

UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA
FACULDADE DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS

JOSÉ PETRÚCIO DE FARIAS JÚNIOR

DISCURSO, RETÓRICA E PODER NA ANTIGUIDADE
TARDIA: A CONSTRUÇÃO DO ETHOS POLÍTICO EM
SINÉSIO DE CIRENE

FRANCA
2012

JOSÉ PETRÚCIO DE FARIAS JÚNIOR

DISCURSO, RETÓRICA E PODER NA ANTIGUIDADE
TARDIA: A CONSTRUÇÃO DO ETHOS POLÍTICO EM
SINÉSIO DE CIRENE

Tese apresentada ao curso de Pós-Graduação
em História da Faculdade de Ciências
Humanas e Sociais, Universidade Estadual
Paulista “Júlio de Mesquita Filho”, como
requisito à obtenção do título de Doutor em
História.

Orientador: Prof. Dr. Pedro Geraldo Tosi
Co-orientador: Profa. Dra. Elaine Cristine
Sartorelli

FRANCA
2012

Farias Júnior, José Petrúcio de

Discurso, retórica e poder na antiguidade tardia: a construção do ethos político em Sinésio de Cirene / José Petrúcio de Farias.

– Franca : [s.n.], 2011

361 f.

Tese (Doutorado em História). Universidade Estadual Paulista. Faculdade de Ciências Humanas e Sociais.

Orientador: Pedro Geraldo Tosi

1. História antiga. 2. Filosofia – *Ethos* político. 3. Filósofos – Crítica e interpretação. 4. Historiografia – Império romano – Administração. I. Título.

CDD – 930

JOSÉ PETRÚCIO DE FARIAS JÚNIOR

DISCURSO, RETÓRICA E PODER NA ANTIGUIDADE
TARDIA: A CONSTRUÇÃO DO ETHOS POLÍTICO EM
SINÉSIO DE CIRENE

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Faculdade de Ciências Humanas e Sociais, Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”, como requisito à obtenção do título de Doutor em História.

BANCA EXAMINADORA

Presidente: _____
Profa. Dra. Elaine Cristine Sartorelli - co-orientadora

1º. Examinador: _____
Profa. Dra. Elizabete Sanches Rocha - UNESP/Franca

2º. Examinador: _____
Profa. Dra. Therese Fuhrer - Freie Universität/Berlim

3º. Examinador: _____
Prof. Dr. Breno Battistin Sebastiani - USP

4º. Examinador: _____
Prof. Dr. Pablo Schwartz Frydman - USP

Franca, 02 de fevereiro de 2012

AGRADECIMENTOS

Toda a minha gratidão

A Deus, por ter me confortado nos momentos mais difíceis desta etapa.

Ao DAAD e à CAPES, pelo apoio financeiro sem o qual o desenvolvimento da tese e os contatos acadêmicos com especialistas alemães não seria possível.

Ao Prof. Dr. Pedro Geraldo Tosi, meu orientador, pelo voto de confiança e pelo apoio constante não apenas em assuntos acadêmicos, mas também nos momentos em que meu ânimo oscilava, a quem todo e qualquer agradecimento será pouco, sempre.

À Profa. Dra. Elaine Cristine Sartorelli, minha co-orientadora, interlocutora constante do trabalho, pelo voto de confiança e pelos preciosos ensinamentos.

À Profa. Dra. Elizabete Sanches Rocha, que muito me aconselhou durante a banca de qualificação e redefiniu meu trabalho a partir de então.

À Profa. Dra. Susani Silveira Lemos França, cujo trabalho na UNESP/Franca acompanho com muita admiração e respeito desde a primeira palestra que ministrou em Franca, pelo rigor com que colaborou com esse trabalho na ocasião da qualificação.

Ao Prof. Dr. Martin Hose, tradutor das obras de Sinésio na Alemanha, pela atenção com que me ouviu e me orientou.

À Profa. Dra. Therese Fuhrer, a quem devo preciosos ensinamentos e cuja erudição sem par me auxiliaram a aprofundar minhas reflexões sobre Sinésio, agradeço pela hospitalidade e por estar sempre presente durante a elaboração dessa investigação.

À Profa. Dra. Marisa Saenz Leme, por ter me ajudado a seguir adiante com a pesquisa e pelo respeito e dedicação com que exerceu a função de coordenadora da Pós-Graduação.

À Profa. Dra. Djanira Soares de Oliveira e Almeida, a quem devo minha inserção como docente no ensino superior, pela paciência, dedicação e respeito com que dirigiu meu trabalho nos estágios de docência.

À Profa. Dra. Célia Maria David, meus especiais agradecimentos pelos conselhos e incentivo à docência no ensino superior.

À Profa. Dra. Tânia da Costa Garcia, pela facilitação e viabilização de eventos que possibilitaram nossos contatos acadêmicos com pesquisadores de outros institutos de pesquisa.

À Profa. Dra. Márcia Regina Capelari Naxara, ao Prof. Dr. Jean Marcel Carvalho França e à Profa. Dra. Margarida Maria de Carvalho, meus

professores dos cursos obrigatórios do doutorado, deixo também registrada minha gratidão pelos momentos construtivos em que estivemos juntos na sala de aula. Confesso que esta tese acolheu muito do que me ensinaram.

À Profa. Dra. Maria Celeste Fachin, pelas orientações iniciais ao projeto de pesquisa, as quais foram decisivas para a estruturação do trabalho.

À Profa. Dra. Isabella Tardin Cardoso, pelos ensinamentos e apoio em relação ao desenvolvimento do trabalho.

Às bibliotecárias Laura Odette Dorta Jardim e Silvana Cristine Leôncio Curci, pela disposição em me auxiliar nos momentos finais de entrega do trabalho.

À Maria Salgado, representante do DAAD e toda a equipe do DAAD, pela hospitalidade e pela disposição em relação à rápida viabilização de materiais e recursos importantes à referida tese em Berlim.

Ao Renato Juvêncio, por estar sempre presente e por ter me apoiado há anos a realizar esse sonho.

À Natália dos Anjos Simões, por ter facilitado o contato entre mim e minha família durante minha permanência na Alemanha e pelo carinho.

À Professora Maria Helena Essado, pela amizade e apoio constante durante a realização desta pesquisa.

Aos professores Hamilton Robin, Felipe Manoel Alves Silva e Luciane Tavares Casimiro pelas ricas contribuições acerca das traduções apresentadas neste trabalho.

À Lâmia Jorge Saad, professora a quem admiro e torceu, desde o instante em que nos conhecemos, para que tal empreendimento fosse bem-sucedido.

A todos os alunos do curso de Direito, turma 2009 e 2010, por ter me proporcionado momentos ricos no que diz respeito à construção do conhecimento e amadurecimento profissional.

Trabalho dedicado aos meus pais Vera Maria Santos de Farias e José Petrúcio de Farias e a meu irmão Guilherme Santos Farias.

“A verdade é deste mundo; ela é produzida nele graças a múltiplas coerções e nele produz efeitos regulamentados de poder. Cada sociedade tem seu regime de verdade, sua política geral de verdade: isto é, os tipos de discurso que ela acolhe e faz funcionar como verdadeiros; os mecanismos e as instâncias que permitem distinguir os enunciados verdadeiros dos falsos, a maneira como se sanciona uns e outros; as técnicas e os procedimentos que são valorizados para a obtenção da verdade; o estatuto daqueles que têm o encargo de dizer o que funciona como verdadeiro”. (FOUCAULT, *Microfísica do Poder*, 2010, p. 12)

RESUMO

A investigação se propõe analisar as obras *De Regno* (Ao imperador, sobre a realeza) e *De Providentia* (Aos egípcios, sobre a providência), ambas de autoria do filósofo norte-africano Sinésio de Cirene, supostamente escritas no momento em que participa da embaixada em Constantinopla, entre 397 e 400 d.C., a serviço de sua cidade nativa, Cirene, na província da Líbia Superior/ Cirenaica, norte da África. No centro de nossa investigação, encontram-se as estratégias discursivas e os *topoi* retóricos empregados por Sinésio para a construção de um *ethos* político favorável não só à construção de uma imagem de si que se ajusta ao papel do filósofo na política imperial, mas também à representatividade política de famílias abastadas na administração imperial, haja vista seu envolvimento e o de sua família nos quadros político-administrativos do Império Romano. A proposição de uma análise retórica pelo viés da construção do *ethos* político pode nos oferecer informações sobre as estratégias empreendidas por aristocratas da África romana tardia para se firmar no cenário político romano.

Palavras-chave: Sinésio de Cirene - administração Imperial - retórica tardo-antiga – filosofia - *ethos* político

ABSTRACT

The research aims to analyze the works *De Regno* (To the emperor, on the royalty) and *De Providentia* (To the Egyptians, on Providence), both written by the North African philosopher Synesius of Cyrene, who wrote them supposedly during his participation in the embassy in Constantinople between 397 and 400 AD serving his native city, Cyrene, in the province of Lybia Superior/Cyrenaica, North Africa. In the center of our research are the discursive strategies and rhetorical topoi used by Synesius to the construction of a political *ethos* in favor not only of the building of an image of himself that fits the role of the philosopher in imperial policy, but also of the political representation of wealthy families in the imperial administration, considering his involvement and his family's involvement in political and administrative cadres of the Roman Empire. The proposition of a rhetorical analysis by the bias of the construction of political *ethos* can offer information on the strategies undertaken by aristocrats of the late Roman Africa who sought to establish themselves in the Roman political scene.

Keywords: Synesius of Cyrene – Imperial administration – rhetoric of late antiquity – philosophy – political ethos.

ZUSAMMENFASSUNG

Gegenstand der Dissertation sind die beiden Traktate *De Regno* („Die Rede über das Königtum“) und *De Providentia* („Die ägyptischen Erzählungen“) des nordafrikanischen Philosophen Synesios von Kyrene, die wahrscheinlich in den Jahren 397 bis 400 n. Chr. entstanden sind, die Synesios als Gesandter seiner Geburtsstadt Kyrene und der Provinz Cyrenaica/Lybia superior in Konstantinopel verbrachte. Im Zentrum unserer Untersuchung stehen die rhetorischen *topoi* und Strategien, mit denen Synesios ein politisches *ethos* konstruiert, zum einen Selbstporträt – das Porträt eines Philosophen im Dienst kaiserlicher Politik – zu entwerfen, zum anderen um die Rolle der wohlhabenden Familien zu modellieren, deren Mitglieder in der kaiserlichen Verwaltung und der Reichadministration tätig waren, zu denen er auch selbst gehörte. Die Analyse der rhetorischen Techniken, derer sich Synesios dabei bedient, gibt gleichzeitig Aufschluss über die Strategien, mit denen sich die Angehörigen des nordafrikanischen Adels in der Spätantike in der politischen Hierarchie im römischen Reich zu etablieren versuchten.

Schlüsselbegriffe: Synesios von Kyrene – Verwaltung im römischen Reich – Rhetorik der Spätantike – Philosophie – politisches Ethos

SUMÁRIO

CONSIDERAÇÕES INICIAIS.....	13
1. SINÉSIO DE CIRENE E A ESCRITA DE <i>DE REGNO</i> E <i>DE PROVIDENTIA</i> : ENCONTROS E DESENCONTROS DA HISTORIOGRAFIA CONTEMPORÂNEA	51
1.1 Considerações preliminares.....	52
1.2 Historiografia, século XIX e Sinésio de Cirene: a compreensão de <i>De Regno</i> e <i>De Providentia</i> sob a ótica do logocentrismo	54
1.3 Historiografia, século XX e Sinésio de Cirene: novas correntes teórico-metodológicas e semelhante concepção de linguagem.....	68
1.4 O Império Romano tardio: breves discussões historiográficas.....	86
1.5 <i>Mythos</i> e <i>alétheia</i> em Sinésio de Cirene: itinerários de análise documental em <i>De Regno</i>	98
1.6 <i>Mythos</i> e <i>alétheia</i> em Sinésio de Cirene: itinerários de análise documental em <i>De Providentia</i>	116
2. RELAÇÕES DE PODER NA ADMINISTRAÇÃO PROVINCIAL DA LÍBIA SUPERIOR TARDO-ANTIGA SOB A PERSPECTIVA DO DECURIÃO SINÉSIO DE CIRENE.....	128
2.1 Considerações preliminares.....	129
2.2 Cidades revisitadas: notícias da administração provincial da África romana oriental tardia.....	135
2.3 Retórica e poder: mecanismos de legitimação do poder imperial em Sinésio de Cirene.....	162
2.4 Germanos na administração do Império Romano oriental tardo-antigo: diálogos e duelos em <i>De Regno</i> e <i>De Providentia</i>	190
2.5 Administração pública e aquisição de poder na Antiguidade Tardia: <i>honoratis</i> , <i>principales</i> e <i>curialis</i> como agentes de poder sob a ótica de Sinésio.....	220
3. SINÉSIO DE CIRENE: RETÓRICA E PODER NA ANTIGUIDADE TARDIA.....	238
3.1 Considerações preliminares.....	239
3.2 O gênero epidítico nos séculos IV e V: a retórica do elogio e do aconselhamento ao imperador.....	248
3.3 Concepção de retórica em Sinésio de Cirene.....	267
3.4 Filosofia, retórica e providência: imaginários de verdade.....	285
3.5 O <i>ethos</i> político de Sinésio nos discursos <i>De Regno</i> e <i>De Providentia</i>	307
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	330
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	335

CONSIDERAÇÕES INICIAIS

Pensamos que, no transcorrer da História, os agrupamentos sociais em geral sejam marcados por *conflitos*, entendidos aqui, como manifestação da relação entre dois poderes ou entre dois princípios ideológicos, defendidos com maior ou menor intensidade por pessoas ou grupos distintos. Trata-se de um fenômeno sócio-cultural, inerente ao convívio humano coletivo, que pode sinalizar nossa propensão em exceder as condições a que estamos submetidos para propor mudanças, as quais geralmente se ajustam à nossa visão de mundo ou perspectivas sobre a vida, tendo em vista nossos interesses particulares ou coletivos bem como nossas crenças e experiências.

Nossa propensão a observar conflitos humanos não parte de mera curiosidade, aprendemos muito com eles. Os conflitos políticos, em particular, tratam implicitamente de relações de poder sob a ótica de indivíduos pertencentes a determinadas categorias sociais. Não queremos afirmar que o indivíduo reproduza as dissensões do grupo social ao qual pertence como se elas fossem homogêneas ou percebidas igualmente por diferentes atores sociais, de tal forma que os leitores ou expectadores pudessem se identificar ou não com eles, mas declarar que os conflitos ou disputas sociais nos apresentam caminhos a partir dos quais um indivíduo ou uma sociedade podem ser pensados, tendo em vista as noções de autoridade e preferências culturais, inerentes a uma situação de conflito.

Todavia, reconhecemos que pensar em conflitos políticos produzidos, particularmente em nível literário - o que os insere no âmbito cultural - e arquitetados por sociedades antigas, nosso campo de discussões, não pode senão partir de modelos explicativos ancorados em nossa própria percepção de conflito político. Assim, pode-se pensá-los, no mínimo, por intermédio de duas concepções: na primeira, tem-se em mente a concepção de que a sociedade se estrutura a partir do consenso, isto é, o estado normal da sociedade é o da integração, organização harmônica das instituições políticas, cooperação, equilíbrio sistêmico, etc., no interior da qual o conflito tem causa individual e patológica; na segunda, a concepção de que o conflito social, e não o consenso, é a situação predominante ou permanente da vida social, segundo a qual a representação normativa do poder é geralmente produto de coerções e as estruturas político-administrativas, por extensão, são determinadas pela

hierarquia entre os grupos sociais que compõem determinada sociedade. Sob essa concepção, o conflito passa a ser o fio estruturador da sociedade e concebido não como aspecto negativo ou degenerativo das instituições político-administrativas, mas como fator de coesão social e fortalecimento do poder político, posicionamento compartilhado por nós nesse trabalho investigativo.

Não pretendemos, com essas observações, forjar padrões de continuidade entre a História antiga e acontecimentos históricos recentes, ou melhor, que ocorreram após a Segunda Grande Guerra, tendência que se observa na historiografia anglo-americana e já produz reflexos na historiografia brasileira sobre História antiga. Os conflitos sociais registrados por Sinésio de Cirene, no final do IV século, dificilmente encontram espaço na maneira como a sociedade contemporânea gerencia e manifesta seus conflitos sociais. Ainda que inclinações temáticas e teórico-metodológicas da contemporaneidade sejam responsáveis por nossa projeção aos estudos históricos e ainda que a forma como apreendemos o passado também provenha da discussão de modelos teóricos contemporâneos, reconhecemos que a especificidade quanto às circunstâncias históricas, às condições de produção e ao contexto referencial de que Sinésio fez uso nos possibilitam refletir com mais propriedade sobre a possível intencionalidade¹ dos discursos.

Isso posto, os discursos literários produzidos pelo pensador romano tardo-antigo Sinésio de Cirene: a saber: *De Regno* e *De Providentia*, fontes que nos comprometemos a investigar, levam consigo lamentações ou insatisfações acerca da dinâmica político-cultural em que Sinésio está inserido. Assim, o que nos conduziu, inicialmente, a essa investigação, deriva de uma série de questionamentos, tais como: o que teria levado o referido autor a revelar suas lamentações acerca das situações políticas contemporâneas a ele? o que está

¹ Em consonância com o posicionamento adotado por Oliver Jahraus em *Teoria da Literatura* (2004), as reflexões sobre a intencionalidade do discurso derivam de um trabalho de interpretação das fontes históricas, que diferentemente de uma análise textual, tem a pretensão de apresentar um possível sentido para o discurso, tendo em vista o planejamento retórico do texto, este constituído de relações semânticas que se podem verificar entre os capítulos de uma obra ou entre duas ou mais obras. Partimos, então, do pressuposto de que tais relações semânticas apontam para a unidade de sentido do discurso; esta, por sua vez, oferece-nos indícios para reflexão da intencionalidade. Afinal, defendemos que a estrutura organizacional de um discurso não é uma atividade arbitrária ou desconexa. O nexo entre as partes do discurso pode nos conduzir a um certo direcionamento, ou melhor, a uma certa intencionalidade subjacente à trama da narrativa. Nesse sentido, a análise retórica que nos propusemos fazer, é parte integrante da interpretação que atribuímos aos discursos, estes observados, por sua vez, a partir de uma possível intencionalidade.

por trás do constante apelo ao respeito às leis e aos costumes antigos? em que medida as experiências pretéritas, registradas em fontes históricas escritas por filósofos, poetas e tragediógrafos antigos contribuem para repensar conflitos políticos contemporâneos a Sinésio? o que teria motivado Sinésio a criticar grupos sociais influentes na corte imperial? de que maneira a construção literária dos chamados bárbaros e do bom monarca se coaduna a tais lamentações e, por extensão, à apologia ao passado greco-romano antigo? Enfim, as situações de conflito político podem nos oferecer parâmetros para compreensão de como uma sociedade se organiza no âmbito político-cultural. São essas percepções que nos conduzem ao estudo do passado a partir das supramencionadas fontes de Sinésio. Como não pretendemos conceber as narrativas de Sinésio como informações históricas úteis à compreensão do cenário político de Constantinopla no final do IV século, atentar-nos-emos à análise retórica das fontes históricas em questão, especialmente à construção do *ethos* político de Sinésio com a finalidade de compreender as relações de poder subjacentes às estratégias retóricas empregadas para projeção de uma imagem de si na administração imperial.

Antes de iniciarmos a investigação propriamente dita, algumas informações sobre o autor, arco cronológico em que produziu as obras em análise, condições de produção dessas obras e circunstâncias históricas que envolveram o pensador fazem-se necessárias.

Sinésio de Cirene, suas obras e sua trajetória política

Sinésio de Cirene nasceu em uma tradicional e rica família local de Cirene na província romana de Cirenaica ou Líbia Superior, norte da África, entre 370 e 375 e faleceu provavelmente entre 412 e 413, momento em que ocupava o cargo eclesiástico de bispo de Ptolomaida.

Lacombrade (1978, p.21-2) reviu grande parte das hipóteses que abordam a data do nascimento de Sinésio, e todas elas derivam de especulações a partir dos próprios registros do cirenaico, visto que não há evidências epigráficas de Cirene que possam nos oferecer informações com precisão. Algumas das principais hipóteses são: Krabinger (1825-35) que defende o nascimento em 379; Clausen (1831), 365; Druon (1878), 370;

Krause (1831), 370/75; Volkman (1869), 365/70; por fim, Seeck e Grutzmacher (1913), cerca de 370. Grande parte dessas hipóteses estão baseadas em diferentes interpretações das referências do próprio Sinésio nos Hinos 8, 12-14 e nas cartas 116 e 123, nas quais Sinésio utiliza os termos *jovem* ou *velho* para retratar fases de sua própria trajetória biográfica. A discussão sobre o valor semântico do termo jovem e velho na Antiguidade Tardia ainda tem incitado pesquisadores a propor outras datações, tal como Crawford (1901) que propõe polemicamente 360².

Lacombrade, particularmente, adota 370 como data aproximada para o nascimento de Sinésio de Cirene, tal como sustentamos. O pesquisador justifica seu ponto de vista por meio de aspectos da história das instituições eclesiásticas que noticia, no período em que Sinésio viveu, regras disciplinares atinentes às diversas funções eclesiásticas, aprovadas em concílios norte-africanos deste o início do IV século. Por exemplo, o cargo de subdiácono requeria idade mínima de 20 anos; 25 para diácono; 30 para sacerdote e 40 para bispo, embora houvesse exceções. Lacombrade ainda declara que a legislação conciliar era mais bem desenvolvida no Oriente do que no Ocidente, posto que, no Oriente, tais limitações de idade surgiram desde o III século (1978, p.23).

O historiador italiano Salvatore Nicolesi (1959, p.12) reforça esse argumento ao declarar que não se pode aceitar uma data muito posterior a 370 porque não é fácil admitir que a delicada missão a Constantinopla para interceder pela província da Líbia superior, na qual Cirene está localizada, fosse confiada a um jovem de aproximadamente vinte anos de idade, o que ocorreria se admitíssemos o nascimento de Sinésio por volta de 379.

Sendo assim, ao partir do pressuposto de que Sinésio tinha por volta de 30 anos durante a embaixada a Constantinopla e aproximadamente 40 anos no momento em que foi eleito bispo de Ptolomaida, Nicolosi (1959) e Lacombrade (1978) definem 370 como data provável de seu nascimento e por volta de 410 a data aproximada de sua eleição como bispo de Ptolomaida (1978, p.26).

A leitura do material epistolar legado por Sinésio também sugere que ele tenha sido uma personalidade oriunda de uma família abastada e influente, que

² Adotaremos, assim, essas datas com o cuidado de indicar que são apenas aproximações, já que não podemos determinar tais eventos com exatidão.

pertencia à ordem curial, situação que possibilitou, segundo Bengt-Arne Roos (1991, p.01), o financiamento de seus estudos em filosofia e retórica, em Alexandria, sob a égide da matemática e filósofa Hipátia para quem permaneceu devoto durante sua vida, haja vista as correspondências que trocavam entre si.

Assim, eleito embaixador³ (πρέσβυς)⁴ da província da Líbia Superior ou Cirenaica, tal como suas próprias fontes sugerem, ele se dirigiu para Constantinopla a fim de interpelar o imperador Arcádio acerca da redução dos impostos cobrados em Cirenaica (*Ep.* 100, 8-14). Em Constantinopla, Sinésio aguardou certo tempo antes de ser convocado para uma audiência com o imperador. Nesse ínterim, ele estabeleceu contatos amigáveis com muitas pessoas influentes no campo político, tal como mostram suas cartas, entre as quais destaca-se Aureliano, prefeito em Constantinopla e líder de uma facção antigótica na corte. A historiografia, em geral, sustenta que, como embaixador da Líbia Superior, Sinésio presenteou o imperador com um discurso intitulado *Ao imperador, sobre a realeza – De Regno* – uma das fontes principais da nossa investigação sobre Sinésio - bem como ofereceu a ele a *coroa dourada - aurum coronarium*, presente tradicional destinado ao imperador para comemorar um quinquênio na administração imperial.

A historiografia apresenta também duas hipóteses no que diz respeito ao período em que Sinésio exerceu a função de embaixador em Constantinopla, o que resulta em diferentes interpretações para a compreensão de seus discursos políticos. A primeira sugere de 397 a 399 e a segunda, de 399 a 402. Os historiadores, nesse sentido, dividem-se quanto aos argumentos que justificariam um ou outro posicionamento.

³ Por *embaixador* (πρέσβυς), a despeito das implicações políticas que a palavra contemporaneamente incorpora, entendemos um representante político, eleito por um grupo, portanto, membro do corpo político-administrativo do Império, que se responsabiliza pela transmissão de uma comunicação política. Embaixadas são, em latim *legationes*; em grego, *πρεσβείαι*. Logo, o embaixador ou enviado *legati* (*legatarii*, variante encontrada em fontes históricas até meados do século VI) ou *πέρβεις*, forma verbal proveniente de *πρεσβεύω* que, entre outros significados, pode ser traduzido como *é enviado* ou *atua como enviado*.

⁴ De acordo com o Dicionário Grego-Francês Bailly (1950), *πρέσβυς* e seus derivados incorporam vários significados, entre eles, o mais velho, o mais velho de um concílio, os primeiros cristãos, os sacerdotes, digno de respeito e, por fim, enviado. De acordo com Gillet (2003, p. 04), clérigos ainda usam, na Antiguidade tardia, o vocábulo *πρέσβυς* como sinônimo de o mais velho, ancião.

Quanto à defesa da embaixada entre 397 e 399, parte-se do pressuposto de que imperadores romanos normalmente recebiam homenagens no momento em que eram proclamados imperadores e nas sucessivas celebrações quinquenais – aniversários - de seu reinado, embora eles também as recebessem em realizações extraordinárias como vitórias militares (BARNES, 1986, p.105). Se considerarmos a data de nomeação de Arcádio, janeiro de 383, suas celebrações quinquenais deveriam normalmente se situar em janeiro de 387, 392, 397, 402. Ao considerar tais datas, o único ano que se ajustaria, segundo Cameron & Long (1993, p.93), à visita de Sinésio para celebração quinquenal da administração de Arcádio é 397, o que poderia se estender até janeiro de 398. Mediante o raciocínio acima demonstrado, limitaríamos a embaixada de Sinésio de 397/398 a 399/400.

Outro argumento que corrobora esse posicionamento encontra-se na *epístola 61*, em que Sinésio descreve sua partida de Constantinopla após três anos, no momento em que um terremoto atinge a cidade. Nesta carta, o cirenaico despede-se de Aureliano, segundo ele, *querido amigo e cônsul - φίλον ἀνδρα καί υπατον* (ep. 61, 10-16). Se levarmos em consideração o fato de que Aureliano havia se tornado cônsul em 400, deduziremos que os três anos correspondem a 397/398 – 399/400.

De acordo com o raciocínio de Cameron & Long (1993, p. 126), é possível que Sinésio tenha ido a Constantinopla no outono de 397 e tenha escrito *De regno* poucos meses depois de 398. Não surpreendentemente, o discurso pode ter refletido a hostilidade a Eutrópio, prefeito pretoriano de Constantinopla ainda no poder, e o desconforto em relação aos avanços do godo Alarico sobre os Balcãs. Tais eventos não ocorreram depois que Aureliano, após o governo de Eutrópio, ascendeu à prefeitura em agosto de 399, momento em que Sinésio recebeu a aceitação quanto à redução das taxas à província de Cirenaica, a qual foi retratada em *De providentia* (l. 18.1), escrita possivelmente no início de 400, ou seja, obra também escrita durante sua permanência em Constantinopla. Todavia, Aureliano foi deposto provavelmente em abril de 400, e acredita-se que o novo prefeito, Cesário, tenha anulado os acordos que haviam sido estabelecidos com Sinésio (l. 17.1), fato que justificaria, para Cameron & Long (1993), a animosidade de Sinésio em relação a Cesário, retratado na obra em questão por meio da figura

mitológica de Tifo. Isso se, de fato, em *De Providentia*, Sinésio tiver se reportado a tais prefeitos pretorianos, como grande parte dos estudiosos pertencentes à historiografia germânica, anglo-americana e francesa defendem, discussão historiográfica a ser aprofundada no 1º. Capítulo.

A anulação dos privilégios concedidos a Sinésio, segundo Cameron & Long (1993), o levaria a permanecer em Constantinopla até outono de 400 com a esperança de que obtivesse ajuda. Para os historiadores, ele escreveu *De providentia* no final do verão de 400, voltando-se contra a orientação política de Cesário e seus colaboradores e a favor da atuação política de Aureliano. Assim, o discurso, para eles, pode ser entendido como um panegírico a Aureliano. Essas considerações baseiam-se nas espístolas 31, 35, 47, 61, nos primeiros capítulos de *De Regno*, em *De Providentia* (I, 18.6) e no *Hino I* (430-435).

A segunda hipótese sobre a estada de Sinésio em Constantinopla corresponde ao triênio 399 a 402, no interior da qual se questiona se, de fato, o terremoto descrito por Sinésio na *epístola 61* corresponde ao mesmo terremoto, que ocorreu em 400; e se, de fato, ocorreu. Em outras palavras, atribui-se um peso significativo a esse evento natural e ao ano de nomeação de Aureliano como critério de datação de sua embaixada, sem considerar que Sinésio pode ter escrito a carta tardiamente para registrar que não pôde se despedir de Aureliano e naturalmente utiliza o vocativo *querido amigo e cônsul* por se tratar de seu patrono, argumento aceito por Garzya e Albert (*apud* SCHMITT, 2001, 245). No interior desse grupo de pesquisadores, aceita-se normalmente que o tom antibárbaro de Sinésio, em ambos os discursos, refletia a política do novo prefeito pretoriano, Aureliano, porquanto ele assume o cargo de prefeito de Constantinopla em 27 de agosto de 399, de acordo com o Código Teodosiano (2.8.23), antes de ter sido nomeado cônsul em 400, e só reassume o cargo de prefeito provavelmente em 414 (BARNES, 1986, p. 101).

O historiador Barnes (1986, p.105) coloca a seguinte questão: se partíssemos do pressuposto de que Sinésio tivesse ido à Constantinopla em 399, que evento ou quinquênio ele pretendia destacar? Como resposta, ele cogita a possibilidade de ter sido o aniversário da irmã de Arcádio, Pulquéria, ou a morte de uma criança da família imperial, entre outras possibilidades.

A despeito dessas especulações, em ambas as vertentes interpretativas, o ano 399, a nosso ver, torna-se indispensável para refletir sobre os possíveis reflexos das circunstâncias históricas vivenciadas por Sinésio em *De Regno* e *De Providentia*, uma vez que o escritor assistiu à revolta do general Tribigildo e à queda do regente Eutrópio acontecimentos que, em certa medida, podem ter sido adotados pelo cirenaico como objeto de reflexão. Neste período, três *magistri militum* eram godos no Império Romano Oriental: Alarico, cuja deslealdade pôde ser comprovada pelas invasões que liderou nos Balcãs; Gainas, suspeito de se relacionar com Tribigildo, líder ostrogodo que, neste ano, invadiu e saqueou regiões da Ásia Menor; e Fravita, no comando geral das tropas orientais. Com raríssimas exceções, os historiadores, especialistas em Sinésio, admitem que os possíveis acontecimentos históricos retratados em *De regno* não foram escritos depois da queda de Eutrópio, visto que o discurso denunciaria as frustrações de Sinésio com a corte de Arcádio.

Consoante mencionamos, ainda em Constantinopla, o intelectual redigiu *Aos egípcios, sobre a providência* – em latim, *De Providencia*. Trata-se, de acordo com grande parte dos especialistas em Sinésio, de uma alegoria política na forma de mito egípcio no interior da qual concorrem ao poder imperial os irmãos Tifo e Osíris os quais representam figuras políticas antagônicas que contribuem, aparentemente, para a edificação da imagem discursiva do bom monarca. A historiografia anglo-americana, francesa e germânica em geral acredita que essa obra é uma extensão de *De regno*, na qual Sinésio amplia, aprofunda e modifica os aspectos político-culturais apresentados pelo discurso anterior. Tal obra tem sido considerada pelos historiadores norte-americanos Cameron & Long (1993, p.14) nossa melhor evidência a respeito das políticas correntes na capital oriental do Império.

Ross (1991, p.03), adepto da segunda hipótese sobre a permanência de Sinésio em Constantinopla, declara que após sua permanência na capital do Império Romano Oriental, o cirenaico locomove-se a Alexandria, local onde permaneceu por certo período e, em aproximadamente 404, casa-se, possivelmente com uma mulher cristã, uma vez que Teófilo, patriarca de Alexandria, conduziu a cerimônia. Nos anos subsequentes, Sinésio acompanha o nascimento de seu primeiro filho, Hesíquio, e dois outros, provavelmente gêmeos, tal como relatam suas cartas.

Trata-se de um período bastante produtivo para Sinésio no campo literário, uma vez que escreveu o *Elogio à Calvície* (φαλάκρας ἐγκωμιον), considerado pela historiografia em geral como discurso ficcional, de caráter filosófico, que louva a beleza e as vantagens de ser careca. Tudo indica que esse discurso foi escrito como contraponto ao *Elogio à Cabeleira* de Dion de Prusa (40-120d.C.), filósofo do século segundo, pertencente à região da Bitínia, e ambas as obras reforçam o vínculo, em nível literário, entre os dois curiais que, guardadas as devidas proporções, residem em províncias gregas e atuam em conselhos municipais sob o beneplácito da administração romana.

Outro elemento importante que contribui para aproximação dos discursos dos autores se relaciona ao fato de que Sinésio escreve outra obra dirigida ao decurião Dion de Prusa, que se chama *Dion, sobre o discurso de si mesmo* - Δίων η περί της κατ'αὐτόν διαγωγῆς. Esse documento nos oferece aparentemente um esboço da trajetória da vida de Dion de Prusa e da sua formação intelectual, especialmente das idéias filosóficas que, de acordo com Sinésio, são cruciais ao imperador para que realize uma benéfica atuação política e seja reconhecido pelos seus súditos como bom governante.

Diante de tais ocorrências documentais, reconhecemos nas alusões de Sinésio de Cirene a Dion de Prusa uma importante oportunidade de observar de que maneira Sinésio, no âmbito discursivo, dialoga com Dion, no tocante à construção da imagem do bom governante, mas, principalmente, no que tange à construção de sua própria imagem na província de Cirenaica, aspecto que sustentaremos no transcorrer desse trabalho investigativo. Por essa razão, verificamos ser possível utilizar, como material complementar, as quatro orações *Sobre a realeza* de Dion de Prusa, pois pensamos que foi se aproveitando das técnicas discursivas de Dion que Sinésio elaborou seus discursos políticos em Constantinopla e esta alusão, a nosso ver, não está dissociada da intencionalidade de Sinésio com a escrita de tais documentos.

Podemos arrolar outras obras que compuseram o acervo literário de Sinésio após a embaixada, a saber: *Sobre os sonhos* - Περί ἐνυπνίων, tratado filosófico que realiza explanações sobre o poder de adivinhação e os significados dos sonhos, obra que também se reporta a situações políticas vivenciadas por Sinésio em Constantinopla; *Sobre o Presente* (Πρός Παιόνιον περί του ὧπου), discurso que versa sobre a dedicação de um astrolábio a um

homem influente da corte imperial e *Hinos I-VIII* (ἱμνος), textos que perfazem louvores a Deus.

Possivelmente em 405, ele volta a sua cidade nativa. Ao retornar, empenha-se em defendê-la das migrações bárbaras e, nesse interlúdio, envolve-se em intrigas políticas locais com governadores provinciais e representantes militares. Segundo Ross (1991, p. 04-5), sua cidade é destruída como resultado das incursões bárbaras, e ele se refugia em Ptolomaida. No transcorrer de sua permanência nessa província, o bispo local morre e ele parece ter sido eleito bispo, em 410, mesmo contra a sua vontade, de acordo com o relato da *Epístola 105* (LACOMBRADÉ, 1951, p.251-2). Nesse momento, escreve *Catástase I e II* (κατάστασις, καταστάσις ρητεια ἐπὶ τῇ μεγίστῃ τῶν βαρβάρων ἐφόδῳ). A primeira se dirige aos agradecimentos conferidos a um competente general que obteve êxito contra os Aussurianos, não obstante essa tribo tenha voltado a sitiá-la. Na *Catástase II*, Sinésio descreve o deplorável estado da província. Considera-se, adicionado a esse repertório de fontes, aproximadamente 159 cartas atribuídas a Sinésio que se destinam a membros de sua família e amigos influentes na administração imperial e professores. Interessa-nos, em particular, para composição das fontes complementares, as cartas enviadas a seu irmão e a membros do corpo administrativo do Império no momento em que atuava como embaixador de Cirene.

Sinésio de Cirene e a escrita de *De Regno* e *De Providentia*

A seleção das obras *De Regno* e *De Providentia* como objeto de investigação não se limita ao fato de terem sido provavelmente escritas durante a embaixada de Sinésio em Constantinopla, mas à similaridade temática compartilhada por elas, como demonstraremos a seguir.

De regno, em particular, é concebido pela historiografia em geral como um discurso de aconselhamento endereçado ao imperador Arcádio, escrito em aproximadamente 398 d.C e discorre, entre outros enfoques, sobre as virtudes e as responsabilidades políticas do bom governante. Podemos afirmar de maneira bastante abrangente que o discurso pretende oferecer um conjunto de orientações que visam ao fortalecimento do poder imperial por meio da defesa

da imagem do bom monarca. Quanto à disposição do conteúdo, seguimos as orientações de Wolfgang Hagl (1997), que a segmenta em três seções, no interior das quais os capítulos se organizam, a saber:

1ª. Seção: Introdução: definição dos interlocutores, do discurso e das questões discutidas.

Capítulo 1-2: Compreensão do papel da Filosofia

1. Filosofia e Retórica
2. A importância de um discurso sincero de aconselhamento ao imperador.

Capítulo 3: Definição e intencionalidade do discurso

1. Motivo do discurso: coroamento do imperador com a *aurum coronarium*. (Discurso de Coroamento)
2. Motivo do discurso: coroamento do imperador com a Filosofia (segunda coroa, Exortação)
3. Petição como razão para a representação diplomática de Cirene.
4. Justificativa e método da exortação ao Imperador: confronto entre *αισχρά* (auxílio) e *σεμνά* (moderação).

Capítulo 4-5: Monarquia sob o enfrentamento da *τύχη* e da *αρετή*.

1. A extensão do governo (*μέγεθος αρετής*) requer esforços (*μισθός αρετής*) e uma fundação filosófica.
2. Comparação entre o governo de Arcádio, que o recebeu apenas por acaso (*τυχή*) e o de seu pai Teodósio, que foi adquirido por meio do esforço (*πόνους*); o princípio dinástico e as estratégias de legitimação do poder imperial.

Capítulo 6-7: Monarquia e Tirania

1. Critério de distinção: preocupação com o bem-comum.
2. Filosofia, cuja personificação é Sinésio, como referência ao jovem monarca (advertência: perigo da indiferença entre monarquia e tirania)
3. Proximidade entre monarquia e tirania: a lei é o alicerce do monarca.

4. Postulado de uma representação egípcia de monarca: confluência entre poder e sabedoria; o retrato da dupla face egípcia de Hermes: o jovem simboliza a força; o ancião, a sabedoria.

2ª. Seção: O imperador como discípulo do filósofo

Capítulo 8-13: O imperador em tempo de paz: utilização do ensinamento de filósofos antigos, tais como Aristóteles, especialmente fragmentos de *Ética a Nicômaco*, e Platão, possivelmente, *Eutidemo* e *República*)

1. O saber filosófico como auxílio à representação normativa do poder imperial.

2. Justificativa teológica:

2.1 Teoria da representação: imitação da ordem divina (πρόνοια) sobre a terra por meio do monarca (produção de uma representação temporal depois do modelo supratemporal).

2.2 Aplicação da teoria representativa sobre os princípios metodológicos de exortação: jogo de trocas entre modelo postulado (imperador ideal) e imagem representativa (imperador real).

3. Utilização prática:

3.1 Bondade: comparação do imperador com Deus como autor de todo o bem.

3.2 Piedade (ευσέβεια)

3.3 Ideal de monarca: o verdadeiro eleito de Deus: suas virtudes são compartilhadas por todas as pessoas e se refletem na coletividade.

3.4 O imperador e seus amigos:

3.4.1 Amigos como espelho da alma

3.4.2 Advertência sobre a bajulação

3.4.3 Soldados como “segundo amigo” (δεύτεροι φίλοι) e guardiães, à luz de Platão.

Capítulo 14-18: Contraste entre a vida dos soldados e a vida na corte

1. O imperador como artífice da guerra: proximidade quanto ao relacionamento entre imperador, generais e soldados; reconhecimento da trajetória militar de famílias abastadas no exército romano.

2. Crítica à vida degenerativa da corte imperial:
 - 2.1 Eunuco e cortesãos: advertências de Sinésio a partir da filosofia.
 - 2.2 Ostentação cerimonial (ὥσπερ οἱ τάω)
 - 2.3 Isolamento do imperador (καθάπερ αἱ σαραι)
 - 2.4 Avaliação: desvio do *mos maiorum*: o rei não deve se afastar do *mos maiorum*.
3. Visão retrospectiva sobre o passado glorioso:
 - 3.1 Imperador-soldado (Carino, Galério e Diocleciano)
 - 3.2 Generais atenienses e tebanos (*Autokratores Strategoi*)
 - 3.3 Sentido etimológico do termo αυτοκρατωρ
4. Postulado: retorno à σωφροσύνη (prudência), μετρίότης (moderação) e ao *mos maiorum*.

Capítulo 18-21: O imperador em tempo de guerra.

1. Alusão às incursões bárbaras e reivindicação a ações imperiais: o imperador deve se tornar novamente soldado (ideal de βασιλεύς πολεμικός)
2. A sabedoria dos romanos em suas instituições políticas: o monarca em consonância com as leis.
3. O orgulho do monarca como meio de aproximação da figura do tirano: desvios da monarquia, tal como preceitua o *mos maiorum*.
4. Discurso antibárbaro
 - 4.1.1 Restauração da homogeneidade: remoção dos ξένοι do exército (metáfora dos lobos entre os cachorros, metáfora dos corpos inflamados do Império) e
 - 4.1.2 das instituições civis do Império (especialmente do Senado)
 - 4.2 Comparação dos bárbaros (=citas) com escravos, os quais põem o Império em perigo.
 - 4.3 Alusão à crise bárbara (indicação de ambos os στρατηγοί μάλα εν αξιωματι παρὰ σφίσυν καὶ παρ' ημιν)
 - 4.4 Apelo ao *mos maiorum* e ao Imperador, como tentativa de superar as calamidades: καθαρτέον δὲ τῷ βασιλεῖ τὸ στρατόπέδον ὥσπερ θημωνα.
 - 4.5 Esboço dos antecedentes: crítica latente à política de Teodósio

4.6 Postulado à superação da crise: elevação do número das unidades regulares a partir do contingente romano e motivação a um sentimento patriótico por meio do modelo proveniente do imperador.

Capítulos 22-30: O imperador em tempo de paz

1. Pré-requisito: Império militarmente fortalecido
2. Diferença entre o monarca pacífico e o monarca belicoso: predileção de Sinésio pelo monarca pacífico.
3. Preocupação fiscal com as províncias por intermédio das representações diplomáticas, recursos à justificativa da própria embaixada e atribuições dos embaixadores.
4. Disciplinização do exército.
5. Diminuição dos impostos à província. (metáfora do comerciante ganancioso)
6. Beneficência (ευεργεσία): comparação do rei com o sol.
7. Providência (πρόνοια) como requisito à aquisição de cargos públicos: formas de aquisição de poder pelos altos magistrados.

3ª. Seção: Despedida: apelo ao imperador

Capítulos 31 – 32: O imperador e a filosofia antiga

1. Retorno à teoria representativa de monarca ideal e real: reivindicação à realização dos ideais planejados sobre Terra e, com isso, sobre a junção de Monarquia e Filosofia.
2. Desejo de cumprimento das petições provinciais.

Conforme elucidamos, *De Regno* foi concebido pela historiografia, em geral, como discurso endereçado ao imperador Arcádio e a seus conselheiros, entre eles, o regente do imperador Arcádio, Eutrópio. Além disso, conforme o próprio Sinésio sugere, o discurso foi promulgado diante do imperador e membros da corte imperial. Tais indicações são demarcadas, inicialmente, pelo título da obra, *Ao imperador, sobre a realeza*, o que enuncia explicitamente a quem ela se dirige, característica que é reforçada no corpo do discurso por meio de elementos dêiticos.

Não sabes **tu** que uma cozinha, refinada em excesso, provoca um apetite artificial prejudicial à saúde, ao passo que a ginástica e a medicina são todas as duas benéficas, ao mesmo tempo em que são dolorosas ? Então, eu quero **tua** saúde, apesar de que deves suportar, sob a pena de ser salvo (...) Certo, **eu** espero, como **vós** ides suportar a natureza incomum das minhas observações. Vós não incriminareis, entre **vós**, rusticidade deles; vós não os condenareis ao silêncio, sem mesmo dar-lhes tempo para avançar, sob o pretexto de que eles não são **vossos** funcionários complacentes, companheiros amigáveis de jogos de **vossa** juventude. Pesarosos, em vez de dirigi-la, eles têm o ofício de preceptor e seu acesso é difícil. Se, no entanto, **vós** tendes a paciência para suportar semelhante companhia, se livremente **vossos** ouvidos não tiverem sido violados pelos elogios que eles estão acostumados a ouvir⁵ (SINÉSIO, *De Regno*, 1056B)

"Eis-me, neste caso, **entre vós**"

No trecho em questão, salientamos o emprego do pronome *tu*, para se referir ao imperador, objeto de elogio do discurso, e o pronome *vós* para aludir possivelmente a membros da corte imperial, dêiticos que demarcam o destinatário e auxiliam o público-leitor na reconstrução da cena enunciativa. Em outras palavras, defendemos que o emprego de tais marcas linguísticas colabora para sustentação do contexto de enunciação que Sinésio quer fazer-crer: um mensageiro que apresenta diante do imperador e sua corte petições da cúria de Cirene. Se considerarmos o que o lingüista J. L. Austin (*apud* Pernot, 1993, p. 660) chama de *enunciados performativos*, entenderemos que, no momento em que Sinésio faz a citação *Eis-me, neste caso, entre vós*, ele não descreve o que está a fazer; ele o faz no plano discursivo, ou melhor, o cirenaico pretende indicar que, no instante em que profere o discurso, está se realizando a ação. Todavia, ressaltamos que, ao mencionar essa citação o que implica a realização de uma ação, Sinésio não descreve um ato, tampouco o declara, nem diz ser verdadeiro ou falso, ele apenas sinaliza a realização de

⁵ Ne sais-tu pas qu'une cuisine, raffinée à l'excès, provoque un appétit factice préjudiciable à la santé, tandis que la gymnastique et la médecine sont toutes deux salutaires dans le même temps qu'elles sont douloureuses ? Je veux donc tout salut, quand même tu devrais supporter avec peine d'être sauvé. (...) Voilà bien, je l'espère, comme vous allez supporter le caractère insolite de mes propos. Vous n'incriminerez pas entre vous leur rusticité; vous ne les condamnerez pas au silence, sans même leur donner le temps de s'avancer, sous prétexte qu'ils ne sont pas vos serviteurs complaisants, aimables compagnons de jeux de votre jeunesse. Soucieux, au contraire, de la diriger, ils tiennent l'office de précepteur et leur abord est difficile. Si, pourtant, vous avez la patience d'endurer pareille compagnie, si vraiment vos oreilles n'ont pas été faussées par les compliments qu'elles ont coutume d'entendre: "me voici, en ce cas, parmi vous" (SINÉSIO, *De Regno*, 1056B).

uma ação que se torna inteligível no âmbito do cenário enunciativo criado por ele para sustentar a petição provincial dirigida ao imperador. O fragmento seguinte aprofunda nossas considerações:

Cirene me enviou a ti para coroar de ouro tua cabeça e tua alma, de filosofia; Cirene, uma cidade grega, nome antigo e venerável, mil vezes cantado pelos poetas de outrora; **hoje, pobre e humilhada, imensa ruína**, e que pede ao rei a assistência eficaz que parece merecer este prestigioso passado. Em sua aflição, que está no meu rosto, **tu podes se tu a ela consentires, socorrer; e ela depende de tuas vontades que, em nome de uma pátria, desta vez poderosa e próspera, eu venho trazer-te uma segunda coroa**. Mas o orador não tem nenhuma necessidade, mesmo no momento presente, de contar com sua pátria para se exprimir com liberdade e abordar o príncipe com confiança. Somente da verdade todos os discursos têm sua nobreza. Este ainda não é o país do orador que a ele merece a obscuridade ou o renome. Então, caminhemos com a ajuda de Deus e empreendamos o mais belo de todos os discursos, ou, para melhor dizer, de todas as ações. Vigiar, com efeito, para que um único homem, o rei, **esteja de acordo com a virtude**, isto é, encaminhe-se rapidamente à restauração de todas as famílias, de todas as cidades, de todas as pessoas, pequenos ou grandes, próximos ou distantes; que todos sintam necessariamente a alma do príncipe, qual que ela seja⁶. (SINÉSIO, *De Regno*, 1056C)

A partir do fragmento acima, reconhecemos a dupla justificativa apresentada por Sinésio para aceitação da viagem a Constantinopla e elaboração do discurso ao imperador, a saber: trata-se de uma embaixada, que, primeiramente, objetiva presentear o imperador com uma coroa – *aurum coronarium* – ao mesmo tempo em que pretende presenteá-lo com conhecimentos filosóficos. De acordo com W. Hagl, as condições em que Cirene se encontra *hoje, pobre e humilhada, imensa ruína*, deriva da cobrança abusiva de impostos (1997, p. 64). Inferimos, a partir de tais motivos, que o gênero literário em que *De Regno* pode ser compreendido, é resultado da

⁶ Cyréne m'envoie vers toi pour couronner d'or ta tête et ton âme de philosophie; Cyréne, citée grecque, nom antique et vénérable, mille fois chantée par les poètes d'autrefois; aujourd'hui pauvre et humiliée, immense ruine, et qui demande au roi l'aide efficace que semble mériter ce passé prestigieux. A sa détresse qui m'est chère tu peux, si tu y consens, remédier; et il dépend de tes volontés qu'au nom d'une patrie, puissante cette fois et florissante, je vienne t'apporter une seconde couronne. Mais l'orateur n'a nul besoin, même à l'heure présente, de faire état de sa patrie pour s'exprimer avec franchise et aborder le prince avec confiance. De la vérité seule tout discours tient sa noblesse. Ce n'est pas encore le pays de l'orateur qui lui mérite l'obscurité ou le renom. Marchons donc avec l'aide de Dieu et entreprenons le plus beau de tous les discours ou, pour mieux dire, de tous les actes. Veiller, en effet, à ce qu'un seul homme, le roi, accède à la vertu, c'est-à-dire s'acheminer par le plus court à la restauration de tous les foyers, de toutes les cites, de tous les peuples, petits ou grands, proches ou lointains qui tous se ressentent nécessairement de l'âme du prince, quelle qu'elle soit (SINÉSIO, *De Regno*, 1056C).

associação entre um *discurso de coroamento*, uma *petição provincial* e um discurso sobre a monarquia - *Βασιλικός λόγος*.

É interessante observar que o imperador a quem Sinésio se refere – possivelmente Arcádio – e a cidade onde o discurso é proferido – provavelmente Constantinopla - não são mencionados explicitamente no corpo do texto. Além disso, as petições ao imperador também são aludidas de maneira vaga, ou seja, Sinésio não se atém especificamente às medidas político-administrativas que poderiam ser adotadas pelo imperador para solucionar as dificuldades da cidade que ele representa. A esse respeito, Hagl nos esclarece que a organização de embaixadas entre membros provinciais e o imperador, tal como se encontram registradas em leis do Código Teodosiano, pressupõem a eleição de um mensageiro que viaje como representante de toda a província da Líbia Superior e não apenas de uma cidade, Cirene, como o próprio Sinésio havia sugerido (1997, p. 66). Assim entendido, consideramos que seja Sinésio um membro proeminente da aristocracia da província da Líbia Superior, porquanto a eleição de um representante provincial não prescindia não só de conhecimentos retóricos e filosóficos, indispensáveis ao exercício do cargo diplomático, mas também da aceitação dos demais membros da assembleia provincial por meio de votação.

Possivelmente por essa razão, o filósofo sinaliza, mais à frente, uma mudança de foco ao sugerir que o discurso versará sobre as ações do rei que, se pautadas pela virtude, colaborarão para a *restauração* de famílias, cidades e pessoas. Como se observa, no transcorrer do discurso, as preocupações especificamente sobre Cirene são colocadas em segundo plano e dão lugar a conselhos dirigidos ao imperador e sua corte a respeito do conjunto de cidades que formam a província; tudo isso em nome da filosofia.

No que diz respeito aos aspectos formais dos conselhos, salientamos o emprego da primeira pessoa, o que sinaliza a necessidade de Sinésio em se posicionar explicitamente bem como o uso da primeira pessoa do plural, o que sugere que seu posicionamento também encontra ressonância, possivelmente, no grupo político do qual ele faz parte.

Nada merece mais, ao que parece, a audiência de um rei do que a liberdade de expressão. O louvor, ao contrário, dispensado em qualquer situação, é um prazer pernicioso; ele é

comparável, **a meu ver**, a estes venenos que são revestidos de mel para oferecê-los àqueles que são chamados a morrer⁷ (SINÉSIO, *De Regno*, 1056B).

Para ilustrar o pertencimento de Sinésio a um grupo que, com ele, compartilham semelhantes posicionamentos políticos, indicamos o trecho a seguir:

Que todas essas virtudes, acompanhadas de todas aquelas das quais **nós** temos também falado antes de pintar o retrato do rei **do nosso propósito**, seja agora montado peça por peça, e certamente nada mais falta à sua imagem. Sua principal qualidade, entretanto, consiste, digamo-nos, em dispensar os seus benefícios, sem nunca se cansar desse papel, exatamente como estes raios que o sol dissipa sobre as plantas e sobre os seres vivos⁸ (SINÉSIO, *De Regno*, 1104B).

Se o dêitico *tu* aponta para o objeto de elogio, ou seja, o imperador; *nós* implica a existência de uma coletividade que o cirenaico se faz representar. Laurent Pernot acrescenta que o dêitico *nós* marca um tipo de cumplicidade entre o orador e o público, sendo, então, este último conivente com o discurso pronunciado. Trata-se de um artifício retórico comum em discursos pertencentes ao gênero epidítico. Entendido nesses termos, Sinésio apresenta-se como porta-voz de uma coletividade extensa, unânime, abstrata e definida por suas características políticas e culturais (1993, p. 614-5). Ao mesmo tempo em que remonta a uma coletividade na qual o orador está inserido, o dêitico *nós* também particulariza este grupo, diferenciando-o dos demais grupos sociais existentes na sociedade, isto é, parte-se do pressuposto de que haja outras formações sociais alheias ao grupo do qual Sinésio faz parte e contra as quais ele se posiciona, como ficará claro no transcorrer da pesquisa.

Em relação ao conteúdo dos conselhos, Sinésio esforça-se em mostrar os aspectos morais e político-administrativos que constituem a imagem do bom governante, entre os quais, destacam-se a prudência (*De Regno*, 1065) a

⁷ Rien ne mérite plus, semble-t-il, l'audience d'un roi qu'un libre discours. La louange, au contraire, dispensée à tout propos, est un pernicieux plaisir; elle est comparable, à mon sens, à ces poisons que l'on enduit de miel pour les offrir à ceux qui sont appelés à mourir (SINÉSIO, *De Regno*, 1056B).

⁸ Que toutes ces vertus, accompagnées de toutes celles dont nous avons aussi parlé avant de broser le portrait du roi de notre propos, soient maintenant assemblées pièce à pièce, et rien ne manquera plus à son effigie. Sa qualité majeure, toutefois, consiste, disions-nous, à dispenser ses bienfaits sans jamais se lasser de ce rôle, tout comme ces rayons que le soleil prodigue aux plantes et aux êtres vivants (SINÉSIO, *De Regno*, 1104B).

piedade (*De Regno*, 1069 A), a habilidade militar (*De Regno*, 1076 A), a simplicidade (1081 D), o respeito às leis (*De Regno* 1085 C) e a sabedoria (*De Regno*, 1101 C). Com efeito, essas virtudes se reportam a uma representação ideal de monarca e, por extensão, de monarquia que está, por sua vez, amparada nas circunstâncias político-culturais vivenciadas pelo cirenaico em Cirene e em Constantinopla. A referência à figura do tirano e aos vícios dos quais ele compartilha, também compõe parte da narrativa não só para contrastar à figura do bom governante, mas também para noticiar a predileção dos deuses pelo governante virtuoso. Para Sinésio, tal organização discursiva tem um objetivo.

(...) **eu quero, em meu discurso, retratar-te o rei como se eu construísse nele a estátua.** Para tu dares vida a esta estátua e a ela imputar tua alma. Então **eu tomarei emprestado, se for necessário para meu empreendimento, muitas ideias dos ilustres antigos.** Longe de preferi-los a outros, tu conceder-lhes-ás teu favor. Sem dúvida possível, os deveres de rei residem lá ou a **sabedoria antiga** reencontra a sabedoria moderna⁹ (SINÉSIO, *De Regno*, 1068C).

A estátua que Sinésio pretende erigir, em nível literário, ao rei, a qual é reiterada diversas vezes no corpo do texto, está pautada nas *ideias dos ilustres antigos*, ou seja, na *sabedoria antiga*, guardiã do *mos maiorum*, declaração que nos permite inferir que o conhecimento filosófico legado pela literatura clássica ou, de maneira mais genérica, as experiências pretéritas podem instruir o presente; o passado torna-se referência para as ações no presente, tal como pressupõe a concepção de *Historia Magistra Vitae*, idealizada por Cícero.

Assim, reconhecemos que as concepções antitéticas βασιλεία e τυραννισμός constituem a base para o princípio dialético e didático que domina o discurso. Este, por sua vez, imerso em um contexto de dificuldades políticas e militares, cujos responsáveis podem ser associados à figura do tirano, concebido como estereótipo negativo de líder político, e ao ingresso dos *citas*, termo que alude a grupos étnicos não-romanos, na administração imperial, de tal forma que o encerramento do discurso converte-se em um apelo ao

⁹ (...) je veux, dans mon discours, te dépeindre le roi comme si j'en érigeais la statue. A toi de donner vie à cette statue et de lui prêter ton âme. J'emprunterai donc, s'il en est besoin pour mon entreprise, bien des idées à d'illustres anciens. Loin de leur en préférer d'autres, tu leur accorderas ta faveur. Sans conteste possible, les devoirs de roi résident là où la sagesse antique rejoint la sagesse moderne (SINÉSIO, *De Regno*, 1068C).

imperador a mudar sua conduta política com base nos preceitos da filosofia antiga, o que será investigado por nós com mais propriedade nos capítulos que seguem. Com base nisso, identificamos, para além das justificativas enunciadas por Sinésio, no limite, um duplo objetivo: de um lado, veicular a construção literária de um monarca ideal e, de outro, comparar a conduta política do monarca, a quem o filósofo se refere, com esta representação de monarca ideal.

Embora haja fortes indícios de que Sinésio se refira diretamente ao imperador Arcádio, ele esclarece, no corpo do texto, que a imagem do bom governante versa sobre um monarca ideal. Trata-se de uma referência ou modelo ou, até mesmo, um guia para as ações políticas. Consoante declara o cirenaico:

Estes perigos, todos perseguindo meus discursos e **dando vida a este rei ideal** com o qual eu me comprometi a erguer a **estátua magnífica**, eu mostrar-te-ei claramente a iminência. Apenas um monarca esclarecido ainda pode nos salvar. Para fazer de ti esse salvador, eu empregarei todos os meus esforços. Deus, em todos os lugares e sempre, concede às pessoas de coração uma assistência de socorro¹⁰ (SINÉSIO, *De Regno*, 1089 A).

Nota-se que Sinésio se esforça em veicular uma representação literária do bom governante, no interior da qual os cidadãos romanos próximos ao rei, ou seja, os amigos do rei e os militares a serviço do Império sejam valorizados por ele. Os *perigos* a que Sinésio alude, dizem respeito aos *citae*, que gradativamente ocuparam postos militares no exército romano, o que, para Sinésio, simboliza uma ameaça à unidade político-administrativa do Império.

A forte tendência à exortação do bom governante ou monarca ideal e a utilização do discurso como instrumento de crítica à situação política vigente conduziu muitos especialistas em Sinésio a inserir *De Regno* na categoria de panegírico, categorização com a qual não concordamos. Para argumentação contrária a esse ponto de vista, convém observar as críticas e as lamentações

¹⁰ De ces périls, tout en poursuivant mon discours et en donnant la vie à ce roi idéal dont j'ai entrepris d'ériger la statue magnifique, je vais te montrer clairement l'imminence. Seul un monarque éclairé peut encore nous sauver. A faire de toi ce sauveur, j'emploierai tous mes efforts. Dieu, partout et toujours, apporte aux gens de coeur une aide secourable (SINÉSIO, *De Regno*, 1089 A).

que se fazem presentes no corpo do texto à conduta política do imperador e da corte imperial, como já enunciamos, elementos evitados em panegíricos.

Além disso, o filósofo enfatiza o fato de que seu discurso é uma advertência ao imperador, por isso é constituído de conselhos; estes, por sua vez, oriundos de instruções filosóficas, como mencionamos (1056 B). Por essa razão, sustentamos que *De Regno* não se resume à exortação ao bom monarca - para muitos especialistas, Arcádio – ou ainda a um discurso antibárbaro – especificamente contrário ao ingresso dos germanos no corpo administrativo do Império oriental.

De fato, Sinésio destaca, em diversos momentos da narrativa, os princípios dinásticos que asseguram a permanência do bom governante e, por extensão, da unidade político-administrativa do Império. Tais princípios encontram respaldo na filosofia antiga. A defesa dos princípios dinásticos que garantem a legitimidade política do bom governante também é enfatizada e ilustrada em *De Providentia*, o que nos permite inferir que os jogos binários: monarca *versus* tirano, virtude *versus* vício ou romano *versus* não-romano estão interligados na medida em que pretendem mostrar as vias legais de acesso ao poder político e, possivelmente por esse motivo, o respeito às leis seja um tema corrente em ambos os discursos. Nossos esforços investigativos justificam-se, diante disso, a partir da similaridade temática de ambas as fontes, tendo em vista as críticas e lamentações de Sinésio ao cenário político do qual faz parte.

Nesse aspecto, concordamos com Hagl (1997, p, 88) em admitir que *De Regno* pode ser considerado em parte a manifestação de uma espécie de contrato social, no tocante à manutenção do poder político do bom governante. No que tange a *De Providentia*, escrita, a nosso ver, entre 399 e 400¹¹, Sinésio declara se tratar de um mito egípcio, mas não só, pois estaria também ancorado em acontecimentos históricos contemporâneos a ele (SINÉSIO, *De Providentia*, I. 1.2). Essa afirmação conduziu a historiografia francesa, anglo-americana e germânica, consoante demonstraremos a partir do 1º. Capítulo, a

¹¹ Liebeschuetz (1990, p.272) sugere uma data posterior, aproximadamente 414, visto que, para o estudioso, temos acesso somente à segunda edição da obra, momento em que o segundo livro foi concluído, anexado ao primeiro e, então, divulgado.

pensar a fonte em questão como simulação alegórica de eventos políticos que ocorreram durante a estada de Sinésio em Constantinopla.

Dessa forma, pode-se pensar, de maneira genérica, e guardadas as devidas proporções, que tanto *De Regno* quanto *De Providentia* recuperam pares dicotômicos bem conhecidos pela literatura clássica: tirano *versus* bom governante e vício *versus* virtude; romanos *versus* bárbaros; em *De Providentia*, particularmente, eles vêm personificados pelas figuras mitológicas de Osíris e Tifo, conforme o próprio Sinésio declara no prólogo da obra:

A obra trata dos Filhos do Tauro, e a primeira parte do enredo, até o enigma do lobo, foi recitada publicamente durante o tempo quando o **perverso** estava no poder, o qual ele conseguiu impor por meio de um golpe. A segunda parte foi acrescentada a pedido dos melhores, depois de **seu retorno**, a fim de que o livro não seja interrompido no infortúnio destes, mas sim parecer se concluir no momento profético de Deus, sob a manutenção do tema e também visando progredir em direção a um melhor destino para eles. Enquanto, pois, foi operada a queda do tirano, nossa narrativa junto aos acontecimentos segue adiante. Permite-se nela particularmente admirar, que nosso enfoque sobre muitos temas é justo ¹² (SINÉSIO, *De Providentia*, 1)¹³.

Por meio desse trecho, o autor nos oferece o eixo temático que norteará a escrita da narrativa egípcia. Trata-se de uma narrativa que conta a maneira como a administração do *perverso*, ou seja, do *tirano*, alegorizado por Tifo, foi gradativamente enfraquecida até possibilitar a *queda do tirano*, e o *retorno* do bom governante, alegorizado por Osíris, tal como havia sido previsto a profecia dos deuses. Com o auxílio de Hagl (1997, p. 103-8), registramos os temas centrais, desenvolvidos em cada capítulo.

¹² Die Schrift handelt von den Söhnen des Tauros, und der erste Teil der Abhandlung, bis zum Rätsel über den Wolf, wurde öffentlich gelesen just während der Zeit, als der schlechtere an der Macht war, nachdem er sich in einem Putsch durchgesetzt hatte. Angefügt wurde der folgende Teil nach der Rückkehr der besten Männer auf deren Wunsch, damit nicht das Buch abgebrochen bei ihrem Unglück stecken bleibe, sondern, da das vom Gott Prophezeite sich zu vollenden schien, unter Beibehaltung des Themas eben zu einem für sie besseren Geschick voranschreite. Während also der Tyrannensturz betrieben wurde, schritt unsere Erzählung mit den Geschehnissen zusammen voran. Man darf in ihr insbesondere bewundern, daß unsere Handhabung vielen Themen gerecht wird (SINÉSIO, *De Providentia*, 1).

¹³ As traduções acima referenciadas são de nossa responsabilidade. Embora tenhamos utilizado a versão em alemão, gentilmente cedida pelo Prof. Dr. Martin Hose da Ludwig-Maximilians-Universität de München, comparamo-la à tradução em inglês publicada por Cameron & Long (1993) em *Barbarians and Politics at the Court of Arcadius*. Consideramos a tradução do Prof. Martin Hose mais próxima do original em grego, por isso optamos por mantê-la em nossa investigação, já que as diferenças são significativas.

Prólogo (προθευρία)

1. Referência ao destinatário (επί τοις Ταύρος πασί) (1)
2. A construção do discurso: duas partes ou dois livros. (1-2)
3. Caracterização do gênero textual: versatilidade do gênero e do conteúdo. (2)

Livro 01 ou Primeira Narrativa (λόγος πρώτος)

Capítulo 01: Ampliação da concepção de mito: mito egípcio (μυθος Αίγυπτιος) e discurso sagrado (λόγος ἱερός); Osíris e Tifo são introduzidos na narrativa; definição do eixo temático: origem e caracterização dos filhos de Tauro: Osiris e Tifo (ἀπὸ των αὐτων σπέρμάτων); contraste entre Osíris e Tifo a partir da fundamentação filosófica do contraste entre corpo e alma por meio da concepção dualista de mundo.

Capítulo 02: Exemplificação da oposição entre corpo e alma: caracterização biográfica (nascimento e infância) de Osiris e Tifo, de tal forma que Tifo representa o mau exemplo e Osiris, o modelo ou a referência de líder político.

Capítulo 03: Contraste e primeiros resultados de ambos os irmãos na vida pública.

Capítulo 04: Imagens da administração e inclinações pessoais de Tifo na vida pública. Osiris exerceu cargo militar (συνεστραθγει) é visto como líder político bem-sucedido, enquanto Tifo administra, de maneira não-confiável, as finanças do Império como tesoureiro (ταμίας χρημάτων).

Capítulo 05: Avaliação de ambos os irmãos por meio de Tauro, o pai. Regulamentação da sucessão imperial (Αιγυπτίων τρουκηδετο)

Capítulo 06: Escolha do novo monarca na colina sagrada: processos legais para eleição; descrição da cerimônia de escolha.

Capítulo 07: Resignação de ambos os irmãos durante o processo eletivo; eliminação de Tifo da escolha; escolha e investidura de Osiris a novo monarca egípcio; bons e maus presságios à monarquia vindoura.

Capítulo 08: Conselho dos deuses: advertência dos deuses diante da possibilidade de usurpação do poder; apelo dos deuses à eliminação do irmão

Tifo (το θύσει τραων); pacto de Tifo com demônios, com quais é aparentado; profecia de usurpação do irmão em razão da culpa de Osiris: ele se torna diante de si e de todos um traidor (*καταπρόδους αὐτόν και παντας ανθρωπους*).

Capítulo 09: Conselhos de Tauro a seu filho Osíris: revelação do plano dos demônios sob a ótica do neoplatonismo e ensinamentos sobre a alma. Os demônios estão familiarizados com a natureza terrestre ou mundana (*συγγενων όντων της τήδε θυσεως*) e são seres destrutivos (*αθανιστικην ουσίαν*).

Capítulo 10: Exposição da concepção de Providência Divina e da natureza de um demônio: periódicas intervenções dos deuses através da mudança de governo (sucessão de tiranos e monarcas); apatia dos deuses diante do percurso da monarquia; contenda das almas entre si (a vitória do monarca diante dos demônios é apenas possível, se força e sabedoria (*ισχύς και σοφία*) estiverem associados).

Capítulo 11: Com base no modelo de líderes políticos egípcios e na Providência Divina, Osiris é incitado a por fim à administração de seu irmão Tifo: exemplificação do ideal de monarca por meio do símbolo da dupla imagem de Hermes e da Esfinge (ou estátua, em sentido genérico); advertência à força impositiva necessária à remoção do irmão (Tifo), que a Providência divina (*πρόνοια*) apenas apoia. Advertência à prudência e mansidão.

Capítulo 12: Contraste entre bom e mau governante: a paideia a serviço de Osíris e a iniciativa de Osíris em suplantar a administração de Tifo; caracterização do bom governo de Osíris (catalogação de virtudes do monarca): diligência (*αυτοκράτωρ φιλόπονος*); filosofia (*φιλοσοφία*); justiça (*δικαιοσύνη*); e piedade (*ευσέβεια*) e reforço da representação do monarca a partir da associação entre poder e sabedoria; o Egito como escola de virtudes (*αρετης διδασκαλειων*).

Capítulo 13: Caracterização do mau monarca, Tifo: escravo da própria cobiça e vida contraditória; contraste entre a esposa de Tifo e de Osíris (atribuição indireta de características aos monarcas). Tifo mata Osíris.

Capítulo 14: Tifo lamenta a morte de seu irmão e torna-se objeto de repúdio dos deuses; sua administração torna-se objeto de chacotas públicas;

características conclusivas sobre Tifo e seu ambiente: origem de perigosos acontecimentos.

Capítulo 15: Planos e preparações à subversão política: a esposa de Tifo como desencadeadora do golpe político-militar; a esposa de Tifo engana a esposa do general cita (*τυρεύεται δη τό κακόν εν δύο γυναικωνιτισιν*), acerca do imaginário levante de Osíris contra os citas; incitamento do general cita ao levante contra o monarca Osíris na cidade real, Tebas; os bárbaros são instrumentos a serviço do golpe político de Tifo.

Capítulo 16: Descrição do golpe político: extração e banimento de Osíris do cenário político; vitória dos demônios sobre o herói. Tifo condena Osíris à morte; a execução cabe ao general cita, que se recusa a cometer tal ato.

Capítulo 17: Desdobramento do golpe político: elevação do tirano Tifo como monarca. Caracterização de sua administração política, aumento da pressão dos impostos, barganha dos funcionários imperiais e corrupção, *patrocinium* ou influência diante da corte, como meio de aquisição de privilégios.

Capítulo 18: Os elementos da narrativa sugerem que seja um capítulo biográfico: vínculo entre acontecimentos históricos e destino pessoal do filósofo e mensageiro; discurso de louvor do filósofo a Osiris, igualmente, advertência à atual administração de Tifo; sanções contra os mensageiros e contra aqueles que, diante dele, representam as cidades.

Livro 02 (λόγος δεύτερος)

Capítulo 01: A presença do exército bárbaro na cidade real do Egito; sublevação espontânea dos tebanos contra a ocupação das tropas citas; revelação do auxílio divino, início da fuga repentina dos citas da cidade real.

Capítulo 02: Uma mendicante e idosa senhora denuncia a fuga dos citas da cidade real; é, em seguida, golpeada e morta o que instiga o levante contra os bárbaros; combate próximo a um dos portões da cidade.

Capítulo 03: Os egípcios destituem os citas de cargos civis e militares; incêndio do templo religioso cita; frustração dos esforços de paz de Tifo; assembleia sob o controle do sacerdote-dirigente (*περί τον ιερέα μέγαν*),

supressão do governo de Tifo (*ἡ τυραννίς άψυχός ην*); apelo ao retorno de Osíris (*ως ουδέν άλλο προ του των πραγμάτων σωτήριον*).

Capítulo 04: A comemoração ao sagrado retorno de Osíris (*κάθοδος ιερά*) e o agradecimento dos egípcios pela interrupção do governo de Tifo;

Capítulo 05: Reestabelecimento de Osíris, o bom governante; intensificação de sua eficiência por meio das adquiridas experiências com o banimento político (*αρετή δε συν πονωι κτάται*); considerações sobre “justiça”, tal como os poetas gregos idealizaram como referência à compreensão da administração de Osíris.

Capítulo 06: Fundamentação filosófica dos acontecimentos históricos: retomada do conceito de *ιερός λόγος*.

Capítulo 07: Continuação da concepção dualística de mundo a partir da oposição entre corpo e alma (*και μιαν είναι ταιν δυοιν βλασταίνει την ριζαν*); concepção de *Historia Magistra Vitae*, isto é, o caráter cíclico dos acontecimentos históricos;

Capítulo 08: A prevenção de acontecimentos futuros como atributo aos homens sábios; discussão dos misteriosos princípios de representação da narrativa egípcia com base na alegoria do teatro de Plotino.

Dito de outra forma, como indica o filósofo, *De Providentia* está dividida em dois livros. No primeiro, Sinésio sinaliza as características pessoais e condutas políticas tanto de Osíris quanto de Tifo; em seguida, narra a ascensão de Tifo ao poder, a qual se opõe à vontade divina. Por fim, Sinésio nos conta os últimos dias da administração de Tifo e finaliza o primeiro livro por meio de um oráculo, tal como Plutarco havia feito em *De Iside et Osiride*, cuja função era justificar a *Providência Divina*, ao prever o triunfo do bem sobre o mal. Trata-se de um conhecimento oracular, pois tal situação ainda não havia se estabelecido, uma vez que Tifo ainda estava no poder e Osíris no exílio. O segundo livro demonstra, por meio da providência divina, de que maneira os deuses puniram o mal e concretizaram o oráculo mencionado no final do primeiro livro, isto é, este livro narra o retorno de Osíris ao poder e o estabelecimento da chamada *época de ouro* (LIBESCHUETZ, 1990, 270). No que tange às diferenças entre os irmãos Osíris e Tifo, que perpassa ambos os

livros e confere inteligibilidade aos itinerários percorridos por eles na administração imperial, Sinésio afirma que

Então o mais jovem, nascido e criado sob um destino sagrado, (...) Quando ele cresceu amava a educação, que se desenvolvia cada vez mais além de sua idade. A seu pai sempre presenteava ouvidos atentos e, ao que também sempre se soube, dos diversos campos da sabedoria, ele ansiava por tudo. A este ponto, ele, primeiramente, assim como jovens cães fazem, queria saber tudo de uma vez, como naturalmente fazem os jovens, em sempre prometer muito e se superestimarem. Eles estão repletos de impaciência, atacam antes de o momento certo chegar e observam a almejada meta como se já lhes fosse assegurada ¹⁴ (SINÉSIO, *De Providência*, 2.2).

Em oposição a Osíris, Sinésio, no mesmo capítulo, nos oferece as singularidades de Tifo:

O irmão mais velho, Tifo, era, em uma palavra, desajeitado em tudo. Ambas completas, a sabedoria do Egito assim como toda vinda de além das fronteiras do Egito, o rei disponibilizava professor para ensinar seu filho Osíris; Tifo detestava de todo coração e zombava sobre o assunto, como se este fosse inerte e escravizasse o espírito. Ele via seu irmão seguir um caminho de polida sabedoria e se envergonhava por sua ambição; ele acreditava que isso fosse um um sinal de medo, pois a ele (Osíris) nunca se via nem batendo com os punhos, nem golpeando com os pés e nem andando sem considerar o virtuosismo, se bem que ele era ligeiro e flexível, e sua alma envolvesse seu corpo como uma carga leve ¹⁵ (SINÉSIO, *De Providência*, 2.4).

Sinésio, nos dois primeiros capítulos, faz uma análise descritiva de Osíris e Tifo, como se observa, e sublinha as predileções dos filhos do rei Tauro desde a infância até o momento em que se envolvem com as questões

¹⁴ Denn der Jüngere, unter einem göttlichen Geschick geboren und aufgezogen, (...) Als er heranwuchs, liebte er die Bildung, die sich jeweils über sein Alter hinaus erstreckte. Seinem Vater schenkte er stets Gehör, und was auch immer man an Weisheiten wußte, nach all dem lechzte er. Hierbei wollte er zuerst nach Art junger Hunde alles auf einmal zu wissen, wie es natürlicherweise die Naturen tun, die Großes versprechen. Sie sind voller Ungeduld und stürmen vor dem rechten Zeitpunkt los und betrachten das ersehnte Ziel bereits als ihnen verbürgt. (SINÉSIO, *De Providentia*, 2.2)

¹⁵ Der ältere Bruder, Tifo, war, mit einem Wort, in allem linkisch. Die gesamte Weisheit Ägyptens wie auch alle Weisheit jenseits der Grenzen Ägyptens, für die der König seinem Sohn Osiris Lehrer an die Seite stellte, verabscheute er aus ganzen Herzen und spottete über die Angelegenheit, wie wenn sie träge sei und den Geist knechte. Sah er seinen Bruder in sitzsamer Weise gehen und sich aus Schamgefühl hochgeschürzt gürten, glaubte er, dies sei ein Zeichen von Furcht, weil man ihn weder mit der Faust zuschlagen noch mit dem Hacken treten noch ohne Rücksicht auf die Sitksamkeit laufen sah, und das, obgleich er leicht und beweglich war und der Körper seine Seele wie ein leichte Last umhüllte. (SINÉSIO, *De Providentia*, 2.4)

político-administrativas a fim de mostrar como certas inclinações da alma, seja para o vício ou para virtude, fortalecem-se no transcorrer dos anos, e refletem-se por meio de seus comportamentos. Não é difícil perceber que Sinésio reúne um conjunto de características, tais como concepção de *paideia*, de vício e virtude, interpretação da alma, do *cosmos* e da providência divina, entre outros, que se ajustam às expectativas de uma categoria social que pretende preservar suas singularidades e primazia nos ofícios públicos de liderança de suas províncias.

Nota-se, em geral, que a competitividade entre o bom e o mau governante, as instruções filosóficas como fundamentação do poder imperial, as lamentações relacionadas a uma situação de crise política, o apelo ao respeito às leis bem como mecanismos legais de aquisição de poder político perpassam tanto *De Regno* quanto *De Providentia*, e esses aspectos da narrativa tornam-se centrais à proposta investigativa apresentada por nós.

Como defendemos acima, se o gênero literário de *De Regno* se aproxima de um discurso de legitimação do poder imperial, porquanto procura descrever as raízes filosóficas que sustentam esse poder, *De Providentia* apresenta um desafio maior quanto à categorização textual em razão dos inúmeros enfoques que se pode atribuir à fonte e da riqueza de conteúdos com que foi redigida. Pode ser, então, concebida como *narrativa filosófica*, com fortes influências das correntes neoplatônicas, cristãs e herméticas; *mítica*, já que o enredo se organiza em torno de um mito egípcio; *histórica*, em razão das inúmeras associações que se pode fazer com os acontecimentos históricos contemporâneos a Sinésio; *biográfica*, dado que a trajetória pessoal de Osiris e Tifo desde o nascimento até a aquisição de cargos públicos bem como suas vidas pública e privada foram relatadas; pode ser também considerada um *panegírico*, uma vez que para muitos, conforme demonstraremos, a narrativa perfaz um elogio ao prefeito pretoriano Aureliano ou ao próprio imperador Arcádio; ou particularmente uma *invectiva*, posto que se opõe a um estereótipo de líder político que ameaça a unidade político-administrativa do Império. Trata-se, nesse sentido, de um discurso que ambiciona advertir o bom monarca quanto a ameaças e, no interior dessa abordagem, o rei Tauro simboliza uma figura emblemática.

Desconsideramos a possibilidade de inseri-lo na categoria de panegírico por duas razões: em primeiro lugar pelo fato de o discurso não ser endereçado diretamente a um público-leitor ou a um governante, e pela natureza narrativa da fonte histórica, cujo enredo é orientado por uma *pró-teoria* (HAGL, 1997, p. 113), ou seja, pela *Providência Divina*.

Enfim, *De Providentia* caracteriza-se por sua complexidade tanto na forma quanto no conteúdo, quando comparada a *De Regno*; todavia reiteramos a tentativa de Sinésio, em ambas as fontes, de não só delinear as raízes filosóficas de legitimação do poder imperial, mas também registrar os mecanismos de acesso à aquisição de poder por cidadãos romanos; estes são, a nosso ver, a tônica dos discursos. Para nós, isso explica satisfatoriamente o caráter utilitário (*το χρησίμων*) que Sinésio atribui ao seu próprio mito egípcio (SINÉSIO, *De Providentia*, I. 1.2), conforme exporemos a partir do 1º. Capítulo.

Proposta investigativa e itinerários de análise documental

Se fizermos uma leitura superficial de tais documentos, de fato, perceberemos que eles se ajustam à categoria de discurso de aconselhamento e elogio ao imperador e colaboram, por extensão, para justificar a hegemonia política romana nas províncias orientais gregas, no interior das quais se cumprem os objetivos de integração e coesão entre as províncias e a corte imperial. Sob essa ótica, os pares dicotômicos vício e virtude, bom monarca e tirano, romanos e bárbaros; núcleo temático de ambas as obras, contribuem para que a historiografia em geral se debruçasse sobre esses documentos com a intenção de apreender as bases de fundamentação teórica para legitimação do poder imperial, tal como propugna a historiadora Hidalgo de la Vega (1995, p. 60)

Todavia, se observarmos os recursos retóricos mobilizados por Sinésio, os quais enunciam seu envolvimento com os acontecimentos que narra, e a prática discursiva na qual está envolvido, notaremos que, por trás da iniciativa de construir, em nível literário, as bases de fundamentação da figura do bom monarca, sob a forma de aconselhamento ao imperador vigente, há uma preocupação em manifestar a construção de um *ethos* político favorável à representatividade política de decuriões do norte da África na administração

imperial bem como de membros da aristocracia municipal afinados ao corpo administrativo e aptos a assegurar a manutenção político-administrativa do Império.

Nossa pesquisa se direcionará, nesse sentido, à análise retórica desses discursos com a finalidade de apreender os *topoi* retóricos que colaboram para edificação do *ethos* político de Sinésio. Analisado por esse prisma, mapearemos o domínio da prática social no qual se movem os discursos políticos sinesianos bem como quais são as condições gerais de emergência desses gêneros textuais e as estratégias que se oferecem a esse ator político, quaisquer que sejam as ideias e posições por ele defendidas.

Conforme sugerimos, sustentamos, em caráter complementar, que, em seus discursos sobre a realeza, Sinésio também aponta para a legitimação de agentes políticos municipais da província da Líbia Superior, dado o envolvimento de sua família nos conselhos municipais dessa província. Essa perspectiva nos conduz às estratégias retóricas mobilizadas pelo cirenaico para assegurar não só a sua representatividade política por intermédio da edificação de um *ethos* favorável à manutenção da unidade político-administrativa, mas também à legitimidade de famílias abastadas (*nobiles*) norte-africanas em cargos públicos de liderança.

Isso posto, pretendemos elucidar, por intermédio de *De regno* e *De providentia*, escritos em Constantinopla durante sua embaixada (397-400), as estratégias de interação entre membros dos conselhos municipais e representantes da administração imperial, tais como prefeitos pretorianos e, principalmente, governadores provinciais, como menciona em suas cartas.

De maneira mais abrangente, nossa análise documental versa sobre a vinculação entre retórica, *paidéia* e filosofia, o que nos autoriza a considerar a relação interdiscursiva na qual Sinésio está circunscrito, denominada por Filóstrato de Lemos de Segunda Sofística, como reduto de *topoi* retóricos compartilhados entre intelectuais gregos no Império Romano, os quais tendem, a nosso ver, a assegurar a legitimidade política de tais indivíduos.¹⁶ Nossa proposta contribuirá, por extensão, para a compreensão da manutenção de

¹⁶ Não almejamos generalizar o fim para o qual os *topoi* retóricos da 2ª. Sofística foram escritos; advertimos, porém, a partir dessa investigação histórica, a possibilidade de tais artifícios linguísticos para a construção do *ethos* político.

determinadas práticas discursivas que se perpetuaram do segundo século à Antiguidade Tardia no Império Romano Oriental.

Consoante expusemos acima, essas obras adotaram uma intensa configuração moral, apropriando-se do uso particular de figuras-modelo do passado que veiculam as concepções de *bom monarca* e *tirano*, no tocante ao exercício do poder político; *vício* e *virtude*, no que tange às características pessoais do governante; e *romanos* e *bárbaros*, no que diz respeito à construção da imagem do outro, como estratégia de legitimação política do grupo a que o escritor pertence. A nosso ver, o valor político dessas obras é inicialmente construído pela contextualização dessas personificações alegóricas (Osíris e Tifo) que são selecionadas a partir de uma tradição moral que remonta a aspectos da filosofia estoica e neoplatônica, tal como se observa com mais propriedade no discurso político, *De providentia*.

Tais embates alegóricos refletem, a nosso ver, a popularidade dessas construções literárias, na Antiguidade Tardia, como pano de fundo para explorar propósitos particulares a partir de um drama moral inerente à estrutura discursiva da competição, porquanto as referidas dicotomias não só são contrastantes, mas também rivalizam entre si, já que uma delas deve naturalmente se sobrepor.

Isso posto, a relação mútua entre *paideia* e retórica atua como fundamentadora da prática política exercida pelo decurião Sinésio de Cirene na África romana tardia, porquanto os artifícios retóricos se tornam inteligíveis, a nosso ver, quando os relacionamos à concepção de *paideia* adotada pelo autor.

Quando refletimos acerca da acepção de *paideia* na Antiguidade, reportamo-nos, em geral, às considerações do historiador alemão Werner Jaeger em *Paideia: a formação do homem grego*, cuja primeira edição data de 1933, em Berlim e Leipzig, concomitantemente. Nós utilizamos a 1^a. edição em português. O autor declara que o referido termo aparece no séc. V e significava criação de meninos – *trophé* (1936, p.22-3).

No transcorrer dos anos, constatou-se significativa ampliação do campo semântico e *paideia* passou a designar a educação – que, segundo Paxson (1985, p.70) com base na *Política* de Aristóteles, compreendia habilidades de escrita, leitura, exercícios físicos, música e, para alguns, desenho - através da

qual a *arete* era fomentada. Em caráter abrangente, a *arete* versa sobre a excelência humana; Jaeger (1936, p.23) a define como conjunto de virtudes, em acepção geral, a saber: coragem, destreza, forças invulgares, honra, méritos, entre outras, as quais se faziam presentes somente em indivíduos distintos – *aristós* – representantes da nobreza. Diante desse conceito de *arete*, compreende-se o caráter aristocrático do ideal de *paideia* entre os gregos (JAEGER, 1936, p.32), o qual se perpetua, a nosso ver, em diversos pensadores tardo-antigos.

Assim, em Sinésio, também percebemos que *paideia* designa, em geral, uma cultura singular, endereçada a indivíduos distintos, mais precisamente a indivíduos iniciados em filosofia, que se tornam guardiães do *mos maiorum*, o qual normalmente se organiza, nos discursos de Sinésio, para defender interesses políticos presentes no momento da escrita.

O passado, recortado pelo prisma da *arete*, fornece, sob a ótica de Sinésio, um conjunto de exemplos – *parádeigma* – com nítidas inclinações políticas, a serem adotados como referência ou modelo comportamental por membros de famílias abastadas romanas, detentoras de cargos imperiais, cuja figura central era o imperador. Esse passado, controlado e recuperado por meio de *topoi* retóricos, fornece informações úteis a líderes políticos romanos, a nosso ver, principal público-leitor de tais registros históricos, haja vista a escassez de trabalhos teóricos sobre política, escritos no Império romano (MARINCOLA, 2009, p.04). Como se observa, não podemos nos desvencilhar, na análise dos discursos sinesianos, da relação mútua de solidariedade entre *paideia*, retórica e poder político.

Dado o exposto, nossa pesquisa se propõe estudar a utilização da retórica grega tardia como mecanismo discursivo endereçado à construção da representatividade política do cirenaico e, por extensão, de membros das famílias abastadas do norte da África, especificamente da elite local da província da Líbia Superior, no interior da qual Sinésio e sua família estão inseridos.

Nesse aspecto, concordamos com Peter Brown (1992, p. 56) em presumir que era por meio da retórica grega que os aristocratas demonstravam sua pretensão para exercer autoridade incontestada na condição de naturais líderes da sociedade romana oriental tardia. Liderança essa que, para o

pesquisador, quer dizer posse de paideia. O historiador apenas não demonstrou, a partir da estrutura retórica de documentos históricos do IV e V séculos, as estratégias discursivas utilizadas para edificar, em nível literário, a representatividade política de aristocratas gregos no cenário político romano, proposta investigativa a ser trabalhada por nós por meio dos discursos políticos de Sinésio, conforme sugerimos.

Em virtude disso, objetivamos, particularmente, demonstrar que as imagens erigidas por sobre os binômios: bom monarca *versus* tirano, vício *versus* virtude, romanos *versus* bárbaros, presentes em ambos os discursos políticos sinesianos, colaboram para assegurar não só a legitimidade política do filósofo-decúrio Sinésio de Cirene, mas também de seus pares. A análise das referidas fontes históricas também nos autoriza sustentar que tal imagem pode se estender aos demais membros das cúrias da Líbia Superior, pertencentes ao grupo político de Sinésio. Isso se torna mais claro no momento em que Sinésio anuncia o clima de competitividade política e inimizade que perfazia as relações políticas nas assembleias provinciais, tendo em vista a ambição desses agentes políticos em face da possibilidade de ascensão social na estrutura administrativa do Império.

Em outros termos, ambicionamos demonstrar as estratégias discursivas que instauram esse jogo de máscaras nos discursos políticos de Sinésio, em que, por meio de um discurso de aconselhamento ao imperador, o sujeito político fabrica imagens de si e projeta, no cenário político, o grupo no qual está inserido. Sob essa ótica, entendemos que a construção da legitimidade política apoia-se na veiculação de uma imagem de si.

Para realização desse objetivo, utilizaremos as diretrizes de análise do discurso político do linguista francês Patrick Charaudeau em *Linguagem e Discurso* (2008) e *Discurso Político* (2008), adepto da corrente francesa contrária à visão logocêntrica de linguagem¹⁷, posição também adotada por nós nesta investigação.

¹⁷ O logocentrismo encoraja o processo de decodificação porquanto está apoiada em uma concepção de entendimento a partir do código linguístico. Trata-se, a nosso ver, de uma abordagem superficial e limitada, vinculada a determinações sócio-históricas como parâmetro para compreensão das fontes históricas. Essa concepção sustenta, por exemplo, o controle do código linguístico pela análise da trajetória biográfica do sujeito histórico, em um contexto histórico determinado, marcado por princípios de linearidade e causalidade dos acontecimentos bem como uma concepção de sujeito consciente e centrado em si mesmo,

Assim, nosso itinerário de análise documental considera dois aspectos fundamentais: de um lado, o exame crítico dos conteúdos dos discursos, os quais se apoiam nos pares antagônicos, já mencionados, para edificação da figura do *bom governante* e, de outro, o contexto referencial a partir dos quais elucidaremos a construção do *ethos* político de Sinésio e seus possíveis efeitos no público-leitor, o qual mobiliza *topoi* retóricos provenientes da *paideia* grega, o que implica um diálogo com autores da Antiguidade Clássica.

Dessa forma, quando lermos os documentos históricos selecionados, procuraremos notar que tipo de efeitos a linguagem alegórica tenta obter, que tipo de figura de retórica Sinésio considera adequado, que pressupostos governam a tática discursiva empregada, que atitudes para com o público-leitor esses pressupostos significam. Mesmo que conheçamos os escritores apenas pelos seus discursos e que não possamos reconstituir o passado em que estiveram inseridos, o fato de serem aceitos em uma sociedade pode significar escrever dentro de uma certa posição.

Com tais observações, partimos do pressuposto de que toda construção discursiva, no âmbito da narrativa histórica, é marcada por jogos de linguagem¹⁸, isto é, o documento histórico obedece a leis de composição e de gêneros textuais que não são distintos das orientações da retórica. A narrativa histórica não pode ser neutra, além disso, pode ser considerada, ao menos em parte, como integrante dos gêneros literário ou retórico, especialmente, quando nos atentamos ao seu modo de exposição, tal como também defende Hayden White (*apud* PERNOT, 2002, p.285). Tal posicionamento nos permite asseverar que a escrita da História passa necessariamente por procedimentos retóricos. Assim, a retórica, vista sob o prisma das ciências da linguagem, converte-se em uma vantajosa ferramenta de análise documental à disposição do historiador.

concebido como fonte e origem do conhecimento. Tal perspectiva projeta a sensação de que controlamos o significado do discurso histórico e atingimos, por extensão, o vivido. A concepção logocêntrica de linguagem é objeto de estudo do 1º. Capítulo, por isso limitar-nos-emos a essa apresentação geral.

¹⁸ Convém salientar que a expressão *jogos de linguagem* refere-se a um termo já empregado por Wittgenstein nas *Investigações filosóficas* (1989), livro do qual Charaudeau possivelmente se apropriou para delinear sua orientação argumentativa. Essa expressão nos direciona ao uso que fazemos da palavra e não o que ela significa. Assim, compreendemos que a palavra *jogo* versa sobre a *práxis* da linguagem e aponta para um aspecto do discurso que pode ser mostrado, nunca definido.

Com essa abordagem em mente, tentaremos demonstrar ser possível reler as fontes históricas sinesianas em questão sob o enfoque retórico-político, no interior do qual a linguagem do político se destaca. Nosso posicionamento se coaduna com o fato de que os discursos políticos são mais bem compreendidos quando observamos as relações de poder que os mantêm, tendo em vista a estrutura retórica do documento. Nesse aspecto, a construção da imagem de si, como uma espécie de propaganda, cumpre um lugar privilegiado na medida em que nos permite verificar a intencionalidade do discurso sob a ótica do autor, a qual, a nosso ver, associa-se a um processo de legitimação do *eu*: Sinésio, na condição de líder político local, sobre o *outro*: adversários políticos, por exemplo, grupos oponentes a seu posicionamento político.

Organização dos capítulos

Para que os conteúdos sejam expostos proficuamente, desenvolvê-los em três capítulos a partir dos quais ofereceremos diferentes níveis de análise documental, que culminarão na investigação do *ethos* político de Sinésio de Cirene.

Ambicionamos, no primeiro capítulo, refletir, por meio de historiadores pertencentes à historiografia anglo-americana, espanhola, francesa e germânica, sobre os vieses interpretativos de historiadores, situados entre os séculos XIX e XX, acerca das obras *De Regno* e *De Providentia* bem como as concepções de linguagem que fundamentaram essas análises documentais. Importa salientar que não pretendemos apenas justapor as leituras de historiadores de História Antiga sobre o referido autor, em diferentes correntes e momentos históricos de maneira simplificadora e superficial; ou seja, não nos limitaremos ao mapeamento das vertentes interpretativas de pesquisadores que se debruçaram sobre os discursos políticos sinesianos. Ao contrário, conformaremos as diferentes abordagens da historiografia às condições de produção da pesquisa histórica e à concepção de linguagem subjacente à análise documental.

No segundo capítulo, centrar-nos-emos na organização político-administrativa do Império Romano Oriental tardio e a associaremos à produção e circulação dos discursos políticos *De Regno* e *De providentia*. No tocante aos aspectos político-administrativos, enfocaremos a estrutura organizacional dos

concílios municipais da província de Cirenaica com finalidade de compreender a dinâmica política no interior das cidades tardo-antigas do norte da África, especialmente, Cirene. Evidenciaremos, no decorrer dessa discussão, os diferentes olhares da historiografia sobre as relações de poder entre membros envolvidos no corpo político-administrativo do Império.

Questionaremos, em particular, leituras que valorizam a centralização do poder imperial e desconsideram as formas de construção de poder e representatividade política de membros de famílias abastadas que exerciam cargos públicos nas cidades provinciais, tendo em vista as formas de ingresso a esses cargos; porquanto tais referenciais colaboram para compreensão da movimentação dessas famílias nos quadros administrativos do Império Romano e, principalmente, nos auxilia a refletir sobre a orientação política dos escritos sinesianos.

Tendo em vista as circunstâncias político-culturais que tangenciaram a produção dos discursos políticos de Sinésio, voltar-nos-emos, no terceiro capítulo, aos aspectos atinentes à relação interdiscursiva em que os escritos políticos sinesianos estão inseridos, o que colabora para situá-lo no interior de práticas de escrita em vigor na sociedade romana oriental tardia, no interior das quais a retórica do elogio e do aconselhamento ao imperador tornam-se elementos-chave para nossa análise documental. Isso posto, iniciaremos nossas considerações pela concepção de retórica manifestada por Sinésio de Cirene, tendo em vista as várias tendências legadas por retores gregos da Antiguidade Clássica. Trata-se de uma fase indispensável para esboçar os autores com os quais Sinésio dialoga e que concepções de retórica norteiam sua prática discursiva.

Delineada a concepção de retórica, exploraremos a relação entre retórica, filosofia e poder em *De Regno* e *De Providentia* com a finalidade de salientar em que medida a recuperação de determinados *topoi* retóricos colaboraram para a projeção de uma imagem de si que fosse reconhecida e valorizada no cenário político romano oriental tardio. Para isso, analisaremos com mais propriedade a organização enunciativa da retórica do elogio e do aconselhamento cujo cenário está alicerçado em um conjunto de valores e práticas filosófico-religiosas aceitos pelo grupo social a quem Sinésio se dirige com seus discursos.

A fim de que reconheçamos a organização enunciativa da retórica do conselho, far-se-á necessário aludir aos manuais de retórica de Menandro (séc. III), *Dos tratados de retórica epidíctica*, e Aftônio, *Progymnasmata* (séc. IV), porquanto os autores se reportam especificamente à retórica do elogio e do aconselhamento. Além disso, contemplaremos os discursos *Sobre a realeza* de Dion de Prusa, dado que Sinésio o menciona como referência para sua produção discursiva.

A análise retórica de *De Regno* e *De Providentia* - enviesada ao plano político-administrativo e ao plano retórico-político-cultural nos conduzirá à construção, em nível literário, da representatividade política de Sinésio de Cirene, por intermédio da apreensão dos *topoi* retóricos que contribuem para veiculação do seu *ethos* político.

Pensamos que a elaboração discursiva do *ethos* esteja associada, conforme mencionamos, às estratégias de construção da autoridade política de líderes municipais e provinciais em um cenário marcado pelo enfraquecimento das instituições políticas do Império e pela instabilidade quanto às formas de acesso a cargos administrativos. Trata-se, no limite, de uma forma de repensar os artifícios retóricos que podem ter possibilitado a promoção social de membros das elites provinciais gregas do Império ao construir em torno de si mesmos uma imagem que pudesse legitimá-los como agentes de poder e, por extensão, projetá-los no cenário político.

SINÉSIO DE CIRENE E A ESCRITA DE *DE REGNO* E *DE PROVIDENTIA*:
ENCONTROS E DESENCONTROS DA HISTORIOGRAFIA
CONTEMPORÂNEA

Sinésio de Cirene e a escrita de *De Regno* e *De Providentia*: encontros e desencontros da historiografia contemporânea

“ A história não tem sentido, o que não quer dizer que seja absurda ou incoerente. Ao contrário, é inteligível e deve poder ser analisada em seus menores detalhes, mas segundo a inteligibilidade das lutas, das estratégias, das táticas”. (FOUCAULT, *Microfísica do Poder*, 2010, p. 05)

1.1 Considerações preliminares

A historiografia dos séculos XIX e XX nos oferece um conjunto de discussões epistemológicas sobre o tratamento documental que atuam como parâmetros para repensar a prática do historiador e as diretrizes da pesquisa histórica na contemporaneidade.

Particularmente, a reflexão sobre os mecanismos de análise documental de que dispomos para abordar as fontes históricas faz-se necessária ao historiador e, no interior desse empreendimento, é indispensável nos indagarmos acerca da concepção de linguagem e, por extensão, de discurso, já que ambas as concepções revelam, a nosso ver, a perspectiva a partir da qual os documentos serão lidos e analisados.

Ambicionamos, na esteira dessas reflexões, apresentar as diversas vertentes interpretativas a que os discursos políticos de Sinésio *De Regno* e *De Providentia* estiveram submetidos, tendo em vista as concepções de linguagem que subsidiaram tais esforços investigativos.

Diante disso, quando nos voltamos às análises históricas dos discursos de Sinésio para compreensão de aspectos políticos da Antiguidade Tardia que tangenciaram a escrita das fontes, constatamos tendências interpretativas distintas. Convém advertir que foram poucos os pesquisadores, identificados por nós na bibliografia consultada¹⁹, que fizeram uma pesquisa histórica

¹⁹ Nossos levantamentos bibliográficos foram realizados nas bibliotecas das seguintes instituições: UNESP, USP, UNICAMP e ALBERT-LUDWIGS-UNIVERSITÄT - FREIBURG, a

específica sobre as fontes históricas eleitas por nós nesta investigação; porém, em caráter abrangente, desde o século XIX, as obras do filósofo são objeto de reflexão. Entre os principais estudiosos dos séculos XIX e XX, destacamos: A. Stevenson (1865); R. E. Volkmann (1869); J. C. Nicol (1887); Seeck (1893); Fritz (1898); W. S. Crawford (1901); U. W. Mollendorf (1907); G. Grützmacher (1913); A. Gardner (1927); H. Coster (1941); T. R. Glover (1943); C. Lacombrade (1951); H. I. Marrou (1952); C. Lemerle (1953); K. Treu (1958); J. Bregman (1982), S. Vollenweider (1985), J. Vogt (1985), W. Hagl (1997), T. Schmitt (2001) e K. Luchner (2010)

No geral, tais estudiosos nos legaram um panorama importante quanto ao lugar ocupado por Sinésio, entre os pensadores gregos tardo-antigos. Nossa proposta de trabalho não só dialoga, mas também amplia e questiona a maneira pela qual a historiografia anglo-americana, francesa e germânica concebeu as referidas obras de Sinésio e, de maneira geral, pensamos que o questionamento dos referenciais de análise já utilizados por estudiosos que nos antecederam, em vez de enfraquecer as investigações anteriores sobre Sinésio, fortalece-as, porquanto contribui para o amadurecimento teórico-metodológico da pesquisa histórica, haja vista o reconhecimento dos limites da análise documental e, por extensão, da compreensão sobre o passado.

Assim, defendemos que o historiador não deve se esquivar dos questionamentos que envolvem sua atividade de pesquisa, nem se sentir em uma posição desconfortável frente às demais ciências sociais em razão das críticas atribuídas à perenidade das investigações históricas, no que diz respeito à tentativa de compreensão do passado.

Queremos dizer com isso que, de maneira geral, somente podemos propor novas formas de compreensão para os fenômenos históricos se conhecermos a historiografia; pois, ainda que a escrita da História esteja associada à análise de novas fontes ou à leitura de fontes já conhecidas à luz de novas correntes teórico-metodológicas, ela não depende menos do diálogo com todo um repertório de interpretações pré-existentes.

qual envolveu toda a base de dados das bibliotecas alemãs. Esse é o motivo pelo qual partimos de uma proposta mais abrangente para, em seguida, restringi-la sob a ótica da retórica do elogio e dos conselhos que nos possibilitará discorrer sobre as estratégias de representatividade política em Sinésio.

Isso posto, julgamos relevante, em um primeiro momento, apresentar a partir de que ângulos historiadores interpretaram *De Regno* e *De Providentia* e sob quais concepções de linguagem suas leituras se tornaram possíveis. Em seguida, abordaremos algumas orientações historiográficas gerais sobre a administração imperial, indispensável ao refinamento e crítica das circunstâncias históricas e condições de produção dos discursos em análise. Por fim, particularizaremos nossa abordagem analítica sobre historiografia e concepções de linguagem ao observar ambos os discursos políticos sob o prisma das noções de *mythos* e *alétheia*. Assim, diferentemente de muitos historiadores esclarecemos que lidamos não necessariamente com uma “realidade exterior” que teria sido descrita pelos registros sinesianos, mas com aquilo que o discurso fabrica a partir de dados mitológicos e históricos para constituição da figura do bom monarca. Partiremos dessa premissa, a fim de que, nos demais capítulos, investiguemos em que medida tal organização discursiva contribui para construção do *ethos* político.

1.2 Historiografia, século XIX e Sinésio de Cirene: a compreensão de *De Regno* e *De Providentia* sob a ótica do logocentrismo.

De acordo com o historiador italiano Salvatore Nicolisi (1959, p. 06-7), o século XVIII manteve-se em silêncio no que diz respeito à tradução e comentários acerca das obras de Sinésio, e, no século XIX, coube a A. T. Clausen, com *De Synesio philosopho Libyae Pentapoleos Metropolitae commentatio* (1831), fomentar o debate no meio acadêmico alemão. Nesta obra, Clausen fez um estudo minucioso de compilação e revisão dos discursos sinesianos. Sua atenção versou, em grande medida, sobre a trajetória biográfica do filósofo, observada por meio de sua produção literária. No que diz respeito à análise documental de *De Providentia*, em particular, reconhecemos que o historiador foi o primeiro a conceber o mito egípcio como construção alegórica, útil à compreensão do cenário político de Constantinopla do final do IV século.

Em seguida, o estudo sobre Sinésio foi conduzido por outro historiador alemão, J. G. Krabinger em *Aegyptische Erzählungen über die Vorsehung* (1835) que, assim como Clausen, apresentou um estudo monográfico e crítico

das obras sinesianas e também as organizou de acordo com a trajetória biográfica do filósofo. Destaca-se, em sua investigação, a relação entre o pensamento filosófico e os acontecimentos históricos a que Sinésio fez referência em suas obras, aspecto que havia sido negligenciado por Clausen (1831). As pesquisas em Sinésio foram seguidas pelos historiadores alemães R. Volkmann em *Synesius von Cyrene* (1869), E. Gaiser em *Des Synesius von Cyrene ägyptische Erzählungen oder die Vorsehung* (1886) e O. Seeck em *Studien zu Synesios* (1893).

Volkmann (1869) aprofundou o significado político de *De Regno* e *De Providentia* sob a perspectiva do pensamento filosófico de Platão, mobilizado por Sinésio; Gaiser (1886) publicou uma monografia especificamente sobre *De Providentia* com ênfase na relação entre história, política e filosofia, ampliando o debate filosófico dos estudiosos que o precederam, ao aludir a aspectos de diferentes correntes filosóficas que aparecem nas obras em questão, tais como platonismo, aristotelismo, estoicismo e pitagorianismo. Seeck (1893), por outro lado, aprofundou o problema da cronologia sinesiana, com destaque à relação cronológica entre o material epistolar de Sinésio e o discurso *De Providentia*, ademais de propor uma interpretação dos personagens mitológicos, supostamente obscurecidos em *De Providentia*, tendência que se segue até hoje.

Na França, os estudos sobre Sinésio foram liderados por H. Druon em *Ouvres des Synésius: évêque de Ptolémaïs, dans la Cyrénaïque au commencement du V siècle* (1878) em que também se nota a tentativa de conferir inteligibilidade à trajetória biográfica de Sinésio a partir de suas fontes históricas com a finalidade de compreender sua adesão ao cristianismo (1878, p. 5). Tal abordagem concebe as obras sinesianas em perspectiva linear e progressiva, indispensável à explicação de sua vida com ênfase sobre o processo de conversão ao cristianismo.

Assim, para o pesquisador, *liberto do paganismo, ele (Sinésio) passou pela filosofia, para chegar ao título, ao mesmo tempo, de cristão* (DRUON, 1878, p. 178). Para sustentar este ponto de vista, Druon (1878, p.180) utiliza, na conclusão, uma metáfora:

(...) a planta, nascida lentamente do sol, deve se firmar e depois se cobrir de folhas e flores antes de gerar os frutos. É preciso tempo e reflexão para fecundar e amadurecer o pensamento: encontram-se as flores em nosso escritor (Sinésio), mas não se podem lamentar os frutos ausentes (...)

O estudioso ratifica tal perspectiva ao mostrar as marcas do cristianismo presentes nas últimas obras de Sinésio, já que

(...) em três hinos, ou, se quisermos, cinco, quando muito, (...) duas Catastases, dois fragmentos das homilias, os discursos *contra Andrônico* e aproximadamente cinquenta cartas, as mais importantes, isto é verdade, eis tudo o que nos resta do que ele escreve após sua adesão ao dogma cristão (DRUON, 1878, p.179).

Os fragmentos acima sinalizam que uma das preocupações do pesquisador versa sobre a gradativa aproximação de Sinésio ao cristianismo e demonstra tal hipótese por meio da análise das obras sinesianas em perspectiva histórica, como se a trajetória biográfica de Sinésio o levasse à gradual aceitação dessa corrente filosófico-religiosa. Para Druon (1878, p.110), a remissão a elementos do chamado *paganismo*, que perpassa a produção literária de Sinésio, justifica-se em razão da apreensão de aspectos morais, políticos e teológicos, úteis à consolidação do cristianismo e compatíveis com ele. Nesta obra, o autor alude superficialmente ao cenário político-administrativo, diferentemente da historiografia germânica, porquanto seu objeto de questionamento é a vida de Sinésio e a sua inserção entre os *padres* da Igreja ²⁰.

Sob semelhante perspectiva, a historiografia anglo-americana, representada pelos historiadores Augustine Fitzgerald em *The letters of Synesius of Cyrene* (1926) e W. S. Crawford em *Synesius, the hellene* (1901), reconhece que Sinésio canalizou suas experiências religiosas para o cristianismo de maneira gradativa, todavia Crawford (1901, p.122) adverte que Sinésio aderiu *nem ao cristianismo, nem ao neoplatonismo, estritamente falando, trata-se de uma incongruente composição de ambas: isto é,*

²⁰ Segundo Insuelas em *Curso de Patrologia* (1943) usa-se a expressão *padres da Igreja* para se referir a autores cristãos que poderiam ser clérigos ou leigos e que se notabilizaram em razão da qualidade de sua doutrina, dado o caráter disciplinar de suas vidas e aprovação posterior às suas exigências. Além disso, tal terminologia foi empregada pela própria Igreja a partir do século II d.C.

sinesianismo. Tal como Druon (1878) e Fitzgerald (1926), Crawford ressalta, subjacente às questões religiosas, as características pessoais de Sinésio como componentes úteis à explanação de sua trajetória biográfica, como se percebe no fragmento a seguir:

Ele é **patriótico, ativo, diplomático, corajoso, consciente, fiel** – um **excelente líder, experiente**, quer de seus voluntários, quer de seu clero. (...) Um aristocrata **bem-nascido** que vivera em importantes cidades e fez-se conhecido como grande homem do Império, ele tem muitos amigos influentes, e ele usa seu poder com eles para **o que é bom**. (CRAWFORD, 1901, p.513, grifo nosso)

Com base na leitura do fragmento acima e na vertente interpretativa adotada, em geral, pelos pesquisadores acima mencionados, verificamos que os estudos monográficos sobre Sinésio de Cirene, entre o início do século XIX e início do XX, guardadas as devidas proporções, inclinam-se, entre outros objetivos, à tentativa de reconstituição de sua biografia com base em seus próprios registros. Assim, os pesquisadores adotam um ponto de partida: o nascimento de Sinésio, e narram, em maior ou menor medida, a trajetória de vida do cirenaico de maneira teleológica, em grande parte dos casos, direcionada à aceitação do cristianismo. Outra característica marcante desses estudos versa sobre o caráter etapista e, portanto, fragmentado com que a vida do filósofo é contada.

Nicol (1886), por exemplo, organiza sua biografia da seguinte forma: 1. nascimento e educação de Sinésio: sua rede social e política, 2. Sinésio como patriota: sua embaixada a Constantinopla, Sinésio como cavaleiro da pátria, 3. Sinésio como filósofo, 4. Sinésio como bispo eleito de Ptolomaida, 5. Sinésio como bispo em atividade, 6. Sinésio como defensor da igreja, 7. Últimos dias de Sinésio. Já Crawford (1901) narra a vida de Sinésio sob os seguintes tópicos: 1. esboço da vida de Sinésio (biografia), 2. o filósofo, 3. o homem de ciência, 4. o literato, 5. o poeta, 6. o homem de ação, 7. o eclesiástico, 8. o humorista, 9. o cavaleiro da pátria, 10. o homem, 11. os amigos de Sinésio, 12. seus trabalhos.

Os exemplos expostos mostram uma tendência historiográfica preocupada não só com a restituição de sua biografia, mas também com o volume de informações e registros legados pelo cirenaico. Trata-se de um meio

de organização das informações em que cada etapa da vida de Sinésio é narrada sob a ótica de aspectos que se tornam mais relevantes que outros. Acrescenta-se o fato de que esse método, embora tenha a pretensão de ser crítico, apenas parafraseia as fontes do cirenaico. A crítica, nesses estudos, apoia-se em julgamentos pessoais dos historiadores, tendo em vista os valores morais da própria época em que estão inseridos, como se observa no fragmento acima. Nesses estudos, as narrativas sinesianas são reproduzidas sem que houvesse um questionamento sobre a intencionalidade do autor em disseminar determinadas ideias, visto que grande parte dos especialistas em Sinésio do período consideram-no uma figura-modelo no contexto da Antiguidade Tardia, exatamente como o cirenaico pretende nos fazer-crer.

No contexto da historiografia anglo-americana, convém salientar o trabalho investigativo do historiador J. C. Nicol, intitulado *Synesius of Cyrene: his life and writings* (1886), em que o estudioso, assim como seus antecessores, faz comentários sobre o conjunto dos discursos escritos por Sinésio, mais uma vez organizados com base na trajetória biográfica do cirenaico. Em seus comentários, o pesquisador destaca as críticas do cirenaico quanto à corte imperial e ao imperador Arcádio e reproduz as lamentações do decurião sobre o cenário político sem que houvesse um olhar crítico acerca do posicionamento adotado por ele. Em outras palavras, Nicol (1886) mantém as impressões de Sinésio sobre o cenário político e esboça, por extensão, um panorama depreciativo que colabora para fundamentar a ideia de queda, declínio ou fim do Império Romano, abordagem pessimista que marcará a perspectiva predominante da historiografia até meados da segunda metade do século XX.

Sob a ótica de Sinésio, por exemplo, Nicol declara que os fatores que colaboraram para o declínio do Império relacionam-se à aceitação gradativa dos bárbaros em território romano, principalmente, nos ofícios públicos, à corrupção administrativa, aos vícios das grandes cidades, ao luxo da corte oriental e, finalmente, à morte de Teodósio, a qual resultou na divisão do Império, de acordo com o pesquisador, entre seus *dois indolentes e incapazes filhos*, os quais abriram caminho para ascensão dos bárbaros (1886, p.05). Quanto às circunstâncias históricas em que Sinésio está inserido, Nicol nos esclarece que:

No interior destes **anos de declínio e desordem** – este período de transição **da velha fé à nova** – no momento em que a velha civilização com todas as suas **corrupções e requintes** foi absorvida, no que diz respeito à existência; **desapareceu em uma corrente repentina de bárbaros** (NICOL, 1886, p.06, *grifo nosso*).

Nota-se que a compreensão histórica do Império Romano e dos discursos de Sinésio se vinculam, para o pesquisador, a questões internas: fortalecimento do cristianismo a partir do IV século e a questões externas: as incursões bárbaras. É digno de nota sublinhar que os estudiosos acima mencionados adotam semelhante ponto de vista sobre Sinésio de Cirene em seus registros, ou melhor, observamos, por parte dos especialistas em Sinésio, entre o início do século XIX e início do XX, apenas um trabalho de reorganização das informações transmitidas pelas fontes para fins didáticos.

Semelhante perspectiva é sustentada pela historiadora Alice Gardner em *Synesius of Cyrene, philosopher and bishop* para quem, *em ambas as esferas* (Estado e Igreja) *dificuldades foram multiplicadas sem e com corrupção* (1886, p.07). Sem, em razão das incursões bárbaras e, com, entre outras razões, pela venda de cargos políticos e emergência de líderes políticos dotados de vícios. Assim como Nicol (1886), Gardner também justifica o declínio do Império por meio de aspectos morais, especificamente relacionados às características pessoais de governantes e imperadores. O imperador Arcádio, por exemplo:

(...) era **o mais indigno filho** do grande Teodósio. Sem **nenhum vigor de caráter**, inteiramente conduzido por um ministro tirânico (Eutrópio), ou por seus espertos conselheiros, até mesmo com a **irracional esposa Eudoxia**, ele era capaz de (...) atos ocasionais de **grande deslealdade e crueldade**. (GARDNER, 1886, p.29, *grifo nosso*)

O trecho remonta ao cenário político romano do final do IV século e alude, mais precisamente, a personagens-chave da administração imperial por intermédio de juízos de valor depreciativos, o que, de certa forma, ajusta-se ao viés interpretativo adotado por Sinésio. Também reconhecemos, para composição desses juízos de valor, as influências do historiador Edward Gibbon em *Declínio e Queda do Império Romano* (1778). Com isso, diante de

um cenário político desfavorável à unidade político-administrativa, os autores apresentam Sinésio como uma figura-modelo em face de uma realidade conturbada. Para reforçar, tal perspectiva Gardner afirma que

(...) havia elementos em seu caráter tal como são raramente encontrados em alguém, **práticas e espíritos heróicos**. Seu caráter nos atrai pela **sua excessiva bondade e qualidades encantadoras**, enquanto isto (contexto histórico) ocasionalmente nos desaponta pela sua total falta de equilíbrio. (GARDNER, 1886, p.69, grifo nosso)

Os fragmentos acima registram o contexto histórico conturbado no qual Sinésio estava inserido em contraste com suas características pessoais, normalmente exaltadas e concebidas como referência para o homem tardo-antigo. Os estudiosos, com isso, apropriam-se e apenas perpetuam a perspectiva de Sinésio em seus registros. Assim como propõe o historiador Tassilo Schmitt (2001, p. 56-7), não se considera a dicotomia entre realidade e retórica. O viés analítico adotado por esses historiadores colabora apenas para reprodução de informações identificadas nas fontes históricas. Com efeito, os historiadores que pretendem sinalizar, nas obras de Sinésio, elementos para justificar a decadência do Império Romano, encontrá-los-ão, sem, no entanto, reconhecer que tal abordagem é parte da organização retórica do discurso; e, portanto, não retratam o mundo, por assim dizer, “real” que se encontra fora dele.

Em perspectiva abrangente, sublinhamos que os historiadores, diante das fontes de Sinésio, reproduziam como realidade, isto é, como representação do mundo vivido aquilo que é, a nosso ver, retórico, ou seja, produto da manipulação de dados com a finalidade de referendar determinado posicionamento político-cultural. Esses estudos, concatenados com a restituição relativamente fiel da experiência de Sinésio e da apreensão de sua interpretação do mundo como forma de compreender os processos históricos a que estava submetido, partiam do pressuposto de que o conhecimento vivido se confunde com a compreensão do real.

Outra característica importante dessa historiografia versa sobre a tentativa de escrita da vida de Sinésio por meio de uma sequência cronológica e lógica dos acontecimentos e informações narradas. Isso confere às narrativas

do cirenaico uma linearidade progressiva e causal, cujo papel era atribuir sentido a elas.

O que também nos chama a atenção, nesses estudos, como já sinalizamos, é a concepção de crítica documental desses autores, a qual está alicerçada, em grande medida, em juízos de valor de caráter psicológico, isto é, com a finalidade de extrair conclusões psicológicas sobre a conduta do cirenaico; haja vista a inclinação desses intelectuais pela composição de descrições marcadamente morais, de tal forma que cada ação do cirenaico, revelada em seus registros, apresenta-se a partir de um antecedente moral que fundamenta, por sua vez, a narrativa.

De acordo com o sociólogo Montagner (2007, p. 252), essa busca de uma *causalidade harmônica das histórias de vida individuais pode ser explicada pela necessidade, tanto por parte dos indivíduos quanto da ciência social, de atribuir um sentido às ações humanas*, abordagem questionada por muitos pesquisadores contemporâneos, dada a dificuldade de atribuir sentido a um todo que escapa ao próprio sujeito biografado, o qual se encontra inserido em um contexto histórico, que também nos escapa²¹.

Em geral, observamos que, a despeito do enfoque singular que cada estudioso conferiu às obras sinesianas, há uma nítida inclinação por questões morais que integram suas narrativas. Tais questões contribuem em geral para uma explicação histórica do Império Romano alicerçada nas concepções de queda, fim ou declínio das instituições políticas imperiais. Temas como corrupção, subordo, perda do sentimento patriótico, defesa de interesses pessoais em detrimento de interesses coletivos, venda de cargos administrativos, entre outros, surgem como pano de fundo para evidenciar o posicionamento político de Sinésio, considerado como modelo, conforme mencionamos. Indagamo-nos, diante desses estudos, acerca do que teria motivado historiadores franceses, alemães e anglo-americanos, particularmente, a evidenciar questões morais nas obras de Sinésio no decurso do século XIX e início do XX. Embora seja uma questão complexa, haja vista as especificidades históricas de cada país e de cada historiador de História

²¹ Possivelmente por esse motivo, torne-se mais adequado, nas ciências humanas, discorrer sobre a construção da *persona* ou do *ethos* de um personagem histórico, porquanto tais termos considera o papel dos artifícios retóricos na construção da narrativa biográfica.

Antiga dentro desses países, propomos, como sugestão para reflexão, alguns indícios, uma vez que tal postura dos historiadores nos chama a atenção pela frequência com que tal tema era recuperado.

Inicialmente, convém salientar que essa abordagem não se restringe a historiadores especialistas em Sinésio de Cirene, nem foi introduzida por eles. Entre os especialistas do período que chamamos de Antiguidade Tardia, mencionamos Edward Gibbon em *Declínio e Queda do Império Romano* (1778) como grande referência para estudos posteriores sobre pensadores tardo-antigos. Nesse sentido, Thompson (1938, p. 117) faz menção ao trigésimo oitavo capítulo da obra de Gibbon, que pode nos ajudar a pensar o que teria motivado historiadores de História Antiga a adotar, com certa frequência, tal eixo temático no período em questão.

É dever de um patriota preferir e promover o interesse exclusivo e a glória de seu país de origem. Mas um filósofo pode estar autorizado a ampliar suas visões e considerar a Europa como uma grande república, cujos diferentes habitantes têm atingido quase o mesmo patamar de educação e cultura. A oscilação de poder continuará a flutuar e a prosperidade de nós mesmos ou os reinados vizinhos podem ser alternativamente exaltados ou depressos; mas estes eventos parciais não podem essencialmente prejudicar nosso estado geral de felicidade, o sistema de artes e leis e maneiras, os quais são vantajosamente distintos, acima do resto da humanidade, os europeus e suas colônias. (GIBBON, *apud* THOMPSON, 1938, p.117)

É possível que, ao mencionar os *eventos parciais* que *não podem (...)prejudicar nosso estado geral de felicidade*, o autor reporte-se aos desdobramentos político-culturais das revoluções inglesas dos séculos XVII, em que, entre outros fatores, questionaram e puseram fim ao absolutismo e ao predomínio dos privilégios da nobreza. Objetivava-se, em geral, pensar em uma forma de governo que se desvencilhasse das concepções de Império e se aproximasse, em contrapartida, do modelo republicano. Sob essa linha de raciocínio, seria conveniente aos estudiosos de História Antiga intensificar os aspectos degenerativos da monarquia e salientar as virtudes, concebidas como “republicanas”, de personagens históricos como Sinésio de Cirene. Julgamos oportuno lembrar que a escrita da História, nesse momento histórico, não tinha o caráter de *científica*, o que só ocorreria no transcorrer do século XIX.

Dessa forma, o destaque aos aspectos político-culturais europeus, tal como Gibbon demonstra nesse excerto, não é uma atitude arbitrária de valorização da sociedade europeia e, por extensão, britânica por meio dos valores morais helenísticos e da república romana. A nosso ver, as dissensões políticas que se fizeram presentes no continente europeu, especialmente na Inglaterra, desde o século XVII, o fortalecimento da burguesia no cenário político inglês e sua projeção ao continente americano, após a emancipação política dos Estados Unidos, explicam, ao menos em parte, o caráter moralista adotado por vários estudiosos de História Antiga, o qual pode estar associado, a nosso ver, a uma tentativa de construir a identidade de um grupo social proeminente no período em questão – a burguesia. Foram muitos os discípulos de Edward Gibbon que adotaram sua obra como referência para o estudo de pensadores tardo-antigos específicos, como Sinésio de Cirene.

Particularmente na era vitoriana²², o historiador norte-americano Frank M. Turner (1982, p.04) assevera que os escritores impunham suas próprias categorias, valores e ansiedades político-culturais sobre os vestígios históricos, filosóficos e artísticos da Grécia e Roma antigas e foi justamente esta imposição da consciência do momento presente dos modernos sobre a Antiguidade que teria feito os estudos clássicos vitorianos tão vitais, relevantes e intelectualmente dinâmicos.

Tal perspectiva o fez pensar que não havia, por parte dos escritores vitorianos, interesse efetivo sobre os clássicos, ou melhor, não se encontram análises documentais que consideram as motivações dos pensadores antigos. Ao contrário, *os Antigos tornaram-se novos contemporâneos cujas características forneciam meios à autocontemplação e autocrítica dos modernos* (TURNER, 1982, p.05).

Assim, em um cenário político marcado pela consolidação da Revolução Industrial, o que projetava a Inglaterra economicamente, e crescimento da burguesia, entendida como categoria social afinada com o desenvolvimento do setor industrial, tudo leva a crer que os documentos históricos da Antiguidade eram apropriados por especialistas em História Antiga ou amadores para

²² A expressão era vitoriana se refere ao período do reinado da Rainha Vitória em meados do século XIX, aproximadamente entre 1837 e 1901 - ou seja, após a publicação de *Declínio e queda* de Gibbon.

referendar aspectos comportamentais, valores morais, patrióticos e tendências atinentes ao ambiente político-cultural em que eles mesmos estavam inseridos.

Queremos dizer com isso que esses intelectuais se inclinavam à leitura e análise das fontes históricas, tendo em mente uma interpretação prévia. Sendo assim, o trabalho dos estudiosos consistia apenas em reorganizar as informações disponibilizadas pelos antigos que expressavam ideias, sentimentos, experiências, que interessassem a eles, ou melhor, que fossem úteis à educação das famílias abastadas inglesas, tal como se observa entre os especialistas em Sinésio acima descritos.

Importa-nos sublinhar que a primeira metade do século XIX se constituiu como processo de consolidação institucional de Oxford e Cambridge e tais institutos de pesquisa, até alguns anos após a Segunda Guerra Mundial, requeriam o conhecimento de grego antigo como forma de ingresso à comunidade acadêmica. Esta exigência das duas universidades colaborou, a nosso ver, para que houvesse a intensificação dos estudos sobre a Antiguidade, até mesmo por não-especialistas em História Antiga na educação básica; e, pelo menos em teoria, a maioria dos jovens das famílias abastadas britânicas do século XIX tiveram contato com fontes de História Antiga, mesmo que compreendessem superficialmente o grego antigo.

Entendido dessa forma, imaginamos que a preocupação em registrar a trajetória biográfica de Sinésio com ênfase em questões atinentes à moralidade, nos termos em que os estudiosos a recuperaram, não se reporta a um código formulado ou um sistema ético explícito a partir do qual os referidos estudiosos categorizaram a vida de Sinésio; ao contrário, os valores morais apreendidos das fontes sinesianas derivam de uma preocupação sensível com a qualidade da vida em si, ou melhor, com os detalhes indiretos nuançados da experiência humana, os quais disseminam, em nossa opinião, o estilo de vida idealizado pela sociedade burguesa inglesa e, por extensão, europeia, sob a perspectiva de diferentes estudiosos.

Dito de outro modo, a apresentação de exemplos heróicos, patrióticos e virtuosos, a partir da narrativa histórica sinesiana, manifesta, em certa medida, instruções pautadas no presente, sobre as relações entre a burguesia inglesa ou europeia e o Estado republicano bem como os deveres e direitos da burguesia como cidadãos. As pesquisas em História Antiga, nesse sentido,

contribuem, em certa medida, para a construção da identidade das sociedades em questão em um momento marcado pelas revoluções burguesas, em particular, na Inglaterra e na França, bem como a transformação econômica inglesa e os processos de emancipação política na América.

Adicionado a isso, o historiador francês René Rémond em *O século XIX: introdução à história de nosso tempo* (1976, p. 151) também nos oferece alguns aspectos político-culturais que podem ter sustentado essa tendência. De acordo com suas orientações, França, Inglaterra e Alemanha passavam por crises relacionadas a movimentos nacionais, por exemplo: a Grã-Bretanha e sua rivalidade com a Irlanda para formação do Reino Unido da Grã-Bretanha e Irlanda; a França com a perda da Alsácia e da Lorena em 1871 para Alemanha; Espanha com o regionalismo basco e o particularismo catalão contra a centralização da monarquia espanhola; a Itália e a Alemanha que caminhavam para a construção da unidade política; fora da Europa, os Estados Unidos e as guerras civis em prol da unificação dos estados do norte e do sul, entre outros.

Para além das questões políticas atinentes à unidade nacional, na segunda metade do século XIX torna-se comum a laicização dos Estados europeus e americanos, o que resultou, segundo Remond, na quebra dos laços oficiais, jurídicos ou institucionais que agregavam o poder público à Igreja. O historiador também defende que novos hábitos de vida contribuíram para o questionamento da influência da religião na dinâmica social, assim, as mudanças sociais colaboraram para o processo de *descristianização*, isto é, um profundo desinteresse das pessoas por qualquer vertente religiosa cristã – para o autor (1976, p. 171) esse fenômeno não se restringe à Europa.

Portanto, concordamos com Remond ao advogar que, diante do processo de construção da identidade nacional e da *falência da religião*²³, a literatura e a história tenham pretendido restaurar uma ordem social e política, fragmentada após o Antigo Regime (RÉMOND, 1976, p.157). Assim, ambas as áreas do saber se tornam reduto de práticas morais e éticas condizentes com a legitimação da emergente sociedade burguesa. Vistas sob essa perspectiva, as obras literárias e históricas ambicionavam *transmitir à sociedade a riqueza*

²³ Apropriamo-nos da expressão empregada pelo crítico literário Terry Eagleton em *Teoria da Literatura: uma introdução*, no momento em que procura refletir sobre o fortalecimento da literatura inglesa na primeira metade do século XIX (2006, p.33).

moral da civilização burguesa, a reverência pelas realizações da classe média e (...) sufocaria (...) qualquer tentativa subversiva de ação política coletiva (EAGLETON, 2006, p.38).

Tal como a proposta do historicismo apregoava, para J. C. Collins (1891, p.100 *apud* EAGLETON, 2006, p.38) em *The study of English Literature*, o povo

(...) precisa de cultura política, isto é, de instrução no que se refere às suas relações com o Estado, aos seus deveres como cidadãos; acresce que seus sentimentos precisam ser impressionados por meio da apresentação, na lenda e na história, de exemplos heróicos e patrióticos, colocados à sua frente de maneira viva e atraente.

Tendo procedido a uma avaliação por esse ângulo, defendemos que, no período em questão, os registros históricos podem ter focado a vida de pensadores antigos, em parte com a finalidade de valorizá-los como exemplos ou figuras-modelo para a época em que estavam inseridos. Essa reflexão encontra respaldo na própria posição dos historiadores que veem Sinésio como objeto de admiração²⁴ (NICOL,1886; GARDNER,1886; DRUON,1878; CRAWFORD,1901; GRÜTZMACHER,1913; FITZGERALD, 1926).

No que tange à concepção de linguagem adotada pelos referidos estudiosos, observa-se até aqui que o controle do sentido da palavra representa o ponto de partida da reflexão do historiador e os documentos, por extensão, simbolizam vestígios sobre o passado como se recuperassem pontos fixos de experiências humanas pretéritas para que fossem apenas organizados, posteriormente, em narrativas. Essa abordagem sinaliza o emprego da concepção de linguagem chamada de logocêntrica, tal como nos ensina Picanço (2006), em que os documentos eram valorados a partir do “dito”, isto é, os estudiosos pouco consideravam a inconsistência do “dito” e a importância do “não-dito” ou dos silêncios da fonte para a compreensão dos registros históricos.

Além disso, a falta de documentos não era um problema, posto que não se buscava o sentido das palavras na relação entre as fontes históricas, a palavra bastava a si mesma para veiculação do significado. Por isso,

²⁴ Não pretendemos generalizar as múltiplas vertentes interpretativas da historiografia do período, apenas sinalizamos uma prática comum entre historiadores especialistas em Sinésio de Cirene.

linguagem e sociedade estabelecem, nos estudos em questão, uma relação mútua de solidariedade no interior das quais os atos de linguagem²⁵ são considerados pela maioria dos lingüistas e historiadores do período, reflexos das relações sociais que caracterizam uma dada sociedade.

O logocentrismo encoraja o processo de decodificação porquanto está apoiado em uma concepção de entendimento a partir do código lingüístico. Essa concepção sustenta, por exemplo, o controle do código lingüístico pela análise da trajetória biográfica do sujeito histórico, em um contexto histórico determinado, marcado por princípios de linearidade e causalidade dos acontecimentos bem como uma concepção de sujeito consciente e centrado em si mesmo, concebido como fonte e origem do conhecimento, tal como se observa nos trabalhos historiográficos sobre Sinésio, acima referenciados, produzidos no século XIX e início do XX. Essa perspectiva projeta a sensação de que controlamos o significado do discurso histórico e atingimos, por extensão, o vivido.

De acordo com Picanço (2006, p.2), houve, até meados do século XX, certa continuidade no tocante ao pensamento sobre a linguagem e sobre o sujeito que a usa o que nos permite asseverar que os pensadores racionalistas (ilustrados e modernistas) bem como os românticos ou empiricistas do século XIX e estruturalistas de meados do século XX, compartilharam, de forma geral, a crença na concepção de linguagem como reflexo do real social, já que cabia à linguagem estabelecer os espaços de racionalidade, aspecto valorizado pelo projeto racionalista da Ilustração.

No campo da história, particularmente, reconhecemos que a maioria dos historiadores, entre o século XVIII e primeira metade do XIX, embora discordassem em muitos aspectos, também se apoiavam na ideia de que, no interior do discurso, o código garante o dizer, ou seja, o entendimento da mensagem ou da informação ocorre por intermédio do código, ainda que as práticas discursivas sejam individuais. De maneira mais específica, nos termos

²⁵ Por *atos de linguagem*, compreendemos qualquer manifestação discursiva, produzida por um sujeito situado historicamente. São enunciados que se referem a uma determinada situação de comunicação através das condições e da própria instância de sua transmissão. Assim, a finalidade do ato de linguagem, tanto para o sujeito enunciator quanto para o sujeito interpretante, deve ser apreendida por meio do jogo que um dado sujeito estabelece entre a configuração verbal do discurso e seu sentido implícito. Charaudeau (2008, p. 24) adverte-nos ao declarar que tal jogo depende da relação dos interlocutores entre si e da relação dos mesmos com as circunstâncias históricas que podem ter influenciado a escrita do discurso.

em que grande parte dos modernistas pensavam, aferimos que a realidade precede a linguagem, que é, por sua vez, expressão do pensamento, assim como, por analogia, a sociedade precede o indivíduo. A partir dessa ótica, compreende-se que o documento, como expressão da linguagem, simboliza o intercessor entre o pensamento e a realidade o que nos possibilita inferir que o passado é cognoscível, uma vez que pode ser figurado através da linguagem.

Como se observa até esse momento, a relação entre linguagem e sociedade é “não-problemática”, conquanto a linguagem seja o retrato da sociedade. Poder-se-ia deduzir então que, para os pensadores dos séculos XVIII e XIX, em geral, a linguagem é transparente, e o discurso reflete, por extensão, a realidade social por intermédio do pensamento individual. Para Picanço, essa noção de discurso subjaz a muitas correntes que estudam o aspecto discursivo da linguagem hoje (2006, p. 40). Dessa forma, pensamos que, tal concepção de linguagem contribuía para a aceitação e disseminação dessa vertente interpretativa no meio acadêmico. Além disso, entre as ciências humanas, a escrita científica permitia, em geral, até a Segunda Grande Guerra, a utilização da primeira pessoa e a exposição explícita de juízos de valor, tendo em vista a autoridade do cientista. A partir desse momento histórico, a escrita científica passou a orientar-se para o distanciamento entre o pesquisador e o relato que ele produz, tendência que foi impulsionada pelo modelo anglo-americano de escrita científica.

1.3 Historiografia, século XX, e Sinésio de Cirene: novas correntes teórico-metodológicas e semelhante concepção de linguagem.

A partir da primeira metade do século XX, percebemos investigações sobre Sinésio de Cirene centradas predominantemente nos pares antagônicos romanos *versus* bárbaros e cristãos *versus* não-cristãos e enviesadas à restituição histórica dos acontecimentos no cenário político de Constantinopla a partir dos discursos de Sinésio em análise²⁶.

²⁶ É difícil estabelecer os parâmetros a partir dos quais os historiadores se apoiaram para elaborar sua compreensão histórica, uma vez que as publicações de um mesmo pesquisador se diferenciam entre si, mesmo em uma única obra podemos notar mudanças de foco: ainda assim, evidenciamos, na bibliografia consultada, reminiscências de abordagens assentadas nos referidos pares antagônicos.

Assim, salientamos, no contexto da historiografia anglo-americana, as reflexões de Charles Henry Coster²⁷, (1960) para quem os pares antagônicos cristãos *versus* pagãos, bem como romanos *versus* bárbaros perfizeram os temas centrais das obras sinesianas. No que diz respeito aos aspectos religiosos, Coster declara:

A civilização que proclamou a eternidade de Roma não poderia sobreviver o triunfo da religião que inspirou A cidade de Deus (...) Papas sucederam os Césares, os quais assumiram o venerável título de *Pontifex Maximus* (...) **A civilização clássica, com efeito, morreu**, mas não sem herdeiros para receber consideráveis porções de seus bens. A herança foi transmitida à Europa da mais recente Idade Média por meio de dois canais: (...) primeiro, cultura consciente, através da continuidade da vida cotidiana e hábitos das pessoas (...) O segundo meio de transmissão (...) era a Igreja. (COSTER, 1960, p.290, grifo nosso)

Observa-se, a partir desse fragmento, que os cristãos, na concepção de Coster, eram dotados de um conjunto de valores e concepções contrastantes com a cultura clássica greco-romana, o que redundou na debilidade do Império, no momento em que o cristianismo se dissemina e se torna a religião oficial do Império. Coster adiciona outro fator importante para compreender esse contexto de desagregação das estruturas político-administrativas imperiais:

As **invasões bárbaras** (...) foram inquestionavelmente uma das grandes causas da destruição da civilização clássica (...) Além disso, embora estas invasões **compartilhassem com o Cristianismo a responsabilidade para a destruição da civilização clássica**, eles também conduziram muitos membros da aristocracia senatorial, naquele momento o chefe depositário da cultura clássica no Ocidente, a assumir posições de liderança na Igreja, aumentando, assim, o desejo da Igreja em assumir seu novo papel e em sua capacidade de fazer (COSTER, 1960, p.291, grifo nosso).

Assim, os excertos reproduzem uma explicação histórica polarizada em torno da figura dos cristãos e dos chamados bárbaros, na condição de potenciais ameaças à organização político-cultural da *civilização clássica*, o que, a nosso ver, oferece uma compreensão simplificadora das relações interpessoais na sociedade romana oriental tardia. Em *Synesius, a curialis of the time of the emperor Arcadius* (1968), o historiador reforça esse

²⁷ As primeiras publicações de Coster datam de 1941, na revista *Byzantion*, por isso o inserimos primeiro.

posicionamento a partir de extratos de *De Regno*, no interior do qual Coster assevera que *os bárbaros deveriam ser excluídos, disse Sinésio, não somente dos exércitos, mas das mais altas magistraturas e do concílio imperial* (1968, p.160).

Tal iniciativa colaboraria para a manutenção da unidade político-administrativa do Império Romano, ameaçada pelo ingresso dos bárbaros nas magistraturas civis e militares. Visto por esse ângulo, *De Regno* converte-se em um discurso antibárbaro, que, entre outros aspectos, defende a *desbarbarização* do exército e apresenta-se como discurso de elogio a Aureliano, prefeito de Constantinopla em 399. Assim, Sinésio torna-se porta-voz da política antibárbara de Aureliano e Aureliano, porta-voz de grande parte dos *curiales* (COSTER, 1968, p.167).

Adicionado a isso, Coster defende que Sinésio, ao veicular suas lamentações e críticas em *De Regno*, torna-se especificamente porta-voz do *ordo* no qual está inserido, ou seja, dos *curialis*. Assim, na visão do autor, a leitura de *De Regno* não só nos permite compreender a maneira como um decurião do norte da África, em Constantinopla, avaliava as práticas políticas da corte imperial, mas também sinaliza quais eram, no final do IV século, as atribuições de um embaixador provincial.

No entanto, de acordo com Barros (2009, p.554), por exemplo, estudos de História Demográfica sugerem que essa ótica maniqueísta que concebe os bárbaros como selvagens destemidos e ameaçadores da estabilidade político-administrativa do Império em oposição aos romanos, virtuosos e mantenedores da ordem social, deve ser repensada. Para ele, o principal alvo de crítica desses estudos versa sobre a expressão *invasões bárbaras*, visto que a movimentação de povos germânicos, entre outros, no Império ocorreu de diversas formas *para dentro (...) e por dentro do Império, o que não permite falar apenas, taxativamente, de invasões visigodas, ou também de invasões bárbaras*. (2009, p.557) Isso seria, para o estudioso, uma espécie de generalização.

No contexto da historiografia francesa, o historiador Christian Lacombrade, em sua tese, intitulada *Sinésio de Cirene: heleno e cristão* (1951), traduz *De Regno* e, em seguida, faz comentários críticos à obra. O autor enfatiza os elementos literários interdiscursivos que podem ter colaborado para

que Sinésio construísse um *programa de governo*, endereçado ao imperador e focado na figura do bom governante (LACOMBRADÉ, 1951, p.21). Adicionado a isso, tal como Coster (1968), Lacombrade perpetua a defesa de um discurso antibárbaro, especificamente em *De Regno*, obra com a qual trabalha, pois os *méritos de Sinésio consistem em (...) denunciar esta política fatal de resignação aos godos* (1951, p.124).

Todavia, o historiador francês se concentra na tentativa de reconstrução do desenvolvimento intelectual e religioso de Sinésio, que se situa em um momento da tensão da transição de um Império não-cristão para um Império cristianizado. Sob essa ótica, Sinésio torna-se um representante de uma tendência universal: a conversão das aristocracias romanas ao cristianismo. Dito de outro modo, Sinésio e suas obras são concebidos no interior de uma disputa filosófica e religiosa, protagonizada pelo cirenaico.

Ressaltamos que o enfoque de tais pesquisadores sobre o embate religioso e a gradativa aceitação de Sinésio perante o cristianismo seja mais produto do olhar contemporâneo sobre o passado do que sobre a maneira como os próprios romanos tardios administravam as diferentes vertentes religiosas. Essa perspectiva analítica, de certa forma, simplifica a análise documental, porquanto não valoriza, a nosso ver, as informações que colaboram para a compreensão do envolvimento político que os decuriões estabeleciam no âmbito municipal e provincial e as estratégias de construção de uma imagem de si que os legitimassem no cenário político-administrativo local.

Em geral, percebemos que as fontes históricas de Sinésio não deixaram de se acomodar a uma narrativa histórica linear e binária, que contribuía para justificar o processo de fragmentação política do Império Romano oriental a partir do final do IV século. Trata-se de uma narrativa assentada em jogos de oposições, impregnada, a nosso ver, de juízos de valor os quais estão dispersos, particularmente no vínculo entre os fatos. Quanto a esse aspecto, Finley declara que o estudo e a escrita da História é, no limite, uma forma de ideologia. Ideologia entendida como a maneira de pensar característica de uma categoria social ou indivíduo (Shorter Oxford English Dictionary *apud* FINLEY, 1977, p.132). O historiador faz uma objeção ao dizer que historiadores

apresentam singularidades, logo não podemos colocá-los no mesmo plano: sempre haverá especificidades.

A crítica à abordagem que privilegia as dicotomias religiosas e genealógicas, nas obras de Sinésio, é marcada, na historiografia germânica, pelos estudos de Kurt Treu (1958, p.26) o qual assevera que não se sabe se Sinésio, em suas obras, especialmente, *Dion, sobre o discurso de si mesmo*, manteve um ponto de vista cristão ou não, uma vez que há poucas evidências lingüísticas e as que existem são ambíguas. Por exemplo, o termo *sphragis* - selo – tornou-se um termo comum nas fontes cristãs do final do IV século para aludir ao batismo cristão. No entanto, Lacombrade (1951) já havia demonstrado em seus estudos que o referido termo é simplesmente sinônimo de *synthema*, termo utilizado em fontes caudaicas e órficas que se reporta à passagem da alma no retorno à sua origem divina, ou seja, também uma espécie de batismo. Por essa razão, não se pode credenciar Sinésio ao chamado paganismo ou cristianismo por intermédio de determinados vocábulos impressos na fonte. No limite, Treu nos chama atenção para fluidez dos vocábulos como aportes teórico-metodológicos que nos levaria à compreensão da afinidade religiosa do cirenaico.

Tal perspectiva é seguida pelo historiador Jay Bregman (1982). Embora o estudioso esteja mais preocupado com o processo de conversão de Sinésio de Cirene ao cristianismo, ele reconhece a relação mútua de solidariedade entre o chamado helenismo e o cristianismo, como se observa a seguir:

(...) ao exagerar a importância do conflito entre Helenismo e Cristianismo, historiadores tem distorcido a realidade do IV século (...) os conflitos intrarreligiosos mais importantes: cristãos ortodoxos contra heréticos; antigos helenos contra dissidentes helenos tal como Temístio. O ambiente social de Constantinopla permitiu homens ser helenos e cristãos quase simultaneamente. (BREGMAN, 1982, p. 46)

Ao defender esse intercâmbio cultural, o pesquisador sustenta que a aceitação de Sinésio está associada a uma decisão política, porquanto a religião estatal de Constantinopla é o cristianismo e tal aspecto cultural surtiu significativos efeitos no processo de cristianização das aristocracias do Oriente (BREGMAN, 1982, p.44).

Vê-se, novamente, as questões relacionadas à religião presentes, porém a partir de outro enfoque, pois Sinésio torna-se uma figura singular por ter pertencido aos dois grupos religiosos. A tese do autor consiste em esboçar a natureza da conversão de Sinésio, a qual passou por duas etapas: a primeira versa sobre a conversão à filosofia neoplatônica de Porfírio que possibilitou, por sua vez, a conversão ao cristianismo. Em outras palavras, a filosofia foi meramente uma propedêutica para a conversão de Sinésio ao cristianismo, cujo motor, para o autor, foram suas pretensões políticas.

De maneira mais específica, o estudioso demonstra que, desde a publicação de *De Providentia*, Sinésio estabelecia ligações amigáveis com importantes cristãos ortodoxos em Constantinopla, o que já sinalizava suas inclinações político-religiosas; já em *De Regno* ele sublinha a necessidade de decisões políticas antigóticas na corte, abordagem que ainda concebe a aceitação dos grupos germânicos como ameaça à unidade política do Império (BREGMAN, 1982, p.50).

Nas décadas de 80 e 90, as investigações sobre *De Regno* e *De Providentia* foram marcadas pela associação das alegorias utilizadas por Sinésio aos eventos históricos de Constantinopla em cena no final do IV século. Sob essa perspectiva, os discursos de elogio e aconselhamento ao imperador são reconhecidos como fontes históricas indispensáveis à compreensão histórica do período. Observamos, por exemplo, a tendência, entre os especialistas em Sinésio de Cirene, em associar as alegorias²⁸ de Osíris e Tifo, em *De Providentia*, a líderes políticos de Constantinopla, ou seja, a um referente que conferisse inteligibilidade à narrativa ao inseri-la em um contexto histórico determinado. Quanto a *De Regno*, as especulações versam sobre o grupo político a que Sinésio se dirige e critica. Trata-se de uma tentativa de referendar os discursos em um contexto político-cultural pré-determinado, sem o qual o texto permanece enigmático, tendência com a qual não compartilhamos em absoluto por causa da vulnerabilidade das análises, consoante demonstraremos.

²⁸ Para João Adolfo Hansen, retoricamente, a alegoria é uma metáfora continuada que diz b para significar a, baseando-se numa relação de semelhança entre b e a: “O navio do Estado atravessa mares perigosos”, quer dizer: O governo da república atravessa fase crítica. (2006, p. 223)

A fim de que compreendamos os itinerários das análises de estudiosos preocupados em associar as alegorias a líderes políticos de Constantinopla, apresentaremos sucintamente os principais atores políticos e acontecimentos históricos de Constantinopla entre 397 e 402, os quais são retratados por historiadores tardo-antigos, tais como o sofista Eunápio de Sardes (345-420), em *História Universal*, que narra os acontecimentos históricos entre aproximadamente 270 e 404, da qual nos restam apenas fragmentos reunidos por Blockley (1983) em *The fragmentary Classicising Historians of the Later Roman Empire*, o bispo João Crisóstomo (344/354-407), cujas cartas e homilias nos oferecem indícios das dissensões políticas de Constantinopla; o rétor e senador grego, Temístio (317 – 388), que, por meio de suas *Orações*, oferece-nos importantes desdobramentos políticos do Senado em Constantinopla; o historiador da Igreja, Sócrates (380-440), que prosseguiu com a *História da Igreja* de Eusébio de Cesareia até meados de 439; Sozômeno que também escreve a *História da Igreja*, de 324 a 425, de maneira totalmente independente de Sócrates e, por fim, Sósimo, que escreveu sua *História Nova* em aproximadamente 500.

Assim, de acordo com a historiografia antiga, o Império Romano do Oriente assiste, entre 395 e 398, a um cenário de intensas incursões bárbaras, haja vista as investidas do godo Alarico sobre a Grécia, ao mesmo tempo em que os hunos devastavam grande parte da Ásia Menor. Em 397, o regente do Ocidente, Estílico, voluntariou-se a ajudar o Oriente a combater Alarico e conduziu parte do exército ocidental em direção à Grécia, sem a autorização do regente do Oriente, Eutrópio, que o considerou uma ameaça e o declarou inimigo público junto ao senado de Constantinopla (SÓSIMO, V.11 e EUNÁPIO, 66.2). Possivelmente para minimizar a atuação de Estílico, Eutrópio estabelece um acordo diplomático com Alarico e se volta apenas contra os hunos.

A estratégia utilizada por Eutrópio para apaziguar a iniciativa de Alarico consistiu em oferecer ao godo a posição oficial de comandante militar em *Illyricum*, com o controle não só sobre suas tropas, mas também sobre as tropas regulares, armamentos e sobre a jurisdição dos civis. Sem experiência militar e a despeito de experientes generais romanos a serviço do Império, Gainas e Eugênio, Eutrópio investe contra os hunos e os derrota. Por essa

vitória, foi-lhe outorgado o título de cônsul em 399. Neste ano, Euticiano ocupava o cargo de prefeito pretoriano de Constantinopla. De acordo com Liebeschuetz (1990, p. 100), o reconhecimento e as honras dirigidas a Eutrópio desagradaram os generais romanos Tribigildo e Gainas. Tribigildo, em particular, iniciou uma série de ataques às regiões da Frígia e Lídia o que levou Eutrópio a reunir um exército em larga escala comandado pelo godo Gainas e seu subordinado Leo.



Província romana, *Illyricum*

Enquanto as tropas regulares de Leo foram se confrontar com os rebeldes na Ásia, as tropas federadas de Gainas posicionaram-se nas proximidades do Helesponto no lado europeu, caso Tribigildo quisesse atravessar a região (Soz. V. 14). Leo é derrotado por Tribigildo, o que fortaleceu inevitavelmente a influência de Gainas. De acordo com Liebeschuetz (1990, p.104), a queda de Leo também representou a queda de Eutrópio e Euticiano, porquanto Gainas envia um *ultimatum* ao imperador Arcádio, alegando que poria fim ao motim liderado por Tribigildo apenas se Eutrópio se entregasse a ele. Para Sósimio (V.17.5), Gainas foi movido pela insatisfação em presenciar o reconhecimento e a aquisição de ofícios públicos de Eutrópio, os quais foram negados a ele. Depois de estabelecer o acordo com o imperador Arcádio, Gainas dirige-se a Frígia, onde entra em acordo com Tribigildo, que passa a obedecer suas ordens.

A destituição de Eutrópio e seus colaboradores, em aproximadamente 1.01.399, possibilita a emersão de Aureliano no cenário político, precisamente em agosto de 399, momento em que se torna prefeito do Oriente, embora seu cargo político veja-se ameaçado meses depois (CAMERON & LONG, 1993, p.102). Após saquear Sardes, Gainas novamente solicita a Arcádio mais uma

negociação em Cálcedo; o imperador atende à convocação e aceita as novas exigências de Gainas que consiste em destituir o prefeito Aureliano e os veteranos gerais Saturnino e João, um jovem amigo da corte da imperatriz Eudóxia (SOZ. V. 23). Liebeschuetz (1990, p. 109) ainda sustenta que um dos motivos que levaram Gainas ao afastamento de Aureliano teria sido o medo de traição, porquanto partia do pressuposto de que Aureliano fortalecia as unidades regulares do exército com a finalidade de aniquilar os germanos, tal como Sinésio sugeria em *De Regno* e *De Providentia*. Para Liebeschuetz (1990, p. 118), com base no Código Teodosiano, Aureliano é substituído novamente por Euticiano e este permanece no cargo até a destituição de Gainas.

Após o exílio de Aureliano, Saturnino e João, Gainas torna-se o comandante da infantaria e cavalaria e passa a comandar não só seus próprios federados, mas todas as forças militares de Constantinopla. Parte de suas tropas situavam-se na capital do Império oriental, local em que passou a residir a partir de aproximadamente novembro de 399. Sósimio (V. 19), Sozômeno (VIII. 4) e Sinésio (*De Prov.* 2.2) relatam que havia certo desconforto da população no que diz respeito à permanência de soldados germanos em Constantinopla. Tais historiadores antigos, no entanto, não estão de acordo quanto ao acontecimento histórico que instigou a sublevação contra os aliados de Gainas e que resultou na expulsão dos godos de Constantinopla.

Na versão dos historiadores eclesiásticos, o motim, que data de 12.07.400, começou com a intervenção de soldados romanos, no portão da cidade, não permitindo a saída de germanos portadores de armamentos, para além dos limites da cidade; Sinésio, por sua vez, declara que o motim representa um desdobramento de uma briga entre um germano e uma senhora mendiga. Para Liebeschuetz (1990, p.115), *Sinésio era testemunha e inclui mais detalhes que são mais bem explicados (...) Sinésio simplesmente relatou o que ele sabia que tivesse acontecido*. Neste momento, de acordo com o *Código Teodosiano* (I.34.I), Euticiano foi substituído novamente por Cesário antes de dezembro de 400.

Após o incidente, os germanos são expulsos de Constantinopla; não são, porém, derrotados. O imperador Arcádio elege o general Fravita para persegui-los e derrotá-los, porém, ao atravessar o Danúbio, Gainas e suas

tropas foram derrotados por Uldino, um rei huno aliado do Império que controlava o território do norte do Danúbio. A cabeça de Gainas foi exposta em Constantinopla provavelmente em janeiro ou fevereiro de 401 (LIEBESCHUETZ, 1990, p.119).

Na tentativa de compreender a dinâmica desses acontecimentos históricos a partir de *De Regno* e *De Providentia*, evidenciamos a investigação do historiador T. D. Barnes (1986, p. 93-112) cuja preocupação versa sobre o estabelecimento do período em que Sinésio permaneceu em Constantinopla e a avaliação de sua posição social e política em relação ao imperador Arcádio e sua corte. Nesse aspecto, Barnes (1986, p. 108) sustenta que a tese central de *De regno* consiste em afirmar que Arcádio precisa da filosofia a fim de se tornar um bom imperador e socorrer o Império Romano dos perigos que o circundam; entre os perigos, o pesquisador denuncia a presença de ministros e cortesãos bajuladores e a deslealdade dos bárbaros. O pesquisador reconhece, então, que Sinésio recupera a importância dos conselheiros do imperador e alude à imagem do rei-filósofo, também proclamada por Temístio e Libânio. Como se observa, Barnes (1986,p.94-5) vê em Sinésio um intelectual comprometido com o fortalecimento do poder imperial, já que reforça a concepção de bom monarca atribuída ao imperador Arcádio.

Em *De Providentia*, particularmente, o pesquisador declara que essa fonte apresenta, de maneira alegórica, representantes das duas facções antagônicas que oscilavam na administração imperial, de tal forma que se torna possível correlacionar Osíris e Tifo, figuras do mito egípcio, a Aureliano e Eutrópio, líderes políticos de facções distintas que oscilavam na administração de Constantinopla entre 397 e 399, como relatamos.

As duas facções a que Sinésio se refere apresentam os seguintes posicionamentos políticos: o primeiro, antibárbaro, representado por Aureliano, com quem Sinésio simpatizava; e o segundo, pró-bárbaro, representado por Eutrópio. Assim, a principal lamentação de Sinésio, para o pesquisador, diz respeito à maneira como Eutrópio conduzia o poder imperial e o principal alvo de crítica se direciona à política de conciliação de Eutrópio com os bárbaros, a qual é responsável, de acordo com a leitura que Barnes faz de Sinésio, pela fragmentação da unidade político-administrativa do Império.

Com a morte do eunuco Eutrópio, Cesário passou a representá-lo e a concorrer ao posto de prefeito pretoriano de Constantinopla o que simbolizava uma ameaça a Aureliano. Diante desse cenário, Barnes (1986, p. 102-3) declara que ambos os tratados políticos de Sinésio perfazem um discurso laudatório a Aureliano em oposição à facção política idealizada por Eutrópio e, em seguida, Cesário. Não nos esqueçamos de que a vertente interpretativa de Barnes se justifica pelo vínculo direto entre Osíris e Aureliano, de um lado, e Tifo e Eutrópio, do outro. Nesses termos, o referido discurso apenas reflete, de maneira obscurecida e talvez menos comprometedora, as dissensões políticas de Constantinopla no período em questão.

Para Heather (1988, p. 153), investigações recentes sobre *De regno*, tal como a apresentada acima por Barnes (1986), defendem que o discurso representa uma espécie de manifesto político com inclinação ao antibarbarismo, uma vez que a organização das ideias exprime significativa conotação nacionalista. Entretanto, para o estudioso, as passagens antibárbaras de *De regno* não se reportam às incursões bárbaras que ocorreram entre 397 e 399, na ocasião de sua embaixada em Constantinopla; mas, sim, às incursões que ocorreram após a batalha de Adrianópolis em 9 de agosto de 378. Consequentemente o alvo de ataques de Sinésio passa a ser o godo Alarico e não mais o godo Gainas, como os demais historiadores defendem²⁹.

Essa orientação argumentativa teoricamente persuadiria o imperador Arcádio a retirar Alarico, *magister militum* eleito por Eutrópio, de sua posição privilegiada no Império Romano do Oriente. Se o entendermos desta forma, a conquista dos bárbaros *citas*, tal como Sinésio menciona em *De regno*, por Teodósio, refere-se a operações militares situadas entre 379 e 382, logo após a batalha de Adrianópolis, durante a qual o imperador Valente foi morto, e não às operações militares romanas, lideradas por Gainas, para conter a revolta do ostrogodo Tribigildo em 399, como sustenta, segundo Heather (1988, p.157),

²⁹ Cameron & Long (1993, p. 112) esclarece que Alarico conduziu uma revolta em 391 e, embora tenha servido sob a administração de Teodósio, na campanha contra Eugênio em 394, ele se rebelou novamente em curto espaço de tempo, pois, em 395, sitiou Constantinopla e recebeu de Rufino, prefeito pretoriano sob Teodósio I, promessas para que ocupasse altos cargos militares. Isso nunca aconteceu. Então, de 395 a 397 Alarico devastou os Bálcãs continuamente até Eutrópio, prefeito pretoriano sob Arcádio, resolver a situação ao nomeá-lo *magister militum per Illyricum*.

grande parte dos historiadores. Visto por esse ângulo, Heather (1988) acredita ser possível que Sinésio tenha registrado acontecimentos pretéritos a fim de demonstrar sua conexão com os acontecimentos contemporâneos à confecção do discurso.

Compreendido nesses termos, Heather defende que Sinésio, inicialmente, almejou prevenir o imperador Arcádio e seus ministros sobre os perigosos generais estabelecidos no Império com sua tropa estrangeira. Nesses termos, o grupo bárbaro *citas*, para o referido pesquisador, refere-se aos godos, especialmente Alarico e, por extensão, Gainas que pleitearam altos postos militares no final do IV século. Heather ressalta que Sinésio defende a exclusão dos godos de todas as magistraturas romanas ou postos político-administrativos, porquanto seu estado natural é a *selvageria* e eles não estão habilitados para receber essas honras, porquanto não foram educados sob as leis romanas, mas sob suas próprias leis (HEATHER, 1988, p.157). Em outras palavras, Heather (1988, p.165) assevera que *De regno* objetiva, em tese, advertir o imperador sobre os perigos impostos pelos godos, termo que se referiria aos *citas*, os quais ocupavam gradativamente territórios e magistraturas romanas tal como Alarico, que era *magister militum* e pertencente, por extensão, à categoria *illustris*.

Heather (1988) propõe que, quanto ao público-leitor a quem Sinésio se dirige, *De regno* teria sido endereçado a oficiais romanos possivelmente favoráveis à política de Aureliano, como se tratasse de um discurso de aconselhamento destinado ao Imperador, o que conferia aos seus conteúdos um caráter de aprovação oficial sob a administração de Aureliano após a queda de Eutrópio.

Trata-se, entendido dessa forma, de um artifício retórico útil para mobilizar estratégias que obscurecem a tentativa de escrever um manifesto político não-oficial cujo objetivo teria sido delegar críticas a líderes políticos romanos em exercício, com indicações de como o grupo de Aureliano conduziria os assuntos políticos, de tal forma que os levassem ao poder. De fato, essa vertente interpretativa foi significativa para que aprofundássemos nossa hipótese de trabalho e a conduzíssemos para a análise retórica dos discursos políticos sinesianos a partir da construção de seu *ethos* político.

Em oposição a Heather, identificamos Liebeschuetz que discorre sobre as figuras alegóricas Osíris e Tifo em um texto chamado *The identity of Tifo in Synesius' De Providentia*, publicado no apêndice da obra *Barbarians and bishops: army, church, and state in the age of Arcadius and Chrysostom* (1990). O pesquisador, com base no Código Teodosiano (XII, 1), afirma que Euticiano sucedeu Aureliano em 11.12.399. Diante disso, Liebeschuetz defende que Tifo de *De Providentia* deve ser identificado com Euticiano e não com Cesário, diferentemente dos demais. A defesa desse posicionamento também se apoia nas indicações do Código Justiniano (VII, 41.2) que sugere que Cesário só se tornou prefeito pretoriano do Oriente após 11.06.403. Assim, ele é reconhecido como sucessor de Tifo e não o próprio Tifo (LIEBESCHUETZ, 1990, p.262).

Diferente do que propõe Liebeschuetz, ressaltamos os esforços investigativos de Alan Cameron e Jacqueline Long, que, diga-se de passagem, são os primeiros historiadores, a partir da década de 80, a elaborar um trabalho centrado apenas em *De Regno* e *De Providentia* e na relação entre as fontes. O objetivo dos autores é: primeiro, descobrir quando e em que circunstâncias os discursos foram compostos e entregue à corte imperial; segundo, investigar a natureza e referência de sua famosa declamação contra os bárbaros no serviço romano; e terceiro, considerar o imediato objetivo das fontes de Sinésio, o qual, assim como advogam Barnes (1986) e Heather (1988), está, em certa medida, associado ao ataque à administração de Eutrópio e Cesário em razão de sua política pró-bárbara (1993, p.103).

Para Cameron & Long (1993, p.80), *De regno* representa a primeira fase da embaixada de Sinésio e não incorpora com propriedade as dissensões políticas da corte imperial; já *De providentia* simboliza um manifesto contra a administração de Cesário, suposto defensor do ingresso dos godos na administração política e militar do Império, e, ao mesmo tempo, uma espécie de panegírico a Aureliano, prefeito de Constantinopla, supostamente patrono de Sinésio e partidário de uma política antibárbara, o qual foi possivelmente deposto por Cesário. Os pesquisadores adotam esse posicionamento com base na reconstituição da prefeitura oriental, de 395 a 416, a partir do registro de leis endereçadas aos prefeitos, tal como foram registradas no Código Teodosiano.

30.11.395 – 13.07.397 Cesário (24 leis)
04.09.397 – 25.07.399 Euticiano (25 leis)
27.09.399 – 04.400 Aureliano (2 leis)
08.12.400 – 11.06.403 Cesário II (3 leis)
03.02.404 – 11.06.405 Euticiano II (4 leis)
10.07.405 – 18.04.414 Antêmio (59 leis)
10.05.414 – 30.11.414 Monaxio (2 leis)
30.12.414 – 10.05.416 Aureliano II (12 leis) (CAMERON & LONG, 1993, p.197)

Tal como nos informa a tabela apresentada pelos historiadores, o adversário de Aureliano é Cesário, contra quem Sinésio escreve. Além disso, os referidos pesquisadores norte-americanos asseveram, pela análise semântica dos discursos *De regno* e *De providentia* bem como do material epistolar que o decurião legou, que *Sinésio sempre fora cristão, todavia convencional e desinteressado em doutrina ou teologia* (CAMERON & LONG, 1993, p.35), proposição que agitou o meio acadêmico interessado nas discussões sobre os registros históricos de Sinésio. Assim, para Cameron & Long (1993, p.38), *até mesmo De providentia e De insomniis poderiam ter sido escritas facilmente por um cristão (...) De providentia mostra-se não só cristã, mas também ortodoxa.*

Com isso, os pesquisadores querem dizer que, para além das motivações políticas, as supramencionadas obras endossam o grupo religioso a que Sinésio pertence. Isso os leva a afirmar que *De regno é um paradigma de intolerância racial e De providentia, um clássico do partidarismo político* (Ibidem, 1993, p.39).

Por fim, ressaltamos os esforços de Wolfgang Hagl (1997) em revisar e propor uma nova abordagem tanto para *De regno* quanto para *De providentia* em relação a seus antecessores. Hagl canaliza sua atenção para a apreensão da idéia de soberano veiculada por Sinésio em *De regno*, tendo em vista as dissensões políticas da corte imperial e o gradativo fortalecimento do poder político de Arcádio, imperador do Oriente, em oposição a Honório, no Ocidente, cuja administração estava nas mãos de seus ministros. De maneira mais precisa, Hagl declara que *De Regno permite uma visão não só da ideologia imperial tardo-antiga, mas também das atividades diplomáticas entre a corte imperial do Oriente e o Império Ocidental* (1997, p.22).

Quanto a *De providentia*, Hagl (1997, p. 37) propõe outra perspectiva para interpretação das alegorias dos filhos do rei egípcio Tauro, Osíris e Tífo, já

que, em vez de serem representados por Aureliano e Cesário, como acreditam Barnes (1986), Heather (1988) e Cameron e Long (1993), retratam, ao contrário, os dois imperadores romanos filhos de Teodósio: Arcádio e Honório, respectivamente. Nesse contexto, Tauro, pai de Osiris e Tifo, figura o imperador Teodósio, responsável pela delegação de poder aos seus filhos, tal como Sinésio registra em seu mito egípcio. A vitória de Osiris, prefigurada pela Providência Divina, simboliza a vitória de Arcádio sobre os godos, tal como, segundo o estudioso (1997, p.59-60), Eunápio e Sócrates também registram.

Aquilo que, de certa forma, tangencia a investigação desses estudiosos é a preocupação com a identidade de Tifo, já que, quanto a Osiris, grande parte dos especialistas em Sinésio não hesita em associá-lo a Aureliano, com exceção de Hagl (1997) que o associa ao imperador Arcádio. Em relação a essa discussão historiográfica, identificamos, no mínimo, quatro hipóteses para representação alegórica de Tifo, a saber: Eutrópio (de 395, como membro do *praepositus sacri cubiculi* a 399, quando se torna cônsul), Cesário, Euticiano e o imperador Honório (395-423). Sinteticamente, para os historiadores Clauss (1981), Albert (1984) e Cameron & Long (1993), Tifo representa Cesário; para Barnes (1986), Eutrópio; para Grützmacher (1913), Jones (1964) e Liebeschuetz (1990), Euticiano e para Hagl (1997), o imperador Honório.

Enfim, os pesquisadores supramencionados esforçam-se em relacionar as alegorias presentes em *De Providentia* bem como o alvo de críticas de *De Regno* a um específico referente histórico atinente ao contexto político de Constantinopla do final do IV século. Diante disso, notamos que os autores partem do pressuposto de que o discurso antigo é um ato de linguagem cujo significado se restringe à rede retórica significativa, representada pelo seu código linguístico. Por essa razão, eles veem a adequação entre alegorias e contexto histórico de maneira relacional, posto que determina de forma mais ou menos explícita a relação analógica entre o significado figurado e o literal. A alegorização, assim entendida, percorre um caminho duplo: *repete um significado ausente, orientando-se para fora ou para outro diverso daquilo que vai sendo exposto. Assim, a alegoria é não só metáfora (substituição) mas também anáfora (repetição)*, segundo Hansen (2006, p. 82).

Em linhas gerais, imaginamos que seja um problema ver o mito sinesiano como uma espécie de exercício de crônica aos episódios históricos

que marcaram o cenário político de Constantinopla no final do IV século, uma vez que, a despeito dos significativos esforços em compreender a quem Osiris e Tifo se reportam, nenhuma hipótese se encaixa perfeitamente à narrativa mítica do filósofo-decurião; há sempre fragmentos que permanecem como incógnitas no modelo explicativo apresentado por cada um deles. Além disso, o próprio Sinésio, conforme já advertimos, destaca o caráter enigmático e abrangente com que construiu a narrativa.

(...)descrições de vida foram dadas, as quais devem servir como exemplos de vilania e virtude, e, até mesmo, um retrato da história contemporânea abrange a escrita, e o Mito está projetado multicoloridamente em tudo o que diz respeito à sua utilidade. (SINÉSIO, *De Providentia*, I. 1.2)

Defendemos que o fragmento acima não nos leva à compreensão do mito egípcio sinésiano apenas como narrativa histórica, porquanto Sinésio não se vê como historiador, mas como filósofo, porquanto detém, particularmente, a função de salvaguardar as condutas morais que devem nortear a prática política do bom governante.

Por esses motivos, defendemos que a intencionalidade da obra está por trás do que Sinésio quer nos “fazer-crer”. Em outras palavras, defendemos que, no momento em que Sinésio constrói sua narrativa apoiada em Osiris e Tifo, os quais personificam a dicotomia entre vício e virtude e, por extensão, tirano e bom monarca, ancorada em circunstâncias históricas de Constantinopla, todos submetidos à providência divina; há a pretensão de legitimar um conhecimento filosófico-religioso capaz de justificar a ordem dos acontecimentos por meio da natureza humana e, subjacente a essa abordagem, destacamos a possibilidade de investigar as relações de poder e a construção de seu *ethos* político por meio de *topoi* retóricos que colaboram para a representatividade política do decurião na administração imperial, tendo em vista as passagens que simulam imagens de si e ao fato de Sinésio demonstrar ser testemunha dos acontecimentos que narra, tal como ele mesmo declara no prólogo do primeiro livro em *De Providentia*.

Reiteramos, a despeito dos vieses interpretativos acima mencionamos, que a interpretação das alegorias não aponta para um significado fixo ou eterno, de natureza relacional. Elas excedem, a nosso ver, qualquer tentativa

de vinculação ao encadeamento dos acontecimentos históricos do final do IV século em Constantinopla. Ainda assim, os historiadores que procurarem atores históricos por trás de tais alegorias encontrarão diversas possibilidades de leitura, porquanto essa atividade especulativa se faz como pós-figuração, isto é, após a inscrição das alegorias no discurso o que os remetem às injunções do tempo. Queremos dizer com isso que, ao contrário de muitos estudiosos, não há um sentido natural ou transcendentemente prefixado às alegorias, pois o sentido provém, a nosso ver, de uma prática discursiva particular, provisória e datada.

Em nossa perspectiva, a alegoria deixa de ser uma reprodução de substâncias do mundo sensível em que ecoam as vozes do silêncio e torna-se uma técnica ou artifício para teatralizar comportamentos ou posturas que visam à defesa de interesses políticos particulares, ou seja, a alegoria se torna um instrumento a serviço da persuasão e não apenas da clareza das ideias para a compreensão do encadeamento de acontecimentos históricos em Constantinopla.

No Império Romano, muitos rétores e oradores teorizaram sobre a alegoria e as estratégias de interpretação. Quintiliano (35-95), por exemplo, em *Institutio Oratoria* nos livros III e VIII discorre sobre a ornamentação do discurso e divide a alegoria em três níveis de significado: *tota allegoria*, *permixta apertis allegoria* e *mala affectatio*. A primeira alude a uma alegoria hermética, centrada em si mesma, de tal forma que não se consegue apreender o sentido próprio representado por ela por meio das marcas lexicais; já a *permixta apertis allegoria*, em nossa opinião a que mais se aproxima dos discursos de Sinésio, versa sobre uma construção alegórica passível de ser compreendida em razão de sua relação analógica com o comportamento humano, transmite valores morais e se refere, com mais frequência, a saberes compartilhados de caráter abrangente. Assemelha-se, nesse sentido, a uma parábola. Por fim, a *mala affectatio*, caracterizada pela incoerência, aponta para múltiplas interpretações (QUINTILIANO, *Instit. Orat.*, VIII, 6).

Nossa abordagem analítica está pautada na natureza das alegorias veiculadas por Sinésio a qual apresenta um significativo *sensus moralis*, sentido moral, aplicável ao caráter humano, característica que nos conduz ao sentido individual e ascético que Sinésio atribuiu às alegorias e, por extensão,

aos seus discursos políticos, sem desconsiderar, no entanto, o fato de que tais construções alegóricas – Osiris e Tifo em *De Providentia* e o monarca ideal em *De Regno* – podem ter sido concebidas a partir de circunstâncias históricas vivenciadas por Sinésio em Constantinopla entre 397 e 399.

Outro pensador tardio que referenda, na Antiguidade, essa possibilidade de leitura é João Cassiano (360-435), autor pouco estudado pela historiografia, que se preocupou em desenvolver quatro níveis de interpretação alegórica aplicadas ao texto bíblico, a saber: *História* – ou sentido literal; *Alegoria* – ou sentido cristológico ou eclesiológico; *Tropologia* – ou sentido moral e *Anagoge* – ou sentido escatológico ou dos fins últimos (CASSIANO apud HANSEN, 2006, p.103). Chama-nos atenção o fato de Cassiano empregar o termo tropológico em vez de *sensus moralis* o que nos remete a uma estratégia de leitura que considera a figurativização da narrativa como *topoi* retórico.

Com essas ressalvas em mente sobre a maneira pela qual as construções alegóricas serão concebidas por nós nos demais capítulos, nossa proposta consiste em demarcar estratégias de leitura e análise documental que se desvinculem da concepção logocêntrica³⁰ de linguagem, caracterizada pela ideia de transparência do código linguístico e, no interior da qual, o código garante o dizer. Para isso, buscaremos o efeito de sentido do discurso a partir do processo de interlocução, ou seja, os autores com quem Sinésio dialoga bem como seu lugar institucional tornam-se um procedimento útil para refletir sobre os silêncios do discurso, ou seja, o “não-dito”. Além disso, partimos do pressuposto de que o discurso não está fechado ou centrado em si mesmo e nem é de domínio exclusivo do emissor. Queremos dizer com isso que Sinésio ancora suas reflexões em práticas discursivas que subsidiam seus propósitos de escrita; além disso, a imagem que o cirenaico constrói de si mesmo não necessariamente foi percebida pelo público-leitor da maneira como ele idealizara, uma vez que presumimos que tenha havido grupos políticos mais ou menos afeitos à sua prática discursiva e, por extensão, aos *topoi* retóricos mobilizados pelo ele.

Pretendemos, assim, apresentar uma proposta de análise documental que esteja vinculada à análise discursiva em sua dimensão prática, isto é,

³⁰ Para a concepção de logocentrismo, ver a partir da página 67.

concebida a partir de saberes compartilhados, oriundos das relações interdiscursivas e interpessoais que evidenciam a construção do *ethos* e das relações de poder subjacentes ao discurso. No interior dessa abordagem analítica, consideramos que *aquele que diz (Sinésio) significa em relação ao que não se diz, ao lugar institucional de onde se diz, para quem se diz e em relação a outros discursos* (BRANDÃO *apud* FUNARI & SILVA, 2008, p. 86). Adicionado a isso, postula-se o sujeito-emissor em sua forma descentrada ou desnaturalizada, já que ele é construído em nível retórico-literário e se torna produto de dissensões políticas do momento histórico em que vive e que operam, por sua vez, em meio a jogos de relações de poder marcados pelo conflito, o que justifica o estudo do *ethos* de Sinésio na administração imperial.

1.4 O Império Romano tardio: breves discussões historiográficas

Para ingressar em pesquisas históricas, direcionadas ao estudo do Império Romano tardio, particularmente sobre a administração imperial, tal como nossas fontes históricas solicitam, julgamos oportuno discorrer brevemente sobre algumas abordagens historiográficas veiculadas por pesquisadores e suas obras-referência contemporâneas a fim de que estabeleçamos os parâmetros a partir dos quais as narrativas sinesianas podem ser pensadas, entre eles, destacamos: o irlandês J. B. Bury (1861-1927), o britânico A. H. M. Jones (1904-1970), o irlandês Peter Brown (1935 -), a britânica Averil Cameron (1940 -) e, finalmente, Liebeschuetz, os quais influenciaram uma gama significativa de pesquisadores e colaboraram para o refinamento temático a ser apresentado nesse capítulo. Não almejamos, com essas breves considerações, apresentar quadros sinópticos desses pesquisadores de cujas ideias, muitas vezes, discordamos ou problematizamos; ao contrário, demonstraremos o olhar dinâmico e criativo desses estudiosos que, em momentos históricos distintos, tiveram como objeto de estudos a administração imperial romana tardia. Observaremos, em linhas gerais, que fatores eles consideraram importantes, que aspectos foram negligenciados e como suas seleções foram influenciadas por correntes historiográficas. É, então, sob essa perspectiva, que repensaremos alguns trabalhos investigativos.

Até o fim do século XIX, a história do Império Romano do IV e V séculos estivera associada predominantemente às concepções de queda, fim ou declínio. Essa abordagem histórica se fortaleceu, tudo leva a crer, em razão da forte inclinação dos historiadores em explicar os desdobramentos históricos por meio de acontecimentos políticos. Para explicar o fim da Antiguidade e o início da Idade Média, por exemplo, verifica-se, até hoje, em livros didáticos de história, a demarcação do fim da unidade político-administrativa do Império Romano ocidental em 476, quando seria deposto o último imperador do Ocidente - Rômulo Augusto - e do Império Romano oriental em 1453 com a tomada de Constantinopla pelos turcos; acontecimentos históricos que detiveram pouca ressonância política até mesmo em sua época.

Advertimos que, com o estabelecimento desses marcos cronológicos, não se consideram, no limite, a complexidade e as dissonâncias do fenômeno histórico, nem o fato de que as periodizações derivam de interesses de historiadores específicos, ou, mais frequentemente, de um grupo de historiadores que elege determinadas vertentes interpretativas, como importantes, em determinado momento histórico.

Como tentativa de problematização tanto do enfoque eminentemente político quanto da periodização sugerida pela história tradicional – particularmente aquela surgida no século XIX – salientamos as duas obras de J. B. Bury, *History of the Later Roman Empire: from the death of Theodosius I to the death of Justinian* – História do Império Romano tardio: da morte de Teodósio I à morte de Justiniano, publicada em 1958, e *A History of the Later Roman Empire: from Arcadius to Irene (395-800)* – Uma história do Império Romano tardio: de Arcádio a Irene (395-800), publicada em 1966, em que, em ambas as obras, o historiador não se desvencilha do princípio de decadência do Império particularmente veiculado pelo inglês Edward Gibbon (1737-1794) em *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire* – A história do declínio e queda do Império Romano, publicado entre 1781 e 1789, historiador com o qual Bury dialoga³¹. Tanto Gibbon quanto Bury sinalizam, como indícios

³¹ É curioso observar que a despeito da manutenção da unidade político-administrativa do Império Oriental, as noções de decadência e declínio permanecem na historiografia. A nosso ver, tal perspectiva deriva da abordagem adotada pelos próprios pensadores romanos tardios que, por diferentes razões, mantiveram uma postura pessimista acerca das circunstâncias político-culturais em que estavam inseridos, tendência que foi reproduzida por historiadores

sobre a queda do Império, o abandono gradual da virtude cívica, o que possibilitou o ingresso expressivo de grupos étnicos não-romanos para assegurar a defesa do Império e a conversão ao cristianismo, que colaborou para o desvio de recursos humanos e materiais.

Além desses aspectos, Bury (1966, p. 308-09) acrescenta, o progressivo despovoamento do Império, o que comprometia a produção de bens e riquezas e, principalmente, a opressão do sistema fiscal, que ambicionava sustentar não só o crescente número de soldados romanos e não-romanos, mas também a organização administrativa. O pesquisador também se questionava sobre o motivo pelo qual o Império Romano do Oriente assegurou a unidade político-administrativa mais longamente, já que os motivos do declínio do Império, acima expostos, estavam em operação tanto no Ocidente quanto no Oriente.

Ainda sob abordagem semelhante a de Gibbon e Bury, no interior da qual este período de mudanças, em ambas as partes do Império, era visto como o último suspiro do passado clássico glorioso, destacamos o vasto trabalho de Jones, *The later Roman Empire: a social economic and administrative survey* (284-602) – O Império Romano tardio: um esboço social, econômico e administrativo (284 – 602) e *The decline of the Ancient World* – O declínio do mundo antigo (1966), no interior dos quais Jones destaca a significativa burocratização do Império Romano pós-Diocleciano, o gradativo esmaecimento da participação das famílias abastadas locais em ocupações cívicas, as quais eram designadas como bocas osciosas (1964, p. 1045), em razão da discrepância entre a pequena quantidade de produtores (camponeses) que sustentavam uma grande quantidade de cidadãos, especialmente a aristocracia, bem como o agravamento da inflação no terceiro e quarto séculos, provocado pela intensa cobrança de impostos. Adicionado a isso, a Igreja e suas concepções filosófico-religiosas também emergiam, segundo o pesquisador, como causa do desequilíbrio da vida cívica, uma vez que a ascensão do cristianismo desarticulava os aspectos culturais em vigor desde o início do período imperial e desviava recursos materiais necessários à manutenção da estrutura administrativa e à defesa das fronteiras, como Bury já havia orientado. De maneira geral, assim como Bury, Jones arrola um conjunto

contemporâneos a nós, sem que houvesse um questionamento acerca da visão desses escritores tardios especialmente sobre a política imperial.

de elementos sócio-econômicos e administrativos que justificam o colapso da unidade política do Império Romano.

Particularmente em *O Império Romano tardio* (1964), Jones atribui às chamadas invasões bárbaras a principal responsabilidade pela queda do Império Romano do Ocidente e sustentou que a sobrevivência do Oriente se deveu ao intenso processo de burocratização, com especial atenção à cobrança de impostos, que incidiu sobre uma população mais numerosa e mais rica em oposição ao Ocidente (1964, p. 606; 1066). No entanto, delinear as causas da queda do Império não era o objetivo do estudioso, porquanto ele estava mais inclinado em explicar como o Império Romano Oriental se sustentou por tanto tempo.

Em relação à abordagem histórica empregada por Jones, Bowersock adverte-nos de que é possível falar do declínio de Atenas, dentro do Império Romano; ou o declínio de Roma, como cidade, depois do IV século, todavia os desdobramentos históricos dessas cidades não podem atuar como parâmetro para mensurar a saúde do Império, observado em sua totalidade (2000, p. 177-8). Descobertas arqueológicas têm-nos mostrado que, na Antiguidade Tardia, tanto no norte da África quanto na Gália havia significativa prosperidade quanto ao uso da terra, logo inferimos que tais regiões não foram tão afetadas pela demanda de impostos que incidiam sobre as províncias do Império, o que não justifica a ideia generalizada de declínio.

Com isso, Bowersock orienta-nos a pensar no declínio, colapso ou fragmentação político-econômica de lugares específicos do Império, sem que haja generalização. Tornar-se-ia, por exemplo, ilegítima, a seus olhos, uma investigação histórica assentada em Sardes, uma cidade da Ásia Menor, como referência para pensar os aspectos político-culturais nas demais regiões do Império Romano tardio, tendo em vista as características singulares de cada província. Por tudo isso, o historiador advoga que o mundo da Antiguidade Tardia não pode ser visto como um mundo em declínio. Esta concepção se tornou inadequada, tendo em vista a heterogeneidade dos procedimentos político-administrativos nas diferentes províncias do Império. Bowersock acrescenta que, para pensar o momento histórico em questão, o termo adequado é transformação, reforma ou recolocação. Trata-se, no limite, de um

mundo em transição (2000, p. 180). Enfim, transformações ou mudanças nem sempre significa declínio, como muitos historiadores imaginavam.

A obsessão por estudos que abordam o fim do Império Romano tem sido, enfim, completamente alterada. Investigações históricas contemporâneas ambicionam, ao contrário, negar tal processo de decadência, orientado em grande medida pela ótica da teoria de Gibbon. No entanto, essa vertente interpretativa só se consolidou, na historiografia brasileira, a nosso ver, com a publicação do livro póstumo do francês Henri-Irénée Marrou (1904-1977), *Décadence romaine ou antiquité tardive ? – Decadência romana ou antiguidade tardia ?* (1977), no interior da qual o estudioso salienta as rupturas e continuidades que singularizam a sociedade romana do IV, V e VI séculos, tendo em vista seus aspectos culturais e estéticos em oposição a uma abordagem que demarcava o retrocesso cultural e a crescente integração dos germanos no Império como fator de fragmentação da unidade político-administrativa da sociedade romana tardia. Em geral, Marrou (1977, p. 13) dedicou-se a estudos que consideravam o intercâmbio cultural entre cristãos e não-cristãos, no período em questão, e enveredou sua análise aos modos de produção dos discursos, isto é, dedicou-se ao estudo das estratégias retóricas que sustentavam a veiculação das ideias por pensadores de ambos os grupos filosófico-religiosos. Importa-nos ressaltar, diante disso, que o estudioso colaborou para disseminação de uma tendência historiográfica voltada para valorização dos aspectos culturais e dos aspectos retóricos a partir dos quais os discursos eram compostos entre os séculos IV e VI.

Peter Brown, por sua vez, em *The World of Late Antiquity* (1971) – O mundo da Antiguidade Tardia – e *Power and Persuasion in Late Antiquity: towards a Christian Empire* – Poder e Persuasão na Antiguidade Tardia: em direção a um Império cristão (1986), possivelmente influenciado pelas discussões da chamada Nova História e da valorização dos estudos sobre a análise do discurso no campo da História, empreendeu uma nova visão sobre o período pós-constantiniano, em que a sociedade romana tardia deixou de ser vista como uma continuação linear e unidirecional do chamado mundo clássico, embora se remetesse a ele por meio de diferentes perspectivas.

Adicionado a isso, Brown mantém a vertente culturalista, enunciada previamente por Marrou (1977), bem como o olhar dirigido à produção do

discurso. Tal obra influenciou sobremaneira as pesquisas acadêmicas brasileiras sobre o Império Romano tardio, dado que alude a uma pluralidade de temas, tais como religião, arte, gênero, modelos de vida social bem como a interrelação entre estes tópicos. Tais pesquisas nos legaram uma compreensão mais aprofundada da extensão das dissensões sociais da sociedade romana tardia e despertou nosso interesse em relação a tópicos importantes, a saber: o papel do homem santo (*holy man*), a origem e os desdobramentos da vida monacal, o culto de relíquias e suas implicações políticas, a cristianização da sociedade, a adoção pela sociedade em geral de discursos cristãos, o papel organizacional de ritos e cerimônias, as vantagens e desvantagens da corrupção e suborno na vida pública, a confluência de aspectos religiosos a serviço da construção da imagem de imperadores, entre outros.

Além disso, com Peter Brown e seus seguidores, fortalece-se uma escola histórica inclinada a uma investigação de caráter sincrônico, ou seja, menos preocupada com a cronologia dos eventos e também menos inclinada a questões político-administrativas e econômicas, que foram centrais para a história do Império. Outro aspecto digno de reconhecimento se dirige ao aprofundamento sobre as estratégias retóricas que subsidiam a produção dos discursos e sua relação com a filosofia e a política. Por fim, salientamos o fortalecimento da expressão *Antiguidade Tardia* para os estudos dos séculos IV, V, VI e VII, em oposição a *Baixo Império Romano* ou *Primeira Idade Média*.

De acordo com o historiador brasileiro Ronaldo Amaral (2008, p. 3-6), o rótulo *Baixo Império* corrobora a ideia de crise, decadência, fim ou colapso do Império Romano, porquanto o vocábulo baixo, em oposição a alto, denota aquilo que é decadente, debilitado ou decrépito. Para estudiosos que defendem a existência de traços característicos e essencialmente medievais, na sociedade romana tardia, pode-se adotar o termo Primeira Idade Média. Ambas as expressões acima mencionadas, adotam como parâmetros, respectivamente, o esboroamento de traços da Antiguidade e, em tese, o surgimento de traços da medievalidade. Já a expressão *Antiguidade Tardia* valoriza as especificidades históricas da sociedade romana entre os séculos IV e VIII, sem que esse período seja compreendido sob a ótica da Antiguidade Clássica como se houvesse desdobramentos históricos lineares e contínuos.

Convém ressaltar, no entanto, que o primeiro passo acerca do emprego da expressão Antiguidade Tardia, no meio acadêmico, foi dado pelo alemão Alois Riegl com o primeiro volume de *Spätromischen Kunstindustrie* – Indústria artística dos romanos tardios, em 1901. De fato, Riegl atribuiu uma unidade ao estilo de época da Antiguidade Tardia (*Spätantike*) tendo em vista as inclinações artísticas de momentos históricos anteriores. Em vez de enxergar um período decadente, Riegl evidenciou a autonomia do processo estético por meio da concepção de tradição de Estilo-Época de Burckhardts e Wölfflins (HERZOG, 2002, p. 336). Segundo Reinhart Herzog (2002, 337), as predileções artísticas, defendidas por Riegl, para caracterizar as especificidades da sociedade romana tardia, disseminou-se pelas ciências humanas, entre elas, a Filosofia, Teologia, Direito e, por fim, a História.

Em 1993, a britânica Averil Cameron publicou *The Later Roman Empire, 284-430* – O Império Romano tardio, 284 – 430; e *The Mediterranean World in Late Antiquity, 395-600* – O mundo mediterrâneo na Antiguidade Tardia 395-600, em ambas as obras a historiadora nos apresenta uma síntese tanto da produção historiográfica do século XX sobre a então chamada Antiguidade Tardia, quanto de temas específicos a serem aprofundados no campo da história social, especialmente, do Império Romano Oriental. Trata-se de dois grandes manuais úteis à introdução dos estudos sobre o momento histórico em questão.

Assim como Brown, Cameron tangencia, nessas obras, tópicos de história social, cultural, política e militar bem como se preocupa com questões atinentes à análise de discurso e à linguagem na escrita da História. Ela define discurso como *todas as estratégias retóricas e formas de expressão que eu considero ser particularmente características da escrita (...)* (CAMERON, 1991, p. 5). Pode-se perceber, ainda que vagamente, em sua concepção de análise documental, contribuições de Foucault no que diz respeito a concepções de *formação discursiva* e *práticas discursivas* bem como estratégias desconstrutivistas de Derrida. O princípio básico da análise documental empregado por Cameron consiste em ler as fontes históricas principais, objeto de investigação do historiador, em consonância com outros documentos históricos, a partir dos quais se torna possível apreender códigos culturais que dialogam ou influenciam os textos com os quais trabalhamos (1989, p. 4-5); por

isso tais obras perfazem um excelente material de consulta acerca das fontes históricas escritas entre os séculos IV e VII e os possíveis diálogos que estabeleciam entre si, especialmente, no campo da retórica.

Sua abordagem histórica destaca as continuidades da sociedade romana tardia em relação ao passado greco-romano em detrimento das rupturas ou descontinuidades. Em vez de ancorar suas observações sobre o Império Romano tardio na centralização e opressão da administração imperial, na excessiva corrupção administrativa, na opressão fiscal, no irracionalismo religioso, na fraqueza militar e no declínio cultural, abordagem adotada por muitos de seus contemporâneos, Cameron propõe um Império tardio conectado ao seu passado, isto é, com fortes reminiscências econômicas, culturais e político-administrativas do início do Império. Até mesmo a emergência do chamado cristianismo ortodoxo como orientação religiosa oficial, já que legitimada pelo imperador e por bispos em concílios, é explicada em circunstâncias históricas e condições de produção do discurso que pressupõem continuidades e mudanças graduais.

No que diz respeito às mudanças político-administrativas, ela menciona, em *O Império Romano tardio*, a reforma do exército (1993, p. 53), o sistema de impostos (p.36-8), a cunhagem de moedas (1993, p. 38-9) e a burocracia (p.39-41; 53). A historiadora também admite que a fragmentação política do Ocidente relaciona-se a fatores políticos e econômicos, tais como recrutamento e estabelecimento de bárbaros federados, falta de legitimidade política dos imperadores ocidentais, perda de recursos, concentração de poder na categoria senatorial, além da fragilização do exército (1993, p. 190). No que tange ao Oriente, a pesquisadora salienta o vigor econômico e a dinâmica cultural e política de diversas províncias romano-orientais por meio de pesquisas arqueológicas recentes. Outro aspecto digno de reconhecimento dirige-se à ênfase na vida urbana, especialmente da plebe urbana, distribuição de cereais, jogos, motins, festivais religiosos, discussão em espaços públicos bem como outros tópicos que instigaram novos pesquisadores a aprofundar estudos sobre a cultura cívica na Antiguidade Tardia.

Outro pesquisador britânico que contribui para o desenvolvimento de pesquisas sobre aspectos político-administrativos do Império Romano chama-se Wolfgang Liebeschuetz que em *Antioch: City and Imperial Administration in*

the Later Roman Empire (1972) – Antioquia: cidade e administração imperial no Império Romano tardio – e em *Decline and Fall of the Roman City* (2001) – Declínio e queda da cidade romana - traz novamente à cena historiográfica o que Brown e Cameron apontavam como visão pessimista do Império Romano tardio. Em ambas as obras, Liebeschuetz noticia o significativo fortalecimento da administração central quanto a suas atribuições político-administrativas e número de funcionários em oposição à importância das cidades. Sobre elas, ele declara que *o declínio é, expressivamente, a única palavra para exprimir o que aconteceu* (2001, p.29). Sua investigação diferencia-se, no entanto, de Jones (1966) no que tange à precisão com que diagnosticou, em diferentes regiões e por diferentes motivos, o declínio das instituições políticas provinciais, o abandono de construções urbanas, a estagnação econômica, o empobrecimento de famílias abastadas provinciais e a diminuição de suas contribuições à promoção de jogos e festivais públicos, disputas político-religiosas bem como a frequência com que sublevações urbanas ocorriam.

No âmbito das instituições citadinas, Liebeschuetz salienta o fato de que as cidades eram dominadas pela aristocracia local, ou seja, grandes proprietários de terra ou oficiais locais, designados pela corte imperial, que, em grande parte, era isenta de impostos em decorrência dos serviços prestados aos concílios municipais, fator que contribuiu para a concentração de riquezas nas mãos de famílias abastadas. No interior desse contexto, influências pessoais se sobrepunham às atribuições das instituições cívicas e, nas cidades orientais, o fim do controle dos curiais também significou o fim do controle citadino de acordo com um estatuto conhecido e aceito (2001, p. 121).

Tal como já havia defendido Jones (1964, p. 448-62), Liebeschuetz sustenta que, após as reformas do imperador Diocleciano, estabeleceu-se um rigoroso sistema de tributação, com elevados tributos, pagos em parte em espécie. A responsabilidade pela arrecadação de impostos recaía por sobre os decuriões. Eles eram obrigados não só a coletar os tributos, mas também a dispor de grande parte do tempo administrando a arrecadação, o transporte e o armazenamento das mercadorias coletadas, o pagamento de salários bem como o registro dessas movimentações (BROWN, 1992, p. 53-8). Se algo estivesse errado, os decuriões estavam sujeitos a castigos corporais ou reporiam o déficit com suas próprias riquezas, situação que, segundo os

pesquisadores, colaborou tanto para o empobrecimento das elites locais que compunham o decurionato quanto para o aumento das estratégias de fuga do exercício da função (JONES,1992, p. 6).

Essas dificuldades contribuíram para a desmoralização da categoria dos curiais; desmoralização entendida como perda da capacidade de os curiais representarem suas cidades, representatividade política que passou a ser exercida por *principales* e *honorati*³², como esclareceremos no próximo capítulo. Para a administração imperial, esse foi um perigoso desenvolvimento, pois os curiais eram considerados a *alma de suas cidades*, porquanto a arrecadação de impostos perfazia um importante papel como centro de distribuição de recursos econômicos, a saber: pagamento de serviços civis e do exército. Diante dessas circunstâncias históricas, o historiador esclarece que bispos e clérigos – mais no Oriente do que no Ocidente - preencheram o vácuo político derivado da perda de legitimidade política de líderes políticos locais e a ascensão de membros da Igreja ao cenário político representou a observação do declínio de instituições políticas civis (2001, p. 138), linha de raciocínio que sustenta o título de sua obra.

Além disso, Liebeschuetz nos alerta quanto ao declínio dos aspectos estéticos e artísticos da vida cidadina, já que em quase todos os lugares, decuriões deixaram de embelezar suas cidades por meio de construções públicas. Houve também um grande declínio no que diz respeito ao número de competições e festivais. O estudioso acrescenta que a iniciativa para construção de prédios públicos migrou dos concílios municipais aos provinciais, todavia relembra-nos de que diferentes partes do Império foram afetadas em diferentes graus (1992, p.8).

Conforme aludimos anteriormente, a historiografia francesa e anglo-americana, especialmente, compreende esse construto interpretativo de maneira problemática. Para concretização de seu pensamento, Liebeschuetz adota o modelo de cidade aristotélico como ponto de partida para pensar as cidades romanas tardo-antigas (2001, p. 4, 121, 223, 414), isto é, a ideia de

³² *Principales* e *honorati* constituem categorias sociais particulares de decuriões no interior dos senados municipais; normalmente oficiais imperiais portadores desse título exercem cargos de liderança na cidade e são convocados a participar de assembleias provinciais. No que diz respeito ao termo *principales*, a historiografia romana tardo-antiga registra outros vocábulos correlatos, tais como *primarii*, *primates*, *decemprimi*, *primores ordini*, os quais se referem a um grupo específico e privilegiado da aristocracia municipal (LÉCRIVAIN, 1889, p.363).

declínio deriva da análise do pesquisador de algumas cidades do período tardio em relação à sua concepção de urbanismo clássico, centrado na dinâmica e vivacidade dos concílios municipais - *boulé* – como núcleo organizador da vida cidadina, o que, em certa medida, recupera a já criticada historiografia que defende a Antiguidade Clássica como modelo para pensar a Antiguidade Tardia.

Averil Cameron (1993, p. 169), ao contrário do que afirma Liebeschuetz, declara que o declínio de cidades não resulta em absoluto do declínio da categoria dos curiais, mas em uma mudança quanto à forma como cidades deveriam ser governadas. O fato de os recursos provirem de outras direções, por exemplo, dos bispos, não nos permite afirmar que as cidades passaram por um processo de empobrecimento. Para Cameron, a questão do declínio urbano seria mais bem formulada se focalizássemos nas mudanças de longo prazo, os efeitos inevitáveis de atitudes e práticas urbanas da administração cidadina. Visto por esse ângulo, embora a historiadora reconheça o enfraquecimento das instituições políticas urbanas, ela sustenta que a emergência de líderes religiosos cristãos no cenário político, o que implica a apropriação por esse grupo de antigas funções municipais, redundava na redefinição da ideia de cidade.

Em *Decline and Change in Late Antiquity* (2006) – Declínio e mudança na Antiguidade Tardia – Liebeschuetz defende-se ao questionar a resistência da historiografia em usar o conceito de declínio aplicado às cidades romanas tardias. O pesquisador sustenta que fenômenos como suborno, corrupção, derrotas militares, fragilização das instituições político-administrativas do Império, fenômenos que no passado foram vistos como sintoma de declínio, são atualmente colocados em segundo plano, como se tivessem uma importância menor, menos efetiva ou estivessem em algum sentido errados (2006, p. 643).

Para o historiador, essa vertente interpretativa se ajusta à influência de teorias políticas de nosso tempo sobre historiadores de História Antiga. Mais precisamente, as preocupações políticas do final do século XX, que se direcionam à coexistência harmônica de diferenças culturais, contribuíram para disseminação de uma perspectiva multiculturalista sobre a Antiguidade Tardia. Multiculturalismo, com as palavras de Liebeschuetz, representa *um esforço em*

acomodar diferentes culturas, religiões e etnias para coexistir e cooperar em um espírito amigável (2006, p. 645).

Sob essa ótica, análises que sinalizam a superioridade cultural de grupos sociais ou organizações sociais, por exemplo, são evitadas sob a pena de implicar juízos de valor. Assim, a pretensão do Império em assegurar sua integridade territorial, sua independência política e suas práticas culturais peculiares é, em certo sentido, minimizada. Com isso, Liebeschuetz sugere que as pesquisas em Antiguidade Tardia estejam submetidas a um grupo de pesquisadores que direcionam suas investigações a abordagens particulares, as quais se apoiam indiretamente na teoria política multiculturalista, predominante na contemporaneidade. Isso justifica, para ele, o motivo pelo qual leis e decretos tardo-antigos são negligenciados atualmente por historiadores (2006, p. 646).

Inevitavelmente reconhecemos que a abordagem histórica adotada pela historiografia, especialmente nas últimas décadas, e, por extensão, a utilizada nesta investigação tem como ponto de partida inquietações e concepções de mundo de nossa época; no entanto, ainda sob as advertências de Liebeschuetz (2006), aproximamo-nos da abordagem histórica sugerida pelos historiadores Peter Brown e Averil Cameron, visto que partimos do pressuposto de que o *poder sedutor da retórica*, para usar uma expressão de Bowersock (2000, p. 180), contribui para o mascaramento de aspectos político-culturais, veiculados por fontes históricas tardo-antigas. Em concordância com Bowersock, para Malosse, a retórica antiga é, em geral, muito voltada às diversas maneiras de fazer coabitar, em um mesmo discurso, um sentido primeiro, imediatamente perceptível, e um segundo diferente; muitas vezes, completamente oposto ao primeiro. Este produz, por sua vez, uma persuasão sub-reptícia sem que o destinatário a perceba conscientemente (2010, p.131).

Assim, a corrupção, o subordo, a estagnação cultural, econômica e político-administrativa das cidades, entre outros fatores, denunciados pelos próprios pensadores tardo-antigos entre eles Sinésio, como aspectos sinalizadores do processo de declínio, devem se submeter, a nosso ver, à intencionalidade do discurso, ou seja, ao fim para o qual o autor criou esse cenário enunciativo, tendo em vista o público a quem se dirige.

Com a finalidade de mostrar os caminhos pelos quais percorreremos para compreender os *topoi* retóricos empregados por Sinésio, discorreremos sobre a relação entre *mythos* e *alétheia*, haja vista a necessidade de observar a maneira como o discurso foi arquitetado e de que forma tal construção discursiva colabora para refletir sobre a intencionalidade dos discursos.

1.5 *Mythos* e *alétheia* em Sinésio de Cirene: itinerários de análise documental em *De Regno*

Almejamos, inicialmente, problematizar a concepção de *mythos* em Sinésio de Cirene, a partir de *De Regno* e, em seguida, *De providentia*, para que reflitamos acerca da funcionalidade do mito em suas narrativas. Para isso julgamos oportuno discorrer brevemente não só como tal termo foi concebido pelos pensadores gregos Homero, Heródoto e Tucídides, mas também de que maneira se estabeleceram as estratégias de legitimação da palavra (*alétheia*) em seus discursos, tendo em vista a relevância dos referidos historiadores para literatura greco-romana. Pretendemos observar os reflexos dessa discussão em Sinésio de Cirene, especialmente no tocante às formas de legitimação da palavra pelo discurso, a partir da relação entre *mythos* e *alétheia* nos discursos sinesianos.

Apreende-se das obras atribuídas a Homero que a *alétheia* é revelada aos poetas-cantores (*aedos*) por meio da inspiração das musas. Assim, por intermédio das musas, filhas de *Mnemosyne*, o poeta acessa o passado, o presente e as ações vindouras, o que confere à palavra e, por extensão, ao discurso um caráter divino, já que o dizer do *aedo* é permeado por potências divinas. O poeta, nesse contexto, torna-se uma espécie de mestre da verdade, porquanto seus escritos transcendem o âmbito humano e sua autoria deriva de uma ordem ou manifestação divina (MORELO, 2000, p.29-30).

Sob essa ótica, pode-se pensar que o acesso à *alétheia* é restrito, já que atribuído a um grupo cujos registros encontram-se sacralizados e cabe a esse grupo decidir os acontecimentos ou personagens históricos memoráveis. Como a palavra congrega um diálogo entre o mundo humano e o plano divino, portanto transcendente, bem como exerce uma função social significativa, já

que atribui juízos de valor a ações humanas, ela também se identifica com a concepção de justiça.

Assim, a palavra, revelada pelas musas aos poetas e portadora, portanto, da *alétheia*, poderia conduzir o soberano à adoção do comportamento ou caminho corretos, justos. Este, por sua vez, na condição de líder da cidade, torna-se um intermediador entre códigos que relacionam os homens e os deuses para promoção do bem-estar dos cidadãos. Para Moreno (2000, p. 33), a palavra *alétheia*, tal como compreendida a partir de Homero e Hesíodo, significa des (a) ocultar (letheia) ou des-cobrir; com as palavras da pesquisadora a verdade é *uma busca sobre alguma coisa escondida no tempo e nos espaços geográficos de outras terras (...) uma possível tradução da alétheia: mostrar pelas palavras, discursos, enfim, pelo lógos, o desconhecido* (2000. p. 36).

Com o advento da pólis e o fortalecimento de sistemas políticos democráticos, a partir do séc. V a. C., a palavra *alétheia* sofre um processo de laicização, no interior da qual a conotação sacralizada que a revestia incorpora aspectos gradativamente filosóficos. Para Santoro (*apud* Moreno, 2000, p. 44), esse é o momento em que pensadores como Heródoto e Tucídides, testemunhas de novas relações sociais e estruturas político-administrativas e jurídicas inéditas, desenvolverão formas de legitimação do *lógos* em detrimento do *mythos*.

A nosso ver, a legitimação do *lógos* associa-se a novos espaços políticos em que o poder da palavra e a capacidade de convencimento ocupam um papel central, dado que as decisões políticas eram tomadas a partir de votações precedidas de debates; enfim a arte política torna-se essencialmente exercício de linguagem; e o *lógos* se conscientiza de sua função política (MORENO, 2000, p. 50). De acordo com Vernant (1992, p. 173-4), a palavra assumiu gradativamente o valor de *racionalidade demonstrativa* e se contrapõe tanto pela forma quanto pelo sentido, à palavra *mythos*.

Assim, em caráter abrangente, a historiografia ocidental começa a delinear as particularidades da narrativa histórica e a singularizá-la em relação às demais narrativas, entre elas, a narrativa mítica, no contexto da Antiguidade Clássica, século V a.C., e, nesse cenário, verificamos que, para os pensadores antigos, Heródoto e Tucídides, a questão da verdade – *alétheia* - era crucial.

Embora compartilhassem posicionamentos semelhantes sobre a concepção de *mythos*, suas abordagens divergem no tocante à narrativa histórica³³.

A primeira, preconizada por Heródoto (-484/-425 a.C.), pretendia resgatar experiências humanas de um passado recente por meio de testemunhos, próprios ou alheios, que conferissem veracidade à narrativa histórica. Em outras palavras, a memória das testemunhas simbolizava a principal fonte histórica que imputava credibilidade à narrativa, o que nos permite asseverar que, num primeiro momento, tal mecanismo discursivo a diferenciava das narrativas míticas, normalmente relacionadas com a poesia, isto é, com o que não pode ser investigado, com(provado) ou, até mesmo, visto, já que alude a acontecimentos remotos como, por exemplo, a epopeia homérica (GAGNEBIN, 1992, p.10)³⁴.

Em suas *Histórias*, Heródoto faz duas menções explícitas a sua concepção de *mythos*, ambas citadas no segundo livro, momento em que discorre sobre o Egito (HAGGSTRON, 2009, p.01-9). A primeira está ambientada em seus questionamentos sobre as fontes do Nilo e suas inundações. Assim, inclinado a conhecer sobre a dinâmica das inundações, nascentes e formação do Nilo, Heródoto recorre aos sacerdotes egípcios e obtém deles algumas explicações, entre as quais o fato de que as cheias se relacionam aos *ventos estivais*, os quais impediriam as águas fluviais de desemborcarem no rio (HERÓDOTO, II, 20); outra explicação diz-se respeito à conexão do Nilo ao Oceano, logo as cheias derivariam do fluxo de águas provenientes do Oceano (HERÓDOTO, II, 21). No entanto, Heródoto mostra-se

³³ Por que Heródoto e Tucídides em um trabalho sobre Sinésio de Cirene? Ambos os pensadores gregos, além de terem sido pensadores referenciais na historiografia grega, apresentam concepções de *logos* e *mythos* que podem ser contrastadas com as narrativas sinesianas em análise, principalmente no que diz respeito aos processos de legitimação do discurso pela *alétheia*, tal como pretendemos analisar neste item. Em última análise, objetivamos, por intermédio da alusão a tais pensadores, compreender em que medida *mythos* e *alétheia* são concebidos pelo filósofo tardo-antigo Sinésio em oposição a práticas discursivas da historiografia grega clássica.

³⁴ Importa-nos salientar que muitos pesquisadores contemporâneos a nós consideram os textos homéricos como a primeira manifestação de escrita das narrativas históricas, tal como Hannah Arendt em *Entre o passado e o futuro* e François Hartog em *Memoire d'Ulysse*, os quais valorizam a forma como conhecimento foi construído, abordagem também reforçada pelo historiador Manoel Luiz Salgado Guimarães (2006, p.45), para quem, com Homero, instaura-se o privilégio do olhar como modo de conhecimento, de tal forma que o texto se constrói como memória/lembança de fatos passados tecida paralelamente ao regresso à sua pátria de origem, após muitos anos de ausência.

cético diante dessas justificativas, dado que elas *recorrem a uma fábula (mythos) obscura e não merecem ser refutados*. (HERÓDOTO, II, 23).

A segunda menção de Heródoto se reporta à estada de Hércules em terras egípcias e à distorção que os gregos fizeram acerca da ordem dos acontecimentos, porquanto os gregos *manifestam também muitos propósitos inconsiderados, entre os quais a fábula (mythos) ridícula que forjaram sobre o deus*. Na sequência assevera que os gregos *dão a entender com essa história (lóγος) não terem o menor conhecimento do caráter dos egípcios e de suas leis* (HERÓDOTO, II, 45).

Reconhecemos, dado o exposto, que, segundo Heródoto, o *mythos* está associado à *apáthe*, ou seja, à fábula, ao discurso enganoso ou falso. O que se observa, então, é a preocupação de Heródoto em romper com a *apáthe* a fim de instaurar um processo de aquisição do conhecimento vinculado à narração dos fatos, da maneira como ocorreram, com a finalidade de assegurar, no tocante à obra em questão, o *pleno entendimento da razão que levou às hostilidades entre gregos e bárbaros* (GAIO, 2010, p.141).

Em outras palavras, com Heródoto e mais tarde com Tucídides, emerge uma composição literária que se apresenta como preocupada com o que verdadeiramente aconteceu; abordagem analítica que redundou na aporia de verdade da História e nos parâmetros da tarefa do historiador na Antiguidade. O termo *lógos*, a despeito de muitas divergências entre os estudiosos, refere-se, a nosso ver, à própria organização da narrativa e procedimento de aquisição do conhecimento relatado, isto é, trata-se de uma forma de, em nível literário, racionalizar, ou melhor, conferir inteligibilidade às experiências humanas, a partir de eventos, cujas comprovações garantem a sua existência, o que nos leva a entender, tendo em vista os fragmentos acima, que esse *lógos*, a respeito da permanência de Hércules no Egito, não reverbera a veracidade dos fatos: em outras palavras, não passa de uma *fábula (mythos) ridícula*.

Dodds (*apud* Morelo, 2000, p. 56) informa que a dissociação entre a narrativa histórica e a narrativa mítica, em Heródoto, pode ser demarcada por meio de três aspectos, a saber: primeiro, a escrita do passado se submete a uma cronologia; segundo, a transferência da autoria: a escrita dos poetas era inspirada pelas musas e o poeta, visto como agente transmissor da palavra; na

narrativa histórica, a palavra é laicizada, uma vez que deriva de suas próprias investigações sobre o passado. Por fim, em terceiro lugar, destaca-se a centralidade das ações humanas na composição da narrativa histórica.

Ainda assim, a *alétheia*, em certa medida, continua a ser atributo dos deuses, que podem revelá-la aos iniciados por meio de oráculos e sonhos como instrumento a serviço do emprego da justiça divina. A escrita das narrativas históricas não se aparta dessa concepção de justiça divina para valoração e condução das ações humanas o que não nos permite generalizar o afastamento do divino na escrita das *Histórias*.

Tucídides (-460/-400 a.C.), por outro lado, no tocante à narrativa histórica, adverte-nos sobre a fragilidade da memória das testemunhas, tanto alheia como própria, para recuperação dos acontecimentos, porquanto as testemunhas, normalmente, adicionavam aos fatos memoráveis suas preferências pessoais, o que pode ser entendido como uma crítica ao procedimento metodológico adotado por Heródoto. Em relação à perspectiva de Tucídides em *História da Guerra do Peloponeso*, Gagnebin (1992, p.19) declara que *testemunhas oculares de vários eventos nem sempre faziam os mesmos relatos a respeito das mesmas coisas, mas variavam de acordo com suas simpatias (...) ou de acordo com sua memória*.

Inferimos, dessa forma, que, para Tucídides, a memória, em si, não é portadora de autenticidade; ela pode ser problematizada. Assim, para evitar a manipulação do passado, à luz de Tucídides, deve-se escrever a narrativa histórica no presente sobre o presente, ou seja, o pensador grego prioriza a participação do escritor nos acontecimentos (*synggrapheus*). Sob essa ótica, Tucídides reforça o posicionamento da narrativa histórica frente ao *mythos*, precisamente, entre os capítulos 20 e 22 do primeiro livro, no interior do qual advoga que

(...) os logógrafos compuseram as suas obras mais com a intenção de agradar aos ouvidos que de dizer a verdade, uma vez que suas histórias não podem ser verificadas, e eles, em sua maioria, enveredaram, com o passar do tempo, para a região da fábula (*mythos*), perdendo, assim, a credibilidade (*apístos*) (TUCÍDIDES, I, 21).

Por logógrafos, entendemos que Tucídides faça referência às versões ou narrativas apresentadas pelos poetas-cantores (*aedos*), porquanto

pretende, assim como Heródoto, afastar-se do *fabuloso* (*mythodes*) (TUCÍDIDES, I,22), ainda que ambos, Heródoto e Tucídides, guardadas as devidas proporções, tenham utilizado explicações mitológicas em suas narrativas históricas. Isso mostra que não houve uma ruptura entre os chamados pensamento mítico e racional no século V a.C., mas um jogo de continuidade e inovações que perdura até a Antiguidade Tardia.

Dado o exposto, fortaleceu-se com Heródoto e Homero a perspectiva no interior da qual a palavra grega *historiè*, que remete, por sua vez, à palavra *histôr*, designa “aquele que viu, testemunhou”, procedimento metodológico ancorado na *alétheia*. O *mythos*, ao contrário, normalmente associado à *apáthe*, configurou-se como gênero textual próximo à poesia, isto é, pertence ao terreno do ambíguo, do engano. Para Detienne (1988, p.61), a palavra objetiva e o discurso sem rodeios delineavam as características literárias da narrativa histórica; contudo, importa novamente reiterar que essas fronteiras entre os gêneros textuais, embora nos permitam fazer essas ilações, sempre foram móveis, até mesmo nas obras dos supramencionados pensadores gregos.³⁵

Além disso, ambos sugerem que as experiências pretéritas, registradas em forma de narrativa, tornam-se um patrimônio útil, pois, para Tucídides, por exemplo, *quem quer que deseje ter uma ideia clara tanto dos eventos ocorridos quanto daqueles que algum dia voltarão a ocorrer em circunstâncias idênticas ou semelhantes (...) julgará minha história útil e isto me bastará* (TUCÍDIDES, I,23). Edifica-se, assim, em nível literário, o que mais tarde será sintetizado por Cícero pela expressão *Historia Magistra Vitae*, que, guardadas as devidas proporções, também se reflete nas narrativas sinesianas.

Entre o momento histórico em que Heródoto e Tucídides estavam inseridos, século V a.C, e o momento em que Sinésio redige seus documentos, final do século IV d.C., certamente assistimos, nos meios urbanos, a um complexo debate acerca da legitimidade da palavra, ou seja, seu caráter uno ou ambíguo, como instrumento de diálogo no cenário político, e sua relação

³⁵ A historiadora Jeanne Marie Gagnebin (1992, p.11) nos adverte para a diferença entre a concepção de História na Antiguidade Clássica e na contemporaneidade, já que, para os antigos, a narrativa histórica está ligada ao testemunho ou à participação dos fatos, isto é, não pretendia abarcar um passado remoto, atributo das narrativas míticas; ao contrário do que concebemos.

com a transmissão da *alétheia*. Interessa-nos, com essa breve comparação, salientar a concepção de *mythos* presente nos discursos políticos de Sinésio bem como demarcar, em ambos os discursos, a necessidade de instituir socialmente o que teria sido aceito como *alétheia*, aspecto discursivo³⁶ que, no IV século, deixa de ser primado da narrativa histórica, consoante demonstraremos. Ainda assim, convém salientar que a questão com a qual nos preocupamos não é se Sinésio diz a verdade, mas como ele diz que o faz.

Sendo assim, caracterizado, em geral pela historiografia, como discurso de advertência ou aconselhamento ao bom monarca, *De Regno*, pode ser dividido em duas partes complementares, comuns na retórica antiga do aconselhamento, tal como nos orienta Téon de Alexandria (*apud* PERNOT, 1993, p.678): a primeira, *meta apodeixôs* ou *evidência*, dirige-se, em *De Regno*, à explanação de acontecimentos históricos extraídos da História de Roma e a segunda, *khôris apodeixôs*, representa o *loci* discursivo ocupado por lugares comuns da literatura greco-romana extraídos, por exemplo, de fragmentos mitológicos. Em outras palavras, ambos os artifícios retóricos colaboram não só para fundamentação dos conselhos e advertências endereçados ao imperador, mas também comportam, por meio da tentativa de demonstração argumentativa ou prova retórica, a pretensão de proferir a verdade.

Dito de outro modo, ambas as partes da retórica do aconselhamento e do elogio desempenham, para o historiador francês Laurent Pernot (1993, p.679), um papel importante para dignificar e fundamentar as ações do *laudandus* e, nesse sentido, devem ser compreendidas mais como um argumento de ampliação (*auxêsis*), ou seja, ajustam-se mais à estrutura argumentativa do discurso do que a mero ornamento exterior ou figuras de estilo, tal como já orientava Aristóteles³⁷ (*apud* PERNOT, 1993, p.678). Para aprofundar nossas reflexões sobre a função do *mythos* na retórica do aconselhamento e sua relação com a *alétheia* em Sinésio de Cirene, sugerimos

³⁶ Consideramos *alétheia* um aspecto discursivo, porque é, a nosso ver, produto de uma construção literária de uma determinada sociedade, em determinado momento histórico, acerca de práticas sócio-político-culturais aceitas e reconhecidas por uma ou mais categorias sociais.

³⁷ Convém salientar, segundo Pernot (1993, p.677), que a concepção de argumento de ampliação não se aplica apenas ao gênero epidítico, mas também aos demais e essa associação entre o elogio ou o conselho e a ampliação tem se constituído, na retórica antiga, uma espécie de dogma, reafirmado por autores da Antiguidade Tardia.

o trecho a seguir que se reporta ao posicionamento de Sinésio diante da ameaça dos godos:

No entanto, aqueles que acompanharam Espártaco e Crixo, em **sua traição**, não tiveram com seus líderes nem com os seus cúmplices a menor afinidade racial. A semelhança da sua riqueza serviu a eles de pretexto e concretizou sua união. Por instinto, eu penso, todo escravo é inimigo daquele que governa sobre o qual ele espera triunfar. Não é esta a imagem da nossa situação atual? Não! De maneira mais impressionante ainda preparamos nós mesmos a nossa perda.

Porque não se trata atualmente de uma revolta liderada por dois **indivíduos corrompidos** (...). Se tu experimentares os meus conselhos penosos para serem seguidos, é que tu te esqueces, ao mesmo tempo, de que sobre aqueles homens tu reinas e de qual raça eu falo. Os romanos os venceram e a reputação de sua façanha se propagou pelo universo. Eles triunfam sobre todos aqueles que se deparam por seu valor e por seu talento. Eles percorreram a Terra, **como Homero o diz aos deuses: "Para julgar humanos, as virtudes e os crimes"**³⁸ (Sinésio, *De Regno*, 1096A, B, C).

No campo da *meta apodeixôs*, Sinésio se refere aos gladiadores Espártaco e Crixo que, segundo Floro (*apud* Pinsky, 2001, p.13), incitaram escravos à liberdade e lideraram um exército de ex-escravos com aproximadamente 10 mil homens, os quais foram mortos e perseguidos pelo general romano Crasso, nas primeiras décadas do séc. I a.C.

Nesse trecho, o filósofo emprega uma visão negativa em relação à conduta adotada pelos referidos gladiadores, já que se trata de uma *traição*. Todavia, o cirenaico nos esclarece que o comportamento dos gladiadores atua apenas como ponto de partida para refletir sobre as circunstâncias históricas contemporâneas ao autor, *porque não se trata atualmente de uma revolta liderada por dois indivíduos corrompidos*. Nota-se, em decorrência disso, uma abordagem que considera a possibilidade de aplicação de experiências pretéritas no presente, o que reforça o caráter utilitário de *evidências* do

³⁸ Pourtant, ceux qui accompagnaient Spartacus et Crixus dans leur trahison n'avaient avec leurs chefs ni avec leurs complices la moindre affinité de race. La similitude de leur fortune leur servit de prétexte et cimentait leur union. Par instinct, je pense, tout esclave est l'ennemi du maître dont il espère triompher (2). N'est-ce pas là l'image de notre situation présente? Que dis-je ! De façon plus frappante encore nous préparons nous-mêmes notre perte. Car il ne s'agit pas aujourd'hui d'une révolte commandée par deux individus tarés (...). Si tu trouves mes conseils malaisés à suivre, c'est que tu oublies à la fois sur quels hommes tu régnes et de quelle race je parle. Les Romains l'ont vaincue, et le renom de leur exploit s'est répandu dans l'univers. Ils triomphent de tous ceux qu'ils rencontrent par leur valeur et leur génie. Ils ont parcouru la terre, **comme Homère le dit des dieux " Pour juger des humains les vertus et les crimes"** (SINÉSIO, *De Regno*, 1096A,B,C)

passado para o presente e para o futuro, perspectiva proveniente de fontes históricas da historiografia grega antiga e consolidada pela historiografia romana, especialmente, por Cícero, no momento em que sintetiza tal abordagem pela expressão *Historia Magistra Vitae*.

Importa-nos ressaltar, sob essa ótica, que Sinésio não faz apenas uma apologia ao passado romano, nem está preocupado com as especificidades históricas que envolveram a sublevação dos gladiadores. O filósofo de Cirenaica focaliza, ao contrário, as ações humanas, no caso em questão, a conduta dos gladiadores, com a finalidade de valorá-las e torná-las, por extensão, uma referência para a reflexão sobre comportamentos humanos. Dito de outra forma, fragmentos da história de Roma, revestidos de significativa conotação moral, são utilizados não só para compreender e ilustrar acontecimentos contemporâneos sob uma perspectiva singular, mas, principalmente, para instruir o destinatário acerca do que um grupo denomina de ações adequadas ao bom governante, as quais atuam como parâmetros ao imperador, líder político para quem Sinésio aparentemente se dirige.

A partir do segundo parágrafo do fragmento, Sinésio profere o conselho ao imperador, no interior do qual reivindica a retirada dos chamados bárbaros do corpo político-militar do Império, posto que representam uma ameaça à unidade político-administrativa. Para reforçar o caráter persuasivo do conselho, o cirenaico reporta-se à construção literária que, em geral, fontes históricas clássicas fazem sobre os romanos, a qual consiste em valorizar as virtudes morais, a superioridade militar e as leis romanas, representação que, por muitos autores gregos clássicos, opõe-se aos não-romanos, normalmente caracterizados por vícios, inferioridade militar e ausência de leis para organização social.

Assim como sugere Hartog (1999), a imagem do outro, em nosso caso, construída por Sinésio, apoia-se naquilo que os difere de grupos étnicos não-romanos. Para o estudioso é por intermédio de um *jogo de espelhos* que costumes e práticas de povos não-romanos delineiam-se, a fim de valorizar o grupo a que Sinésio pertence, a saber: famílias abastadas romanas provinciais, cujos membros desempenham cargos políticos. Reproduz-se, então, a imagem do outro pelo prisma da diferença relativa, o que possibilita uma compreensão de si também ancorada em posicionamentos relativizados. Por isso, pensamos

que a imagem do bárbaro e do bom monarca contribui para edificação da imagem de si que Sinésio pretende fazer-crer, como explanaremos com mais propriedade no terceiro capítulo.

Por fim, após veicular a imagem do outro sob o prisma da moral filosófica, Sinésio se refere ao poeta grego Homero, utilizado na narrativa sinesiana como testemunha e portador dos ensinamentos dos deuses. O excerto *Para julgar humanos, as virtudes e os crimes*, pertencente, a nosso ver, ao *khôris apodeixôs*, foi retirado do poema *Odisseia*, XVII, 487, tal como constata Lacombrade (1951, p.65), e reforça, por sua vez, a representação que a literatura clássica faz por sobre o estrangeiro, conforme mencionamos. Assim, a autoridade de Homero, que explora a relação entre o homem e os deuses, sustenta e fundamenta, junto ao fragmento histórico narrado, o posicionamento político presente nos conselhos ao imperador.

Não só isso: a referência a Homero não é vista por nós como mero modismo, incitado talvez pela Segunda Sofística, ou como forma de manifestar sua erudição a um destinatário seletivo e afeito a essas alusões. A nosso ver, as menções a Homero também trazem consigo concepções de legitimação do discurso pela concepção de *alétheia* que serão reforçadas por Sinésio no transcorrer do texto.

Em síntese, defendemos que o *khôris apodeixôs*, no interior do qual a alusão a Homero ocupa um papel central, oferece-nos indícios de como homens e a divindade podem se associar para proferir ensinamentos ou conselhos ancorados na *alétheia*, visto que se trata de um conhecimento que transcende a natureza humana, entendida a partir de suas limitações.

Então, em que medida Sinésio utiliza Homero diversas vezes em *De Regno*? Possivelmente, para demonstrar a possibilidade de conexão de homens e divindade como estratégia legitimadora da palavra. Analogamente, a Filosofia na fonte em questão atua como meio pelo qual o filósofo cirenaico atinge um nível que o permite se aproximar da divindade. Tal experiência o habilita a manifestar conselhos em caráter de presságio ou revelação. Tem-se, em ambos os casos, uma escrita interceptada pela divindade, o que não foi veiculado por acaso.

Entendido dessa forma, Sinésio não trata de conselhos inspirados pelas musas, como em Homero, mas de um conhecimento que não provém de si

mesmo, mas da Filosofia, revelada apenas aos iniciados ou guardiões do conhecimento filosófico antigo, isto é, a um grupo restrito de pessoas. Uma vez iniciado no conhecimento filosófico, pautado nas virtudes, o filósofo se torna amigo dos deuses e se aproxima, por extensão, da ideia de justiça divina, o que o habilita a proferir conselhos e fazer advertências como se fossem resultado de uma revelação divina. Sob essa perspectiva, Sinésio, na condição de filósofo e portador da sabedoria divina, também se torna representante e, por extensão, guardião de um conhecimento portador de *alétheia*, o que o autoriza a se apresentar diante do imperador a fim de instruí-lo quanto ao caminho correto a ser seguido no âmbito político com a finalidade de que o imperador seja reconhecido como bom governante.

A título de ilustração, no momento em que aconselha o imperador, o cirenaico registra que *é preciso, nós dissemos ainda há pouco, tendo em vista a Filosofia, que o rei visite assiduamente seus soldados em vez de se confinar na Corte* (SINÉSIO, *De Reg.* 1089 B). Assim, não é por si, mas em nome da *Filosofia* que os conselhos e advertências são manifestados e revestem-se, por isso, do caráter de *alétheia*, o que o autoriza a adotar posicionamentos desconfortáveis ao público a que dirige: *Este propósito talvez vá parecer estranho a meus ouvintes; ele é, entretanto, apenas a expressão da verdade* (SINÉSIO, *De Reg.* 1065 A). A *Filosofia*, tal como Sinésio a apresenta, atua como uma espécie de Musa inspiradora, isto é, também se trata de uma escrita que aspira à colaboração ou intervenção divina.

Em outras palavras, Sinésio, na condição de filósofo, é portador de conhecimentos filosóficos, voltados à observação das virtudes e justiça divina, os quais atuam como parâmetro para avaliar comportamentos humanos, especificamente, de líderes políticos; construção discursiva que reforça o caráter de verdade com que profere os conselhos ao imperador: *Deus queira que tu sejas um desses, ó Rei, que não escutas vamente neste dia o apelo da Filosofia.* (SINÉSIO, *De Reg.* 1060 C). Em seguida, reforça que *um jovem príncipe tem necessidade que a Filosofia guie seu caminho e retenha seus passos sobre o pendor da dupla vertente.* (SINÉSIO, *De Reg.* 1061 D).

Com a finalidade de reiterar tanto a estrutura retórica a que nos referimos, quanto às estratégias de legitimação do discurso pela *alétheia* por meio de Homero, sugerimos a análise do fragmento a seguir:

Uma vez que tivermos aumentado o número de nossos recrutas e a valentia destes, que tivermos um exército nacional, acrescenta à tua realeza o que faltou a ela até agora, e às quais Homero fez homenagem aos melhores: “Terrível é a cólera dos reis, estes filhos de Zeus” (*Ilíada*, II, 527 apud, Sinésio) Essa cólera, é preciso dirigi-la contra estes homens e eles trabalharão a terra, dóceis às tuas ordens, como outrora na Lacedemônia os messênios deviam entregar as armas e tornarem-se hilotas³⁹ (SINÉSIO, *De Regno*, 1097 D).

Novamente os ensinamentos de Homero e os acontecimentos históricos pretéritos encontram ressonância no presente para fundamentação dos conselhos. No que tange à estrutura retórica, salientamos a recorrência aos ensinamentos de Homero, na condição de *khôris apodeixôs*, e a alusão a fragmentos históricos, na categoria *metà apodeixôs*. No excerto em apreço, o conselho ao imperador se dirige ao fortalecimento do exército por meio da recusa de estrangeiros, posicionamento já defendido por diversos autores da literatura greco-romana.

No caso em questão, a menção a Homero amplia e fundamenta o conselho, por sugerir o vínculo entre o rei - entenda-se aqui o imperador romano - e Zeus; argumento que reforça a natureza divina do bom governante, cuja trajetória política passa pela aquisição do conhecimento filosófico, e legitima suas ações. Na sequência, Sinésio amplia o argumento anterior ao se referir à conquista dos *messênios* pelos espartanos no contexto do processo de expansão territorial de Esparta por sobre a região da Messênia no próprio Peloponeso a partir do século VIII a.C. Com isso, o cirenaico sugere que, assim como os messênios, os godos devem se tornar submissos aos romanos e, portanto, não devem atuar em cargos militares estratégicos.

Dado o exposto, reiteramos, em linhas gerais, que alusões à mitologia grega, cujo porta-voz é Homero, e a acontecimentos históricos atuam, na narrativa de Sinésio, como argumentos de ampliação e fundamentação dos conselhos; são evidências sobre o passado que se perpetuam no presente, por

³⁹ Une fois que nous aurons augmenté le nombre de nos recrues et la vaillance de celles-ci, que nous aurons une armée nationale, ajoute à ta royauté ce qui lui a manqué jusqu'ici, et dont Homère a fait hommage aux meilleurs: “Terrible est courroux des rois, ces fils de Zeus” (*Ilíada*, II, 527 apud Sinésio). Ce courroux, il faut le diriger contre ces hommes, et ils travailleront la terre, dociles à tes ordres, comme jadis à Lacédémone les Messéniens qui durent déposer les armes et devenir hilotas (SINÉSIO, *De Regno*, 1097 D).

essa razão, não foram mobilizados por Sinésio como mero adorno; ao contrário, eles representam uma forma de argumento de autoridade que pode, até mesmo, revestir-se do caráter de prova em relação aos posicionamentos adotados bem como simbolizam a transmissão de um conhecimento portador de *alétheia*, uma vez que os ensinamentos de Homero são marcados pela herança dos ensinamentos dos deuses, a qual lega ao homem tardo-antigo um conjunto de sentimentos e conflitos tipicamente humanos como parâmetros ao líder político virtuoso, posicionamento que se fortalece com a leitura do excerto seguinte:

Há tesouro mais real que um amigo fiel ? Há, na felicidade, mais agradável companheiro? Há, para lidar com contratempos, apoio mais seguro? Há severa reprimenda menos importuna que a sua ? A bondade do rei, encontra-se ela prova mais evidente aos olhos do povo que a condição invejável de todos seus amigos ? Então, mesmo seus súditos distantes não deixarão de a ele conceder seu amor e as pessoas honestas de desejar obter a amizade real.

É completamente oposto dos tiranos que deu lugar ao belo ditado: "Feno de Zeus e de seus trovões ..." Por causa desta traição com relação aos seus companheiros, diz-se, no entanto, que há menos risco e mais segurança a ficar longe das disputas que a levar uma vida de fama, mas perigosa. Antes não mais se inspirou na inveja a partilhar a amizade de um tirano, que se inspira na compaixão, a nele partilhar o ódio (SINÉSIO, *De Regno*, 1072 B)⁴⁰.

Identificamos, no trecho acima, uma série de questionamentos, que são respondidos no final do parágrafo. Sinésio aconselha o imperador a valorizar as pessoas próximas a ele, seus amigos, e tal conduta, seguindo o raciocínio de Sinésio, resulta na fidelidade dos súditos. Após o conselho destinado ao bom governante e a seus amigos, o filósofo oferece a figura do tirano como contraponto e, para justificar seu posicionamento, recorre ao ditado popular *Feno de Zeus e de seus trovões* a partir do qual Zeus demonstra reprovar a

⁴⁰ Est-il trésor plus royal qu'un ami fidèle ? Est-il, dans le bonheur, plus agréable compagnon ? Est-il, pour affronter les revers de fortune, appui plus assuré? Est-il sévère réprimande moins importune que la sienne ? La bonté du roi trouve-t-elle preuve plus évidente aux yeux du peuple que la condition enviable de tous ses familiers ? Ainsi, même ses lointains sujets ne laisseront pas de lui accorder leur amour, et les honnêtes gens de souhaiter d'obtenir l'amitié royale. Il va tout à opposé des tyrants qui ont donné lieu au joli dicton: " Foin de Zeus et de son tonnerre ..." En raison de cette perfidie à l'endroit de leur entourage, on dit bien qu'il y a moins de risque et plus de sûreté à se tenir loin des affaires qu'à mener une vie en renom, mais périlleuse. On n'a pas plus tôt inspiré l'envie à partager l'amitié d'un tyran, que l'on inspire la compassion, à en partager la haine (SINÉSIO, *De Regno*, 1072 B).

administração do tirano ou, com as palavras de Plotino (*Enn*, III, 7,1), o governo do *pior*, cuja conduta é marcada pela *traição, inveja e ódio*.

Sinésio não oculta o emprego de aspectos da mitologia grega, ao contrário: deuses, musas e heróis são expostos explicitamente no corpo do texto. O mito ou ditados populares que se apropriam de aspectos da mitologia, simbolizam assim, sob o olhar do cirenaico, um conhecimento que aspira à *alétheia*, o qual se integra ao *lógos*, mais precisamente à sua estrutura argumentativa; diferentemente de Heródoto e Tucídides, preocupados com a legitimação de um gênero discursivo que atendia às necessidades ou exigências do cenário político do séc. V a.C., segundo os quais o *mythos* representava uma *ilusão, sedução enganadora, narrativa enganadora, opinião sem fundamento* que eles evitam (MORELO, 2000, p. 40-41).

Por intermédio da referência ao ditado popular, Sinésio demonstra que a conduta do bom governante é aprovada pelos deuses e tem, por extensão, natureza divina, enquanto o tirano simboliza a imagem oposta e, em decorrência disso, torna-se objeto de cólera dos deuses, que nos são apresentados como responsáveis pela harmonia do *cosmos*, tal como defende Plutarco (*apud* QUET, 1978, p. 67), em *Moralia*, e Plotino, no Terceiro Livro, momento em que discorre sobre o Destino e a Providência Divina, relações que aprofundaremos no terceiro capítulo.

Então, para Sinésio, o bom governante representa o governo do melhor, o *eleito de Deus*, cujas qualidades pessoais beneficiam a coletividade, isto é, seus súditos, porquanto todas as ações que ele executa são o efeito de uma decisão comum a *todas as partes desta alma, o resultado de sua subordinação a uma autoridade única, de sua recusa de se deixar dissociar, de sua vontade concentrada de unificação perfeita* (SINÉSIO, *De Regno*, 1069 B). Dentro desse contexto, Sinésio faz uma advertência ao bom governante:

Quem quer que se dissocie, ao contrário, da ação concorrente destas partes, autoriza-as a exercer suas energias múltiplas, e concorda em ouvir, a sua sorte, os instintos dos animais; apresentará sucessivamente o espetáculo da exaltação e do abatimento. Sucessivamente perturbado pela apetência e pelo desgosto, e a tristeza e a alegria, e os desejos extravagantes, ele (o tirano) nunca está em harmonia consigo mesmo. "Mas a cólera em mim sobre a razão prevalece. E eu sinto quais crimes eu vou neles perpetrar". Disse um poeta, consciente de que nossas

aptidões igualadas comportam contradições e conflitos⁴¹.
(SINÉSIO, *De Regno*, 1069 C-D)

O poeta que Sinésio menciona é, tudo leva a crer, Eurípides, visto que Lacombrade (1951, p. 46) reconhece a citação em *Medeia*, 1078-1079, obra escrita em 431 a.C. Convém observar que Sinésio se remete à peça de maneira indireta, nem sequer revela o nome do poeta ou tragediógrafo. Ainda assim, atentamos para o fato de que, assim como Homero, Sinésio lê a tragédia de Eurípides e a recupera em sua narrativa com a finalidade de utilizá-la como uma espécie de mundo paralelo ao real, e, ao vivificar deuses como personagens - que passam a ganhar movimentos e ações humanos - instrui o público-leitor por meio de temas que não dizem respeito a fatos específicos, mas à reflexão de comportamentos humanos pautados em concepções de vício e virtude. Mais uma vez, percebemos que aspectos da mitologia, agora por meio de um tragediógrafo, são apropriados, na condição de saberes perenes ou portadores de *alétheia*, e permeados de uma orientação moral, indispensável, diga-se de passagem, à constituição do *ethos* do líder político romano.

Dado o exposto, o que nos chama a atenção é a maneira como Sinésio utiliza fragmentos da mitologia grega, recortados de obras de poetas e tragediógrafos antigos. Salientamos particularmente que a alusão a deuses da mitologia grega são registrados de duas maneiras: por meio da alusão explícita, cujo porta-voz é Homero, ou por intermédio de referências implícitas, como uma espécie de adágio, sem que autor e obra sejam mencionados, tal como analisamos no fragmento acima.

Defendemos que o uso arbitrário e genérico com que fragmentos da literatura clássica foram referenciados, em *De Regno*, reforça uma prática comum veiculada por manuais de retórica, no interior dos quais aspectos mitológicos e históricos são recuperados como *exempla* ou *parádeigma*, na medida em que partes conhecidas de fontes históricas antigas são integradas à

⁴¹ Quiconque dissocie, au contraire, l'action concourante de ces parties, les autorise à exercer leur énergies multiples, et consent à écouter à leur tour les instincts de l'animal, présentera successivement le spectacle de l'exaltation et de l'affaissement. Successivement troublé par l'appétence et le dégoût, et la tristesse et la joie, et les désirs extravagants, il n'est jamais en harmonie avec lui-même. " Mais la colère en moi sur la raison l'emporte Et je sens quels forfaits je m'en vais perpétrer". A dit un poète, conscient de ce que nos facultés égales comportaient de contradictions et de conflits. (SINÉSIO, *De Regno*, 1069 C-D)

fundamentação de um ponto de vista, em forma de conselhos, sem que se justifique o recorte ou motivo pelo qual o autor faz uso de determinado fragmento do passado ou da mitologia (PERNOT, 1993, p.764). Esse é, a nosso ver, o prisma a partir do qual se pode apreender a concepção de mito na narrativa do cirenaico, para além da função que o mito exerce na narrativa, como argumentamos.

Para o historiador alemão Andreas Felmy, os *exempla* são um componente das *memórias coletivas*, como teoriza Halbwachs (apud FELMY, 1999, p. 36), pois, em uma esfera restrita da família, eles são transmitidos de geração em geração, em perspectivas cada vez mais abrangentes por meio da historiografia. A historiografia, por sua vez, é o espaço literário em que os *exempla* são registrados e transmitidos à posteridade. Assim entendido, o passado, escrito e, portanto, fixado pelo historiador ou literato, oferece aos oradores póstumos um conjunto de *exempla* sobre o qual eles podem recorrer de maneira independente tanto do momento histórico em que foram produzidos quanto da intencionalidade das narrativas de onde foram extraídos.

No entanto, para que se integre ao discurso, o *exemplum* ou παράδειγμα, em grego – entendido aqui como um acontecimento ou ação precedente e exemplar, cujos méritos são reconhecidos, de maneira geral, pelas famílias abastadas romanas – deve se ajustar ao *mos maiorum*, compreendido, em termos genéricos, como um conjunto de costumes, legados pela literatura greco-romana, que constituíam uma espécie de código cultural não-sistematizado, com forte conotação moral e política, o qual aludia a um tempo de glória, grandeza, força e expansão, aspectos que atuam como referência às aristocracias romanas e eram aceitos pelos romanos tardos-antigos, e, por isso, tais *exempla* podem atuar tanto como modelo quanto como advertência, conforme se observa nos discursos de Sinésio (FELMY, 1999, p. 17-8).

Adicionado a isso, observamos que há, em certa medida, um critério para seleção dos *exempla*. O *exemplum* precisa de um tempo de maturação ou *antiquitas*. Felmy ajuda-nos a explicar tal proposição ao afirmar que quanto mais distante o ato memorável estiver situado, mais bem aceito será em sua

função didática de fundamentar um posicionamento por meio de partes da literatura⁴² (1999, p.60-1).

Em linhas gerais, verificamos que os fragmentos da mitologia, em *De Regno*, não se constituem em um conhecimento centrado em deuses e em heróis, isto é, o cirenaico não pretende fazer uma apologia ao passado, porquanto tais apropriações não só mitológicas; mas também históricas, a nosso ver, veiculam ensinamentos filosófico-morais dos quais o homem tardo-antigo não deve se apartar, isto é, eles são concebidos de forma alegórica, como *παράδειγμα*. Isso autoriza Sinésio a interpretar fragmentos da mitologia como personificações de princípios morais, método já indicado em manuais de retórica da Antiguidade.

Asseveramos, em síntese, que o mito, em *De Regno*, ocupa, no limite, três funcionalidades que se integram ao *lógos*. Primeiro, constitui a estrutura argumentativa dos conselhos, estes, por sua vez, externam posicionamentos reconhecidos e aceitos por Sinésio e, possivelmente, pelo grupo social que ele representa. De maneira mais específica, esses fragmentos foram selecionados

⁴² Como já nos era esperado, as fontes históricas tardo-antigas fazem uso corrente de tratados de retórica antiga de autores pertencentes à historiografia grega e romana. Poel (2009, 332-35) nos esclarece que os *exempla* ou *parádeigma*, na condição de instrução ou prova, desempenharam um papel muito importante tanto na cultura grega quanto na cultura romana, especialmente a partir das fontes históricas de Homero e Hesíodo. Há vários indícios literários de que autores gregos e romanos, posteriores ao período clássico, usaram fragmentos históricos e mitológicos para ilustrar pensamentos, posicionamentos políticos, ações ou eventos que evocavam em seus escritos. Na historiografia grega antiga, o papel dos *exempla* já desfrutava de significativa importância. Em *Rhetorica ad Alexandrum*, obra pré-aristotélica, atribuída a Anaximenes, o *exemplum* (*παράδειγμα*) era concebido como parte da *inventio*, o qual constituía o centro da teoria da eloquência. Neste manual de retórica, o *exemplum* ajusta-se à categoria da prova, delineado para referendar ações e palavras do *laudandus*; provas construídas pelo orador ou rétor por meio da arte da invenção. Nesse contexto, Poel (2009, p. 333) nos adverte para o fato de que *παράδειγμα* pode ser compreendido, em caráter abrangente, como *ações que ocorreram previamente*. Com Aristóteles, em *Rhetorica ad Alexandrum*, o *exemplum* passa a ser definido como indução retórica e formava uma das duas categorias de prova artística. Assim, nesta obra, ele não só considera e discute categorias de exemplos históricos (*το λεγειν πράγματα προγεγεμένα*), mas também de exemplos inventados (*το αυτόν ποιείν*), os quais se subdividem em comparações (*παραβολαι*) e fábulas (*λόγοι*). Na historiografia romana, destaca-se Cícero, *Rhetorica ad Herennium*, obra atribuída ao orador romano, não considera o uso do *exempla* como uma função de *inventio*, mas sim como um conselho estilístico, mais precisamente uma figura do pensamento, atribuindo a ele quatro funções, a saber: beleza, clareza, vivacidade e verossimilhança (CICERO, *De inventione*, 4.62). Em *De Oratore*, Cícero acrescenta que os *exempla*, como instrumento para criação, em nível literário, de probabilidades, também pode desencadear emoções no destinatário (3.205). Quintiliano, por sua vez, em *Institutio oratoria* (5.11.43-44), informa-nos que alguns oradores, entre eles Cícero, desviaram-se de Aristóteles e não avaliam os *exempla* entre as provas artísticas, mas entre as provas não-artísticas, dada a pré-existência de testemunhas e testemunhos. Ao contrário de Cícero, Quintiliano, seguindo Aristóteles, considera os *exempla* como parte integrante da *poeticae fabulae* (estórias de poetas). Além disso, discute ambos os tipos de *exempla* como *similia*, *dissimilia* e *contraria*.

com a finalidade de atender às expectativas de Sinésio e de membros das famílias abastadas norte-africanas da província de Cirenaica na administração imperial. Entendido dessa forma, o mito se torna inteligível, em *De Regno*, na medida em que extratos injustificados da mitologia grega atuam como argumentos de ampliação dos conselhos, ou melhor, tornam-se inteligíveis à medida que fundamentam o ponto de vista de Sinésio sobre a legitimidade política do bom governante.

Segundo, trata-se de um conhecimento, portador de *alétheia*, posto que os extratos nos dão a impressão de manifestar mensagens perenes e onipresentes, na medida em que conhecidos personagens mitológicos se tornam parâmetros para refletir sobre a conduta do homem público. Pernot (1993, p. 680) salienta que um elemento importante desse processo de demonstração é a ideia segundo a qual as ações, manifestadas por seres divinos ou não, são reveladoras de virtude, artifício fundamental da argumentação retórica em demonstrações encomiásticas ou invectivas.

Por fim, toda sorte de fatos e ações, indicados por fragmentos históricos ou mitológicos, atuam como ponto de partida para deduções posteriores, a saber: a elaboração dos conselhos e a construção literária do que chamamos, à luz de Sinésio, de monarca ideal. São, portanto, *sinais* ou *evidências* a partir dos quais se reconhecem e se demonstram a veracidade do posicionamento adotado (PERNOT, 1993, p. 681).

Observado sob o ângulo da estratégia discursiva adotada, podemos também dizer que uma compreensão intertextual de fragmentos históricos e mitológicos, utilizados por Sinésio, traz à tona uma complexa rede de interações entre passado e presente. Se nós entendermos os momentos intertextuais acima comentados como frases ou estruturas verbais de textos antigos, repetidos em textos tardios, compreenderemos essa forma de apropriação textual como uma estratégia momentânea de reviver aspectos do passado no presente, o que contemporaneamente se chama de *flashback*. Os traços do passado, nessas estruturas verbais, oferecem-nos a impressão de reviver, em nível literário, o passado tal como o era, isto é, o *passado em suas próprias palavras* (GORMAN, 2009, p. 241), estratégia discursiva que colabora para que o passado seja apreendido pelo leitor como experiência vivida, que ainda se reflete no presente.

Além disso, os pensadores antigos a quem Sinésio se reporta, entre eles Homero, Hesíodo, Eurípides, Aristóteles e Platão, são escritores-chave ou textos-base, utilizados em geral na educação das famílias abastadas nas escolas tardo-antigas. Então, a recepção da obra desses autores deve ser pensada não só pela *auctoritas* desses escritos, mas também como discursos-exemplo ou discursos-modelo (JAKOBI, 2002, p. 76). Adicionado a isso, Sinésio faz um uso independente dos trechos dos quais se apropria, já que desconsidera o contexto de enunciação bem como as condições de produção do discurso. Para torná-los inteligíveis ao contexto das obras sinesianas devemos observar os interesses políticos do filósofo de Cirene que possibilitaram, a nosso ver, as incursões aos textos antigos, posicionamento que também se aplica à compreensão de *De Providentia*.

1.6 *Mythos* e *alétheia* em Sinésio de Cirene: itinerários de análise documental em *De Providentia*

Ao contrário de *De Regno*, Sinésio assume explicitamente que *De Providentia* é uma narrativa ancorada no mito egípcio (o *μύθος Αιγυπτίος*) de Osíris e Tifo, o qual, tudo leva a crer, recebeu forte influência de Plutarco, particularmente da obra *De Iside et Osiride*, cujas relações serão investigadas por nós a partir do segundo capítulo. No prólogo de sua narrativa Sinésio afirma que:

Mesmo porque muitos problemas filosóficos não-determinados-até-agora encontraram espaço para uma avaliação em **nossa história fictícia**, e cada um deles foi examinado de perto, descrições de vida foram dadas, as quais devem servir como exemplos de vilania e virtude, e, até mesmo, um retrato da história contemporânea abrange a escrita, e o Mito está projetado multicoloridamente em tudo o que diz respeito à sua utilidade.⁴³ (SINÉSIO, *De Providentia*, I. 1.2).

⁴³ Denn sogar viele bis jetzt nicht entschiedene philosophische Probleme fanden Raum für eine Prüfung in unserer erdichteten Geschichte, und jedes einzelne von ihnen ist genau untersucht, und Lebensschilderungen werden gegeben, die als Beispiele für Schurkerei und Tugend dienen sollen, und sogar eine Darstellung der Zeitgeschichte enthält die Schrift, und der Mythos ist in allem im Hinblick auf seinen Nutzen hin farbig ausgestaltet (SINÉSIO, *De Providentia*, I. 1.2).

No fragmento em questão, particularmente, notamos que o filósofo explicita a modalidade textual a partir da qual exporá seu pensamento – *história fictícia* – e menciona a perspectiva a ser adotada, que consiste em refletir sobre *problemas filosóficos não-determinados-até-agora* em forma de mito egípcio, o que, segundo o autor, diferencia-o de muitos de seus predecessores. No momento em que Sinésio alude ao caráter utilitário do mito, ele delineia o uso filosófico a partir do qual o mito é mobilizado em sua narrativa, no interior da qual *vidas* são descritas, para que se tornem referências de *vício* e *virtude*, sem desconsiderar aspectos da história contemporânea. Assim, o mito, entendido como reduto de representações sensíveis que apontam para verdades inteligíveis caracterizadas sob o prisma do par antagônico vício e virtude, conserva exemplos morais da grandiosidade dos tempos de outrora para os homens tardo-antigos. Essas representações, como advertem o cirenaico, requerem uma interpretação, já que *o mito está projetado*, quanto à sua *utilidade*, de modo multicolorido, isto é, as figuras alegóricas em circulação na narrativa mítica são caracterizadas pela plurivocidade, polivalência ou pluralismo de interpretações⁴⁴. Disso se depreende que, se devidamente interpretadas, as alegorias fazem revelações semelhante ao das iniciações nos cultos de mistério. Ao se reportar a Osíris, o irmão mais jovem de Tífo, Sinésio apresenta mais um aspecto sobre sua concepção de mito.

Então, o mais jovem, que sob uma aptidão divina nasceu e foi educado, mostrou, desde pequeno, uma afinidade para prestar atenção e para mitificar. Então **o mito é a forma da filosofia para crianças (...)**⁴⁵ (SINÉSIO, *De Providência*, I. 2.1)

Nota-se, mais uma vez, que Sinésio declara ser a narrativa mítica uma *forma de filosofia*, ou seja, um meio para discutir questões filosóficas,

⁴⁴ Segundo Loraine Oliveira (2008, p.92), a polivalência, o pluralismo e a polissemia são aspectos contemplados na concepção de mito tanto de Plotino quanto de Porfírio, os quais partiam do pressuposto de que uma mesma figura mítica, como a água e o mel, admite diferentes sentidos, assim como diferentes figuras podem apontar para uma mesma realidade metafísica. Oliveira acrescenta que, para os neoplatônicos, o mito representa *algo que está para além dele* e, por isso, ele se assemelha aos mistérios, porquanto solicita uma interpretação *capaz de revelar o sentido oculto daquilo que ele mostra*.

⁴⁵ Denn der Jüngere, unter einem göttlichen Geschick geboren und aufgezogen, zeigte als Kleinkind eine Affinität zum Zuhören und zu Mythen. Denn der Mythos ist die Form der Philosophie für Kinder (...) (SINÉSIO, *De Providentia*, I. 2.1)

pautadas, sob a ótica de Sinésio, na providência divina e na avaliação dos deuses sobre as condutas humanas. O endereçamento dessa *forma de filosofia a crianças*, a nosso ver apenas reitera a função didática desempenhada pela narrativa mítica, aspecto reforçado na *epístola 105* em que o filósofo declara que *no âmbito privado me dedicarei à filosofia, mas em público contarei fábulas em meus ensinamentos* - *φιλόμυθος εἰμι διδάσκων*. (Ep. 105, 85-90). Filosofia e mito, porém, não estão no mesmo plano. Para Sinésio, a filosofia ou uma mente filosófica é guardiã da verdade - *αλήθεια*; o mito, por sua vez, revela apenas parte da verdade e não a verdade em si (Ep. 105, 80-85), posicionamento mantido por Sinésio em *De Providentia* (II, 7.6). Há, na narrativa mítica sinesiana, portanto, uma tendência à instrução e esse viés interpretativo também se aplica a *De Regno*, no interior do qual o ensino filosófico, do qual o mito faz parte, instrui o bom governante e o adverte em relação à figura do tirano.

Em caráter abrangente, é justamente esse viés filosófico de caráter instrutivo que permite ao mito se reportar à *história contemporânea*, particularmente à reflexão sobre as relações e formas de aquisição de poder na administração imperial, que podem ser observadas por meio de Osíris e Tifo e suas respectivas atuações políticas, dado que o mito, em geral, pode retratar dissensões no cenário político romano tardio, tendo em vista o pensamento eminentemente hierárquico que o constitui. Com as palavras do filósofo francês Michel Guérin, *emprega-se (o mito) para estabelecer categorias, interrogar-se sobre a autoridade suprema, quer seja cósmica, religiosa, familiar ou política* (2007, p. 97), características que permite o filósofo de Cirene ancorar seus posicionamentos políticos. Assim, na medida em que a *história contemporânea* (SINÉSIO, *De Providentia*, I. 1.2) se norteia por referência ao tempo dos deuses e dos heróis da mitologia egípcia, isto é, à época de ouro ou ao tempo dos fundadores, esse passado remoto lega ao homem tardo-antigo modelos para a ação no presente.

A orientação filosófica com que o mito é concebido explica, em parte, a concepção sinesiana de mito em *De Providentia*. Mais uma vez, ressaltamos que, quando pensamos na narrativa mítica, produzida por pensadores antigos, vem-nos à mente a discussão entre *μῦθος* e *λόγος*, realizada por Heródoto e Tucídides, conforme expusemos, isto é, *μῦθος* como gênero textual constituído

de elementos ficcionais, em oposição ao λόγος, em que a credibilidade da narrativa histórica se estabelece.

No momento em que pensamos a apropriação de fragmentos mitológicos, em *De Regno* nós a concebemos como parte integrante da argumentação e da legitimação da palavra como portadora da *alétheia*, porquanto são empregados como *exempla* ou παράδειγμα, no interior do qual a palavra, como instrumento de transmissão do mito, tem seu significado relacionado à ideia de aspiração à sabedoria divina, e talvez por isso se torne uma informação digna de preservação, conservação ou reconhecimento.

Em *De Providentia*, de modo semelhante, percebemos que Sinésio amplia a concepção de mito. Trata-se, especificamente, de uma concepção que recebeu grandes contribuições de Platão, de neoplatônicos como Porfírio e Plotino e, em certa medida, da literatura egípcia antiga, no interior da qual destacamos o hermetismo que normalmente associam o mito a um discurso sagrado - ιερός λόγος, portador, em decorrência disso, de uma sabedoria divina e, por conseguinte de *alétheia*, útil aos acontecimentos vindouros. O mito, entendido dessa forma, incorpora um caráter instrutivo e preventivo, posicionamento também indicado pelo filósofo:

O mito é egípcio. Os egípcios são de renomada sabedoria. Provavelmente poder-se-ia também descrever este mito, mesmo se ele também for um mito, mais como um mito em maneira enigmática. Por isso ele é egípcio. E se este não for um mito, mas sim um *discurso* sagrado, então provavelmente poderia ser a ele mais razoável narrar e registrar ⁴⁶ (SINÉSIO, *De Providentia*, I. 1.1).

Sinésio, no fragmento em questão, lança dúvidas acerca da categoria textual eleita, ou seja, ele sugere ao leitor pensar o discurso não meramente como *mito*, mas como possibilidade de se tratar de um *discurso sagrado*, o que seria, segundo Sinésio, *provavelmente (...) mais razoável a ele narrar e registrar*, essa perspectiva sinaliza uma concepção de mito, próximo do que Hagl (1997, p.114) chama de λόγος προφητικός, expressão que, em certa

⁴⁶ Der Mythos ist ägyptisch. Die Ägypter sind von herausragender Weisheit. Wohl dürfte auch dieser Mythos, auch wenn er ein Mythos ist, mehr als ein Mythos in verrätselter Weise bezeichnen. Deswegen ist er ägyptisch. Und wenn es auch kein Mythos ist, sondern eine Heilige Rede, dann dürfte es wohl noch angemessener sein, ihn zu erzählen und aufzuschreiben (SINÉSIO, *De Providentia*, I. 1.1).

medida, aproxima-se do subtítulo da narrativa mítica sinesiana, περί πρόνοιος, o que corrobora o caráter preventivo atribuído a ele. Semelhante posicionamento pode se observar na literatura oracular de neoplatônicos a partir do II século, entre os quais destacamos Dion Crisóstomo, que faz semelhante questionamento a respeito da natureza sagrada do mito na *Oração 5*, como estratégia de conferir à palavra o *status* de *alétheia*.

Resta-nos investigar ainda a maneira singular com que Sinésio particularizou seu mito, visto que, para ele, o *mito é egípcio* e não, por exemplo, grego, romano ou outros. Sobre essa questão, o filósofo nos oferece duas justificativas para escolha do mito egípcio como suporte ao problema filosófico a ser investigado. Primeiro, porque os egípcios detêm *renomada sabedoria*, e, em seguida, porque o mito egípcio tem natureza *enigmática* (SINÉSIO, *De Providentia*, I. 2.1). É justamente esse caráter enigmático que possibilita Sinésio relacionar sua narrativa mítica a um discurso sagrado (SINÉSIO, *De Prov.* I, 1.1).

Sob o viés da retórica, defender o mito em caráter multifacetado, multicolorido ou enigmático, em outras palavras, *ocultar a verdade sob o véu do mito*, como declara Salústio (apud OLIVEIRA, 2008, p. 88) contribui para persuadir o interlocutor, já que o leva a tentar desvendar os mistérios ocultos pela narrativa como se ela escondesse uma verdade metafísica sob o sentido literal.

Além disso, sustentamos que tais proposições colaboram para compreensão da intencionalidade do discurso. O forte apelo moral centrado na figura dos monarcas egípcios Osiris e Tifo, bem como a inclinação filosófica com que o mito é concebido por Sinésio, conforme demonstramos, permite ao autor ancorar seu posicionamento político em uma *história fictícia* (SINÉSIO, *De Providentia*, I. 1.2), que pudesse ser usada como παράδειγμα no sentido retórico do termo, ou melhor, que atuasse como *exemplum*, pois as condutas morais de Osiris e Tifo estão pautadas em ações político-administrativas, observadas sob a ótica do vício, da virtude e, por extensão, sob a orientação da providência divina.

Isso explica, em parte, o motivo pelo qual Sinésio promoveu uma série de distorções em relação à narrativa mítica plutarquiana, *De Iside et Osiride*. Entendido dessa forma, não compartilhamos com o posicionamento adotado

por especialistas em Sinésio que pretendem associar os atores históricos do cenário político de Constantinopla, no final do IV século e início do século V d.C., aos personagens mitológicos Osíris e Tifo. Reconhecemos, em ambos os discursos, diversas passagens que, de fato, retratam acontecimentos contemporâneos ao autor, tal como ele mesmo nos havia advertido, entretanto elas se restringem aos capítulos 15 a 17 do livro 01 e aos três primeiros capítulos do livro 02, isto é, não se estende a toda a narrativa mítica.

Advogamos então que os irmãos Osíris e Tifo não representem, especificamente, um regente, prefeito de Constantinopla ou imperador romano, como a historiografia em geral sustenta, porquanto, a nosso ver, foram usados como *exempla*. A forma narrativa com que se apropria do mito egípcio se ajusta, então, ao caráter instrutivo ou pedagógico que ele comporta; semelhantemente ao que faz em *De Regno* com a diferença de que, nesse discurso, o caráter argumentativo do mito se torna mais explícito.

Por meio dessa vertente interpretativa, entendemos por que historiadores inclinados a identificar a quem Osíris e Tifo se remetem, no cenário político de Constantinopla, sempre deparam com obstáculos ou passagens que não se ajustam ao personagem histórico indicado por eles. Assim, defendemos que Sinésio não objetivava abordar os acontecimentos contemporâneos em forma de mito egípcio como tentativa de exortação à conduta política de um prefeito pretoriano de Constantinopla ou do imperador.

A escolha do mito e dos egípcios, sob essa ótica, estão interligados. Ao escrever sua narrativa em forma de mito, Sinésio recorre a um passado distante, ou melhor, a elementos da literatura clássica, recuperados como pertencentes ao *mos maiorum*, a fim de que atuem como referência para pensar o presente. Logo, os egípcios a quem Sinésio se refere, não são contemporâneos ao autor; ao contrário, são aqueles que viveram no “tempo do mito” e, portanto, tornam-se guardiães de ensinamentos úteis à compreensão da vida contemporânea, sob o prisma da reflexão filosófica de cunho divino.

A escolha do Egito também pode estar relacionada à aproximação do cirenaico do *Corpus Hermeticum*, coletânea constituída de dezessete tratados de ensinamentos e doutrinas filosóficas, comumente atribuídos a Hermes Trimegisto, um antigo sábio egípcio. O hermetismo, como ficou chamada a corrente filosófica que seguia os ensinamentos do referido sábio egípcio,

reforça o fato de que a revelação divina conduz à verdade e de que a alma pode ascender a Deus o que a faria retornar à sua origem. Fowden (1986, p. 14;37; 41) advoga que há diversos pontos de contato entre *De Providentia* e aspectos do hermetismo, entre os quais se destacam a afirmação de que o Egito é um território divino e os egípcios são, em decorrência disso, homens de *renomada sabedoria* (*De Prov.* I,1,1) de que o discurso, por ser resultado de uma revelação divina, torna-se obscuro e *enigmático* (*De Prov.* I,1,1) e a manutenção de uma linguagem apocalíptica que constrói a expectativa de que o Mal pode predominar sobre o Bem, situação que perpassa o primeiro livro de *De Providentia* até o capítulo 18, momento em que o filósofo estrangeiro recebe orientações sobre a providência divina. Fica, então, evidente as marcas do hermetismo na narrativa mítica sinésiana.

No limite, Sinésio colabora, no contexto da literatura epidítica, para veiculação do prestígio do mito egípcio na sociedade romana oriental tardo-antiga. Tanto em *De Regno* quanto em *De Providentia*, os mitos nos são apresentados como alegoria ou *παράδειγμα* e foram usados em caráter argumentativo e instrutivo. Assim como nos orienta Pernout, o mito fragmenta a crença e reforça a propensão de dúvidas que circulam livremente entre a credulidade, o ceticismo e a hipótese. O estudioso acrescenta que, em última análise, a manifestação dessa liberdade consiste, para os oradores epidíticos, em crer em seus próprios mitos como reveladores da *alethéia*, possivelmente, por isso, eles ocupem uma função didática importante no processo de persuasão (1993, p.768).

Feitos os apontamos sobre por que Sinésio teria adotado uma narrativa mítica egípcia para apresentar um problema filosófico útil aos acontecimentos contemporâneos, asseveramos que, no capítulo 18 do Primeiro Livro, o Egito pode prefigurar o próprio Império Romano Oriental e Osíris e Tifo, figuras alegóricas que simbolizam as tensões políticas que ameaçam a sua unidade político-administrativa, especialmente, no tocante à legitimidade do poder político exercido pelo imperador e demais líderes políticos, considerações que se tornam mais nítidas com a análise do fragmento a seguir:

Seus pensamentos (pensamentos do Imperador) circundam em torno de ilhas, pequenos lugares e cidades além das fronteiras. Pois, naquela época, cada outro lugar parecia mais seguro para estar do que a grande Tebas, onde o palácio real do Egito fora construído⁴⁷ (SINÉSIO, *De Providência*, II.1.3).

Concordamos com Seeck (1893, p. 442), ao declarar que Sinésio utiliza a cidade de Tebas para se reportar possivelmente à Constantinopla e o Egito para se referir ao Império Romano Oriental. Essa hipótese se fortalece pela correspondência entre o massacre dos citas pelos cidadãos de Tebas, narrado no início do livro 2 de *De Providentia*, e o massacre dos godos em Constantinopla pelos romanos em 12 de julho de 400.

Dessa forma, consideramos o fato de que já no primeiro livro Sinésio afirmara ser sua narrativa também um retrato da história contemporânea (SINÉSIO, *De Providentia*, I. 1.2) e reiteramos que ele o faz nos capítulos 15, 16 e 17 do Primeiro Livro e nos três primeiros capítulos do Segundo, mas isso não nos autoriza afirmar que ele o tenha pretendido em toda a narrativa mítica egípcia e, por extensão, em *De Regno*, como mencionamos. Assim, diferentemente de Dion, cujo mito está ambientado na Líbia, Sinésio foca seu mito no Egito⁴⁸ e sustentamos que essa escolha não é arbitrária, conforme já declaramos; pelo contrário, ela se ajusta à funcionalidade do mito que Sinésio pretende estabelecer, tal como se observa na passagem a seguir:

(...) entrelaçar-se-ão todas as pessoas em escritos egípcios sobre a **busca gananciosa para o futuro**, que, como um som de trompete, ecoa nos ouvidos do mito, em que eles se posicionarão, a partir do mito, tendo em vista **enigmáticas semelhanças sobre o presente**. De fato, **mito e presente não são congruentes em relação à verdade**. Deve-se saber que não se procede como religioso, quando se exume e traz à luz, o que por tanto tempo deve ser enterrado. “Ocultos, os deuses, pois, mantêm o homem sua vida”⁴⁹ (Hesíodo. Op. 42) (SINÉSIO, *De Providentia*, II, 7.6).

⁴⁷ Ihre Gedanken kreisten um Inseln, kleine Plätze und Städte jenseits der Grenzen. Denn damals schien jeder andere Ort sicherer zu sein als das große Theben, in dem der Königspalast der Ägypter errichtet war (SINÉSIO, *De Providentia*, II. 1.3).

⁴⁸ Utilizamos as orações de Dion Crisóstomo nesse trabalho investigativo apenas como referência para refinar nossas reflexões sobre Sinésio de Cirene.

⁴⁹ (...) es werden sich alle Menschen in ägyptische Schriften vertiefen auf der gierigen Suche nach der Zukunft, in deren Ohren der Mythos wie ein Trompetenklang hallt. wobei sie vom Mythos aus verrätselte Ähnlichkeiten auf die Gegenwart beziehen werden. Freilich sind Mythos und Gegenwart nicht in Bezug auf die Wahrheit kongruent (1). Man muß wissen, daß man nicht fromm handelt, wenn man ausgräbt und ans Licht bringt, was solange vergraben sein muß. «Verborgen halten nämlich die Götter den Menschen ihren Lebensunterhalt» (2) (Hesíodo *apud* Sinésio) (SINÉSIO, *De Providentia*, II, 7.6).

O extrato acima reitera o caráter preventivo do mito e faz uso de um vocabulário semelhante ao empregado em cultos iniciáticos, em que, assim como os mistérios, os mitos têm caráter enigmático, no interior dos quais a palavra se legitima por ser porta-voz de um conhecimento de cunho divino, adquirido apenas por iniciados em filosofia. A advertência quanto à falta de congruência entre mito (μύθος), presente e verdade (αληθεια), pode ser explicada, como já registramos, pelo fato de que, sob a ótica de Sinésio, mito e filosofia não estão no mesmo plano; o mito apenas congrega parte das reflexões filosóficas e tem caráter instrutivo ou pedagógico, logo não cabe a ele revelar toda a verdade, ainda que haja *enigmáticas semelhanças*.

Sendo assim, ele não comporta toda a verdade, que é atributo apenas do discurso filosófico e, por conseguinte, do filósofo. Para ilustrar esse posicionamento, o filósofo recupera um trecho de Hesíodo que mostra a necessidade de ocultar os deuses, quer dizer, não revelar a verdade, concedidas apenas aos filósofos ou iniciados como espécie de revelação. A justificativa para tal posicionamento não se encontra precisamente em *De Providentia*, porém, na *Ep.* 105, quando o filósofo assevera que

Mas é certo que a **mente filosófica**, ainda que esteja sempre **velando pela verdade**, cede diante da necessidade de mentir. É que a relação entre a luz e a verdade é semelhante a que existe entre o olho e o reumatismo, no momento em que o olho pode receber uma luz excessiva que o faça mal. Da mesma maneira que a escuridão é benéfica a quem tem os olhos enfermos, assim também concordo que para o povo a mentira constitua um benefício e um prejuízo; a verdade àqueles que não são capazes de fixar o olhar no brilho radiante da essência⁵⁰. (*Epístola* 105, 80-90)

Justifica-se, com a leitura do trecho acima, que embora μύθος e αληθεια não sejam congruentes, o μύθος comporta parte αληθεια, em outras palavras, o

⁵⁰ Pero es cierto que la mente filosofica, aunque está siempre velando por la verdad, transige ante la necesidad de mentir. Y es que la relación entre la luz y la verdad es análoga a la que existe entre la vista y la legaña, en el momento en que el ojo pueda recibir una luz excesiva que le haga mal. Lo mismo que la oscuridad es más beneficiosa para quienes tienen los ojos enfermos, así también acepto que para el vulgo la mentira constituya un beneficio y un perjuicio la verdad para quienes no son capaces e fijar la mirada en el radiante brillo de la esencia. (*Ep.* 105, 80-90)

ponto de partida do μύθος é a αληθεια, oriunda, por sua vez, do conhecimento filosófico de natureza divina, já que alicerçado na concepção de *Providência*, revelada apenas aos iniciados. Sobre essa questão, Sinésio declara que *então, que tem que ver o povo com a filosofia? A verdade do divino deve ser algo inefável, a massa necessita de um procedimento distinto*⁵¹ (Ep.105, 93-95).

Assim, tal como semelhantemente havíamos observado em *De Regno*, a alusão ao mito egípcio, como substrato para a compreensão da atuação política de Osíris e Tifo, não representa, em Sinésio, meramente uma apologia à Antiguidade Clássica, em particular à mitologia egípcia, porquanto deuses ganham vida própria somente dentro da estrutura argumentativa; dito de outro modo, são apreendidos como *exempla*. Sob essa perspectiva, o uso de fragmentos da mitologia, nos termos em que as apresentamos, não nos permite credenciar Sinésio em uma específica corrente filosófico-religiosa, tal como o neoplatonismo, pitagorianismo, maniqueísmo ou pelo termo genérico helenismo (SCHETTER, 1994, p.343).

Em caráter abrangente, defendemos que, tanto em *De Regno* quanto em *De Providentia*, alusões à história, à filosofia e à mitologia reportam-se, com as palavras de Roller (2009, p. 214) *aos costumes dos antepassados*, os quais foram transmitidos à posteridade como fatos ou ações dignas de celebração. Tais fatos e ações notórios podem ser entendidos como paradigmas cognitivos ou éticos para fornecer orientações e modelos a romanos tardios. Nesse sentido, o passado lega lições e referências morais (*exempla*) para guiar os leitores em seu próprio momento histórico.

A citação cunhada por Cícero *historia magistra vitae*, reforça a perspectiva, no interior da qual o passado ocupa um espaço de experiências contínuas ou homólogas ao presente, e, em razão disso, torna-se um campo aberto de apreensão por pensadores tardios. De acordo com Roller (2009, p.215), esta homologia ou continuidade, base para conexão passado e presente, estabelece-se, normalmente, no plano dos valores morais: piedade, prudência, coragem etc. Inferimos, diante disso, que a ideia de que as ações pretéritas podem ser reproduzidas no presente, especialmente no tocante a

⁵¹ No capítulo 03, desenvolveremos apropriadamente o a concepção de filosofia de Sinésio bem como o papel do filósofo em ambos os discursos, por ora objetivamos estabelecer as relações entre mito e verdade como suporte à discussão historiográfica e à vertente interpretativa a ser seguida por nós.

manutenção de valores morais, pressupõe que os horizontes de ação possível, em particular no cenário político-cultural, tornam-se invariáveis no transcorrer dos anos, contudo a defesa desse posicionamento, particularmente em Sinésio, não pode se desvencilhar de seus interesses políticos particulares bem como da construção de seu *ethos* político, os quais derivam das circunstâncias históricas e das condições de produção de seus discursos.

Dito de maneira mais abrangente, as referências históricas e mitológicas, mobilizadas pelo filósofo de Cirenaica, constituem uma espécie de norma a ser apropriada, em geral, pelas gerações vindouras, as quais são reorganizadas para atender a finalidades específicas. *De Regno* e *De Providentia*, vistos por esse ângulo, moldam, envolvem e veiculam o passado como algo acessível, compreensível e relevante aos romanos contemporâneos, submetido evidentemente às ponderações e avaliações de Sinésio acerca do que para ele é importante relembrar.

Em *De Regno*, a estátua do monarca ideal que Sinésio oferece, por meio do discurso, ao imperador demarca a tendência em se apropriar de partes do passado como um monumento, as quais incorporam um caráter normativo. Nesse sentido, orientados por Roller (2009, p. 217), deduzimos que duas são as dimensões a partir das quais se pode conceber os usos que o cirenaico faz do passado como monumento: a *dimensão ética*, em que o passado é apropriado como *exemplum*, ou seja, esses fragmentos dispersos do passado tornam-se um protótipo moral para avaliação da conduta adotada por líderes políticos tardios; e uma *dimensão pragmática*, em que tais modelos de ação se identificam com a postura de Sinésio na condição de filósofo e representante da província da Líbia Superior, ou melhor, tais modelos atuam como referência ao próprio cirenaico e ao grupo ao qual pertence; os quais são registrados para serem imitados ou evitados.

Em *De Providentia*, a trajetória biográfica e as ações políticas de Osíris e Tifo, longe de representarem líderes políticos específicos do cenário de Constantinopla, tornam-se reduto de práticas políticas de um passado remoto, compreensíveis e aplicáveis ao presente, uma vez que tais práticas políticas, avaliadas sob o prisma do vício e da virtude, não transmitem novas experiências políticas ou novos valores morais que poderiam transformar ou romper com o *mos maiorum*. Ao contrário, Osíris e Tifo reafirmam a validade

dos *valores tradicionais*, para usar uma expressão de Roller (2009, p. 227). Osíris e Tifo perfazem, então, construções alegóricas, enveredadas a um significativo *sensus moralis*, úteis para defender determinado posicionamento político; não, a nosso ver, como meio de recuperar tendências filosófico-religiosas que se opõem, por exemplo, ao cristianismo.

Dado o exposto, pensar os escritos de Sinésio sob o prisma de pares antagônicos, a saber: neoplatonismo *versus* cristianismo, ou estoicismo *versus* cristianismo, ou, de maneira ainda mais comprometedora, helenismo *versus* cristianismo ou, ainda, cristianismo ortodoxo *versus* cristianismo heterodoxo, nas fontes históricas em questão, consiste, a nosso ver, em negligenciar o papel do mito no contexto da retórica antiga do aconselhamento bem como a similaridade temática entre *De Regno* e *De Providentia*, aspectos importantes para investigar a intencionalidade dos discursos. Além disso, em um primeiro momento, imaginamos que o sentido de continuidade e compreensibilidade entre passado e presente parecem pouco perturbados pela consciência de que práticas e visões de mundo se modificam com o tempo.

No próximo capítulo, questionaremos, por outro ângulo, o que está por trás da inclinação do cirenaico em veicular partes do passado como *exemplum*, além disso, dedicar-nos-emos aos espaços institucionais que colaboraram para a produção dos discursos sinesianos. Enfatizaremos, em particular, as magistraturas províncias existentes no final do IV século, as formas de ascensão a cargos públicos e o papel das disputas políticas entre membros de famílias abastadas do norte da África, aspectos que, a nosso ver, demarcam as circunstâncias históricas que possibilitaram a escrita dos discursos políticos sinesianos e a legitimação de seu *ethos* político.

RELAÇÕES DE PODER NA ADMINISTRAÇÃO PROVINCIAL DA LÍBIA
SUPERIOR TARDO-ANTIGA SOB A PERSPECTIVA DO DECURIÃO
SINÉSIO DE CIRENE

Relações de poder na administração provincial da Líbia Superior tardo-antiga sob a perspectiva do decurião Sinésio de Cirene

“Virtude humana chamo eu não a do corpo, mas a da alma e, por felicidade entendo uma atividade da alma. Assim sendo as coisas, é óbvio que o político deve saber dalgum modo o que diz respeito à alma: não de outro modo que aos olhos ou a outra parte do corpo, quem deverá curá-los: antes, tanto mais, quanto a política é mais honrosa e mais excelente do que a medicina” (ARISTÓTELES, *Ética*, XIII, 6-12).

2.1 Considerações preliminares

Dedicar-nos-emos neste capítulo às condições de produção de *De Regno* e *De Providentia* a fim de destacar o lugar institucional ocupado por Sinésio no norte da África bem como as relações de poder que subjazem suas narrativas, tendo em vista sua própria prática política.

Como Sinésio pertencia, reconhecidamente, à ordem curial no momento em que seus discursos políticos foram redigidos, convém que façamos alguns apontamentos acerca do ofício público que ocupava em Cirene, já que os desenvolveremos no transcorrer do capítulo. Sendo assim, no âmbito da administração municipal, a Cúria era a instituição municipal a partir da qual irradiavam todas as funções e as responsabilidades delegadas aos magistrados e aos *curialis*, isto é, indivíduos pertencentes à corte municipal, no interior da qual se encontram os decuriões, ou seja, senadores das cidades municipais (FERREIRA, [s/d], p.316). Na condição de decurião, Sinésio possuía encargos ligados à administração municipal e à administração imperial, entre os quais salientamos a participação em embaixadas na corte imperial e a arrecadação de impostos, atividades bastante frequentes nas fontes históricas selecionadas por nós.

Os decuriões compunham, em geral, uma categoria social abastada e, ao ingressar na Cúria, tinham a obrigação de exercer suas atribuições até morrer. Tais funções também se tornavam hereditárias, a menos que

obtivessem honras imperiais que os dispensassem de seus encargos e, com isso, passassem a se ajustar ao grupo dos *honorati*, já que o título poderia dispensá-los dos *munera* municipais, ou melhor, das obrigações imperiais impostas aos cidadãos das cidades (LEPELLEY, 1979, p.247).

A historiografia normalmente se reporta à administração municipal da Antiguidade Tardia com base na legislação imperial endereçada aos decuriões, compilada no Código Teodosiano, no álbum de Timgad e no álbum de Canusium, e ressalta, em grande parte dos casos, as características das leis imperiais que impunham aos decuriões e a seus filhos o cumprimento de um conjunto de obrigações e honras da carreira municipal. Se não arrecadassem, por exemplo, o valor calculado por agentes da administração imperial, os decuriões teriam que se despojar de suas próprias riquezas para satisfazer as expectativas do Império. Esses pesados impostos atribuídos às cidades teriam contribuído para a deserção dos decuriões em busca da imunidade (LEPELLEY, 1979, p.232). Libânio (apud PACK, 1951, p.191), no discurso *Ad senatum antiochenum*, lista alguns métodos de evasão, tais como ingresso no serviço militar, tornar-se *agens in rebus* ou assessor de governadores e advogados. Pack (1951, p.191) acrescenta ainda a isenção dos encargos municipais aos médicos e professores, como o próprio Libânio, ou a indivíduos eleitos para os altos ofícios públicos ou para o senado imperial. Sob essa perspectiva, tais formas de resistência ao ofício público demonstram a insatisfação dos curiais.

Além disso, os historiadores (PACK, 1951, p.192; CHASTAGNIOL, 1969, p. 42-3; KOPECEK, 1974, p. 319; LEPELLEY, 1979, p. 318, 1995, p. 105; LIEBECHUETZ, 1996, p.462; CAMERON & LONG, 1998, p. 683) que se debruçam sobre essa temática também mencionam que, entre os decuriões, havia não só uma nítida distinção social, mas também diferenças quanto aos encargos municipais e aos mecanismos de projeção social. Em outras palavras, não se tratava de um grupo homogêneo e, no IV e V séculos, estas diferenças se acentuaram mais. Os mais modestos normalmente se encontravam sobrecarregados pelos pesados encargos financeiros e nunca alcançavam as honras superiores (LEPELLEY, 1979, p. 318); já os dignitários, especialmente os *principales*, desfrutavam de condições mais favoráveis o que levou Paul Petit (1955, p. 342-3) a propor que esse tenha sido o motivo pelo

qual eles não estivessem tão propensos a fugir das responsabilidades curiais tais como os grupos inferiores.

A historiografia, como se observa, aponta para a heterogeneidade dos curiais quanto às atribuições políticas, mas não se desvencilha de uma abordagem que os concebe meramente como categoria social subjugada às imposições dos governadores provinciais, prefeitos pretorianos e especialmente do imperador. Em outras palavras, deixa-se de lado as estratégias de legitimação política agenciadas por tais funcionários romanos no corpo administrativo em detrimento de uma concepção de poder político centrada nas antinomias centro e periferia, dominador e dominado, soberano e súditos, opressor e oprimido, das quais ainda não conseguimos nos apartar.

Sob essa ótica, os pesquisadores brasileiros Norma Musco Mendes, Regina Maria da Cunha Bustamante e Jorge Davidson restituem essa abordagem historiográfica, com base nas correntes colonialistas e pós-colonialistas dos séculos XIX e XX, com a finalidade de nos advertir sobre a construção da estrutura de governo imperial ancorada na relação de dependência entre um centro irradiador do poder e regiões submissas a esse centro como aspecto central da manutenção de um Império; mais precisamente:

A manutenção dos impérios está ligada à criação de um sistema de valores compartilhados, formado com base nos padrões culturais do centro imperial, que possa sobrepujar a diversidade local. Isto se reflete em todas as variáveis que marcam a presença imperial (formas de organização do espaço, arte, cosmologia, estilo arquitetônico, práticas sociais, rituais), as quais atuando de forma não coercitiva, favorecem a cooptação, a cooperação e a identificação. (...) o imperialismo é um processo da cultura metropolitana, entendida como um conjunto de códigos de identificação, referência e distinção geográfica, controle, autoridade, dependência, vantagem e desvantagem, cuja função é a de sustentar, elaborar e consolidar a prática imperial (MENDES; BUSTAMANTE; DAVIDSON, 2005, p.21).

Tudo leva a crer que grande parte dos historiadores de História Antiga, entre eles M. Rostovtzeff (1973), F. Lot (1980), P. Anderson (1987) e A. Ferril (1989), tenha utilizado essa perspectiva para a compreensão da dinâmica político-cultural do Império Romano, cujo foco está centrado na figura do imperador ou no poder que exerce. Assim como a maioria dos estudiosos, também defendemos a subserviência, em diversos aspectos, das províncias

romanas em relação ao poder imperial, mas pensamos que não seja só isso, ou melhor, questionamos a centralidade dessas análises ao poder absoluto dos imperadores romanos no Império tardio, uma vez que evocar as relações de poder da sociedade romana tardia a partir das noções centro e periferia obscurecem a complexidade do fenômeno político-cultural desse momento histórico que envolve estratégias políticas de ascensão social por meio da produção discursiva.

Dito de outra forma, essa leitura centralizadora e convergente das relações de poder entre o imperador e suas províncias⁵² obscurece a dinâmica local de construção do poder, a qual passava pela aceitação de líderes políticos provinciais pertencentes a grupos sociais influentes na administração imperial, tal como demonstraremos neste capítulo, a partir da análise dos discursos políticos de Sinésio.

Além disso, imaginamos que a construção da imagem do imperador, nos escritos políticos de Sinésio de Cirene, ajusta-se aos interesses políticos almejados por ele; logo questionamos esses “padrões culturais do centro imperial” como tentativa de “sobrepular a diversidade local” na Antiguidade Tardia⁵³, tendo em vista a autonomia dos pensadores tardo-antigo em divulgar um modelo de governante – nem sempre uniforme e imutável – que refletia os aspectos político-culturais do momento da escrita.

⁵² A título de ilustração, acrescentamos os critérios arqueológicos para identificação de Impérios, os quais influenciaram muitos historiadores de História Antiga, a saber: as noções de centro e periferia, ideologia imperial, influência cultural, econômica e política sobre as regiões dominadas, entre outras. Segundo Mendes; Bustamante e Davidson (2005, p.24), essa concepção de império apoia-se em um *mecanismo de integração e funcionamento, apesar de manterem a diversidade, asseguram a hegemonia sobre vasta extensão territorial*.

⁵³ O período limítrofe entre a Antiguidade e a Idade Média é ainda objeto de questionamento no que diz respeito à periodização. No transcorrer dos séculos XIX e XX, historiadores forneceram diversas vertentes interpretativas para a compreensão desse momento histórico, situado aproximadamente entre o IV e VIII século da nossa era, o que redundou em diferentes maneiras de categorizá-lo. Atualmente, os termos Baixo Império Romano, Primeira Idade Média e Antiguidade Tardia concorrem entre si para se reportar ao período em questão. Ao optar pela expressão *Antiguidade Tardia*, nós também nos posicionamos no interior desse debate. De acordo com o historiador brasileiro Júlio César Magalhães de Oliveira, tal expressão, fomentada pela historiografia sobre a Antiguidade com a publicação de *The world of late antiquity* (1971), de Peter Brown, preconiza as especificidades político-culturais da sociedade romana oriental tardia, entendida como reduto de um processo histórico que leva consigo o binômio: transformações e continuidades. Dessa forma, o Império Romano tardio deixa de ser concebido como período de decadência e declínio, quando comparado à dinâmica político-econômica da Antiguidade Clássica, e passa a ser visto sob o viés culturalista. (FARIAS JR, 2007, p. 11)

Convém ressaltar que o Prof. Dr. Norberto Luiz Guarinello em *Roma, o poder e a História* (2006), texto inserido na obra *Identidades no tempo: ensaios de gênero, etnia e religião*, já havia nos despertado para o fato de que a compreensão do Império Romano, especialmente seus aspectos político-culturais, já está desgastada, pois atendia aos anseios de historiadores dos séculos XIX e XX, preocupados com uma pretensa unidade administrativa que, em certa medida, coadunava-se às *histórias de Estados nacionais que então se escreviam* (2006, p.292).

Guarinello, nesse sentido, ajusta-se às pretensões gerais dessa obra porquanto oferece indícios para quebrar o paradigma de história linear, que vê a sede da administração imperial e, por extensão, os imperadores romanos como um centro unificador, por meio dos quais a História do Império Romano pode ser narrada como um todo unitário. Para ele, esse centro unificador é, na verdade, uma *ilusão*:

(...) a ilusão de uma identidade desse poder, o da cidade de Roma, vista como um poder que se expande a partir de um centro e que continua persistentemente vinculado a esse centro, ao longo do lento processo de formação e consolidação do Império Romano. (GUARINELLO, 2006, p.281)

A existência de um centro irradiador do poder político, normalmente, conduz os historiadores à não observância das particularidades das províncias, a saber: as relações de poder que as famílias abastadas, no interior das províncias, estabeleciam entre si, a forma como a figura imperial era construída por diferentes membros da administração provincial e principalmente as estratégias de aquisição de poder por intermédio de agentes políticos locais. De acordo com Guarinello, a manutenção dessa ilusão, que se perpetua desde a historiografia antiga com Tito Lívio, Tácito e Amiano Marcelino até a historiografia contemporânea, obscurece a realidade multifacetada do Império Romano tardo-antigo.

Pensamos, diante disso, que análises do poder imperial e da literatura romano-tardia alicerçadas nessas dicotomias obscurecem as tentativas de construção da autoridade política dos curiais em nível retórico, particularmente, em discursos endereçados ao imperador durante as embaixadas. Defendemos, assim, que o discurso de aconselhamento ao imperador e a membros da corte

imperial bem como a narrativa mítica de Sinésio representam um exemplo da possibilidade de investigar a construção da legitimidade política de curiais que possivelmente ambicionam se projetar no cenário político imperial. Esse é o motivo pelo qual convergiremos nosso foco de análise para a edificação do *ethos* político de Sinésio. Com essa vertente interpretativa também nos diferimos da historiografia que apenas se preocupa com a maneira pela qual pensadores gregos e romanos idealizavam a concepção de realeza no Império Romano em momentos históricos distintos.

Diante desse breve cenário, exploraremos neste capítulo os elementos que sinalizam a ambição política e o desejo de prestígio social, os quais parecem ter sido mais importantes para os *principalis*⁵⁴, categoria em que Sinésio está, a nosso ver, inserido, do que as obrigações econômicas do serviço curial que recaíam sobre os demais decuriões, ao contrário do que a historiografia geralmente acentua.

No que diz respeito ao plano do conteúdo, defendemos que os jogos binários, que permeiam a superfície de *De Regno* e *De Providentia*, a saber: bom governante⁵⁵ *versus* tirano e romanos *versus* bárbaros obscurecem intencionalidades subjacentes ao cenário político por eles arquitetado. Então, para que compreendamos o direcionamento político dessas fontes históricas, enfocaremos, neste capítulo, as condições de produção das narrativas sinesianas, tendo em vista a similaridade temática das fontes em análise. Por isso, dedicar-nos-emos a quatro pontos-chave, a saber: a construção literária sobre a situação econômica de Cirene, sobre as relações antagônicas (bom monarca e tirano; romanos e bárbaros) e, por fim, sobre as lamentações ou queixas do cirenaico.

⁵⁴ Com base nos próprios escritos de Sinésio, suas atividades municipais bem como as considerações de Liebeschuetz (1999, p.157), alocamos o decurião no grupo dos *principalis*.

⁵⁵ Como demonstraremos a seguir, a concepção de bom governante de Sinésio de Cirene é muito influenciada pelo posicionamento de Dion de Prusa que recorre, por sua vez, à caracterização discursiva empreendida por Homero e Platão.

2.2 Cidades revisitadas: notícias da administração provincial da África romana oriental tardia

No que diz respeito às investigações sobre Cirenaica, constata-se nítidas influências da historiografia devedora da tese de Gibbon, isto é, ancorada na teoria do declínio do Império Romano predominante até meados da década de 1950⁵⁶. Conforme já enunciamos no 1º. capítulo, houve entre as décadas de 1950 e 1980 uma guinada na aborgagem histórica sobre o Império Romano tardio. Apenas a partir desse período, particularmente após as pesquisas arqueológicas desenvolvidas por J. B. Ward-Perkins (1943), as reflexões historiográficas sobre o Império passaram a discorrer sobre as diversidades regionais, o que contribuiu, em certa medida, para relativização das afirmações que se fazia sobre ele (ROQUES, 1987, p. 22). Sob essa ótica, entende-se que Cirene não é Antioquia, também não é Alexandria, nem Ptolomaida, ou seja, ainda que haja tendências regionais, as especificidades devem ser apreendidas localmente. É importante conhecer a historiografia sobre o Império tardio para compreender Cirenaica, porém apenas isso não é suficiente.

Segundo Denis Roques (1987, p. 22) somente com P. Petit, em *Libanios et la vie municipale à Antioche* (1955), e mais tarde com C. Leppelley, em *Les cités de l'Afrique romaine au Bas-Empire* (1979), a perspectiva que valoriza as especificidades das províncias imperiais se fortalece, ou seja, os pesquisadores esforçaram-se em mostrar as diferenças político-econômicas e culturais mesmo no interior de uma mesma região. Ambas as obras focam regiões específicas do Império Romano e inscrevem-se na historiografia como tentativa de se apartar da visão pessimista adotada por muitos estudiosos, no interior da qual Cirene é vista como cidade decadente. Os autores que defendem essa perspectiva adotam como referência as duas fontes históricas que versam sobre Cirene na segunda metade do IV século, a saber: Amiano Marcelino (XXII, 16, 4) que afirma ser Cirene uma *urbs antiqua sed deserta* e Sinésio de Cirene que, em *De Regno*, ratifica esse posicionamento ao declarar que

⁵⁶ Para saber mais sobre a historiografia de Cirenaica, ler Denis Roques (1987, p.20-6).

Cirene me enviou a ti para coroar tua cabeça de ouro e tua alma, de filosofia; Cirene, uma cidade grega, nome antigo e venerável, mil vezes cantado pelos poetas de outrora; **hoje, pobre e humilhada, imensa ruína**, e que pede ao rei a assistência eficaz que parece merecer este prestigioso passado⁵⁷ (SINÉSIO, De Reg. 1056 C).

Percebe-se que se compreendermos esses fragmentos literalmente, ou seja, se não os interpretarmos como dramatização permeada de artifícios retóricos, corroboraremos a teoria do declínio de Cirene e, por extensão, declínio do Império oriental tardio. Assim, reproduzir essas declarações sem considerar a intencionalidade do discurso é, a nosso ver, uma postura desaconselhável.

Afinal, no momento em que Sinésio alude à *antiquitas* de Cirene, apresenta-se como defensor da cidade diante do Imperador, tendo em vista o estado em que ela se encontra, e como portador de conhecimentos filosóficos (*paideia*), os quais são oferecidos ao imperador em troca de benefícios concedidos à cidade; sustentamos que o cirenaico tenha construído um cenário enunciativo favorável, no limite, à construção de sua representatividade política em Cirenaica e não um retrato verídico da situação econômica de Cirene.

Em outros termos, identificamos nesses registros mais um acúmulo de *topoi* retóricos, relacionados ao que Sinésio nos ambiciona fazer-crer, do que uma descrição verídica de Cirene. Sendo assim, consideramos, no limite, três artifícios retóricos que contribuem para integração de Sinésio no cenário político na tentativa de construção de sua representatividade política, a saber: a fidelidade ao imperador (que se traduz pela postura subserviente ao governante); a construção retórica do que se denomina monarca ideal, representado como defensor ou protetor das províncias gregas (principalmente em relação às incursões bárbaras) e, por fim, a adoção de certas práticas político-culturais romanas, especialmente no tocante à aplicação de leis romanas.

⁵⁷ Cyrène m'envoie vers toi pour couronner d'or ta tête et ton âme de philosophie; Cyrène, cité grecque, nom antique et vénérable, mille fois chantée par les poètes d'autrefois; aujourd'hui pauvre et humiliée, immense ruine, et qui demande au roi l'aide efficace que semble mériter ce passé prestigieux (SINÉSIO, De Reg. 1056 C).

De maneira mais específica, Sinésio mobiliza artifícios retóricos que denotam sua integração, como líder político, ao Império, integração que pode ser interpretada, tal como nos orienta H. Inglebert (2002, p. 243), por meio de três concepções de identidade, a saber: uma identidade cívica local; uma identidade cultural, definida pela paideia; e uma identidade imperial, por razões jurídicas e geopolíticas, a qual é reforçada por meio da alusão a acontecimentos históricos da História de Roma em *De Regno* provavelmente conhecidos pelo destinatário.

Julgamos oportuno salientar que a veiculação de uma identidade cívica local não se contrapõe à tentativa de construção, em nível literário, de uma identidade imperial, uma vez que a identidade cívica difere da identidade imperial (INGLEBERT, 2002, p. 243). Tendo em mente os discursos sinesianos em análise, a primeira versa sobre a participação política na *ciuitas*, e a segunda é marcada pela obediência ao imperador. Esse construto literário reforça a tendência historiográfica em admitir que a adesão de dirigentes políticos provinciais do Oriente ocorria mais por meio da fidelidade política (construída em nível literário) do que pela fidelidade cultural, ao contrário do Ocidente. A glória do império e de imperadores romanos, a grandiosidade e o prestígio da cidade natal, os esforços para promoção do bem-estar, a generosidade ou dedicação de líderes políticos, como Sinésio se faz representar, pretende denotar uma perfeita integração de dirigentes municipais sob a administração imperial (LEPELLEY, 2002, p. 277). Logo, por trás da descrição de Cirene há um objetivo moldado a partir do público a quem Sinésio se dirige. A análise de fragmentos do material epistolar legado por Sinésio pode nos ajudar a esclarecer a representação de Cirene como construto literário a serviço da intencionalidade do discurso.

1. Carta endereçada a Herculiano, seu companheiro de estudos em Alexandria, de Cirene a Alexandria, entre 393 e 399.

Minha pátria, pelo contrário, ainda que seja minha pátria e a estimo, se tem encaldecido, não sei de que forma, em face da filosofia. É por isso que sinto medo de ficar desamparado, sem nada que suporte meu impulso filosófico. Mas, ainda admitindo

que haja alguém, como poderia eu, contudo, esquecer-me do divino Odisseu ?⁵⁸ (Od. I, 65) (SINÉSIO, *Ep.* 139, 18-23)

2. Carta endereçada a Pilémenes, um advogado, de Cirene a Constantinopla, após 402

Não há nenhum lugar na Líbia onde tenha ouvido alguém pronunciar a palavra “filósofo”, a não ser o eco que repete minha voz. Mas, como se disse, adorna à que em sorte obtivestes, a Esparta EURÍPEDE, Frag. 723; CÍCERO, *Cartas a Ático*, IV 6,2)⁵⁹ (SINÉSIO *Ep.* 101, 25-30)

3. Carta endereçada a Pilémenes, de Cirene a Constantinopla, segundo Romero (1995, p. 193), posterior à *Ep.* 101.

E o certo é que, se te dissera que a filosofia se basta para endereçar às cidades, desmentiria Cirene, pelo estado de prostração em que de fato se encontra, muito mais grave que o das cidades do Ponto. Mas poderia afirmar que a filosofia, mais que a retórica e que qualquer arte ou ciência, uma vez que está por cima dos particulares, das famílias e das cidades⁶⁰ (SINÉSIO, *Ep.* 103, 12-19).

Os fragmentos sinalizam a importância da filosofia como núcleo orientador da participação na vida política cidadina. A epístola 103 reforça a invocação à filosofia como conhecimento indispensável ao cidadão possivelmente diante das dissensões políticas provinciais. Inferimos que o afastamento da filosofia é responsável pela fragilidade política de Cirene, situação que, para muitos estudiosos, foi interpretado como sinalizador do processo de declínio da cidade e, por extensão, do Império para corroborar o que o cirenaico afirmara em *De Regno*. Para Roques (1987, p. 30), Sinésio remonta a uma prática discursiva corrente no IV século, no interior da qual

⁵⁸ Mi pátria, por el contrario, aunque es mi patria y la estimo, se há encalecido, no sé de qué forma, de cara a la filosofía. Es por eso que siento miedo al quedarme desvalido, sin nadie que comporta mi arrebató filosófico. Pero, aun admitiendo que alguien haja, *como podría yo, com todo, olvidarme del divino Odiseo ?* (Od. I, 65) (SINÉSIO, *Ep.* 139, 18-23).

⁵⁹ No hay ni un lugar en Libia donde yo haja oído a alguien pronunciar la palabra “filósofo”, a no ser el eco que repite mi voz. Pero, como se disse, *adorna a la que en suerte obtuviste, a Esparta* (EURÍPEDE, Frag. 723; CÍCERO, *Cartas a Ático*, IV 6,2) (SINÉSIO *Ep.* 101, 25-30).

⁶⁰ Y lo cierto es que, si te dijera que la filosofía se basta para enderezar las ciudades, me desmentiría Cirene, por el estado de postración en que en efecto se halla, mucho más grave que el de las ciudades del Ponto. Pero se podría afirmar que la filosofía, más que la retórica y que cualquier arte o ciencia, dado que está por encima los particulares, las familias y las ciudades (SINÉSIO, *Ep.* 103, 12-19).

pensadores romanos tardios demonstram sua preferência pela filosofia, esta revestida do papel de conduzi-los a um nível de reflexão que os leva ao plano divino (concepção de contemplação advinda de Platão) em oposição à retórica, caracterizada pela eficácia imediata, no que diz respeito à persuasão, e lucrativa, cujo uso se encontra frequentemente entre os sofistas e advogados⁶¹.

É, então, sob o olhar de um filósofo que as considerações sobre Cirene são registradas. Em *De Regno*, por exemplo, ele se apresenta mais como um filósofo ou uma espécie de profeta da filosofia do que como um enviado político de Cirenaica, o que nos autoriza a afirmar que a imagem literária construída sobre Cirene por estudiosos que defendem o declínio da cidade seja, no mínimo, exagerada. Para esclarecer essa abordagem, consideremos o fragmento a seguir, registrado no epílogo do referido discurso:

Depois de ter deixado os combatentes, nós seguimos para as cidades, para as províncias que, graças a nossos combatentes, conheceram em toda quietude os benefícios da agricultura e da ordem social⁶² (SINÉSIO, *De Reg.*, 1100 B).

Por meio da observação dos excertos de Sinésio acima expostos, entendemos que as ruínas de Cirene seja mais (ou exclusivamente) cultural do que material. O fragmento acima não noticia dificuldades econômicas ou fome; ao contrário, Sinésio sugere a existência de cidades prósperas e socialmente organizadas, a despeito das incursões bárbaras.

Mais tarde, em aproximadamente 413, de Ptolomaida o cirenaico redige outra carta que nos oferece mais indícios sobre Cirene. Trata-se de uma carta endereçada a um magistrado com a finalidade de elogiar Marcelino por sua atuação como comandante militar.

Ele que, ao chegar, encontrou nossas cidades hostilizadas, desde o interior por uma furiosa multidão de bárbaros, e desde o interior pela indisciplina da tropa e pela ambição dos oficiais, apareceu como um deus e a todos os feitos mais prudentes, aos inimigos com uma só batalha, aos súditos

⁶¹ Libânio, por exemplo, apresenta semelhante estrutura argumentativa em *Or.* 10. 129d.

⁶² Après avoir quitté les combattans, nous nous rendrons dans les cites, dans les provinces qui, grâce à nos combattans, connaîtront en toute quietude les bienfaits de l'agriculture et de l'ordre social. (SINÉSIO, *De Reg.*, 1100 B).

com sua dedicação diária. De ambos os perigos, deixou tranquilas as cidades⁶³ (SINÉSIO, *Ep.* 62, 2-8).

A partir desse fragmento, consolida-se outra perspectiva sobre Cirene. O cirenaico destaca a falta de organização das tropas militares para o enfretamento das migrações bárbaras e a ambição dos oficiais, responsável por dissensões políticas e inimizades como mostram suas correspondências e também sua narrativa mítica, *De Providentia* (I, 16-17); situação que, muitas vezes, é denominada por ele de *calamidades públicas* (*Ep.* 79, 94). Em nenhum momento, porém, Sinésio se refere à situação econômica decadente da província; pelo contrário, as discussões sobre as dificuldades de Cirene, que aparecem nos registros do cirenaico, apontam para o enfraquecimento da filosofia, a existência de dissensões políticas, com destaque para líderes políticos corrompidos ou fraudulentos e migrações bárbaras. Julgamos oportuno salientar sua declaração final, no trecho acima, em que de *ambos os perigos deixou tranquilas as cidades*, o que sugere uma solução às dificuldades e não um processo de decadência. Por essa razão, não podemos sustentar a teoria da decadência de Cirene, ainda que, sob a ótica de Sinésio, a cidade tenha passado por algumas perturbações político-administrativas.

Defendemos que Sinésio, particularmente em *De Regno* e em *De Providentia*, tenha construído uma narrativa profética, que proclamava o fim ou o declínio de Cirene para evidenciar seu poder de atuação sobre a província. A fim de enfatizar esse cenário, ele utiliza, como demonstramos, vários argumentos, entre eles o declínio da filosofia, as incursões bárbaras (*Catástase* I e II), as invasões de gafanhotos (*Ep.* 41, 42 e *Catástase* II), incêndios (*Catástase* II), pestes (*Ep.* 41), fome (*Ep.* 42 e 73) e calamidades públicas (*Ep.* 79). Embora muitos desses eventos históricos tenham, de fato, ocorrido, defendemos que houve uma intensificação ou dramatização de tais acontecimentos.

⁶³ El, que al llegar encontro a nuestras ciudades hostigadas, desde el exterior por una furiosa multitud de bárbaros, y desde el interior por la indisciplina de la tropa y por la ambición de los oficiales, apareció como un dios y a todos los hizo más cuerdos, a los enemigos con una sola batalla, a los súbditos con su dedicación diaria. De ambos peligros dejó tranquilas a las ciudades (SINÉSIO, *Ep.* 62, 2-8).

Roques (1987, p. 38) comunica-nos que em *História Augusta*, redigida por volta de 400, semelhantes estratégias discursivas foram empregadas. Na *Vida de Adriano* (HA, *Vita Hadriani*, XXI, 5), por exemplo, o autor sublinha a fome, as pestilências e os abalos sísmicos que tiveram lugar sob a administração desse imperador; na *Vida de Antonino, o Piedoso* (HA, *Vie d'Antonin*, IX, 1) encontram-se fome, abalos sísmicos, incêndios, inundações, cometas e pestilências. Além disso, encontra-se, nos discursos do poeta Cláudio, contemporâneo de Sinésio, e em algumas orações de Libânio⁶⁴ (aproximadamente 314 - 394), entre elas, a *Oração Fúnebre sobre imperador Juliano* (XVIII), semelhantes mecanismos de dramatização. No entanto, o gosto pelo que Roques denomina de *literatura pessimista*, alude a uma prática discursiva já empregada por Hesíodo, Heródoto, Tucídides, Ésquilo, entre outros (ROQUES, 1987, p. 39). O pessimismo é um traço da historiografia antiga, e especialmente romana.

Enfim, o gosto retórico por acúmulos de catástrofes remonta não só aos gregos antigos não-cristãos, mas também aos hebreus e depois aos cristãos, haja vista ser os temas catastróficos ou apocalípticos bastante recorrentes na narrativa bíblica de caráter profético, os quais incorporam uma conotação religiosa edificante e apologética. No quarto século de nossa era, essa prática se mantém em fontes históricas cristãs, que, dependendo do ponto de vista do autor, aspectos sócio-político-culturais são narrados de maneira degradante ou catastrófica, situação que requer a manifestação do poder divino. Para Anderson (1993, p. 106) esse tipo de enredo está mais voltado para a criação de um certo clima emocional do que para reprodução de acontecimentos históricos particulares. Assim entendido, inserido em uma prática retórica que valoriza e arrola acúmulos de catástrofes, Sinésio evidencia o caráter repulsivo com que se refere a determinados membros da administração provincial não afeitos a Filosofia e ao estilo de vida que ela preconiza.

Para referendar essa perspectiva, Roques (1987, p. 155-60) mostra, por meio de pesquisas arqueológicas recentes na província de Cirenaica,

⁶⁴ Julgamos relevante mencionar que, assim como Sinésio, Libânio pertencia a uma família curial proeminente em Antioquia por muitas gerações. Suas correspondências e discursos mostram que, no transcorrer de sua vida, manteve contato com a cúria e com seus concidadãos, ainda que fosse isento dos serviços municipais, entre eles, da *munera* pelo fato de ocupar o cargo de professor de retórica do Império (PACK, 1951, p. 178).

evidências materiais que ratificam expressivas importações de mármore para construção de pórticos, banhos públicos, circulação de moedas e registros que testificam a existência de intervenções imperiais, tais como concessão de títulos honoríficos, reconstrução de prédios públicos e arquedutos, entre outros entre o IV e V séculos. Constata-se também, no mesmo período, reformas em templos religiosos cristãos. Tais notícias sobre a província da Líbia Superior levam Roques a afirmar que *longe de viver uma decadência (...) a vida administrativa é marcada pela estabilidade, a vida militar pela tranquilidade, a vida religiosa pela vitalidade e a vida econômica pela prosperidade* (ROQUES, 2002, p. 435).

Assim entendido, os registros de Sinésio nos permitem sinalizar a vivacidade da dinâmica e dissensões políticas no âmbito municipal e provincial, aspectos indispensáveis à compreensão das condições de produção dos discursos *De Regno* e *De Providentia*, e não um período de decadência como defendem muitos historiadores. Por essa razão, julgamos necessário delinear o lugar institucional ocupado pelo cirenaico na África romana tardia a fim de que apreendamos a intencionalidade e, por extensão, os silêncios de sua narrativa. Como o espaço de atuação de Sinésio esteve centrado nas assembleias provinciais e cúrias municipais da Líbia Superior, delinearemos alguns aspectos sobre a prática política do norte da África que podem tê-lo instigado a elaborar os discursos em questão.

Inicialmente as assembléias provinciais – *provinciale concilium* – eram encarregadas dos serviços anuais do culto imperial, da manutenção de templos, da celebração de jogos em homenagem ao imperador deificado, entre outras atividades. A expressão *provinciale concilium* aparece constantemente nos textos do Código Teodosiano (CT XII,1) e para se dirigir especificamente a províncias, usa-se a expressão *ad provinciales*. Nelas, os líderes políticos reuniam-se para tratar de suas atribuições oficiais. Eles discutiam também assuntos de interesse geral, entre eles a avaliação da administração do governador civil de província – *ἡγεμὼν* – e seus súditos.

Para o historiador Jakob A. O.Larsen (1934, p. 211), apenas em 355 o imperador Constantino (306 - 337) concede oficialmente a toda África romana o direito de se organizar em assembleias para discutir assuntos políticos que lhes dizem respeito bem como enviar embaixadores à corte imperial. Isso indica que

uma das principais funções das assembleias tardo-antigas era enviar petições e sugestões ao imperador. Em 382, os imperadores Graciano, Valentiniano II e Teodósio emitem uma declaração geral, endereçada *ad provinciales*, que concedia a todas as dioceses ou províncias o direito de ter assembleias. Há também a indicação de que os concílios provinciais prescindem da autorização do governador, vicário ou prefeito pretoriano⁶⁵ (CT XII, 12.1 *apud* LARSEN, 1934, p. 211), decreto que levou os historiadores F. F. Abbott e A. C. Johnson (1926, p. 165) a sustentar que, com o estabelecimento de assembleias provinciais, as cidades passam a ter uma organização oficial na qual dirigentes políticos locais poderiam manifestar suas opiniões livre e coletivamente, por exemplo, em relação à administração de seus governadores e, além disso, suas futuras carreiras no serviço público poderiam ser determinadas pela atuação nas assembleias. Tal atribuição política representava uma influência poderosa em assegurar o melhor governo para província.

Paul Guiraud apresenta, a partir de Amiano Marcelino (XXX.. v.8) e do Código Justiniano (I, XL, 3) outra perspectiva sobre as práticas políticas das assembleias provinciais especificamente no Império Romano tardio. Para ilustrar essa abordagem Guiraud se reporta a uma anedota de Amiano Marcelino em que

Um dia os Epirotas, a exemplo de outras províncias, enviaram um filósofo chamado Ificle junto ao prefeito do pretório, Probo, para agradecê-lo (o imperador) por seus benefícios. Após ter ocupado o cargo, Ificle vê o imperador e este último (o imperador) perguntou a ele se seus concidadãos pensavam verdadeiramente sobre o que eles diziam. “ Eles o dizem, respondeu o filósofo, gemendo, e apesar deles”. Soube-se então

⁶⁵ No que diz respeito à estrutura político-organizacional, as províncias submetiam-se aos governadores e um número de províncias adjacentes eram agrupadas em uma circunscrição que foi chamada diocese; a diocese, por sua vez, estava sob o comando de um prefeito pretoriano; ele era o representante político de toda a administração civil e controlava tanto o governador diocesano quanto os governadores provinciais. Cada governador diocesano tinha o título de *Vicarius*, no Ocidente, e *Comes Orientis*, no Oriente, mas no Egito, utilizava-se *Praefetus Augustalis*. Bury comenta que a subordinação destes oficiais um ao outro não era completa ou estritamente gradual. Por exemplo, pensar a estrutura político-administrativa do Império tardio como se fosse uma escada de quatro degraus, em que o imperador está no topo, o governador provincial no último degrau, com o prefeito e o vicário nos degraus intermediários, seria enganoso, já que o imperador podia comunicar-se diretamente com o governador de diocese e com o governador de província. Os procônsules da África e Ásia extrapolavam a jurisdição de vicário e prefeito e eram controlados imediatamente pelo imperador (1958, p.26).

que eles tinham sido forçados pelo próprio prefeito e que seu reconhecimento era de encomenda. (AMIANO MARCELINO *apud* GUIRAUD, 1887, p. 291)

O trecho noticia as relações de poder que tramitavam no âmbito da administração provincial. Tem-se, no caso em questão, um emissário, o filósofo Iflicle, que se dirige ao imperador para fazer um discurso de agradecimento, semelhante ao contexto enunciativo em que Sinésio se encontra. Amiano Marcelino deixa claro que se trata de um discurso encomendado e sugere que seus concidadãos foram coagidos a concordar com o discurso proclamado, isto é, o discurso não é produto de uma manifestação coletiva desprovida de laços de dependência política, visto que está subordinada a um grupo, imaginamos nós, de dirigentes políticos provinciais. Deduz-se, com base nisso, que as estratégias de aquisição de poder – seja para tomar decisões, seja para a aquisição de ofícios e títulos honoríficos – deriva menos de leis e instituições romanas do que de relações interpessoais, ou seja, da rede de sociabilidade que se consegue construir, fenômeno que se manifesta, em nível literário, por meio de vínculos de amizade, recomendação e patrocínio⁶⁶.

Visto por esse ângulo, essas assembleias longe de manifestar a independência de homens que se reuniam, geralmente uma vez por ano, antes os reatavam por um lugar ainda mais estreito à dominação de poderosos dirigentes locais. Os discursos proferidos nestas assembleias exprimiam comumente não só a mais completa obediência ao imperador e adoração a ele, mas também a subserviência a magistrados provinciais que ocupavam altos cargos administrativos, como governadores provinciais, vicários ou *Comes Orientis* e prefeitos pretorianos. Para Guiraud, líderes políticos municipais sabiam que os conselhos não eram livres, ao contrário do que sustenta Abbott e Johnson (1926). Eles sabiam que era necessário, muitas vezes, associarem-

⁶⁶ De acordo com Thomas Brian Andersen (1974, p. 01) patrocínio – *patrocinium* – é um sistema por meio do qual um indivíduo livre submete-se voluntariamente à autoridade pessoal de outro. Em *Oratio de Patrociniis*, Libânio (*apud* ANDERSEN, 1974, p. 71) se reporta às várias formas de *patrocinium* existentes no Império romano tardio e distingue as formas lícitas e ilícitas. Era comum, por exemplo, que esse acordo fosse estabelecido entre camponeses e artesãos e grandes proprietários de terra (*possessores*) em razão da dificuldade dos primeiros quanto ao pagamento de tributos. Todavia, os imperadores Honório e Arcádio proibiram e estabeleceram punições a *possessores* e *potentiores* que continuassem a submeter toda uma vila de camponeses sob seu *patrocinium*, prática que prejudicava a arrecadação de impostos. A relação de *patrocinium* entre o imperador romano e seus súditos era considerada, no entanto, lícita.

se a magistrados provinciais e a submeterem-se a um controle que, por não ser absolutamente eficaz, tinha, entretanto, de demonstrar sua harmonia (GUIRAUD, 1887, p. 298).

Entre os registros de Sinésio, identificamos alusões a cinco sessões de concílios provinciais. A *carta* 95, endereçada a seu irmão, refere-se a uma sessão, possivelmente anterior à embaixada, e noticia sua animosidade contra Júlio, outro representante político do *concilium* provincial. Sinésio propõe, nesta sessão, que, *para o bem da pátria, fossem excluídos do exército os estrangeiros* (Ep. 95, 73-75) e Júlio combate esse posicionamento político e aproxima-se de dois adversários de Sinésio: Heládio e Teodoro, desconhecidos pela historiografia, mas provavelmente também membros do *concilium*. Além disso, sugere que

(...) fora suprimida nossa administração militar é isto o que, precisamente, todos os homens aqui, a uma só voz, reconhecem que o único remédio de nossos males: que as cidades retornem à antiga prefeitura, ou seja, que as líbias sejam colocadas sob o comando do prefeito do Egito, mas ele se pronunciou contra, a favor de seus próprios interesses e diretamente se atreveu a decidir que era proveitoso que os militares fossem gente baixa⁶⁷ (SINÉSIO, Ep. 95, 79-84).

Para compreender as proposições de Sinésio no concílio, torna-se necessário dizer que Teodósio I havia confiado o governo da diocese da África – constituída de cinco províncias, a saber: *Aegyptus Iovia*, *Aegyptus Herculia*, *Thebais*, Líbia inferior ou Marmarica e Líbia Superior ou Cirenaica – ao prefeito pretoriano do Egito, denominado *augustal*. Em seguida, houve uma descentralização desse poder, fato que instigou Sinésio a propor o retorno da organização político-administrativa anterior (ROMERO, 1995, p. 180).

Outra referência às atividades do concílio provincial encontra-se na *carta* 79, endereçada a Anastásio, seu irmão, que data aproximadamente do final de 411, em que Sinésio diz ser defendido por Evágrio, *diante de Deus, diante do divino Dioscúrides e diante de todos os homens, que, de tanta honra como eu*

⁶⁷ (...) fuera suprimida nuestra gobernación militar – es esto lo que, precisamente, todos los hombres de aquí, al unísono, reconocen que es el solo remedio de nuestros males: que las ciudades retornen a la antigua prefectura, o sea, que las libias sean colocadas bajo el mando del prefecto de Egipto, pero él se pronunció en contra, a favor de sus propios intereses, y directamente se atrevió a decir que era provechoso que los militares fueran gente baja (SINÉSIO, Ep. 95, 79-84).

tinha, tem passado a sofrer esta desonra tão grande (...) e que, de tão forte como era, tem me convertido em tão débil. Não se pode esclarecer precisamente de que Sinésio foi acusado, mas verifica-se uma expressiva perda de representatividade política junto a seus pares.

Já a *carta 62*, endereçada a Cledônio, governador civil da Líbia Superior, no primeiro semestre de 413, sugere indiretamente um concílio, uma vez que Sinésio lamenta a ausência de Marcelino, ex-comandante militar da Líbia, para que fosse elogiado por suas realizações tanto pelos cirenaicos quanto pelo tribunal de justiça.

Verifica-se também, em *Catástase I*, escrita aproximadamente 411, mais uma sessão, no interior da qual se requer uma prorrogação do comando militar exercido pelo *dux* de Pentápolis, Anísio, e um aumento do número de soldados. Por fim, em *Catástase II*, documento que, para Roques (2002, p.164), constitui, em si, um discurso proclamado em uma sessão para discussão dos procedimentos militares a serem adotados diante das incursões bárbaras. Em nossas leituras, não localizamos outras remissões explícitas sobre a embaixada do cirenaico a Constantinopla, assim como *De Regno* expõe.

Tendo em vista esse espectro de informações sobre os concílios provinciais, corroboramos o posicionamento adotado por Guiraud (1887), segundo o qual os concílios eram caracterizados comumente pela dependência política e tentativa de acordos com os dirigentes políticos mais poderosos. Por poderosos, entendam-se os grandes proprietários de terras e altos magistrados, o que conferia a eles certa notoriedade diante da corte imperial. Para referendar esse posicionamento, o próprio Sinésio declara que *vi o exército e o senado em atitude servil* (Ep. 95, 64-5). Além disso, na *carta 79*, ao criticar a administração do governador civil, Andrônico de Berenice, o cirenaico diz ter sido Andrônico o intérprete de um sonho misterioso do prefeito, cujo significado declara que *alguns aqui devem morrer e outros ficar presos. E presos permanecem alguns homens entre os nossos por culpa desse sonho misterioso e outros morrem sem causa manifesta* (Ep. 79, 52-55), situações que testificam as relações de poder, caracterizadas pela dependência política e jogos de influência no interior dos concílios provinciais.

Com base nos fragmentos de Aminiano Marcelino (*apud* Guiraud) e Sinésio de Cirene, percebe-se que a manutenção e a aquisição de poder passam pela atuação de membros do concílio provincial nas assembleias, espaços indispensáveis para a projeção social em virtude da capacidade de estabelecer alianças e redes de influência. Queremos dizer com isso que as futuras carreiras nas funções imperiais poderiam ser, em grande medida, determinadas pela atuação desses dignitários nas assembleias; elas, no limite, detinham uma influência política expressiva. Sob esse ângulo, em nota de rodapé, o historiador P. Heather diz: *Eu acredito que Jones (1964, p.396-401;535-42;601-6) sobreenfatizou o desejo de proprietários de terras escapar dos ofícios locais; o ofício legal fornecia oportunidades para dominar a sociedade local* (HEATHER, 1994, p.184). W. Liebeschuetz (1999, p. 158) também explana sobre a proeminência de governadores, generais e indivíduos poderosos, em concílios locais, entre os quais Sinésio se encontra.

O historiador P. Heather (1994, p. 185-6) reforça essa abordagem ao defender que a ideia de centralização política do Império Romano tardio deve ser relativizada, isto é, o poder imperial não pode ser caracterizado como um poder estritamente centrado nas decisões do imperador, bem estruturado e detentor de uma burocracia rígida e eficiente, como sustenta Jones (1964, p.383). Eficiência provavelmente não era seu principal ponto. Muitas vezes as decisões imperiais demoravam a alcançar as cidades provinciais ou, ao contrário, as decisões particulares de dirigentes provinciais chegavam tardiamente (ou não chegavam) à corte imperial, situação que permitia a emergência de oligarquias locais relativamente autônomas no que diz respeito ao exercício do poder.

A estrutura político-administrativa do Império era, só em parte, criada a partir do centro. Em muitos casos, por exemplo, imperadores apenas respondiam a demandas das províncias, à medida que instituía ofícios ou os permitia continuar; mas, muitas vezes, estas determinações eram resultado de um intenso interesse em nível local que apenas contava com a sanção de membros da corte imperial ou do próprio imperador.

Assim como no âmbito provincial, na esfera da administração municipal, a organização político-administrativa não foi jamais democrática: somente podiam ser eleitos, por exemplo, oficiais que possuíssem uma fortuna

suficiente para pagar as somas honorárias e fazer face às despesas evergéticas (LEPELLEY, 1979, p. 140). Ainda que fosse constituído por membros de famílias abastadas, os concílios municipais apresentavam uma hierarquia quanto à aquisição de honras e atribuições imperiais. Na ordem, identificamos: o *duunvirato*, em seguida, os *flâmines perpétuos*, *augures*, *pontífices* e, por fim, o *curialato* (LEPELLEY, 1979, p. 167)⁶⁸.

De acordo com Lepelley (1979, p.158), inscrições mostram que *duumvirs* eram responsáveis pelos trabalhos públicos, ou seja, as honras implicavam o pagamento dos *munera*⁶⁹; não é surpresa, diante disso, que duúmvires tenham praticado o evergetismo. Constata-se a manutenção durante o Império tardio da fórmula *ob honorem duumviratus*, para qualificar uma ação de munificência (LEPELLEY, 1979, p. 158).

Já os flâmines eram uma espécie de sacerdotes e tinham funções municipais e provinciais; é provável que fossem nomeados anualmente um ou dois flâmines que, adquiridas suas funções, portavam o título vitalício de *flamen perpetuus*. Contrariamente aos *augures* e *pontífices*, cuja atuação se restringia ao município (DEMANDT, 1989, p. 405), eles tinham ainda um papel efetivo no Império Romano tardio, visto que podiam presidir as homenagens públicas à majestade imperial, vestígios do culto imperial, à época cristã (LEPELLEY, 1979, p. 167).

O curialato, por sua vez, é uma categoria da administração municipal, formada por *possessores*, isto é, proprietários de terras, tal como o Código Teodosiano registra em editos endereçados a África romana até meados de 410. De acordo com o historiador H-J Horstkotte (1984, p. 95-6), o termo *curialis* surge inicialmente em um decreto de Diocleciano na condição de adjetivo - *munera curialia*. A próxima referência sobre o vocábulo encontra-se

⁶⁸ O historiador J. B. Bury (1966, p. 39) esclarece-nos que, em geral, os magistrados provinciais e municipais são agrupados em duas categorias honoríficas: *perfectissimi* e *egregii*, essas terminologias não são uniformes, isto é, mudam de região a região.

⁶⁹ Os *munera civilia* ou *publica* representam o conjunto de obrigações submetidas aos cidadãos de uma cidade, termo denominado pelos gregos de liturgias. Para Lepelley (1979, p. 140), o sistema *munera* foi fundado sobre o seguinte princípio: todos os cidadãos se beneficiam das vantagens, principalmente dos espaços públicos, que sua cidade coloca à disposição, a saber: praças, templos, fontes, banhos públicos, ruas pavimentadas, proteção, limpeza, entre outros. Sua manutenção e gestão, assim como toda a administração da coletividade, constituíam uma carga considerável à qual cada membro da comunidade civil devia participar na medida de suas possibilidades e conforme sua categoria social.

em uma comunicação jurídica dos imperadores Honório e Arcádio em que aparecem as expressões *munera curialia* e *munia decuriorum* (CT 12.1.187 e 7.22.2). Todavia, como designação pessoal, *curialis* aparece inicialmente em Constantino. O CT 12.1.6 (319) utiliza o adjetivo substantivado como variação de *decurio*, vocábulo mais antigo e usual entre os senadores. Uma semelhança semântica entre *curialis* e *decurio* pode ser observada nos demais decretos, a saber: CT 5.2.1 (319); 12.1.20 (331) e 12.1.55 (363). Declareuil (*apud* HORSTKOTTE, 1984, p. 95-6) sustenta que o vocábulo *curialis* não era empregado apenas para se referir à categoria senatorial, mas sim, em um sentido mais genérico, ao conjunto de cidadãos da cidade que se responsabilizam pelos *munera municipalia*. Para além das discussões sobre a especificidade do valor semântico, em comunicações jurídicas, os integrantes do conselho de decuriões são descritos também como curiais (HORSTKOTTE, 1984, p. 97).

Quanto aos vocábulos *curialis* e *possessores*, somente em editos emitidos a partir do imperador romano do ocidente Honório, *curialis* aparece concomitantemente com *possessores*. Para o historiador Jakob A. O. Larsen (1934, p. 211), contudo, uma vez que os membros da aristocracia local eram proprietários de terra, está claro que os *curialis* descrevem uma categoria em seu aspecto político e *possesores*, em seu aspecto econômico.

Em geral, os curiais se responsabilizavam pela coleta de tributos e eram eleitos por escolha ou por nascimento, tendo em vista um critério censitário. Todos os filhos de curiais cercavam-se de pleno direito à cúria, tal como indica o Código Teodosiano 12.1.37 (344); 12.1.81 (380); 12.1.125 (392); e, se vazios políticos fossem localizados, a própria assembleia os satisfazia ao convocar um cidadão entre os proprietários de terra mais ricos de determinada municipalidade (CT 12, I, 66). Era possível, em caso de persistência de vagas ociosas em uma cúria, recrutar novos membros entre os *plebei* que possuíam uma fortuna mínima, sobretudo se eles fossem proprietários de terras. O limite inferior era baixo: um pouco mais de seis hectares sob os domínios imperiais, de acordo com a lei de Constâncio II (CT 12, I, 33) de 342; não existia, no entanto, um limite máximo. Isso posto, o curialato não era e jamais foi uma categoria social homogênea (LEPELLEY, 1979, p. 318).

No Código Teodosiano, por exemplo, identificam-se comunicações endereçadas aos *honorati* ou primeiros oficiais imperiais e aos *possesores*, também denominados de *curialis*. Essas remissões já sinalizam, no mínimo, duas categorias distintas de membros do senado municipal, ainda que seja possível identificar mais subdivisões provavelmente em virtude da complexidade dos encargos que estavam sob a égide de integrantes da administração municipal.

Os *honorati* constituem um grupo de antigos magistrados imperiais, detentores de altos cargos, e, muitas vezes, desfrutavam o papel de patronos junto aos pequenos e médios proprietários. Formavam, dessa maneira, uma categoria nos confins da ordem decurional e de ordens superiores municipais. Seus títulos os dispensavam dos *munera* municipais por causa da posição hierárquica e da antiguidade no desempenho de cargos administrativos. Tratava-se, assim, de uma categoria que havia cumprido legalmente com suas obrigações civis. Todavia Lepelley nos adverte para existência de um grupo que atingia esse patamar por meios ilícitos (compra de cargos/designação) graças a seus eficazes relacionamentos e à venalidade de funcionários (1979, p. 253), contra os quais Sinésio escreve em seus discursos.

Aos *curialis*, cabia, antes de tudo, atuar como dirigentes locais, ou seja, estavam à frente da administração municipal propriamente dita, já que exerciam o papel de líderes políticos do município e de seus conselhos municipais; desempenhavam a função de juiz de instância, de instrução e de comissionários de polícia; eram responsáveis pela redação da *acta publica*⁷⁰; inspecionavam instituições públicas e seus integrantes, como professores e médicos; tinham o dever de recrutar soldados e oferecer a eles as prerrogativas de certos ofícios militares; responsabilizavam-se também pela limpeza e, principalmente, procediam à repartição, fiscalização e coleta de impostos (LEPELLEY, 1979, p. 231). Além disso, financiavam construções de prédios públicos, casa de banhos, *agorai*, stoas, estádios, como demonstração de *status* (WHITTOW, 1990, p. 05).

⁷⁰ *Acta*– eram documentos da administração municipal (decisões de autoridades, processos verbais de deliberações da cúria) que registravam lamentações ou interrogatórios judiciais (CT, V, 15,20).

Quanto às decisões cabíveis aos curiais, mencionadas em inscrições africanas, como verifica Lepelley (1979, p. 200), ressaltamos: a emissão de decretos ordenando a construção de uma estátua em homenagem a um imperador, a um governador ou a um bem-feitor; decisões de ouvir estaleiros de construção ou de restauração de edifícios públicos aos frescos da cidades; a constituição de embaixadas; a designação de patronos; a participação, à custa das *comunas*, de um ato coletivo de evergetismo (*collatio decuriorum*) bem como a designação de todos os títulos de uma magistratura municipal, de uma honra ou de um *munus*. O cumprimento dessas funções era compartilhado por aproximadamente 100 membros que compunham as cúrias, como nos informa o *Álbum Canusium* (223 d.C); porém não havia um consenso quanto ao número de integrantes das cúrias, já que o *Álbum Tamugadi*⁷¹ (363/4 d.C) registra 169 membros (JARRETT, 1971, p. 525).

Esse número expressivo de curiais teria levado à impossibilidade de constituição das assembleias provinciais. A chave para o problema é encontrada em um edito do Código Teodosiano (XII, 12.12) de 392. Neste edito, não há referências nem aos *curialis* nem aos *possessores*; mas, em lugar deles, usa-se o termo *primates*. Tal termo dirige-se a um grupo de líderes políticos locais da cúria municipal – provavelmente cinco em número, tal como nos informa o Código Teodosiano (XII 1.190) quando se reporta a Alexandria.

Amiano Marcelino (XIV. 7.1 *apud* LARSEN, 1934, 215) mostra que os *primates urbium* formavam um grupo entre os *honorati* e os *plebei*. Essas ocorrências documentais fazem-nos acreditar que havia grupos menores de *curialis* que se responsabilizavam por sua comunidade e que eram convocados às assembleias provinciais para representar os demais. É provável que esse número fosse alterado em razão do tamanho das municipalidades.

Todavia, Lepelley menciona que tal distinção já aparecia no edito de Constantino, datado de 317, em que o imperador alude a um grupo de curiais que se distinguiam da massa de decuriões (CT XII, 1, 5. *apud* LEPELLEY, 1979, p. 202). Assim, para o estudioso, desde o início do IV século, as leis já mencionavam uma categoria determinada de dignatários municipais, inferiores aos *honorati*, mas superiores aos outros curiais, os *principales*. Leis, escritas

⁷¹ Essas inscrições de cidades do norte da África, embora nos ofereça catálogos de ofícios imperiais no âmbito municipal, não registra seu funcionamento.

no final do IV século, associam-nos ao poder de manter a ordem dos magistrados, do curador, e do defensor da plebe⁷².

Esses nobres asseguravam a continuidade da gestão municipal face ao curador e aos magistrados imperiais, cujas funções eram anuais, e às responsabilidades dos *munera*; dirigiam e orientavam o debate do concílio municipal bem como o representava nos concílios provinciais, como mencionamos; deviam investigar e localizar os curiais desertores; impedir o uso ilegal de ofícios públicos; supervisionar o recrutamento da cúria; redigir a lista de famílias que poderiam fornecer curiais; auxiliar o governador e os defensores a fazer a repartição de terras arrecadáveis⁷³; também se responsabilizavam pela repartição dos *munera* entre os curiais⁷⁴ (LÉCRIVAIN, 1889, p. 371-3).

Lepelley acrescenta que um edito de Teodósio, emitido em 383, confia a eles, conjuntamente com os governadores, a atenção pela aplicação de medidas contra os heréticos (CT XVI, 5, 12 *apud* LEPELLEY, p. 203) e, em muitas inscrições norte-africanas, constata-se que preferiam figurar seus títulos de flâmines perpétuos a *principales*. Para obter o título de *principales*, era

⁷² Curadores e defensores exerciam comumente cargos políticos por apenas um ano. Entre os magistrados, mencionamos os *quinquennalis*, que correspondiam aos censores romanos. Eles eram encarregados de tarefas relacionadas ao censo, cuidavam das arrecadações municipais e assumiam compromissos com as construções municipais (ARNOLD, 1906, p. 258); já o *curator rei publicae*, embora fosse eleito pelo senado local, excedia, em hierarquia, os outros oficiais, usurpando suas atribuições; atuava como controlador dos rendimentos e bens públicos e possuía direito de veto nos concílios municipais. Para Abbott e Johnson (1926, p. 201), o *curator* demonstrava um importante papel em minimizar as instituições e em paralisar a iniciativa política e independências das municipalidades com a qual ele tinha contato. Por fim, na segunda metade do quarto século, foi criado pelo imperador Valentiniano I, em 368, o ofício de *defensor plebis*, encarregado de proteger membros da *plebis* de dirigentes políticos locais, sobretudo no tocante à arrecadação de impostos, além disso, os defensores tinham direito de julgar pequenos processos (LEPELLEY, 1979, p. 193).

⁷³ As taxas eram infligidas às áreas classificadas de acordo com seu uso para produção de grãos ou produção de azeite ou vinho. A avaliação da terra era a base do sistema. Todo o território do Império era inspecionado e propriedades territoriais eram tributadas não de acordo com suas extensões, mas de acordo com sua capacidade de produzir grãos, vinho e azeite. Então, havia uma unidade (*iugum*) de terras aráveis e o número de acres na unidade poderia variar em diferentes lugares, de acordo com a fertilidade do solo; havia unidades para os vinhedos e para as oliveiras; e impostos eram calculados sobre estas unidades, isto é, pelo número de vinhas ou árvores. A unidade era uma referência para indicar a porção de terra que um camponês hábil (*caput*) pudesse cultivar e viver (BURY, 1958, p.47). Além disso, havia outros tributos adicionais, a saber: o *aurum coronarium* (inicialmente repartido apenas entre os curiais) que objetivava oferecer ao imperador uma coroa ou estatueta de ouro, em princípio, a fim de homenageá-lo e demonstrar fidelidade política; *iure templorum*, para restauração de templos religiosos; *vectigalia*, imposto que incide sobre os bens cidadãos, entre outros.

⁷⁴ Lécrivain (1889, p. 381) esclarece-nos que cada cidade recebia do governador de província a notificação de seu contingente, os *principales* atribuíam as cotas aos demais curiais, tendo em vista a quantidade de contribuintes que constava nos registros do censo.

necessário passar legalmente por outras honras (*honores*), desfrutar de certa popularidade e pertencer a famílias abastadas e influentes do município (LEPELLEY, 1979, p.203-4). O historiador M. Charles Lécivain (1889, p. 368) adverte-nos de que, a partir de 392, decidiu-se, ao menos no Oriente, que os *primus principalis* tornar-se-iam reconhecidos como duúnvires, todavia permaneceriam sujeitos às obrigações curiais.

Era inevitável, como se observa, que se instaurasse uma clivagem entre os mais ricos e os outros, uma vez que aqueles mais modestos dificilmente poderiam alcançar as honras superiores, já que eram agravados por pesadas responsabilidades financeiras (*munera*), uma das causas, para muitos historiadores, da deserção de curiais. De fato, há um significativo número de textos destinados à contenção da deserção de curiais e repressão a abusos político-administrativos, na África romana. No entanto, Lepelley (1979, p. 248) orienta-nos a observar que as várias leis contra a deserção de curiais africanos, conservadas no Código Teodosiano, não evocam estes dignitários municipais como indivíduos arruinados e privados de seu prestígio, rebaixados à condição de *humiliores* e inserto em cidades decadentes, como descrevem certos historiadores contemporâneos. De fato, nenhuma entre as numerosas leis concernentes aos curiais africanos mencionam decuriões vendendo suas terras, tornando-se fazendeiros de patronos ricos, preferindo a condição de *humiliores* à execução dos *munera* municipais⁷⁵.

Sobre esse aspecto, é interessante observar que, conquanto Sinésio tenha retratado em suas correspondências as dificuldades a que os curiais estavam submetidos quanto à arrecadação de impostos e castigos corporais, impostos por governadores e prefeitos pretorianos, elas não foram mencionadas em *De Regno* e *De Providentia*. Liebeschuetz (1999, p. 161) complementa essa observação ao verificar que o cirenaico, em suas cartas, nem se quer temia a coleta de impostos, o risco mais notório na vida de decuriões do Império tardio, como a historiografia romana tardo-antiga enuncia. Tal constatação pode nos indicar a categoria social a que Sinésio pertence, a

⁷⁵ O historiador Mark Whittow declara que, de fato, o curialato deixa de existir, como instituição política, somente a partir da segunda metade do século VI. Duas fontes históricas contribuem para essa afirmação: *De magistratibus*, escrita em 550 por João Lido e *História Eclesiástica* de Evrágio escrita em 590.

qual certamente não se encontra entre os curiais mais humildes, sobre os quais recaíam as obrigações civis mais pesadas (DEMANDT, 1989, p. 406).

Dados os indícios expostos, defendemos que Sinésio seja um dos *principales* de Cirene. Para fundamentar nosso posicionamento, arrolamos mais três pontos-chave: primeiro, precisamos considerar o fato de que o pai de Sinésio pertencia ao grupo da *nobilitas* de Cirene - termo utilizado por pensadores tardo-antigos para se reportar a um grupo específico da ordem senatorial ou para se referir a alguém de origem senatorial - título adquirido provavelmente por ele ter exercido o cargo de *magister memoriae* em 367 e procônsul da África de 371 a 373. Então, não seria tão difícil para Sinésio reivindicar uma posição social entre os *nobilitas* (BARNES, 1974, p. 445). Outro aspecto importante, já mencionado por nós, dirige-se a suas participações e intervenções nas assembleias provinciais o que pressupõe que o cirenaico detinha certa liderança política na cúria de Cirene. Por fim, por ter sido eleito pelos membros do concílio provincial a atuar como embaixador de sua província. Para o historiador Andrew Gillett (2003, p. 13-15) a eleição de um enviado político – *πρέσβυς* - leva consigo uma série de fatores, entre eles, o nível de instrução (conhecimentos de filosofia, habilidades de oratória e retórica), a existência de contato com oficiais imperiais influentes; além disso, a escolha à embaixada comumente ocorria entre os *principales* ou cidadãos romanos mais ricos entre os pares (MATHISEN, 1991, p. 41).

A existência de sua embaixada bem como suas possíveis petições podem ser observadas na *Ep.* 100, endereçada a Pilémenes, um advogado, de Cirene a Constantinopla, em meados de 402.

Recorrerei ao fruto do ócio sempre que me seja possível pôr fim à minha incumbência com o governo romano. E isso ocorrerá quando ficar livre desta maldita liturgia: no que depende do imperador, já estou isento dela, mas eu poderia justamente acusar a mim mesmo, avergonhado de ter obtido proveito de um empenho em benefício próprio⁷⁶ (SINÉSIO, *Ep.* 100, 8-14).

⁷⁶ Recogeré el fruto del ócio siempre que me sea posible poner fin a mi cometido con el gobierno romano. Y eso ocurrirá cuando quede libre de esta maldita prestación (της λειπουργίας): en lo que depende del emperador, ya estoy exento de ella, pero podría justamente acusarme yo a mí mismo, avergonzado de haber obtenido provecho de un empeno en beneficio propio (SINÉSIO, *Ep.* 100, 8-14).

Assim como Romero (1995, p.187), pensamos que a carta reporte-se à embaixada de Sinésio a Constantinopla, a partir da qual ele diz estar isento das liturgias (της λειτουργίας), ou seja, das atribuições curiais, sob o consentimento do imperador Arcádio. Então, o cirenaico, por meio da embaixada, interveio não só a serviço de sua província, no que tange à redução de impostos, mas também em benefício próprio, já que pretendeu livrar-se de suas obrigações civis⁷⁷. Para Gillett (2003, p. 15), líderes políticos locais procuravam ser eleitos como embaixadores em virtude dos benefícios políticos advindos dessa missão diplomática e dos méritos conquistados junto aos pares no que diz respeito à liderança da comunidade que representam. Assim, uma embaixada representava tanto um peso, em razão dos gastos e esforços com a viagem, quanto uma honraria, dada a possibilidade de o embaixador receber recompensas do imperador. Por tudo isso, defendemos que essas prerrogativas políticas sejam possíveis apenas a membros proeminentes das assembleias provinciais, como os *principales*.

Sinésio, em *De Regno*, já havia esclarecido que seus propósitos são *coroar de ouro vossa cabeça* (do imperador) e *vossa alma de filosofia* (SINÉSIO De Reg. 1056 C). Em nossa leitura, ele quer dizer que o cirenaico é, de um lado, porta-voz da filosofia antiga o que o autoriza a ocupar o papel de conselheiro do imperador e, de outro, é portador da coroa de ouro (*aurum coronarium*), contribuição que as cidades provinciais oferecem ao imperador para comemorar sua eleição, seu quinquênio na administração imperial ou em comemorações específicas, como aniversários, vitórias militares etc. Roques (1987, 162) comenta que, como o envio da coroa decorre do início da administração do imperador Arcádio, é bem provável que esse empreendimento tenha sido realizado mais para obtenção de benefícios do que para honrar o imperador.

⁷⁷ Em relação à possibilidade de isenção, Lepelley nos informa que, no álbum Timgad (escrito entre 362/363), 32 decuriões são classificados sob a rubrica de *excusati*. Eles se encontram entre os *non honores functi*, uma vez que eram dispensados de magistraturas e de *munera*, as mais importantes. O termo *excusatio munerum* é corrente na linguagem jurídica para designar a dispensa legal de cargos. O motivo desta dispensa pode ser o fato de que eles não eram muito ricos para suportar as despesas inerentes às funções superiores e para oferecer as garantias financeiras requeridas; ou é possível que essa isenção seja também resultado da maciça contribuição dos antecessores de determinado decurião (LEPELLEY, 1979, p. 212). Outras razões são apontadas por Roger Pack (1951, p. 186) em que isenções eram concedidas a médicos, advogados, agens-in-rebus, assessores de magistrados imperiais, intervenção de parentes, aquisição de posições honoríficas, entre outros.

Acrescenta-se também o fato de que *Cirene me envia a vós*, proposição de Sinésio que inicialmente nos leva a crer que se trata de uma delegação proveniente apenas de Cirene; mas, no transcorrer da narrativa, o cirenaico esclarece que seu discurso é proferido em nome de Cirenaica, ou seja, Sinésio demonstra ser, de fato, representante do concílio provincial. O cirenaico, por exemplo, declara que *em nome de uma pátria, desta vez poderosa e próspera, eu venho te trazer uma segunda coroa* (SINÉSIO, *De Reg.* 1057 A). Por pátria (πατρίς), entendemos que Sinésio queira designar não a cidade, Cirene, mas sua província natal, Cirenaica. Outra afirmação que corrobora essa hipótese é identificada no momento em que Sinésio afirma ser *o rei, aquiescido de virtude, dirige-se pelo caminho mais curto à restauração de todas as famílias, de todas as cidades* (αι πόλεις). Assim, partimos do pressuposto de que a embaixada, registrada em *De Regno*, provenha de uma deliberação de uma assembleia provincial, abordagem que reforça a possibilidade de Sinésio pertencer à categoria dos *principales*.

O fato de Sinésio não ter mencionado, em *De Regno*, o regime de arrecadação de impostos bem como as dificuldades decorrentes dessa atribuição confirma, em certa medida, a tese de Lepelley em que, para os decuriões mais afortunados, o motivo financeiro não era fundamental, pois os *munera* municipais não excediam suas possibilidades. É, portanto, a ambição, entendida aqui como tentativa de aquisição de mais poder e prestígio proveniente da administração imperial que movem esses líderes políticos a tornarem-se *honorati*. De maneira mais específica, alguns primavam pela procura de uma função imperial que lhes assegurasse um poder bem maior que nas cátedras de suas cidades; outros, só contavam com o título e, nesse aspecto, pode-se compará-los a cidadãos da França antiga que compravam a preço de ouro cargos venais enobrecedores (LEPELLEY, 1979, p. 291).

É curioso observar que Sinésio não nos conta de que maneira o imperador se portou ao ouvir *De Regno*, como Sinésio nos faz crer, e quais foram os impactos das críticas endereçadas ao próprio imperador e a seus conselheiros. Não questionamos o fato de Sinésio ter participado da embaixada a Constantinopla, nem que possivelmente tenha feito um pronunciamento diante do imperador, porém presumimos que *De Regno* tenha sido um discurso posterior à sua audiência junto ao imperador Arcádio ou que o cirenaico tenha

feito acréscimos no texto original após tê-lo proferido, a fim de divulgá-lo junto a seus pares na administração provincial, tendo em vista suas pretensões políticas.

Na *Epístola* 101, enviada de Cirene a Constantinopla ao advogado Pilémenes após sua embaixada (portanto após a escrita dos discursos em análise), Sinésio nos oferece indícios dessas pretensões:

Eu, por minha parte, alegro-me de que riam de mim pelo fato de ser o único cidadão particular entre tantos parentes meus que aspiram (σπουδαρχοῦντες) a cargos públicos. E é que prefiro que minha alma seja escoltada por virtudes antes que o seja meu corpo por guardas, quando, pelas circunstâncias já não cabe que seja um filósofo quem esteja à frente do Estado⁷⁸ (SINÉSIO, Ep. 101, 40-45).

Nesta carta, Sinésio aconselha o advogado Pilémenes a se aproximar da filosofia, caso pretenda adquirir reconhecimento e privilégios imperiais. Chama-nos atenção neste trecho a pretensão da família do cirenaico quanto à aquisição de poder por meio de ofícios imperiais; aspecto não observado com propriedade pela historiografia possivelmente pela existência, no Código Teodosiano, de numerosas leis que, em princípio, reprovam a evasão dos curiais aos altos cargos; ascensão que os projetariam à categoria de *honorati*⁷⁹. O fato de Sinésio insinuar que não aspira a cargos públicos pode representar uma crítica a funcionários imperiais, entre eles membros de sua família, que desconsideram a filosofia como aporte para prática política. Para o historiador Tassilo Schmitt (2001, p. 292), esse posicionamento baseia-se na consciência de arrogância dos esforços de seus familiares, que zombavam dele por causa de sua postura filosófica.

Esse posicionamento se fortalece no momento em que manifesta sua perspectiva pessimista a respeito do lugar do filósofo no cenário político imperial - *pelas circunstâncias já não cabe que seja um filósofo quem esteja à*

⁷⁸ Yo, por mi parte, me alegro de que se rían de mí por **el hecho de ser el único ciudadano particular entre tantos parientes míos que aspiran a cargos públicos**. Y es que prefiero que mi alma sea escoltada por virtudes antes que lo sea mi cuerpo por guardias, cuando, por las circunstancias ya no cabe que sea un filósofo quien esté al frente del Estado (SINÉSIO, Ep. 101, 40-45).

⁷⁹ Sobre a repetição de leis acerca da tentativa de interrupção da deserção de curiais, tal como representada no Código Teodosiano, Macmullen (1964, p. 49) advoga que, em geral, a administração imperial tentou prevenir a ascensão de cidadãos pobres, porque, se obtivessem títulos honoríficos, seriam dispensados da *munera municipalia*.

frente do Estado. Propomos, no entanto, uma revisão da leitura desses editos. Inicialmente, a concentração de decretos endereçados ao norte da África a fim de conter a deserção de membros da cúria ou a ascensão deles à categoria de *honorati* sinaliza indícios de riqueza, prestígio social e possibilidade de ascensão social de uma parte da aristocracia municipal norte-africana, pois se há um número significativo de decretos para essa região, partimos do pressuposto de que tenha havido uma elite ativa, dinâmica e principalmente numerosa (LEPELLEY, 1979, p. 247-8)⁸⁰. No Código Teodosiano, identificamos uma lei que vai ao encontro das expectativas políticas de Sinésio, tal como demonstrada da carta acima:

Imperador Constantino a Severo, prefeito da cidade. Pois importará que somente estes, que se encontravam dentro do palácio ou desempenhavam funções administrativas sejam admitidos a estas honrarias, retiradas todas as outras e restituídos os cargos. Se, no entanto, aqueles que, por recomendação dos homens de bem, sem ter dado dinheiro, foram prestigiados por nós com governo de uma província, que estes não recusem encarregar-se dos *dunviratos*, cúrias, tendo obtido outros encargos de *flâmine* da província⁸¹ (...) (CT 6,22,1)

Embora tenha sido promulgada em 321, o imperador Constantino inaugura um conjunto de normas voltadas especificamente para os curiais. Neste edito, o imperador havia estabelecido que certos títulos honoríficos seriam atribuídos apenas àqueles que tivessem prestado serviços na casa imperial ou que tivessem realizado funções administrativas, ainda que não tenham sido pormenorizadas. O imperador adverte, no entanto, quanto à proibição da concessão de títulos direcionados àqueles que os obtiveram por meio da compra ou por outros meios ilícitos. Essa tentativa de regulamentação

⁸⁰ Partimos de pressuposto de que as possibilidades de mobilidade social eram mais ricas e dinâmicas do que os registros legados pelo Código Teodosiano nos fazem crer. A análise de outras fontes históricas como biografias, cartas, discursos de elogio, hagiografias, entre outras, podem nos oferecer importantes informações sobre a trajetória política de líderes políticos locais. Para a historiadora Keith Kopkins (1965, p. 15) a mobilidade social, no contexto do Império Romano, pode ser vista como um processo de dissonância de status, porquanto um indivíduo em ascensão é elevado a uma condição superior, em virtude da aquisição de títulos honoríficos, e diferencia-se, assim, dos demais; ou como produto da diferenciação estrutural de instituições civis e militares.

⁸¹ CT 6, 22, 1: "(Imp. C)onstantinvs A. ad Severum p(raefectum) v(rbi). [...] Hos enim solos, qui intra (p)alatium versati sunt vel administrationibus functi, (ad) honores excipi oportebit ceteris cunctis exemptis et (cu)riis Acádio158 i. Si qui tamen bonorum virorum suffra(gio) nulla data Acádio vel provinciae legatione suscep(ta) nostris sunt obtutibus inlustrati, hi duunviratus, curas, (fla)monium provinciae lucrati 158rcádi munera publi©orum obire non abnuant".

de aquisição de honrarias e cargos mais elevados é, no limite, uma referência que aponta para a possibilidade de promoção de um grupo específico de magistrados em cargos imperiais bem como ratifica o posicionamento de muitos historiadores em sustentar que, por meio das embaixadas, os decuriões poderiam adquirir muitos benefícios para si mesmos.

Adicionado a isso, nenhuma lei, entre os séculos IV e V, interditava formalmente a um decurião receber funções administrativas superiores que conferissem a ele dignidade equestre ou senatorial ou até mesmo a imunidade de cargos municipais. Ao contrário, a insistência de documentos imperiais em obliterar a ascensão de curiais à categoria dos *honorati* ou as ameaças em fazê-los retornar a suas respectivas cúrias mostram que os curiais tinham acesso às funções imperiais superiores, principalmente porque os curiais eram os mais qualificados, por sua categoria social e educação (*paideia*), para ocupar os altos postos da administração imperial, consideravelmente acrescidos em número no IV século (LEPELLEY, 1979, p. 255). Charlotte Roueché (1998, p. 35) exemplifica a questão, ao afirmar que grande parte dos magistrados provinciais eram ocupados pelos membros mais abastados da categoria decurional, entre os quais se encontra o cargo de governador provincial. Tendo em vista o direcionamento político que, a nosso ver, possibilitou a escrita dos discursos em análise, mencionamos abaixo a maneira como o cirenaico registra o valor funcional de embaixadores a serviço da corte imperial.

De resto, os embaixadores em missão, para Augusto que seja além de seu título, merecem, a esse respeito, as maiores considerações. Conversando com eles, o rei conhecerá as regiões longínquas como se fossem vizinhas. Não é a estreiteza trazida de seu olhar que limitará sua solicitude em relação aos seus assuntos. Reconstruirá assim as ruínas que não terá visto, aliviará as populações em aflição, isentará de seus encargos aqueles que, por muito tempo, esses encargos oprimem, conjurará a guerra que ameaça, colocará fim se ela se manifestou, e tomará em tempo quisto todas as outras medidas úteis. Assim, como Deus, poderá “tudo ver e tudo ouvir” (Il. III, 277). A esses será facilmente acessível, “de uma paternal doçura” (Il. XXIV, 770; Od. II,47,234), que venham de perto ou de longe. Eis aí os termos definitivos que emprega Homero, concernentes ao rei pacífico, tais como eu os retive⁸² (SINÉSIO, De Reg. 1100 C).

⁸² Au reste, les ambassadeurs en mission, pour Auguste que soit par ailleurs leur titre, méritent, à ce propos, les plus grands égards. En conversant avec eux, le roi connaîtra les régions lointaines comme si elles étaient voisines. Ce n'est pas à l'étroite portée de son regard que se

A partir da construção literária do papel fundamental dos embaixadores, Sinésio também constrói um modelo de imperador que se ajusta à sua concepção de bom governante ou monarca ideal. O cirenaico pretende vincular, a nosso ver, um estereótipo de monarca a um modelo de representante político provincial ou municipal, que se ajusta a esse estereótipo e do qual o próprio Sinésio demonstra fazer parte. Para exemplificar essa observação em *De Regno*, arrolaremos dois fragmentos. O primeiro com características atribuídas ao bom monarca e o segundo com aspectos endereçados à seleção de oficiais imperiais.

A marca distintiva do rei é como nós temos estabelecido, de fazer felizes, de se mostrar generoso em agradar, benevolente, assim como de títulos ele *compartilha com a divindade* (SINÉSIO, *De Reg.* 1104 B).

Convém, é verdade, delegar também governadores até as fronteira de um Império tão vasto. Desde logo, será conveniente tomar cuidado escrupuloso na escolha desses altos magistrados, pois a justiça requer uma *sabedoria superior e divina*⁸³. (SINÉSIO, *De Reg.* 1104 C)

Para caracterização de seu monarca ideal e para escolha de altos oficiais imperiais, Sinésio emprega o mesmo *topos* retórico: a sabedoria divina, a qual se concretiza por uma série de condutas políticas consideradas virtuosas. Enfim, é possível construir um quadro semântico bem articulado que vincula as características atribuídas ao bom monarca e aos oficiais que estão a serviço dele. Em outros termos, o compartilhamento da *sabedoria divina* resulta na criação de uma identidade semântica, que se estabelece particularmente

limitera sa sollicitude à l'égard de ses sujets. Il relèvera ainsi les ruines qu'il aura pas vues, soulagera les populations en détresse, exemptera de leurs charges celles que, depuis longtemps, ces charges accablent, conjurera la guerre qui menace, y mettra fin si elle a éclaté, et prendra em temps voulu toutes autres mesure utiles. Ainsi pourra-t-il, comme Dieu "tout voir et tout entendre" (*Il.* III, 277). A ceux-ci il sera aisément accessible, "d'une paternelle douceur" (*Il.* XXIV, 770; *Od.* II,47,234), qu'ils viennent de près ou de loin. Voilà bien les termes définitifs qu'emploie Homère concernant le roi pacifique, tels que je les ai retenus. (SINÉSIO, *De Reg.* 100 C)

⁸³ La marque distinctive du roi c'est comme nous l'avons établi, de faire des heureux, de se montrer généreux à plaisir, bienveillant, autant de titres *qu'il partage avec la divinité* (SINÉSIO, *De Reg.* 1104 B).

Il convient, il est vrai, de déléguer aussi des gouverneurs jusques aux frontières d'un Empire aussi étendu. Dès lors, il y aura lieu d'apporter un soin scrupuleux au choix de ces hauts magistrats, car la justice requiert une *sagesse supérieure et toute divine*. (SINÉSIO, *De Reg.* 1104 C)

quando se faz referência à função política desempenhada tanto pelo monarca quanto por seus magistrados. Em *De Providentia*, identificamos ecos dessa linha de pensamento, observemos a caracterização do bom monarca, prefigurado por Osíris, e sua relação com os magistrados.

Os deuses disponibilizam tudo, o que o ar transporta, tudo, o que o rio e o solo oferecem, o fazem em abundância em respeito à autoridade do rei, Ele, porém, se priva do prazer das coisas da multidão; abstém-se, então, de qualquer frivolidade, por isso encarregou-se de todos esforços; passa, portanto, a conseguir pouco sono, em razão das muitíssimas preocupações. Para dizer isso sucintamente, sem sossego para manter o sossego de todos. Esta era sua norma diante dos indivíduos, das casas, famílias, cidades e todas províncias: ele considerava todas as pessoas abundantemente como boas, tanto por dentro quanto por fora. Ele exercitava o desejo por virtude, e que unicamente a isso está inclinado a toda aprendizagem e a todos os afazeres, ele ordenou. **Recompensas ele prometeu àqueles com visão pública, os que melhor governarem sobre os homens e os que fizerem os governados assemelharem a si**⁸⁴. (SINÉSIO, *De Providentia*. XII, 2-3)

Como se observa fica claro que Sinésio quer exprimir as afinidades políticas entre o bom monarca e seus seguidores em oposição ao antimodelo, a saber: o tirano e seus bajuladores. Primeiro, por estar Sinésio inclinado politicamente ao monarca virtuoso; segundo, pelas recompensas que o próprio cirenaico diz ter recebido do imperador na *Epístola* 100. Com base nessa linha de raciocínio, o bom monarca, em si, não é o fim último para o qual Sinésio dirige seus esforços, mas sim a identidade política entre o bom monarca e seus amigos, magistrados eleitos por ele. Então, o que provavelmente Sinésio tenha pretendido mostrar é o compartilhamento de virtudes, habilidades militares e respeito às leis que perpassam tanto as práticas políticas do bom monarca quanto as dos oficiais a serviço do Império.

⁸⁴ Die Götter stellten alles, was die Luft trägt, alles, was Fluß und Erde schenken, reichlich aus Scheu vor dem König zur Verfügung. Er aber überließ den Genuß dieser Dinge der Menge, enthielt sich aber selbst jeglicher Leichtfertigkeit, lud dafür jede Mühe auf sich, fand wenig Schlaf, dafür sehr viel Sorgen, war, um es kurz zu sagen, ruhelos um die Ruhe aller bemüht. Dies war sein Prinzip gegenüber dem Einzelnen, Häusern, Familien, Städten und ganzen Provinzen: alle Menschen bedachte er reichlich mit Gütern, inneren wie äußeren. Er übte das Streben nach Tugend ein, und daß einzig hierauf alles Lernen und alle Beschäftigung ausgerichtet werde, ordnete er an. Belohnungen stellte er für die in Aussicht, **die am besten über die Menschen herrschten und die Beherrschten sich ähnlich machten**. ((SINÉSIO, *De Prov.* 12, 2-3).

Para que compreendamos o fim para o qual tais figuras-modelo foram veiculadas ou de que maneira contribuíram para o fortalecimento de seu *ethos* político, reportar-nos-emos às estratégias empregadas pelo cirenaico para conferir legitimidade política ao bom monarca, as quais se refletirão em sua própria trajetória como líder político. Sustentamos que essas representações tendem a reforçar sua inserção e representatividade política na administração imperial.

2.3 Retórica e poder: mecanismos de legitimação do poder imperial em Sinésio de Cirene

As fontes históricas tardo-antigas nos permitem explorar, sob múltiplos olhares, a construção da concepção de Império e imperador. Em documentos oficiais, por exemplo, em leis e decretos imperiais, o imperador é denominado *imperator*, *autokrator* ou *despotes* (este usado muitas vezes com acepção negativa); em moedas, *dominus noster*, que estabelece, por sua vez, certa correspondência com o termo *kyrios* (senhor), corrente em documentos egípcios. Além disso, verifica-se, com certa frequência, o emprego de títulos já consagrados pela historiografia romana para se referir ao monarca, tal como *César* e *Augusto*. No Império Romano oriental, observa-se, particularmente, a utilização do termo *basileus*. Ao se referir ao imperador por intermédio de um vocativo, verifica-se nas fontes tardo-antigas orientais não só o uso dos vocábulos *dominus* ou *Augustus*, este último empregado por Sinésio em *De Regno*, mas também *vossa majestade* ou três vezes *grandioso* (MARTIN, 2001, p. 97).

Embora não haja, na Antiguidade Tardia, nenhuma definição legal sobre o poder político imperial, muitos pensadores tardo-antigos esforçaram-se em delinear os aspectos político-culturais que tangenciam a figura do bom governante em oposição ao tirano com objetivos e finalidades distintos. Autores como Libânio, Temístio e Sinésio, comprometidos, entre outras preocupações, com a edificação e veiculação, em nível literário, da figura do bom governante, normalmente recorrem a *topoi* literários provenientes de fontes egípcias, helênicas e do principado romano, no interior das quais o imperador romano é representado, em geral, como um pastor (*ποιμήν*), um filósofo (*φιλόσοφος*),

amigo de Deus (*Φίλος του Θεού*), imperador-soldado (*βασιλεύς πολεμικός*) ou uma espécie de Libertador dos cidadãos romanos (*σωτηρ*); sua atuação é, por sua vez, caracterizada pela providência divina (*πρόνοια*), preocupação (*φροντίς*) e vigilância (*ωφέλεια*) em benefício (*ωφέλεια*) dos cidadãos, seus súditos; além disso, o bom governante é aquele que oferece auxílio (*βοήθεια*), benefício (*ευεργεσία*), bondade e fraternidade (*φιλαντροπία*) e cuidados (*θεραπεία*).

Essa prática discursiva implica o fato de que o trono imperial não é uma propriedade pessoal, isto é, não está confinado a um indivíduo, nem necessariamente a uma família. Em tese, a sucessão imperial dependia de um acordo, relativamente consensual, especialmente entre o senado e o exército. Entretanto, tais procedimentos de escolha do monarca não tinham validação propriamente legal. Eles eram apenas um meio de justificar o *consensus universorum* para assegurar a legitimação política imperial.

A despeito desses *topoi* retóricos, utilizados para construção da imagem do bom monarca, o historiador Paul Veyne nos esclarece que o poder imperial, em princípio, é produto de uma delegação, isto é, um ofício confiado a um indivíduo. Veyne (2002, p.03) exemplifica essa abordagem ao afirmar que as medidas ou práticas políticas adotadas por um imperador não permanecem válidas após a sua morte, a não ser que seu sucessor as confirme, o que nos permite concluir que o imperador não é um rei e, apesar da prática corrente de sucessão dinástica, um imperador não sucede automaticamente a seu pai por direito de herança: ele o sucede em seu posto, se receber expressamente a *investitura*.

Fazia-se necessário, então, que o processo de escolha do imperador romano seguinte viesse acompanhado de uma fundamentação ideológica aceita pelos cidadãos romanos que elucidasse, por sua vez, a legitimidade e a autoridade da administração política do governante; tarefa desempenhada, de um lado, por filósofos e sofistas, membros de famílias abastadas, em geral, envolvidos em ofícios imperiais, como os já mencionados Libânio, Temístio e Sinésio, por meio de discursos sobre a monarquia, muitos deles encomendados por imperadores, tais como panegíricos, biografias, discursos de aconselhamento ou advertência etc; e, de outro lado, pelo próprio imperador e seus conselheiros, por intermédio, por exemplo, de construções

arquitetônicas como forma de construir sua representatividade política ao veicular uma determinada imagem de si.

Sobre essa questão, o historiador Frank Kolb explica que antes e depois de Diocleciano (284-305) não houve nenhuma ruptura quanto à fundamentação ideológica da representação imperial, uma vez que tanto pensadores do Principado Romano quanto pensadores romanos tardo-antigos mantiveram a prática de importar ou atualizar elementos político-culturais muitas vezes derivados do período republicano que, dialogava, por sua vez, com a cultura helenística e, em certa medida, com a egípcia (2001, p. 57).

Isso posto, os aspectos filosófico-religiosos elencados por pensadores tardo-antigos para a representação do bom monarca refletem uma prática discursiva já presente em fontes históricas anteriores. Dessa forma, o historiador sustenta que a nova organização política instaurada por Diocleciano não resultou em uma cesura no tocante à apropriação de modelos de monarquia singulares, ou seja, que particulariza a Antiguidade Tardia em relação ao passado clássico. Nenhuma virtude atribuída a monarcas romanos tardo-antigos, até o imperador Arcádio, é nova. A título de ilustração, o pesquisador demonstra que até mesmo o vocativo *dominus noster*, que para muitos historiadores é uma particularidade da representação imperial da Antiguidade Tardia, já aparecia em inscrições atribuídas ao imperador Cômodo (177 d.C) e, durante o terceiro século, tornou-se mais usual; ainda assim, mesmo em documentos oficiais tardo-antigos, o emprego desse vocativo não era obrigatório (2001, p.39).

Logo, denominar uma forma de governo a partir da terminologia empregada em fontes históricas tardo-antigas de maneira genérica como *dominato* em oposição ao *principado*, como sustentam muitos pesquisadores, torna-se, a nosso ver, uma abordagem reducionista, visto que tanto as formas de legitimidade política imperial⁸⁵ quanto as práticas políticas adotadas por imperadores, em nível literário, demonstram não só a dinamicidade com que o imperador era retratado, mas também os usos independentes que se fazia do passado clássico.

⁸⁵ Sobre o desenvolvimento dos processos de legitimação e representação imperiais na Antiguidade Tardia, ver Kolb (2001) em *Herrscherideologie in der Spätantike*.

No interior desse contexto de construção literária do bom governante, sinalizamos não só as contribuições de Sinésio de Cirene sobre o tema, mas também as particularidades com que tal representação foi arquitetada. Para iniciar nossas reflexões, detenhamo-nos sobre um excerto em que Sinésio se dirige ao imperador a fim de salientar as virtudes que devem compor sua conduta política.

Vós sois invencível se a força e a sabedoria vos assistem. Uma vez, ao contrário, vossa aliança rompida, a força mal esclarecida e a prudência mal apoiada são reduzidas à mercê. Eis aí o **que eu admiro na sabedoria egípcia acerca de Hermes. Os egípcios dão uma dupla face a essa divindade, a de um jovem homem e a de um velho.** Assim significam, se se quer ir a fundo das coisas, que ela seja ao mesmo tempo razoável e robusta, pois não é de utilidade prática no caso de uma exclusiva⁸⁶ (SINÉSIO, De Reg. 1064 B).

Quando se dirige ao imperador, Sinésio evidencia dois elementos para assegurar a invencibilidade do bom monarca: a força (isto é, as habilidades militares) e a sabedoria, ou seja, as práticas virtuosas, provenientes do conhecimento filosófico. Sinalizamos, no excerto em análise, a inclinação de Sinésio pela representação do bom governante a partir de aspectos político-culturais oriundos da cultura egípcia antiga, prefigurado pelas virtudes de Hermes, que, no contexto da cultura egípcia, é designado como Hermes Trimegisto, originalmente um deus pertencente à mitologia grega, filho de Zeus e de Maia, que se popularizou, na cultura egípcia, após ter sido assimilado a deuses egípcios, entre eles Toth. Percebemos, de maneira mais abrangente, os esforços de Sinésio em fazer uso de elementos da cultura helenística e egípcia antigas para construção literária do que ele chama de monarca ideal.

Essa tendência não se encerra em Sinésio, posto que a historiografia romana do Principado apresenta abordagens semelhantes. Segundo o historiador Stefan Pfeiffer (2010, p. 274), a função político-religiosa

⁸⁶ Vous êtes invincible, si la force et la sagesse vous assistent. Une fois, au contraire, leur alliance rompue, la force mal éclairée et la prudence mal appuyée sont réduites à merci. Et voilà bien ce **que j'admire dans la sagesse égyptienne à l'endroit d'Hermès. Les Egyptiens donnent un double visage à cette divinité, celui d'un jeune homme et celui d'un vieillard.** Ils signifient par là, si l'on veut aller au fond des choses, qu'elle est tout à la fois raisonnable et robuste, car il n'est pas d'utilité pratique dans le cas d'une exclusive. (SINÉSIO, De Reg. 1064 B)

desempenhada pelo faraó encontrava ressonância, na historiografia romana, com o imperador Vespasiano (69-79 d.C). Em outras palavras, nenhum imperador romano, anterior a Vespasiano, teve suas características atribuídas a um faraó egípcio ou foi representado como um faraó.

Normalmente a figura dos faraós egípcios era descrita por muitos pensadores romanos apenas como um ícone religioso. No entanto, Pfeiffer (2010, p.275-6) nos adverte para o fato de que autores como Suetônio (*Vesp.* 7,2-3) e Tácito (*Hist.* 4,81) passaram a se apropriar de aspectos político-culturais de monarcas egípcios, especialmente do período ptolomaico, para legitimação do poder político de Vespasiano, dentre os quais a divinização do monarca se destaca. Dentre as prerrogativas divinas atribuídas a Vespasiano, ressaltamos o poder de cura de cegos e paralíticos pelo toque, bem como milagres dos quais o imperador Vespasiano foi autor, feitos divinos sob o auxílio da deusa egípcia Serapis⁸⁷.

De acordo com Suetônio, a aproximação da representação, em nível literário, entre o imperador romano e o faraó egípcio, como estratégia de legitimação política, fortalece-se com o imperador Tito (79- 81d.C), filho de Vespasiano, especialmente, em suas investidas sobre o Egito (71 d.C), em que, ao partir de Alexandria, mais precisamente em Mênfis, porta um *diadema* que simboliza a consagração do faraó egípcio a um animal, no caso em questão, um touro – *quam suspicionem auxit, postquam Alexandriam petens in consecrando apud Memphim Apide diadema gestavit* (SUETÔNIO apud PFEIFFER, 2010, p. 279). Só julgamos incerto sustentar até que ponto, de fato, a iniciativa do imperador, tal como Suetônio narrou, confirma sua consagração ao animal sagrado, *Apis* (touro).

Esclarecemos que o culto a *Apis*, de acordo com o arqueólogo Jaromir Malek (1999, p. 401), ocorria com mais frequência na região de Mênfis e o *Apis*, em particular, era uma entre uma série de divindades locais, relacionada aos gados de criação, que se manifestava na forma de touro. Em linhas gerais,

⁸⁷ Informamos que a historiadora Steve Nimis em uma conferência sobre romance antigo, em Creta, maio de 2003, afirma que *Chaeremon de Alexandria*, tutor de Nero, já havia escrito dois livros sobre o Egito, ambos perdidos atualmente, em que alargou as tendências alegóricas de autores helenos para mostrar que os mitos egípcios estavam, em essência, de acordo com as principais teses filosóficas de autores gregos, obras que, segundo a pesquisadora, auxiliaram a legitimar a procura pela sabedoria enigmática dos egípcios antigos, tal como se observa em Plutarco, no poema *Sobre Isis e Osíris*; em lâmblico na narrativa *Sobre os mistérios do Egito* e em Sinésio no discurso *De Providentia*.

reconhecemos que, para além da aproximação do imperador romano à deusa Serapis, acrescenta-se, na historiografia romana, a simpatia de monarcas romanos por cultos egípcios a animais sagrados, entre eles o touro, como ícone da representação literária de um monarca dotado de habilidades militares e virtuoso.

No limite, o que Suetônio nos mostra é o compartilhamento, em nível literário, de aspectos político-culturais entre a dinastia flaviana e formações discursivas egípcias bem como a incorporação gradativa de práticas político-religiosas egípcias para representação imperial. Adicionado a isso, pesquisas arqueológicas noticiam, no governo de Domiciano (96 – 98d.C), a restauração de templos dedicados ao culto a Ísis, porém tampouco podemos afirmar, com base nisso, em que medida o imperador Domiciano era representado ou via-se representado por um faraó egípcio. Em linhas gerais, interessa-nos registrar apenas a perspectiva positiva com que a recepção de aspectos político-religiosos egípcios eram acolhidos pela historiografia romana, especialmente a partir do governo de Vespasiano.

Sob essa ótica, pensamos que Sinésio de Cirene, no final do IV século, tenha contribuído para conferir uma nova roupagem à representação do imperador romano por meio de aspectos simbólicos do modelo de monarquia egípcia e helênica, posto que sinalizamos a tentativa de Sinésio em se aproximar do modelo egípcio, por meio do qual, a divinização do monarca e a associação de suas virtudes e habilidades militares a um animal sagrado assemelhavam-se à construção literária sobre o faraó no período ptolomaico; e, nesse sentido, sustentamos que *De Providentia* aprofunda a teoria sobre a realeza de Sinésio apenas previamente enunciada em *De Regno*, como demonstraremos a seguir. Antes, refletimos sobre a concepção dinástica presente em ambas as fontes a fim de que reconheçamos, em seguida, em que medida Sinésio pode ter dialogado com aspectos do modelo de monarquia egípcia e helênica. Assim, de acordo com Sinésio,

Todos estes viu o pai em detalhe, compreendeu-os e preveniu os egípcios. Então, ele era concomitantemente **rei, sacerdote e um sábio**. As narrativas egípcias dizem, que ele é também um deus. Então os egípcios não são, a esse respeito, incrédulos, que sobre eles governaram incontáveis deuses um após outro como rei, antes da terra ser governada por homens e o

domínio dos reis ter sido organizado genealogicamente *Peiromis* após *Peiromis*.⁸⁸ (SINÉSIO, *De Prov.* I, 5.1)

O monarca a quem Sinésio se refere é Tauro, pai de Osíris e Tifo; o qual figura um monarca ideal, porquanto congrega atributos de um líder religioso e de um guardião dos conhecimentos filosóficos. Levando em consideração o caráter instrutivo com que o rei egípcio Tauro foi representado, partimos, então, do pressuposto de que o pai torna-se uma figura-modelo aos filhos, abordagem que, de certa forma, se reflete em fontes históricas antigas que pretendem justificar o princípio dinástico de sangue como estratégia de legitimação do poder imperial.

De acordo com o historiador Frank Kolb, a partir da dinastia constantiniana, o panegerista Lazário, em 321, ao se reportar à investidura imperial do filho de Constantino, reitera a já conhecida teoria de que o *filho do melhor*, que atualmente governa, em virtude de sua predisposição genética e, em parte, de sua excelente educação (*paideia*), segue o modelo paterno; isto é, inevitavelmente será o *melhor* e tornar-se-á semelhante a seu pai (2001, p. 62). Assim, fortalece-se, em Sinésio, no que diz respeito à sucessão imperial, a similaridade (*similitudo*) entre pai e filho, em relação à *autorictas* e *dignitas*, como atributo a serviço da constituição literária da figura do bom monarca. Sinésio, em *De Regno*, também evidencia essa perspectiva.

Considere ainda teu pai: ainda que proezas manifestadas o tenham levado ao **lugar supremo**, a vontade não deixou sua velhice em repouso e, partindo, Deus não a deixa sem coroa. Marchando contra dois tiranos, ele os desfaz, um e outro, e acabava de elevar seu segundo troféu quando deixou a existência (...). Em sua tumba, trouxe sua virtude, vos deixando um império incontestado que vos guardará, eu o espero, vossa virtude, e que, graças a essa virtude, vos guardará Deus⁸⁹ (SINÉSIO, *De Reg.* 1061 A).

⁸⁸ All dies sah im **einzelnen der Vater**, verstand es und traf für die Ägypter Vorsorge. Denn **König war er, Priester und ein Weiser zugleich. Die ägyptischen Erzählungen sagen, daß er auch ein Gott ist.** Denn die Ägypter sind nicht ungläubig darüber, daß über sie unzählige Götter nacheinander als Könige geherrscht haben, bevor von Menschen das Land regiert und die Herrschaften der Könige genealogisch gegliedert wurden, *Peiromis* nach *Peiromis*. (SINÉSIO, *De Prov.* I, 5.1).

⁸⁹ **Considère encore ton père:** quoique des prouesses manifestés l'eussent élevé **au rang suprême**, l'envie n'a pas laissé sa vieillesse en repôs et, partant, Dieu ne l'a pas laissée sans couronne. Marchant contre deux tyrans, il les défait l'un et l'autre, et il venait d'élever son second trophée quand il a quitté l'existence (...) Dans sa tombe il a emporté sa vertu, vous

Se levarmos em consideração o momento histórico em que a obra foi escrita, podemos deduzir que Sinésio, no trecho em questão, adverte o imperador Arcádio a seguir o modelo paterno, ou seja, o imperador Teodósio. Essa abordagem se fortalece principalmente se admitirmos que os dois tiranos a que Sinésio se refere podem simbolizar Maxêncio e Eugênio, dois usurpadores derrotados por Teodósio. Para além dessas referências históricas, sublinhamos que, em ambos os excertos, Sinésio mostra que o pai disponibiliza um catálogo de virtudes a serem perpetuadas pelo filho a fim de que ele se torne um bom governante.

Em consonância com esse caráter instrutivo, que permeia ambos os discursos sinesianos, concordamos com as sugestões de Hagl (1997) de investigar o motivo pelo qual Sinésio escolheu o vocábulo *Taúpoς* em *De Providentia* para simbolizar o pai de Osíris e Tifo; investigação em geral negligenciada pela historiografia. Assim, Hagl (1997, p. 164) nos esclarece que *Taúpoς* não se reporta a um nome de pessoa, mas sim à descrição de um animal sagrado egípcio, objeto de culto e consagração de monarcas egípcios – o Touro, já presente na historiografia romana do Principado.

Assim, em fontes históricas egípcias do período ptolomaico, em Suetônio, como já mencionamos, nos discursos *Sobre a Monarquia* de Dion Crisóstomo, na narrativa mítica plutarquiana, *De Iside et Osiride* (362 C-D) e nos panegíricos do poeta Cláudio endereçados ao imperador Honório, identificamos a alegoria do touro como personificação do monarca virtuoso e líder militar vitorioso.

No campo das construções arquitetônicas também reconhecemos os esforços de imperadores romanos da dinastia teodosiana em utilizar aspectos político-culturais do culto egípcio ao *Apis* como mecanismo de propaganda política. Dada a relevância dessas considerações para compreensão da forma como Sinésio edificou, em nível retórico, a figura do bom governante em oposição ao tirano, pormenorizaremos tal discussão.

laissant un empire incontesté que vous gardera, je l'espère, votre vertu, et que, grâce à cette vertu, vous gardera Dieu (SINÉSIO, *De Reg.* 1061 A).

Sob a orientação do historiador Hagl (1997, p. 165- 174), noticiamos três fontes materiais que nos autorizam a relacionar o vocábulo *Taúπος* ao culto egípcio desse animal sagrado. Primeiramente, o pesquisador menciona o obelisco do faraó Thutmosis III, construído pelo imperador Teodósio I, no hipódromo de Constantinopla, provavelmente em 390, para simbolizar a reciprocidade entre deus e monarca a partir de cenas de guerra lideradas pelo faraó, o que teria sido visto por Sinésio em sua estada em Constantinopla durante a embaixada.

Hagl acrescenta que o monumento festeja a vitória do faraó Thutmosis III sobre seu inimigo; e o faraó é descrito como o mais forte e triunfante touro, que foi elevado pelo deus *Amon* à categoria de vitoriosos generais. Possivelmente, a ideia a ser divulgada aos cidadãos romanos por meio do obelisco relacione-se ao fato de que *Taúπος* e *Imperator* possam se fundir, para conceder ao Império proteção (1997, p. 168). O culto egípcio ao *Taúπος* e a incorporação desse animal pelo líder político normalmente aparecem em fontes históricas relacionadas à vitória militar do faraó e, como se observa, havia uma significativa aceitação desses elementos culturais por monarcas romanos tardo-antigos orientais como estratégia de propaganda política. Entendido dessa forma, o monumento reflete a continuidade de vitoriosos e virtuosos faraós egípcios, tendo em vista suas competentes habilidades militares, à dinastia teodosiana.

Outra estratégia de propaganda política, empregada pelo imperador Teodósio I, por meio do *Taúπος*, encontra-se no *Fórum de Teodósio* ou *Fórum Tauri*, como era comumente conhecido. O *Fórum Tauri* ornava, ao lado das estátuas de Teodósio e de seus filhos Arcádio e Honório, a coluna triunfal de Teodósio, construída em 394. De modo geral, a coluna retrata as investidas de Teodósio contra os bárbaros e narra provavelmente a entrada triunfal do imperador em Constantinopla *cum victoria et triumpho* (1997, p. 170).

Ainda sob a orientação de Hagl, destacamos mais uma construção que aponta para a associação entre o touro e o imperador como um dos símbolos de representação imperial em vigor na Antiguidade Tardia, a saber: o *Forum Arcadii*. O Fórum de Arcádio localiza-se sobre Xerolofo, uma das colinas de Constantinopla, no prolongamento dos fóruns constantinianos e do Fórum *Tauri* e, quanto à estrutura arquitetônica, assemelha-se ao Fórum *Tauri*. Sendo

assim, os motivos impressos nas colunas do Fórum também enfatizam o triunfo de imperadores romanos sobre os bárbaros. Os ornamentos em relevo da estrutura interna da construção que sobreviveram às deteriorações naturais e humanas mostram, por exemplo, uma espécie de caravana com bárbaros capturados, que são acompanhados por soldados romanos por um arco triunfal, e um grupo de bárbaros acorrentados retratados em frente a embarcações romanas (1997, p.173).

Diante de tais monumentos, Hagl conclui que a manifestação da ideia de vitória imperial ocupava um papel central na propaganda imperial da dinastia teodosiana, o que fica claro quando observamos a iniciativa de Teodósio e Arcádio, no que diz respeito ao programa de construções idealizado por eles, especificamente em Constantinopla. No interior desse contexto de propaganda política imperial, a apropriação da alegoria do touro simboliza tanto no governo de Teodósio I quanto de seu filho, Arcádio, a força e as habilidades militares dos imperadores. Em outros termos, no programa de construção dos fóruns imperiais era o touro o símbolo da vitória dos imperadores romanos sobre os bárbaros (1997, p. 174).

Na historiografia romana, destacamos a influência de Dion Crisóstomo para a configuração do modelo de monarquia a ser divulgado por Sinésio, o que, em certa medida, manifesta o diálogo, no plano do conteúdo, entre os dois pensadores. No que diz respeito à construção literária do bom governante, salientamos, associada à alegoria do ταύρος a *Segunda Oração sobre Monarquia* de Dion Crisóstomo, no momento em que ele discorre sobre as atribuições e obrigações do Monarca e utiliza, para isso, Homero como portavoz da associação entre Monarca e ταύρος:

Há muitas outras lições e ensinamentos em Casa, que poderiam ser citados, que fazem a coragem e as outras qualidades de um rei (...) em sua crença, o rei deveria ser o superior entre todos os homens - mas particularmente no caso de Agamênon, na passagem em que pela primeira vez, ele define o exército em ordem, chama a lista dos líderes, e oferece o conto dos navios. Naquela cena o poeta não deixou espaço para qualquer outro herói, até mesmo para disputar com Agamênon, mas na medida em que o touro supera o rebanho em força e tamanho, até agora o rei de fato distingue-se do resto (...) -

αλλ'όσον ταύρος αγέλης υπερφρερεί κατά ρώμην και μέγεθος⁹⁰ (...) (DION, Or. II, 65).

Dion recorre a Homero (*Il.* II 480-483) para fundamentar o vínculo entre o Monarca e o Touro, ou seja, ele se apropria da comparação entre o herói e o touro da *Ilíada* (2. 480-483) para a construção literária do *monarca ideal*. E o que observamos, a partir dessa associação, é o caráter de instrução com que o filósofo divulga uma imagem do imperador romano, o qual congrega *força* e *superioridade* diante dos súditos. Em seguida, Dion justifica o motivo pelo qual o touro é o animal mais apropriado para se metamorfosear em uma espécie de monarca ideal romano:

(...) Na minha opinião, o touro tem sido usado pelo poeta (Homero) para denotar o ofício real e para retratar um rei. O alimento do boi é preparado à mão, e seu sustento ele recebe por pastagens, de modo que ele nunca precisa empregar violência ou rapacidade a esse respeito: mas ele, como reis abastados, tem todas as necessidades da vida, ilimitada e abundante. Ele exerce a autoridade de um rei sobre seus companheiros do rebanho com boa vontade, poder-se-ia dizer, solicitude, neste instante liderando o caminho para o pasto, quando um animal selvagem aparece, não foge, mas luta em frente de todo o rebanho e auxilia os mais fracos em seu desejo de salvar a multidão dependente de perigosos animais selvagens, **assim como é dever do governante que é um rei legítimo e não indigno da mais alta honraria conhecida entre os homens** - ωστερ και τον άρχοντα χρη και βασιλεία τωι όντι και μέγιστης εν ανθρωποις ούκ ανάξιος τηής. Às vezes, é verdade, quando outro rebanho aparece em cena, ele se envolve com seu líder e se esforça para a vitória, para que todos possam reconhecer sua superioridade e a superioridade do seu rebanho⁹¹. (DION, Or. II, 69-70)

⁹⁰ There are many other lessons and teachings in Homer, which might be cited, that make for courage and the other qualities of a king (...) in his belief the king should be the superior of all men – but particularly in the case of Agamemnon, in the passage where for the first time he sets the army in array, calls the roll of the leaders, and gives the tale of the ships. In that scene the poet has left no room for any other hero even to vie with Agamemnon; but as far as the **bull** surpasses the **herd** in **strength** and **size**, so far does the king excel the rest (...) - αλλ'όσον ταύρος αγέλης υπερφρερεί κατά ρώμην και μέγεθος (...) (DION, Or. II, 65).

⁹¹ (...) in my opinion, the bull has been used by the poet (Homer) to betoken the kingly office and to portray a king. For the bull's food is ready to hand, and his sustenance he gets by grazing, so that he never needs to employ violence or rapacity on that score: but he, like affluent kings, has all the necessities of life, unstinted and abundant. He exercises the authority of a king over his fellows of the herd with good-will, one might say, and solicitude, now leading the way to pasture, now, when a wild beast appears, not fleeing but fighting in front of the whole herd and bringing aid to the weak in his desire to save the dependent multitude from dangerous wild beasts; **just as is the duty of the ruler who is a real king and not unworthy of the highest honour known among men** - ωστερ και τον άρχοντα χρη και βασιλεία τωι όντι και μέγιστης εν ανθρωποις ούκ ανάξιος τηής. Sometimes, it is true, when another herd appears upon the scene, he engages with its leader and strives for victory so that all may acknowledge his superiority and the superiority of his herd (DION, Or. II, 69-70).

Tal como Sinésio registra em *De Regno* e *De Providentia*, o monarca de Dion de Prusa, idealizado pela alegoria do touro, embora faça parte do rebanho, diferencia-se dele, não só por sua força e superioridade, mas por sua inclinação em proteger o rebanho e por não se isolar dele. Acrescenta-se, a essa figura alegórica, que o touro, assim como o bom monarca, não evita combates e é admirado por suas habilidades de luta. Além disso, tal como reitera Hagl (1997, p. 179), nota-se, em Dion de Prusa, que a personificação do monarca em touro não sinaliza apenas a força, porquanto o sentido se estende à área de atribuições do monarca, em particular, à conduta do imperador.

Dito de outra forma, o ícone do monarca ideal (*βασιλέως εικόν*) construído por Dion a partir de Homero e apropriado, mais tarde, por Sinésio, reflete um catálogo de virtudes, entre elas, como se verifica no excerto acima, a natureza indulgente (*clementia*) e protetora ou assistencialista (*providentia*) do bom monarca diante dos súditos, caracterização que atua, por sua vez, como instrução a possíveis leitores, a saber: líderes políticos ou famílias abastadas que aspiram a ofícios imperiais. O que se segue, na *Segunda Oração* de Dion de Prusa, é uma tentativa de fundamentação filosófico-moral do monarca ideal a partir da alegoria do touro.

(...), Até o momento os deuses, que são seus superiores, ele deve seguir, agindo como, eu em verdade acredito, bons pastores, e devem oferecer toda a honra a seus superiores e ainda a suas naturezas santificadas e, reconhecendo neles mestres e governantes e mostrando que a posse mais preciosa a qual Deus, o melhor e o maior rei, pode ter é, primeiro a si mesmo e, depois àqueles que têm sido designados para ser seus súditos. Agora sabemos como sábios pastores lidam com um touro. (...) Esse touro (...), que é gentil em relação ao grupo de seus seguidores, mas valente e destemido para com os animais selvagens, que é imponente, orgulhoso, e competente para proteger seu rebanho e ser seu líder, enquanto ainda submisso e obediente aos pastores – a ele, eles deixam encarregado até a velhice extrema, mesmo depois de ele se tornar demasiado pesado de corpo⁹² (Dion, *Or II*, 74 -75).

⁹² (...) yet the gods, who are his superiors, he must follow, as being, I verily believe, good herdsmen, and must give full honour to their superior and more blessed natures, recognizing in them masters and rulers and showing that the most precious possession which God, the greatest and highest king, can have is, first himself and then those who have been appointed to be his subjects. Now we know how wise herdsmen deal with a bull. (...) **That bull (...) which is gentle towards the kind of his following but valiant and fearless towards wild beasts, that is stately, proud, and competent to protect his herd and be its leader, while yet**

Em linhas gerais, verifica-se em Dion, assim como em Sinésio, a reunião de habilidades militares e valores morais (virtudes) como alicerces para a constituição literária do monarca ideal e, assim como Hagl (1997), pensamos que a alegoria do touro é uma figura-chave para compreender o papel do rei Tauro, pai de Osíris e Tifo, na narrativa mítica sinesiana. Com base em nossa linha de raciocínio, resta-nos questionar em que medida a personificação do monarca ideal em touro deriva de aspectos culturais oriundos de pensadores gregos ou egípcios. Sobre essa questão, reconhecemos a confluência ou os contatos entre o modelo de monarquia egípcia do período ptolomaico e da cultura helena clássica. Sustentamos que essas representações literárias interagem entre si e ganham nova roupagem à medida que são apropriadas e reutilizadas em diferentes momentos históricos. Dion nos oferece indícios sobre esse intercâmbio cultural na passagem a seguir:

Mas o rei corajoso e humano, que é bondoso em relação a seus súditos e, enquanto reverenciar a virtude e esforçar-se: ele não será avaliado como inferior a qualquer homem bom naquele lugar, não obstante forças as injustas para corrigir seus caminhos e oferecer uma mão amiga aos fracos. - como um rei, Zeus admira por sua virtude e em geral leva a tempos antigos como, por exemplo, em conformidade com a tradição, Ciro e Deíoces, o Medo, Idantirso, o cita, Leucon, muitos dos reis espartanos, e alguns dos reis mais antigos do Egito⁹³ (DION, Or. II, 77).

O bitiniano reporta-se ao *mos maiorum* – *leva a tempos antigos/tradição* - com a finalidade de aludir a referências literárias, ancoradas no cenário político antigo, que contribuem para caracterização do monarca virtuoso, este, por sua vez, admirado por Zeus⁹⁴. O filósofo, no excerto, exemplifica sua orientação argumentativa por meio de referências históricas heterogêneas possivelmente bem conhecidas pelo público-leitor. São, em outros termos,

submissive and obedient to the herdsmen – him they leave in charge till extreme old age, even after he becomes too heavy of body (Dion, Or. II, 74 -75).

⁹³ But the brave and humane king, who is kindly towards his subjects and, while honouring virtue and striving that he shall not be esteemed as inferior to any good man therein, yet forces the unrighteous to mend their ways and lends a helping hand to the weak - **such a king Zeus admires for his virtue and, as a rule, brings to old age, as, for instance, according to tradition, Cyrus and Deíoces the Mede, Idanthyrus the Scythian, Leucon, many of the Spartan kings, and some of the earlier kings of Egypt** (DION, Or. II, 77).

⁹⁴ A relação entre o monarca virtuoso e os deuses é objeto de investigação de Sinésio, principalmente, em *De Providentia*, como exporemos no próximo capítulo.

saberes compartilhados entre autores e público-alvo que versam sobre práticas políticas, indispensáveis, a nosso ver, à construção de sentido do discurso. Importa-nos salientar que Sinésio emprega semelhante estratégia discursiva.

Perguntamo-nos, neste momento, sobre o motivo pelo qual o touro - e não outros animais sagrados, tais como o jacaré, a cobra, a águia, entre outros, que, em fontes egípcias predominantemente das cidades de Heliópolis, Sakara, Atfih, Armant e Hierakonpolis, era objeto de culto e personificação de faraós - adquiriu tanta repercussão em monumentos históricos e fontes documentais tardo-antigas. Dion Crisóstomo, particularmente, advoga que

(...) o touro não é apenas um dos animais mais nobres; nem usa sua força para seu próprio bem, como o leão, o javali e a águia, que perseguem as outras criaturas e domina-as para suas próprias barrigas. (Por esta razão, poder-se-ia dizer que na verdade estes animais têm vindo a ser símbolos de tirania em vez de realeza) - **παράδειγμα** ἢ βασιλείας γεγονέναι⁹⁵ (DION, Or. II, 68).

Isso posto, Dion esclarece o motivo pelo qual o touro torna-se o animal que mais se ajusta à figura do bom monarca em oposição ao tirano. É digno de nota considerar que tanto em Dion quanto em Sinésio o culto ao animal sagrado, como prática religiosa, é minimizado; trata-se, como se observa, de uma associação que se fortalece em nível literário provavelmente apenas como alegoria do bom monarca, o que nos remete às ideias de força e superioridade.

Para além de Dion Crisóstomo e do programa de construções arquitetônicas da dinastia teodosiana, arrolamos mais duas hipóteses que ajudam a explicar o que teria motivado Sinésio a recuperar a alegoria do touro para associá-la ao monarca ideal: primeiro, o culto ao touro está, em certa medida, relacionado ao culto a Ísis, porquanto Osíris incorporava esse animal sagrado (*Osíris-Apis*). A personificação de Osíris em *Apis*, para muitos historiadores e arqueólogos, deu origem à forma greco-romana da deusa Serapis, cultuada em diversas regiões do Império Romano oriental, o que sinaliza a simpatia dos romanos pelas formações divinas egípcias. Segundo, o

⁹⁵ (...) for the bull is not merely one of the nobler animals; nor does it use its strength for its own sake, like the lion, the boar, and the eagle, which pursue other creatures and master them for their own bellies's sake. (**For this reason one might in truth say that these animals have come to be symbols of tyranny rather than of kingship**) - **παράδειγμα** ἢ βασιλείας γεγονέναι. (DION, Or. II, 68)

culto de veneração ao *ταύρος* aproxima-se do culto ao imperador; trata-se de uma tentativa de valorização e construção, em nível literário, da fidelidade política do cirenaico ao imperador romano.

Enfim, não só as fontes documentais, mas também a cultura material nos legam indícios significativos sobre a construção literária do monarca ideal a partir da confluência das culturas grega e egípcia antigas, sob a ótica da alegoria do touro, nas obras de Sinésio em análise.

É digno de nota reconhecer, ainda no excerto acima, a função do termo *παράδειγμα* para caracterização da tirania por meio da natureza dos animais. Trata-se, como o próprio vocábulo sugere, de uma instrução, isto é, Dion explicita o caráter pedagógico ou instrutivo do emprego de tais alegorias aos possíveis leitores, tal como Sinésio, a nosso ver, restitui por intermédio do rei *ταύρος* em *De Providentia*.

Para nós, o rei Tauro ocupa um papel significativo na narrativa mítica sinesiana, uma vez que, como o próprio cirenaico afirma, seu discurso versa sobre os filhos de Tauro (περί τοῖς Ταύρου παισίν), no interior do qual Tauro surge como *μεγάλη ἀρχή* (SINÉSIO, *De Prov.* I, 2.3), isto é, como figura-modelo ou espelho aos filhos Osíris e Tifo, os quais podem se aproximar ou se afastar desse estereótipo, como Sinésio narra. Visto como representação simbólica, o rei egípcio Tauro, na condição de *exemplum* conduz-nos, no limite, a dois significados: primeiro, ele engendra um ideal de líder político tardo-antigo sob a influência dos moldes grego e egípcio, e segundo, ele instrui representantes políticos que estejam em caminhos inadequados ao retorno do caminho “correto”. Visto desta maneira, *De Providentia* e, por extensão, *De Regno*, tornam-se discursos que podem se ajustar à categoria do que Hagl (1997, p. 88) chama de *Fürstenspiegel* (espelho de príncipes), porquanto o que tangencia os discursos, a nosso ver, é a ideia de que o imperador romano pode adotá-los como referência (espelho) para a avaliação e orientação de suas próprias práticas políticas.

Esse jogo bipolar, de um lado, de crítica ao tirano e seus pares e, de outro, de elogio ao bom monarca e seus súditos, o qual é figurado, em *De Providentia*, pelo rei Tauro, e, em *De Regno*, pela figura literária do monarca ideal, disponibiliza ao público-leitor um catálogo de normas e convenções indispensáveis a indivíduos que pertencem ou ambicionam pertencer ao corpo

político-administrativo do Império. Além disso, partimos do pressuposto de que para estruturação desses modelos antagônicos, Sinésio tenha sido instigado pelas dissensões políticas que vivencia e pretende pelo menos advertir aqueles que se desviaram de seus caminhos.

No momento em que o rei Tauro se retira do cenário político, cabe aos sacerdotes, em primeiro plano, e soldados, em segundo plano, a incumbência de eleger o novo monarca egípcio (SINÉSIO, *De Prov.* I, 6.1). As duas únicas opções se restringem aos filhos de Tauro, Osíris e Tifo, cenário enunciativo que nos remete à concepção de dinastia de sangue e aos princípios hierárquicos, fortalecidos, a nosso ver, após Diocleciano, em que antiguidade e experiência política tornam-se critérios-chave para amainar conflitos que envolvem repartição de poder e autoridade no interior do colégio de monarcas que compunham o sistema de tetrarquia.

Assim, em geral, o mais velho ou os mais velhos e mais experientes tornam-se *Augustos*, enquanto os mais jovens e menos experientes *Césares*. Essa orientação se exprime em moedas das dinastias dionisiana, constantiniana e teodosiana e textos literários do IV século, guardadas as devidas proporções, por meio dos quais a harmonia do poder imperial e o nascente e inexcedível acordo (*concordia*) entre os monarcas são divulgados (KOLB, 2001, p.32). Verifica-se, então, o complexo emaranhamento entre, de um lado, antiguidade e aquisição de experiências político-militares e, de outro, entre hierarquia e *concordia*, que constituíam, guardadas as devidas proporções, a representação do poder imperial no interior do colégio de monarcas romanos tardo-antigos até a unificação político-administrativa do Império por Teodósio.

Sinésio, de maneira indireta, alude a essa orientação hierárquica e à dinastia de sangue, como princípio de seleção dos filhos de Tauro; no entanto ele promove uma inversão no que tange ao enredo da narrativa mítica plutarquiana. Em Plutarco, Tifo é o irmão mais jovem e Osíris, o mais velho, ao contrário da maneira como Sinésio narra (CAMERON & LONG, 1993, p. 160).

Sob essa ótica, diante da escolha de Osíris e Tifo, o mais velho e mais experiente, em tese, teria prioridade na sucessão imperial; no entanto, o mais jovem, Osíris, é eleito, ainda que Tifo, em seguida, aplique um golpe político e passe a administrar o Egito. Essa inversão em relação à narrativa mítica

plutarquiana, a nosso ver, não é casual. Sinésio evidencia que a experiência político-militar e os valores morais, os quais requerem a observação dos costumes antigos (*mos maiorum*), sobrepõem-se à antiguidade; isto é, a legitimação do poder imperial, em Sinésio, estabelece-se mais por intermédio da aproximação do imperador romano à figura do bom monarca, tal como sugere em *De Regno* e exemplifica em *De Providentia* por meio de Osíris que simboliza o herdeiro da sabedoria e da experiência política e militar de seu pai, rei Tauro, por isso é escolhido pelos deuses e concebido como legítimo imperador.

Partimos, então, do pressuposto de que Sinésio conhecia os princípios de antiguidade e experiência que orientavam a repartição de poder entre os monarcas romanos tardo-antigos e deduzimos, a partir da análise de sua narrativa mítica, que o cirenaico objetivava evidenciar os princípios morais (virtudes) ou meritocráticos, cuja referência é Tauro, como caráter distintivo mais importante entre os dois irmãos. Em outras palavras, a primogenitura é suplantada pelas orientações morais inerentes à prática política. Enfim, a legitimidade política do monarca, em *De Regno* e em *De Providentia*, constrói-se por referência tanto ao *mos maiorum* (especificamente ao *exemplum maiorum*, Tauro), quanto à sua trajetória político-militar, pautada por ações virtuosas e vitoriosas. Faz-se necessário, nesse sentido, investigar os aspectos político-filosóficos que delinearam a construção literária da imagem do bom governante.

Conhecimento você têm, meu filho, da força de pensamento dos pais, que se encontra representado em imagens sagradas. Ao que concerne a Hermes, então nós, egípcios, fazemos uma dupla imagem de sua divindade, no interior da qual representamos um jovem ao lado de um idoso. Nós, igualmente, concebemos isso por certo, que, se alguém dentre nós pode ser um bom vigia, ele é simultaneamente repleto de conhecimento e forte, pois ficaria incompleto um sem o outro no que diz respeito ao aproveitamento. Em conformidade com isto, é apresentada também a esfinge em nosso pórtico, um símbolo sagrado para a combinação de bens, porquanto ela é, em força, uma fera; em capacidade de pensar, um homem. Então, a força, que é livre de sensata direção, confunde, deixa-se estupidamente vaguear e traz a desordem a tudo⁹⁶ (SINÉSIO, *De Prov.* I, 11, 1-2).

⁹⁶ Gewiß hast du, mein Sohn, die **Denkkraft der Väter**, die sich in den heiligen Bilder dargestellt findet, bewundert. Was Hermes betrifft, so machen wir Ägypter ein doppeltes Bild seiner Gottheit, indem wir einen Jungen neben einem Alten darstellen. Wir halten es nämlich für richtig, daß, wenn jemand von uns ein guter Aufseher sein soll, er zugleich einsichtsvoll und

Ao expor as características que delineiam o monarca ideal, figurado por Osíris, Sinésio reitera os aspectos já mencionados em *De Regno* (1064 B), o que ratifica a similaridade temática que tangencia ambos os discursos. Primeiramente, salientamos a apresentação da estátua – *Sphinx* – que, em ambos os discursos, atua como um espelho do bom monarca. Com isso, Sinésio não só legitima o poder imperial por meio de categorias éticas, mas também estabelece certa correspondência com aspectos político-culturais do Egito antigo pós-ptolomaico, figurado por Hermes Trimegisto.

De acordo com Hagl (1997, p.162), Hermes, especificamente em *De Providentia*, desempenha o papel de símbolo sagrado- *ιερών συμβόλων* - no contexto dos ensinamentos do pai de Osíris. Assim, Sinésio, por meio dos ensinamentos do pai de Osíris, Tauro, utiliza a figura de Hermes como aporte didático à veiculação dos pré-requisitos que, para ele, legitimam um monarca, a saber: força e sabedoria; representação simbólica que também encontra respaldo na alegoria do touro, como ele sugere na passagem acima e, nesse sentido, tais representações se aproximam do que o cirenaico havia enunciado em *De Regno*, no qual Hermes também figura um *βασιλεύς αυτοκράτωρ* (1064 B). A título de ilustração, sinalizamos, em *De Regno*, um excerto em que Sinésio se remete ao caráter ético como critério de legitimação do poder imperial por meio da sucessão dinástica:

Evoque a **lembrança de teu pai**, e tu verás que o Império foi o salário acordado a sua **virtude**. Não que a Fortuna produza a virtude, mas por uma virtuosa conduta muitos já se sujeitaram, em acréscimo, à Fortuna (...) Seu valor de soldado o conduziu ao Império, ainda que esse Império faça de ti um soldado e que tu sejas responsável de teus títulos à Fortuna⁹⁷ (SINÉSIO, *De Reg.* 1060 C).

stark ist, da das eine ohne das andere unvollendet hinsichtlich des Nutzens ist. Dementsprechend ist auch die **Sphinx** in unseren Vorhallen aufgestellt, ein **heiliges Sinnbild für die Kombination des Guten**, da sie an **Kraft ein Tier**, an Denkfähigkeit ein Mensch ist. Denn Stärke, die frei von verständiger Leitung ist, lässt sich dumm dahintreiben, vermengt und bringt alles in Unordnung (SINÉSIO, *De Prov.* I, 11, 1-2).

⁹⁷ Evoque le **souvenir de ton père**, et tu verras que l'Empire a été le salaire accordé à sa **vertu**. Non que la Fortune produise la vertu, mais par une vertueuse conduite plusieurs se sont déjà assujettis, par surcroît, la Fortune (...) Sa **valeur de soldat** l'a conduit à l'Empire, alors que cet Empire fait de toi un soldat et que tu es comptable de tes titres à la Fortune. (SINÉSIO, *De Reg.* 1060 C)

Entre as virtudes a que Sinésio se reporta para compor o exemplo normativo de bom monarca, por referência ao *mos maiorum* e por imitação da ordem divina (*πρόνοια*), destacam-se força (*De Reg.* 1064 B; *De Prov.* I, 2.3), prudência (*De Reg.* 1064 C; *De Prov.* I, 15. 1), inteligência (*De Reg.* 1064 C; *De Prov.* I, 11. 1) piedade (*De Reg.* 1069 A; *De Prov.* I, 12. 3), respeito aos costumes antigos (*De Reg.* 1080 A; *De Prov.* I, 2.4) e justiça (*De Reg.* 1104A; *De Prov.* II, 3.3). A consolidação de tais virtudes depende de ensinamentos filosóficos, os quais devem ser internalizados e externados pelo monarca em sua prática política. Como dissemos, não só as virtudes, mas também a experiência político-militar atuam como critérios para legitimação do poder político exercido pelo bom monarca, tal como se observa na caracterização de Osíris.

Osíris ocupou, desde a mais tenra juventude, em conjunto com aqueles que haviam sido nomeados líderes militares, o posto de general. E, embora a lei para homens de sua idade não previsse serviço militar; ele era, de fato, um monarca de entendimento e, como se ele fosse seu espírito, utilizou os generais como suas mãos. Em seguida, ele trouxe, quando sua natureza formou-se como uma planta com fruto constantemente amadurecido. Ele tornou-se comandante da guarda, a ele foram confiadas as audiências, ele tornou-se prefeito e presidente do Senado. Cada ofício específico ele entregou em estado muito superior do que quando os tinha iniciado ⁹⁸ (SINÉSIO, *De Prov.* I, 3.2)

Deduzimos que Sinésio intencione demonstrar, então, que, embora seja o filho mais velho do rei Tauro, Tifo, não tem primazia sobre o trono imperial, porque não reúne os critérios que o legitimariam como monarca, a saber: observação do *mos maiorum*, com destaque às virtudes, e experiência político-militar. Em *De Regno*, também fica claro que apenas o fato de ser filho do imperador não assegura a condição de legítimo e bom governante. Faz-se necessário que o monarca eleito demonstre por meio de sua prática política, ou

⁹⁸ Osiris bekleidete von früher Jugend an gemeinsam mit denen, die man zu **Heerführern** ernannt hatte, das Feldherrnamt. Und obgleich das Gesetz für Menschen seines Alters Waffendienst nicht vorsah; war er doch ein Herrscher des Verstandes und, wie wenn er der Geist wäre, benutzte die Heerführer als Hände. Sodann brachte er, als sich seine Natur wie bei einer Pflanze ausbildete, beständig reifere Frucht. Er wurde **Befehlshaber der Leibwache**, ihm wurden die Audienzen anvertraut, er wurde **Stadtpräfekt** und **Vorsitzender des Senats**. Jedes einzelne Amt gab er als weitaus erhabeneres wieder ab, als er es angetreten hatte. (SINÉSIO, *De Prov.* I, 3.2).

melhor, de seus esforços – *πόνοι* – ser merecedor da investidura do título de *Augustus* ou imperador romano⁹⁹ (SINÉSIO, *De Reg.* 1060C; *De Prov.* I, 4, 3-4). Outra característica importante, inerente à observação do *mos maiorum*, que, em *De Regno*, constitui um dos aspectos da construção literária do bom governante e, em *De Providentia*, singulariza Osíris e seus conselheiros, versa sobre o respeito às leis antigas, tal como se observa a seguir:

De fato, esse título de “rei”, como eu vou mostrá-lo para ti, é relativamente recente. Caiu em desuso, em Roma, desde que o povo expulsara os Tarquínios. Eis a origem do título que nós vos damos nos discursos e nos escritos. Quanto a vós, mais ou menos consciente e por concessão ao hábito, essa orgulhosa apelação vos repugna, parece. Que vós escreveis a um simples particular, a um governador, ou a um chefe bárbaro, vós evitais com cuidado de ornamentar-vos com esse título de “rei”, vós vos chamais somente de imperador. Ora, esse nome de “imperador” é aquele do estrategista que está revestido de plenos poderes. Ifícates, Péricles deixaram Atenas à frente de suas frotas em qualidade de “estrategistas-autocráticos”. Não havia nesse título nada que pudesse afetar um povo em independência suspeitosa: ele mesmo, além disso, conferia esse cargo *em pleno acordo com as leis*¹⁰⁰. (SINÉSIO, *De Reg.* 1085 C)

Com a leitura do fragmento acima, observamos que o cirenaico tece considerações críticas ao emprego do vocábulo *rei* para designar o governante romano, provavelmente pelo fato de ser um título de caráter pomposo, suntuoso ou que nos remete à concepção de tirania, em oposição ao termo *imperador* que designa inicialmente o chefe do exército no exercício efetivo do comando supremo (LACOMBRADÉ, 1951, p. 100). O valor semântico positivo atribuído ao vocábulo *imperador* fortalece-se no momento em que Sinésio

⁹⁹ Aos historiadores, preocupados com o personagem histórico a quem Osíris se refere, a saber: Aureliano, há um impasse. Na narrativa mítica sinésiana, Osíris desempenha um cargo militar, em seguida, um cargo civil, trajetória política apropriada a um imperador romano ou príncipe egípcio, não a um oficial romano, o que dificulta a associação entre o personagem alegórico, construído por Sinésio, e o prefeito pretoriano, Aureliano, indicado pelo Código Teodosiano (CAMERON & LONG (1997, p. 342); (SCHMITT, 2001, p. 339-40).

¹⁰⁰ De fait, ce titre de “roi”, comme je vais te le montrer, est relativement récent. Il était tombé, à Rome, en désuétude depuis que le peuple avait expulsé les Tarquins. Voilà bien l’origine du titre que nous vous donnons dans nos discours et dans nos écrits. Quant à vous, plus ou moins consciemment et par concession à l’habitude, cette orgueilleuse appellation vous repugne, semble-t-il. Que vous écrivez à un simple particulier, à un gouverneur, ou à un chef barbare, vous n’avez garde de vous parer de ce titre de “roi”; vous ne vous appelez qu’empereurs. Or, ce nom d’“empereur” est celui du stratège qui est revêtu de pleins pouvoirs. Iphicrate, Périclès quittèrent Athènes à la tête de leurs flottes en qualité de “stratèges-autocrates”. Il n’y avait dans ce titre rien qui pût affecter un peuple à l’indépendance ombrageuse: lui-même, d’ailleurs, conférait cette charge en *plein accord avec les lois* (SINÉSIO, *De Reg.* 1085 C).

contrasta a simplicidade rústica do imperador Carin diante do ostentoso rei dos persas (SINÉSIO, *De Reg.* 1084 B). Com isso, o filósofo de Cirenaica pretende, inicialmente, evidenciar a tentativa de distanciamento ou refutação de um modelo de governante, chamado de tirano, que se afasta dos costumes antigos (*mos maiorum*) e não observa, por extensão, as leis antigas. Por meio desses critérios, notamos que Sinésio deslegitima o poder político do tirano em relação ao bom governante, aspecto que se perpetua em *De Providentia*, quando ele se refere a Osíris.

Osíris deixou para trás uma posse, cuja terra era a menos digna, e ele melhorou isto de imediato com o objetivo ambicioso de banir o mal da terra, sem contudo fazer uso de alguma forma de violência. Ele ainda sacrificou Peito, a deusa da persuasão, as Musas e as deusas das Graças (na mitologia grega, pós-hesiodiana, elas correspondem às três filhas de Zeus Aglaia, Eufrosine e Tália, portadoras, junto aos romanos, das três graças, respectivamente, brilho, deleite e florescência). Dessa maneira, ele ofereceu tudo isso para submeter-se voluntariamente à lei ¹⁰¹ (SINÉSIO, *De Prov.* I, 12, 1).

No transcorrer de toda sua narrativa mítica, Sinésio demonstra a relação mútua de solidariedade entre o bom monarca, Osíris, e as divindades no cenário político e, no excerto acima, o cirenaico noticia a atenção e o respeito de Osíris em relação às leis. A relação com os deuses e o respeito às leis tornam-se aspectos intrínsecos ou indissociáveis à representatividade política do bom monarca. Essa abordagem nos autoriza a pensar que Sinésio pode ter ancorado sua concepção de lei, em grande parte, nas obras de Platão (aproximadamente 429 – 347 a.C.), especialmente nas *Leis*, em que as leis são resultados de ensinamentos divinos, ou seja, provém de uma sabedoria divina, o que pressupõe a relação do legislador (monarca) com os deuses.

Convém sublinhar que a associação entre as leis da pólis e a sabedoria divina não é uma singularidade dos escritos platônicos. Em Heráclito de Éfeso (aproximadamente 535 a.C. – 475 a.C.), por exemplo, já encontrávamos semelhante abordagem, o que se verifica em sua declaração: *todas as leis humanas são alimentadas por uma só, a lei divina; é que ela tem tanto quanto*

¹⁰¹ Osiris blieb zurück, ein Besitz, dessen die Erde am wenigsten würdig war, und er machte es sich sogleich zum ehrgeizigen Ziel, die Übel von der Erde zu verbannen, ohne indes irgendwie Gewalt zu gebrauchen. Vielmehr opferte er Peitho, der Göttin der Überredung, den Musen und den Chariten. **Hierdurch brachte er alle dazu, sich freiwillig dem Gesetz zu fügen.** (SINÉSIO, *De Prov.* I, 12, 1).

se quer e para tudo ela é bastante e ainda sobra (apud KIRK & RAVEN, 1990, p. 215-6). Tanto em Hécrito quanto em Platão, parte-se do pressuposto de que o legislador, possivelmente inspirado pelas divindades para codificação das leis, terá como meta a escrita da maior das virtudes cujo modelo é a *justiça perfeita* - *ην τις δικαιοσύνην αν τελεαν ονομάσειν* (PLATÃO, *Leis*, I, 630c). Assim, inferimos que o papel elementar do legislador é elaborar leis, alicerçadas em virtudes, as quais atuam como uma espécie de contrato social, cuja função é assegurar a ordem ou harmonia do *cosmos*.

Em relação às possíveis motivações de Platão para estabelecer tal associação, Gonzaga (2006, p. 32) declara que o filósofo tinha em mente obstáculos que interferiam no convívio social de Atenas, entre os quais destacam-se os *desenfreados apetites da alma (o prazer e a dor)* e a *crísis nos valores religiosos provocada por filósofos (...) que questionavam as divindades*. Sob essa perspectiva, ainda nas *Leis*, Platão afirma que (...) *na presente vida é exclusivamente a alma que nos define (...) e que o ser verdadeiramente imortal que, de fato, somos, é o que denomina a alma* (PLATÃO, *Leis*, I, 644 d7-8). Em síntese, o homem é a sua alma. Trata-se, no plano da retórica antiga, de uma metáfora que colabora para construção literária do homem virtuoso, no interior de uma concepção de paideia inclinada à minimização dos excessos sejam eles relacionados ao prazer ou à dor.

Na perspectiva de Gonzaga (2006, p. 64), o filósofo ateniense intenciona divulgar um paradigma de homem-cidadão. Assim, pensamos que Sinésio, a seu modo, também se apropria da relação entre as leis e as divindades para fundamentar posições políticas inerentes às condições de produção de seus discursos. De maneira mais específica, tal como em Platão, uma vez atribuído às leis um caráter sagrado, elas se tornam um espelho a partir do qual todas as almas (cidadãos romanos) devem se ajustar, cujo modelo maior é o legislador, ou melhor, o monarca ideal. Assim, semelhantemente a Platão, Sinésio constrói um *ethos* do bom governante associado ao temor aos deuses, ao cuidado com a contaminação da alma em relação aos vícios, ao respeito aos costumes antigos – *mos maiorum* – e ao cumprimento das leis. Ao figurar o *ethos* político do bom monarca em forma de mito egípcio, no interior do qual Osíris, cujo modelo é seu pai, Tauro, torna-se um ícone, Sinésio também se aproxima, em certa medida, dos escritos platônicos acerca da funcionalidade

do mito, cujo objetivo é instruir ou torna-se um paradigma para a ordem cósmica (PLATÃO, *Leis*, VIII, 841c 5-6).

Chorar – para os egípcios isto era apenas conhecido como uma noção (uma ideia), todos estavam, pelo contrário, bem-agourados, estavam em boa ordem, porque o Império, na qualidade de único ser vivente, como alma, detém a lei e com ela movimentou-se em harmonia, seus membros estavam de acordo com todos ¹⁰² (SINÉSIO, *De Prov.* I, 15, 1).

Com o excerto acima inferimos que a lei é condição indispensável para manutenção da harmonia política; esta, por sua vez, assegurada pelo bom monarca. Acrescenta-se à prática política do bom monarca, com base na filosofia platônica, a importância de internalizar virtudes, as quais possibilitarão a ele não só a aproximação com as divindades, mas também a proteção e orientação dos deuses em relação à administração pública. Dito de outra forma e de acordo com nossa leitura, Sinésio sugere que, ao seguir as leis antigas, o bom monarca não só assegura a harmonia político-administrativa, mas também ratifica sua aproximação com os deuses, já que as leis, no interior desse pensamento, derivam de um conhecimento divino. Assim, enquanto o bom monarca se legitima, no cenário político romano, pela observação do *mos maiorum*, o que implica a internalização de virtudes e o respeito às leis e, por extensão, às divindades, bem como pela experiência político-militar; o tirano, por outro lado, figura um antitemodelo. Acerca da caracterização do tirano, em *De Providentia*, o cirenaico declara que:

O outro (Tifo), contudo, foi nomeado tesoureiro - porque o pai decidiu testar as aptidões de seus filhos em pequenas tarefas – e acabou por envergonhar a si mesmo e também os que o tinha escolhido, pois foi constatada a culpa do ladrão de dinheiro do Império, sua corruptibilidade e, finalmente, a incapacidade para administração. Em seguida, o pai tinha transferido Tifo para outra seção da administração a fim de verificar, se ele a isto está apto; ele comportou-se ainda mais vergonhosamente. E enquanto o restante do reino estava em perfeita ordem, cada parte da administração que Tifo passou e conduziu considerava-se o ano inteiro como de infelicidade. Ele dirigiu-se a outras pessoas, e a lamentação acompanhou-o também a cada. Assim era, portanto, a

¹⁰² Weinen - für die Ägypter war dies nur noch als Begriff bekannt, **alles war dagegen glückverheißend, war in guter Ordnung, weil der Staat, wie ein einziges Lebewesen, als Seele das Gesetz** besaß und sich im Einklang mit ihm bewegte, seine Glieder mit dem Ganzen in Einklang standen. (SINÉSIO, *De Prov.* I, 15, 1)

competência de Tifo na gestão de homens ¹⁰³ (SINÉSIO, *De Prov.* I, 3.3).

O aspecto acima mencionado dirige-se à experiência política de Tifo que, em oposição a de seu irmão, Osíris, é marcada por juízos de valor depreciativos tanto do ponto de vista da execução das atribuições quanto da conduta moral. Em *De Regno*, identificamos outras características atribuídas à construção literária do tirano.

Todo aquele que apenas retira, ao contrário, do Império gozos **egoístas**, e que enerva nos prazeres sua autoridade porque **se arroga o direito de saciar todas as suas paixões a despeito das lágrimas de seu povo**, aquele para quem toda vantagem de comandar o povo reside **na submissão desse povo aos menores caprichos**, aquele, para tudo dizer que, ao invés de engordar seus rebanhos, quer engordar-se de seu rebanho, tal homem eu chamo de açougueiro, ele estende seu poder sobre carneiros, eu o declaro tirano, se as massas colocadas sob sua dependência foram dotadas de razão. Eis por excelência a regra proposta a tua realza ¹⁰⁴ (SINÉSIO, *De Reg.* 1061 C).

Ao contrário do bom monarca, que tem sua preocupação voltada para os seus súditos, o tirano é concebido como líder político cujas ações se dirigem à satisfação de seus próprios interesses. Como está centrado em si mesmo, sua conduta é comumente pautada pelo desrespeito a todas as práticas políticas que visam ao bem-estar da coletividade. Nesse sentido, na condição de antítipo, o tirano, em ambos os discursos, não só não apresenta experiências político-militares dignas de reconhecimento, mas também não observa o *mos maiorum*, no interior do qual, conforme já mencionamos,

¹⁰³ Der andere aber wurde zum Schatzmeister ernannt - denn der Vater hatte beschlossen, die Begabungen seiner Söhne in kleineren Aufgaben zu prüfen - und machte sich selbst und auch dem, der ihn gewählt hatte, Schande, da des Diebstahls von Staatsgeldern, der Bestechlichkeit und schließlich der Unfähigkeit für die Verwaltung überführt wurde. Nachdem der Vater Typhos in eine andere Sparte der Verwaltung versetzt hatte, um zu prüfen, ob er sich dafür eigne, betrug er sich noch schändlicher. Und während sonst das Reich in tadelloser Ordnung war, durchlief jener Teil der Verwaltung, den Typhos leitete, das ganze Jahr als Unglücksjahr. Ging er zu anderen Menschen, so begleitete ihn auch das Wehklagen zu jenen. So bewährte sich Typhos bei der Leitung von Menschen (SINÉSIO, *De Prov.* I, 3.3).

¹⁰⁴ Quinconque ne retire, au contraire, de l'Empire que jouissances **égoïste**, et qui énerve dans les plaisirs son autorité parce **qu'il s'arroge le droit d'assouvir toutes ses passions em dépit des larmes de ses sujets**, celui pour qui tout l'avantage de commander au peuple reside dans **la soumission de ce peuple à ses moindres caprices**, celui, pour tout dire qui, au lieu d'engraisser son troupeau, veut s'engraisser de son troupeau, un tel homme je l'appelle boucher, s'il étend son pouvoir sur des moutons, je dénonce en lui le tyran, si les masses placées sous sa dépendance ont été douées de raison. Voilà par excellence la règle proposée à ta royauté. (SINÉSIO, *De Reg.* 1061 C)

destaca-se o respeito às leis, aspecto enfatizado por Sinésio no trecho a seguir:

A realeza e a tirania moram sob o mesmo teto; elas estão verdadeiramente porta a porta, com a coragem e a temeridade, a generosidade e a louca despesa. Um coração generoso que não é conservado pela Filosofia nos limites da virtude, e quem força a nota, faz um presunçoso, um espírito falso, de generoso que era. Não apreende então na tirania outra coisa senão uma forma mórbida de realeza, e aprenda a reconhecê-la nesses traços que te propõem meu discurso: **a lei é a regra do rei, a regra do tirano faz a lei**, e o poder supremo é seu apanágio comum, por opostas que sejam suas vias¹⁰⁵ (SINÉSIO, *De Reg.* 1064 A-B).

Assim, tanto em *De Regno* quanto em *De Providentia*, o respeito às leis torna-se uma prática política indispensável à construção do *ethos* do bom governante, além de compor um dos critérios de legitimação do poder imperial. Sinésio, em *De Providentia*, reforça o desrespeito às leis antigas, como aspecto atinente à prática política do tirano, Tifo.

Depois que passara não muito tempo, um vergonhoso **golpe foi conduzido por supersticiosa veneração aos deuses** e o legítimo culto-devoção foi falsificado como uma moeda por meio de nova cunhagem, o que comumente bane a lei antiga das cidades, pois a incredulidade excomunha diante dos portões e fora dos muros. Então Tifo tentou, não em pessoa (ele mesmo), por medo da multidão de egípcios, mas sim por meio dos bárbaros, introduzir e instituir um **templo na cidade. Por isso, ele aboliu as antigas leis**. Imediatamente veio à mente do estrangeiro que até mesmo isto significava uma previsão de Deus: “Em breve eu verei tambei perfeitamente o que está por vir”¹⁰⁶ (SINÉSIO, *De Prov.* I, 18, 7).

¹⁰⁵ La royauté et la tyrannie habitent sous le même toit; elles sont vraiment porte à porte, comme le courage et la témérité, la générosité et la folle dépense. Un coeur généreux qui n'est pas retenu par la Philosophie dans les limites de la vertu, et qui force la note, fait un présomptueux, un esprit faux, de généreux qu'il était. N'appréhende donc pas dans la tyrannie autre chose qu'une forme morbide de la royauté, et apprends à la reconnaître dans ces traits que te propose mon discours: **la loi est la règle du roi, la règle du tyran fait loi**, et le pouvoir suprême est leur apanage commun, pour opposées que soient leurs vies (SINÉSIO, *De Reg.* 1064 A-B).

¹⁰⁶ Nachdem nicht viel Zeit vergangen war, wurde ein schändlicher Schlag abergläubischer Götterverehrung geführt und die echte Kult-Frömmigkeit wie eine Münze durch Neuprägung verfälscht, was üblicherweise **altes Gesetz aus den Städten verbannt**, das vor die Tore und außerhalb der Mauern die Ungläubigkeit ausschließt. Denn dies versuchte Typhos, nicht in eigener Person aus Furcht vor der Menge der Ägypter, sondern durch die Barbaren, einzuführen und ein Heiligtum in der Stadt einzurichten. **Dabei schaffte er die alten Gesetze ab**. Sofort kam dem Fremden in den Sinn, daß eben dies jene Voraussage des Gottes gemeint hatte: «Bald wohl werde ich auch das Folgende sehen.» (SINÉSIO, *De Prov.* I, 18, 7)

O golpe (...) conduzido por supersticiosa veneração aos deuses que resultou na instituição de um templo na cidade pode ter se referido à ocupação do *magister militum* godo Gainas e suas tropas bem como seus agregados, em Constantinopla em aproximadamente 400, no interior da qual fundou uma Igreja cristã adepta do arianismo, o que contrariava a orientação religiosa defendida pelo imperador Arcádio e sua esposa Aélia Eudóxia: o credo niceno, situação que explicaria o fato de Sinésio ter dito que as leis foram banidas. Importa-nos destacar, a despeito da analogia com as circunstâncias históricas possivelmente vivenciadas pelo cirenaico em Constantinopla, que, mais uma vez, o tirano Tifo associa-se aos bárbaros e desconsidera as *antigas leis*, o que o deslegitima como verdadeiro governante sob a ótica de Sinésio.

Essas alegorias fazem-nos indagar o motivo pelo qual imagens estereotipadas do tirano são recuperadas por Sinésio e por muitos outros pensadores tardo-antigos, como Libânio, Amiano Marcelino e Temístio. Sobre essa questão, o historiador Nigel Kennell (*apud* WHITMARSH, 2005, p. 72) afirma que a ameaça de tiranias locais era um estímulo real que amedrontava as cidades orientais do Império, um medo que não era completamente sem fundamento. Poderosos agentes políticos locais poderiam facilmente tratar brutalmente e explorar seus concidadãos, um fenômeno que era rotineiramente descrito como tirania. Dessa forma, a veiculação da imagem do tirano não é um mero adorno ou uma mera figura de comparação – *συγκρησις* - para reforçar o elogio à figura do bom governante. Ela mantém viva a memória antiga do tirano para sinalizar e advertir sobre inclinações políticas do presente.

Para além dos aspectos acima descritos, a historiadora Susanna Elm adverte-nos, particularmente em *De Providentia*, quanto a outra estratégia retórica, empregada por Sinésio para construção literária do tirano e do bom monarca: a mulher, ou seja, as esposas de Osíris e Tifo.

A pesquisadora declara que a metáfora de gênero, nos discursos sinesianos, cumpre dois objetivos: primeiro, a caracterização das esposas possibilita avaliar a aptidão do marido na vida pública, já que as esposas simbolizam a manifestação do autocontrole, dos desejos privados e do autodomínio de seus maridos; segundo, em virtude do grau de competitividade no interior das famílias abastadas, era comum que homens públicos fossem categorizados, em nível literário, como vencedores ou perdedores, tendo em

vista uma espécie de escala de masculinidade, prefigurada em manuais de retórica por intermédio de aspectos relacionados à aparência física, ao tom de voz, ao corte de cabelo, à performance em público, entre outros (1997, p. 98). A respeito da esposa de Tifo e por extensão de sua aptidão à vida pública, Sinésio declara que:

Então Tifo voltou novamente para casa e trancou-se, sem saber por que ele ainda deveria viver e sua esposa, uma outra desgraça sem igual, então de maneira obcecada, ela era o próprio objeto de cobiça dele e, insaciavelmente voraz por teatro e mercado, era agitada pelo desejo e esperança de retirar para si as olhadelas de todos. Desta maneira, isso também se apresentava para ela como uma catástrofe ainda maior, que seu marido fracassara nas eleições, porque ela entendia que, **ela tinha outrora saqueado publicamente o Estado em alto nível e pôde usufruir seu poder de maneira exuberante**. Diante dela estava Tifo, embora ele já fosse mais velho, era cativo como um menino, que pela primeira vez é dominado por amor. **Uma parte de sua catástrofe foi em vergonha frente a essa pessoa, diante da qual ele vangloriou-se de que ele ocupará a mais alta posição de poder e com ela partilhará o reinado**. Ela era também na vida privada um conhecido exemplo geral sobre isso, de como tentar se distinguir das maneiras mais contraditórias. Dentre as esposas, ela era a mais feminina, para reventar luxo, prestar atenção à beleza e refletir sobre as inclinações da natureza. Dentre os homens, ela era, porém, a mais inescrupulosa, para planejar intrigas e para ter atrevimento (...) ela era ao mesmo tempo intrigueira e atenta a novas preocupações. A estes e a outros ela prontamente havia trazido ao redor de si uma malta de cortesãs e homens, que a ela pertencem, para reunir todos os que concordavam com ela, e para servir-se destes para suas vontades em casa e em público ¹⁰⁷ (SINÉSIO, *De Prov.* I, 13,5-6).

¹⁰⁷ Dann kehrte Typhos wieder ins Haus zurück und schloß sich ein, ohne zu wissen, wofür er noch leben sollte oder seine Frau, ein anderes Unheil ohne Gleichen, so modebesessen, daß sie ihre eigene Umkleidefrau war, und unersättlich gierig nach Theater und Markt, die von dem Wunsch und der Erwartung beseelt war, die Blicke aller auf sich zu ziehen. Daher stellte es für sie auch ein noch größere Katastrophe dar, daß ihr Mann bei der Wahl zu König durchgefallen war, weil sie der Ansicht war, **sie hätte sonst den Staat auf höherem Niveau öffentlich ausplündern und ihre Macht in üppiger Weise genießen können**. Von ihr war Typhos, obgleich er schon älter war, gefangen wie Knabe, der zum ersten Mal **von Liebe beherrscht wird**. Ein Teil seiner Katastrophe lag in seiner Scham vor dieser Person, vor der er sich gebrüstet hatte, er werde die höchste Machtstelle bekleiden und **mit ihr die Herrschaft teilen**. Sie war nun auch im Privatleben ein allgemein bekanntes Beispiel dafür, wie man sich in höchst gegensätzlichen Dingen ehrgeizig hervortut. **Unter den Frauen war sie die weibischste darin, Luxus neu zu erfinden, auf Schönheit zu achten und den Neigungen der Natur nachzugeben**. Unter den Männern war sie dagegen die skrupelloseste, eine Intrige zu planen und die Frechheit zu haben, (...); sie war zugleich umtriebig und stets auf Neues bedacht. Zu diesem und anderem hatte sie fertig gebracht, um sich eine Clique von Hetären und Männern, die zu ihnen gehörten, zu versammeln, die allesamt mit ihr einen Sinnes waren, und sich dieser für ihre Neigungen zu Haus und in der Öffentlichkeit zu bedienen. (SINÉSIO, *De Prov.* I, 13,5-6).

Assim como Elm (1997, p. 103), pensamos que Sinésio reflete a *persona* pública do próprio Tifo por meio de sua esposa. Na descrição de Sinésio, a principal característica da esposa de Tifo é a completa falta de *decorum*. Além disso, Sinésio sugere que a esposa de Tifo dividia seu governo com sua esposa: *Uma parte de sua catástrofe foi em vergonha frente a essa pessoa, diante da qual ele vangloriou-se de que ele ocupará a mais alta posição de poder e com ela partilhará o reinado*, situação que ratifica seu caráter subalterno frente à esposa. Outra característica relevante versa sobre o fato de que Tifo estava inteiramente seduzido por sua esposa, embora fosse de meia-idade¹⁰⁸, o que demonstra ser um homem que não detinha controle sobre seus instintos elementares.

Era, então, as características pessoais da esposa de Tifo que sinalizava a perversão de sua conduta como homem público, uma vez que, ao mesmo tempo em que ele se tornava um tirano, também adquiria características de um escravo afeminado, porquanto era subserviente aos desejos de sua esposa¹⁰⁹. Em nítido contraste, Sinésio registra algumas marcas biográficas da esposa de Osíris.

Osiris também tinha um aposento de esposa, por isso os homens se lembravam de seu pequeno filho, quando eles o viam. De fato, era a criança, Horos, uma rara visão. Portanto, uma virtude da mulher, isto é, Osíris acreditava, seria que nem seu nome, nem seu corpo atravessassem a porta da propriedade. Nem mesmo o fato de estar no cume da felicidade poderia trazer sua esposa para desviar-se deste propósito, se não no sentido de que ela se escondeu ainda mais em face do tamanho do poder. Então também Osíris não instituiu nenhum novo deleite sobre o dia, como havia parecido diante de sua maior felicidade. Além do que, ele também sabia que se não tivesse tido nenhum sucesso, não teria sido menos feliz¹¹⁰ (SINÉSIO, *De Prov.* I, 13.7).

¹⁰⁸ Acrescentamos que o velho apaixonado é uma conhecida personagem de comédia em Roma.

¹⁰⁹ Dion apresenta semelhante caracterização acerca de mulheres que estão a serviço da tirania, para mais informações ver em Dion, *Or.*I, 83-84.

¹¹⁰ Daß auch Osiris ein Frauengemach hatte, daran erinnerte die Menschen sein kleiner Sohn, wenn man ihn sah. Allerdings war das Kind, Horos, ein seltener Anblick. Die eine Tugend der Frau, so glaubte Osiris nämlich, läge darin, daß weder ihr Name noch ihr Körper die Hoftür durchquere. Nicht einmal der Umstand, auf dem Gipfel des Glücks zu stehen, konnte seine besonnene Frau dazu bringen, von diesem Vorsatz abzuweichen, wenn nicht in der Hinsicht, daß sie sich angesichts der Größe der Macht noch mehr verbarg. Denn auch Osiris selbst legte keine neue Freude an den Tag, wie es angesichts seines größeren Glücks nahe gelegen hätte. Vielmehr wußte er, daß er, auch wenn er keinen Erfolg gehabt hätte, nicht weniger glücklich gewesen wäre. (SINÉSIO, *De Prov.* I, 13.7).

Ao contrário da esposa de Tifo, a esposa de Osíris é retratada de maneira subserviente ao marido, situação que reforça o controle de Osíris não só por sobre sua esposa e filho, mas também por sobre os atributos inerentes ao lugar institucional que o personagem ocupa na narrativa mítica. O trecho também sugere a segregação da esposa de Osíris de espaços públicos, o que provavelmente reforça o completo domínio de Osíris sobre sua família; aspectos que, por analogia, podem ser estendidos à sua atuação política. Dessa forma, enquanto a esposa de Osíris é descrita como ser subalterno e a serviço do marido, Osíris tem suas características de líder político realçadas.

Observa-se, dado o exposto, que os discursos de Sinésio se constituem mais do que um simples discurso de aconselhamento ou de advertência ao imperador Arcádio ou ao prefeito pretoriano Aureliano. A maneira como a figura do bom monarca e do tirano foi construída implica em práticas políticas e relações de poder inerentes ao ambiente político no interior do qual Sinésio circulava. Por se tratar de um membro proeminente da administração municipal, sustentamos que seus escritos, ao contrário de ambicionar a descrição de acontecimentos políticos, manifestam posicionamentos políticos que contribuem para construção de seu *ethos* políticos.

No entanto, antes de refletir com mais propriedade sobre a intencionalidade de seus registros, julgamos conveniente discorrer sobre outro par antagônico presente em ambos os discursos em análise: romanos *versus* bárbaros, com a finalidade de compreender de que maneira tal jogo binário se ajusta ao discutido neste item (bom monarca *versus* tirano). Assim, dedicaremos, no próximo item, à compreensão da imagem do bárbaro em *De Regno* e *De Providentia*.

2.4 Germanos na administração do Império Romano oriental tardo-antigo: diálogos e duelos em *De Regno* e *De Providentia*

Quando nos inclinamos sobre as investigações acerca dos germanos no IV século, deparamos com uma grande dificuldade: a escassez de fontes históricas germânicas. De acordo com o historiador Thompson (2002, p.230), nos primeiros séculos do Império Romano, eles eram iletrados ou mais

provavelmente anterior à escrita; e, no momento em que obtivemos indícios de sua produção discursiva, que data, aproximadamente do final do IV século, encontramos-la fragmentada. Boa parte de nosso conhecimento sobre os chamados *bárbaros* - termo genérico utilizado pela historiografia greco-romana antiga para aludir aos diferentes grupos étnicos, com os quais os romanos mantiveram contato - repousa sobre os registros de pensadores greco-romanos que evocaram características étnicas e político-culturais de tais povos por meio de uma visão particular, isto é, prevaleceu a perspectiva dos romanos sobre os chamados bárbaros, mais precisamente sobre os povos que habitavam a Germânia, denominação antiga à região do norte europeu.

Segundo Funari e Carlan (2007, p. 19), a divisão dos chamados bárbaros, realizada por historiadores e antropólogos no século XVIII, a qual adotava como critérios basilares a proximidade cultural e linguística de diversos grupos étnicos que viviam além das fronteiras do Império Romano, sugere três grandes ramificações, a saber: germânico, que agrega francos, godos (ostrogodos e visigodos), anglos, saxões, burgúndios, teutônicos, lombardos suevos, alamanos, vândalos, entre outros; eslavo, que comporta russos, poloneses, bósnios etc; por fim, tártaro-mongol, constituído por hunos e turcos, basicamente. Convém salientar que, no interior desses grupos, os germânicos ocupam um lugar central no tocante às interações com o Império Romano oriental tardio e serão objeto de reflexão por muitos pensadores do IV século, entre eles Amiano Marcelino, Libânio, Temístio e Sinésio de Cirene.

Os principais pensadores romanos que nos oferecem indícios étnicos e político-culturais sobre os grupos de origem germânica são Tácito, em sua *Germania*, e, mais tarde, Amiano Marcelino, em *História de Roma*. Grande parte da historiografia romana antiga versa sobre tais grupos, normalmente por meio do termo genérico *bárbaro*, isto é, sem diferenciar as especificidades dos grupos étnicos a que aludiam, e, em geral, constroem, tanto no campo da literatura quanto no campo das construções arquitetônicas, visões semelhantes sobre o *outro*, geralmente proveniente de fontes históricas antigas. A literatura romana tardo-antiga, em particular, os via como invasores e destruidores; eles

lutavam, saqueavam, devastavam, queimavam e matavam, nada mais¹¹¹ (THOMPSON, 2002, p.231).

Assim, a despeito da visão crítica com a qual os romanos os viam e a despeito da aceitação desses grupos étnicos no exército romano e, portanto, dentro do Império, eles passaram pela história dos primeiros quatro séculos da era cristã em silêncio. Amiano Marcelino exemplifica, a nosso ver, a perspectiva predominante da historiografia romana tardo-antiga, no momento em que descreve as incursões dos grupos étnicos nômades de origem mongólica, na segunda metade do IV século, relato que se assemelha, por sua vez, à forma como Heródoto, historiador pertencente à literatura grega clássica, havia narrado os citas, grupo étnico, localizado ao norte do mar negro com o qual os gregos mantinham contato.

Eles têm corpos atarracados, pernas e braços robustos, e pescoços grossos, e são, assim, prodigiosamente feios e se inclinavam para que se tornassem animais de duas pernas, ou as figuras brutaemente esculpidas em troncos as quais são vistas nos parapeitos de pontes (...) Eles são totalmente ignorantes acerca da diferença entre certo e errado; sua fala é volúvel e obscura, e eles não estão sob tutela de religião ou superstição. (...) Esta raça selvagem, movendo-se sem dificuldade e consumida pela predileção selvagem para pilhar a propriedade de outros, avançou extorquindo e mutilando inteiramente as terras de seus vizinhos (...) ¹¹² (Amiano, 31.2)

O fragmento acima afigura, em parte, uma visão genérica de como os romanos tardo-antigos concebiam aqueles que se encontravam além das fronteiras do Império Romano. Para o historiador britânico Peter Heather, a construção literária de uma visão estereotipada do bárbaro, na Antiguidade Tardia, *serviu para sublinhar o que era bom e importante sobre ser romano* (1999, p. 236). Dessa forma, em consonância com o excerto acima, para além da descrição das características fisionômicas que diferiam os romanos de outros grupos étnicos, os chamados *bárbaros* normalmente carregam marcas

¹¹¹ Essa abordagem foi incorporada por muitos historiadores contemporâneos a nós, entre os quais, destacam-se Ramsay MacMullen (1963), Michael Grant (1976) e Arther Ferril (1989).

¹¹² They have squat bodies, strong limbs, and thick necks, and are so prodigiously ugly and bent that they might be two-legged animals, or the figures crudely carved from stumps which are seen on the parapets of bridges (...) They are totally ignorant of the difference between right and wrong, their speech is shifty and obscure, and they are under no constraint from religion or superstition. (...) This wild race, moving without encumbrances and consumed by savage passion to pillage the property of other, advanced robbing and slaughtering over other lands of their neighbours (...) (Amiano 31.2).

de inferioridade, especificamente, no tocante a seus costumes, o que confere às narrativas tardo-antigas, em particular, uma forte conotação moral. Queremos dizer, com isso, que o *outro* torna-se a imagem invertida do *ser romano*, o que, em certa medida, colabora para a construção literária de uma identidade romana, que se ajusta aos diversos interesses políticos de pensadores, em geral pertencentes a famílias abastadas romanas orientais tardo-antigas.

Temístio, também sinaliza aspectos político-culturais semelhantes acerca dos bárbaros, no momento em que noticia a presença goda no exército romano, em 370, sob o imperador Valente.

Há em cada um de nós uma tribo bárbara, extremamente arrogante e intratável - Quero dizer moderação; e aqueles desejos insaciáveis, que se opõem à racionalidade, como Citas e Germanos fazem aos Romanos (TEMÍSTIO, *Or.* 10,131 b-c).¹¹³

Temístio, neste excerto, alude a um dos principais argumentos mobilizados para construção da autoimagem da aristocracia romana, ou seja, o filósofo sinaliza que os romanos - isto é, um grupo específico da elite romana, seus companheiros – eram mais racionais que os povos¹¹⁴ que viviam além

¹¹³ There is in each of us a barbarian tribe, extremely overbearing and intractable - I mean temper and those insatiable desires, which stand opposed to rationality as Scythians and Germans do to the Romans (TEMÍSTIO, *Or.* 10.131 b-c).

¹¹⁴ Walter Pohl (2002, p. 19) adverte-nos de que a concepção de *povos* agregou diferentes conotações no transcorrer dos estudos históricos contemporâneos sobre a Antiguidade, especialmente no tocante à relação entre gregos e romanos em oposição a outros grupos étnicos denominados genericamente por autores antigos de *bárbaros*. Quando pensamos no Império Romano, especificamente entre os séculos IV e V, o estudioso orienta-nos a refletir sobre a concepção de *povos* não como portadores de uma identidade étnica consolidada e uniforme, como as fontes históricas antigas muitas vezes manifestam; isto é, a identidade étnica não é uma experiência imediata, como pertencer a uma família, a uma pequena comunidade ou a grupo com interesseas afins; é, ao contrário, entendida como resultado de permanentes comunicações, escritas com objetivos e finalidades específicos, logo distintos, nas quais pode-se apreender uma multiplicidade de aspectos político-culturais entre diferentes autores pertencentes a um mesmo grupo étnico. Queremos dizer com isso que a concepção de povo, imbricada à noção de identidade étnica, é uma construção literária, portanto, histórica. No momento em que narrativas históricas tardo-antigas, escritas por pensadores romanos, registram a dicotomia entre povos (os romanos e os “outros”), cabe ao historiador considerar as circunstâncias e condições de produção do discurso em vez de apreender essas construções discursivas como reflexo da sociedade, já que muitas vezes a revelada inferioridade dos chamados bárbaros, presente em grande parte das fontes tardo-antigas, submete-se a um discurso, cujo objetivo último se dirige à propaganda imperial; posicionamento que sugere que as fontes em geral estão estreitamente relacionadas a um exercício de poder (HEATHER, 1994, p. 180). Então, pensar a sociedade romana tardia a partir do binômio romanos *versus* bárbaros, como se os romanos fossem constituídos de uma identidade que os singularizassem, torna-se uma postura reducionista. Havia diferenças significativas entre regiões e no interior de uma mesma cidade, ainda que houvesse diversas iniciativas, em nível literário, de reconstruir

das fronteiras do Império. Heather (1999, p. 236) esclarece que a racionalidade significa, segundo o modelo estoico, a habilidade individual para controlar completamente as paixões por meio de exercícios do intelecto. Caracterização que reforça as marcas de inferioridade desses grupos étnicos diante dos romanos.

Advertimos, porém, que a construção da identidade romana, a partir da imagem do outro, não se apoia em uma concepção homogênea sobre o *ser romano*, nem é a mesma entre os escritores romanos tardo-antigos, porquanto eles pertenciam a diferentes grupos sociais e, ainda que houvesse aspectos político-culturais semelhantes entre eles, a saber: a língua, as práticas religiosas e, em certa medida, a organização político-administrativa do Império e das províncias, acreditamos que cada pensador romano vivenciava tais circunstâncias de maneira particular.

Nesse sentido, concordamos com Heather (2010, p. 14-5), no momento em que declara ser a identidade produto de uma *percepção*, muitas vezes enviesada a interesses particulares imediatos ao momento da escrita, e não um conjunto de características culturais comuns compartilhadas por diferentes escritores. Ainda que tais características possam manifestá-la; não podem, porém, defini-la. Compreende-se, no interior desse contexto, que a identidade de grandes agrupamentos humanos é sempre um fenômeno fraco, passível de contestação, além de representar apenas uma parte do debate sobre identidade.

Em outros termos, sustentamos, em nosso trabalho investigativo, que a identidade pode ser entendida, em parte, como construção retórica evanescente, situacional e particular e não como algo dado, característica contínua ou fato permanente em determinado momento histórico, abordagem muito comum entre historiadores e antropólogos que antecederam a Segunda Grande Guerra, em discursos que, muitas vezes, justificavam e fortaleciam as identidades nacionais de países europeus. Sob essa ótica, concebemos os

uma identidade romana que estivesse submetida aos interesses de um grupo social específico. Convém, nesse sentido, conceber a sociedade romana oriental tardia como um agrupamento humano constituído de diferentes grupos sociais, tais como: cristão e adeptos de religiões clássicas; militares e civis; livres e escravos; senadores e cidadãos de uma ou mais cidades; tropas regulares e federadas, entre outros, os quais estabelecem entre si dinâmicas relações de poder e processos de integração.

valores morais apontamos para a caracterização dos chamados *bárbaros* como porta-vozes de interesses imediatos e particulares, tendo em vista as relações de poder existentes entre os diferentes grupos sociais que compunham a sociedade romana oriental tardia. Afinal, a forte inclinação moral com que o termo bárbaro é utilizado por autores que desempenharam cargos públicos no Império tardio, implica esforços de preservação de um grupo social no cenário político, por meio de práticas culturais que atendem a interesses singulares.

Os questionamentos que nos fazemos são: por que, para quem e com que finalidade determinada representação discursiva sobre os não-romanos se fortalece ou se perpetua. Com tais questões em mente, versaremos, especificamente, sobre as considerações de Sinésio acerca dos bárbaros. Em *De Regno*, o filósofo declara que:

Eis aqueles que Platão compara a cães. Em revanche, o pastor se guardará de colocar lobos com os cães; mesmo que ele os recolha jovens e se eles pareçam amansados, é a seu prejuízo que ele confiará o rebanho. Quando eles espreitarem entre os cães alguns sinais de fraqueza e de relaxamento, eles os atacam, como a tropa e até aos pastores. Do mesmo modo, o legislador se guardará de dar armas àqueles que não nasceram e não foram educados sob **suas leis**. Ele não possui, por seu lado, nenhuma garantia de **lealdade** (ao governo constituído)¹¹⁵ (SINÉSIO, *De Regno*, 1089 B).

Nos primeiros dois períodos do excerto, Sinésio se reporta à metáfora platônica entre o pastor, o cachorro e os lobos¹¹⁶, possivelmente para sinalizar a ameaça dos germanos, particularmente dos godos, em Constantinopla, porquanto no momento histórico em que Sinésio escreve, os líderes políticos de Constantinopla vivenciavam um momento de intensa efervescência política,

¹¹⁵ Voilà bien ceux que Platon compare à des chiens. En revanche, le berger se gardera de mettre les loups avec le chiens; même s'il les a recueillis jeunes et s'ils ont l'air apprivoisés, c'est à son dam qu'il leur confiera le troupeau. Quand ils épieront chez les chiens quelques signes de faiblesse et de relâchement, ils s'attaqueront à eux comme au troupeau et jusques aux bergers. De la même façon, le législateur se gardera de donner des armes à ceux qui n'ont pas vu le jour et n'ont pas été élevés sous **ses lois**. Il ne possède de leur part aucun gage de **loyalisme** (SINÉSIO, *De Regno*, 1089 B).

¹¹⁶ A estudiosa Marie-Henriette Quet (1978, p. 63) esclarece-nos que a referida metáfora encontra-se na *República* de Platão, em que o rei bem como os magistrados são associados a pastores, auxiliados em suas tarefas por cães, guardiães de rebanho. O rei que se comporta como tirano, de pastor, passa a ser considerado um lobo. Em Plutarco, *Moralia*, a pesquisadora também nos adverte que tanto o cachorro quanto o cavalo são metáforas associadas à ideia de honra e distinção, características atribuídas a oficiais imperiais. A essa recuperação de imagens metafóricas, Quet (1978, p. 68) diz se tratar de uma apropriação intencional, uma vez que contribuem para reprodução da ordem social existente, permitem a internalização de estruturas de poder e produzem, por sua antiguidade e repetição, consenso.

o que, em parte, se explica, de acordo com a historiadora Stephen Mitchell, pela massiva inserção ou incorporação dos Godos em cargos militares de liderança, entre eles, o *magister militum* godo Alarico, seguido por Gainas e Fravita, já que, antes, eles eram apenas alojados em regiões provinciais como refugiados das pressões exercidas por outros grupos bárbaros ou eram acomodados como *foederati*¹¹⁷ e, portanto, esperavam fornecer suporte militar ao exército regular romano, quando convocados (2007, p.95-6).

No tocante à estrutura retórica, de acordo com o historiador Pierre-Louis Malosse, trata-se, sob a perspectiva de *Sobre a invenção*, escrita pelo Pseudo-Hermógenes, de uma estrutura semelhante ao *topos* retórico denominado *antitheton*, em que o escritor apresenta inicialmente uma situação potencial, apoiada na autoridade delegada pela filosofia platônica, em seguida, alude a circunstâncias históricas contemporâneas ao escritor, a fim de que os acontecimentos contemporâneos sejam valorizados, reforçados ou contrastados.

Para Heather, a referência a Platão não diz respeito apenas ao emprego de um argumento de autoridade, mas nos permite compreender, em parte, a construção, em certa medida, estereotipada que se fazia por sobre os não-romanos na Antiguidade Tardia. Para o pesquisador, a literatura clássica, suas

¹¹⁷ Segundo Liebeschuetz, o exército regular romano representava a força profissional regular do Império Romano oriental tardo-antigo. O documento histórico que nos oferece dados acerca do exército regular romano é produto da compilação de aproximadamente 400 pessoas – *Notitia Dignitatum* – que representa uma lista de todas as unidades nos exércitos de ambos os lados do Império. De acordo com esse documento, as unidades regulares incluíam grande número de unidades compostas inteiramente ou quase inteiramente por bárbaros de diferentes grupos étnicos, tais unidades chamavam-se federadas. Estas unidades foram incluídas na *Notitia* porque eram inscritas somente para emergências particulares, até então, elas poderiam eventualmente se tornar parte do exército regular. A distinção entre regulares e federados é usualmente esclarecida nas fontes. Os regulares são geralmente descritos como *soldados* e os *federados* como *bárbaros*, *federados* ou pelo nome do grupo étnico do qual fazem parte, por exemplo: godos ou burgúndios. O pesquisador acrescenta que os federados se ramificam basicamente em duas categorias: 1) havia grupos étnicos, ora estabelecidos, ora meramente guarnecidos em regiões particulares do Império e recebiam *annona* em troca da assistência militar. Pode-se ilustrar tal prática entre os Visigodos em Aquitaine e os Burgúndios na Burgúndia. 2) Havia também unidades recrutadas apenas enquanto duravam as incursões ou campanhas de povos não-romanos para dentro do Império. Podem-se citar francos, hunos ou combinações de diferentes grupos étnicos às vezes sob a direção de seus próprios generais ou reis ou sob a direção de oficiais apontados pelas autoridades imperiais. A tese de Liebeschuetz, que, em certa medida se coaduna às reflexões de Mitchell (2007), consiste em afirmar que no curso do quarto e quinto séculos, o exército regular tornou-se irrelevante quando comparado aos federados. Dessa forma, o que o autor espera poder ser mostrado é que os regulares deixaram de ser um elemento decisivo em campo de batalha (1993, p. 265-76).

visões de mundo e perspectivas sobre o outro, na qual as famílias abastadas tardo-antigas eram educadas, desempenhava um papel central na representação literária do bárbaro (1999, p. 236).

A imersão na literatura clássica possibilita, por extensão, que os escritores tardo-antigos recuperem a representação literária do bárbaro, em contraste com o romano, como *exempla* de vícios e virtudes humanos. No limite, presenciamos os reflexos da literatura clássica por sobre a literatura romana oriental tardo-antiga; dito de outra forma, autores tardo-antigos, em geral, reportavam-se ao bárbaro à luz de usos literários que lhes eram familiares (BEDON, 2009, p. 79).

Assim, influenciado pela literatura clássica, Sinésio, no fragmento em questão, alude a uma característica moral que reforça a oposição entre romanos e bárbaros: a *fides* dos povos civilizados em contraste com a deslealdade e a perfídia dos bárbaros, alegorizada pela figura do lobo, característica que se perpetua em diversas passagens da obra. Adicionado a isso, os romanos, como portadores das virtudes, tornam-se superiores aos não-romanos e capazes de subordinar suas paixões ou desejos imediatos para decretar, por exemplo, leis escritas. A observância e o respeito a tais leis denotam, como se verifica no fragmento acima, a *fides* dos cidadãos romanos ao imperador. O respeito às leis ou fidelidade às leis é um tema que perpassa ambas as fontes históricas, *De Regno* e *De Providentia*, como aspecto que diferencia os romanos (ou uma parte deles) dos demais grupos étnicos, tal como observamos no fragmento a seguir:

A lei das famílias e das sociedades consigna a defesa comum ao homem, a gerência dos interesses domésticos à família. Como poderíamos nós tolerar que os homens, entre nós, sejam de **raça estrangeira**? Não é mais vergonhoso ainda que o Império mais rico em heróis abandone a outro que não a seus filhos a ambição das honras guerreiras? Por minha conta, mesmo quando esses estrangeiros trouxessem para nós muitas vitórias, eu enrubresceria por lhes ter obrigado. Ah! Verdadeiramente, “eu o sinto, eu o vejo” – e essa verdade está ao alcance de todo homem razoável¹¹⁸ (...) (SINÉSIO, *De Regno*, 1092 B).

¹¹⁸ La loi des familles et des sociétés assigne la défense commune à l'homme, la gérance des intérêts domestiques à la femme. Comment pourrions-nous tolérer que les hommes, chez nous, soient de **race étrangère** ? N'est-il pas plus honteux encore que l'Empire le plus riche en héros abandone à d'autre qu'à ses fils l'ambition des honneurs guerriers ? Pour mon compte quand même ces étrangers remporteraient pour nous maintes victoires je rougirais d'être leur

Sinésio sinaliza os benefícios da lei, tanto em âmbito familiar quanto social, como parâmetros a homens e mulheres, segundo tudo a leva a crer; não se aplicam, pois, a grupos étnicos estrangeiros. Parte-se do pressuposto de que os povos bárbaros fossem incapazes de obedecer às leis escritas, concepção oriunda da literatura romana antiga e compartilhada por autores tardo-antigos, entre eles Sinésio, como demonstramos, e Orósio em *História contra os pagãos* (*apud* Heather, 1999, p.237). Viver sob boas leis denotava que os romanos viviam sob a verdadeira liberdade, *libertas*, o que levou Heather a concluir que a imagem do bárbaro construída pelo romano vincula-se à imagem que eles desejavam assegurar para si mesmos (1999, p.238). Sinésio corrobora esse posicionamento, na passagem a seguir, e adverte o imperador acerca da necessidade de organizar um exército destituído de elementos estrangeiros.

Antes de chegar a essa extremidade em direção à qual nós marchamos, já não é sem tempo de nos **refazer** uma alma verdadeiramente romana, **de voltar a ser**, como antes, os únicos artesãos de nossas vitórias, ao invés de dividir o mérito, e **de eliminar por todo o Estado o partido bárbaro**¹¹⁹ (SINÉSIO, *De Regno*, 1093 A).

As expressões *refazer uma alma verdadeiramente romana* e *voltar a ser como antes os únicos artesãos de nossas vitórias* reforçam a recepção do passado, por Sinésio, como *παράδειγμα* e pontua, em certa medida, a apatia com que os chamados bárbaros são descritos em diferentes passagens da obra em apreço.

Essa caracterização repulsiva com que o filósofo se reporta aos não-romanos conduziu, por sua vez, especialistas em Sinésio de Cirene até meados da década de 1990 a não considerar as marcas de integração dos bárbaros na sociedade romana oriental tardia; o que para nós não só deve ser

obligé. Ah ! vraiment, “ j le sens, je le vois ” – et cette vérité est à la portée de tout homme raisonnable (...) (SINÉSIO, *De Regno*, 1092 B).

¹¹⁹ Avant d'en arriver à cette extrémité vers laquelle nous marchons, il n'est que temps de nous **refaire** une âme vraiment romaine, de **redevenir** comme jadis les seuls artisans de nos victoires au lieu d'en partager le mérite, et **d'éliminer partout de l'Etat le parti barbare** (SINÉSIO, *De Regno*, 1093 A).

repensado, mas também simboliza uma generalização não pertinente às obras de Sinésio¹²⁰, em particular *De Regno* e *De Providentia*.

Reconhecemos, no tocante ao papel dos não-romanos nas obras sinesianas, marcas de repulsa e integração, que sinalizam, por outro lado, uma imagem mais flexível e menos polarizada da representação literária dos não-romanos na sociedade romana oriental do período em questão, como demonstraremos a partir do excerto a seguir:

Para dizer a verdade, as primeiras hostilidades já iniciaram. Certa efervescência se manifesta aqui e lá no Império. Dir-se-ia de um organismo colocado em presença de elementos estrangeiros, **rebeldes a essa assimilação que assegura o equilíbrio físico**. Que seja necessário excluir esses elementos estrangeiros dos organismos como das cidades, médicos e homens de Estado não teriam outra linguagem¹²¹ (SINÉSIO, *De Regno*, 1089 D, grifo nosso).

Inicialmente, o filósofo refere-se a campanhas de povos bárbaros de maneira genérica, entre as quais, provavelmente, reporte-se às lideradas pelo comandante godo Tribigildo, em 399, em virtude das repercussões de tal empreendimento na política de Constantinopla, conforme mencionamos no 1º. capítulo. Para além das possíveis circunstâncias históricas descritas no excerto, percebemos que Sinésio ameniza a caracterização repulsiva com que se referia à presença de elementos estrangeiros em órgãos públicos *romanos*, porquanto é tal *assimilação que assegura o equilíbrio físico*, ainda que esse processo de integração seja marcado muitas vezes por rebeldia. Entende-se, portanto, que os bárbaros (ou melhor, um grupo étnico específico, provavelmente os godos, como argumentaremos à frente) são como elementos estranhos que penetram um organismo saudável, podendo levar à doença por sua rejeição.

¹²⁰ Não queremos dizer com isso que Sinésio tenha produzido um discurso favorável aos bárbaros. Tal proposição seria contraditória principalmente se levarmos em consideração o emprego retórico da imagem do bárbaro em suas narrativas; pretendemos apenas sinalizar, em Sinésio, os mecanismos de integração (e não de aceitação) de grupos étnicos não-romanos na sociedade romana oriental tardia, especialmente na administração imperial.

¹²¹ A dire vrai, les premières hostilités sont déjà engagées. Une certaine effervescence se manifeste çà et là dans l'Empire. On dirait d'un organisme mis en présence d'éléments étrangers, rebelles à cette assimilation qui assure l'équilibre physique. Qu'il faille exclure ces éléments étrangers des organismes comme des cités, médecins et hommes d'Etat ne tiendraient pas d'autre langage (SINÉSIO, *De Regno*, 1089 D).

No momento em que o filósofo declara a necessidade de excluir *elementos estrangeiros dos organismos como das cidades*, inferimos que o cirenaico queira advertir que os bárbaros a que se refere devem desempenhar apenas uma função auxiliar aos organismos públicos civis ou militares a fim de que se assegure o *equilíbrio físico* do Império e não ocupar posições estratégicas de comando, estas legadas apenas aos romanos. Adicionado a isso, ele pontua os espaços sociais em que os bárbaros possivelmente atuavam, a saber: *organismos* (σωμάτων) e *cidades* (πόλεων) e, a partir dessas marcas de integração dos bárbaros na sociedade romana, aconselha cidadãos romanos, detentores de cargos públicos, a saber jovens ou principiantes (παῖδες) entre os médicos (ιατρών) e homens de Estado (στρατηγών), a se manter inclinados à adoção do mesmo posicionamento em relação aos estrangeiros¹²².

Por ora, salientamos que o modelo interpretativo assentado na oposição entre romanos e bárbaros, que se perpetua da historiografia antiga à historiografia contemporânea sobre a Antiguidade pôde se constituir como obstáculo à compreensão das marcas de integração dos chamados bárbaros na sociedade romana oriental tardia. Apenas uma leitura atenta às fontes nos permite ir além desse par dicotômico. Afinal, é difícil acreditar que os romanos tivessem recrutado bárbaros em escala significativa se, de fato, o perigo de traição ou deslealdade fossem extremos, como sugerimos a partir da leitura do fragmento abaixo:

Em nossa época, no entanto, não é com intenções hostis que vieram a nossa casa, mas suplicando, ao curso de uma nova emigração. E na doçura de nossa acolhida, não tiveram negócio com as armas de Roma; nossas disposições foram aquelas que convinham adotar ao olhar de suplicantes. Mas essa raça grosseira nos devolveu o que se esperava: ela encorajou-se e apenas teve por seus benfeitores ingratidão. Também teu pai pegou as armas para puni-los, e novamente eles adotaram, com suas esposas, a atitude de suplicantes lamentáveis. **Vencedor na guerra**, esse não pode resistir à compaixão: ele os convidou a se revelar, fez deles seus aliados, acordou-lhes o direito de cidade, abriu-lhes acesso às honras e distribuiu a terra romana àqueles que eram os mortais inimigos. Tudo a sua grandeza de alma, a sua natural generosidade, teve por eles apenas bondades.

¹²² Ao comparar a tradução de Antonio Garzya (1973) e a tradução de Lacombrade (1951) com o texto original em grego, notamos, na tradução de Lacombrade, a supressão do vocábulo παῖδες, o que modifica o sentido do período, uma vez que tal termo reforça o caráter instrutivo ou pedagógico com que os conselhos ou advertências são registrados.

Mas a **virtude excede uma inteligência bárbara**¹²³ (SINÉSIO, *De Regno*, 1097 B).

Sinésio noticia, no fragmento acima, três aspectos político-administrativos que demarcam a integração entre romanos e germanos na sociedade romana oriental do final do IV século, a saber: concessão de direitos cidadãos, acesso a honras e, por fim, distribuição de terras romanas. Conforme sublinhamos no trecho em análise, Sinésio também reconhece a habilidade militar dos germanos, se levamos em consideração as circunstâncias históricas em que obra foi redigida; e tal reconhecimento não é contraditório com relação à caracterização repulsiva com que ele se referiu à inserção desses povos na sociedade romana, uma vez que os não-romanos eram, de fato, úteis à contenção de investidas contra o Império. Assim, inferimos que Sinésio, ao se opor incisivamente aos bárbaros em algumas passagens de *De Regno*, tenha em mente um grupo étnico específico, entre outros existentes, o qual, no momento em que a obra foi escrita, de fato, representava uma ameaça à unidade político-administrativa do Império. Como Sinésio não distingue explicitamente o grupo étnico a que se refere, muitos estudiosos perpetuam, a nosso ver, a ideia de discurso antibárbaro e negligenciam, por extensão, as estratégias de integração de grupos étnicos não-romanos nas estruturas político-administrativas do Império presentes nos discursos sinesianos.

Sob essa ótica, se considerarmos os acontecimentos históricos de Constantinopla no final do IV século, apontaremos os godos como objeto principal de crítica ou repulsa nas narrativas sinesianas. Assim, partindo do pressuposto de que houvesse resistências aos chamados bárbaros, nós a compreendemos nesses termos.

¹²³ A notre époque, pourtant, ce n'est pas avec intentions hostiles qu'ils sont venus chez nous mais bien en suppliants, au cours d'une nouvelle émigration. Et dans la douceur de notre accueil ils n'eurent pas affaire avec les armes de Rome; nos dispositions furent celles qu'il convenait d'adopter à l'égard de suppliants. Mais cette race grossière nous rendit ce qu'on était endroit d'en attendre: elle s'enhardit et n'eut pour ses bienfaiteurs qu'ingratitude. Aussi ton père prit-il les armes pour les châtier, et de nouveau ils adoptèrent, avec leurs épouses, l'attitude de suppliants pitoyables. **Vainqueur dans la guerre**, celui-ci ne put résister à la compassion: il les invita à se révéler, il fit d'eux ses alliés, **leur accorda le droit de cité, leur ouvrit l'accès des honneurs et distribua la terre romaine** à ceux qui en étaient les mortels ennemis. Tout à sa grandeur d'âme, à sa naturelle générosité, il n'eut pour eux que des bontés. Mais **la vertu dépasse une intelligence barbare** (SINÉSIO, *De Regno*, 1097 B).

Quanto à integração de grupos étnicos com quem o Império Romano Oriental mantinha relações diplomáticas, deduzimos que Sinésio os teria concebido apenas como colaboradores do Império; por exemplo, como componentes das unidades federadas que complementavam as unidades constituídas predominantemente por nativos e lideradas por eles, tal como eram aceitos até Teodósio I.

Ao final do fragmento, o cirenaico restitui, porém, a condição de inferioridade dos estrangeiros diante dos romanos, porquanto as virtudes e as leis escritas suplantam *uma inteligência bárbara*. Observamos, de modo geral, aspectos que sinalizam estratégias de repulsa e integração dos chamados bárbaros em *De Regno*. Integração que, de certa forma, vincula-se aos esforços de imponentes generais ou líderes políticos não-romanos e seus seguidores que procuravam se destacar étnica e politicamente na sociedade romana oriental tardo-antiga, a fim de conquistar legitimidade para estabelecer alianças; repulsa, na medida em que o ingresso de determinados grupos étnicos não-romanos na administração imperial dificultava o acesso de famílias abastadas provinciais a cargos civis e militares, além de subordiná-las a tais agentes de poder.

Em *De Providentia*, no momento em que Sinésio narra o julgamento de Tifo, após a expulsão dos citas da cidade real, identificamos semelhantes marcas de integração dos não-romanos nas estruturas político-administrativas do Império:

Tarde veio uma reunião de deuses e anciões sobre Tifo, colocou-se em pauta, o que há muito cada parte discutiu entre si. Havia mulheres, que dominavam ambas as línguas e os que não entendiam o outro em dado momento, elas traduziam seus planos, o Egito os planos do povo bárbaro e por outro lado os bárbaros, os planos dos egípcios. Havia também eunucos e dirigentes profissionais de acusação, todos que haviam sido estabelecidos por Tifo e sua esposa contra Osiris e perante testemunho as piores acusações haviam sido instrumentalizadas; **que os lugares mais importantes foram ocupados pelos bárbaros** – o que Tifo abandonara, ele levou quase a um bloqueio, com isso a desgraça cercou a cidade santa ¹²⁴ (SINÉSIO, *De Prov.* II, 3.7).

¹²⁴ Spät kam es deshalb zu einer Versammlung von Göttern und Alten in Sachen Typhos, es wurde enthüllt, was schon lange jeder für sich geäußert hatte: die Existenz von Frauen, die beide Sprachen beherrschten und die denen, die jeweils die anderen nicht verstanden, ihre Pläne übersetzt hatten, Ägypten die des Barbarenvolks und umgekehrt die Ägyptens den Barbaren; daß es Eunuchen und berufsmäßig Anklage Führende gab, die allesamt von Typhos und seiner Frau gegen Osiris installiert worden waren und jüngst zu Bezeugung schlimmster

A nosso ver, o cirenaico comenta, no excerto acima, a iniciativa de alguns líderes políticos contemporâneos a ele, figurados por Tifo, de aceitar o ingresso de bárbaros em postos elevados da administração imperial. Sustentamos que esse cenário político competitivo e muitas vezes ameaçador, se levarmos em consideração o fato de que Gainas havia se tornado em 399 *magister militum* de Constantinopla, durante a embaixada de Sinésio, tenha levado o filósofo de Cirene, tanto em *De Regno* quanto em *De Providentia*, a destacar a deslealdade de não-romanos quanto à não-observação das leis escritas romanas, semelhante à maneira pela qual a imagem do tirano Tifo é construída. Não é por acaso que, em *De Providentia*, o filósofo intensifica as semelhanças entre os bárbaros, citas, e o tirano, Tifo, no que tange ao comprometimento com os cidadãos e respeito às leis, oriundos dos costumes antigos (*mos maiorum*). Defendemos, dado o exposto, que a representação do bárbaro, proveniente da literatura greco-romana antiga, reforça a preocupação de Sinésio em veicular experiências políticas pretéritas como παράδειγμα, tendo em vista a intencionalidade dos discursos.

Por essa razão, com base nas orientações do pesquisador Walter Pohl, reforçamos a proposta de que o posicionamento de Sinésio não pode ser compreendido como espelho das dissensões entre romanos e bárbaros na sociedade romana oriental tardia, embora aquilo que Sinésio registra em *De Regno* de fato externe a defesa de fronteiras sociais, ou seja, reconhecemos a tentativa de demarcação, delimitação ou, simplesmente, distinção entre romanos e não-romanos; porém, conforme mencionamos, tais fronteiras, que pressupõem a construção de percepções sobre o outro, estão a serviço da intencionalidade do discurso e se submetem às relações de poder entre distintos grupos sociais no momento da escrita dos discursos; aspecto comum, diga-se de passagem, a qualquer agrupamento humano (2000, p. 14). Em outras palavras, são construções literárias submetidas à organização retórica do documento histórico. Por isso, tais representações não são objeto de

Vorwürfe instrumentalisiert worden waren; daß **wichtige Plätze von den Barbaren eingenommen worden waren** - die Typhos preisgegeben hatte, der sie beinahe zu einer Belagerung trieb, damit das Unheil die heilige Stadt umzingele. (SINÉSIO, *De Providentia*, II, 3.7)

consenso entre pensadores tardo-antigos, mesmo no interior de um grupo social e em um momento histórico específico.

Dessa forma, torna-se relevante compreender em que medida tais estratégias de distinção e marcas de integração social se submetem à intencionalidade dos discursos *De Regno* e *De Providentia*, uma vez que, a nosso ver, Sinésio, em ambos os discursos, não objetivava discorrer especificamente sobre a relação entre romanos e bárbaros. Para que tal discussão seja aprofundada, demonstraremos em que medida a imagem do bárbaro se coaduna à imagem do tirano em *De Providentia*.

Inicialmente, convém esclarecer que, na narrativa mítica sinesiana, os estrangeiros são denominados pelos vocábulos bárbaros (βάρβαρος) ou citas (σκύθεν). O Prof. Dr. Hermann Parzinger, especialista em citas, esclarece-nos, com base em pesquisas arqueológicas, que esse termo versa sobre um grupo étnico, localizado até o século IX a.C, no leste da Europa, nas regiões do sul da atual Sibéria, da bacia dos Cárpatos, região oriental da Europa, que congrega um complexo de montanhas, percorrendo aproximadamente 1500 km ao longo das fronteiras da República Checa, Eslováquia, Polônia, Romênia e Ucrânia e da periferia do norte da China. No início do século VII a.C., os citas tornaram-se *senhores do norte do mar negro* e estenderam-se à Europa ocidental, momento em que estabeleceram contatos com os gregos (2009, p.6-9).

De acordo com Parzinger (2009, p.8-16), há dúvidas quanto às alusões de Homero na *Ilíada* (XIII, 1-6) aos citas, visto que não há vestígios arqueológicos que comprovem a ocupação dos citas no norte do mar negro até a segunda metade do século VIII a.C.; os filósofos gregos Eratóstenes (séc. III a.C) e Apolodor (séc. II a.C), por exemplo, declaram que Homero não tinha conhecimento de grupos étnicos tão distantes da Grécia e, portanto, ele não pôde mencioná-los. Já Estrabão (séc. I a.C/I d.C) e Poseidônio (2/1 a.C) asseguram que Homero os tinha em mente, quando relatou como Zeus conduziu os soldados gregos às costas da região dos balcãs e a regiões do norte do mar negro. Entretanto, a mais recente menção aos citas, na literatura grega antiga, ocorre por meio de Heródoto (séc. VIII/VII a.C) que faz referência a esse grupo étnico por meio dos termos *citas* ou *stutenmelker*. Evidências arqueológicas, com efeito, noticiam a fundação de colônias gregas na região bem como sugere contatos comerciais entre citas e gregos. Considera-se

também o fato de que o filósofo grego Anaximandro de Mileto (séc. VII/VI a.C.) já contemplava essa região em seu mapa terrestre.

Outras alusões aos citas, tendo em vista suas características fisionômicas, culturais, político-sociais, entre outros aspectos, encontram-se, em maior ou menor intensidade, nas obras de diversos filósofos e poetas dos séculos VII e VI a.C, tais como Alcaio de Mitilene, Aristeas de Proconeso e Hecateu de Mileto. A partir do século V a.C, identificamos relatos mais detalhados sobre os citas em Heródoto de Halicarnasso, Hipócrates, Ésquilo, Aristófanes, Píndaro, Tucídides e Éforo. Há também frequentes referências aos citas nas obras de Lísias, Isócrates e Demóstenes, entre o final do séc. V e início do séc. IV a.C., entre outros.

A partir do séc. II a.C, os citas são suplantados pelos sármatas, povos com quem tinham parentesco. Após esse período, as alusões aos citas em fontes históricas gregas tornam-se raras. Uma das obras mais importantes sobre o referido grupo étnico é a do filósofo, historiador e geógrafo Estrabão (63 a.C – 23 d.C), em *Geographia*, no interior da qual reúne informações sobre os citas, registradas nas obras de Heródoto, Éforo, Hecateu e Homero.

Em fontes históricas romanas, os citas são mencionados com certa frequência. Autores romanos, tais como Pompeio Trobo, contemporâneo de Lívio e Estrabão, coleta informações tanto sobre as guerras dos reis macedônicos Felipe e Alexandre quanto sobre dos Mitrídates contra os citas. Em seguida, os escritores romanos Plínio (23-79 d.C) e Luciano de Samósata (aproximadamente 125-181 d.C) também se referem às campanhas militares dos citas (PARZINGER, 2009, p16-7). Na Antiguidade Tardia, a nosso ver, a referência aos citas se torna mais genérica, ou seja, o termo passa a se reportar aos bárbaros de maneira abrangente, isto é, sem indicar com precisão a que grupo étnico se referem, ou simplesmente para contrastar os costumes de não-romanos, com destaque aos valores morais, em relação aos romanos, tal como observamos em Libânio (*apud* MALOSSE, 2010, p. 122), na *Oração 24* e Temístio (*apud* HEATHER, 1999, p.236), na *Oração 10* e em Sinésio de Cirene em *De Providentia*.

Levando em consideração o fato de que os bárbaros – citas – são caracterizações discursivas delimitadas por uma intencionalidade ideológica, perguntamo-nos o que teria instigado Sinésio a mencioná-los em seu mito

egípcio, haja vista a existência de outros grupos étnicos que habitavam a Europa e a Ásia Central, entre eles *Donau, Agathyrsen, Daker, Thraker, Androphagen, Geloner, Budiner, Taurer, Melanchlainen, Maioten, Kolcher, Tuva, Parzyryk, Saken, Sármatas, Partos, Massageten, Chorasmier, Baktrier, Gandharer, Issedonen*, entre outros. Em primeiro lugar, destacamos a influência dos citas na literatura grega e romana antiga o que, a nosso ver, possibilitou especulações e apropriações de escritores tardios, entre eles Sinésio; e, em segundo lugar, o fato de que os citas se notabilizavam, no séc. VII a.C, pelas habilidades militares (PARZINKER, 2009, p. 41-7), assim como os germanos no séc. IV d.C., linha de raciocínio que está ancorada na ideia de que o passado oferece instruções ao presente.

Outro elemento que reforça o vínculo entre os antigos citas e a apropriação discursiva que Sinésio faz desse grupo étnico versa sobre a alegoria do lobo, presente na narrativa mítica sinesiana. Sobre isso, Parzinker (2009, p. 73) informa-nos de que, na terra dos citas, contava-se que cada um dos mais jovens, uma vez por ano, metamorfosear-se-ia em lobo. Para o pesquisador, isso pode indicar festivais de culto em que os mais jovens utilizavam peles e máscaras, que possivelmente eram de lobo, ou talvez fosse o lobo uma espécie de animal a que os citas julgavam estar ligados ou atribuíam a sua descendência. Há, por conseguinte, uma conotação religiosa por trás dessa alegoria. Dessa forma, reconhecemos, ainda que seja por meio de especulações, uma relação entre a alegoria do lobo e os citas, tal como também é retratado por Sinésio.

A esse respeito, Sinésio afirma: *o documento é sobre os filhos de Tauro, e, na primeira parte do tratado, até o mistério do lobo, (τὸ μέχρι τοῦ κατὰ τὸν λύκον ἀνίγματο) foi lido publicamente, apenas durante o tempo, quando o pior estava no poder (μετὰ τὴν κάθοδον τῶν ἀρίστων ἀνδρῶν)* (SINÉSIO, *De Prov.* I). Observa-se, até aqui, o caráter depreciativo com que o termo lobo (λύκον) é utilizado, já que o mistério do lobo está associado às trajetórias políticas do governo do pior, ou seja, Tifo, cujo posicionamento político era favorável aos bárbaros (*καὶ τοῖς βαρβάροις αἰὲ πεπολίτευται*) (SINÉSIO, *De Prov.* I, 15.5); o que, de certa forma, assemelha-se à conotação pejorativa que identificamos em *De Regno*, mais precisamente na metáfora do pastor, dos cães e dos lobos,

recuperada dos escritos de Platão (1089 C), em que o cirenaico adverte o imperador quanto à necessidade de remoção dos ξένοι do exército romano.

Adicionado a isso, localizamos, no último capítulo do 1º. Livro da narrativa mítica sinésiana, a última referência específica ao termo lobo, a saber:

Então ele esperou, pois àquela altura ele já havia aprendido, o que logo aconteceria a Osíris, fato que se confirmou com o ano vindouro, quando o filho, Hórus, decididiu estabelecer uma aliança, em vez dos leões, com os lobos. Quem agora é lobo ensina um discurso sagrado, os pronunciamentos não são religiosos, nem mesmo na forma de um mito ¹²⁵ (SINÉSIO, *De Prov.* I, 18,8).

Para compreender o fragmento, precisamos pontuar alguns aspectos do enredo da narrativa mítica de Plutarco e Sinésio, o que reforça o emprego independente e tendencioso com que o cirenaico utiliza o enredo do mito egípcio plutarquiano. Diferentemente de Plutarco, Sinésio, por exemplo, enfatiza em sua narrativa mítica o triunfo político de Tifo e simplesmente descarta a personagem Ísis e a busca pelo corpo de seu esposo, Osíris. A deusa egípcia foi substituída pelo termo genérico *esposa de Osíris* e seu papel foi minimizado, se utilizarmos como contraponto a narrativa mítica plutarquiana.

Segundo Sinésio, após a morte de Osíris, assassinado por seu irmão Tifo, caberia a seu filho Hórus derrotar o tirano, tal como Plutarco (*De Is. et Os.* 358 C) havia narrado, no entanto esse enredo é obliterado na narrativa mítica sinésiana a partir do segundo livro, em que Osíris volta a protagonizar o cenário político. No que diz respeito ao episódio narrado acima, Hórus, com a finalidade de suplantar o governo de Tifo, prefere se associar aos lobos (λύκον) a se unir aos leões (λέοντο). Como a citação de Hórus se restringe ao final do Primeiro Livro de *De Providentia*, ou seja, trata-se de uma menção isolada no enredo, sublinhamos que o filósofo não a tenha feito fortuitamente. Para refinar

¹²⁵ So wartete er ab, denn er hatte ja damals erfahren, was um Osiris sogleich geschehen werde, was dann für die kommenden Jahre in Aussicht stand, **sobald Horos, dessen Sohn, beschlosse, ein Bündnis statt mit dem Löwen mit Wolf einzugehen. Wer nun der Wolf ist, das lehrt eine heilige Rede, die auszusprechen nicht fromm ist, nicht einmal in der Form eines Mythos** (SINÉSIO, *De Prov.* I, 18,8).

nossa reflexão, convém confrontar o trecho acima àquele a que possivelmente Sinésio fez referência:

Posteriormente Osíris veio a Hórus de Hades, e instruiu e treinou-o para a batalha. Então ele perguntou o que ele pensou que fosse a mais bela ação. Quando Horus disse, "para socorrer um pai e mãe quando eles sofrem errado", ele requereu-lhe uma segunda pergunta: qual ele pensou que (fosse) o animal mais útil para aqueles que estavam partindo para a batalha? Quando Hórus disse: "um cavalo", ele ficou surpreso e perguntou: "por que antes um cavalo que um leão?" Horus disse que um leão foi útil a quem precisava de ajuda, mas um cavalo guiou o inimigo em retirada e destruiu-o completamente. Osíris estava satisfeito quando ele ouviu isso, considerando Hórus estar adequadamente preparado¹²⁶ (Plutarco, *De Is. e Os.* 358 B-C).

Ao comparar os dois enredos, chamam-nos atenção os seguintes aspectos: primeiro, a maneira vaga com que Sinésio se reporta a Hórus e à situação enunciativa em que estava inserido no momento em que fez a escolha entre os animais; segundo, a discrepância entre os animais, a saber: leão e cavalo na narrativa plutarquiana e leão e lobo na narrativa sinesiana.

Para a historiadora Jacqueline Long (1987, p. 113-4), a escolha do lobo por Sinésio torna a narrativa sinesiana ainda mais enigmática e o cirenaico o teria recuperado apenas como recurso estilístico. Assim, a historiadora sustenta que Sinésio pretendia apenas perpetuar um artifício retórico já empregado por Plutarco, por exemplo: a veiculação de um enigma, de tal forma que seu desvendamento *fornece mais uma satisfação intelectual do que um conselho político concreto*. Para ela, tendo em vista as múltiplas apropriações, aplicações e interpretações da alegoria do lobo em fontes greco-romanas antigas, nenhuma escolha é definitiva (1987, p.114).

Perguntamo-nos se, de fato, seja essa a maneira como devemos compreender a alegoria do lobo, tendo em vista o enredo que o envolve e as condições de produção do discurso. Particularmente, nosso posicionamento se

¹²⁶ Afterwards Osiris came to Horus from Hades, and drilled and trained him for the battle. Then he inquired what he thought was the fairest action. When Horus said, "to succor one's father and mother when they suffer wrong, "he asked him a second question: which did he think the most useful animal for those who were going out to battle? When Horus said "a horse", he was amazed and demanded, "why a lion rather than a horse? " Horus said that a lion was helpful to one who needed assistance, but a horse routed the enemy in flight and utterly destroyed him. Osiris was pleased when he heard this, taking Horus to be suitably prepared (PLUTARCO, *De Is. et Os.* 358 B-C).

distancia de Long (1987) na medida em que nos apoiamos em outros elementos da narrativa sinésiana para delinear o que teria motivado Sinésio a inserir a alegoria do lobo.

Sendo assim, imaginamos que Sinésio, a partir do emprego dos vocábulos *lobos* e *leões*, faça uso de um mecanismo de diferenciação entre dois grupos étnicos não-romanos. Em outros termos, Hórus opta pelo apoio dos *lobos*, entendido aqui não em caráter místico ou religioso, como o filósofo nos adverte no fragmento, mas, possivelmente, apenas como atributo para diferenciação de grupos étnicos distintos.

Concordamos com Nicolosi (1959, p.205), no momento em que declara que provavelmente, ao se reportar ao leão, Sinésio tenha tido em mente os godos, e os lobos, por outro lado, simbolizariam os hunos. Uma das razões para tal associação dar-se-ia em virtude de suas características fisionômicas: os godos eram normalmente altos e loiros em oposição aos hunos, mais baixos, escuros. Embora, num primeiro momento, pareça ser um argumento ingênuo, essas características fisionômicas são reforçadas pelo próprio Sinésio em *Elogio à Calvície*, a nosso ver, um discurso dirigido à crítica aos godos, no interior do qual as características fisionômicas desse grupo étnico são evidenciadas e contrastadas a outros grupos; e não um mero exercício de Retórica como resposta ao *Elogio à Cabeleira* de Dion Crisóstomo, como a historiografia acentua. Salientamos, sob essa ótica, que *Elogio à Calvície* é, em parte, produto do olhar crítico de Sinésio em relação à integração dos germanos na sociedade romana oriental tardia; registrado previamente por Sinésio em *De Regno* e, em seguida, em *De Providentia*. Para fundamentar nosso posicionamento, sugerimos a leitura do fragmento a seguir em que Sinésio sinaliza a presença de germanos na composição do exército romano e os caracteriza fisicamente.

Sobre esses intervalos, uma delegação inimiga se apresenta. Ela esperava ser recebida, em sua chegada, pelos grandes da Corte, as pessoas de seu séquito e de seus contínuos, por não ser apenas muito tempo depois admitida em audiência pelo soberano. Ora, esse estava no momento à mesa. Pois não havia ainda, como se vê aqui, esses guardas pessoais, esse exército recrutado no seio do exército, **todos jovens e altos, de cabelos loiros e encaracolados, “com a cabeça lustrosa,**

bonita aparência” (νέοι πάντες, πάντες ευμηκεις, τας κομας ξανθοί τη και περίττοι, αιεί δε λιπαροί κεθαλας και καλά πρόσωπα), com escudos de ouro, lanças de ouro, cuja aparência nos anuncia o príncipe como, se se pode dizê-lo, os primeiros raios do dia de sol. Todo o exército, em contrapartida, desempenhava o papel que lhe cabia, da guarda dos reis e do reino¹²⁷ (SINÉSIO, *De Reg.* 1084 D).

Como se observa, Sinésio destaca, ao se remeter aos bárbaros ou estrangeiros, as características fisionômicas que lhe chama atenção, a nosso ver, por se tratar de mais um elemento de distinção étnica entre os grupos em interação no discurso: germanos e romanos. O excerto abaixo, em certa medida, reitera essa abordagem. No entanto, Sinésio emprega o termo *citas* para aludir aos não-romanos e, sob essa linha de pensamento, esse vocábulo não versa sobre todos os grupos étnicos que poderiam ser estigmatizados como bárbaros; mas, sim, aos germanos, mais precisamente, aos godos, o que exclui outros grupos étnicos.

Mestres de serviço de mesa, confeitheiros, copeiros, tantos empregos reservados aos Citas. Quanto a esses empregados domésticos que transportam sobre seus ombros essas cadeiras-longas que se pode alugar para se sentar nas ruas, ainda não são apenas os Citas, raça há muito qualificada, em boa justiça, por ser submissa aos Romanos. Mas que esses **homens loiros, cabeludos como Eubeus, sejam, no mesmo povo, os escravos dos particulares e os mestres do Estado, eis o mais perturbador, o mais extravagante dos espetáculos. Se não é um enigma, eu não sei o que merece esse nome**¹²⁸ (SINÉSIO *De Reg.* 1093 C).

¹²⁷ Sur ces entrefaites, une délégation ennemie se présente. Elle s'attendait à être reçue à son arrivée par les grands de la Cour, les gens de leur suite et leurs huissier, pour n'être que longtemps après admise en audience par le souverain. Or, celui-ci, en l'occurrence était à table. Car il n'y avait pas encore, comme on en voit ici, ces gardes du corps, cette armée recrutée dans le sein de l'armée, **tous jeunes et tous grands, aux cheveux blonds et bouclés, “à la tête lustrée, a la jolie figure”,** (νέοι πάντες, πάντες ευμηκεις, τας κομας ξανθοί τη και περίττοι, αιεί δε λιπαροί κεθαλας και καλά πρόσωπα) aux boucliers d'or aux lances d'or, dont l'apparition nous annonce le prince comme, si l'on peut dire, les premières lueurs du jour le soleil. Toute l'armée, en revanche, s'acquittait du rôle qui lui revient, de la garde des rois et du royaume. (SINÉSIO, *De Reg.* 1084 D)

¹²⁸ Maîtres d'hôtels, pâtisseries, échantons, autant d'emplois réservés aux Scythes. Quant à ces valets de place qui transportent sur leurs épaules ces chaises-longues que l'on peut louer pour s'asseoir dans les rues, ce ne sont encore que des Scythes, race de tout temps qualifiée, en bonne justice, pour être soumise aux Romains. Mais que **ces hommes blonds, chevelus comme des Eubéens, soient, dans le même peuple, les esclaves des particuliers et les maîtres de l'Etat, voilà le plus déroutant, le plus extravagant des spectacles. Si ce n'est pas là une énigme, je ne sais ce qui en mérite le nom.** (το δε τους ξανθους τούτους και κομοντας Ευβοϊκως παρά τοις αυτοίς ανδροποις ίδια μεν οικετας δε αρκοντας, ανθής ον, της Θεάς γένοιτο αν το παραδοξοντάτον, και ει μη τούτο εστίν, ουκ αν ειδειην οποιον αν ειη το καλουμένον αίνιγμα) (SINÉSIO *De Reg.* 1093 C).

Para além da caracterização dos *citas*, reconhecidos por nós como *godos*, notamos, mais uma vez, os aspectos de repulsa e integração desses bárbaros na sociedade romana oriental tardia; porquanto, de um lado, ajustam-se à categoria de escravos ou, no limite, colaboradores em ofícios citadinos; de outro, são reconhecidos como mestres de Estado (*αρχοντας*), ou seja, detentores de cargos públicos, o que pressupõe que também participavam da vida política da cidade e, por extensão, do Império.

Outras passagens do discurso reforçam o fato de que Sinésio tem em mente um grupo étnico específico no momento em que se refere aos *citas*; esse posicionamento se fortalece quando observamos suas advertências ao Imperador: *Se tu experimentares meus desconfortáveis conselhos a seguir, é que tu esqueces ao mesmo tempo sobre quais homens tu reinas e de qual raça eu falo - περί δε έθνους οποίου τους λόγους ποιούμαι* (SINÉSIO, *De Reg.* 1096 C); ou em suas considerações sobre esse grupo étnico: *Mas esta raça grosseira (γένος αμαθες) nos fornece o que se era de direito esperar: ela se encoraja e apenas teve ingratidão para seus benfeitores* (SINÉSIO, *De Reg.* 1097 A). Dado o exposto, é possível que o cirenaico tenha se referido aos *godos*, tendo em vista não só as indicações presentes em seus discursos como elucidamos, mas também as circunstâncias históricas que podem ter colaborado para o viés interpretativo da narrativa.

A despeito do valor semântico que o vocábulo *lobo* incorpora na passagem que narra a escolha de Hórus para investir contra o governo de Tífo, como mencionamos acima, julgamos oportuno esclarecer que a correlação *lobos, citas e germanos (godos)* não é inadequada nem contraditória para compreensão das demais passagens da obra. No momento em que, em *De Providentia*, Hórus escolhe o *lobo*, Sinésio nos adverte para o fato de que o vocábulo *lobo não está nem na forma de um mito*, tal como ensina *um discurso sagrado*, assim, *nem é religiosa* (ὁ δὲ λύκῳ ὅσῳ ἔστιν, ἱερῷ λόγῳ ἔστιν, ὃν οὐχ ὅσιον ἐξαγορεύειν οὐδὲ ἐν μύθου σχήματι.), isto é, não deve ser entendida a partir do mito de que os *godos* descendem do lobo ou que estejam vinculados a esse animal, o que nos levaria a outra compreensão sobre a passagem. Sinésio, então, não fez essa ressalva sobre o termo *lobo* gratuitamente; nem

substituiu *cavalo* por *lobo* arbitrariamente. Para nós, é evidente que, neste trecho, Sinésio se reporta aos godos, como o fará em discursos posteriores.

No tocante à historiografia norte-americana, ao partir do pressuposto de que *lobos*, *citas* e *germanos* são termos correlatos, os historiadores Cameron & Long (1993) declaram que Sinésio externa dois posicionamentos divergentes sobre os bárbaros, pois no Primeiro Livro de *De Providentia*, eles são concebidos como aliados e não como inimigos mortais ou objeto de repulsa, como em *De Regno*.

Como tentativa de justificar o que de fato teria levado Sinésio a amainar a abordagem repulsiva aos bárbaros, na passagem de *De Regno* para o primeiro livro de *De Providentia*, os pesquisadores recorrem aos estudos recentes da historiadora Rita Lizzi (apud CAMERON & LONG, 1993, p. 320-1), segundo os quais a abordagem de Sinésio pode ser facilmente explicada pelo fato de que, quando o filósofo escreve *De Regno*, o general godo Gainas ainda não havia se tornado *comes rei militaris*; logo, não representava ameaça e o *magister militum* godo Alarico atuava longe de Constantinopla, na província Illyricum. Já o primeiro livro de *De Providentia* teria sido escrito imediatamente após os desdobramentos do golpe militar de Gainas de 12 de julho de 400, momento em que a crise política havia se estabelecido. Isso explica o caráter amistoso com que o filósofo se reporta aos citas/germanos. O segundo livro, por outro lado, teria sido redigido já no instante em que Gainas e seus seguidores se encontravam longe da cidade, após sua expulsão de Constantinopla, e, portanto, não representavam para Sinésio um perigo potencial. Tal contexto explicaria o motivo pelo qual, a partir do segundo livro de *De Providentia*, Sinésio reitera o caráter repulsivo aos bárbaros que mantivera em *De Regno* (CAMERON & LONG, 1993, p. 319).

Para a defesa desse ponto de vista, os pesquisadores concentram sua argumentação nos capítulos 15, 16 e 17 do Primeiro Livro. Para eles esses capítulos versam sobre a ascensão de Gainas no Império Romano oriental e o momento em que os godos são expulsos de Constantinopla. Dito de outra forma, a orientação argumentativa adotada pelos historiadores consiste em demonstrar a proximidade entre a narrativa mítica de Sinésio e os acontecimentos históricos, como foram narrados pelos historiadores tardo-antigos Filostórgio, Sócrates, Sozômeno e Sósimio.

Um dos pontos de contato centrais para tal aproximação diz respeito ao fato de que Gainas invadiu e passou a residir com seu exército em Constantinopla, cidade da qual foi expulso (CAMERON & LONG, 1993, p. 210) e Sinésio teria sido testemunha desses eventos, já que se encontrava na cidade em razão de sua embaixada. Assim, presumindo que Gainas e suas tropas cercaram e tomaram posse de Constantinopla, a narrativa sinesiana que se segue relata, para os referidos pesquisadores, as impressões de Sinésio acerca da estada e da expulsão do general godo e seu séquito, porém a partir de um ângulo diferente¹²⁹.

Ao contrário do que afirmaram autores cristãos e não-cristãos que se reportaram a esse acontecimento histórico, segundo os quais Gainas e seus seguidores eram responsáveis pela tomada de Constantinopla e destituição de vários funcionários públicos, cujas figuras principais, segundo Cameron & Long (1993, p. 216), são Eutrópio, Euticiano, Aureliano, Saturnino e João, Sinésio, em sua narrativa mítica, atribui a responsabilidade pela invasão de Constantinopla à esposa de Cesário, representado por Tifo, a qual teria astuciosamente convencido a *amigável e insensata idosa senhora*¹³⁰, a esposa de Gainas, de que Aureliano, representado por Osíris, articulava planos para aniquilar os germanos (citas) de Constantinopla (cidade real); abaixo transcrevemos o trecho em que Sinésio registra o relato da esposa de Tifo à esposa do general cita:

O elemento cita devia ser exterminado completamente da terra, e isto Osíris realizava cada dia, já que ele preenchia secretamente a lista de cidadãos alistáveis ao serviço militar e também para maior prevenção, com isso os egípcios poderiam viver sozinhos para si, quando eles tivessem matado ou expulsado os bárbaros. Isto seria fácil, tão logo ele fizesse ao general dos estrangeiros, por meio de uma carta de dispensa a um homem particular, e, com isso, teria subjugado a lei. Seria este eliminado, então os outros fariam, pensava ele, ainda menos esforços. E agora, ela disse, „Tifo chora em casa“. **Então, ele (Tifo) simpatiza com vós e engajar-se-ia politicamente sempre pelos bárbaros,**

¹²⁹ Para Cameron & Long (1993, p. 310), a explicação para justificar a preocupação de Sinésio em registrar em *De Providentia* o golpe militar de Gainas em Constantinopla, em 400 d.C., deve-se à crise política interna entre autoridades civis e militares, após o golpe, e a possível ameaça de Estílico em invadir o oriente com o pretexto de reestabelecer a harmonia política interna, tal como o propagandista político Cláudio havia sugerido em seus poemas. Contudo, convém salientar que essa vertente interpretativa é apenas uma especulação acerca do que teria motivado Sinésio a registrar o golpe militar de Gainas, se essa era, com efeito, a sua intenção.

¹³⁰ Semelhante alegoria, ver em Dion, *Or.* I, 48-55.

por meio dos quais nós também falhamos a dignidade real, porque eles não puderam estar junto à hora da proclamação ¹³¹ (SINÉSIO, *De Prov.* I, 15, 4-5).

Com isso, segundo os estudiosos, Sinésio pretendia mostrar que o responsável pela invasão e tomada da cidade real (Tebas = Constantinopla) bem como pela destituição do governo de Osíris que possibilitou a ascensão de Tifo é, em parte, a mulher de Tifo, que utilizou, por sua vez, a velha senhora para convencer o general cita a se insurgir contra Osíris. Sinésio deixa claro que, ao se unir aos citas, Tifo não teria dificuldade em sobrepujar o governo de seu irmão. Articulada a façanha (*βουλευματα δήθεν*), Tifo e o general cita se reúnem, momento em que o general cita é convencido de prosseguir com a invasão da cidade real, enredo ilustrado a partir do fragmento a seguir:

E se era necessário que a cidade real submergisse junto a Osíris: então ele admitia isso, pois o restante dos egípcios ainda era suficiente a ele: „e com isso ao mesmo tempo“, então Tifo disse: „ com você seus soldados se tornam ricos, enquanto eles escravizam uma cidade florescente, e o centro comum do Império e os ilustres no Egito, e cuja posse repartem como saque“. Isto ofereceu a ele (o general cita) o astuto Tifo, por medo dos habitantes que a Osíris tinham favorecido. **O cita, porém, recusou-se a fazer isso.** Então, ele sentiu vergonha diante do sagrado conselho, do povo inteligente e dos dons de honra na cidade. E portanto, ele não ficou voluntariamente contra Osíris, mas sim, como ele disse, sob coação marcharemos, porque Osíris forçou a isso, e se isso der certo a ele, vencer sobre Osíris, pelo qual a cidade é protegida, o país não ficaria devastado, então o cita interromperá isto para um proveito, que nenhuma grande calamidade fosse necessária ¹³² (SINÉSIO, *De Prov.* I, 15, 10-11).

¹³¹ **Es solle das skythische Element gänzlich aus dem Land vertilgt werden, und dies betreibe Osiris jeden Tag**, indem er heimlich die Listen der wehrfähigen Bürger auffülle und auch für das Übrige Vorsorge treffe, damit die Ägypter für sich allein leben könnten, **wenn sie die Barbaren entweder umgebracht oder vertrieben hätten**. Dies werde ganz leicht sein, sobald er den Befehlshaber der Fremden durch ein Entlassungsschreiben zum Privatmann gemacht und damit dem Gesetz unterworfen hätte. Sei dieser beseitigt, so würden, glaube er, die anderen nur noch wenig Mühe machen. 5 «Und jetzt,» sagte sie, "weint Typhos daheim. **Denn er sympathisiert mit euch und hat sich politisch immer für die Barbaren eingesetzt**, durch die wir auch die Königswürde verfehlt haben, weil sie nicht zur Stunde der Ausrufung dabei sein konnten (SINÉSIO, *De Prov.* I, 15, 4-5).

¹³² Und wenn es nötig sei, daß die Königsstadt mit Osiris zusammen unterginge: so gestand er es zu, da für ihn auch das restliche Ägypten noch ausreichend sei: «und damit zugleich,» so sagte er, «mit dir deine Soldaten reich werden, indem sie eine blühende Stadt und den gemeinsamen Herd der Reichen und Berühmten in Ägypten versklaven und deren Besitz als Beute verteilen.» Diese schenkte ihm der tüchtige Typhos aus Haß auf die Einwohner, die Osiris favorisierten. 11 **Der Skythe aber weigerte sich, das zu tun**. Denn er hege Scheu vor dem Heiligen Rat, dem klugen Volk und den Ehrengaben in der Stadt. So werde er auch gegen Osiris nicht freiwillig, sondern, so sagte er, aus Zwang marschieren, weil er ihn dazu zwingen, und wenn es ihm gelinge, über Osiris zu siegen, wobei die Stadt bewahrt werde und

O trecho acima deixa claro que a iniciativa dos citas só se tornou possível em decorrência da falsa acusação feita pela esposa de Tifo e sustentada por ele. Assim, nos termos em que Cameron & Long (1993) pensaram a questão, Gainas, o general godo, foi ludibriado por Cesário a manipular os soldados godos para satisfazer seus próprios interesses políticos.

Nesses termos, trata-se de uma tentativa de compartilhar a responsabilidade pela invasão de Constantinopla entre Gainas e Cesário, o que para os Cameron & Long dificilmente teria ocorrido. Então, por que Sinésio teria optado por essa abordagem? Segundo os historiadores, em razão da ameaça que Gainas representava em Constantinopla no momento da escrita da narrativa mítica. Assim, temeroso pelas repercussões que um discurso antagônico à política de Gainas poderia resultar, Sinésio minimiza a responsabilidade dos godos pela crise política que se estabelece em Constantinopla no momento de sua embaixada. Além disso, Sinésio teria pretendido *readmitir o exército inimigo* (CAMERON & LONG, 1993, p. 232), para que o prevenisse de atacar Constantinopla como inimigo de fato.

Reconhecemos, em particular, os esforços dos historiadores Cameron & Long (1993) em associar mito e história e, conforme expusemos, essa abordagem se torna, de fato possível, quando se associa *De Regno* aos capítulos 15, 16 e 17 do Primeiro Livro de *De Providentia*. E o resto da narrativa mítica? Torna-se obscura ou de difícil interpretação como eles mesmos alegam. Esses impasses, a nosso ver, revelam que o objetivo de Sinésio, com as fontes em questão, não é apenas o relato histórico dos eventos políticos de Constantinopla. Afinal, dificilmente Sinésio redigiria uma obra contraditória ou desconexa, tal como eles afirmam ao comparar, por exemplo, o primeiro e o segundo livros de *De Providentia* e as circunstâncias históricas que interferiram na escrita desses livros.

A nosso ver, há não só uma proximidade temática entre *De Regno* e *De Providentia*, mas também uma coerência entre o Primeiro e o Segundo livros da narrativa mítica, tanto no que concerne à construção discursiva do bom

das Land unverwüestet bliebe, dann werde er das für einen Gewinn halten, daß kein größerer Unheil erforderlich gewesen sei. (SINÉSIO, *De Providentia*, I,15, 10-11)

governante e do tirano, quanto no que diz respeito ao papel ocupado pelos bárbaros na sociedade egípcia construída por Sinésio. Assim, defendemos que ambos os livros de *De Providentia*, entendido a partir de sua unidade semântica, dialogam com *De Regno*.

Isso posto, sublinhamos que, na narrativa mítica sinesiana, os estrangeiros, ou seja, os citas, não-romanos, encontram-se associados a Tifo ou se familiarizam com ele, tanto no compartilhamento de vícios (SINÉSIO, *De Prov.* I. 3, 4) quanto na colaboração de suas inclinações político-administrativas. Por exemplo, no momento em que o rei Tauro retira-se do cenário político – Sinésio não informa, precisamente, se o rei estava doente ou havia morrido – sacerdotes e militares egípcios reúnem-se para escolher, entre os filhos do rei, Osiris e Tifo, o futuro governante, todavia

Os pastores de porcos nem mesmo deveriam assistir, e qualquer um que proviesse de outro povo ou tivesse semelhante ascendência e portassem junto aos egípcios armas como mercenários: também estes estavam proibidos de estar lá. Desse modo, também o filho mais velho estava em forte desvantagem. Então, os pastores de porcos e os estrangeiros constituíam a tropa de algazarra de Tifo, uma numerosa e incontável multidão¹³³ (SINÉSIO, *De Prov.* I, 5.3).

Na passagem em questão, Sinésio reporta-se, em certa medida, ao *topos* literário narrado por Heródoto (*apud* LONG, 1987, p.110) em que os gregos baniam os criadores de porcos das eleições e proibiam-nos de entrar em templos em razão da imundície de seus ofícios. O cirenaico justapõe os estrangeiros e os pastores de porcos para inseri-los no mesmo patamar. Por essa razão, influenciado pela metáfora da contaminação dos criadores de porcos, como o fragmento sugere, Sinésio aproxima os estrangeiros de Tifo e os desqualifica como legítimos líderes políticos. O cirenaico não se refere a esse *topos* em outras partes de seu discurso, o que nos permite inferir que o filósofo objetivava, nesse momento, apenas validar seu posicionamento contra os godos (citas) no tocante ao compartilhamento de práticas político-culturais

¹³³ Die Schweinehirten durften nicht einmal zuschauen, und jeder, der entweder selbst aus anderem Volk stammte oder von solcher Abstammung war und bei den Ägyptern als Söldner Waffen trug: auch diesem war verboten, dabei zu sein. Auf diese Weise war auch der ältere Sohn stark im Nachteil. Denn die Schweinehirten und die Fremden bildeten die Radautruppe des Typhos, ein unberechenbarer und zahlreicher Haufen (SINÉSIO, *De Prov.* I, 5,3).

concernentes apenas aos nativos tal como as leis ou os costumes antigos (*mos maiorum*) prefiguravam.

No transcorrer da obra, Sinésio deixa claro que, sem o apoio dos estrangeiros, Tifo não seria bem-sucedido e, como já era previsto, os sacerdotes, movidos pela sabedoria divina, ratifica a vitória de Osíris, em uma decisão que levou Tifo a contestar a legitimidade da votação, ao afirmar que era o mais velho e, portanto tinha prioridade. Como a vontade dos deuses se sobrepunha à argumentação de Tifo, ele resolve aplicar um golpe auxiliado pelos citas, invalidando, assim, a vitória de seu irmão (SINÉSIO, *De Prov.* I, 6). Adicionado a isso, no instante em que Sinésio retrata o acordo entre Tifo e o general cita, no contexto do golpe militar à cidade real do Egito, observamos, mais uma vez, a associação entre Tifo e os bárbaros no plano político.

Seguindo essa linha de raciocínio, o Segundo Livro de *De Providentia*, ao contrário de sinalizar uma ruptura com o Primeiro, registra o clímax da narrativa mítica sinesiana, pois os egípcios, oprimidos pela presença dos soldados citas e pela administração de Tifo, aproveitam a fuga repentina dos citas para se unir e expulsá-los da cidade bem como destituir Tifo, como havia previsto os deuses (SINÉSIO, *De Prov.* II, 2). Mais detalhadamente, no instante em que os citas deixavam secretamente a cidade com seus pertences, filhos e esposas, uma senhora idosa e muito pobre, que se encontrava em um dos portões da cidade, viu-os, dirigiu-se a eles e, invocando os deuses, disse:

Então, ela virou o recipiente, que reunia para ela o dinheiro, queixou-se desoladamente sem parar e invocou os deuses: “Sim, vós citas”, então ela disse: “os egípcios receberam como suplicantes, como vocês foram expulsos de sua pátria e sem destino ao redor dela perambulavam, o Egito trata não só tão bem, como é decente diante dos suplicantes, antes concederam a vós até mesmo o direito dos cidadãos e em importantes ofícios foram iniciados, finalmente a vós até mesmo foram feitos senhores por sobre a política, de modo que os próprios egípcios se comportam como citas, porque esse fingimento beneficia a eles. Nossos costumes encontram-se em grande reputação como os locais. Por que então agora isso? Por que vós partis? Por que estais a embalar vossos bens em conjunto e toma estas providências? Certamente os deuses deliberarão contra os benfeitores não com ingratidão (...) Ela disse isso e lançou-se abaixo de seu rosto. Ao lado dela levanta um cita com uma espada desembainhada para cortar a cabeça da senhora, porque ele suspeita que ela censurasse e denunciasses seu trabalho noturno. Porque ele ainda achava que eles fariam isso despercebidamente, porque ninguém daqueles muitos que viram isso, tinham coragem suficiente para

pô-lo ao léu. Então ela teria sido vítima da espada ¹³⁴ (SINÉSIO, *De Prov.* II, 2, 3-4).

Após esse episódio, os egípcios, sensibilizados com a morte da velha senhora, iniciam repentinamente o levante que resultou na expulsão dos citas da cidade real. Interessa-nos aqui sublinhar o uso literário da figura da *velha senhora*, que já se fazia presente em Dion Crisóstomo (*Or.* 1.53).

A participação dos bárbaros na concretização do projeto político de Tifo também pode ser identificada no contexto do golpe político que possibilitou tanto Tifo quanto os citas invadir a cidade real. Sinésio deixa claro que se trata de uma iniciativa coletiva em que ambos tornam-se responsáveis pela destituição do bom governante, como se observa abaixo:

Decidiu-se enganar Tifo por um certo tempo. Ele agora achava até mesmo que pode debochar dos deuses, porque ele não deveria sofrer de imediato, o que de fato teria sido merecido – é que para se tornar animal de batalha e oferenda de guerra, já que ele era **o principal culpado** de que os egípcios (por) um longo tempo fossem escravos dos citas – e, porque Dike, a deusa da justiça, que é sábia e (em) momentos apropriados sabe administrar, adiou seu castigo ¹³⁵ (SINÉSIO, *De Prov.* II, 3.3)

Até esse momento, Sinésio procura mostrar ao público-leitor que a participação dos bárbaros na administração política do Egito apresentou uma

¹³⁴ Also drehte sie den Becher um, der ihr das Geld sammelte, klagte jammervoll in einem fort und rief die Götter an: «Ja, euch Skythen,» so sagte sie, «hat Ägypten als Bittflehende aufgenommen, als ihr aus eurer Heimat vertrieben ward und ziellos umher irrtet; Ägypten hat euch nicht nur so gut behandelt, wie es sich gegenüber Bittflehenden gehört, sondern euch sogar das Bürgerrecht verliehen und in wichtige Ämter eingesetzt, schließlich euch sogar zu Herren über die Politik gemacht, so daß einige Ägypter sich schon skythisch benehmen, weil ihnen diese Verstellung nützt. Eure Bräuche stehen in größerem Ansehen als die einheimischen. Warum dann nun das? Warum zieht ihr fort? Warum packt ihr euren Besitz zusammen und trefft diese Vorkehrungen? Gewiß werden die Götter gegen die Wohltäter nicht mit Undank entscheiden. (...) Das sagte sie und warf sich auf ihr Antlitz nieder. Neben ihr stellt sich ein Skythe mit gezücktem Schwert auf, um den Kopf der Frau abzuhaue, von der er vermutet, daß sie sie schilt und ihr nächtliches Werk verrät. Denn noch glaubte er, sie würden dies unbemerkt tun, weil niemand aus der Zahl derjenigen, die es sahen, mutig genug war, es offen zu legen. So wäre sie dem Schwert zum Opfer gefallen (SINÉSIO, *De Prov.* II, 2, 3-4).

¹³⁵ Man beschloß, Typhos eine bestimmte Zeit zu täuschen. Der nun glaubte sogar, er könne noch über die Götter spotten, weil er nicht unmittelbar erleiden mußte, was eigentlich verdient gewesen wäre - nämlich Schlachttyr und Voropfer des Krieges zu werden, da er der **Hauptschuldige** war, daß die Ägypter eine Zeit lang Sklaven der Skythen waren - und weil Dike, die Göttin der Gerechtigkeit, die weise ist und die rechten Zeiten zu verwalten versteht, seine Strafe aufschob (SINÉSIO, *De Prov.* II, 3.3).

série de inconvenientes à manutenção da estabilidade política e que, por toda essa experiência, fazia-se necessário retornar ao tempo em que o Egito era governado e defendido apenas pelos egípcios, cujo líder político maior, o monarca, pautava suas ações políticas nas leis antigas e seus conselheiros, soldados e amigos tornavam-se, em certa medida, guardiães dos costumes antigos.

A fim de oferecer um fio condutor aos *topoi* retóricos mobilizados por Sinésio, retornemos à unidade temática presente em ambas as fontes históricas. Em *De Regno*, discorremos sobre dois aspectos centrais que, para Sinésio, caracterizavam os bárbaros, a saber: a falta de *fides* e, por extensão, o desrespeito às leis, o que denota, em outras palavras, predileção pela perfídia e pela deslealdade. Em *De Providentia*, o filósofo retrata, no transcorrer do Primeiro Livro, não só a afinidade entre os bárbaros e Tifo, quanto ao compartilhamento de vícios, mas também a contribuição dos estrangeiros à vitória política de Tifo, o que suplantava as antigas leis egípcias, de acordo com o cirenaico. Isso posto, sustentamos que Sinésio tenha pretendido mostrar o perigo que os chamados *citas* representavam ao Egito, dado que eram indivíduos vulneráveis, isto é, podiam ser facilmente manipulados.

Tal como Susanna Elm (1997, p.112) pontua, eles eram, sob a ótica de Sinésio, mercenários, soldados afeitos ao dinheiro; eram facilmente movidos pelos seus próprios vícios e cativos de seus próprios medos e inseguranças. Nesse sentido, ainda que os *citas* fossem dotados de habilidades militares que contribuíssem para o estabelecimento da ordem, como Sinésio reconhece, eram como *criadores de porcos* (SINÉSIO, *De Prov.* I, 5,3), logo diferente dos nativos (egípcios = romanos); eram, adicionado a isso, instrumentos a serviço de seus mestres, o que levou Elm (1997, p. 113) a declarar que se *o mestre souber como governar apropriadamente, os citas se tornarão bons soldados, se não, eles se comportarão como escravos-revoltos.*

Não podemos nos esquecer de que a imagem do bárbaro que Sinésio constrói, ajusta-se à intencionalidade do discurso. Em outras palavras, consideramos relevante sublinhar que a representação literária sobre a deslealdade e perfídia dos *bárbaros* (godos, especificamente) em oposição aos *romanos* , e a associação dos bárbaros à tirania evidencia, por oposição, a conduta política de um grupo comprometido com a manutenção da harmonia

político-administrativa, já que a fidelidade política, o respeito às leis e a observação do *mos maiorum* compõem suas práticas políticas.

Dito de outra forma, os pares antagônicos (bom governante x tirano; romanos x bárbaros; virtude x vício), longe de serem vistos como construtos literários separados, é que possibilitam a similaridade temática dos discursos em análise. Particularmente, percebemos que o tema subjacente a eles versa sobre a legitimidade política do monarca e, por extensão, dos oficiais imperiais eleitos por ele. Isso significa dizer que essas imagens, presentes na superfície do texto, convergem para as estratégias de aquisição e legitimação do poder e, no interior desse processo de construção discursiva, a veiculação do *ethos* político torna-se indispensável a membros da administração do Império que ambicionam se afirmar no cenário político.

Outro aspecto a ser considerado nessa trajetória de análise documental se dirige às lamentações ou queixas de Sinésio em relação a seus pares, no interior das quais se destacam o afastamento ou não-observação do *mos maiorum* de parte dos romanos em *De Regno* e dos egípcios em *De Providentia* e, por extensão, da sabedoria divina e das leis antigas, das quais os romanos/egípcios são guardiães; por isso, a nosso ver, Sinésio recupera as experiências pretéritas como παράδειγμα e usa-as como aporte a suas lamentações, mas não é só isso.

Suas lamentações e esse recorte ou apropriação do passado não se deveu a uma atitude arbitrária. O filósofo-decurião quer mostrar algo importante ao público-leitor, por isso utiliza dois estereótipos antagônicos de líderes políticos e veicula uma imagem do bárbaro recorrente na literatura greco-romana antiga. No próximo item, tentaremos esclarecer tais inquietações.

2.5 Administração pública e aquisição de poder na Antiguidade Tardia: *honoratis, principales e curialis* como agentes de poder sob a ótica de Sinésio

A investigação sobre as narrativas sinesianas, nos termos em que propomos neste trabalho investigativo, permite-nos compreender que, no Império Romano tardio, havia uma complexa estrutura burocrática, que congregava uma diversidade de serviços imperiais, organizados de maneira

piramidal, cujo vértice era ocupado pelo imperador. Longe de exercer um poder completamente centralizador, nos moldes do que chamamos de monarquia absoluta, *De Regno* e *De Providentia*, associados às *correspondências* de Sinésio, demonstram que, no transcorrer dos anos, as relações de poder se configuram em uma entrelaçada rede de ofícios e funcionários, que se subordinam uns aos outros e, portanto, estabelecem relações de dependência política entre si. Esses jogos políticos, muitas vezes, tornam-se essenciais para projeção social de muitos oficiais municipais e provinciais na administração imperial, ainda que a figura do imperador seja uma referência no cenário político e seu poder de intervenção direta em assuntos locais seja possível.

Sinésio, em ambos os discursos políticos sobre sua embaixada, veicula a representação literária do bom monarca ou *monarca ideal*; descreve sua prática política; adverte-o acerca de condutas, procedimentos e grupos políticos que poderiam enfraquecer seu poder; lembra-o de suas responsabilidades diante dos cidadãos romanos; e, principalmente, instrui-o quanto à seleção de representantes políticos que podem atuar a serviço do império. No interior dessas narrativas, formas de legitimação do poder são veiculadas e os aspectos evidenciados para legitimar o poder do imperador são semelhantes aos aplicados aos demais representantes políticos, entre eles os decuriões, como o próprio Sinésio.

No que diz respeito à forma como Sinésio descreve, a partir da representação literária de monarca ideal, os critérios de seleção de um oficial digno de adquirir cargos civis e militares, salientamos primeiramente o fato de ser um cidadão romano e, por extensão, respeitar as leis e os costumes antigos. Como adendo a esses aspectos, o cirenaico registra a importância da aquisição de habilidades para gestão administrativa e méritos, provenientes de práticas e condutas virtuosas. Sob a orientação do historiador do Direito Belén Malavé Osuna (2005, p. 101-121), percebemos que tais princípios meritocráticos e profissionais já se faziam presentes em fontes jurídicas tardo-antigas, como o Código Teodosiano, em editos que remontam a Constantino, entre os quais mencionamos a lei promulgada pelo imperador Constantino (306-337), em 331, ao prefeito pretoriano Evrágio.

CT 12, 1, 20: Nenhum dos decuriões chegue a procurador ou curador das cidades, a não ser que tenha satisfeito à pátria com serviços, **quer por tempo, quer por méritos. Mas que aquele que por meio de sufrágio chegar a isso pelo desejo de administrar, não apenas seja expulso do cargo cobiçado, mas também lhe sejam tomados imediatamente a epístula e o codicili (documentos de nomeação) e que seja enviado à corte (...)**¹³⁶

Por essa lei, verifica-se que o imperador Constantino estabelece critérios para conduzir as promoções de decuriões que pretendem se tornar procuradores ou curadores da cidade, a saber: antiguidade no desempenho das atividades próprias do cargo e méritos em funções imperiais (*aetate vel meritis*) e opõe-se aos funcionários que pagam, em troca de favores, para alcançar tais funções – *suffragium* (KELLY, 2004, p. 212). Relembramos, como já mencionado, que Sinésio, diante da seleção dos irmãos Osíris e Tifo ao trono egípcio, valoriza a posse de méritos como critério indispensável para referendar a admissão do bom monarca, representado por Osíris, ainda que ele fosse o irmão mais novo. O que se entende por méritos não está claro nem é objeto de consenso tanto nas fontes jurídicas quanto nas narrativas sinesianas. Trata-se em geral de um conjunto de valores morais, bem-sucedidas experiências político-militares, integridade de caráter (CT 1,9,1), idoneidade para o cargo, entre outros aspectos que se alternam e se somam. Sinésio mantém a mesma linha de raciocínio quando aconselha o imperador quanto à seleção daqueles que comporão os cargos civis e militares do Império.

Ele delegará sua autoridade aos chefes de serviço mais justos e mais honestos (...) O mérito, de todo modo, antes que a fortuna, como é hoje o caso, decidirá a escolha desses candidatos ao poder. Assim como, quando nós nos remetemos aos médicos, nós não chamamos os mais ricos, mas os mais versados na profissão. O mesmo, para os homens do governo, trata-se de preferir aos mais ricos aqueles que são instruídos na arte de governar, já que é por uma boa parte dessa escolha que depende nosso infortúnio ou nossa felicidade¹³⁷ (SINÉSIO, De Reg. 1105 A).

¹³⁶ CT 12, 1, 20: “Idem a. ad Evagrivm p(raefectvm) p(raetori)o. Nullus decurionum ad procurationes vel curas civitatum accedat, nisi omnibus omnino muneribus satisfecerit patriae vel aetate vel meritis. Qui vero per suffragium ad hoc pervenerit administrare desiderans, non modo ab expetito officio repellatur, sed epistula quoque vel codicilli ab eo protinus auferantur et ad comitatum destinetur (...)”

¹³⁷ Il délèguera son autorité aux chefs de service **les plus justes et plus honnêtes (...)** Le **mérite, de toute façon, plutôt que la fortune, comme c'est le cas aujourd'hui, décidera du choix de ces candidats au pouvoir.** Aussi bien, quand nous nous en remettons aus médecins, nous n'appelons pas les plus riches, mais les plus versés dans la profession. De

No fragmento acima, assim como nas fontes jurídicas, Sinésio indiretamente repreende o ingresso de funcionários imperiais pela compra de cargos e enfatiza os méritos como critério regulamentador da aquisição de *dignitates*, tal como observamos no edito de Constantino acima mencionado. Isso explica, em parte, o motivo pelo qual, para Sinésio, a legitimidade política está vinculada aos costumes antigos (*mos maiorum*), em particular ao respeito às leis antigas, que preceituam, entre outras funções, critérios regulamentadores de ingresso ou aquisição de cargos e títulos honoríficos. Sob essa perspectiva, o monarca que não obedece às leis perde sua legitimidade ao se aproximar da figura do tirano (SINÉSIO, *De Reg.* 1061 C).

Como justificativa para os esforços em veicular a representação literária do monarca ideal, na condição de paradigma a seus súditos, o cirenaico alude a perturbações da ordem social (SINÉSIO, *De Reg.* 1101 B) e ao processo de declínio da cidade, como foi mencionado no primeiro item deste capítulo, contexto enunciativo que o autoriza a escrever *De Regno* e *De Providentia* sob o pretexto de contribuir para a ordem sócio-política de Cirenaica. No entanto, os critérios estabelecidos pelas fontes jurídicas são ora reforçados, ora rechaçados ou modificados, no transcorrer do IV século, como mostra outra lei emitida pelo imperador Constâncio II (337-361) em 338.

CT 12, 1, 25: Uma vez que não há dúvida de que os cargos estão desocupados em consequência da dignidade comprada, foi **de nossa vontade que todos aqueles que perseguiram as insígnias das dignidades com sufrágios, cumpram a solenidade dos serviços civis obrigatórios**, privados do esplendor de uma honraria imerecida. **Desejamos que se conservem não corrompidas e inabaláveis as dignidades daqueles que ou foram eleitos para o serviço da delegação por julgamento das províncias ou que mereceram os privilégios e as insígnias de tais dignidades com apoios e testemunhos honestos**¹³⁸.

même, pour les hommes de gouvernement, il s'agit de préférer aux riches ceux qui son instruits dans l'art de gouverner, puisque c'est pour une bonne part de ce choix que dépend notre infortune ou notre bonheur (SINÉSIO, *De Reg.* 1105 A).

¹³⁸ CT 12, 1, 25: "Idem A. Quoniam emptae dignitatis obtente Acádi vacuefactas esse non dubium est, placuit, ut cuncti, qui suffragiis dignitatum Arcádio consecuti sunt, inmeriti honoris splendore privati civilium munerum sollemnitate fungantur. Eorum sane intemeratas inconcussasque dignitates volumus permanere, qui vel iudicio provinciarum in officium legationis electi sunt vel honestis testimoniis adminiculis emitentes talium dignitatum privilegia insignaque meruerunt"

No edito em questão os critérios anteriormente mencionados, a saber: a antiguidade e o mérito no desempenho de funções nem sequer foram mencionados, o que levou Osuna a sustentar que havia uma dificuldade quanto à sistematização e regulamentação da aquisição de poder político (*autorictas*) e *dignitates* no Império tardio (2005, p.104). Para o pesquisador esse procedimento objetivava minimizar a evasão de decuriões dos conselhos municipais que adquiriam títulos mediante compra de cargos, os quais eram considerados imerecidos quanto à conquista de títulos honoríficos derivados desses cargos. Por esse ângulo, o CT 12,1,25 emoldura-se como uma espécie de programa de intervenção legislativa empreendido pelo imperador contra a compra e venda de cargos e títulos imperiais e, conseqüentemente, contra deserção nas cúrias municipais.

Para nós, o edito em questão, ao contrário do que propõe Osuna (2005), cumpre duas funções específicas aos critérios de admissão e concessão de cargos títulos: primeiro ele sinaliza uma integração de formas legais de acesso à administração imperial, e segundo, estabelece diferenciações e prioridades quanto à concessão de títulos honoríficos. Para a aquisição de honrarias (*dignitates*), valorizam-se, assim, *aqueles que ou foram eleitos para o serviço da delegação por julgamento das províncias ou que mereceram os privilégios e as insígnias de tais dignidades com apoios e testemunhos honestos*, em detrimento *daqueles que perseguiram as insígnias das dignidades com sufrágios*. Como se observa, não há proibições no que diz respeito ao acesso a cargos por intermédio do sufrágio, mas sim restrições quanto à concessão de honrarias. Subentende-se, então, que a aquisição de cargos por meio da compra é reconhecida como uma possibilidade legal, pelo menos a partir da segunda metade do IV século. Em 359, verifica-se um aparente retrocesso em relação à lei de 338 analisada por nós.

CT 1, 9, 1: Assim como vós poderíeis usufruir dos privilégios outrora concedidos. **Que ninguém chegue a ducenário e a centenário e ao cargo de biárquio por sufrágio**, mas cada qual por meio de seu trabalho, sendo necessário o testemunho de todos: que alcance o principado com o percurso correspondente, assim como aqueles que têm a vocação da hierarquia militar e do trabalho terminem nos cargos que devem ser cumpridos e na carreira. O adiutor (assistente), além disso, no qual se constitui todo o status da schola e a firmeza do magister, dando testemunho por toda escola, idôneo pela honestidade dos

costumes e provido de nossas boas artes, proporcione por intermédio do magister aos olhares, para que se inicie por nossa vontade¹³⁹ (...)

Mais uma vez o legislador mostra-se desfavorável ao *suffragium*, e reforça os méritos dos pretendentes aos postos de ducenário, centenário ou biarquio, a saber: probidade nos hábitos e boas habilidades (*Probitate morum ac bonis artibus*) como condições que regem a promoção a cargos mais elevados. Entretanto, está claro que o edito se dirige a cargos militares e não a cargos civis. É, portanto, no âmbito militar que essa restrição torna-se cabível, uma vez que o legislador especificou até mesmo a gradação de cargos que não podem ser adquiridos por sufrágio. Fora do âmbito militar, deduzimos que a venda de cargos mostra-se como um caminho legal, embora menos valorizado, tal como se observa em fontes jurídicas redigidas sob a administração dos imperadores Graciano (375-383), Valentiniano II (375-392) e Teodósio (379-395), que enunciam um conjunto de normas relacionadas ao critério de admissão e promoção, como se observa a seguir:

CT 6, 22, 6 Após outras coisas: **desejamos fazer uma diferença** quanto ao tempo entre os que possuem cargos públicos e funções do serviço imperial que têm uma sombrinha de secreta tranqüilidade, e aqueles cuja aparência de todas as honrarias foi adquirida por sufrágio mais do que por mérito, para não juntar aqueles recrutados por imortalidade, não por honrarias fictícias, com aqueles por usurpação¹⁴⁰ (...)

Publicada em 381, a lei, endereçada ao Prefeito Pretoriano, Floro, diferencia a concessão de honrarias imperiais por princípios meritocráticos e pela compra de cargos. Novamente, ressalta-se o fato de que ambos os caminhos são pertinentes e legais, ainda que haja uma predisposição pela

¹³⁹ CT 1, 9, 1: “Imp. Constantivs A. et Ivlianvs Caes. Ad agentes in rebus. [...] ut ita vos privilegiis dudum indultis frui possitis. Ad ducenam etiam et centenam et biarchiam nemo suffragio, sed per laborem unusquisque perveniat, usus omnium testimonio: principatum vero adipiscatur matricula decurrende, ita ut ad curas agendas et cursum illi exeant, quos ordo militiae vocat et labor. Adiutor praeterea, in quo totius scholae status et magistri securitas constituta est, omni schola testimonium praebente, idoneus probitate morum ac bonis artibus praeditus nostris per magistrum obtutibus offeratur, ut nostro ordineter arbitrio, [...]”

¹⁴⁰ Cod. Th. 6, 22, 6: “Idem AAA. Floro p(raefecto) p(raetorio). Post alia: Officiis publicis atque militiae (m)uneribus expertes, quos habent secretae quietis um(b)racula, qui pus honorum omnium species Arcádio (e)st magis parta quam Arcádi, inter se potius volumus de tempore agitare discrimen quam cum his ulla usurpatione coniungere, quos non adumbratis honoribus, sed in actu positus inmortalitati coniunximus.”

aquisição de honrarias a partir de princípios meritocráticos. Dessa forma, tornam-se distintos aqueles que possuem nomeações mais antigas possivelmente a fim de que se evidenciem as honras derivadas do tempo de serviço, o que não descarta outras formas de ingresso ou aquisição de poder.

Em linhas gerais, averiguamos que embora não houvesse um estatuto jurídico que regulamentasse a eleição e promoção de líderes políticos, de ofícios que exigem menos responsabilidade aos de mais responsabilidade, os decretos imperiais compilados no Código Teodosiano apresentam diretrizes que sinalizam os parâmetros de legitimidade política para eleição de alguns oficiais bem como mecanismos de promoção social no âmbito político-administrativo os quais foram, guardadas as devidas proporções, lembrados por Sinésio nos discursos em análise. Dito de outro modo, nota-se um esforço, no campo da legislação, em regulamentar não só o ingresso e permanência de novos representantes políticos, mas também os meios de obtenção de honras imperiais, o que os conduziria a posições sociais mais privilegiadas.

Resta-nos questionar o que teria instigado Sinésio, membro do corpo dirigente da cúria de Cirene e, por extensão, representante político de Cirenaica a produzir discursos políticos que evidenciam a figura do bom monarca e de líderes políticos virtuosos e aptos, em virtude de seus méritos, a desempenhar cargos públicos junto ao *monarca ideal* (βασιλέως εικόν). A nosso ver, para responder a essa pergunta, devemos considerar as lamentações ou insatisfações do cirenaico; e, de acordo com nossa leitura, elas se relacionam às formas de ingresso e ascensão à vida pública, como Sinésio indica no trecho abaixo:

Por minha conta, quando me pego observando o jogo de paixões e as devastações que elas exercem no seio da humanidade, creio ver que, mesmo entre as pessoas comuns, os homens de dinheiro são **os mais vis, difíceis de viver, de uma grosseria perfeita e que, sem uma ordem social já pervertida, o lugar que lhes caberia seria o mais infame de todos**. Não são eles, além disso, os primeiros a se desconsiderar, falseando deliberadamente a escala social dos valores estabelecida pela natureza? Essa efetivamente colocou o corpo sob a autoridade da alma e o mundo que nos rodeia a serviço do corpo, determinando a esse inferior um papel secundário. **Nossa gente, ao contrário, coloca o corpo e a alma na dependência do terceiro elemento**. (...) Também o príncipe deve afastar-se desse terrível flagelo

como de seus assuntos, se ele honesto homem quer reinar sobre honestas pessoas (...) ¹⁴¹ (...) (SINÉSIO, *De Reg.* 1101 B-D).

Chamamos a atenção para o fato de que Sinésio dirige suas lamentações a um grupo social específico que poderíamos denominar, em grego, de *dynatoi* (homens de poder geralmente funcionários imperiais), portadores de *dynamis* (poder principalmente delegado pelo imperador) ou, em latim, *potentiores* ou *potentes*, portadores de *potentia*. Nota-se que a censura em relação à parte desse grupo é predominante, o que aponta para dissensões políticas na administração imperial, porquanto o cirenaico não apresenta uma perspectiva negativa sobre os *homens de dinheiro* (*dynatoi*), mas apenas aos indivíduos que pervertem a ordem social ou, precisamente, aos *mais vis, difíceis de viver, de uma grosseria perfeita*. Quanto ao grupo a que Sinésio pertence, estes *ao contrário, coloca o corpo e a alma na dependência do terceiro elemento*. Esse terceiro elemento pode ser compreendido como a subserviência do grupo a que Sinésio pertence à divindade que protege o imperador. Com isso, Sinésio, na condição de funcionário imperial e representante de uma categoria de líderes políticos provinciais, reforça os votos de fidelidade política e respeito às leis imperiais em oposição a representantes políticos cuja atuação é movida *em função de suas necessidades*, ou melhor, seus interesses particulares, aspecto que aponta para a inclinação desse grupo ao desrespeito às delegações imperiais e à providência divina. Trata-se, em outras palavras, de indivíduos afeitos às paixões, ou seja, aos prazeres do corpo, considerados pela filosofia

¹⁴¹ Pour mon compte, quand je me prends à observer le jeu de passions et les ravages qu'elles exercent au sein de l'humanité, je crois voir que, même chez les gens du commun, **les hommes d'argent** sont on ne peut plus vils, difficiles à vivre, d'une grossièreté parfaite et que, sans un **ordre social déjà perverti**, la place qui leur reviendrait serait la plus infame de toutes. **Ne sont-ils pas, d'ailleurs, les premiers à se déconsidérer, en faussant délibérément l'échelle des valeurs établie par la nature ?** Celle-ci a effectivement mis le corps sous l'autorité de l'âme et le monde qui nous entoure au service du corps, assignant à cet inférieur un rôle secondaire. **Nos gens, au contraire, placent le corps et l'âme dans la dépendance du troisième élément (...)** Et quand j'affirme qu'ils ont une âme plus vile, une vue plus courte que celle des fourmis, je ne fausse pas la vérité; car, tandis que ces dernières règlent leurs besoins en fonction de leur existence, **ils prétendent, au contraire, régler leur existence en fonction de leurs besoins**. Aussi le prince doit-il écarter de lui comme de ses sujets ce terrible fléau, s'il veut en honnête homme régner sur d'honnêtes gens (...) (SINÉSIO, *De Reg.* 1101 B-D).

neoplatônica, em que Sinésio se inspirou, como conduta degenerativa à transcendência da alma humana ao plano divino.

Em linhas gerais, o que separa esses dois grupos políticos antagônicos são os méritos (*honor* ou *dignitas*) para aquisição de cargos e títulos imperiais (*potestas*). Os méritos não só demarcam a linha divisória entre ambos os grupos, mas também figuram como linha normativa para a aplicação de um posicionamento político que deve ser observado pelo público-leitor. Dito de outra forma, Sinésio reflete sobre o estado em que se encontra o cenário político e o critica por meio de um tema que perpassa seus discursos: o comportamento falho de agentes políticos, o qual é, sem reservas, revelado e censurado.

Para isso, o cirenaico emprega categorias subjetivas para avaliar o exercício do poder desempenhado pelo imperador e, por extensão, por líderes políticos locais. Sob essa linha de pensamento, podemos afirmar que, em Sinésio, o *habitus* de líderes políticos revela sua *virtus*, virtude pautada na *imitatio* do *exempla maiorum* que, em *De Regno*, é figurado pelo monarca ideal e, em *De Providentia*, pelo rei egípcio Tauro. A estratégia argumentativa para fundamentação da crítica versa, então, sobre a manifestação do *habitus* de líderes políticos.

Infere-se, a partir do registro dessas dissensões políticas, que o *status* de magistrado a serviço do Império e seu prestígio político dependem de princípios meritocráticos que se pode conquistar e que se deve cuidar. Com isso, Sinésio também argumenta a favor de um dever (*debere*) ou comprometimento de oficiais, tal como o leitor pode deduzir a partir do grupo a que o cirenaico pertence.

O historiador Jörg A. Schlumberger lembra que muitos autores tardo-antigos, além de Sinésio, denunciam líderes políticos pelo uso de seus ofícios como forma de granjear interesses particulares e, portanto, por não atuar em favor dos interesses coletivos. Além disso, adverte-nos de que a aplicação da ideia de *potentes* e *potentia* em fontes históricas dos séculos IV e V geralmente estão vinculadas a abusos de poder, ou seja, são empregadas de maneira crítica ou negativa (1989, p. 98). Diversas leis imperiais do Império Romano Oriental, a partir de 360, admoestam os *potentes*, proibindo-os de livrar camponeses do pagamento dos tributos e de submeter sob seu *patrocinium*

uma comunidade inteira de camponeses sob a pena de prejudicar a coleta de impostos. Para o estudioso em geral os menores proprietários de terra foram melhores contribuintes do que os *potentes*, que tentavam, quando possível, não só manipular as coletas, mas também desviá-las (1989, p. 92).

Quando, por exemplo, imperadores romanos tardios se dirigem aos *potentes* por meio de editos ou decretos comumente os responsabilizam por colocar a administração fiscal, judicial e o próprio Império sob perigo. A nosso ver, esse arcabouço de circunstâncias históricas contribuiu para que cirenaico adotasse uma perspectiva argumentativa que legitimasse, no cenário político, o grupo do qual faz parte. Sinésio, no transcorrer de sua narrativa, explicita as inclinações do grupo político que se torna objeto de crítica.

Está claro, por assim dizer, que um tal magistrado será resistente em inquietação de espírito para odiar a iniquidade; será a ele difícil desprezar o dinheiro e fará de seu pretório um mercado de processo. (...) Ele terá apenas consideração, complacência e, no final das contas, ternura no lugar do homem ao qual se considera obrigado, na medida em que, mediante algum dinheiro, cedeu-lhe sua autoridade, alienado como uma mercadoria qualquer, os interesses coletivos. Somente sabe que deve muito a isso, com a consideração da qual goza, com a elevação de sua classe, de ser o ponto de mira da multidão vulgar, da mesma maneira que honestas pessoas às quais a fortuna sorriu ou que permaneceram pobres¹⁴² (SINÉSIO, De Reg. 1105 B).

Com o auxílio de Kelly, delimitamos com mais propriedade as circunstâncias históricas em que as críticas do cirenaico podem estar ambientadas, uma vez que nos fornece dados sobre o pagamento em dinheiro a oficiais para o julgamento de causas relacionadas ao âmbito jurídico em regiões do norte da África. Para a estudiosa, um dos exemplos versa sobre uma tabela que contém taxas legais e administrativas inscritas sobre uma placa de pedra calcária, na metade do IV século, e encontrada no centro de Timgad, atual Tamugadi na Argélia. Este documento legal, conhecido como *ordo*

¹⁴² Il est clair pour ainsi parler, qu'un tel magistrat sera fort en peine pour haïr l'iniquité; il lui sera difficile de mépriser l'argent et il fera de son prétoire un marché aux procès. (...) Il n'aura que considération, complaisance et, au bout du compte, tendresse à l'endroit de l'homme dont il se considère l'obligé, dans la mesure où, moyennant quelque argent, **il lui a cédé son autorité, aliéné comme une quelconque marchandise les intérêts collectifs**. Il ne sait que trop qu'il doit à cela, avec la considération dont il jouit, avec l'élévation de son rang, d'être le point de mire de la multitude vulgaire, tout comme des honnêtes gens auxquels la fortune a souri ou qui sont demeurés pauvres (SINÉSIO, De Reg. 1105 B).

salutationis, era, para Kelly, uma cópia de uma tabela em bronze que havia sido fixada em Cirta, sob a administração do governador provincial da Numídia, Úlpio Marisciano, e provavelmente exposta nas proximidades de seu tribunal, no interior da qual se vê a fixação de preços atribuídos a processos jurídicos; por exemplo, o querelante paga 5 *moddi* ao *exceptores* (oficial pertencente à corte do governador) para o registro de uma *postulatio simplex* (petição inicial que detalhava a queixa a ser apresentada ao tribunal de justiça) e 5 ao *scholastici* (espécie de jurisconsulto ou procurador), entre outras taxas pagas ao *princeps officii* (o líder do *corpus* de oficiais do governador) e aos seniores subordinados – *cornicularius* e *commentariensis*. (2004, p. 139).

Essas tabelas ajudam-nos a observar a habilidade de oficiais em estruturar, a partir de seus poderes locais, seus próprios acordos políticos ou a ditar suas próprias condições de exercício do poder que envolve a venda não só de processos, mas também de cargos políticos e títulos honoríficos. Para muitos historiadores, tal procedimento, entre outros, levaria não só ao enriquecimento de magistrados, mas também ao favorecimento dos mais afortunados, situação contra a qual o cirenaico se posiciona. O que se infere dos registros de Sinésio é a tentativa de demonstrar a atuação política de um grupo na administração imperial que se torna responsável pela fragilidade da unidade político-administrativa do Império, como pretexto para defender a harmonia política no âmbito da administração imperial. Sob a ótica de Sinésio, é mister, diante desse quadro, que haja uma revisão das formas de seleção de oficiais, cuja referência deve ser o próprio imperador romano e suas virtudes.

Em *De Providencia* sinalizamos críticas mais incisivas no tocante ao uso do dinheiro na administração imperial, visto por Sinésio como forma de corrupção de princípios meritocráticos, que deveriam dirigir a atuação de magistrados imperiais.

Esse desastre foi o mais difundido no país, e ainda veio um desastre, mais geral. Tifo **enviou governadores, que lhe eram subordinados e deveriam colocar-se à frente das províncias, os quais haviam comprado seus ofícios – Tifo tinha vendido abertamente as cidades.** Estes agora tinham arrendado o governo sobre o povo, achavam que particularmente, se eles no momento ainda fossem muito jovens, conseguiriam em face de sua situação, por um único ano de locação, durante vários anos, poder reunir recursos financeiros para si com o objetivo de viver em abundância na velhice. Em relação aos acontecimentos

sob o governo de Tifo também fazia parte estes: em um fragmento de escrita ele outorgou a eles (seus súditos oficiais), que pagaram dinheiro a ele, o tempo de seus mandatos. Antes por causa de uma comprovada dificuldade de seu ofício, ele havia sido removido, o outro (Osiris), no entanto, manteve como recompensa por suas virtudes um significativo lugar de honra, um poder maior sobre uma população e um duradouro e adequado mandato¹⁴³ (SINÉSIO, *De Prov.* I, 16.5).

No trecho em questão, Sinésio sinaliza a subversão de funções imperiais em virtude da venda de cargos. É importante salientar que essa prática está relacionada, na narrativa mítica sinesiana, à administração de Tifo, o antimodelo do bom governante. Assim, aqueles que se dispõem a comprar cargos são vistos como oficiais corrompidos inaptos para as atribuições, das quais se tornam responsáveis. Semelhante abordagem identifica-se nos escritos de Libânio, especificamente em *Sobre o patrocínio* e nas invectivas do poeta Cláudio contra Eutrópio e Rufino, escritas sob a administração do imperador Honório. Nessas fontes, os pensadores se esforçam em registrar a compatibilidade dos cargos que exercem ou que pretendem ocupar por intermédio de seus méritos, os quais podem ser definidos como conjunto de formas de ser e agir, objeto de *imitatio*, a partir do *mos maiorum*. Essas fontes, guardadas as devidas proporções, defendem uma visão particular da sociedade com a qual dialogam; visão que se ajusta às pretensões políticas dos pensadores em questão.

Dessa forma, particularmente em Sinésio, nosso objeto específico de investigação, a venda de cargos e títulos honoríficos, como destacamos acima, oferece a ele uma opção mais impessoal e menos ilimitada que se opunha às antigas estratégias de recomendação e jogos de influência política baseadas em contatos pessoais entre famílias, amigos e magistrados, entendidas como fator-chave para obtenção de uma carreira de sucesso na administração

¹⁴³ Dieses Unheil war im Land am weitesten verbreitet, hinzu kam noch ein anderes, allgemeineres. **Er schickte Statthalter, die ihm untergeben waren und den Provinzen voranstehen sollten, die sich ihre Ämter gekauft hatten - er hatte die Städte öffentlich verkauft.** Die nun die Statthalterschaft über ein Volk gepachtet hatten, glaubten, zumal wenn sie gerade noch sehr jung waren, angesichts der für ein einziges Jahr erreichten Pacht während jenes Jahres für sich für ein Alter in Saus und Braus die Geldmittel sammeln zu müssen. Zu den Vorgängen unter der Regierung des Typhos gehörte auch dies: In einem Schriftstück bewilligte er denen, die ihm Geld zahlten, die Zeit ihrer Herrschaft. Zuvor war der eine nur aufgrund von erwiesener Schlechtigkeit seines Amtes enthoben worden, der andere hingegen erhielt als Lohn für Tugend eine bedeutendere Ehrenstelle und die Herrschaft über ein größeres Volk und eine passend verlängerte Amtszeit. (SINÉSIO, *De Prov.* I, 16,5)

imperial. As *correspondências* de Sinésio noticiam a extensa rede de contatos pessoais que ele mantinha com diversos magistrados imperiais, provinciais e municipais bem como com membros de famílias abastadas e amigos.

Nesse sentido, o uso do dinheiro não assegura que a influência de dirigentes políticos locais, como Sinésio de Cirene, exercida por meio da amizade e troca de favores, seja sempre o caminho mais seguro para obtenção de ofícios, títulos honoríficos mais elevados ou benefícios em julgamentos nos tribunais.

Assim, o desconforto particularmente quanto à venda de cargos pode ser explicado por não ser uma estratégia política favorável a Sinésio. Em outras palavras, vantajosas redes pessoais de influência (*amicitia*) e emissão de cartas de recomendação são, para o cirenaico e o grupo a que pertence, mais favoráveis do que, por exemplo, o uso de dinheiro para obtenção de vantagens políticas. Isso, a nosso ver, justificaria pelo menos em parte suas lamentações.

De maneira mais abrangente, observamos que a abertura da legislação imperial que permite também o pagamento em dinheiro para acesso a serviços imperiais; torna essa situação mais vantajosa para determinados grupos em oposição a outros mais afeitos a mecanismos mais antigos de aquisição de cargos e influência política. No conjunto, as leis imperiais apresentam uma confusa variedade de táticas que refletem mudanças contínuas e externam caminhos incertos e subjetivos quanto ao acesso e promoção na administração imperial. Para Kelly (2004, p. 180), o que marcou de fato o Império Romano tardio não foi a carência de meios convencionais de influência ou de critérios regulamentadores de superioridade ética, mas sim a promoção ativa e bem-sucedida de caminhos alternativos à aquisição de poder, processo que resultou em oposições e conflitos. Estas foram, de todo modo, mudanças amedrontadoras para um grupo, e benéficas a outro.

Também nos chama atenção a declaração final do cirenaico no trecho em questão: *em um fragmento de escrita ele (Tifo) outorgou a eles (seus súditos oficiais), que pagaram dinheiro a ele, o tempo de seus mandatos*. Aqui ele indica a rotatividade, vulnerabilidade e instabilidade política de magistrados sob a administração de Tifo, os quais adquiriram seus cargos por sufrágio, em oposição à administração de Osíris, em que os oficiais são eleitos por méritos e permanecem em seus cargos por um período mais longo. Para completar essa

discussão, destacamos abaixo os termos a que o cirenaico se refere à esposa de Tifo e seus agregados no contexto da venda de cargos:

Preparava-se agora Tifo, para exterminar o reinado de Osíris até mesmo completamente da lembrança dos homens. Isto ele exercitava de múltiplos modos, especialmente do seguinte: Processos, que já foram deliberados, ele declarava aberto novamente, e agora deveria o derrotado vencer. Com a embaixada (legaço), ele discutia novamente e, entre os embaixadores (mensageiros) cada um era seu inimigo, aquele que havia se beneficiado da voz divina. E esse infortúnio dizia respeito não apenas a ele mesmo, sua cidade e sua família tinham que o dividir com ele. **Em situações sem saída havia dois artifícios diante dele, quando se atribui dinheiro à sua esposa – pois ela sentava-se lá como em um Bordel inteiramente público, para os seus corpos e seus negócios ela precisava das damas de seu círculo como prostitutas, e assim ela o fez, o que era em tempos antigos entre os egípcios um tribunal, um Processo-Magazine**¹⁴⁴ (SINÉSIO, *De Prov.* I, 17.1).

Mais uma vez, o cirenaico remonta à venalidade com que a administração imperial era conduzida. No caso em apreço, o caráter corruptível da esposa de Tifo encontra-se por trás das práticas imorais em vigor sob a administração do tirano. Longe de os relatos de Sinésio delinear os aspectos que colaboraram para o processo de fragmentação das instituições políticas de Cirene e, por extensão, da unidade político-administrativa do Império oriental tardio, Kelly (2004, p. 191) nos ajuda a compreender em que medida o uso do dinheiro em ações administrativas contribuiu para o fortalecimento e centralização do poder imperial, a despeito da perspectiva de Sinésio e de outros pensadores romanos tardios.

Em primeiro lugar, se houvesse critérios pré-estabelecidos e estáveis de delegação de poder a magistrados municipais e provinciais, o imperador fortaleceria as vias de acesso ao poder à custa de sua própria independência

¹⁴⁴ Es machte sich nun Typhos daran, die Herrschaft des Osiris sogar gänzlich aus der Erinnerung der Menschen zu tilgen. Dies betrieb er auf vielfältige Weise, besonders auf folgende: Prozesse, die schon entschieden waren, erklärte er für wieder eröffnet, und nun mußte der Unterlegene siegen. Mit Gesandtschaften verhandelte er neu, und unter den Gesandten war jeder sein Feind, der von der göttlichen Stimme profitiert hatte. Und dessen Unglück betraf dann nicht nur ihn selbst, sondern seine Stadt und seine Familie mußten es teilen. **In ausweglosen Situationen gab es zwei Kunstgriffe ihm gegenüber, wenn man entweder seiner Frau Geld zuwies - denn die saß wie in einem Bordell ganz öffentlich da, für ihren Körper und ihre Geschäfte gebrauchte sie Damen ihres Kreises wie Prostituierte, und so machte sie das, was bei den Ägyptern in alter Zeit ein Gericht war, zu einem Prozess-Kaufhaus** (SINÉSIO, *De Prov.* I, 17,1).

política, o que limitaria sua autoridade. Queremos dizer com isso que o fortalecimento da burocracia, no que tange aos mecanismos de ingresso e promoção na administração imperial, resultaria em riscos ao poder imperial. Em segundo lugar, para o imperador resistir aos constrangimentos impostos por líderes políticos locais a cidadãos de sua província, fazia-se necessário assegurar suas próprias preferências pessoais, ainda que a eficiência administrativa fosse prejudicada. Em terceiro lugar, critérios menos pessoais de admissão a cargos imperiais evitava a concentração de poder nas mãos de representantes políticos locais por *patrocinium*.

Nomeação e promoção de oficiais imperiais eram baseadas em um conjunto de critérios ambíguos, confusos e conflitantes: antiguidade, mérito, dinheiro, herança, favores imperiais, todos poderiam perfazer formas de acesso a ofícios e títulos imperiais. Importa-nos salientar que, além da multiplicidade de critérios de admissão, a dependência de oficiais em relação aos tributos imperiais como principal elemento em suas rendas anuais, colaborava ainda mais para que permanecessem vulneráveis às guinadas repentinas da política imperial. E, em face de todas essas deliberações incertas, os imperadores romanos tardios deixam claro que, em um terreno duvidoso e ambíguo, apenas eles poderiam administrar definitivamente.

A proximidade em relação ao imperador ou, no limite, à corte imperial poderia redundar, então, em benefícios e privilégios que se sobreporiam à dinâmica das instituições políticas. Dito de outro modo, as redes de influência interpessoais dentro das instituições provinciais e municipais podem ter sido enfraquecidas pela ambição de oficiais em adquirir influência política junto ao imperador ou a membros da corte imperial e pela venda de cargos, aceita, de maneira mais ou menos restrita, pela política imperial tardia (KELLY, 2004, p. 228).

Entendido dessa forma, o exercício do poder imperial também requeria a habilidade para destruir acordos políticos locais ou para prevenir suas formações. Afinal, um Império, constituído de instituições formais, representava um obstáculo à manutenção da centralização do poder imperial. O sistema burocrático romano tardo-antigo, que pressupõe estatutos predizíveis e normas estabelecidas, desenvolveu estratégias para ampliar o espaço para os caprichos da autocracia, estratégias aceitas por uns e recusada por outros.

Para Kelly (2004, p. 200), o alto nível de centralização da administração imperial tardia deriva da permissão de altos funcionários imperiais, próximos ao imperador romano, em enfraquecer o poder de líderes políticos locais, cujas decisões ou determinações políticas poderiam ser canceladas ou subvertidas sem avisos ou justificativas. Liebeschuetz (1990, p. 132-4) registra a arbitrariedade com que líderes políticos eram removidos ou promovidos em cargos públicos em um curto espaço de tempo sob a administração do imperador Arcádio.

Se compararmos essa forma de administrar com as teorias de administração contemporâneas, como muitos historiadores fizeram, verificaremos sérias dificuldades no que diz respeito à eficiência do sistema¹⁴⁵. Confusos e contraditórios, os pronunciamentos imperiais que incidem sobre os diferentes cargos e atribuições político-administrativas em todas as esferas de poder, ou sobre os vários requerimentos para nomeação e promoção, ou ainda sobre os diferentes meios de acesso às magistraturas imperiais, apresentam operações governamentais em constante estado de reformulação, o que reforça, a nosso ver, o poder político exercido pelo imperador na condição de mentor e centralizador de todo esse processo de mudanças e decisões.

Observado por esse ponto de vista, esse conjunto de inconsistências, de mudanças imprevisíveis na política imperial, muitas vezes compreendidas como indicações incontestáveis da fraqueza do imperador, de uma crescente perda de controle ou o resultado de pressões irresistíveis provenientes de líderes políticos provinciais, palatinos ou oficiais, simbolizam, ao contrário, estratégias de fortalecimento do poder imperial. Assim, imperadores romanos tardios tentaram preservar sua posição política no interior de um ambiente instável para as famílias abastadas que dependiam das delegações ou

¹⁴⁵ Hoje, para nós, a venda de cargos públicos pode ser vista como um processo degenerativo da administração pública, já que tal prática pode se associar à corrupção, defesa de interesses pessoais e busca de privilégios, tal como Sinésio registra em suas narrativas, por isso geralmente muitos estudiosos aceitam esse cenário enunciativo com muita facilidade como indício da fragmentação das instituições políticas do Império Romano, ou seja, adota-se a perspectiva de Sinésio como informação histórica fundamentadora da ordem dos acontecimentos políticos em vigor a partir do IV século e esquecem-se de questionar por que, para quem e com que finalidade esses fatores são veiculados pelo filósofo de Cirenaica. Queremos dizer com isso que essas lamentações ou denúncias são elaboradas sob o olhar de um decurião; e, vistas por outro ângulo, em vez de sinalizar o enfraquecimento do poder político imperial, fortalece-o, pois critérios menos pessoais de admissão a cargos imperiais (como a venda de cargos) pode ter evitado a concentração de poder nas mãos de representantes políticos locais por *patrocinium*, por exemplo.

intervenções do imperador para que ingressassem ou se mantivessem no poder. Assim, entre todas as formas de acesso e promoção na administração imperial, a influência política exercida pelo imperador ou por membros da corte imperial a dirigentes locais ainda é o único meio definitivo de trânsito entre cargos e honrarias imperiais. Por isso, sustentamos que o cenário enunciativo em que *De Regno* foi escrito é mais uma tentativa de o cirenaico persuadir seus pares, público para quem possivelmente se dirige do que a reprodução fiel de seu pronunciamento diante do imperador, em *De Regno*, ou apenas um elogio ao prefeito de Constantinopla Aureliano, em *De Providentia*.

Com esse cabedal de informações em mente, asseveramos que práticas político-administrativas constantes, persistentes e legais, sob a ótica da legislação imperial, relacionadas ao uso de dinheiro, vistas por Sinésio como corruptas, venais ou tirânicas¹⁴⁶, portanto imorais, aparecem à margem da teoria sobre o declínio do Império, isto é, não podem ser vistas como sinais de decadência das instituições políticas do Império Romano oriental tardio, e sim uma nova organização política que ambicionava proteger e preservar o poder imperial.

Convém ressaltar que essa tentativa de proteção e preservação do poder imperial não impedia, porém, que redes de influência interpessoal dentro das instituições políticas se formassem, situação já mencionada por nós no item 2.1. No tocante aos mecanismos de dependência política entre os magistrados no âmbito da administração provincial, como se percebe com a leitura das cartas e dos discursos de Sinésio.

Dado o exposto, Sinésio pode ter pretendido mostrar que os meios mais tradicionais, ou seja, mais antigos de aquisição de cargos, como princípios meritocráticos e antiguidade no desempenho de ofícios políticos (o que beneficia famílias abastadas no poder há anos) podem ter sido mais vantajosos (pois asseguram a manutenção da unidade político-administrativa por meio da fidelidade política, observação dos *mos maiorum* e, por extensão, respeito às leis) do que formas de ingresso mais flexíveis que podem ter colaborado para instabilidade e fragmentação das instituições político-administrativas e militares

¹⁴⁶ Lembremo-nos de que a venda de cargos, nas narrativas de Sinésio, é uma prática política comum na administração de Tifo, concebido como tirano e não é mencionada no contexto administrativo do bom governante. Em *De Providentia*, Sinésio sugere que muitos bárbaros adquiriram seus títulos por meio da venda de cargos.

do Império. Nesse sentido, a veiculação de uma imagem de si torna-se indispensável à persuasão de dirigentes políticos que ambicionam promover a harmonia da política imperial, tema a ser explorado no próximo capítulo.

SINÉSIO DE CIRENE: RETÓRICA E PODER NA ANTIGUIDADE TARDIA

SINÉSIO DE CIRENE: RETÓRICA E PODER NA ANTIGUIDADE TARDIA

(...) os males não cessarão para os homens antes que a raça dos puros e autênticos filósofos chegue ao poder, ou antes que os chefes das cidades, por uma divina graça, ponham-se a filosofar verdadeiramente (PLATÃO, *Carta VII*).

3.1 Considerações preliminares

Neste capítulo, abordaremos com mais propriedade os *topoi* retóricos presentes no gênero epidítico no IV e V séculos, e destacaremos, em particular, as estratégias retóricas empregadas por Sinésio que possibilitaram a construção de seu *ethos* político. Entretanto, julgamos oportuno noticiar, inicialmente, os principais diálogos e duelos entre narrativa histórica e análise retórica a partir do século XIX, momento em que a História, como disciplina acadêmica, consolida-se entre as ciências humanas. Ao percorrer alguns itinerários da análise retórica no campo da História entre os séculos XIX e XX, objetivamos apresentar as tendências da historiografia contemporânea sobre a análise retórica de fontes históricas da Antiguidade com a finalidade de elucidar as inclinações de nossa proposta investigativa.

Iniciamos pela reflexão sobre a decisão governamental que, a nosso ver, reflete as discussões acadêmicas do século XIX, as quais nos auxiliarão a compreender os desdobramentos desse debate no transcorrer do século XX. Tomamos como ponto de partida, então, a reforma na política educacional francesa no final do século XIX, mais precisamente em 1885, sob a administração do ex-ministro da instrução pública e presidente do conselho, Jules Ferry (1832-1893), responsável pelo afastamento da Retórica nas escolas públicas o que se concretizou em 1902. Para o pesquisador Antony Hostein (2002, p.223), a exclusão da Retórica do conjunto de disciplinas do antigo ensino secundário francês implica uma tendência geral que envolve grande parte dos estudiosos europeus da segunda metade do século XIX adeptos do pensamento positivista, cujo idealizador foi Augusto Comte (1785-1857).

Em geral, os ataques dirigidos à Retórica sob a égide do positivismo se constituíam em nome de um ideal de transparência que defende a

correspondência entre realidade e discurso, no interior da qual as fontes históricas são concebidas como reveladoras da concretude dos fatos. Nesse sentido, as pesquisas científicas são caracterizadas, essencialmente, pela objetividade, o que pressupõe o não envolvimento do sujeito cognoscente com o objeto cognoscível, e pela neutralidade axiológica, que compreende o sujeito-pesquisador como um ser imune a inclinações subjetivas ou a influências sócio-culturais (JAPIASSU, 1981, p.63-9). Em linhas gerais, os adeptos do positivismo estavam inclinados à busca de evidências como fundamento da verdade, manifestada pelo conhecimento científico.

Diante desse paradigma científico, a Retórica se converte em alvo de críticas incisivas, porquanto muitos estudiosos a ideavam como um arte comprometida com a ilusão, com o engano, isto é, desprovida de toda preocupação de verdade e de valores morais, sustentados por grande parte dos membros das elites europeias no século XIX. Segundo o estudioso Laurent Pernot (2002, p.282), ela também suscitava desdém, pois a esterilidade das listas de figuras de estilo e de lugares comuns tinha atribuído a ela uma reputação de pobreza intelectual, de esclerose e de dogmatismo.

Além da influência dos pressupostos da corrente positivista, os quais obtiveram ampla repercussão entre as ciências humanas no século XIX, o afastamento da Retórica também pode ser explicado a partir da organização política dos países europeus, particularmente na primeira metade do século XX, os quais apresentaram regimes políticos pouco democráticos. Neste cenário, a capacidade de argumentar e persuadir perde a sua utilidade em razão da imposição de ideias, traço marcante dos regimes totalitaristas europeus em processo de fortalecimento nesse período.

No entanto, a exclusão da Retórica do ensino secundário não impediu as tímidas pesquisas acadêmicas sobre o assunto. Os estudos retóricos do século XIX e da primeira metade do século XX restringiram-se, predominantemente, a considerações estilísticas, no interior das quais a análise de figuras de linguagem se destaca. A pesquisadora Helena Cichocka advoga, ao observar os estudos retóricos sobre a cultura bizantina em pesquisadores russos e poloneses, que tal tendência pode ter se disseminado na Europa ocidental em razão da influência dos formalistas russos e, em seguida, dos estruturalistas tchecos.

A fim de que fossem mais bem aceitos, tais estudos, muitas vezes, abandonaram o rótulo de Retórica e adotaram o termo Eloquência ou Poética, muito comuns particularmente nos institutos de pesquisa sobre retórica bizantina na Europa central e oriental no período em questão (CICHOCKA, 1993, p.46).

Denominados dessa maneira, os estudos sobre eloquência ou poética incorporavam uma designação menos pejorativa. Ainda assim, havia a valorização da retórica aristotélica e platônica com ênfase na dialética, em detrimento da retórica sofística, considerada exibicionista. Dessa forma, os filósofos e historiadores, sob a ótica da história da filosofia ocidental continuaram, neste período, a estigmatizar os sofistas, categorizados normalmente como mestres falaciosos, criadores de raciocínios falsos com aparência de verdade – sofismas. Desta má fama só se libertarão em meados do século XX (LOPES, 2005, p. 04).

No campo da História, salientamos a influência de historiadores da escola metódica, cujos principais representantes foram: Ernest Lavisse (1842-1922), Gabriel Monod (1842-1922) e Charles Seignobos (1854-1942), os quais se responsabilizaram pela criação e legitimação de uma ciência histórica, comprometida com o paradigma científico hegemônico nesse momento histórico, o qual se apoiava em diretrizes das ciências exatas.

A tendência de tais historiadores contribuiu para a desvalorização dos estudos retóricos, porquanto seus postos-chave, nas instituições científicas e universitárias, encaminhavam-se, em geral, à manutenção do regime político por meio de um discurso que pudesse domesticar o passado para atender aos interesses político-culturais do presente.

Diante disso, coube à História o estigma de científica, em razão do rigor metodológico, por ser profunda, substancial e, principalmente, envolvida com o processo de fundamentação das nações e, à Retórica, a acusação de seu caráter abstrato, artificial, formalista, individualista e elitista (HOSTEIN, 2002, p.225).

A ampliação do campo da História pelo envolvimento de disciplinas auxiliares, proposta pelos historiadores da escola dos *Annales* na primeira metade do século XX, mostra-se enganosa quando a relacionamos aos estudos retóricos, uma vez que tal ampliação se inclinou à aproximação entre

História e Linguística. Quanto aos estudos retóricos, historiadores como Lucien Febvre, Marc Bloch e Ferdinand Braudel continuavam a qualificar certas fontes históricas de retóricas, reduzindo-as a seu viés estritamente formalista. Com essa abordagem a Escola Francesa contribuiu, mais uma vez, para a marginalização da retórica no campo da História.

Na Alemanha, estudiosos como Eduard Norden (1898) e Hans Von Arnim (1898), entre outros, também perpetuaram a tendência formalista de análise retórica; nos Estados Unidos, Charles Baldwin (1924) e na Itália, Carlo Michestaedter (1913). Segundo Hostein (2002, p.227), o principal mérito desses pesquisadores se relaciona à perpetuação de pesquisas sobre retórica, a qual possibilitará a renovação dessas investigações a partir da segunda metade do século XX especialmente, após a Segunda Guerra Mundial, momento em que se intensificou o questionamento acerca da natureza e dos limites do conhecimento histórico.

De acordo com Gómez (2005, p.17), alguns fatores sócio-político-culturais do pós Segunda-Guerra podem ter contribuído para a renovação dos estudos históricos e para sua aproximação com a retórica. Entre eles, a pesquisadora acentua o fortalecimento da epistemologia e da teoria do conhecimento, ambas ramificações da Filosofia, como disciplinas acadêmicas, o que colaborou para a crítica do paradigma de ciência até então dominante, por meio do qual a neutralidade axiológica e a objetividade representavam as tônicas do discurso científico. Para a pesquisadora, essas ramificações da filosofia se fortaleceram com a publicação de *A estrutura das revoluções científicas* (1962) por Thomas Kuhn, através da qual o filósofo marca uma nova tendência em que o desenvolvimento das ciências e suas investigações não se reduzem à observação empírica ou a descobertas positivas. A verdade e a falsidade da ciência passam a ser resultado do consenso de uma comunidade científica em determinado momento histórico, isto é, trata-se de concepções autorizadas e aceitas por um grupo de intelectuais que agenciam normas e parâmetros à pesquisa acadêmica. Assim, a efemeridade das verdades científicas destacou-se com mais ênfase no meio acadêmico.

Dito de outra forma, sob a ótica de um grupo de estudiosos, as afirmações científicas passam a ser observadas no interior de um paradigma instável e dinâmico, posto que histórico. Em outros termos, a partir da segunda

metade do século XX, os pesquisadores, em geral, estavam mais convencidos de que todas as verdades são relativas.

Essa proposição resulta diretamente da crescente crença de que todo conhecimento, inclusive o chamado conhecimento científico, está subordinado a um paradigma. Dessa forma, mesmo um fato histórico considerado evidente o é dentro de um paradigma, mas não seria em outro. Para o estudioso Peter Munz (1990, p.129) Kuhn via o mundo do conhecimento como constituído por tendências, cada uma governada por um paradigma diferente. Munz declara que foi justamente esse relativismo que possibilitou a ascensão dos estudos retóricos, visto que representou uma forma alternativa ao positivismo científico e à concepção de linguagem sustentada por ele¹⁴⁷ (1990, p.123).

Esses fatores contribuíram para repensar a narrativa histórica à medida que enfatizaram o papel do autor e as circunstâncias históricas que o envolvem na produção discursiva. Em outras palavras, o enfoque da pesquisa histórica, antes predominantemente centrado no texto, passou a contemplar o autor e suas inclinações, tendo em vista as condições de produção do discurso em determinado momento histórico, o papel que ocupa na sociedade, isto é, seu lugar institucional, o público para quem se dirige e, principalmente, os artifícios retóricos de que faz uso para realçar os objetivos pretendidos, entre outros. Tais aspectos da análise documental resultaram da contribuição das reflexões de diversas ciências sociais, entre elas a filosofia da linguagem, a antropologia cultural, a sociologia, a linguística, tardiamente, a análise do discurso francesa, entre outras.

Diante da intensificação desse diálogo interdisciplinar, torna-se mais evidente, na historiografia brasileira, a partir da segunda metade do século XX, os questionamentos que se dirigem à aproximação entre história, literatura e, por extensão, retórica; mais precisamente, que concebem a narrativa histórica

¹⁴⁷ Isso se justifica, para ele, pelo fato de que, em um paradigma positivista, caracterizado pelas concepções de verdade, neutralidade e objetividade - apregoadas ao conhecimento científico e entendido, por extensão, como parâmetros para a atividade inteiramente racional - tudo que estiver fora desse escopo, será concebido como anárquico, desordenado e irracional e visto, por extensão, como inferior, menor. Em outras palavras, Munz (1990) sugere que, até meados do século XX (e até hoje para alguns pesquisadores), o paradigma vigente valoriza a atividade racional, preconizada pela ciência, em detrimento da atividade irracional, reveladora do caos. Assim, em um paradigma legitimador do conhecimento científico como expressão da verdade, tal como sustentava, em parte, o positivismo, a retórica ocupava um espaço pequeno, visto que se opunha à atividade racional pelos motivos já elencados.

como gênero literário permeado por artifícios retóricos comuns às demais narrativas.

Paul Ricoeur, por exemplo, em *A memória, a história, o esquecimento*, declara que a História produz apenas intrigas, que se caracteriza como imitação criadora do real, no interior das quais se destacam a organização e agenciamento dos fatos, a imitação e representação da ação bem como a refiguração da experiência temporal. Essa abordagem destaca a discrepância entre o vivido e a escrita da História, porquanto, no momento em que o historiador traduz a realidade que o cerca, esta deve se ajustar à lógica interna da narrativa (2007, p.255), constituída de mecanismos discursivos e artifícios retóricos que conferem inteligibilidade à narrativa e, portanto, não a faz coincidir com o real vivido.

Tal posicionamento faz-nos inferir que Ricoeur não defende a busca da verdade histórica, mas considera a possibilidade de nos aproximarmos dela, já que o discurso se torna menos ficcional em virtude do “referente”¹⁴⁸, presente no discurso histórico - termo que aponta para fora do texto, isto é, para as circunstâncias de tempo e lugar em que o discurso foi produzido. Além disso, para o historiador, é o leitor, com suas experiências e expectativas, que atribui, de fato, sentido à narrativa (2007, p.266). Estabelece-se, à luz de Ricoeur, um pacto entre leitor e escritor que estrutura, por parte do leitor, expectativas e, por parte do autor, promessas diferentes. O pesquisador, como se vê, considera a indeterminação semântica do código linguístico, porém justifica a especificidade do discurso histórico pela alusão ao referente.

Além de Paul Ricoeur, a intensificação das semelhanças entre narrativa histórica e literária ocorre por meio dos trabalhos do historiador Paul Veyne. Contudo reconhecemos a possibilidade de inserção de outros estudiosos contemporâneos que estão direta ou indiretamente relacionados com a escrita da história, entre eles Michel Foucault e Michel Pêcheux, que não compartilham a perspectiva logocêntrica de linguagem e propuseram, com

¹⁴⁸ O historiador norte-americano Keith Jenkins (2005, p. 82-3), apoiado na leitura de *O discurso da história* de Roland Barthes, já nos advertia para os limites da concepção de referente que, para ele, mais do que um aspecto discursivo, representava um *truque de mágica* a serviço do historiador, dado que *tudo se passa como se a existência não fosse senão a cópia (...) de outra existência (narrativa), situada no campo do real*.

suas análises, diferentes instrumentos teórico-metodológicos que a suplantassem.

Para Paul Veyne, em *A escrita da história*, os acontecimentos históricos ganham existência apenas na trama, a qual se ajusta ao momento histórico em que o pesquisador está inserido. Nesse sentido a tarefa do historiador consiste em narrar tramas, que, nas palavras de Veyne, *são tantas quantos forem os itinerários traçados livremente por eles, através do campo factual bem objetivo (...)*, assim, *nenhum historiador descreve a totalidade desse campo, pois um caminho deve ser escolhido e não pode passar por toda parte; nenhum desses caminhos é o verdadeiro ou é a história* (1982, p.30).

Verifica-se, dado o exposto, que a concepção de verdade histórica é uma fabricação do historiador que ambiciona emprestar credibilidade à narrativa histórica e diferenciá-la dos demais gêneros discursivos, especialmente o literário.¹⁴⁹ Nota-se, então, que, conquanto Veyne não discorra sobre a concepção de linguagem, a defesa da recuperação do passado em sua totalidade mostra-se inviável, porquanto sujeito e linguagem apresentam limitações. Em outros termos, o que se questiona, na referida obra de Veyne, particularmente, são as fronteiras entre discurso e verdade ou fato e ficção. Esse crescente ceticismo se desenvolve, a nosso ver, engajado na pretensão de se apartar da concepção de história oriunda do projeto iluminista.

Em linhas gerais, entendemos que os esforços de Paul Ricoeur e Paul Veyne, no campo da História consistem, em última análise, em apresentar os limites dos documentos históricos e retirar efetivamente da História o privilégio de ser uma área do conhecimento que se compromete com a verdade. Para Ricoeur (2007, p.268), a opacidade do acontecimento colabora para fazer-nos pensar sobre a opacidade da linguagem e a esse debate teórico se convencionou chamar de “pós-moderno”, *momento em que a crítica do realismo ingênuo está em seu apogeu*. Dentro dessa tendência, Keith Jenkins defende a necessidade de repensar a História como um construto pessoal, linguístico e intertextual. O historiador sugere que o passado seja considerado

¹⁴⁹ Queremos dizer com isso que as fronteiras entre os gêneros histórico e literário é resultado da necessidade que nós temos em demarcar as fronteiras entre as ciências humanas, destacando as características que as particularizam.

por nós apenas como uma narrativa, dessa forma, não podemos nos apartar dela ou estabelecer alguma correspondência entre ela e o real (2005, p.26).

O desafio de grande parte dos historiadores contemporâneos que pretendem se desvencilhar da relação mútua entre discurso e realidade, consiste, em primeiro lugar, em pensar sobre uma concepção de linguagem que se afaste da abordagem logocêntrica, entendida a partir da ideia de transparência da linguagem. Referimo-nos, dito dessa forma, a uma abordagem, a nosso ver, reducionista, que se apoia em *determinações sócio-históricas* como parâmetro para compreensão do signo lingüístico; alicerçada, portanto, em uma análise imediata da trajetória biográfica do sujeito histórico, em um contexto histórico, assentado na linearidade e causalidade dos acontecimentos e em uma concepção de sujeito consciente e centrado em si mesmo. Tal perspectiva projeta a sensação de que controlamos o significado do discurso histórico e atingimos, por extensão, o que chamamos de real.

Em segundo lugar, considerar a narrativa histórica como construto literário entremeado de artifícios retóricos, estes inerentes à organização da narrativa. Assim, a Retórica deixa de ser apenas a arte da comunicação persuasiva que apenas distorce ou falseia acontecimentos históricos (abordagem que, diga-se de passagem, remonta à própria Antiguidade, como sustentam muitos sofistas, entre eles Górgias) e passa a ser concebida como técnica da interpretação da escrita História.

Dito de outro modo, com base nesse novo enfoque, não só historiadores, mas também linguistas, sociólogos, psicólogos e antropólogos aproximam-se dos estudos retóricos e os veem como parte integrante das investigações sobre as práticas sociais. No final da década de 60, possivelmente com o fortalecimento da Pragmática – a partir dos trabalhos dos lingüistas americanos William James, J. L. Austin e H. P. Grice bem como dos lingüistas franceses Oswald Ducrot e Émile Benveniste – novas propostas metodológicas encaminharam-se à compreensão da retórica como sinalizadora de fenômenos sociais.

A proposta teórica de Anscombre e Ducrot, em *A argumentação na língua* (1983 *apud* GÓMEZ, 2005, p. 26), atua como exemplo da aplicação dessa tendência. Nesta obra, os linguistas elaboram uma teoria do sentido dos enunciados que não está limitada àquilo que o próprio enunciado diz

diretamente. Assim, os estudiosos tentam analisar os enunciados por intermédio de indicadores semânticos de natureza pragmática.

Tais indicadores simbolizam as bases político-culturais em que os enunciados se apoiam para se tornarem inteligíveis, isto é, eles passam a ser concebidos como resultado de um sistema linguístico que produz, a longo prazo, uma prática de escrita apoiada no paradigma cultural vigente. De maneira mais específica, esses indicadores são denominados por ambos os autores de *topoi* retóricos. Os *topoi* ou *loci* discursivos se tornam inteligíveis à proporção que fazem referência a práticas discursivas e culturais, compartilhadas tanto pelo autor quanto pelo destinatário em determinado momento histórico e ajustam-se aos objetivos da narrativa, pois pretendem, a nosso ver, intensificá-los.

Paralelamente à vertente pragmática, os estudos provenientes da Análise do Discurso francesa propõem uma nova concepção de linguagem e discurso. Sob a inspiração dos filósofos franceses Michel Foucault e Jacques Derrida e sob a liderança de Patrick Charaudeau, sustentam, guardadas as devidas proporções, que toda realidade social, no âmbito da narrativa histórica, é marcada por jogos de linguagem, isto é, o documento histórico obedece a leis de composição e de gêneros textuais que não são distintos das orientações da retórica.

O estudo dos referidos pensadores, entre outros, reforçaram o fato de que a narrativa histórica não pode ser neutra, além disso, pode ser considerada, ao menos em parte, como integrante dos gêneros literário ou retórico, especialmente, quando nos atentamos ao seu modo de exposição, tal como também defende Hayden White (PERNOT, 2002, p.285). Assim, no curso das duas últimas décadas, tornou-se essencial considerar que a escrita da História passa necessariamente por procedimentos retóricos. A retórica, vista sob o prisma das ciências da linguagem, converte-se em uma vantajosa ferramenta de análise documental à disposição do historiador.

Justificada a relação entre História, historiografia e análise retórica que subsidia nossa proposta de análise documental, centraremos a investigação, no transcorrer do capítulo, sobre as características atinentes à chamada literatura epidítica nos séculos IV e V com a finalidade de compreender em que medida *De Regno* e *De Providentia* se ajustam não só a uma categoria

discursiva, prevista em manuais de retórica tardo-antigos, mas também em uma prática de escrita em vigor no período em questão. Pormenorizaremos, em seguida, essa discussão conceitual por meio do estudo da concepção de retórica e de filosofia em Sinésio, indispensáveis, a nosso ver, à compreensão e apreensão de seu *ethos* político.

3.2 O gênero epidítico nos séculos IV e V: a retórica do elogio e do aconselhamento ao imperador

Como muitos outros termos retóricos entre os pensadores gregos, a palavra *επιδεικτικό*, em diferentes momentos históricos e até mesmo em determinado momento histórico, manteve diversos significados, isto é, tal termo foi usado de maneira mais ou menos restrita no tocante à categorização de textos antigos. Se nos detivermos brevemente aos gêneros tematizados pela *Retórica* de Aristóteles, identificaremos: o discurso deliberativo - *συμβουλευτικών*, que se dirigia à assembleia, seja para aconselhá-la ou adverti-la em relação a decisões políticas a serem adotadas; o discurso judiciário ou forense - *δικανικών* - que se endereçava aos tribunais, para acusar ou defender, portanto, versava sobre o passado e, por fim, o gênero epidítico - *επιδεικτικός* ou demonstrativo, o gênero do elogio ou do vitupério e, portanto, o da descrição do presente, e nosso objeto de reflexão, caracterizado por Cassin (1993, p. 39), como *o gênero menos político, visto que o mais retoricamente retórico, dos três*, declaração que pode ser repensada, especialmente, quando analisamos discursos considerados epidíticos escritos por funcionários imperiais que datam do IV e V séculos.

Tratava-se, em tese, de um gênero discursivo voltado nem ao cidadão nem ao juiz, mas ao espectador - *θεῶρος* - e perfazia a tarefa de louvar, elogiar ou exaltar algo ou alguém, tendo em vista um paradigma do *belo e vergonhoso* - *το καλόν και το ισχρόν* (ARISTÓTELES, *Retórica*, I, 9, 1358 b 28). Assim, a tarefa do orador epidítico consiste parte em louvar, parte em censurar o *laudandus*. Ainda que Anaxímenes (séc. IV a.C), em *Retórica a Alexandre*, tenha sido o primeiro a escrever sobre retórica, é com Aristóteles (384 – 322 a.C), alguns anos mais tarde, que questões atinentes ao gênero epidítico serão ampliadas. Todo o capítulo 9 do livro primeiro da *Retórica* é dedicado a esse

gênero discursivo. Pensamos que o objetivo desses primeiros tratados – escritos por Anaxímenes e Aristóteles – consistiram em fornecer as características gerais e teoria dessa vertente da retórica. Burgess (1902, p. 107) adverte-nos para o fato de que a retórica antiga não era entendida por pensadores gregos antigos como uma série de regras pré-estabelecidas para serem usadas por estudantes em suas composições, mas sim orientações a partir das quais oradores tardios pudessem se basear. Percebe-se que, nos tratados e nos manuais de retórica da Antiguidade, embora haja muitas divergências quanto à categorização dos discursos, é possível identificar o compartilhamento ou apropriação de semelhantes *topoi* retóricos.

Na Antiguidade Tardia, destacamos a influência do manual de retórica atribuído a Menandro (séc. III), *Dos tratados epidícticos* - *Περὶ Επιδεικτικῶν*, obra escrita em aproximadamente 273 d.C, e a Aftônio (séc. IV), *Progymnasmata*- *Προγυμνάσματα*, escrito na segunda metade do IV século, os quais, no âmbito da retórica epidíctica, oferecem um prontuário de grande aplicabilidade para múltiplas ocasiões¹⁵⁰. A nosso ver, tais autores representam uma referência para a compreensão do gênero epidíctico - *γένος επιδεικτικῶν* - no Império romano tardio, porque os esquemas retóricos de Menandro e Aftônio podem ser aplicados em muitos discursos romanos do IV e V séculos e em grande parte dos panegíricos do período bizantino (GASCÓ, 1996, p. 18). São manuais mais de caráter prático do que teórico, porque pretendem sistematizar, com base em uma extensa prática discursiva precedente que remonta em grande medida a Aristóteles, um conjunto de *topoi*, temas e objetos estético-morais que podem constituir as diferentes narrativas epidícticas. Em linhas gerais, essas obras oferecem orientações úteis para acentuar a pretensão de elogio ou vitupério que se quer imprimir ao discurso bem como denotam a permanência do ensino e da prática da eloquência epidíctica no momento histórico em questão.

Em *Περὶ Επιδεικτικῶν*, em particular, verificamos não só uma gama diversificada de tipos de discurso que se ajustam à categoria de gênero

¹⁵⁰ Laurent Pernot (1993, p. 67) acrescenta que, na história da retórica, apenas na época imperial é que se encontra, pela primeira vez, tratados dedicados unicamente ao elogio.

epidítico, mas também vagas definições para identificação de tais discursos¹⁵¹. Assim, entendemos que o gênero epidítico, no contexto da retórica tardo-antiga, é uma categoria que agasalha diferentes tipos de discurso, os quais comportam objetivo e *topoi* retóricos semelhantes, como enuncia Aristóteles.

Um *topos* marcante que caracteriza esse gênero consiste na extração de fragmentos históricos ou mitológicos de obras-referência da cultura greco-romana anteriores ao autor, na condição de argumentos de ampliação, conforme mencionamos no primeiro capítulo. Isso quer dizer que o discurso epidítico é constituído de *ἐπιδεικίς*, ou seja, de uma preocupação em *mostrar diante de um público* (BAILLY, s/d, p. 745). A ideia contida no termo parte do pressuposto de que o encomiógrafo registra um *exemplum* para mostrar “mais” (ἐπι) em função dele, além de mostrar o que o orador-escritor sabe fazer, isto é, seu talento, “no mais”, para evidenciar seu objeto de elogio¹⁵². Além disso, diferentemente dos demais, sua narrativa não concerne ao passado ou ao futuro, mas ao presente - *κατά τα υπάρχόντα* (CASSIN, 1993, p. 40).

Gascó (1996, p. 24) declara que, na época imperial, houve um autêntico crescimento de distintos tipos de discursos epidíticos, especialmente, na parte oriental do Império. A nosso ver, isso se deve ao fato de se tratar de um tipo de composição literária que dissemina princípios de fidelidade política de famílias abastadas provinciais à corte imperial, especialmente ao imperador, indispensáveis à aquisição de honras e privilégios, derivados, em grande parte, da aquisição de cargos, relações de *amicitia* e, por extensão, de patrocínio. Afinal, os encômios¹⁵³ são composições mais adequadas para o elogio ao imperador, ao governador, à cidade natal, à pátria ou à província, entre outros;

¹⁵¹ É comum identificarmos, em pensadores gregos antigos, certa flexibilidade quanto à categorização dos gêneros discursivos. Muitas orações, cujo propósito é deliberativo ou legal, podem comportar trechos epidíticos, os quais cumprem diferentes propósitos enunciativos tanto na poesia, quanto na prosa como nos mostra Quintiliano (*Inst. Or.* III, 4, 30).

¹⁵² De acordo com Gascó (1996, p. 22) o termo *ἐπιδεικίς*, já aparecia em fontes de Isócrates (V a.C) e, no transcorrer dos séculos, todas as peças de oratória que não se ajustavam ao gênero deliberativo ou judicial, mas continham aspectos da *epídeikis*, passavam a pertencer ao chamado gênero epidítico. A esse processo de codificação, Anaximenes e Aristóteles foram os principais responsáveis.

¹⁵³ A respeito da utilização do termo *ἐγκωμιον* em discursos pertencentes ao gênero epidítico, Navarre (1900, p. 84 *apud* BURGESS, 1902, p. 113) afirma que em geral definiam-se as diversas variedades da eloquência epidítica em prosa por meio do vocábulo *ἐγκωμιον*. O objetivo do encômio é mostrar da melhor maneira possível o caráter e as virtudes do objeto de elogio – Nicolau Sofista (*Rhet. Gr.* III, 479, 17), Hermógenes (II, 12, 5), Alexander Rétor (III, 2, 17); Juliano (*Or.* I), Isócrates (*Panathenais*, 123), entre outros. Além disso, *ἐγκωμιον* é um discurso que pode comportar tanto um tom de censura quanto um tom de elogio, como defende Nicolau Sofista (*apud* BURGESS, 1902, p.114).

e, como Aristóteles (*Retórica*, I, 9, 1358b 8) já nos havia instruído, o tratamento desses temas também possibilitava a veiculação da imagem do encomiógrafo - rétor, filósofo ou sofista – que, em geral, pertencia às famílias abastadas.

Queremos dizer com isso que muitos escritores, como Sinésio de Cirene, utilizaram essas composições para se projetar socialmente em suas cidades, províncias ou até mesmo no interior da corte imperial. Afinal, o pertencimento a um grupo social que detinha responsabilidades civis e uma formação retórico-filosófica abrangente colaborava para que seus registros, durante a embaixada, se tornasse um instrumento útil para sua promoção social, uma das práticas indispensáveis a ocupação de cargos imperiais específicos. Entendido dessa forma, o gênero epidítico se acomoda aos anseios ou pretensões de influentes agentes políticos locais comumente em busca de mais honras e privilégios.

Para além das contribuições de Anaxímenes e Aristóteles, identificamos em *Περί Επιδεικτικῶν* orientações mais minuciosas acerca desse gênero discursivo. O autor sinaliza cerca de 30 diferentes composições e arrola os *topoi* retóricos que podem engendrará-las. A fim de que pensemos, com mais propriedade, a categoria retórica em que se encontram *De Regno* e *De Providentia* bem como os *topoi* retóricos que os constituíram e que possibilitaram, por extensão, a construção do *ethos* político de Sinésio, arrolamos a seguir os tipos discursivos idealizados por Menandro que se conformam ao âmbito dos discursos epidíticos, tal como o autor descreve no transcorrer dos dois tratados de sua obra.

(1) Discurso de chegada - *προσφωνητικός*, comumente dedicado à cidade natal quando do regresso de uma permanência fora, ou à cidade para onde se vai, ou a um governador que pretende se estabelecer na cidade (MENANDRO, II, 378-388); (2) Louvor a uma acrópolis; (3) *Μονωιδία*, trata-se de um canto triste, queixa ou lamentação. Um exemplo pode ser encontrado em Libânio (*Or.* LXI) sobre a destruição do templo de Apolo; (4) discurso de despedida - *προπεμπτικός λόγος*. Podem ser divididos em três categorias: se entre iguais, é de cunho terno; se dirigido a um superior, de cunho laudatório, ainda que um superior também possa se direcionar a um inferior, nesse caso, o tom de conselho é predominante; por fim, quando se endereça a um governante, assemelha-se a um *Βασιλικός λόγος*; (5) discurso mítico - *μύθος*,

que para Menandro, *de nenhuma maneira admitem tratamento científico, quero dizer científico às claras; pois se daria encoberto por meio de uma alegoria (κατ' ὑπόνοιαν)*, como de fato ocorre em muitos relatos sobre o divino (I, 338, 24-27). Além disso, Menandro sugere que sejam breves, já que longos tornam-se *pesados de ouvir* (I, 3393-4). Sinésio, em *De Providentia*, também veicula a possibilidade de ser sua narrativa mítica concebida como um discurso divino. Quanto à extensão da narrativa, verificamos que o cirenaico excede a essas orientações, possivelmente, por isso, tenha declarado que sua narrativa trataria de um *problema filosófico*, sobre o qual poucos conseguiram mitificar. Também relembramos aqui a afirmação de Sinésio em que mito e presente, *não são em relação à verdade congruentes* (SINÉSIO, *De Providentia*, II, 7.6), abordagens que se aproxima das recomendações de Menandro.

Em seguida, o rétor versa sobre (6) os discursos genealógicos, comumente acoplados aos hinos ou a outros tipos discursivos; e, para diferenciá-los dos míticos, Menandro também apresenta (7) os discursos ficcionais; sobre eles o rétor adverte não poder *tratar simplesmente dos deuses mais celebrados e cujos nascimentos e poderes são demasiadamente conhecidos, mas, ao máximo, dos deuses mais desconhecidos e de demônios* (I, 341, 1-4), desde que as narrativas *sejam coerentes consigo mesmas e não comportem contradições ou discrepâncias* (I, 341, 30-32). Sobre a distinção entre discurso mítico e ficcional, não há nítidas demarcações em *De Providentia*. Defendemos que para Sinésio, em particular, o mito é uma espécie de ramificação dos discursos ficcionais. Em outros termos, os discursos ficcionais encampam, por exemplo, narrativas míticas e hinos ficcionais, categoria também apresentada por Menandro (I, 342).

Ressaltamos também os (8) discursos nupciais - *Ἐπιθαλαμιον*, (9) discurso de felicitação - *Γενεθλιακός*, proferido geralmente em aniversários; (10) discurso de consolação- *Παραμυθητικός λόγος* – que começa normalmente com uma lamentação; (11) discurso sobre funeral - *επιτάφιος λόγος*, pronunciado cada ano em honra aos soldados combatentes (II, 418, 5-8); (12) *Σμινθιακός λόγος*, discurso em louvor a Apolo e (13) *γαμικός λόγος*, semelhante ao *Ἐπιθαλαμιον*, mas que trata especificamente de pontos fundamentais do relacionamento dos cônjuges como incitação à união (II, 405, 15-20); discurso de desembarque - *επιβατήριος λόγος*; (14) louvor a uma cidade; (15) louvor a

uma cidade a partir de sua fundação; (16) louvor à pátria; (17) louvor a um porto e (18) louvor a uma baía.

A partir de agora, relacionaremos as principais modalidades discursivas que direta ou indiretamente estão relacionadas ao âmbito político: (19) panegírico - *πανηγυρικός λόγος*, discurso proferido em *πανηγυρίς*, quer dizer, em uma assembleia ou festa solene, caracterizado, em geral, por ser um louvor a uma pessoa, inicialmente o imperador, seguido de uma narrativa laudatória; (20) *Λαλιά*, pode ser traduzido como um *bate-papo*, *conversa* ou *discussão literária* (BAILLY, S/D, p. 1166). Trata-se de um discurso que não se remete a uma situação específica; é, ao contrário, um tipo geral de composição informal¹⁵⁴. De acordo com Menandro,

A categoria da *laliá* é muito útil para um sofista e parece formar parte de dois gêneros da retórica, o deliberativo e o epidítico (...) de uma parte, se quisermos elogiar um governador, proporciona uma abundante fonte de elogios, pois podemos inclusive, mediante a *laliá*, pôr em relevo seu sentido de justiça, sua sabedoria e demais virtudes; e de outro lado, também em forma de *laliá* podemos dar conselhos a uma cidade inteira, a todos os ouvintes e, se quisermos, a um governador que tenha ocorrido de bom grado a ouvir o discurso (MENANDRO, II, 388, 15-26).

Verifica-se que essa modalidade discursiva não apresenta um eixo temático específico. Para Burgess (1902, p. 111), ela aponta mais para um estilo discursivo do que para uma categoria. As orientações sugeridas por Menandro são marcadas por uma multiplicidade de temas que podem ser aproveitados por outros autores, entre os quais chama-nos atenção o fim para o qual fragmentos históricos são apropriados neste tipo de discurso:

Se nos propusermos a pronunciar em forma de *laliá* um elogio a um governador de alguma província, pois bem, temos que examinar qual é sua atitude em relação aos imperadores (...) Para isso, tomaremos como exemplo um acontecimento antigo ou inventado por nós para não dar a impressão de que tratamos de fatos desnudos de si mesmos, já que isto não tem encanto; pois gosta a categoria da *laliá* da doçura e esquisitices dos relatos (MENANDRO, II, 389, 3-14).

¹⁵⁴ Para Joaquín Gutiérrez Calderón, tradutor dos tratados de Menandro (1996, p. 177) há alguma relação entre *λαλιά* e os sermões filosóficos e morais da época helenística – conhecidos pelo nome de *διατριβαί*.

Como se observa, existem, entre as orientações, muitos pontos de contato com *De Regno* e *De Providentia*. Acerca dos conselhos, Menandro sugere:

Na forma de *laliá*, podes dar conselhos a propósito da concórdia, à cidade, aos ouvintes, aos amigos, aos adversários políticos e aos agitadores da ordem, induzindo-os a unir-se em um bom entendimento mútuo (MENANDRO, II, 390, 14-17)

Por fim, salientamos as orientações que remontam ao relacionamento recíproco entre conduta moral e ações humanas no contexto do elogio:

Em muitas ocasiões te enganarás e censurarás **sem dar nomes**, caricaturizando, se quiseres, a pessoa e censurando sua conduta; e de igual maneira que ao fazer um elogio fosse possível fundamentar os elogios em cada uma das virtudes, assim também te é possível, baseando-te em cada um dos vícios, censurar e vituperar quando o desejares (MENANDRO, II, 391, 5-10, grifo nosso)

Os fragmentos acima, além de aludir a eixos temáticos próximos ao desenvolvido por Sinésio nos discursos em análise, apresenta um aspecto que contribui para diferenciarmos o discurso epidítico ou encomiástico dos demais discursos, entre eles, do histórico. A primeira característica da *laliá* que encontra ressonância nos discursos do cirenaico versa sobre a pouca frequência ou ausência de nomes próprios, de pormenores técnicos ou acontecimentos precisos, principalmente como se observa em *De Regno*, discurso que, embora se dirija ao imperador (supostamente Arcádio), em nenhum momento se reporta a nomes próprios ou a situações concretas vivenciadas pelo imperador, o que, de certa forma, também se perpetua em *De Providentia*, porquanto a narrativa se orienta a partir de personagens fictícios: Tauro, Osíris e Tifo.

Além disso, em comparação com a narrativa histórica, a narrativa encomiástica é descontínua, e, muitas vezes, organiza-se em torno dos pares antagônicos vício e virtude; logo, comporta significativa orientação moral, caso em que os registros de Sinésio se encontram. Ainda que algumas narrativas, como *De Providentia*, sigam um plano cronológico, a ênfase recai sobre o papel das virtudes e das ações do *laudandus*. A falta de continuidade na narrativa mítica sinesiana pode ser observada em diferentes momentos. No

capítulo 13 do primeiro livro, por exemplo, Osíris é assassinado por Tifo, no entanto, ele reaparece nos capítulos seguintes sem que haja uma justificativa para seu ressurgimento; outro exemplo: no capítulo 18 do primeiro livro, Hórus, filho de Osíris, que continuaria a administração de seu pai após derrotar Tifo, aparece apenas neste capítulo, isto é, no último capítulo do primeiro livro e nem sequer é mencionado no transcorrer do segundo livro. Dito de outro modo, a narrativa encomiástica obedece a uma lógica interna que não é prévia, uma vez que está mais subordinada a uma demonstração moral, arquitetada a partir das ações do *laudandus*.

A narrativa histórica, por outro lado, está mais inclinada à narração de acontecimentos, à apresentação de fatos, geralmente em ordem cronológica, e pretende externar uma abordagem imparcial em relação a outras tipologias textuais (BURGESS, 1902, p.116). Já o elogio, como observamos, não necessariamente narra, ainda que, em grande parte dos casos, faça referência a acontecimentos históricos contemporâneos à escrita do documento. Élio Aristide (séc. II d.C), em *Panatenaico* (*apud* CASSIN, 1993, p. 46-50), discurso de louvor a Atenas, reforça essa distinção ao sublinhar que o trabalho do historiador consiste em relatar todas as ações de Atenas, enquanto o panegirista faz uma escolha das ações mais célebres e mais relevantes. Assim, quando a narrativa se apresenta em forma de elogio, não o é à maneira dos historiadores, mas uma forma especialmente adaptada ao gênero epidítico (PERNOT, 1993, p. 668).

Associado à *laliá*, Menandro também sinaliza (21) a *laliá* de despedida, discurso acompanhado de uma formulação de bons desejos para despedir-se daquele que parte; (22) o discurso imperial - βασιλικός λόγος, que se caracteriza como discurso de elogio ao imperador. Neste tópico, Menandro oferece uma série de orientações que nos ajudam a compreender o processo de seleção e organização temática tanto de *De Regno* quanto de *De Providentia*, entre as quais salientamos:

- a. (...) conterà um acréscimo convencional das boas qualidades que são próprias de um imperador e nada de ambíguo nem discutível se admite por ser ilustre a pessoa em grau máximo (MENANDRO, II, 368, 2 -7);
- b. Também admitem no prólogo do discurso ampliações a partir de exemplos ilimitados (MENANDRO, II, 368, 20-23);

- c. Depois do prólogo passarás ao tópico da pátria. Aí tens que refletir se é ilustre ou não (MENANDRO, II, 369, 19-20);
- d. (...) sendo todos os seus compatriotas dignos de elogios, sobressaiu apenas ele (o imperador), pois somente ele mereceu o Império. Logo poderás retirar exemplos da História (MENANDRO, II, 370, 3-6);
- e. É necessário ter em conta isto com todo rigor: que, se pudermos, mediante algum recurso, ocultar o indecoroso (...) temos de dizer que nasceu de deuses, faremos exatamente isso, se não, omitiremos (MENANDRO, II, 371, 1-3);
- f. Em caso de que haja algo assim em torno do imperador, desdobrá-lo e, se possível, inventá-lo e fazê-lo de maneira convincente, não hesiteis, pois o tema o permite, uma vez que os ouvintes são obrigados a aceitar os elogios sem examiná-los (MENANDRO, II, 371, 10-15);
- g. Suas atividades serão objeto de exame (...), já que as atividades dão demonstração do caráter (MENANDRO, II, 372, 3-5);
- h. Segue às atividades, finalmente, o tratamento das ações. (...) as mencionadas ações as dividirás em dois tipos: relativas à guerra e à paz (MENANDRO, II, 372, 27-29);
- i. (...) as virtudes são quatro: valentia, justiça, prudência e sabedoria – e observa quais virtudes correspondem às ações (MENANDRO, II, 373, 7-9);
- j. Dentro da justiça, há de elogiar a amabilidade para com os súditos, o auxílio aos necessitados e a acessibilidade (MENANDRO, II, 375, 5-10);
- k. Dirás que por nações, tribos e cidades envia governadores justos, defensores das leis e dignos da justiça do imperador, não arrecadadores de impostos (MENANDRO, II, 375, 19-25);
- l. (...) o tirano entende mediante a sabedoria o que o convém legislar ou não, e legisla com injustiça, enquanto o imperador com justiça (MENANDRO, II, 375, 31-32);
- m. Depois da justiça elogiarás sua prudência, pois muito próxima à justiça é a temperança.
- n. Não te vás esquecer da regra antes exposta, a saber: de que em cada um dos capítulos terás comparações; mas estas serão parciais, por exemplo, de educação com educação ou de moderação com moderação (...)(MENANDRO, II, 377, 2-6);

São, com efeito, orientações sobre como se deve fazer um elogio ao imperador. Elas formam, como sintetizamos acima, uma lista de procedimentos, modelos e percepções e são facilmente identificadas nas narrativas do cirenaico o que sugere que ele tenha feito uso de manuais de retórica ou de outros textos que tenham seguido esse formato. Ressaltamos ademais que essas orientações não podem ser concebidas apenas como uma árida compilação de artifícios retóricos vazios de implicações políticas provenientes das circunstâncias históricas que colaboraram para sua produção.

Como o manual de Menandro foi escrito no final do III século, não podemos desconsiderar, para a composição de suas recomendações, a fragmentação de instituições político-administrativas, disputas entre

pretendentes ao trono imperial, surgimento de autocracias militares, desastres naturais, dificuldades econômicas em algumas províncias do Império, mudanças na autorrepresentação e na ideologia imperiais e crescentes conflitos civis bem como o recrudescimento das migrações bárbaras (KENNEDY, 1994, p. 242), o que reivindicava a construção literária de um imperador capaz de promover a unidade político-administrativa e de socorrer as cidades provinciais diante da ameaça de incursões bárbaras. Ponce (1998, p. 232) esclarece que tais indicações explicam, em parte, o motivo pelo qual Menandro elabora uma imagem do imperador de acordo com a chamada *Teologia da Vitória*¹⁵⁵, com destaque para as ações de guerra sobre as de paz, em que a *valentia* se torna a principal virtude imperial.

Queremos dizer com isso que autores romanos tardios de tratados técnicos não transcreviam simplesmente recomendações ou normas já presentes em manuais de retórica que remontam a rétores gregos antigos, mas sim tentavam prescrever, como se observa nos fragmentos acima, por meio de sua própria perspectiva político-cultural, o que se institui como orientações adequadas a discursos epidícticos.

Há também (23) discurso de saudação ou cumprimento pronunciado em elogio a governadores, semelhante ao βασιλικός λόγος, porém menos completo; (24) o discurso de coroamento - στεφανοτικός, segundo Menandro, deve inicialmente estar pautado na coroa, particularmente seu valor simbólico, em seguida, na glória do imperador dizendo:

(...) o poder divino se adianta em honrar-te com a própria coroa do império e todo o mundo civilizado a coroar-te com a coroa mais valiosa: suas bênçãos. Acode em teu encontro também nossa cidade, não inferior a nenhuma das dos súditos nem em prestígio, nem em grandeza, nem em formosura, coroando-te desta vez com palavras e com o diadema áureo (MENANDRO, II, 422, 5-15)

¹⁵⁵ A historiadora Maria Jesús Ponce (1998, p. 225) utiliza a expressão *Teologia da Vitória* para se referir a uma prática político-cultural, que se fortalece a partir do II século, no interior da qual imperadores romanos se legitimavam no poder ao reclamar sua ascendência divina e ao associar-se a símbolos celestiais, o que os tornava co-partícipes da ordem divina. No interior dessa estratégia de representação imperial, a vitória militar era a maior prova dos dons sobrenaturais do imperador reinante, e a *valentia* o critério que diferenciava o verdadeiro imperador dos demais.

Vejamos a semelhança deste trecho, guardadas as devidas proporções, com o fragmento presente em *De Regno*:

Cirene me enviou a ti para coroar tua cabeça de ouro e tua alma, de filosofia; Cirene, uma cidade grega, nome antigo e venerável, mil vezes cantado pelos poetas de outrora; **hoje, pobre e humilhada, imensa ruína**, e que pede ao rei a assistência eficaz que parece merecer este prestigioso passado. Em sua aflição, que está no meu rosto, **tu podes se tu a isto consentires, socorrer; e ela depende de tuas vontades que, em nome de uma pátria, desta vez poderosa e próspera, eu venho trazer-te uma segunda coroa** (SINÉSIO, *De Regno*, 1056C).

A despeito das semelhanças, *De Regno* não se resume a um discurso de coroamento, porquanto outros temas constituem o núcleo da narrativa. Considerando o manual de Menandro, *De Regno* se aproximaria mais do (25) discurso de embaixada - *πρεσβευτικός*, escrito na situação específica da embaixada e suas condições de realização. Trata-se, como Menandro sugere, de um discurso que congrega *topoi* de diversos discursos, entre eles: *βασιλικός λόγος* e discurso de coroamento. A respeito do discurso do embaixador, o rétor recomenda que:

Em caso de que tenhas de atuar como embaixador em favor de uma cidade em situação de desgraça, por uma parte tens de falar do mesmo que se tem dito antes para o discurso da coroa, mas, por ora, tens de ampliar em todo momento o sentido humanitário do imperador, dizendo que é bondoso e misericordioso com os necessitados e que, por isso, a divindade o enviou à terra, porque sabia que era piedoso e que beneficiaria aos homens (MENANDRO, II, 423, 5-10).

Menandro também orienta os leitores a elaborar dois tópicos importantes sobre a caracterização da cidade natal: o primeiro baseado na *ampliação do contrário*, (MENANDRO, II, 423, 17) isto é, em um passado glorioso, farto e desprovido de calamidades; o segundo consiste na *descrição detalhada* (MENANDRO, II, 423, 20), em que, ao contrário do passado, o presente é marcado por desgraças e por um processo gradativo de decadência. Diante da descrição dessa situação de dificuldades, o rétor aconselha a inserir a súplica do embaixador ao bom governante: *te pedimos, te suplicamos, caímos a teus joelhos, diante de ti estendemos os ramalhetes de suplicantes* (MENANDRO, II, 423, 25-30), abordagem também mantida por Sinésio (*De Regno*, 1056C).

Adicionado a isso, o rétor também menciona (26) o discurso de convite - *κλητικός λόγος*, em caso de convidar um governador a um festival e, por fim, (27) *προτρεπτικός λόγος*, uma união de *συμβουλευτικών*, discurso deliberativo com *επιδεικτικών είδος*, modo de ser encomiástico.

Os principais *topoi* retóricos principalmente para descrição de pessoas (*laudandus*) que constituem as narrativas epidíticas foram catalogados pelo retor Aftônio em *Προγυμνάσματα*¹⁵⁶. Pela semelhança com o manual de retórica de Menandro e pelo caráter didático com que os *topoi* foram organizados, compomos a lista a seguir:

1. *προοίμιον* ou prólogo apresenta uma grande liberdade aos escritores no tocante à escolha do assunto. Entre as fontes históricas do IV e V séculos, é comum que o autor diga que seu discurso é diferente dos escritos por seus antecessores, ainda que o gênero seja o mesmo. Trata-se, a nosso ver, de uma tentativa de demarcar a singularidade ou especificidade da obra diante das demais; artifício retórico que se encontra em ambos os discursos de Sinésio em análise, a saber: ***Em um modo completamente diferente, para aqueles que podem entendê-lo, com uma excelência inteiramente divina, ela (a Filosofia) terá para vós uma linguagem viril e digna e que repugna, ao preço de uma bajulação sórdida, para comprar os favores de poderosos*** (De Reg. 1053B); já em De Providentia temos: ***Porque mesmo muitos até agora, não encontraram problema filosófico determinado, espaço para uma inspeção em nossa história fictícia*** (I, 1.2)

2. *γένος* descreve a descendência imediata ou remota; neste *topos* pode-se também aludir à cidade, à província, à nação do elogiado, como se observa em *De Providentia* (I, 1, 2) no tocante a Osíris e Tifo. Há também a possibilidade de se referir a algum acontecimento notório antecedente ou relacionado ao nascimento – *γένεσις*;

2.1 *έθνος* dirige-se à procedência étnica; em ambos os discursos de Sinésio está bem clara a oposição do escritor diante do estrangeiro, concebido como objeto de desconfiança ou deslealdade.

¹⁵⁶ De acordo com o *Dictionnaire Grec-Français* (BAILLY, s/d, p. 1631), *Προγυμνάσμα* é um vocábulo de sentido abrangente e significa *exercício preparatório* ou *exercício de eloquência*. Trata-se, portanto, de uma obra que atende a fins práticos e não teóricos.

2.2 *πατρίς* refere-se à pátria; em *De Regno*, fala-se e louva-se Cirene (1056C); em *De Providentia*, o Egito (I. 1.1).

2.3 *πρόγονοι* diz respeito à alusão aos antepassados;

2.4 *πατέρες* compõe-se de referências aos pais. Em ambas as narrativas do cirenaico, este é um *locus* discursivo importante para consolidar o princípio dinástico no processo de legitimação do poder imperial, como demonstrado no segundo capítulo desta tese (Cf. *De Reg.* 1061 A; *De Prov.* I,5)

3. *ανατροφή* relaciona-se às circunstâncias da juventude. Em *De Providentia*, este *topos* localiza-se no momento em que Sinésio discorre sobre as inclinações morais e culturais dos filhos do rei egípcio Tauro com a finalidade de mostrar que suas ações contribuem para identificação do caráter. (I, 2,3);

3.1 *επιτηδεύματα* apresenta grande variedade de definições e aplicações. Em geral diz respeito à escolha de atividades que possam revelar o caráter do elogiado. Este *topos* envolve a *πραξεις*, isto é, descreve, em linhas gerais, a ocupação política ou o papel social que o indivíduo executa (BURGESS, 1902, p. 122).

3.2 *τέχνη* denota um conhecimento, habilidade ou técnica adquiridos e que, portanto, pode-se exercer: a sabedoria divina, oriunda da filosofia e as habilidades militares tangenciam a prática política do imperador em ambas as narrativas.

3.3 *νόμοι* simboliza a fidelidade aos costumes (*mos maiorum*) e, por extensão, às leis. Esse *topos* é importante para compreender as diretrizes de legitimação do poder em Sinésio.

4. *πραξεις* (*το μέγιστον κεφάλαιον*) é um dos tópicos mais importantes e comuns no gênero epidítico. Divide-se em duas categorias: ações que ocorrem em tempo de guerra e ações que ocorrem em tempo de paz. Em geral, não são dispostas em ordem cronológica e congregam pelo menos uma das quatro virtudes socráticas: valentia, justiça, prudência e sabedoria (MENANDRO, II, 373, 7-9). Assim entendido, as ações ou atividades do elogiado exemplificam uma virtude, comumente apregoada ao seu caráter. Sinésio manteve essa divisão em suas narrativas: em *De Regno*, sinalizamos inicialmente as ações do imperador em tempo de guerra, entre os capítulos 18 e 21; em seguida, as

ações do imperador em tempo de paz, entre os capítulos 22 e 30. Em *De Providentia*, esse *topos* corresponde, a nosso ver, aos capítulos 05, 12 e 13.

4.1 *κατά ψύκην*: sobre a alma.

4.1.1 *ανδρεία* ou coragem: característica presente na representação literária do imperador-soldado (*De Reg.* 1084 A-B) e no momento em que os egípcios expulsam os citas da cidade real com a finalidade de pôr fim à administração de Tifo (*De Prov.* II, 1).

4.1.2 *φρόνησις* ou prudência. Em *De Regno*, Sinésio afirma ser a virtude que mais caracteriza o bom governante (1064 C).

4.2 *κατά σώμα*: sobre o corpo.

4.2.1 *τάχος* remete-nos à vivacidade do *laudandus*.

4.2.2 *ρώμη* reporta-se à força física, ao vigor do corpo.

4.2.3 *κάλλος* ou beleza física

4.3 *κατά τύχην*: sobre a fortuna (destino, boa sorte), que se submete à providência divina em ambas as narrativas sinesianas.

4.3.1 *δυναστεία* implica dominação, soberania e poder.

4.3.2 *πλούτος* refere-se à riqueza (bens materiais)

4.3.3 *φίλοι* ou, em latim, *amici*. Em *De Regno* (1072 A), os amigos do monarca (geralmente seus súditos e oficiais imperiais) ocupam uma posição de destaque. Em *De Providentia*, o cirenaico não se remete explicitamente à *amicitia*, mas sinaliza a identidade de caráter entre o monarca e seus amigos para contrastar com a relação de Tifo com seus bajuladores¹⁵⁷.

5. *σύγκρισις*: sinaliza uma comparação ou contraste. Em geral, espaço dedicado ao julgamento do escritor sobre o objeto de elogio. Em muitas narrativas encomiásticas, como *De Providentia* (I, 18 e II, 8) e *De Regno*, os capítulos finais tornam-se um dos mais importantes para análise do *ethos* por meio de *σύγκρισις*, haja vista a riqueza de juízos de valor legada pelo escritor, ora em primeira pessoa, ora em terceira pessoa.

6. *επίλογος* pode ser traduzido como desfecho e sua forma e conteúdo, como o *προοίμιον*, depende do tipo de discurso e do tema escolhido. Em *De Regno*, por exemplo, Sinésio revela o desejo de cumprimento de suas petições, especialmente no tocante à compreensão do imperador acerca da

¹⁵⁷ De maneira semelhante, Dion de Prusa sugere a semelhança, no âmbito das práticas morais, entre o monarca e seus súditos ("amigos") na *Oração 04*, 42-45, 83-85.

representação literária do monarca ideal. Em *De Providentia*, o cirenaico deixa claro o caráter preventivo com que organizou sua narrativa mítica, atributo de homens sábios. Assim, ambas incitam o interlocutor a adotar posicionamentos que, sob a ótica de Sinésio, configuram-se como virtuosos.

Embora Sinésio não tenha dito explicitamente que fez uso de um específico manual de retórica, reconhecemos que tais *topoi* são comuns a muitos manuais da Antiguidade, de Aristóteles (séc. V a.C) a Aftônio (séc. IV d.C). Certamente o tipo de discurso, os assuntos e as circunstâncias históricas colaboravam para que houvesse uma ênfase em um *topos* em detrimento de outro (WHITBY, 1998, p. 28) . No epitáfio, por exemplo, Menandro sugere que sejam empregados: *γένος, γένεσις, φύσις, ἀνατροφή, παιδεία, επιτηδεύματα, πράξεις, τύχη, σύγκρισις* (I, 25-31), os quais se assemelham, por sua vez, aos aplicados no discurso imperial - *Βασιλικός λόγος*. Importa-nos ressaltar que todos os *topoi* acima mencionados seguem os princípios da excelência humana – *αρεταί*, termo imbricado à concepção grega de *paideia* do período helenístico.

Convém apenas reiterar que esses manuais de retórica revestiam-se de uma finalidade mais prática do que teórica. Whitmarsh (2005, p. 56) afirma que as tendências conservadoras desses manuais são contrabalançadas pelas demandas por inovação e originalidade de pensadores tardios, como mencionamos. Por essa razão, não podemos inferir que os manuais são uma evidência de uma cultura uniforme e congelada em normas ou regulamentos; cada escritor deve ser considerado um pensador singular e ativo nos diversos desdobramentos da retórica do elogio e do aconselhamento.

Para os estudiosos Laurent Pernot (1993; 2006), Graham Anderson (1993), George A. Kennedy (1994) e Tim Whitmarsh (2005), o elogio retórico fortaleceu-se, entre os séculos IV e V, na parte oriental do Império, na esteira do fenômeno cultural e social denominado por Filóstrato de Lemos, em *Vida dos Sofistas*, de *Segunda Sofística*. Esse fenômeno, por assim dizer, pode ser entendido como uma prática discursiva - fomentada, em grande medida, por sofistas ou rétores - que se fortalece no Império romano oriental a partir do século I por iniciativa do imperador Vespasiano (69-79 d.C) (PLEBE, 1978, p.79).

Para Anderson (1993, p. 17), duas características parecem ter sido constantes no interior desse fenômeno: o helenismo, herdado do período

arcaico e clássico, no interior do qual há constantes alusões aos principais deuses da mitologia ou a fragmentos da história antiga; e uma versatilidade que pode facilmente chegar às raias da ambigüidade e do equívoco em relação aos usos do passado¹⁵⁸. O historiador acrescenta que é comum, na parte oriental do Império, que pensadores romanos rememorem, em tom nostálgico, o período clássico e isso se deve a uma reação contra a impotência política das províncias orientais (1993, p. 101) e não uma resistência à administração imperial. Dito de outra maneira, trata-se de um dos caminhos da sofística em, de um lado, concordar com a *dominação política* do Império por sobre as províncias e, de outro, mostrar que gregos, portadores de *paideia*, poderiam se acomodar ao Império, ou melhor, a sua estrutura político-administrativa. O rótulo *Segunda Sofística* passa a designar, nesses termos, os reflexos de uma glória emprestada do século V a.C. aos séculos iniciais da era cristã (1993, p. 243).

Para o historiador George A. Kennedy (1994, p. 232), a mensagem legada por esses pensadores representava a expressão dos *valores tradicionais da cultura helênica* em um período dominado pela administração romana e suas inclinações político-culturais e, mais tarde, pela ameaça do Cristianismo; valores que incluíam, por exemplo, o idealismo da filosofia grega, especialmente de Platão e a excelência moral de gregos renomados do passado. Por isso, para o estudioso, embora eles celebrassem e lisonjeassem imperadores e governadores romanos, e, embora evitassem diretamente críticas a instituições políticas ou ao Cristianismo, seus discursos externam uma cultura singular que pertence a eles, já que, como gregos, receberam-na por herança.

Como se observa, tanto Anderson (1993) quanto Kennedy (1994) enfatizam o caráter nostálgico com que o passado clássico era recuperado por

¹⁵⁸ O historiador Tim Whitmarsh (2005, p. 43) enfatiza, a respeito do helenismo, mais uma conduta mantida por muitos escritores romanos tardios que consiste em preservar o grego ático do século V a.C em suas composições como meio de denotar *pureza cultural*, tendência que não envolvia apenas o cuidado com a seleção vocabular e com a sintaxe dos enunciados, mas também abarcava a postura, a fisionomia e a forma de se vestir do orador; o que, de certa forma, representava mais uma estratégia de distinção, em nível retórico, do eu-escriptor diante dos outros. Advertimos, no entanto, para o fato de que o cuidado com a manutenção da pureza da língua, referente ao modelo ático não é uma particularidade do que chamamos de Segunda Sofística, mas uma recomendação já presente em manuais de retórica como se vê em *Peri hermenéias* de Teofrasto (372-287 a.C).

escritores tardo-antigos, como se diferentes pensadores em diferentes províncias da parte oriental do Império compartilhassem um sentimento patriótico comum que os singularizassem e os impulsionassem a retornar ao passado para manifestar as glórias de seu povo sob o Império¹⁵⁹.

Ao contrário, defendemos, a despeito de qualquer sentimentalismo, que fragmentos do passado se acomodavam muitas vezes posicionamentos político-culturais de autores tardo-antigos, isto é, estavam diretamente relacionados ao propósito de suas obras no momento da escrita. Isso explica o motivo pelo qual o recorte de acontecimentos históricos gregos, no período romano tardio, incorporava diferentes abordagens a fim de que atendessem a diferentes propósitos enunciativos. Em outras palavras, defendemos que o recorte de fragmentos históricos e mitológicos do passado denota mais um resultado da aplicação de artifícios retóricos previstos em manuais de retórica para atender aos propósitos do discurso que muitas vezes se relacionava à representatividade política desses escritores diante de seus pares do que somente um fator de identidade política sob o império.

Concordamos, dessa forma, com as considerações do historiador Tim Whitmarsh (2005, p. 03) para quem é difícil para nós, historiadores modernos, compreender a importância cultural dessa prática discursiva sem recorrer a paralelos muitas vezes enganosos: festivais populares, eventos esportivos, manifestação de agrupamentos religiosos e formas de devoção íntimas e exacerbadas, experiências de misticismo, modelos de *homem divino* dotados de poderes sobrenaturais, relações com o platonismo, judaísmo e cristianismo, entre outros. Os espectadores, em eventos antigos, não exercitavam seus *direitos consumistas* sobre o tempo livre ou testemunhavam o poder do divino; eles se reuniam como membros da *elite educada* - *παιδαγωγοί*, comumente para demonstrar e exercitar seu *status*, examinavam seus pares sobre como suas reputações foram construídas ou enfraquecidas, testando o papel da cultura helênica tradicional no interior de um ambiente exigente da cultura aristocrática imperial.

¹⁵⁹ Laurent Pernot (2006, p. 33) reitera que o complexo tema da identidade grega no Império romano é um dos assuntos mais frequentemente abordados, nestes dois últimos decênios o que deu lugar a vários trabalhos investigativos.

Whitmarsh (2005, p. 05) adverte-nos ademais para o fato de que a atribuição da expressão *Segunda Sofística* a Filóstrato nos proporciona a falsa impressão de que refletimos sobre práticas culturais do Império romano a partir de suas próprias categorias, como se nossa leitura fosse inflexível às demandas culturais específicas atuais da academia. Diante disso, cogitamos a possibilidade de a ênfase que historiadores contemporâneos atribuem à expressão cunhada por Filóstrato ser apenas um anseio nosso em categorizar e simplificar uma prática discursiva complexa dos anos iniciais da era cristã. Julgamos ser pouco provável que pensadores tardo-antigos como Libânio, Temístio e Sinésio se vissem como partícipes desse movimento literário idealizado por Filóstrato ou que tivessem consciência dele. Pensamos que não haja problemas em se apropriar de um termo antigo e reutilizá-lo, desde que esclareçamos as limitações semânticas do termo em uso e expliquemos de que maneira as injunções de nosso tempo contribuem para reler determinadas práticas culturais. Enfim, questionamos a viabilidade de envolver um fenômeno cultural multifacetado que abarca no limite quatro séculos e diferentes províncias romanas orientais sob a égide de uma vertente interpretativa que alinha discursos com propósitos distintos.

Discorrer sobre gênero epidítico, Segunda Sofística e retórica do elogio e do aconselhamento também requer que consideremos as formas de circulação desses discursos ou obras no Império romano tardio a fim de refletir sobre o impacto social do qual eram possivelmente responsáveis. Para o historiador Raymond J. Starr (1987), esboçar o âmbito de circulação de discursos no Império requer que reflitamos sobre grupos hipotéticos de leitores no interior dos quais as fontes possam transitar. Em primeiro lugar, autores comumente enviavam uma cópia de seus discursos a seus amigos mais próximos a fim de que fizessem comentários e críticas. Esta cópia era produzida à custa do próprio autor e geralmente escrita por um escravo (1987, p. 213).

Havia também, segundo Starr (1987, p. 219), a possibilidade de pessoas que não pertencem ao círculo de amizades do autor entrar em contato com cópias da obra. Uma vez redigido e revisado, o próprio autor poderia autorizar a cópia de seu discurso a amigos de seus amigos. Até aqui, nenhuma troca comercial, de alguma maneira, foi realizada. Caso o amigo do autor quisesse

vender a cópia adquirida ou produzir mais cópias para venda, não havia impedimentos legais, mas o autor comumente não era recompensado. Estando a cópia em uma biblioteca, ela também poderia ser copiada sem restrições. Nota-se, então, que a circulação de discursos ocorre geralmente em âmbito privado mais ou menos abrangente. Dentro desse espaço restrito de reprodução e circulação de textos, os leitores ainda não tinham garantias de ter em mãos a última versão da obra, ou seja, a obra revisada ou se autor indicado correspondia de fato ao autor do discurso.

Outra forma de circulação dirige-se à tímida venda de livros. Certamente não havia um sistema de distribuição, já que é mais provável que as vendas tenham ocorrido no âmbito interpessoal e, quando se vendia um livro, isso quer dizer que o vendedor tinha uma cópia dele e não que tivesse comprado várias cópias de um distribuidor, por exemplo. Em termos de impacto social, se vendedores de livros auxiliavam essas fontes literárias a sair do controle de grupos aristocráticos de amigos, eles geralmente o faziam tão somente para colaborar com romanos que almejavam fazer parte destes círculos aristocráticos (STARR, 1978, p.223).

Informamos que nossa abordagem não se limita à identificação de tópicos de retórica nas narrativas sinesianas, tal como expusemos acima, pois a retórica tardo-antiga não se resume a isso. Esse reconhecimento é necessário para que compreendamos em que âmbito do discurso Sinésio transita e para que associemos suas narrativas a uma prática discursiva conhecida na Antiguidade Tardia, o que nos permite sinalizar em que medida o cirenaico dialoga com tendências de seu tempo. Todavia, partimos do pressuposto de que pensadores romanos tardios, como Sinésio, não utilizava manuais de retórica de maneira mecânica, como se fosse um jogo de quebra-cabeça que se pode montar e desmontar livremente. Por trás da seleção e emprego de *topoi* retóricos, o cirenaico compartilha uma concepção de retórica e de filosofia que confere inteligibilidade a suas escolhas enunciativas e é, por intermédio desse viés interpretativo, que compreenderemos a construção de seu *ethos* político.

3.3 Concepção de retórica em Sinésio de Cirene

Ao longo desse trabalho investigativo, demonstramos vários pontos de contato entre as narrativas de Sinésio e fontes históricas gregas desde o período arcaico, que certamente respaldaram o propósito de Sinésio na escrita das fontes históricas em questão, cujas circunstâncias históricas podem ter remontado ao cenário político de Cirenaica do final do século IV d.C. Essas marcas de intertextualidade não só noticiam com que pensadores Sinésio dialoga, mas também a partir de que ângulo tais escritores foram lidos e apropriados. Como muitos autores tardo-antigos, Sinésio não menciona os manuais de retórica de que fez uso; no entanto, ele nos oferece diversos indícios acerca de sua concepção de retórica, o que nos permite correlacioná-la a conhecidas correntes de pensamento da retórica antiga.

Objetivamos, dessa forma, permear sucintamente o posicionamento de alguns rétores, sofistas e filósofos gregos e romanos acerca da retórica e suas implicações no discurso de Sinésio com a finalidade de alocá-lo em uma prática discursiva. Assim, em uma abordagem que se pretende panorâmica, já que introdutória à compreensão da concepção de retórica nas narrativas sinesianas, faz-se imprescindível, pelo menos, salientar alguns exemplos de rétores e filósofos antigos e suas concepções de retórica a fim de averiguar em que medida tal contexto referencial dialoga com *De Regno* e *De Providentia*. O critério de escolha, portanto, consistiu em tangenciar as inclinações de pensadores antigos mais conhecidos e próximos ao domínio da retórica, idealizada por Sinésio.

Por isso, julgamos oportuno discorrer brevemente sobre as diretrizes de constituição da retórica em Córax, Tísias, entre os pitagóricos e Górgias a fim de que compreendamos o embate em que os atenienses Platão e Aristóteles, filósofos a quem Sinésio faz referência no corpo do texto, estão inseridos. Ecos do pensamento dos filósofos atenienses se encontram, no período imperial, em Plutarco e Dion de Prusa, pensadores a quem Sinésio também se refere, os quais provavelmente sofreram influências dos estoicos. Esse contexto referencial leva-nos a compreender, nas obras de Sinésio em questão, não só sua concepção de retórica, mas também o estatuto do filósofo e a legitimidade de suas produções discursivas no cenário político imperial tardio.

De acordo com o pesquisador Armando Plebe (1978) em *Breve História da Retórica Antiga*, embora não haja ocorrências documentais sólidas a respeito do surgimento da retórica, com base nas obras de Empédocles e principalmente de Cícero (*Brutus*, 12,46 *apud* PLEBE, 1978, p. 01), atribui-se a Córax e a Tísias, escritores pertencentes à região da Magna Grécia, a responsabilidade de terem sido os precursores da teoria retórica antiga. Tais testemunhos sugerem que os ensinamentos de Córax e Tísias datam da primeira metade do século V a.C., momento posterior à queda da tirania na Sicília em 467, e centravam-se na procura do verossímil. Tratava-se, assim, de uma retórica comprometida com a procura de provas – *πίστεις*, logo visava à investigação de técnicas de demonstração da verossimilhança, a partir de uma tese dada, abordagem posteriormente aprofundada por Aristóteles (1978, p. 02).

Contemporaneamente a Córax e Tísias, identificam-se os chamados *discursos de Pitágoras*, que constituíam outra corrente de pensamento a respeito da retórica antiga. Nela se reconhece uma abordagem mais pragmática do que epistemológica, porquanto se preocupa com o poder de sedução das palavras sobre os ouvintes, como uma espécie de *droga que arrasta a alma e a seduz com seu deleite estético e engano sedutor* (LÓPEZ EIRE, 2003, 121). Confere-se aos pitagóricos, nesse sentido, o desenvolvimento da teoria psicagógica, cujas características principais nos são esclarecidas por Plebe (1978, p. 03) por meio de dois aspectos: em primeiro lugar, *o seu propósito de usar estilo e argumentos diferentes conforme os diferentes ouvintes*; em segundo lugar, *o emprego constante da figura retórica da antítese*, esta herdada e aprofundada por Protágoras (século V a.C.), que disseminou a teoria dos discursos duplos - *δισσοί λόγοι* - e a técnica da contradição - *τέχνη αντιλογική* - na Grécia Continental. Em síntese, a tarefa da retórica, segundo os pitagóricos, dirige-se à sedução, atração ou encantamento dos ouvintes pela palavra. Ela está voltada a uma persuasão psicológica em oposição à persuasão demonstrativa, idealizada por Córax e Tísias.

Ainda que esses pensadores tenham sido importantes para o início do processo de codificação da teoria retórica, coube a Górgias a alcunha de *primeiro teorizador formal de uma arte retórica como disciplina independente* (PLEBE, 1978, p. 12). Para Górgias, a retórica congrega uma tarefa puramente

psicacógica, nos termos em que os pitagóricos pensaram; e, portanto, persuasiva, já que leva os ouvintes à adoção de uma ação. Ela resulta, vista por esse ângulo, mais em uma crença do que em um ensinamento. Para fundamentar esse ponto de vista, o sofista (*apud* CUNHA, 2004, p. 66-7) argumenta que a linguagem não pode traduzir a realidade; dessa forma, toda tentativa de manifestar pela palavra uma verdade não passa de uma crença, obtida pela adesão emocional ao discurso que seduz.

No final do século V a.C, com Platão (428/7 – 348/7 a.C), assiste-se a um intenso debate sobre a concepção de retórica bem como sobre o lugar institucional a ser ocupado por sofistas, rétores e filósofos. O pensamento de Platão sobre a retórica pode ser identificado, com mais propriedade, nos diálogos: *Górgias*, *Eutidemo*, *Fedro*, *Teeteto* e *Filebo*, com destaque para os diálogos *Górgias* e *Fedro*, obras em que o filósofo mais se esforçou para aprofundar o problema da retórica. Estas últimas, em particular, veiculam duas concepções distintas de retórica que serão tardiamente objeto de discussões não só da historiografia grega, mas também da historiografia latina, por isso Platão, a nosso ver, representa um marco na história da retórica antiga¹⁶⁰.

Em *Górgias*, diálogo dividido em três episódios fundamentais, a saber: Sócrates *versus* Górgias; Sócrates *versus* Pólo e Sócrates *versus* Cálicles, em que cada novo interlocutor parece nos remeter a seu precedente derrotado por Sócrates, Platão expõe, a seu modo, a essência da retórica dos sofistas e suas principais características¹⁶¹. Um ponto marcante do diálogo pode ser observado na passagem a seguir:

SÓC.: - Bem, Górgias, **parece-me que se trata duma profissão não artística**, mas própria do espírito certo, arrojado e por natureza hábil no entretenimento com as pessoas; ao seu gênero dou o nome de lisonjaria. Dessa profissão, parece-me, há muitas variedades; uma é a culinária; aparentemente, uma arte, mas, no meu entender, em vez da arte, habilidade e prática. Qualifico também a oratória como

¹⁶⁰ Nosso ponto de vista se constituiu a partir da importância que Sinésio confere às obras de Platão e sua tentativa de revalorizar a retórica como instrumento a serviço da filosofia.

¹⁶¹ Reiteramos o fato de que não utilizamos Platão como modelo para pensar a retórica antiga, porquanto consideramos que suas contribuições à historiografia grega representam uma entre outras abordagens possíveis. Ao mencionar a concepção de retórica gorgiana à luz de Platão e a existência da ideia de Verdade subjacente a seus posicionamentos, pretendemos mostrar, mais à frente, as marcas de intertextualidade com a abordagem de Sinésio a respeito da retórica e da filosofia.

variedade dela, e mais os arrebiques e a sofística; são quatro variedades distinguidas por quatro domínios. Se, pois, Pólo, deseja interrogar, interrogue, pois ele ainda não sabe que variedade de lisonjaria entendo ser a oratória; ele não percebe que ainda não lhe respondi a isso e passa a perguntar-me se me parece bonita. Mas eu não lhe responderei se considero a oratória bela ou feia antes de lhe responder o que ela é; não é razoável, Pólo. Se queres porém sabê-lo, pergunta-me que variedade de lisonja eu declaro ser a oratória (PLATÃO, *Górgias*, 462c, grifo nosso)

Mais à frente, o filósofo conclui o pensamento:

(...) Para não me estender muito, quero dizer, à maneira dos matemáticos – talvez já me possas acompanhar – que **os arrebiques estão para a ginástica como a culinária para a medicina** ou, melhor, como os arrebiques estão para ginástica, assim está a sofística para o legiferar, e como a culinária está para a medicina, assim está a oratória para o judiciar. Mas, estava eu dizendo, elas se distinguem assim pela natureza; dada, porém, a proximidade, sofistas e rétores se confundem num domínio único sobre as mesmas questões, sem lhes conhecerem eles próprios e tampouco os outros homens a finalidade (PLATÃO, *Górgias*, 465c, grifo nosso)

Verifica-se, sob a ótica do filósofo ateniense, tal como indicada no primeiro excerto, a divulgação de uma concepção de retórica que visa ao *entretenimento*, isto é, ao agrado ou ao prazer. Além disso, ela não se configura nem como uma arte (τέχνη)¹⁶² - *em vez da arte, habilidade e prática* – nem como uma ciência (ἐπιστήμη), já que apenas versa sobre uma *variedade de lisonjaria* - *κολακεία*, quer dizer, cópias grosseiras ou simulacros das atividades verdadeiras, estas voltadas ou para o corpo (como a ginástica e a medicina) ou para a alma (a filosofia e a justiça – *δικαιοσύνη*). Para ilustrar esse posicionamento, o filósofo compara retórica (oratória) e culinária a fim de demonstrar que ambas são ramificações da lisonjaria ou adulação. Cunha (2004, p. 82) esclarece-nos que a oratória é, na perspectiva de Platão, uma cópia grotesca das verdadeiras artes, de tal modo que, *para substituir a medicina a adulação - κολακεία - inventou a culinária, para substituir a justiça (a ciência filosófica que conhece a própria ideia de Bem) a adulação criou a retórica*.

¹⁶² Em *Para compreender Platão*, Christophie Roque (2008, p. 24-26) explica-nos que não há τέχνη sem conhecimento de causa ou sem conhecimento do que justifica a prática. Além disso, ela é reveladora de um *saber limitado a um domínio determinado do ser*; é, assim, um meio útil a determinados fins. Trata-se, em síntese, de um saber-fazer.

Assim, consolidou-se, em *Górgias*, a concepção platônica acerca do que seria a retórica dos sofistas, na qual eles, segundo o filósofo, objetivavam apenas fazer o público aderir a suas ideias sem que houvesse um exame do grau de profundidade do conhecido proferido. A retórica passa, então, a ser sinônimo de engodo, charlatanismo; ela se ocupa da persuasão fundada na verossimilhança, ou seja, naquilo que tem aparência de verdade, em uma ilusão no crer e no saber (PLATÃO, *Górgias*, 454d – 455b). Sob essa ótica, a crítica mais frequente de Platão à retórica gorgiana versa sobre seu caráter vago ou genérico, pois não tem objeto específico, a não ser a persuasão, esta sujeita aos interesses do orador. Os oradores, assim entendido, valem-se de formas vazias, já que preferem a verossimilhança (o que parece ser verdadeiro) à verdade, o crer ao saber, por isso nem sequer podem ensinar; o máximo que podem fazer é transmitir, aos que escutam, suas crenças, por isso os oradores são concebidos como profissionais ininteligentes ou incompetentes (CRUZ JÚNIOR, 2006, p. 9-10).

Longe de proferir e ensinar uma verdade que não existe os sofistas, segundo Platão, preocupam-se em adular a plateia, em agradá-la ao produzir discursos que atendem às suas expectativas, sem contrariá-la. Assim, podem se posicionar facilmente contra ou a favor de qualquer assunto, segundo as conveniências do momento ou perfil do público para quem se dirigem. Em *Fedro*, encontramos reminiscências desse ataque à retórica sofística:

Para quem se destina a ser orador é necessário ter aprendido o que existe aí da realidade da justiça, mas o que a multidão pode pensar disso, é ela que deve exatamente decidir: não tanto o que realmente é bom ou belo, mas o que ela pensará disso. É este, de fato, o princípio da persuasão, mas não da verdade (*FEDRO*, 260a)

Para Plebe (1978, p. 26), o *Górgias* representa o ápice da reação platônica contra a chamada *retórica sofística* e este diálogo contribuiu para legar sobre ela o descrédito que a envolveu por muitos séculos. Essa concepção de retórica foi predominante na historiografia do séc. XIX sobre a retórica antiga idealizada por Platão e Aristóteles e é, diga-se de passagem, ainda sustentada por muitos estudiosos. De acordo com o historiador alemão Martin S. Harbsmeier (2008, p. 11), uma das passagens mais conhecidas e

frequentemente citada no meio acadêmico até o início do século XIX versa sobre a síntese da concepção de retórica antiga dos referidos filósofos atenienses por Henry Sidgwick em sua época:

Eles foram um grupo de charlatões que apareceram na Grécia no quinto século, e ganharam um amplo sustento, ludibriando a credulidade pública: declaravam ensinar virtude, eles ensinaram de fato a arte do discurso falacioso, e, entretanto, propagavam doutrinas práticas imorais. Ao se dirigirem para Atenas, como o Pritaneu da Grécia, eles foram agrupados e destruídos por Sócrates, que expôs a inconsistência da retórica deles, revolveu de dentro para fora suas ninharias e triunfantemente defendeu princípios éticos sonoros contra a sofística perniciosa deles (SIDGWICKS, 1872, p. 289 *apud* HARBSMEIER, 2008, p. 11)

Atualmente essa perspectiva estereotipada sobre a retórica e, por extensão, a sofística foi repensada. No diálogo *Fedro*, ainda que tenha retomado alguns aspectos da retórica sofística de *Górgias*, Platão defende outra concepção de retórica: pautada pela aproximação entre retórica e filosofia. Assim, a polêmica antirretórica de *Fedro* dirige-se, por meio do Sócrates platônico, a um tipo de retórica: à retórica sofística, caracterizada por Platão em *Fedro* como não verdadeira, aparente ou não substancial em oposição à dialética¹⁶³, que simboliza a verdadeira retórica. Observa-se que esse diálogo pode ser lido como instrumento de valorização de um tipo de retórica que não se afasta do conhecimento filosófico, pelo contrário, confunde-se com ele. Não se trata mais de uma retórica que aparenta *saber o que na verdade não sabe*, mas sim de uma *retórica autêntica que sabe efetivamente o que mostra saber* (PLEBE, 1978, p.28).

Ao elevar a retórica ao nível da dialética, Platão, ao contrário do que defendia Górgias, revela ser possível alcançar a verdade absoluta, isto é, não influenciada por interesses particulares ou por circunstâncias históricas em vigor no momento da escrita. No *diálogo*, conforme o Sócrates platônico explica a Fedro (FEDRO, 266a - 266d), aquele que busca a verdade deveria se valer

¹⁶³ A dialética socrática, exposta por Platão, pode ser entendida como uma investigação em que dois interlocutores (questionador e respondente) examinam a validade de uma tese. O objetivo é, por meio do diálogo, testar a vulnerabilidade das ideias até alcançar aquela que não será mais refutável. Desse modo, a dialética passa ser uma *prova de verdade*, examinada por um jogo de perguntas e respostas em que o mais importante é migrar de um estado de ignorância, isto é, de ilusão de saber o que não se sabe para ter consciência da ignorância e, a partir disso, investigar, isto é, buscar a verdade (ROGUE, 2008, p. 41-53).

da dialética, que, pelo recurso da síntese, análise, indução ou divisão, poderia ensinar o homem a pensar e a conhecer o seu objeto cognoscível tanto em sua unidade quanto em sua multiplicidade, procedimento que o permite alcançar o verdadeiro conhecimento. Dito de outro modo, enquanto sofistas e rétores elaboram um conhecimento aparente ou verossímil, posto que calcado na opinião - *δόξα*, o filósofo produz um conhecimento baseado na ciência da verdade, o que sugere o afastamento do filósofo de outros produtores de discurso comprometidos com a veiculação de imitações verossímeis, como rétores e sofistas, entre outros.

Entende-se, a partir do *Fedro*, que o filósofo se diferencia de meros logógrafos, imitadores da verdade, pois este *retira o seu poder dialético do caráter uno e ingênito das potestades divinas, pelas quais se inspira* (RACHID, 2008, p.92). Neste diálogo Platão destaca que o âmbito da verdade repousa apenas na região supraceleste, contemplada unicamente pelo intelecto, piloto da alma; esta, por sua vez, pertence ao gênero da ciência verdadeira - *το της αληθούς επιστήμης γένος* (FEDRO, 247c,d). Platão adverte que o plano supraceleste é contemplado apenas pela alma que apresenta a mesma natureza e as mesmas características da alma divina, concebida como ingênita, verdadeira, incorrupta e incompósita e também afirma que a alma filosófica é a mais congênere ao divino.

De acordo com a escala hierárquica presente em *Fedro*, a contemplação do uno, na região supraceleste, origina-se, primeiro, em um homem tornado filósofo; segundo, no germe de um rei legítimo, guerreiro e soberano; terceiro em um político, intendente ou financista; quarto, na de um homem que ama a fadiga dos exercícios físicos; quinto, numa vida dedicada ao divino ou iniciação aos mistérios; sexto, no germe de um poeta; sétimo no de um artesão ou lavrador; oitavo, no de um sofista ou demagogo; e, por fim, nono, de um tirano (FEDRO, 248d). Ainda assim, as ações justas definirão o grau de aproximação ou afastamento em relação ao plano divino.

A ordem acima indica que o filósofo afigura-se o mais propenso à internalização da alma divina, e o pensamento filosófico, por extensão, nutrido por uma alma inspirada pelas qualidades transcendentais da divindade, torna-se alado, divino, rememoro e guardião da verdade. Para reforçar essa representação literária, o ateniense sugere que o verdadeiro filósofo é auxiliado

pelas Musas, filhas de Zeus e *Mnemosyne*, estas, por sua vez, protetoras da dialética, a marca da suprema retórica e condição *sine qua non* para a produção do discurso verdadeiro. O filósofo dialético é apaixonado pela verdade e pelo ser real (RACHID, 2008, p. 101-2). Em síntese, a retórica filosófica proposta por Platão em *Fedro* aproxima-se da experiência do sagrado, atendo-se ao que é realmente o verdadeiro e transita entre os âmbitos político e cultural. Sobre o *Fedro*, Rachid (2008, p. 106) defende que o projeto platônico é *instaurar a dialética como consumada arte retórica, própria aos verdadeiros oradores que são os filósofos*.

Em outras palavras, a retórica filosófica platônica precisa subordinar-se a operações dialéticas, afastar-se dos aspectos meramente antilógicos, característica da retórica sofística, e ascender ao divino, apreendido apenas pelo dialético, critério indispensável à conquista da *alma numinosa*, produtora, por extensão, de uma sabedoria numinosa, isto é, intermediária entre o humano sensível e o divino inteligível (FEDRO, 266b,c). Dessa forma, estabelece-se, em nível literário, com Platão, a relação entre retórica, filosofia (ancorada na arte dialética) e divino, dentro da qual o filósofo surge como portador de um saber ético e divino. Cassin (2005, p. 149) sintetiza a observação acima mencionada ao afirmar que a retórica que Platão:

(...) defende e a que ele ataca são inteiramente distintas: no *Górgias*, trata-se de uma retórica sofística, adulação que desliza sob a máscara da legislação e sob a da justiça, trata-se da própria sofística; no *Fedro*, trata-se de uma retórica filosófica, a do dialético que analisa e compõe as ideias, trata-se da retórica enquanto filosófica, trata-se da própria filosofia.

Salientamos, por fim, que, para Platão, a retórica não se sustenta por si mesma, torna-se indispensável associá-la à dialética, ciência da verdade. Com base no pensamento de Platão, entendemos que a oposição entre a verdade - *τὸ ἀληθές* - e o verossímil - *τὸ εἰκός* – torna-se constitutiva da especificidade da filosofia em relação aos demais gêneros discursivos. O discurso verdadeiro é, por sua vez, atributo dos sábios (filósofos) adquirido através da experiência com o divino, pela qual eles se afastam das falsas aparências ou da sedução doxástica e tal discurso tem natureza perene, visto que congênere com a verdade (RACHID, 2008, p.118). De acordo com Pernot (1993, p. 501), quanto

ao conteúdo, a retórica platônica passa a ser filosofia pura; ela perde sua autonomia para tornar-se, em síntese, um discurso filosófico. Ao contrário da retórica sofística, assentada na mentira e na bajulação do orador, a boa retórica idealizada em *Fedro* é portadora da verdade. No interior desse discurso de valorização da retórica, encontra-se espaço a defesa dos discursos de elogio – *ενκόμια*, os quais, sob essa concepção de retórica, *tornam-se justas homenagens e exortam os cidadãos à virtude* (PLATÃO, *Leis*, V.730b *apud* PERNOT, 1993, p. 504). De maneira semelhante à caracterização do filósofo platônico, Sinésio diz ser portador da verdade e destaca o caráter sagrado do λόγος proferido pelo filósofo.

Todos os discursos extraem sua nobreza da verdade. Este ainda não é o país do orador que merece a obscuridade ou o renome. Então, caminhemos com a ajuda de Deus e empreendamos o mais belo de todos os discursos, ou, para melhor dizer, de todas as ações (SINÉSIO, *De Regno*, 1056C)¹⁶⁴.

O cirenaico não se reporta a todos os *λογοί*, mas sim àqueles portadores da *αλήθεια*, os quais tornam seus autores (preferencialmente rétores ou filósofos) renomados; estes, por sua vez, não estão dissociados do auxílio da divindade. Identificamos também em suas epístolas reflexos desse posicionamento: *Mas é certo que a mente filosófica, ainda que esteja sempre velando pela verdade, cede diante da necessidade de mentir* (Ep. 105, 80). Essa afinidade temática demarca não só os aspectos intertextuais entre os discursos platônicos e sinesianos, mas também a apropriação e releitura que o cirenaico faz das concepções de retórica, filosofia e filósofo de Platão, a qual permite que, na condição de filósofo, seus discursos tornem-se *a expressão da verdade* (SINÉSIO, *De Reg.* 1065 A).

Na *epístola 154*, endereçada possivelmente a Hipátia, filósofa e matemática com quem estudou em Alexandria, aproximadamente em 405, Sinésio defende-se de críticas atribuída a seu discurso *Dion, sobre o discurso de si mesmo*¹⁶⁵ e menciona o diálogo platônico *Fedro* como um dos

¹⁶⁴ De la vérité seule tout discours tient sa noblesse. Ce n'est pas encore le pays de l'orateur qui lui mérite l'obscurité ou le renom. Marchons donc avec l'aide de Dieu et entreprenons le plus beau de tous les discours ou, pour mieux dire, de tous les actes (SINÉSIO, *De Regno*, 1056C).

¹⁶⁵ John Vanderspoel (1995, p. 09) informa-nos de que não só Sinésio de Cirene fazia constantes alusões a Dion de Prusa, mas outros escritores tardo-antigos também foram

argumentos para legitimação de suas concepções de retórica e filosofia proferidas nessa obra:

(...) se o ponto de partida é o justo em cada um dos temas previstos, e se o tratado se divide em mais capítulos, como essa obra divina, o *Fedro*, que Platão deu à luz e que trata sobre todas as formas da beleza em conjunto (...) todos eles seriam dons da arte e da natureza (SINÉSIO, *Ep.* 154, 60-63)¹⁶⁶.

Ainda que não saibamos se os conhecimentos do cirenaico sobre Platão derivam da leitura direta das fontes primárias, da leitura de comentaristas das obras de Platão ou de comentários que ele ouviu ou registrou por meio de seus tutores sobre os discursos platônicos, sinalizamos a possibilidade de identificar pontos de contato entre os discursos sinesianos e os discursos de Platão. No entanto, a configuração de seu pensamento não se restringe a Platão, há marcas intertextuais que podem nos apontar para outros pensadores antigos, conquanto defendemos que seja principalmente de Platão que Sinésio tenha herdado sua concepção de retórica e, por extensão, de filósofo.

Na oratória latina, Cícero e Quintiliano são os principais expoentes no que diz respeito ao desdobramento dos debates em torno da aproximação entre retórica, filosofia e verdade, o qual virá a se intensificar principalmente na parte oriental do Império nos primeiros anos da era cristã principalmente em virtude da competitividade, no âmbito político, entre filósofos, rétores e sofistas, como produtores de discursos. Cícero, por exemplo, nega a possibilidade de um orador bem-sucedido consolidar-se entre seus pares sem o auxílio do conhecimento filosófico e lembra o exemplo de Platão que no *Fedro* menciona ser Péricles um renomado orador porque fora discípulo do filósofo Anaxágoras (PLEBE, 1978, p. 66).

Plutarco (aproximadamente 46-126 d.C), no Império romano oriental, é um importante representante da crítica filosófica da retórica, no interior da qual encontra espaço orientações acerca do encômio. Assim como Platão, a reflexão sobre a retórica se inscreve no âmbito dos ensinamentos filosóficos e

influenciados pelas obras do bitiniano e pelas obras de Élio Aristide, entre eles os oradores Libânio, Juliano e Temístio.

¹⁶⁶ (...) si el punto de partida es el justo en cada uno de los temas previstos, y si el tratado se divide en más capítulos, como esa divina obra, el *Fedro*, que Platón dio a luz y que trata sobre todas las formas de la belleza en conjunto (...) todos estos serían dones del arte y de la naturaleza (SINÉSIO, *Ep.* 154, 60-63).

políticos e não se aparta do bom uso da palavra em discursos redigidos por filósofos – *φιλόσοφος* - ou agentes políticos - *πολιτικός ανήρ*. Em relação ao encômio, Pernot (1993, p. 569) afirma que Plutarco o admitia apenas sob a forma da boa retórica, isto é, escrito com finalidades morais e organizado nos moldes do *exemplum* histórico. Dessa forma, Plutarco, a exemplo de Platão, demarca a existência de um tipo de retórica em detrimento da praticada por outros produtores de discursos, entre eles os sofistas. No que diz respeito à produção discursiva proveniente de agentes políticos imperiais, reiteramos que o filósofo declara a importância de subordinar a eloquência (retórica) a fins morais, já que o orador deve conduzir sua narrativa orientada para o bem.

Sobre a retórica do elogio, Pernot (1993, p. 507) esclarece-nos que Plutarco reforça, provavelmente a partir da leitura das *Leis* de Platão, o encômio como reduto de justas homenagens aos méritos e à exortação das virtudes dos cidadãos. Ainda no que tange ao elogio, ele o distingue do ato de bajular o que polariza a produção discursiva entre o bom elogio e a bajulação. No contexto do discurso plutarquiano *De adulate et amico*, Pernot afirma que o elogio de bajulação se caracteriza por ser sistemático, isto é, geralmente desprovido de censura, e enganoso, quando é preciso; ele se refere à pessoa e não a seus atos, além de se dirigir quase exclusivamente à satisfação do amor-próprio do *laudandus*. O bom elogio, ao contrário, caracteriza-se pela sinceridade e veracidade; refere-se às ações humanas e elogia o *laudandus* mais em sua ausência do que em sua presença. Adicionado a isso, tal discurso se reporta, embora seja endereçado a um indivíduo particular, a todos os que agem da mesma maneira, ou seja, versa comumente sobre um grupo de pessoas.

No que tange à concepção de bom elogio ou verdadeiro elogio, pautado assim na defesa da boa retórica, identificamos marcas intertextuais à prática discursiva de Sinésio particularmente em *De Regno*:

Digam o que deve fazer um rei e o que ele não deve fazer. Comparemos suas vergonhas e suas glórias. E a ti, considerando sob este duplo aspecto sua conduta, tu te conscientizarás do bem para o amar ternamente, pois ele tem a filosofia como garantia, e tu reprovarás o mal (...) se, no transcorrer deste discurso, tu tomas consciência de ter agido mal conosco, manifesta indignação contra ti mesmo, e ruboresce de ter feito o que era indigno de ti. Esta vermelhidão causada pelo

arrepender-se é promessa de virtude; é uma vergonha divina, como o quer Hesíodo¹⁶⁷ (SINÉSIO, *De Reg*, 1057 B, grifo nosso).

Em primeiro lugar, o excerto não se constitui como um elogio desprovido de censura, além disso, ele ratifica o caráter não pessoal com que Sinésio se dirige ao destinatário, *um rei*, de tal forma que o enunciado pode se reportar a qualquer governante romano ou a líderes políticos, cuja referência é o imperador romano. Além disso, o enfoque está centrado em ações humanas que, sob a ótica da filosofia, conduzem à virtude. Notam-se aqui as semelhanças com a concepção de bom elogio de Plutarco.

Dessa forma, com base no bom elogio, ao veicular as ações do *laudandus*, na condição de personagem-referência, os demais agentes políticos que compartilham o mesmo perfil registrado receberiam o mesmo destaque. Esse mecanismo de caracterização e divulgação discursiva (denominado por Peter Brown (1996, p. 58) de *modelo de paridade*¹⁶⁸) que parte do indivíduo e irradia-se para o grupo político ao qual pertence pode ter resultado na consolidação de representações sociais de específicos agentes políticos locais. As orientações de Plutarco acerca do bom elogio, portanto, reforçam o caráter instrutivo de tais discursos, como já havíamos comentado, e sua relevância no cenário político romano oriental tardio, tendo em vista o

¹⁶⁷ **Disons ce que doit faire un roi et ce qu'il doit ne pas faire.** Mettons en parallèle ses hontes et ses gloires. Et toi, considérant sous ce double aspect sa conduite, tu prendras conscience du bien pour le chérir, car il a la philosophie pour garante, et tu réprouveras le mal (...) si, dans le courant de ces discours, **tu prends conscience avec nous d'avoir mal agi**, manifeste de l'indignation contre toi-même, et rougis d'avoir fait tien qui était indigne de toi. Cette rougeur causée par le repentir est promesse de vertu; c'est une honte divine, comme le veut Hesíodo (SINÉSIO, *De Reg*, 1057 B, grifo nosso).

¹⁶⁸ O aspecto político-cultural mencionado por Brown como *modelo de paridade* é resultado do intenso clima de competitividade entre agentes políticos de formações distintas como filósofos, rétores e sofistas, em nível literário, e deriva da terminologia encontrada na *Vida de Apolônio de Tiana*, escrita por Filóstrato de Lemos, que veicula o termo grego *philotimia* - φιλοτιμία - ou em latim *ambitio*. Assim entendido, a *philotimia* exhibe, de um lado, o envolvimento de membros das mais altas categorias sociais para uma ruidosa competitividade no nível da vida social; e, de outro lado, essa competitividade ainda assumia e precisava de um público composto de indivíduos renomados que fossem potenciais competidores. Em outras palavras, o *modelo de paridade*, tal como pressupõe Brown (1996) sugere o esforço das elites em criar fortes e invisíveis fronteiras para assegurar as aspirações individuais às quais, em se tratando de famílias abastadas tradicionais, versavam sobre a obtenção de prestígio e poder, ambos conquistados, entre outras possibilidades, pelo ingresso em cargos públicos na sociedade romana tardia (BROWN, 1996, p. 35).

ambiente competitivo das elites locais na esfera político-administrativa como também se observa nos registros de Sinésio sobre a embaixada.

Contemporâneo de Plutarco, Dion de Prusa também se identifica com a boa retórica e tece comentários críticos ao encômio a fim de que suas produções discursivas não sejam confundidas com a bajulação. Quando adotamos como referência, por exemplo, o primeiro e o terceiro discurso *Sobre a monarquia* de Dion, podemos facilmente alocá-los na categoria do gênero epidítico *basilikos logos*; portanto, um tipo de elogio. No entanto, ainda que a *Oração III*, particularmente, caracterize-se como um elogio ao imperador Trajano, com quem Dion mantinha contatos pessoais, o bitiniano registra uma série de ressalvas quanto à inserção de seu discurso nesse gênero, entre as quais *eu não digo isso para te lisonjear* (DION, *Or.* III, 12). Para Pernot (1993, p. 587) está claro que Dion quer dizer que não é um bajulador; pelo contrário, ele tem provas suficientes para justificar a liberdade com que produz o discurso ao imperador. Além disso tal declaração pode ser concebida como uma tirada moralista contra a *κολακεία* ou elogio imerecido (bajulação)¹⁶⁹ - *αδίκος επαινειν*; o verdadeiro elogio, ao contrário, é a coisa mais bela e a mais justa que existe (DION, *Or.* III, 18)¹⁷⁰.

É preciso entender inicialmente que a reflexão crítica da *Oração III* versa sobre o encômio, não sobre o imperador Trajano. Segundo Pernot (1993, p. 588), esta crítica é tanto complexa quanto ambígua, uma vez que, ao mesmo tempo em que o elogio permanece no centro de preocupações de Dion, o *basilikos logos* é recusado, esquivado, mas não ignorado, a não ser que o compreendamos sob a égide da filosofia, ou melhor, sob a exigência da filosofia e seus princípios morais, tal como verificamos nos discursos de Platão, Aristóteles e Plutarco. Na passagem a seguir, o cirenaico nos indica explicitamente os fundamentos filosóficos de sua retórica do aconselhamento:

Os bens externos, de fato, simples instrumentos, para empregar a linguagem de Aristóteles e de Platão meus mestres, colocam-se de modo semelhante tanto a serviço do vício quanto da virtude. Assim como, estes dois filósofos, como todos aqueles que consultam a sabedoria deles àquelas mesmas fontes, não os são considerados dignos de um domínio mais lisonjeador, sem

¹⁶⁹ O contraste entre louvor filosófico e bajulação é um tema constante de Temístio (*apud* WHITBY, 1998, p. 24) e Dion de Prusa, *Oração 03*, 17-25; 129-132 e *Oração 04*, 10-11;15-16.

¹⁷⁰ A respeito das críticas dirigidas à bajulação, ver *Dion Or.* 1, 15-18; *Or.* 3, 12-25; *Or.* 03, 131-132.

entretanto condená-los ao pior (...) Ambicionemos, desde então, em toda justiça, que estes meios de ação faltem ao perverso para fazer revés à sua perversidade, e que eles se reportem sobre o homem bem intencionado para o maior benefício de todo o mundo, coletividades e indivíduos¹⁷¹ (SINÉSIO, *De Reg.* 1065 B, grifo nosso)

Para além das menções explícitas a Platão e a Aristóteles, o que de fato se verifica nas narrativas sinesianas em análise é o uso de fragmentos de diversos filósofos que são organizados para atender aos objetivos imediatos da escrita das fontes. Tanto em *De Regno* quanto *De Providentia*, verificamos que o cirenaico seleciona tópicos de diferentes autores sem que se mantivesse fiel ao conjunto de reflexões de determinado autor. São nítidos os distanciamentos e as aproximações o que demonstra o caráter independente com que tais reflexões se acomodam à sua narrativa. Queremos dizer com isso que não percebemos a tentativa de uniformidade e coerência quanto ao pensamento dos referidos filósofos atenienses, já que tais filósofos divergem em vários aspectos no tocante às concepções de retórica e filosofia, embora convivam pacificamente nos discursos de Sinésio.

A respeito do debate filosófico em torno da crítica à concepção de elogio, Sinésio retoma especificamente a perspectiva aristotélica, o que fica claro com o emprego do vocábulo *επαινος* bem como com as implicações semânticas que o referido termo incorpora em diversas obras do filósofo ateniense, as quais se refletem nos discursos de Sinésio. Para Aristóteles, *επαινος* louva as virtudes, portanto persegue uma exigência ética, no interior da qual ações e virtudes estão interrelacionadas, uma vez que, sob essa ótica, as realizações humanas revelam as características morais do *laudandus*; ao passo que *ενκόμιών* louva ações físicas, isto é, enfatiza mais as realizações ou feitos físicos e, de maneira acessória, considera bens exteriores como nascimento, educação, riqueza, entre outros. Acrescentamos que para Platão e outros pensadores áticos do período *επαινος* e *ενκόμιών* alternam-se na mesma página, parágrafo ou capítulo sem distinções semânticas aparentes

¹⁷¹ **Les biens extérieurs**, en effet, simples instruments, pour emprunter le langage d'Aristoteles et de Platon mes maîtres, **se mettent tout autant au service du vice que de la vertu**. Aussi bien, **ces deux philosophes, comme tout ceux qui puisent leur sagesse à ces mêmes sources, ne les ont pas jugés dignes d'une domination plus flatteuse, sans toutefois les condamner à pire (...)** Souhaitons, dès lors, en toute justice, que ces moyens d'action manquent au méchant pour faire échec à sa perversité, et qu'ils se reportent sur l'homme bien intentionné pour le plus grand profit de tout le monde, collectivités et individus. (SINÉSIO, *De Reg.* 1065 B, grifo nosso)

(PERNOT, 1993, p. 123). Abaixo reproduzimos o trecho que sustenta as proposições acima:

De onde vêm, então, nós não estamos de acordo com estes cortesãos? É que eles tomam como pretexto para cantar teu louvor e proclamar-te feliz, ao passo que, de minha parte, eu não posso a isso endereçar-te o menor louvor (*επαίνων*), **mas antes todas as felicitações (*ευδαίμονα*)**. Bem longe de serem idênticos, a felicitação e o louvor têm suas próprias qualidades. **Um dirige-se aos benefícios exteriores, o outro aos méritos escondidos, condição fundamental da felicidade. Os primeiros são o dom accidental da fortuna; os outros, o atributo pessoal da consciência**¹⁷² (SINÉSIO, *De Reg.* 1060 A).

Como aporte às nossas considerações sobre o excerto acima também mencionamos um dos fragmentos da *Ética a Nicômaco* em que semelhante posicionamento é registrado:

De fato, **o louvor (*επαίνων*) convém à virtude**, pois é graças a ela que os homens tendem a praticar ações nobres, ao passo que **os encômios exaltam tanto os atos do corpo, quanto os da alma**. No entanto, talvez um exame mais detalhado destes assuntos seja mais próprio dos que fizeram um estudo dos encômios (isto é, dos estudiosos de retórica) (...) fica claro que **a felicidade é algo louvável e perfeito**. Também parece ser assim porque ela é um primeiro princípio, pois fazemos todas as coisas tendo-a em vista, e o primeiro princípio e causa dos bens é, conforme afirmamos, algo louvável e divino (ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*, I, 12, grifo nosso)

Se levarmos em consideração a concepção aristotélica de *επαίνων*, notaremos que, no plano do conteúdo, os registros de Sinésio tornar-se-iam convergentes, como se houvesse uma assimilação ou releitura das orientações do estagirita, todavia o cirenaico evita o emprego do vocábulo *επαίνων* ou *ενκόμιών* para caracterizar sua manifestação discursiva. Em outras palavras, Sinésio quer dizer que seu discurso não se confunde com um *elogio* (ou uma modalidade dele), já que pretende externar apenas *felicitações*, estas de caráter mais introspectivo que aquele, porquanto se organiza a partir dos

¹⁷² D'où vient donc nous ne sommes pas d'accord avec ces courtisans? C'est qu'ils en prennent prétexte pour chanter ta louange et te proclamer heureux, tandis que, pour mon compte, je ne puis pour cela t'adresser la moindre louange (*επαίνων*), mais avant tout des félicitations (*ευδαίμονα*). Bien loin d'être identiques, la félicitation et la louange ont leurs qualités propres. L'une s'adresse aux avantages extérieurs, l'autre aux mérites cachés, condition fondamentale du bonheur. Les premiers sont le don accidentel de la fortune, les autres l'apanage personnel de la conscience (SINÉSIO, *De Reg.* 1060 A).

méritos pessoais não aparentes que se relacionam, por sua vez, com as virtudes, condição para a felicidade sob a ótica da filosofia aristotélica recuperada por Dion de Prusa na *Oração III* (1-5). Dessa forma, a preocupação do cirenaico em especificar em que termos seu discurso deve ser pensado representa, em parte, uma tentativa de estabelecer as diretrizes a partir das quais o discurso deve ser compreendido pelo público-leitor. A crítica ao elogio pode ser observada a partir de outro fragmento:

Nada merece mais, ao que parece, a audiência de um rei do que a liberdade de expressão. O louvor, ao contrário, dispensado em qualquer situação, é um prazer pernicioso; ele é comparável, **a meu ver**, a estes venenos que são revestidos de mel para oferecê-los àqueles que são chamados a morrer¹⁷³ (SINÉSIO, *De Regno*, 1056B).

O que a referência ao par dicotômico *επαίνων* versus *ενκόμιών* pode sugerir em *De Regno*? Dito de outro modo, de que maneira ele se ajusta à intencionalidade do discurso? Demonstramos que a crítica ao encômio apresenta uma longa trajetória na historiografia grega e latina, já que foi considerada por muitos escritores antigos que a associavam à retórica sofística - *τάς σοφιστιχάς 'υποθέσεις*¹⁷⁴ como tipo de discurso que valoriza apenas recursos estilísticos - *'επιμέλεια τῆς φωνῆς* - e artifícios retóricos. Tais críticos tinham em vista a veiculação de *topoi* específicos aos encômios tal como sugerido em manuais de retórica, em detrimento da valorização do conteúdo pautado em conhecimentos filosóficos, o qual assegura a transmissão de valores morais - *ύποθηχαι*.

Sob a ótica da chamada retórica sofística, tal como apresentada por Platão em *Górgias*, o encômio passa a ser concebido como um discurso que está mais a serviço dos interesses particulares do orador, da tentativa de agradar e persuadir o público e da necessidade de o orador angariar fama e reputação do que da transmissão da verdade - *και τὸ 'ρητορεύειν αὐτό*

¹⁷³ Rien ne mérite plus, semble-t-il, l'audience d'un roi qu'un libre discours. La louange, au contraire, dispensée à tout propos, est un pernicious plaisir; elle est comparable, à mon sens, à ces poisons que l'on enduit de miel pour les offrir à ceux qui sont appelés à mourir (SINÉSIO, *De Regno*, 1056B).

¹⁷⁴ Esclarecemos que nos próximos parágrafos deste item faremos alusão a expressões veiculadas por Sinésio em *Dion*, porquanto, neste discurso, encontramos de maneira mais enfática, entre os capítulos 04 e 11, a defesa do cirenaico em relação à chamada *boa/bela retórica* bem como argumentos que legitimam a retórica dos filósofos e as características inerentes a ela.

ηληθευεν. Ecos desse posicionamento podem ser identificados em Platão, Isócrates, Aristóteles, Plutarco, Dion de Prusa, Sinésio, entre outros. Diante disso, a necessidade de negar o encômio, entendido como bajulação, adulação, lisonja ou louvor fingido e imerecido leva consigo a tentativa de tais filósofos se apartar de um tipo de retórica com a qual não se identificavam e a partir da qual pretendem se notabilizar. Julgamos oportuno reiterar que Sinésio bem como os filósofos e a prática discursiva com a qual dialoga não se opõem à retórica nem ao elogio; ao contrário, são defensores, como já sustentamos, da boa retórica - *ψιλή ρητορεία*, esta, por sua vez, sob a condução da filosofia - *κατά φιλοσοφίαν*.

Sendo assim, sob a égide da verdadeira retórica ou da boa retórica, tais pensadores, em particular Sinésio de Cirene mostram que o encômio pode ocupar um lugar significativo na filosofia, o que também nos permite inferir que a “exigência filosófica” não se opõe à criação oratória. Segundo Pernot (1996, p. 514), ela exerce diante da retórica um tipo de poder tribunal que reclama constantemente o dever de moralidade e veracidade do qual não pode se apartar. Já Harbsmeier (2008, p. 13) declara que, no limite, essa análise comparativa nos permite verificar a recepção da retórica grega no Império como condição indispensável à constituição de uma filosofia prática que se ajustasse a um contexto político-cultural, marcado pela *philothimia* (*ambitio*) de agentes políticos na administração imperial. Em *De Providentia*, Sinésio também destaca a importância da (boa) retórica para constituição de sua concepção de paideia, cujo *exemplum maiorum* é Osíris:

Esta era sua norma diante dos indivíduos, das casas, famílias, cidades e todas províncias: ele considerava todas as pessoas abundantemente como boas, tanto por dentro quanto por fora. Ele exercitava o desejo por virtude, e que unicamente a isso está inclinado a toda aprendizagem e a todos os afazeres, ele ordenou. **Recompensas ele prometeu àqueles com visão pública, os que melhor governarem sobre os homens e os que fizerem os governados assemelharem a si.** Necessariamente multiplica-se tudo o que consta de honras, e necessariamente é destruído o que não é respeitado. **Então cresce também o amor a cada forma de educação, em geral, o que o espírito, como também em geral, o que a eloquência (retórica) ensina.** E então aqueles que nisso se destacaram foram também não mais observados como parte do povo comum, mas sim como destacados pela honra concedida pelo rei, já que eles transmitem uma arte, que é serva do pensamento, porque o espírito pode distinguir-se apenas

revestido da expressão lingüística. Tanto o bem vestido quanto o ser mal vestido dominam o mesmo espírito, assim como uma pessoa quando se mostra formosa ou disforme. Também os precursores da educação julgaram apropriado prover Osíris com honra. **Então ele pensou que a instrução seja fonte da virtude.** E então, a devoção se tornou naquele tempo mais familiar que em geral outros tempos. Estes são os bens da alma, e sob a administração de Osíris eram os egípcios tão repletos disto, que a pátria assemelhou-se a uma escola da virtude, uma escola na qual as crianças apenas olham seu mestre e unicamente fazem isso, o que eles com ele observam, apenas isso falam, o que eles dele ouvem¹⁷⁵ (SINÉSIO, *De Prov.* 12, 2-3).

Deduz-se do fragmento que espírito (alma) e eloquência (retórica) são aspectos da educação a que o homem virtuoso deve se ater. Se considerarmos que o estudo da alma pertence ao âmbito da filosofia, sustentaremos que a concepção de paideia de Sinésio congrega tanto conhecimentos filosóficos quanto uma formação retórico-literária consistente, o que se traduz pela valorização da eloquência¹⁷⁶. Dito de outro modo, a realização da paideia de Sinésio implica tanto uma conexão entre retórica e filosofia quanto a aceitação de um estatuto preciso e uma clara hierarquia dessas duas formas de saber (BRANCACCI, 1985, p.165).

Tal hierarquia pode ser apreendida no momento em que o cirenaico registra que a arte, ou seja, a retórica *é serva do pensamento*: sendo assim, a retórica se submete ao pensamento, cujo guia é a filosofia. Além disso, retórica

¹⁷⁵ Dies war sein Prinzip gegenüber dem Einzelnen, Häusern, Familien, Städten und ganzen Provinzen: alle Menschen bedachte er reichlich mit Gütern, inneren wie äußeren. Er übte das Streben nach Tugend ein, und daß einzig hierauf alles Lernen und alle Beschäftigung ausgerichtet werde, ordnete er an. Belohnungen stellte er für die in Aussicht, die am besten über die Menschen herrschten und die Beherrschten sich ähnlich machten. Notwendigerweise vermehrt sich alles, was in Ehren steht, und notwendigerweise geht zugrunde, was nicht geachtet wird. So nahm auch die Liebe zu jeglicher Form von Bildung zu, zu allem, was den Geist, wie auch zu allem, was die Sprache bildet. Und so wurden auch die, die sich hierin auszeichneten, nicht mehr als Teil des gemeinen Volks angesehen, sondern als herausragend durch die vom König verliehenen Ehren, da sie eine Kunst vermittelten, die Dienerin des Denkens ist, weil der Geist nur im Kleid des sprachlichen Ausdrucks hervortreten kann. Das derartig Gut- wie das Schlecht-Gekleidet-Sein kann denselben Geist, gerade wie einen Menschen, als schön oder als ungestalt zeigen. 3 Auch die Vorstufen der Bildung mit Ehre auszustatten hielt Osiris für angemessen. Denn er glaubte, daß die Bildung Quelle der Tugend sei. Und so wurde Frömmigkeit damals mehr als zu allen anderen Zeiten heimisch. Das sind die Güter der Seele, und unter der Herrschaft des Osiris waren die Ägypter so reich an diesen, daß das Land einer Schule der Tugend glich,⁴³ einer Schule, in der die Kinder auf einzig ihren Lehrer blicken und nur das tun, was sie bei ihm sehen, und nur das sprechen, was sie von ihm hören (SINÉSIO, *De Prov.* I, 12, 2-3)

¹⁷⁶ Semelhantes observações são possíveis apreender com a leitura de Dion de Prusa, *Oração 04*, 29-32, discurso que, ao lado das *Orações 01, 02 e 03*, influenciaram sobremaneira tanto *De Regno* quanto *De Providentia*.

e filosofia, embora estejam em patamares distintos, são indissociáveis, uma vez que *o espírito pode distinguir-se apenas revestido da expressão lingüística*; em outros termos, para aquisição de distinções e honrarias, não se distancia um do outro. Verifica-se, dado o exposto, que a paideia, entendida nesses termos, torna-se condição indispensável para o sucesso de líderes políticos, o que nos permite compreender em que medida concepções de retórica, filosofia e paideia subsidiam a trajetória de agentes políticos no Império sob a ótica de Sinésio.

Como se observa, não podemos pensar uma concepção de retórica desvinculada de uma concepção de filosofia, particularmente em relação a autores que se autodenominam filósofos, como Sinésio de Cirene. Por essa razão, aprofundaremos nossas reflexões acerca da concepção de filosofia, tendo em vista a imagem de filósofo presente em suas narrativas. Mais precisamente, objetivamos refletir, no próximo item, sobre o que concretamente o cirenaico diz sobre os filósofos, como ele o faz e por que pretende reconstruir a imagem do filósofo e a posição social que ele ocupa na sociedade norteafricana tardia.

3.4 Filosofia, Retórica e Providência Divina: imaginários de verdade

Observamos que retórica e filosofia não são fenômenos naturais, mas produto de uma construção humana que pode estar a serviço de interesses políticos de distintos grupos sociais. Trapp (2008, p. 01-02) nos explica que os estudos filosóficos na Antiguidade se fortaleceram por meio do trabalho de pensadores áticos aproximadamente entre 300 e 400 a.C, cujos precursores provieram da primeira geração dos alunos de Sócrates, acima de tudo Platão e Aristóteles, até os grandes sistematizadores e definidores de escolas ou setores filosóficos institucionalizados, como Xenócrates, Zeno e Epicuro. A atividade que realizavam, à qual decidiram chamar de *φιλοσοφία*, versava sobre a busca pela satisfação humana ou felicidade – *ευδαιμονία*, ou seja, estava em geral comprometida com questões que envolviam estilo de vida e estado de espírito do ser. Inicialmente o conhecimento filosófico não era, ao contrário do que muitos pensam, um estudo acadêmico, mas uma área do saber útil àqueles que pretendiam viver bem e feliz.

A diversidade de estudos que se desenvolveram, a partir do século V a.C, sob o rótulo de filosofia possibilitou que pudesse ser dividida em três subáreas: ética, como já era natural, lógica e física. Diferentemente do que pensamos atualmente, física - *φυσική* - envolvia metafísica, teologia e estudos da psiquê humana bem como formação e composição do mundo físico; lógica – *λογική* - relaciona-se tanto com a epistemologia e lingüística quanto com as formas e procedimentos de racionalidade dos argumentos e, por fim, ética - *ηθική* - abarca não só questões valorativas acerca do caráter e conduta individuais, mas também o âmbito político e a vida em comunidade.

Pensadores tardo-antigos do Império romano foram herdeiros dessa vasta área do conhecimento e, no âmbito intertextual, filósofos gregos antigos passaram a desempenhar o papel de argumento de autoridade, a nosso ver, para defesa de concepções de retórica e filosofia que pudessem singularizar produtores de discursos, como os filósofos, no âmbito político-administrativo, o que reforça, a nosso ver, o propósito político para o qual parte dos discursos se destinava. A despeito da divisão tripartite da filosofia antiga, estudiosos como Pernot (1993) e Trapp (2008) verificam, a partir do século II d.C., certa persistência sobre a importância da ética em relação aos outros constituintes da filosofia, de tal forma que a convicção mais frequentemente articulada, ou simplesmente assumida, entre pensadores (filósofos, rétores e sofistas) do Império é o fato de que *o coração da filosofia vincula-se à ética: o ponto principal da filosofia é a busca da verdadeira felicidade humana, e a verdadeira felicidade humana é descoberta no cultivo de caráter e ação virtuosos na vida cotidiana* (TRAPP, 2008, p.06).

No que diz respeito à ética, nota-se entre pensadores tardo-antigos de regiões distantes da cidade real (supostamente o centro dinâmico mais importante da política imperial) geralmente pretendentes a cargos político-administrativos mais elevados, entre eles o sofista Eunápio de Sardes e o filósofo Sinésio de Cirene, certa ênfase sobre os cuidados morais relacionados à administração da comunidade e à manutenção da unidade político-administrativa do Império o que pressupõe a fidelidade política da Província em relação ao imperador romano. Esses cuidados nos são apresentados, em nível literário, sob a forma de advertência quanto à existência de líderes políticos corrompidos ou inaptos aos cargos pelos quais se tornaram responsáveis.

Sob essa perspectiva, os estóicos certamente detiveram grande contribuição para o viés moralista a ser adotado por muitos pensadores romanos tardo-antigos, pois, no que tange à ética, centravam geralmente suas explicações sobre a conduta correta e sobre o estilo de vida mais adequado à vida pública (PENHA, 1994, p. 44-5). Acerca da recepção do estoicismo por pensadores romanos, Carlos Augusto Machado (1998, p. 85) declara que o *estoicismo fornecia uma linguagem política ao moralismo das classes dominantes romanas*.

Longe de as marcas intertextuais em autores como Sinésio serem vistas como uma tentativa de restituição do passado no presente, a predileção da filosofia tardo-antiga de vertente neoplatônica por valores morais vincula-se, a nosso ver, a particulares circunstâncias históricas de agentes políticos que atuam em geral no âmbito da administração provincial. Mais do que guardiã dos valores morais, a filosofia tardia ancorada em Platão, em grande parte dos casos, reclama o acesso à verdade sobre a humanidade, a vida, a realidade, o divino e o universo.

Nesse sentido, a filosofia tardo-antiga para muitos pensadores, particularmente Sinésio, é concebida mais como uma reflexão sobre estilo de vida do que sobre raciocínios abstratos e complexos. Não que questões teóricas sobre a natureza do cosmos, da alma e da providência divina não tenham sido mencionadas com certa consistência, mas esse *corpus* de reflexões detinha, pelo menos nos discursos do cirenaico, uma finalidade prática. Em outras palavras, ela está mais inclinada à divulgação de um conhecimento prático do que teórico sobre a organização política e social. Adicionado a isso, declarar-se pela filosofia era, com poucas exceções, declarar-se por um tipo particular de filosofia por referência a um renomado pensador ou grupo de pensadores do passado. Em *De Regno*, os filósofos atenienses Aristóteles, Platão e Pitágoras são mencionados como referência à sustentação filosófica de seus conselhos e advertências, o que implica a aceitação de determinados posicionamentos, conforme esclareceremos à frente. Um dos vieses interpretativos oriundos da leitura dos discursos de Platão na Antiguidade Tardia pode ser encontrado em *Didaskalikos* do filósofo Alcino (séc. II d.C) em que filosofia é definida como

(...) um esforço – *ὁρεξις* – por sabedoria – *σοφία* – ou a emancipação e mudança de atitude da alma em relação ao corpo, quando nós nos dirigimos para o inteligível e o que é verdade; e sabedoria é a ciência – *ἐπιστήμη* – de coisas divinas e humanas. (ALCINO, *Didask.* 1.1 *apud* TRAPP, 2008, p. 08)

O discípulo de Platão sinaliza que a filosofia é uma área do saber que congrega ciência e prática religiosa para manifestar instruções sobre como pensar, sentir e viver; conhecimento proferido ou revelado apenas por aqueles que têm acesso privilegiado aos níveis mais altos da hierarquia universal, a saber: o filósofo, sob a ótica de grande parte dos seguidores de Platão a partir do século II d.C. Aspectos dessa caracterização discursiva também são observados nos discursos produzidos por Sinésio sobre sua embaixada em Constantinopla, o que abrange não só *De Regno* e *De Providentia*, mas também *Sobre o presente*, *Sobre o sonho* e *Dion*, sobre o discurso de si mesmo, nos quais verificamos uma construção retórica singular sobre o papel da filosofia e, por extensão, do filósofo na sociedade romana tardia. Em *De Providentia*, o cirenaico oferece-nos indícios dessa perspectiva sobre a filosofia:

Então queremos saber sobre a Filosofia, qual é o motivo desta circunstância paradoxal. Este será inteiramente respondido, no que ela pressupõe um empréstimo à poesia: “Vós homens, duas vasilhas estão erguidas nos auditórios de Krônio (Zeus). Repleto de presentes: um com males, o outro com bens (Il. 24, 527/8). Geralmente Zeus presenteia igualmente ou apenas pouco menos de ambas (vasilhas) e mistura até que isso se ajuste adequadamente à natureza”¹⁷⁷ (SINÉSIO, *De Prov.* Il. 6, 2).

A circunstância paradoxal a que o cirenaico se refere dirige-se ao par antagônico vício e virtude. Ele questiona precisamente como dois irmãos podem ter internalizado tendências pessoais tão distintas e busca a racionalização desse processo que versa, acima de tudo, sobre a origem das inclinações da alma, tendo em vista a existência de duas descendências, a saber: boa e má, na filosofia, a qual recorre, por sua vez, à poesia. Em nossa leitura, o vínculo entre poesia e filosofia se estabelece em virtude da inspiração

¹⁷⁷ So wollen wir von der Philosophie wissen, was die Ursache dieses paradoxen Umstandes ist. Die wird wohl antworten, indem sie eine Anleihe bei der Dichtung vornimmt: «Ihr Menschen, Zwei Gefäße sind aufgestellt im Saale Kronions, Voll mit Gaben: mit bösen das eine, das andere mit guten. (Il. 24, 527/8). Zumeist schenkt Zeus gleichmäßig oder nur geringfügig weniger von einem der beiden ein und mischt so, daß es sich der Natur angemessen verhält (SINÉSIO, *De Prov.* Il. 6, 2)

divina que permeia a produção de ambos os discursos. Afinal, é da poesia que provém os temas relacionados à súplica e à inspiração.

Infere-se, por conseguinte, a ideia de que o *λογος* é um dom que os homens herdaram da divindade; em decorrência disso, a filosofia, bem como a retórica, passa a se estabelecer sob a égide do patrocínio de deuses do discurso - *λόγιοι θεοί*, tais como Hermes (*De Reg.* 1064 B; *De Prov.* 12.1), deus da comunicação e considerado inventor da retórica, como noticia a mitologia grega, e Amon, deus egípcio que atribuiu à escrita um caráter divino (SINÉSIO, *Dion*, 11), sem desconsiderar, no entanto, o papel das musas Calíope, considerada musa da retórica, e Clio, cujo nome significa glória, patrocina a eloquência laudatória; Atena, deusa da razão e do *logos* (*De Reg.* 1085 C, 1088 C); Héracles, protegido de Atenas e deus da eloquência junto aos Celtas e *Peithô*, também invocada como deusa da persuasão por Sinésio (*De Prov.* 12.1), entre outros. No epílogo de *De Providentia*, Sinésio ancora suas reflexões sobre o homem sábio a partir dos ensinamentos de Pitágoras de Samos:

Pitágoras de Samos diz que o sábio não é outro senão um **observador do ser e do vir a ser**. Ele é **nomeado no mundo como em uma competição sagrada**, com a qual ele persegue o ser como espectador. Nós queremos, por isso, **refletir sobre de que maneira ele deveria ser**, para ter a missão de ser um espectador ¹⁷⁸ (Sinesio, *De Prov.* II 8.1, grifo nosso)

Ao atribuir ao sábio, isto é, ao filósofo, cuja referência literária é Pitágoras, a incumbência de ser um *observador*, Sinésio enuncia o envolvimento do filósofo com as circunstâncias históricas em que está inserido, postura que nos reporta à concepção de filosofia prática e adverte que o sábio não só faz o diagnóstico do que o cerca, mas também elabora projeções ao futuro. A ideia de que tais pensadores são nomeados, *como em uma competição sagrada*, demonstra ser uma atividade restrita a um grupo que compartilha determinado perfil, o que o leva a indagar *de que maneira ele* (o

¹⁷⁸ Pythagoras von Samos sagt, daß der Weise nichts anderes sei als ein Betrachter des Seienden und des Werdenden. Er sei in die Welt bestellt wie in einen heiligen Wettkampf, damit er das Werdende als Zuschauer verfolgt. Wir wollen demgemäß bedenken, von welcher Art der sein sollte, der den Auftrag hat, Zuschauer zu sein (SINÉSIO, *De Prov.* II. 8,1).

sábio) *deveria ser*. A resposta pode ser verificada a partir do fragmento a seguir:

A um Deus cabe a instauração das coisas, as quais fazem parte da vida, mas são mantidas separadas por causa da natureza que informa, pois ele (o sábio) deve ser, por esta honra, profundamente agradecido, não menos, se não mais, do que aqueles que nada ouviram, para silenciar. Então, coloca-se sobre isso, o que não se sabe: suposições sobre. A probabilidade se expande, de tal forma que ela se torna incerta e com ela muitas outras possibilidades de pensar. **O conhecimento da verdade é, no entanto, completamente preciso**, completamente preciso é também o discurso sobre ele. De fato, o sábio também executará este discurso em segredo, pois Deus depositou nele, o sábio, como uma espécie de garantia. E então **os homens odeiam os falastrões. Aquele que o deus não considera merecedor de ser consagrado**, ele também não deve em primeiro plano amontoar-se e tampouco agir como espreitador. Também odeiam **os homens as pessoas intrometidas**. E também não é apropriado estar irritado, quando se mantém a mesma coisa por pouco tempo. Afinal, apenas por pouco tempo o homem reparte sua recompensa e no final todas as coisas se tornam objetos de exibição e audição pública ¹⁷⁹(SINÉSIO, *De Prov.* II. 8,4-5).

Reconhecemos, no trecho acima, aspectos que apontam para dissensão, que, pelo contexto de referência da obra, afirmamos ser de caráter político-cultural, entre produtores de discursos, no interior da qual os elementos que singularizam o filósofo são destacados. De acordo com nossa leitura, destaca-se o papel de *Deus* sobre *as organizações das coisas que fazem parte da vida*, ainda que a *natureza* também possa informar sobre o estado em que se encontra o ser e as circunstâncias do vir a ser. Deduz-se, diante disso, que o *conhecimento verdadeiro* provém de Deus, aquele que tudo sabe e que tudo controla, o qual é revelado apenas aos sábios, que *por esta honra* devem se sentir *profundamente agradecidos*. O cirenaico também alerta para o fato de

¹⁷⁹ So hat auch der, dem ein Gott die Einrichtungen der Dinge, die zum Leben gehören, aber separat verwahrt werden, aufgrund der Natur mitteilt, weil er für diese Ehre tiefdankbar sein muß, nicht weniger, wenn nicht sogar mehr, als die, die nichts gehört haben, zu schweigen. Denn man stellt über das, was man nicht weiß, Vermutungen an. Dehnt sich die Wahrscheinlichkeit aus, so wird sie unzuverlässig, und mit ihr verbinden sich sehr viele Denkmöglichkeiten. Die Kenntnis der Wahrheit dagegen ist genau bestimmt, genau bestimmt auch die Rede über sie. Doch auch diese Rede wird der Weise im Verborgenen halten, da sie bei ihm der Gott als eine Art Pfand hinterlegte. Und so hassen die Menschen die Schwätzer. Wen der Gott nicht für würdig befindet, eingeweiht zu sein, der soll sich auch nicht in den Vordergrund drängen und auch nicht als Lauscher agieren. Denn die Menschen hassen die Vielgeschäftig-Neugierigen. Und auch ist es nicht angemessen ungehalten zu sein, wenn man nach kurzer Zeit das Gleiche erhält. **Denn eine nur kurze Zeit teilt den Menschen ihren Lohn zu**, und am Ende werden alle Dinge als Gegenstände von Schau und Hören Gemeingut (SINÉSIO, *De Prov.* II. 8,4-50)

que, como revelador da verdade, o discurso produzido pelo sábio deve se manter em segredo, o que corrobora o raciocínio defendido na epístola 105, mencionada no capítulo anterior, em que a verdade não pode ser proferida *àqueles que não são capazes de fixar o olhar no brilho radiante da essência* (Ep. 05, 80-90), ou seja, ela está circunscrita aos iniciados e dispensada aos leigos em forma de mito, por exemplo.

Paralelamente à caracterização discursiva do sábio, há *aquele que Deus não considera merecedor de ser consagrado*. Estes podem ser estigmatizados como *falastrões, espreitadores e pessoas intrometidas*, ou seja, não produzem um conhecimento sob patrocínio e autoridade divinos, porquanto fora do âmbito sagrado, *a probabilidade se expande, de tal forma que ela se torna incerta e com ela muitas outras possibilidades de pensar*. Verifica-se que Sinésio reserva apenas a um grupo a posse da verdade, esta ancorada em um saber divino¹⁸⁰. Se levarmos em consideração *Dion, discurso sobre si mesmo*, deduziremos que o cirenaico, no excerto em questão, censura os sofistas (*Dion*, 14-16); já se considerarmos *Sobre o presente*, a admoestação se estende não só aos sofistas, mas também aos falsos filósofos (*Sobre o presente*, 1-2)¹⁸¹.

De modo geral, salientamos em Sinésio a necessidade, de um lado, de legitimar uma determinada imagem do filósofo e, de outro, de deslegitimar o papel de outros produtores de discursos na sociedade romana tardia a partir de uma caracterização discursiva que sofreu significativa influência das obras de Pitágoras, Platão e Aristóteles, como mostramos desde o item anterior. Embora essa representação literária esteja presente na imagem que Sinésio faz de si mesmo em *De Regno*, quando aconselha o imperador, e em *De Providentia*, quando expõe o papel do filósofo estrangeiro na cidade real, o que pode indicar

¹⁸⁰ Se levarmos em consideração o primeiro período do fragmento referenciado acima, podemos deduzir que, assim como Deus, a natureza também informa, porém trata-se de informações ancoradas em fenômenos da natureza, isto é, não passam de "suposições sobre". O sábio (filósofo) que conta com o auxílio divino, "deve ser por essa honra agradecido", pois conta com o conhecimento verdadeiro; este preciso, por isso "os homens odeiam os falastrões", a nosso ver, os sofistas ou falsos filósofos.

¹⁸¹ Dion de Prusa, na *Oração 04*, 27-28; 33-34, também se posiciona contrariamente aos sofistas, principalmente no que diz respeito à educação do príncipe: *Ou você pensa que são os sofistas que ensinam sobre monarquia? Não, a maioria deles não sabe até mesmo como viver, portanto não sabe dizer nada sobre como ser monarca* (DION, Or. 04, 27-28)

uma alusão a si mesmo, apenas em *Dion* Sinésio nos esclarece a imagem do filósofo que ele pretende propagar:

Eu presumo que o filósofo (...) **se inicie no culto de Graças, que ele seja verdadeiramente grego, isto é, que no trânsito da vida ele não permaneça estranho a quaisquer obras da inteligência.** A filosofia nasceu do desejo de conhecer, e a criança que ama as fábulas faz pressagiar nela o gosto por investigações filosóficas¹⁸² (SINÉSIO, *Dion*, 6)

No excerto acima, Sinésio veicula os aspectos que devem compor a *paideia* do filósofo: primeiro *que ele se inicie no culto de Graças*, isto é, que estabeleça uma conexão com a divindade; e *que ele seja verdadeiramente grego, isto é, que no trânsito da vida ele não permaneça estranho a quaisquer obras da inteligência*, aspectos que, segundo Brancacci (1985, p. 161), valorizam a prática religiosa e a formação literário-retórica ancorada no ideal heleno de formação intelectual. Os desdobramentos do processo de iniciação a que o filósofo deve se submeter é esclarecido a seguir:

Nós também queremos melhorar-vos em vos fazendo participar disto que nós acreditamos (ser) melhor para vós; ou nesse caso tende vós sobre isso conhecimentos elementares: **estes são de fato homens parentes próximos da divindade que nós os divulgamos.** Assim, vós sereis, de acordo com Platão, meios (instrumentos), não mais ignorantes, mas ainda não sábios, respeitando a opinião correta, sem a replicar nem se esforçar para demonstrá-la (...) **A verdade não está, de fato, à disposição de todos, nem por rebaixamento, nem para compreender a este ponto, chamemos a filosofia à nossa ajuda, preparemo-nos para suportar todo este itinerário de uma infinita duração:** propedêutica e formação propriamente dita. É preciso de fato primeiro se despojar de sua falta de cultura e **iniciar-se preliminarmente dos pequenos mistérios aos grandes**, dançar em couro antes de ter uma tocha e ter uma tocha antes de ser **hierofante** (*Dion*, 10, grifo nosso)¹⁸³

¹⁸² J'estime que le philosophe (...) s'initie au culte des Grâces, qu'il soit vraiment grec, c'est--à-dire que dans le commerce de la vie il ne reste étranger à aucune des oeuvres de l'intelligence. La philosophie est née du désir de connaître, et l'enfant qui aime les fables fait présager en lui le goût des recherches philosophiques (SINÉSIO, *Dion*, 6)

¹⁸³ Nous voulons aussi vous amener en vous faisant participer à ce que nous avons trouvé de meilleur pour vous; ou alors tenez-vous en donc connaissances élémentaires: ce sont en effet des hommes proches parents de la divinité qui nous les ont transmises. Ainsi, vous seriez, selon Platon, des médians, non plus des ignorants, mais pas encore des sages, respectant l'opinion droite, sans la raisonner ni chercher à la démontrer (...) La vérité n'est pas, en effet, à la disposition de tous, ni au rabais, ni à saisir à ce point, appelons la philosophie à notre aide, préparons-nous à supporter tout cet itinéraire d'une longueur infinie: propédeutique et formation proprement dite. Il faut en effet d'abord se dépouiller de son inculture et s'initier aux petits mystères préalablement aux grands, danser en choeur avant de tenir une torche et tenir une torche avant d'être hiérophante (*Dion*, 10)

Sinésio ratifica uma tendência filosófica no Império romano tardio que consiste na defesa da consagração do filósofo à divindade a qual deriva dos próprios esforços do sábio, isto é, da disposição do filósofo para lutar contra os vícios, internalizar uma vida virtuosa, tornar-se uma espécie de sacerdote e, por fim, lembrar a humanidade dos benefícios da vida virtuosa. Segundo Bregman (1974, p. 74) está claro que o filósofo de Cirenaica considerava a filosofia um estilo de vida com implicações religiosas. Afinal, era necessário esforço, autodisciplina e dedicação para consolidar o processo de purificação da alma e consagração à divindade. Para argumentar sobre a importância da prática da virtude nesse processo de aproximação com o divino, o cirenaico recorre diversas vezes à antinomia platônica matéria (corpo) *versus* alma, em que o objetivo último do sábio consiste na purificação da alma por meio do desprendimento dos sentimentos, desejos ou inclinações relacionados ao corpo (ou à matéria) ¹⁸⁴, como ele aventa a seguir:

(...) nós nos interessamos pelas virtudes como (pelos) elementos constitutivos de toda a filosofia. “Não é permitido de fato que o impuro entre em contato com o puro”, **como nós temos aprendido de Platão. As virtudes nos purificam repelindo para fora de nós o que é lhe é estranho**¹⁸⁵ (*Dion*, 9, grifo nosso).

Inferimos, com a leitura do excerto, que a prática da virtude, subsidiada pela reflexão filosófica, contribui para o aperfeiçoamento da alma, de tal forma que se torna possível aproximar-se da divindade e agir por intermédio da inspiração divina. O caminho da alma, segundo Sinésio, passa a ser aquele

¹⁸⁴ A discussão filosófica sobre a dicotomia entre corpo e alma bem como as orientações acerca da purificação da alma por meio da prática de ações virtuosas, cuja referência é a divindade, fortalece-se com os tratados filosóficos de Plotino, Porfírio e Iâmblico, os quais delinearam uma escola filosófica reconhecida pela historiografia contemporânea como “neoplatônica” em virtude das semelhanças com o sistema filosófico proposto por Platão e das referências explícitas ao filósofo ateniense. Todavia, verifica-se marcas do pensamento não só de Platão, mas também de Pitágoras, Aristóteles, de estóicos, epicuristas, entre outros. Isso confere ao chamado neoplatonismo uma forma heterogênea e sincrética em que nem sempre os discursos de Platão eram colocados em primeiro plano ou perpassavam, de maneira predominante, todas as discussões. A caracterização discursiva que aponta para a natureza divina que revestia os filósofos tardo-antigos e a conotação religiosa que se atribui à filosofia, com mais intensidade a partir do século II d.C., são as características mais marcantes do chamado neoplatonismo (FARIAS JÚNIOR, 2007, p.77). Possivelmente por perpetuar tal concepção de filosofia e filósofo, muitos estudiosos consideram Sinésio um neoplatônico.

¹⁸⁵ (...) nous nous intéressons aux vertus en tant qu’éléments constitutifs de toute la philosophie. “Il n’est pas permis en effet que l’impur entre en contact avec le pur” comme nous l’avons appris de Platon. Les vertus nous purifient en rejetant hors de nous ce qui leur est étranger (*Dion*, 9).

que conduz à purificação através das virtudes como prescreve a filosofia platônica. Assim entendido, a filosofia, em nível literário, torna-se uma via de acesso ao divino que possibilita, por sua vez, a ascensão do filósofo a patamares superiores e isso o permite elevar-se de sua condição terrestre.

Embora a tese de purificação da alma e do caráter divino dos filósofos tenha sido atribuída, por meio de grupos filosóficos neoplatônicos, a partir do séc. II d.C, principalmente a Platão, o pesquisador Garth Fowden (1982, p. 34) salienta que, desde Pitágoras, havia a defesa da concepção de filósofo como um estilo de vida fundado sobre a reverência aos deuses e sobre certos princípios ascéticos conservados como relíquia, em forma de aforismos, atribuídos ao próprio filósofo de Samos. Platão teria sido muito influenciado por Pitágoras, de tal forma que, no período romano, admiradores de Pitágoras eram comumente designados de platônicos em razão do paradigma de *filosofia purificada* de Platão (1982, p. 33).

Dessa forma, intérpretes de Pitágoras e Platão na Antiguidade Tardia, cujos principais representantes são Plotino, Porfírio e Iâmblico, perpetuaram uma prática discursiva que defende o caráter de santidade do filósofo, estabelecido pela afinidade existente entre o sábio (o filósofo) e a divindade¹⁸⁶. Essa caracterização discursiva resulta na associação do filósofo a um homem divino - *θεῖος ἀνὴρ* – e deriva da ideia de santidade intrínseca aos filósofos que se reconhecem como sucessores de Platão. O filósofo ateniense, como modelo de homem divino, torna-se, nesse sentido, um dos expositores mais mencionados em relação à racionalização dos mistérios divinos. Aos pensadores tardo-antigo, não basta lê-lo, a menos que se saiba como lê-lo; dito de outro modo, a menos que se saiba extrair as noções puras ou a essência de seu pensamento, atributo apenas de um grupo de filósofos eleitos, cuja alma está voltada ao divino (FOWDEN, 1982, p. 36).

¹⁸⁶ Bregman (1974, p. 60) explica que a filosofia, no período helenístico-romano desde o estoicismo ao neopitagorismo e neoplatonismo, inclinou-se significativamente para questões concernentes à salvação ou purificação da alma bem como a estudos de assuntos religiosos. Filósofos como Pitágoras, Platão e Apolônio de Tiana, no período romano tardio, passaram a ser vistos como *homens divinos* ou *salvadores*. O pesquisador acrescenta que atualmente grande parte dos historiadores já asseguram que os tratados filosóficos de Plotino também eram concebidos como uma religião, passível até mesmo de conversão, entendida aqui, genericamente, como um processo de mudança de um estilo de vida inferior a um estilo de vida superior ancorado na *práxis*. Tal como em Platão (Teeteto), esse estilo de vida superior consiste na harmonia entre a alma e o divino.

É comum em fontes históricas tardo-antigas alusões ao símbolo da corrente dourada - χρυσή σείρά - usada por Homero para simbolizar a proximidade entre homens e deuses, como também se observa em *De Regno*:

Assim, constitui vós a nossos olhos uma verdadeira obra-prima, em um brilho de cores comparáveis àquele de pavões, levando em vossa consideração a maldição homérica da “**túnica de pedra**”. Vós não vos contenteis, aliás, desta túnica. Vós não saibais entrar no conselho dos Pares, uma vez investido do encargo epônimo, que se tratasse de designar magistrados ou de deliberar sobre algum outro negócio, sem vos ser envolto em um casaco do mesmo estilo. E eu reconheço que aqueles humanos que estão autorizados a vos contemplar creem que sós, entre os senadores, vós sois felizes, que sozinhos vós assumis as responsabilidades do poder. Que eu digo! Vós sois radiantes sob esse fardo. Vós vos assemelhais ao prisioneiro que sob **correntes douradas** e laços de um inestimável valor não compreenderiam sua miséria, nem experimentariam novamente a infelicidade de sua condição de cativo, todo cego que seria pela magnificência de sua aflição¹⁸⁷ (SINÉSIO, *De Reg*, 1080 B).

Referências à *túnica de pedra*, segundo Lacombrade (1951, p. 53), encontram-se na *Ilíada* (III, 57), em que Heitor, em sua maldição contra Páris, deseja vesti-lo com a túnica de pedra para que seja lapidado, tendo em vista a tensão humana entre o vício e a virtude. Isso posto, Sinésio testifica, no fragmento em apreço por meio da expressão *corrente dourada*, o processo de purificação da alma no tocante ao afastamento dos vícios e à obediência dos magistrados em relação aos deuses, postura que se assemelha, por sua vez, à do imperador. De acordo com Aristóteles, em *Ética a Nicômaco* (I, 12), um homem virtuoso torna-se, por extensão, um homem feliz, possivelmente por isso Sinésio reconhece *que aqueles humanos que estão autorizados a vos contemplar creem que sós, entre os senadores, vós sois felizes*. Particularmente sustentamos que a cultura filosófica a que Sinésio alude

¹⁸⁷ Aussi bien, constituez-vous à nos yeux un véritable chef-d'oeuvre, dans un chatoyement de couleurs comparables à celui des paons, prenant à votre compte la malédiction homérique de “**la tunique de pierre**”. Vous ne vous contentez pas, d'ailleurs, de cette tunique. Vous ne sauriez entrer au conseil des Pairs, une fois investis de la charge éponyme, qu'il s'agisse de désigner des magistrats ou de délibérer sur quelque autre affaire, sans vous être drapés dans un manteau du même style. Et j'avoue que ceux des humains qui sont admis à vous contempler croient que seuls, parmi les sénateurs, vous êtes heureux, que seuls vous assumez les responsabilités du pouvoir. Que dis-je ! Vous êtes radieux sous ce faix. Vous ressemblez au prisonnier qui sous des **chaines d'or** et des liens d'une inestimable valeur ne comprendrait pas sa misère, ne ressentirait pas l'infortune de sa condition de captif, tout aveuglé qu'il serait par le faste de sa détresse (SINÉSIO, *De Reg*, 1080 B).

influenciou muito o cenário político tardo-antigo, o que favorecia a construção de um *ethos* que pudesse destacar tais sábios na administração imperial¹⁸⁸, como demonstraremos com mais propriedade no próximo item.

Em síntese, compreende-se que, em Sinésio, o filósofo é um sábio com um conhecimento especializado, a saber: o estilo de vida correto. Ele mesmo se torna um paradigma para uma vida virtuosa e seus discursos têm caráter contemplativo, informativo, preventivo e, principalmente, instrutivo ou pedagógico. Isso levou Pernot (1993, p. 579) afirmar que o filósofo tardo-antigo não se contenta apenas em especular, mas ele professa; não se contenta apenas em praticar a virtude, mas ele a incita em outro, o que torna a filosofia uma missão social que requer o uso do discurso o qual em parte é elaborado para transitar no âmbito político sob a forma de conselho ou admoestação.

Embora possa ter havido filósofos que tenham acreditado ser inspirados ou escolhidos pelos deuses ou dotados de dons divinos como a revelação por meio de sonhos, defendemos que a construção e o compartilhamento de um *ethos* do filósofo na Antiguidade Tardia seja mais produto do clima de competitividade entre filósofos, sofistas e rétores na administração imperial, do que uma mera constatação de que apenas os filósofos, por inspiração divina, eram portadores da verdade, tal como apresenta Platão. Pernot (1993, p. 634) nos esclarece que geralmente os oradores empregavam o tema da inspiração divina ou a título de convenção literária – poderia ser, por exemplo, um dos *topoi* da *lalia*, em que orador diz, segundo a convenção genérica, que um deus como Hermes apareceu ao orador e lhe sussurrou o discurso, como instrui Menandro (II, 390, 4.6-10) – ou simplesmente com a função de uma invocação, como se fosse um ritual corriqueiro, mas necessário, pois poderia representar uma maneira elegante de tratar de uma missão política. Além disso, o público ao qual esses filósofos se dirigiam estava habituado com esse tipo de caracterização, especialmente em se tratando de discursos pertencentes ao gênero epidítico.

De todo modo, asseveramos que é revestido dessa imagem de filósofo platônico que, em *De Regno*, Sinésio se dirige, em nível literário, ao imperador

¹⁸⁸ Hagl (1997, p. 82) declara que, assim como Temístio (*Or.* II, 43,6), Libânio (*Or.* XIII 67,12) e Juliano (*Or.* II), Sinésio chama a atenção para a relação indispensável entre filosofia e Império, ou melhor, administração imperial.

com a finalidade de instruí-lo. Ele mesmo, no prólogo do referido discurso, identifica-se como preceptor filosófico do jovem príncipe, que, em virtude de sua pouca idade, precisava de instruções (*De Reg.* 1056B). Nesse momento, o cirenaico define seu papel: o de filósofo e, por extensão, pedagogo; quanto ao imperador, este se torna um aprendiz. Para Hagl (1997, p. 83), essa divisão de papéis implica a superioridade do orador diante de seu ouvinte.

Na condição de filósofo, portanto produtor de conhecimentos verdadeiros, posto que orientado pela divindade, Sinésio tanto em *De Regno* quanto em *De Providentia* veicula no mínimo três formas de inspiração divina, a mais corrente das quais consiste nas invocações endereçadas a um deus para pedir a ele o favorecimento quanto ao sucesso do discurso ou o auxílio no empreendimento do orador, como se observa nos exemplos a seguir:

Então, caminhemos com a ajuda de Deus e empreendamos o mais belo de todos os discursos, ou, para melhor dizer, de todas as ações¹⁸⁹ (SINÉSIO, *De Reg.* 1056C)

Em nome da divindade que comanda os reis, suporta pacientemente minhas palavras, por mais cruéis que elas sejam¹⁹⁰ (SINÉSIO, *De Reg.* 1080 A).

A segunda forma de inspiração divina relaciona-se à própria constituição do *λογος*, este concebido como possibilidade de se tornar um discurso sagrado o que pressupõe um processo de escrita interceptado pela ação divina.

O *mito* é egípcio. Os egípcios são de renomada sabedoria. Provavelmente poderia-se também descrever este mito, mesmo se ele também for um mito, mais como um mito em maneira enigmática. Por isso ele é egípcio. E se este não for um mito, mas sim um *discurso* sagrado, então provavelmente poderia ser a ele mais razoável narrar e registrar (SINÉSIO, *De Providentia*, I. 1.1).

Por fim, o terceiro e, a nosso ver, o mais importante para refletir sobre a intencionalidade dos discursos sinesianos versa sobre a revelação¹⁹¹ ou

¹⁸⁹ Marchons donc avec l'aide de Dieu et entreprenons le plus beau de tous les discours ou, pour mieux dire, de tous les actes (SINÉSIO, *De Regno*, 1056C).

¹⁹⁰ Au nom de la divinité qui commande aux rois, supporte, je t'en prie, patiemment mes paroles, quelque cruelles qu'elles soient (1080 A).

¹⁹¹ A ideia de revelação divina atribuída aos filósofos tem levado muitos pesquisadores a identificar marcas de intertextualidade entre os discursos de Sinésio e os aspectos discursivos provenientes de diferentes correntes filosófico-religiosas da Antiguidade Clássica que compartilhavam semelhantes posicionamentos no tocante à relação entre o homem e a

presságio proveniente da *providência*, expressão que compõe o título da segunda obra analisada por nós, *De Providentia*, mas que, no plano do conteúdo, tangencia ambos os discursos. Inicialmente, convém considerar que o vocábulo grego *πρόνοια* deriva do verbo grego *προνοεῖν* que significa *premeditar* ou *pensar antecipadamente*. Segundo Peters (1974, p. 196), trata-se de um termo que, de Diógenes a Aristóteles, leva consigo a ideia de realização ou medida (*τελος*) inteligente que opera no universo, indícios desse posicionamento pode ser observado a seguir:

Pudessem famílias e cidades, povos, nações e continentes desfrutar de tua providência real e de tua diligência iluminada, que **Deus, ele mesmo, arquétipo inteligível de todo bem, fez à imagem de sua providência, a ele que quer que as coisas aqui em baixo sejam reguladas à imagem do mundo sobrenatural**. Ele é então o amigo do Grande Rei, aquele que,

divindidade, entre elas o gnosticismo e sua visão negativa do mundo terrestre, tal como se observa em Sinésio (*De Prov.* I, 10, 3-4); o hermetismo que, entre outras teorias, reforça o fato de que a revelação divina conduz à verdade e de que a alma pode ascender a Deus o que a faria retornar à sua origem, base da fundamentação filosófica em ambos os discursos de Sinésio. Além disso, Fowden (1986, p. 14;37; 41) também sinaliza diversos pontos de contato entre os registros do cirenaico e o hermetismo, entre os quais se destacam a afirmação de que o Egito é um território divino e os egípcios são, em decorrência disso, homens de renomada sabedoria (*De Prov.* I,1,1) de que o discurso, por ser resultado de uma revelação divina, torna-se obscuro e enigmático (*De Prov.* I,1,1) e a manutenção de uma linguagem apocalíptica que constrói a expectativa de que o Mal pode predominar sobre o Bem, situação que perpassa o primeiro livro de *De Providentia* até o capítulo 18, momento em que o filósofo estrangeiro recebe orientações sobre a providência. Bregman (1982, p. 71) adiciona ainda o fato de que a teoria do tempo cíclico e a recorrência eterna dos acontecimentos é uma característica fundamentalmente do helenismo, ao contrário do cristianismo que sustenta geralmente uma abordagem teleológica. Ainda que sejam divergentes, é possível sinalizar marcas do cristianismo em Sinésio, já que, se partirmos do pressuposto de que o cirenaico retrata eventos contemporâneos a ele em Constantinopla, a interferência da providência divina em questões humanas específicas se ajusta a uma prática discursiva de autores cristãos. De acordo com as orientações do Prof. Martin Hose, todas essas correntes, em certa medida, encontram ressonância em Platão o que nos possibilita pensar que o pensamento do filósofo ateniense é o fio condutor dessa multiplicidade de tendências. A nosso ver, elementos de todas essas correntes podem ser apreendidos facilmente dos discursos de Sinésio o que mostra que ele provavelmente tentou adotar ideias a fim de satisfazer seus próprios propósitos de escrita sem considerar a doutrina filosófico-religiosa da qual faziam parte. Concordamos, nesse sentido, com Trapp (2008, p. 14-5), que defende ser a filosofia tardo-antiga mais uma tentativa de definição de um estilo de vida do que o estabelecimento de um corpo doutrinário a partir do qual grupos filosóficos pudessem competir entre si. Questões como a natureza de Deus, ou de deuses; a relação entre a divindade e o cosmos físico; a estrutura e operação da alma humana; a constituição da ideia do Bem tornam-se na Antiguidade Tardia mais importantes do que a segmentação filosófica ou a disputa acerca da veracidade de linhas doutrinárias distintas (SINÉSIO, *De Reg.* 1068 B). Assim entendido, o modelo do *philosophos* como um portador de conhecimento prático não o confinou a um contexto específico de instrução formal o que possibilita ao filósofo transitar por correntes filosófico-religiosas distintas, desde que os argumentos mobilizados para fundamentação filosófica não sejam contrastantes. Sobre a filosofia como estilo de vida, ver também em Dion de Prusa, *Oração 02*, 26-27.

carregando aqui em baixo o mesmo nome, não desmente a denominação¹⁹² (...) (SINÉSIO, *De Reg.* 1065 C)

O trecho acima sinaliza, a nosso ver, a característica principal contida na Providência de Sinésio que consiste em conceber deus como *arquétipo inteligível de todo bem*. Isso quer dizer que, semelhante a Platão, a ideia do Bem coaduna-se com a ideia de deus; esta, por sua vez, espelha a ordem do cosmos que o homem deve seguir. Com as palavras de Werner (1936, p. 1262), deus torna-se *a norma das normas, a medida das medidas*, o princípio de constituição das leis do mundo terrestre, as quais se harmonizam com as leis supraterestrres. Deus (Uno-Bem), como prefiguração da ideia do Bem, desempenha um papel instrutivo ou pedagógico, porquanto atua como modelo aos seres cujas almas têm condições de contemplá-lo. A fim de que aprofundemos essa reflexão, julgamos oportuno fazer uma pequena analogia ao pensamento de Platão na *República*:

Deus sabe se ele (meu pensamento) é verdadeiro; em todo caso, é minha opinião que nos derradeiros limites do mundo inteligível está **a ideia de Bem**, que se percebe com dificuldade, mas que não se pode perceber sem concluir que **ela é a causa universal de tudo que existe de bem e de belo; que no mundo sensível é ela que cria a luz e o dispensador da luz; e que no mundo inteligível é ela que dispensa e ocasiona a verdade e a inteligência, e que é necessário vê-la para se conduzir com sabedoria tanto na vida particular quanto na vida pública.** (*República*, 517 b/c)

O fragmento noticia a centralidade da *ideia de Bem*, cuja fonte é deus, no pensamento de Platão para o gerenciamento de uma *sabedoria* em prol de *tudo que existe de bem e belo*, da *verdade* e da *inteligência*, elementos que interferem na conduta humana tanto no âmbito da *vida privada* quanto no âmbito da *vida pública*. Sinésio, por sua vez, sugere que o *próprio deus*, *arquétipo de todo bem*, fez à *imagem de sua providência*. Como *deus é arquétipo de todo bem*, e a providência simboliza uma parte dos atributos conferidos a deus, que transpõe, por sua vez, a noção de providência –

¹⁹² Puissent foyer et cités, peuples, nations et continents, bénéficiers de ta royale providence et de ta sollicitude éclairée, que **Dieu lui-même, archetypique intelligible de tout bien, a faites à l'image de sa providence, lui qui veut que les choses d'ici-bas soient réglées à l'image du monde surnaturel.** Il est donc l'ami du Grand Roi, celui qui, portant ici-bas ce même nom, n'en dément pas la dénomination (...) (SINÉSIO, *De Reg.* 1065 C)

pensamento corrente entre os neoplatônicos¹⁹³, podemos deduzir que, para o filósofo de Cirenaica, a providência está diretamente relacionada à ideia do Bem, proveniente de deus, o que pressupõe o estabelecimento da justiça divina ou harmonia do cosmos. A dinâmica de operação da providência pode ser pensada, sob a ótica de Sinésio, a partir do próximo fragmento:

Chama-se divina e universal esta Providência que, para fiel que ela se mantenha a seu caráter fundamental, recusando de se inclinar aos detalhes particulares, não faz menos sentir sua ação até estes menores detalhes. É assim que procede a divindade. (...) ela faz da natureza o instrumento de suas vontades e, sem derogar seu caráter essencial, **ela é a causa de todos os nossos bens até os mais modestos**, uma vez que **ela é a causa das causas**. Da mesma maneira, o soberano desenvolverá seu programa de governo¹⁹⁴ (SINÉSIO, *De Reg.* 1104 D).

Algumas características da *Providência* registradas pelo cirenaico chama-nos a atenção. Trata-se de uma manifestação cósmica *divina* e *universal*, por isso ela é concebida como *a causa das causas* e está alicerçada na ideia do Bem que objetiva estabelecer a harmonia do cosmos, tendo em vista a atuação do Mal - *κακόν*, responsável pela disseminação de injustiças. De acordo com o pensamento de Platão, as injustiças se relacionam à falta de harmonia do cosmos, em todas as suas instâncias, que resulta em um funcionamento ineficiente dos elementos que o compõem. A justiça, em contrapartida, diz respeito à coordenação eficiente das partes do cosmos. Como o homem é parte integrante do cosmos, logo participa de seu funcionamento harmonioso; justiça, tal como pensada por Duran (1996, p.44-6) a partir de Platão (Leis, 433), significa ter e fazer algo para o qual o ser é ou está apto.

Will Duran (1996, p. 60) explica que, para Platão, *um homem justo é aquele colocado no lugar certo, fazendo o que lhe for possível e dando o pleno equivalente daquilo que recebe*. Isso quer dizer que o indivíduo não pode se

¹⁹³ Esclarecemos que o Uno-Bem, que chamamos sinteticamente de deus, está para além da providência, por isso entendemos que a providência reflete parte da imagem de deus.

¹⁹⁴ On appelle divine et universelle cette Providence qui, pour fidèle qu'elle demeure à son caractère fondamental en refusant de s'abaisser aux détails particuliers, n'en fait pas moins sentir son action jusqu'à ces moindres détails. C'est ainsi que procède la divinité. (...)elle fait de la nature l'instrument de ses volontés et, sans déroger à son caractère essentiel, elle est la cause de tous nos biens jusqu'aux plus modestes puisqu'elle est la cause des causes. De la même façon, le souverain dressera son programme de gouvernement (SINÉSIO, *De Reg.* 1104 D).

afastar do lugar para o qual a natureza e seus talentos o prepararam. Por isso, Duran conclui que, à luz de Platão, *a justiça não é o direito do mais forte, mas a efetiva harmonia do todo* (1996, p. 61). Deduzimos, então, que justiça divina e harmonia do cosmos são termos próximos quando refletimos sobre a operacionalização da providência entre os homens.

No que diz respeito ao estabelecimento da harmonia do cosmos em relação ao Bem e ao Mal, Peters (1974, p. 117), esclarece que a asserção platônica de que há uma Alma do Mundo que irradia tanto o Bem quanto o Mal (*Leis*, 896e), e que, portanto, deus produz o Mal tão bem quanto o Bem (*República*, 379D) corrobora o fato de que a alma humana pode manifestar tanto o Bem quanto o Mal (*Leis* 896d; *Teeteto*, 176a). Essa organização do pensamento platônico redundou no dualismo filosófico que atuou como base de fundamentação da ideia de equilíbrio cósmico subjacente à noção de *Providência* de Sinésio:

Osíris e Tifo eram irmãos, e eles provieram da mesma semente. Certamente o parentesco dos corpos não significa, simultaneamente, um parentesco das almas. Pois o fato de que sobre a terra dos mesmos pais se descende não é relevante para suas almas no tocante a seu parentesco, mas sim a filiação – E a mesma fonte, **a natureza do cosmos oferece duas fontes prontas: uma aparência luminosa; a outra, sem forma, brotando de baixo para cima**, como se ela de algum modo pudesse interromper a lei divina à força. **A outra se pendura na parte traseira do firmamento. Ela é enviada para baixo com a tarefa de organizar o destino terrestre.** Com isso, ela é encarregada de ser cautelosa em caso de decadência, ela, durante a desarticulação e desordem, não se reordena ou se articula para coalhar-se, por meio dessa aproximação, de vergonha e confusão¹⁹⁵ (SINÉSIO, *De Providentia*, 2.1).

Sinésio, com a passagem acima, declara que, embora tenham a mesma origem, isto é, ainda que descendam dos mesmos pais, os filhos do rei egípcio

¹⁹⁵ Osiris und Tifo waren Brüder, und sie entstammten demselben Samen. Freilich bedeutet die Verwandtschaft der Körper nicht zugleich eine Verwandtschaft der Seelen. Denn nicht der Umstand, daß man auf der Erde von denselben Eltern abstammt, ist bei den Seelen für ihre Verwandtschaft relevant, sondern die Abkunft aus ein- und derselben Quelle. Zwei Quellen stellt die Natur des Kosmos bereit, die eine lichtgestaltig, die andere ohne Form von unten herauf sprudelnd, da sie irgendwo unten eingewurzelt ist, und aus den Höhlungen der Erde herausspringend, als ob sie irgendwie das göttliche Gesetz gewaltsam brechen könnte. Die andere hängt an den Rücken des Himmels. Sie wird mit der Aufgabe hinabgeschickt, das irdische Geschick zu ordnen. Hierbei ist ihr aufgetragen, beim Abstieg auf der Hut zu sein, sich nicht, während sie das Ungegliederte und Ungeordnete ordnet und gliedert, durch die Annäherung darin mit Schande und Unordnung anzufüllen (SINÉSIO, *De Providentia*, 2.1).

Tauro provêm de fontes distintas o que os faz seguir caminhos distintos: Osíris, o mais jovem, é caracterizado por suas virtudes – *aparência luminosa*; enquanto Tifo, o mais velho, por seus vícios – *brotando de baixo para cima*. Isso quer dizer que o dualismo filosófico platônico, em *De Providentia*, é revestido de outro valor semântico, uma vez que o cirenaico traduz a antinomia do Bem e do Mal por meio da metáfora das *fontes*. Sob a intervenção da providência, elas geram tipos de alma distintos não misturáveis, ou seja, uma inclinada para o Bem; outra, para o Mal.

Para Sinésio, é justamente esse par dicotômico que confere uma significativa responsabilidade à providência: assegurar a harmonia do cosmos. Para isso, a existência do Mal passa a ser condição indispensável para o reconhecimento e desenvolvimento do Bem. Isso quer dizer que os homens têm livre arbítrio para gerenciar suas ações, especialmente no âmbito político. Todavia, no momento em que o Mal se estabelece de maneira predominante, os deuses em algum momento intervêm para restabelecer o equilíbrio e beneficiar os homens justos. Em outros termos, a assistência dos deuses só é valorizada e reconhecida após o homem ter experimentado o Mal. Em decorrência disso, tanto em Sinésio quanto em Plotino (*Enéadas*, III) a providência divina abrange um elemento didático (HAGL, 1997, p. 182-5).

Adicionado a isso, chama-nos a atenção a menção a uma outra espécie de fonte: a que se *pendura na parte traseira do firmamento* e que se responsabiliza por *organizar o destino terrestre*. É provável que também aqui, Sinésio tenha se reportado ao pensamento de Platão (*Leis*, 714a-b), pois essa fonte, *enviada para baixo*, pode representar uma figura intermediária entre os Olímpicos e os mortais: o *δαίμων*. Filósofos seguidores de Platão, especialmente a partir do segundo século de nossa era tenderam a reforçar a teoria platônica de que os verdadeiros deuses – *ουράνιοι* – habitavam o *αιθερ*, enquanto os *δαίμονες* menores habitavam o *αερ* inferior e exerciam a providência – *πρόνοια* – direta sobre as ações humanas (PETERS, 1974, p. 48).

Com base na *Enéadas* de Plotino, considerado pela historiografia um dos discípulos de Platão na Antiguidade Tardia, Peters (1974, p. 196) informa que a chamada Alma do Mundo tem uma *providência geral*, promotora da harmonia cósmica entre o Bem e o Mal, ao passo que as almas individuais

seriam portadoras de uma *providência particular* para os corpos que habitam. Sobre a providência particular atuavam os *daimones*, estes responsáveis pela execução da providência geral, arquitetada pelos chamados deuses superiores. Assim, certo *daimon* (em Sinésio interpretado como *fonte* que tipifica a alma humana) associa-se a uma pessoa quando esta nasce e encaminha o seu destino para o bem ou para o mal, como ocorre com Osíris e Tifo. Tal como nos ensina Hiérocles e Porfírio (*apud* Hagl, 1997, p. 183) os *daimones* atuam de acordo com a vontade divina. Assim, a providência do criador, que criou o mundo como um organismo, reina como princípio maior e o mundo, por sua vez, está sob sua vigilância a fim de que o mal não predomine¹⁹⁶. Sob essa ótica, tanto em *De Regno* (1104 D) quanto em *De Providentia* (I, 10, 1-2), Sinésio mantém a ideia de níveis a partir dos quais a providência e o divino seriam compostos.

Em *De Providentia*, em particular, Sinésio propõe aos leitores, no transcorrer de sua narrativa mítica, o exame da Providência na ordem dos acontecimentos políticos, e é justamente esse fenômeno que vincula o primeiro ao segundo livro. Reproduzimos abaixo o presságio da divindade oferecida ao filósofo estrangeiro que, no momento, habitava a cidade real:

A partir de então ele, nosso filósofo, tornou-se ainda mais hostil e comportou-se ainda mais vergonhosamente. Todos os favores provenientes de Osíris estavam afastados, porém Tifo fez ainda pior, como o filósofo tinha dito às cidades; além disso arruinou e produziu para ele uma desgraça especial, que ele jamais voltaria livremente para casa, mas sim deveria permanecer na cidade sob pressão e lamentação e para acrescentar ele ainda via em felicidade aqueles que ele odiava. Quando o estrangeiro se encontrava nesta situação, o deus, que apareceu visivelmente diante dele e o instruiu, consolava-o para suportar. **Então não anos, disse o deus, mas sim apenas meses sejam estabelecidos para o futuro, no qual as garras dos animais selvagens erguerão o cetro egípcio e as cabeças das aves divinas apontarão, no entanto, para baixo.** Isto era uma inexprimível característica. E o estrangeiro leu o registro, que fora inscrito nos obeliscos e muros de templos sagrados. **O deus esclareceu-lhe também o significado do hieróglifo e concedeu-lhe um sinal do tempo.** “Tão logo”, disse ele, “também ainda os rituais de nossas festas sagradas tentarão com inovações mudar aqueles que agora estão no poder, **então, aguarda que dentro de pouco tempo os Gigantes (com isso ele descrevia os soldados estrangeiros) perseguirão a si**

¹⁹⁶ Hagl também destaca a proximidade temática entre *Eneadas* de Plotino, precisamente o terceiro tratado intitulado *Sobre a providência* e a concepção de providência de Sinésio, ainda que o ponto de partida de ambos provavelmente tenha sido Platão (1997, p. 184).

mesmos como eumênides e para fora do caminho sejam carregados. Se ainda algo do movimento de golpe permanece e ao mesmo tempo não está completamente exterminado e se o próprio Tifo ainda pode permanecer no Palácio do Tirano, **então ainda assim não perca a esperança nos deuses.** Quando um segundo sinal aparecer a ti segue: em breve nós purificaremos o ar que se estabeleceu sobre a terra com água e fogo, porque este (o ar) está sujo pela respiração dos ímpios, também sobre aqueles que permanecem, caberá a punição, **e que aguardem então, de imediato, uma ordem melhor, porque Tifo será removido do caminho.** Então nós expulsaremos tal monstro com raio e trovões”¹⁹⁷, (SINÉSIO, *De Prov.* I, 18, 4-5, grifo nosso)

O excerto acima enuncia, no último capítulo do primeiro livro, a profecia da brevidade do fim da administração de Tifo, enquanto o segundo livro narra a realização dessa profecia. Trata-se, portanto, de uma revelação sobre o futuro concedida a um filósofo estrangeiro que, como tudo leva a crer, versa sobre o próprio Sinésio. Isso nos autoriza a afirmar que, em *De Providentia*, o termo *πρόνοια* exprime não só a ideia de previsão ou premonição, mas também amparo e assistência divina, tais aspectos resultam na prudência e cautela dos filósofos diante dos acontecimentos presentes. Dessa forma, os deuses, tal como apresentado pelo filósofo de Cirenaica, controlam não só o curso dos acontecimentos, mas também se preocupam com a manutenção da *ordem*, isto é, do equilíbrio cósmico e com o destino de sua criação.

¹⁹⁷ Von da an war er unserem Philosophen noch feindseliger gesonnen und verhielt sich noch schändlicher. Alle von Osiris stammenden Wohltaten waren dahin, Typhos tat jedoch noch Schlimmeres, indem er die Städte, für die der Philosoph gesprochen hatte, zerrüttete und außerdem ihm ein spezielles Unheil zudachte, daß er niemals mehr frei nach Hause käme, sondern unter Zwang und Wehklagen bleiben müßte und dazu noch die, die er haßte, im Glück sähe. Als sich der Fremde in dieser Lage befand, tröstet ihn der Gott, der ihm sichtbar erschien und auftrug, auszuhalten. Denn nicht Jahre, sagte der Gott, sondern nur Monate seien vom Schicksal festgesetzt, in denen die ägyptischen Szepter die Klauen wilder Tiere emporstrecken werden, die Köpfe der heiligen Vögel aber nach unten zeigen. Ein unaussprechliches Erkennungszeichen war das. Und der Fremde las die Schrift, die Obelisk und heiligen Tempelmauern eingemeißelt war. Der Gott erklärte ihm auch den Sinn der Hieroglyphen und gibt ihm ein Zeichen der Zeit. «Sobald,» sagte er, «auch noch die Riten unserer heiligen Feiern mit Neuerungen die, die jetzt an der Macht sind, zu verändern versuchen, dann erwarte, daß binnen kurzer Zeit die Giganten (damit bezeichnete er die fremden Söldner) sich selbst wie Furien verfolgen und aus dem Weg schaffen werden. Wenn noch etwas von der Putschbewegung übrig bleibt und nicht zugleich ganz vertilgt wird, und wenn Typhos selbst sich noch im Tyrannen-Palast aufhalten kann, dann verzweifle noch nicht an den Göttern. Als ein zweites Zeichen diene dir folgendes: Sobald wir mit Wasser und Feuer die Luft, die um die Erde gelegt ist, reinigen, weil sie vom Atem der Gottlosen verschmutzt ist, wird auch auf die, die noch übrig sind, die Strafe kommen, und erwarte dann sofort eine bessere Ordnung, weil Typhos aus dem Weg geräumt ist. Denn solche Ungeheuer vertreiben wir mit Blitz und Donner.» (SINÉSIO, *De Prov.* I, 18, 4-5).

HAGL (1997, p. 182-6) sinaliza, em *De Providentia*, três tipos de manifestação da providência: primeiro seria a providência uma ajuda inesperada da divindade proveniente do caos de pessoas atingidas pelo agravamento das injustiças dos ímpios; segundo, apenas o sábio estaria apto, como no caso do estrangeiro da Província na cidade real, para interpretar corretamente as mensagens sobre a assistência divina e, por meio disso, já se define o terceiro modo de providência, a saber uma previsão revelada apenas àqueles que os deuses salvaguardam os jogos ocultos de suas ações. Por causa dessa sabedoria oculta, que comumente se manifesta em sonhos, as profecias sobre os acontecimentos futuros tornam-se possíveis. Além disso, a assistência aos súditos manifesta uma característica do bom governante, argumentação que reforça a natureza divina do monarca. Dessa forma, Osíris preocupa-se, ao contrário de Tifo, com as províncias entregues a ele. Para o historiador, caso nos detenhamos na concepção de providência como reduto de virtudes do governante, poderemos refletir acerca da função política que o referido termo incorpora nos discursos de Sinésio.

Desse modo, a providência divina personifica-se na providência augusta no que diz respeito à vigilância sobre a ordem dos acontecimentos políticos em prol do estabelecimento do equilíbrio social. Tal argumentação, em um cenário político competitivo, mostra-se extremamente favorável à defesa do bom governante, especialmente ao valorizar a aptidão do imperador em auxiliar seus súditos. Além disso, em um contexto de sucessão dinástica, conforme o cirenaico expõe, a providência responsabiliza-se pela eleição do governante legítimo (*De Prov.* I, 6-7), alertando sobre os perigos ameaçadores da casa imperial. Assim entendido, em um momento histórico em que a sucessão imperial deveria ser assegurada, entre outras possibilidades, por meio da delegação da função, a providência se tornaria um artifício retórico complementar à legitimação do imperador. Afinal, com a escolha do melhor, assegurar-se-ia a manutenção ou permanência da unidade político-administrativa do Império. É nesse sentido que, para Hagl (1997, p.183), a concepção de providência de Sinésio ajusta-se à ideologia do *optimus princeps* veiculada por Dion de Prusa ao se referir ao imperador Trajano. Referências a esse processo de legitimação do poder político pela concepção de providência pode ser observadas a seguir:

Daqui em diante compreende o que te digo. **Não reclames, que os deuses, cuja principal missão é a contemplação e a primeira região do cosmos, te socorrem**, e não acredites, de fato, que eles estejam longe no céu, pois, para eles, a descida sem esforço da eternidade é possível. **Então eles se dirigem para baixo em períodos determinados, assim como junto a estes que operam as máquinas de teatro; com isso eles estabelecem um bom movimento no andamento de um Império.** Isto acontece então, quando eles iniciam um novo domínio imperial e, a respeito disso, arrancam para cá almas aparentadas. **Divina e grandiosa é neste momento a Providência, pois dez mil homens são assistidos frequentemente por um único homem**¹⁹⁸ (SINÉSIO, *De Prov.* I, 10, 1-2, grifo nosso).

Aqui Sinésio evidencia a relação mútua de solidariedade entre a providência e a organização político-administrativa do Império bem como sugere a responsabilidade dos deuses pela eleição do legítimo imperador, o qual se notabiliza pela semelhança de alma que mantém com a divindade. A relação entre o início de *um novo domínio imperial* e as *almas aparentadas* pode ser compreendida, em nossa leitura, a partir do dualismo cósmico, já que a eleição do bom monarca ou do tirano pressupõe a constituição de um corpo administrativo que tenha afinidade com o líder. Por isso, Tifo, sua esposa e seus súditos, entre eles, os bárbaros, caracterizados como adutores, bajuladores ou pela vulnerabilidade com que seguem as orientações do tirano, apresentam semelhante perfil no que diz respeito à disposição de alma, isto é, são afeitos a vícios que corrompem a administração imperial.

Já no que tange ao governo de Osíris, imperador e súditos, estes caracterizados como amigos e conselheiros do monarca, congregam elementos divinos, advindos de práticas virtuosas, ou seja, eles também compartilham aspectos semelhantes relacionados à disposição de alma. Defendemos que esse artifício argumentativo que aproxima homens (geralmente envolvidos com a administração imperial, como o próprio Sinésio,

¹⁹⁸ Hieraus 'nun begreife, was ich dir sage'36. Fordere nicht, daß die Götter dir beistehen, deren vorgängige Aufgabe die Schau und die ersten Teile des Kosmos sind, und glaube nicht, daß für sie, die ja im Himmel und weit entfernt sind, der Abstieg mühelos und in Ewigkeit möglich ist. Denn festgesetzte Zeiten führen sie hinunter, gerade wie bei denen, die die Theatermaschinen bedienen, damit sie eine gute Bewegung in einem Staat in Gang setzen. Dies geschieht dann, wenn sie eine neue Königsherrschaft einsetzen und dazu verwandte Seelen hierher herabbringen. Denn göttlich und großartig ist eben die Vorsehung, daß durch einen einzigen Mann oft für zehntausende Menschen gesorgt wird (SINÉSIO, *De Prov.* I, 10, 1-2).

Eunápio, Libânio, Temístio, entre outros) e deuses seja, pelo menos em parte, uma estratégia de legitimidade política adotada por funcionários imperiais (filósofos ou sofistas), pois o adjetivo *divino* significa, a nosso ver, não se tratar de indivíduos corrompidos, usurpadores, tiranos, logo inaptos ao exercício de cargos públicos; ao contrário, ser portador de conhecimentos divinos ou estar associado aos deuses insinua dentro dessa prática discursiva que os atos e decisões na vida pública serão virtuosos e bem-sucedidos, já que sancionados pelos deuses, possivelmente por isso imperadores e líderes políticos locais recebem a alcunha de divinos. A providência, nesse sentido, ratifica e assegura que a permanência desses agentes políticos no poder.

Pensamos que não é por acaso que Sinésio dialoga com uma prática discursiva que confere ao filósofo atributos de caráter divino como a aptidão para decifrar presságios e para interpelar o imperador acerca das revelações divinas, sendo seu próprio discurso concebido como objeto de inspiração divina, principalmente de um escritor que se autodenomina filósofo. A crítica atribuída a produtores de discursos não portadores da verdade reforça, a nosso ver, a hipótese de que o cirenaico vale-se de procedimentos retóricos para criar, pela palavra, *imagines* de si que se constituíssem como *exemplum* ao homem público a serviço do Império. A análise da construção do *ethos* político nos discursos de Sinésio possibilitará, então, investigar as relações de poder subjacentes à sua prática de escrita no âmbito da administração provincial, tema a ser trabalho no item a seguir.

3.5 O *ethos* político de Sinésio nos discursos *De Regno* e *De Providentia*

Antes de iniciarmos nosso estudo sobre o *ethos* político de Sinésio de Cirene, convém que façamos alguns esclarecimentos acerca do viés analítico a ser adotado por nós no que diz respeito aos aspectos que tangenciam a produção das fontes históricas em análise. Assim, no momento em que escreve, Sinésio tem em mente um destinatário, fator que constitui a intencionalidade dos discursos, uma vez que, ao escrever, o cirenaico contrói uma imagem de si que possa ser aceita e interpretada pelo receptor de determinada maneira a fim de influenciá-lo ou persuadi-lo.

Essa imagem de si (*ethos*) constitui-se a partir das circunstâncias do discurso, ou seja, de saberes e práticas político-culturais compartilhados por um grupo, os quais derivam, por sua vez, da formação retórico-literária do filósofo de Cirenaica bem como a partir das condições de produção do discurso, orientadas principalmente pelo lugar institucional ocupado pelo filósofo no cenário político, conforme demonstraremos neste item.

Isso nos permite dizer que Sinésio, embora seja um sujeito histórico, constrói um cenário enunciativo favorável à edificação de seu *ethos* e joga com artifícios retóricos que possam controlar a imagem que o destinatário faz de si. Logo, as circunstâncias históricas a que o filósofo de Cirenaica se refere não se confundem, a nosso ver, com o mundo em que vive, assim como o *ethos* que constrói pelo discurso tampouco se confunde necessariamente com as características pessoais do escritor, fora do discurso.

Dito de outra forma, defendemos que o político (em nosso caso Sinésio) encontra-se em um cenário (província de Cirene) constituído de diferentes grupos políticos que almejam cargos públicos. Para emergir como figura proeminente neste contexto conflituoso, sustentamos que o cirenaico cria para si uma *persona*, isto é, uma figura (*εἰκών*) que vale como imagem de si, ancorada em *topoi* discursivos proveniente de sua formação retórico-literária, e que faz com que a construção do *ethos* tenha características próprias, posto que o *ethos* está relacionado ao exercício da palavra e não ao indivíduo apreendido fora do âmbito discursivo.

Desse modo, entendemos por *ethos* a imagem do enunciador construída no discurso e projetada por ele, a qual é suscetível de persuadir o público-leitor pela possível identificação desta construção discursiva à pessoa do enunciador. Para mapeá-la nos discursos políticos de Sinésio de Cirene, evidenciaremos as recorrências temáticas, figurativas, de nível de linguagem e de recursos argumentativos que permeiam *De Regno* e *De Providentia*. Reiteramos então que o *ethos* versa sobre o sujeito da enunciação porquanto é ele que enuncia e que está em jogo no momento da escrita, tal como Ruth Amossy adverte:

(...) é importante não confundir as instâncias internas do discurso, que são ficções discursivas, com o ser empírico que se situa fora da linguagem. A pragmático-semântica abandona o

sujeito falante real para se interessar pela instância discursiva do locutor, mas o faz colocando radicalmente em xeque sua unicidade. (...) Analisar o locutor L no discurso consiste não em ver o que ele diz de si mesmo, mas em conhecer a aparência que lhe conferem as modalidades de sua fala. O *ethos* está ligado ao locutor como tal: é como origem da enunciação que ele se vê investido de certos caracteres que, em contrapartida, tornam essa enunciação aceitável ou recusável. (AMOussy, 2008, p.15)

Com base no fragmento, destacamos a diferença entre Sinésio como cidadão romano real, fora do discurso, impossível de ser apreendido pelo discurso, e Sinésio como autor dos discursos políticos e responsável pela projeção de uma imagem de si, passível de ser estudada a partir dos artifícios retóricos que emprega. Afirmo Amossy (2008, p. 09) que, ainda que o escritor não faça seu autorretrato ou detalhe suas qualidades, ou que nem mesmo fale de si explicitamente, o próprio ato de tomar a palavra resulta na construção de uma imagem de si. Os filósofos a quem Sinésio recorre, os ditados populares ou sentenças morais (*γνώμη*) que seleciona, os juízos de valor que atribui a acontecimentos históricos e seres mitológicos etc., todos esses elementos contribuem para construir uma representação de sua pessoa.

Entendido por esse prisma, as diversas alusões explícitas a dois filósofos (Platão, em *De Regno*, e Pitágoras de Samos, em *De Providentia*) não apenas garantem a *auctoritas* do discurso como também ajustam-se, por exemplo, à imagem de filósofo que Sinésio pretende perpetuar, a qual recupera a caracterização discursiva do *homem divino*, conforme argumentamos no item anterior. Para Charaudeau (2008, p. 154), a eleição de figuras referenciais não só exerce a função de fator de identificação para um grupo social que compartilha semelhantes saberes ou é pelo menos afeito a eles, mas também contribui para a permanência desse grupo.

É como se houvesse, em Sinésio, a necessidade de ancorar sua imagem e o(re)conhecimento que produz em uma espécie de *guias-pastores*, *guias-profetas* ou *guias-soberanos*, isto é, vozes que legitimam as estratégias argumentativas adotadas. São esses guias da filosofia que possibilitam a Sinésio emergir de seus discursos na posição líder político inspirado, visionário, porta-voz de um terceiro que se encontra na onipotência do além. Convém ressaltar que essa caracterização discursiva do filósofo como *homem divino*,

embora seja respaldada principalmente nas obras de Pitágoras e Platão, fortaleceu-se com os pensadores neoplatônicos a partir do séc. II d.C.

Quanto aos ditados ou sentenças morais, defendemos que há também uma indicação implícita do *ethos* do cirenaico, como se observa nos trechos a seguir:

(1) Eles (os romanos) percorreram a Terra, como Homero o diz aos deuses: **"Para julgar humanos, as virtudes e os crimes"** (Sinesio, *De Regno*, 1096A, B, C).

(2) (...) Homero fez homenagem aos melhores: **"Terrível é a cólera dos reis, estes filhos de Zeus"** (*Ilíada*, II, 527 apud, SINÉSIO, *De Regno*, 1097 D).

(3) É completamente oposto dos tiranos que deu lugar ao belo ditado: **"Feno de Zeus e de seus trovões ..."** (SINÉSIO, *De Regno*, 1072 B)

Em (1), Sinésio inclui-se evidentemente entre os romanos; logo pertence à categoria daqueles que estão aptos a julgar; já em (2) e (3) verifica-se a disposição de Zeus em relação aos melhores (o bom governante e seus amigos/conselheiros), grupo do qual o escritor demonstra fazer parte, em oposição àqueles que são objeto de sua cólera (o tirano e seus adúladores).

Além disso, a própria predileção de Sinésio pela edificação de uma estátua a ser entregue ao monarca romano, simbolizando uma imagem estereotipada do bom governante em *De Regno* (1108 C), e o apoio declarado a Osíris em *De Providentia* (18, 1-2) indica uma construção especular de sua imagem como representante político. Na mesma linha de raciocínio, Pernot (1993, p. 704) explica que o efeito do elogio pode ser visto em seu caráter recíproco, isto é, ele reflete, como um jogo de espelhos, os méritos de todos os envolvidos na cena enunciativa, no interior da qual o próprio Sinésio está inserido.

Percebemos, diante disso, a tentativa de veicular certa impressão de si possivelmente a fim de influenciar líderes políticos de modo desejado. Outra forma de manifestação do *ethos* identificada nos discursos de Sinésio dirige-se à alegada rusticidade do filósofo, aspecto presente em ambas as fontes históricas em análise.

Havia um, portador de grande reputação, que **fora educado pela Filosofia, entretanto, de um modo grosseiro-rústico** e diante do modo de ser citadino, irreceptível. Este tinha recebido de Osíris, como todos os homens, muitos benefícios, entre os quais, não é obrigado a prestar nenhum serviço para o país e também que sua pátria deveria prestar poucos serviços ao imperador. Enquanto então muitos naquele tempo faziam versos em numerosas ocasiões e escreviam discursos de louvor, Hinos sobre Osíris, e eles declamavam a Osíris, naturalmente como gratidão à sua benevolência, ele era também grato a isso e, quanto mais fazia versos e escrevia, mais ele continuava fazendo e cantou até mesmo a música da lira no modo dórico, o que na sua concepção a profundidade única de caráter e forma de expressão poderia receber. Certamente ele não expunha suas crianças à multidão, **mas sim entregava suas palavras apenas ao ouvido que tivesse a capacidade de receber um discurso viril, que não suportasse meras excitações e que tocasse até os corações.** Ele sabia que Osíris, em especial medida, era tanto um meticuloso árbitro da arte quanto um ouvinte experiente, tanto de efêmera como de duradoura arte da palavra. A isto agora reluta em declamar algo sobre ele (Osíris) mesmo; ao mesmo tempo, ele não acreditava que a palavra seja retribuição equivalente ao trabalho **e receava por causa de seu modo rústico, no qual ele fora educado, reputação por bajulação**¹⁹⁹ (SINÉSIO, *De Prov.* 18, 1-2)

Concordamos com Cameron & Long (1993, p.374) e Hagl (1997, p.108) em que o filósofo estrangeiro acima descrito deve ser associado ao próprio Sinésio, o que nos leva a declarar que o último capítulo do primeiro livro de *De Providentia* está, em grande medida, voltado para a edificação de seu *ethos* político, conquanto esteja escrito em terceira pessoa. Escrever em terceira pessoa pode ser em si mesmo uma *estratégia de objetivação*, como comenta a historiadora e filóloga Therese Fuhrer (2009, p. 388). Há, no limite, dois

¹⁹⁹ Es gab einen, der besaß gewichtiges Ansehen, war indes von der Philosophie in einer ungehobelt-ländlicheren Weise⁴⁹ erzogen und gegenüber der städtischen Wesensart unempfänglich.⁵⁰ Dieser hatte von Osiris, wie alle Menschen, sehr viele Wohltaten empfangen, darunter, keine Dienste für den Staat leisten müssen und daß auch seine Heimat dem König gegenüber weniger Dienste leisten sollte. Während nun viele damals zu zahlreichen Gelegenheiten Verse dichteten und Lobreden schrieben, Hymnen auf Osiris, und sie dem Osiris vortrugen, natürlich als Dank für seine Gunst, war auch er dankbar wie jene und dichtete und schrieb desto mehr, um so mehr er dies konnte, und sang sogar zur Musik der Lyra in dorischer⁵¹ Tonart, die nach seiner Auffassung als einzige die Tiefe des Charakters und der Ausdrucksweise aufnehmen könne. Freilich trug er seine Schöpfungen nicht in die Menge hinaus, sondern vertraute seine Worte nur dem Ohr an, das die Fähigkeit hatte, männliche Reden aufzunehmen, bloßes Wortgekitzel nicht ertrug und sich bis zum Herzen öffnete. Er wußte, daß Osiris in besonderem Maß ein genauer Kunstrichter solcher Hörerlebnisse, sowohl ephemerer wie dauerhafter Wortkunst, war. Diesem nun etwas über ihn selbst vorzutragen widerstrebte ihm, zugleich glaubte er nicht, daß das Wort gleichwertige Vergeltung für das Werk sei, zugleich scheute er aufgrund seiner ländlichen Art, in der er aufgezogen war, den Ruf der Schmeichelei (SINÉSIO, *De Prov.* 18, 1-2).

argumentos que sustentam nosso ponto de vista: primeiramente o enredo de sua narrativa mítica aproxima-se de sua embaixada em Constantinopla: um filósofo estrangeiro que, mediante seu modo rústico, dirige-se à cidade real, além de ser beneficiado pelo imperador (Osíris) no que diz respeito a isenções no serviço público, exatamente como Sinésio relata na *Epístola* 100, citada no capítulo anterior. Em, segundo lugar, o cenário enunciativo arquitetado por Sinésio assemelha-se ao autorretrato narrado por Dion de Prusa na *Oração* 1 (45-50), no interior do qual ele descreve suas aventuras no momento em que esteve exilado. Nesse relato nos chama a atenção o episódio em que ele chega ao Peloponeso e fica afastado das cidades, porquanto prefere ficar entre *pastores e caçadores, um povo honesto de hábitos simples* (DION, Or. 1, 51). Lá ele recebeu de uma sacerdotisa inspirada pelos deuses profecias que dizia que o período de sua *caminhada e tribulação não seria longo* (Or. 1, 55).

Nota-se que o tema da rusticidade perpassa os discursos de Dion e Sinésio, por isso, para além da aproximação da imagem que Sinésio faz de si ao filósofo estrangeiro descrito na passagem acima, importa-nos salientar que a rusticidade do filósofo se constitui como um lugar comum da retórica tardia. Referências a essa caracterização discursiva também podem ser identificadas em *De Regno*:

(...) certo, eu espero, como vós ides suportar a natureza incomum das minhas observações. Vós não incriminareis, entre vós, sua rusticidade; vós não os condenareis ao silêncio, sem mesmo dar-lhes tempo para avançar, sob o pretexto de que eles não são vossos funcionários complacentes, companheiros amigáveis de jogos de vossa juventude. Pesarosos, em vez de a dirigir, eles têm o ofício de preceptor e seu acesso é difícil. Se, no entanto, vós tendes paciência para suportar semelhante companhia, se livremente vossos ouvidos não tiverem sido violados pelos elogios que eles estão acostumados a ouvir "Eis-me, neste caso, entre vós" (SINÉSIO, *De Regno*, 1056B).

No excerto Sinésio dirige-se, como nos faz crer, ao imperador e sua corte e refere-se ao grupo de filósofos do qual faz parte. Em relação à atuação dos filósofos como agentes políticos, ele evidencia duas características, a saber: *eles têm o ofício de preceptor*, isto é, são revestidos do papel de pedagogo e seus posicionamentos políticos são marcados pela *rusticidade*, por

isso *vós não incriminareis*, mas sim *tendes paciência para suportar semelhante companhia*. Esses elementos seriam contraditórios, se não entendêssemos a *rusticidade* sobre a qual Sinésio discorre como um artifício retórico que denota a ação de dizer a verdade, ou seja, não florear, não fazer uso de estratégias persuasivas ou simplesmente não manipular o receptor por meio de artifícios retóricos. Enfim, concebemos as marcas de rusticidade atribuídas ao *ethos* como construto literário que implica a veiculação da verdade e que se perpetua, a nosso ver, na maneira como o filósofo caracteriza a linguagem que emprega.

Em um modo completamente diferente, para aqueles que podem entendê-lo, com uma excelência inteiramente divina, ela (a Filosofia) terá para *vós* uma **linguagem viril e digna** e que repugna, ao preço de uma bajulação sórdida, para comprar os favores de poderosos (*De Reg.* 1053 B)

Percebe-se que, embora seja Sinésio quem profere os conselhos e advertências bem como quem seleciona o estilo de linguagem a ser utilizado, é, no entanto, a Filosofia que terá *para vós uma linguagem viril e digna*. Pode-se compreender essa construção discursiva, na qual o orador atribui a outrem seu próprio posicionamento, como o que se convencionou chamar de *delegação da fala*. No caso em questão, Sinésio apaga a si mesmo para que a Filosofia tenha voz no discurso, enquanto ele, em contrapartida, emerge como guardião e portador desse conhecimento que confere credibilidade a seu *ethos* (CHARAUDEAU, 2008b, p.51). Outras referências sobre a linguagem, em *De Regno*, podem ser identificadas, como mostramos a seguir:

Esta é a **linguagem austera**, eu a confesso, que vos mantém, desde o início de uma filosofia, que proíbe qualquer complacência. Sei que, de fato, alguns, entre *vós*, movem-se já diante dessa liberdade que vos indigna. Eu mesmo não me comprometo a fazê-lo? Foi-se avisado. Era só para considerar, e lidar com os **meus ataques**. (SINÉSIO, *De Regno*, 1057C)

Para os estudiosos Nicol (1886, p. 19) e Druon (1878, p. 100), a *linguagem austera* e, por extensão, a postura destemida com que Sinésio interpela o imperador demonstra que, de fato, tal discurso não poderia ter sido proferido diante do imperador, porquanto as lamentações apresentadas por Sinésio teriam sido endereçadas ao governo vigente: o imperador Arcádio, o

regente Eutrópio e seus conselheiros, o que não seria aceito sem que houvesse objeções.

Christian Lacombrade, ao contrário, afirma que o posicionamento de Sinésio raramente pode ser compreendido como um insulto à corte imperial, porquanto Sinésio se apoia na *tradição filosófica* para fundamentar seu ponto de vista, o que minimiza o caráter pessoal com que os apontamentos são transmitidos. Além disso, para o pesquisador, Sinésio é *raramente direto*, pois projeta sua atenção à crítica da *tiranía dos favoritos* (1951, p.80). Tal vertente interpretativa corrobora o fato de que *De Regno* foi pronunciado na corte imperial, tal como Sinésio nos faz-crer.

O historiador alemão Wolfgang Hagl (1997) defende, por sua vez, que o referido cenário enunciativo pode ter sido produzido apenas para despertar a atenção de um público-leitor diverso do que foi enunciado, posto que a relação entre filósofo e governante em cerimônias oficiais, caracterizada pela autonomia do filósofo e sua linguagem considerada ousada, atrevida ou austera, é uma construção literária recorrente em panegíricos e discursos de elogio e aconselhamento e identificada na literatura tardo-antiga (1997, p. 33).

Sob essa ótica, Heather (1998, p. 146) também defende que o endereçamento ao imperador pode ter derivado de um conselho retórico, cujo principal efeito é angariar a atenção de leitores comprometidos com a administração imperial e fazê-los conceber os posicionamentos registrados como a fonte de uma política dada.

A nosso ver, ainda que Sinésio não tenha proferido *De Regno* da maneira como chegou a nós, isto é, diante do imperador e sua corte como ele nos fazer crer, reconhecemos que o fato de ser endereçado ao imperador cria, de fato, uma expectativa por parte dos receptores quanto ao grau de credibilidade dos posicionamentos registrados além de anunciar de antemão qual é a posição do escritor na cena política. Esse posicionamento produz um efeito de identificação a um grupo político, já que alude às expectativas políticas de determinados membros de famílias abastadas envolvidas direta ou indiretamente com a administração imperial, por isso entendemos que a projeção do *ethos* permeia o âmbito político

Dado o exposto, partimos do pressuposto de que a *linguagem austera* a que o cirenaico se reporta é uma construção discursiva com finalidades

persuasivas e que contribui para construção de seu *ethos*. É, ainda, como lembra Hagl (1997), constitutiva do gênero literário com o qual Sinésio dialoga, ou seja, pertence a esse tipo de discurso a presunção de sinceridade do orador. É provável que, se o orador fosse outro, ainda assim essa autorrepresentação de si como filósofo sincero e preocupado com o bem-estar do imperador e de sua província se constituiria de *topoi* retóricos semelhantes.

Outrossim a *linguagem austera* e os *ataques* levam a entender que o cirenaico profere os seus conselhos diante do imperador não como um bajulador ou desejoso de obter vantagens políticas por intermédio da intimidade real, mas sim como aquele que com efeito lhe quer bem e, para isso, está disposto até mesmo a contrariá-lo, dizendo as verdades que muitos mascarariam ou omitiram.

Essa abordagem, mais uma vez, permite-nos sinalizar marcas de intertextualidade presente nos discursos sinesianos, visto que o cirenaico alude ao contexto de enunciação já utilizado por Dion de Prusa no séc. II. Este pensador grego era bem conhecido por Sinésio, como demonstramos anteriormente, de tal forma que Sinésio fala diante de Arcádio assim como Dion falou diante de Trajano. Dessa forma, a justificativa para a escrita de tal discurso não difere do contexto enunciativo produzido por Dion. Ambos se apresentam diante do imperador para fazer petições acerca da cidade que representam e oferecem conselhos e advertências ao imperador a partir da construção retórica da imagem de um monarca ideal.

Assim, antes de prosseguir nossa análise sobre a investigação do *ethos* político de Sinésio, convém reiterar aquilo que para nós representa o núcleo orientador dos aspectos que compõe a construção de sua imagem: a condição de filósofo. No quarto e quinto séculos, principalmente entre os neoplatônicos, estava viva a imagem do sábio que se reconhecia como filósofo e que praticava não só filosofia, mas também combinava retórica e saberes divinos em sua prática discursiva. Adicionado a isso, notabilizava-se por seu estilo de vida ascético pautado pelo processo de purificação da alma e por ser portador dos mistérios dos deuses, concedidos a eles por meio de revelações em sonhos, presságios, enigmas, entre outros, como Sinésio nos apresenta.

Quando o estrangeiro se encontrava nesta situação, o deus, que apareceu e instruiu visivelmente diante dele, consola-o para suportar (...). O deus esclareceu-lhe também o significado do hieróglifo e concedeu-lhe um sinal do tempo (...) (SINÉSIO, *De Prov.* I, 18, 4-5, grifo nosso)

Esse construto literário associado à recuperação da imagem antiga do filósofo como preceptor de imperadores poderia ainda no período tardio subsidiar as pretensões políticas de membros de famílias abastadas provinciais como Sinésio na administração imperial, uma vez que o cenário do filósofo que *domesticava o coração do imperador* permanecia importante no imaginário político do império tardio (BROWN, 1992, p. 66).

É então em nome deles, tanto como em nome da Filosofia, que eu acabo de formular meu voto (inclinação). Possa ele ser satisfeito, este voto que Platão expressou, mas que para ele permaneceu vão. Possa eu te ver associar ao poder real a Filosofia, e ninguém de hoje em diante me ouvirá mais discorrer sobre a realeza. A hora chegou, portanto, de me calar: a ele só este conselho resume todos os outros²⁰⁰ (SINÉSIO, *De Reg.* 1108C).

Sendo assim, de acordo com nossa leitura, dirigir-se ao imperador *em nome da Filosofia* e de filósofos-referência (logo, apresentar-se como guardião dos ensinamentos filosóficos de pensadores como Pitágoras e Platão), de certa forma, responde à pergunta: como fazer para ser aceito em um grupo? Isso se torna mais evidente quando percebemos os esforços do cirenaico em acoplar à sua imagem um ideal de filósofo antigo recuperado pelos neoplatônicos a partir das obras dos supramencionados filósofos. Além disso, reconhecer-se como guardião da Filosofia antiga também implica um poder-fazer que o torna apto a atuar como conselheiro ou preceptor do imperador e como porta-voz dos mistérios divinos ou intérprete da vontade divina.

Tu me darás, em recompensa, uma obra inteiramente real se minhas palavras não ferem teus ouvidos em vão, se elas penetram tua alma e se nela gravam o mais profundo. (...) eu estou convencido de que a divindade tenha permanecido estranha a estes conselhos que acabo de te endereçar. Deus aspira

²⁰⁰ C'est donc en leur nom, autant qu'au nom de la Philosophie, que je viens de formuler mon vœu. Puisse-t-il être exaucé ce vœu que Platon exprima, mais qui pour lui demeura vain. Puisse-je te voir associer au pouvoir royal la Philosophie, et nul dorénavant ne m'entendra plus discourir sur la royauté. L'heure est venue cependant de me taire: à lui seul ce conseil résume tous les autres (SINÉSIO, *De Reg.* 1108 C)

ardentemente à tua prosperidade, eu me inclino em crer nele. **De minha parte, sem dúvida, eu terei algum direito de colher as premícias de felizes frutos de minhas lições.** O rei que eu experimento construir, eu o reencontrarei em ti, o dia quando as petições de nossas cidades ser-te-ão expostas e submetidas²⁰¹ (SINÉSIO, *De Reg.* 1108 C).

Observa-se, nos três últimos fragmentos, que o cirenaico demonstra ser dotado de um poder-fazer, artifício retórico que delega a seu *ethos* marcas de credibilidade; afinal, não há político sem que se possa crer em seu poder de fazer. Adotar essa *persona* provavelmente não era fácil, uma vez que o filósofo deveria demonstrar pelo discurso a internalização de um estilo de vida condizente com o ideal de integridade moral, sinceridade, simplicidade e sintonia com a divindade requerido pela leitura dos antigos, conforme argumentamos. Em contrapartida, a associação desse construto literário como um dos componentes centrais da edificação do *ethos* político de Sinésio conferia ao cirenaico uma autoridade ímpar no cenário político que o habilitava a proferir seus discursos (ensinamentos) diante de quaisquer líderes políticos com *liberdade de expressão*, isto é, sem o temor de ser coagido²⁰².

Nada merece mais, ao que parece, a audiência de um rei do que a **liberdade de expressão**. Os elogios, no entanto, dispensados em qualquer situação é um prazer perverso; é comparável, a meu ver, a estes venenos que são revestidos com mel para dar àqueles que são chamados a morrer²⁰³ (SINÉSIO, *De Regno*, 1056B).

A liberdade de expressão – *παρρησία*²⁰⁴ – remete, a nosso ver, à sinceridade e à retidão do filósofo na vida pública, o que se soma, por sua vez, às marcas de rusticidade e credibilidade apregoadas na construção discursiva

²⁰¹ Tu me donneras, en retour, une oeuvre toute royale si mes paroles ne frappent pas tes oreilles en vain, si elles pénètrent ton âme et s'y gravent au plus profond. (...) j'en suis convaincu, que la divinité soit restée étrangère à ces conseils que je viens de t'adresser. Dieu aspire ardemment à ta prospérité, j'incline à le croire. Pour mon compte, sans doute, j'aurai quelque droit à cueillir les prémices des heureux fruits de mes leçons. Le roi que j'essaie de former, je le retrouverai en toi, le jour où les requêtes de nos cités te seront exposées et soumises (SINÉSIO, *De Reg.* 1108 C)

²⁰² Reiteremos o fato de que lidamos com uma imagem literária - e seus efeitos - construída sobre os filósofos que atuam na administração imperial.

²⁰³ Rien ne mérite plus, semble-t-il, l'audience d'un roi qu'un libre discours. La louange, au contraire, dispensée à tout propos, est un pernicious plaisir; elle est comparable, à mon sens, à ces poisons que l'on enduit de miel pour les offrir à ceux qui sont appelés à mourir (SINÉSIO, *De Regno*, 1056B).

²⁰⁴ O termo *parrhêsia* pode ser encontrado em Platão (*Leis*, 694b); já as implicações desse termo no período tardio é objeto de estudo do historiador Peter Brown (1992, p. 61-70) em *Power and Persuasion in Late Antiquity* e *The making of Late Antiquity* (1996, p. 27-53).

de seu *ethos*. Ao declarar que diz o que pensa (*παρηρησία*), o filósofo demonstra não ter nada a esconder, ser transparente e, principalmente mostrar que seu engajamento político não foi motivado por uma ambição pessoal como propõe explicitamente na *Epístola* 101²⁰⁵. Assim, mais uma vez ressaltamos que essa caracterização não está, em Sinésio, dissociada de suas pretensões políticas, haja vista ser o filósofo, sob a ótica do cirenaico, um agente de poder importante para a harmonia da unidade político-administrativa do Império (*Sobre o Presente*, 3).

No que tange às marcas de credibilidade atribuídas à construção do *ethos*, a pesquisadora Elaine Sartorelli (2007, p. 25) lembra as contribuições de Albert W. Halsall para uma teoria do *ethos* fundada na união entre retórica e narratologia, no interior da qual se destaca a concepção greimasiana de *contrato fiduciário*. Com isso, Halsall repensa as estratégias que o enunciador emprega para *ganhar a confiança do leitor*. Amossy (2008, p. 21) complementa a discussão ao declarar que, segundo Halsall, *a enunciação contribui para criar, no enunciatário, uma relação de confiança fundada na autoridade que o enunciador deve se conferir caso deseje convencer*.

Diante disso, Halsall examina os artifícios retóricos que o escritor seleciona para assegurar a autoridade do sujeito enunciador, os quais também podem ser identificados nos discursos de Sinésio. Para ele, é possível acomodá-los em duas categorias: argumentos externos, tais como *apodeixis* ou demonstração (em Sinésio isso ocorre por meio da alusão a fragmentos históricos e mitológicos, como defendemos no primeiro capítulo), provérbios, apelo à própria experiência, figuras de apelo intertextual que mobilizam uma autoridade exterior (como os filósofos Pitágoras, Platão e Aristóteles, entre outros), bem como os argumentos internos, a saber: declaração de boas intenções, marcas de sinceridade, simplicidade, rusticidade, credibilidade, solidariedade etc.

²⁰⁵ “Eu, por minha parte, alegro-me de que riam de mim pelo fato de ser o único cidadão particular entre tantos parentes meus que aspiram a cargos públicos. E é que prefiro que minha alma seja escoltada por virtudes antes que o seja meu corpo por guardas, quando, pelas circunstâncias já não cabe que seja um filósofo quem esteja à frente do Estado” (SINÉSIO, *Ep.* 101, 40-45).

Aristóteles (*Ret.*I, 1356a 9.) já alertava seus discípulos para o fato de que a credibilidade do orador *é o efeito de seu discurso*. Sob esse prisma, o *ethos* é visto como *prova retórica*, ou melhor, *a mais importante das provas* (*Ret.* I, 1356a 13), porquanto se relaciona à autoridade do narrador, a qual depende da manipulação de *topoi* retóricos adequados às estratégias narrativas eleitas²⁰⁶. Defendemos que essa seja a perspectiva adotada por Sinésio acerca da produção de uma imagem de si: convencer pelo discurso. Com o auxílio da *Retórica* de Aristóteles, arrolamos outras marcas de constituição do *ethos*, que colaboram para a construção da autoridade do sujeito enunciador que, de acordo com o estagirita (*Ret.* II, 1378a 6-14), derivam de três causas: a prudência (*phrónesis*), a virtude (*areté*) e a benevolência (*eúnoia*).

Em primeiro lugar, destacamos a *phrónesis* (razão) e seu correspondente *phrónimos* (razoável) que versa sobre a ponderação do orador ou aptidão pela seleção de argumentos pertinentes a seu propósito de escrita, o que requer uma formação literário-retórica consistente. Com as palavras do filósofo ateniense

A prudência/razão prática (*phrónesis*) é uma boa disposição (*héxis*) intelectual que torna capaz de bem deliberar sobre o bem e o mal (...) tendo em vista a felicidade (ARISTÓTELES, *Ret.* I, 1366a 20).

Os meios que nos permitem parecer razoáveis (*phrónimos*) e honestos (*spoudaios*) devem ser tirados de nossas distinções que concernem às virtudes. (ARISTÓTELES, *Ret.* I, 1378a 6)

Verifica-se que a *phrónesis* aponta para marcas de sabedoria ou inteligência legadas ao *ethos*, o que pode provocar admiração e respeito dos leitores perante aquele que demonstra tê-la e, com isso, pode fazê-los aderir a seu portador (CHARAUDEAU, 2008, p. 145)²⁰⁷. Assim, Sinésio demonstra

²⁰⁶ “Persuadimos pelo *ethos*, se o discurso é tal que torna o orador digno de crédito, pois as pessoas honestas (*epieíkes*) nos convencem mais e mais rapidamente sobre todas as questões em geral (...) o *ethos* constitui praticamente a mais importante das provas.” (ARISTÓTELES, *Ret.* 1356a 4).

²⁰⁷ Eggs (2008, p. 38) adverte-nos de que seria falso compreender a passagem acima como convite à manipulação, pois o filósofo ateniense sugere que não é preciso “se dar a aparência” de ser honesto e sincero, mas sim *apresenta-se* honesto e sincero para que o verdadeiro e o justo se imponham.

possuir essa qualidade por intermédio de citações de filósofos, tragediógrafos e poetas antigos no corpo do texto, as quais colaboram para defesa da figura do bom governante, edificada por um catálogo de virtudes que atuam como condição de felicidade ao homem tanto na vida pública quanto privada (*De Reg.* 1060A)²⁰⁸.

Outro *topoi* que colabora para a construção da autoridade é a *arete*, que traduzimos por virtude e vincula-se basicamente às marcas de coragem, justiça, honestidade, sinceridade e simplicidade que o sujeito enunciador demonstra ter. As marcas de simplicidade se fazem presentes em diversos momentos de *De Regno*; por exemplo, para valorizar o exército federado leal ao imperador (1084 A), para retratar a sabedoria do imperador Carin diante do embaixador do opulento rei Persa (1084 C), para noticiar o respeito pelo rei coxo, objeto de elogio de Xenofonte (1088 B) bem como para aconselhar o bom governante, porquanto *é uma obrigação da monarquia eliminar o luxo e a despesa excessiva, todos caracteres incompatíveis com sua natureza* (1088D).

Ao rememorar ou instruir o imperador quanto aos benefícios da simplicidade em oposição a um estilo de vida ostentoso, o cirenaico incorpora a seu *ethos* político tal atributo, ainda que não se refira a si mesmo explicitamente, o que nos autoriza a dizer que, pelos testemunhos, ele também divulga uma imagem de si. Já argumentamos, no segundo capítulo, que Sinésio pertencia a uma família abastada do norte da África que exercia significativa influência política na região²⁰⁹.

Diante disso, o que levaria líderes políticos locais, como Sinésio, a agregar à construção de sua imagem marcas de simplicidade? Para Keith Hopkins (1965, p. 21), a resposta está na predileção de imperadores em usar homens que demonstravam pertencer a origens humildes em altos cargos administrativos por três razões: porque eles não se identificavam com os interesses aristocráticos; porque sua mobilidade os fazia mais subordinados aos imperadores, até mesmo por gratidão; e finalmente porque eles não poderiam ser facilmente assimilados à aristocracia. Parece-nos que o

²⁰⁸ Semelhante argumentação também se encontra em Dion de Prusa, *Oração 03*, 1-2.

²⁰⁹ Sobre essa questão, Hagl (1997, p. 67) salienta que a influência política de Sinésio baseia-se na genealogia de sua família, no seu patrimônio, em seu status social como decurião e em seus contatos pessoais com proeminentes oficiais imperiais.

historiador adota uma visão pessimista dos aristocratas e suas pretensões políticas na administração imperial, como se fossem potenciais usurpadores do poder imperial.

Para encerrar os meios pelos quais os oradores, segundo Aristóteles, podem inspirar confiança²¹⁰, os quais podem ser lidos como uma descrição do *ethos* do orador, como argumentamos, arrolamos as marcas de benevolência (*eúnoia*) que apontam para o ser solidário (*eúnous*) cuja maior preocupação versa sobre a divulgação de uma imagem agradável de si, orientada pelo interesse em mostrar ao receptor que o escritor está bem-intencionado para com ele.

Eggs (2008, p. 33) defende que essa marca de construção do *ethos* pertence ao mesmo campo semântico dos vocábulos *cháris* e *phília*, isto é, obsequiosidade, amabilidade, amizade, sendo sua base comum não só a expressão de uma simpatia (acrescentamos respeito e obediência, quando o escritor se reporta a um superior como o imperador ou oficiais encarregados de altos cargos administrativos) para com o outro, mas também de uma *disposição positiva* para prestar serviços ao outro, caso ele necessite, por isso se elegeu em português o vocábulo solidário como tradução de *eúnoia*.

Em Sinésio, pode-se observar marcas de solidariedade nos seguintes fragmentos:

Cirene me enviou a ti para coroar de ouro tua cabeça e tua alma, de filosofia; Cirene, uma cidade grega, nome antigo e venerável, mil vezes cantado pelos poetas de outrora; hoje, pobre e humilhada, imensa ruína, e que pede ao rei a assistência eficaz que parece merecer este prestigioso passado. Em sua aflição, que está no meu rosto, tu podes se tu a ela consentires, socorrer; e ela depende de tuas vontades que, em nome de uma pátria, desta vez poderosa e próspera, eu venho trazer-te uma segunda coroa. **Mas o orador não tem nenhuma necessidade, mesmo no momento presente, de contar com sua pátria para se exprimir com liberdade e abordar o príncipe com confiança.** (SINÉSIO, *De Regno*, 1056C, grifo nosso)

Infere-se que Sinésio faz uma espécie de trabalho voluntário, porquanto *não tem nenhuma necessidade, mesmo no momento presente, de contar com*

²¹⁰ “Os oradores inspiram confiança, se seus argumentos e conselhos são sábios, razoáveis e conscientes, se são sinceros, honestos e equânimes e se mostram solidariedade, obsequiosidade e amabilidade para com seus ouvintes”. (ARISTÓTELES, *Ret.* 1378a 6)

sua pátria. Isso quer dizer, de acordo com nossa leitura, que o cirenaico assim o faz para demonstrar ser um representante político não só atento às necessidades dos outros, mas também responsável pelo compartilhamento da situação na qual a província está inserida. Trata-se, em outras palavras, de uma forma de demonstrar que ele está comprometido com as dificuldades político-econômicas locais e disposto a tomar para si a responsabilidade para auxiliá-la.

Adicionado a isso, Patrick Le Roux (2002, p. 144) destaca que evocações de amor à pátria eram correntes tanto em inscrições epigráficas quanto na literatura romana. No entanto, ao contrário da abordagem que adotamos neste trabalho, Le Roux (2002, p. 159) sustenta, tendo em vista o número de inscrições identificadas a partir do séc. II d.C nas províncias do norte da África, que as manifestações de amor à pátria devem ser entendidas mais como tentativa de adesão identitária à comunidade, de um certo *paternalismo dos nobres mais cuidadosos* à terra de seus ancestrais, ou de reforçar a *coesão cívica* do que *uma manifestação retórica de um discurso convincente* que muitas vezes está voltado para a ambição política ou para a competição de famílias abastadas por honras.

Não descartamos a hipótese de que, por trás dessa manifestação, haja uma questão identitária, movida por certo patriotismo; questionamos apenas a existência de circunstâncias e condições discursivas particulares que podem ter resultado em diferentes formas de identificação com a comunidade local, entre as quais está a necessidade de ser aceito ou reconhecido por um grupo, posicionamento que, a nosso ver, sobressai nos discursos de Sinésio em razão da ênfase que ele confere à veiculação de um paradigma de homem público (bom governante), aos mecanismos de seleção dos magistrados pelo imperador, ao papel dos embaixadores na política imperial e principalmente às advertências quanto a magistrados inaptos para os cargos, em oposição a líderes políticos afinados com o estereótipo do bom governante.

Adicionado a isso, Bourdieu (apud OLIVEIRA, 2001, p. 40) adverte para o fato de que muitas vezes as marcas de solidariedade, entre as quais a caridade e o amor à pátria, são tanto mais eficazes como meio de obter reconhecimento e popularidade *quanto mais se afastar das aparências do interesse pessoal e da troca interessada de favores*. Sob esse ângulo, as

marcas de rusticidade, simplicidade e solidariedade podem ser concebidas como atos de promoção pessoal principalmente por serem expostas como ações provenientes de uma generosidade gratuita. Trata-se, no limite, de uma estratégia discursiva favorável à acumulação de uma espécie de capital simbólico de honra e prestígio por intermédio de atos voluntários de solidariedade. A manifestação da ação desinteressada em prol de Cirene torna-se, portanto, um meio de construir a representatividade política junto a seus pares, o destinatário.

Outro elemento importante relacionado à marca de solidariedade versa sobre a demonstração de obediência e fidelidade política perante o imperador, como demonstraremos a seguir:

Este (o filósofo estrangeiro) tinha recebido de Osíris, como todos os homens, muitos benefícios, entre os quais, não é obrigado a prestar nenhum serviço para o país e também que sua pátria deveria prestar poucos serviços ao imperador. Enquanto então muitos naquele tempo faziam versos em numerosas ocasiões e **escreviam discursos de louvor, Hinos sobre Osíris**, e eles declamavam a Osíris, naturalmente como gratidão à sua benevolência, ele era também grato a isso **e, quanto mais fazia versos e escrevia, mais ele continuava fazendo** e cantou até mesmo a música da lira no modo dórico, o que na sua concepção a profundidade única de caráter e forma de expressão poderia receber. Certamente ele não expunha suas crianças à multidão, mas sim entregava suas palavras apenas ao ouvido que tivesse a capacidade de receber um discurso viril, que não suportasse meras excitações e que tocassem até os corações. **Ele sabia que Osíris, em especial medida, era tanto um meticuloso árbitro da arte quanto um ouvinte experiente, tanto de efêmera como de duradoura arte da palavra.** A isto agora reluta em declamar algo sobre ele (Osíris) mesmo; ao mesmo tempo, ele não acreditava que a palavra seja retribuição equivalente ao trabalho e receava por causa de seu modo rústico, no qual ele fora educado, reputação por bajulação (SINÉSIO, De Prov. 18, 1-2).

O filósofo estrangeiro a que o trecho se refere dirige-se a Sinésio de Cirene, como já argumentamos. Sendo assim, o cirenaico manifesta aqui parte da rede de influências políticas da qual faz parte. O rei egípcio Osíris pode aludir a um prefeito pretoriano, a um governador de província ou até mesmo ao imperador, entre outras possibilidades. Importa-nos destacar que o autor aparenta ser uma figura influente no cenário político, haja vista suas conquistas políticas junto a Osíris: *não é obrigado a prestar nenhum serviço para o país e*

(...) *sua pátria deveria prestar poucos serviços ao imperador*. Também nos chama a atenção os louvores ao referido rei egípcio.

Sobre os louvores, Ramsay Macmullen (1986, p. 518) explica que demonstrações de *gratia*, isto é, descrições de reconhecimento ou agradecimento - que em Sinésio ocorre no âmbito moral - a um líder político – Osíris - por causa de um favor concedido implica obediência (*fides*) e esta obediência sinaliza o poder (*auctoritas*) do escritor, já que delineia as redes de influência pessoal da qual o escritor participa. Assim, relatos de agradecimento não só manifesta a habilidade do orador em se beneficiar de privilégios políticos provenientes de sua lealdade política, mas também demonstra que a própria lealdade é dependente de concessões futuras.

Como orienta Charaudeau (2008, p. 137), a constituição do *ethos* político deriva de uma rede complexa de traços pessoais (rusticidade, simplicidade, sinceridade, sabedoria) e de credibilidade (*phrónesis*, *arete*, *eúnoia*) que atendem às expectativas vagas de um grupo social, por meio do compartilhamento de referências político-culturais que atribuem valores positivos e negativos a modos de ser e agir. No âmbito político, pode-se racionalizar esse processo de construção de uma imagem de si a partir de um modelo triangular proposto pelo linguista, em que há uma relação entre o eu (ser real, fora do discurso), o receptor e um *terceiro ausente*, que funciona como um paradigma.

Nesses termos, entendemos que o cirenaico procura endossar essa imagem referencial e oferece marcas lingüísticas e referências textuais para que os leitores reconheçam, aceitem e adiram a essa imagem, o que o fato de que no discurso político, os *topoi* do *ethos* estão simultaneamente *voltados para si* (como tentativa de construção de uma imagem discursiva), *para o receptor* (com a finalidade de produzir um efeito sobre ele) e *para os valores de referência* (isto é, saberes compartilhados que tornam inteligíveis e aceitáveis tal construto literário). Por se tratar de uma imagem referencial, ela não singulariza o filósofo de Cirenaica, diferenciando-o dos demais, ainda que comporte traços provenientes de sua experiência pessoal, já que aponta para *topoi* retóricos sugeridos por manuais de retórica e ancorados em uma relação intertextual extensa, por isso identificar-se em um grupo significativa proferir um

posicionamento que, em maior ou menor grau, ajusta-se a uma categoria social e a suas expectativas políticas.

Por minha conta, quando me pego observando o jogo de paixões e as devastações que elas exercem no seio da humanidade, creio ver que, mesmo entre as pessoas comuns, os homens de dinheiro são os mais vis, difíceis de viver, de uma grosseria perfeita e que, sem uma ordem social já pervertida, o lugar que lhes caberia seria o mais infame de todos. Não são eles, além disso, os primeiros a se desconsiderar, falseando deliberadamente a escala social dos valores estabelecida pela natureza? Essa efetivamente colocou o corpo sob a autoridade da alma e o mundo que nos rodeia a serviço do corpo, determinando a esse inferior um papel secundário. **Nossa gente, ao contrário, coloca o corpo e a alma na dependência do terceiro elemento.** (...) Também o príncipe deve afastar-se desse terrível flagelo como de seus assuntos, se ele honesto homem quer reinar sobre honestas pessoas (...) (SINÉSIO, *De Reg.* 1101 B-D, grifo nosso)

Partimos do pressuposto de que o grupo a que Sinésio se refere – *nossa gente* - possivelmente seja representado por filósofos. Isso nos oferece informações sobre o papel do filósofo no cenário político-administrativo do Império tardio. Nossa hipótese tem como ponto de partida a imagem estereotipada do filósofo tardio como homem divino, tal como argumentamos, o que os torna sábios que colocam *o corpo e a alma na dependência do terceiro elemento*, a saber: deus, de acordo com a exortação de Platão em Teeteto (*apud* CLOTA, 1989, p. 59).

Outra proposição que colabora para fundamentação de nossa hipótese está contida na declaração do cirenaico que alude a princípios elementares da filosofia neoplatônica idealiza por Plotino e seus discípulos e compartilhada por filósofos tardios, de que a natureza *colocou o corpo sob a autoridade da alma e o mundo que nos rodeia a serviço do corpo, determinando a esse inferior (ao corpo) um papel secundário*, posicionamento semelhante ao adotado por Plotino no primeiro tratado de *Enéadas* (*apud* CLOTA, 1989, p. 59) no qual *separar-se do corpo é um recorrer a si mesmo, manter-se imune às paixões* (I, 2,5), porque *o corpo é cárcere e tumba da alma* (I, 1,3). Deduz-se desses princípios que o vínculo a elementos relacionados à matéria ou ao corpo como a riqueza e as paixões desvincula alma humana de Deus e de sua providência, esta responsável pelo estabelecimento da ordem do *cosmos*.

Asseveramos, então, que é com esse argumento em mente que Sinésio questiona a atuação política dos *homens de dinheiro*, os quais, sob sua ótica, estão inaptos ao desempenho de cargos administrativos por serem mais propensos a *paixões*, uma das causas da *já pervertida ordem social*. Conforme explicamos no segundo capítulo, os confusos, flexíveis e vulneráveis mecanismos de acesso ou aquisição de poder político nos quadros administrativos do Império bem como a autonomia e concentração de poder pessoal, especialmente nas mãos de prefeitos pretorianos e governadores provinciais, podem ter colaborado para que o cirenaico, a partir de um cenário político competitivo sem critérios pré-definidos de acesso a cargos políticos, construísse seu *ethos* político, o qual reflete o *ethos* de líderes políticos (derivado do *ethos* do monarca ideal), preferencialmente filósofos, que são, segundo o cirenaico, os mais aptos para assegurar a manutenção da unidade político-administrativa do Império.

Concordamos, nesse sentido, com Heather (1998, p. 148), quando declara que, na política do autocrático Império romano oriental tardio, havia significativa interação de interesses de facções políticas, o que sugere que Sinésio pode ser considerado o representante de um entre uma série de grupos de interesse cujas fortuitas coligações são responsáveis pelos desdobramentos políticos da província.

Esse cenário corrobora o fato de que o *ethos*, nos discursos sinesianos, é, em grande medida, resultado de uma atividade intertextual, cujo ponto de partida são os saberes compartilhados entre o escritor e seu destinatário, norteadas por ensinamentos filosóficos de caráter moral que os membros de um grupo fazem uns dos outros no que tange à maneira de ser e agir. Assim, é com base em traços da construção de seu *ethos* que Sinésio legitima a si e ao grupo a que pertence bem como julga os demais.

Queremos dizer com isso que o *ethos*, enquanto imagem produzida pelo discurso, não é uma propriedade exclusiva do escritor, porquanto Sinésio faz uso de figuras retóricas já existentes que colaboram para o controle de como o interlocutor o vê, ou seja, o *ethos* político de Sinésio mostra-se alinhado a uma caracterização social de filósofo-preceptor e representante político. É ela que confere ao cirenaico o direito à palavra e que, segundo Charaudeau (2008, p.115) *funda sua legitimidade de ser comunicante em*

função do estatuto e do papel que lhe são atribuídos pela situação de comunicação. Julgamos oportuno lembrar, portanto, que a questão da imagem de si passa por representações sociais que circulam em dado grupo social, sem as quais Sinésio não poderia ancorar seu propósito discursivo. Abaixo reproduzimos a passagem em que Sinésio discorre sobre as atribuições políticas legadas aos embaixadores.

De resto, os embaixadores em missão, para Augusto que seja além de seu título, merecem, a esse respeito, as maiores considerações. **Conversando com eles, o rei conhecerá as regiões longínquas como se fossem vizinhas. Não é a estreiteza trazida de seu olhar que limitará sua solicitude em relação aos seus assuntos. Reconstruirá assim as ruínas que não terá visto, aliviará as populações em aflição, isentará de seus encargos aqueles que, por muito tempo, esses encargos oprimem, conjurará a guerra que ameaça, colocará fim se ela se manifestou, e tomará em tempo quisto todas as outras medidas úteis. Assim, como Deus, poderá “tudo ver e tudo ouvir”** (Il. III, 277). A esses será facilmente acessível, “de uma paternal doçura” (Il. XXIV, 770; Od. II,47,234), que venham de perto ou de longe. Eis aí os termos definitivos que emprega Homero, concernentes ao rei pacífico, tais como eu os retive (SINÉSIO, De Reg. 1100 C).

Verifica-se, a partir das atribuições mencionadas por Sinésio, uma posição estratégica conferida aos embaixadores, considerações que podem ter sugerido aos leitores a aptidão desses representantes políticos regionais para a ocupação de altos cargos administrativos. Dito de outro modo, o cirenaico apropria-se de uma imagem social que lhe é atribuída (filósofo e embaixador) e mostra-se por intermédio de uma imagem discursiva (se levarmos em consideração a semelhança do contexto referencial de seus discursos) que ele constrói para si. Por isso, sustentamos que a construção do *ethos* não concerne apenas ao indivíduo, uma vez que pode dizer respeito a um grupo de indivíduos sobre os quais se deseja influenciar.

Adicionado a isso, a situação comunicativa veiculada por Sinésio em *De Regno* (um embaixador-filósofo que se dirige ao imperador em prol de Cirenaica) e em *De Providentia* (um filósofo que aborda a trajetória dos filhos de Tauro e relata a queda do tirano) procede de uma adequação entre seu lugar institucional na administração imperial e o cenário enunciativo por ele exposto. A respeito de tal adequação, Amossy (2008, p. 120-1) recorda a teoria sobre o *princípio de eficácia da palavra* de Bourdieu em que o *discurso não*

pode ter autoridade se não for pronunciado pela pessoa legitimada a pronunciá-lo em uma situação legítima, portanto, diante de receptores legítimos. Sob essa ótica, a eficácia da palavra não depende apenas do que ela enuncia, mas daquele que a enuncia e do poder do qual ele está investido aos olhos do público; logo a dimensão institucional em que o cirenaico está inserido contribui para compreensão das relações de poder em jogo no discurso.

Outro aspecto digno de nota diz respeito ao destaque conferido às leis, cuja adesão e respeito não só caracterizam as práticas políticas do bom governante (em oposição ao tirano), mas também contribuem para o processo de legitimação do monarca romano, prática que também se estende aos magistrados, conforme dissertamos no segundo capítulo.

A realeza e a tirania moram sob o mesmo teto (...) um coração generoso que não é conservado pela Filosofia nos limites da virtude, e quem força a nota, faz um presunçoso, um espírito falso, de generoso que era. Não apreende então na tirania outra coisa senão uma forma mórbida de realeza, e aprenda a reconhecê-la nesses traços que te propõem meu discurso: **a lei é a regra do rei, a regra do tirano faz a lei**, e o poder supremo é seu apanágio comum, por opostas que sejam suas vias²¹¹ (SINÉSIO, *De Reg.* 1064 A-B).

Não é apenas para argumentar acerca da legitimidade política da monarquia que Sinésio restitui a questão das leis. Sabemos que para se tornar um funcionário romano, principalmente portador de altos cargos administrativos, requeria-se certo conhecimento sobre leis (CAMERON & LONG, 1993, p. 304). Além disso, o respeito às leis pressupõe subserviência e fidelidade política, posicionamento que descarta, em princípio, a possibilidade de concentração e abuso de poder. Dessa forma, a demonstração de que o cirenaico conhece as engrenagens da vida política e seus limites pode ser interpretada por nós como componente das marcas de competência atribuídas a seu *ethos* político. Entendido assim, é pela visão de conjunto da teoria

²¹¹ La royauté et la tyrannie habitent sous le même toit; elles sont vraiment porte à porte, comme le courage et la témérité, la générosité et la folle dépense. Un cœur généreux qui n'est pas retenu par la Philosophie dans les limites de la vertu, et qui force la note, fait un présomptueux, un esprit faux, de généreux qu'il était. N'apprehende donc pas dans la tyrannie autre chose qu'une forme morbide de la royauté, et apprends à la reconnaître dans ces traits que te propose mon discours: **la loi est la règle du roi, la règle du tyran fait loi**, et le pouvoir suprême est leur apanage commun, pour opposées que soient leurs vies (SINÉSIO, *De Reg.* 1064 A-B).

política que Sinésio demonstra ter que o receptor pode julgar seu grau de competência. Lembramos que há outros componentes que podem compor as marcas de competência, entre as quais provar, pelo menos pelo discurso, que o escritor tem os meios, o poder e a experiência necessários à realização de suas pretensões políticas (SCHMITT, 2001, p.141), conforme discutiremos anteriormente.

E a aparente repulsa aos bárbaros, de que maneira pode se associar à construção retórica do *ethos* político de Sinésio? Pensamos que assim como a veiculação da imagem do tirano e seus adutores, os bárbaros a que Sinésio se refere simboliza, em seus discursos, o inimigo ou o antítipo a quem se deve combater. Charaudeau ensina que tal referência produz *junto àqueles que o recebem um efeito de adesão (...) mascarada por uma ilusão racional*, construída pela atividade interdiscursiva. Por tudo isso, está clara em Sinésio a predileção para, a partir da divulgação de seu *ethos* político, chamar a atenção de seu destinatário que, a nosso ver, é constituído de importantes e influentes dirigentes políticos regionais.

Tendo em vista o percurso delineado acima, a análise retórica dos discursos sinesianos compõe-se de uma teoria – porquanto os *topoi* retóricos identificados nas obras de Sinésio estão previstos em manuais de retórica ou são recorrentes em autores com os quais dialoga - e uma prática do discurso – já que esses *topoi* são disseminados pelo ensino e acomodam-se a situações comunicativas concretas. Nesse sentido, ela constitui um código, variável de acordo com o momento histórico e o lugar de produção. Analisar esse código torna-se um meio para compreender aspectos discursivos do passado a partir do presente, tendo em vista as relações de poder subjacentes aos membros envolvidos na ação comunicativa, isto é, Sinésio e o grupo político a quem se refere. Dessa forma, a retórica nos oferece uma referência que não se limita à compreensão das produções oratórias a partir de seu caráter meramente estilístico, mas que nos possibilita o acesso a estratégias políticas e a práticas sociais que colaboraram para a produção de sentidos.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Designados por Wolfgang Hagl como *Espelho de príncipes* – *Fürstenspiegel*, *De Regno* e *De Providentia* cumprem um papel instrutivo ou pedagógico importante tanto na divulgação de um modelo de bom governante quanto na formação de imperadores romanos que ambicionavam ser assim reconhecidos. Visto por esse ângulo, os referidos discursos podem ser concebidos como tratados políticos, pois Sinésio discorre sobre os aspectos políticos inerentes à monarquia e seus mecanismos de funcionamento com a finalidade de evidenciar a legitimidade política do monarca e seus súditos e, por extensão, à harmonia do Império, entendido como unidade político-administrativa.

As reflexões pessoais do cirenaico, no transcorrer dos discursos, permitem-nos entrever não só as condições de produção dos discursos e as circunstâncias históricas que podem ter permeado autor e obra, mas também a construção de uma imagem de si pautada por princípios meritocráticos e experiências políticas bem-sucedidas no âmbito da administração provincial que podem ter contribuído, no limite, para manutenção de sua posição liderança em Cirenaica, tendo em vista o cenário político instável e competitivo em que as famílias abastadas estavam inseridas, no que diz respeito às formas de ingresso e aquisição de ofícios públicos e títulos honoríficos na dinastia teodosiana.

A compreensão sobre a construção do *ethos* político de Sinésio bem como as relações de poder subjacentes à divulgação de uma imagem de si parte de uma análise retórica das fontes históricas em questão alicerçadas no modo como ocorre a construção do persuasivo, no reconhecimento de estratégias retóricas em uso e na escolha de *topoi* retóricos que se organizam para atingir uma finalidade prática: a eficácia de seu propósito de escrita junto a seus pares, representantes políticos provinciais.

Para realização de tal análise, partimos da identificação dos pares antagônicos: monarca *versus* tirano, vício *versus* virtude e romanos *versus* bárbaros, presentes na superfície do texto, a partir dos quais verificamos a

existência de eixos temáticos comuns, em ambos os tratados políticos do cirenaico, que apontam, por sua vez, para as instruções filosóficas que colaboram para fundamentação do poder imperial, para as lamentações relacionadas à administração imperial o que implica dissensões políticas entre grupos no exercício do poder, para o apelo ao *mos maiorum* e, por extensão, ao respeito às leis antigas e para os mecanismos de ingresso e aquisição de ofícios imperiais, os quais pretendem mostrar, sob a ótica do filósofo e decurião de Cirenaica, as vias legais de acesso ao poder político.

No que diz respeito ao par antagônico bom governante e tirano, em particular, sustentamos que é possível que Sinésio o tenha recuperado para destacar a relação mútua de solidariedade entre seu modelo de monarca ideal e os magistrados a serviço dele, entre os quais se encontra o próprio autor.

Essas observações contribuíram para que entendêssemos que as referidas dicotomias atuavam apenas como pano de fundo para explorar propósitos particulares a partir de um drama moral recorrente na historiografia antiga. Sob essa perspectiva, as alegorias e os lugares comuns veiculados no corpo do texto denotam comportamentos humanos que sinalizam relações de poder úteis à caracterização de representantes políticos legítimos, ou seja, aptos ao exercício dos ofícios em prol do bem-estar social dos cidadãos e da manutenção da harmonia política imperial. Depreende-se dos discursos que o domínio de conhecimentos filosóficos interceptados pela manifestação divina e a aquisição de uma formação retórico-literária constituem as bases da *paideia* de legítimos líderes políticos, os quais devem ser, preferencialmente, filósofos, como Sinésio sugere.

Julgamos oportuno ressaltar que tais considerações derivam da predileção de Sinésio pela descrição do caráter de figuras antagônicas, a qual perfaz, a nosso ver, a essência da intriga narrativa em ambos os tratados políticos. Assim, Sinésio constrói situações enunciativas que parecem verdadeiras por força de efeitos de sentido de verdade, tal como a caracterização discursiva sobre o bom governante, o bárbaro e o homem virtuoso, todas alicerçadas em ensinamentos da Filosofia antiga, norteadas, em particular, por filósofos-chave como Pitágoras, Platão e Aristóteles. Assim essas caracterizações, respaldadas por uma atividade intertextual, fazem o destinatário reconhecer imagens do mundo ou práticas discursivas que o

conduz a uma verdade construída pelo discurso. A concepção de *Providência*, herdada principalmente do neoplatonismo plotiniano, reforça estrategicamente a fabricação de uma imagem de real como lugar de uma verdade exterior ao sujeito e que tem força de lei.

Nesse contexto, o filósofo e seu *status* moral surgem como reconhecidos agentes de poder, porquanto conhecem as inclinações das leis universais do cosmos - que auxiliam a compreender melhor a natureza paradoxal das condutas morais - prefiguradas pela *Providência*, estas acessíveis apenas aos iniciados. Visto por esse ângulo, enquanto constrói o mundo como objeto, Sinésio constrói a si mesmo, ou seja, edifica um *ethos* que se beneficia de tal cenário enunciativo. A própria pretensão de estar a dizer a verdade contém em si a inclinação do pensador de Cirene em redigir discursos permeados por estratégias persuasivas.

Para sustentar tais proposições, tornou-se indispensável averiguar o lugar institucional ocupado pelo cirenaico na província da Líbia Superior bem como as relações de poder inerentes a membros pertencentes às assembleias municipais e provinciais, no final do IV e início do V século de nossa era, as quais, de acordo com a historiografia consultada, foram caracterizadas comumente por redes de dependência política alicerçadas em relações de influência interpessoais estabelecidas por vínculos de amizade, patrocínio e recomendação, ainda que houvesse outros meios como a venda de cargos, considerados por Sinésio como ilícitos.

Além disso, declarar que é preciso se afastar da tirania e de práticas políticas tirânicas ou ilícitas como a venda de cargos a oficiais inaptos ao desempenho das funções imperiais e preocupados com seus próprios interesses faz-nos pensar que Sinésio lida com um fenômeno social que concerne à prática de certos representantes políticos em relação ao uso do dinheiro na administração imperial. Dessa forma, o que está em questão é a defesa de magistrados comprometidos com a manutenção do poder imperial, portanto é preciso reconhecer e se insurgir contra aqueles que promovem a instabilidade política.

Observa-se que Sinésio descreve, em ambos os discursos, a existência de uma espécie de mal (o tirano e seus súditos bem como suas condutas morais e acordos políticos), esclarece ao leitor os aspectos concernentes ao

desencadeamento desse mal (o afastamento do projeto político idealizado pela monarquia em oposição à tirania) e a reparação desse mal pela intervenção da Providência. Essa solução salvadora vem acompanhada de um conjunto de medidas cujo objetivo é reparar o mal, entre elas, o estabelecimento de governantes e magistrados virtuosos, afinados à Filosofia e concebidos como salvadores da pátria e, conseqüentemente, libertadores da tirania. Isso mostra em que medida a construção do *ethos* político se torna importante como meio de influenciar oficiais imperiais.

É, então, na condição de decurião, embaixador e filósofo, que Sinésio redige seus tratados políticos de aconselhamento e advertência, cujo paradigma é o monarca ideal, em *De Regno*, e o filho do rei egípcio Tauro, Osíris, em *De Providentia*, com o qual o cirenaico se identifica. A opção por figuras referenciais que atuam como paradigma ao homem político relaciona-se à construção de sua própria legitimidade política, que se constitui, por sua vez, a partir da edificação de seu *ethos*. A legitimidade não depende menos da construção de um *ethos* que favorece um reconhecimento, pelos outros, daquilo que confere poder a alguém de fazer ou dizer em nome da Filosofia, da Providência, ou de um saber-fazer proveniente da experiência política; é, no limite, o que confere visibilidade a Sinésio diante de seus pares. Não nos esqueçamos apenas de que esse construto literário pode surtir efeito em um tipo de público, mas não em outro, por isso defendemos que o destinatário seja preferencialmente altos oficiais imperiais afinados com as caracterizações discursivas que o filósofo de Cirene disponibiliza.

De maneira mais abrangente, para a compreensão do *ethos* político de Sinésio, partimos das caracterizações retóricas da cena enunciativa dos tratados políticos para, em seguida, observar melhor o jogo pessoal do autor. Com isso, ressaltamos a necessidade de pensar *De Regno* e *De Providentia* como fonte histórica permeada por artifícios retóricos para não reproduzir a narrativa sinesiana como reduto de informações históricas úteis à compreensão do cenário político de Constantinopla ou de Cirenaica no final do IV século.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

7. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

7.1. Documentação primária impressa

APHTHONII SOPHISTAE. **Progymnasmata Rhetorica**. Intérprete Rodolfo Agrícola Phrifio. USA: Duke University Libraries, (s/d).

AMMIEN MARCELLIN. **Histoires**. Libres XXIX-XXXI. Trad. Guy Sabbah & Laurent Angliviel de la Beaumelle. Collection des Universités de France. Paris: Les Belles Lettres, 2002.

ARISTÓTELES. **Retórica**. Trad. Quintín Racionero. Madrid: Gredos, 1990.

_____. **Ética**. Trad. Cássio M. Fonseca. RJ: Ediouro, s/d.

APSINES OF GADARA. **Art of Rhetoric**. Trad. Mervin R. Dilts & George A. Kennedy. Two greek rhetorical treatises from the Roman Empire. Leiden, New York and Köln: Tuta Sub Aegide Pallas, 1997.

DIO CHRYSOSTOM. **The first discourse on kingship**. Trad. J. H. Cohoon. Cambridge/London: Havard University Press/Willian Hinemann, v. I, 1971.

DIO CHRYSOSTOM. **The second discourse on kingship**. Trad. J. H. Cohoon. Cambridge/London: Havard University Press/Willian Hinemann, v. I, 1971.

DIO CHRYSOSTOM. **The third discourse on kingship**. Trad. J. H. Cohoon. Cambridge/London: Havard University Press/Willian Hinemann, v. I, 1971.

DIO CHRYSOSTOM. **The fourth discourse on kingship**. Trad. J. H. Cohoon. Cambridge/London: Havard University Press/Willian Hinemann, v. I, 1971.

DIO CHRYSOSTOM. **Encomium on hair**. Trad. J. H. Cohoon. Cambridge/London: Harvard University Press/William Hinemann, v. V, 1971.

DIO CHRYSOSTOM. **The twenty-second discourse**: Concerning peace and war. Trad. J. H. Cohoon. Cambridge/London: Harvard University Press/William Hinemann, v. II, 1971.

DIO CHRYSOSTOM. **The twenty-third discourse**: that the wise man is fortunate and happy. Trad. J. H. Cohoon. Cambridge/London: Harvard University Press/William Hinemann, v. II, 1971.

DIO CHRYSOSTOM. **The forty-eight discourse**: a political address in assembly. Trad. J. H. Cohoon. Cambridge/London: Harvard University Press/William Hinemann, v. IV, 1971.

DIO CHRYSOSTOM. **The fifty-sixth discourse**: Agamemnon or on kingship. Trad. J. H. Cohoon. Cambridge/London: Harvard University Press/William Hinemann, v. IV, 1971.

HERÓDOTO. **Histórias**. Lisboa: 70, 1994.

LIBANIUS. Oration XV: To the embassy to Julian. Trad. A. F. Norman. Loeb Classical Library. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, v. I, 1977.

LIBANIUS. **Oration XLVIII**: To the city council. Trad. A. F. Norman. Loeb Classical Library. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, v. II, 1977.

LIBANIUS. Oration XLIX: **To the emperor, for the city councils**. To the city council. Trad. A. F. Norman. Loeb Classical Library. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, v. II, 1977.

MENANDRO. **Dos tratados de retórica epidíctica**. Tradução de Manuel García García e Joaquín Gutiérrez Calderón. Madrid: Biblioteca Clásica Gredos, n.225, 1996.

PLATÃO. **Diálogos**: Menon, Banquete, Fedro. 4^a. Ed. Trad. Jorge Paleikat. RJ: Globo, 1960.

_____. **A República**. Trad. Maria Helena da Rocha Pereira. 8^a. Ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1996.

_____. **Protágoras, Górgias, Carta Séptima**. Trad. Javier Martínez García, Madrid: Alianza Editorial, 1998.

_____. **Leis**. Tradução e notas de Carlos Humberto Gomes. Lisboa: Edições 70, 2004.

(PLOTINO) BARACAT JÚNIOR, J.C. Plotino, Enéadas I, II e III; Porfírio, Vida de Plotino. **Tese** (Doutorado em Letras) – Instituto de estudos da Linguagem/ UNICAMP, 2006.

PLUTARCO CHERONESE. **Iside e Osiride**. Trad. Sebastiano Ciampi. Firenze: Dalla Stamperia Piatti, 1823.

SYNÉSIOS DE CYRÈNE. (De Regno) **Les discours sur la royauté**. In: LACOMBRADÉ, C. Le discours sur la royauté de Synésios de Cyrene à l'empereur Arcadius. Paris: Les Belles Lettres, 1951.

SINESIO DI CIRENE. **Sul Regno**. Trad. Antonio Garzya. Napoli: Libreria Scientifica Editrice, 1973.

SYNESIUS OF CYRENE. **De Providentia**: Egyptians or, on providence. In: CAMERON, Al. & LONG, J. Barbarians and Politics at the Court of Arcadius. Berkeley: University California Press, 1993.

SINESIO DE CIRENE. **Cartas**. Trad. Francisco Antonio García Romero. Madrid: Gredos, 1995.

SYNÉSIOS DE CYRÈNE. **L'éloge de la calvitie, Dion, Le traité sur les songes**. Trad. Noël Aujoulat. Tome IV, Opuscules I, Paris: Les Belles Lettres, 2004.

SYNESIOS VON KYRENE. (De Providentia) **Die ägyptischen oder Über die Vorsehung**. Trad. Prof. Dr. Martin Hose. Universität München, 2010.

7.2 Obras de Referência

BAILLY, A. **Grec-Français**. Paris: Hachette, 1950.

FERREIRA, A. G. **Dicionário de Latim-Português**. Porto: Porto Editora [s/d].

SMITH, W. (ed.). **A dictionary of greek and roman antiquities**. London: John Murray, 1875.

7.3. Obras gerais

ABBOTT, F. F. & JOHNSON, A. C. **Municipal administration in the roman empire**. Princeton: Princeton University Press, 1926.

- ACHARD, P. (et.al) **Papel da memória**. Trad. José Horta Nunes. Campinas: Pontes Editores, 2007.
- ADAM, J-M. Imagens de si e a esquematização do orador: Pétain e De Gaulle em junho de 1940. In: AMOUSSY, R. (org.) **Imagens de si no discurso**: a construção do ethos. SP: Contexto, 2008.
- ALFÖDI, A. **A conflict of ideas in the later Roman Empire**. Westport: Greenwood Press, 1989.
- ALMEIDA, Maria da piedade Eça. Mito: metáfora viva ? In: MORAIS, Regis. (Org.) **As razões do mito**. Campinas, SP: Papirus, 1988.
- AMARAL, R. A Antiguidade tardia nas discussões historiográficas acerca dos períodos de *translatio*. **Historia-e-historia**, v.1, p.1-12, 2008.
- AMIRAV, H. Ammianus Stoicus? Reflections on rulership, tyranny and power in the *Res Gestae*. In: In: AMIRAV, H. & ROMENY, B. H. (Ed.) **From Rome to Constantinople**: studies in honour of Averil Cameron. Paris: Peeters, 2007.
- AMOUSSY, R. (org.) **Imagens de si no discurso**: a construção do *ethos*. SP: Contexto, 2008.
- ANDERSEN, T. B. Patrocinium: the concept of personal protection and dependence in the later roman empire and the early middle ages. **Dissertation**. (Master in Philosophy), Fordham University, 1974.
- ANDERSON, G. **Sage, saint and sophist**. London: Routledge, 1994.
- _____. **The Second Sophistic**: A Cultural Phenomenon in the Roman Empire. London and New York: Routledge, 1993
- ANDRADE, Maria Antônia Alonso de. Cultura e Representações Sociais: considerações metodológicas. **Política e Trabalho**. Paraíba: setembro / 1996. pp. 25- 39.
- ANSART, P. História e memória dos ressentimentos. In: BRESCIANI, S. & NAXARA, M. **Memória e (res)sentimento**: indagações sobre uma questão sensível. Campinas: Ed. Unicamp, 2001, p. 15-36.
- ARENDT, H. **O que é política** ? Fragmentos das obras póstumas compilados por Úrsula Ludz. Trad. Reinaldo Guarany. 4a. ed. RJ: Bertrand Brasil, 2003.
- ARNOLD, M. A. **The roman system of provincial administration to the accession of Constantine the Great**. Oxford: Blackwell, 1906.
- ARMIM, H von. **Leben und Werke des Dio von Prusa**. Berlin, 1898.
- ASMUS, J. R. Synesios und Dio Chrysostomus. **Byzantion**, Bruxelles, v. 9, p. 85-151, 1900.
- ATHANASSIADI, P. Philosophers and oracles: shifts of authority in late paganism. **Byzantion**, n.4, 1992.
- BAGNALL, R. S. **Hellenistic and roman egypt**: sources and approaches. Great Britain: Ashgate Variorum, 2006.

BALAUFF, T. Die Idee der Paideia. **Zeitschrift für philosophische Forschung**, v.6, n. 2, p. 175-199, 1952.

BALDWIN, C. S. **Ancient Rhetoric and Poetic**: interpreted from representative works. New York, 1924.

BARNES, T. D. Who were the nobility of the roman empire ? Phoenix, v. 28, n.4, p. 444-449, 1974,.

_____. Synesius in Constantinople. **GRBS**, v. 27, n. 1, p. 93-112, 1986.

BARTHES, R. **Mitologias**. Trad. Rita Buongiorno e Pedro Souza. 10. ed. RJ: Bertrand Brasil, 1999.

BARROS, J. D'A. Passagens de antiguidade romana ao ocidente medieval: leituras historiográficas de um período limítrofe. **História**, São Paulo, v. 28, n.1, 2009.

BRANCACCI, A. **Rhetorike philosophousa**: Dione Crisostomo nella cultura antica e bizantina. Itália: Bibliopolis, 1985.

BEBIANO, R. Sobre a história como poética. In: D'ENCARNAÇÃO, J. (Coord.) **As oficinas da História**. Lisboa: Colibri, 2000, p.47-70.

BEDON, E. Le modèle romain, obstacle à la compréhension du monde barbare: l'exemple des peuples hispaniques chez Tite-Live. **Les Études Classiques**, n. 77, p. 79-94, 2009.

BELEBONI, Renata Cardoso. A originalidade do olhar de Jean-Pierre Verant sobre a Grécia: diálogos, inovações e atualidades. **Dissertação**. (Mestrado em História) Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, 2001.

BERTO, Carla. História, retórica e documento. RJ: **Revista Eletrônica Boletim do tempo**, ano 4, n. 11, 2009.

BORG, B. **Paideia**: The world of the Second Sophistic. Berlin: Walter de Gruyter GmbH & Co. KG, 2004.

BORGES, M. L. V. A construção do ethos do orador no Pro Milone de Cícero. **Codex**, v.2, n.1, p. 7-21, 2010.

BOWERSOCK, G.W.; BROWN, P. & GRABAR, O. **Late Antiquity**: a guide to the postclassical world. USA: Harvard University Press, 2000.

_____. **Selected papers on late antiquity**. Bari: Edipuglia, 2000.

_____. **Philosophy in the Second Sophistic**. Oxford: Oxford University Press, 2002.

_____. **Hellenism in Late Antiquity**. Cambridge: Cambridge University Press. 1990.

BOWIE, E. **The geography of the Second Sophistic**: Cultural variations. In: Paideia: The World of the Second Sophistic. Berlin: Christopher Schneider, 2005.

BRAUCH, T. The prefect of Constantinople: Themistius, **Byzantion**. Bruxelles. T. LXIII. p.37 - 77. 1993.

BRESCIANI, M. S. & NAXARA, M. (orgs.) **Memória (res)sentimento**: Indagações sobre uma questão sensível. Campinas: Editora Unicamp, 2001.

BREGMAN, J. Synesius of Cyrene: early life and conversion to philosophy. **California Studies in Classical Antiquity**, v. 7, p. 55-88, 1974.

_____. **Synesius of Cyrene**: philopher-bishop. Berkeley: University of California Press, 1982.

_____. **Synesius of Cyrene**: philosopher-bishop. London: University of California Press, 1982.

BRÉHIER, E. **Historia de la filosofia**. Tradução de Demetrio Náñez. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1948.

BROEK, R. & HANEFRAFF, W. **Gnosis and hermeticism from antiquity to modern times**. New York: State University of New York Press. 1998.

BROWNLEY, M. W. Appearance and reality in Gibbon's history. **Journal of the History of Ideas**, v. 38, n. 4, 1977, p651-666.

BROWN, P. The later roman empire. **The economic history review**, v. 20, n. 2, p. 327-43, 1967.

_____. **The world of late antiquity AD 150-750**. New York, London: W.W. Norton & Company, 1971.

_____. **Genèse de l'antiquité tardive**. Paris: Gallimard, 1978.

_____. **Power and persuasion in Late Antiquity**. Madison: University of Wisconsin Press, 1992.

_____. **Authority and the Sacred**: Aspects of the Christianisation of the Roman World. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

_____. **The Making of Late Antiquity**. Harvard: Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts and London, England, 1996.

_____. **Late Antiquity**. Cambridge, Massachusetts, London, England: Harvard University Press, 1998.

BOWERSOCK, G. W. **Studies on the eastern Roman Empire**: social, economic and administrative history religion historiography. Goldbach: Keip Verlag, 1994.

BOWMAN, A.K. & RATHBONE,D. Cities and administration in Roman Egypt, **The Journal of Roman Studies**, v. LXXXII, p. 107-27, 1992.

BROWN, A. L. The pagan holy man in late antique society. **Journal of Hellenic Studies**, v.CII, p. 33-59, 1982.

BURKE, P. **A fabricação do rei**. Rio de Janeiro. Jorge Zahar, 1994.

BURGESS, T. C. Epideictic literature. **Dissertation** (Doctor of Philosophy) – Faculties of the Graduate Schools of Arts/ University of Chicago, 1902.

_____. **Variedades de história cultural**. Tradução de Aldo Porto. RJ: Civilização Brasileira, 2000.

BURY, J. B. **Later Roman Empire**: from the death of Theodosius I to the death of Justinian. v. 01, New York: Dover Publications, 1958.

_____. **Later roman empire**: from Arcadius to Irene, 395 a.D to 800 a.D. Amsterdam: Adolf M. Hakkert, 1966.

CAMERON, Al. & LONG, J. **Barbarians and Politics at the Court of Arcadius**. Berkeley: University California Press, 1993

_____. Education and Literary Culture. In: CAMERON, A. & GARNEY, P. **The Cambridge Ancient History**: The Late Empire, a.D 337-425. V. XIII Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

CAMERON, A. **The later Roman Empire**. London: Fontana Press. 1991.

_____. (org.) **History as Text**: The writing of Ancient History. London: Duckworth, 1990.

_____. **The Mediterranean World in Late Antiquity. A.D 395-600**: London and New York: Routledge, 1993.

CARVALHO, M.M. Análise da legislação municipal do imperador Juliano: cúrias e decuriões. **Dissertação** (Mestrado em História) – FFLCH/USP, 1995.

_____. **Paidéia e retórica no séc. IV d.C.**: A construção da imagem do Imperador Juliano segundo Gregório Nazianzeno. Tese (Doutorado em História Econômica) – FFLCH/ USP, 2002.

CASSIN, B. Consenso e criação de valores- o que é elogio? In: CASSIN, B. & LORAUX, N. & PESCHANSKI, C. Tradução de Ana Lúcia de Oliveira e Lúcia Cláudia Leão. **Gregos, bárbaros, estangeiros**: a cidade e seus outros. RJ: Editora 34, 1993.

_____. O efeito sofístico. RJ: Editora 34, 1993.

CARLAN, C. U. As invasões germânicas e o império romano: conflitos e identidades no baixo-império. **História: Questões & Debates**, Curitiba, n. 48/49, 2008, p. 137-48.

_____. & FUNARI, P. P. A. Romanos e germanos: lutas, guerras, rivalidades na Antiguidade Tardia. **Brathair**, 7, 2007, p. 17-24.

CERTEAU, M. **A escrita da História**. RJ: Forense Universitária, 1982.

CHADWICK, H. Envoi: on taking leave of antiquity. In: BOARDMAN, J. & GRIFFIN, J. & MURRAY, O. **The Oxford History of the roman world**. Oxford, New York: Oxford University Press, 1988.

CHAÏM, P. *L'empire rhétorique*. Rhétorique et argumentation. Paris, 1997.

CHARAUDEAU, P. **Linguagem e discurso**: modos de organização. Tradução de Ângela M. S. Corrêa & Ida Lúcia Machado. SP: Contexto, 2008.

_____. **Discurso político**. Tradução de Fabiana Komesu e Dilson Ferreira da Cruz. São Paulo: Contexto, 2008.

CHRIST, K. **Die römische Kaiserzeit**: von Augustus bis Diokletian. München: C. H. Beck, 2006.

CLAUSS, M. **Der magister officiorum in der Spätantike** (4.-6. Jahrhundert): das Amt und sein Einfluss auf die kaiserliche Politik. München: C.H. Beck'sche, 1980.

_____. **Die Römischen Kaiser**: 55 historische Portraits von Caesar bis Iustinian. München: Beck, 1997.

CLOTA, J. A. **El neoplatonismo**: síntesis del espiritualismo antiguo. Barcelona: Anthropos, 1989.

CICHOCKA, H. The study of byzantine rhetoric in central and eastern Europe: selected problems. **Rhetorica**: a journal of the History of Rhetoric. v.11, n.1, p. 43-50, 1993. .

COSTER, C. H. Synesius, a Curialis of the time of the Emperor Arcadius. **Bizantion**, v.XV, n. 1, p. 10-38, 1940.

_____. Christianity and the invasions: Synesius of Cyrene. **The Classical Journal**, v. 55, n. 7, p. 290-312, 1960.

_____. **Late roman studies**. Cambridge: Harvard University Press, 1968.

CRAWFORD, W. S. **Synesius**: the hellene. London: Rivingtons, 1901.

CRAWFORD, M. H. Roman imperial types and the formation of public opinion. In: BROOKE, C. N. L. (Ed.) **Studies in numismatic method**. Cambridge University Press, 1983, p. 47-64.

CRUZ JUNIOR, D. F. O ethos do enunciador dos romances de Machado de Assis: uma abordagem semiótica. **Tese** (Doutorado em Linguística). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas/USP, 2006.

CUNHA, A. S. Sócrates entre a justice e a retórica. **Dissertação** (Mestrado em Filosofia). Instituto de Filosofia e Ciências Humanas/UNICAMP, 2004.

CURRAN, J. From Jovian to Theodosius. In: CAMERON, A. & GARNSEY, P. (orgs.) **The Cambridge ancient history**. v.XIII, Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

DAHLHEIM, W. **Geschichte der römischen Kaiserzeit**. München: Oldenbourg, 2003.

DASCAL, M. O *ethos* na argumentação: uma abordagem pragma-retórica. In: AMOUSSY, R. (org.) **Imagens de si no discurso**: a construção do ethos. SP: Contexto, 2008.

DELMARE, R. **Les institutions du bas-empire romain, de Constantin à Justinien**: les institutions civiles palatines. Paris: CERF/CNRS, 1995.

DEMANDT, A. **Die Spätantike**: römische Geschichte Von Diocletian bis Justinian. München: Beck, 1989.

DECKER, D. L'expression des revendications sociales dans l'Antiquité Tardive, **Dialogues d'histoire ancienne**, v.5, n.1, p.255-62, 1979.

- DENIS, R. Synésios de Cyrène et les migrations berbères vers l'Orient. (398-413), **Comptes Rendus de L'Académie des Inscriptions**, v. 127, n.4, p. 660-677, 1983.
- DESIDERI, P. **Dione di Prusa**. Un intellettuale nell'Impero romano, Messina-Firenze, 1978.
- DICKIE, M. W. Hermeias on Platô Phaedrus 238d and Synesius Dion 14.2. **The American Journal of Philology**, v. 114, n.3, p. 421-440, 1993.
- DIEHL, A. A. **Cultura historiográfica: memória, identidade e representação**. Bauru: EDUSC, 2002.
- DISE JR, R. L. **Cultural change and imperial administration: the middle Danube provinces of the Roman Empire**. New York: Peter lang, 1991.
- DRIJVERS, J. W. Eusebius' *Vita Constantini* and the construction of the image of Maxentius. In: AMIRAV, H. & ROMENY, B. H. (Ed.) **From Rome to Constantinople: studies in honour of Averil Cameron**. Paris: Peeters, 2007.
- DRUON, H. **Oeuvres de Synésius**. Paris: Librairie Hachette, 1878.
- DURAN, W. **A história da filosofia**. SP: Nova Cultural, 1996.
- DUTRA, E. M. O mito de Medeia em Eurípedes. **Revista Letras**, 1991, p. 64-72.
- ECKBERG, D. L. & JR, L. H. The paradigm concept and sociology: a critical review. **American Sociological Review**, v. 44, n.6, p. 925-37, 1979.
- EGGS, E. Ethos aristotélico, convicção e pragmática moderna. In: AMOSSY, Ruth. (org.) **Imagens de si no discurso: a construção do ethos**. SP: Contexto, 2008.
- EIRE, L. A. Reflexiones sobre el origen y desarrollo de la antigua retórica grega. **Logo: Revista de Retórica y Teoría de la Comunicación**, v.3, n. 4, p. 109-120, 2003.
- ELM, S. Isis'loss – gender, dependence and ethnicity in Synesius' de providentia or egyptian tale. **ZAC**, v.1, p. 96-115, 1997.
- ELTON, H. Defining romans, barbarians and roman frontier. In: MATHISEN, R. W. & SILVAN, H. S. **Shifting frontiers in late antiquity**. Great Britain: Variorum, 1996.
- ERRINGTON, R. M. **Roman imperial policy: from Julian to Theodosius**. North Carolina: North Carolina Press, 2006.
- FARIA, K. M. A face negra de Medeia: uma imagem invertida. **Alétheia: Revista de estudos sobre Antiguidade e Medieval**, 2008, p. 1-17.
- FARIAS JÚNIOR, J. P. Sofistas e filósofos na administração imperial: o olhar de Eunápio sobre a unidade política do Império Romano no século IV d.C. **Dissertação** (Mestrado em História) – Faculdade de Ciências Humanas e Sociais/UNESP-Franca, 2007.
- FEARS, J. R. Cyrus as a stoic exemplum of the just monarch. **The American Journal of Philology**, v. 95, n. 3, p. 265-267, 1974.

FELMY, A. Die römische Republik im Geschichtsbild der Spätantike: zum Umgang lateinischer Autoren des 4. und 5. Jahrhunderts n.Chr. mit den *exempla maiorum*. **Dissertation**. Philosophischen Fakultäten der Albert-Ludwigs-Universität von Freiburg, 1999.

FICK, Nicole. L'éloge en Grèce et à Rome: L. Pernot, la rhétorique de 'eloge Dans le monde gréco-romain. **Dialogues d'histoire ancienne**, vol.20, n.2, p.422-5, 1994.

FINLEY, M. I. Progress in Historiography. **Daedalus**, v. 106, n. 3, 1977, p.125-142.

FIORIN, J. L. **Linguagem e ideologia**. SP: Ática, 2003.

FLOWER, H. I. **Ancestor masks and aristocratic power in roman culture**. Oxford: Clarendon Press, 2006.

FOWDEN,G. The pagan holy man in late antiquity society. **Journal of Hellenic Studies**, v. 102, p. 33-59, 1982.

_____. **The egyptian hermes**: a historical approach the late pagan mind. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.

_____. Polytheist religion and philosophy. In: CAMERON,A. & GARNSEY (orgs.) **The Cambridge ancient history**. v.XIII, Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

FRITZ, W. **Die Briefe des Bischofs Synesius von Kyrene**: ein Beitrag Geschichte Attizismus im 4. und 5. Jahrhundert. Leipzig: Teubner, 1898.

FUHRER, T. **Augustinus**. Darmstadt: WBG, 2004.

_____. Protée: lecture et interprétations chez les pères de l'église. In: ROLET, D'Anne. **Protée en trompe-l'oeil**: genèse et survivances d'un mythe, d'Homère à Bouchardon. Rennes: PUR, 2007.

FUNARI, P. P. **O Manifesto e o estudo da Antiguidade**: a atualidade da crítica marxista. **Crítica Marxista**. SP, n. 6, 1998, p. 106-14.

_____. As formas do discurso historiográfico. Vernant,J-P; Funari, P.P.A.; Hingley, R. (Org.) **Textos didáticos**: repensando o mundo antigo. IFCH/Unicamp, n. 47, p. 63-70, fev. de 2005.

_____. & SILVA, M, A, O. (orgs.) **Política e identidades no mundo antigo**. SP: Annablume: FAPESP, 2009.

FOUCAULT, M. **A verdade e as formas jurídicas**. Rio de Janeiro: Nau Editora, 1979.

GAIO, G. G. G. A aporia da história em dois momentos: na Antiguidade Clássica e no historicismo. **Dimensões**, v. 24, 2010, p. 135-56.

GANGLOFF, A. Les mythes dans les principaux discours aux villes de Dion Chrysostome: une approche de la notion d'hellénisme, **Revue des Études Grecques**, tome 114, p. 456-77, 2001.

GAGNEBIN, J-M. Verdade e memória do passado. **Revista Projeto História** – trabalhos da memória, SP: PUC, n.17, p.213-21, novembro/98.

GARDNER, A. **Synesius of Cyrene**: philosopher and bishop. London: Society for Promoting Christian Knowledge, 1886.

_____. **Society for promoting christian knowledge**. London: E & J.B. Young, 1927.

GIBBON, E. **Declínio e queda do império Romano**. Tradução e notas suplementares de José Paulo Paes. Edição abreviada. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

GILLET, A. **Envoys and political communication in the late antique West**, 411-533. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

GINZBURG, C. **O fio e os rastros**: verdadeiro, falso, fictício. SP: Companhia das Letras, 2006.

GIZEWSKI, C. **Zur Normativität und Struktur der Verfassungsverhältnisse in der späteren römischen Kaiserzeit**. München: C. H. Beck'sche, 1988.

GLOVER, T. R. **Life and letters in the fourth century**. Cambridge: Cambridge University Press, 1943.

GOES, P. A hermenêutica do agir humano: a contribuição da Ética a Nicômaco ao pensamento ocidental. **Dissertação** (Mestrado em Filosofia). FFLCH/UNICAMP, 1995.

GÓMEZ, A. C. Avatares históricos de la retórica. **Aposta**: Revista de Ciências Sociales, n. 19, p.1-38, 2005.

GONÇALVES, A. T. M. A legitimação do poder imperial e os problemas sucessórios nos brevíários de história romana produzidos no IV século d.C. **História Revista**: Universidade Federal de Goiás, Goiânia, v. 11, p. 1-16, jan/jun. 2006.

GOLDHILL, S. **Being greek under Rome**: cultural identity, the second sophistic and the development of Empire. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

GÓMEZ, A. C. Avatares históricos de la retórica, **Aposta**: revista de ciências sociales, n.19, p. 1-38, 2005.

GONZAGA, S. M. N. O homem como marionete dos deuses: uma leitura das Leis de Platão. **Dissertação** (Mestrado em Filosofia) UNICAMP/ Departamento de Filosofia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, SP: Campinas, 2006.

GREIN, E. Translatio ad mundus: a transformação do mundo romano e a antiguidade tardia: elementos teóricos para uma perspectiva historiográfica. **História da Historiografia**, n. 3, p. 106-122, 2006.

GREGOLIN, M. R. **Foucault e Pêcheux na análise do discurso**: diálogos e duelos. 2ª. ed. São Carlos: Editora Claraluz, 2006.

GRÜTZMACHER, G. **Synesios von Kyrene**: ein Characterbild aus dem Untergang des Hellenentums. Leipzig: Teubner, 1913.

GUARINELLO, N. L. Império romano e identidade grega. In: FUNARI, P. P. & SILVA, M, A, O. (orgs.) **Política e identidades no mundo antigo**. SP: Annablume: FAPESP, 2009.

_____. Roma, o poder e a história. In: SILVA, G, V; NADER, M. B & FRANCO, S, P. (orgs.) **As identidades no tempo: ensaios de gênero, etnia e religião**. Vitória: EDUFES, 2006, p. 281-294.

GUÉRIN, M. Q'est-ce qu'un mythe?, **La pensée de midi**, v. 22, n. 3, p. 93-102, 2007.

GUIMARÃES, J. O. N. Escrever a história, domesticar o passado. In: LOPES, A.H.; VELLOSO, M. P. & PESAVENTO, S.J. (orgs.) **História e linguagens: texto, imagem e representações**. RJ: 7letras, 2006.

_____. Vida e morte na escrita da história: entre gregos e modernos, **Textos de História**, v. 15, n. ½, 2007.

GUIRAUD, P. **Les assemblées provinciales dans l'empire romain**. Paris: Imprimerie Nationale, 1887.

GREIMAS, A. J. **Sobre o sentido**: ensaios semióticos. Trad. Petrópolis: Vozes, 1975.

_____. **Semiótica e as ciências sociais**. Trad. Álvaro Lorencini e Sandra Nitini. SP: Cultrix, 1976.

HADDAD, G. *Ethos* prévio e *ethos* discursivo: o exemplo de Romain Rolland. In: AMOUSSY, R. (org.) **Imagens de si no discurso: a construção do ethos**. SP: Contexto, 2008.

HAGL, W. **Arcadius Apis Imperator**: Synesios Von Kyrene und sein Beitrag zum Herrscherideal der Spätantike. Stuttgart: Franz Steiner, 1997.

HAGGGSTRON, A. Heródoto e Tucídides: mito e mitologia. **Alétheia: Revista de estudos sobre Antiguidade e Medievo**, v. 2, 2009, p. 1-11.

HALBWACHS, M. **A memória coletiva**. Trad. Beatriz Sidou. SP: Centauro, 2006.

HANSEN, J. A. **Alegoria**: construção e interpretação da metáfora. SP: Hedra, 2006.

HANKEY, W. J. Neoplatonist surprises: the doctrine of providence of Plotinus and his followers both conscious and unconscious. **Dionysius**, v. 27, p. 117-26, 2009.

HARBSMEIER, M. S. **Betrug oder Bildung**: die römische Rezeption der alten Sophistik. Göttingen: Ruprecht, 2008.

HARRIES, J. The Roman imperial quaestor from Constantine to Theodosius II, **The Journal of Roman Studies**, v. LXXVIII, 1988.

HARTOG, F. **O espelho de Heródoto**. Trad. Jacyntho Lins Brandão. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1999.

HEATHER, P. J. The anti-scythian tirade of Synesius "De regno". **Phoenix**, v. 42, n. 2, p. 152-172, 1988.

_____. Literacy and power in the migration period. In: BOWMAN, A.K. & WOOLF, G. **Literacy and power in the ancient world**. Oxford: Cambridge University Press, 1994.

_____. Themistius: a political philosopher. In: **The propaganda of Power: the role of panegyric in late antiquity**. Leiden, Boston, Köln: Tuta Aegide Pallas, 1998.

_____. The barbarian in late antiquity: image, reality and transformation. In: MILES, R. **Constructing identities in late antiquity**, London: Routledge, 1999.

_____. **Empires and barbarians: migration, development and the birth of Europe**. Oxford: Macmillan, 2009.

HERZOG, R. Spätantike: Studien zur römischen und lateinisch-christlichen Literatur. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2002.

HIDALGO DE LA VEGA, M. J. **Sociedad y ideología em el Império Romano**: Apuleyo de Madaura. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 1986

_____. **El intelectual, La realeza y El poder político en El Império Romano**. Salamanca: Ediciones Universidad Salamanca, 1995.

HOBBSAWN, E. **Sobre a história**. SP: Companhia das Letras, 2002.

HOPKINS, K. Eunuchs in politics in the later Roman Empire. **Proceedings of the Cambridge Philological Society**. Cambridge, p. 62-80, 1963.

_____. Élite mobility in the roman empire. **Past & Present**, n. 32, p. 12-26, 1965.

HORSTKOTTE, H-J. **Die Steuerhaftung im spätrömischen Zwangsstaat**. Frankfurt: Athenäum, 1988.

HOSTEIN, A. Histoire et rhétorique. Rappels historiographiques ET état dès lieux. **Hypothèses**, n.1, p. 219-234, 2002.

_____. Panégyrique et revers monétaire. L'amplexus entre la cité et l'empereur. **Hypothèses**, n.1, p.249-260, 2002.

HÜBINGER, Paul Egon. **Spätantike und Frühes Mittelalter**: ein Problem historischer Periodenbildung. 1. ed. Darmstadt: Wiss. Buchges, 1952.

HUNGER, H. **Das byzantinische Herrscherbild**. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1975.

HUGONIOT, C. Les acclamations dans la vie municipale tardive et la critique augustinienne des violences lors des spectacles africains. In: INGLEBERT, H. **Idéologies et valeurs civiques dans le monde romain**. France: Picard, 2002.

INGLEBERT, H. **Idéologies et valeurs civique dans le Monde Romain**: homage à Claude Lepelley. Paris: ePicard, 2002.

JAHRAUS, O. **Literaturtheorie**. Tübingen, Basel: A. Francke Verlag, 2004.

JAKOBI, R. Die Sallustparaphrase des Iulius Exuperantius: Literarische und politische Strategien spätantiker Klassikerrezeption. **Hermes**, v. 130, n. 1, p. 72-80, 2002.

JAPIASSU, H. **O mito da neutralidade científica**. RJ: Imago, 1981.

JARRETT, M. G. Decurions and Priests. **The American Journal of Philology**, v. 92, n. 4, 1971, p. 513-538.

JENKINS, K. **A história repensada**. Trad. Márcio Vilela. 3ª. Ed. SP: Contexto, 2005.

JOLY, F. **Poder Imperial e Escravidão nos Anais de Tácito**. Dissertação (Mestrado em História) – Faculdade de História, Letras e Ciências Humanas, Universidade São Paulo, São Paulo, 2003.

JONES, C.P. Multiple identities in the age of the Second Sophistic. In: _____. **Paideia: The World of the Second Sophistic**. Berlin: Christopher Schneider, 2005.

JONES, A.H.M. The Greeks under the Roman Empire. **Dumbarton Oaks Papers**, v. 17, p. 1-19, 1963.

_____. **The later roman empire (284-602): a social economic and administrative survey**. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1964.

_____. **The Cities of the Eastern Roman Provinces**. Oxford: Oxford University Press, 1971.

JONES, C. P. **The Roman World of Dio Chrysostom**. Cambridge: Cambridge University Press, 1978.

_____. **Kinship diplomacy in the Ancient World**. Cambridge, Mass., Londres: Harvard University Press, 1999.

KENNEDY, G. A. **A new history of Classical Rhetoric**. New Jersey: Princeton University Press, 1994.

_____. **The art of rethoric in the Romam World, 300 B.C. – 300 A.C**. Princepton, 1972.

KELLY, C. **Ruling the later roman empire**. England: Belknap, 2004.

KIRK, G.S.; RAVEN, J.E. **Os filósofos pré-socráticos**. Tradução de Carlos Alberto L. Fonseca; Beatriz R. Barbosa e Maria Adelaide Pegado. 3ª. Ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1990.

KING, N.Q. **The Emperor Theodosius and the Establishment of Christianity**. London: Routledge, 1961.

KOLB, F. **Herrscherideologie in der Spätantike**. Berlin: Akademie Verlag, 2001.

KÖNIG, I. **Der römische Staat: ein Handbuch**. Stuttgart: Reclam, 2009.

KONSTAN, D. Philosophy, friendship and cultural history. In: GOLDEN, M & TOOHEY, P. **Inventing ancient culture: historicism, periodization and the ancient world**, London and New York: Routledge, 1997.

KOPECEK, T. A. Curial displacements and flight in later fourth century Cappadocia. **Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte**, v. 23, n. 3, p.319-342, 1974.

KORENJAK, M. **Publikum und Redner**. Ihre Interaktion in der sophistischen Rhetorik der Kaiserzeit. Munich, 2000.

LACAPRA, D. **History and Criticism**. Nova York: Ithaca, 1985.

LACOMBRADÉ, C. **Le discours sur la royauté de Synésios de Cyrène à l'empereur Arcadius**. Paris: Les Belles Lettres, 1951.

_____. **Synésios de Cyrene: hymnes**. Paris: Les Belles Lettres, 1978.

LANG, W. **Das Traumbuch des Synesios von Kyrene**. Berlin: Tübingen, 1926.

LAISTNER, M.L.W. **Christianity and pagan culture in the later Roman Empire**. Ithaca and London: Cornell University Press, 1978.

LARSEN, J. A. O. The position of provincial assemblies in the government and society of the late roman empire. **Classical Philology**, v. 29, n.3, p. 209-

LARONDE, A. Cyrène et la Libye hellénistique. Libykai historiai D. Roques. Synésios de Cyrène et La Cyrénaïque du Bas Empire. **Revue de l'Occident musulman et la Méditerranée**, v.48, n.1, p.313-16, 1988.

LECIANT, J. & CAQUOT, A. Éthiopie et Cyrénaïque ? À propos d'un texte de Synésios, **Annales d'Ethiophe**, v.3, n.1, p. 173-77, 1959.

LÉCRIVAIN, M. C. De quelques institutions du Bas Empire. **Mélanges d'archéologie et d'histoire**, v.9, n.1, p. 363-388, 1889.

LE GOFF, J. **História e memória**. Trad. Irene Ferreira, Bernardo Leitão e Suzana Ferreira Borges. 5ª. ed. Campinas: Editora UNICAMP, 2006.

LEMERLE, C. Review of Lacombrade. **Revue de Philologie**. n. 79, 1953, p. 228-30.

LEMOIS, M. S. O *mos maiorum* e a fortuna do Império Romano no século IV. **Dimensões**, v. 25, p. 46-62, 2010.

LENSKI, N. **The age of constantine**. Colorado: Cambridge University Press, 2006.

LEPELLEY, C. **Les cités de l'Afrique romaine au Bas-Empire: la permanence d'une civilisation municipale**. Paris: Études Augustiniennes, 1979.

_____. The survival and fall of the classical city in late roman Africa. In: RICH, J. **The city in late antiquity**. London: Routledge, 1992.

LESKY, A. **História da literatura grega**. Tradução de Manuel Rosa. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1995.

LEVICK, B. The Roman Economy: Trade in Asia Minor and the Niche Market. **Greece & Rome**, Oxford, v. 51, n. 02, p. 180 – 198, 2004.

LÉVY, C.; VENCER, B.; GIGANDET, A. (eds.), **La rhétorique de l'éloge dans le monde greco-romain**, Paris, 1993.

LIEBS, D. **Römisches Recht**: ein Studienbuch. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1993.

LIEBESCHUETZ, J.H.W.G. **Antioch**: city and imperial administration in the later roman empire. Oxford: Oxford University Press, 1972.

_____. **Barbarians and Bishops**. Army, Church and State in the Age of Arcadius and Chrysostom. Oxford: Oxford University Press, 1990.

_____. **Why did Synesius become bishop of Ptolemais** ? *Byzantion*, n. 56, 1986, p. 180-95.

_____. Synesius and municipal politics of Cyrenaica in the fifth century AD. *Byzantion*, n. 55, p. 146-164, 1985.

_____. The end of the ancient city. In: RICH, J. **The city in late antiquity**. London: Routledge, 1992.

_____. **From Diocletian to the Arab conquest**: change in the Late Roman Empire. EUA, Brookfield, Vermont: Ashgate, 1999.

_____. **Decline and change in late antiquity**: religion, barbarians and their historiography. USA: Ashgate Variorum, 2006.

LIM, Richard. **Public Disputation, Power and Social Order in Late Antiquity**. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1995.

_____. Religious Disputation and Social Disorder in Late Antiquity. **American Academy in Rome**. Massachusetts, v. 49, n. 02, 1995, p. 204 – 231.

LONG, J. The wolf and the lion: Synesius' egyptian sources. **GRBS**, v.28, n.01, p. 103-115, 1987.

_____. Dating an ill-fated journey: Synesius, Ep. 5. **Transactions of the American Philological Association**, v. 122, p.351-380, 1992.

LOPES, A. L. Moralidade e justiça na historiografia antiga: o manual historiográfico de Luciano de Samósata. **História**, v. 24, n. 2, . 01-08, 2005.

LOT, F. **O fim do Mundo Antigo e o princípio da Idade Média**. Lisboa: edições 70, 1968.

LOUTH, A. Pagans and Christians on providence. In: SCOURFIELD, J. H. D. (Ed.). **Texts and culture in late antiquity**: inheritance, authority and change. Wales: The Classical Press, 2007.

LUCHNER, K. Synesios von Kyrene: Polis, Freundschaft, Jesenseitsstrafen. Tübingen: Mohr Siebeck, 2010.

MACMULLEN, Ramsay. Personal power in the Rome Empire. **The American Journal of Philology**, v. 107, n.4, p. 512-524, 1986.

_____. Social mobility and the Theodosian Code. **The Journal of Roman Studies**, v.54, p.49-53, 1964.

_____. Imperial bureaucrats in the Roman provinces. **Harvard Studies in Classical Philology**, v.68, p.305-16, 1964.

MACHADO, C. A. R. **Imperadores imaginários**: política e biografia na *História Augusta* (século IV d. C.). Dissertação (Mestrado em História) – FFLCH/USP, 1998.

_____. O senado romano e a corte imperial no Baixo Império: uma revisão. **Phoênix**, Rio de Janeiro, n.6, p. 90-105, 2000.

MACHADO, R. S. Romance e História: a Revolução de trinta em O tempo e o vento. **Dissertação** (Mestrado em Letras: Teoria Literária) – IEL/UNICAMP, 2000.

MACQUEEN, J. **Allegory**. Great Britain: Methuen & Co Ltd, 1970.

MAINGUENEAU, D. Ethos, cenografia, incorporação. In: AMOUSSY, R. (org.) **Imagens de si no discurso**: a construção do ethos. SP: Contexto, 2008.

MALEK, J. A handsome gift for the Apis. **Revista sobre Oriente Próximo y Egipto en la Antigüedad**, n. 2, 1999, p. 401-10.

MALOSSE, P-L. Proposition mystique pour arrêter les invasions barbares ou plaider pour que les païens aient leur place dans l'empire chrétien? Les discours XXIV de Libanios. **Revue des Études Grecques**, Tome 123, p. 113-35, 2010.

MARCONE, A. Late Roman social relations. In: CAMERON, A. & GARNSEY (orgs.) **The Cambridge ancient history**. v.XIII, Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

MARINCOLA, J. Ancient audiences and expectations. In: FELDHER, A. **The roman historians**. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

MARTIN, J. **Spätantike und Völkerwanderung**. München: Oldenbourg, 2001.

MARTINEZ, J. M. B. Sinesio de Cirene, intelectual. La escuela de Hypatia en Alejandría. **Gerión**, 2004, v. 22, n. 1, p. 403-419, 2004.

MARROU, H.-I. **Decadence romaine ou antiquité tardive?** IIIe- IVe siècle. Paris: Éditions du Seuil, 1977.

MATHISEN, R. W. **Studies in the history, literature and society of late antiquity**. Amsterdam: Adolf M. Hakkert, 1991.

_____. Les barbares intellectuels dans l'Antiquité tardive, **Dialogues d'histoire ancienne**, v.23, n.2, p. 139-48, 1997.

_____. Provinciales, gentiles, and marriages between romans and barbarians in the late roman empire. **Journal Roman Studies**, v. 99, p. 140-55, 2009.

MATTHEWS, J. Roman life and society. In: BOARDMAN, J. & GRIFFIN, J. & MURRAY, O. **The Oxford History of the roman world**. Oxford, New York: Oxford University Press, 1988.

_____. Synesius and alexandrian neoplatonism. In: MOMIGLIANO, A. (ed.) **The conflict between paganism and Christianity in the fourth century**. Oxford: Oxford University Press, 1963, p. 126-150.

_____. A explicação e seus limites. In: _____. **Sobre o conhecimento histórico**. RJ: Zahar, 1978.

MENDES, N. M. Imperadores e senadores no baixo império. **Phoînix**, Rio de Janeiro, n.2, p.259-74, 1996.

MEREDITH, A. Later philosophy. In: BOARDMAN, J. & GRIFFIN, J. & MURRAY, O. **The Oxford History of the roman world**. Oxford, New York: Oxford University Press, 1988.

MICHESTAEDTER, C. **La persuasione e la retorica**. Roma: Gênes, 1913.

MITCHELL, S. **A history of the later roman empire: the transformation of the ancient world**. Oxford: Blackwell, 2007.

MOLES, J. L. Career and Conversion of Dio Chrysostom. **JHS**. n.98, 1978, p.79-100.

_____. The Kinship Orations of Dio Chrysostom. **Papers of Leeds Latin Seminar**, n. 6, 1990, p. 297-375.

MOMMSEN, T. **A history of Rome under the emperors**. London and New York: Routledge, 1999.

MONTAGNER, M, A. Trajetórias e biografias: notas para uma análise bourdieusiana. **Sociologias**, Porto Alegre, ano 9, n.17, jan/jun. 2007, p.240-64.

MORAIS, Regis. (Org.) **As razões do mito**. Campinas, SP: Papirus, 1988.

MORGAN, T. **Literate education in the Hellenistic and Roman worlds**. Oxford: Oxford University Press, 2000

MORLEY, N. **Ancient history: key themes and approaches**. London and New York: Routledge, 2000.

MUNZ, P. The rhetoric of rhetoric. **Journal of the History of Ideas**, v. 51, n.01, 1990, p.121-142.

MURPHY, J.J. The historiography of rhetoric: challenges and opportunities. **Rhetorica**, v. 1, n. 1, 1983, p. 1-8.

MURGA, J.L. Ideologias y politicas del bajo imperio y su influencia en los delitos. In: PARICIO, J. (Org.) **Poder politico y derecho en la Roma clásica**. Madrid: Editorial Complutense. 1996. p. 191- 208.

NICOL, J. C. **Synesius of Cyrene: his life and writings**. Harvard: Harvard University Press, 1887.

NOETHLICH, K. L. **Beamtentun und Dienstvergehen: zur Staatsverwaltung in der Spätantike**. Wiesbaden: Steiner, 1981.

NORDEN, E. **Die antike Kunstprosa vom VI Jahrhundert v. Chr. Bis in die Zeit der Renaissance**. Leipzig, 1898.

NOVASKI, Augusto. Mito e racionalidade filosófica. In: MORAIS, Regis. (Org.) **As razões do mito**. Campinas, SP: Papirus, 1988.

O'GORMAN, E. Intertextuality and historiography. In: FELDHER, A. **The roman historians**. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

OHNACKER, E. **Die spätantike und frühmittelalterliche Entwicklung des Begriffs barbarus**: ein interdisziplinärer Versuch der Beschreibung distinktiver und integrativer gesellschaftlicher Konzepte. Münster/Hamburg: Lit, 2003.

OLIVEIRA SILVA, M. A. **Plutarco historiador**: uma análise das biografias espartanas. Dissertação (Mestrado em História) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2002.

_____. Escrita e poder em Plutarco. **Dimensões**. Vitória, n. 17, p.91-103, 2005.

_____. Plutarco e Roma: o mundo grego no Império. 2007. **Tese** (Doutorado em História Social) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo.

_____. Plutarco e os romanos. In: FUNARI, P. P. & SILVA, M, A, O. (orgs.) **Política e identidades no mundo antigo**. SP: Annablume: FAPESP, 2009.

OLIVEIRA, Loraine. A exegese de mitos em Plotino e Porfírio. **Revista Archai**, Brasília, n.01, p.73-94, jul/2008.

OLIVEIRA, J. C. M. Igreja, mobilização popular e ação coletiva na África romana do século IV ao século V. **Dissertação**. (Mestrado em História). Departamento de História do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas/UNICAMP, 2001.

_____. O conceito de antiguidade tardia e as transformações da cidade antiga: o caso da África do norte. **Revista de Educação, Filosofia e Humanidades da Antiguidade**, Campinas, n. 24, jul.2007/jun.2008.

ORLANDI, Eni Puccinelli. **As formas do silêncio**: no movimento dos sentidos. Campinas: Editora UNICAMP, 1992.

OSUNA, B. M. El acceso y la promoción de los funcionarios en la administración del bajo imperio. **Revista de estudios histórico-jurídicos**, v. XXVII, p. 101-21, 2005.

PACK, R. Curiales in the correspondence of Libanius. **Transactions and Proceedings of the American Philological Association**, v. 82, p.176-192, 1951.

_____. Two sophists and emperors. **Classical Philology**, XLII, n.42, p.17-20, 1947.

PALANQUE, J-R. **Essai sur la préfecture Du prétoire Du Bas-Empire**. Paris: E. de Boccard, 1933.

PANDO, J. C. **The life and times of Synesius of Cyrene as revealed in his works**. Washington: Catholic University of America Press, 1940.

PARZINGER, H. **Die Skythen**. München: C. H. Beck, 2009.

PAXSON JR, T. D. Art and Paideia. **Journal of Aesthetic Education**, v. 19, n.1, p. 67-78, 1985.

PELLING, C.B.R. Plutarch and Roman politics. In: MOXON, I.S. & SMART, J.D. & WOODMAN, A.J. **Past perspectives**: studies in Greek and Roman historical writing. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.

PERNOT, L. **La rhétorique de l'éloge dans le monde gréco-romain**: histoire et technique. Tome I et II. Paris: Collection des Études Augustiniennes, 1993.

_____. Clio et Calliope. **Hypothèses**, n. 1, p.281-287, 2002.

_____. La survie de Démosthène et la contestation de la figure de l'Orateur dans le monde gréco-romain. **Académie des inscriptions et belles-lettres**, v. 146, n.2, p.615-36, 2002.

_____. La seconde sophistique et l'Antiquité tardive. **Clássica**. Brasil: v.19.n.1, p.30- 44, 2006.

PERELMAN, C. **O império retórico**: retórica e argumentação. Porto: Edições Asas, 1993.

_____. & OLBRECHTS-TYTECA, L. **Tratado da argumentação**: a nova retórica. São Paulo: Martins, 2005.

PETERS, F. E. **Termos filosóficos gregos**: um léxico histórico. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian. 1974.

PETIT, P. **História Antiga**. Tradução: Pedro Moacyr Campos. 4ª. edição. SP, RJ: Difel, 1979.

PFEIFFER, S. Ägypten in der Selbstdarstellung der Flavier. In: KRAMER, N & REITZ, C. **Mediale Strategien in der Zeit der Flavier**. Berlin: De Gruyter, 2010, p. 273-88.

PICANÇO, D. C. L. **Discurso, Lingüística e História**. Tese (Doutorado em Letras) – Faculdade de Ciências Humanas, Letras e Artes, UFPR, 2006.

PINSKY, J. **100 textos de História Antiga**. SP: Contexto, 2001.

PINTO, J. P. Pragmática. In: MUSSALIM, F. & BENTES, A. C. (Orgs.) **Introdução à lingüística**: domínio e fronteiras. São Paulo: Cortez, 2001.

PLEBE, A. **Breve história da retórica antiga**. São Paulo: EPU, 1978.

POHL, W & REIMITZ, H. **Grenze und Differenz im frühen Mittelalter**. Wien: Akademie der Wissenschaften, 2000.

_____. **Die Völkerwanderung**: Eroberung und Integration. Berlin: W. Kohlhammer, 2002.

POEL, M. V. The use of exempla in roman declamation. **Rhetorica**, v. 27, n. 03, p. 332-353, 2009.

- POLLAK, M. Memória, esquecimento, silêncio, **Estudos Históricos**, RJ, v.2, n.3, p.3-15, 1989.
- PONCE, M. J. Menandro rétor y el discurso imperial. **HABIS**, n.29, p.221-72, 1998.
- POTTER, T. W. **Towns in late antiquity**: iol caesarea and its context. Sheffield: Oxbow Books, 1995.
- PRESTON, R. Roman question, Greek answers: Plutarch and the construction of identity. In: GOLDHILL, S. (org.) **Being Greek under Rome**: Cultural Identity, the Second Sophistic and the Development of Empire. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- PUERTAS, A. J. Q. **La retórica de Libanio y de Juan Crisóstomo en la Revuelta de las Estatuas**. Salerno: Helios, 2007.
- QUET, M-H. Rhétorique, culture et politique. **Dialogues d'histoire ancienne**, v.4, n.1, p.51-118, 1978.
- RACHID, R. J. R. A invenção platônica da dialética. **Tese** (Doutorado em Letras). Departamento de Letras Clássicas e Vernáculas da FFLCH/USP, 2008.
- REGALADO, N. F. Allegories of power: the tournament of vices and virtues in the Roman de Fauvel. **Gesta**, v.32, n. 2, p.135-146, 1993.
- REID, J. S. Some aspects of local autonomy in the Roman Empire. **The Cambridge Historical Journal**, v.1, n.2, 1924.
- REINHOLD, M. **History of purple as a status symbol in Antiquity**. Bruxelles: Universa, 1970.
- _____. Usurpation of status symbols in the Roman Empire. **Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte**, v.20, n.2/3, p.275-302, 1971.
- REIS, J. C. História e estruturalismo: Braudel versus Lévi-Strauss, **História da historiografia**, n.1, p.8-18, 2008.
- RÉMOND, R. **O século XIX**: introdução à história de nosso tempo. SP: Cultrix, 1976.
- RICOEUR, P. **A memória, a história, o esquecimento**. Campinas: Ed. Unicamp, 2007.
- RIVES, J. Religion in the Roman Empire. In: HUSKINSON, J. (ed.) **Experiencing Rome**: culture, identity and power in the Roman Empire.
- ROBIN, R. **História e linguística**. Trad. Adélia Bolle. SP: Cultrix, 1973.
- ROCHA, I. E. **Práticas e representações judaico-cristãs**: exercícios de interpretação. Assis: FCL-Assis-UNESP Publicações, 2004.
- ROCHA, Everardo P. Guimarães. **O que é mito ?** SP: Brasiliense, 1996.
- RODRÍGUEZ GERVÁS, M.J. **Propaganda política y opinión pública el los panegíricos latinos Del bajo império**. Salamanca: Universidad de Salamanca. 1991.

ROLLER, M. The exemplary past in roman historiography and culture. In: FELDHERR, A. **The roman historians**. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

ROOS, B-A. **Synesius of Cyrene**: a study in his personality. Lund: Lund University Press, 1991.

ROQUES. D. Synésios de Cyrène et lès migrations berbères vers l'Occident (398-413). **Comptes-rendu des séances de l'Académie des inscriptions et belles-lettres**, v.127, n.4, p. 660-77, 1983.

_____. **Synésios de Cyrène et la Cyrénaïque du Bas-Empire**. Paris: Ed. Du Centre National de la Recherche Scientifique, 1987.

_____. **Études sur la correspondance de Synésios**. Bruxelles: Revue d'Études Latines, 1989.

_____. Mélanges: Synésios de Cyrène, **Revue d'histoire ecclésiastique**, v.99, n.3-4, p.768-83, 2004.

ROSSI, A. L. D. O. C. **Princeps e Basileus de Dion Crisóstomo** (96 a 117d.C.). Tese (Doutorado em História) – UNESP/Assis, 2001.

_____. Mitologia: abordagem metodológica para o historiador da Antiguidade Clássica. **História**, São Paulo, v.26, n.1, p.36-52, 2007.

_____. Política e identidade nos discursos de Dion Crisóstomo. In: FUNARI, P. P. & SILVA, M, A, O. (orgs.) **Política e identidades no mundo antigo**. SP: Annablume: FAPESP, 2009.

ROUECHÉ, C. The functions of the governor in late antiquity: some observations. In: **Antiquité tardive**: les gouverneurs de province. France: Brepols, 1998.

ROUX, P. L'amor patriae dans le cités sous l'empire romain. In: INGLEBERT, H. **Idéologies et valeurs civiques dans le monde romain**. France: Picard, 2002.

RUSSELL, Donald. The panegyrists and their teachers. In: **The propaganda of Power**: the role of panegyric in late antiquity. Leiden, Boston, Köln: Tuta Aegide Pallas, 1998.

SAGE, P. W. Tradition, Genre and Character Portrayal: Cyropaedia 8.7 and Anabasis 1.9. **Greek Roman and Byzantine Studies**, v.32, n.1, 61-79, 1991.

SARTIN, G. H. S. S. O surgimento do coceito de “antiguidade tardia” e a encruzilhada da historiografia atual. **Brathair**, v. 9, n. 2, p. 15-40, 2009.

SARTORELLI, E. Estratégias de construção e de legitimação do *ethos* na *Causa Veritatis*: Miguel Servet e as polêmicas religiosas do século XVI. **Tese** (Doutorado em Letras). FFLCH/USP, 2006.

SCHAUB, J-F. Une histoire culturelle comme histoire politique (note critique). **Annales**. Histoire, Sciences Sociales, n.4, 2001, p.981-997.

SCHLINKERT, D. **Ordo senatorius und Nobilitas**: die Konstitution des Senatsadels in der Spätantike. Stuttgart: Franz, 1996.

SCHMITT, T. **Die Bekehrung des Synesios von Kyrene**: Politik und Philosophie, Hof und Provinz als Handlungsräume einer Aristokraten bis zu seiner Wahl zum Metropoliten von Ptolomais. München, Leipzig: Saur, 2001.

SCHIAPPA, E. **The beginnings of rhetorical theory in classical Greece**. New Haven & London: Yale University Press, 1999.

_____. **Bildung und Macht**. Zur sozialen und politischen Funktion der zweiten Sophistik in der griechischen Rhetorik der Kaiserzeit, Munich, 1997.

SCHLUMBERGER, J. A. Potentes and potentia in the social thought of late antiquity. In: F. CLOVER-RS HUMPHREYS (Eds.) **Tradition and innovation in late antiquity**. Madison, 1989, p. 89-104.

SEECK, O. Studien zu Synesios. **Philologus**, n. 52, p.442-483, 1894.

SEIXAS, J. A. Os campos (in)elásticos da memória: reflexões sobre a memória histórica. In: SEIXAS, J. A.; BRESCIANI, M. S. & BREPOHL, M. (orgs.) **Razão e paixão na política**. Brasília: Ed. UNB, 2002, p. 59-77.

_____. Percursos de memória em terra de história: problemáticas atuais. In: BRESCIANI, M. S. & NAXARA, M. **Memória e (res)sentimento**: indagações sobre uma questão sensível. Campinas: Ed. Unicamp, 2001, p.37-58.

SELIGMANN-SILVA, M. Reflexões sobre a memória, a história e o esquecimento. In: SELIGMANN-SILVA, M. **História, memória, literatura – o testemunho na era das catástrofes**. Campinas: UNICAMP, 2003, p.59-90.

SENG, H. Die Kontroverse um Dion von Prusa und Synesios von Kyrene. **Hermes**, v. 134, n.1, p. 102-116, 2006.

SIDEBOTTOM, H. Dio of Prusa and the Flavian Dynasty. **The Classical Quarterly**, New Series, v. 45, n. 2, p. 447-456, 1996.

SILVA, G. V. A comunicação política no baixo império romano. **Dimensões**, v.12, p. 205-212, 2001.

_____. **Reis, santos e feiticeiros**: Constâncio II e os fundamentos místicos da Basiléia (337-361). Vitória: Edufes, 2003.

_____. & MENDES, N. M. **Repensando o Império Romano**: perspectiva socioeconômica, política e cultural. (orgs.) RJ: Mauad; Vitória: EDUFES, 2006.

_____. Educação, filosofia e poder no século IV: temístio de Bizâncio e a defesa da ação pública dos filósofos na Oratio XXVI. **Fênix**, v.4, n.1, p. 1-15, 2007.

SILVA, G. J. **História Antiga e usos do passado**: um estudo de apropriações da Antiguidade sob o regime de Vichy (1940-1944)SP: Annablume: Fapesp, 2007.

SIMEON, X. **Untersuchungen zu den Briefen des Bischofs Synesios von Kyrene**. Paderborn: Schöningh, 1933.

- SIRKS, A. J. B. Shifting frontiers in the law: romans, provincials and barbarians. In: MATHISEN, R. W. & SILVAN, H. S. **Shifting frontiers in late antiquity**. Great Britain: Variorum, 1996.
- SIVAN, H. S. Why not marry a barbarian? Marital frontiers in late antiquity. In: In: MATHISEN, R. W. & SILVAN, H. S. **Shifting frontiers in late antiquity**. Great Britain: Variorum, 1996.
- SOUSA, Eudoro. **História e Mito**. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1981.
- STARR, R. J. The circulation of literary texts in the roman world. **The Classical Quarterly**, v. 37, n.1, p. 213-223, 1987.
- STENGER, J. **Hellenische identität in der Spätantike**: pagane Autoren und ihr Unbehagen an der eigenen Zeit. Berlin: Walter de Gruyter, 2009.
- STRAUB, Johannes. Conciencia de Império y sentimiento nacional em lãs províncias romanas. Hispania y el Império Romano en la concepción de Floro. **Cristianismo y aculturación em tiempos del Império Romano** – Antiguidad y Cristianismo VII. Murcia, 1990, p.649-667.
- SWAIN, S. **Dio Chrysostom**: politics, letters and philosophy. Oxford: Oxford University Press, 2000.
- _____. **Hellenism and Empire**: language, classicism, and power in the greek world a.d. 50-250. Oxford: Clarendon Press, 2003.
- TARRICONE, J. Hermenêutica e crítica: o pensamento e a obra de Benedito Nunes. **Tese** (Doutorado em Teoria Literária e Literatura Comparada) – FFLCH/UNICAMP, 2007.
- TEMPERLEY, H. **Selected essays of J. B. Bury**. Amsterdam: Adolf M. Harkert. 1964.
- THELM, N. & BUSTAMANTE, R. M. C. B. História comparada: olhares plurais. **Phoênix**. RJ: Mauad, 2004.
- THOMPSON, J. W. Edward Gibbon, 1737-1794. **Pacific Historical Review**, v.07, n.2, 1938, p.93-119.
- THOMPSON, E. A. **Romans and barbarians**: the decline of the western empire. Wisconsin: University Wisconsin Press, 2002.
- THOMPSON, J. W. Edwar Gibbon, 1737-1794. **Pacific Historical Review**, v. 7, n. 2, p. 93-119, 1938.
- TINNEFELD, F. Synesios von Kyrene. Philosophie der Freude und Leidensbewältigung. Zur Problematik einer spätantiken Persönlichkeit. In: GNILKA, C.; SCHETTER, W. (eds.) **Studien zur Literatur der Spätantike**, Bonn, p.139-179, 1975.
- TRAPP, M. Philosophy in the roman empire. USA: Ashgate, 2008.
- TREU, K. **Synesios von Kyrene**: ein Kommentar zu seinem Dion. Berlin: Akad-Verl, 1958.
- TRONCOSO, Victor Alonso. La paideia del príncipe y la ideología helenística de la realeza. **Gérion Anejos**, Coruña: Universidad de la Coruna, IX, p. 185 – 204, 2005.

TURNER, F. M. Antiquity in victorian contexts. **Browning Institute Studies**, v. 10, p. 1-14, 1982.

URBAINCZYK, Theresa. Vice and advice in Socrates and Sozomen. **The propaganda of Power: the role of panegyric in late antiquity**. Leiden, Boston, Köln: Tuta Aegide Pallas, 1998.

VANDERSPOEL, J. **Themistius and the imperial court: oratory, civic duty and paideia from Constantius to Theodosius**. USA: The University of Michigan Press, 1995.

VEYNE, Paul. **Indivíduo e poder**. Lisboa: Setenta, 1988.

_____. **Como se escreve a história**. Brasília: UNB, 1998.

_____. Qu'était-ce un empereur romain? **Diogène**, v. 3, n.199, p. 3-25, 2002.

VIANA, Moisés dos Santos. Mito e linguagem: breve reflexão sobre o discurso. **Acta Scientiarum**. Human and Social Sciences. Maringá, v. 31, n.1, p. 61-66, 2009.

VOGT, J. **La decadencia de Roma: metamorfosis de la cultura Antigua (200-500)**. Madrid: Ediciones Guadarrama, 1965.

_____. **Begegnung mit Synesios, dem Philosophen, Priester und Feldherrn: gesammelte Beiträge**. Damrstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1985.

VOLLENWEIDER, S. **Neuplatonische und christliche Theologie bei Synesios**. Deutschland: Göttingen, 1985.

VOLKMANN, R. E. **Synesius von Cyrene: eine biographische Charakteristik aus den letzten Zeiten des untergehenden**. Leipzig: Teubner, 1869.

WARD-PERKINS, B. The cities. In: CAMERON,A. & GARNSEY (orgs.) **The Cambridge ancient history**. v.XIII, Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

_____. The making of late antiquity. In: DRINKWATER,J & SALWAY, B. **Wolf Liebeschuetz reflected**. London: Institute of Classical Studies. 2007.

WERNER, J. **Paidéia: os ideais da cultura grega**. 3 vols. 2ª. Ed. York Novo: Imprensa da Universidade de Oxford, 1943.

WHITBY, Mary. **The propaganda of Power: the role of panegyric in late antiquity**. Leiden, Boston, Köln: Tuta Aegide Pallas, 1998.

WHITMARSH, T. Greece is the World: exile and identity in the Second Sophistic. In: GOLDHILL,S. (org.) **Being Greek under Rome: Cultural Identity, the Second Sophistic and the Development of Empire**. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

_____. **The Second Sophistic**. Oxford, New York: Oxford University Press, 2005.

WIEDEMANN, T.E.J. Between men and beasts: barbarian in Ammianus Marcellinus. In: MOXON,I.S. & SMART, J.D. & WOODMAN, A.J. **Past**

perspectives: studies in Greek and Roman historical writing. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.

WITTGENSTEIN, L. **Investigações Filosóficas**. Tradução de José Carlos Bruni. SP: Nova Cultural, 1989.

WÖLFEL, C. Mythos und Politische Allegorie auf Tafelsilber der römischen Kaiserzeit. **Dissertation**. Am Fachbereich Altertumswissenschaften der Freien Universität Berlin. 1996.

WOOD, I & HARRIES, J. (ed.) **The Theodosian Code**: studies in the imperial law of Late Antiquity. London: Duckworth, 1993.

ZIEGLER, J. Zur religiösen Haltung der Gegenkaiser im 4. Jahrhundert **Frankfurter Althistorische Studien**, Kallmünz, v. 4, 1970.

ZURUTUZA, H. A. & BOTALLA, H. L. (comps.) **Panismo y cristianismo**: pervivencias y mutaciones culturales (siglos II-IX). Argentina: Homo Sapiens, 1995.

ZWIFFELHOFFER, M. E. **Imperium Romanum**: Geschichte der römischen Provinzen. München: C.H. Beck, 2009.