

# Dos Homens e suas Ideias

Estudos sobre as *Vidas*  
de Diógenes Laércio

Delfim Leão, Gabriele Cornelli  
& Miriam C. Peixoto (coords.)

## DIÓGENES LAÉRCIO E OS PERSAS (Diogenes Laertius and the Persians)

EDRISI FERNANDES  
Universidade de Brasília

RESUMO: Uma avaliação apropriada das passagens de Diógenes Laércio que tratam dos magos, dos medos e dos persas deve atentar para aquilo que se conhece sobre o 'lado de lá' da 'barreira' histórico-cultural do Mediterrâneo oriental. A filosofia surgiu a partir de ideias circulantes na Ásia Menor enquanto poderosos reinos iranianos estavam em expansão naquela direção, e dos desenvolvimentos que estas ideias provocaram na Península Grega e na 'Magna Grécia', e a construção da identidade dos gregos ocorreu em grande parte em contraste com a identidade real ou fictícia de seus vizinhos das terras iranianas do Oriente. A forma como D. Laércio utilizou o material que reuniu sobre os persas mostra-o inserido numa antiga tradição de 'estranheza' ou mesmo aversão em relação àqueles vizinhos, o que não o impediu de registrar preciosas informações que merecem ser analisadas à luz da historiografia e da antropologia cultural atuais. Conduzimos uma investigação sobre algumas fontes e fatos reportados por D. Laércio em relação aos persas (confundidos com os medos) e aos magos, tomados como exemplo de sábios estrangeiros ou de responsáveis por formas exóticas de culto e costumes. Procurou-se identificar alguns problemas de base e na medida do possível contorná-los a partir do estudo de fontes não-mencionadas por nosso autor, inclusive de textos que registram as tradições dos iranianos na visão deles mesmos, de modo a revelar a importância do conhecimento da obra laerciana para o estudo das relações ocidente-orientes.

PALAVRAS-CHAVE: Diógenes Laércio, magos, 'medismo', Persas, relações Ocidente-Oriente

ABSTRACT: An appropriate evaluation of the passages from Diogenes Laertius dealing with the Magi, the Medes and the Persians must pay attention to what is known about the 'other side' of the historical-cultural 'barrier' of the East Mediterranean. Philosophy emerged from ideas circulating in Asia Minor while powerful Iranian kingdoms were expanding towards that region, and from the developments that those ideas provoked in the Greek Peninsula and Magna Graecia, and the construction of Greek identity in great part has occurred in contrast with the real or fictitious identity of their neighbours from the eastern Iranian lands. The way Diogenes Laertius used the material he gathered about the Persians shows him inserted in an ancient tradition of 'strangeness' or aversion towards those neighbours, but this fact has not prevented him from registering precious informations that deserve to be analysed in the light of contemporary historiography and cultural anthropology. We have conducted an investigation on some sources and facts reported by Diogenes Laertius about the Persians (confounded with the Medes) and the Magi, seen as an example of alien wise men or of embracers of exotic forms of cult and customs. We have tried to identify some essential problems and, as much as possible, to circumvent them through the study of sources not mentioned by our author,

including texts that registrate the Iranian traditions in their own view, in a way that the importance of the knowledge of the Laertian text to the study of West-East relations is revealed.

KEY-WORDS: Diogenes Laertius, magi, 'medism', Persians, West-East relations

## Introdução

Conforme Phillip Sidney Horky em seu precioso artigo intitulado *Cosmos Persa e Filosofia Grega*,

“Seria um erro atribuir nosso próprio ceticismo sobre a significância, para a filosofia de Platão, das tradições sapienciais persas (geralmente) e do magismo zoroastriano (especificamente) aos próprios estudantes de Platão; se tivermos de aderir a um ceticismo excessivamente severo sobre as influências das tradições sapienciais orientais sobre o Ocidente, partilharíamos, ao invés disso, um pensamento comum com Diógenes Laércio, que criticou severamente Aristóteles, Sócion, Hermodoro e Xanto por acreditarem que a filosofia teve sua origem com os ‘bárbaros’. E, como todos nós sabemos, D. Laércio nem sempre é uma autoridade em quem se deve confiar. (Horky 2009 98)”

Não obstante ser largamente aceite atualmente que a filosofia começou entre os gregos, as circunstâncias desse surgimento não são simples de explicitar. Apesar de haver consenso sobre o local e a data de origem da filosofia grega – as colônias gregas da Jônia, na Ásia Menor, no final do século VII/início do século VI a.C. –, este foi um processo complexo, que tem sido objeto de muita discussão. Temos por um lado aqueles que sustentam a origem oriental da filosofia; do outro lado temos a tese do ‘milagre grego’, que defende a total originalidade dos gregos.

Pensadores como Heródoto, Platão e Aristóteles admitiram alguma continuidade entre a sabedoria oriental e a filosofia grega. Nas *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*, Diógenes Laércio relata o exemplo de vários gregos dos quais a tradição diz que visitaram os ‘magos’ em busca de sabedoria: Pitágoras (*Vidas* 9.3), Demócrito (9.35) e Pirro (9.61); Platão teria pretendido visitar os magos, mas teria sido impedido de fazê-lo por causa da guerra na Ásia (3.7). A hipótese de uma origem oriental para a filosofia foi defendida pelos filósofos alexandrinos e pelos apologistas cristãos, grupos que polemizaram com as escolas filosóficas tradicionais e tentaram desacreditá-las.

Os gregos, povo navegador, migrante e extensivamente comerciante, descobriram através das viagens a agrimensura e a medicina empírica dos egípcios, a astrologia dos egípcios, fenícios e mesopotâmicos, as genealogias de deuses e reis, os mistérios religiosos referentes aos rituais de purificação da alma, os ensinamentos éticos etc. Também importantes foram os conflitos bélicos com povos orientais, inclusive com a apropriação de espólio cultural

sobre a forma de escravos (muitos dos quais convertidos em instrutores) e bens. A filosofia parece ter nascido pelas transformações que os gregos impuseram a esses conhecimentos, principalmente (segundo Vernant 1992) em virtude do estabelecimento do novo modelo de organização social representado pela pólis.

Na antiguidade, D. Laércio defendeu a 'criação' da filosofia pelos gregos. Em um locus classicus da causa helenocêntrica (1.4) ele refutou a possibilidade da invenção 'bárbara' da filosofia e reafirmou sua origem helênica<sup>1</sup>. Ainda segundo ele, os gregos deram origem não só ao pensamento filosófico, mas à própria ideia que se tem de humanidade. Na sua Introdução à História da Filosofia (1816), Hegel sugeriu que as condições essenciais para o surgimento da filosofia teriam advindo da liberdade da autoconsciência em solo grego, e o surgimento do conceito de liberdade e da circunstância da individualidade pessoal corresponderiam ao começo da 'genuína filosofia', associada ao pensamento que pensa a si mesmo (Hegel 1991 185, 190 e 192). Em *Que é Isso, a Filosofia?* (1955), Martin Heidegger (2005 29) afirmou que 'a filosofia é, nas origens de sua essência, de tal natureza que ela primeiro se apoderou do mundo grego e [originariamente] só dele, usando-o para se desenvolver'. Segundo essa vertente de pensamento, só haveria filosofia no pensamento ocidental de matriz grega. Ainda dentro dessa tradição helenocêntrica, em sua *História da Filosofia Antiga* (1975) Giovanni Reale (1994 11) sustentou ser a filosofia 'uma criação peculiar dos gregos', resultado de uma "superioridade [qualitativa] dos gregos frente aos povos orientais". Por essa perspectiva a filosofia seria uma invenção grega, sem equivalentes em outras civilizações da antiguidade; uma radicalização desse entendimento propõe que não é possível traduzir de modo satisfatório as aquisições das formas orientais de pensamento para a filosofia ou vice-versa. Teria sido esse o sentido da afirmação de D. Laércio (1.4) de que a filosofia começou entre os gregos, e mesmo seu nome escapa à tradução na fala dos bárbaros<sup>2</sup>.

Uma vertente extremista da ideia da filosofia como uma invenção grega foi abraçada pelos partidários da ocorrência de um 'milagre grego' no pensamento antigo; essa é a posição de John Burnet em *Early Greek Philosophy* (1892). Com a palavra 'milagre' esses autores queriam sugerir que a filosofia surgiu de modo imprevisível, maravilhoso e ímpar na Grécia, como fruto espontâneo do excepcional gênio helênico, e que a filosofia grega teria resultado de uma ruptura radical com o pensamento e as atitudes dos antigos e dos orientais,

---

<sup>1</sup> Antes de Diógenes Laércio, Platão insinuou na República (435e) que nos Estados o "alto espírito" (*to thymoeides*) deriva da presença dessa mesma qualidade entre os cidadãos, e sugeriu nas Leis (747b-c) existir uma desvantagem natural do caráter de certos povos ("egípcios, fenícios, e muitas outras nações") em relação aos gregos.

<sup>2</sup> Literalmente, a filosofia "rejeita (*apestraptai*) familiaridade (*prosegoria*) com a fala dos bárbaros".

entre os quais não teria ocorrido uma separação entre individualidade e ordem natural e sobrenatural, ou entre pensamento conceptual, ciência e mito/religião, separação essa que teria levado os gregos a criar as ciências e a dar às artes uma elevação que outros povos não alcançaram.

Estruturando-se em dissonância com essas posições, a teoria propositora de uma origem oriental para a filosofia procura mostrar os empréstimos que o pensamento grego fez das culturas orientais. Para uma vertente mais fundamentalista da teoria orientalista, a filosofia deve ser vista como uma transformação adaptativa do pensamento oriental, uma sabedoria incontestada e de maior antiguidade.

As tendências da historiografia atual procuram apontar o exagero na polarização das duas teses, pois é necessário reconhecer que os gregos tiveram prolongado e diversificado contato com muitas culturas orientais, apropriando-se de muitos elementos dessas tradições. É o caso de se buscar aqui, a partir de uma apreciação do tratamento dos persas na obra de D. Laércio, compreender aquilo que os gregos entenderam sobre as tradições concorrentes, tendo se apropriado delas e a elas transformado em algo reconhecidamente seu, embora não surgido de modo espantoso e miraculoso, mas resultando de trocas culturais duradouras e bem mais profundas que certas leituras etnocêntricas tem feito supor.

## 1. O Outro do Outro

Em um ensaio sobre Os Persas em Tucídides (1998), Robert Strassler deixa claro que

Foi largamente através do contato com a Pérsia que os gregos se familiarizaram com conhecimento acumulado do antigo Egito, da Mesopotâmia ou mesmo da Índia, de modo que não é acidental que a maior parte dos primeiros filósofos, poetas e historiadores gregos vieram de cidades da Ásia Menor que tinham caído sob governo lídio e depois persa. Mas para os persas, os gregos devem ter parecido um grupo problemático, se bem que periférico, de pessoas precariamente civilizadas, com costumes estranhos e suficiente proeza militar ao ponto de serem perigosos – embora felizmente auto-neutralizados por guerras que constantemente travavam entre eles mesmos. (Strassler 1998 597-98)

Acreditamos ser oportuno complementar essa avaliação com uma outra, também recente, de Pericles Georges (1994):

Desde o começo do governo persa na Jônia, os gregos notaram os fatos públicos – coisas que podiam ser vistas e das quais se podia falar, e que se tornaram o relato comum. Mas em sua maior parte os persas permaneceram sendo uma tabula rasa na qual os gregos grafaram um retrato em seu próprio idioma e

que respondia aos seus próprios propósitos imaginativos. Esse retrato foi mais facilmente grafado porque os persas se projetaram sobre os persas largamente em termos gregos. Na medida em que conquistavam os vários povos do seu império, os persas uniformemente definiam a si próprios e aos seus motivos na linguagem e na imagética de seus súditos. Do mesmo modo como os sacerdotes da Babilônia exaltaram Ciro como o Escolhido de Marduque, e os judeus o chamaram de o Ungido do Senhor, Xerxes iria investir contra a Europa carregando a ascendência de Laomedonte e Príamo, e a vingança de Tróia contra os Aqueus<sup>3</sup>. (Georges 1994 48)

A construção da identidade grega se deu em grande parte em contraste com a identidade persa real ou projetada, e a forma como D. Laércio utilizou o material que reuniu sobre os persas mostra-o inserido numa longa tradição de ‘estranheza’ ou mesmo aversão em relação aos poderosos vizinhos das terras iranianas do Oriente.

## 2. Algumas fontes de Diógenes Laércio quanto aos Persas

Além de ser a mais antiga fonte grega sobre os persas citada nas Vidas (1.2), Xanto (metade do séc. V a.C.) tem uma importância especial por conta de sua origem na Lídia, que durante muito tempo foi uma área de forte influência persa. A partir de seu nome grego<sup>4</sup> pode-se especular que Xanto tinha cabelos louros; seu nome nativo (se é que teve um) é desconhecido. O conhecimento atual do idioma lídio é bastante limitado<sup>5</sup>; este idioma pertence ao grupo anatólico ocidental das línguas indoeuropeias, junto com o lício e o cário. Os poucos textos lídios de que se dispõe são contemporâneos daqueles em lício (Melchert 2004 601), um idioma bem melhor documentado. Se é possível fazer alguma extrapolação para o idioma lídio a partir da história linguística da Lídia, sabe-se (Payne 2008 480-81) que nos séculos V e IV a.C. os lícios, mais provavelmente por razões culturais do que políticas, usavam o grego como língua secundária, e em algumas famílias nomes tanto nativos quanto gregos foram documentados, tendo sido detectados dois princípios em operação: os nomes gregos eram transpostos ou traduzidos na língua nativa, ou os nomes nativos eram transpostos ou traduzidos em grego. Não devem ter sido incomuns os casamentos mistos entre os gregos e seus vizinhos anatólios<sup>6</sup>.

<sup>3</sup> Cf. Heródoto 7.43.

<sup>4</sup> “Xanto escreveu em grego [e] para os gregos. Seu nome é grego, e não lídio” (Hanfmann 1958 83 n. 22).

<sup>5</sup> Cf. Melchert 2004 601-608.

<sup>6</sup> O nome do pai de Heródoto, *Lyxes* (que sabemos através de fontes tardias), parece ser a versão grega de um nome cário, Lukhsu. Os cários se consideravam descendentes de Car, irmão de Lido e de Miso (Heródoto 1.171.6); isso é visto como uma evidência mitológica de um parentesco entre cários, lídios e mísios.

Segundo a Suda, Xanto era filho de Candaules; este é um nome autóctone<sup>7</sup>, identificando por exemplo um rei que governou a Lídia entre 733 e 716 a.C.<sup>8</sup> Não se sabe o nome e a etnia da mãe de Xanto, que pode ter sido grega<sup>9</sup>. Xanto pode ter sido bilíngue, e escreveu em grego<sup>10</sup> sua *Lydiaka*, uma obra em 4 livros<sup>11</sup> sobre a história da Lídia. A propósito de uma sua *Magika*, mencionada por Clemente de Alexandria (c. 150-c. 215; Strom. 3.11.1)<sup>12</sup>, a credibilidade dessa informação é disputada, uma vez que Clemente disse (Strom. 1.131.7) que Xanto registrou a data da fundação de Tasos como tendo ocorrido à época da 18ª olimpíada, e essa data não é confiável. É possível que a *Magika* tenha sido uma parte da *Lydiaka*. Em 546/45 a.C., Sardis, a capital lídia, foi conquistada pelas tropas do rei Ciro II (chamado ‘o grande’ pelos gregos; vetero-persa Kūrush, filho de Cambises [Kambūjiya] I e neto de Kūrush I). A Suda informa que Xanto nasceu à época da captura de Sardis, mas é mais provável que essa referência diga mais respeito à empreitada dos gregos durante a revolta jônica (c. 499 a.C.) que à conquista de Ciro. Dionísio de Halicarnasso (c. 60 a.C.-depois de 7 d.C.) refere-se a Xanto como um “grande especialista sobre a história antiga, e que não deve ser considerado como autoridade secundária em relação a ninguém quanto à história do seu próprio país” (1.28.2). Não é impossível que Xanto tenha estudado com Empédocles, sobre quem escreveu detalhes biográficos (frg. 33 Jacoby)<sup>13</sup> e com quem partilhou um interesse por climatologia e geologia<sup>14</sup>. Xanto é o primeiro autor conhecido a se referir a Empédocles na literatura grega, e D. Laércio faz essa citação num contexto que envolve a menção à magia (goeteia; *Vidas* 8.59).

Xanto é a fonte grega mais antiga que dispomos sobre Zoroastro (em avéstico, *Zarathushtra*, vetero-iraniano \**Zaratushtra*); na *Lydiaka* (frg. 32 Jacoby) o nome deste aparece como *Zôroastrês*. Este nome também aparece no Primeiro Alcibiades (122a1), e surge subsequentemente em koiné como *Zoroastres* e, como um desenvolvimento secundário, como *Zôroastris* no grego

<sup>7</sup> “Kandaules is a Lydian hieratic and royal name” (Ramsay 1927 174). O nome Candaules identifica uma divindade meônia/lídia (White 1991 58 n. 43) que parece ter relação com o deus trácio da guerra, Candáon.

<sup>8</sup> Há controvérsias sobre essa data; com base nos registros assírios seu sucessor Giges teria reinado a partir de 680 a.C.

<sup>9</sup> Cf. Pedley 1972 2.

<sup>10</sup> Xanto é considerado o primeiro bárbaro a ter escrito em grego (Pearson 1939). Um fragmento do historiador Éforo de Cime (c. 400-333 a.C.), preservado por Ateneu (12.515d-e), sugere que Xanto usou fontes mais antigas que as de Heródoto.

<sup>11</sup> Segundo Estêvão de Bizâncio (1ª metade do séc. VI?) e a *Suda* (séc. X).

<sup>12</sup> Passagem citada adiante. Os fragmentos e suas fontes aparecem em Jacoby 1923-1959. Outra ordenação aparece sob o título *Xanthi Fragmenta* em Müller — Müller 1841 36-44 e 1868 628-29.

<sup>13</sup> Cf. *Vidas* 8.63.

<sup>14</sup> Cf. Empédocles frg. B111 DK (preservado em *Vidas* 7.59) e Xanto frgs. 12 e 13 Jacoby.

posterior (bizantino)<sup>15</sup>. Não é impossível que devamos a Xanto a transposição do nome de Zaratustra para o grego Zoroastres, quiçá a partir de uma forma relacionada ao médio-medo (reconstituído) \*Zarahushtra (Şahin 2004 147), aproximada ao nome Zarahusht (Zrhwšt), atestado em textos maniqueus em idioma parto (Schmitt 2002)<sup>16</sup>.

Conforme D. Laércio (1.8), Dínon de Cólofon (séc. IV a.C.) teria informado (frg. 5 Jacoby), no livro V de sua Persika ([História] da Pérsia), que a tradução literal de Zoroastres é “aquele que sacrifica aos astros (astrothytes)”, com o que teria concordado Hermodoro (o platonista). Plínio (Nat. 10.49) informou que Dínon teria sido o pai de Cleitarco, uma das principais fontes de D. Laércio acerca das doutrinas dos magos (Vidas 1.6). Não se conhece ao certo o significado do nome Zarathushtra, e sua segunda metade – ushtra, que se sabe certamente que significava (pelo menos) “camelo” em avéstico<sup>17</sup> – foi tomada como equivalente ao grego astra, “estrelas”<sup>18</sup> e, conforme Schmitt, “foi apenas a partir da forma grega modificada -astres que pôde surgir a concepção de um alegado culto astral por parte de Zoroastro, a partir da qual explicações análogas do nome foram deduzidas”, como aquela proposta por Dínon e Hermodoro (Schmitt 2002). Foi provavelmente por convergência indireta, no campo das vinculações ideológicas, que se chegou à associação entre thytes, “imolador; sacrificiante”, e zoros, que em grego quer dizer “puro; sem mistura”.

### 3. Medos e Persas

Os medos (grego medoi, vetero-persa madai) eram, segundo Heródoto (1.101), a nação à qual pertencia a tribo dos magos (grego magoi; vetero-iraniano magush; vetero-persa magu-)<sup>19</sup>, que fornecia sacerdotes para os medos mas também para os persas, sendo talvez comparável à tribo israelita dos levitas. Segundo outra perspectiva, seria uma casta sacerdotal. O platonista Hermodoro de Siracusa (séc. IV a.C.) foi autor de um Peri Platonos e de um Peri mathematon. Segundo D. Laércio (1.2), Hermodoro teria dito no Peri mathematon que a atividade dos magos principiou com

<sup>15</sup> Também foram registradas formas variantes mais parecidas com o nome avéstico, *Zorotbrustes* e *Zarathroustes* (este, em Cosme de Jerusalém, séc. VIII) (Schmitt 2002).

<sup>16</sup> Ainda conforme Schmitt (2002), apenas com base no grego *Zoroastres* é postulada uma forma vetero-persa \**Zaraushtra*.

<sup>17</sup> Em pálavi, *ustar* ou *ustur*.

<sup>18</sup> Uma etimologia bastante imaginativa entende *Zarathushtra* como “estrela dourada [ou de brilho antigo]” - simbolicamente, talvez, alguém “possuidor do conhecimento divino” – a partir de \**zarant*, “amarelo; dourado” (neo-avéstico *zairi*; farsi *zard*) ou \**zarant*, “velho” (sânscrito *jârant* [de *jâra*, “envelhecer”], ossetiano *zæronð*, farsi *zar*), + *ushtra* como “estrela” (farsi *setâre*, relacionado ao avéstico *ush*, “brilhar”, ao sânscrito *usra* “vermelho; brilhante”, *usr* ou *usha*, “aurora”, e também com o nome farsi da estrela Sirius, *Tishtrya*), símbolo iraniano do “divino”.

<sup>19</sup> Relacionados ao avéstico *mogu-* (ou *môghu-*).



“Zoroastro o persa” (Zoroastren ton Persen), 5.000 anos antes da queda de Tróia. Para Bidez e Cumont, Hermodoro aparentemente “respeitou a relação cronológica [de 2 vezes 3.000 anos] entre Zoroastro e Platão estabelecida por aqueles que consideram esses dois pensadores como sucessivas encarnações do mesmo espírito” (Bidez — Cumont 1938a 13-14)<sup>20</sup>. Hermipo de Esmirna (c. 250 a.C.), autor de um Peri magon, concordou com essa data (Plínio, Nat. 30.4), e D. Laércio (1.8) cita o Peri magon de Hermipo. Possivelmente influenciado por Hermipo<sup>21</sup>, Plutarco (46-120 d.C.), que raramente cita suas fontes, também pensava que o mago Zoroastro viveu “5.000 anos antes do cerco de Tróia” (De Iside et Osiride 369e)<sup>22</sup>. Ninguém sabe ao certo quando viveu o profeta iraniano Zaratustra<sup>23</sup>, que ficou conhecido pela tradição ocidental como o arquimago, e sobre quem D. Laércio não registrou qualquer opinião negativa. Os magos tinham funções hereditárias, e atuavam como conselheiros, sacerdotes-videntes e intérpretes de sonhos e eclipses. Não se sabe quando a palavra magos foi assimilada em grego; um fragmento de Clemente de Alexandria (Protr. 2.22.2 = Heráclito frg. B14 DK ou frg. 87 Marcovich) atribui a Heráclito uma invectiva contra os magos e outros grupos<sup>24</sup> que se iniciam de maneira ímpia nos mistérios praticados pelos homens. As opiniões de D. Laércio (1.6-9) sobre os magos revelam mais estranheza que hostilidade.

Durante o governo dos últimos reis medos no séc. VI a.C., em cuja corte os magos desempenhavam importante papel (Heródoto 1.107), as reformas de Zaratustra levaram a uma modificação da antiga religião<sup>25</sup>, que envolvia alguma forma de mazdeísmo e culto ao deus Mitra. Antes da queda da Média, as cidades-estado gregas da costa egéia podem ter conspirado com o rei medo Ciaxares (vetero-persa Huvakhshtra) antes de 585 para derrotar a Lídia. Com a conquista da Média por Ciro II em 550/49 a.C., grupos de medos podem ter se deslocado para o ocidente (embora outros tenham sido assimilados e favorecidos no império persa), levando formas peculiares de zoroastrismo (e

<sup>20</sup> Cf. Bidez — Cumont 1938b 8 n. 3, e 9 (frg. B2).

<sup>21</sup> Outras possibilidades são Teopompo de Quios e Eudoxo de Cnido (cf. Haar 2003 63).

<sup>22</sup> Bidez — Cumont 1938b 9 (frg. B1c).

<sup>23</sup> Atualmente, uma data na 2ª metade do 2º milênio a.C., no início da Idade do Bronze, parece mais provável (Rose 2000 15). Para complicar o quadro, muitos outros Zaratustras – como parece ter sido o caso do mestre de Pitágoras – existiram depois do primeiro.

<sup>24</sup> “Noctívagos, magos, bacantes, ménades e mistagogos”.

<sup>25</sup> Zaratustra começou seu ministério como sacerdote de um culto mais antigo, a religião tradicional iraniana; isso é fato único entre os fundadores das grandes religiões. Os Magos, sacerdotes hereditários do Irã ocidental, não aceitaram imediatamente as idéias de Zaratustra. Conforme Boyce (1975 21), “a existência dos Magos na Média, com suas próprias tradições e formas de culto, foi um obstáculo para a pregação de Zoroastro” ali. Por volta do século VII a.C., contudo, os Magos haviam se convertido à nova fé (promovendo, entretanto, um sincretismo que com dificuldade podemos conjecturar).

outros traços de sua cultura) para aquelas regiões (inclusive as cidades gregas da costa do Egeu) que estavam sob o domínio da Lídia, que pouco depois (entre 549 e 539 a.C.) cairia sob Ciro.

Parece ter sido a partir do idioma dos medos que os gregos cunharam a palavra satrapes, sátrapa (“protetor da província”)<sup>26</sup>. Em D. Laércio o nome dos medos aparece no lugar dos persas numa pretensa carta de Pitágoras para Anaxímenes de Mileto (8.49-50), alertando sobre o perigo representado pelos “medos”, e também na fictícia resposta de Anaxímenes a Pitágoras (2.5), na qual o milésio informa sobre uma iminente guerra dos jônios contra os “medos”. Na época das guerras greco-persas, a palavra *medoi* foi usada para designar indiscriminadamente os povos iranianos; o verbo *medizo* foi usado para descrever a adoção de costumes iranianos (modos de falar e se comportar) por indivíduos, famílias, grupos políticos ou mesmo por cidades inteiras, e a acusação de “medismo” (*medismos*), “simpatizar ou colaborar com os ‘medos’”<sup>27</sup>, era uma acusação séria: falando sobre uma geração anterior à sua, Isócrates (436-338 a.C) disse o seguinte: “nossos pais impuseram sentença de morte contra muitos por conta de medismo” (Panegírico 157). Lendo D. Laércio, é impossível não se perceber um raciocínio paralelo, mas em direção contrária, na biografia do cita Anacársis, que teria sido morto “por causa de seu entusiasmo em relação a tudo que era grego” (Vidas 1.101) ou, no epitáfio escrito por D. Laércio, porque “incitava todos os citas a viverem de acordo com os costumes gregos” (1.102).

Conforme D. Laércio (2.12), citando as Bioi de Sátiro de Calate (sécs. III-II a.C.; frg. 14 Jacoby), a acusação de *medismos*, junto com a de *impiedade* (*asebeia*), foi levantada contra Anaxágoras. Não se pode descartar a possibilidade de que no contexto do relato de Sátiro o ‘medismo’ de Anaxágoras se relacionasse à magia; frequentemente a acusação de magia<sup>28</sup> se ligava àquela de *impiedade*, amiúde vinculada ao culto de dividades estrangeiras, como se depreende, por exemplo, do processo contra a pretensa ‘feiticeira’ Teóris de Lemnos no séc. IV a.C. Após a descoberta do Papiro de Derveni em 1962 e a posterior atribuição ao círculo de Anaxágoras, na segunda metade do séc. V (420-400) a.C., do comentário alegórico à teogonia órfica registrado no papiro por volta de 340-20 a.C., durante o reinado de Filipe II da Macedônia

<sup>26</sup> Em vetero-iraniano e medo, \**khathrapā[van]*; *khshaçapāvā* em vetero-persa.

<sup>27</sup> Hdt. 4.165, 8.92; Tucídides 1.95.3-6, 128.3-135.3 [cf. Heródoto 5.32]; Demóstenes, *Contra Neera* 9.95, *Contra Aristócrates* 23.205; Plutarco, *Them.* 22.3.

<sup>28</sup> “Em suas origens etimológicas, o termo ocidental ‘magia’ era definido primeiro por simples geografia [*mageia* referia-se bastante precisamente a ritos cúlticos estrangeiros, especificamente aqueles de sacerdotes ou *magoi* persas]. Por conta do caráter estrangeiro da *mageia* carregar conotações tenebrosas e sinistras, o termo gradualmente foi estendido para incluir muitos ritos ilícitos, crípticos (*covert*) ou privados realizados pelos próprios gregos, mas opostos aos cultos cívicos publicamente aprovados das póleis gregas” (Bailey 2006 7).

(359-336 a.C.), torna-se menos improvável buscar aproximações entre o pensamento de Anaxágoras e aquele dos magos iranianos.

É interessante notar que D. Laércio registrou, citando Heródoto como fonte, que Demócrito teria sido instruído na casa paterna por alguns preceptores magos e caldeus<sup>29</sup>, de quem teria aprendido teologia e astronomia (9.34), e que também teria ido à Pérsia para visitar os “caldeus” (9.35)<sup>30</sup>. Conforme D. Laércio (9.34), citando as Histórias Variadas de Favorino (frg. 33 Müller), Demócrito falou que as opiniões de Anaxágoras sobre o sol e a lua não eram originais, mas ancestrais (all’archaia), tendo sido “subtraídas” (hypheiresthai) por aquele. Podemos especular que Anaxágoras teria sido acusado de apropriar-se de algum antigo ensinamento teológico e/ou astronômico dos ‘bárbaros’, quiçá do mesmo modo como se supõe atualmente que Anaximandro assimilou dos iranianos (ou de um substrato misto iraniano e babilônico) elementos importantes de seu modelo do mundo, correspondente aos três estágios de ascensão da alma<sup>31</sup>.

A Macedônia, que chegou a ser parte do Império Persa (c. 552/11-479 a.C.), inicialmente sob Dario I (como resultado da campanha contra os citas em 513/12 a.C.) quando governada por Amintas I<sup>32</sup> (c. 540-498 a.C.), e depois como aliada dos persas sob Alexandre I (498-454 a.C.), à época de Filipe II adotou deliberadamente o modelo de instituições persas (chancelaria, episcopo [\*spasaka, “olheiro do rei”]<sup>33</sup>, guarda pessoal, págens reais, harém e outras) ao consolidar seu reino. Infelizmente não dispomos de informação suficiente para especular sobre influências da religião e das formas persas de pensar a existência sobre seus equivalentes gregos nessa época e nas anteriores.

#### 4. Alguns problemas de base

A informação que temos sobre os antigos ‘persas’, seus costumes e sua religião é fragmentária e tendenciosa. Um historiador da arte persa, Abolala Soudavar, certa vez disse que a história persa sofre de falta de documentação, que quando os documentos são disponíveis sua leitura geralmente é difícil, e que quando esses documentos são lidos não são prontamente entendidos. Eu

<sup>29</sup> Interpretação livre de Heródoto 7.109 e 8.120, seg. Diels (cf. frg. 68A1 DK), citado por Hicks 1972b 444.

<sup>30</sup> Cf. frgs. 68A2, A16, A40 e B299 DK.

<sup>31</sup> Para uma revisão crítica da perspectiva ‘orientalista’ nesse caso, cf. Naddaf 1988.

<sup>32</sup> Heródoto 5.18-21.

<sup>33</sup> Cf. Heródoto 1.114; Xenofonte, *Cyr.* 8.2, 10/11 e 8.6, 16. Em avéstico, o \*spāthaka ou \*spās(aka) aparece como um olheiro de Mitra (*Yasht* 10.45-6), relacionado aos olheiros (spās-) de Mitra e Varuna no *Rigveda* (4.16.4; 6.67.5d; 7.61.3; 7.87.3; 10.10.8). Foram propostas as formas reconstituídas \*spasaka em vetero-iraniano, \*spathaka ou \*spasaka em vetero-persa, \*spasaka em medo. Em pálvavi temos o vocábulo *ispasag*.

acrescentaria dois outros pontos de dificuldade: o entendimento diferente que existe entre filologistas e historiadores quanto ao valor dos textos zoroastrianos para a reconstrução da história iraniana, e a querela entre iranistas e classicistas sobre o valor dos textos greco-romanos para a reconstrução dessa mesma tradição.

Em uma conferência na School of Oriental and African Studies da Universidade de Londres, Oric Basirov (1998) disse que “mesmo os medos e os Aquemênidas não tinham uma ideia clara sobre as origens de sua religião, provavelmente por estarem muito distantes do tempo e do lugar de origem de Zoroastro”. Outro elemento a dificultar o entendimento sobre as origens do zoroastrismo advém do fato de que esses povos não haviam desenvolvido um sentido de história semelhante àquele inaugurado por Heródoto e Tucídides. Para completar, deve-se somar o massacre dos magos ordenado por Dario<sup>34</sup> e a grande destruição de documentos iranianos por Alexandre e depois dele pelos muçulmanos, conjugados ao fato de que muitos registros se perderam simplesmente porque estavam grafados em pergaminho, tais como os anais dos reis persas mencionados na Persika de Ctésias de Cnido (V séc. a.C.), citado por Diodoro Sículo (2.32.4)<sup>35</sup> como basilikai diphtherai.

Conforme Mani (Maniqueu), a existência de uma literatura zoroastriana pode ser retrospectivamente traçada pelo menos até o século III d.C. (Gnoli 1994 55). O Pequeno (Khorda, Khordeh; Khūrda) Avesta foi compilado à época de Shāpūr II (reinou em 310-379 d.C.) pelo sacerdote Ārdharpādh Mahraspand, e “a redação final do cânon avéstico parece ter tomado lugar sob Chosroes I [Anushirvan, ‘O Abençoado’]” (reinou em 531-579) (Boyce 1984 113). Acredita-se que esse cânon, que pode ter recebido o nome de Avesta durante a dinastia Parta (141 a.C.-224 d.C.)<sup>36</sup>, teria preservado cerca de ¼ das escrituras que existiam à época da conquista das terras iranianas pelos macedônios, e após a conquista árabe (637-651) ele perdeu outras partes. A atual literatura canônica zoroastriana, recolhida de manuscritos tardios e inexistentes na antiguidade sob a forma de um códice único, não se restringe ao Avesta. Além disso, os textos zoroastrianos mostram um trabalho editorial que se estendeu ao longo de muitos séculos, envolvendo diferentes línguas.

Não há como se saber atualmente que grau de proximidade haveria entre os atuais livros sagrados do zoroastrismo e aquele(s) livro(s)<sup>37</sup> que

<sup>34</sup> Cf. Heródoto 3.79.

<sup>35</sup> Jacoby 1923-1959 450 frg. 5, par. 32-4.

<sup>36</sup> Em neo-avéstico da época Parta a palavra *abasta* significa “lei”, e pode ser cognata de *Avistak*, nome pálvavi do *Avesta*. Outros autores, contudo, postulam que *Avesta* signigica “conhecimento” (relacionando-se, por exemplo, com o alemão *Wissen*, “conhecer”) ou “sabedoria” (relacionando-se, por exemplo, com o inglês *wisdom*, com o mesmo significado).

<sup>37</sup> Pausânias escreveu que as invocações sacerdotais eram recitadas a partir de um rolo (*ek biblíou*).

Pausânias (c. 115-180 d.C.) registrou (5.27.5-6) estarem sendo usados pelos sacerdotes persas na Lídia<sup>38</sup> (província onde nasceu Pausânias) em seus rituais<sup>39</sup>. Finalmente, existe a possibilidade de que uma literatura sapiencial iraniana com provável existência na antiguidade não tenha incluído apenas registros ligados à religião, embora a tradição que sobreviveu tenha sido aquela ligada a Zarathushtra/Zoroastro e aos magos. Não se pode esperar dos autores ocidentais da antiguidade um bom conhecimento do zoroastrismo registrado nos primeiros livros canônicos dessa fé, e sabe-se ademais que o zoroastrismo foi uma tradição predominantemente oral na antiguidade<sup>40</sup>. Sabe-se que o Khordād Yast do Avesta proibia que o zoroastrismo fosse revelado aos leigos [e estrangeiros] (Yast 4.10 Westergaard); embora Filóstrato (c. 170/172-247/250 d.C.) informe (VS 1.10.1) que o xá podia autorizar os magos a instruir estrangeiros. Paralelamente, sabemos que os zoroastrianos não deviam aprender credos estrangeiros (Vidēvdāt/Vendidād 15.2).

Díon Crisóstomo (final do séc I-início do séc II) registrou (Oração 36<sup>41</sup>.40-41) que, por motivo de sua paixão pela sabedoria e pela verdade,

Zoroastro não se associou com todos os persas, mas apenas com aqueles melhor dotados em relação à verdade e mais aptos a entender o deus, homens a quem os persas denominaram magos, ou seja, pessoas que sabem como servir à divindade<sup>42</sup>. Essa denominação não se assemelha àquela dada pelos gregos, que em sua ignorância usam o termo para denotar feiticeiros<sup>43</sup>.

Onde Díon Crisóstomo fala em “entender (pephykosi)<sup>44</sup> o deus” devemos ler “entender o mazdeísmo”, religião centrada no culto de Ahura-Mazdā (cujo nome significa literalmente algo como “o Sábio Senhor”<sup>45</sup> ou “o Senhor [da]

---

<sup>38</sup> Nas cidades de Hierocesareia e Hipepes.

<sup>39</sup> Michael Stausberg (1998 258-59) acredita que o uso de livros pelos sacerdotes zoroastrianos na Lídia à época de Pausânias reflete uma condição diaspórica que constituiu uma excessão à tradição da transmissão predominantemente oral dos textos do Avesta. Boyce e Grenet (1991 238) sugeriram que “o uso de um livro [quicá “na língua avéstica, mas empregando o alfabeto grego” (ib. 237)] deve ter dado a impressão, naquele tempo e lugar, de aumentar a solenidade do rito”.

<sup>40</sup> Cf. Kreyenbroek 1996 e 2006; Skjærvø 2005-2006.

<sup>41</sup> Oração também conhecida como *Boristênica* ou *Olbianense*. Seguimos o texto grego de Crosby — Cohoon 1940.

<sup>42</sup> Cf. a Oração 49.7: “(...) como superintendentes e oficiais para seus reis, os persas apontavam aqueles a quem chamam de magos, porque eles estavam familiarizados com a natureza e entendiam como os deuses devem ser cultuados”.

<sup>43</sup> Cf. Boyce — Grenet 1991 540.

<sup>44</sup> Forma metafórica, segundo o dicionário de Liddel-Scott-Jones.

<sup>45</sup> *Abura* ou *ahurō* vem de *abū*, “existência”. *Abū* relaciona-se ao sânscrito *asu*, “vida; força vital” e ao antigo-norueguês *áss*, “deus” (plural *aesir*). Na *Yasna* 71 aprendemos que

Sabedoria”) e reformulada pelo profeta Zarathushtra<sup>46</sup>. Uma complicação importante na nossa compreensão do mazdeísmo resulta de suas transformações ao longo da história, de modo que Ilya Gershevitch (1964), ampliando uma sugestão de Hermann Lommel (1930), veio a propor que falemos de “três versões da doutrina de Zoroastro” – um ‘Zarathustrianismo’ dos Gâthas, um ‘Zarathustricismo’ neo-avéstico resultante de um compromisso entre a mensagem de Zarathustra e a religiosidade tradicional, e o ‘Zoroastrismo’ como forma assumida pelo mazdeísmo no período Sassânida (séculos III-VII d.C.).

A somar-se a esses fatores essencialmente iranianos, cabe acrescentar aos problemas de base enfrentados por todos aqueles que se dispõem a estudar a relação de D. Laércio com os persas a consagrada opinião – enunciada, por exemplo, por Herbert Long (Hicks 1972a xvii) – de que a abordagem de Diógenes é biográfica e literária, e não histórica ou filosófica; de que ele era absolutamente acrítico (1972a xxiii-iv) e que ele claramente colheu a maior parte de seu material de fontes secundárias ou terciárias, “epítomes de sumários de resenhas” (1972a xxiv). Os estudos doxográficos mais modernos sugerem, por exemplo, que Hermipo de Esmirna, um autor bastante citado por Diógenes (Bollansée 1999), por sua vez se apoiou em Teopompo, Aristóteles e Eudoxo de Cnido, e que os autores mais recentes amíúde buscavam material nos escritos de seus predecessores. No quadro apresentado por Bollansée (1999 102), no meio alexandrino erudito do século II a.C. “a ordem do dia era a atividade de fazer excertos e epítomes do já enorme volume de literatura existente, para várias finalidades e direcionados a diferentes segmentos do público”. O procedimento que Long chamou de leitura de “epítomes de sumários de resenhas” leva a uma mistura de informações que, na falta de comparação com material externo, pode levar a uma significativa confusão entre fatos ocorridos em lugares e épocas distintas, à fusão biográfica de pessoas com nomes semelhantes ou parecidos, ou ainda à confusão entre grupos culturais não exatamente equivalentes, como magos, medos e persas. À época de D. Laércio, os cidadãos letrados do oriente mediterrâneo não estavam sendo imprecisos ao se referirem aos ‘persas’ de uma forma genérica, uma vez que em 226 d.C. começara o segundo império persa, governado pelos Sassânidas, vitoriosos sobre os Partas, que governavam

---

a “forma”/“carne”/“corpo” (avéstico *kebrp*) de Ahura-Mazdâ é a ordem da criação. *Mazdâ* é um vocábulo cognato com o substantivo védico *medhá* (*medhás* em *su-medhás*, “que tem boa percepção mental ou sabedoria; sábio”), “percepção mental; sabedoria” (cf. Boyce 1975 37 e ss.).

<sup>46</sup> Zarathushtra dizia ter tido uma visão de Ahura-Mazdâ e dele ter recebido a missão de pregar o valor mais alto, a Verdade/a Retidão/a Ordem (avéstico *Asha*, védico *ṛtá*, vetero-persa *arta*, médio-persa *ard*) – e no *Zamyâd Yasht*, “Hino à Terra”, do *Pequeno Avesta* [*Khorde (Khūrda) Avesta* 19.79], Zarathustra é chamado de *asbem ashavastemô*, “o mais veraz no exercício da Verdade”.



as terras iranianas desde a época da derrota dos helenizados Selêucidas (312 a.C.-129 a.C.)<sup>47</sup>.

## 5. Persas e Magos

Como vimos acima, D. Laércio (1.2), citando o platonista Hermodoro, informa que a atividade dos magos principiou com “Zoroastro, o persa”. Plínio (23-79 d.C.) afirma peremptoriamente que “sem dúvida a arte da magia originou-se na Pérsia com Zoroastro, como os autores concordam”<sup>48</sup> (Nat. 30.3). Não surpreende entre os autores antigos a menção a “Zoroastro o [primeiro] mago”<sup>49</sup>. Paralela a essa identificação de Zoroastro como principiadador da atividade dos magos, historicamente imprecisa porquanto se sabe que Zarathushtra confrontou a religião dos magos medos e que estes depois promoveram uma assimilação atenuadora do ensinamento de Zarathushtra, houve na antiguidade grega uma associação entre os medos e formas não-iranianas de magia, como podemos ver em Heródoto, que escreveu: “Todos costumavam chamar [os medos] de arianos, mas depois que Medeia da Cólquida chegou entre esses arianos partindo de Atenas, eles também mudaram seu nome. Isso é o que os medos dizem sobre si mesmos” (7.62.1). Medeia está envolvida com tradições de feitiçaria, e um registro de Diodoro a revela como neta e sobrinha de Perses (“Persa”; 4.45 e 4.56)<sup>50</sup> e mãe de Medo (“Medo”; 4.55–56), a quem transmitiu o nome e que depois se tornou rei da Média, e a partir de quem os medos receberam seu nome<sup>51</sup>. Na época de D. Laércio a confusão entre medos e persas, e também entre magos iranianos, caldeus ou outros, era uma ocorrência comum.

D. Laércio (1.2) preservou um fragmento de Xanto (frg. 32 Jacoby) onde foi registrada uma sucessão (diadoche) de nomes de magos que teriam vivido após a época de Zoroastro. O texto do fragmento é incerto<sup>52</sup> uma vez que

<sup>47</sup> Essa data final corresponde à derrota de Antíoco VII Sideta, que se suicidou. Os Partas permitiram que o irmão de Antíoco VII, Demétrio II Nicátor (que reinara entre 145 e 138 a.C., até ser capturado pelos Partas), estabelecesse um pequeno reino Selêucida a oeste do rio Eufrates, abarcando apenas a Síria e a Cilícia.

<sup>48</sup> *Sine dubio illic orta [ars magica] in Perside a Zoroastre ut inter auctores convenit*; cf. Bidez — Cumont 1938b 9 (frg. B2).

<sup>49</sup> Cf. “Zoroastres ho magos” em Plutarco (*De Iside et Osiride* 369e), cf. Bidez — Cumont 1938b 9 (frg. B1c); “Zoroastres de ho magos” em Eusébio, *PE* 1.10.53 (Demócrito frg. B300, 13a/3 DK).

<sup>50</sup> Hécate, mãe de Medeia, teria casado com seu tio Eetes depois de matar seu pai Perses (*Bibliotheca historica* 4.45) ou depois deste ter sido assassinado por Medo, filho de Medeia (4.56).

<sup>51</sup> Quiçá uma interpolação (cf. Ogden 2002 82) a partir de Heródoto 7.62. Na *Teogonia* 1001, Hesíodo menciona Medeio como filho de Medeia.

<sup>52</sup> Gärtner (1975) qualifica a reconstrução dos fragmentos de Xanto como “extremamente (äußert) controversa”.

a sentença termina com a menção da conquista da Pérsia por Alexandre (‘o Grande’), ocorrida muito após a morte de Xanto. É importante notar que esses nomes estão registrados em formas plurais<sup>53</sup>: Ostanas, Astrampsyous, Gobryes e Pazatas. Não há quem creia hoje em dia, como Bidez e Cumont (1938a 8-9), tratar-se de uma “sucessão de pai para filho”, em uma mesma família, da qual só teriam sido preservados uns poucos nomes. Albert De Jong (1997 395), por outro lado, sugere que D. Laércio (seguido pela Suda) teria tomado esses nomes por títulos de funções sacerdotais. Uma alternativa que merece ser considerada é que o uso do plural, que pode remontar ao próprio Xanto, poderia indicar nomes de famílias ou clãs dentre os magos iranianos.

Podemos aprender muita coisa através da etimologia desses nomes<sup>54</sup>. Ostanas equivale ao vetero-iraniano \*(H)ushtāna (registrado em elamita) e provavelmente vem do avéstico ushtā, “benção; felicidade”, relacionado ao vetero-persa ushtana, “força vital” (cf. o avéstico ushtānā na Yasna 43.16). É um nome incontestavelmente apropriado para um mago. Sobre o nome Astrampsyous, Pearson (1939 119) disse ser ele “surpreendentemente grego em aparência”; sua origem, contudo, é genuinamente iraniana, relacionando-se ao neo-avéstico vāstryō-fshuyant, “aquele que engorda o gado no pasto”<sup>55</sup> (vāstryō-fshuyas na Yasna 19.17; Yasht 13.89; Vidēvdāt/Vendīdād 19.17)<sup>56</sup>. Com a transição de uma sociedade pastoral nômade para uma sociedade agrícola, o sentido do nome vāstryō-fshuyant foi depois expandido para incluir os agricultores. O nome Gobryes vem do vetero-persa Gaubaruva, “comedor de bife”, relacionado ao elamita Kambarma e ao acadiano Gu-baru ou Gú-bar-ru. Finalmente, David Asheri propôs que Pazates derivaria de \*Pati-khsayathia, nome hipotetizado a partir dos (comprovados) patikhshay-, “comandar; controlar”, e khshayathiya, “rei; regência”, significando algo como “Controlador da casa real”. Patikhshayathia – que estaria ligado ao farsi padishah (com a corruptela turca pashā, “paxá”) – seria o mesmo nome que aparece em Heródoto (61.3) como Patizeithes (Asheri — Lloyd — Corcella 2007 460). Os nomes preservados por D. Laércio, quiçá demonstrando

<sup>53</sup> Como na *Leipziger Ausgabe* (1806; tradutor desconhecido) e na tradução francesa de Charles Marie Zévort (1847), bem como seguindo a opinião de Jackson (1899 138 n. 1). Diversos estudiosos acompanham Julius Charles Hare (que cita em seu favor as opiniões de Niebuhr e Kuster) ao achar que nessa passagem o uso do plural é meramente estilístico, e que o artigo da *Suda* sobre os *Magoi* [cf. Bidez — Cumont 1938a 7 (frg. B1b)] reproduzindo essa pluralização, expressa uma má compreensão desse trecho de D. Laércio (Hare 1832 13).

<sup>54</sup> As pesquisas sobre esses nomes se expandiram após Windischmann 1863 286.

<sup>55</sup> Do avéstico, *vāstra*, “pasto”; *vāstar*, “pastor” (pálavi *vāstaryōsh*) + *fshū-* = “gado” (outra forma: *pasu-*, relacionada ao sânscrito *pasú*) (cf. Klingenschmitt 1968 137).

<sup>56</sup> Na evolução de *Astrampsyous* a partir de *Vāstryō-fshuyas*, com uma forma intermediária na qual a palavra para “gado” estaria mais próxima de *pasu* do que de *fshū*, a queda do “V” inicial não deve surpreender. O grego *Hystaspes*, por exemplo, corresponde ao avéstico e vetero-persa *Vishtāspa* (acadiano *Ush-ta-as-pa*), pálavi (médio-persa) *Wishtāsp*, neo-persa (farsi) *Goshāsp*.



fideli­dade a uma in­for­ma­ção colhi­da em Xanto, são com­patíveis com magos genuinamente iranianos; o nome de Ostan­es, espe­cial­mente, aparece asso­ciado a uma vasta tradi­ção de sen­tenças e textos (de reli­gião, magia e alqui­mia) que podem ser vin­cu­lados aos iranianos (Bidez — Cumont 1938b 267-356).

## 6. Dois exemplos de doutrinas e costumes dos Persas segundo D. Laércio: o casamento entre familiares consanguíneos e a ressurreição dos mortos

### 6.1. O casamento entre familiares consanguíneos

A menção ao casamento entre familiares próximos entre os persas ou entre os magos aparece em duas passagens de D. Laércio: “Eles [os magos] não vêm impiedade no casamento com a mãe ou a irmã” (1.7; a partir de Sócion de Alexandria); “os persas não pensam ser não-natural que um homem se case com sua filha” (Vidas 9.83; a partir de Sócion?). Essas referências merecem ser comparadas com um fragmento um pouco mais detalhado, atribuído a Xanto da Lídia (frg. 28 Jacoby, de autenticidade duvidosa): “Ele diz que os magos coabitam com suas irmãs e mães, e que tem intercurso com suas irmãs em conformidade com a lei”<sup>57</sup>. É curioso observar que os próprios gregos (e seus herdeiros romanos) não se escandalizavam com o casamento entre familiares consanguíneos quando este ocorria entre deuses – como é o caso da hierogamia de Zeus e Hera<sup>58</sup>.

É importante que avaliemos se o casamento entre parentes consanguíneos era comum somente entre os magos, ou se isso se dava entre todos os persas. Esse esclarecimento pode contribuir para uma melhor entendimento das possíveis razões para esse costume. O *khvaētvadātha/hvaētvōdatha*<sup>59</sup> (pálavi *khētokdas, khētukdas, khwētōdas, khwētū[k]dās, khwētūkdādh, khwēdōdah*), matrimônio entre parentes consanguíneos, é altamente elogiado no Avesta<sup>60</sup>, onde é qualificado de *ashaonī*, “correto/ordeiro” (Yasna 12.9)<sup>61</sup>, e *ashavan*, “possuidor da verdade” (Gāh 4.8), e pode ter sido uma prática dos magos (Catulo<sup>62</sup>, Carmina 90; Estrabão 15.3.20 Meineke). Conforme Haar (2003

<sup>57</sup> Clemente, *Strom.* 3.11.1. A citação prossegue assim: “e [ele diz] ainda que suas esposas são comuns, não por violência e roubo, mas por acordo mútuo, quando um quer se casar com a esposa de outro”. Essa menção à comunalidade das esposas, uma prática não atestada entre os iranianos, é considerada uma interpolação de Clemente (Haar 2003 42-43).

<sup>58</sup> Cf. Avagianou 1991 27 e ss.; Servius, *A.* 1.47; *Stoicorum Veterum Fragmenta* 2.1066.

<sup>59</sup> *Khvaētvadātha* aparentemente vem de *khvaētu-*, “relacionado com; pertencente a” e *\*vadatha*, “casamento”. Cf. Boyce 1975 254 n. 24.

<sup>60</sup> Cf. Yasna 12.9 (Y. 12 = *Fravarānē*, um juramento da fé dos magos); Gāh 4 (*Aiwisrūthrima*) 8; *Visperad* 3.3; *Yasht* 24.15, 7; *Vidēvdāt/Vendīdād* 8.13; citações traduzidas em Slotkin 1947.

<sup>61</sup> O vocábulo avéstico *asha*, “verdade/retidão/ordem” (vetero-persa *arta*, médio-persa *ard*) relaciona-se ao védico *ṛtá* e ao grego *arete*.

<sup>62</sup> Cornish — Postgate — Mackail 1988.

42)<sup>63</sup>, “há evidência disseminada detalhando que os magoi praticavam o incesto como parte de um dever ritual e como um meio de preservar a casta”. Não parece ter sido uma prática dos iranianos comuns, apesar de Ctésias de Cnido, que foi médico (em 415-397 a.C.) na corte de Artaxerxes II, ter afirmado que “os persas coabitam abertamente com suas mães”<sup>64</sup>. Entre os soberanos, não há registro de que o matrimônio incestuoso tenha sido praticado na Pérsia antes do reino de Cambises (530-522 a.C.), que casou-se com duas de suas irmãs de mesmo pai e mãe (Heródoto 3.31). Fílon de Alexandria (20 a.C.-50 d.C.) registrou que “os magnatas persas casam-se com suas mães e consideram os filhos desse casamento como nobres do mais alto nascimento, dignos de alcançar a soberania suprema” (De specialibus legibus 3.13)<sup>65</sup>. Um século depois de Fílon, Clemente de Alexandria (Paed. 1.55.2) relatou que os príncipes herdeiros da coroa persa, como parte da construção de sua maturidade, tinham relações sexuais com suas irmãs e mães<sup>66</sup>. Após a conquista da Pérsia, Alexandre proibiu os casamentos incestuosos; conforme Plutarco (De Alexandri magni fortuna 328c), “[Alexandre] persuadiu os persas a reverenciarem suas mães e a não as tomarem em matrimônio”. Entre os Sassânidas, contudo (224-651 d.C.), o casamento entre parentes consanguíneos voltou a ser praticado (Agatias, Histórias 2.31).

O poeta romano Catulo (c. 84-c. 54 a.C) censurou a emulação da prática incestuosa dos magos por um certo Gélio (provavelmente Gélio Poplícola). Catulo estava radicalizando uma acusação feita anteriormente na Grécia contra um famoso corruptor dos costumes, sobre quem Antístenes de Atenas (c. 450-c. 365 a.C.)<sup>67</sup> escreveu: “Alcibiades coabita com sua mãe, sua filha e sua irmã, como fazem os persas”. Apresentando Gélio como um indivíduo ainda mais censurável, Catulo o acusou de coabitar com a mãe (Carmina 90), com a mãe e a irmã (88), com a esposa do seu tio (e quiçá com o próprio tio)<sup>68</sup> (74), ou com a irmã, mãe, tia e todas as parentes (89). Disse Catulo: “Que da conjugação nefasta de Gélio com sua mãe nasça um mago, e que aprenda a arte persa dos arúspices: pois um mago deve nascer da cópula entre mãe e filho, se é verdadeira a religião ímpia dos persas, e assim essa criança pode venerar os deuses com hinos aceitáveis, enquanto o omento [bovino] se liquefaz na chama do altar” (Carmina 90)<sup>69</sup>. Aparentemente desprovido de intenções

<sup>63</sup> Citando Bidez — Cumont 1938a 78-80.

<sup>64</sup> Frg. 22 Gilmore = frg. 44a/44b Nichols.

<sup>65</sup> Citação ligeiramente modificada a partir de Slotkin 1947 615.

<sup>66</sup> Cf. Haar 2003 42 n. 47.

<sup>67</sup> Citado por Ateneu (5.220c); frg. 9 Mullach.

<sup>68</sup> Tendências homossexuais de Gélio são apontadas em *Carmina* 80.

<sup>69</sup> *Nascatur magus ex Gelli matrisque nefando/coniugio et discat Persicum aruspicium./ nam magus ex matre et gnato gignatur oportet./ si vera est Persarum impia religio./ gratus ut accepto veneretur carmine divos/ omentum in flamma pingue liquefaciens.* Cf. Thomson 1997 184 e 519-

moralizantes pessoais acerca do casamento entre parentes consanguíneos, o testemunho de D. Laércio acerca do khvaētavadātha, ao qual se refere como ímpio e não-natural, parece quase lacônico quando comparado com as invectivas de Catulo.

## 6.2. A ressurreição dos mortos

Apesar de ter-se a impressão que os gregos parecem não ter se preocupado muito com os ensinamentos salvíficos do zoroastrismo, D. Laércio (1.8-9) diz que Teopompo (frg. 64 Jacoby), no oitavo livro das Filípicas, afirma que “segundo os magos, os homens ressuscitarão (anabiosesthai) e serão imortais (athanatous)”, e que [todos] “os entes persistirão (diamenein) com suas atuais denominações”<sup>70</sup> ou, alternativamente, que “os entes persistirão através de suas sobrenominações [encantatórias]”<sup>71</sup>. A informação de Teopompo (frg. 64b Jacoby) sobre a crença zoroastriana na ressurreição também foi preservada por Eneias de Gaza (c. 430/460-c. 518), num fragmento [Bidez — Cumont 1938b 70 (frg. D3)] que diz: “E Zoroastro prediz que haverá um tempo no qual todos os homens ressuscitarão (anastasis estai)”.

Conforme Saul Shaked (2012), “não é muito claro se a ideia de ressurreição já é expressa nos Gāthās. A Yasna 30.7 e 34.14 são consideradas por Lommel<sup>72</sup> como indicadoras da existência nessa crença”. De toda forma, no zoroastrismo mais antigo não fica claro se os corpos aos quais às almas se reunirão após a ressurreição serão carnis. A interpretação moderna propõe que a “vida futura” (parāhūm; Yasna 46.19) ocorre através da ristākhiz (“ressurreição dos mortos”; avéstico paiti-irista, pálavi rist-ākhēz), a partir da assimilação da alma no “último corpo” (pálavi tan-i-pasin), que muitos zoroastrianos entendem como um corpo ígneo ou luminoso.

A passagem de Teopompo à qual D. Laércio faz menção é interpretada do seguinte modo por Albert De Jong<sup>73</sup>:

D. Laércio usa para a ressurreição uma palavra [anabiosesthai] que significa “voltar à vida” e é usada, por exemplo, para se referir às encarnações de

20; Garrison 2004 79 e 160.

<sup>70</sup> Segundo Bidez — Cumont (1938b 69 n. 14), percebe-se nessa passagem [ao tomar *epiklesei* como equivalente de *onomasi*] uma crença (também reproduzida por Plutarco, *De Iside et Osiride* 370b; Bidez — Cumont 1938b 72), segundo a qual “depois de sua ressurreição, durante sua afortunada imortalidade, os homens falarão uma única língua, na qual as denominações das coisas serão mantidas com uma perfeita unanimidade”.

<sup>71</sup> Uma terceira possibilidade, sugerida por Diels (cf. frg. 73B6 DK) e citada por Hicks (1972a 10-11 n. a), propõe que se leia *perikyklesei* no lugar de *epiklesei*, resultando em uma tradução como “as coisas permanecerão [i.e., continuarão a existir] em suas revoluções”.

<sup>72</sup> Lommel 1930 232 e ss.

<sup>73</sup> De Jong concorda em grande medida com a interpretação (por ele citada) de Bremmer 1996.

Epimênides [Vidas 1.114]. Ela enfatiza o retorno da força vital, e não a ressurreição do corpo físico. Se o extrato de Teopompo a partir de [frg. 65 Jacoby]<sup>74</sup> é confiável, Teopompo teria entendido que essa ressurreição tem lugar num corpo espiritual. (De Jong 1997 327-28)

Na escatologia zoroastriana, o sofrimento dos mártires voluntários que são as almas que resolveram se encarnar para lutar contra a Mentira/o Mal (Yasna 30.5 e 31.11; Zaehner 1956 41) precisa ser recompensado pela providência divina, e essa recompensa aparece na ressurreição: “A ressurreição não é um meio pelo qual todas as partes envolvidas são trazidas a julgamento, mas sim uma apropriada vindicação dos retos” (Nickelsburg Jr. 1972 18). Sabemos que a recompensa que os retos receberão no pós-morte será um reavivamento de sua “força vital” (vetero-persa *ushtana*), mas há controvérsias sobre que tipo de corpo os ressuscitados terão.

Na teologia avéstica, a ressurreição é parte da *frasho-kereti*, a “feitura do novo/do maravilhoso” (pálavi *frashkard* ou *frashgird*), na vigência do ‘reino de Deus’ zoroastriano, o *Khshathra Vairya* (pálavi *Shahrewar*), “Domínio Desejável” mediante a *avanghâna*, a terminação de tudo o que há de ruim (cf., p. ex., a *Yasna*<sup>75</sup>), após a vinda do último *Saoshyant*<sup>76</sup>, aquele que vem terminar a metamorfose do mundo. Ele catalisa uma grande transformação dos valores, através da qual “a avareza, a indigência, a vingança, a raiva, a lascívia, a inveja e a maldade minguarão no mundo” (*Zand-i Vahman Yasht* 125; trad. Anklesaria 1957).

## 7. Uma questão emblemática: Pitágoras e os Persas

Conforme D. Laércio, Pitágoras, que teria sido “o primeiro a dar o nome à filosofia e a denominar-se filósofo” (Vidas 1.12), “se iniciou em todos os ritos místéricos, tanto helênicos quanto bárbaros” (8.1). Não se conhece completamente a fonte desta assertiva; um pouco acima em seu livro Diógenes menciona (nessa ordem) opiniões de Hermipo, Aristóxeno, “alguns [autores]” e Heródoto, e um pouco depois da referida citação há menção a Antifonte. Heródoto (2.81) associa Pitágoras com o Egito, e Antifonte, na obra *Daqueles que se destacam em excelência*, disse que ele aprendeu a língua egípcia. A fonte de D. Laércio para a associação entre Pitágoras e os persas parece ter sido Hermipo ou Aristóxeno, tendo este último escrito uma obra intitulada *Sobre Pitágoras e seus pupilos* (Vidas 1.118).

<sup>74</sup> Cf. Bidez — Cumont 1938b 72 (frg. D4).

<sup>75</sup> 30.7 e 10, 31.20, 44.17-18, 45.5-10, 46.13 e 19.

<sup>76</sup> Ajudado por Vahram/Bahrâm (avést. *Verethragna*), *yazad* (“espécie de anjo”) da vitória (Boyce 1975 292).

Um pouco depois de mencionar os vínculos entre Pitágoras e o Egito, D. Laércio acrescenta que o sâmio “também esteve entre os caldeus e os magos” (8.3). Em um fragmento atribuído a Aristóxeno (frg. A11 DK)<sup>77</sup>, lê-se que

Pitágoras foi conhecer o caldeu Zaratas<sup>78</sup> [= Zarathushtra; Zoroastro], e este lhe expôs que são dois os princípios das coisas, o paterno e o materno, e que o paterno é a luz e o materno a treva, e que da luz participam o calor, a secura, a leveza e a velocidade, e da treva o frio, a umidade, o pesadume e a lentidão, e que a partir deles, fêmea e macho, todo o cosmos foi criado.

Conforme Guthrie (1962 250), mesmo que esse relato seja “sem fundamento histórico, como geralmente se pensa, pelo menos ele é uma evidência de que uma semelhança [quanto aos princípios supremos] entre os sistemas grego e persa foi registrada no quarto século [a.C.]”.

É possível que alguns akosmata pitagóricos mostrem traços de influência de preceitos iranianos; deter-me-ei aqui em três deles (Vidas 8.17): não urinar mirando o sol, não limpar um assento com uma tocha, e não pisar sobre unhas ou cabelos cortados.

1) Não urinar mirando o sol<sup>79</sup>. Diversos povos iranianos tomavam o sol como uma divindade, e os zoroastrianos consideram o sol como sagrado. Segundo D. Laércio (8.27), para os pitagóricos o sol é um deus. O supremo deus zoroastriano, Ahura-Mazdā (vetero-persa Auramazda; pállavi [H]ormazd, Ohrmazd ou [H]ormuzd; farsi Ormuzd), é tido como uma divindade que habita na luz (khvathra) eterna<sup>80</sup>, além de ser fonte de luz infinita (raevat khvarnavat) – inclusive no sentido metafórico<sup>81</sup>. Na língua saka de Khotan ou khotanês (uma extinta língua iraniana oriental), Urmaysde significa simplesmente “Sol” (Duchesne-Guillemin 1966 102). O Sol (Hvar; Hvare-khshaēta, o “Sol radiante”, pállavi Khwarshēd) é o sinal celeste visível da existência de Ahura-Mazdā. Na tradição zoroastriana os corpos dos mortos eram deitados a descoberto “olhando o sol” (hvare-daresā), de modo a formar um caminho de luz a ser percorrido pelas almas dos mortos (Boyce

---

<sup>77</sup> Hipólito, *Refutatatio* 1.2.12 (frg. 13 Werhli), atribui esse relato a Aristóxeno e Diodoro de Erétria.

<sup>78</sup> Porfírio (*VP* 23.12) e Jâmblico (*VP* 19.154) falam da instrução de Pitágoras pelo “caldeu” Zaratas, e há muitas referências interessantes à conexão entre Pitágoras e Zoroastro/Zaratustra, apresentando o primeiro como discípulo do segundo (cf. ainda Clemente de Alexandria, *Strom.* 1.15.69; Plutarco, *De animae procreatione in Timaeo* 1012e, e Apuleio, *Florida* 15).

<sup>79</sup> Cf. 58C6 DK, *symbolon* 15 (após Jâmblico).

<sup>80</sup> Na literatura posterior, a luz é tida como a “roupa” ou “corpo” de Ahura-Mazdā. No *Grande Bundabishn* (*Zand Akasih*) 1.1-5, aprendemos que “a luz é o espaço e lugar de Ohrmazd”, e que “alguns o chamam Luz Infinita”.

<sup>81</sup> No *Avesta*, *khvarenah* (pállavi *khwarrah*) designa o “carisma solar”, a “aura” ou “glória luminosa das pessoas dotadas de um carisma especial” (Haudry 34-5; 27 e 33).

1975 325).

2) Não limpar um [lugar de] assento com uma tocha. Assim como o sol, do qual é considerado uma representação terrena, o fogo (avéstico *ātar*; *athra*)<sup>82</sup> é um símbolo do divino entre os zoroastrianos, e por isso é considerado como a grande fonte da vida<sup>83</sup>, o “filho de Deus”<sup>84</sup>, uma epifania de A.-Mazdā<sup>85</sup>, símbolo da “Melhor Verdade/Retidão/Ordem” (neo-avéstico *Asha Vahishta*<sup>86</sup>; pálvavi *Ashawahist* ou *Ardwahisht*; farsi *Ardibehesht* ou *Ordibehesht*) de A.-Mazdā<sup>87</sup>. Apesar do seu poder de purificação (*Vidēvdāt/Vendidād* 8.79-80), o fogo está sujeito à contaminação<sup>88</sup> (*Yasna* 36.1; *Zadspram* 3.82–83)<sup>89</sup>, devendo ser respeitada em relação ao fogo, por exemplo, uma distância de pelo menos 30 passos de um corpo humano sem vida (*Vidēvdāt/Vendidād* 8.7) ou que por este tenha sido contaminado (*Vidēvdāt* 3.17 e 9.5), e 15 passos do mênstruo (*Vidēvdāt* 16.4). Conforme Solomon Nigosian (1999 8), para os zoroastrianos “o fogo (assim como a água) é considerado como sendo extremamente vulnerável à poluição. Consequentemente, acredita-se que pôr ou jogar coisas

<sup>82</sup> Pálvavi *ādar*, *ādur* ou *atur* (“o fogo sagrado”)/*ataksh* (“o fogo visível”), farsi *atash* ou *atash-azar*. Nos seus *Gāthās* (hinos), Zaratustra menciona o fogo (*ātar* ou seus cognatos *atrem*, *athre*, *athras*, *athro* e *athri*) oito vezes (*Yasna* 31.3; 31.19; 34.4; 43.4; 43.9; 46.7; 47.6 e 51.9). O epíteto para o fogo nos *Gāthās* é *athro asha aojangho*, “fogo forte da verdade [ou verdadeiro]”.

<sup>83</sup> Como fonte da vida, o fogo arde no corpo dos animais como *vohu fryana*, o “bom amigo” (cf. *Yasna Haptanghāiti* 17.11), e no corpo das plantas e árvores como *urvazishta* (superlativo de *ūrvaza*, “perfeição”; deriv. de *ūrvaz*). *Ūrvaza* é um epíteto de *Asha*, a “Verdade/Ordem/Retidão”, o “[que traz] perfeita alegria” ou o “[que traz] felicidade suprema” (cf. *Yasna Haptanghāiti* 17.11; *Farvardin Yasht* 13.85; *Yasna* 17.11).

<sup>84</sup> A palavra “Deus” vem do proto-indoeuropeu *\*deiwos* (*deiw+os*), indo-europeu *\*deivos*, oriundos da raiz proto-indoeuropéia *\*deiw*, indoeuropeu *\*dei*, “brilhar; iluminar” (originado o sânscrito *div*, latim *dies*, “dia”). Segundo Heródoto (1.107), os antigos persas “ascendiam aos mais altos picos das montanhas para sacrificar a Zeus [i.e., a *Dyaosh*], chamando de Zeus [indo-europeu *\*Diēus*, sânscrito *Dyaus*, latim *Deus*] a toda a cúpula celeste [= ao céu diurno, indo-europeu *\*dyew*]” (donde, depois, o sânscrito *deva*, iraniano *div*, grego *theos*, latim *deus*, lituano *dievas*, antigo-alemão *tivar*, “deus”, e ainda o sânscrito *Dyaus Pitar*, grego *Zeus Pater*, latim *Jupiter*, “deus pai”). O céu brilhante (realidade onipresente, envolvente, vivificante) depois (após Zaratustra?) foi identificado, através do Sol, fonte do seu brilho, com Ahura-Mazdā.

<sup>85</sup> Em avéstico, essa epifania é conhecida como *tava ātarsh puthra ahurabe mazdā* (“tu, fogo, filho de Ahura-Mazdā” – *Yasna* 62.1) – *āthró aburahê mazdāo puthra* (“Ó fogo [espiritual], filho de Ahura-Mazdā!”) na prece *Atash Niyayesh* 10.

<sup>86</sup> *Vahishta* é o superlativo de *vohu*, “bom; bem”.

<sup>87</sup> Ao mesmo tempo, o fogo ritual de grau mais elevado, *verethraghna* (pálvavi *varhram*, farsi *babram* ou *behram*), teria o poder de atrair os deuses e de servir como uma ‘porta de comunicação’ entre o Céu e a Terra (cf. Duchesne-Guillemain 1970 65), entre o fogo visível na casa/no templo do fiel e o fogo espiritual *berezisavangh* (o “muito útil” ou “[de] grande benefício”; *Yasna Haptanghāiti* 17.11) de A.-Mazdā.

<sup>88</sup> A fumaça é tida como sinal de contaminação do fogo no período de “mistura” (pálvavi *gumēzishn*), um dos três períodos básicos da cosmogonia zoroastriana (precedido pela *bundabishn*, “criação”, e arrematado pela *wizārishn* “separação [na transfiguração final]” entre treva e luz, mal e bem).

<sup>89</sup> Cf. ainda Boyce 1975 306 e nn. 70-71.

no fogo, exceto aquelas que são consideradas ritualmente puras, contribui para a impureza”. A impureza da urina humana é destacada no Vidēvdāt 6.7-8 e 6.29.

3) Não pisar<sup>90</sup> sobre unhas ou cabelos cortados (Vidas 8.17)<sup>91</sup>. Entre os antigos zoroastrianos, depois que o cabelo era penteado ou cortado e as unhas aparadas, estes fâneros impuros eram levados para um lugar ermo e enterrados cerimonialmente a pelo menos 10 passos dos fiéis, 20 passos do fogo, 30 passos da água ou 50 passos dos feixes consagrados de baresman [pálavi barsom] (Vidēvdāt 17.1-10).

No caso desses akousmata, um conhecimento dos antigos costumes persas fala a favor do compartilhamento por pitagóricos e iranianos de alguns tabus que hoje nos parecem despropositados e em boa medida inexplicados.

### Conclusão

Apesar de que as informações registradas nas Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres são em sua maioria “de segunda ou terceira mão” e quase sempre apresentadas sem discussão apropriada, é inestimável a contribuição de D. Laércio para qualquer estudo que trate do conhecimento dos antigos gregos sobre os iranianos e sobre os magos. Contudo, continua valendo a recomendação de Herbert Long (hoje mais do que antes) de que nenhuma informação doxográfica em D. Laércio pode ser aceita apoiada apenas em sua autoridade, devendo ser testada em contraste com fragmentos e textos externos, ou pelo menos levando em conta sua probabilidade intrínseca e uma consonância geral com outras fontes (1972 xxii-iii). A consulta de fontes iranianas antigas proporciona, ademais, um importante alargamento da compreensão de diversas passagens laercianas.

---

<sup>90</sup> Em 58C6 DK, *symbolon* 31 (após Jâmblico), “não cuspir (*kataptye*)” sobre unhas ou cabelos cortados.

<sup>91</sup> O preceito preservado por D. Laércio também compreende não urinar sobre unhas ou cabelos cortados.



## BIBLIOGRAFIA

- B. T. Anklesaria (1957), *Zand-i Vohuman Yasn and Two Pahlavi Fragments: with text, transliteration and translation in English*. Bombaim, Bhargava & Co.
- D. Asheri — A. B. Lloyd — A. Corcella (2007), *A Commentary on Herodotus, Books I-V*, ed. O. Murray — A. Moreno, c/ a colaboração de M. Brosius. Oxford/Nova Iorque, Oxford University Press.
- A. Avagianou (1991), *Sacred Marriage in the Rituals of Greek Religion*. Bern, P. Lang.
- M. D. Bailey (2006), “The Meanings of Magic”, *Magic, Ritual, and Witchcraft* 1.1 1-23.
- O. Basirov (1988), “Zoroaster’s Time & Place”. Conferência na *School of Oriental and African Studies*, Universidade de Londres, 20/10/1998 [disponível em <[http://www.cais-soas.com/CAIS/Religions/iranian/Zarathushtrian/Oric.Basirov/zoroaster\\_time\\_and\\_place.htm](http://www.cais-soas.com/CAIS/Religions/iranian/Zarathushtrian/Oric.Basirov/zoroaster_time_and_place.htm)>; acedido a 11/06/2013].
- J. Bidez — F. Cumont (1938a), *Les Mages Hellénisés: Zoroastre, Ostanès et Hystaspe d’Après la Tradition Grecque*, I. Paris, Belles Lettres (repr. 1973).
- (1938b), *Les Mages Hellénisés: Zoroastre, Ostanès et Hystaspe d’Après la Tradition Grecque*, II. Paris, Belles Lettres (repr. 1973).
- J. Bollansée (1999), *Hermippos of Smyrna: critical edition and English translation of the extant fragments*. Leiden/Boston/Colônia, Koninklijke Brill NV.
- M. Boyce (1975), *A History of Zoroastrianism, I: the early period*. Leiden, Brill.
- (1984), *Textual Sources for the Study of Zoroastrianism*. Manchester, University Press (repr. 1990 [Chicago, University Press]).
- M. Boyce — F. Grenet (1991), *A History of Zoroastrianism, III: Zoroastrianism under Macedonian and Roman rule*. Leiden, Brill.
- J. N. Bremmer (1996), “The Resurrection between Zarathustra and Jonathan Z. Smith”, *Nederlandsch Theologisch Tijdschrift* 50 89-107.
- P. Briant (1996), *Histoire de l’Empire Perse: De Cyrus à Alexandre*, I. Leiden, The Netherlands Institute for the Near East.
- J. Burnet (<sup>4</sup>1930), *Early Greek Philosophy*. Londres/Edinburgo, Adam & Charles Black.
- F. W. Cornish — J. P. Postgate — J. W. Mackail (<sup>2</sup>1988), *Catullus, Tibullus, and*



- “*Perovigilium Veneris*”. Ed., trad., intr. e notas. Cambridge MA, Harvard University Press. [2ª ed. revista por G. P. Goold]
- H. L. Crosby — J. W. Cohoon (1940), *Dio Chrysostom. Discourses XXXI-XXXVI*. Trad., intr. e notas. Londres, William Heinemann.
- A. De Jong (1997), *Traditions of the Magi: Zoroastrianism in Greek and Latin Literature*. Leiden, Brill.
- J. Duchesne-Guillemin (1966), *Symbols and Values in Zoroastrianism: their survival and renewal*. Nova Iorque/Evanston, Harper & Row (repr. 1970).
- D. H. Garrison (32004), *The Student's Catullus*. Norman, University of Oklahoma Press.
- H. Gärtner (1975), s.v. “Xanthos” in K. Ziegler — W. Sontheimer, ed. *Der Kleine Pauly: Lexikon der Antike*, V. Stuttgart, J. B. Metzler 1403.
- P. Georges (1994), *Barbarian Asia and the Greek Experience: from the archaic period to the age of Xenophon*. Baltimore, Johns Hopkins University Press.
- I. Gershevitch (1964), “Zoroaster’s Own Contribution”, *JNES* 23.1 12–38.
- J. Gilmore, ed. (1888), *The Fragments of the Persika of Ktesias*. Londres, Macmillan.
- G. Gnoli (1994), “Tendenze attuali negli studi zoroastriani” in U. Bianchi, ed. *The Notion of “Religion” in Comparative Research: selected proceedings of the XVI IAHHR [International Association for the History of Religions] Congress (4-7/09/1990)*. Roma, “L’Erma” di Bretschneider 55-62.
- W. K. C. Guthrie (1962), *A History of Greek Philosophy*, I. Cambridge, University Press.
- S. Haar (2003), *Simon Magus: the first gnostic*. Berlin, Walter de Gruyter.
- G. M. A. Hanfmann (1958), “Lydiaka”, *HSPb* 63 65-88.
- J. C. Hare, (1832), *The Philological Museum*, I. Cambridge, Deightons/Londres, Rivingtons/Oxford, Parker.
- J. Haudry (s/d), *Os Indo-Europeus*. Porto, Rés Editora.
- G. W. F. Hegel (1991), *Introdução à História da Filosofia*. Lisboa, Edições 70.
- M. Heidegger (2005), *Que é Isso, a Filosofia?*. Rio de Janeiro, Nova Cultural.
- R. D. Hicks (1972a), *Diogenes Laërtius. Lives of eminent philosophers*, I. Trad. e notas. Cambridge MA, Harvard University Press. [1ª ed. 1925 (Londres/Nova Iorque)]

- (1972b), *Diogenes Laërtius. Lives of eminent philosophers*, II. Trad. e notas. Cambridge MA, Harvard University Press. [1ª ed. 1925 (Londres/ Nova Iorque)]
- P. S. Horky (2009), “Persian Cosmos and Greek Philosophy: Plato’s Associates and the Zoroastrian Magoi”, *OSAPh* 37 47-103.
- A. V. W. Jackson (1899), *Zoroaster, the Prophet of Ancient Iran*. Nova Iorque, The Macmillan Co.
- F. Jacoby, ed. (1923-1959), *Fragmente der griechischen Historiker [FGrH]*. Berlin, Weidmann.
- G. Klingenschmitt, ed. (1968), *Farhang-i öim. Edition und Kommentar*. Erlangen, Klima.
- Ph. G. Kreyenbroek (1996), “The Zoroastrian Tradition from an Oralist’s Point of View” in H. J. M. Desai — H. N. Modi, eds. *K. R. Cama Oriental Institute, Second International Congress Proceedings (5-8/01/1995)*. Bombaim, K. R. Cama Oriental Institute 221–235.
- (2006), “Theological Questions in an Oral Tradition: The Case of Zoroastrianism” in R. G. Kratz — H. Spickermann, eds. *Götterbilder, Gottesbilder Weltbilder. Polytheismus und Monotheismus in der Antike. Vol. I: Ägypten, Mesopotamien, Persien, Kleinasien, Syrien, Palästina*. Tübingen, Mohr Siebeck 199–222.
- H. Lommel (1930), *Die Religion Zarathustras: nach dem Awesta dargestellt*. Tübingen, J. C. B. Mohr (repr. 1971 [Hildesheim/N. Iorque, Olms]).
- C. Melchert (2004), s.v. “Lidian” in R. D. Woodard, ed. *The Cambridge Encyclopedia of the World’s Ancient Language*. Cambridge, University Press 601-608.
- F. W. A. Mullach, ed. (1867), *Fragmenta Philosophorum Graecorum. Vol. II: Pythagoreos, sophistas, cynicos et chalcidii in priorem Timaei platonici*. Paris, Ambrosio Firmin Didot.
- K. Müller — Th. Müller, eds. (1841), *Fragmenta Historicorum Graecorum [FHG]*, I. Paris, Ambrose Firmin Didot.
- (1868), *Fragmenta Historicorum Graecorum [FHG]*, IV. Paris, Ambrose Firmin Didot.
- G. Naddaf (1988), “On the Origin of Anaximander’s Cosmological Model”, *JHI* 59.1 1-28.
- A. Nichols (2008), *The Complete Fragments of Ctesias of Cnidus: a translation and commentary with an introduction*. Flórida. [dissert.]

- G. W. E. Nickelsburg Jr. (1972), *Ressurrection, Immortality, and Eternal Life in Intertestamental Judaism*. Cambridge MA, Harvard University Press.
- S. A. Nigosian (1999), “Zoroastrian Perception of Ascetic Culture” in K. Ishwaran, ed. *Ascetic Culture: renunciation and worldly engagement*. Leiden, Brill 4-18.
- D. Ogden (2002), *Magic, Witchcraft, and Ghosts in the Greek and Roman Worlds: a source book*. Nova Iorque, Oxford University Press.
- A. Payne (2008), “Lycia – crossroads of Hittite and Greek traditions?” in E. Cingano — L. Milano, eds. *Papers on Ancient Literatures: Greece, Rome and the Near East. Proceedings of the “Advanced Seminar in the Humanities”, Venice International University, 2004–2005*. Pádua, Sargon Editrice e Libreria 471-487.
- L. I. C. Pearson (1939), *Early Ionian Historians*. Oxford, Clarendon Press (repr. 1975 [Westport CT, Greenwood Press]).
- J. Pedley (1972), *Ancient Literary Sources on Sardis*. Cambridge MA, Harvard University Press.
- W. M. Ramsay (1927), *Asiatic Elements in Greek Civilisation: the Gifford lectures in the University of Edinburgh, 1915–1916*. Londres, J. Murray.
- G. Reale (1994), *História da Filosofia Antiga*, I-V. São Paulo, Loyola.
- J. Rose (2000), *The Image of Zoroaster: the Persian mage through European eyes*. Nova Iorque, Bibliotheca Persica Press.
- B. Şahin (2004), *Die Sprache der Meder = \*vāxs / \*hizbā / \*mādānām*. Zurique. [dissert.] [disponível em <<http://bnk.institutkurde.org/images/pdf/1RGZ3XDKEM.pdf>>; acedido a 17/06/2013].
- R. Schmitt (2002), *s.v.* “Zoroaster I. The Name” in E. Yarshater, ed. *Encyclopaedia Iranica, Online Edition*, [disponível em <<http://www.iranicaonline.org/articles/zoroaster-i-the-name>>; acedido a 17/06/2013].
- N. V. Sekunda (1986), “Achaemenid colonization in Lydia”, *REA* 87 7-30.
- S. Shaked (2012), *s.v.* “Eschatology I. In Zoroastrianism and Zoroastrian Influence” in E. Yarshater, ed. *Encyclopaedia Iranica, Online Edition* [disponível em <<http://www.iranicaonline.org/articles/eschatology-i>>; acedido a 11/06/2013; versão impressa em *Encyclopaedia Iranica*, VIII.6 565-569].
- P. O. Skjærvø (2005-2006), “The Importance of Orality for the Study of Old Iranian Literature and Myth”, *Nāme-ye Irān-e Bāstān/The International Journal of Ancient Iranian Studies* 5.1-2 1–23.

- J. S. Slotkin (1947), "On a possible lack of incest regulations in old Iran", *American Anthropologist* 49.4 612-617 = R. E. L. Masters (1963), *Patterns of Incest: A Psycho-social Study of Incest Based on Clinical and Historic Data*. Nova Iorque, The Julian Press 223-31.
- M. Stausberg (1998), "The invention of a Canon: the case of Zoroastrianism" in A. van der Kooj — K. van der Toorn, eds. *Canonization and Decanonization*. Leiden/Boston/Colônia, Brill 255-277.
- R. B. Strassler (1998), "The Persians in Thucydides" in R. B. Strassler, ed. *The Landmark Thucydides: a comprehensive guide to the Peloponnesian War (A Newly Revised Edition of the Richard Crawley Translation with Maps, Annotations, Appendices, and Encyclopedic Index)*. Nova Iorque, Touchstone (Simon & Schuster) 597-602.
- D. F. S. Thomson (1997), *Catullus*. Toronto/Buffalo/Londres, University of Toronto Press.
- J.-P. Vernant (1992), *As Origens do Pensamento*. São Paulo, Bertrand.
- D. G. White (1991), *Myths of the Dog-Man*. Londres/Chicago, The University of Chicago Press.
- F. H. H. Windischmann (1863), "Stellen der Alten über Zoroastrisches" in F. Spiegel, ed. *Zoroastrische Studien. Abhandlungen zur Mythologie und Sagensgeschichte des alten Iran*. Berlim, Ferdinand Dümmler 260-313.
- R. C. Záhner (1956), *The Teachings of the Magi. A compendium of Zoroastrian beliefs*. Londres, George Allen & Unwin.