

Plutarco e Delfos

(Plutarch and Delphos)

María Aparecida de Oliveira Silva
Universidade de São Paulo (Brasil)

maosilva25@gmail.com

Recibido: 01/10/2011

Arbitrado: 07/10/2011

Aceptado: 14/10/2011

RESUMO

Plutarco de Queroneia, um grego nascido sob a dominação romana, busca em sua obra revelar aspectos interessantes à formação humana presentes na cultura grega. Dentre os vários assuntos abordados pelo autor, encontramos escritos que tratam da religiosidade grega, em particular os que versam sobre o santuário de Delfos. Desde o período arcaico grego, o santuário recebeu consulentes gregos e bárbaros e, à época de Plutarco, encontramos registros de cidadãos romanos que recorreram ao deus Apolo para obterem suas respostas oraculares sobre as mais diversas questões. Assim, o objetivo deste capítulo é analisar a visão de Plutarco sobre a relação de gregos e romanos com os oráculos proferidos em Delfos.

PALAVRAS-CHAVE: Plutarco, Delfos, Roma, Grécia.

ABSTRACT

In his works, Plutarch of Chaeronea - a Greek born under Roman domination - seeks to reveal interesting aspects of human education present in the Greek culture. Among several issues raised by the author there are writings that deal with Greek religion, particularly, those which deal with the sanctuary of Delphi. Since the Ancient Greek period the sanctuary has received Greek and Barbarian consultants and records of Roman citizens who appealed to the god Apollo to obtain oracular answers about several subjects are found in the time Plutarch lived. Thus, the purpose of this chapter is to analyze Plutarch's view on the relationship between Greeks and Romans and the oracles of Delphi.

KEY WORDS: Plutarch, Delphos, Rome, Greece.

PLUTARCO

Plutarco nasceu em Queroneia, uma pequena cidade no interior da Beócia, na romana província da Acaia, região que encerrava a península do Peloponeso e o sul da antiga Grécia. As dimensões da cidade foram comentadas por esse ilustre intelectual, que abertamente declara seu intento de lá permanecer:

Nós habitamos uma pequena cidade que amamos ocupar, para que não se torne menor.

(*Vida de Demóstenes*, II 2)¹

Nos dois primeiros séculos de nossa era, como aponta Grimal, as cidades romanas são urbanizadas e de grandes dimensões, e suas estruturas se assemelham à da cidade de Roma². Daí concluímos que Plutarco, além de demonstrar seu apego à sua cidade natal, também revela que a magnitude da cidade romana não ultrapassa a importância de sua pequena cidade, local de memória histórica dos gregos e de sua memória particular. Do mesmo modo, Plutarco evidencia seu sentimento de pertença ao mundo grego, bem como sua responsabilidade pela manutenção dos locais de memória de seu povo, para que não desapareça literalmente do espaço, para que, em última instância, a Grécia não perca identidade e representatividade geográficas.

A cidade natal de Plutarco figurava no cenário histórico do mundo greco-romano por ter servido de palco para as batalhas de Filipe da Macedônia, ao lado de seu imberbe filho Alexandre (338 a.C.),³ e Sula (86 a.C.)⁴. Wilamovitz-Moellendorf nos lembra que a cidade natal de Plutarco já traz as marcas de uma dominação anterior realizada por Filipe da Macedônia, que, quando de sua vitória na batalha de Queroneia, erigiu uma monumental estátua comemorativa por ter se tornado governante da Grécia. Então, vemos que a pequena cidade já era conhecida dos gregos e romanos por marcar momentos importantes de sua história. Não por acaso, essas batalhas foram realizadas em Queroneia, pois é notória a sua importância na geopolítica greco-romana e se deve ao fato de ser próxima ao desfiladeiro das Termópilas, passagem da Grécia ocidental para a oriental, ponto estratégico para as ambições de dominação do mundo grego.

Estima-se que Plutarco tenha nascido em 45 d.C. Conforme apurou Ziegler, alguns autores dataram sua morte em 125 ou até mesmo em 127 d.C., mas, no seu entender, a datação correta

¹ Os passos provenientes do *corpus* plutarquiano citados neste trabalho foram traduzidos pela autora.

² P. Grimal, *A cidades romanas*, tradução de A. Lopes Rodrigues, Lisboa: Edições 70, 2003, original de 1954, p. 14.

³ U. von Willamowitz-Moellendorff, "Plutarch as a Biographer", in: B. Scardigli (ed.), *Essays on Plutarch's Lives*, Oxford: Clarendon Press, 1995, p. 48.

⁴ A. Pérez Jiménez, "Introducción General", in: *Vidas Paralelas I*, Madrid: Gredos, 1985, p. 7-8.

para a sua morte é 120 d.C., que tem sido mais aceita pelos estudiosos, por ser mais fundamentada⁵. Embora Plutarco tenha uma vastíssima produção literária, não há referências de autores de seu tempo ou posteriores que tenham escrito uma biografia de nosso autor ou ainda registrado dados desconhecidos de sua vida pessoal. As informações que dispomos de sua vida encontram-se distribuídas de forma esparsa em seus escritos. Dessa maneira, apresentamos nas próximas páginas os principais dados autobiográficos extraídos de sua obra.

Plutarco era bisneto de Nicarco, neto de Lâmprias, filho de Autóbolo, irmão de Timon e Lâmprias, casado com Timôxena e pai de Autóbolo, Plutarco, Queroneia, Soclaro, Timôxena e um filho ou filha de nome desconhecido. Plutarco não faz referências aos nomes femininos de sua família, com exceção de sua mulher e de sua filha. Em *Consolação à esposa* (609D), Plutarco lamenta a perda de três filhos, dentre eles está o mais velho (τὸ πρεσβύτατον τῶν τέκνων), que, no entender de Flacelière, trata-se de outra filha de Plutarco, porque o nome de seu pai, Autóbolo, deveria ser dado, conforme o costume, ao primeiro filho homem. Tal assertiva está embasada no fato de Autóbolo ter sobrevivido e que Soclaro foi o outro filho morto de Plutarco⁶. Nosso autor costuma fazer referências à sua família em vários momentos de sua extensa obra; por exemplo, em *Assuntos de banquetes*, cita o irmão Timon como organizador de um banquete (615C), registra conversas com seu pai Autóbolo (641F) e o irmão Lâmprias, que lembra o dito pelo avô (668D). Na biografia de Antônio, também registra histórias contadas por seu avô Lâmprias (*Vida de Antônio*, XXVII, 3) e por seu bisavô Nicarco (*Vida de Antônio*, LXVII, 7). Plutarco também faz diversas referências aos filhos Autóbolo, Plutarco e Soclaro em *A inteligência dos animais* (959A-985C). Seu filho Autóbolo é a personagem principal de seu *Diálogo do Amor*, o filho Soclaro é apresentado frequentando lições de poesia em seu tratado *Como o jovem deve ouvir poesia* (15A). Por não se encontrar em Queroneia, em *Consolação à esposa*, uma carta consolatória enviada à sua mulher após a morte da filha com apenas dois anos de idade, Plutarco nos revela que era casado com Timôxena e que juntos tiveram uma filha com o mesmo nome e que também perdera o seu filho Queroneia (609D).

No tratado *Do E de Delfos*, Plutarco relata que Nero esteve em Atenas quando ele estudava filosofia com o mestre Amônio (385B). Em um artigo específico sobre a relação de Plutarco com

⁵ K. Ziegler, "Plutarchos von Chaironeia", in: *Paulys Real-Encyclopädie der Classischen Altertumswissenschaft*, Stuttgart: Verlag, 1951, cols. 639-641.

⁶ Para mais detalhes, ver R. Flacelière, E. Chambry et M. Juneaux, "Introduction", in: *Plutarque: Vies*, tome I, Paris: Belles Lettres, 1957, nota 6, p. XIV-XV.

o filósofo egípcio, Jones conclui que eles se conheceram em 67 d.C. e que Amônio foi apresentado a Plutarco como mestre de filosofia e comandante hoplita, quando da realização de uma cerimônia pública em Atenas⁷. Em um estudo prosopográfico dos amigos de Plutarco, Puech apresenta Amônio como um filósofo platônico, mestre de nosso autor, originário do Egito e habitante de Atenas. O mestre egípcio também desenvolveu a atividade de hoplita e exerceu magistratura em Atenas; de acordo com a autora, suas tarefas políticas foram realizadas no final do reino de Nero e no início dos anos 80. Amônio de Lamprtras recebeu cidadania romana com a intervenção de Mestrius Annius Afrinus, passando a ser nomeado Mestrius Annius⁸. Froidefond afirma que a contribuição da filosofia platônica na composição da obra plutarquiana é irrefutável, mas nos informa que Amônio é um produto do platonismo de Alexandria, o qual se estabelece em Atenas em intensa difusão da filosofia platônica, mas que não se pode mais falar nessa época da Academia, uma vez que o platonismo de Amônio representa uma síntese dogmática das exegeses alexandrinas⁹.

OS TRABALHOS DE PLUTARCO

Plutarco desempenhou importantes funções na vida pública de sua região; a primeira delas foi logo ao retornar de seus estudos em Atenas, quando nomeado embaixador junto ao procônsul da Acaia, como registra em *Preceitos políticos* (816B). Igualmente ocupou os cargos de superintendente da edilícia pública e chefe da guarda edilícia em sua cidade natal (*Preceitos políticos*, 811B-C); ainda foi eleito beotarca (*Preceitos políticos*, 814D) e exerceu a função de arconte epônimo em Queroneia (*Assuntos de banquetes*, 642F). Por muitos anos, foi sacerdote permanente de Apolo em Delfos (*Assuntos de banquetes* 700E e 709A), Agonoteta dos jogos Pítios e membro do Conselho dos Afetiões (*Se um ancião deve engajar-se em assuntos públicos*, 785C).

Por sua amizade com Sósio Senecião, Plutarco conhece o imperador Trajano, com quem também estabelece amizade, e passa a circular nos corredores dos palácios romanos e a proferir palestras e ministrar lições de filosofia a romanos ilustres¹⁰. A fama proveniente de suas palestras e lições proporcionou-lhe a aproximação com os romanos politicamente mais influentes, como Lucius

⁷ C. P. Jones, "The Teacher of Plutarch", in: *Harvard Studies in Classical Philology* 71 (1967), 206.

⁸ B. Puech, "Prosopographie des amis de Plutarque", *ANRW*, Band 33.6, 1992, p. 4835.

⁹ C. Froidefond, "Plutarque et platonisme", *ANRW*, Band 36.1, 1987, p. 185-189.

¹⁰ K. Ziegler, *op. cit.*, cols. 657-658.

Mestrius Florus¹¹. Este fora o responsável pela concessão da cidadania romana a Plutarco, que, em agradecimento a seu amigo, adotou o nome de sua família e passou a ser denominado em Roma de Mestrius Plutarchus¹². Como afirma Roskam, Plutarco não registra o recebimento da cidadania romana em sua obra, o que fortalece a sua identificação com a cultura grega¹³. Sabemos que Plutarco recebeu cidadania romana porque tal informação é deduzida a partir de uma inscrição compilada por Dittenburger (*Syll*³ 829), em que o nome de Plutarco é grafado como Mestrius Plutarchus. Trata-se de uma inscrição encontrada na base de uma estátua de Adriano em Delfos, na qual Plutarco é indicado como o sacerdote oficial de Delfos. Stadter no esclarece que Delfos era a segunda casa de Plutarco depois da sua em Queroneia e que sua relação com o santuário se deu por mais de quinze anos – dos imperadores Nero a Adriano –, sendo este um local que, segundo o autor, representava o domínio romano sobre a cultura grega ao lado de Atenas, Esparta e Olímpia¹⁴. Outro dado que reforça a inscrição citada é que Plutarco faz menção à sua amizade com Mestrius Florus em várias passagens de sua obra, como, por exemplo, em *Assuntos de banquetes* (626F).

A produção literária de Plutarco atinge a notável soma de duzentos e vinte e sete títulos, conforme apurado no Catálogo de Lâmprias, dos quais cento e trinta não chegaram aos nossos dias¹⁵. Os títulos remanescentes encontram-se organizados em duas obras intituladas *Vidas Paralelas* e *Obras Morais e de Costume*, originalmente listadas por Lâmprias. No entanto, o Catálogo de Lâmprias não apresenta todas as obras compostas por Plutarco, como é o caso de *Assuntos de banquetes*, bem como obras que têm sua autoria duvidosa, o que nos impossibilita de afirmar com exatidão o número de títulos produzidos por Plutarco.

PLUTARCO E DELFOS

Calcula-se que Plutarco tenha iniciado suas funções sacerdotais em Delfos entre 95 e 100 d.C., época em que não mais exercia cargos políticos, proferia palestras e ministrava cursos. Desde

¹¹ G. M. A. Grube, *The Greek and Roman Critics*, Great Britain: Methuen, 1965, p. 314.

¹² Como Russell observa, não se pode afirmar qual Imperador lhe concedeu o título de cidadão romano, em virtude do desconhecimento dos estudiosos sobre o período exato em que Lucius Mestrius Florus foi cônsul. Ver D. A. Russell, *Plutarch*, Great Britain/ New York: Charles Scribner's, 1973, p. 8.

¹³ G. Roskam, "Plutarch on Self and Others", *Ancient Society*, vol. 34, 2004, p. 256.

¹⁴ P. A. Stadter, "Plutarch: Diplomat for Delphi?", in: L. de Blois; B. Jeroen; T. Kessels and D. M. Schenkeveld (eds.), volume I: Plutarch's Statesman and his Aftermath: Political, Philosophical, and Literary Aspects. Proceedings of the Sixth International Conference of the International Plutarch Society, Nijmegen/Castle Hernen, May 1-5, 2002, *Mnemosyne*, Supplementum 250, 2004, p. 19.

¹⁵ *Ibid.*, p. 18-19.

então, Plutarco manteve uma vida monástica e passou a redigir seus escritos com mais intensidade – em especial, as *Vidas Paralelas* –, tendo desempenhado tais atividades até o fim de sua vida. Plutarco relata seu sentimento de honra em ter servido Apolo Pítio como sacerdote em Delfos no tratado *Se um ancião deve engajar-se em assuntos públicos* (792F). Ainda hoje, no Museu de Delfos, encontra-se preservado e aberto à exposição o célebre epigrama, um dístico, oferecido por délficos e queronenses a Plutarco, com as seguintes palavras:

Délficos com os queronenses depositaram a Plutarco, obedecendo aos preceitos de Anfitrião¹⁶.

(Dittenburger *Syll*³ 843A)

O oráculo de Delfos representa o maior santuário religioso do mundo grego, mas não dispomos de relatos que dêem conta dos rituais e das práticas relacionadas a eles. No entanto, o santuário do deus Apolo atua como uma instituição não somente religiosa, mas política. Há incontáveis relatos de autores antigos que nos trazem as palavras proferidas em Delfos como motrizes de ações políticas no mundo grego. Convém lembrar que Heródoto nos informa que reis bárbaros também recorriam aos vates pítios, informação de que se vale Plutarco em seu tratado *A malícia de Heródoto*. Em um primeiro momento, causa-nos estranhamento ver que Plutarco defende Creso, um bárbaro, mas a análise do conteúdo de sua argumentação revela que, sob sua aparente defesa do rei da Lídia, nosso autor, na verdade, preocupa-se em atestar a pureza das oferendas recebidas em Delfos, como lemos no seguinte passo:

E Creso, quando coroado rei, matou um nobre, companheiro e amigo de Pantaleão, cortou-o em pedaços em um aparelho de tortura pontiagudo; e fez de suas riquezas oferendas que enviou aos deuses.

(*A malícia de Heródoto*, 858E-F)

Convém ressaltar que, uma vez verdadeira a afirmação herodotiana de que os objetos oferecidos ao deus por Creso eram de origem criminosa, o santuário de Delfos perderia seu caráter sagrado para se tornar um local de recebimento de doações oriundas de atos sanguinários e ímpios, o que transformaria Delfos em um depósito de peças roubadas, um santuário maculado. Plutarco então afasta a hipótese de que o santuário seja rico em virtude dos atos de impiedade de seus beneméritos, já que Creso era reconhecidamente um grande benfeitor do santuário. Como ele próprio registra no passo abaixo:

¹⁶ Tradução da autora.

A Creso, atesta nenhuma outra coisa bela que honrar os deuses com numerosas e suntuosas oferendas, e esse mesmo feito aponta ser o mais ímpio de todos.

(*A malícia de Heródoto*, 858E)

De fato, em Heródoto de Halicarnasso, encontramos esta descrição da relação de confiança e benemerência do rei Lídio com o santuário:

Ao fazer oferenda aos délfios, Creso consultou o oráculo pela terceira vez. Efectivamente, desde que comprovou a verdade do oráculo, a ele recorria sem cessar.

(*Histórias*, I, 55)¹⁷

Em uma segunda análise, também notamos que a defesa de Creso representa a simpatia de Plutarco pelo rei, pois, ainda que bárbaro, ele acredita na eficácia do santuário de Delfos e contribui para a riqueza do local, no qual nosso autor era o sacerdote principal. E, nessa altura de seu relato, podemos afirmar que Plutarco revela que Creso é um filogrego em contraposição a Heródoto, que se demonstra filobárbaro ao registrar ações consideradas ímpias contra um simpatizante da religiosidade grega, benfeitor do santuário mais importante do mundo grego. Também podemos fazer um paralelo com os imperadores romanos que consultavam o oráculo de Delfos, cujo nome mais proeminente era o de Adriano, que realizou inúmeras oferendas, além de ter patrocinado a reforma do local.

PLUTARCO E O ORÁCULO

Apesar de Plutarco ter sido sacerdote de Apolo em Delfos por mais de vinte anos, não há em seus escritos descrições sobre os ritos praticados durante a consulta do oráculo ou informações sobre as atividades desenvolvidas quotidianamente no santuário. Nosso autor faz numerosas referências aos oráculos em suas biografias e tratados, além de escrever três tratados diretamente relacionados ao local, a saber, *Do E de Delfos* (384C-394C), *Do oráculo da Pítia* (394D-409D) e *Do declínio dos oráculos*(409E-438D), formando o que denominamos de Tratados Délficos, datados entre 120 e 125 d.C., ou seja, escritos nos últimos anos de vida de Plutarco. Há ainda *Dos que são honrados pela divindade* (548A-568A), um tratado em forma de diálogo em que Plutarco registra um debate havido entre ele, o irmão Timón, os amigos Pátrocles e Olímpico em Delfos, o qual não nos legava informações sobre os rituais praticados no santuário. Todos esses

¹⁷ Tradução de José Ribeiro Ferreira e Maria de Fátima Silva, in: Heródoto, *Histórias, Livro I*, Lisboa: Edições 70, 2002.

tratados são classificados pelos comentadores plutarquianos como escritos de natureza teológica e figuram ao lado dos remanescentes *Da superstição* (164E-171E), *De Ísis e Osíris* (351C-384B) e *Do gênio de Sócrates* (575A-598F). Há outros três listados no Catálogo de Lâmprias, dos quais nos restaram apenas fragmentos; são eles: *Do encanto da mãe dos deuses* (nº 140), *Dos dias nefastos* (nº 150) e *Das esculturas de Dédalo em Plateia* (nº 201).

Em *Do E de Delfos*, Plutarco rende homenagem ao amigo Serapião, em Atenas, e outros amigos atenienses ao oferecer-lhes o tratado, no qual discorre sobre o significado do "E" posto na entrada do santuário, por causa da usual curiosidade sobre a pertinência de se ter colocado o "E" em Delfos, conforme lemos a seguir:

Há mais evidência de que os primeiros filósofos refletiram sobre a natureza do amado deus e o significado atribuído à letra "E", que é especial e importante, por isso quiseram apresentá-la como símbolo de alguma coisa grande. Eu tinha até agora evitado o assunto muitas vezes proposto em minha escola.

(*Do E de Delfos*, 385A)

Então, percebemos que Plutarco associa a filosofia à reflexão religiosa, em uma relação simbiótica em que a religiosidade do filósofo o inspira a verbalizar o divino, trazer para o mundo tangível o construto sensorial da religião, por isso ele afirma que Amônio fora instruído por Apolo, fato que legitima seu discurso. Convém lembrar que o deus Apolo está associado ao Sol, o que lhe confere uma natureza clara, luminosa, que o conduz à pureza, elemento essencial para o alcance da verdade¹⁸. Notamos que o mestre Amônio é a personagem utilizada por Plutarco para expressar seu entendimento da questão, porque "o deus não era menos filósofo que adivinho" ("Ὅτι μὲν γὰρ οὐχ ἥττον ὁ θεὸς φιλόσοφος ἢ μάντις). Com esse argumento, Plutarco insere seu mestre Amônio no diálogo e, por meio dele, introduz o pensamento dos antigos filósofos gregos a respeito da simbologia de alguns elementos que jazem em Delfos, como a trípode, o sentido de Apolo e outros (385B). O cenário do diálogo é o próprio santuário em que estrangeiros interpelam Plutarco sobre o significado do "E" de Delfos.

O artifício retórico de Plutarco para fixar a atenção do ouvinte/leitor em seu discurso manifesta-se em sua afirmação de que jamais respondera tal questão, nem mesmo para seus alunos. Após despertar o interesse de seu ouvinte/leitor, Plutarco explica que, por se tratar de estrangeiros prestes a partir, daria finalmente a esperada resposta (385A). Pela dinâmica de um diálogo, a

¹⁸ Ver W. F. Otto, "Divindades gregas", in: *Os deuses gregos: a imagem do divino na visão do espírito grego*, tradução de Ordep Serra, São Paulo: Odisseus, 2005, p. 35-112.

resposta de Plutarco não é dada diretamente, pois outras personagens expressam suas opiniões; dentre elas, destacamos a do sacerdote Nicandro, que nos oferece a versão oficial de Delfos para o uso da letra "E". Conforme o referido sacerdote, a letra "E" corresponde à partícula interrogativa "ei" (se), com a qual se introduz perguntas ao deus Apolo, significando ao mesmo tempo uma partícula desiderativa, que reflete o sentimento de quem o consulta (392A). A resposta de Plutarco revela-se nas palavras de Amônio, que assim se pronuncia sobre o assunto:

Para mim, acho que a letra E não designa um número, nem ordem, nem um conjunto, nem qualquer parte do discurso, mas que em si é uma descrição perfeita do deus. Ela nos informa, por esse enunciado, força e virtude. Na verdade, quando nos aproximamos do santuário, o deus envia-nos estas palavras: "conhece-te a ti mesmo". E nós respondemos com o monossílabo: "Ei", isto é, "Tu és", e significa que atribuímos somente a ele a propriedade da verdade, única e incomunicável, que existe por si só.

(*Do E de Delfos*, 391E-392A)

Plutarco não desdiz o sacerdote, pois concorda com a expressão "Ei", mas nos apresenta uma versão diferente para a finalidade de sua inscrição no santuário, uma vez que "Ei" pode significar as duas coisas: "se" ou "és" são diferenciados apenas pela acentuação. Outro ponto concorde entre eles é que não se trata somente da letra "E", como vinham discutindo os pitagóricos, mas de uma expressão verbal do consulente, um sinal da interação entre o humano e o divino. Assim, para o nosso autor, ao consultar o oráculo de Delfos, o homem estabelece uma relação de confiança absoluta no que será pronunciado, o que legitima o processo, pois o ritual perderia vigor e sentido sem a fé do consultante.

No tratado *Do oráculo da Pítia*, nosso autor constrói seu diálogo em torno do debate sobre a imperfeição linguística e métrica de muitos oráculos que são pronunciados em nome de Apolo, poetas e Musas (396D). A partir desse argumento, em debate com diversas personagens, Plutarco reflete sobre o processo de elaboração e expressão das palavras oraculares, permeada pela questão central posta na correlação que se estabelece entre o fim dos vates versificados e a decadência da mântica. Sob a égide do discurso de Filino, nosso autor responde ao seu antagonista Serapião – defensor da teoria de que o abandono dos versos responde pelo declínio dos oráculos –, com o seguinte parecer:

Excelente, Serapião! Você está certo. Não estamos abandonando a Filosofia, mas no caminho de sua aprovação do que foi produzido, pois os primeiros filósofos expressaram seus dogmas e teorias em versos, como Orfeu, Hesíodo, Parmênides, Empédocles, Tales. [...] Astronomia de novo: ela não foi rebaixada nas mãos de Aristarco, Timócares, Aristilo, Hiparco, toda escrita em prosa, ao

passo que Eudoxo, Hesíodo e Tales usaram metros; se assumirmos que Tales realmente escreve a *Astronomia* atribuída a ele. [...] Não é sem propósito e nem um absurdo para nós procurarmos as causas de tais mudanças, porque, para descartar qualquer uma das artes e das ciências em conjunto, só porque há alguma alteração ou variação em seus detalhes ou entrega, é algo totalmente injusto.

(*Do oráculo da Pítia*, 396F-397A)

Plutarco nos revela habilidade retórica e influência do gênero dialógico, próprio de Platão, com a exposição de pensamentos dialéticos nas conversas travadas por suas personagens, demonstrando a fragilidade de argumentos construídos em dados infundados. Com relação aos outros diálogos compostos por Plutarco, *Do oráculo da Pítia* inova com a inserção de uma segunda personagem: Téon, que atua como condutora de suas ideias. Em resposta ao dito sobre o abandono dos oráculos versificados, Plutarco endereça a Téonum extenso discurso, do qual extraímos as seguintes palavras:

Quanto aos oráculos proferidos em nosso tempo, sabemos que muitos são realizados em prosa, mesmo antigamente, e que sempre atenderam questões de grande relevância.

(*Do oráculo da Pítia*, 403A)

A personagem segue seu discurso argumentando que o oráculo versificado condiz mais com os tempos antigos, pois a sociedade de seu tempo cultua mais a simplicidade, a objetividade e o prosaico, uma vez que a linguagem cifrada dos oráculos permitia o engano e, com isso, criava um ambiente favorável ao surgimento de charlatões (403B-C). Em seguida, Téon apresenta vários episódios em que os oráculos foram determinantes, afirmando que o decréscimo no número de consulentes está relacionado ao declínio populacional da Grécia de sua época e que se deve considerar a importância das questões levadas aos santuários, em geral, de cunho político (404B-404F). É interessante destacar que Plutarco condensa em sua análise a percepção histórica de que os versos pertencem a uma forma de expressão primeira da incipiente produção literária grega. Dessa maneira, os oráculos versificados supriam as expectativas de homens, inseridos em contextos histórico, social e literário específicos, que demandavam por tal gênero. Como Plutarco relatou anteriormente, o consulente estabelece um diálogo com a divindade que é intermediado pela Pítia, que, por sua vez, repassa o vate ao sacerdote, que finalmente o declara;

portanto, o processo é entremeado por discursos de indivíduos que reproduzem a linguagem de seu tempo¹⁹.

Em *Do declínio dos oráculos*, Plutarco tece comentários sobre diversos assuntos relacionados à arte divinatória e, como o título destaca, destina suas principais reflexões a responder a complexa questão sobre as causas do declínio dos oráculos. Plutarco inicia seu diálogo narrando o mito da definição de Delfos como o centro do mundo. Em sua versão, duas águias ou dois cisnes foram lançados das extremidades da terra para determinar o seu centro. Tendo como premissa o ponto de encontro deles, tal marco foi sinalizado com uma pedra denominada *ônfalo*, que significa em português umbigo (409E-F). No mesmo lugar, foi construído o santuário de Apolo, e o altar em que se assentava a Pítia foi edificado ao lado da cônica pedra. A seguir, nosso autor afirma que há acontecimentos religiosos que Apolo declara incompreensíveis à razão humana e que assim deveriam permanecer, como mistérios divinos (409F).

Novamente mestre Amônio é a personagem principal do diálogo e portador das assertivas plutarquianas sobre o porquê do fechamento de diversos oráculos gregos, outrora famosos e muito frequentados. Como Plutarco adiantara no preâmbulo de sua obra, por intermédio de Amônio, a redução de consulentes e o conseqüente encerramento das atividades nos oráculos pertencem ao campo do divino nem sempre acessível ao entendimento humano, tal como lemos neste passo:

No entanto, atribuir o fechamento dos oráculos a qualquer outro poder que não à vontade de Apolo levantaria a suspeita de que esses oráculos nunca deveriam ter existido e não devem existir hoje, portanto, que teriam origens diferentes. Bem, lembre-se que um poder superior, augusto, seria capaz de apagar e remover a adivinhação, pois a adivinhação é obra do deus. [...] Toda a obra divina deve ser maravilhosa e completa, livre de excesso, com capacidade suficiente de existir por ela própria. Esta é a persona que lhe convém, que é o princípio de que devemos aceitar como norma a soberania divina.

(*Do declínio dos oráculos*, 419A-B)

Então notamos que a inexplicabilidade dos acontecimentos atua como uma manobra retórica de Plutarco para que o leitor/ouvinte aceite de bom grado a sua explicação religiosa, sem fundamento lógico, de que a vontade divina é soberana. Dessa maneira, a soberania de Apolo

¹⁹ Como notou Rocha Pereira, a discussão acerca da inspiração da Pítia e a veracidade de suas palavras são aspectos até hoje analisados por especialistas, que, da mesma forma deste diálogo, não atingiram resultados convincentes. Ver: M. H. Rocha Pereira, "Os Diálogos Píticos de Plutarco", in: *Actas do Congresso "Plutarco Educador da Europa"*, 11 e 12 de Novembro de 1999, Porto, Fundação Eng. António de Almeida, 2002, p. 39-41.

justifica o encerramento das atividades de vários oráculos, por serem eles uma demonstração da vontade humana e não divina. Plutarco declara nas entrelinhas que o número de santuários era excessivo, daí nem todos representarem a divindade, mas atender às aspirações pessoais de um sacerdote que não possuía formação específica. Conforme nos esclarece Burkert:

Quase se poderia denominar a religião grega uma religião sem sacerdotes: não existe uma classe de sacerdotes como um grupo fechado com uma tradição, uma formação, iniciação e hierarquia rígidas, nem mesmo existe nos cultos estabelecidos e com continuidade qualquer "doutrina", disciplina, somente o "costume", *nómos*. Em princípio, o deus admite qualquer um desde que respeite o *nómos* – ou seja, desde que deseje integrar-se na comunidade local. Exatamente por isso, a distribuição dos papéis entre estrangeiros e cidadãos, escravos e homens livres, crianças e adultos, mulheres e homens em cada caso determinado tem, como é óbvio, relevância²⁰.

Diante desse quadro, a falta de formação do sacerdote justifica seus enganos, pois se trata de uma prática empírica, provavelmente desenvolvida por indivíduos que demonstram alguma afinidade com os rituais, com participações secundárias no início e, com o passar do tempo, fundam seus próprios santuários e os dedicam ao deus de sua escolha. Não importa a divindade para quem o sacerdote constrói o altar e o templo ou santuário, o processo divinatório é sempre regido por Apolo, por isso nosso autor justifica o desaparecimento de oráculos pela vontade do deus. Segundo Plutarco, o exímio arqueiro tem a precisão de suas flechas em seus vates²¹; quem os corrompe é a falibilidade humana do sacerdote ou da Pítia, que não são capazes de compreender por completo a fala de Apolo (*Do declínio dos oráculos*, 412C-E). Por sua declarada predileção pela filosofia platônica, manifestada em copiosas referências ao mestre platonista Amônio e às obras de Platão ao longo de toda a sua obra, podemos inferir que este passo d'A *República* influenciou seu pensamento:

- Então que é que nos resta ainda fazer em matéria de legislação?
- E eu respondi: - A nós, nada, mas a Apolo de Delfos competem as mais elevadas, mais belas e mais importantes das disposições legais.
- Quais? – perguntou ele.
- A edificação de templos, sacrifícios e outros atos de culto aos deuses, divindades e heróis. E ainda a sepultura dos finados, e toda a assistência que deve prestar-se-lhes para tornar propícios os que estão no além. Sobre estes

²⁰ Ver Walter Burkert, *Religião grega na época clássica e arcaica*, tradução de M. J. Simões Loureiro, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1993, p. 199-200.

²¹ Quanto à presença de sacerdotes de Apolo nos santuários de outros deuses; ver: Giulia Sissa e Marcel Detienne, *Os deuses gregos*, tradução de Rosa Maria Boaventura, São Paulo: Companhia das Letras, 1990, p. 217-232.

assuntos nada sabemos, e ao fundarmos a cidade, a ninguém mais obedeceremos, se tivermos senso, nem seguiremos outro guia, senão o da nossa pátria. Pois sem dúvida é este deus que, em todos estes assuntos, é o intérprete nacional para todos os homens, quando profetiza sentado no *omphalos*, no centro da terra.

(*República*, 392d e 394b-c)²²

Portanto, a vontade divina sempre prevalece sobre a humana, assertiva que norteia resposta plutarquiana para a questão. É interessante perceber que a justificativa de Plutarco despedaça possíveis expectativas de quem aguardava uma alegação que o levasse a admitir o declínio da religiosidade dos gregos à época imperial. Pelo contrário, notamos em sua resposta que o fato é resultante de uma ação apolínea para ordenar os rituais divinatórios praticados em seu nome. Assim, em momento algum Plutarco reforça o afirmado anteriormente sobre a decadência dos oráculos, posto que também argumenta que os romanos de seu tempo consultavam o oráculo de Delfos (*Do oráculo da Pítia*, 399B-C). Como demonstra Crippa, a distinção de Plutarco relativa ao tipo das respostas oraculares da Pítia permite-lhe abordar um problema mais amplo da adivinhação inspirada e de afirmar a autenticidade e o caráter sagrado da inspiração profética²³.

CONCLUSÕES

Ao findar a exposição desses tratados, emerge a indagação sobre qual a motivação de Plutarco para escrever vários tratados sobre o oráculo de Delfos, além de fazer referências a ele em outros tratados e em diversas de suas biografias. As respostas às perguntas de seus interlocutores representam ocasiões para Plutarco revelar aspectos importantes do santuário, templo e altar de Apolo, assim como alguns dados sobre a atuação dos sacerdotes e da Pítia. No entanto, vemos que Plutarco conduz seus argumentos à compreensão de que havia romanos contrários a essas práticas divinatórias; tal como ele próprio registra, eram homens que ousavam atacar um local de glória milenar (*Do oráculo da Pítia*, 408D).

Em suma, Plutarco revela em seu discurso seu sentimento de pertença à cultura grega. Ressaltamos o quão significativo é que nosso autor tenha declarado no próêmio da biografia de Demóstenes não ser exímio conhecedor da língua latina. Ainda que os romanos e seu invencível exército cerceassem os territórios e a política interna dos gregos, mostravam-se incapazes de

²² Tradução de Maria Helena da Rocha Pereira, in: Platão, *República*, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1993.

²³ S. Crippa, "Introduction", in: Plutarque, *Sur les oracles de la Pythie*, texte établi e traduit par Robert Flacelière et introduction et notes par Sabina Crippa, Paris: Les Belles Lettres, 2007, p. XI.

controlar e até mesmo de destruir a tradicional cultura grega. Para Plutarco, a contrapartida da dominação romana na Grécia é sua convivência com uma comunidade que não renuncia a seu modo de ser grego.

Convém registrar que o princípio desse pensamento plutarquiano também nasce como contraponto ao reconhecido processo de romanização dos territórios conquistados pelos romanos, iniciado desde os tempos de Augusto, o que fortalece sua intenção de reconstruir a imagem das personagens gregas do passado para mostrar aos gregos de seu tempo o quão valiosa é a preservação de sua cultura, porque descendem de um povo glorioso, com homens dignos de imitação e de serem mantidos na memória dos vindouros.

BIBLIOGRAFIA

FONTES

Heródoto, *Histórias, Livro I*, introdução geral de Maria Helena da Rocha Pereira, introdução ao Livro I, versão do grego e notas de José Ribeiro Ferreira e Maria de Fátima Silva, Lisboa, Edições 70, 2002.

Platão, *República*, introdução, tradução e notas de Maria Helena da Rocha Pereira, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1993.

Plutarch, *Consolation to His Wife. Moralia, VII*. Translated by Phillip H. de Lacy and Benedict Einarson, Cambridge/Massachusetts/London: Harvard University Press, 1959.

_____. *How the Young Man Should Study Poetry. Moralia. Volume I*. Translated by Frank Cole Babbitt. Cambridge/Massachusetts/London: Harvard University Press, 2005.

_____. *Isis and Osiris. Moralia. Volume V*. Translated by Frank Cole Babbitt. Cambridge/Massachusetts/London: Harvard University Press, 1936.

_____. *Life of Antony. Lives. Volume IX*. Translated by Bernadotte Perrin. Cambridge/Massachusetts/London: Harvard University Press, 2005.

_____. *Life of Demosthenes. Lives. Volume VII*. Translated by Bernadotte Perrin. Cambridge/Massachusetts/London: Harvard University Press, 2004.

_____. *On Superstition. Moralia. Volume VII*. Translated by Phillip H. de Lacy and Benedict Einarson. Cambridge/Massachusetts/London: Harvard University Press, 1959.

_____. *On the Sign of Socrates. Moralia. Volume VII.* Translated by Phillip H. de Lacy and Benedict Einarson. Cambridge/Massachusetts/London: Harvard University Press, 1959.

_____. *Precepts of Statecraft. Moralia. Volume X.* Translated by Harold North Fowler. Cambridge/Massachusetts/London: Harvard University Press, 2002.

_____. *Table-talk I-VI. Moralia. Volume VIII.* Translated by Paul A. Clement and Herbert B. Hoffleit. Cambridge/Massachusetts/London: Harvard University Press, 2006.

_____. *Table-talk VII-IX. Moralia. Volume IX.* Translated by Edwin L. Minar Jr. and F. H. Sandabach. Cambridge/Massachusetts/London: Harvard University Press, 2007.

_____. *The Dialogue on Love. Moralia. Volume IX.* Translated by Edwin L. Minar Jr. Cambridge/Massachusetts/London: Harvard University Press, 2007.

_____. *The E at Delphi. Moralia. Volume V.* Translated by Frank Cole Babbitt. Cambridge/Massachusetts/London: Harvard University Press, 1936.

_____. *The Malice of Herodotus.* Translated with an Introduction and Commentary by Anthony J. Bowen. Warminster: Aris & Phillips, 1992.

_____. *The Oracles at Delphi No Longer Given in Verse. Moralia. Volume V.* Translated by Frank Cole Babbitt. Cambridge/Massachusetts/London: Harvard University Press, 1936.

_____. *The Obsolescence of Oracles. Moralia. Volume V.* Translated by Frank Cole Babbitt. Cambridge/Massachusetts/London: Harvard University Press, 1936.

_____. *Whether Land or Sea Animals are Clever. Moralia. Volume XII.* Translated by Harold Cherniss and William Hembold. Cambridge/Massachusetts/London: Harvard University Press, 2001.

_____. *Whether an Old Man Should Engage in Public Affairs. Moralia. Volume X.* Translated by Harold North Fowler. Cambridge/Massachusetts/London: Harvard University Press, 2002.

Plutarque, *Sur les oracles de la Pythie.* Texte établi e traduit par Robert Flacelière et introduction et notes par Sabina Crippa. Paris: Les Belles Lettres, 2007.

BIBLIOGRAFIA CITADA

W. Burkert, *Religião grega na época clássica e arcaica*, tradução de M. J. Simões Loureiro, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1993.

- S. Crippa, "Introduction", in: Plutarque, *Sur les oracles de la Pythie*, texte établi e traduit par Robert Flacelière et introduction et notes par Sabina Crippa. Paris, Les Belles Lettres, 2007, pp. VII-XXVII.
- W. Dittenburger & K. Purgold, *Die Inschriften von Delphi*, Berlin: 1896.
- R. Flacelière, E. Chambry, M. Juneaux, "Introduction", in: *Plutarque: Vies*, Tome I, Paris, Belles Lettres, 1957, pp. IX-LV.
- C. Froidefond, "Plutarque et le platonisme", *ANRW*, II, 36.1 (1987), pp. 185-233.
- P. Grimal, *A cidades romanas*, tradução de António Lopes Rodrigues. Lisboa: Edições 70, 2003.
- G. M. A. Grube, *The Greek and Roman Critics*, Great Britain, Methuen, 1965.
- C. P. Jones, "The Teacher of Plutarch", *Harvard Studies in Classical Philology* 71 (1967), 205-213.
- W. F. Otto, "Divindades gregas", in: *Os deuses gregos: a imagem do divino na visão do espírito grego*, tradução de Ordep Serra, São Paulo, Odysseus, 2005, p. 35-112.
- A. Pérez Jiménez, "Introducción general", in: *Vidas Paralelas I*, Madrid, Gredos, 1985, pp. 7-135.
- B. Puech, "Prosopographie des amis de Plutarque", *ANRW*, Band 33.6 (1992), 4829-4893.
- M. H. Rocha Pereira, "Os Diálogos Píticos de Plutarco", in: *Actas do Congresso "Plutarco Educador da Europa", 11 e 12 de Novembro de 1999*, Porto, Fundação Eng. António de Almeida, 2002, pp. 29-43.
- G. Roskam, "Plutarch on Self and Others", *Ancient Society*, 34 (2004), 245-273.
- G. Sissa, M. Detienne, *Os deuses gregos*, tradução de Rosa Maria Boaventura, São Paulo, Companhia das Letras, 1990.
- P. A. Stadter, "Plutarch: Diplomat for Delphi?", in: L. De Blois, J. Bons, T. Kessels, D. M. Schenkeveld (Eds.), "Volume I: Plutarch's Statesman and his Aftermath: Political, Philosophical, and Literary Aspects. Proceedings of the Sixth International Conference of the International Plutarch Society, Nijmegen/Castle Hernen, May 1-5, 2002", *Mnemosyne*, Supplementum 250 (2004), 19-31.
- U. Willamowitz-Moellendorff, "Plutarch as a Biographer", in: B. Scardigli (Ed.), *Essays on Plutarch's Lives*, Oxford, Clarendon Press, 1995, pp. 47-74.
- K. Ziegler, "Plutarchos von Chaironeia", *Paulys Real-Encyclopädie der Classischen Altertumwissenschaft*, Stuttgart, Verlag, 1951, cols. 636-962.