

IDENTIDADE DIVINA E EXPERIÊNCIA ONÍRICA EM ÉLIO ARISTIDES

Lolita Guimarães Guerra

Resumo: Nos primeiros séculos da Era Comum, as relações de identidade e alteridade constituintes do *si-mesmo* tinham como um de seus parâmetros a dicotomia entre mortalidade e imortalidade. Sob este ponto de vista, elas dependeram de dois movimentos paralelos e em diálogo: a concepção da natureza divina da alma e dos sonhos como espaço de comunicação com os deuses. Os *Hieroi Logoi* de Aristides sinalizam, por sua vez, um poderoso cruzamento das duas perspectivas ao abrir espaço à possibilidade de identificação, por parte de um mortal, com a divindade.

Palavras-chave: *Si-mesmo*; alma; divindade; sonhos; Élio Aristides

DIVINE IDENTITY AND DREAMING IN AELIUS ARISTIDES

Abstract: Through the first centuries of the Common Era, the identity and alterity relations that constituted the *self* had, as one of their parameters, the dichotomy between mortality and immortality. From this perspective, they depended on two parallel and dialogical movements: the idea of the soul's divine nature and of dreams as a space for the communication with the gods. Aristide's *Hieroi Logoi* point out a powerful intercession of these two perspectives as they make possible the identification with the god by a mortal.

Keywords: *Self*; soul; divinity; dreams; Aelius Aristides

* Mestre pelo PPGHC/UFRJ. Doutoranda no Programa de Pós-Graduação em História da Unicamp. Endereço eletrônico: lolitag@gmail.com.

O sujeito numa “Era de Angústia”

O conceito de “si-mesmo”, em sentido comparável à expressão moderna, estava ausente da terminologia clássica grega e latina. Contudo, nos primeiros séculos da Era Comum, o tema fora discutido em meio às idéias de liberdade, intenção e consciência. A antiga questão proposta no *Alcibíades* sobre o cuidado de si não incidia, é claro, sobre a natureza do homem, mas sobre o que nós, hoje, chamaríamos de *questão do sujeito*. Nos séculos I e II, especialmente em ambiente neo-platônico, vias e modalidades de investigação do sujeito foram apreciadas. Desta forma, se não podemos pensar em termos de “sujeito” na Antiguidade, como apontara Michel Foucault, é indispensável notar, neste momento, uma intensificação da discussão em torno do problema do indivíduo a qual viabilizou o desenvolvimento, *a posteriori*, de uma teoria do sujeito e, portanto, da concretização deste enquanto objeto de reflexão.

Os primeiros séculos da Era Comum, momento de acentuada austeridade, caracterizaram-se, segundo Foucault, pelo crescimento de um “individualismo” o qual daria cada vez mais espaço aos aspectos “privados” da existência, aos valores da conduta moral e ao interesse com o qual alguém dedicava-se a si mesmo. Nesta “Idade de ouro da cultura de si”, uma intensificação das relações consigo concluiu um longo desenvolvimento, no interior da reflexão platônica, da construção de um *si-mesmo* antigo dotado de individualidade. O movimento, estendido por um milênio (dos séculos V a.E.C. ao V E.C.), compreende uma formulação filosófica de longa duração conduzida pelo cuidado de si e intensificada no primeiro e segundo séculos (FOUCAULT, 2006a, 15; 1987, 40-41). Um dos elementos mais importantes a compor esta construção já havia sido percebido no *Alcibíades* de Platão quando o cuidado e o conhecimento de si foram

Identidade divina e experiência onírica em Élio Aristides

associados à alma e sua identidade com o divino. No *Alcibíades*, a alma não é, como em diálogos posteriores, uma potência aprisionada no corpo, um atrelamento de cavalos alados cuja condução a uma boa direção é necessária, nem um composto hierárquico cuja harmonização é imperativa (como no *Fédon*, o *Fedro* e a *República*, respectivamente). Ela é percebida enquanto sujeito da ação e reconhece-se na divindade especialmente a partir do platonismo tardio (FOUCAULT, 2006a, 92). A divindade, por sua vez, por compartilhar com a alma sua natureza, é seu espelho mais adequado e, assim, constitui-se enquanto a melhor via de acesso ao conhecimento de si.

O problema do indivíduo no início da Era Comum foi igualmente abordado em *Pagan and Christian in an Age of Anxiety* por E. R. Dodds na sua construção de uma “Era de Angústia”, período compreendido entre a sucessão de Marco Aurélio e a conversão de Constantino (161-306). Dodds caracterizou este momento a partir de argumentos encontrados na historiografia clássica sobre o componente subjetivo da Antiguidade Tardia, como é o caso da obra de Mikhail Rostovtzeff (1926). Este, ao construir hipóteses sobre a decadência do Império, apelou à explicação psicológica e expôs, enquanto um dos mais poderosos fatores da decadência, uma mudança de perspectiva acerca do mundo a ser urgentemente investigada. Muitos anos depois, Martin Nilsson (1941) retornava à questão ao defender o deslocamento do enfoque sobre as crenças e doutrinas antigas em direção ao substrato espiritual por elas responsável. Isso tornaria possível o estudo da experiência religiosa antiga a partir da definição de William James (1902): sentimentos, ações e experiências dos indivíduos em sua solidão enquanto se sentem em relação com algo que consideram a divindade. Portanto, ao escrever *Pagan and Christian*, Dodds responde a um apelo de longa data em

direção ao estudo dos fatores subjetivos da experiência religiosa antiga e define os anos entre 161 e 306 como o zênite da intensificação dos sentimentos religiosos. A designação deste período enquanto uma “Era de Angústia” (original de W. Auden, o qual a usara para denominar sua própria época) deve-se, para Dodds, à insegurança, material e espiritual, que o caracterizou (1975, 21-22, 136).

A partir destas referências, desvela-se um período, o qual se estendeu do primeiro ao início do quarto século de nossa era, no qual o sujeito assumiu um lugar de particular importância filosófica, religiosa, ética e moral. Este posicionamento epistemológico foi fundamental para a constituição de um indivíduo tardo-antigo reconhecido enquanto alma e detentor de uma experiência religiosa íntima, a qual escapava às práticas mais exteriores de expressão mítico-ritual. Desde Georg Misch (1950), as *Confissões* de Agostinho figuraram enquanto primeira expressão da idéia de vida interior e, portanto, de personalidade. Recentemente, este enfoque retomou a frente dos debates. Os estudos de Foucault sobre a concepção de sujeito na Antiguidade¹ no interior das práticas de auto-exame e cuidado de si (compreendido, também, como cuidado da alma),

¹ Em 1982, Foucault sugeriu que a *questão do sujeito* (*questão do conhecimento do sujeito por ele mesmo*) foi originalmente colocada em uma fórmula totalmente diferente e em um preceito totalmente outro: a famosa prescrição délfica *gnôthi seautón* (“conhece-te a ti mesmo”) (2006a, p.05). Tal preceito, atrelado ao de *epiméleia heautoû* (“cuidado de si mesmo”), estabeleceu todo um corpo de definições *de uma maneira de ser, uma atitude, formas de reflexão, práticas que constituem uma espécie de fenômeno extremamente importante, não somente na história das representações, nem somente na história das noções ou das teorias, mas na própria história da subjetividade ou, se quisermos, na história das práticas da subjetividade* (2006a, 15). Já em 1984, Foucault retoma o problema e avança: *Já que nenhum pensador grego jamais encontrou uma definição do sujeito, jamais a buscou, eu diria simplesmente que não há sujeito. Isso não significa que os gregos não se esforçaram para definir as condições nas quais ocorreria uma experiência que não é a do sujeito, mas a do indivíduo, uma vez que ele busca se constituir como senhor de si mesmo. Faltava à Antiguidade clássica ter problematizado a constituição de si como sujeito* (2006b, p.262). Assim, se não se pode falar de sujeito no mundo grego, é imprescindível que as noções de *si mesmo* e *indivíduo* presentes a partir da formulação délfica conduzam o estudo da história da subjetividade.

enfraquecem a hipótese agostiniana, como o demonstra Patricia Cox Miller (1994, 129s). Esta defendeu uma construção conceitual do sujeito antigo a qual deve desenvolver-se, hoje, a partir de outras frentes de análise. Neste sentido, o estudo da documentação onírica dos primeiros séculos constitui-se enquanto uma produtiva via de trabalho passível de expandir e nuançar as fronteiras sócio-culturais dos grupos humanos investigados:

No presente contexto, o fato da pessoa ser conceituada enquanto possuidora de uma alma recebedora e/ou fabricante de sonhos certamente sugere a presença de uma compreensão de vida interior. Essa era tão verdadeira para os magos da época como o era para Agostinho. (MILLER, 1994, 130).

Aristides e seus *Hieroi Logoi*

Dentre os relatos oníricos antigos conservados encontram-se os do orador Elio Aristides, cujos sonhos foram registrados desde ao longo de toda sua vida, foram posteriormente organizados na narrativa intitulada *Hieroi Logoi*, composta entre 170 e 171. Nascido em Hadrianouthérai (a Balikesir atual), numa família à qual Adriano conferira cidadania, Aristides estudou em Esmirna, Pérgamo e Atenas. Após uma viagem ao Egito, em 142, foi acometido de uma grave doença cujos sintomas refletiram profundamente em sua carreira retórica. Aos vinte e cinco anos, Aristides passou a conviver com terríveis faltas de ar e acessos de vômito os quais debilitavam a prática de seu ofício. A impossibilidade de falar com desenvoltura e apresentar-se adequadamente levaram-no a buscar a incubação no santuário de Serápis, nas cercanias de Esmirna. No ano seguinte, ao insistir, mesmo doente, em viajar para Roma, Aristides ficou ainda mais enfermo e precisou retornar a Esmirna. Lá, sob recomendação médica, procurou

as fontes termais nos arredores da cidade. Contudo, a hidroterapia não surtiu efeito. No mês de dezembro deste ano, 144, ele recebeu a primeira de uma série de revelações oníricas protagonizadas por Esculápio, herói grego o qual, à época dos *Hieroi Logoi* já havia assimilado plenamente o caráter de divindade medicinal (*Hieroi Logoi* II, 7). Ao longo de ao menos dois anos, Aristides permaneceu internado no santuário de Esculápio, num ciclo de doença, dor e visões oníricas nas quais o deus o informava sobre os medicamentos e os métodos adequados para tratar-se².

Os santuários de Esculápio, construídos nas mais salubres regiões de localidades como Kos, Atenas, Roma, Epidauro e Pérgamo, constituíam-se enquanto complexos centros de saúde arborizados, próximos a fontes de água fresca e onde os doentes podiam desfrutar de ar puro e clima ameno. Tais *Asklepieia* combinavam devoção e terapia num íntimo vínculo entre religião e saúde. Em seu interior encontravam-se tanto devotos saudáveis quanto vítimas das mais diversas doenças como cegueira, parasitoides, paralisia e calvície. Homens, mulheres, crianças, adultos e idosos, assim como ricos e pobres buscavam os santuários como um último recurso, quando a medicina convencional já se havia mostrado inútil. Em seu interior, dentre as técnicas disponíveis de terapia, destacava-se a incubação. Dodds argumenta a favor de seu arcaísmo ao apontar que ela era tradicionalmente praticada *nos santuários dos heróis – fossem eles mortos ou demônios ctônicos – e em certos abismos*

² A datação da chegada de Aristides em Pérgamo foi sustentada pela historiografia como o ano de 144 (Festugière, 1986, p.152) ou de 145 (Behr, 1986, p.02; Nicosia, 1984, p.15) e supõe uma estada de dois anos no santuário. Contudo, ela foi questionada por Copete (1995, p.77ss), em vista da dificuldade de ordenar cronologicamente os acontecimentos narrados nos *Hieroi Logoi* e de identificar o período da permanência no santuário com o da enfermidade. Para Copete, Aristides permaneceu vinculado ao santuário por, pelo menos, nove anos, ao longo dos quais se retirou por períodos mais ou menos longos, mas sempre retornava.

tidos como entradas para o mundo dos mortos (2002, 115), hipótese esta que fortalece a caracterização de Esculápio como um herói ancestral deificado.

A incubação, também presente nos santuários de Anfiarus, Trofônio, Serápis e Ísis, consistia no adormecimento do suplicante no *abaton*, o recinto sagrado, ou em outros espaços específicos. De acordo com Aristófanes (*Plutus* 655-645), os pacientes deitavam-se nesse lugar e as luzes eram apagadas no momento imediatamente anterior à chegada do deus. *Durante o sono do suplicante, ou num estranho momento entre este e a vigília, a divindade apareceria, curando diretamente pelo toque, por cirurgia ou remédios (ou, nos últimos séculos, oferecendo instruções sobre os métodos de cura)* (COMPTON, 1998, 303).

A modificação nos métodos terapêuticos nas últimas fases das *Asklepieia* é atestada no *Hieron Logon* IV, 64: os sonhos nos quais o deus executava cirurgias eram conhecidos por Aristides, mas já haviam deixado de ocorrer há duas gerações antes dele. A substituição da presença ou toque do deus como elementos oníricos curativos por si são similarmente sugeridas por inscrições romanas do segundo século nas quais Esculápio, como ocorre na narrativa de Aristides, apenas prescrevia práticas e substâncias de valor medicinal (MILLER, 1994, 114s). A época de Aristides teve como particularidade, portanto, uma nova modalidade terapêutica no interior das *Asklepieia* cujo interesse passou a recair, não apenas, na visão onírica do deus e sua atividade, mas em seu discurso. O dom milagroso da cura, assim como o caráter mágico e extraordinário da presença do deus não desaparecem, contudo, o sujeito a ser curado transforma-se em agente de cura: ele deve cumprir as prescrições de Esculápio a fim de restabelecer-se. Mais do que isso, os anos de experiências oníricas relatados nos *Hieroi Logoi* sob contínuo acompanhamento do deus e a época de incubação

em Pérgamo coincidem com o período identificado por Patricia Cox Miller como momento de mais alta popularidade do culto de Esculápio na Antiguidade (1994, 106). Os sonhos de Aristides, assim como sua redação, inserem-se, num nível particular às *Asklepieia*, no interior de mudanças no método terapêutico e o auge das práticas culto-medicinais lá exercidas. Eles foram produzidos, em termos mais abrangentes, no início daquela que foi identificada por Dodds como a “Era de Angústia”, período este de profundas mudanças em relação às concepções sobre o sujeito e a uma modalidade íntima de existência identificada à alma. As narrativas oníricas de Aristides abrangem, entre diversas visões de caráter medicinal, encontros com o deus de especial interesse para o debate sobre a subjetividade antiga e, mais pontualmente, no segundo dos primeiros séculos da Era Comum, identificados, por Peter Brown, como época da “criação” de uma “Antiguidade Tardia” (1993, 2).

Nesta época de mudanças em todos os níveis culturais, de busca incessante e pelas reconfortantes respostas advindas das visitas aos oráculos, a própria natureza dos deuses é questionada. Em algum momento, entre os séculos II e III, um homem de nome Teófilo recorreu ao oráculo de Claros em Colofon, na Lídia, e impôs a Apolo o seguinte questionamento: *és tu Deus ou é Deus algum outro?*³ Dodds argumenta sobre a pertinência da pergunta: *A nós pode parecer algo simples. (...) Mas o questionamento era plenamente atual e de suma importância para os homens daquela época. E a quem recorrer em busca de uma resposta para ela se não a um “prophetes” inspirado?* (1975, 85) A perguntas como esta, os sonhos de Aristides proveram uma resposta: o deus é o devoto que o indaga, o sonhador que o contempla. Os *Hieroi Logoi* narram

³ Porfírio, *De Philosophia ex Oraculis* 231ss. Sobre a resposta dada pelo oráculo e um tratamento minucioso da mesma, é interessante recorrer a Silvia Lanzi (2006, p.40).

dois sonhos com este teor. No primeiro relato, Aristides está no templo de Esculápio e se depara com uma estátua sua a qual muda de aparência e torna-se o deus: *Examinei [neste templo] uma estátua de mim mesmo. Num momento, eu a vi como se fosse eu e, no outro, ela parecia uma grande e bela estátua de Esculápio (Hieron Logon I, 17)*. Já no segundo, cujo cenário também é o templo, a identificação entre um e outro é esclarecida pelo próprio deus. Após cantar diante da estátua de Esculápio, a multidão recebe dela um sinal para que parta. Enquanto todos se vão, Esculápio indica, com sua mão, que Aristides deve ficar. Acerca desse momento, ele escreve: *Fiquei extasiado pela honra de ser preferido dentre os outros e gritei “O Uno”, referindo-me ao deus⁴. Mas ele disse “és tu” (Hieron Logon IV, 50)*.

Ver o deus

O primeiro ponto a ser avaliado no interior das duas narrativas é sobre a presença do deus enquanto estátua. Na *Onirocritica* de Artemidoro de Daldis (contemporâneo de Aristides e, como ele, natural da faixa ocidental da Ásia Menor), deus e representação imagética confundem-se. Sonhos com estátuas de deuses devem ser interpretados como aparições dos próprios agentes divinos, identificados a partir de características individuais. Artemidoro associou representação e coisa representada e enfatizou os aspectos vinculados a uma enquanto indícios pertinentes à interpretação da outra: *É auspicioso ver as estátuas dos deuses que significam algo de benéfico em si mesmos ou através de suas estátuas se estas não estão reduzidas a frangalhos ou partidas. Mas se os próprios deuses ou suas estátuas indicam algo maléfico, é auspicioso vê-las desaparecer (II, 39)*.

⁴ A opção de Charles Behr em traduzir “εἷς” por “The One” (“O Uno”) foi mantida.

Para Artemidoro, aparência é tudo. A imagem estatuária do deus nada mais é que o próprio deus e, portanto, legitima o sonho enquanto espaço *daimonico*, ou seja, de comunicação entre o mortal e o imortal. A leitura de Artemidoro sugere, portanto, a compreensão, por Aristides, da estátua enquanto o próprio Esculápio, e não sua mera representação. Ela não é apenas uma imitação onírica de estátuas vistas em vigília, mas adquire vida própria: gesticula para que os presentes esvaziem o recinto (*Hieron Logon* IV, 50), indica a necessidade de permanência do devoto e, ao ser louvada por ele, o responde. Para Aristides, assim como para Artemidoro, a estátua não é um simulacro do deus, mas este se encontra presente nela, seja em vigília ou em sonhos.

Os sonhos de Aristides permitiam a ele, um homem mortal, estabelecer e manter com o mundo divino uma relação intensa e duradoura, de encontros frequentes os quais incluíam comunicação gestual e verbal. Apesar da singularidade do caso, as experiências de Aristides faziam parte das crenças de sua época, na qual, segundo Dodds (1975, 136), intensificou-se a busca pela divindade e a religião ocupou todos os âmbitos da vida. Estes aspectos encontram-se explícitos no *Diálogo com Trifon* de Justino. Em sua busca pelo conhecimento de Deus, o mártir estudara com um filósofo estóico, um aristotélico e um pitagórico e, por fim, preferiu as lições de um platonista, pois, segundo ele, ver Deus frente a frente era justamente o objetivo da filosofia de Platão (II, 3-6). Enquanto parte do horizonte de expectativas dos homens do século II, contemplar a divindade e estabelecer uma relação íntima com ela em sonhos refletia-se numa profunda crença de que os deuses davam-se a conhecer aos mortais em momentos tão ordinários da vida quanto o sono noturno. Como observou Guy Stroumsa (1999, 191) o papel dos sonhos reflete atitudes antropológicas

presentes numa dada cultura. Ao mesmo tempo, percepções acerca do mundo divino (entre elas, a partilha correta entre “o que está em cima” e “o que está embaixo”) por um grupo social vêem-se representadas, experimentadas e cristalizadas na experiência onírica individual. Ao sonhar com aqueles elementos presentes no horizonte de expectativas de seu grupo social quanto às relações entre deuses e homens, o indivíduo atribui legitimidade à sua própria crença na possibilidade de encontros e intimidade entre mortais e imortais⁵. Se os homens sonhavam com estes encontros, é porque estes podiam ocorrer. Simultaneamente, a crença de que eles eram possíveis abria espaço para sonhos com esta temática.

Ser o deus

Nos *Hieroi Logoi* selecionados (I,17; IV,50), encontramos uma concepção de *si mesmo* fluidificada ao ponto de, de duas maneiras, Aristides e Esculápio se identificarem. No primeiro caso, como mencionamos, o sentimento de identificação é, no sonho, originado no próprio sonhador: ele vê uma estátua de si mesmo e logo a confunde com a do deus. O conteúdo *erótico*, de afeição total ao deus, está explícito na confusão visual do sonhador: ele vê a si mesmo, mas, logo, parece-lhe estar diante de Esculápio. Não pode mais referir-se em termos de “si” e de “ti”, mas fala de um e de outro como uma unidade⁶. Num próximo

⁵ O sentido cíclico das relações entre crença e experiência onírica já havia sido proposto, em 1920, por Edward Tylor. Apesar da carga evolucionista que permeia seu trabalho e, portanto, categorias e conceitos de “bárbaro”, “selvagem” e “primitivo” ali presentes, é pertinente reproduzir sua proposta: *toda idéia uma vez estabelecida no interior da mente de um selvagem, um bárbaro ou um entusiasta, está pronta para ser novamente trazida a ele do exterior. Trata-se de um círculo vicioso: aquilo em que o sonhador crê, ele acaba por ver, e ele acredita no que vê* (1920, p.49).

⁶ Eudoro de Sousa apresenta uma belíssima reflexão sobre *erótica e simbólica, limite e limiar* em *Mitologia, História e Mito* (2002, pp.90-91).

momento, esta identificação afetuosa se tornará ainda mais explícita. Dessa vez, não é Aristides, o personagem de seu próprio sonho, um *eu* insubordinável e instável⁷ que atribui identidade àquilo que vê, mas, pelo contrário, é a imagem onírica a responsável pela observação. Quando, após louvar Esculápio, Aristides recebe a resposta “És tu” (σὺ εἶ), a identificação entre ele e o deus, sugerida pelo sonho anterior, é confirmada e reforçada pela legitimidade da fala divina. Desta vez, Aristides não vê uma imagem de contornos fugidios, por vezes de si, por vezes do deus. Sua aparência e a do deus não estão em jogo, mas um sentido de si-mesmo trans-aparente o qual não se basta pela identificação visual. De acordo com Esculápio, Aristides e ele são *o mesmo*. A informação é totalmente válida, absolutamente legítima. Os homens doentes internavam-se nas *Asklepieia* em busca de sonhos com o deus nos quais este indicaria o método e os medicamentos adequados para seu tratamento. Se não houvesse legitimidade nas informações recebidas nesses estados, não haveria também sentido em internar-se nos santuários. Simultaneamente, na *Onirocritica* de Artemidoro, ao longo dos muitos momentos dedicados aos sonhos com deuses, não há qualquer indicação de possibilidade de embuste, muito pelo contrário. Sonhos com os deuses são colocados ao lado das experiências oníricas dadas como significativas, ou seja: a mensagem de Esculápio jamais poderia ser ignorada por Aristides⁸. Ao escrever sobre a veracidade da palavra divina, Artemidoro

⁷ Sobre as relações entre si-mesmo, compreendido enquanto “alma” e o sonho, Erwin Rohde escreveu: *vive nele, escondido nas entranhas do eu diariamente visível, um “segundo eu” com existência própria e suscetível de desprender-se daquele para afirmar sua independência* (2006, p.52).

⁸ No quarto capítulo de *Os Gregos e o Irracional*, E. R. Dodds analisa uma longa série de documentos, de Homero a Macróbio, nos quais o teor da mensagem onírica quando da presença de um deus é sempre especialmente significativo. Dentre as referências por ele citadas podemos selecionar *Epinomis* 485C: *muitos cultos de muitos deuses foram fundados e continuarão a ser fundados graças a encontros oníricos com seres sobrenaturais, adivinhos, oráculos e visões o leito de morte*.

argumenta: os deuses jamais mentem, contudo, muitas vezes se expressam de forma simbólica (IV,71).

Os sonhos I, 17 e IV, 50 relatados nos *Hieroi Logoi* são um claro testemunho das concepções de um orador do segundo século de nossa era sobre a relação entre homem e deus. Os *Hieroi Logoi* são um documento indispensável para a escrita de uma história da subjetividade antiga fundamentada nas variações no interior da relação entre mortais e imortais, as quais podiam ser extrapoladas numa identificação entre os dois pólos. A possibilidade de um vínculo íntimo e uma identificação com os deuses enquanto parte do horizonte de expectativas religiosas da população helenizada da Ásia Menor reaviva a tese de E. R. Dodds quanto a uma “Era de Angústia”, a qual permeia a recente obra de Patricia Cox Miller: um momento no qual o espaço público perde a prioridade sobre as relações com o divino, as quais escapam em direção à intimidade e à privacidade da experiência individual. Num passo adiante, esta perspectiva pode ser combinada com os estudos de Foucault sobre as práticas e os modos de construção da subjetividade nos primeiros séculos da Era Comum. Estas, aliadas a uma busca pelo divino a partir da identidade com a alma, nos posicionam definitivamente em favor de uma história das subjetividades na qual as relações de identidade e alteridade incluem, entre os pólos tão valorizados pela historiografia quanto “masculino e feminino”, “público e privado”, “poder e contra-poder”, mais um: *divindade e mortalidade*.

Ser o deus?

Qual o sentido da identificação estabelecida nos sonhos de Aristides? Se ele conhecia e compartilhava opiniões como as de Artemidoro de que os deuses,

por vezes, se expressam de forma simbólica, então, a identificação presente em seus sonhos poderia não corresponder a uma noção concreta de si mesmo enquanto deus, como no *Hieron Logon IV*,50. Do ponto de vista simbólico, a proposição “és tu” (σὺ εἶ) abre espaço a uma infinita lista de interpretações⁹. Vamos nos ater a duas delas: uma metodologia mágica e o isolamento de uma comunidade.

O tema da identificação com os deuses foi largamente explorado nos escritos místicos tardo-antigos em termos mágicos. Ao deparar-se com o problema, E. R. Dodds vinculou-o às convenções do culto ao governante nos períodos helenístico e romano e observou a distância entre nossa concepção contemporânea – eivada de temor e afastada à lonjura – de “Deus” e o *theos* de uma sociedade politeísta. Para Dodds, a linha demarcadora dos limites entre deuses e homens construía-se, tão-somente, pela imortalidade de uns e a mortalidade de outros (1975, 105). A proposição, presente no *Corpus Hermeticum*, do homem enquanto um deus mortal e do deus como um homem imortal faria parte, segundo ele, de um horizonte de expectativas dentre as quais se encontrava a possibilidade de um homem tornar-se deus. Escritos gnósticos como *Pistis Sophia* e o *Evangelho de Eva*, utilizaram a fórmula para expressar uma união íntima com a divindade. No primeiro (capítulo 96), é atribuído a Jesus o dito: *este homem sou eu e eu sou este homem*. Já no *Evangelho de Eva*, a identidade é novamente proposta pela face divina do binômio “mortalidade-imortalidade”: *ouvi como se fosse uma voz de trovão, e me aproximei para escutar. E ela me falou*

⁹ Como por diversas vezes afirmou Mircea Eliade, o símbolo é *multivalente* (1996, 130). Este valor plural, por vezes paradoxal, foi colocado por René Alleau nos seguintes termos: *Um símbolo não significa: evoca e focaliza, reúne e concentra, de forma analogicamente polivalente uma multiplicidade de sentidos que não se reduzem a um único significado, nem apenas a alguns* (ALLEAU, 2001, p.9).

Identidade divina e experiência onírica em Élio Aristides

e disse: Sou eu que sou você: e é você que sou eu. E onde quer que você esteja, aí estou eu (Katà Hairésewn 26.2.6).

Entretanto, esta modalidade de identificação, a qual parte de uma figura de autoridade divina (e corresponde, como observamos, ao *Hieron Logon* IV,50), não foi a única registrada pela documentação tardo-antiga. Num dos *Papiros Mágicos Gregos*, lemos uma invocação, por parte de um mago, para que o deus supremo do Cosmos penetre nele *para todos os dias de sua vida* e cumpra *todos os desejos de sua alma*. O mago, ao final da invocação declara: *Porque tu és eu e eu sou tu. Tudo que eu diga se cumprirá* (PGM 13, 795). Acerca da fórmula, Dodds observou que o objetivo do mago é adquirir poderes pessoais através da identificação com o deus, esta, obtida através de magia. O mago teria se apropriado de uma fórmula religiosa recorrente e atribuído a ela uma virtude mágica, utilizando-a para seus próprios fins (1975, 103).

Quando confrontamos estes documentos com os sonhos de Aristides, uma nova situação se desenha: ser Esculápio significa reter o conhecimento da própria cura. Se a metodologia necessária ao apaziguamento dos males de Aristides era-lhe informada em sonhos pelo deus e, posteriormente, cumprida por ele, para um observador moderno leitor de Freud e Jung, o doente tornava-se o próprio médico, responsável por administrar medicamentos, propor e executar a terapia. Se tomarmos como parâmetro as narrativas oníricas em Homero e Ovídio, por exemplo, nada garante que Aristides ou qualquer um de seus contemporâneos percebessem os sonhos como algo produzido no interior de si. O sonho é sempre, nesses contextos, enviado pelos deuses. Entretanto, o vínculo entre a *psyché* e a divindade exposto desde o *Alcibíades* (assim como o pós-morte privilegiado atribuído aos participantes dos Mistérios) sinaliza, ao lado de uma concepção exógena dos sonhos, o desenvolvimento de outra, na qual homens

e deuses identificavam-se. Esta perspectiva permeava as relações entre homens e deuses e tocava o problema do sujeito: deus e alma confundem-se como imagem e objeto refletido. Quando *si-mesmo* e alma também se identificam, deus e homem não têm mais razão de permanecerem enquanto valores separados. O *outro* deixa de ser o imortal para o homem que se percebe imortal. Este, então, isola-se, deus-homem, de um mundo não-divino.

De santuário a sanatório

Aristides tem sua identidade confundida com a do deus e este evento remete imediatamente ao problema da alteridade na constituição do *si-mesmo*. O papel do outro é indispensável para a construção da subjetividade. Nos séculos I e II, esta relação entre identidade e alteridade estará intimamente vinculada ao cuidado de si. Este, o qual depende de um conhecimento responsável por definir o *si-mesmo* como objeto de cuidado, não objetiva mais o cuidado dos outros, mas finaliza-se em si (FOUCAULT, 2006a, 102-103). A finalização da relação consigo e a consequente intensificação da mesma, segundo Francisco Ortega em sua leitura da obra de Foucault, não provoca o aumento do individualismo: pelo contrário, *intensifica as relações sociais, pois a relação com o outro será valorizada. Apesar da dissociação do cuidado dos outros, a relação com o outro continua sendo indispensável para o cuidado de si* (1999, 132). Desta forma, se o cuidado de si passou, nos séculos I e II, a finalizar-se no *si-mesmo*, não houve uma perda na relação com o outro a qual, pelo contrário, se intensificou. Identidade e alteridade, portanto, mantêm-se enquanto valores dialógicos do conhecimento.

Se a identidade é algo que só se estabelece a partir de relações de alteridade, logo os limites do *si mesmo* são traçados no limiar do *outro*. Este

Identidade divina e experiência onírica em Élio Aristides

limiar, o ponto-zero a determinar o *outro* como *outro*, numa experiência de identificação, encontra-se expandido ao ponto de encobrir os dois pólos e ocultar o valor relacional de separação. Limiar expandido, os limites entre Aristides e Esculápio dissolvem-se para reconstruírem-se exteriormente a eles: o *outro* não é mais o deus, mas os não-idênticos ao deus. A alteridade, no caso de Aristides, não se encontrava mais no outro – como ele, livre e dono de si –, fosse divino ou mortal. Re-estabelecido ao lado do deus como um igual, alocado num ponto hierarquicamente mais alto, acima dos outros homens livres, Aristides os identifica como os “outros” dos quais separa-se definitivamente. Quando, no *Hieron Logon* IV, 50, Esculápio indica a permanência de Aristides em sua presença em detrimento da companhia dos outros devotos, a relação necessária de alteridade, antes constituída num modo de ser perante o deus distinto do *ser-com* outros homens, se modifica. O outro é tão-somente o mortal pois ele, Aristides, segundo o próprio Esculápio, é um com o deus.

Devido a sua longa experiência nas *Asklepieia* e a conseqüente relação de intimidade com um deus, a personalidade de Aristides foi avaliada de forma bastante depreciativa por estudiosos como Peter Brown (1993, 43) e Guy Stroumsa (1999, 192). Contudo, a experiência de vida do orador demonstra, primeiramente, uma necessidade absoluta de sua relação com Esculápio, tal qual era, enquanto veículo para a cura de suas calamidades. Por outro lado, as mesmas doenças eram necessárias para a manutenção do vínculo com o deus. De acordo com uma oração redigida por Aristides, datada em janeiro de 177 durante o festival de Zeus Esculápio em Pérgamo, muitos homens e mulheres inclusive *atribuíam à providência do deus a existência dos membros de seus corpos quando eles haviam sido destruídos* (Or. 42,7). Aristides, a respeito disso,

chegava a assinalar a responsabilidade do deus pela própria criação material do homem: *não apenas partes do corpo, mas todo ele foi formado e organizado por Esculápio e entregue como dádiva, assim como, há muito tempo, é atribuída a Prometeu a criação do homem* (idem). Esculápio, neste contexto, é o doador de vida material, o médico necessário ao cuidado do corpo – cujos sintomas remetiam, sempre, a uma debilidade da alma¹⁰. Para alcançar suas benesses, ou seja, para receber as prescrições responsáveis pela cura, era necessário internar-se no santuário, passar por uma série de purificações, oferecer sacrifícios, entoar hinos em honra ao deus e dormir no *abaton*. Na manhã seguinte, os devotos reuniam-se para conversar sobre os sonhos recebidos e louvar a presença do deus entre eles (*Hieroi Logoi* II, 34-73; III, 14-46).

Na outra margem do Egeu, no Asklepieion de Epidauro, o testemunho de curas milagrosas por parte do deus foi gravado em estelas do século II aEC, as quais são, posteriormente, mencionadas por Pausânias (2.27.3). Estas incluíam os nomes dos indivíduos curados, suas enfermidades e as terapias prescritas pelo deus. As inscrições testemunham a grande variedade de motivos pelos quais a terapia onírica era buscada: esterilidade, cegueira, parasitóides, paralisia, epilepsia, ferimentos infecciosos, cefaléia e calvície (LiDonnici, 1995). Para os devotos de Epidauro e, posteriormente, de Pérgamo, os sonhos podiam curar e, portanto, os santuários acolhiam doentes e proporcionavam-lhes curas. Nos primeiros séculos da Era Comum, quando as curas miraculosas já não mais faziam parte dos sonhos com o deus e ele, por outro lado, indicava medicamentos e métodos terapêuticos aos doentes, estes provavelmente permaneciam no

¹⁰ Como apontou Patricia Cox Miller, ao retomar o conceito de “cultura psico-orientada” de Foucault (*The Care of The Self*, 1988, p.29), *tais sintomas físicos funcionavam como sinais de ameaças à alma, ou seja, ameaças à integridade da identidade como percebida pelo indivíduo* (1994, p.185).

Identidade divina e experiência onírica em Élio Aristides

santuário por longos períodos de tempo, como foi o caso do próprio Aristides. Como concluiu Michael Compton (1998, 304), o santuário tornara-se sanatório.

Para atingir a cura, como muitos outros homens e mulheres no Asklepieion de Pérgamo, Aristides precisou sonhar com Esculápio. Contudo, além de receber instruções terapêuticas, em dois de seus sonhos (*Hieroi Logoi* I, 17; IV, 50), ele foi identificado com o deus. Se a experiência onírica e a abertura espaço-temporal por ela provocada já poderiam ser consideradas enquanto estados liminares de interferência do mundo divino no mundo mortal, a identificação proposta por Esculápio no sonho de Aristides vai além. Não apenas o encontro entre homem e deus se dá num espaço *daimonico* por excelência, de liminaridade e comunicação, mas, no interior deste espaço, um e outro passam a ser o mesmo. Como notamos anteriormente, este processo de identificação separa Aristides, agora unido à divindade, da companhia de outros mortais e estes tornam-se o *outro* absoluto. O *outro* do mortal Aristides não é o divino, pois ele próprio é um deus. O *outro* de Aristides é o mortal.

Comunicação e identificação unem-se, no sonho de Aristides, por um mesmo objetivo: identificado ao deus, conhecedor, portanto, dos mistérios do corpo e sua saúde, o doente pode curar-se. Relembremos: na época de Aristides, Esculápio não mais aparecia em sonhos cumprindo curas milagrosas. Ele agora *informa* mais do que *estabelece* a cura. O processo não desvaloriza o sentido miraculoso do sonho, contudo, re-estabelece o doente num lugar fundamental enquanto sujeito responsável pela própria cura. Ao receber as instruções do deus, é necessário cumpri-las. Aristides, como está narrado em seu *Hieron Logon* IV,50, percebeu a relação entre sonho-divindade-cura de maneira a incluir-se enquanto terapeuta: de acordo com o próprio Esculápio, ele é o deus e,

portanto, retém os conhecimentos necessários para re-estabelecer a própria saúde.

Num mundo no qual, desde o *Alcibíades* de Platão, alma e *si-mesmo* estão intimamente relacionados e, além disso, a divindade é um espelho da alma, a visão do deus, em qualquer situação, é um veículo para o conhecimento de si. Este valor epistemológico foi expresso por Artemidoro ao identificar o sonho enquanto linguagem psíquica. Para ele, a alma era, por natureza, profética, ou seja: ela é naturalmente sensível a respeito das consequências, no futuro, das ações e decisões do presente. A alma seria, portanto, detentora de uma linguagem simbólica responsável por erigir uma ponte entre passado e futuro de forma a permitir o conhecimento dessas relações em nossos sonhos. Os deuses, caso sejam responsáveis por enviar sonhos aos homens, não entregam suas mensagens na forma pela qual os sonhadores as recebem. A formação do sonho ocorre na alma: *O sonho é um movimento ou um invento multiforme da alma o qual sinaliza o futuro benéfico ou maléfico (Onirocritica, I, 2)*. Cada alma, individualmente, decodifica a mensagem de forma particular, de acordo com as circunstâncias sócio-culturais do sonhador. Como sinalizou Christine Walde, esta função decodificadora qualifica a alma como censora, a qual, contudo, tem uma função positiva: *mensagens oníricas apresentam-se em códigos para produzir a reflexão por parte dos sonhadores a respeito de seu lugar no mundo* (1999, 134)

¹¹ Respectivamente, sonhos de “estado”, sinalizadores dos desejos e funções fisiológicas e sonhos de “acontecimento”, carregados de presságios sobre o mundo e sobre o sonhador em sua condição sócio-econômica. De acordo com Artemidoro, apenas almas “virtuosas” produzem sonhos do segundo tipo (4.1). Entretanto, mesmo se não podemos determinar em qual categoria Aristides se encaixaria, as visões oníricas e identificação com o deus são, do ponto de vista da história da cultura do século II E.C., testemunhos de uma maneira de lidar com o mundo divino a qual admitia intimidade e identificação.

Identidade divina e experiência onírica em Élio Aristides

Artemidoro não descarta a possibilidade dos deuses serem os responsáveis pela produção dos sonhos, contudo, para ele, trata-se de um processo íntimo, psicológico: *O deus envia sonhos que resguardam o futuro à alma do sonhador pois esta possui por natureza faculdades mânticas.* (*Onirocritica* IV, 2). Do ponto de vista da *Onirocritica* de Artemidoro, a identificação com Esculápio presente nos sonhos de Aristides corresponderia a uma informação emitida pela própria alma do sonhador. A alma neste caso funciona apenas enquanto veículo para a administração das informações entre o mundo divino e o mortal. Não nos cabe aqui adequar os sonhos de Aristides às categorias *enupnia* e *oneiroi*¹. O importante acerca de sua experiência onírica é que, do ponto de vista das interpretações sobre as relações entre alma, sonho e conhecimento, é o próprio sonhador a origem da identificação com o deus. O fenômeno se insere nas discussões sobre a natureza da alma e sua relação com o mundo divino. Estas, desde o *Alcibíades* (133c), identificaram a divindade enquanto melhor espelho – pois esta é da mesma natureza do objeto a ser observado, isto é, a alma – para o conhecimento de si. Na época em que Aristides sonha com Esculápio e Artemidoro atribui à alma a responsabilidade oniromântica, esta é frequentemente caracterizada como divina. Marco Aurélio (*Meditações*, XII, 25) compreendia o espírito humano enquanto *um deus e uma emanção da divindade*. De forma semelhante, Numênio (*fr.* XLVIII) expandiu as fronteiras da potência psíquica a abarcar, em seu interior, toda a existência, inclusive os seres sobrenaturais: *Alguns filósofos localizam na alma divisível todo o mundo inteligível, os deuses, os demônios, o Bem e tudo quanto merece reverência.*

Conclusão: o sonho enquanto tática

Ao internar-se no Asklepieion de Pérgamo, Élio Aristides passou a desfrutar de vínculos íntimos com Esculápio, deus responsável pela cura dos doentes em busca da incubação como forma de contato e comunicação com o mundo divino. Em seus sonhos, experimentou uma identificação com o deus a qual eliminava os limites entre sua mortalidade e a imortalidade e convertia-o em limiar sem fronteiras. Esta conversão re-organizava a presença de Aristides no mundo mortal, separando-o daqueles que, diante da divindade, eram-lhe, originalmente iguais. Sua identidade passa a construir-se ao lado da imortalidade e não da mortalidade, de forma a modificar profundamente as relações originais de alteridade e identidade. Ao mesmo tempo, a identificação com o deus atribuía-lhe as mesmas faculdades médicas de Esculápio: ao ser o deus, como é afirmado no *Hieron Logon* IV, 50, ele detém, inclusive, o conhecimento restrito a este imortal. Os peculiares sonhos de Aristides – um homem, como apontou E. R. Dodds, absolutamente singular, mas cujas crenças não divergiam daquelas de seu tempo – lançam luz à construção, no segundo século da Era Comum, de uma concepção de *si-mesmo* a qual passa por uma relação de identidade e alteridade baseada na mortalidade e na imortalidade. Ao mesmo tempo, esta construção desenvolve-se lado a lado de releituras dos diálogos platônicos concentrados no problema da alma. A identidade experimentada por Aristides em seus sonhos com Esculápio, já prevista no *Alcibíades* e reformulada por Numênio e Marco Aurélio, seus contemporâneos, responde simultaneamente aos questionamentos embrionários sobre o *si-mesmo* e à relação entre a alma e o mundo divino. O resultado desta identificação é uma separação absoluta entre ele e os outros mortais.

Identidade divina e experiência onírica em Élio Aristides

Separação subversiva, pode-se dizer. Os sonhos são um espaço *daimonico* por excelência, de comunicação entre as esferas espaço-temporais, unindo passado, presente e futuro, por um lado, e mundo divino e mundo mortal, por outro. A alma, como já observavam os poetas trágicos, é igualmente transgressora, pois entra em conflito direto com a *polis* e suas estruturas simbólicas e reais de sustentação do poder sobre o indivíduo¹². Tempo e corpo, símbolos da cidadania, são desconstruídos em prol do indivíduo eterno e sem corpo, identificado ao mundo divino. Como os deuses, imortal, a alma resguarda a verdade e esta pode ser acessada pela consciência individual. Como observou Marly Meinberg (2004, 101), esta potência íntima *ganha autonomia em relação ao Estado e aos deuses, trazendo a cada interioridade o ponto de decisão para si mesma*. A alma trágica, sede de paixões e destemperança, ignora a moral e os costumes políades e gera, portanto, situações comunitariamente aberrantes, como é o caso de Medéia, Fedra e Agamêmnon. Como indica a teoria da metempsicose, imortal e refratária às vicissitudes do tempo, a alma é o outro subversivo do homem, um *si-mesmo* extra-políade cujas referências morais e tradicionais dissolvem-se na identidade com o mundo divino.

O sonho, por sua vez, é o espaço de atuação da alma. Trata-se da única maneira do *eu* do homem, ainda vinculado ao corpo-cidadão, politicamente determinado, socialmente organizado e limitado, experimentar uma modalidade de existência na qual o tempo, abstração da mortalidade orgânica, não pode ser um valor de interferência. Ao dormir, o homem pode ser o mesmo que o deus. Como afirmara Cícero tempos antes de Artemidoro e Aristides, *não há nada de tão desordenado, de tão desregrado, de tão monstruoso, que não nos possa*

¹² O problema da alma enquanto transgressora políade na tragédia foi tratado por Gabriele Cornelli (2009).

apresentar-se em sonhos (*De Divinatione* II, LXXI, 146). Ao permitir o encontro com os deuses, o sonho subverte as categorias às quais o homem está submetido em estado de vigília. É, portanto, um dos poucos, senão o único caminho, a todos acessível, como posteriormente assinalou Sinésio (*De Somniis* 8), de superação da condição mortal em vida. Ele é, desta forma, uma instrumental tática o qual evidencia e subverte as hierarquias de poder organizadoras do mundo dos deuses e dos homens¹³. Construído no espaço do *outro* (o mundo divino) e pelo *si-mesmo* que é idêntico ao *outro* (a alma), o sonho viabiliza a tecnologia necessária para transgredir a ordem das coisas sem, contudo, colocá-la abaixo. Sonhar é um ato de transgressão que reafirma o interdito, assim como o são o sacrifício e a orgia – ambos, como demonstrou Georges Bataille (2004), inserem o homem numa relação de angústia e horror a qual dialoga com a nostalgia da continuidade vinculada à morte e ao ato sexual. O sonho não modifica as hierarquias cósmicas, mas apresenta-se enquanto ocasião favorável para que elas sejam subvertidas. Novamente desperto, Aristides era um homem mortal cuja identidade o alocava lado a lado com outros homens, e não com os deuses. Apenas em sonhos esta proximidade e distância insuportáveis eram revertidas.

¹³ É interessante remeter à definição de *tática* proposta por Michel de Certeau: *a tática é movimento “dentro do campo de visão do inimigo”, como dizia Von Büllow, e no espaço por ele controlado. Ela não tem portanto a possibilidade de dar a si mesma um projeto global nem de totalizar o adversário num espaço distinto, visível e objetivável. Ela opera golpe por golpe, lance por lance. Aproveita “ocasiões” e delas depende, sem base pra estocar benefícios, aumentar a propriedade e prever saídas. O que ela ganha não se conserva. Este não-lugar lhe permite sem dúvida mobilidade, mas numa docilidade aos azares do tempo, para captar vôo as possibilidades oferecidas por um instante. Tem que utilizar, vigilante, as falhas que as conjunturas particulares vão abrindo, na vigilância do poder proprietário. Aí vai caçar. Cria ali surpresas. Consegue estar onde ninguém espera. É astúcia.* (2008, pp.100-101)

Referências Bibliográficas

- ALLEAU, René. **A Ciência dos Símbolos**. Lisboa: Edições 70, 2001.
- BATAILLE, Georges. **O Erotismo**. São Paulo: Arx, 2004.
- BEHR, Charles. **Aelius Aristides: The Complete Works – Orations I-XVI**. Leiden: Brill, 1986.
- BEHR, Charles. **Aelius Aristides and the Sacred Tales**. Amsterdam: Hakkert, 1968.
- BROWN, Peter. **The Making of Late Antiquity**. Cambridge: Harvard University Press, 1993.
- CATON, Richard. **The Temples and Ritual of Asklepios at Epidaurus and Athens**. London: Royal Institute of Great Britain, 1899.
- COMPTON, Michael. The Union of Religion and Health in Ancient Asklepieia. In: **Journal of Religion and Health**. Vol. 37, No. 4, 1998.
- COPETE, Juan Manuel. **Elio Aristides. Um Sofista Grego em El Imperio Romano**. Madrid: Ediciones Clásicas, 1995.
- CORNELLI, Gabriele. “A Paixão Política de Platão: sobre cercas filosóficas e sua permeabilidade”. In: **Archai: Revista sobre as Origens do Pensamento Ocidental**. Nº 02. Brasília, 2009. ISSN: 1984-249X.
- DE CERTEAU, Michel. **A Invenção do Cotidiano: artes de fazer**. Petrópolis: Vozes, 2008.
- DEL CORNO, Dario. **Artemidoro: Il Libro dei Sogni**. Adelphi: Milano, 1993.
- DE SOUSA, Eudoro. **Mitologia, História e Mito**. Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda, 2004.
- DODDS, E. R. **Os Gregos e o Irracional**. São Paulo: Escuta, 2002.
- DODDS, E. R. **Paganos y Cristianos en una Época de Angustia**. Madrid: Cristiandad, 1975.
- EDELSTEIN, E. **Asclepius: a collection and interpretation of the testimonies**. New York: Arno, 1976.

- ELIADE, Mircea. **Metodología de la Historia de las Religiones**. Barcelona: Paidós, 1996.
- FESTUGIÉRE, André-Jean. **Aelius Aristides. Discours Sacrés. Rêve, Religion, Medecine au II^e siècle après J.C.** Paris : Macula, 1986.
- FOUCAULT, Michel. **A Hermenêutica do Sujeito**. São Paulo: Martins Fontes, 2006a.
- FOUCAULT, Michel. **La Historia de La Sexualidad: la inquietud de si**. Ciudad de Mexico, Siglo XXI, 1987.
- FOUCAULT, Michel. O Retorno da Moral. In: **Ditos e Escritos: Ética, Sociedade, Política**. São Paulo: Martins Fontes, 2006b.
- FOUCAULT, Michel. Sonhar com os próprios prazeres: sobre a Onirocrítica de Artemidoro. In: **Ditos e Escritos: Ética, Sociedade, Política**. São Paulo: Martins Fontes, 2006a.
- GUTHRIE, Kenneth. **Numenius: the father of Neoplatonism**. London: George Bell & Sons, 1917.
- KEIL, Bruno. **Aeli Aristidis Smyrnaei**. Vol. II. Berlim: Weidmann, 1898.
- LANZI, Silvia. Aion, Eros e Hades Nei Frammenti Caldaici. In: **Kervan – Rivista Internazionale di Studii Afroasiatici III**. Turim: Università di Torino, Janeiro de 2006, pp. 35-49.
- LiDONNICI, Lynn. **Epidaurian Miracle Inscriptions**. Atlanta : Scholars Press, 1995.
- MEINBERG, Marly. Sócrates e a Individualidade da Alma: um estudo sobre a *autarchéia* socrática. In: **Hipnos**. São Paulo: PUC-SP. No. 13, ano 9, 2004.
- MILLER, Patricia Cox. **Dreams in Late Antiquity**. New Jersey: Princeton University Press, 1994.
- NICOSIA, Salvatore. **Elio Aristide: Discorsi Sacri**. Milano: Adelphi, 1984.
- ORTEGA, Francisco. **Amizade e Estética da Existência em Foucault**. Rio de Janeiro: Graal, 1999.
- ROHDE, Erwin. **Psique: la idea del alma y la inmortalidad entre los griegos**. Cidade do México: Fondo de Cultura Económica, 2006.

Identidade divina e experiência onírica em Élio Aristides

STROUMSA, Guy. Dreams and Visions in Early Christian Discourse. In: STROUMSA, Guy. SHULMAN, David. **Dream Cultures**. Oxford: Oxford University Press, 1999.

TYLOR, Edward. **Primitive Culture**. John Murray: London, 1920.

WALDE, Christine. Dream Interpretation in a Prosperous Age? Artemidorus, the Greek Interpreter of Dreams. In: STROUMSA, Guy. SHULMAN, David. **Dream Cultures**. Oxford: Oxford University Press, 1999.

Artigo recebido em abril de 2007.
Artigo aprovado em junho de 2007.