl/dl.html>. Acesso em: 16 ago. 2009.
- Dodds, E. R. (2002). *Os gregos e o irracional* (1950). Tradução de P. Domenech Neto. São Paulo: Escuta.
- Drozdek, A. (2007). *Greek Philosophers as Theologians: The divine Arche*. Aldershot: Ashgate.
- Dumont, J.-P. (2004). *Elementos de História da Filosofia Antiga* (2000). Tradução de G. M. Rodrigues. Brasília: Editora Universidade de Brasília.
- École Française D'athènes. (1943). *Delphes*. Photographies de George de Miré; texte et notices de Pierre de la Coste-Messelière; avant-propos de Charles Picard. Paris: Éditions du Chêne.
- Epictetus. (1890). *The Discourses of Epictetus, with the Encheridion and Fragments*. Edição e tradução de G. Long. Londres: George Bell & Sons.
- Epictetus. (1916). *Epicteti Dissertationes ab Arriano digestae*, ed. H Schenkl. Leipzig: B. G. Teubner.
- Epicuro. (1960). *Opere*. Edição de G. Arrighetti. Turim: Giulio Einaudi.
- Epicuro. (1974). *Opere*. Edição de M. Isnardi Parente. Turim: Unione Tipografico-Editrice Torinese.
- Evans, G. R. (2007). Boethius' Geometry and the Four Ways. *Centaurus*, v. 2, n. 25, 161-165.
- Fideler, D. ed. (1987). *The Pythagorean Sourcebook and Library: An Anthology of Ancient Writings Which Relate to Pythagoras and Pythagorean Philosophy*. Translated by Kenneth Sylvan Guthrie. Michigan: Phanes Press.
- Freeth, T.; Bitsakis, Y; Moussas, X. et al. (2006). Decoding the ancient Greek Astronomical Calculator Known as the Antikythera Mechanism. *Nature*, n. 444, 587-591.
- Gebhard, E. R. (2001). The Gods in Transit: Narrative of Cult Transfer. in

- Collins, A. Y.; Mitchell, M. M. (eds.), *Antiquity and Humanity: Essays on Religion and Philosophy presented to Hans Dieter Betz on his 70th Birthday*. Tübingen: Mohr Siebeck, 451-477.
- Giamblico. (1991). *La Vita Pitagorica*. ed. bilíngüe. Tradução de Giangiulio. Milão: Biblioteca Universale Rizzoli.
- Giesecke, A. L. (2007). *The Epic City: urbanism, utopia and the garden in ancient Greece and Rome*. Washington, D.C.: Center for Hellenic Studies/ Trustees for Harvard University.
- Gorman, V. B. (1995). Aristotle's Hippodamos (Politics 2. 1267b 22-30). *Historia*, v. 4, n. 44, 385-395.
- Gregori, L. G.; Gregoria, G. P. (1999). The Consciousness of Time and the Conquest of Space: The Dawn of Civilization, Anthropology, and Archaeoastronomy. *Annals of the New York Academy of Sciences*, 879 [*Tempos in Science and Nature: Structures, Relations, and Complexity*] (1), 1999: 158-163.
- Harrison, J. E. (1903). *Prolegomena to the Study of Greek Religion*. Londres: C. J. Clay & Sons, Cambridge University Press.
- Hoepfner, W.; Schwander, E.-L. (1986). *Haus und Stadt im klassischen Griechenland (Wohnen in der klassischen Polis I)*. Munique: Deutscher Kunstverlag.
- Jahn, Otto. (2006). *Die Gemälde des Polygnotos in der Lesche zu Delphi*. Kiel: Schwers'sche Buchhandlung, 1841. Reedição por Charleston, South Carolina: BookSurge, 2001/Boston: Adamant Media Corporation.
- Joost-Gaugier, C. L. (2006). *Measuring Heaven: Pythagoras and his influence on thought and art in Antiquity and the Middle Ages*. Ithaca: Cornell University Press.
- Kahn, C. S. (2007). *Pitágoras e os Pitagóricos: uma breve história* (2001). Tradução de L. C. Borges. São Paulo: Loyola.
- Kern, O. (1963). *Orphicorum fragmenta*. Berlin: Weidmann.
- Kidson, P. Arquitetura e planejamento urbano. (1998). in Finley, M. I. (org.). *O legado da Grécia: uma nova avaliação*. Tradução de Y. V. P. de Almeida. Brasília: Editora Universidade de Brasília. 409-434.
- Kirk, G., S.; Raven, J. E.; Schofield, M. (1994). *Os filósofos pré-socráticos*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.
- Kreis, S. (2000). From Polis to Cosmopolis: Alexander the Great and the Hellenistic World, 323-30 B.C. (artigo). Disponível em: <www.historyguide.org/ancient/lecture9b.html>. Acesso em: 16 ago. 2009.
- Lee, F. J. T. (2002). *History of Wisdom, Book One - Ancient Greek Philosophy*.

- Merida, Venezuela: Pandemonium Books & Publications. Disponível em <<http://pandemonium3.homestead.com/files/praxistheory00011.html>>. Acesso em: 16 ago. 2009.
- Lévêque, P.; Vidal-Naquet, P. (1964). *Clisthène l'Athénien*. Essai sur la représentation de l'espace et du temps dans la pensée politique grecque de la fin du VI^e siècle à la mort de Platon. Paris: Les Belles Lettres.
- Manias, T. M. (1981). *Ta agnôsta megalourgêmata tôn archaiôn hellênôn* ("As grandes realizações desconhecidas dos antigos gregos") (1969, 1972). Atenas: Pýrinos Kósmos.
- Manias, T.M. (1970). *Die geometrisch-geodätische Triangulation des altgriechischen Raumes. Der große Plan des Hellenischen Altertums*. (Manuscrito, 23 pp., Nachlass Hermann Vetters 2996, Instituts für Kulturgeschichte der Antike, Zentrum für Archäologie und Altertumwissenschaften, Österreichisch Akademie der Wissenschaften).
- Manias, T. M. (1969). *The invisible Harmony of the ancient Greek world and the apocryphal geometry of the Greeks*. The geometric geodetic triangulation of the ancient Hellenic space. The great plan of Hellenism. Atenas: The National Institute.
- Marchant, J. (2006), in Search of Lost Time, *Nature*, n. 444, 534-538.
- Martin, R. (1974). *L'Urbanisme dans la Grèce antique*. 2 ed. Paris: A. & J. Picard.
- Mee, C.; Spawforth, A. (2001). *Greece: an Oxford Archaeological Guide*. Nova York: Oxford University Press.
- Meletzis, S.; Papadakis, H. (1968). *Delphi: Sanctuary and Museum* (1964). 4 ed. Munique/Zurique: Schnell & Steiner.
- Moret, J.-M. (1993). Les departs des enfers dans l'imagerie Apulienne. *Rev. Arch.*, n. 2, 293-351.
- Morgan, C. (1990). *Athletes and Oracles: The Transformation of Olympia and Delphi in the Eighth Century B.C*. Cambridge: University Press.
- Munn, M. (2006). *The Mother of the Gods, Athens, and the Tyranny of Asia: a study of sovereignty in ancient religion*. Berkeley: University of California Press.
- Naddaf, G. (2005). *The Greek Concept of Nature*. Albany, Nova York: State University of New York Press.
- Parke, H. W.; Wormell, D. E. W. (1956). *The Delphic oracle, v. 1 – The History*. Oxford: Basil Blackwell.
- Passis, I. D. (1980). *Ta Orphika* ("[Os Hinos] dos Órficos"). Atenas: Ekdoseis Enkyklopaideias "Héliou".

- Penrose, F. C. (1893). On the Results of an Examination of the Orientations of a Number of Greek Temples with a View to Connect these Angles with the Amplitudes of Certain Stars at the Time the Temples were Founded, and an Endeavour to Derive there from the Dates of their Foundation by Consideration of the Changes Produced upon the Right Ascension and Declination of the Stars by the Precession of the Equinoxes. *Philosophical Transactions of the Royal Society of London*, A, n. 184, 805-834.
- Philodemus. (1996). *On Piety, part 1: critical text with commentary*. Edição de D. Obbink. Oxford: Clarendon Press.
- Platão. (2006). *A República*. Organização e tradução de J. Guinsburg. São Paulo: Perspectiva.
- Plato. (1980). *The Laws*. Tradução de T. L. Pangle. Chicago: The University of Chicago Press.
- Proclus. (1992). *A Commentary on the First Book of Euclid's Elements*. Edição e tradução de Glenn R. Morrow. Princeton: Princeton University Press.
- Proclus. (2006). *Commentary on Plato's Timaeus*, vol. III (Book 3, Part 1, Proclus on the world's body). Edição e tradução de D. Baltzly. Cambridge: Cambridge University Press.
- Procli. (1873). *Primum Euclidis elementorum librum commentarii*. Edição de G. Friedlein. Leipzig: B. G. Teubneri. Disponível em: <www.archive.org/details/proclidiadochiin00procuoft>. Acesso em: 16 ago. 2009.
- Quincey, J. H. (1963). The Beacon-sites in the *Agamemnon*. *The Journal of Hellenic Studies*, n. 83, 118-132.
- Richer, J. (1970). *Delphes, Délos, et Cumes: les Grecs et le zodiaque*. Paris: Julliard.
- Richer, J. (1994). *Sacred Geography of the Ancient Greeks: astrological symbolism in art, architecture, and landscape*. Tradução de C. Rhone. Nova York: State University of New York Press. (traduzido a partir da 2 ed. francesa: Richer, J. *Géographie sacrée du monde Grec: croyances astrales des anciens Grecs*. Prefácio de F. Salviat, introdução de M. Butor. Paris: Hachette, 1966, 2 ed. rev. e augment. Paris: Editions de la Maisnie, 1983).
- Robertson, N. (2003). Orphic Mysteries and Dionysiac ritual. in Cosmopoulos, M. B. (ed.), *Greek Mysteries: the archaeology and ritual of ancient Greek secret cults*. Londres/Nova York: Routledge, 218-240.
- Sarian, H. (1990). Escatologia órfica na pintura dos vasos funerários da Apúlia (Magna Grécia). in Carvalho, S. M. S. (ed.). *Orfeu, orfismo e viagens a mundos paralelos*. S. Paulo: Fundação Editora da Unesp, 35-49.
- Schlichting, H. J., Ucke, C. (1998). Der Trank aus dem Tantalusbecher, *Physik*

in unserer Zeit, 29. 174-176.

- Schmidt, M. (2000). Aufbruch oder Verharren in der Unterwelt? Nochmals zu den apulischen Vasenbildern mit Darstellungen des Hades. *Antike Kunst*, n. 43, 86-101.
- Schmidt, M. (1991). Bemerkungen zu Orpheus in Unterwelts- und Thrakerdarstellungen. in Borgeaud, P. (ed.). *Orphisme et Orphée, en l'honneur de Jean Rudhardt*. Genebra: Faculté des Lettres de Genève, 1-50.
- Schreiber, T. (1893). Die *Nekyia* des Polygnotos in Delphi. Rekonstruktionsversuch. *Festschrift für Johannes Overbeck. Aufsätze seiner Schüler zur Feier seines 40 Jährigen professoren-jubiläums Dargebracht*. Leipzig: Wilhelm Engelmann, 184-206.
- Shipley, G. (2005). Little Boxes on the Hillside: Town Planning, Hippodamos and Polis Ideology, in Hansen, M. H. (ed.). *The Imaginary Polis: Symposium, Jan. 2004. Acts of the Copenhagen Polis Centre*, v. 7. Copenhagen: Det Kongelige Danske Videnskabernes Selskab (The Royal Danish Academy of Sciences and Letters), 335-403.
- Silva, E. (1991). *A forma e a fórmula: cultura, ideologia e projeto na arquitetura da renascença*. Porto Alegre: D. C. Luzzatto.
- Sinn, U. (1993). *Greek sanctuaries as places of refuge*. in Marinatos, N.; Hägg, R. (Eds.). *Greek Sanctuaries. New Approaches*. Londres/Nova York: Routledge. 77-87.
- Souza, E. de. (1973). *Dioniso em Creta e outros ensaios: estudos de mitologia e filosofia da Grécia antiga*. São Paulo: Duas Cidades.
- Stahl, W. H. (1952). Marcus Tullius Cicero: Scipio's Dream. in Macrobius, *Commentary on the Dream of Scipio*. Nova York: Columbia University Press. 69-77; p. 73-4.
- Stansbury-O'donnel, M. (1990). D. Polygnotos's *Nekyia*: A Reconstruction and Analysis. *American Journal of Archaeology*, v. 2, n. 94, 213-235.
- Theodossiou, E.; Manimanis, V. N. (2004). The Heliocentric System from the Orphic Hymns and the Pythagoreans to the Emperor Julian. in Laskarides, P. (ed.), *Proceedings of the Sixth Astronomical Conference of the Hellenic Astronomical Society*, Penteli, Atenas, Aug. 2003. Atenas: The Editing Office of the University of Athens.
- Trépanier, S. (2004). *Empedocles: an Interpretation*. Nova York/Londres: Routledge.
- Van Versedaal, H. (s.d.) Hippodamos van Milete en de Griekse stedenbouw (artigo). Disponível em: <<http://forum.sodalicum.nl/index.php?act=attach&type=post&id=55>>.

- Vitruvius. (1999). *The Ten Books on Architecture (De Architectura)*. Edição de Ingrid Rowland e Thomas N. Howe, Cambridge: Cambridge University Press.
- Welcker, F.G. (1849). *Alte Denkmäler, I [Die Giebelgruppen und andre Griechischen Gruppen und Statuen]*. Göttingen: Dieterischen Buchhandlung. 151-178 [*Die Vorstellungen der Giebelfelder und Metopen an dem Tempel zu Delphi*].
- West, M. L. (1994). Ab ovo: Orpheus, Sanchuniathon, and the Origins of the Ionian World Model. *The Classical Quarterly, New Series*, 44 (2), 289-307.
- West, M. L. (1983). *The Orphic Poems*. Oxford: Clarendon Press.
- White, Alison. (1981). Boethius in the Medieval Quadrivium. in Gibson, M. T. (ed.). *Boethius: His Life, Thought and Influence*. Oxford: Basil Blackwell, 162-205.
- Wycherley, R. E. (1976). *How the Greek Built Cities: the relationship of architecture and town planning to everyday life in ancient Greece*. 2 ed. Nova York: W. N. Norton & Co.
- Zanker, P. (1993). The Hellenistic Grave *Stelai* from Smyrna: Identity and Self-image in the Polis. in Bulloch, A. W.; Gruen, E. S.; Long, A. A.; Stewart, A. eds. *Images and Ideologies: Self-definition in the Hellenistic World*. Berkeley: University of California Press. 212-230.