

DAVID PESSOA DE LIRA

**O BATISMO DO CORAÇÃO  
NO VASO DO CONHECIMENTO:**

UMA INTRODUÇÃO AO HERMETISMO E AO CORPUS HERMETICUM



# **O BATISMO DO CORAÇÃO NO VASO DO CONHECIMENTO:**

UMA INTRODUÇÃO AO HERMETISMO E AO *CORPUS HERMETICUM*

DAVID PESSOA DE LIRA

**O BATISMO DO CORAÇÃO NO VASO  
DO CONHECIMENTO:**

UMA INTRODUÇÃO AO HERMETISMO E AO *CORPUS HERMETICUM*



Recife

2015

TODOS OS DIREITOS RESERVADOS. Proibida a reprodução total ou parcial, por qualquer meio ou processo, especialmente por sistemas gráficos, micro filmicos, fotográficos, reprográficos, fonográficos e videográficos. Vedada a memorização e/ou recuperação total ou parcial em qualquer sistema de processamento de dados e a inclusão de qualquer parte da obra em qualquer programa jus cibernetico. Essas proibições aplicam-se também às características gráficas da obra e à sua editoração.



Capa: *Guilherme Arcosverde*

Projeto gráfico: *Guilherme Arcosverde*

Catalogação na fonte:

Bibliotecária Liliane Campos Gonzaga de Noronha, CRB4-1702

---

L768b Lira, David Pessoa de.

O batismo do coração no vaso do conhecimento : uma introdução ao hermetismo e ao corpus hermeticum [recurso eletrônico] / David Pessoa de Lira. – Recife : Editora UFPE, 2014.

Inclui referências.

ISBN 978-85-415-0592-5 (online)

1. Hermetismo. 2. Teologia filosófica. 3. Cristianismo e outras religiões. 4. Batismo – História das doutrinas I. Título.

---

135.45

CDD (23.ed.)

UFPE (BC2014-196)

*Dedico a  
Djanira Pessoa da Silva,  
minha Mãe,  
que sabe se nutrir das vitalidades.*

*In memoriam de  
Meu Pai, Antonio Lira Feitosa (Mestre Justo) - ☀ 28/05/1933 - † 15/04/2013  
e de  
Minha irmã, Gemimas Pessoa de Lira (Mima) - ☀ 25/07/1966 - † 29/07/2013,  
Meu vovô e minha xadrezista que mergulharam no vaso da imortalidade.*

## AGRADECIMENTOS

Ao coordenador e funcionárias da Biblioteca da Faculdade EST, Allan Krahn, Marta Prado, Leonice Hartmann Leal, Magda Inês Ré Dauber, que foram pacientes comigo em constante visita à biblioteca.

Ao Prof. Dr. Thomas McAllister Scott, grande amigo, que tem sido um dos pioneiros da pesquisa sobre a influência egípcia na Literatura Hermética, contribuindo desde suas pesquisas, na Universidade de Harvard, até os dias atuais, na Universidade de Clark Atlanta, na área de Novo Testamento; o qual tem dialogado comigo sobre o tema desde o início do doutorado.

Ao Prof. Dr. Valmor da Silva, que me proporcionou oferecer o primeiro curso sobre hermetismo na Pontifícia Universidade Católica de Goiás, onde fui também aluno intercambista pelo PROCAD, sob orientação do meu estimado Prof. Dr. Haroldo Reimer.

Ao meu grande amigo e irmão Prof. Dr. Claude Valentin René Detienne, que tem sido um verdadeiro *garimpeiro* acadêmico de obras raras e de difícil acesso no Brasil, coletando para mim textos na Europa, quando ainda me restavam algumas obras para completar a pesquisa.

À Profª Bianca Daébs Seixas Almeida, filósofa, teóloga e historiadora social, pela sua presteza e gentileza em ler os escritos de minha tese e apreciá-los com um olhar acuradamente filosófico e teológico.

À minha esposa, Lilian Conceição da Silva Pessoa de Lira, também doutoranda da Faculdades Est, pela paciência e pela compreensão, sem as quais eu não poderia ter levado adiante esta pesquisa.

À minha família, meus irmãos e minhas irmãs, pelo incentivo e confiança que depositaram em mim desde cedo.

Ao meu orientador, Prof. Flávio Schmitt, que contribui para que eu levasse adiante esta pesquisa, ouvindo e compartilhando do conhecimento e das informações.

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), que patrocinou o meu curso de doutorado e a manutenção nestes quatro anos de pesquisa.

*οὐκ αὐτοῦ οὖν ἀρχὴ γίνεται ἡ γνῶσις, ἀλλ᾽ ἡμῖν τὴν ἀρχὴν  
παρέχεται τοῦ γνωσθησομένου. λαβόμεθα οὖν τῆς ἀρχῆς, καὶ  
όδεύσωμεν τάχει ἄπαντα· πάνυ γάρ ἐστι σκολιόν, τὸ τὰ συνήθη  
καὶ παρόντα καταλιπόντα ἐπὶ τὰ παλαιὰ καὶ ἀρχαῖα ἀνακάμπτειν.*

*Corpus Hermeticum IV.9*

## LISTA DE ABREVIATURAS

- a.E.C. – antes da Era Comum ou antes da Era Cristã  
Ap - Apocalipse  
AT – Antigo Testamento  
Atos – Atos dos Apóstolos  
C.H. - *Corpus Hermeticum*  
dat. loc. – dativo locativo  
Dn – Daniel  
Dt – Livro de Deuteronômio  
E.C. – Era Comum ou Era Cristã  
Ef – Epístola aos Efésios  
Hb – Epístola aos Hebreus  
I Cor – I Epístola aos Coríntios  
Is - Isaías  
Jo – Evangelho segundo João  
Jr – Jeremias  
Lc - Evangelho segundo Lucas  
LXX – Versão grega da *Septuaginta*  
Mc – Evangelho segundo Marcos  
Mt – Evangelho segundo Mateus  
N.-F. – Edição crítica do *Corpus Hermeticum* de Nock e Festugière  
NHC - *Nag Hammadi Codices* (Códices de Nag Hammadi) - empregar-se-á os códices da Biblioteca de Nag Hammadi ou a Biblioteca em geral  
NT – Novo Testamento  
P.S. – Pistis Sophia  
Pv – Provérbios  
Rm – Epístola aos Romanos  
séc. – século  
Tg – Epístola de Tiago  
TM – texto massorético

# TRANSLITERAÇÃO DO HIERÓGLIFO EGÍPCIO

A transliteração no presente livro segue os modernos padrões de transcrição fonética do hieróglifo estabelecidos por James Allen e por Antonio Loprieno, embora existam outros padrões usados por egiptólogos.

<i>Transliteração</i>	<i>Pronúncia</i>
<i>ʒ</i>	Pronuncia-se como um [a].
<i>j</i>	Pronuncia-se como um [i].
<i>y</i>	Tem o mesmo som do [y].
<i>'</i>	Corresponde ao fonema do segundo [a] de <i>caaba</i> .
<i>w</i>	Pronuncia-se como um [u].
<i>b</i>	Tem o mesmo som do [b].
<i>p</i>	Tem o mesmo som do [p].
<i>f</i>	Semelhante ao som de [f].
<i>m</i>	Semelhante ao som de [m].
<i>n</i>	É um fonema semelhante ao [n].
<i>r</i>	Corresponde ao [r] vibrante.
<i>h</i>	É foneticamente correspondente ao [h] aspirado.
<i>ḥ</i>	Tem o som de [h] aspirado mais forte do que o anterior.
<i>ḥ</i>	É foneticamente semelhante ao [h] gutural.
<i>ḥ</i>	É foneticamente correspondente ao [kh] gutural.
<i>z</i>	Tem o som do [s] sonoro.
<i>s</i>	Foneticamente corresponde ao [s] mudo.
<i>š</i>	Pronuncia-se como o [sh] inglês.
<i>q</i>	Tem um som de um [k] um pouco mais gutural.
<i>k</i>	Tem o mesmo som de [k].
<i>g</i>	Corresponde ao [g].
<i>t</i>	Seu som corresponde ao [t].
<i>ṭ</i>	Tem um som semelhante ao [tch].
<i>d</i>	Corresponde ao som de [d].
<i>ḍ</i>	É um som semelhante ao [dj].

## LISTA DE FIGURAS

<b>Figura 1:</b> Os silenos e os sátiros e a cratera.....	177
<b>Figura 2:</b> desenho de formatos de cratera do séc. VI a IV a.E.C.....	178
<b>Figura 3:</b> Formatos de crateras (a) coluna e (b) <i>kalyx</i> .....	178
<b>Figura 4:</b> Formatos de crateras (a) e (b) sino.....	179
<b>Figura 5:</b> Cena de banquete na Tumba do mergulhador de Pesto.....	188
<b>Figura 6:</b> O deus Hermes e seu caduceu desenhado em uma cratera do séc. V a.E.C.....	189
<b>Figura 7:</b> O deus Hermes e seu caduceu desenhado em uma cratera do séc. VI a.E.C.....	190
<b>Figura 8:</b> Cratera Voluta de Derveni.....	192
<b>Figura 9:</b> Cena de banquete egípcio na Tumba de Nebamum – mulheres comensais.....	195
<b>Figura 10:</b> Cena de banquete egípcio na Tumba de Nebamum – dançarinas e musicistas...	195
<b>Figura 11:</b> Cena de banquete egípcio na Tumba de Nakht - instrumentistas.....	196
<b>Figura 12:</b> Cratera sino com detalhes <i>hathóricos</i> do séc. II E.C.....	198
<b>Figura 13:</b> <i>Miqveh</i> da Kahal Zur Israel.....	304

# Sumário

<b>APRESENTAÇÃO.....</b>	<b>17</b>
<b>1. APROXIMAÇÕES E ENFOQUES AO HERMETISMO E AO <i>CORPUS HERMETICUM</i>.....</b>	<b>23</b>
<b>1.1 Da perspectiva etimológica e as acepções das palavras hermético e hermetismo..</b>	<b>25</b>
<b>1.1.1 A designação de <i>hermaikoi</i> na Antiguidade tardia.....</b>	<b>27</b>
<b>1.1.2 A definição de hermetismo na academia.....</b>	<b>29</b>
<b>1.2 As categorias de hermetismo.....</b>	<b>30</b>
<b>1.2.1 O hermetismo mágico-astrológico.....</b>	<b>32</b>
<b>1.2.2 O hermetismo filosófico-religioso ou teofilosófico.....</b>	<b>33</b>
<b>1.2.3 Distinção e inter-relação.....</b>	<b>35</b>
<b>1.3 A literatura hermética.....</b>	<b>40</b>
<b>1.3.1 Os escritos herméticos mágico-astrológicos.....</b>	<b>40</b>
<b>1.3.2 Os escritos herméticos filosófico-religiosos.....</b>	<b>43</b>
<b>1.3.2.1 Os <i>Fragmenta e Excerpta</i> .....</b>	<b>44</b>
<b>1.3.2.1.1 Sobre os <i>Fragmenta Hermetica</i> ou <i>Testimonia Hermetica</i> .....</b>	<b>44</b>
<b>1.3.2.1.2 Sobre os <i>Stobaei Hermetica</i> ou os <i>Stobaei Excerpta</i> .....</b>	<b>46</b>
<b>1.3.2.2 As antigas traduções .....</b>	<b>48</b>
<b>1.3.2.2.1 Sobre o <i>Asclepius latino</i> ou <i>Logos Teleios</i> .....</b>	<b>49</b>
<b>1.3.2.2.2 Sobre os tratados herméticos coptas da Biblioteca de Nag Hammadi (NHC) .....</b>	<b>50</b>
<b>1.3.2.2.3 Sobre as Definições Herméticas Armêniias .....</b>	<b>53</b>
<b>1.3.3 Dos tratados avulsos a uma coletânea .....</b>	<b>55</b>
<b>1.4 O <i>Corpus Hermeticum</i> .....</b>	<b>56</b>
<b>1.4.1 A razão pela qual os tratados foram coligidos no <i>Corpus Hermeticum</i> .....</b>	<b>57</b>
<b>1.4.2 A data de formação do <i>Corpus Hermeticum</i>.....</b>	<b>59</b>
<b>1.4.3 O contexto no qual se deu a formação do <i>Corpus Hermeticum</i> .....</b>	<b>61</b>
<b>1.4.3.1 De <i>Civitate Dei</i> de Agostinho de Hipona contra <i>Hermes Trismegistos</i>.....</b>	<b>62</b>
<b>1.4.3.2 A ambiguidade do mundo bizantino e a recepção da literatura hermética .....</b>	<b>67</b>
<b>1.4.3.3 Do mundo bizantino ao mundo árabe.....</b>	<b>69</b>
<b>1.4.4 A história manuscritológica do <i>Corpus Hermeticum</i> .....</b>	<b>70</b>
<b>1.4.4.1 As alterações nas cópias manuscriturísticas do texto do <i>Corpus Hermeticum</i> .....</b>	<b>71</b>
<b>1.4.4.2 Os exemplares do texto do <i>Corpus Hermeticum</i>.....</b>	<b>72</b>
<b>1.4.4.2.1 As características manuscritológicas .....</b>	<b>75</b>
<b>1.4.4.2.2 As recensões e correlações textuais dos exemplares do <i>Corpus Hermeticum</i> .....</b>	<b>76</b>
<b>1.4.4.3 As edições do texto grego do <i>Corpus Hermeticum</i> .....</b>	<b>80</b>
<b>1.4.4.3.1 As primeiras edições do texto do <i>Corpus Hermeticum</i>.....</b>	<b>81</b>
<b>1.4.4.3.2 A edição crítica do <i>Corpus Hermeticum</i>.....</b>	<b>84</b>
<b>1.4.5 Os enfoques dos pesquisadores.....</b>	<b>89</b>

<b>1.4.6 As características literário-textuais dos tratados do <i>Corpus Hermeticum</i>.....</b>	<b>95</b>
1.4.6.1 Os gêneros literário-textuais dos tratados do <i>Corpus Hermeticum</i> .....	97
1.4.6.2 A forma primitiva e os aspectos redacionais dos tratados do <i>Corpus Hermeticum</i> .....	99
1.4.6.3 A autoria dos tratados do <i>Corpus Hermeticum</i> .....	101
1.4.6.4 O local e data de composição dos tratados do <i>Corpus Hermeticum</i> .....	102
1.4.6.5 A delimitação literária dos libelli do C.H.....	103
1.4.7 Considerações finais .....	104
<b>2 ANÁLISE FIOLÓGICA DO CORPUS HERMETICUM IV. 3-6A .....</b>	<b>106</b>
<b>2.1 Crítica Textual do Corpus Hermeticum IV.3-6a .....</b>	<b>109</b>
<b>2.1.1 Apresentação do Corpus Hermeticum IV.3-6a em N.-F.</b> .....	<b>111</b>
<b>2.1.2 O Apparatus criticus do C.H. IV.3-6a em N.-F. e sua decodificação</b> .....	<b>112</b>
2.1.2.1 Informações preliminares sobre a organização do apparatus criticus de N.-F.....	113
2.1.2.2 Decodificação do apparatus criticus do C.H. IV.3-6a em N.-F. ....	114
2.1.2.3 Considerações dos procedimentos críticos de N.-F. em relação ao C.H. IV.3-6a .....	122
<b>2.1.3 Avaliação de variantes segundo os critérios externos e internos</b> .....	<b>123</b>
2.1.3.1 A inclusão e a omissão da palavra <i>κηρύχαι</i> .....	123
2.1.3.1.1 Passo analítico ou formal (evidência externa): .....	123
2.1.3.1.2 Passo interpretativo ou de conteúdo (evidência interna): .....	124
2.1.3.2 A lectio <i>έδαπτίσαντο τοῦ νοός</i> .....	131
2.1.3.2.1 Passo analítico ou formal (evidência externa): .....	131
2.1.3.2.2 Passo interpretativo ou de conteúdo (evidência interna): .....	132
<b>2.1.4 Ordenação e determinação da unidade textual do Corpus Hermeticum IV. 3-6a:</b> .	<b>136</b>
2.1.4.1 Texto grego do Corpus Hermeticum IV. 3-6a: .....	137
<b>2.2 Tradução do Corpus Hermeticum IV.3-6a .....</b>	<b>137</b>
<b>2.2.1 Tradução do C.H. IV.3-6a para o português.....</b>	<b>140</b>
<b>2.2.2 Considerações sobre as unidades de sentido do texto do C.H. IV.3-6a .....</b>	<b>142</b>
<b>2.3 Análise literário-textual do Corpus Hermeticum IV.3-6a .....</b>	<b>146</b>
<b>2.3.1 Delimitação do texto do Corpus Hermeticum IV.3-6a .....</b>	<b>148</b>
2.3.1.1 Características das períopes anterior e posterior ao C.H. IV.3-6a .....	148
2.3.1.2 O início e o fim do texto do Corpus Hermeticum IV.3-6a .....	150
<b>2.3.2 Análise contextual do Corpus Hermeticum IV.3-6a .....</b>	<b>151</b>
2.3.2.1 O Corpus Hermeticum IV.3-6a no macrocontexto.....	152
2.3.2.2 O Corpus Hermeticum IV.3-6a no microcontexto.....	153
2.3.2.3 Considerações sobre a análise contextual do Corpus Hermeticum IV.3-6a....	154
<b>2.3.3 Verificação de coesão e coerência textuais do Corpus Hermeticum IV.3-6a .....</b>	<b>155</b>
2.3.3.1 Coesão textual do Corpus Hermeticum IV.3-6a.....	157
2.3.3.1.1 Principais mecanismos da coesão gramatical do C.H. IV.3-6a.....	157
2.3.3.1.2 Principais mecanismos da coesão semântica do C.H. IV.3-6a.....	169
2.3.3.1.3 Considerações sobre a coesão semântica do C.H. IV.3-6a.....	185
2.3.4 Symposium: seus usos habituais culturais e sua dimensão religiosa .....	186
2.3.4.1 Os elementos constitutivos do symposium ou do banquete .....	186

<b>2.3.4.2 As imagens literárias simpóticas: as palavras sapienciais do C.H. IV.3-6a</b> ...	<b>200</b>
<b>2.3.4.2.1 A temporalidade literária: as palavras divinas no tempo mítico</b>	
do <i>Corpus Hermeticum</i> IV.3-6a .....	207
<b>2.4 Considerações finais e algumas questões sobre as análises filológicas do Corpus</b>	
<b>Hermeticum IV.3-6a.....</b>	<b>211</b>
<b>3. ANALOGIAS E CORRELAÇÕES TEXTUAIS E HISTÓRICAS DO CORPUS HERMETICUM IV. 3-6A</b>	<b>214</b>
<b>3.1 Análise intertextual do <i>Corpus Hermeticum</i> IV.3-6a .....</b>	<b>218</b>
<b>3.1.1 O enfoque helenista e os antecedentes greco-platônicos do <i>Corpus Hermeticum</i>..</b>	<b>221</b>
3.1.1.1 A relação entre o hermetismo e o platonismo .....	222
3.1.1.2 As doutrinas do <i>Timaeus</i> e do <i>Corpus Hermeticum</i> IV .....	228
3.1.1.3 O cotejamento entre o texto de <i>Timaeus</i> 41D e o	
<i>Corpus Hermeticum</i> IV.3-6a .....	232
<b>3.1.2 O enfoque helenístico-oriental e os antecedentes judaicos</b>	
<b>do <i>Corpus Hermeticum</i> .....</b>	<b>237</b>
3.1.2.1 A relação entre o hermetismo e o judaísmo helenístico .....	238
3.1.2.2 O cotejamento entre <i>Provérbios</i> 9.1-6 ( <i>LXX</i> )	
e o <i>Corpus Hermeticum</i> IV.3-6a.....	247
3.1.2.2.1 Os termos recorrentes entre <i>Pv</i> 9.1-6 ( <i>LXX</i> ) e o <i>C.H.</i> IV.3-6a.....	251
3.1.2.2.2 <i>Provérbios</i> 9.1-6 ( <i>LXX</i> ) e o <i>Corpus Hermeticum</i>	
IV.3-6a evocam os mistérios?.....	257
3.1.2.2.3 Os termos recorrentes entre <i>De Somniis</i> II.183,	
190, 249, <i>Pv</i> 9.1-6 ( <i>LXX</i> ) e o <i>C.H.</i> IV.3-6a .....	265
<b>3.1.3 Considerações sobre a intertextualidade do <i>Corpus Hermeticum</i> IV.3-6a.....</b>	<b>274</b>
3.1.3.1 O motivo da Alegoria da Cratera no <i>Corpus Hermeticum</i> IV.3-6a .....	276
3.1.3.1.1 'O Κρατήρ (C.H. IV.3-6a): mito ou alegoria? .....	279
<b>3.2 A correlação histórico-religiosa da palavra βαπτίζω</b>	
no <i>Corpus Hermeticum</i> IV.3-6a .....	290
<b>3.2.1 O <i>Corpus Hermeticum</i> IV.3-6a e o batismo cristão .....</b>	<b>296</b>
3.2.1.1 Os que se embeberam de conhecimento versus os que foram batizados .....	301
3.2.1.1.1 O <i>Corpus Hermeticum</i> e o Problema Gnóstico .....	309
<b>3.2.2 O <i>Corpus Hermeticum</i> IV.3-6a e sua correlação histórico-religiosa com o Egito..</b>	<b>318</b>
<b>3.3 Considerações finais sobre as analogias e correlações textuais</b>	
<b>e históricas do <i>Corpus Hermeticum</i> IV.3-6a .....</b>	<b>330</b>
<b>CONCLUSÃO.....</b>	<b>333</b>
<b>REFERÊNCIAS.....</b>	<b>339</b>



## PREFÁCIO DE FLÁVIO SCHMITT



renovação dos estudos numa determinada área ou assunto, via de regra, acontece seguindo basicamente dois caminhos. No primeiro, a renovação acontece por conta da descoberta de novas fontes para subsidiar e iluminar a pesquisa. Este é, por exemplo, o caso das descobertas de Nag Hammadi e Qumran. O outro caminho de renovação passa pela capacidade do pesquisador ou da pesquisadora de ver seu objeto de estudo com uma nova perspectiva, a partir de outro ângulo ou sob um novo enfoque.

O livro de David Pessoa de Lira, de alguma maneira, contempla as duas possibilidades. Por um lado, amplia o raio de compreensão dos textos herméticos encontrados em Nag Hammadi. Por outro lado, aprofunda a compreensão do *Corpus Hermeticum* lançando um novo olhar sobre este objeto de pesquisa.

Ao analisar o texto do *Corpus Hermeticum*, mais precisamente do *Corpus Hermeticum IV. 3-6a*, e submetê-lo a uma rigorosa análise filológica na perspectiva do tema do “O Batismo do Coração no Vaso do Conhecimento”, o autor reabilita o texto a dizer algo que lhe seja próprio, independente das compreensões e condicionamentos impostas pela cultura hegemônica onde sua interpretação tem sido elaborada. Além disso, ao explorar a intertextualidade do *Corpus Hermeticum IV. 3-6a*, com *Timaeus* de Platão, Provérbios 9.1-6 (LXX), com o texto *De Somniis II* de Filo de Alexandria e os *hinos hathóricos*; esta obra desvenda a suposta relação de autonomia e dependência invocada no âmbito das pesquisas precedentes, dando um novo direcionamento à compreensão do texto atribuído a *Hermes Trismegistos*.

A ideia principal que permeia os textos herméticos filosóficos e religiosos é a da inter-relação entre Deus, o mundo e o ser humano. A literatura hermética é constituída dos textos do próprio *Corpus Hermeticum*, *Asclepius* latino ou *Logos Teleios*; os três tratados herméticos coptas da biblioteca de Nag Hammadi VI; os trinta e seis *Fragmenta Hermetica*; (*Testimonia Hermetica*); os *Stobaei Hermetica stobaei Excerpta*) e os Fragmentos de Viena. Em geral, os acadêmicos denominam de herméticos os escritos antigos que apresentam alguma relação com *Hermes Trismegistos*, embora este nome não seja suficiente para caracterizar um texto como hermético.

Enquanto pesquisadores como Bousset, Reitzenstein, Nock, Festugière, Dodd,; especialmente Wilhelm Franz Bousset e Richard August Reitzenstein, investigaram os escritos herméticos no âmbito da História da Religião e da

Filosofia e relacionados com o *fenômeno gnóstico*; o livro de David Pessoa de Lira sustenta que o texto de *'Ο Κρατήρ* (*Corpus Hermeticum* IV.3-6a), trata de um fenômeno que tem características próprias. Esta peculiaridade conduz à necessária distinção entre hermetismo popular/mágico/astrológico e erudito/filosófico/religioso. A função didática desempenhada pelos textos, razão pela qual podem ser classificados em *gênero instrucional (didático), oratório ou epistolar*, aponta para o grupo social interessado no seu uso e preservação.

A três partes da tese contemplam os aspectos históricos, literários e teológicos do objeto de estudo. A primeira parte, trata de mapear o território da discussão ao definir conceitos, distinguir formas de hermetismo, caracterizar a literatura hermética e descrever o *Corpus Hermeticum*. O segundo capítulo apresenta uma análise filológica do *Corpus Hermeticum* IV. 3-6a. Além da crítica textual, realiza a tradução e análise literária do texto. O terceiro e último capítulo, discute as analogias e correlações do texto do *Corpus Hermeticum* IV. 3-6a com o platonismo, especialmente as doutrinas de *Timaeus*; com os textos do judaísmo helenístico de Provérbios 9.1-6 (LXX) e com o texto *De Somniis* II de Filo de Alexandria, e *hinos hathóricos*.

O *Corpus Hermeticum* IV.3-6a é uma unidade autônoma onde está presente a ideia de banquete, como uma reunião, um simpósio que tem a deus como causa. Neste contexto, a palavra *βαπτίζω* tem o sentido egípcio de misturar. Por isso, o “O Batismo do Coração no Vaso do Conhecimento” é uma imagem fundamentalmente greco-egípcia. Desta forma, não existe nenhuma correlação histórico-religiosa da palavra *βαπτίζω* com o batismo cristão ou joanino, pois os autores herméticos não tinham uma ideia sacramental. A palavra *βαπτίζω* tem unicamente o sentido de embriagar-se.

A metáfora de *'Ο κρατήρ* ou a *Alegoria da Cratera*, explorada por Platão, pelo tradutor de Provérbios 9.1-6, por Filo de Alexandria e pelo autor do *Corpus Hermeticum* IV.3-6a, quer inspirar os leitores deste livro a mergulhar no “O Batismo do Coração no Vaso do Conhecimento” como caminho de compreensão e entendimento dos mistérios da vida e do conhecimento.

A todos quantos vierem a se deleitar da presente obra restará a satisfação de ter encontrado o resultado de uma profunda e minuciosa investigação do texto do *Corpus Hermeticum* IV.3-6a. Aos leitores não haverá como não sair embriagado de conhecimento depois de mergulhar nesta cratera.

Prof. Dr. Flávio Schmitt,

São Leopoldo, maio de 2014.

## APRESENTAÇÃO



proposta de uma Introdução ao Hermetismo e ao *Corpus Hermeticum* iniciou durante os anos de 1998 e 2002. A preocupação se ancora na forma como o hermetismo e a literatura hermética ainda parecem assuntos desconhecidos e, algumas vezes, mal interpretados em alguns setores acadêmicos no contexto brasileiro. Aquilo que parecia uma preocupação inicial se tornou uma pesquisa, culminando em uma tese de doutoramento em 2014; diga-se de passagem, no Brasil, a primeira tese sobre o tema, com o título “O Batismo do Coração no Vaso do Conhecimento: Uma Análise do *Corpus Hermeticum* IV.3-6a”.

Tudo isso começou com estudos sobre as experiências místicas do mundo grego. Ao se deparar com o livro *The Interpretation of the Fourth Gospel*, do pesquisador e teólogo Charles Harold Dodd, chamou a atenção o fato de que ele tenha empregado o hermetismo para relatar sobre a crença em um Deus único no mundo helenístico. Na verdade, não foi necessariamente a unicidade de Deus que chamou atenção, mas o fato desse autor citar várias passagens gregas do *Corpus Hermeticum*, nas quais algumas em muito se assemelhavam aos escritos paulinos e joaninos; o que despertou o interesse em saber qual seria a relação entre o *Corpus Hermeticum* e o Novo Testamento, uma vez que os escritos são contemporâneos. Surpreendeu a ênfase dada por Dodd à literatura hermética como sendo a mais elevada religião do helenismo, como intitula o segundo capítulo da primeira parte do seu livro.

A partir daí percebeu-se que uma pesquisa mais intensa sobre o hermetismo possibilitaria o entendimento de que, embora aparentemente similares, havia concepções e ideias teológicas diferentes entre esse movimento e outros movimentos (como o cristianismo, o judaísmo helenístico e religiões místicas). Por fim, ao se deparar com a leitura do livro *Hermetica* de Walter Scott, houve mais motivação para pesquisar sobre o hermetismo.

Por hermetismo, no presente livro, conceitua-se um conjunto de doutrinas que integram os documentos desse movimento, a saber: o *Corpus Hermeticum*, *Asclepius* latino ou *Logos Teleios*; os três tratados herméticos coptas da Biblioteca de Nag Hammadi VI; os trinta e seis *Fragmenta Hermetica* (*Testimonia Hermetica*); os *Stobaei Hermetica* (*Stobaei Excerpta*) – vinte e nove excertos, entre esses, o *Kore Kosmou*; e os Fragmentos de Viena. O objeto dessa obra é o *Corpus Hermeticum*. Entretanto, vários outros textos herméticos são referenciados quando oportuno.

Desde Wilhelm Franz Bousset e Richard August Reitzenstein (final do séc. XIX) até os nossos dias, os escritos herméticos têm sido estudados no âmbito maior

na História da Religião e da Filosofia e relacionados com o *fenômeno gnóstico*. A Escola da História da Religião (*Religionsgeschichtliche Schule*) empregou, entre várias fontes, o *Corpus Hermeticum*, com a finalidade de evidenciar a existência das antecedências *gnósticas* sobre o cristianismo. Reitzenstein considerava o *Corpus Hermeticum* como produto final de um movimento que tinha se desenvolvido por um longo período de tempo, cujo início se deu antes da Era Cristã. Neste sentido, ele acreditava que os escritos herméticos poderiam ser uma fonte confiável para interpretar e esclarecer muitos elementos das doutrinas cristãs e sua teologia. Desde então, muitos acadêmicos têm seguido essa teoria. Eles têm situado o hermetismo como uma seção ou capítulo dentro do assunto *gnosticismo*.<sup>1</sup>

A *Religionsgeschichtliche Schule* é um marco para a investigação histórico-religiosa na área de Novo Testamento. Ao alocar o Novo Testamento no ambiente das antigas religiões, os estudiosos intencionavam, por meio de uma comparação histórico-religiosa, analisar as possíveis correlações existentes entre o cristianismo e as demais religiões de seu mundo, de sorte que pudesse conhecer melhor não só os conceitos, motivos e ideias no Novo Testamento, mas também das religiões do mundo onde se formou.

De modo geral, a presente obra é uma introdução ao hermetismo filosófico-religioso e um *itinerário hermenêutico* do *Corpus Hermeticum*, apresentando um panorama da literatura hermética e identificando as formas de exposição do tema hermetismo e da literatura hermética na História das Antigas Religiões Mediterrâneas, na História da Filosofia, na História do Mundo Contemporâneo do Novo Testamento e da Igreja Primitiva, a fim de proporcionar ao tema seu devido lugar nessas disciplinas.

Ademais, as *aproximações e enfoques ao hermetismo e ao Corpus Hermeticum* são relevantes para se proceder ao *itinerário hermenêutico*. O *itinerário hermenêutico* do *Corpus Hermeticum* será realizado a partir do texto de *'Ο Κρατήρ* (*Corpus Hermeticum IV.3-6a*). Os procedimentos metodológicos podem ser aplicados a qualquer outro texto hermético. Em outras palavras, o procedimento que se aplica a esse texto servirá como exemplo para o procedimento exegético a ser seguido na interpretação de qualquer outro texto hermético desde que o valor textual não seja de natureza controversa. Nesse sentido, o presente livro também se apresenta como um manual de teoria e prática exegética.

Sendo assim, esta obra objetiva chamar a atenção ao estudo do hermetismo filosófico-religioso e intenta constituir um manual de *itinerário hermenêutico* do escritos herméticos. Como o *itinerário hermenêutico* pressupõe as etapas acuradamente científicas de interpretação do texto, seguem-se os vários elementos

---

<sup>1</sup> Eduard Lohse, Birger A. Pearson, Hans Jonas, Everett Ferguson, Bentley Layton, C. K. Barret, Howard Clark Kee.

metodológicos exegéticos da Filologia, dependendo da natureza textual de cada tratado do *Corpus Hermeticum*.

Quanto à metodologia desta obra, emprega-se o método histórico e comparativo. O procedimento de análise de um texto não é apenas um estudo de um objeto literário, mas também uma averiguação dos percursos ideológicos, traditivos e motivacionais que deram origem àquilo que se configura como está escrito. Em todo caso, no presente livro, os princípios de *critério*, *analogia* e *correlação* serão devidamente empregados no que diz respeito às análises filológicas dos textos e ao estudo do contexto histórico-religioso de onde se originam os textos.<sup>2</sup>

O texto ‘Ο Κρατήρ (Corpus Hermeticum IV.3-6a) é, sem dúvida, o texto mais apaixonante, que coloca em termos práticos as principais doutrinas místicas do hermetismo. Foi um dos textos mais estudados por Carl Gustav Jung por causa da figura da cratera (*κρατήρ*). Esse texto motivou pesquisadores como André-Jean Festugière e Martin Nilsson a dedicar artigos e escritos ao tema do *κρατήρ* e do *βαπτίζω*. ‘Ο Κρατήρ motivou o renomado egiptólogo Flinders Petrie a conjecturar sobre as práticas místicas de um batismo espiritual de influência egípcia. Não é por acaso que esse texto serviu de base para a pesquisa de Anna Van den Kerchove sobre as práticas rituais. Pode-se recuar até a Antiguidade e encontrar citações do alquimista Zózimo, mencionando a *Alegoria da Cratera* em conjunção com o nome da divindade hermética de *Poimandrēs*. Não obstante, nada mais impressiona o leitor do que o fato de uma alusão ao batismo em termos “pagãos”.

No primeiro capítulo deste livro apresenta-se uma aproximação ao hermetismo e ao *Corpus Hermeticum*. Estabelece-se um estudo introdutório e descriptivo desse objeto. Inicialmente, procede-se a uma explicação etimológica e das acepções das palavras *hermetismo* e *hermético*. Como qualquer outro termo, essas palavras assumem várias acepções, dependendo do contexto ou daquele significado que se tornou majoritário em vários âmbitos. É necessário que se delimite o que se entende por hermetismo na presente pesquisa. No processo de delimitação do significado, busca-se entender quais são os elementos constituintes daquilo que convencionalmente se designa como hermetismo por pesquisadores e pesquisadoras. Depois desse procedimento, adentrar-se-á nas categorias de hermetismo, distinção e inter-relação, com a finalidade de estabelecer um procedimento heurístico com respeito aos escritos que constituem as duas categorias de hermetismo. No que diz respeito ao *Corpus Hermeticum*, abordar-se-á os seus aspectos manuscitológicos e as características literárias dos tratados

<sup>2</sup> Cf. o método histórico e o método comparativo nos estudos das ciências sociais em MARCONI, Marina de Andrade; LAKATOS, Eva Maria. *Fundamentos de metodologia científica*. 7. ed. São Paulo: Atlas, 2010. p. 88-90, 204-205; TROELTSCH, Ernst. *Sobre o Método Histórico e Dogmático da Teologia*. Tradução provisória por Milton Schwantes. São Leopoldo: Faculdade de Teologia, 1984. 1-27 p.

que o compõem. Os pormenores manuscriturísticos serão inventariados para que se estabeleça a história das cópias textuais nos variados exemplares. Também serão apresentados os aspectos literários, os problemas da delimitação interna do *Corpus Hermeticum*, os elementos literários característicos dos tratados que constituem essa coletânea, autoria, datação e local de composição desses tratados, de maneira que as características gerais de cada qual sejam evidenciadas. Por isso, compete a este primeiro capítulo tal exposição aproximativa.

No segundo capítulo, são apresentadas as fases interpretativas do texto do *Corpus Hermeticum* IV.3-6a. Praticamente inicia-se um *itinerário hermenêutico* que visa uma aproximação interpretativa, cujo objetivo é contemplar as questões religiosas greco-romanas, egípcias e judaicas no ambiente do Mediterrâneo. O percurso exegético do texto do *Corpus Hermeticum* IV.3-6a, neste capítulo, seguirá as etapas da exegese clássica e filológica: A crítica textual; a tradução para o português; a análise literário-textual: no *macrocontexto*; no *microcontexto*; unidade textual autônoma: coesão gramatical; coesão semântica; campo semântico. Deve-se, contudo, salientar que a análise filológica não começa pela tradução, mas pela crítica textual. A explanação da análise literário-textual levará em conta os detalhes textuais e literários do *Corpus Hermeticum* IV.3-6a em todos os pormenores. No que diz respeito aos usos habituais do banquete ou simpósio, serão empregados os conceitos de Mikhail Mikhaïlovich Bakhtin sobre as imagens *simpóticas* (do simpósio) que se cunharam universalmente em épocas diversas. Assim, buscar-se-á demonstrar que o texto do *Corpus Hermeticum* IV.3-6a está relacionado literariamente às imagens *simpóticas performativas*, que evocam no leitor a pertença à comensalidade do *conhecimento*.

No terceiro capítulo, serão averiguadas as correlações literárias dos textos de *Timaeus* 41D, Provérbios 9.1-6 (*LXX*) e *De somniis* II. 183, 190, 249 em relação ao *Corpus Hermeticum* IV.3-6a (intertextualidade), com a finalidade de demonstrar as supostas fontes enquadradas no texto hermético, e como elas foram retrabalhadas nele. Ademais, em um segundo momento, buscar-se-á a origem, história, significado e aplicação de motivos (*motif, leitmotiv*) incidentes nos textos cotejados. Objetivar-se-á perscrutar as correlações histórico-religiosas, com a finalidade de encontrar nexos traditivos comparáveis do mundo filosófico-religioso (médio-platonismo, judaísmo helenístico, cristianismo, egipcismo) contemporâneo do *Corpus Hermeticum* IV.3-6a. Por meio de cotejamento entre possíveis textos independentes, averiguar-se-á um possível motivo *motif* (motivo ou tema recorrente), a *Alegoria da Cratera*, que foi empregado pelo redator do *κρατήρ* (C.H. IV.3-6); por Platão em *Timaeus*; por Filo de Alexandria em *De somniis* II e pelo tradutor de Provérbios 9.1-6 (na *LXX*).

Nas correlações histórico-religiosas, também explicar-se-á como o batismo cristão se convencionou com os termos técnico-litúrgico-sacramentais *βαπτίζω*

e *βάπτισμα* e que, em todo caso, as palavras *βαπτίζω* e *βαπτισμός* continuaram sendo empregadas sem qualquer relação com o cristianismo. Ademais, na análise de correlação, perceberá que a tradição da figura de linguagem *banhar* ou *lavar o coração* se encontra no hino da *Aparição Onírica de Háthor* (*Estela Wien 8390*), e que isso não pressupõe um *rito sacramental* do batismo nem o *rito sacramental* de beberagem, mas uma expressão metafórica (*j.j.tw thy.tw*). Assim, será explicado como o verbo *βαπτίζω* deve ter se originado da tradição egípcia do *Festival de Beberagem* da deusa Háthor.

Para análise detalhada do texto do *tratado 'Ο Κρατήρ* (C.H. IV.3-6a), no que diz respeito às suas características literárias e teológico-ritualísticas, admitiu-se recorrer a uma pesquisa recente realizada pela teóloga bíblico-neotestamentária Anna Van den Kerchove, *La voie d'Hermès: Pratiques rituelles et traités hermétiques*. Essa obra é um dos principais referenciais teóricos do presente livro. Também sobre o *tratado 'Ο Κρατήρ* (C.H. IV.3-6a), foram importantes os artigos de Martin P. Nilsson (*Krater*); de Marc Philonenko (*L'Échanson et le Cratère*); e André-Jean Festugière (*Hermetica: Le Baptême dans le Cratère C.H., IV, 3-4*). O texto grego do tratado *'Ο Κρατήρ* (C.H. IV.3-6a), analisado na crítica textual, é aquele estabelecido por Arthur Darby Nock (na edição crítica HERMÈS Trismégiste. *Corpus Hermeticum. Texte établi par A.D. Nock et traduit par A.-J. Festugière*). No entanto, recorreu-se também às explicações de aparato crítico e às explicações manuscritológicas de Walter Scott em sua obra *Hermetica*.

Sobre as festas egípcias, os calendários e os hinos da *Festa de Beberagem* (*tekh* ou *th*), recorreu-se às pesquisas de Heidi Jauhiainen (em sua obra “*Do not celebrate your Feast without your neighbours*”: A study of references to feasts and festivals in non-literary documents from Ramesside Period Deir el-Medina) e de Anthony John Spalinger (em *The Private Feast Lists of Ancient Egypt*). As análises realizadas por Kasia Szpakowska (*Altered States: An inquiry into the possible use of narcotics or alcohol to induce dreams in Pharaonic Egypt*) acerca das características dos textos da beberagem e dos festivais *hathóricos* garantem informações para se estabelecer paralelos com a linguagem empregada no tratado *'Ο Κρατήρ*. Um dos hinos *hathóricos* que é utilizado na presente obra, da *Estela Wien 8390*, foi publicado por Helmut Satzinger (em seu ensaio *Zwei Wiener Objekte mit bemerkenswerten Inschriften*), o qual explica vários detalhes elucidativos para reforçar as hipóteses desta pesquisa.

Para o procedimento de análise (ou o método de procedimento), Livio Rossetti provê (em seu livro *Introdução à Filosofia Antiga*: premissas filológicas e outras “ferramentas de trabalho”) vários suportes exegéticos (filológicos) para pesquisa de textos antigos em grego, incluindo conceituações de termos técnicos próprios da exegese. Embora os manuais de exegese do Novo Testamento sejam de uso específico (para textos neotestamentários), quanto à análise histórico-

tradicional (dos motivos) e comparativa histórico-religiosa, eles fornecem subsídios importantes para proceder a um cotejamento de textos e tradições filosófico-religiosas diferentes. Para este tipo de procedimento, foram consultados Udo Schnelle (*Introdução à exegese do Novo Testamento*) e Uwe Wegner (*Exegese do Novo Testamento manual de metodologia*). Nesses manuais, também existem informações científicas (principalmente definições e conceitos na área de exegese e hermenêutica) úteis para a interpretação de textos antigos.

Para aprofundamento, principalmente com a análise texto-literária, na qual os elementos da linguagem são analisados mais acuradamente, foram importantes as informações de cunho linguístico-literário de José Luiz Fiorin e Francisco Platão Savioli (*Para entender o texto*); e de José de Nicola (*Gramática: palavra, frase, texto*). Como esses autores retomam conceitos da linguística que foram primeiramente empregados por Ferdinand de Saussure, convém entendê-los à luz da obra intitulada *Curso de Linguística Geral*, na qual Saussure estabelece as diferenciações de conceitos no âmbito dos estudos linguístico-textuais. Ademais, para se entender as imagens literárias próprias do campo semântico do *banquete*, recorreu-se a Mikhail Bakhtin, em sua obra *Cultura Popular na Idade Média e no Renascimento: O Contexto de François Rabelais*, o qual, embora trate especificamente dos aspectos das festas populares na Idade Média e no Renascimento, explica as variadas imagens que constituem o gênero próprio do *banquete* e do *symposium* em épocas diversas, como, por exemplo, na Antiguidade.

Em geral, os referenciais teóricos são variados, o que se poderá constatar na relação bibliográfica. Assim, convém convidar o leitor a participar do *batismo do coração no vaso do conhecimento*.

# CAPÍTULO 1

## 1. APROXIMAÇÕES E ENFOQUES AO HERMETISMO E AO *CORPUS HERMETICUM*



a História das Antigas Religiões Mediterrâneas e do Mundo Contemporâneo do Novo Testamento<sup>3</sup>, o hermetismo é considerado como uma das antigas religiões pertencentes ao *environment* das religiões gentílicas.<sup>4</sup> Por esta razão, é de suma importância entender os fenômenos religiosos que emergem na literatura hermética como parte da pesquisa do *background* das antigas religiões mediterrâneas. Desde o final do séc. XIX e início do séc. XX, vários autores da Teologia, Ciências da Religião, e, mais propriamente, da área bíblica neotestamentária, têm dedicado, se não um livro inteiro, pelo menos, um capítulo sobre o hermetismo e a literatura hermética no mundo religioso greco-egípcio no período de dominação romana, e consequentemente, no mundo contemporâneo do NT.<sup>5</sup>

Esse tipo de pesquisa objetiva estabelecer analogias e nexos entre os textos neotestamentários e herméticos, já que ambos tiveram suas origens no mesmo contexto religioso do Mediterrâneo. Por isso, vários pesquisadores dedicados à disciplina do Mundo Contemporâneo do Novo Testamento e da Igreja Primitiva primaram em proporcionar uma aproximação aos fenômenos comparáveis entre o hermetismo e o cristianismo primitivo, em consonância com os fenômenos já existentes nas antigas religiões mediterrâneas daquele período, principalmente com o judaísmo helenístico. Convém também salientar que o hermetismo não é apenas objeto de pesquisa da Teologia e das Ciências da Religião. Pesquisadores de várias áreas acadêmicas fizeram estudos sobre o hermetismo e acerca do *Corpus Hermeticum* (C.H.).<sup>6</sup> No entanto, a presente obra trata desse tema a partir da História das Antigas Religiões Mediterrâneas, assim, levando em consideração

<sup>3</sup> Doravante, abreviado NT.

<sup>4</sup> JOHNSON, Luke Timothy. *Among the Gentiles: Greco-Roman Religion and Christianity*. New Haven; London: Yale University Press, 2009. p. 85.

<sup>5</sup> VAN DEN KERCHOVE, Anna. *La voie d'Hermès: Pratiques rituelles et traités hermétiques*. Leiden; Boston: Brill Academic Pub, 2012. p. 7-11.

<sup>6</sup> Por exemplo, na Filologia, Richard August Reitzenstein, Arthur Darby Nock, André-Jean Festugière; na Semiótica, Umberto Eco; na Filosofia, Giovanni Reale, Garth Fowden, Brian Copenhaver; na História da Religião, Mircea Eliade; nas Ciências da Religião, Giovanni Filoromo; na área de Bíblia/ Novo Testamento e Teologia, Charles Harold Dodd, Anna Van den Kerchove, Luke Timothy Johnson, John Horman, Thomas McAllister Scott; na História, Charles Flowers; na área de Letras e Literatura, Cassandra Cherie Amundson, Willis Barnstone; na Egíptologia, Flinders Petrie; na Psicologia, Carl Jung; entre muitos outros e outras.

o contexto e ambiente da história religiosa incidente no Mediterrâneo antigo, sem negligenciar a contribuição da História da Filosofia.

O leitor, ao se deparar com as obras de pesquisadores da religião e da filosofia, necessitará ser introduzido no assunto do hermetismo e do *Corpus Hermeticum*. Isso advém do fato de que, sobre o hermetismo, muitas publicações foram produzidas em países de língua germânica, francesa, italiana, neerlandesa, inglesa e italiana.<sup>7</sup> No Brasil, se o pesquisador quiser ter acesso a essas obras, terá de conhecer basicamente essas línguas<sup>8</sup>, pelo menos em termos de leitura. O pesquisador brasileiro não as encontra facilmente, o que também exige dele tempo e condições financeiras de pesquisa. A inviabilidade, de qualquer natureza, é o primeiro problema a ser superado. O segundo, que pode se dar em decorrência desse primeiro, é que hermetismo e *Corpus Hermeticum* compreendem um assunto quase desconhecido entre estudantes, pesquisadores e pesquisadoras das áreas de Teologia, das Ciências das Religiões e da Filosofia, necessitando, assim, de uma aproximação ou introdução ao assunto do hermetismo e do *Corpus Hermeticum*.

Por essa razão, o objetivo desse capítulo é apresentar uma aproximação ao hermetismo e ao *Corpus Hermeticum*. Nesse sentido, convém estabelecer um estudo introdutório e descritivo desse objeto. Inicialmente, convém proceder a uma explicação etimológica e das acepções das palavras *hermetismo* e *hermético*. Como qualquer outro termo, essas palavras têm várias acepções, dependendo do contexto ou daquele significado que se tornou hegemônico em vários âmbitos. É necessário que se delimito o significado. Ao delimitar, deve-se entender quais os elementos constituintes daquilo que convencionalmente se designa como hermetismo por pesquisadores e pesquisadoras. A partir disso, convém adentrar nas categorias de hermetismo, distinção e inter-relação, a fim de que se possa proceder heuristicamente aos escritos que constituem as duas categorias de hermetismo. Em um segundo momento, com respeito ao C.H., abordar-se-á os seus aspectos manuscitológicos e as características literárias dos tratados que o compõem. Serão analisados os pormenores manusciturísticos, de maneira inventariada, para que se estabeleça a história das cópias textuais nos variados exemplares que chegaram aos dias de hoje. Por fim, em seus aspectos literários, serão apresentados os problemas da delimitação interna do *Corpus Hermeticum*, os elementos literários característicos dos tratados que constituem essa coletânea,

---

<sup>7</sup> No início das pesquisas, no séc. XIX, houve uma produção em alemão e diminuiu a partir da Segunda Guerra Mundial. Em língua inglesa, muitas obras foram produzidas desde o início das pesquisas no séc. XIX até hoje. Há várias obras em francês e italiano, principalmente em francês. Com o interesse dos holandeses e belgas pelo hermetismo, muitas publicações estão em neerlandês em paralelo com o inglês e francês. Há poucas publicações em espanhol.

<sup>8</sup> Principalmente a língua inglesa, francesa e italiana. Os pesquisadores mais recentes as utilizam constantemente em seus livros, artigos e ensaios acadêmicos.

autoria, datação e local de composição desses tratados, de modo que se evidenciem as características gerais de cada qual. Por isso, compete a este primeiro capítulo tal exposição aproximativa.

### 1.1 Da perspectiva etimológica e as acepções das palavras *hermético* e *hermetismo*

Pode-se dizer que o termo *hermético* é uma translação, para a língua portuguesa, da palavra grega ἐρμητικός [*hermētikos*], através do adjetivo latino *hermeticus*. O termo ἐρμητικός [*hermētikos*] se originou do teônimo grego Ἔρμης [*Hermēs*], que, no latim, é *Hermes*. Isso seria a explicação etimológica do termo *hermético*, mas não há nenhuma ocorrência, em dicionário de grego antigo, desse adjetivo e de seu uso corrente na Antiguidade. O processo de uso evidencia justamente o contrário. O emprego desse termo ἐρμητικός [*ermitikos*], no grego moderno, dá-se, a partir do século XIX, por influência do francês *hermétique*, o qual se origina do adjetivo latino medieval *hermeticus*, que, por sua vez, deriva do teônimo grego Ἔρμης [*Hermēs*].<sup>9</sup>

No período medieval, os chamados alquimistas empregavam uma técnica de isolar determinados elementos químicos em recipiente ou vaso lacrado, de modo que esses não pudessem escapar de forma alguma (*vas bene clausum*). Um dos principais elementos químicos utilizados pelos alquimistas era o metal chamado *Mercúrio* (*Mercurius* é o equivalente latino para o nome grego *Hermēs*). Eles costumavam lacrar este metal em um vaso (recipiente), que se chamava vaso de *Hermes* (*vas Hermetis* ou *vas hermeticum*).<sup>10</sup>

<sup>9</sup> Para atender às demandas de alguns leitores no que diz respeito à leitura do texto grego, convém transliterar, pelo menos, palavras isoladas. A transliteração é escrita entre colchetes quando segue a própria palavra grafada em caracteres gregos. As vogais longas, onde houver, serão distinguidas por um traço superior ou hífen sobreescrito também chamado de *macron*. Exemplo, ἐρμητικός [*hermētikos*]. ROSSETTI, Livio. *Introdução à Filosofia Antiga*: premissas filológicas e outras “ferramentas de trabalho”. São Paulo: Paulus, 2006. p. 327-337; JAY, Eric G. *New Testament Greek: An Introductory Grammar*. 14. impr. London: SPCK, 1994. p. 12-13. Nota-se que a pronúncia do grego moderno é diferente: ἐρμητικός [*hermētikos*] e ἐρμητικός [*ermitikos*]. Ademais, não se emprega o espírito ou aspiração nas palavras. Cf. MANIATOGLOU, Maria da Piedade Faria. *Dicionário Grego-Português Português-Grego*. Porto: Porto, 2004. p. 328, 819. HERMETISMO. In: ENCICLOPÉDIA Mirador Internacional. São Paulo: Encyclopaedia Britannica do Brasil, 1986. p. 5709; GRANDE encyclopédia Larousse Cultural. [s.l.]: Nova Cultural, 1999. p. 2952. ΜΠΑΜΠΙΝΙΩΤΗ, Γ. *Ετυμολογικό Λεξικό τής Νέας Ελληνικής Γλώσσας Ιστορία των Λέξεων*. 2. ἐκ. Αθήνα: Κέντρο Λεξικολογίας, 2011. *Sub verba ερμητικός, ερμητισμός*.

<sup>10</sup> JUNG, Carl Gustav. *Estudos alquímicos*. Petrópolis: Vozes, 2003. p. 75, 87, 193, 178, 195, 207, 224-227; JUNG, Carl Gustav. *Psicologia e Alquimia*. Petrópolis: Vozes, 1990. p. 248, 250, 309ss; HERMETISMO, 1986, p. 5709.

Ao que tudo indica, o termo *hermético*, como se entende hoje em dia, deriva, via latim medieval, do termo técnico-alquímico *hermeticus*, que se diz do ato ou modo especial de fechar, lacrar ou tampar um vaso, vasilha ou caixa. Em todo caso, o emprego dessa palavra em língua vernacular se dá a partir da Idade Moderna. O uso do termo *hermético*, na língua portuguesa e castelhana, em comparação com o emprego em outras línguas vernaculares, é bastante recente. Ele começou a ser empregado, no português e no espanhol, a partir do séc. XVIII, assim como no italiano (*ermetico*). O alemão *hermetisch* começa a ser empregado correntemente no séc. XVI; o francês *hermétique*, no século XVII; e o inglês *hermetic*, no séc. XVII. Se por um lado, pode-se recuar o emprego do vocábulo *hermético* até o século XVI, por outro lado, a palavra *hermetismo* só entrou em uso corrente, em várias línguas, entre os séc. XIX e XX. O inglês *hermetism* e o francês *hermétisme* foram empregados no final do séc. XIX; e o português e o espanhol *hermetismo*, o italiano *ermetismo*, o alemão *Hermetismus*, entre os séc. XIX e XX. Todos esses foram empregados para designar uma doutrina filosófica. Em vários dicionários da língua portuguesa, o vocábulo *hermético* apresenta a acepção que evoca a técnica alquímica do lacre de recipiente: inteiramente ou completamente fechado de forma a não entrar o ar e nem escapar; impenetrável; impermeável; estanque. Nos dicionários, também, o termo *hermetismo* diz-se daquilo que é hermético; a qualidade do que é hermético.<sup>11</sup>

Além da acepção descrita acima com relação à palavra *hermético*, essa também apresenta a acepção conotativa de obscuro, oculto, misterioso, esotérico, incompreensível, e de difícil compreensão. Nesse sentido, o vocábulo *hermetismo* passa a designar o *esoterismo*, o *ocultismo*, o *segredo*, o *mistério* e o *sigiloso*.<sup>12</sup> Essa acepção não só reforça o sentido de impenetrabilidade como termo técnico-alquímico, mas também dá um caráter de iniciação, sigilo e segredo. As acepções de impenetrabilidade e de esoterismo são repassadas justamente, no séc. XIX, com o surgimento de várias associações, sociedades, ordens, ou escolas tidas como secretas, as quais se intitulavam *herméticas*.

Já no séc. XVIII, o interesse pelo enciclopedismo, pelas histórias universais e pelas religiões e mitos comparados, deu origem a um conglomerado eclético

<sup>11</sup> JUNG, 2003, p. 195; HERMETISMO, 1986, p. 5709; COPENHAVER, Brian P. Natural Magic, Hermetism, and Occultism in Early Modern Science. In: LINDBERG, David C.; WESTMAN. Robert S. (Ed.). *Reappraisals of the Scientific Revolution*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990. p. 289-290. RODRIGUES, Diego; NUNO, Fernando (Coord.). *Dicionário Larousse da Língua Portuguesa*. 2. ed. atual. São Paulo: Larousse, 2008. p. 405; GRANDE, 1999, p. 2952; DICIONÁRIO de Língua Portuguesa. Porto: Porto, 2009. p. 446.

Cf. as acepções da palavra hermetismo do Dicionário Priberam, em DICIONÁRIO da Língua Portuguesa. Lisboa: Priberam Informática, 2013. Disponível em: <<http://www.priberam.pt/dlPO/hermetismo>>. Acesso em 20 jan. 2014.

<sup>12</sup> RODRIGUES; NUNO, 2008, p. 405; GRANDE, 1999, p. 2952; DICIONÁRIO, 2009, p. 446.

de egipcismo, egiptomania, orfismo, pitagorismo, cabala, paracelsismo, alquimia e rosacrucianismo, sob a designação de *hermético*. Formou-se, então, uma corrente que denominava *hermético* todo aquele conjunto de tradições filosóficas e religiosas. É justamente a partir desse período que o adjetivo *hermético* começa a ser empregado para caracterizar uma sociedade. Esse fato contribuiu para a formação de várias sociedades consideradas *herméticas* no séc. XIX. Assim, assumir-se partícipe dessas sociedades é retomar tradições antigas, desde o Egito antigo, repassadas e transmitidas através dos séculos, até o tempo presente. Por exemplo, em meados do séc. XIX, na Inglaterra, o discurso maçônico passou a incluir o *hermetismo*, assim como acontecera na Alemanha e na França no séc. XVIII. *Hermetismo* e egipcismo são imbricados, de maneira que assumir um é defender o outro. Isso faz sentido porque, ao afirmar-se *hermética*, uma determinada sociedade estava assumindo os elementos traditivos e a antiguidade do próprio Egito, mesmo que ela não fosse nem antiga nem totalmente egípcia.<sup>13</sup> Por essa razão, é muito comum, ao falar de *hermetismo*, entender esta palavra com a acepção de ocultismo, segredo, secreto, esotérico, velado, fechado, maçônico, teosófico, e daquilo que é confuso aos olhos dos profanos e/ ou dos não-iniciados.<sup>14</sup>

### 1.1.1 A designação de *hermaikoi* na Antiguidade tardia

Cirilo de Alexandria e Jâmblico conheciam os escritos de Hermes Trismegisto, na Antiguidade Tardia, como *Ἐρμαϊκοὶ Βίβλοι* [*hermaikoi bibloī*] ou *Ἐρμαϊκὰ Βιβλία* [*hermaika biblia*], embora não exista, nos escritos herméticos aos quais se tem acesso hoje em dia, uma referência ao adjetivo *έρμαϊκός* [*hermaikos*], cujo emprego seria mais coerente com relação à peculiaridade da palavra *Ἑρμῆς* [*Hermēs*] e sua incidência na Antiguidade.<sup>15</sup>

Havia um grupo de neoplatonistas (incluindo Proclo) que se diziam pertencer a uma *corrente hermaica* (*έρμαϊκὴ σειρά*). O Hermes estimado por essa *corrente hermaica* era um tal *Ἑρμῆς Λόγιος* [*Hermēs Logios*], com características mais helenísticas, por meio do qual se manifestava a divina razão proveniente de Deus. A possibilidade dos *Ἐρμαϊκοὶ Βίβλοι* ou *Ἐρμαϊκὰ Βιβλία* terem recebido seu nome desse grupo deve ser descartada. Não se tratava de um movimento hermético, nem formavam um grupo de detentores dos escritos herméticos nem eram devotos

<sup>13</sup> GOODRICK-CLARKE, Nicholas. Hermeticism and Hermetic Societies. In: HANEGRAAFF, Wouter J. (Ed.). *Dictionary Of Gnosis And Western Esotericism*. Leiden; Boston: Brill, 2006. p. 550-557.

<sup>14</sup> COPENHAVER, 1990, p. 289-290.

<sup>15</sup> LIDDELL, Henry George; SCOTT, Robert; JONES, Henry Stuart. *A Greek-English lexikon*. Oxford: At the Clarendon Press, 1996. p. 690-661; PEREIRA, Isidro. *Dicionário Greco-Português e Português-Grego*. 8. ed. Braga: Apostolado da Imprensa, 1998. p. 230.

de Hermes Trismegistos, conhecido também como Hermes Egípcio. Ademais, não se deve pressupor que o tipo de platonismo que tem consonância com as doutrinas herméticas contidas naqueles textos antigos seja da mesma natureza do neoplatonismo de Plotino ou de Proclo.<sup>16</sup>

Em todo caso, fato é que Jâmblico e Cirilo de Alexandria conheceram textos que eles chamavam de *hermaicos* (*Ἑρμαϊκοὶ Βίβλοι ou Ἑρμαϊκὰ Βιβλία*), ou, pelo menos, ouviram falar desses documentos. Desses livros, entre outros, extraíram vários trechos que os editores modernos chamam de *Testimonia* ou *Fragmenta Hermetica*. A maioria desses textos estava relacionada com o tipo de literatura na qual Hermes Trismegistos é sua principal personagem.<sup>17</sup>

Em *Contra Julianum* 1.41, Cirilo de Alexandria diz o seguinte:

E penso ser necessário dignar de palavra e recordação o *Hermes Egípcio*, o qual, certamente também, dizem ser chamado *Trismegistos* [...] E alguém em Atenas que coleciona os chamados quinze *Livros Hermaicos* tem feito a recordação daqueles em seus escritos... (tradução própria).<sup>18</sup>

Em *De Mysteriis Aegyptorum* 10.7 (*Fragmenta Hermética* 17), Jâmblico lembra que:

E quanto ao próprio Divino Bem, [os egípcios] pensam que é Deus pensado, e o [bem] humano é a união com ele; como Bitus traduziu dos *Livros Hermaicos* (tradução própria).<sup>19</sup>

<sup>16</sup> FOWDEN, Garth. *The Egyptian Hermes: A Historical Approach to Late Pagan Mind*. Princeton: Princeton University Press, 1993. p. 200-202; DODD, C.H. (Charles Harold). *The Interpretation of the Fourth Gospel*. Reprinted Paperback Edition. Cambridge: Cambridge University Press, 2005. p. 12.

<sup>17</sup> *Fragmenta Hermetica* 16-17; 23-36. CORPUS Hermeticum. Edizione e commento di A.D. Nock e A.-J. Festugière. Edizione dei testi ermetici copti e commento di Ilaria Ramelli. Testo greco, latino e copto a fronte. Milano: Bompiani. Il pensiero occidentale. 2005. p. 1226-1227, 1238-1258; HERMETICA: the ancient Greek and Latin writings which contain religious or philosophical teachings ascribed to Hermes Trismegistus. Introductions, texts and translation edited and translated by Walter Scott. Boston: Shambala Publications, 1985. v. 1. p. 538540-548; COPENHAVER, Brian P. Introduction. In: HERMETICA: The Greek Corpus Hermeticum and the Latin Asclepius in a New English Translation, with Notes and Introduction - Brian P. Copenhaver. New York: Cambridge University Press, 2000. p. ilx; FOWDEN, 1993, p. 151-153, 201.

<sup>18</sup> Οἵμαι δὲ δεῖν ἀξιῶσαι λόγου καὶ μνήμης τὸν Αἰγύπτιον Ἐρμῆν, ὃν δὴ καὶ Τρισμέγιστον ὀνομάσθαι φασί [...] Πεποίηται δὲ καὶ τούτου μνήμην ἐν ἴδιαις συγγραφαῖς ὡς συντεθεικῶς Αἴγινησι τὰ ἐπίκλην Ἑρμαϊκὰ πεντεκαΐδεκα βιβλία... CYRIL OF ALEXANDRIA. *Contra Julianum*. Lesvos: University of Aegean, c2006. p. 17. O grifo itálico na tradução é nosso.

<sup>19</sup> O grifo itálico na tradução é nosso. Αὐτὸ δὲ τάγαθὸν τὸ μὲν θεῖον ἥγοῦνται τὸν προεννούμενον θεόν, τὸ δὲ ἀνθρώπινον τὴν πρὸς αὐτὸν ἔνωσιν· ὅπερ Βίτυς ἐκ τῶν Ἑρμαϊκῶν βίβλων

Os escritos sob o nome de Hermes Trismegistos, citados por escritores, tais como Cirilo de Alexandria, Jâmblico, Tertuliano, Cipriano, Zózimo de Panópolis, João Estobeu e Agostinho, podem indicar justamente que a coleção de textos herméticos era maior do que se pode imaginar.<sup>20</sup> Esses relatos corroboram o fato de que circulavam escritos, na Antiguidade, sob o nome de Hermes Trismegistos, ou Hermes Egípcio, que compreendiam ampla literatura. A literatura hermética da Antiguidade era mais extensa do que a coleção que chegou até os dias atuais. As várias citações de textos tidos como *hermaicos* ou herméticos, que chegaram aos dias atuais, ajudam a remontar uma possível datação de circulação dos escritos herméticos no Mediterrâneo antigo.

### 1.1.2 A definição de *hermetismo* na academia

Não obstante, também entre os séc. XIX e XX, os acadêmicos designaram de *herméticos* todos os escritos antigos que apresentam alguma relação com a personagem mítica Ἑρμῆς Τρισμέγιστος (Hermes Trismegistos) e com os ensinamentos contidos neles, o que constitui propriamente o *hermetismo*. De qualquer forma, o adjetivo *hermético*, empregado aqui, no que diz respeito a esses escritos antigos, diz-se da propriedade, particularidade ou peculiaridade dos escritos cuja personagem principal é *Hermes Trismegistos*. Não é estranho adjetivar algo a partir de nomes de pessoas ou personagens, levando em consideração suas peculiaridades, como, por exemplo: platônico com referência a Platão; aristotélico com referência a Aristóteles; socrático para Sócrates; adâmico para Adão; davídico para Davi; paulino para Paulo; joanino para João; e marcano para Marcos. No entanto, a designação de *hermético* e *hermetismo* não é apenas o desdobramento de um nome. Pelo contrário, o nome de Hermes Trismegistos não é o bastante para caracterizar que um determinado livro seja hermético. Existem escritos que podem ser designados como herméticos sem ter citado ou dado nenhuma referência ao nome de Hermes Trismegistos, como por exemplo,

---

*μεθηρμήνευσεν*. Cf. IAMBLICHUS. *De mysteriis*. Translated with an Introduction and Notes by Emma C. Clarke, John M. Dillon and Jackson P. Hershbell. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2003. p. 352; CORPUS, 2005, p. 1227; HERMETICA, 1985, v. 1, p. 538.

<sup>20</sup> WILLOUGHBY, Harold R. *Pagan regeneration: A Study of Mystery Initiations in the Greco-Roman World*. Chicago: The University of Chicago, 1929. p. 197; MAHÉ, Jean-Pierre. Hermes Trismegistos. In: JONES, Lindsay (Ed.). *Encyclopedia of Religion*. 2. ed. Detroit: Thompson/Gale, 2005. v. 6. p. 3939; DODD, 2005, p. 11. VAN DEN BROEK, Roelof. Hermetic Literature I: Antiquity. In: HANEGRAAFF, Wouter J. (Ed.). *Dictionary of Gnosis And Western Esoterism*. Leiden; Boston: Brill, 2006. p. 492; SCOTT, Walter. Introdução: *Testimonia*. In: HERMETICA: the ancient Greek and Latin writings which contain religious or philosophical teachings ascribed to Hermes Trismegistus. Introductions, texts and translation edited and translated by Walter Scott. Boston: Shambala Publications, 1985. v. 1. p. 87-111.

o livro de *Poimandrēs* (C.H. I), no qual não há nenhuma indicação que o profeta visionário seja Hermes Trismegistos. É apenas uma referência do C.H. XIII.15 que faz pressupor isso. Sendo assim, os temas e conteúdos doutrinários também são elementos constitutivos que caracterizam a Literatura como sendo Hermética. Destarte, define-se primeiramente *hermetismo*, com a finalidade de reconhecer os padrões herméticos de pensamento. Assim, esse *hermetismo* compreende o conjunto de doutrinas que integram os documentos desse movimento.<sup>21</sup> A ideia principal que permeia os livros herméticos filosóficos e religiosos é a da inter-relação entre Deus, o mundo e o ser humano, constituindo um conhecimento *teoantropocósmico*.

## 1.2 As categorias de hermetismo

Levando em consideração os aspectos desses escritos, há duas formas ou categorias de hermetismo: um hermetismo cuja doutrina soteriológica inclui um conhecimento de cunho teológico e filosófico; e outro hermetismo compreende um conjunto de práticas astrológicas, mágicas, alquímicas, *teúrgicas* e pseudocientíficas. Isso se dá justamente porque os tratados alquímicos e astrológicos, as fórmulas mágicas e os tratados filosófico-religiosos foram produzidos em nome de Hermes Trismegistos.<sup>22</sup>

Recentemente, a distinção entre essas duas categorias de hermetismo tem sido motivo de debate entre acadêmicos. No séc. XX, Walter Scott e André-Jean Festugière estabeleceram uma distinção praticamente radical entre essas

<sup>21</sup> REALE, Giovanni. *História da Filosofia Grega e Romana*. ed. corr. São Paulo: Loyola, 2008. v. 7. p. 375; REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. *História da Filosofia: Filosofia Pagã Antiga*. São Paulo: Paulus, 2003. v. 1. p. 350; YATES, Frances A. *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*. London: Routledge and Kegan Paul, 1964. p. 2; MAHÉ, 2005, v. 6, p. 3938. VAN BLADEL, Kevin. *The Arabic Hermes: From Pagan Sage to Prophet of Science*. Oxford; New York: Oxford University Press, 2009. p. 21. Sobre as formas de definir os textos herméticos, cf. EBELING, Florian. *The Secret History of Hermes Trismegistus: Hermeticism from Ancient to Modern Times*. Ithaca and London: Cornell University Press, 2011. p. 1, 7. VAN DEN BROEK, Roelof. Hermetism. In: HANEGRAAFF, Wouter J. (Ed.). *Dictionary Of Gnosis And Western Esotericism*. Leiden; Boston: Brill, 2006. p. 559s; ELIADE, Mircea. *História das crenças e das ideias religiosas: De Gautama Buda ao Triunfo do Cristianismo*. Rio de Janeiro: Zahar, 2011. v. 2. p. 258; DODD, 2005, p. 11, 15, 30.

<sup>22</sup> VAN DEN KERCHOVE, 2012, p. 1; ELIADE, 2011, v. 2, p. 258; COPENHAVER, 2000, p. xxxii-xxxiii; ELIADE, Mircea; COULIANO, Ioan P. *Dicionário das religiões*. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2009. p. 170; SCOTT, 1985, v. 1, p. 1; FILORAMO, G. Hermetism. In: DI BERARDINO, Angelo. *Encyclopedia of the Early Church*. Cambridge: James Clarke, 1992. v. 1. p. 377-378; DODD, 2005, p. 11; FERRATER MORA, José. *Diccionario de Filosofia*. 5. ed. Buenos Aires: Sudamericana, 1964. t. 1. p. 360-361; DODD, C.H. *The Bible and the Greeks*. 2. impression. London: Hodder and Stoughton, 1954. p. xii.

duas formas de hermetismo.<sup>23</sup> Na introdução a seu livro *Hermetica*, Walter Scott evidencia essa distinção:

Os *Hermetica* tratados neste livro podem ser descritos como ‘aqueles escritos gregos e latinos que contêm ensinamentos religiosos e filosóficos atribuídos a Hermes Trismegistus’...

Há, além desses, uma outra classe de documentos, os conteúdos dos quais são também atribuídos a Hermes Trismegistus; a saber, escritos concernentes à astrologia, mágica, alquimia, e a formas afins de pseudociência. Mas, em caráter de seus conteúdos, esses últimos diferem fundamentalmente dos anteriores. As duas classes de escritores concordavam em atribuir o que eles escreveram a Hermes, mas em nada mais. Eles tinham pouco ou nada a ver uns com os outros; eles eram do mais diferente calibre mental; e isso, na maioria dos casos, é fácil de decidir de relance se um dado documento é para ser designado para uma classe ou para outra. Por isso, nós estamos certos em tratar os *Hermetica* ‘religiosos’ e ‘filosóficos’ como uma classe à parte, e, para nosso presente propósito, ignorar as massas de tolice que se encontram sob a outra ponta (tradução própria).<sup>24</sup>

Dessa dicotomia entre as duas categorias de hermetismo, André-Jean Festugière criou uma nomenclatura: o hermetismo, que compreende um conjunto de práticas astrológicas, mágicas, alquímicas, *teúrgicas* e pseudocientíficas, recebeu o nome de hermetismo popular (*hermétisme populaire*); o hermetismo, que compreende um conjunto de doutrinas teológicas e filosóficas, passou a receber a designação de hermetismo erudito ou filosófico (*hermétisme savant* ou *hermétisme philosophique*). Em seu livro *La Révélation*, Festugière explicita que essas duas categorias não eram só distintas, mas também inconciliáveis e desconexas. Praticamente essa divisão veio a ser universalmente aceita entre os estudiosos. Giovanni Filoramo chega a afirmar que essas duas categorias de literatura estão paralelas e contrapostas.<sup>25</sup>

<sup>23</sup> VAN DEN BROEK, 2006, p. 487-488; COPENHAVER, 2000, p. xxxii-xxxiii.

<sup>24</sup> *The Hermetica dealt with in this book may be described as ‘those Greek and Latin writings which contain religious or philosophical teachings ascribed to Hermes Trismegistus’...*

*There is, besides these, another class of documents, the contents of which are also ascribed to Hermes Trimegistus; namely, writings concerning astrology, magic, alchemy, and kindred forms of pseudoscience. But in character of their contents these latter differ fundamentally from the former. The two classes of writers agreed in ascribing what they wrote to Hermes, but in nothing else. They had little or nothing to do with one another; they were of very different mental caliber; and it is in most cases easy to decide at a glance whether a given document is to be assigned to the one class or the other. We are therefore justified in treating the ‘religious’ or ‘philosophical’ Hermetica as a class apart, and, for our present purpose, ignoring the masses of rubbish which fall under the other head.* SCOTT, 1985, v. 1, p. 1.

<sup>25</sup> ELIADE, 2011, v. 2, p. 259-260; JOHNSON, 2009, p. 84-85; FILORAMO, 1992, v. 1, 377-378; SCOTT, 1985, v. 1, p. 1; HERMETISMO, 1986, p. 5709; DODD, 2005, p. 11; DODD, 1954, p. xii. VAN DEN BROEK, 2006, p. 487-488; BERNAL, Martin. *Black Athena: The*

De fato, há de se fazer uma diferenciação entre essas duas classes de hermetismo. Não obstante, essa dicotomia classificatória radical de Walter Scott e André-Jean Festugière sinaliza um menosprezo à literatura hermética popular em detrimento de uma elevação de classe da literatura hermética erudita. A radicalização dicotómica fica mais evidente quando Scott conclui, dizendo: “Por isso, nós estamos certos em tratar os *Hermetica* ‘religiosos’ e ‘filosóficos’ como uma classe à parte, e, para nosso presente propósito, ignorar as massas de tolice que se encontram sob a outra ponta (tradução própria)”.<sup>26</sup> Isso é quase como um medidor de *quilate* ou de *calibre* filosófico dos escritos herméticos, estabelecendo uma espécie de magnitude ou pureza da própria literatura.

Os textos são considerados herméticos independentemente de sua pertença a uma dessas duas classes características. De qualquer forma, dentro dessas duas categorias, os escritos herméticos buscam responder à condição e à situação do ser humano no mundo, isto é, tenta responder à condição *antropocósmica*.<sup>27</sup> Faz-se necessário saber quais as implicações ao categorizar o hermetismo dessa forma e se a nomenclatura proposta é mais adequada para diferenciar uma classe de hermetismo de outra classe. Para estabelecer uma nomenclatura, é necessário descrever a natureza do próprio objeto, a fim de que se possa dar nomes, classificações ou categorizações. Existe de fato uma necessidade de categorizar o hermetismo? Como se pode distinguir um aspecto hermético mais popular do mais erudito? Caso haja como categorizar, existe a possibilidade de interação entre as duas classes?

### 1.2.1 O hermetismo mágico-astrológico

Nas pesquisas mais recentes, sugere-se que a literatura hermética popular, que compreende textos astrológico-mágicos e alquímicos, seja chamada de *Hermetica Técnicos*. Segundo Van Den Broek e Copenhaver, essa designação é melhor do que o termo *popular*. Na verdade, o adjetivo *técnico* foi inicialmente mais usado por Garth Fowden em seu livro *The Egyptian Hermes*. A ideia de práticas com a finalidade de atingir os objetivos pessoais deve ser considerada em vez da ideia de algo vulgarmente disseminado, evitando, assim, qualquer juízo de valor quando

---

Afroasiatic Roots of Classical Civilization: The Fabrication of Ancient Greece 1785-1985. New Brunswick; New Jersey: Rutgers University Press, 2003. v. 1. p. 133; COPENHAVER, 2000, p. xxxii-xxxiii. FESTUGIÈRE, André-Jean. *La Révélation d'Hermès Trismégiste: L'astrologie et les sciences occultes*. Paris : Gabalda, 1950-1954. v. 1. p. 362; FOWDEN, 1993, p. 116.

<sup>26</sup> *We are therefore justified in treating the ‘religious’ or ‘philosophical’ Hermetica as a class apart, and, for our present purpose, ignoring the masses of rubbish which fall under the other head.* SCOTT, 1985, v. 1, p. 1.

<sup>27</sup> COPENHAVER, 1990, p. 289; VAN BLADEL, 2009, p. 5.

se emprega o adjetivo *popular*. De acordo com Copenhaver, não existe nada que demonstre que esse tipo de literatura é mais popular do que a outra.<sup>28</sup>

Em todo caso, aqui, o adjetivo *técnico* é mais do que isso. Trata-se de obter, em maior ou menor grau, o poder e o controle sobre o mundo telúrico através de certas práticas de observação e conhecimento da simpatia que se estabelece entre os seres astrais e terrestres, ou seja, conhecer os poderes astrais que se estabelecem por meio da simpatia dos planetas. Ademais, também, busca-se um conhecimento para interpretação dos sinais de prognóstico e adivinhação do futuro, e as propriedades ocultas que compõem as substâncias dos vegetais e dos poderes astrais. Daí chama-se *hermetismo prático* ou *técnico*, justamente porque lida com essas práticas e técnicas. Esse hermetismo é um fenômeno característico em escritos herméticos que lidam e se interessam justamente, como foi dito acima, pelas propriedades ocultas que compõem as substâncias, tais como, os diferentes vegetais, diferentes organismos. Entre esses escritos, há aqueles que se interessam pelos princípios alquímicos e sua técnica ou arte.<sup>29</sup> Dentro das subdivisões desse hermetismo técnico, ainda existem os escritos relacionados à medicina astrológica (*iatromatemática*<sup>30</sup>) e à botânica astrológica, por meio de que se obtinha dados para diagnosticar e para curar as doenças. A astrologia, na Antiguidade, assim como a medicina, não era somente uma ciência, mas também uma técnica, ou uma arte de saber proceder (*τέχνη [tekhne]*).<sup>31</sup>

Nesta pesquisa, convém chamar esse tipo de *hermetismo mágico-astrológico* por causa de sua caracterização geral e por causa de sua própria natureza, que, na maior parte, como se percebe, tem a ver com astrologia e magia.

### 1.2.2 O *hermetismo filosófico-religioso* ou *teofilosófico*

Quanto aos escritos herméticos eruditos, costuma-se chamar de *Hermetica filosóficos* ou *teoréticos*. Mas deve-se fazer uma observação quanto a essas designações. Os tratados dessa categoria explicam o modo ou a maneira de

<sup>28</sup> VAN DEN KERCHOVE, 2012, p. 1; VAN DEN BROEK, 2006, p. 487-488; EBELING, 2011, p. 11; COPENHAVER, 2000, p. xxxvi; FOWDEN, 1993, *passim*.

<sup>29</sup> VAN BLADEL, 2009, p. 5. Sobre *sympatheia*, cf. FOWDEN, 1993, p. 2, 79-87.

<sup>30</sup> Do grego, *ἰατρομαθηματικά [iatromathēmatika]* – origina-se de: *ἰατρός [iatros]* (medico); *μαθηματικά [mathēmatika]* (aprendizagens). O *ἰατρομαθηματικός [iatromathēmatikos]* é aquele que exerce ou pratica a medicina em conjunção com as artes astrológicas; o *ἰατρόμαντις* é o médico vidente (adivinho). LIDDELL; SCOTT; JONES, 1996, p. 816, 1072; PEREIRA, 1998, p. 274. A *iatromatemática* compreende um conjunto de predições relativas às prescrições e à posologia médicas. Cf. ELIADE; COULIANO, 2009, p. 170.

<sup>31</sup> VAN DEN KERCHOVE, 2012, p. 1; FOWDEN, 1993, p. 2; CUMONT, Franz. *Les Religions Orientales dans le Paganisme Romain*. 4. ed. revue, illustrée et annotée. Paris: Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 1929. p. 157; ELIADE; COULIANO, 2009, p. 170.

transcender todas as circunstâncias estabelecidas através da *heimarmenē* ou do fado pelos deuses astrais. Trata-se de um apelo à liberação do *self*, do autoconhecimento e do entendimento desenvolvido. Van Den Broek prefere chamar os escritos herméticos eruditos de *Hermetica filosóficos* a designar de *Hermetica teoréticos*, a fim de que não se entenda esse tipo de hermetismo como base teórica para o hermetismo prático. Em todo caso, é importante saber que o adjetivo *filosófico* não deve ser compreendido como algo dogmaticamente filosófico em termos de raciocínio grego (embora não se deva desconsiderar a possibilidade de influxos de ideias filosóficas gregas nesses textos). Essa preocupação em distinguir a ideia de filosofia que incide na literatura hermética advém do fato de que os tratados herméticos não são puramente filosóficos, mas, sim, religiosos.<sup>32</sup>

Quanto a isso, o próprio Walter Scott salienta que não importa se a designação dessa categoria de hermetismo é ‘filosófica’ ou ‘religiosa’, já que as doutrinas filosóficas ensinadas servem somente como meios ou ajuda para propósitos religiosos.<sup>33</sup> Ele ainda complementa: “‘Teológico’, se tomado no sentido etimológico da palavra, talvez fosse melhor; pois os *Hermetica* são ‘conversas sobre Deus’, ou ‘discussões concernentes a Deus’. Mas a palavra *teologia*, como agora comumente empregada, tem associações que seriam enganosas”.<sup>34</sup>

Na presente pesquisa, convém chamar esse tipo de *hermetismo filosófico-religioso* ou *teofilosófico*, uma vez que seu conteúdo e seu objetivo são de natureza religiosa, teológica e filosófica.<sup>35</sup>

O *hermetismo filosófico-religioso* é um fenômeno típico dos escritos herméticos cujo objetivo último não está muito relacionado com astrologia, tampouco com mágica e muito menos ou quase nada com alquimia. Eles debatem os assuntos teológicos, filosóficos ou religiosos. Trata-se de uma *eusebeia* filosófica ou uma filosofia piedosa, que inclui em seu bojo a teologia, cosmologia, antropologia, ética, soteriologia, demonologia, tanatologia e escatologia.<sup>36</sup>

Em todo caso, faz-se necessário dizer que, ainda que seu objetivo último seja a filosofia, a teologia e a religião; é também verdade que há elementos comuns entre o hermetismo filosófico-religioso e o hermetismo mágico-astrológico,

<sup>32</sup> VAN DEN KERCHOVE, 2012, p. 1; VAN BLADEL, 2009, p. 5; JOHNSON, 2009, p. 84-92; VAN DEN BROEK, 2006, p. 488; SCOTT, 1985, v. 1, p. 1.

<sup>33</sup> SCOTT, 1985, v. 1, p. 1.

<sup>34</sup> ‘Theological’, if taken in the etymological sense of the word, would perhaps be better; for the *Hermetica* are ‘talks about God’, or ‘discussions concerning God’. But the word *theology*, as now commonly used, has associations that would be misleading. SCOTT, 1985, v. 1, p. 1, n. 1. O itálico na palavra *teologia* da tradução é nosso.

<sup>35</sup> EBELING, 2011, p. 63; WILLOUGHBY, 1929, p. 196; VAN DEN BROEK, 2006, p. 487; FERGUSON, Everett. *Background of early christianity*. Grand Rapids: W. B. Eerdmans, 1990. p. 250.

<sup>36</sup> COPENHAVER, 2000, p. xxxii; DODD, 1954, p. 244;

principalmente no que diz respeito à astrologia, embora não recorram e interpretem da mesma forma. A contradição incide entre essas duas categorias de hermetismo na medida em que o hermetismo filosófico-religioso assume a doutrina da progressão da alma através dos mundos materiais e espirituais; e o hermetismo mágico-astroológico, por sua vez, nega que o ser humano possa superar o seu próprio destino estabelecido pela *heimarmenē* ou fado. Segundo a ideia de Timothy Johnson, esse tipo de atitude do hermetismo filosófico-religioso representa um dos modos de ser religioso no mundo greco-romano. A conceituação desse modo religioso é muito clara. No entanto, é muito difícil de determiná-lo com precisão. Trata-se do “modo de transcender ao mundo”.<sup>37</sup>

A única coisa que pode ser comum entre essas duas classes de hermetismo, além do nome de Hermes Trismegistos, é o fato, como diz Van Den Broek, de que: “A ideia básica por trás dos *Hermetica* técnicos [itálico nosso], e também dos filosóficos, é a noção de que todas as coisas que existem, tanto no mundo material quanto espiritual, de algum modo ou de outro, são interconectados. Essa coerência universal ou *sympatheia* poderia ser a base para as mais diferentes práticas”.<sup>38</sup>

O simples fato de concordar com a ideia de Garth Fowden de que os escritos filosóficos e técnicos estão relacionados aos mesmos aspectos de um caminho espiritual prático não garante que esses escritos filosóficos sejam a base teórica da práxis dos escritos mágico-astroológicos. Embora possa se perceber os aspectos astrológicos e demonológicos, isso não infere que o hermetismo filosófico-religioso apresente uma teoria soteriológica baseada nos aspectos mágico-astroológicos, mas, sim, no caminho da salvação pelo conhecimento.<sup>39</sup>

### 1.2.3 Distinção e inter-relação

É bem verdade que uma dicotomia classificatória radical deve ser evitada para não se construir dois blocos estanques e intocáveis que existem em si mesmos. Apesar de admitir que, nos escritos herméticos, o objetivo último não se vincula demasiadamente com astrologia, tampouco com mágica e não há quase nada relacionado à alquimia, isso não significa que todos esses elementos não pudessem ter sido interpretados sob uma ótica filosófico-religiosa nos escritos herméticos.

<sup>37</sup> *The way of transcending the world*. Cf. JOHNSON, 2009, p. 44-48, 84-92. VAN DEN BROEK, 2006, p. 488; COPENHAVER, 2000, p. xxxii; FOWDEN, 1993, p. 91-94, 116-120. VAN BLADEL, 2009, p. 5.

<sup>38</sup> *The basic idea behind the technical Hermetica, and the philosophical as well, is the notion that all things that exist, both in the spiritual and in the material world, in some way or another are interconnected. This universal coherence or *sympatheia* could be the basis for quite different practices*. VAN DEN BROEK, 2006, p. 488. O itálico na palavra *Hermetica* da tradução é nosso. Sobre *sympatheia*, cf. FOWDEN, 1993, p. 79-87.

<sup>39</sup> FOWDEN, 1993, p. xxiv; COPENHAVER, 2000, p. xxxvi-xxxvii.

Essas duas categorias intercambiavam elementos de um campo comum. Se, por um lado, não se pode negar nem negligenciar a diferença de tom e conteúdo entre essas duas categorias, por outro lado, não se pode inferir que exista uma contraposição como sugerida por Giovanni Filoramo. Jean-Pierre Mahé concorda que existe uma distinção entre essas obras tanto em relação ao conteúdo quanto ao tom, mas não pode haver uma ruptura total entre os dois gêneros. Mircea Eliade, nessa mesma linha, diz que, apesar das diferenças de propósito, conteúdo e estilo, há certa unidade de intenção entre esses grupos de textos.<sup>40</sup>

Quem quer que procure analisar ou descrever o contexto do hermetismo na Antiguidade, há de levar em consideração o campo comum de atuação que uma vez foi estabelecido pelas características e aspectos filosóficos e técnicos como forma de interação no mesmo ambiente. Isso pressupõe ser inapropriada uma distinção em absoluto. Por que se haveria de colocar os autores e seus escritos em contextos e lugares diferentes?<sup>41</sup> Garth Fowden escreve que: "... não há razão de que não devêssemos imaginar os adeptos das técnicas da astrologia e alquimia sentados juntos com aqueles que nutriam mais por uma sabedoria espiritual aos pés do sucessor de Hermes".<sup>42</sup>

Por isso, há de se perguntar, sobretudo, quais são os limites entre religião e magia para que se estabeleça algum tipo de diferenciação. Da mesma forma, deve-se perguntar se incide alguma manifestação de magia na própria religião ou existem os aspectos religiosos no ato mágico. Não há um consenso entre os cientistas das religiões sobre a atuação de magia e religião, ou a oposição e a inclusão simultânea delas. Por isso, esse debate se torna uma questão em aberto. A separação entre magia e religião pode se dar do ponto de vista didático, mas não do ponto de vista do fato religioso em si.<sup>43</sup>

Quanto à distinção entre religião e magia, Pierre Bourdieu escreve que:

Uma vez que a religião, e em geral todo sistema simbólico, está predisposta a cumprir uma função de associação e dissociação, ou melhor, de distinção, um sistema de práticas e crenças está fadado a surgir como *magia* ou como *feitiçaria*, no sentido de religião inferior, todas as vezes que ocupar uma posição dominada na estrutura das relações entre o sistema de práticas e de crenças próprias a uma formação social determinada. Desta maneira, costuma-se designar em geral como magia tanto uma

<sup>40</sup> FOWDEN, 1993, p. 119. FILORAMO, 1992, v. 1, p. 377-378. MAHÉ, 2005, v. 6, p. 3939-3940; Cf. VAN DEN KERCHOVE, 2012, p. 1; COPENHAVER, 2000, p. xxxii. ELIADE, 2011, v. 2, p. 258.

<sup>41</sup> FOWDEN, 1993, p. 160; COPENHAVER, 2000, p. xxxii.

<sup>42</sup> ... there is no reason why we should not imagine adepts in the techniques of astrology and alchemy sitting together with those who yearned for a more spiritual wisdom at the feet of the successor of Hermes. FOWDEN, 1993, p. 160.

<sup>43</sup> MAGALHÃES, Antonio; PORTELLA, Rodrigo. *Expressões do Sagrado: Reflexões sobre o Fenômeno Religioso*. Aparecida: Santuário, 2008. p. 90-92.

religião inferior e antiga, logo *primitiva*, quanto uma religião inferior e contemporânea, logo *profana* (aqui, equivalente a *vulgar*) e profanadora. Assim, a aparição de uma ideologia religiosa tem por efeito relegar os antigos mitos ao estado de magia ou de feitiçaria.<sup>44</sup>

Como já foi dito antes, é importante considerar que não existe nada que justifique a designação de popular para o hermetismo mágico-astrológico nem que se explique a sua disseminação vulgarmente entre as classes mais populares. Ebeling, ao rejeitar a designação popular ou vulgar para o hermetismo, tenta evitar que ele seja concebido em termos extremamente pejorativos ou que se faça qualquer juízo de valor.<sup>45</sup>

Da mesma forma, Bourdieu lança luzes para se entender que a distinção entre popular e erudito, magia e religião, é um jogo de poder:

A oposição entre os detentores do monopólio da gestão do sagrado e os leigos, objetivamente definidos como profanos, no duplo sentido de ignorantes da religião e de estranhos ao sagrado e ao corpo de administradores do sagrado, constitui a base no princípio de oposição entre o *sagrado* e o *profano* e, paralelamente, entre a manipulação legítima (religião) e manipulação profana e profanadora (magia e feitiçaria) do sagrado, quer se trate de uma *profanação objetiva* (ou seja, a magia ou a feitiçaria como religião dominada), quer se trate da *profanação intencional* (a magia como anti-religião [*sic*] ou religião invertida).<sup>46</sup>

Levando em consideração o pensamento de Pierre Bourdieu, pode-se dizer que essa distinção só se dá por causa do jogo de poder, em que se considera mágico, portanto, oficioso, aquilo que não aparece conformidade com as regras do elemento hegemônico, portanto, oficial. Sendo assim, há uma acepção negativa daquilo que se diz da magia a partir da moral de uma religião hegemônica e oficial. Nas religiões antigas, como a egípcia, por exemplo, magia e religião (ou culto e práticas mágicas) estavam intrinsecamente associadas, de maneira que não se podia perceber tal diferenciação, nem onde uma terminava e outra começava.<sup>47</sup>

Timothy Johnson o entende da mesma forma: “Nesse sentido, mágica no mundo greco-romano pode ser vista como uma extrema manifestação de uma

---

<sup>44</sup> BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas simbólicas*. Introdução, organização e seleção de Sérgio Miceli. 6. ed. São Paulo: Perspectiva, 2005. p. 43-44. Os grifos em itálicos nessa citação são de Bourdieu.

<sup>45</sup> EBELING, 2011, p. 11. VAN DEN BROEK, 2006, p. 488; COPENHAVER, 2000, p. xxxvi.

<sup>46</sup> BOURDIEU, 2005, p. 43. Os grifos em itálicos nessa citação são de Bourdieu.

<sup>47</sup> MAGALHÃES; PORTELLA, 2008, p. 91; BOURDIEU, 2005, p. 34-45 ; CUMONT, 1929, p. 86 - 87.

orientação religiosa penetrante”.<sup>48</sup> A única validade em distinguir religião de magia está no fato de que uma procura se submeter ao controle do poder divino e a outra busca controlar os poderes divinos. Talvez essa seja uma distinção clássica válida, mas não necessariamente clara. Ao observar as formas da religião greco-romana, depara-se com uma constante busca de benefícios para o ser humano, fato que dificulta perceber os limites de atuação da magia e da religião, cuja distinção vem a ser mais obscura.<sup>49</sup>

No período de dominação romana sobre o Mediterrâneo, geralmente se atribuía sapiência aos taumaturgos, curandeiros ou milagreiros, os quais eram considerados divinamente inspirados, tendo o poder de se comunicar com as entidades ou espíritos celestes. Por causa de sua vida e aparência austeras, e dos predicativos já citados, facilmente o povo os confundia com os filósofos. Inclusive, não é por acaso que a atuação do filósofo e do milagreiro poderia ser confundida, de modo que os adeptos e seguidores das chamadas ciências ocultas ou magia eram considerados filósofos. Todos os curandeiros ou milagreiros eram conhecidos como *μάγοι* [magoi], isto é, magos ou mágicos, que, de fato, era a designação dos sacerdotes persas do zoroastrismo.<sup>50</sup> Tal diferenciação entre hermetismo filosófico-religioso e mágico-astrologico, entre religião e magia, não pode ser radicalizada, de maneira a conferir autoridade a uns textos herméticos em detrimento de outros. Lendo o tratado XII.19 do *Corpus Hermeticum*, pode-se encontrar as seguintes palavras:

Então todo vivente é imortal por causa dele [do intelecto]; e, dentre todos, o homem, o receptor de Deus e consubstancial com Deus, é o mais [imortal]. Pois Deus conversa só com esse vivente, tanto de noite através de sonhos, quanto de dia através de símbolos [presságios], e lhe prediz todas as coisas futuras através de todas as coisas, de pássaros, de entradas, de espírito [inspiração], de carvalho; por isso, também o homem procura conhecer as coisas acontecidas antes e as coisas presentes e as coisas futuras (tradução própria).<sup>51</sup>

---

<sup>48</sup> In this sense, magic in the Greco-Roman world may be viewed as an extreme manifestation of a pervasive orientation. JOHNSON, 2009, p. 43.

<sup>49</sup> JOHNSON, 2009, p. 43; Sobre magia, cf. FOWDEN, 1993, p. 79-87.

<sup>50</sup> CUMONT, 1929, p. 173-174, 294, n. 88; ELIADE; COULIANO, 2009, p. 170-171; MAUSS, Marcel. *Sociologia e antropologia*. 3. reimpr. São Paulo: Cosac Naify, 2008. p. 176.

<sup>51</sup> πᾶν ὄρα ζῶν ἀθάνατον δι' αὐτόν [τὸν νοῦν]· πάντων δὲ μᾶλλον ὁ ἄνθρωπος, ὁ καὶ τοῦ θεοῦ δεκτικὸς καὶ τῷ θεῷ συνουσιαστικός. τούτῳ γὰρ μόνῳ τῷ ζῷῳ ὁ θεὸς ὄμιλεῖ, νυκτὸς μὲν δι' ὄνειρων, ἡμέρας δὲ διὰ συμβόλων, καὶ διὰ πάντων αὐτῷ προλέγει τὰ μέλλοντα, διὰ ὄρνεων, διὰ σπλάγχνων, διὰ πνεύματος, διὰ δρυός, διὸ καὶ ἐπαγγέλλεται ὁ ἄνθρωπος ἐπίστασθαι τὰ προγεγενημένα καὶ ἐνεστῶτα καὶ μέλλοντα. HERMÈS TRISMÉGISTE. *Corpus Hermeticum*. Texte établi par A.D. Nock et traduit par A.-J. Festugière. 2. ed. Paris: Les Belles Lettres, 2011. t. 1. p. 181-182.

Quem observa esse texto pela primeira vez não diz que se trata de uma literatura hermética filosófico-religiosa e facilmente se poderia dizer que ele tematiza conteúdos supersticiosos que envolvem aspectos mágicos. De fato, o texto supracitado trata não só da comunicação divina, mas também dos meios (técnicas) de interpretação do divino, tais como, os agouros, os presságios, os aruspícios, os augúrios, os sonhos e as adivinhações, visto que são elementos da conversação entre Deus e o ser humano.

Os antigos praticavam o augúrio, isto é, a adivinhação por meio do voo dos pássaros e de seu canto, a fim de que se obtivesse um sinal de sucesso ou de desgraça. Uma das práticas de adivinhação e prognóstico, entre os antigos gregos, romanos e etruscos, era o aruspício, que consistia da consulta das entradas das vítimas (oferecidas em sacrifício), com a finalidade de conhecer os fatos e os acontecimentos do futuro. Da mesma forma, era comum acreditar que árvores, como o carvalho, poderiam transmitir mensagens divinas.<sup>52</sup> Pode-se aventar que todas essas práticas são tão mágicas quanto religiosas ou religiosamente interpretadas pelo autor do tratado hermético.

Não obstante tudo isso, deve-se ter cautela para não generalizar tudo como prática mágica. Pois, como já foi frisado, a palavra magia deve vir carregada de sentidos pejorativos ou uma autoelevação de alguém que se julga mais poderoso. Marcel Mauss, antes de definir magia, introduz o seguinte:

Admitamos provisoriamente, em princípio, que a magia foi suficientemente distinguida, nas diversas sociedades, dos outros sistemas de fatos sociais. Sendo assim, há razão de crer que ela não apenas constitui uma classe distinta de fenômenos, mas também que é suscetível de uma definição clara. Devemos fazer essa definição por nossa conta, pois não podemos nos contentar em chamar de mágicos os fatos que foram designados como tais por seus atores ou por seus espectadores. Estes se colocavam em pontos de vista subjetivos, que não são necessariamente os da ciência. Uma religião chama de mágicos os restos de antigos cultos, antes mesmo que estes tenham deixado de ser praticados religiosamente; essa maneira de ver já se impôs a cientistas e, por exemplo, um folclorista tão distinto como Skeat considera como mágicos os antigos ritos agrários dos malaios. Para nós, devem ser ditas mágicas apenas as coisas que foram realmente tais para toda uma sociedade, e não as que foram assim qualificadas apenas por uma fração de sociedade. Mas sabemos também que as sociedades nem sempre tiveram de sua magia uma consciência muito clara, e que, quando a tiveram, só chegaram a isso lentamente.<sup>53</sup>

<sup>52</sup> COULANGES, Fustel de. *A Cidade Antiga*. Tradução Fernando de Aguiar. 5. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2004. p. 144, 173-174, 178, 237; CUMONT, 1929, p. 151, 176. FRESE, Pamela R.; GRAY, S.J.M. Trees. In: JONES, Lindsay (Ed.). *Encyclopedia of Religion*. 2. ed. Detroit, MI: Thomson/ Gale, Macmillan Reference USA, 2005. v. 14. p. 9337-9338.

<sup>53</sup> MAUSS, 2008, p. 55. Cf. também a parte do Esboço de Uma Teoria Geral da Magia dessa mesma obra, páginas 47ss.

Sendo assim, percebe-se que o hermetismo filosófico-religioso e o hermetismo mágico-astrolopógico têm interações que não podem ser negligenciadas. Tratados de natureza filosófica podem conter elementos de natureza mágico-astrolopógica e vice-versa. Isso pressupõe que uma dicotomia radical entre essas duas instâncias seria impossível ao considerar também possíveis interações. Ademais, deve-se levar em consideração o fato de que o hermetismo, embora variado, é um fenômeno que se estabelece em um solo comum.<sup>54</sup>

Em suma, o que se tem de analisar são as ideias, conceitos e motivos daqueles elementos comuns que incidem no texto de uma categoria e de outra. Deve-se buscar também em que medida o emprego dos mesmos elementos se diferenciam por cotejamento. A simples incidência deles não explica que o texto se trate de uma natureza semelhante. Há de buscar aí as correlações de fato.

### 1.3 A literatura hermética

#### 1.3.1 Os escritos herméticos mágico-astrolopógicos

Os esquemas astrolopógicos, mágicos, alquímicos, teúrgicos e pseudocientíficos caracterizam os escritos que tiveram origem no período Ptolomaico. O nome de Hermes Trismegistos está associado a vários papiros de caráter mágico, astrolopógico e alquímico. O *Papiro Berolinensis 21243* é o Papiro Mágico mais antigo, remontando ao período augustano. Foi entre *Papyri Graecae Magicae* (*Papiros Mágicos Gregos*) que, pela primeira vez, se relacionou o nome de Hermes Trismegistos a textos gregos. Os *Papiros Astrolopógicos* (*Iatromatemáticos* e *Botânicos*) começaram a ser divulgados a partir do séc. I a.E.C. E foram amplamente lidos já no séc. I E.C. Os *Papiros Alquímicos* são tardios, podendo ser datados do período romano quando a alquimia começou a ganhar forma. De qualquer maneira, os *Papyri Graecae Magicae* são documentos, na sua grande maioria, datados do período entre os séc. II a. E.C. e IV E.C., sendo escritos em grego, copta e demótico.<sup>55</sup> Entre esses papiros, embora se possa encontrar

<sup>54</sup> FOWDEN, 1993, p. 95-115, 117-120, 160; COPENHAVER, 2000, p. xxxii.

<sup>55</sup> EBELING, 2011, p. 11; COPENHAVER, 2000, p. xxxii, lxx, lxxvi; FOWDEN, 1993, p. 95-115, 117-120, 160; FILORAMO, 1992, v. 1, 378; HERMETISMO, 1986, p. 5709. Os Papiros Mágico-Astrolopógicos foram editados, como se segue na lista abaixo, por: PREISENDANZ, K et al.. *Papyri Graecae Magicae. Die Griechischen Zauberpapyri*. Stuttgart: Teubner, 1928-1931. 2 v. Reeditado em 1974. BETZ, H. D. (Hans Dieter) et al.(Ed.). *The Greek Magical Papyri in Translation. Including the Demotic Texts*. USA: University of Chicago Press, 1986. 406p. Em 1992, foi lançada a segunda edição dessa obra. GUNDEL. Wilhelm (Ed.). *Liber Hermetis Trismegisti*, 1931. Essa obra foi reeditada com a cooperação de seu filho Hans Georg Gundel em *Neue astrologische Texte des Hermes Trismegistus: Funde und Forschungen auf dem Gebiet der antiken Astronomie und Astrologie*. München: Verlag der Bayerischen Akademie der

alguns textos do hermetismo filosófico-religioso, estão os caracterizados pelo sincretismo mágico-religioso do mundo greco-egípcio, com encantos, receitas, truques mágicos, invocações, conjurações, fórmulas, orações e maldições. Eis a relação dos principais Papiros Mágico-Astrológicos e Alquímicos:<sup>56</sup>

<b>Característica</b>	<b>Nome do Papiro</b>
<i>Papiro Mágico Grego I</i>	<i>Papyrus Berolinensis 5025</i> (Berlim)
<i>Papiro Mágico Grego II</i>	<i>Papyrus Berolinensis 5026</i>
<i>Papiro Mágico Grego III</i>	<i>Papyrus de Louvre 2391</i>
<i>Papiro Mágico Grego IV</i>	<i>Bibl. Nat. Paris. Suppl. Gr. 574</i> (Paris)
<i>Papiro Mágico Grego XII</i>	<i>Papyrus Leindensis I 384</i> (Leiden)
<i>Papiro Mágico Grego XIII</i>	<i>Papyrus Leindensis I 395</i>
<i>Papiro Mágico Grego XIV</i>	<i>Papyrus Leindensis I 383</i> (Museu Britânico)
Papiro Alquímico de Leiden	<i>Papyrus Leindensis I 397</i>
Papiro Alquímico de Estocolmo	<i>Papyrus Holmiensis I 397</i> (Estocolmo)

Pela característica, percebe-se que a grande maioria desses papiros tem um conteúdo que envolve a magia. Dois são de conteúdo alquímico. Esses papiros são originários de Tebas, no Egito, tendo sido descobertos em torno do ano de 1828. Um mercador e antiquário alexandrino chamado Giovanni Anastasi adquiriu alguns papiros que se encontravam à venda e criou sua própria lista de catálogos.<sup>57</sup> O *Papiro Mágico Grego XIV*, também chamado de London-Leiden, o *Papyrus Graeca Magica IV*, também chamado papiro de Paris, *Papiro Mágico Grego I e II*, o Papiro Alquímico de Leiden e o Papiro Alquímico de Estocolmo são similares tanto em linguagem como em conteúdo. Todos esses papiros são datados do séc. III E.C. e metade do séc. IV E.C. Quase todos esses papiros são bilíngues. O *Papiro Mágico Grego XIV* é escrito em seções de grego, demótico, copta antigo e hierático. Essas mesmas características são aplicadas ao *Papiro Mágico Grego XII*, o qual se aproxima do *Papiro Mágico Grego XIV* no que diz respeito à gramática, ortografia e conteúdo, o que pressupõe ter sido compilado pela mesma pessoa.<sup>58</sup>

---

Wissenschaften, 1936. Trata-se de um texto que reúne tratados astrológicos em grego e egípcio, do século III a.E.C., conservado no manuscrito latino *Harleianus 3731*, do Museu Britânico. Segundo Festugière, as doutrinas astrológicas desses tratados, principalmente a do decanato, podem remontar ao período ptolomaico. *Papyri Graecae Magicae* se abrevia PGM. Sobre isso, cf. FOWDEN, 1993, p. 3.

<sup>56</sup> FOWDEN, 1993, p. 168-172.

<sup>57</sup> FOWDEN, 1993, p. 79-87, 168

<sup>58</sup> FOWDEN, 1993, p. 169-170.

Alguns desses papiros têm considerável relevância para o estudo dos textos herméticos filosófico-religiosos. O *Papiro Mágico Grego IV*, por exemplo, contém o ritual de imortalização, assemelhando esse tema a alguns tratados herméticos filosófico-religiosos. Ademais, no *Papiro Mágico Grego III*, também chamado *Papyrus de Louvre 2391*, ou Papiro Mágico *Mimaut*, versos 284-302, encontra-se a mesma oração que está no epílogo do *Asclepius Latinus*. Digno de menção é o fato de haver a ocorrência de uma abreviatura obscura e um tanto difícil de tratar, no *Papiro Mágico Grego XIII* (*Papyrus Leindensis I* 395), à margem, que, na primeira versão editada, os pesquisadores imprimiram-na como sendo *έρμαικός* [*hermaikos*], aludindo a um clamor a Hermes. Na verdade, trata-se de uma conjectura em torno de uma abreviatura obscura acrescida à margem de um texto.<sup>59</sup>

Embora os Papiros Mágicos contenham uma antologia formal de escritos herméticos entre outros textos, certamente eles não constituíam uma coletânea de textos herméticos mágico-astrológicos. É possível que esses tratados tivessem sido lidos de forma avulsa. Uma coletânea de textos herméticos mágico-astrológicos só se dará posteriormente, no período bizantino, em dois antigos manuscritos alquímicos, a saber, *Marcianus 299* (do séc. X ou XI) e o *Parisinus 2325* (do séc. XIII).<sup>60</sup>

Além desses papiros, já no séc. IV E.C., havia um escrito chamado *Kyranides*, de característica hermética mágico-astrológica, no qual Hermes aparecia como um mágico curandeiro. Na verdade, o *Kyranides* tratava-se de um escrito cuja técnica envolvia o conhecimento das substâncias e organismos. Por esta razão, detalha-se um conjunto de informações sobre simpatia, antipatia e propriedades dos vegetais, aves, pedras e peixes. Ademais, o *Kyranides* é uma compilação de diversas passagens de variados tratados herméticos médico-astrológicos ou iatromatemáticos. É possível que parte desses tratados herméticos compilados seja mais antiga do que a forma final nessa obra.<sup>61</sup>

Em suma, do hermetismo mágico-astrológico, pode-se constatar elementos variados na formação e caracterização dos seus escritos. São variados teoremas, fórmulas alquímicas, mágicas e tratados de astrologia. Entre os muitos documentos incidem orações e tratados que podem ajudar a entender o pensamento religioso, filosófico e místico do próprio hermetismo. Ademais, faz-se necessário observar a antiguidade desses textos. É justamente em Papiros Mágicos Gregos que o

<sup>59</sup> FOWDEN, 1993, p. 171-172; SCOTT, 1985, v. 1, p. 374-377.

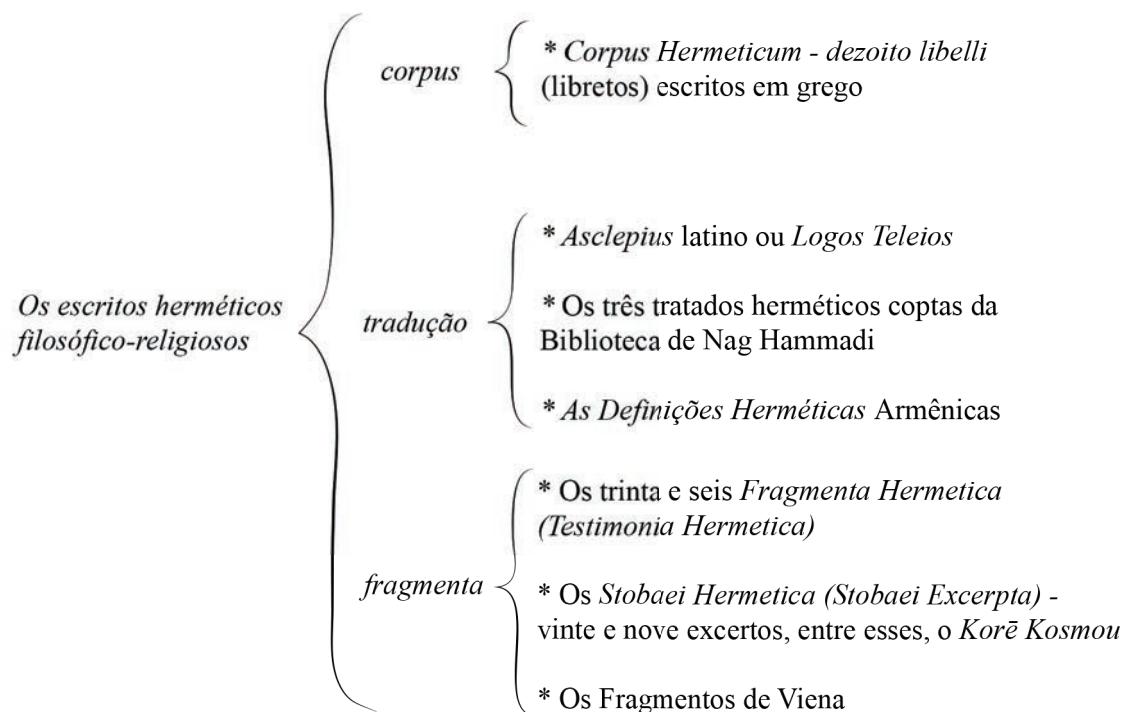
<sup>60</sup> FOWDEN, 1993, p. 3.

<sup>61</sup> EBELING, 2011, p. 11; VAN BLADEL, 2009, p. 5; FOWDEN, 1993, p. 2-3, 87s.

nome de Hermes Trismegistos surge pela primeira vez e não necessariamente em tratados de cunho filosófico-teológico.<sup>62</sup>

### 1.3.2 Os escritos herméticos filosófico-religiosos

Dos escritos herméticos filosófico-religiosos, que se caracterizam pelos esquemas *teoantropocósmicos* e ético-soteriológicos, restou uma coletânea designada, em latim, de *Hermetica*, ou seja, livros herméticos. Esse agrupamento de livros reúne os textos que fundamentam as doutrinas básicas da literatura filosófico-religiosa do hermetismo. Esses documentos não só ajudam a entender o conteúdo doutrinário, mas também a própria formulação das ideias que dão forma ao hermetismo. Os textos herméticos de caráter filosófico-religiosos, os quais chegaram aos dias de hoje, foram documentados como *corpus*, tradução e *fragmenta*. Eis a lista dos documentos existentes na atualidade no esquema abaixo:<sup>63</sup>



<sup>62</sup> FOWDEN, 1993, p. 3, 171; ELIADE, 2011, v. 2, p. 258; JOHNSON, 2009, p. 84; REALE, 2008, v. 7, p. 375-376; MAHÉ, 2005, v. 6, p. 3938-3939; COPENHAVER, 2000, p. xxxiii; FILORAMO, 1992, v. 1, 378.

<sup>63</sup> EBELING, 2011, p. 10-11; ELIADE, 2011, v. 2, p. 258; JOHNSON, 2009, p. 84-85; REALE, 2008, v. 7, p. 376-377; VAN DEN BROEK, 2006, p. 489-498; MAHÉ, 2005, v. 6, p. 3939; COPENHAVER, 2000, p. xxxii; SCOTT, 1985, v. 1, p. 15; DURAND, Gilbert. *Ciência do Homem e Tradição: O Novo Espírito Antropológico*. Tradução de Lucia Pereira de Souza. São Paulo: TRIOM, 2008. p. 168.

### 1.3.2.1 Os *Fragmenta e Excerpta*

Do grupo dos fragmentos, excertos e extratos, os *Fragmenta Hermetica* e os *Stobaei Hermetica* são os mais conhecidos. No entanto, continuamente algum fragmento é encontrado em meio a arquivos e bibliotecas antigas. Por exemplo, na segunda metade do séc. XX, fragmentos de *dois Discursos de Hermes a Tat*, preservados nos *Papyri Vindobonenses Graecae* 29456r e 29828r, e datados do séc. II a III E.C., foram encontrados em Viena. Esses extratos são conhecidos como Fragmentos de Viena.<sup>64</sup>

#### 1.3.2.1.1 Sobre os *Fragmenta Hermetica ou Testimonia Hermetica*

Como já foi dito anteriormente, vários textos herméticos foram perdidos e só apenas uma parcela desses textos é acessível aos dias de hoje. Em todo caso, por “perdidos”, deve-se entender que esses textos não foram transmitidos integralmente enquanto obras nem foram documentados em forma de exemplares. Também não se pode dizer que esses textos são totalmente desconhecidos. Alguns desses textos e de suas características podem ser conhecidos pelo fato de terem sido comentados ou recitados ou tenham sido compilados diretamente por uma segunda mão. Uma segunda mão pode não só trazer informações gerais sobre a autoria, mas também fazer um relato de citações diretas de partes ou da totalidade dos textos atribuídos a um grupo ou a uma pessoa.<sup>65</sup>

Sendo assim, chama-se de fragmentos ou, no latim, *fragmenta*, citações de um determinado tipo de textos ou de um texto atribuído a alguma pessoa, que são relatadas por uma outra pessoa. Essas citações servem de testemunhas, daí, em latim, *testimonia*, sobre a existência daqueles textos. Ademais, os testemunhos ressaltam a vida, a obra e o pensamento dos seus autores. Esses *fragmenta* possuem characteristicamente uma natureza doxográfica, tratando de opiniões sobre determinados temas e sua relação com as máximas e os ditos, por isso, *apostegmáticos*. Em geral, fala-se mais da recepção desses fragmentos por quem os cita do que pelo significado do texto em si. Um exemplo está no fato de Lactâncio citar *Asclepius* 8 em grego, em perspectiva cristã.<sup>66</sup>

<sup>64</sup> Sobre os Fragmentos de Viena, cf. EBELING, 2011, p. 11; RAMELLI, Ilaria. L’Ermetismo Filosofico Conservato in Copto: Saggio Introduttivo. In: CORPUS HERMETICUM. Milano: Bompiani. 2005. p. 1365; MAHÉ, 2005, v. 6, p. 3939, 3942; COPENHAVER, 2000, p. xxxiii, xlvi-xlv, lx.

<sup>65</sup> WILLOUGHBY, 1929, p. 197; VAN DEN BROEK, 2006, p. 492; MAHÉ, 2005, v. 6, p. 3939; SCOTT, 1985, v. 1, p. 87-111; DODD, 2005, p. 11. Sobre os fragmentos de textos antigos, cf. ROSSETTI, 2006, p. 118.

<sup>66</sup> VAN BLADEL, 2009, p. 11, 13; VAN DEN BROEK, 2006, p. 494; ROSSETTI, 2006, p. 118, 148-149, 344, 358; FOWDEN, 1993, p. 8, 209-211; SCOTT, 1985, v. 1, p. 1, 298-301.

Os *Fragmenta Hermetica* ou *Testimonia Hermetica* são citações herméticas que incidem nos escritos de autores cristãos, como Tertuliano (160 - 220 E.C.), Cipriano, Lactâncio (240-320 E.C.), Cirilo de Alexandria (375-444 E.C.), Efraim, o sírio, Marcelo de Ancira (no *De Sancta Ecclesia* – Pseudoantimo - do séc. IV E.C.); e de autores não-cristãos, como Zózimo de Panópolis (III-IV E.C.) e Jâmblico (do fim do III ao início do IV E.C.). Esses fragmentos remontam do séc. I ao IV da Era Comum. Muitas dessas citações são de obras perdidas e outras apresentam referências a textos conhecidos, tratados do *Corpus Hermeticum* e *Asclepius Latinus*.<sup>67</sup>

A maioria desses autores provavelmente conheciam textos avulsos dos tratados do *Corpus Hermeticum*, Fulgêncio Mitógrafo (séc. V E.C.) fez referência ao tratado I do *Corpus Hermeticum*. João Estobeu (séc. V E.C.) reproduziu os tratados II, IV e X em seus *Excerpta*. O alquimista Zózimo de Panópolis (séc. III - IV E.C.) leu os tratados I e IV, provavelmente o tratado XII. Cirilo de Alexandria (séc. IV-V E.C.) cita o C.H. XI e XIV. Já Lactâncio (séc. III-IV E.C.) cita o tratado XII e XVI, e talvez faça referência aos tratados V, IX e X. Lactâncio também conhecia o texto do *Asclepius* em grego, sob o título de *Λόγος Τέλειος* [*Logos Teleios*]. Ele, em sua grandiosa obra de sete volumes, *Divinae Institutiones*, fez várias referências a escritos herméticos e a Hermes Trismegistos. Lactâncio e Cirilo são os autores cristãos que mais citam os textos herméticos, tendo um considerável número de fragmentos em seus escritos. No seu *De Civitate Dei* VIII.23-27, Agostinho fez referência a *Asclepius* 24-26. Não se sabe se Agostinho leu algum outro tratado hermético além do *Asclepius*. Sabe-se que ele tinha conhecimento do conteúdo da tradução em latim dessa obra, a única provavelmente disponível nessa língua na época. Ademais, Agostinho não demonstrava interesse em língua grega.<sup>68</sup> Nota-se que esses fragmentos foram conservados em obras de autores que viveram entre os séc. IV e V E.C., na sua maioria. A citação hermética mais antiga é a de Tertuliano, no *De anima*, 33.2, datada do séc. II E.C.: "... também Mercúrio Egípcio confessava, dizendo que a alma retirando-se do corpo não se funde na alma do universo, mas mantém determinada, para que preste conta [...]

<sup>67</sup> ELIADE; COULIANO, 2009, p. 172; VAN DEN BROEK, 2006, p. 492; MAHÉ, 2005, v. 6, p. 3939; COPENHAVER, 2000, p. xxxii; SCOTT, 1985, v. 1, p. 49, 92-95.

<sup>68</sup> SCOTT, 1985, v. 1, p. 28-29, 49, 92-95, 114, 134, 148-149, 186, 378-379, 534-549; COPENHAVER, 2000, p. xlvi; HERMETISMO, 1986, p. 5709; Cf. YATES, 1991, p. 9-11; VAN DEN BROEK, 2006, p. 493-494; LACTANTIUS, L. Caelius Firmianus. *Divinarum Institutionum*: Libri Septem. Edidivit Eberhard Heck et Antonie Wlosok. Berlin; Boston: De Gruyter, 2011. fasc. 4, p. *passim*; LACTANTIUS. *Divine Institutes*. Translated with an introduction and notes by Anthony Bowen and Peter Garnsey. Liverpool: Liverpool University Press, 2003. p. *passim*. Sobre Agostinho e o idioma grego, cf. SANTO AGOSTINHO, *Confessiones*, I.1.13-14, cf. SANTO AGOSTINHO. *Confissões*. Tradução de J. Oliveira Santos e Ambrósio de Pina. Nova Cultural: São Paulo, 2004. p. 51-54.

ao pai das coisas que em corpo tenha feito (tradução própria)”.<sup>69</sup> Citação de textos desconhecidos atribuídos a Hermes pressupõe que havia mais textos herméticos filosófico-religiosos em circulação.<sup>70</sup>

### 1.3.2.1.2 Sobre os *Stobaei Hermetica* ou os *Stobaei Excerpta*

João Estobeu foi um macedônio da cidade de Stobi. Viveu em torno do séc. V E.C. Sobre sua vida, pouco ou nada se sabe, exceto que ele era proveniente da cidade da Macedônia. Embora seu nome seja de origem judaico-cristã, ele não faz nenhuma menção aos autores cristãos na sua coleção de extratos de textos gregos. Isso pode pressupor que ele também não professasse a fé judaico-cristã. No entanto, é necessário levar em consideração que Estobeu é procedente de uma região marcadamente influenciada pelos aspectos da sociedade de Constantinopla. Nesse período, a distinção entre cristão e “pagão” é tão ambígua que não se pode perceber com facilidade. Uma retaliação à condução de uma política em favor da cristandade pode ter causado também uma ojeriza geral, tanto entre “pagões” como entre cristãos. Exemplo disso é João o Lídio (490 E.C.- ?), mesmo sendo cristão e funcionário do governo em Constantinopla, ele não menciona em nenhum momento a cristandade. O que se sabe é que Estobeu compilou vários extratos de autores gregos pagões e os agrupou em quatro livros. Toda a obra recebeu o título de ἔκλογῶν, ἀποφθεγμάτων, ὑποθηκῶν βιβλία τέσσαρα (quatro livros de extratos, ditos e preceitos).<sup>71</sup>

Fócio, no séc. IX, conheceu essa coleção e a descreveu como uma coleção dividida em dois volumes (*τεύχαι*) e quatro livros (*βιβλία*). O primeiro volume era chamado de *Ἐκλογαὶ [Eklogai]*, *Eclogae*, ou seja, as éclogas, extratos, excertos, trechos ou seleções. O segundo volume recebeu o nome de *Ἄνθολόγιον [Anthologion]*, *Florilegium*, ou seja, a antologia. Cada parte foi subdividida em dois livros. Esses dois volumes foram transmitidos em manuscritos distintos como partes separadas. Havia manuscritos para uma parte e para outra. Isso explica por que os editores, mais tarde, publicaram os dois volumes como obras separadas: os livros I e II foram editados como uma obra sob o título de *Eclogae physicae*

<sup>69</sup> *Fragmenta Hermetica* 1: ... et Mercurius Aegyptius nouit, dicens animam digressam a corpore non refundi in animam uniuersi, sed manere determinatam, uti rationem [...] patri reddat eorum quae in corpore gesserit. CORPUS, 2005, p. 1204; HERMETICA, 1985, v. 1, p. 534; VAN DEN BROEK, 2006, p. 492.

<sup>70</sup> WILLOUGHBY, 1929, p. 198-199; VAN DEN BROEK, 2006, p. 492; MAHÉ, 2005, v. 6, p. 3939; SCOTT, 1985, v. 1, p. 87-111; DODD, 2005, p. 11.

<sup>71</sup> VAN BLADEL, 2009, p. 13; RUSSELL, Norman. *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*. New York: Oxford University Press, 2009. p. 335, n. 13; COPENHAVER, 2000, p. xlvi; MAAS, Michael. *John Lydus and the Roman Past: Antiquarianism and Politics in the Age of Justinian*. London: Routledge, 1992. p. 1-4; SCOTT, 1985, v. 1, p. 82.

*et ethicae*; os livros III e IV, sob o título de *Florilegium*. Editores modernos têm questionado essa divisão e esses títulos, argumentando que tanto *Eclogae* como *Florilegium* podem ser aplicados a toda obra, já que cada extrato nesses livros é uma écloga e toda a coleção de extrato é um *florilegium*, uma antologia. De qualquer forma, os editores modernos designam *Stobaei Anthologii libri* toda a obra de Estobeu.<sup>72</sup>

Estobeu conseguiu reunir uma gama considerável de extratos textuais, na maioria, de vários filósofos e poetas gregos dos séc. V e IV a.C. Esses extratos, em forma de máximas, anedotas e frases pitorescas, versavam sobre vários assuntos, tais como, ética, política, economia, filosofia natural, sabedoria popular etc., cuja finalidade era meramente escolar. Essa coletânea foi produzida, nas primeiras décadas do séc. V E.C., para servir de material instrucional de Séptimo, filho de Estobeu. Tendo uma natureza doxográfica e *apostegmática*, essa obra resenhava as teorias de vários autores, tratando de opiniões sobre determinados temas circunscritos, relacionando-os a suas máximas e ditos em forma de uma declaração memorável de personagens de considerável prestígio. No entanto, faz-se necessário salientar que muitos extratos não foram só compilados, mas também recontextualizados em torno de teorias ou temas de acordo com os critérios de Estobeu, desvinculando, assim, do seu contexto original.<sup>73</sup>

Em todo caso, foram preservados entre esses excertos vinte e nove fragmentos herméticos, dos quais dez são dos tratados II, IV e IX do *Corpus Hermeticum*<sup>74</sup> e um do *Asclepius*. É possível que Estobeu, assim como indica o título de cada excerto, tenha retirado esses textos de coleções herméticas existentes, tais como: dos discursos de Hermes a Tat (*Ἐρμοῦ ἐκ τῶν πρὸς Τατ*); de Hermes a Asclépio (*Ἐρμοῦ ἐκ τῶν πρὸς Ασκληπιόν*); de Hermes a Amon (*Ἐρμοῦ ἐκ τῶν πρὸς Ἀμμωνα*); e do discurso de Hermes de Ísis a Hórus (*Ἐρμοῦ λόγος Ἰσιδος πρὸς Ὁρον*). Estobeu intitula os excertos correspondentes ao tratado X do *Corpus Hermeticum* de *Ἐρμοῦ ἐκ τῶν πρὸς Τατ* (dos discursos de Hermes para Tat) e os excertos correspondentes ao tratado II do *Corpus Hermeticum* de *Ἐρμοῦ ἐκ τῶν πρὸς Ασκληπιόν* (dos discursos de Hermes para Asclépio). Os excertos relacionados ao tratado IV do *Corpus Hermeticum* receberam um cabeçalho de *Ἐρμοῦ* (de Hermes). É bem provável que os fragmentos dos tratados IV e X tenham sido encontrados nos discursos de Hermes a Tat, e os fragmentos do discurso II

<sup>72</sup> SCOTT, 1985, v. 1, p. 82-83.

<sup>73</sup> EBELING, 2011, p. 10; ROSSETTI, 2006, p. 148-150, 344, 358; VAN DEN BROEK, 2006, p. 492; MAHÉ, 2005, v. 6, p. 3939; COPENHAVER, 2000, p. xxxii, xlvi.

<sup>74</sup> *Corpus Hermeticum* II.1-4, 6b-9, 10-13; IV.1b, 10-11b; X.7-8b, 12-13, 16-18, 19, 22b-25. Cf. SCOTT, 1985, v. 1, p. 27, n. 1.

do *Corpus Hermeticum* na coleção conhecida como discursos de Hermes para Asclépio.<sup>75</sup>

Ademais, entre esses *Stobaei Excerpta*, pode-se perceber a presença de um escrito hermético extenso, cujo nome é *Korē Kosmou* (Filha ou Discípula do Mundo). O mais interessante desse escrito são as personagens que compõem o diálogo, a saber, Ísis como mestra e Hórus como discípulo. Nele, Hermes não aparece como mestre da iniciação. Ísis, tendo sido iniciada por Hermes, ensina seu filho Hórus. Uma das características dessa coleção que mais chama a atenção é o fato do *Stobaei Hermetica VI* ter um conteúdo de um hermetismo mágico-astrologico. Nele, Hermes ensina ao seu discípulo Tat que existem trinta e seis decanos que interagem com os corpos celestes, e com os *daimones* estelares.<sup>76</sup>

### 1.3.2.2 As antigas traduções

Alguns textos herméticos chegaram aos dias de hoje por meio de tradução. Alguns em latim, copta e armênio. Dessas traduções da literatura hermética, a mais antiga e conhecida é o *Asclepius* latino. Com a descoberta dos documentos de Nag Hammadi (NHC), em 1945, três outras traduções, em língua copta, foram encontradas. Uma delas é uma obra até então desconhecida, trata-se do discurso *De Ogdoade et Enneade*, ou o *Discurso sobre a Ogdoada e Eneada* (NHC VI.6). As outras duas são a *Oração de Ação de Graças* (NHC VI.7) e o *Logos Teleios* (NHC VI.8) ambas correspondem a trechos do *Asclepius* latino. A *Oração de Ação de Graças* é correspondente à oração do epílogo de *Asclepius* 41 enquanto o *Logos Teleios* corresponde a *Asclepius* 21-29. Também, no séc. XX, foi encontrada uma tradução armênia do tratado intitulado *Definições de Hermes Trismegistos a Asclepius*, que remonta à segunda metade do séc. VI E.C. Sem nenhuma dúvida, pode-se dizer que o tratado *De Ogdoade et Enneade* e as *Definições de Hermes Trismegistos a Asclepius* são importantes textos herméticos descobertos no séc. XX.<sup>77</sup>

<sup>75</sup> VAN DEN BROEK, 2006, p. 492; COPENHAVER, 2000, p. xxxii, xlvi; FIORAMO, 1992, v. 1, p. 378; SCOTT, 1985, v. 1, p. 27-29, 83-84, 378-532.

<sup>76</sup>O *Korē Kosmou* corresponde ao *Stobaei Hermetica* XXIII-XXVII. VAN DEN BROEK, 2006, p. 492; COPENHAVER, 2000, p. xxxii, xxxvii, xlvi; HERMETICA, 1985, v. 1, p. 456-531.

<sup>77</sup> NHC é a abreviatura da expressão *Nag Hammadi Codices* (Códices de Nag Hammadi) nos contextos anglo-americanos. Neste presente livro, doravante empregar-se-á esta abreviatura para designar os códices da Biblioteca de Nag Hammadi ou a Biblioteca em geral. EBELING, 2011, p. 10-11; VAN DEN BROEK, 2006, p. 493-496; RAMELLI, 2005, p. 1269; MAHÉ, 2005, v. 6, p. 3939.

### 1.3.2.2.1 Sobre o *Asclepius* latino ou *Logos Teleios*

O *Asclepius* trata-se de uma tradução latina do tratado hermético, cujo nome, segundo Lactâncio, era *Λόγος Τέλειος* [*Logos Teleios*] ou, em latim, *Sermo perfectus*. Existem, também, algumas partes desse tratado em grego e copta. Do original grego, não há senão fragmentos. Alguns fragmentos desse tratado são dignos de nota, a saber, as citações de Lactâncio e o texto grego da oração final de *Asclepius* que se encontra no *Papyrus de Louvre* 2391 ou no Papiro Mágico *Mimaut*, versos 284-302<sup>78</sup>. Foi dito anteriormente que a oração do epílogo dessa tradução também se encontra no tratado 7 do codex VI do *Nag Hammadi* (*Oração de Ação de Graças*, NHC VI.7). Os parágrafos 21-29 se encontram no tratado 8 do codex VI do *Nag Hammadi* (*Logos Teleios*, NHC VI.8). Esse tratado provavelmente foi escrito entre o séc. II e III E.C. A data de tradução do *Logos Teleios* do grego para o latim foi entre o séc. III e IV E.C. A tradução latina do *Logos Teleios* sobreviveu entre os documentos de Apuleio de Madaura. Sendo assim, no séc. IX, começaram a lhe atribuir a autoria dessa tradução. Mas nada corrobora essa hipótese e não se pode confirmar que Apuleio tenha sido seu tradutor.<sup>79</sup>

O que se pode dizer sobre o tratado *Asclepius* é que os vários fragmentos e citações de passagens dele e a descoberta de trechos em copta vieram a confirmar que essa obra foi escrita em grego. Os traços da sua originalidade grega ficam em evidência quando se compara ao texto latino e ao texto copta. Inclusive foi percebido que o texto latino foi mais do que uma tradução, seu tradutor usou de liberdade para expandir e diminuir o texto arbitrariamente. Nota-se que a versão latina do *Logos Teleios* é uma paráfrase ao comparar com os fragmentos gregos e coptas. O texto apresenta várias *camouflagens* feitas pelo tradutor ou redator final. Em todo caso, estabelecendo um cotejamento entre os textos copta, grego e latino, é possível reconstruir o texto do *Logos Teleios* em maior ou menor grau.<sup>80</sup> O fato da *Oração de Ação de Graças* aparecer no NHC VI.7 e no Papiro *Mimaut* de forma avulsa levantou a questão se essa oração era parte integrante do tratado *Asclepius* ou não. A dúvida é suscitada ao perguntar se essa oração pertencia ao tratado *Asclepius*, sendo posteriormente posta em circulação independente do texto desse tratado; ou se ela sempre circulou de forma avulsa, sendo incorporada ao texto *a posteriori*. Na Antiguidade, orações e hinos poderiam ser usados e reutilizados

<sup>78</sup> EBELING, 2011, p. 10-11; VAN DEN BROEK, 2006, p. 493-496; MAHÉ, 2005, v. 6, p. 3939; YATES, 1991, p. 35. COPENHAVER, 2000, p. 213-214; FOWDEN, 1993, p. 9-10, 171; SCOTT, 1985, v. 1, p. 49, 92-95, 374-377.

<sup>79</sup> EBELING, 2011, p. 10; VAN DEN BROEK, 2006, p. 493; COPENHAVER, 2000, p. 213-214; FOWDEN, 1993, p. 10; 198, n.19; 199; YATES, 1991, p. 9-11; SCOTT, 1985, v. 1, p. 61-81, 85. Cf. o NHC VI.7 e 8 em NAG HAMMADI codices V, 2-5 and VI. Volume Editor Douglas M. Parrot. Leiden: E.J. Brill, 1978. v. 11. p. 375-387, 395-451.

<sup>80</sup> VAN DEN BROEK, 2006, p. 493-494; FOWDEN, 1993, p. 10.

livremente. Nesse processo de reutilização e recontextualização, essas orações e hinos perdiam seu contexto original e suas primeiras relações e associações com esse contexto. Sendo assim, nada explica, com toda certeza e plausibilidade, se a oração preservada no Papiro Mágico *Mimaut* pertencia ao *Logos Teleios*. Pode-se aventar que essa oração não tenha sido parte da composição original desse tratado e que foi apropriada de algum outro lugar.<sup>81</sup>

Não obstante, não se pode negar que o texto copta da *Oração de Ação de Graças*, NHC VI.7, tenha sido inspirado na oração do epílogo do *Logos Teleios*. Tudo indica que o compilador do NHC VI conhecesse a oração como se apresentava no *Logos Teleios*. Contudo, decidiu empregá-la depois do tratado *De Ogdoade et Enneade*, NHC VI.6. Mas o texto copta não consegue ocultar a estrutura narrativa característica do *Logos Teleios*.<sup>82</sup>

Na Idade Média, *Asclepius* foi bastante conhecido por várias pessoas. O fato dele ter sido citado por Lactâncio e Agostinho, na Antiguidade tardia, corroboram a importância desse tratado também no meio cristão. Em sua obra *De Civitate Dei* VIII.23-27, do séc. IV, Agostinho cita *Asclepius* 24-26, ou pelo menos, os parágrafos 23, 24 e 37 desse tratado. O tratado *Asclepius* retoma vários temas e ideias contidos nos tratados do *Corpus Hermeticum*, inclusive, seguindo as mesmas estruturas daqueles. Embora, *Asclepius* tivesse sido lido largamente na Idade Média e tivesse sido lido entre os cristãos na Antiguidade, é bem verdade de que sua reabilitação só se deu a partir da Renascença com a redescoberta do *Corpus Hermeticum* e sua tradução por Marsilio Ficino. O próprio Ficino considerava tanto o *Corpus* como o *Asclepius* como obras divinas. De qualquer forma, esses dois documentos se constituem como os mais importantes dentre os textos herméticos.<sup>83</sup>

### 1.3.2.2 Sobre os tratados herméticos coptas da Biblioteca de Nag Hammadi (NHC)

Sabe-se que, como é relatado, em dezembro de 1945, próximo a um rochedo íngreme chamado Jabal al-Tarif, à beira do rio Nilo, situado nas proximidades da cidade de Nag Hammadi na região do Alto Egito, Muhammed Ali, um beduíno do clã al-Samman, ao escavar em torno de um rochedo à procura de um fertilizador

<sup>81</sup> Na verdade, essa oração não tem nenhum título, mas começa com a frase: ΠΑΙ ΠΕ ΠΨΛΗΛ ΝΤΑΥΧΟΟΩ (Esta é a Oração que Eles Pronunciaram) (cf. NAG HAMMADI, 1978, v. 11, p. 62). MAHÉ, 2005, v. 6, p. 3939; VAN DEN BROEK, 2006, p. 494; FOWDEN, 1993, p. 5-6, 85-86.

<sup>82</sup> VAN DEN BROEK, 2006, p. 494; FOWDEN, 1993, p. 6, 85.

<sup>83</sup> Cf. YATES, 1991, p. 2, 9-11, 40-41; VAN DEN BROEK, 2006, p. 494; NOCK; FESTUGIÈRE, 2011, t. 2, p. 264ss.

chamado *sabakh*, deparou-se com treze códices de papiro, escritos em língua copta, preservados em um jarro lacrado. Nesses trezes códices, conhecidos como Biblioteca de Nag Hammadi, são registradas cinquenta e duas traduções coptas de textos originais gregos. Já foi mencionado anteriormente que, dentre esses textos descobertos, os tratados 6, 7, 8 do códice VI, respectivamente, *De Ogdoade et Enneade*, a *Oração de Ação de Graças* e o *Logos Teleios* (*Asclepius Latinus 21-29*),<sup>84</sup> são escritos herméticos. O códice VI é um dos códices mais diversos do NHC. Nele se encontram textos de diversas naturezas. Eis a relação dos tratados nesse códice:<sup>85</sup>

- 1 *Os Atos de Pedro e dos Doze Apóstolos*;
- 2 *Trovão: A Mente Perfeita*;
- 3 *Ensino Autoritativo*;
- 4 *Conceito de Nossa Grande Poder*;
- 5 *República de Platão*;
- 6 *De Ogdoade et Enneade*;
- 7 *Oração de Ação de Graças*;  
*nota escribal*;
- 8 *Logos Teleios*.

O primeiro tratado é uma livro apócrifo que relata sobre Jesus como taumaturgo e seus discípulos como curandeiros ou cuidadores. O tratado *Trovão: A Mente Perfeita* é uma revelação proclamada pela Sabedoria androgina. Trata-se de um discurso no estilo *eu sou* que evidencia a Voz do Revelador. O *Ensino Autoritativo* é uma homilia sobre o destino da alma, sua queda e suas adversidades. O tratado NHC VI.4, que pode ser chamado *Pensamento* ou *Conceito (noēma) de Nossa Grande Poder* é um apocalipse tido como gnóstico que tematiza a história da salvação. O NHC VI.5 é um tratado anônimo que trata da injustiça e da repressão dos rudimentos inferiores da alma. Na verdade, o tratado NHC VI.5 é uma tradução paupérrima da *República de Platão*.<sup>86</sup>

---

<sup>84</sup> EBELING, 2011, p. 11; JOHNSON, 2009, p. 221; WILLIAMS, Michael Allen. *Rethinking "Gnosticism": an argument for dismantling a dubious category*. Princeton: Princeton University Press, 1996. p. 247; MYER, Marvin. Introdução. In: TOMÉ. *O Evangelho de Tomé: As Sentenças Ocultas de Jesus*. Edição crítica, introdução, tradução do texto copta e notas de Marvin Meyer. Interpretação de Harold Bloom. Tradução do inglês para o português de Júlio Castaño Guimarães. Rio de Janeiro: Imago, 1993. p. 13-14; FERGUSON, 1990, p. 242-243; RUDOLPH, Kurt. *Gnosis: the nature and history of Gnosticism*. San Francisco: Harper & Row, 1987. p. 43-48.

<sup>85</sup> NAG HAMMADI, 1978, v. 11, p. 197-451; RAMELLI, 2005, p. 1270, 1274, 1345ss; WILLIAMS, 1996, p. 45, 257; FERGUSON, 1990, p. 243; RUDOLPH, 1987, p. 46.

<sup>86</sup> WILLIAMS, 1996, p. 257; FERGUSON, 1990, p. 243; RUDOLPH, 1987, p. 46.

O que mais chama à atenção no NHC VI é a incidência de uma *nota escribal* entre a *Oração de Ação de Graças* e o *Logos Teleios*. Essa nota escribal não é senão uma justificativa da arbitrariedade na seleção do material do códice como um todo. Nela o escriba ou o redator relata sua opção por um tratado ou discurso dentre vários outros. Essa nota é redacional e não se trata de uma tradução de um suposto original grego. Por vir após a *Oração de Ação de Graças*, não se sabe se ela se refere à seleção dessa oração ou do *Logos Teleios*. De qualquer maneira, o redator sabia da existência de vários textos herméticos coptas em circulação. O que, de fato, vem à mente é saber qual seria o elemento comum que fez com que ele reunisse ou correlacionasse materiais diversos no mesmo códice. No entanto, de fato, *De Ogdoade et Enneade*, a *Oração de Ação de Graças* e o *Logos Teleios*, nesse códice, são relacionados ao hermetismo, como já foi supracitado. Também já foi mencionado que a *Oração de Ação de Graças* (NHC VI.7) e o *Logos Teleios* (NHC VI.8), ambos correspondem respectivamente ao epílogo de *Asclepius* 41 e aos parágrafos 21-29.<sup>87</sup> Já se discutiu sobre esses dois documentos na seção sobre o *Asclepius* ou *Logos Teleios*.

Da descoberta dos documentos herméticos do Nag Hammadi, de fato, o *De Ogdoade et Enneade* foi um dos mais significativos e impactantes. Ele não é importante por ser único ou ter sido previamente desconhecido até 1945, mas por causa de seus detalhes doutrinários. Trata-se de um texto hermético único em copta que não tem alguma réplica grega ou latina. Se, por um lado, facilmente se pode cotejar a *Oração de Ação de Graças* e o *Logos Teleios* com suas incidências textuais em documentos vários, por outro lado, o *De Ogdoade et Enneade*, em se tratando de um texto ímpar, dificulta o trabalho no que diz respeito ao estabelecimento de um paralelo histórico. Em todo caso, a estrutura do tratado *De Ogdoade et Enneade* é análoga, principalmente, ao tratado XIII do *Corpus Hermeticum*, embora aquele possua detalhes que estão relacionados ao hermetismo mágico-astrológico.<sup>88</sup>

Em geral, do ponto de vista doutrinário, pode-se ver uma constante referência aos tratados I, IV, VI, VII e XIII do *Corpus Hermeticum*.<sup>89</sup> O NHC VI.6, cujo original grego se perdeu, é conhecido por *De Ogdoade et Enneade* ou o *Discurso sobre a Ogdoada e a Eneada*. Embora seja um tratado sem título propriamente dito, é verdade que o livro, em seu conteúdo sugere tal título, como bem expressa o NHC VI.6.61.18-20: “ó filho, este livro escreve-o [...] chamando-o ‘Ogdoada

<sup>87</sup> VAN DEN BROEK, 2006, p. 493-496; WILLIAMS, 1996, p. 257-260. EBELING, 2011, p. 10; MAHÉ, 2005, v. 6, p. 3939.

<sup>88</sup> NAG HAMMADI, 1978, v. 11, p. 341-451; VAN DEN BROEK, 2006, p. 495-496; RAMELLI, 2005, p. 1281, p. 1308-1319; COPENHAVER, 2000, p. xxxix; FOWDEN, 1993, p. 5-6, 9, 97-99.

<sup>89</sup> RAMELLI, 2005, p. 1295-1296.

revela Eneada' (tradução própria)”.<sup>90</sup> Esse tratado apresenta uma característica semelhante aos demais de caráter filosófico-religioso, que descreve, assim, uma experiência mística na iniciação dos mistérios herméticos, sendo intercalada por explicações didáticas e instrucionais.<sup>91</sup>

O NHC VI remonta ao séc. IV E.C., mas o *De Ogdoade et Enneade* é um escrito cujo original pode estar situado entre o séc. II e III E.C., como quase todos os escritos herméticos filosófico-religiosos.<sup>92</sup> Tudo indica que, quando esse tratado foi escrito, já havia um conjunto de textos estimados e respeitados pelas comunidades herméticas antigas, justamente pela ênfase dada à conservação de livros e ao estudo dos ΧΩΨΜΕ ΕΤΟΥΑΒ [gōōme etouab] ou dos livros sagrados. Isso leva a pressupor, ao contrário do que Festugière e Walter Scott afirmavam, que é bem possível que as comunidades herméticas antigas tenham também fundamentado seus estudos em textos escritos.<sup>93</sup>

### 1.3.2.2.3 Sobre as Definições Herméticas Armênicas

O tratado intitulado *Definições Herméticas Armênicas* constitui, juntamente com o *De Ogdoade et Enneade*, um dos achados herméticos mais importantes do séc. XX. Seu título em armênio *Hermeay Erameci ar Asklepios sahmank'* significa *Definições de Hermes Trismegistos a Asclépio*. Esse tratado é nada mais, nada menos, do que uma tradução armênia da metade do séc. VI E.C. de um texto originalmente escrito em grego. Quanto ao texto grego, apenas foram descobertos, na Biblioteca Bodleiana, em Oxford, fragmentos gregos desse mesmo tratado. Ademais, *Definições 10.7* é um texto paralelo a *Stobaei Hermetica XIX.1*.<sup>94</sup>

A maioria dos manuscritos das *Definições de Hermes Trismegistos a Asclépio* que chegaram até os dias de hoje remonta ao séc. XIII. Entretanto, sabe-se que a tradução para o armênio pode ser recuada até o séc. VI a VIII E.C. O fato é que havia uma Escola Helenizante capaz de fazer com que a Armênia viesse a ser dotada de uma cultura erudita em sua própria língua. Como as *Definições* se constituem como uma coletânea de máximas sapienciais, isso pressupõe que o texto também servia para atender às necessidades culturais eruditas da época.<sup>95</sup>

<sup>90</sup> NHC VI.6.61: Φ πάψηρε πεειχωμε σαζά [...] εκρόνομαζε εθογδοας ογωνή εβολ ήθεννας. NAG HAMMADI, 1978, v. 11, p. 366; CORPUS, 2005, p. 1430-1431.

<sup>91</sup> VAN DEN BROEK, 2006, p. 495-496; RAMELLI, 2005, p. 1270, 1274ss.

<sup>92</sup> RAMELLI, 2005, p. 1279-1280, 1357-1358; FOWDEN, 1993, p. 5-6, 9, 97-99.

<sup>93</sup> *De Ogdoade et Enneade* NHC VI.6.54, 62-63, cf. CORPUS, 2005, p. 1417, 1430-1435; FOWDEN, 1993, p. 157-159; SCOTT, 1985, v. 1, p. 2.

<sup>94</sup> VAN DEN BROEK, 2006, p. 496; MAHÉ, 2005, v. 6, p. 3939; COPENHAVER, 2000, p. 214; FOWDEN, 1993, p. 9-10.

<sup>95</sup> VAN DEN BROEK, 2006, p. 496; MAHÉ, 2005, v. 6, p. 3939-3941; COPENHAVER, 2000, p. xliv-xlv, lvi-lvii, 122, 150, 176, 200; FOWDEN, 1993, p. 10.

Diferentemente da forma de diálogo da maioria dos tratados, esse é organizado como uma coletânea de sentenças curtas, as quais se constituem como sumários de característica aforística das doutrinas capitais do hermetismo. Esse tipo de organização estrutural do tratado hermético também incide nos *Stobaei Hermetica*, *Excerptum XI*, preservando, assim, certa similaridade formal entre esse fragmento e as *Definições de Hermes Trismegistos a Asclépio*. É possível que o original grego das *Definições* tenha sido organizado durante o séc. I E.C., no Egito helenístico.<sup>96</sup>

Segundo a teoria de Jean-Pierre Mahé, as sentenças herméticas independentes constituem sua forma primitiva, apresentando ideias básicas de suas doutrinas, como ainda se encontram nos *Stobaei Hermetica*, *Excerptum XI*. Com o passar do tempo, essas sentenças foram agrupadas, dando origem a coletâneas maiores, sendo divididas em capítulos, como se apresentam nas *Definições*. Depois dessa fase, todas as sentenças foram organizadas, formando o tratado como um todo, sendo intercaladas com reflexões e comentários didáticos. Em outras palavras, para Mahé, as sentenças ou *gnōmai* ou *logia* constituem a estrutura básica ou a organização de um tratado inteiro. Em última análise, os tratados se originaram gradativamente de coletâneas de sentenças, os quais, *a posteriori*, receberam uma matriz de comentários que se intercalaram entre elas.<sup>97</sup>

De qualquer maneira, essas pesquisas apontam que os *Logoi* ou tratados herméticos são agrupamentos de *dicta* gnômicos, sendo posteriormente enriquecidos e remodelados com comentários que lhes são intercalados, de forma que as estruturas dos tratados chegaram a sua moldura final. Justamente por causa de sua forma diferente no que diz respeito à grande maioria dos outros tratados herméticos, as *Definições de Hermes Trismegistos a Asclépio* proporcionaram uma outra possibilidade de analisar o gênero primitivo do texto e seu processo evolutivo até chegar à forma de diálogo. Em suma, Mahé coloca a pesquisa em uma fase de discussão acerca da gênese do próprio texto, analisando seu processo morfogenético por meio do qual pode ter sido modelado com interpolações redacionais que puderam caracterizar os diálogos da literatura hermética.<sup>98</sup>

---

<sup>96</sup> VAN DEN BROEK, 2006, p. 496; MAHÉ, 2005, v. 6, p. 3942; COPENHAVER, 2000, p. xliv-xlv, lvi-lvii, 122, 150, 176, 200; FOWDEN, 1993, p. 10, 71; 198, n.19; 199.

<sup>97</sup> MAHÉ, Jean-Pierre. *Hermès en haute-Egypte: Le Fragment du Discours parfait et les Définitions Hermétiques Arménienes*. Québec: Presses de l'Université Laval, 1982. v. 2. 407-436; VAN DEN BROEK, 2006, p. 496; MAHÉ, 2005, v. 6, p. 3939-3941; COPENHAVER, 2000, p. xliv-xlv, lvi-lvii, 122, 150, 176, 200; FOWDEN, 1993, p. 10.

<sup>98</sup> VAN DEN BROEK, 2006, p. 496; MAHÉ, 2005, v. 6, p. 3939-3941; COPENHAVER, 2000, p. xliv-xlv, lvi-lvii, 122, 150, 176, 200.

### 1.3.3 Dos tratados avulsos a uma coletânea

Como foi supramencionado, os escritos herméticos mágico-astrológicos, apesar dos Papiros Mágicos conterem uma antologia formal de escritos herméticos entre outros textos, deveras, não compreendem uma coletânea de textos herméticos em forma de um *corpus*. Só no período bizantino que uma coletânea de textos herméticos Mágico-Astrológicos veio a ser produzida. Sendo assim, existe toda possibilidade de que esses tratados tenham sido lidos de forma avulsa ou desligados de qualquer *corpus* ou coleção.<sup>99</sup>

Também foi frisado que os *Fragmenta Hermetica* ou *Testimonia Hermetica*, ou seja, citações herméticas nos escritos dos Pais da Igreja e de outros escritores do séc. I ao IV E.C., são fragmentos de obras perdidas e de textos já conhecidos, como dos tratados do *Corpus Hermeticum* e do *Asclepius*.<sup>100</sup> Assim, entre os séculos III e IV E.C., o alquimista Zózimo de Panópolis teve acesso aos tratados I e IV, provavelmente o tratado XII; e Lactâncio cita o tratado XII e XVI, e talvez tenha feito referência aos tratados V, IX e X. Entre os séc. IV-V E.C., Cirilo de Alexandria fez menção do tratado XI e XIV.<sup>101</sup> No séc. V, Fulgêncio Mitógrafo mencionou o tratado I do *Corpus Hermeticum* e João Estobeu cita fragmentos dos tratados II, IV e X em seus *Excerpta*. Da mesma forma, sobre os *Stobaei Hermetica* ou *Stobaei Excerpta*, também foi mencionado que possivelmente Estobeu tenha extraído os fragmentos de coleções herméticas existentes, como aqueles dos discursos de Ἐρμοῦ ἐκ τῶν πρὸς Τατ; de Ἐρμοῦ ἐκ τῶν πρὸς Ἀσκληπιόν; de Ἐρμοῦ ἐκ τῶν πρὸς Ἄμμωνα; e do Ἐρμοῦ λόγος Ἰσιδος πρὸς Ζερον.<sup>102</sup>

Foi salientado acima que tanto Jâmblico como Cirilo de Alexandria chegaram a conhecer livros que eles chamavam de *hermaicos*. Boa parte dos fragmentos desses *hermaicos* veio a integrar os *Testimonia* ou *Fragmenta Hermetica*.<sup>103</sup> Fato é que Cirilo, em *Contra Julianum* 1.41, informa que alguém em Atenas colecionava quinze *Livros Hermaicos*.<sup>104</sup> Embora Fulgêncio Mitógrafo tenha mencionado o C.H. I, e Estobeu tenha retirado alguns fragmentos de coleções, isso não prova que existisse o *Corpus Hermeticum* nem que Estobeu tivesse qualquer conhecimento

<sup>99</sup> FOWDEN, 1993, p. 3.

<sup>100</sup> VAN DEN BROEK, 2006, p. 492; MAHÉ, 2005, v. 6, p. 3939; COPENHAVER, 2000, p. xxxii; SCOTT, 1985, v. 1, p. 49, 92-95.

<sup>101</sup> VAN DEN BROEK, 2006, p. 489, 493; COPENHAVER, 2000, p. xlvi; SCOTT, 1985, v. 1, p. 29, 49, 92-95, 534-549; HERMETISMO, 1986, p. 5709.

<sup>102</sup> VAN DEN BROEK, 2006, p. 492; COPENHAVER, 2000, p. xxxii, xlvi; FIORAMO, 1992, v. 1, p. 378; SCOTT, 1985, v. 1, p. 27-29, 83-84, 134, 148-149, 378-532.

<sup>103</sup> *Fragmenta Hermetica* 16-17; 23-36. CORPUS, 2005, p. 1226-1227, 1238-1258; HERMETICA, 1985, v. 1, p. 538540-548; COPENHAVER, 2000, p. ilx, 203; FOWDEN, 1993, p. 151-153, 201.

<sup>104</sup> CYRIL OF ALEXANDRIA, c2006, p. 17.

sobre uma coletânea especificamente como aquela do *Corpus*. Não há como provar que Fulgêncio e Estobeu tenham lido diretamente dessa coletânea.<sup>105</sup>

Em todo caso, dezessete tratados foram conservados no chamado *Corpus Hermeticum*. Como o *Corpus Hermeticum* inclui o tratado '*O Κρατήρ*', que é o objeto dessa pesquisa, faz-se necessário analisar essa coleção mais detalhadamente no que diz respeito à sua formação e à história manuscritológica; a fim de que sejam apresentadas, em seguida, as principais características literárias incidentes dos tratados que compõem essa coletânea. Assim, deve-se proceder a vários questionamentos quanto à transmissão desses tratados. Deve-se considerar, *a priori*, que a história da transmissão, embora seja também a história do C.H., essa não deve ser confundida com a tradição presente em cada tratado no *Corpus*.

#### 1.4 O *Corpus Hermeticum*

Por *corpus*, comprehende-se o que se poderia chamar de antepassado de todas as obras de um determinado autor. Do séc. I a.E.C. ao séc. III E.C., foram produzidos vários *corpora* de variados autores, principalmente no período helenístico, como resultado do trabalho de compiladores e filólogos alexandrinos. Geralmente, o *corpus* proporciona a quem pesquisa e lê a amplitude ou o acesso alargado ao conjunto de obras do mesmo autor e de uma determinada característica literária. No entanto, a própria forma como foram reunidos os escritos e transmitidos suscita a pergunta de que maneira aqueles textos foram interpretados e qual a motivação de se reunir exatamente aqueles textos, de modo que fossem ali coligidos com um determinado propósito. Amiúde, é a partir dos *corpora* e das suas características históricas que constantemente são retirados os fundamentos capitais de uma determinada tradição, seja ela filosófica ou religiosa, que poderiam ser chamadas filosofia antiga ou religião antiga.<sup>106</sup>

Embora se possa dizer que, todos os escritos herméticos filosófico-religiosos, por causa de sua estrutura literária e doutrinária, comprehendam um vasto *corpus*, na verdade, entre vários escritos herméticos, apenas uma coleção de dezessete tratados, transmitidos em manuscritos, são denominados propriamente, pelos editores modernos, de *Corpus Hermeticum*<sup>107</sup>. Sendo assim, a maioria dos autores

<sup>105</sup> COPENHAVER, 2000, p. xlvi; SCOTT, 1985, v. 1, p. 27-30.

<sup>106</sup> Sobre *corpus*, cf. ROSSETTI, 2006, p. 153, 352.

<sup>107</sup> Embora Nock e Festugière designem toda a coleção de textos herméticos de *Corpus Hermeticum*, de fato, o *Corpus Hermeticum* e *Asclepius* propriamente formam os dois primeiros tomos dessa coleção, sendo que a paginação do tomo II continua a paginação do tomo I, formando duas partes de um todo. O tomo I é constituído dos tratados I a XII (1. edição em 1945, 2. edição em 1946); o tomo II é constituído dos tratados XIII-XVIII e *Asclepius* (1. edição 1946). O tomo III é constituído de fragmentos extraídos de Stobeus I-XXII (1. edição em 1954); o tomo IV é constituído de fragmentos extraídos de Stobeus XXIII-XXIX (1. edição em

antigos já mencionados provavelmente conheciam apenas textos avulsos dos tratados do *Corpus Hermeticum*, os quais circulavam separados ou desligados de um *corpus*. Os relatos da existência desses tratados apenas corroboram que esses escritos circulavam, na Antiguidade, sob o nome de Hermes Trismegistos. *A priori*, não existe nada nesses relatos que possa ter existido um *Corpus Hermeticum* enquanto coletânea.<sup>108</sup>

Entretanto, a frase que se encontra no *Teosebeia* de Zózimo, a saber, “καταδραμοῦσα ἐπὶ τὸν Ποιμένανδρα καὶ βαπτισθεῖσα τῷ κρατῆρι ἀνάδραμε ἐπὶ τὸ γένος τὸ σόν” (tendo se refugiado em Poimenandra<sup>109</sup> e tendo imergido no vaso de mistura, ascende para tua estirpe (tradução própria)), pode aludir que ele tivesse tido contato com um agrupamento de textos, nesse caso, iniciando com o tratado I do *Corpus Hermeticum*, intitulado *Ποιμάνδρης* [*Poimandrēs*], e que também incluiria o tratado IV do *Corpus Hermeticum*, intitulado *Κρατήρ* [*Kratēr*]. Caso Zózimo não tenha tido contato com a coleção que hoje se chama *Corpus Hermeticum*, pelo menos, ele conheceu algum agrupamento semelhante de textos. Se Zózimo fez uma relação entre o conteúdo do tratado I e IV, deve-se perguntar a razão pela qual todos os tratados foram coligidos nesse *Corpus Hermeticum*.<sup>110</sup>

#### 1.4.1 A razão pela qual os tratados foram coligidos no *Corpus Hermeticum*

Para responder à pergunta acerca da razão pela qual os tratados foram coligidos no *Corpus Hermeticum*, faz-se necessário, antes, saber de onde o compilador retirou cada tratado para compor um *corpus*. Poder-se-ia aventar, de antemão, que eles vieram da mesma fonte dos escritos de Estobeu: dos discursos de Ἐρμοῦ ἐκ τῶν πρὸς Τατ; de Ἐρμοῦ ἐκ τῶν πρὸς Ασκληπιόν; de Ἐρμοῦ ἐκ τῶν πρὸς Ἀμμωνα.

---

1954), além de diversos outros fragmentos. HERMÈS TRISMÉGISTE. *Corpus Hermeticum*. Texte établi par A.D. Nock et traduit par A.-J. Festugière. Dixième tirage de la Deuxième édition. Paris: Les Belles Lettres, 2011 (2. ed. 1946). 4t. (Collection des Universités de France). Ilaria Ramelli fez a tradução dessa obra para a língua italiana, em um único tomo, atualizando algumas informações e notas, além de acrescentar textos coptas com comentários seus, e uma vasta bibliografia atualizada. CORPUS Hermeticum. Edizione e commento di A.D. Nock e A.-J. Festugière. Edizione dei testi ermetici copti e commento di Ilaria Ramelli. Testo greco, latino e copto a fronte. Milano: Bompiani. Il pensiero occidentale. 2005. 1627p. DURAND, 2008, p. 168; VAN DEN BROEK, 2006, p. 489; COPENHAVER, 2000, p. xxxii-xxxiii.

<sup>108</sup> COPENHAVER, 2000, p. xlvi; SCOTT, 1985, v. 1, p. 27-30.

<sup>109</sup> Itálico nosso.

<sup>110</sup> VAN DEN KERCHOVE, 2012, p. 314-315; NOCK, Arthur Darby; FESTUGIÈRE, André-Jean. Introduction: Histoire du Texte du Corpus Hermeticum. In: HERMÈS TRISMÉGISTE. *Corpus Hermeticum*. Texte établi par A.D. Nock et traduit par A.-J. Festugière. 2. ed. Paris: Les Belles Lettres, 2011. t. 1. p. XXXVIII-XXXIX; COPENHAVER, 2000, p. xliv-xlv, lvi-lvii, 122, 150, 176, 200; FOWDEN, 1993, p. 10; EDWARDS, M. J. The Vessel of Zosimus the Alchemist. *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, Bonn, n. 90, p. 55-64, 1992; SCOTT, 1985, v. 1, p. 29.

Não obstante haver uma incidência de tratados *πρὸς Τατ*, *πρὸς Ἀσκληπιόν*, *πρὸς Ἀμμωνα* tanto no *Corpus Hermeticum* como nos *Stobaei Hermetica*, deve-se salientar três pontos importantes: a) não se pode presumir facilmente nada, além dessa incidência, sobre as fontes que Estobeu empregou sem qualquer tipo de atestação; b) deve-se entender que o próprio *Corpus Hermeticum* é uma coletânea de textos de que não se pode pressupor uma fonte única e unívoca de todos os tratados ali coligidos; c) ao empregar as mesmas fontes, não está clara a razão pela qual se emprega alguns textos em detrimento de outros.<sup>111</sup>

Ademais, não se pode negligenciar o fato de que tanto Estobeu como o colecionador do *Corpus Hermeticum* possam ter tido acesso a tratados avulsos postos em circulação e não necessariamente tenham recorrido a uma coleção de tratados pré-existentes. Por exemplo, se, por um lado, o tratado XVIII do *Corpus Hermeticum* é um panegírico ou encômio dedicado a algum rei ou imperador, e não se caracteriza necessariamente como um texto hermético propriamente dito; por outro lado, no *Corpus Hermeticum*, não se encontra nenhum trecho do *Logos Teleios*. Faz-se necessário perguntar pela motivação através da qual alguém reuniu arbitrariamente esses tratados em um *corpus*.<sup>112</sup>

Como já foi frisado, a maneira como os textos foram reunidos e transmitidos e a motivação pela qual se optou por um conjunto de textos sinalizam o interesse pelas doutrinas e a sua interpretação em um determinado contexto.<sup>113</sup> Deve-se observar o modo pelo qual, na Antiguidade, determinados autores, como Lactâncio, Cirilo e Estobeu, os quais souberam selecionar textos de uma literatura mais vasta do que a que existe nos dias de hoje, procederam com os tratados herméticos, empregando-os por causa de seus argumentos para atingir os seus próprios interesses e propósitos. Eles, obviamente, não citavam todos os textos que eles conheceram. Pelo contrário, apenas destacavam aqueles tratados que evidenciavam as doutrinas adequadas ao que eles queriam fazer ou defender. Ao que tudo indica, o *Corpus Hermeticum* deve ter sido redacionalmente confeccionado dessa mesma forma.<sup>114</sup>

Pode-se aventar, por um lado, que o processo de formação do *Corpus*, enquanto unidade distinta, tenha se dado por uma evolução gradativa de anexação ou adição de tratados, de modo que eles fossem incorporados subsequentemente junto ao primeiro. Por outro lado, pode-se inferir que o *Corpus*, devidamente formado como unidade distinta, no seu processo de transmissão, pode ter sofrido

---

<sup>111</sup> COPENHAVER, 2000, p. xlvi; FOWDEN, 1993, p. 8; SCOTT, 1985, v. 1, p. 28-30.

<sup>112</sup> COPENHAVER, 2000, p. xlvi; FOWDEN, 1993, p. 8; SCOTT, 1985, v. 1, p. 29-30.

<sup>113</sup> Sobre *corpus*, cf. ROSSETTI, 2006, p. 153, 352.

<sup>114</sup> VAN BLADEL, 2009, p. 13; COPENHAVER, 2000, p. xl-xlii; FOWDEN, 1993, p. 8, 209-211; SCOTT, 1985, v. 1, p. 29-30.

ajustamentos de copista a copista.<sup>115</sup> Se for aventada a possibilidade de que o compilador tenha recorrido a tratados individuais e desligados de uma coletânea, haverá também a possibilidade do *Corpus Hermeticum* ter vindo a ser formado a partir da anexação subsequente de tratados, à medida que o compilador ou os compiladores encontravam cada um dos tratados individualmente. Em outras palavras, isso sugere que ao primeiro tratado foram gradualmente acrescidos apêndices de tratados ou de agrupamentos de tratados sucessivamente em datas diversas.<sup>116</sup>

No entanto, é bastante plausível que o compilador tenha recorrido a uma coleção já existente e que não tenha havido um processo evolutivo na sua formação. O *Corpus Hermeticum* pode ter sido uma obra arbitrariamente formada em sua totalidade como unidade literária distinta de uma só vez. Isso advém do fato de que, se não tivesse sido feito de uma só vez, poder-se-ia cogitar que qualquer tipo de alteração de algo já formado não seria possível durante sua transmissão. É justamente o contrário: como ele já tinha sido formado, seria muito mais apropriado fazer reparos, estilização e ajustes nessa unidade distinta.<sup>117</sup> De qualquer maneira, se os tratados foram reunidos por anexação subsequente ou de uma só vez, ainda persiste a pergunta relacionada a data de sua formação: quando esses tratados foram reunidos como uma coleção?

#### 1.4.2 A data de formação do *Corpus Hermeticum*

Embora não se saiba exatamente qual é a data de formação do *Corpus Hermeticum* enquanto unidade literária distinta, pode-se destacar o fato de que Psellos sugere seu *terminus ante quem*. No séc. XI, Miguel Constantino Psellos<sup>118</sup>, um monge ortodoxo oriental dedicado ao reavivamento dos estudos platônicos no mundo bizantino, teve acesso ao manuscrito do *Corpus Hermeticum*. Sabe-se que, nos manuscritos do *Corpus Hermeticum*, o *Parisinus* 1220 (**B**) e o *Vaticanus* 951 (**M**), do séc. XIV, incide um escólio no tratado I.18, a saber, γόης [goēs]. No *Vaticanus*, esse escólio é anônimo e inserido no texto. No *Parisinus*, esse mesmo escólio aparece à margem, a partir de uma segunda mão, recebendo a inscrição τοῦ Ψελλοῦ [tou Psellou], isto é, de Psellos. O manuscrito *Vaticanus*, ademais, é

<sup>115</sup> FOWDEN, 1993, p. 8-9; SCOTT, 1985, v. 1, p. 29-30.

<sup>116</sup> SCOTT, 1985, v. 1, p. 29-30.

<sup>117</sup> FOWDEN, 1993, p. 9. Segundo Van den Broek, ao colocar o *Corpus Hermeticum* em paralelo com o Asclepius, notar-se-á que esses reparos não foram feitos em larga escala, cf. VAN DEN BROEK, 2006, p. 489.

<sup>118</sup> Μιχαὴλ Κωνσταντίνος Ψελλός [Mikhaēl Kōnstantinos Psellos] é seu nome grego. Seu nome de batismo era Constantino. Como é costume entre os monges ortodoxos orientais, ele recebeu o nome monástico de Miguel. Ficou mais conhecido no Ocidente como *Psellus*. MAHÉ, 2005, v. 6, p. 3939.

caracterizado por apresentar obras diferentes, como a cópia do tratado de Psellos sobre o Oráculo Caldaico e, em seguida, a coleção dos escritos que compõem o *Corpus Hermeticum*. Pode-se, então, presumir que Psellos contribuiu para a transmissão do *Corpus* segundo o escólio que lhe foi atribuído por uma pessoa desconhecida.<sup>119</sup>

Não há dúvida de que Psellos tenha conhecido o *Corpus Hermeticum*, fazendo citações ou referências diretas e indiretas aos escritos que compõem essa coletânea nas suas obras. Ademais, é possível que ele tenha feito alguma reflexão acerca do tratado I do *Corpus Hermeticum*. Isso pressupõe, de alguma forma, que ele conhecia essa coletânea, visto que o tratado *Poimandrēs* (*Corpus Hermeticum* I) nunca tinha circulado individualmente no período medieval. Isso também leva a crer que Psellos teve acesso a um manuscrito dessa coleção.<sup>120</sup> Univocamente tem-se concordado e sustentado que os manuscritos do *Corpus Hermeticum* devem derivar daquele exemplar utilizado por Psellos. No entanto, não se pode presumir que ele tenha inserido escólios, glosas, interpolações ou notas explicativas de algumas passagens do *Corpus Hermeticum* nem que ele tenha compilado esse material. É plausível que um compilador do manuscrito *Parisinus* 1220, em segunda mão, tenha inserido esse escólio marginal sob o nome de Psellos, levando em consideração a característica do manuscrito *Vaticanus* 951, visto que possivelmente tenha lhe servido de base para uma correção à margem. Ademais, esse escólio não aparece em nenhum outro manuscrito. Sendo assim, convém pensar que o compilador do manuscrito *Parisinus* tenha relacionado a incidência do escólio no *Corpus Hermeticum* à autoria (sob o nome de Psellos) do tratado sobre o Oráculo Caldaico no manuscrito *Vaticanus* 951. Esse escólio não pode explicar que Psellos tenha transcrito o manuscrito que continha aquela coletânea tampouco se deve pensar que ele se dedicou a qualquer intervenção crítica no texto.<sup>121</sup>

Considerando a possibilidade de que Zózimo, no séc. III E. C., tivesse já conhecido um agrupamento de textos, iniciando com o tratado *Poimandrēs* (*Corpus Hermeticum* I), incluindo também o tratado *Kratēr* (*Corpus Hermeticum* IV), ou que, pelo menos, houvesse uma relação entre esses escritos por essa época, poder-se-ia sugerir que o terminus post quem de formação do *Corpus Hermeticum* deve ser justamente o séc. III E.C.<sup>122</sup> Visto que Psellos sugere o *terminus ante quem*, ou

<sup>119</sup> VAN DEN BROEK, 2006, p. 489; NOCK; FESTUGIÈRE, 2011, t. 1, p. XVII-XIX, XLVII, XLIX-LI; SCOTT, 1985, v. 1, p. 26-27; SCOTT, 1985, v. 1, p. 25.

<sup>120</sup> NOCK; FESTUGIÈRE, 2011, t. 1, p. XLVII-LI; SCOTT, 1985, v. 1, p. 26-27.

<sup>121</sup> NOCK; FESTUGIÈRE, 2011, t. 1, p. LI; SCOTT, 1985, v. 1, p. 27, 29.

<sup>122</sup> VAN DEN KERCHOVE, 2012, p. 314-315; NOCK; FESTUGIÈRE, 2011, t. 2, p. XXXVIII-XXXIX; COPENHAVER, 2000, p. xliv-xlv, lvi-lvii, 122, 150, 176, 200; FOWDEN, 1993, p. 10; SCOTT, 1985, v. 1, p. 29.

seja, o limite antes do qual se deu a formação do *Corpus Hermeticum*,<sup>123</sup> então, poder-se-ia dizer, como infere Walter Scott, que o *Corpus Hermeticum* se formou em qualquer época durante o período que vai do séc. III até o séc. XI E.C.<sup>124</sup>

No entanto, pouco ou quase nada é relatado sobre a literatura hermética na Europa e no Ocidente de forma geral desde o séc. VI. Também se pode cogitar que o *Corpus Hermeticum* veio a ser formado entre os séc. VI e XI E.C., em qualquer período durante o transcurso desses séculos. Ao que tudo indica, o *Corpus Hermeticum*, embora compreendendo um conjunto de textos que remontam aos primeiros séculos da Era Cristã, é uma produção redacional seletiva e arbitrária do Período Bizantino no que diz respeito a sua formação enquanto coletânea de textos herméticos e unidade literária distinta.<sup>125</sup>

Sendo assim, é necessário saber sobre o contexto em que se deu a formação do *Corpus Hermeticum*, desde seu silêncio no Ocidente acerca dos escritos herméticos e a sua recepção no mundo bizantino.

#### **1.4.3 O contexto no qual se deu a formação do *Corpus Hermeticum***

No início do séc. IV, Constantino tornou oficialmente público, por lei, através do chamado Edito de Milão, que o cristianismo seria a religião do Império Romano Ocidental. Em 380 E.C., através do Edito de Teodósio, o cristianismo se tornou religião oficial do Império Romano do Oriente. Esse fato implica na coincidência entre a ascensão hegemônica e exclusivista da cristandade no palco das religiões do Mediterrâneo e, de forma capital, do decréscimo da literatura hermética. Apesar de, como já foi visto, vários autores cristãos insistirem em citá-la durante os séc. IV e V, deve-se considerar sua intenção e propósito. Nota-se alguns fatores que contribuem para que essa coincidência se torne mais explícita: a) a institucionalização e a oficialização da cristandade no Império Romano; b) a supressão dos elementos culturais simbolicamente associados ao ‘paganismo’, como os jogos; c) a atuação de Agostinho de Hipona justamente entre os séc. IV e V E.C.; e d) a redação, em 413, da *De Civitate Dei* por Agostinho.<sup>126</sup>

---

<sup>123</sup> NOCK; FESTUGIÈRE, 2011, t. 1, p. XLVII.

<sup>124</sup> SCOTT, 1985, v. 1, p. 29. Segundo Van den Broek, o *Corpus Hermeticum* como coleção já deveria ter existido antes do séc. XI, cf. VAN DEN BROEK, 2006, p. 489.

<sup>125</sup> VAN DEN BROEK, 2006, p. 489; COPENHAVER, 2000, p. xl-xlii; FOWDEN, 1993, p. 8-9, 210; SCOTT, 1985, v. 1, p. 29-30, 97.

<sup>126</sup> WALKER, Wiliston. *História da Igreja Cristã*. 3. ed. São Paulo: ASTE, 2006. p. 233-241; ABRÃO, Bernadette Siqueira (Org.). *História da Filosofia*. São Paulo: Nova Cultural, 2004. p. 96-101; PESSANHA, José Américo Motta. Vida e Obra. In: SANTO AGOSTINHO. *Confissões*. Tradução de J. Oliveira Santos e Ambrósio de Pina. Nova Cultural: São Paulo, 2004. p. 25-26.

#### 1.4.3.1 *De Civitate Dei* de Agostinho de Hipona contra Hermes Trismegistos

Quando Constantino instituiu o cristianismo como religião oficial do Império Romano, em geral, acreditava-se que Roma e seu império estavam protegidos pela Providência Divina, sendo devidamente guardada dos seus inimigos. Agostinho escrevia sua obra *De Trinitate* quando Roma foi tomada pelos visigodos, liderados por Alarico, em 410 E.C.<sup>127</sup> Por essa razão houve a migração da população da Itália para o norte da África ao mesmo tempo em que Alarico também se encaminhava para a África latina, já que se tratava da região de onde vinham os provimentos de Roma. Alarico morreu a caminho, o que impediu o avanço dos visigodos para a África, embora continuassem se expandindo em direção à Gália e Espanha. Com o assalto visigodo a Roma, cogitava-se que melhor seria se Roma tivesse continuado “pagã”. Esse fato fez com que Agostinho de Hipona deixasse de lado sua obra *Sobre a Trindade*, para se dedicar a escrever seus livros *De Civitate Dei*<sup>128</sup> ou *Sobre a Cidade de Deus*.<sup>129</sup> Nas suas *Retractationes*, II, 43, Agostinho descreve claramente o motivo de preparar os livros que compõem, em si, a sua obra *De Civitate Dei*, dizendo:

Nesse momento, Roma foi arruinada pela invasão e pelo ímpeto de grande destruição dos godos, que agem sob o comando do rei Alarico. Cuja devastação, cultores de muitos deuses falsos, os quais chamamos pagãos, pelo nome usado, tentando referir à religião cristã, começaram a blasfemar ao Deus verdadeiro cruelmente e amargamente como de costume. Daí eu abrasando-me com zelo pela casa de Deus, contra as blasfêmias ou erros deles, estabeleci escrever os livros sobre a Cidade de Deus (tradução própria).<sup>130</sup>

---

<sup>127</sup> Os visigodos, que ocupavam a margem do Danúbio na região setentrional da Trácia, são chamados também de godos ocidentais, ao passo que ostrogodos, que habitavam a margem setentrional do mar Negro, são chamados de godos orientais. Os dois ramos são conhecidos como gólicos (godos). Cf. WALKER, 2006, p. 174-176, 242.

<sup>128</sup> Note que *De Civitate Dei* é dividida em vinte e dois livros. Pode-se entender como uma coleção de livros, mas também pode se referir a toda obra como um escrito enciclopédico (ou livro) em sua inteireza. MORAN, José. Introduction General. In: SAN AGUSTIN. *La Ciudad de Dios*. Edicion bilingüe preparada por José Moran. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1958. t. 16. p. 3-13, 24-34.

<sup>129</sup> WALKER, 2006, p. 175-176, 242; SMITH, Warren Thomas. Augustine of Hippo. In: JONES, Lindsay (ed.). *Encyclopedia of Religion*. 2. ed. Detroit, MI: Thomson/ Gale, Macmillan Reference USA, 2005. v. 2. p. 628; ABRÃO, 2004, p. 98; PESSANHA, 2004, p. 25-26.

<sup>130</sup> *Interea Roma Gothorum irruptione, agentium sub rege Alarico atque impetu magnae cladis eversa est; cuius eversionem deorum falsorum multorumque cultores, quos usitato nomine Paganos vocamus, in christianam religionem referre conantes, solito acerbius et amarius Deum verum blasphemare coeperunt. Unde ego exardescens zelo domus Dei, adversus eorum blasphemias vel errores, libros de Civitate Dei scribere institui.* Costuma-se empregar

Nota-se que não é necessariamente por Roma que Agostinho escreve sua obra, mas, sim, por causa da cristandade ou da Igreja; ele explicita isso ao demonstrar seu zelo pela casa de Deus. Isso advém do fato de que a acusação (dos chamados “pagãos”) contra a religião cristã era muito mais grave do que a devastação *per se*. O objetivo dessa obra é justamente a repreensão ao “paganismo” que, pelo que nela se descreve, acusava a cristandade, uma vez proibindo o culto a suas divindades, de causadora das calamidades e da desordem, principalmente com a destruição de Roma pelos visigodos. Em geral, Agostinho, nesse escrito, discorrerá sobre as vicissitudes comuns aos bons e aos ímpios naquele contexto, mas com certa distinção.<sup>131</sup>

Sendo assim, os livros *De Civitate Dei* são uma descrição das sociedades humanas em comparação com a sociedade cuja história se reflete na intervenção divina. Embora possa dizer que a *Cidade de Deus* de Agostinho não é uma obra apologética, mas, sim, uma análise acurada das sociedades humana e divina, sem nenhuma sombra de dúvida, ela tem um teor apologeticamente religioso.<sup>132</sup> *De Civitate Dei* teve um resultado exponencialmente maior do que uma simples cogitação sobre um retorno ao “paganismo”. De qualquer maneira, sua obra é caracterizada pela crítica radical contra o modo de ser do “paganismo” diante da Cidade em comunhão com Deus (do cristianismo). Compreendendo que o Deus da filosofia não pode ser identicamente o Deus da cristandade, ele emprega a filosofia com intuito de contrapor os seus próprios argumentos e afirmar a soberania de Deus.<sup>133</sup> Trata-se das origens das *duarum civitatum, quarum est una Dei, altera huius mundi*.<sup>134</sup> Agostinho sugere, assim, que o objetivo último da humanidade em comunhão com o próprio Deus é a vitória definitiva para além da história. Em todo caso, Agostinho morre em 430 E.C., sendo sua cidade, Hipona, aniquilada pelos vândalos, que já haviam penetrado na África um ano antes, como resultado da pressão dos visigodos na Espanha.<sup>135</sup>

Em todo caso, o silêncio gradual do hermetismo e da literatura hermética no ambiente de incidência hegemônica e exclusivista da cristandade, principalmente da Igreja Latina ou Romana, coincide com o fato de Agostinho de Hipona ter

---

*Retractationes* II.43 como prefácio geral às edições da obra *De Civitate Dei*. Cf. a transcrição desse texto em SAN AGUSTIN, 1958, t. 16, p. 56-57. SMITH, 2005, v. 2, p. 629.

<sup>131</sup> SAN AGUSTIN, 1958, t. 16, p. 61. Aquela Roma do tempo de Agostinho não poderia ser a mesma que ele sonhava. Cf. MORAN, 1958, t. 16, p. 3-4.

<sup>132</sup> MORAN, 1958, t. 16, p. 13-24.

<sup>133</sup> WALKER, 2006, p. 242-243; SMITH, 2005, v. 2, p. 628; ABRÃO, 2004, p. 100-10; MORAN, 1958, t. 16, p. 11-13.

<sup>134</sup> “duas cidades, das quais uma é de Deus, a outra delas é do mundo (tradução própria)”. SAN AGUSTIN, 1958, t. 16, p. 56-57.

<sup>135</sup> WALKER, 2006, p. 176, 242-243; SMITH, 2005, v. 2, p. 629; ABRÃO, 2004, p. 98, 100-101; PESSANHA, 2004, p. 26.

atacado Hermes Trismegistos, as estátuas, os *daimones* e a magia no seu *De Civitate Dei*.<sup>136</sup> É a partir da situação contra as práticas tidas como “pagãs” que Agostinho se contrapõe ao hermetismo, salientando que a passagem, em *Asclepius* 23-24, não passa de uma prática mágica de invocação aos *daimones* e de total conivência com a idolatria através da adoração de estátuas. Por isso, sua doutrina era enganosa. Além disso, segundo Agostinho, a destruição e a invasão do Egito por outros povos e a extinção da religião egípcia, como profetizadas por Hermes Trismegistos em *Asclepius*, estão associadas à acusação de tomada da cristandade sobre o Egito e do domínio dela sobre suas práticas idólatras. No *De Civitate Dei*, VIII, 23, Agostinho diz o seguinte:

Mas Hermes predisse contra ela [a religião cristã], assim como amigo [dos *daimones*], fala muito dos *daimones* com os mesmos enganos e não exprime o nome cristão evidentemente, deste modo, deplorando estas coisas futuras lutoosas como declara por predicação como se elas fossem eliminadas e também destruídas, das quais, por observação, é guardada a semelhança do celeste no Egito. Por isso, [Hermes] era um daqueles, sobre os quais o apóstolo disse que conhecendo Deus assim não glorificaram a Deus ou deram graças, mas desapareceram em suas cogitações, e o coração deles está obscurecido (tradução própria).<sup>137</sup>

De fato, em *Asclepius* 23-24, fala-se das imagens dos deuses modeladas pelos homens, ou seja, as estátuas, as quais também são animadas de sentido e plenas de espírito, e que sabem previamente das coisas futuras pela sorte, pelos oráculos, pelos sonhos, e por muitas outras técnicas de predição. Fala-se também que as estátuas possuem duas naturezas: a natureza material (feita pelas mãos humanas através da matéria) e a natureza divina (dotada de inspiração divina). Também se fala que os deuses (estátuas ou imagens), os quais são obras humanas, residem nos templos a serviço dos humanos e, por meio da predição das coisas futuras, podem tanto lhes proporcionar fraquezas como também a cura, distribuindo, assim, tanto a tristeza quanto a alegria, conforme o mérito.<sup>138</sup>

Ademais, descreve-se “que o Egito seja a imagem do céu, ou, que é verdadeiramente a transplantação ou a descida de todas as coisas que são

---

<sup>136</sup> AGOSTINHO, *De Civitate Dei*, VIII.23; YATES, 1991, p. 9-11.

<sup>137</sup> O itálico no texto traduzido é nosso. AGOSTINHO, *De Civitate Dei*, VIII, 23: *Sed Hermes cum ista [Christiana religione] praedicit, velut amicus [daemonum] eisdem ludificationibus daemonum loquitur, nec christianum nomen evidenter exprimit; sed tamquam ea tollerentur atque delerentur, quorum observatione caelestis similitudo custodiretur in Aegypto, ita haec futura deplorans, luctuosa quodammodo praedicatione testatur. Erat enim de his, de quibus dicit Apostolus, quod cognoscentes Deum, non sicut Deum glorificaverunt, aut gratias egerunt; sed evanuerunt in cogitationibus suis, et obscuratum est insipiens cor eorum...* SAN AGUSTIN, 1958, t. 16, p. 562. Cf. Rm 1.21-23.

<sup>138</sup> Cf. HERMÈS TRISMÉGISTE, 2011, t. 2, p. 325- 326; HERMETICA, 1985, v. 1, p. 338-341.

governadas e exercidas no céu (tradução própria)”.<sup>139</sup> Mas a personagem Hermes profetiza que haverá um tempo em que os deuses se ausentarão do Egito, terra da religião, e os estrangeiros invadirão a região e empestearão o país, não somente com o intuito de negligenciar a religião egípcia, mas também para proibir e afastar duramente, de acordo com leis decretadas, a religião, a devoção e o culto divino, sob pena prescrita.<sup>140</sup> É óbvio que, em se tratando de um texto de origem “pagã”, Agostinho comprehende que aquela profecia era uma mensagem indireta e perigosa contra a cristandade que não só invadiu o Egito, mas também acabou com o seu culto, sob pena prescrita de acordo com leis decretadas pelo Império Romano, seja do Ocidente ou do Oriente.<sup>141</sup>

Ademais, é justamente em 394 E.C. que os Jogos Olímpicos são proibidos e suprimidos. Catorze anos antes, os imperadores Teodósio I e Graciano, que já haviam contido a onda de invasão dos visigodos no Epiro e na Dalmácia, decretaram um edito que obrigava todas as pessoas do império a praticar a religião cristã dos pontífices de Roma e Alexandria, o que não apenas impedia a atuação de qualquer outra religião que não fosse a cristandade, mas também qualquer variação cristã que não estivesse em consonância com Roma e Alexandria. Em 395 E.C., Teodósio veio a falecer e, um ano depois, em 396 E.C., os visigodos, sob a liderança de Alarico, invadem a Grécia e devastam quase todo o país. A invasão dos visigodos coincide com o fim da religião mística de Elêusis, que já vinha em estado terminal desde a proibição de cultos “pagãos”, em 391 E.C., por Teodósio.<sup>142</sup>

Pode-se inferir que, no contexto de invasão bárbara e na cogitação a respeito de uma possível revolta “pagã” de retorno às antigas práticas, resultando na desestabilização da cristandade, é aconselhável desautorizar Hermes Trismegisto e seu sistema de idolatrias. Isso era justamente o que pretendia Agostinho. No entanto, nada pode confirmar que os invasores, como descrito naquela profecia, estivessem relacionados com a cristandade. Mas a interpretação de Agostinho coincide com o desaparecimento gradativo da literatura hermética no mundo marcado pela influência da religião cristã que operava largamente sua autoridade como instituição estatal. A ideia não-cristã do hermetismo não poderia mais ser

---

<sup>139</sup> *Asclepius* 24 ... *quod Egyptus imago sit caeli, aut, quod est verius, translatio aut descensio omnium, quae gubernantur atque exercentur in caelo...* cf. HERMÈS TRISMÉGISTE, 2011, t. 1, p. 326; HERMETICA, 1985, v. 1, p. 340.

<sup>140</sup> Cf. HERMÈS TRISMÉGISTE, 2011, t. 1, p. 327; HERMETICA, 1985, v. 1, p. 340.

<sup>141</sup> Agostinho via na ambiguidade de Hermes um certo teor de perigo e risco. Por isso, seria melhor evitá-lo ao considerar qualquer doutrina sua como suporte ou reforço dos argumentos cristãos. Sobre isso, cf. FOWDEN, 1993, p. 210.

<sup>142</sup> WALKER, 2006, p. 171-172, 175, 189; PESSANHA, 2004, p. 26; FOWDEN, 1993, p. 209-210.

aceita em um ambiente exclusivista da cristandade. A *De Civitate Dei* indica justamente que se combate o “paganismo”, o que inclui também o hermetismo.<sup>143</sup>

Não obstante, Agostinho não estava atacando diretamente a Hermes Trismegistos. Sua intenção primeira era refutar a doutrina demonológica do “paganismo”, principalmente a doutrina dos *daimones* de Apuleio. Isso é tão notório que o livro VIII da *De Civitate Dei* é primeiramente dedicado a refutar Apuleio, além de outros filósofos, como Sócrates, Platão e Hermes Trismegistos: “E isto primeiramente refuta a Apuleio e a quaisquer outros que querem tributar culto aos *daimones* como internúncios e intérpretes entre Deus e os homens (tradução própria)”.<sup>144</sup> O capítulo que refuta Apuleio, XXII, vem imediatamente antes dos capítulos em que fala de Hermes, capítulos XXIII e XXIV. E é justamente em Hermes Trismegistos que Agostinho se concentrou mais, denunciando sua disposição para os *daimones* e sua lamentação para com a destruição da religião egípcia. Se Agostinho queria atingir as doutrinas de Apuleio e se concentrou sobremaneira no texto de *Asclepius*, pode-se aventar justamente a importância que aquele tratado possuía em sua época. Segundo Fowden, esse espaço dedicado a *Asclepius*, na *De Civitate Dei*, deve fazer pressupor a popularidade que aquela obra gozava no séc. V E.C.<sup>145</sup>

De qualquer forma, desde a morte de Agostinho, em 430 E.C., até períodos subsequentes adentrando na Idade Média, nos seus primeiros séculos, o Ocidente foi marcado pelo pensamento agostiniano. Agostinho teve uma influência marcante na Igreja Latina Ocidental e na sociedade influenciada por esta.<sup>146</sup> Gregório Magno (540 – 604 E.C.), eleito papa de Roma em 590 E.C., um dos quatro doutores<sup>147</sup> da Igreja Latina, não conhecia grego e pouco sabia de outros pensadores cristãos, exceto Agostinho. Ele foi o grande divulgador do pensamento de Agostinho durante o séc. VI e início do séc. VII E.C. na Europa. Na medida em que ele investia em fazer missões aos povos germânicos não-cristãos e negociar com os cristãos arianos a conversão, consolidando e alicerçando a institucionalização da Igreja no mundo bárbaro, ele divulgava os principais fundamentos das doutrinas agostinianas, chegando a resumir seus escritos. Sendo assim, o pensamento de Agostinho prevaleceu direta ou indiretamente nos escritos doutrinais de Gregório

<sup>143</sup> WALKER, 2006, p. 171-172; PESSANHA, 2004, p. 26.

<sup>144</sup> O itálico no texto traduzido é nosso. AGOSTINHO, *De Civitate Dei*, VIII: *Atque hic primum refellit Apuleium et quicumque alii cultum daemonibus tanquam internuntiis et interpretibus inter deos et homines impendi volunt...* SAN AGUSTIN, 1958, t. 16, p. 514. Cf. FOWDEN, 1993, p. 209-210.

<sup>145</sup> SAN AGUSTIN, 1958, t. 16, p. 558-570; FOWDEN, 1993, p. 210.

<sup>146</sup> PEDRO, Aquilino de. *Dicionário de termos religiosos e afins*. 10 ed. Aparecida: Santuário, 1999. p. 14.

<sup>147</sup> Ambrósio de Milão, Agostinho de Hipona, Jerônimo de Stridon e Gregório Magno. Sobre eles, cf. WALKER, 2006, p. 188-191, 231-233, 233-243, 250-257.

Magno que influenciaram a Idade Média.<sup>148</sup> Praticamente, a influência platônico-agostiniana dominou toda a cristandade medieval no Ocidente, sendo deslocado somente no séc. XIII com a redescoberta dos textos de Aristóteles.<sup>149</sup>

Sendo assim, nesse ambiente, a literatura hermética foi negligenciada e esquecida. No Ocidente Latino, desde então, não foram mais referenciados ou mencionados, com exceção de textos herméticos mágico-astrológicos. Esse tipo de esquecimento e silenciamento, no Ocidente Latino, também sucedeu em relação às obras platônicas. Pelo menos, sabe-se que de todos os escritos de Platão, somente o seu diálogo intitulado *Timaeus* esteve em circulação nesse ambiente. Do tempo de Agostinho (entre os séc. IV-V E.C.) até o séc. XII, com exceção do *Timaeus*, o *Corpus Platonicum* sofreu o mesmo destino do *Corpus Hermeticum*, ou seja, o silenciamento e a inacessibilidade. Apesar disso, foi no mundo bizantino que tanto o *Corpus Platonicum* quanto o *Corpus Hermeticum* puderam ser conservados.<sup>150</sup>

#### **1.4.3.2 A ambiguidade do mundo bizantino e a recepção da *literatura hermética***

Em torno do final do séc. V E.C., João Estobeu, em seus *Anthologii libri*, cita os *Hermetica Excerpta*. Como já mencionado, não há entre seus fragmentos nenhuma incidência de fragmentos cristãos ou menção a nenhum autor cristão em qualquer passagem dos seus escritos. Em 550 E.C., João Laurêncio Lídio (490 E.C.-?) também mencionou o *Asclepius* 28, em grego, em seu livro *De Mensibus* ou *Sobre os Meses*. Aqui talvez seja o último testemunho, que se sabe, sobre a literatura hermética no ambiente da cristandade na Antiguidade tardia. O Patriarca Fócio, no séc. IX, teve acesso aos escritos de Estobeu e de Lídio. Curiosamente, os dois apresentam incidência de textos herméticos em seus livros.<sup>151</sup> Assim como não existe menção a autores cristãos ou à cristandade nos escritos de Estobeu, o mesmo também ocorre nos escritos de Lídio. Fócio não sabia ao certo se Lídio era cristão ou “pagão”. Fato semelhante ocorre também com Estobeu. Apesar do nome judaico-cristão, há autores que o designam de “pagão” (aliás, o mesmo com o nome de Lídio).<sup>152</sup>

Lídio viveu em Constantinopla quando Justiniano tinha assumido o poder (527-565 E.C.). Embora Justiniano tenha promulgado vários decretos para banir

---

<sup>148</sup> WALKER, 2006, p. 170, 253-257, 261s.

<sup>149</sup> SMITH, 2005, v. 2, p. 629.

<sup>150</sup> FOWDEN, 1993, p. 211; COPENHAVER, 2000, p. xlvi; SCOTT, 1985, v. 1, p. 97. Sobre o *Corpus Platonicum*, cf. ROSSETTI, 2006, p. 157-163.

<sup>151</sup> MAAS, 1992, p. 1- 4; SCOTT, 1985, v. 1, p. 82-83.

<sup>152</sup> NOCK; FESTUGIÈRE, 2011, t. 1, p. 334; SCOTT, 1985, v. 1, p. 96; COPENHAVER, 2000, p. xlvi, 213; FOWDEN, 1993, p. 211; MAAS, 1992, p. 1- 4; SCOTT, 1985, v. 1, p. 82-83, 96-97.

o “paganismo”, inclusive fechando a Academia Platônica (529 E.C.), a situação de ambiguidade entre ser “pagão” e ser cristão perdurou algum tempo. Justiniano era extremamente ambíguo em sua política. Ele queria erradicar o “paganismo” ao mesmo tempo em que intencionava prosseguir uma política de continuação do passado romano do Império Bizantino (ou Romano do Oriente). João Lídio viveu, na capital do Império Romano do Oriente, como funcionário público e antiquário. Ele assistiu à mudança do Império Romano (com sede em Constantinopla) da Idade Antiga tardia para a Idade Média, de uma forma antiga tardia para sua forma medieval. Diferentemente do que estava acontecendo com o Império Romano do Ocidente, o qual foi dominado pelos reis bárbaros, o Império Bizantino continuou ostentando a sua herança romana. Apesar da acusação de “pagãos” ser constantemente ouvida, as pessoas continuavam adorando aos seus antigos deuses e divindades. Nesse contexto, na parte oriental do Império, ao analisar sua forma e molduras sociais e religiosas, é necessário ter muita cautela para não distinguir demasiadamente “pagão” e cristão como elementos antagônicos. Ao notar que havia não-cristãos atuando em Constantinopla e na região do entorno entre o séc. V ao VI E.C., há de se convir que essa distinção não pode ser afirmada por muito tempo. Por exemplo, é verdade que Proclo (412-485 E.C.) era um filósofo pagão e lecionava em Atenas, Alexandria e Constantinopla.<sup>153</sup>

Lídio dá exemplo de seu contexto: embora cristão, ele evita fazer referência à cristandade. Isso não quer dizer que ele defendesse o “paganismo”, nem que negligenciasse a cristandade. Em nenhuma passagem, nos seus escritos, ele poderia ser pego em contradição com relação às doutrinas cristãs. O problema estava nas reformas sociopolíticas que estavam acontecendo. Nesse sentido, ele é descrito politicamente no seu dever de adorador “pagão”, expondo suas idéias e empregando filósofos “pagãos”. Só em contexto tão ambíguo quanto o hermetismo é que os escritos herméticos devem ter sido conservados. Deve-se supor que é a partir desse contexto, entre os séc. VI e XI E.C., em qualquer período durante o transcurso desses séculos, que os tratados do *Corpus Hermeticum* foram recebidos, dando arbitrariamente forma a essa coletânea durante o Período Bizantino.<sup>154</sup>

---

<sup>153</sup> WALKER, 2006, p. 209ss; MAAS, 1992, p. 1-3.

<sup>154</sup> COPENHAVER, 2000, p. xl-xlii; MAAS, 1992, p. 3-4; FOWDEN, 1993, p. 8-9; SCOTT, 1985, v. 1, p. 29-30.

#### 1.4.3.3 Do mundo bizantino ao mundo árabe

Ao se levar em conta o que Livio Rossetti diz a respeito dos fatores de dispersão e recuperação dos textos clássicos na Idade Média, pode-se inferir que a perda dos referenciais básicos do que se poderia chamar de padrões culturais, entre os séc. VI e XI, implicou no desconhecimento de textos gregos (não-cristãos), inclusive porque era quase raro encontrar quem tivesse o conhecimento da língua grega. Ao passo que, no mundo bizantino, por causa da consolidação político-religiosa e da conservação corrente da língua grega, foi possível a perpetuação da familiaridade com texto grego e, por isso, sua conservação. Sendo assim, a incidência de dispersão de textos gregos só se deu no Ocidente Latino. Segundo Rossetti, a censura aos textos filosóficos “pagãos”, no ambiente bizantino, era menos rígida do que no Ocidente Latino.<sup>155</sup>

O fato de surgir escritos herméticos imediatamente na Síria deve supor que essa região foi a rota de saída da literatura hermética do domínio da cristandade Ocidental via Constantinopla. É importante considerar o fato de que é do ambiente bizantino que os textos gregos se difundem pela Ásia Menor (Anatólia), chegando às mãos de sírios, persas e árabes, sendo posteriormente traduzidos.<sup>156</sup> Os escritos herméticos foram conhecidos entre outras culturas distantes e mais diversas. Como já foi dito anteriormente, a tradução dos manuscritos das *Definições de Hermes Trismegistos a Asclépio* é datada do séc. VI a VIII E.C.<sup>157</sup> Mas há notícias de que os escritos em nome de Hermes Trismegistos foram conhecidos e redigidos na Síria, entre os séc. VII e IX, agora conhecidos apenas em fragmentos, como dos textos do *Hexaemerón* de Jacó de Edessa. Hermes Trismegistos já era uma personagem conhecida em vários escritos gregos, coptas, latinos, armênio e persa. A recepção dos escritos herméticos no mundo árabe aconteceu no séc. VIII, justamente quando os bizantinos (os cristãos do Oriente) começavam a perder o poder administrativo sobre algumas partes da Anatólia e da região balcânica.<sup>158</sup>

A recepção da literatura hermética no mundo árabe se dá justamente no período do califado dos Abássidas. Nesse período, séc. VIII, Bagdá passou a ser a capital do Império Árabe, concentrando vários intelectuais, como astrólogos, matemáticos, tradutores e escritores. Por esse tempo, investia-se muito em tradução de textos clássicos para o árabe. Os patrocinadores e mecenás árabes da academicidade empregavam muitos árabes e não-árabes, como persas, gregos e sírios. Houve um investimento considerável em literatura, muitas traduções e também produções

<sup>155</sup> ROSSETTI, 2006, p. 83-84.

<sup>156</sup> ROSSETTI, 2006, p. 84.

<sup>157</sup> VAN DEN BROEK, 2006, p. 496; MAHÉ, 2005, v. 6, p. 3939-3941; COPENHAVER, 2000, p. xliv-xlv, lvi-lvii, 122, 150, 176, 200; FOWDEN, 1993, p. 10.

<sup>158</sup> VAN BLADEL, 2009, p. 13, 23ss; SCOTT, 1985, v. 1, p. 97, 101-102.

próprias do mundo árabe. É nesse contexto que a literatura hermética surge entre eles. Muitos escritos herméticos entre os árabes são traduções dos textos gregos que remontam ao séc. III E.C. Fato que não se pode negligenciar é que os árabes não traduziam qualquer livro se não tivessem em mãos o texto escrito na língua original. Isso pressupõe que, de alguma forma, os escritos herméticos chegaram e foram conservados pelos árabes em língua grega sem desconsiderar, assim, qualquer contato com os bizantinos. Trata-se de uma interação sem igual.<sup>159</sup>

É a partir desse ambiente bizantino que o manuscrito do *Corpus Hermeticum* chega a Psellos e, mais tarde, é encontrado (um dos manuscritos) por Leonardo de Pistoia, na Macedônia, a serviço de Cósimo de' Médici, no período da Renascença.<sup>160</sup>

#### 1.4.4 A história manuscitológica do *Corpus Hermeticum*

Uma vez que os tratados herméticos foram coligidos em um *corpus*, esse *corpus* passou a ser copiado subsequentemente no decorrer do tempo. Assim, foram conservados não só dentro de uma coletânea, mas também foram reproduzidos, já que a coleção era compilada como um todo. No decorrer do tempo, é bem verdade, textos antigos sofriam algum tipo de alteração, acréscimo, supressão, mas também as deformações que sobrevieram sobre o texto tido como original. Da mesma forma, os textos constantemente copiados tendiam a sofrer vicissitudes. Quanto mais o texto era copiado mais ele se afastava do seu suposto texto original. À medida que um texto era compilado, a tendência era se tornar cada vez mais desconexo para um determinado leitor em um contexto distante do ponto de vista local e temporal de sua origem. Para que o escrito tivesse algum tipo de utilidade ou de funcionalidade em um contexto distante, seria necessário que ele tivesse algum tipo de sentido. Nesse novo ambiente, o texto passou por uma adaptação (alteração). Essa adaptação era constituída de acréscimos, comentários, anotações, cortes.<sup>161</sup>

Assim, o *Corpus Hermeticum*, como qualquer texto antigo, deve ter sido submetido a ajustamentos manusciturísticos pelos copistas no percurso da transmissão. Esse fato é corroborado pela constatação, ao cotejar as várias cópias, de reparos, estilização, erros de interpretação e pela tentativa de harmonização com textos também incidentes nos *Hermetica Excerpta* de Estobeu. Não se pode

<sup>159</sup> VAN BLADEL, 2009, p. 10, 13-17. Sobre o hermetismo árabe, cf. a obra de Kevin Thomas van Bladel, VAN BLADEL, 2009, *Passim*.

<sup>160</sup> FAIVRE, Antoine. Hermetism. In: JONES, Lindsay (ed.). *Encyclopedia of Religion*. 2. ed. 2. ed. Detroit, MI: Thomson/ Gale, Macmillan Reference USA, 2005. v. 6. p. 3945, 3947; SCOTT, 1985, v. 1, p. 31, 33; DODD, 1954, p. xiii.

<sup>161</sup> ROSSETTI, 2006, p. 96-97.

negar que os copistas bizantinos conduziram as cópias do *Corpus Hermeticum* a um processo de remoção de impureza (depuração) segundo a ortodoxia cristã em seu ambiente. Apesar disso, em comparação com os fragmentos, excertos e traduções já existentes, percebe-se que esses ajustamentos não foram demasiados. Ademais, há indícios de que, enquanto alguns foram submetidos a esse processo, outros que já existiam foram copiados, negligenciando os procedimentos dos outros copistas.<sup>162</sup>

#### **1.4.4.1 As alterações nas cópias manuscriturísticas do texto do *Corpus Hermeticum***

Os lapsos particulares presentes nas cópias do texto do *Corpus Hermeticum*, na maioria dos casos, são resultados dos procedimentos dos compiladores.<sup>163</sup> Em todo caso, assim como ocorre em cópias de textos antigos, as alterações causadas no texto do *Corpus Hermeticum* podem ser tanto por lapsos voluntários (erros de interpretação) como involuntários. Os lapsos voluntários são, em geral, causados por *erros de interpretação*. Na transcrição ou compilação de um determinado texto, o copista poderia ter julgado arbitrariamente que seu autor ou um copista anterior tenha supostamente errado em uma frase (ou várias frases). A partir disso, ele procede conscientemente a uma correção. Por causa desses erros de interpretação, procedendo conscientemente a uma correção, geralmente busca-se a inteligibilidade e harmonização do texto (*lectio facilior*), por meio de interpolação textual ou notificação marginal. A justificativa para os lapsos voluntários geralmente está associada à informação prévia que o copista possuía a respeito do que ele está compilando e também por causa da autorização atribuída a si mesmo para corrigir.<sup>164</sup> Por exemplo, os manuscritos NB<sup>c</sup>, com referência ao C.H. IV.4, sugerem essa leitura ἐδαπτίσαντο τῷ κρατῆρι τοῦ νοός (“batizaram-se na cratera de intelecto”), ao passo que todos os outros manuscritos dão essa leitura: ἐδαπτίσαντο τοῦ νοός (“embriagaram-se de intelecto”). Sendo assim, presume-se que aqueles dois manuscritos procederam deliberadamente a uma correção, introduzindo τῷ κρατῆρι, com a finalidade de suprir a dificuldade do genitivo partitivo de τοῦ νοός. Ademais, o seu acréscimo pressupõe que sua motivação era de ajustar a frase ao sentido cristão.<sup>165</sup>

Os lapsos involuntários são causados por erros materiais, erro auditivo, *haplografia* ou *ditografia*. Os erros materiais são geralmente causados em

---

<sup>162</sup> VAN DEN BROEK, 2006, p. 489; COPENHAVER, 2000, p. xl-xlv; FOWDEN, 1993, p. 9.

<sup>163</sup> NOCK; FESTUGIÈRE, 2011, t. 1, p. XXI-XXII.

<sup>164</sup> Sobre erros de interpretação, escólio, glosas e interpolação, cf. ROSSETTI, 2006, p. 104, 363, 364, 369, 374.

<sup>165</sup> NOCK; FESTUGIÈRE, 2011, t. 1, p. XXII.

decorrência do compilador se enganar ao reproduzir letras graficamente semelhantes, como, por exemplo, **A**, **Δ**, **Λ**, **M**; **τ**, **π**; ou **v**, **ν**, omitindo, duplicando ou triplicando os caracteres. Exemplos, *τόπον* por *τοῦτον* (C.H. II.11); *ἀορίστον* por *ἄορίστον* (C.H. I.11).<sup>166</sup>

Quanto à *haplografia*, diz-se do ato do compilador pular (omitir) casualmente uma letra, palavra, frase ou linha, fazendo com que seja transcrita uma única vez.<sup>167</sup> Por exemplo, os manuscritos **M**, **B<sup>c</sup>**, **D**, **R**, **S**, *Ven.*, *Pal.*, *Bon.*, *Trin.*, 16987, no *Corpus Hermeticum* XII. 2, sugerem *καὶ ἡ ἥδονή* [*kai hē hēdonē*], ao passo que os manuscritos **A**, **B**, **C** dão a seguinte leitura para o final *καὶ ἥδονή* [*kai hēdonē*]. Ou seja, nesses últimos, há a omissão do artigo *ἡ*. Isso não é um lapso voluntário, pelo contrário, trata-se de lapso involuntário de *haplografia*.<sup>168</sup> A *ditografia* é o processo inverso, ou seja, é o processo de duplicação. Tanto a *haplografia* como a *ditografia* são resultados do erro visual causado por dois finais ou inícios semelhantes.<sup>169</sup> Levando em consideração o exemplo acima citado, pode-se também supor que a forma mais simples (*haplograficamente*) atestada pelos manuscritos **A**, **B**, **C** tenha sido repetida erroneamente pelos outros manuscritos. Nesse caso, deve-se recorrer à estrutura da frase e ao emprego sintático-gramatical do emprego do artigo. De qualquer forma, em **A**, **B**, **C**, trata-se de um simples lapso (*hapográfico*) e que a presença do artigo seja, talvez, adequada.<sup>170</sup>

#### 1.4.4.2 Os exemplares do texto do *Corpus Hermeticum*

De forma geral, percebe-se que, como supramencionado, existem fragmentos, excertos e traduções que servem como veículos de transmissão dos textos herméticos filosófico-religiosos. Vários deles transmitiram tratados, pequenos textos extraídos e referências que incidem no *Corpus Hermeticum*. Sobre esses documentos, foram, de forma geral, descritas suas características e datação. Cumpre aqui, já que se procederá a uma aproximação acurada dos seus tratados, discorrer sobre os manuscritos próprios do *Corpus Hermeticum*, que são verdadeiros meios de transmissão textual. Por esta razão, é necessário conhecer os manuscritos e o conteúdo de cada qual, de forma inventariada, com o objetivo de que se compreenda o procedimento da *restitutio* do texto nas edições críticas do *Corpus Hermeticum*, uma vez que essa só pode vir a ser realizada mediante o cotejamento das várias cópias existentes de um texto nos variados exemplares.

<sup>166</sup> ROSSETTI, 2006, p. 103, 363.

<sup>167</sup> ROSSETTI, 2006, p. 103, 370.

<sup>168</sup> NOCK; FESTUGIÈRE, 2011, t. 1, p. XXII.

<sup>169</sup> ROSSETTI, 2006, p. 104, 356.

<sup>170</sup> Sobre essa atestação nos manuscritos **ABC** e os outros, cf. NOCK; FESTUGIÈRE, 2011, t. 1, p. XXXI.

Nos manuscritos do *Corpus Hermeticum*, existe a evidência de que essa coleção é dividida em duas partes: os tratados I-XIV e os XVI-XVIII. Do ponto de vista do conteúdo, essa divisão pode ser explicada em termos de incidência dos ensinamentos das *dramatis personae*, ou seja, principalmente dos mestres que aparecem lá. Na primeira parte, os ensinamentos provêm de Hermes; na segunda, os ensinamentos são de Asclépio e Tat. Essa característica distintiva deve ter sido o motivo de alguns manuscritos aparecerem propositalmente sem a segunda parte, justamente porque não demonstram ser ensinamento de Hermes Trismegisto, mas, sim, de Asclépio e de Tat, sendo, por isso, documentos distintos. De fato, o tratado XVI e XVIII apresentam os ensinamentos provenientes de Asclépio enquanto, no tratado XVII, os ensinamentos são de Tat. Ademais, nenhum desses últimos tratados possuía os títulos atribuídos a Hermes Trismegisto, ficando relegado a um segundo plano autoral. Pode-se perceber justamente que o conteúdo desses manuscritos, exceto por problemas de extravio, varia entre quatorze e dezoito tratados. Na verdade, essa distinção pode ter sido introduzida pelo compilador ou copista, embora se saiba que as características gerais dos tratados XVI-XVIII são diferentes dos tratados anteriores.<sup>171</sup>

Há de se perguntar, como presume Copenhaver, se a tendência a práticas mágico-astrológicas, nesses últimos tratados, teria sido o motivo para que alguns compiladores apenas reproduzissem os tratados de I-XIV em alguns manuscritos. Faz-se, porém, necessário compreender que, por motivos de semelhanças ou dessemelhanças com os ensinamentos cristãos no ambiente bizantino, esses últimos tratados devem ter sofrido censura ou autocensura escribal, sendo excluídos da coleção por algum compilador. Contudo, por causa do conteúdo da maioria dos manuscritos, pode-se supor que a coleção completa incluía os tratados de I a XVIII.<sup>172</sup> Vejamos o quadro a seguir:

---

<sup>171</sup> NOCK; FESTUGIÈRE, 2011, t. 1, p. XVI; SCOTT, 1985, v. 1, p. 30.

<sup>172</sup> COPENHAVER, 2000, p. xl-xlvi; FOWDEN, 1993, p. 8-10.

### Os Manuscritos do *Corpus Hermeticum*<sup>173</sup>

Sigla	Nome	Datação	Conteúdo
A	<i>Laurentianus</i> 71, 33	séc. XIV	C.H. I-XIV
Recensão de A	<i>Coislinuanus</i> 332	séc. XV	C.H. I-XIV
	<i>Ottobonianus Graecus</i> 153	séc. XV-XVI	C.H. I-XII.22
	<i>Vaticanus Graecus</i> 1949	séc. XV-XVI	C.H. XII.22 - XIV
	<i>Bologna Univ.</i> 2294	séc. XVI	C.H. I-XIV
	<i>Besançon ix sig.</i> 408	séc. XVI	C.H. I-XIV.3
	<i>Parisinus</i> 2518	séc. XVI	C.H. I-XIV
	<i>Parisinus Graecus</i> 395 <sup>174</sup>	séc. XVII	C.H. I-I.16
B	<i>Parisinus Graecus</i> 1220	séc. XIV	C.H. I-XVIII
C	<i>Vaticanus Graecus</i> 237	séc. XIV	C.H. I-XVIII
Recensão de C	<i>Venetus Marciānus</i> 263	séc. XV	C.H. I-XVIII
	<i>Parisinus</i> 2007	séc. XVI	C.H. I-XVIII
	<i>Ottobonianus Graecus</i> 177	séc. XVI	C.H. I-XVIII
D	<i>Vindobonensis Phil.</i> 102 <sup>175</sup>	séc. XV	C.H. I-XVIII
M	<i>Vaticanus Graecus</i> 951	séc. XIV	C.H. I-XVIII
N	<i>Neapolitanus II c</i> 32	séc. XIV-XV	Extratos
Recensão de N	<i>Angelicus</i> 63	séc. XVI	C.H. I
Q	<i>Bodleianus</i> 3388	séc. XV	C.H. I-XIII.14
R	<i>Bodleianus</i> 8827	séc. XVI	C.H. I-XVIII
S	<i>Bodleianus</i> 3027	séc. XVI	C.H. I- IX.10
Matr.	<i>Matritensis Graecus</i> 84	séc. XV	Extratos
Ven.	<i>Venetus Marciānus</i> 242	séc. XV	C.H. I-XVIII
Bon.	<i>Bologna Bibl. A 13</i> <sup>176</sup>	séc. XV	C.H. I-XIV
Vat.	<i>Vaticanus Graecus</i> 914	séc. XV	C.H. I, VII, XIII, XIV
Trin.	<i>Trinity College 205 (B.9.9.)</i>	séc. XVI	C.H. I-XVIII
Pal.	<i>Palatinus Graecus</i> 53	séc. XVI	C.H. I-XVIII
16987	<i>Bodleianus</i> 16987	séc. XVI	C.H. I-XVIII
1297	<i>Parisinus Graecus</i> 1297	séc. XVI	C.H. I-XIV

<sup>173</sup> NOCK; FESTUGIÈRE, 2011, t. 1, p. XI-XII; SCOTT, 1985, v. 1, p. 20-23; REITZENSTEIN, Richard. Poimandres: Studien zur Griechisch-Ägyptischen und frühchristlichen Literatur. Unveränderter anastatischer nachdruck. Leipzig: B.G. Teubner, 1922. p. 323-327.

<sup>174</sup> Paris. Suppl. Gr. 395: Bibliothéque National de France (Paris), Supplément Gr. 395.

<sup>175</sup> Vindobonensis Philisophicus Graecus 102.

<sup>176</sup> Bologna Bibl. dell'Archiginnasio A 13.

Alguns desses manuscritos foram extraviados, por exemplo: o *Ottobonianus Graecus* 153 contém o C.H. I até XII.22, terminando na palavra *μεταβλητά*. Sendo assim, é difícil saber qual seria a extensão do texto do *Corpus Hermeticum* nele. Não obstante, o *Vaticanus Graecus* 1949 apenas contém o C.H. XII.22 até o fim do XIV, começando justamente na palavra *μεταβλητά*, a qual corresponde ao final do *Ottobonianus Graecus* 153, o que pode ser o indício de uma cópia da sua parte extraviada. Ademais, isso pode ser o indicativo de que a extensão desse fosse até o fim do tratado XIV, justamente por ser da mesma recensão do *Laurentianus* 71, 33, na qual se encontram os manuscritos *Coislinuanus* 332, *Bologna Univ.* 2294 e *Parisinus* 2518, que contém quatorze tratados como A.<sup>177</sup> Já o *Besançon ix sig. 408*, esse contém C.H. I-XIV.3, finalizando em *τῶν*. No que diz respeito ao *Parisinus Graecus* 395, apenas existe uma parte do C.H. I, terminando na palavra *ήμέρας* do parágrafo 16 desse tratado.<sup>178</sup>

O manuscrito **Q** contém o C.H. I-XIII.14, terminando exatamente em *καὶ τὸν ἥντον*, e o resto do texto foi interrompido. Como o texto do *Corpus Hermeticum* de **Q** está relacionado com o texto de **D**, pressupõe que as folhas seguintes perdidas correspondessem aos tratados XVI a XVIII.<sup>179</sup> No manuscrito **S**, encontra-se CH I- IX.10, que foi interrompido justamente em *ταῦτά σοι, Ἀσκληπιέ, ἐννοῦντι [sic]*<sup>180</sup>. Como o copista deixou *index capitum* prefixado, no qual estão arrolados, os tratados XVI-XVIII, é plausível que o restante do texto também os incluisse. Ademais, o manuscrito **S** possui um texto do *Corpus Hermeticum* que se assemelha em vários detalhes com o de **C**, supondo que sua extensão fosse a mesma.<sup>181</sup> No que diz respeito ao *Vaticanus Graecus* 914, apenas incidem o tratado I.1-28, o tratado VII, o Hino Secreto do tratado XIII e o tratado XIV.<sup>182</sup>

#### 1.4.4.2.1 As características manuscitológicas

De acordo com a idade, **ABCM** são os mais antigos. Esses quatro manuscritos têm algumas características interessantes que divergem entre si. O manuscrito **A** apresenta um texto mais sucinto em relação aos outros três. Geralmente inverte a sequência das palavras em uma dada leitura, divergindo de **BCMQS**. Por exemplo, a sequência da leitura de **A** (*ἀδύνατον γὰρ χωρὶς*) diverge da sequência da leitura

<sup>177</sup> NOCK; FESTUGIÈRE, 2011, t. 1, p. XI, XVII.

<sup>178</sup> NOCK; FESTUGIÈRE, 2011, t. 1, p. XI; SCOTT, 1985, v. 1, p. 22; REITZENSTEIN, 1922, p. 325.

<sup>179</sup> NOCK; FESTUGIÈRE, 2011, t. 1, p. XI-XII; SCOTT, 1985, v. 1, p. 21.

<sup>180</sup> No texto grego encontra-se *ἐννοῦντι*, não *ἐννοῦντι*. NOCK; FESTUGIÈRE, 2011, t. 1, p. XII.

<sup>181</sup> NOCK; FESTUGIÈRE, 2011, t. 1, p. XII; SCOTT, 1985, v. 1, p. 22.

<sup>182</sup> NOCK; FESTUGIÈRE, 2011, t. 1, p. XII; SCOTT, 1985, v. 1, p. 22; REITZENSTEIN, 1922, p. 325.

(ἀδύνατον χωρὶς γὰρ) de **BCM** no C. H. XII.17. No C.H. XI.2, o manuscrito **A** também apresenta uma sequência de leitura (*φιλοσόματος ὡν καὶ κακὸς*) de **BCM** (*φιλοσόματος καὶ κακὸς ὁν*). Ademais, esse mesmo manuscrito difere na sequência das palavras no C.H. V. 6 (*ταύτην τὴν καλὴν*) em relação a **MQS** (*τὴν καλὴν ταύτην*). No entanto, trata-se de um manuscrito com lapsos materiais extremamente grosseiros em relação aos manuscritos **BCM**.<sup>183</sup>

No que diz respeito ao manuscrito **B**, existem várias correções no texto desse exemplar. No entanto, pode-se distinguir as várias correções por mãos diferentes, sendo indicado por **B**<sup>1</sup> (autocorreção), **B**<sup>c</sup>, e **B**<sup>2</sup>. O texto de **B** tem algumas peculiaridades, com exceção dessas correções: mudança na sequência das palavras, a evidência dos erros e escólios notáveis.<sup>184</sup>

O manuscrito **C** inclui no texto do *Corpus Hermeticum* detalhes de erros ortográficos superficiais que lhe dão em torno de vinte quatro leituras características. Dessas leituras, três são de um copista posterior. Em relação a **ABM**, **C** diverge muito mais de **A** do que dos outros exemplares, chegando ao dobro de divergência em relação aos demais. Esse manuscrito difere de **A** em cento e cinquenta e uma particularidades; de **B** em setenta e oito particularidades; de **M** em setenta e cinco.<sup>185</sup>

Quanto ao manuscrito **M**, famoso pelo escólio que um copista de **B** (**B**<sup>2</sup>) atribuiu a Psellos, é muito importante pelo fato de ter consonância com **D**, **R**, **S**, **Ven.**, **Pal.**, **Bon.**, **Trin.**, 16987. No entanto apresenta vinte e quatro lapsos notórios e uma omissão (no C.H. XIII.7). Em todo caso, trata-se de um valoroso exemplar do texto do *Corpus Hermeticum*.<sup>186</sup>

Dentre todos os exemplares, **N** não oferece uma cópia completa dos tratados do *Corpus Hermeticum*. Trata-se de um conjunto de extratos que ajudam a perceber as concordâncias entre ele e os outros manuscritos.<sup>187</sup>

#### 1.4.4.2.2 As recensões e correlações textuais dos exemplares do *Corpus Hermeticum*

Dos vinte e oito manuscritos, alguns possuem as mesmas formas textuais, compondo o que se chama de recensão. A recensão, além de significar uma inventariação de testemunhos textuais, indica a forma que vários manuscritos assumem com relação ao texto.<sup>188</sup> As cópias do texto do *Corpus Hermeticum* nos

<sup>183</sup> NOCK; FESTUGIÈRE, 2011, t. 1, p. XVI.

<sup>184</sup> NOCK; FESTUGIÈRE, 2011, t. 1, p. XVII.

<sup>185</sup> NOCK; FESTUGIÈRE, 2011, t. 1, p. XVII- XVIII.

<sup>186</sup> NOCK; FESTUGIÈRE, 2011, t. 1, p. XVIII- XIX.

<sup>187</sup> NOCK; FESTUGIÈRE, 2011, t. 1, p. XII- XXII.

<sup>188</sup> ROSSETTI, 2006, p. 101, 392.

manuscritos *Coislinuanus* 332, *Ottobonianus Graecus* 153, *Vaticanus Graecus* 1949, *Bologna Univ.* 2294, *Besançon ix sig.* 408, *Parisinus 2518* e *Parisinus Graecus* 395 são baseadas na cópia do manuscrito A. Por essa razão, eles pertencem à mesma recensão. Embora sejam mais tardios do que BCM, eles só dependem de A.<sup>189</sup> O mesmo pode-se dizer dos manuscritos *Venetus Marcianus* 263, *Parisinus 2007* e *Ottobonianus Graecus* 177 em relação a C; e o manuscrito *Angelicus* 63 em relação a N.

Além dessas recensões propriamente, existem as relações entre determinadas cópias manuscriturísticas. Por exemplo, o manuscrito Q apresenta uma correlação com D. O manuscrito R, que contém o C.H. I-XVIII, é proveniente de um manuscrito relacionado ao A no que diz respeito ao C.H. I-XIV, evidenciando muitas correções de uma segunda mão, possivelmente baseadas em outros manuscritos. Isso não indica que R seja derivado de A. Na parte do C.H. XVI-XVIII, o texto está correlacionado a D e há poucas correções, embora semelhantes àquelas da primeira parte. Pode-se pressupor que essas correções foram feitas pelo mesmo copista (ou corretor).<sup>190</sup>

Além disso, é necessário falar dos manuscritos que gozavam de popularidade, a saber, os manuscritos D, R (para o C.H. XVI-XVII), S, *Ven.*, *Pal.*, *Bon.*, *Trin.*, 16987. Eles apresentam um texto do *Corpus Hermeticum* com várias leituras que não estão presentes nos manuscritos ABCM. No entanto, o texto do *Corpus Hermeticum* que incide nos exemplares D, R, S, *Ven.*, *Pal.*, *Bon.*, *Trin.*, 16987 é proveniente essencialmente de um manuscrito semelhante a M. Em geral, mais da metade da configuração textual presente nesses manuscritos é caracterizada também em M. Mesmo com algumas exceções, entre elas, o escólio atribuído a Psellos, o manuscrito M evidencia certa relação com eles. Em todo caso, visto que eles não apresentam este escólio, pode-se presumir que esses não foram derivados de M, mas de um manuscrito anterior que também serviu de base para a compilação de M.<sup>191</sup>

De forma geral, o texto do manuscrito Bodleianus 3027 (S) é estritamente relacionado ao manuscrito Palatinus Graecus 53 (Pal.). A configuração textual do manuscrito Trinity College 205 (Trin.) evidencia que seu texto é derivado do Vindobonensis Phil. 102 (D).<sup>192</sup> Ademais, pode-se ainda observar a correlação entre esses manuscritos a partir da possibilidade do manuscrito Bodleianus 16987

<sup>189</sup> NOCK; FESTUGIÈRE, 2011, t. 1, p. XI, XVII. Deve-se salientar que a relevância do texto está em sua configuração. Se cópias posteriores remetem a uma configuração textual de uma cópia antiga, essa configuração deve preceder a idade (mesmo que as cópias sejam tardias). ROSSETTI, 2006, p. 102.

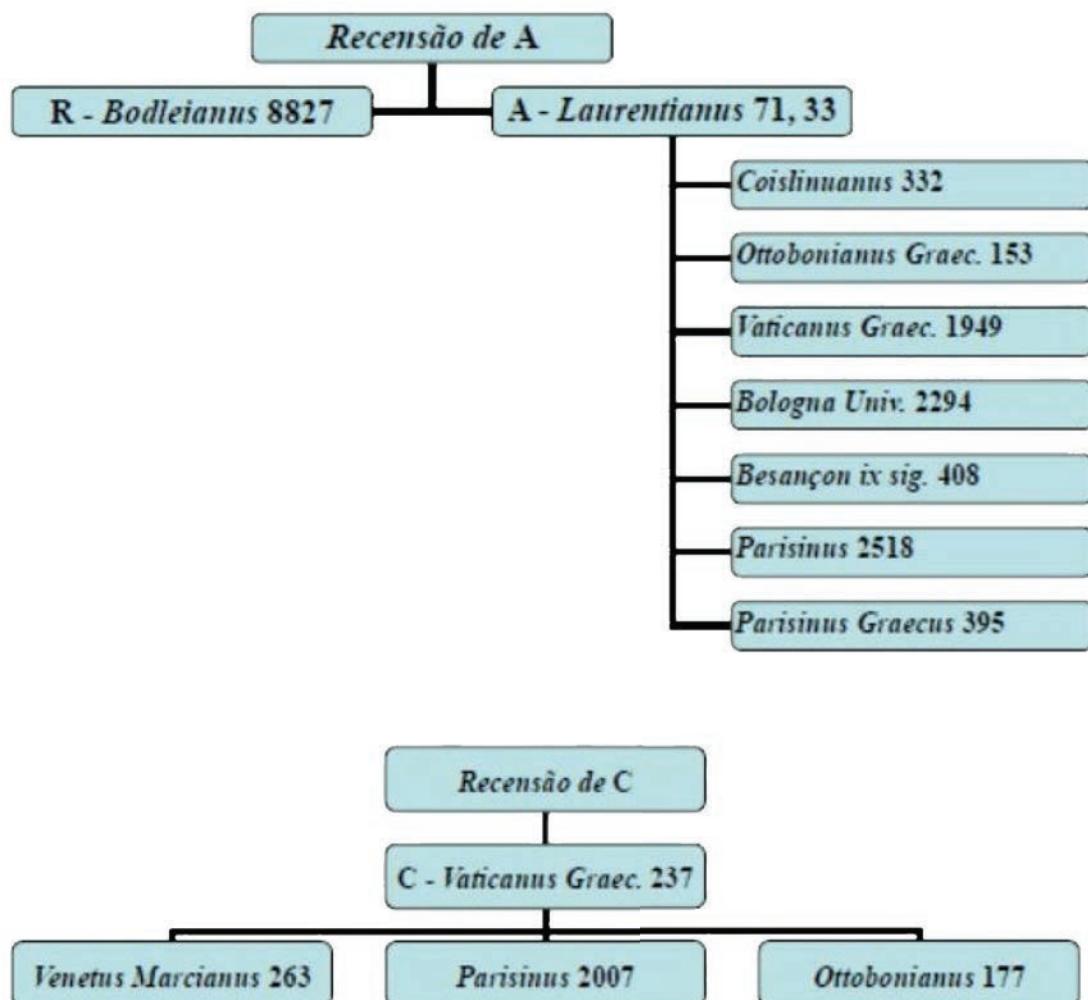
<sup>190</sup> NOCK; FESTUGIÈRE, 2011, t. 1, p. XVII, XXV; SCOTT, 1985, v. 1, p. 21-22.

<sup>191</sup> NOCK; FESTUGIÈRE, 2011, t. 1, p. XXV-XXVII.

<sup>192</sup> NOCK; FESTUGIÈRE, 2011, t. 1, p. XXV, n. 1.

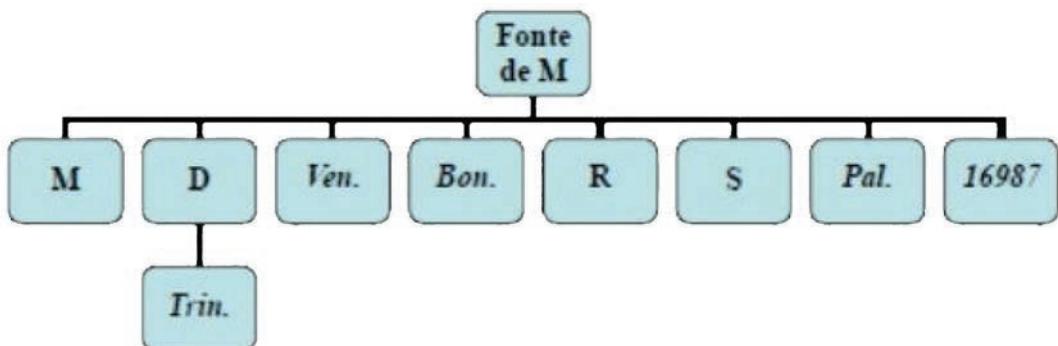
ser uma transcrição do *Bodleianus* 3388 (**Q**). Como o manuscrito **Q** apresenta duas omissões acidentais no C.H. II e quatro no C.H. XII, as quais foram repetidas de primeira mão no *Bodleianus* 16987, é plausível que o texto desse manuscrito fora compilado diretamente de **Q**. Como **Q** é diretamente relacionado a **D**, pressupõe que o *Bodleianus* 16987 tenha uma relação com **D** consequentemente. Já, em 1904, o filólogo alemão Richard August Reitzenstein havia notado, mesmo não conhecendo **Q**, a relação textual entre o *Bodleianus* 16987 e **D**. Há também uma relação textual do manuscrito *Palatinus Graecus* 53 com o manuscrito **D**.<sup>193</sup>

Sendo assim, pode-se esquematizar as recensões de **A** e **C** dessa forma:



Poder-se-ia esquematizar a relação de **M** com **D**, **R**, **S**, **Ven.**, **Pal.**, **Bon.**, **Trin.**, **16987** da seguinte forma:

<sup>193</sup> NOCK; FESTUGIÈRE, 2011, t. 1, p. XXV, n. 1; SCOTT, 1985, v. 1, p. 21; REITZENSTEIN, 1922, p. 324.



Reitzenstein afirmou que os manuscritos **ACM**, mais precisamente na ordem **MAC**, devem preceder as leituras dos outros manuscritos.<sup>194</sup> Sua afirmação deve ser levada em conta pelo fato de que a partir das configurações textuais incidentes nesses manuscritos decorrem as maiores recensões e relações no que diz respeito aos outros manuscritos do *Corpus Hermeticum*.

Em suma, percebe-se que os textos nos manuscritos **ABCM** mantêm, mesmo possuindo elementos particulares, uma fonte comum. Uma considerável gama de leituras em **M** são valiosas e dignas de nota, e que, na maioria dos casos, são plausíveis e convincentes. Os manuscritos **D, R, S, Ven., Pal., Bon., Trin., 16987** tiveram uma maior circulação e popularidade no Período da Renascença, tendo sido adequadamente mantidos por um compilador que não levou em conta o fato do escólio ter sido de autoria de Psellos nem tampouco o incorporou ao texto. Enfim, a relação desses manuscritos com **M** é muito próxima.<sup>195</sup> Desses manuscritos surgirão as antigas edições impressas do *Corpus Hermeticum*. O primeiro manuscrito do *Corpus Hermeticum* a ser encontrado foi o *Laurentianus* 71, 33, conhecido como manuscrito **A**, do qual surge a primeira tradução em latim. Os textos que se configuraram nos manuscritos **D, R, S, Ven., Pal., Bon., Trin., 16987** providenciarão a base para a primeira edição grega do *Corpus Hermeticum* pelo filólogo católico francês Adrien Turnèbe. A partir das antigas edições impressas, o hermetismo filosófico-religioso influenciou decisivamente o pensamento renascentista.<sup>196</sup>

<sup>194</sup> REITZENSTEIN, 1922, p. 325; SCOTT, 1985, v. 1, p. 22.

<sup>195</sup> NOCK; FESTUGIÈRE, 2011, t. 1, p. XXV-XXVII, XXXII, XXXVI.

<sup>196</sup> NOCK; FESTUGIÈRE, 2011, t. 1, p. XVIII. EBELING, 2011, p. 59-90; ELIADE, Mircea. *História das crenças e das ideias religiosas: De Maomé a à Idade Média*. Rio de Janeiro: Zahar, 2011. v. 3. p. 236-238; YATES, 1964, p. 17.

#### 1.4.4.3 As edições do texto grego do *Corpus Hermeticum*

Marsilio Ficino (1433-1499), filho do médico Diotefeci, em 1456, teve seus estudos de grego patrocinados por Cosmo de' Médici, o *pater patriae*<sup>197</sup>, estadista e político da cidade italiana de Florença e fundador da dinastia Médici. Cosmo, tendo colecionado vários manuscritos que continham escritos de Platão, repassou para Ficino, afim de que ele pudesse traduzir e também se dedicar à filosofia platônica. Ficino não tinha ainda iniciado a tradução das obras platônicas, ou talvez a tenha abandonado, quando, em 1460, Cósimo de' Médici lhe pediu para priorizar a tradução latina do manuscrito grego de uma coleção dos textos de Hermes Trismegistos, coleção essa trazida da Macedônia para Florença pelo monge Leonardo Di Pistoia, encarregado de encontrar manuscritos de textos antigos. Em 1463, um ano antes da morte de Cosmo de' Médici, Ficino concluiu a tradução daquilo que mais tarde viria a ser chamado *Corpus Hermeticum*.<sup>198</sup> Sua tradução, ou seja, a primeira tradução editada do *Corpus Hermeticum*, publicada em 1471,<sup>199</sup> foi intitulada de *Mercurii Trismegsti Liber de Potestate et Sapientia Dei, ou simplesmente Pimander*.<sup>200</sup> O manuscrito encontrado por Di Pistoia e entregue a Ficino para a tradução foi o *Laurentianus* 71, 33 (A). Sendo assim, a tradução do *Corpus Hermeticum* por Ficino era constituída apenas de quatorze tratados. O *Pimander* de Ficino ganhou popularidade e logo se tornou o modelo para ele proceder à tradução dos diálogos platônicos. Até 1471, o *Pimander* de Ficino foi reeditado dezesseis vezes até o final do séc. XVI; até 1641, foi reeditado vinte e cinco vezes, sem contar as transcrições de partes do *Pimander* e as traduções feitas a partir dessa tradução latina. Houve traduções do *Corpus Hermeticum* em outras línguas, tais como, a italiana, e a francesa, tendo como base o *Pimander* de Ficino.<sup>201</sup>

<sup>197</sup> Pai da pátria.

<sup>198</sup> VAN DEN KERCHOVE, 2012, p. 2; HEISER, James D. *Prisci Theologi and Hermetic Reformation in the Fifteenth Century*. Malone (Texas): Repristination Press, 2011. p. 15-17; EBELING, 2011, p. 59-60; ELIADE, 2011, v. 3, p. 236; FAIVRE, 2005, v. 6, p. 3945; BERNAL, 2003, v. 1, p. 24, 153-154; ELIADE, Mircea. *Origens: história e sentido na religião*. Lisboa: Edições 70, 1989. p. 55-56; SCOTT, 1985, v. 1, p. 31-33; YATES, 1964, p. 12-13; DODD, 1954, p. xiii.

<sup>199</sup> VAN DEN KERCHOVE, 2012, p. 2; HEISER, 2011, p. 42; EBELING, 2011, p. 60; ELIADE, 2011, v. 3, p. 236; FAIVRE, 2005, v. 6, p. 3945; BERNAL, 2003, v. 1, p. 24, 156; SCOTT, 1985, v. 1, p. 31; YATES, 1964, p. 12-13, 17; DODD, 1954, p. xiii.

<sup>200</sup> *Mercurii Trismegsti Liber de Potestate & Sapientia Dei e graeco in latinum traductus a Masilio Ficino... Tarvisii. M.CCCC.LXXI.* O *Pimander* de Ficino foi publicado recentemente em edição bilingue latim-italiano: FICINUS NOVUS. *Pimander: Sive de Potestate et Sapientia Dei*. A cura di Maurizio Campanelli. Torino: Aragano, 2012.

<sup>201</sup> VAN DEN KERCHOVE, 2012, p. 2; HEISER, 2011, p. 17-18; EBELING, 2011, p. 60-61, 64-65; ELIADE, 2011, v. 3, p. 236-237; FAIVRE, 2005, v. 6, p. 3945-3946; BERNAL, 2003, v.

No entanto, uma edição do texto grego do *Corpus Hermeticum* só surgiu na metade do século XVI. As edições impressas do texto grego do *Corpus Hermeticum* se originaram a partir da cópia de um único manuscrito. Sendo assim, os editores reproduziram tipograficamente a configuração textual tanto quanto possível, inclusive adicionando notas marginais corretivas que incidiam em um único manuscrito disponível como diferentes leituras. As três primeiras edições do texto grego do *Corpus Hermeticum* que foram produzidas dessa forma são a *editio princeps* de Turnebus, a edição bilíngue greco-latina de Flussas e os *libelli* de Hermes Trismegistos editados por Patrizzi.

#### 1.4.4.3.1 As primeiras edições do texto do *Corpus Hermeticum*

Costuma-se designar de *editio princeps* a primeira edição impressa de um determinado texto clássico ou de um texto descoberto em manuscritos.<sup>202</sup> O texto grego do *Corpus Hermeticum* foi impresso e editado pela primeira vez em Paris de 1554, como resultado do trabalho tipográfico do intelectual católico francês Adrien Turnèbe (mais conhecido como Adrianus Turnebus), tornando-se, assim, sua *editio princeps*.<sup>203</sup> Sua edição recebeu o título *Mercurii Trismegisti Poemander, seu de Potestate ac Sapientia Divina. Aesculapii Definitiones ad Ammonem regem*.<sup>204</sup>

Essa *editio princeps* de Turnebus (**Turn.**)<sup>205</sup> foi baseada em um único manuscrito, cuja configuração textual se assemelha àquela do manuscrito *Vindobonensis Phil. 102 (D)*, e que está também relacionada aos manuscritos **R, S, Ven., Pal., Bon., Trin., 16987**. Também, no final dessa edição, Turnebus apresenta as chamadas *οἱ διαφοροὶ γραφαῖ* (as escritas diferentes), ou seja, tratar-se de uma lista de diferentes leituras ou configurações de palavras (variantes) para as passagens indicadas em seu texto. Possivelmente essas *διαφοροὶ γραφαῖ* foram escólios ou glosas marginais do manuscrito utilizado por Turnebus, tendo se originado a partir das leituras do texto grego do *Corpus Hermeticum* como se

---

1, p. 156-157; SCOTT, 1985, v. 1, p. 17, 20, 31-33; YATES, 1964, p. 14, 17.

<sup>202</sup> ROSSETTI, 2006, p. 356-357.

<sup>203</sup> VAN DEN KERCHOVE, 2012, p. 2; NOCK; FESTUGIÈRE, 2011, t. 1, p. XXV, XXXII-XXXIII; EBELING, 2011, p. 64; FAIVRE, 2005, v. 6, p. 3947; SCOTT, 1985, v. 1, p. 17, 33; YATES, 1964, p. 172-173.

<sup>204</sup> Ἐρμοῦ Τρισμεγίστου Ποιμάνδρης. Ασκληπιοῦ ὄροι πρὸς Ἀμμωνα Βασιλέα (*Mercurii Trismegisti Poemander, seu de Potestate ac Sapientia Divina. Aesculapii Definitiones ad Ammonem regem*). Pariis: M.D.LIII (1554). Apud Adr. Turnebum typographum Regium. Cf. SCOTT, 1985, v. 1, p. 33; YATES, 1964, p. 4401, n. 2.

<sup>205</sup> **Turn.** é a abreviatura para o texto grego da *editio princeps* de Turnebus. Cf. NOCK; FESTUGIÈRE, 2011, t. 1, p. XXV, XXXII,-XXXIII, LIII; SCOTT, 1985, v. 1, p. 33.

configura no manuscrito *Laurentianus* 71, 33 (A) assim como de conjecturas do próprio compilador.<sup>206</sup>

De qualquer maneira, o texto do *Mercurii Trismegisti Poemander* é basicamente associado ao manuscrito **D, R, S, Ven., Pal., Bon., Trin., 16987**, apresentando também uma relação com **M**. Retomando o esquema da fonte de **M**, poder-se-ia incluir a *editio princeps* dessa forma:

A edição de Turnebus, assim como os manuscritos tardios desse grupo, evidencia as técnicas filológicas empregadas no período renascentista, com notas marginais e referências externas ao texto do *Corpus Hermeticum*. A *editio princeps*, diferente da tradução de Ficino, contém o texto do C.H. I–XVIII. Entre o *Mercurii Trismegisti Poemander* e as *Aesculapii Definitiones*, ou seja, entre o C.H. I-XIV e o C.H. XVI-XVIII, Turnebus incluiu dois *Stobaei Hermetica* (*Ἐρμοῦ ἐκ τῶν πρὸς Τατ* e *Ἐρμοῦ πρὸς Τατ*). Provavelmente ele imprimiu esses excertos como um apêndice ao C.H. I-XIV. A importância de **Turn.** reside no fato de que se trata de um texto cujas características estão em consonância com aquelas dos manuscritos **M, D, R, S, Ven., Pal., Bon., Trin., 16987**. Por esta razão, na crítica textual do *Corpus Hermeticum*, ele se constitui como elemento de suma importância no procedimento de analogia ou cotejamento de várias configurações textuais existentes.<sup>207</sup>

Em 1574, vinte anos depois de ter surgido a *editio princeps* de Turnebus, o bispo de Aire, François Foix-Candalle (mais conhecido como Franciscus Flussas Candalla) publicou uma edição bilingue greco-latina do *Corpus Hermeticum* na cidade de Bordeaux. A edição de Flussas, sob o título *Mercurii Trismegisti Pimandras*,<sup>208</sup> foi baseada no texto grego da edição de Turnebus, sem nenhum emprego direto de manuscritos.<sup>209</sup>

O texto latino paralelo ao grego é o mesmo da tradução de Ficino para o C.H. I-XIV, enquanto para o C.H. XVI-XVIII, ou seja, o *Aesculapii Definitiones ad Ammonem regem*, Flussas utilizou a tradução latina de Ludovico Lazzarelli (de 1482, e reeditada em 1507), o qual teve acesso a um manuscrito (não preservado) que continha a parte ausente no manuscrito de Ficino. Contudo, a edição de Turnebus já circulava em paralelo com a tradução de Ficino e de Lazarelli, o

<sup>206</sup> NOCK; FESTUGIÈRE, 2011, t. 1, p. XXXII-XXXIII; SCOTT, 1985, v. 1, p. 17, 33-34; REITZENSTEIN, 1922, p. 321.

<sup>207</sup> VAN DEN KERCHOVE, 2012, p. 2; NOCK; FESTUGIÈRE, 2011, t. 1, p. XXVss, XXXII-XXXII; SCOTT, 1985, v. 1, p. 22-23, 34; REITZENSTEIN, 1922, p. 321, 327.

<sup>208</sup> *Mercurii Trismegisti Pimandras utraque lingua restitutus. D. Francisci Flussatis Candallae industria. Burdigalae, Apud Siomenem Millangium Burdigalensium Typographum via Iacobea*, 1574. Cf. SCOTT, 1985, v. 1, p. 22-23;

<sup>209</sup> EBELING, 2011, p. 64; FAIVRE, 2005, v. 6, p. 3947; BERNAL, 2003, v. 1, p. 156; SCOTT, 1985, v. 1, p. 34; YATES, 1964, p. 173.

que contribuiu para a confecção de uma edição bilíngue greco-latina.<sup>210</sup> A edição bilíngue de Flussas apresenta correções ao texto de Turnebus, sendo devidamente indicadas, tanto no texto como à margem, com uma cruz (†).<sup>211</sup> Dessa maneira, pode-se recorrer às leituras de Turnebus que ficam à margem para substituir as emendas de Flussas no texto. Aquelas *διαφοροὶ γραφαὶ* que se encontravam no final da edição de Turnebus também foram conservadas juntamente com as erratas tipográficas de Flussas ao final da edição.<sup>212</sup>

O *Mercurii Trismegisti Pimandras* de Flussas foi reimpressa em 1600. Mas antes, em 1591, Francesco Patrizzi (conhecido como Patritius) havia publicado os tratados do *Corpus Hermeticum* entre vários materiais em sua obra *Nova de universis philosophia*.<sup>213</sup> Essa obra de Patrizzi era constituída de vários documentos, ao todo, divididos em cinquenta livros (*libris quinquaginta*), "... entre os quais, por último, foram juntados os *oracula*<sup>214</sup> 320 de Zoroastro [...], os libelos de Hermes Trismegistos, e os fragmentos... (tradução própria)".<sup>215</sup> Se por um lado, para a reprodução do texto grego dos tratados do *Corpus Hermeticum*, Patrizzi empregou as edições de Turnebus e Flussas; por outro lado, ele fez sua própria tradução latina dos textos.<sup>216</sup>

O que mais chama a atenção dessa edição dos tratados do *Corpus Hermeticum* na obra de Patrizzi é justamente o fato dele os agrupar, levando em consideração sua autonomia como unidade literária. Nas edições anteriores não se considerava aquele conjunto de tratados como uma coleção de libelos, mas, sim, um único livro dividido em capítulos. A autonomia literária de cada tratado era tão evidente para Patrizzi que ele foi capaz de reordenar cada um na sua obra como se segue: C.H. I, III, X, V, VI, XIII, VII, II, XI, XII, IV, IX, VIII, XIV. Depois desses, seguem os tratados XVI, XVII e XVIII com uma única obra separada, o *ὅροι Ἀσκληπιοῦ πρὸς Ἄμμωνα Βασιλέα* (*Aesculapii Definitiones ad Ammonem regem*). A coleção dos

<sup>210</sup> VAN DEN KERCHOVE, 2012, p. 2; EBELING, 2011, p. 64; FAIVRE, 2005, v. 6, p. 3946-3947; BERNAL, 2003, v. 1, p. 156; SCOTT, 1985, v. 1, p. 34; YATES, 1964, p. 172-173, 263-264, 401.

<sup>211</sup> Segundo Flussas, em um prefácio para o leitor nessa edição, as emendas foram sugeridas por Josephus Scaliger e outros (...*Iosephi Scaligeri...non minus doctis linguis erudit...*). SCOTT, 1985, v. 1, p. 34; YATES, 1964, p. 173.

<sup>212</sup> SCOTT, 1985, v. 1, p. 34.

<sup>213</sup> EBELING, 2011, p. 64 -65; FAIVRE, 2005, v. 6, p. 3948; BERNAL, 2003, v. 1, p. 156; SCOTT, 1985, v. 1, p. 36; YATES, 1964, p. 181-182.

<sup>214</sup> Itálico nosso.

<sup>215</sup> ... *Quibus postremo sunt adiecta Zoroastris oracula CCCXX[...] Hermetis Trismegisti libelli, et fragmenta...* Cf. SCOTT, 1985, v. 1, p. 36-37.

<sup>216</sup> EBELING, 2011, p. 64 -65; FAIVRE, 2005, v. 6, p. 3948; SCOTT, 1985, v. 1, p. 36; YATES, 1964, p. 181-182.

tratados de Patrizzi foi várias vezes reproduzida na mesma sequência e ordem, com alguns fragmentos ou extratos de Estobeu intercalando os libelos.<sup>217</sup>

Embora Patrizzi tenha empregado as edições de Turnebus e Flussas na sua reprodução textual dos tratados, ele procedeu a muitas alterações textuais que podem ter sido baseadas em conjecturas ou em algum manuscrito desconhecido. Algumas de suas conjecturas estão associadas às leituras dos manuscritos *Bodleianus 16987* e *Bodleianus 3388 (Q)*.<sup>218</sup>

#### 1.4.4.3.2 A edição crítica do *Corpus Hermeticum*

Não obstante o surgimento das edições do texto grego do *Corpus Hermeticum* no séc. XVI, a primeira edição crítica (baseada em várias cópias e edições) só se deu apenas na metade do séc. XIX. **O filólogo alemão Gustav Parthey publicou o seu *Hermetis Trismegisti Poemander*, em 1854**, que comprehende os tratados I a XIV do *Corpus Hermeticum*. Essa edição apresenta um texto grego com aparato crítico (*apparatus criticus*) e uma tradução em latim à margem inferior. Pode-se dizer que se trata de uma primeira edição crítica do texto grego do *Corpus Hermeticum*.<sup>219</sup> No entanto, embora, no prefácio do *Hermetis Trismegisti Poemander*, Parthey diga que emprega como base para a construção do texto grego do *Hermetis Trismegisti Poemander* os manuscritos **A** e **B**, percebe-se que as leituras de um e de outro nem sempre são fidedignas, e o que sugere como **A** é **B** ou **B**. É bem verdade que ele fez largamente uso das edições de Turnebus, Flussas e Patrizzi, principalmente do último.<sup>220</sup>

Se a edição de Parthey não for considerada a primeira edição crítica do texto grego do *Corpus Hermeticum*, pelo menos, ela deve ter preparado o caminho para as edições críticas que aparecerão subsequentemente. Por não ter evidenciado as leituras manuscitológicas de forma acurada, isso deve ter feito com que alguns pesquisadores tivessem negligenciado a sua edição. Parthey praticamente teve como fundamento a edição de Patrizzi. Entre os séc. XIX-XX, a aproximação à literatura hermética se dá a partir do interesse acadêmico da *Religionswissenschaft* (Ciência da Religião). Pode-se dizer que a pesquisa crítica manuscitológica do *Corpus Hermeticum* e os estudos científicos (históricos) do hermetismo começaram com o filólogo alemão Richard August Reitzenstein (1861-1931), que pertencia à chamada *Religionsgeschichtliche Schule* (Escola da História da Religião) da

<sup>217</sup> EBELING, 2011, p. 64,-65; SCOTT, 1985, v. 1, p. 42.

<sup>218</sup> SCOTT, 1985, v. 1, p. 41; REITZENSTEIN, 1922, p. 321-322.

<sup>219</sup> HERMETIS Trismegisti Poemander. Ad fidem codicum manu scriptorum recognovit Gustavus Parthey. Berolini [Berlin]: Libraria Fr. Nicolai, 1854. VAN DEN KERCHOVE, 2012, p. 7; SCOTT, 1985, v. 1, p. 43-44; DODD, 1954, p. xiii.

<sup>220</sup> SCOTT, 1985, v. 1, p. 24, 44; DODD, 1954, p. xiii.

Universidade de Göttingen (da qual faziam parte os teólogos Wilhelm Bousset, Hermann Gunkel, Alfred Rahlfs, Wilhelm Heitmüller, Ernst Troeltsch e William Wrede, e os filólogos A. Dieterich e P. Wendland).<sup>221</sup>

Foi justamente com essa Escola, da metade do século XIX ao início do século XX, que começou uma acurada investigação histórico-religiosa na área de Novo Testamento. Ao situar o NT no ambiente das antigas religiões, os pesquisadores tinham como objetivo, através de uma comparação histórico-religiosa, averiguar a possibilidade de correlação entre o cristianismo e as outras religiões de seu mundo, de modo que pudessem conhecer melhor os significados próprios dos conceitos e ideias no NT.<sup>222</sup> Nesse meio acadêmico, Reitzenstein iniciou seus estudos científicos sobre o tema hermetismo, sendo considerado como uma “estrela de primeira grandeza” na pesquisa crítica. A sua obra inicial dedicada ao tema foi *Zwei religionsgeschichtliche Fragen nach ungedruckten griechischen Texten der Straßburger Bibliothek*<sup>223</sup> (1901).<sup>224</sup>

Em todo caso, sua obra mais proeminente foi o *Poimandres: Studien zur griechisch-ägyptischen und frühchristlichen Literatur*<sup>225</sup> (1904). Assim, o *Poimandres* se tornou quase como uma referência obrigatória a todas as pesquisas posteriores, apesar de pesquisadores chegarem a conclusões diversas sobre os resultados de suas análises. De qualquer maneira, o *Poimandres* de Reitzenstein deu início a um novo estágio para os escritos herméticos e para o hermetismo, especialmente para o *Corpus Hermeticum*. Nele, Reitzenstein estabeleceu a datação dos tratados do *Corpus Hermeticum*, comparando-os com uma série de textos de cultos e pregações provenientes do mundo religioso helenístico.<sup>226</sup>

<sup>221</sup> VAN DEN KERCHOVE, 2012, p. 7; NOCK; FESTUGIÈRE, 2011, t. 1, p. XIII; COPENHAVER, 2000, p. li; SCOTT, 1985, v. 1, p. 43-45; GONZÁLEZ BLANCO, Antonino. Misticismo y Escatología en el Corpus Hermeticum, *Cuaderno de Filología Clásica*, 5, 1973. p. 313-314; DODD, 1954, p. xiii; Escola da História da Religião. Sobre a *religionsgeschichtliche Schule*, cf. LÜDEMANN, Gerd. Relationship of Biblical Studies to the History of Religions School. *Toronto Journal of Theology*, year 24, n.2, 2008. p 171-181; SHARPE, Eric J. The study of religion in historical perspective. In: HINNELLS, John R. (Ed.). *The Routledge Companion to the Study of Religion*. London; New York: Routledge Taylor and Francis Group, 2005. p. 30-31; SCHNELLE, Udo. *Introdução à exegese do Novo Testamento*. São Paulo: Loyola, 2004. p. 113-123, 125.

<sup>222</sup> LÜDEMANN, 2008, p. 173-174; SHARPE, 2005, p. 30-31; SCHNELLE, 2004, p. 122-123; COPENHAVER, 2000, p. li.

<sup>223</sup> “Duas questões histórico-religiosas de acordo com os textos gregos não publicados da Biblioteca de Strassburger” (tradução própria).

<sup>224</sup> GONZÁLEZ BLANCO, 1973, p. 313-314.

<sup>225</sup> “Poimandres: Estudos quanto à literatura greco-egípcia e cristã primitiva (tradução própria)”. Esta obra já foi mencionada anteriormente no presente livro.

<sup>226</sup> VAN DEN KERCHOVE, 2012, p. 7; WILLOUGHBY, 1929, p. 199-202; COPENHAVER, 2000, p. li; SCOTT, 1985, v. 1, p. 45; DODD, 1954, p. xiii; GONZÁLEZ BLANCO, 1973, p.

Suas pesquisas sobre os *Hermetica* são acuradas, seguindo os princípios científicos de interpretação, destrinchando rigorosamente a literatura hermética em notas científicas, servindo como ferramenta para as pesquisas posteriores.<sup>227</sup> No seu *Poimandres*, começando com a história dos manuscritos e das edições impressas,<sup>228</sup> Reitzenstein procedeu aos textos críticos dos tratados I, XIII, XVI-XVIII, os únicos integralmente editados por ele.<sup>229</sup> Praticamente, nos textos desses tratados editados no *Poimandres* de Reitzenstein, incidem as leituras dos manuscritos A, B, C, D e M, além de haver indicações das leituras dos manuscritos *Parisinus Graecus* 1297, *Vaticanus Graecus* 914 e *Parisinus Graecus* 395, e das edições do texto grego de Turnebus, Flussas, Patrizzi e Parthey.<sup>230</sup> Segundo Reitzenstein, dentre quaisquer outras leituras, aquelas nos manuscritos ACM devem ser priorizadas em detrimento das demais.<sup>231</sup>

As pesquisas iniciadas com Reitzenstein no campo dos estudos filológicos dos escritos herméticos foram levadas adiante pelo filólogo Walter Scott (1855-1925). Scott produziu uma obra extremamente densa em quatro volumes, chamada *Hermetica: the ancient Greek and Latin writings which contain religious or philosophical teachings ascribed to Hermes*, que foi inicialmente publicada entre 1924 e 1936. Reitzenstein chegou a conhecer o primeiro volume dessa obra, empregando alguns comentários de Scott nos seus estudos em 1926. Os volumes dois e três dos *Hermetica* de Scott foram publicados em 1926. O quarto volume, que contém os *Fragmenta*, foi completado com as notas abundantes de A.S. Ferguson, já que Scott faleceu um ano depois (1925) de ser publicado o primeiro volume. Com a morte de Scott, o quarto volume demorou dez anos (entre 1926 e 1936) até ser publicado por Ferguson com as notas dos *Fragmenta* e índices analíticos.<sup>232</sup>

O primeiro volume é constituído de uma introdução geral aos *Hermetica*, comentários, notas e adendos sobre o mundo dos autores herméticos, datação dos tratados herméticos, a crítica textual e datação dos manuscritos. Além disso, o primeiro volume apresenta integralmente os textos gregos do *Corpus Hermeticum*, dos *Stobaei Excerpta Hermetica* e dos *Fragmenta*, e o texto latino do *Asclepius*. Os textos gregos e latino são devidamente acompanhados com um aparato crítico e a tradução paralela em inglês. Os outros volumes são notas interpretativas dos textos de *Corpus Hermeticum*, do *Asclepius*, dos *Stobaei Excerpta Hermetica* e

---

313-314; SCOTT, 1985, v. 1, p. 45.

<sup>227</sup> SCOTT, 1985, v. 1, p. 45.

<sup>228</sup> REITZENSTEIN, 1922, p. 319-327, principalmente p. 323-327; SCOTT, 1985, v. 1, p. 20-23.

<sup>229</sup> REITZENSTEIN, 1922, p. 328-360; COPENHAVER, 2000, p. li; SCOTT, 1985, v. 1, p. 20.

<sup>230</sup> REITZENSTEIN, 1922, p. 323-327; SCOTT, 1985, v. 1, p. 20-23.

<sup>231</sup> REITZENSTEIN, 1922, p. 325; SCOTT, 1985, v. 1, p. 22.

<sup>232</sup> VAN DEN BROEK, 2006, p. 488; COPENHAVER, 2000, p. liii; DODD, 2005, nota 3, p. 11-12.

dos *Fragmenta*.<sup>233</sup> A coleção dos *Hermetica* é considerada uma obra de imensa contribuição para pesquisa sobre o hermetismo e sobre a literatura hermética no que diz respeito à quantidade abundante de materiais de estudo contidos nesse trabalho.<sup>234</sup> Não há como negar que, ao suscitar questões de ordem cronológica e problemas das fontes, baseando-se em relações literárias e respeitando as leis de evidências, as informações contidas na introdução dos *Hermetica* de Scott demonstram um teor acuradamente científico, acadêmico e sóbrio.<sup>235</sup>

Para proceder à crítica textual, Scott fez largo uso das leituras manuscitológicas publicadas por Reitzenstein, além de utilizar as leituras das edições de Turnebus, Flussas, Patrizzi e Parthey. No que diz respeito aos manuscritos, os mais empregados por Scott são **A, C, M, Q, R e S.**<sup>236</sup> No entanto, pelo fato de Scott ter se tornado obcecado pelo arquétipo dos manuscritos do *Corpus Hermeticum*, ele submeteu os textos dos tratados herméticos a uma construção hipocrítica, procedendo a muitas conjecturas arbitrárias do texto (interpolações, correções e transposições), o que resultou na inutilidade de sua leitura. Embora indique as variantes dos manuscritos e edições antigas (no *apparatus criticus*), e demonstre uma pesquisa exaustiva (com teor científico-acadêmico), prevalecem quase sempre as suas conjecturas, e não a dos manuscritos.<sup>237</sup>

Várias conjecturas de Walter Scott podem ser consideradas corretas, mas há várias conjecturas arbitrárias, desnecessárias e praticamente incorretas.<sup>238</sup> De qualquer maneira, a obra de Scott se tornou um clássico da pesquisa do hermetismo no que diz respeito à sua riqueza informativa nos comentários e nas notas explicativas, tornando-se, assim, um material indispensável e valioso à pesquisa.<sup>239</sup>

A edição crítica padrão do texto grego e latino dos escritos herméticos foi publicada por Arthur Darby Nock e André-Jean Festugière entre 1945-1954. Festugière procedeu à tradução francesa do *Corpus Hermeticum*, tendo recorrido ao texto grego e latino estabelecido por Arthur Darby Nock. Festugière e Nock foram grandes cooperadores e coautores da edição francesa do *Corpus Hermeticum*. Nock (1902 - 1963) era filólogo e historiador das religiões. Ele nasceu em Portsmouth

---

<sup>233</sup> COPENHAVER, 2000, p. liii; DODD, 2005, nota 3, p. 11-12.

<sup>234</sup> COPENHAVER, 2000, p. liii; DODD, 2005, nota 3, p. 11-12.

<sup>235</sup> VAN DEN BROEK, 2006, p. 488; COPENHAVER, 2000, p. liii; DODD, 1954, p. xiii.

<sup>236</sup> SCOTT, 1985, v. 1, p. 23-24.

<sup>237</sup> VAN DEN BROEK, 2006, p. 488; COPENHAVER, 2000, p. liii; SCOTT, 1985, v. 1, p. 24-25, 26ss; DODD, 2005, nota 3, p. 11-12; DODD, 1954, p. xiii.

<sup>238</sup> COPENHAVER, 2000, p. liii; SCOTT, 1985, v. 1, p. 24-25, 26ss; DODD, 2005, nota 3, p. 11-12; DODD, 1954, p. xiii.

<sup>239</sup> VAN DEN BROEK, 2006, p. 488; COPENHAVER, 2000, p. liii.

(Inglaterra) e se radicou nos Estados Unidos, onde veio a falecer.<sup>240</sup> O *Corpus Hermeticum* de Nock-Festugière (também abreviado N.-F.) é dividido em quatro tomos, que compreendem o *Corpus Hermeticum*, o *Asclepius*, os *Stobaei Excerpta Hermetica* e os *Fragmenta*.

Nock diz na introdução dessa obra que:

Nestes dois primeiros volumes, o texto [grego e latino] e o aparato, a introdução crítica ao *Corpus Hermeticum* e a introdução geral ao *Asclepius* são minha obra. A tradução, as notas sobre a tradução [francesa] e as introduções particulares de cada tratado são deveres de meu querido rev. pe. A. J. Festugière. Cada um de nós tem examinado em detalhe o trabalho do outro e conversado: a união de nossos dois nomes na página de título representa bem mais que uma colaboração exterior (tradução própria).<sup>241</sup>

Já foi mencionado anteriormente que, embora Nock e Festugière designem a coleção completa dos escritos herméticos de *Corpus Hermeticum*, apenas os dois primeiros tomos compreendem o *Corpus Hermeticum* e *Asclepius* propriamente, com paginação contínua entre o tomo I e II, formando duas partes de um todo: o tomo I é constituído dos tratados I a XII (1. ed. 1945; 2. ed. em 1946); o tomo II é constituído dos tratados XIII-XVIII e *Asclepius* (1. ed. 1946). Festugière ficou responsável pela edição crítica e tradução dos tomos seguintes (tomo III - *Stobeus* I-XXII (1. ed. 1954); tomo IV - *Stobeus* XXIII-XXIX (1. ed. 1954)).

Em geral, Nock foi responsável pelo texto crítico enquanto Festugière foi incumbido da tradução francesa, introduções a cada tratado e comentários. Sabe-se que Nock empregou 28 manuscritos diferentes e todas as edições impressas disponíveis do *Corpus Hermeticum* para sua edição crítica.<sup>242</sup> Segundo ele, o trabalho de inventariação manuscritológica e das comparações textuais duraram doze anos, tendo sido finalizado em 1938.<sup>243</sup> A edição de Nock-Festugière ganhou notoriedade e credibilidade por ser um texto crítico cuidadosamente conservado de acordo com os manuscritos e sem a necessidade de conjecturas desnecessárias

<sup>240</sup> GRANT, Robert M. Nock, Arthur Darby. In: JONES, Lindsay (ed.). *Encyclopedia of Religion*. 2. ed. Detroit: Macmillan Reference, 2005. v. 10, p. 6643.

<sup>241</sup> *Dans ces deux premiers volumes, le texte et l'apparat, l'introduction critique au Corpus Hermeticum et l'introduction générale à l'Asclépius sont mon œuvre. La traduction, les notes sous la traduction et les introductions particulières à chaque traité sont dues à mon cher collègue le R. P.. A. J. Festugière. Chacun de nous a examiné en détail le travail de l'autre et l'a discuté avec lui : l'union de nos deux noms sur la page de titre représente bien plus qu'une collaboration purement extérieure.* NOCK; FESTUGIÈRE, 2011, t. 1, p. VIII.

<sup>242</sup> SCHIAVONE, Valeria. Natura e Origini del *Corpus Hermeticum*. In: ERMETO TRISMEGISTO. *Corpus Hermeticum*: testo greco e latino a fronte. Introduzione, traduzione e note (a cura) di Valeria Schiavone. 3. ed. Itália: BUR, 2006. p. 30; NOCK; FESTUGIÈRE, 2011, t. 1, p. XI – XII, LIV.

<sup>243</sup> NOCK; FESTUGIÈRE, 2011, t. 1, p. IX.

como a de Scott. Esta obra possui um valor de suma importância no campo histórico-filológico.<sup>244</sup> Em 2005, a edição de Nock-Festugière foi publicada em italiano pela filósofa e classicista italiana Ilaria Ramelli, em um único tomo, atualizando algumas informações e notas. Ademais, Ramelli adicionou à coleção o texto copta do tratado do NHC VI.6 (*De Ogdoade et Enneade* ou o *Discurso sobre a Ogdoada e a Eneada*) com comentários seus e uma ampla atualização bibliográfica de pesquisa. Ramelli também adicionou uma introdução aos escritos coptas e sobre novas orientações que os pesquisadores tomaram desde a descoberta de três textos herméticos da Biblioteca de Nag Hammadi. Ela também estabeleceu uma lista bibliográfica de pesquisa acerca dos escritos herméticos coptas e sobre o hermetismo filosófico nos últimos cinquenta anos.<sup>245</sup>

#### 1.4.5 Os enfoques dos pesquisadores

No início, os pesquisadores, da segunda metade do século XIX até a primeira metade do século XX, consideravam os escritos herméticos como objeto de estudo meramente filológico-helenístico. E, como sua abordagem exigia, os filólogos se interessavam apenas pelas características gregas, descartando qualquer possibilidade de elementos não-gregos. Nesse período, os dois acadêmicos que mais marcaram o estudo científico dos escritos herméticos foram os filólogos Richard Reitzenstein e A.-J. Festugière. O espaço de tempo entre a publicação do *Poimandres* (1904) e *La révélation d'Hermès Trismégiste* (1944 e 1954) foi o bastante para suscitar as principais teorias e conjecturas norteadoras sobre o hermetismo filosófico-religioso e sobre o gnosticismo.

Não obstante Reitzenstein ter sido um filólogo helenista, em seu “*Poimandres*”, ele deduziu explicitamente que os escritos herméticos evidenciavam uma religião organizada hierarquicamente (com cultos, ritos e sacerdotes) que deu origem a comunidades *eclesiásticas*, como a *Poimandres-Gemeinde*, tendo se disseminado do Egito até Roma. A tese de que o hermetismo era uma *Gemeinde* estruturada e hierarquicamente organizada (com um cabedal doutrinário e ritualístico), de maneira que os escritos herméticos viessem a ser um cânon escriturístico consagrado, provocou muitas críticas, sendo rejeitada por Bousset, Kroll, Cumont, Festugière, Scott, Angus e Dodd. Todos esses pesquisadores defendiam que não se podia comprovar a existência de culto e liturgia nos escritos herméticos, nem

<sup>244</sup> SCHIAVONE, 2006, p. 5, 30-31; VAN DEN BROEK, 2006, p. 488; DODD, 2005, nota 3, p. 11-12; SOULEN, Richard N. *Handbook of Biblical criticism*. 2nd ed. Atlanta: John Knox Press, 1981. p. 86; GRANT, 2005, p. 6643.

<sup>245</sup> Cf. CORPUS Hermeticum. Edizione e commento di A.D. Nock e A.-J. Festugière. Edizione dei testi ermetici copti e commento di Ilaria Ramelli. Testo greco, latino e copto a fronte. Milano: Bompiani. Il pensiero occidentale. 2005. 1627 p.

tampouco que esses textos descreviam uma confraria religiosa. O problema estava não necessariamente na formação da comunidade hermética como tal, embora também fosse, mas, sim, na ideia do local de origem e a sua influência decisiva nos escritos herméticos. Essa preocupação residia no fato de que não se deveria distanciar o conteúdo dos textos de seu lugar de origem. Ao propor que o lugar de origem do hermetismo era o Egito e que sua influência sobre a literatura hermética era decisiva, Reitzenstein deslocou o objeto de pesquisa dos filólogos helenistas do contexto grego. Por exemplo, Walter Scott e Samuel Angus defendiam a predominância do platonismo (e simultaneamente grego); Dodd, uma influência predominante do judaísmo por meio da *Septuaginta* (LXX), mas também grega; Zielinski, as contribuições helenísticas e filosóficas nos autores herméticos; Flinders Petrie, a influência egípcia; Cumont, as contribuições semíticas e orientais, mas também grega; Mircea Eliade, um sincretismo judaico-egípcio.<sup>246</sup>

Com isso, formaram-se dois enfoques aproximativos em torno dos estudos modernos sobre a literatura hermética filosófico-religiosa, a saber, o enfoque helênico e o enfoque greco-oriental. A primeira tendência surgiu inicialmente com Wilhelm Kroll e Josef Kroll, sendo aperfeiçoada por Festugière. Esse enfoque se baseia no fato de que os escritos herméticos foram produzidos a partir de argumentos da filosofia grega. Os pesquisadores com tendência a esse enfoque veem a literatura hermética como um produto de um ecletismo filosófico tipicamente grego. A partir desse enfoque, os pesquisadores tendem a interpretar os textos herméticos como um conglomerado filosófico platônico-estoicizante ou estoico-platonizante.<sup>247</sup>

Pode-se dizer que o mais proeminente pesquisador do enfoque helênico foi André-Jean Festugière. Se, por um lado, Reitzenstein providenciou as bases para as pesquisas subsequentes do hermetismo em seu *Poimandres*, por outro lado, a obra *La révélation d'Hermès Trismégiste*, de Festugière, publicado entre 1944 e 1954, produziu forte impressão nas pesquisas acadêmicas sobre o hermetismo e sobre os escritos herméticos. Com essa obra, Festugière fixou os pontos capitais do enfoque helênico sobre os escritos herméticos filosóficos. Sendo assim, ele

<sup>246</sup> REITZENSTEIN, 1922, p. 214, 248ss; NOCK; FESTUGIÈRE, 2011, t. 1, p. V; ELIADE, 2011, v. 2, p. 261, 432; WILLOUGHBY, 1929, p. 205; BERNAL, 2003, v. 1, p. 131-145; COPENHAVER, 2000, p. li-iii; SCOTT, 1985, v. 1, p. 8-15; SOULEN, 1981, p. 86-87; DODD, 2005, p. 12, 19; DODD, 1954, p. xv, p. 243ss; ANGUS, S. *The Religious Quests of the Graeco-Roman World: A Study in the Historical Background of Early Christianity*. New York: Charles Scribner's Son, 1929. p. 322; CUMONT, 1929, p. 82, 238; FLINDERS PETRIE, W. M. *Personal Religion in Egypt before Christianity*. London; New York: Harper and Brothers, 1909. *Passim*.

<sup>247</sup> NOCK; FESTUGIÈRE, 2011, t. 1, p. V; ELIADE, 2011, v. 2, p. 258; WILLOUGHBY, 1929, p. 205; CHLUP, Radek. The Ritualization of Language in the Hermetica. *Aries*, Leiden, v. 7, n. 2, 2007. p. 133-134; BERNAL, 2003, v. 1, p. 131-145; COPENHAVER, 2000, p. li-iii; SCOTT, 1985, v. 1, p. 1-2, 9-15; DODD, 2005, p. 11-12; DODD, 1954, p. 244; ANGUS, 1929, p. 321.

delimitou a doutrina hermética nos contextos filosóficos de fonte puramente grega, tendo se originado em decorrência de um longo período de interpretação das obras de Platão.<sup>248</sup>

Para Festugière, era inadmissível que o hermetismo não fosse um produto grego. Não obstante, ao perceber que os tratados herméticos não expunham as ideias com distinção, clareza e, sobretudo, à maneira consistente e lógica do raciocínio grego, ele continuava insistindo no enfoque helenístico. Tentando justificar a inconsistência da literatura hermética em relação ao raciocínio grego, Festugière defendeu que os escritos herméticos eram resultado das mãos de pseudointelectuais, amadores na arte de fazer filosofia, os quais, em sua mediocridade filosófica, imitavam os gregos, tanto em seu pensamento quanto na originalidade e vigor, no entanto, falhavam ao proceder dessa forma, evidenciando suas contradições.<sup>249</sup>

Convém salientar que o enfoque helenístico empregado por Festugière e por outros acadêmicos com relação ao hermetismo e ao *Corpus Hermeticum* não se tratava de uma análise a partir de uma aproximação religiosa em seu aspecto sócio-histórico – que é o ambiente comum e gerador de uma realidade cotidiana. Sua preocupação como filólogo helenista advém das ideias filosóficas que emergiam do texto a partir do seu modelo de aproximação helenista. O juízo de valor que ele suscitou a respeito dos autores herméticos em comparação com o raciocínio grego contradiz uma das premissas das recentes pesquisas histórico-religiosas. Do ponto de vista de um historiador das religiões, não se pode justificar a contradição dos escritos herméticos tendo como paradigma o pensamento grego. Sendo assim, há de se averiguar como os autores herméticos articulavam suas ideias.<sup>250</sup>

Se os aspectos religiosos do hermetismo são incoerentes, isso advém do fato de que seus critérios de coerência não são iguais aos do pensamento grego. Nesse sentido, dever-se-ia proceder a uma análise dos critérios característicos do hermetismo, da maneira como os autores herméticos procediam na argumentação e do seu referencial de ideias. Em todo caso, Festugière não levou em conta uma das principais premissas dos estudos modernos do fato religioso. Ao comparar o raciocínio grego com o raciocínio hermético, as distorções argumentativas evidenciam que critérios de coerência não se enquadravam no modelo de raciocínio filosófico grego propriamente, ou seja, seu pressuposto argumentativo

<sup>248</sup> VAN DEN KERCHOVE, 2012, p. 8-9; CHLUP, 2007, p. 134; BERNAL, 2003, v. 1, p. 134ss; COPENHAVER, 2000, p. liv-lvi; FOWDEN, 1993, p. xxii-xxiii.

<sup>249</sup> “la culture philosophique de l’hermétisme est médiocre et sa pensée sans originalité e sans vigueur” (a cultura filosófica do hermetismo é medíocre e seu pensamento sem originalidade e sem vigor (tradução própria)) FESTUGIÈRE, André-Jean. *La Révélation d’Hermès Trismégiste: Le dieu cosmique*. Paris : Gabalda, 1950-1954. v. 2. p. x; VAN DEN KERCHOVE, 2012, p. 8-9; CHLUP, 2007, p. 134.

<sup>250</sup> CHLUP, 2007, p. 134-135; FOWDEN, 1993, p. xxii-xxiii.

é outro. O processo de interpretação dos fatos e dos acontecimentos, para os autores herméticos, não é o mesmo para os princípios do racionalismo de filósofos gregos.<sup>251</sup>

Mesmo discordando da ideia de uma comunidade hermética suscitada por Reitzenstein, Wilhelm Bousset deu início ao enfoque helenístico-oriental ao afirmar que os escritos herméticos deveriam ser analisados como pertencentes à história da devoção, e não da filosofia.<sup>252</sup> Bousset e Reitzenstein, ao analisarem os escritos herméticos, perceberam que aqueles textos se tratavam de um sincretismo greco-oriental. Bousset rechaçou a ideia de Wilhelm e Josef Kroll com respeito às tendências do enfoque helenístico sobre a literatura hermética. Com isso, ele começou os estudos literários do *Corpus Hermeticum* a partir de uma aproximação greco-oriental, originando uma pesquisa dos detalhes não-gregos do hermetismo. Isso fez com que pesquisadores se dedicassem aos elementos literários egípcios e judaicos que incidem nos textos herméticos, como, por exemplo, Charles Harold Dodd analisou os aspectos da *Septuaginta* nos *Hermetica*, e as semelhanças entre o C.H. I e XIII com o Evangelho de João.<sup>253</sup>

Com a descoberta dos tratados herméticos entre os textos do Nag Hammadi (NH), em 1945, a abordagem puramente helênica voltou a ser questionada. As implicações em decorrência dessa descoberta marcaram decisivamente o rumo de uma nova fase na pesquisa do hermetismo filosófico-religioso, em que muitas teorias anteriores foram confirmadas, remodeladas, relativizadas e desestabilizadas. A descoberta de três tratados herméticos, principalmente do tratado *De Ogdoade et Enneade* (tratado até então desconhecido), levou muitos pesquisadores a concordar com a ideia de uma comunidade hermética e de uma coleção escriturística dessa comunidade. Embora as influências causadas pelas ideias de Festugière acerca dos escritos herméticos desde os anos trinta ainda perdurem, elas têm sido gradativamente relativizadas em detrimento de uma abordagem greco-egípcia (greco-oriental) a respeito daqueles escritos.<sup>254</sup>

Entre os anos sessenta e setenta do séc. XX, apareceram as primeiras publicações dos códices do Nag Hammadi, inclusive dos tratados herméticos coptas, e vários artigos e livros relacionados começaram a circular. Pesquisas subsequentes afirmam que os *Hermetica* não são produtos unicamente da cultura

<sup>251</sup> CHLUP, 2007, p. 134-135. Cf. ECO, Umberto. *Os Limites da Interpretação*. 2. ed. São Paulo: Perspectiva, 2004. p. 21-26.

<sup>252</sup> CHLUP, 2007, p. 134; BERNAL, 2003, v. 1, p. 134ss; COPENHAVER, 2000, p. liv-lvi; FOWDEN, 1993, p. xxii-xxiii.

<sup>253</sup> VAN DEN KERCHOVE, 2012, p. 7-8; CHLUP, 2007, p. 134; COPENHAVER, 2000, p. lii-liii; DODD, 2005, p. 10-53; DODD, 1954, p. xv, cf. as p. 97-242, 245.

<sup>254</sup> VAN DEN KERCHOVE, 2012, p. 7-9; CHLUP, 2007, p. 135; COPENHAVER, 2000, p. lvi-lviii; FOWDEN, 1993, p. xxiii-xiv.

grega e que os elementos helenizados de uma tradição religiosamente egípcia estão presentes nesses escritos.<sup>255</sup>

A primeira tendência das pesquisas foi alocar o hermetismo e os escritos herméticos em seu próprio contexto, o Egito. A segunda tendência foi estabelecer uma análise desses escritos a partir das ideias e dos conceitos do povo egípcio no ambiente helenístico sob dominação romana. Assim, foi inaugurada uma corrente que focaliza os estudos do hermetismo sobre o pano-de-fundo egípcio, destacando-se, em primeiro lugar, entre vários pesquisadores (principalmente egiptólogos), Philippe Derchain,<sup>256</sup> que, em 1962, escreveu o artigo intitulado *L'authenticité de l'inspiration égyptienne dans le «Corpus Hermeticum»*,<sup>257</sup> abordando a nova tendência de análise do *Corpus Hermeticum* no contexto da egiptologia.<sup>258</sup>

No entanto, os variados argumentos e evidências propostos pelos autores para uma tese revisada das características egípcias só puderam ser postas em prática depois dos estudos publicados de Jean-Pierre Mahé, em seu livro *Hermès en Haute Égypte* (em dois tomos), no qual editou três tratados herméticos coptas, e as *Définitions d'Hermès Trismégiste a Asclépius* (em armênio *Hermeay Erameci ar Asklepios sahmank'*).<sup>259</sup> Com a descoberta dos documentos do Nag Hammadi, surgiu a oportunidade dos pesquisadores comparar em textos herméticos em copta, grego, latim e armênio, confrontando os dados egípcios e gregos. Foi justamente a partir dessas comparações que Jean-Pierre Mahé, como já foi frisado anteriormente, constatou que determinadas sentenças herméticas independentes constituíram a forma primitiva que deu origem aos tratados, como exemplo, aquelas que se encontram no *Excerptum XI* dos *Stobaei Hermetica*. Segundo ele, posteriormente essas sentenças foram agrupadas em coleções, divididas em capítulos, que, por sua vez, foram intercaladas com comentários didáticos, o que deu forma aos tratados herméticos. Para ele, essas sentenças (*gnōmai* ou *logia*) formavam estrutura básica dos textos herméticos. O filósofo Garth Fowden levou as pesquisas adiante, analisando o ambiente social, espiritual e geográfico dos escritos herméticos no seu livro *Egyptian Hermes*. A partir de suas análises aproximativas, ele enfatizou a influência egípcia, incidente na literatura hermética, misturada com as características helenísticas.<sup>260</sup>

<sup>255</sup> VAN DEN KERCHOVE, 2012, p. 9-10; CHLUP, 2007, p. 135; COPENHAVER, 2000, p. lvi-lviii; FOWDEN, 1993, p. xxiii-xiv.

<sup>256</sup> VAN DEN KERCHOVE, 2012, p. 9-10; COPENHAVER, 2000, p. lvi-lvii.

<sup>257</sup> DERCHAIN, Philippe. *L'authenticité de l'inspiration égyptienne dans le «Corpus Hermeticum»*. *Revue de l'Histoire des Religions*, Paris, t. 161 n. 2, p. 175-198, 1962.

<sup>258</sup> VAN DEN KERCHOVE, 2012, p. 9-10; COPENHAVER, 2000, p. lvi-lvii.

<sup>259</sup> VAN DEN KERCHOVE, 2012, p. 9; CHLUP, 2007, p. 135; COPENHAVER, 2000, p. lvi-lvii.

<sup>260</sup> MAHÉ, 1982, t. 2, 407-436; VAN DEN BROEK, 2006, p. 10, 496; MAHÉ, 2005, v. 6, p. 3939-3941; COPENHAVER, 2000, p. xliv-xlv, lvi-lviii, 122, 150, 176, 200; FOWDEN, 1993, p. 10. Caso semelhante ocorre com textos bíblicos e apócrifos. Sobre os ditos e sentenças no

Assim, Fowden conclui:

Como um caminho espiritual prático, o hermetismo era um produto característico do *milieu* de fala grega no Egito [...] E, como o Egito helenístico e romano, o hermetismo era também parte de uma totalidade mediterrânea mais ampla, um mundo com seu *koinē* intelectual e linguístico. Os livros de Hermes, tanto filosóficos como técnicos, gozavam de uma ampla disseminação no Império Romano, enquanto sua doutrina tipificava e combinava a literatura do mundo romano e o orientalismo, e sua aspiração pelo conhecimento revelado (tradução própria).<sup>261</sup>

Nesse sentido, ele aloca os textos herméticos para o ambiente greco-egípcio, ressaltando suas várias formas de busca pela salvação, tais como, filosófico-religiosa, mágico-astrológica, contemplativo-meditativa, pragmático-teúrgica, literária ou cética, grega ou egípcia. Ainda, com respeito ao enfoque greco-oriental, além das pesquisas iniciadas por Dodd na área do NT, destacam-se Marc Philonenko, Birger A. Pearson e William C. Grese. Pearson e Philonenko defendem a possibilidade do autor do *Poimandres* ser um judeu. Quanto a Grese, em uma tese sobre o C.H. XVIII, buscou encontrar nele algum ponto de contato com a literatura do cristianismo primitivo, ou evidências de paralelos cristãos.<sup>262</sup>

Em 2003, J. Peter Södergård defendeu sua tese na área de Novo Testamento da Faculdade de Teologia, na Universidade de Uppsala (Suécia). Sua tese, publicada também no mesmo ano, sob o título *The Hermetic Piety of the Mind: A*

---

NT, cf. SCHNELLE, 2004, p. 92-93; WEGNER, Uwe. *Exegese do Novo Testamento manual de metodologia*. 7. ed. rev. e atual. São Leopoldo: Sinodal; 2012. p. 242-248.

<sup>261</sup> As a practical spiritual way, Hermetism was a characteristic product of the Greek-speaking *milieu* in Egypt [...] And yet, like Hellenistic and Roman Egypt itself, Hermetism was part of a wider Mediterranean whole, a world with its intellectual as well as its linguistic *koinē*. The books of Hermes, both philosophical and technical, enjoyed wide dissemination in the Roman empire, while their doctrine typified and combined the Roman world's literary and religious orientalism, and its yearning for revealed knowledge. FOWDEN, 1993, p. 213. Cf. também COPENHAVER, 2000, p. lviii. O grifo em itálico na palavra *koinē* é do autor e na palavra *milieu* é nosso.

<sup>262</sup> VAN DEN KERCHOVE, 2012, p. 10; COPENHAVER, 2000, p. lviii. Cf. os artigos : PHILONENKO, Marc. De l'habitation des deux Esprits en nous. *Comptes-rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, année 131, n. 2, 1987. p. 388-400; PHILONENKO, Marc. L'Échanson et le Cratère. *Comptes-rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, année 147, n. 1, p. 335-348, 2003. Cf. PEARSON, Birger A. *Gnosticism, Judaism, and Egyptian Christianity*. Minneapolis: Fortress, 1990. 228p. (Studies in antiquity and Christianity ). Neste livro, o capítulo nove trata dos elementos judaicos no C.H. I (*Poimandres*). Este capítulo também foi publicado como PEARSON, B. A. Jewish Elements in *Corpus Hermeticum* I (*Poimandres*). In: VAN DEN BROEK, R.; VERMASEREN, M.J. *Studies in Gnosticism and Hellenistic Religions* presented to Gilles Quispel on the Occasion of his 57<sup>th</sup> Birthday. Leiden: Brill, 1981. p. 336-348. Cf. GRESE, William C. *Corpus Hermeticum XIII and Early Christian Literature*. Leiden: Brill Archive, 1979. p. 58.

*Semiotic and Cognitive Study of the Discourse of Hermes Trismegistos*, chamou a atenção pelo emprego metodológico da semiótica para demonstrar qual era o efeito da literatura hermética sobre o eleitor. O objetivo da sua pesquisa seria explorar o conceito de *nous* empregado nos discursos da personagem Hermes Trismegistos, cujos elementos constitutivos estão enraizados no Egito greco-romano e que amplamente tomaram forma de diálogos instrucionais em nome de Hermes ou de qualquer um dos seus pupilos. A preocupação primeira de Södergård teria como ponto principal demonstrar que os leitores são conduzidos pelo próprio texto para dentro do diálogo como se eles assumissem o papel das personagens, sendo autoiniciadas via texto. Mircea Eliade também defendia a teoria da autoiniciação pelo texto hermético, mas Södergård defende, de forma inovadora, por meio da semiótica, que a leitura do escrito hermético exerce uma função textual performativa.<sup>263</sup>

Recentemente, em 2012, Anna Van den Kerchove publicou sua tese (defendida em 2011 na École Pratique des Hautes Études de Paris) na área de Novo Testamento, *La voie d'Hermès: Pratiques rituelles et traités hermétiques*,<sup>264</sup> na qual aborda o hermetismo como corrente pertencente à sabedoria egípcia em um contexto eclético greco-egípcio de tradições. Na sua obra, ela explora as práticas rituais e sua característica soteriológica, como orações, sacrifícios, batismo na cratera e a regeneração, a partir dos textos grego, latino e copta. Também, a pesquisa de Van den Kerchove busca averiguar a prática didática como formação espiritual em um contexto filosófico-religioso da época. A amplitude de sua obra ultrapassa a área do Novo Testamento, sendo de interesse para historiadores da Antiguidade tardia, da religião e da filosofia.

#### **1.4.6 As características literário-textuais dos tratados do *Corpus Hermeticum***

Segundo Walter Scott, o processo inicial de redação dos tratados herméticos se dá justamente a partir do contexto de ensino privado e oral:

Mas de vez em quando o professor colocava por escrito a essência de uma conversa em que algum ponto de importância primária foi explicado; ou talvez um pupilo, depois de tal conversa com seu professor, escrevia muito daquilo que ele poderia

---

<sup>263</sup> VAN DEN KERCHOVE, 2012, p. 13, 131-132; ELIADE, 2011, v. 2, p. 258; SÖDERGÅRD, J. Peter. *The Hermetic Piety of the Mind: A Semiotic and Cognitive Study of the Discourse of Hermes Trismegistos*. Stockholm: Almqvist & Wiksell International, 2003. 287p.

<sup>264</sup> Cf. VAN DEN KERCHOVE, Anna. *La voie d'Hermès: Pratiques rituelles et traités hermétiques*. Leiden; Boston: Brill Academic Pub, 2012. 440p.

lembrar; e uma vez redigido, o escrito passava de mão em mão dentro do grupo, e de um grupo a outro (tradução própria).<sup>265</sup>

Alguns autores e pesquisadores concordam com Scott que o processo redacional dos escritos herméticos se dá a partir do ambiente de ensino-aprendizagem da época helenística. Também são unívocos no fato de que os comentários são resultados de um conjunto de elementos mnemônicos ou mnésicos dos quais se desenvolvem redacionalmente os tratados como um todo.<sup>266</sup> No entanto, há, nas afirmações de Walter Scott, duas proposições importantes: 1) a fixação por escrito da essência da conversa em que alguma questão de primeira importância foi explanada; 2) a fixação por escrito, o máximo possível, daquilo que se pode lembrar. A “essência de uma conversa” (*the gist of a talk*) é o que se pode chamar de ideia geral da conversa, o ponto principal da conversa, ou a parte principal da conversa. Ademais, a fixação por escrito pressupunha um trabalho de memorização, uma vez que se escrevia muito daquilo que se poderia lembrar (recordar). Em todo caso, essas proposições podem levar a duas compreensões: a) anotava-se algum assunto ou temática em pontos principais como uma espécie de memorando ou pró-memória (comentário), o que se deve consultar sempre que possível; b) os comentários são fruto de uma interpretação de pontos capitais (em forma de sentenças) por meio da prática de meditação e memorização (mnemônica). O problema advém do fato de que o redator ou autor hermético não apenas fixava por escrito esses comentários como se ele precisasse recorrer a livros constantemente para lembrar de assuntos ou temas importantes.

A prática de anotar em pró-memória ou protocolo os temas capitais para serem explanados se tornou algo comum no contexto de ensino-aprendizado no período helenístico. Os comentários, no contexto de ensino-aprendizagem no período helenístico, constituíam um dos recursos didático-pedagógicos que resultavam de:<sup>267</sup> a) anotações de *pro memoria* ou protocolo de um mestre; b) ou de anotações de *memoranda* de um discípulo.

---

<sup>265</sup> *But now and then the teacher would set down in writing the gist of a talk in which some point of primary importance was explained; or perhaps a pupil, after such a talk with his teacher, would write down as much of it as he could remember; and when once written, the writing would be passed from hand to hand within the group, and from one group to another.* SCOTT, 1993, v. 1, p. 2.

<sup>266</sup> VAN DEN KERCHOVE, 2012, p. 133-140; WILLOUGHBY, 1929, p. 197; MAHÉ, 1982, t. 2, p. 38-39, 408, 422-424; FESTUGIERE, André-Jean. Le “logos” hermétique d’enseignement. *Revue des Études Grecques*, t. 55, fasc. 259-260, Janvier-juin 1942, p. 86 ; nota 5, p. 93- 94.

<sup>267</sup> FESTUGIERE, 1942, nota 5, p. 93- 94.

#### 1.4.6.1 Os gêneros literário-textuais dos tratados do *Corpus Hermeticum*

Os tratados do *Corpus Hermeticum* foram escritos em língua grega *koinē alexandrina*.<sup>268</sup> De acordo com a classificação de André-Jean Festugière, o gênero literário predominante dos escritos herméticos são em forma de diálogo didático, como, por exemplo, C.H. I-VI, VIII-XIII e XVII, em que o mestre ensina os seus discípulos. O C.H. XIV e o XVI, de acordo com seu aspecto didático-epistolar, são cartas. O C.H. VII pertence ao gênero oratório em forma de sermão. O C.H. III é um tratado cosmogônico, e o C.H. I é uma aretalogia (narração teofânica) que se apresenta em forma de diálogo. O C.H. XVIII é um tratado panegírico.<sup>269</sup> Em alguns tratados, especificamente no prólogo e no epílogo, os autores, por meio das personagens, empregam a palavra *λόγος* com a acepção de discurso, ensino, ensinamento, doutrina, lição ou instrução. Segundo Anna Van den Kerchove, a melhor tradução para *λόγος*, neste caso, deveria ser *leçon* (na língua francesa, lição ou aula). Sendo assim, a palavra *λόγος* é mais do que o conteúdo a ser ensinado. Ela é o próprio acontecimento da instrução; é o ensinamento que se dá em reunião. De acordo com Van den Kerchove, a tradução *leçon* se adéqua mais ao ensinamento na modalidade oral do que na modalidade escrita (que pode ser em forma de carta ou não).<sup>270</sup>

Entretanto, *λόγος* só tem o sentido de reunião de instrução (aula) em tratados que possuem marcas de *conversação*. Em caso contrário, a palavra *λόγος* pode tanto se referir ao ensinamento ou ao conteúdo doutrinário epistolar (C.H. XIV.1<sup>271</sup>; XVI.1) como pode ser as palavras de uma pregação, de um sermão ou de um discurso (C.H. I.29). De qualquer maneira, essa palavra reflete o gênero no qual ela está inserida.

Os gêneros literários empregados nos tratados do *Corpus Hermeticum* expressam a função didática que cada um dos textos herméticos assume. Segundo sua forma predominante, esses tratados podem ser classificados em *gênero instrucional (didático), oratório ou epistolar*. Pelo fato de que o gênero didático compreende os tratados e ensaios, poder-se-ia dizer que, *per se*, os tratados herméticos já fazem parte desse gênero. No entanto, por gênero didático, aqui,

---

<sup>268</sup> JOHNSON, 2009, p. 84-85; MAHÉ, 2005, v. 6, p. 3940; FOWDEN, 1993, p. 213; DODD, 2005, p. 11.

<sup>269</sup> ELIADE, 2011, v. 2, p. 431; FILORAMO, 1992, v. 1, p. 378; DODD, 2005, p. 13; WILLOUGHBY, 1929, p. 197; SCOTT, 1985, v. 1, p. 15-16; FESTUGIERE, 1942, p. 81, 87.

<sup>270</sup> Cf. C.H. V.1; IX.1; X.1, 7; XI.1; XII.23; XIII.1. VAN DEN KERCHOVE, 2012, p. 66-67.

<sup>271</sup> No C.H. XIV.1 não incide a palavra *λόγος*, mas o verbo *λέγω*: *σοὶ δὲ ἐγὼ τῶν λεχθέντων τὰ κυριώτατα κεφάλαια ἐκλεξάμενος δι’ ὀλίγων ἡθέλησα ἐπιστεῖλαι* (*mas, a ti, eu, tendo escolhido os principais pontos de algumas coisas ensinadas, queria te enviar*)

deve-se designar unicamente os tratados (*λόγοι*) de instrução ou ensino que incidem no *Corpus Hermeticum*.<sup>272</sup>

De acordo com Van den Kerchove, as intervenções do discípulo, a explicação das ideias doutrinárias e a indicação (o endereçamento) do destinatário ao qual o mestre se dirige constituem os critérios determinantes para distinguir o gênero literário-textual dos escritos herméticos. Baseando-se nos critérios apontados por Van den Kerchove, os tratados do *Corpus Hermeticum* são agrupados em quatro categorias segundo o gênero:<sup>273</sup>

- \* Discursos, sermões: C.H. VII, XVIII.
- \* Epístolas: C.H. XIV, XVI
- \* Lições orais dialogadas, com:
  - a) Uma única questão do discípulo: C.H. VIII, IX, XI.
  - b) Questões banais do discípulo: XVII.
  - c) Comprometimento do discípulo: C.H. I, II, IV, X, XII, XIII.
- \* Lições orais não-dialogadas: C.H. III, V, VI.

Percebe-se que as lições orais, ou seja, os textos de gênero instrucional (didático) foram divididos em dialogados e não-dialogados. De maneira geral, os dialogados são caracterizados pela intervenção do discípulo. Nos diálogos do *Corpus Hermeticum*, as *dramatis personae* são geralmente Hermes Trismegisto (como mestre), Asclépios, Tat e Amon (como discípulos), mas pode haver outras personagens, como *Poimandres*, *Nous* e *Agathos Daimon* (como entidades ou mestres divinos). As *dramatis personae* foram deuses egípcios (pseudônímia): Tat; Asclépios (Imhotep); Ammon; *Agathos Daimon* (Kneph); e *Nous* (Ptah). Isso se dá pelo fato de o conteúdo dos escritos gregos revelarem uma origem sincrética, mesclando a inspiração egípcia com as influências gregas e judaicas.<sup>274</sup>

<sup>272</sup> Sobre gêneros literários, cf. CEGALLA, Domingo Paschoal. *Novíssima Gramática da Língua Portuguesa*. 48 ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 2008. p. 641-642.

<sup>273</sup> Van den Kerchove, na verdade, fala de cinco categorias de toda a Literatura Hermética: os discursos e sermões; epístolas; coletâneas de sentenças, lições dialogadas e lições não-dialogadas. Os tratados do *Corpus Hermeticum*, como um todo, não se apresentam em forma de coletâneas de sentenças. Os textos em forma de coletâneas de sentenças são o *Stobaei Hermetica* 11 e as *Definições Herméticas Armênias*. Essa forma possivelmente deve estar na origem dos escritos do *Corpus Hermeticum*, mas não na sua forma final. Por esta razão, aqui, é preferível falar somente de quatro categorias, nas quais Van den Kerchove agrupam estritamente aos tratados do C.H. (VAN DEN KERCHOVE, 2012, p. 65-66).

<sup>274</sup> O nome *Tat* deveria ser outro nome para Hermes e *Thoth*. Mas, aqui, ele apresenta uma grafia diferente, pressupondo que Hermes-*Thoth* seja uma figura com personalidade independente de Tat. NOCK; FESTUGIÈRE, 2011, t. 1, p. IV; DODD, 2005, p. 13; SCOTT, 1985, v. 1, p. 2-3; MAHÉ, 2005, v. 6, p. 3940.

#### **1.4.6.2 A forma primitiva e os aspectos redacionais dos tratados do *Corpus Hermeticum***

De acordo com as características doutrinárias, os traços imanentistas e monistas estão presentes no C.H. II, V, VIII e XIV; os traços transcendentalistas e dualistas se evidenciam no C.H. I, IV, VI, VII e XIII. Em todo caso, percebe-se um imanentismo que não exclui o transcendentalismo nem um transcendentalismo que exclui o imanentismo dentro de um mesmo tratado. Por exemplo, no C.H. V, um tratado com características predominantemente monistas, fala-se da imanência de Deus, mas também se fala da transcendência de um Deus Criador, comparando-o a um pintor e escultor. Além disso, no C.H. XI, o mais dualista dos tratados, fala-se de uma transcendência, embora não se exclua a imanência. Sendo assim, os tratados podem ser agrupados, segundo suas doutrinas teológicas, em monistas, dualistas e mistos. Mesmo empregando elementos de fontes comuns do sincretismo greco-egípcio, os autores eram livres para selecionar, assimilar, absorver e combinar o que eles julgassem mais relevante para sua vida filosófico-religiosa. Ao contrário do que se possa imaginar, os ensinamentos dos autores herméticos não eram meras repetições de dogmas religiosos ou máximas filosóficas. Eles poderiam utilizar crenças de outras religiões e pensamentos filosóficos como se pertencessem ao hermetismo, mas eles tendiam a *purificá-los* de todos os estratos que encobrissem a verdade.<sup>275</sup>

Pelo fato de não haver dogmas ou doutrinas fixas nos tratados herméticos, o pluralismo ou o ecletismo de ideias no hermetismo impedia a formação padronizada de uma escritura sagrada. É possível que os escritores herméticos não reconhecessem nenhuma escritura infalível pelo fato de não haver nada que expresse uma doutrina baseada em escrituras paradigmáticas, canônicas e infalíveis, a fim de serem seguidas estritamente como está escrito nelas. E, em outras palavras, não há qualquer evidência de infalibilidade escriturística. Por causa desse ecletismo, os tratados do *Corpus Hermeticum* não são coerentes entre si e, por isso, não se pode supor que o *Corpus Hermeticum* seja um simples resumo unificado de doutrinas, pois, nele, as opiniões dos autores não expressam uma univocidade em absoluto.<sup>276</sup>

No entanto, a natureza dessas variações e contradições doutrinárias é redacional, sendo resultante de dogmas ambíguos e contraditórios de variadas

---

<sup>275</sup> JOHNSON, 2009, p. 85-88; ELIADE, 2011, v. 2, p. 431; COPENHAVER, 2000, p. xxxix, lii; FERGUSON, 1990, p. 250; FILORAMO, 1992, v. 1, p. 378; MAHÉ, 2005, v. 6, p. 3940; MAHÉ, 1982, t. 2, p. 15, 29, 314, 441; DODD, 2005, p. 17-25, nota 2 na página 20, nota 1 na p. 33; SCOTT, 1985, v. 1, p. 7, 8-9; DODD, 1954, p. 245.

<sup>276</sup> FILORAMO, 1992, v. 1, p. 378; MAHÉ, 2005, v. 6, p. 3940; LOHSE, 2000, p. 252; DODD, 2005, p. 17; SCOTT, 1985, v. 1, p. 7, 8-9; ANGUS, 1929, p. 341.

correntes filosófico-religiosas da época. Esses dogmas se agregavam às antigas sentenças herméticas como comentários, muitas vezes, opostos. Sendo assim, as sentenças herméticas constituíam os elementos mais antigos, constantes e imutáveis, aos quais se prendiam os mais variados acréscimos redacionais. A partir da tipologia e taxonomia redacionais dos escritos filosófico-religiosos, propostas por Jean-Pierre Mahé, através dos *graus de intervenção redacional*, pode-se distinguir os diversos *tipos redacionais*, e determinar o *nível redacional* de incidência e intervenção dos elementos doutrinários secundários na sua ordem textual (dualista-transcendentalista-pessimista ou monista-panteísta-otimista).<sup>277</sup>

Sendo assim, os tratados herméticos, segundo o grau de sua elaboração redacional, são constituídos tipologicamente de sentenças justapostas, encadeadas, comentadas e mitificadas:<sup>278</sup>

- a) Sentenças isoladas:** as sentenças são enunciadas uma após outra sem qualquer classificação ou agrupamento.
- b) Sentenças associadas:** as sentenças são associadas por termos essenciais em agrupamentos.
- c) Sentenças encadeadas:** as sentenças são unidas ou encadeadas por breves incisões, e/ ou por conjunções aditivas ou adversativas.
- d) Sentenças comentadas especulativas:** as sentenças são acrescidas de comentários carregados de repreensões, reprovações e juízo de valor (elementos axiológicos). Diferente da forma das sentenças herméticas, os comentários geralmente apresentam os verbos no particípio e sintaticamente são orações subordinadas reduzidas e/ ou orações coordenadas aditivas assindéticas (*participium conjunctum*)<sup>279</sup>. Ademais, elas podem ser resultado da introdução de uma conjunção causal ou explicativa em uma determinada oração.
- e) Sentenças comentadas mitificadas:** a sentença pode apresentar uma aparente característica narrativa ao empregar o aoristo por decorrência da junção da forma das sentenças herméticas primitivas (com aoristo gnômico) a um mito adaptado. Neste sentido, a sentença hermética é comentada com ajuda de materiais mitológicos. No entanto, ela não é alterada e o mito é apenas evocado sem qualquer desenvolvimento narrativo propriamente dito.

---

<sup>277</sup> MAHÉ, 1982, t. 2, p. 41-43. Para Fowden, não existe contrariedade ou contradição entre os vários tratados. Ele defende a tese de que essas variações constituem um processo sequencial da ἐπιστήμη para γνῶσις (FOWDEN, 1993, p. 103-104). Cf. também COPENHAVER, 2000, p. xxxix.

<sup>278</sup> Sobre os aspectos tipológicos das sentenças, cf. MAHÉ, 1982, t. 2, p. 41, 416-427.

<sup>279</sup> O particípio é conectado a um nome (substantivo) de uma sentença verbal. Por isso, diz-se *conjunctum* (conjunto). O *participium conjunctum* pode ser traduzido como uma oração subordinada, relativa e coordenada.

Um tratado pode apresentar uma redação mista de sentenças isoladas, associadas, encadeadas e comentadas. A transformação de uma sentença isolada a uma sentença mitificada indica a gênese do tratado, mas não necessariamente sua forma primitiva. Redacionalmente, nada indica que as sentenças isoladas e associadas em um tratado sejam mais antigas do que as sentenças comentadas mitificadas. Um redator pode ter recorrido a esses tipos redacionais simultaneamente em um determinado tratado. Por análise tipológica redacional ou de grau redacional, deve-se compreender o restabelecimento essencialmente da linha morfogenética de unidade redacional, e, em última análise, saber como o texto foi redacionalmente confeccionado. Percebe-se que o procedimento de análise redacional de um tratado hermético não difere daqueles de uma análise redacional dos textos bíblicos, apócrifos ou clássicos. As várias peças isoladas textuais foram coletadas e conectadas redacionalmente por meio de vários recursos, como, por exemplo, o emprego de preposições, breves incisões e participios.<sup>280</sup>

Em suma, faz-se necessário identificar o grau de intervenção redacional, com a finalidade de distinguir a tipologia redacional na confecção do texto. Após esse procedimento, deve-se determinar quais são os níveis de incidência e intervenção dos elementos doutrinários secundários e em que ordem doutrinária os elementos redacionais se enquadram (taxonomia redacional).

#### **1.4.6.3 A autoria dos tratados do *Corpus Hermeticum***

Os autores dos tratados do *Corpus Hermeticum* tinham alguma vivência no ambiente egípcio e possivelmente foram instruídos na cultura helenística em voga durante o período de denominação romana. Como já foi mencionado, esses escritores parecem não indicar nenhuma pretensão em repetir os mesmos ensinamentos racionalizantes das escolas filosóficas já estabelecidas, mas procuravam formar um conjunto de doutrinas, embora não uniformes, de uma espécie de filosofia espiritual ou de uma religião filosófica que pudesse responder aos seus anseios.<sup>281</sup>

Tudo leva a crer que os escritores tenham sido originários de um ambiente de instrução onde o mestre reunia poucos discípulos em torno de si, de forma privada,

---

<sup>280</sup> MAHÉ, 1982, t. 2, p. 416, 425. Cf. as ligaduras redacionais dos textos neotestamentário em SCHENELLE, 2000, p. 86. Cf. sobre o problema da fonte do Evangelho de Tomé e as sentenças herméticas em DE CONICK, April D. *Seek to see him: ascent and vision mysticism in the Gospel of Thomas*. Leiden; New York; Köln: Brill, 1996. (Supplements to Vigiliae Christianae ; v. 33). p. 3-27.

<sup>281</sup> SCOTT, 1985, v. 1, p. 1-2, 8, 28-29; DODD, 1954, 244. SOULEN, 1981, p. 87; DODD, 2005, p. 11-12; LOHSE, 2000, p. 252; REALE; ANTISERI, 2003, p. 168-172, 350; FERGUSON, 2003, p. 250-251.

restrita e secreta, com o intuito de transmitir aos seus pupilos suas experiências místicas pelas quais ele tinha passado.<sup>282</sup>

Poder-se-ia afirmar que esses escritos foram elaborados a partir de anotações (ou *memoranda*) dos temas das aulas, inclusive porque os textos herméticos aludem a *memoranda* curtos de instrução (contendo poucas páginas), como afirma Willoughby. A fixação escrita desses textos pode ter sido feita por um mestre que anotava por escrito cada um dos temas de suas aulas que ele julgasse mais importante. Ou também se pode supor que ele fazia uma pró-memória ou um protocolo das lições a serem explanadas ou ministradas, deixando para um momento ulterior sua organização. Também se pode aventar que algum pupilo fez algumas anotações das aulas por escrito para tentar lembrar numa fase posterior. Desde sua fixação por escrito, essas anotações passaram de mão em mão dentro de um ambiente de instrução, e de grupo em grupo.<sup>283</sup>

Não há nada, no *Corpus Hermeticum*, que se refira a atos cílticos e litúrgicos, nem tampouco se fala em comunidade religiosa. Os escritos do *Corpus Hermeticum* aludem a ensinos e sermões dirigidos ao leitor, com o intuito de despertá-lo e convocá-lo a seguir o caminho do conhecimento divino. Para Willoughby, certamente faltam evidências externas para provar que havia uma religião hermética com seu clero e seu culto ou liturgia, mas, segundo ele, há características ou evidências internas que mostram a suposta existência de uma religião hermética com seus aspectos comunitários e individuais, com suas pregações públicas e suas instruções privadas. No entanto, ele reconhece que os herméticos não enfatizavam os sacramentos e os ritos em si, mas a própria experiência religiosa, já que as práticas cultuais eram alegorizadas ou espiritualizadas.<sup>284</sup>

#### 1.4.6.4 O local e data de composição dos tratados do *Corpus Hermeticum*

Comentaristas, pesquisadoras e pesquisadores, em geral, defendem que os tratados do *Corpus Hermeticum* se originaram no Egito entre os séculos II e III E.C., sem, contudo, deixar de supor que alguns deles possam ter se originado na metade do séc. I E.C.<sup>285</sup> Alguns pesquisadores afirmam que, mesmo no séc. III a.E.C, já circulavam alguns escritos de cunho mais astrológico e mágico, os quais

<sup>282</sup> SCOTT, 1985, v. 1, p. 2; ANGUS, 1929, p. 351; FERGUSON, 2003, p. 251; ELIADE, 2011, v. 2, p. 262.

<sup>283</sup> SCOTT, 1985, v. 1, p. 2; WILLOUGHBY, 1929, p. 197.

<sup>284</sup> ELIADE, 2011, v. 2, p. 261; DODD, 2005, p. 12; LOHSE, 2000, p. 255-256; FERRATER MORA, 1964, t. 1, p. 360; FERGUSON, 2003, p. 250, p. 360; WILLOUGHBY, 1929, p. 205-206.

<sup>285</sup> JOHNSON, 2009, p. 84; SOULEN, 1981, p. 86; DODD, 2005, p. 11-12; LOHSE, 2000, p. 252 SCOTT, 1985, v. 1, p. 8, 28-29; REALE; ANTISERI, 2003, p. 350; FERGUSON, 1990, p. 250.

são considerados herméticos.<sup>286</sup> Muitos textos dos tratados do *Corpus Hermeticum* remetem a épocas antigas, justamente porque as tradições neles pressupõem um longo período de transmissão oral.<sup>287</sup>

Alguns desses tratados, produzidos em períodos diferentes no decorrer dos séc. I a III E.C., foram reunidos no *Corpus Hermeticum*. Esses tratados não são senão obras que foram produzidas por diferentes autores em tempos diversos, cujos ensinamentos não apresentam nenhuma conexão entre eles. Embora seja difícil datar exatamente, González Blanco levantou algumas hipóteses sobre a datação do *Corpus Hermeticum* a partir dos dados próprios dos seus conteúdos doutrinários, dizendo que: os textos do C.H. I-III e VII são do século I E.C., pois não menciona nenhuma escatologia ou misticismo; os textos do C.H. IV, VIII e XIV são do século II E.C., porque são mais gnósticos; os textos do C.H. V-VI, X-XIII são do século III E.C., pois são mais místicos; finalmente, os tratados C.H. IX, XVI-XVIII são mais escatológicos e, por isso, são tratados de uma época em que havia perseguições, ou seja, mais ou menos o século IV E.C.<sup>288</sup>

#### 1.4.6.5 A delimitação literária dos *libelli* do C.H.

É sabido que os manuscritos do *Corpus Hermeticum* como um todo não apresentavam nenhum título. Alguns tratados (*libelli*) dessa coletânea haviam recebido uma espécie de cabeçalho. Por exemplo, o cabeçalho do *libellus* I é o *Poimandres de Hermes Trismegistos*. Para Marsilio Ficino, aquele cabeçalho era o título de toda a coletânea. Essa mesma interpretação de Ficino fez com que Turnebus, na *editio princeps* do texto grego do *Corpus Hermeticum*, denominasse de *Mercurii Trismegisti Poemander* toda parte correspondente aos tratados I-XIV e mais três *Stobaei Excerpta*. Os tratados XVI-XVIII passaram a ser designados de *Aesculapii Definitiones ad Ammonem regem*, correspondem. Nota-se que a *editio princeps* comprehende o C.H. I-XIV e XVI-XVII, com três *Stobaei Excerpta* entre C.H. XIV e XVI. Embora Flussas tenha empregado a edição de Turnebus e tenha dado o nome de *Mercurii Trismegisti Pimandras* ao C.H. I-XIV, ele dividiu *Corpus Hermeticum* em *Caput* (cabeçalho ou capítulo em latim): *Caput I, Caput II... Caput XVI* etc. Ademais, Flussas havia chamado os três *Stobaei Excerpta* de *Caput XV* e manteve o C.H. XVI como *Caput XVI* (denominando-o de *Aesculapii ad Ammonem*). Os últimos dois foram omitidos por Flussas. Deve-se chamar a atenção ao fato de que os manuscritos mais tardios, como, R e S (séc. XVI),

<sup>286</sup> JOHNSON, 2009, p. 84; ELIADE, 2011, v. 2, p. 258; FILORAMO, 1992, v. 1, p. 378; MAHÉ, 2005, v. 6, p. 3938-3939; GONZÁLEZ BLANCO, 1973, p. 358.

<sup>287</sup> LOHSE, 2000, p. 252.

<sup>288</sup> MAHÉ, 2005, v. 6, p. 3940 ; GONZÁLEZ BLANCO, 1973, p. 326-360.

estabelecem divisões, respectivamente, em  $\kappa\varepsilon(\varphi\alpha\lambdaaiov)$   $\alpha'$ ,  $\beta'$ ,  $\gamma' \dots \iota\varepsilon'$  e em *index capitum*  $\alpha'$ ,  $\beta'$ ,  $\gamma' \dots \iota\varepsilon'$ .<sup>289</sup>

Mesmo que Patrizzi tenha corrigido esses lapsos, denominando cada tratado de *libellus*; na edição de Parthey o *Corpus Hermeticum* voltou a ter a mesma designação, agora *Hermetis Trismegisti Poemander*. Ele utilizou o texto grego que correspondia ao C.H.I-XIV, e dividiu em quatorze capítulos. Reitzenstein procedeu da mesma forma em sua obra *Poimandres*, cunhando cada tratado de *Kapitel* (capítulo em alemão). Scott dividiu todo o *Corpus Hermeticum* em *libelli*. Na edição de Nock e Festugière, cada tratado ou *libellus* é chamado de  $\lambda\circ\gamma\circ\varsigma$  (tratado ou discurso, no francês *traité*).<sup>290</sup>

Por que o *Caput XV* não existe no *Corpus Hermeticum*? Na verdade, trata-se de um equívoco de Flussas numerar os *Stobaei Excerpta* como parte da coletânea. A numeração continua nas edições até os dias de hoje. No entanto, os *Stobaei Excerpta* não são encontrados nas edições modernas do *Corpus Hermeticum*. A contagem é feita como se ali existisse o C.H. XV. Em todo caso, os *libelli* que se seguem após o XIV são XVI, XVII, XIII (menos o XV). Por isso, costuma-se falar de dezoito *libelli* (tratados) no *Corpus Hermeticum*, mas na prática são dezessete.<sup>291</sup>

#### 1.4.7 Considerações finais

Convém salientar que este capítulo apresentou uma aproximação ao hermetismo e ao *Corpus Hermeticum*. Dessa aproximação deve-se ainda considerar a necessidade de averiguar o conjunto de crenças, ideias e práticas próprias do movimento hermético no contexto greco-egípcio sob a dominação romana, transmitidas nos textos, e que dão forma ao hermetismo. Como supramencionado, aqui, hermetismo designa uma coleção de escritos herméticos, provenientes, na sua grande maioria, da região de Alexandria (ou do Egito helenístico), entre os quais se encontram dezessete tratados que compõem o chamado *Corpus Hermeticum*. Sendo assim, para entender o hermetismo, faz-se necessário, sobretudo, compreender as doutrinas que constituem os documentos desse movimento.

Por isso, para um estudo do hermetismo do *Corpus Hermeticum*, convém proceder heuristicamente à crítica textual; à delimitação das unidades textuais; à história texto-literária dos tratados; à história dos gêneros e das formas dos tratados, incluindo a história da transmissão dos textos dos tratados e o seu circuito comunicacional; à história das tradições, conceitos, ideias e motivos; à história da redação dos tratados. Nesse sentido, busca-se, por meio criteriosamente histórico,

<sup>289</sup> SCOTT, 1985, p. 17-19, 34-35.

<sup>290</sup> SCOTT, 1985, p. 17-19; HERMÈS TRISMÉGISTE, 2011, t. 2, p. *passim*.

<sup>291</sup> SCOTT, 1985, p. 20; SOULEN, 1981, p. 86; LOHSE, 2000, p. 252.

os princípios de interpretação de acordo com a crítica textual, literária, redacional, formal, histórico-transmissiva, histórico-traditiva e comparativa histórico-filosófico-religiosa. Todas as análises têm como objetivo específico trazer à luz o panorama da História das Antigas Religiões Mediterrâneas, e, especificamente, sobre o hermetismo e suas relações com seu entorno. Sendo assim, este livro comporta informações da Teologia (da História do Mundo Contemporâneo do Novo Testamento e da Igreja Primitiva), das Ciências da Religião (principalmente a História das Religiões) e da História da Filosofia.

Para que se faça jus à análise desse objeto de pesquisa, deve-se recorrer a uma interpretação coerente dos escritos herméticos, levando em conta o seu lugar na disciplina da História das Antigas Religiões Mediterrâneas. Dessa forma, os métodos de procedimento e análise dos textos herméticos não são únicos, mas devem ser os mais adequados em maior ou menor grau. Basta um olhar atento e será o bastante para se notar que a metodologia aplicada aos estudos dos textos herméticos é histórica, seja na área da Teologia, Filosofia, Ciências da Religião ou Linguística. Por isso, tem seu valor acadêmico.

De fato, o presente capítulo ainda não pressupõe uma exegese, mas é uma introdução ao tema hermetismo; sendo um *approach* no que diz respeito aos escritos herméticos do mundo mediterrâneo no período neotestamentário. Assim, este capítulo proporciona um enfoque introdutório sobre os escritos herméticos para que, ao proceder à leitura dos capítulos subsequentes, tenha-se como base as descrições e informações deste capítulo.

Cumpre ainda mencionar que a análise do *Corpus Hermeticum* IV.3-6a retomará pontos importantes do que foi mencionado neste capítulo, de modo que não se negligenciem as informações pertinentes e relevantes acerca dos escritos herméticos. Por isso, é conveniente ter em mente os dados informativos acerca do *Corpus Hermeticum* a partir da história do mundo contemporâneo do NT, levando em consideração seu contexto e ambiente por meio da História das Antigas Religiões Mediterrâneas. Da mesma forma, os pormenores manuscriturísticos são de importância para crítica textual que será retomada no início do próximo capítulo.

## Capítulo 2

### 2 ANÁLISE FIOLÓGICA DO CORPUS HERMETICUM IV. 3-6A



método que será empregado para proceder heuristicamente neste livro é o histórico e comparativo. Ao analisar o texto, procura-se não apenas estudá-lo como objeto literário, mas buscar entender os percursos ideológicos, traditivos e motivacionais que deram origem à configuração daquilo que está escrito.<sup>292</sup> Os princípios de *critério*, *analogia* e *correlação* serão seguidos nas análises filológicas dos textos como do contexto histórico de onde se originam os textos.

No *Curso de Linguística Geral*, o filólogo Ferdinand De Saussure, pai da linguística, sustenta que a Filologia representa uma das três fases pelas quais tem passado a ciência que se constitui em torno dos fatos língüísticos. Dentre as várias definições para o termo Filologia, pode-se dizer que Filologia comprehende um conjunto de análises e estudos cujo objeto não é unicamente a língua, mas também a fixação, interpretação, e o comentário dos textos. Sendo assim, deve-se entender que ela se ocupa inclusive da história literária, dos costumes, das instituições etc. (*Análise das Tradições, ou seja, dos Motivos, Ideias e Conceitos; Análise de Conteúdo*). A Filologia se embasa metodologicamente na crítica. Ela emprega as questões língüísticas por meio da análise comparativa de textos de épocas diferentes, determinando a peculiaridade de cada autor, decifrando as características em línguas antigas (*Análise Histórico-Comparativa*). Ela possui duas finalidades básicas: estabelecer cientificamente o melhor texto (*o ramo da ecclótica*) e, uma vez estabelecido, interpretar esse texto (*segundo o método que nas ciências bíblicas se chama de histórico-crítico*).<sup>293</sup>

Gerd Lüdemann, professor de História do Cristianismo Primitivo na Universidade Georg-August, em Göttingen, e fundador e diretor do *Archiv Religionsgeschichtliche Schule*, escreveu um artigo que não só apresenta o contexto do século XIX em que surge a *Religionsgeschichtliche Schule* (A Escola da História da Religião) como também apresenta sua *Wissenschaft* e os princípios exegéticos dessa Escola.<sup>294</sup> Segundo ele, essa Escola não designa uma

<sup>292</sup> Cf. o método histórico e o método comparativo nos estudos das ciências sociais em MARCONI; LAKATOS, 2010, p. 88-90, 204-205; TROELTSCH, 1984, p. 1-27.

<sup>293</sup> SAUSSURE, Ferdinand de. *Curso de Linguística Geral*. 27.ed. São Paulo Cultrix. p. 7-8.

<sup>294</sup> LÜDEMANN, Gerd. Relationship of Biblical Studies to the History of Religions School. *Toronto Journal of Theology*, year 24, n. 2, p. 171–181, 2008.

“escola teológica no sentido de um grupo de seguidores e desenvolvedores dos pensamentos de uma única pessoa”. Ao contrário, a Escola da História da Religião integra um grupo de jovens teólogos e filólogos, principalmente da Universidade de Göttingen, cujas numerosas obras estavam relacionadas a quatro (04) domínios ou aproximações norteadoras: *aproximação histórica; princípio comparativo; questão sociológica; e questão psicológica*. Essa aproximação se deve ao fato de que a religião, para eles, deveria ser estudada radicalmente a partir da metodologia histórica. Ademais, essa Escola defendia que a religião tinha de ser averiguada por cotejamento ou comparação. A adoção desses princípios se deve à influência de uma expansão do conhecimento de variadas fontes tanto na área da *Filologia* como nos *Estudos Orientais*, ocorrida no final do século XVIII.<sup>295</sup> Não é por acaso que a *Religionsgeschichtliche Schule* era formada de teólogos e de filólogos. A ênfase de uma pesquisa histórico-religiosa ou sócio-religiosa só foi possível por causa das descobertas de textos e por causa das edições críticas que surgiam em grande número, como produtos dos estudos filológicos.<sup>296</sup> É a partir daí que Ernst Troeltsch sintetiza os princípios ou pressupostos que delineiam o Método Histórico (-Crítico): *critério, analogia e correlação*, baseados nos princípios de cotejamento de estudos filológicos.

Acerca dos recursos que se deve empregar quando se procede a uma interpretação, por exemplo, do Novo Testamento, tendo como referencial os textos, Schnelle diz: “A distância objetiva da época do Novo Testamento requer amplas informações filológicas, científico-literárias e histórico-culturais para, dessa maneira, identificar a mensagem dos textos”.<sup>297</sup> Ao se tratar de textos antigos, como é o caso do *Corpus Hermeticum*, este princípio também precisa ser considerado. O objeto da exegese da Bíblia, de uma forma geral, são textos antigos. Isso se aplica a qualquer texto antigo que se constitui objeto de interpretação. Qualquer método científico-texto-literário necessita de teorias textuais, portanto, linguísticas, que possam captar e apreender o sentido mais acurado e suas características textuais,<sup>298</sup> onde se inserem a Bíblia, os Diálogos Platônicos, o *Corpus Hermeticum* etc.

Quanto ao *Método Histórico-Crítico*, Udo Schnelle diz que esse Método não é homogêneo e uniforme em si mesmo. Não existe exclusivamente “o” Método Histórico-Crítico justamente porque há diferentes nuances metodológicas e de resultados.<sup>299</sup> Essa condição advém do fato de que o próprio método que se reflete

<sup>295</sup> LÜDEMANN, 2008, p. 173-177; SHARPE, 2005. p. 30-31.

<sup>296</sup> LÜDEMANN, 2008, p. 173; SCHNELLE, Udo. *Introdução à exegese do Novo Testamento*. São Paulo: Loyola, 2004. p. 123. Cf. TROELTSCH, 1984, p. 1-27.

<sup>297</sup> SCHNELLE, 2004, p. 178.

<sup>298</sup> SCHNELLE, 2004, p. 171.

<sup>299</sup> SCHNELLE, 2004, p. 14.

historicamente subjaz à própria historicidade, e, por isso, sujeito a mudanças ou mutabilidades.

Por esta razão, o procedimento de análise desta obra é focado no método histórico e comparativo, com base nos princípios norteadores do método filológico e histórico-crítico. Este procedimento destaca a história, os cultos e as literaturas religiosas do Mediterrâneo Antigo, enfatizando, por meio de cotejamento, as possíveis similitudes e dessemelhanças, correlações, interações e as relações polêmicas entre as várias culturas religiosas. Teologia, História e Filologia sempre fizeram parte desse método. Destarte, seu objeto de pesquisa é constituído por textos antigos, necessitando constantemente de ferramentas científicas apropriadas, como são, por exemplo, as ferramentas filológicas das quais o presente livro faz uso, desde a crítica textual até o emprego dos termos próprios da Filologia. No entanto, também é preciso considerar que a Linguística evoluiu muito nas últimas décadas, e trouxe conceitos e definições que também podem ajudar nesta pesquisa. O próprio Método Histórico-Crítico não é algo fechado em si mesmo de modo a ser um método homogêneo. Sendo um método que investiga criticamente a história, ele mesmo está sujeito à própria história e contexto.

No presente capítulo são apresentadas as fases interpretativas do texto. Este *itinerário hermenêutico* visa uma aproximação interpretativa dos textos herméticos, com o objetivo de contemplar as questões religiosas greco-romanas, egípcias e judaicas no ambiente do Mediterrâneo. O percurso exegético do texto do C.H. IV.3-6a seguirá os mesmos passos da exegese clássica e filológica: a crítica textual; a tradução para o português; a análise do texto-literária: no *macrocontexto*; no *microcontexto*; unidade textual autônoma: coesão gramatical; coesão semântica; campo semântico. O procedimento de análise filológica deste capítulo não começa pela tradução, mas pela crítica textual, como será doravante explicado. A análise literário-textual será explanada levando em conta os detalhes textuais e literários do C.H. IV.3-6a tanto quanto possível. Para aprofundamento dos usos habituais e da relação de literalidade do *banquete*, notar-se-á a aplicabilidade das definições e conceitos de Mikhail Mikhaïlovich Bakhtin sobre as imagens *simpóticas*<sup>300</sup> (do simpósio) que se cunharam universalmente em épocas diversas, como na Antiguidade. Por fim, buscar-se-á demonstrar que o texto do *Corpus Hermeticum* IV.3-6a está relacionado literariamente às imagens *simpóticas performativas*, as quais evocam no leitor um sentimento de pertença à comensalidade do *conhecimento*.

---

<sup>300</sup> *Simpótica* diz-se dos elementos literários que configuram o banquete ou o *symposium*. Trata-se de um adjetivo da língua grega *συμποτικός* - que é relativo ao festim. Cf. PEREIRA, 1998. p. 543.

## 2.1 Crítica Textual do *Corpus Hermeticum* IV.3-6a

Já foi mencionado que os textos dos dezessete tratados herméticos foram agrupados em um *corpus*. Posteriormente esse *corpus* passou a ser copiado e transmitido no seu conjunto. No entanto, com o passar do tempo, eles foram submetidos a algum tipo de alteração, acréscimo, supressão (*corruptio*), deformações e vicissitudes de todas as formas. Quanto mais o texto era copiado mais ele se afastava da sua configuração textual original. Também já foi citado que os lapsos mais comuns nas cópias do texto do *Corpus Hermeticum* são oriundos dos procedimentos dos compiladores.<sup>301</sup>

Segundo John Horman, o grau de *corruptio*, no texto do tratado IV do *Corpus Hermeticum*, é moderado. Se for comparado aos textos de outros tratados do *Corpus Hermeticum*, pode-se dizer que o do tratado IV se encontra em boas condições. Das três grandes omissões que incidem nele, duas são resultado de uma *haplografia* por *homoiteleuton* (mesmo final). Ou seja, houve a omissão de palavras porque duas linhas apresentam o mesmo final. Uma terceira omissão aconteceu por causa da mutilação do manuscrito. No processo de transmissão, existem algumas substituições descuidadas por causa da similaridade de duas ou mais palavras. No entanto, não há lapsos que possam ter interferido na tradição textual do C.H. IV de forma geral.<sup>302</sup> Em todo caso, isso não significa que, nos vários manuscritos, não existam leituras (*lectiones*) diferentes, ou que não existam leituras carregadas de intenções interpretativas e doutrinárias, ou mesmo correções. A perícope do *Corpus Hermeticum* IV.3-6a possui várias questões no que diz respeito à crítica textual.<sup>303</sup> A edição crítica do *Corpus Hermeticum* de Nock e Festugière (que é abreviado N.-F.) tem prestado conta dessas questões no aparato crítico.

No primeiro capítulo, foi salientado que o texto grego do *Corpus Hermeticum* de N.-F. constitui a edição crítica padrão, ganhando, assim, notoriedade e credibilidade por ser cuidadosamente conservado de acordo com os manuscritos e sem apresentar conjecturas desnecessárias, e por ser de grande relevância no campo histórico-filológico.<sup>304</sup> Por esta razão, o texto de N.-F. se tornou básico para o trabalho científico do *Corpus Hermeticum*.

<sup>301</sup> NOCK; FESTUGIÈRE, 2011, t. 1, p. XXI-XXII.

<sup>302</sup> HORMAN, John F. *The Text of the Hermetic Literature and the Tendencies of its Major Collections*. Hamilton, nov. de 1973. p. 48-49.

<sup>303</sup> Sobre o objeto, objetivo, tarefa e os critérios da crítica textual, cf. ROSSETTI, 2006, p. 95-150; SILVA, José Pereira da. O Método em Filologia. *Revista Philologus*. Rio de Janeiro: CiFEFiL, ano 17, n. 50, set.-dez. 2011. p. 106-109. WEGNER, 2012, p. 60-61, 70-71; SCHNELLE, 2004, p. 29-30.

<sup>304</sup> SCHIAVONE, 2006, p. 5, 30-31; VAN DEN BROEK, 2006, p. 488; DODD, 1970, nota 3, p. 11-12; SOULEN, 1981, p. 86; GRANT, 2005, p. 6643.

Realizar uma crítica textual total dos tratados do *Corpus Hermeticum* pode se converter em repetição, uma vez que o *Corpus Hermeticum* de N.-F. já é resultado de um denso trabalho de crítica textual internacionalmente reconhecido por causa do seu teor científico. Segundo William Grese, a intenção não é fazer uma nova crítica textual do *Corpus Hermeticum*, mas reunir as informações apresentadas no texto preparado por Arthur Darby Nock e decodificar seus dados de leitura no aparato. Contudo, as conclusões e as leituras propostas por Nock não podem ser consideradas como incontestáveis. Elas também estão sujeitas a ponderações e avaliações.<sup>305</sup> Sendo assim, o intuito, aqui, é tão somente:

- a) Decodificar, *a priori*, os dados da crítica textual do aparato como apresentado por N.-F., verificando a atestação de variantes (*lectiones*) por parte dos manuscritos.
- b) Discorrer sobre o problema da crítica textual a respeito de duas *lectiones* (*κηρύξαι* e *ἐδαπτίσαντο τοῦ νοός*) que incidem no texto do C.H. IV.3-6a como proposto por N.-F., a fim de compreender as razões que conduziram Nock a optar por essas leituras. Sendo assim:
  - \* Aquilar qualitativamente e quantitativamente os manuscritos que atestam (ou não) as *lectiones κηρύξαι* e *ἐδαπτίσαντο τοῦ νοός*. Avaliar as *lectiones κηρύξαι* e *ἐδαπτίσαντο τοῦ νοός* em relação a outras leituras variantes, apresentando as razões que depõem contra ou a favor dessas e como essas configurações textuais começaram a divergir.
  - \* Avaliar as *lectiones κηρύξαι* e *ἐδαπτίσαντο τοῦ νοός* de acordo com a brevidade e a dificuldade de leitura, com a finalidade de analisar se elas podem ter sido a origem (ou não) de possíveis *emendationes* que resultaram na diversidade de configurações textuais.
- c) Sugerir uma configuração textual do C.H. IV.3-6a que possa servir de base para a tradução em português.

---

<sup>305</sup> Grese está se referindo a não fazer uma nova crítica textual do C.H. XIII, o qual constitui objeto de sua pesquisa. No entanto, ele mesmo faz alterações ao texto de N.-F., basando-se nas variantes e *emendationes* que foram citadas por Nock no aparato. GRESE, 1979, p. 1. Nota-se que os procedimentos aqui listados também constituem a prática da crítica do Novo Testamento. Cf. WEGNER, 2012, p. 70-71, 96-110; SCHNELLE, 2004, p. 42-46.

Por esse motivo, faz-se necessário apresentar o texto e o aparato de N.-F. primeiramente e, em seguida, proceder à decodificação e à avaliação das variantes.

### 2.1.1 Apresentação do *Corpus Hermeticum* IV.3-6a em N.-F.

*A priori*, é importante entender a disposição ou a formatação do *Corpus Hermeticum* IV.3-6a em N.-F. Na edição deste autor, não se utiliza símbolos especiais no texto propriamente para remeter aos dados no aparato, exceto colchetes agudo e quadrado, e *crux desperationis*.<sup>306</sup> A indicação de linhas é apresentada sempre à margem direita. A entrada no aparato é dada pelo número da linha e não dos parágrafos em que se encontram os problemas de variantes e conjecturas. Para melhor entendimento da sua disposição, o texto do C.H. IV.3-6a se apresenta desta forma:

3            tὸν        μὲν        οὖν        λό-  
γον, ὃ Τάτ, ἐν πᾶσι τοῖς ἀνθρώποις ἐμέρισε, τὸν δὲ νοῦν οὐ-  
κέτι, οὐ φθονῶν τισιν· ὁ γὰρ φθόνος οὐκ ἔνθεν ἔρχεται, κάτω  
δὲ συνίσταται ταῖς τὸν νοῦν μὴ ἔχοντων ἀνθρώπων ψυχαῖς. 5  
— Διὰ τί οὖν, ὃ πάτερ, οὐ πᾶσιν ἐμέρισε τὸν νοῦν ὁ Θεός;  
— Ἡθέλησεν, ὃ τέκνον, τοῦτον ἐν μέσῳ ταῖς ψυχαῖς ὥσπερ  
ἄθλον ιδρύσθαι. 4 — Καὶ ποὺ αὐτὸν ιδρύσατο; — Κρα-  
τῆρα μέγαν πληρώσας τούτου κατέπεμψε, δοὺς κήρυκα, καὶ  
ἐκέλευσεν αὐτῷ κηρύξαι ταῖς τῶν ἀνθρώπων καρδίαις τάδε. 10  
βάπτισον σεαυτὴν ἡ δυναμένη εἰς τοῦτον τὸν κρατῆρα, ἡ  
πιστεύουσα ὅτι ἀνέλευση πρὸς τὸν καταπέμψαντα τὸν  
κρατῆρα, ἡ γνωρίζουσα ἐπὶ τί γέγονας.  
ὅσοι μὲν οὖν συνήκαν τοῦ κηρύγματος καὶ ἔδαπτίσαντο 15  
τὸν νοός, οὗτοι μετέσχον τῆς γνώσεως καὶ τέλειοι ἐγένοντο  
ἀνθρώποι, τὸν νοῦν δεξάμενοι. ὅσοι δὲ ημαρτον τοῦ κηρύ-  
γματος, οὗτοι μὲν οἱ λογικοί, τὸν νοῦν μὴ προσειληφότες,  
ἀγνοοῦντες ἐπὶ τί γεγόνασιν καὶ ύπὸ τίνων, 5 αἱ δὲ αἰσ-  
θήσεις τούτων ταῖς τῶν ἀλόγων ζῷων παραπλήσιαι, καὶ ἐν  
θυμῷ καὶ ὄργῃ τὴν κρᾶσιν ἔχοντες, οὐ θαυμάζοντες [οὐ] τὰ 20  
θέας ἄξια, ταῖς δὲ τῶν σωμάτων ἡδοναῖς καὶ ὀρέξεσι προσ-  
έχοντες, καὶ διὰ ταῦτα τὸν ἀνθρωπὸν γεγονέναι πιστεύον-  
τες. ὅσοι δὲ τῆς ἀπὸ τοῦ θεοῦ δωρεᾶς μετέσχον, οὗτοι, ὃ 25  
Τάτ,  
κατὰ σύγκρισιν τῶν ἔργων ἀθάνατοι ἀντὶ θνητῶν εἰσι,  
πάντα ἐμπεριλαβόντες τῷ ἐσαυτῶν νοῖ, τὰ ἐπὶ γῆς, τὰ ἐν  
οὐρανῷ, καὶ εἴ τι ἐστιν ύπερ οὐρανόν· τοσοῦτον ἐσαυτὸν  
ὑψώσαντες, εἰδόν τὸ ἀγαθὸν καὶ ιδόντες συμφορὰν ἡγήσαντο τὴν 30  
ἐνθάδε διατριβήν· καταφρονήσαντες πάντων τῶν σωμα-  
τικῶν καὶ ἀσωμάτων ἐπὶ τὸ ἐν καὶ μόνον σπεύδουσιν. 6  
αὕτη, ὃ Τάτ, ἡ τοῦ νοῦ ἐστὶν ἐπιστήμη, τῶν θείων ἕντο-  
ρίᾳ †, καὶ ἡ τοῦ θεοῦ κατανόησις, θείου δόντος τοῦ κρατῆρος.<sup>307</sup>

<sup>306</sup> Sobre estes símbolos, cf. ROSSETTI, 2006, p. 105-106.

<sup>307</sup> HERMÈS TRISMÉGISTE, 2011, t. 1, p. 50-51. Quando houver uma referência ao texto de Nock-Festugière, neste livro, será utilizada a abreviatura (N.-F.).

Como a perícope do C.H. IV.3-6a continua na página seguinte (p.51), na edição de N.-F., as linhas reiniciam a recontagem em 1, a partir de *Tάτ*, κατὰ σύγχρισιν em diante (onde, aqui, para facilitar a visualização, é indicada por uma reta). Uma vez tendo observado a disposição desse texto, é essencial apresentar o aparato como se configura em N.-F.

### 2.1.2 O *Apparatus criticus* do C.H. IV.3-6a em N.-F. e sua decodificação

É importante observar que é parte do procedimento filológico dos textos críticos, a apresentação de uma justificativa, por parte do editor, no *apparatus criticus* (no pé da página), as razões que o levaram a efetuar suas escolhas por certas *lectiones* (variantes) dentre várias outras e fortuitamente dentre várias sugestões disponíveis de *emendationes*. Essa justificativa consiste em prestar contas, de maneira sintética, sóbria e clara, dos dados referentes às variantes (*lectiones*) dignas de nota, incidentes em vários manuscritos, e relativas às conjecturas mais significativas (*coniecturae*, *emendationes*), sendo suas considerações, quase sempre, escritas em latim. O *apparatus criticus* (aparato crítico) do texto do C.H. IV.3-6a em N.-F. segue essa mesma regra, apresentando os seguintes dados:

4 τισιν. ὁ γὰρ φθόνος Turn. : τισὶ γὰρ ὁ φθόνος  
codd. – ἐνθεν codd. : ἄνωθεν Cumont (quod qui coniecerat Scott,  
praetulit οὐρανόθεν – ἄρχεται D || 5 τῶν νοῦν 1297 || 7 τούτων D  
α

|| 9 μέγαν AB : μέγ N : μὲν γὰρ CM – κήρυκι R. Eisler || 10 κηρύξαι  
hic habet A : post καρδίας N post ἐκέλευσεν BC post αὐτῷ Turn.  
om. BCMD. haud scio an auctor scriperit ἐκέλευσεν < ἐν > αὐτῷ  
ταῖς τῶν ἀνθρώπων καρδίας τάδε – τάδε ex ταῦτα B<sup>1</sup> || 14 ἐδαπτίσαντο  
τῷ κρατῆρι τοῦ νοός NBC || 17 οὗτοι Scott : αὐτοί codd. Conferendi  
sunt quos appellat Paulus ψυχοί || 18 ἀγνοοῦσιν BCD (ἀγνοοῦντες  
D<sup>1</sup>) – τίνων < εἰσίν > N || 20 θαυμάζουσιν N (θαυμάζουσι BC) – οὐ om. N  
del. BC || 21-22 προσέχουσι N || 22-23 πιστεύουσιν NBC || 23 τοῦ om. A  
1 ἔργων codd. ἔτερων Scott || 5 < καὶ > καταφρονήσαντες B<sup>2</sup> ||  
6 καὶ ασωμάτων secl. Zielinski || 7 < ἡ > τῶν Ferguson || 7-8 ἐντο-  
ρία : θεωρία D: εὐπορία Scott θεωρία uel iсторія Parthey (« an ἡ τῶν  
θεῶν ἔννοια? ») ||<sup>308</sup>

Geralmente as edições críticas adotam uma gama de siglas, abreviaturas e signos no aparato crítico. Estas orientações são colocados em uma lista de abreviaturas que se posiciona antes mesmo do texto crítico. Na primeira página da introdução da edição crítica de N.-F., há uma lista de manuscritos, com sigla, nome, data e conteúdo. Antes do texto crítico propriamente dito, há um *index*

<sup>308</sup> HERMÈS TRISMÉGISTE, 2011, t. 1, p. 50-51; O *apparatus criticus* é a expressão latina para o aparelho ou aparato crítico. ROSSETTI, 2006, p. 109-110, 344.

*siglorum* de edições anteriores do *Corpus Hermeticum* bem como de autores que fazem citações diretas e conjecturas do *Corpus Hermeticum*.<sup>309</sup> O objetivo primeiro, aqui, é decodificar os dados da crítica textual que compõem o aparato como apresentado pela edição crítica de A. D. Nock e A.-J. Festugiére, verificando a atestação ou o testemunho de variantes (*lectiones*) nos manuscritos. As siglas dos manuscritos e das edições foram devidamente apresentadas no primeiro capítulo da presente pesquisa. Aqui apenas serão decodificados os dados sobre os manuscritos que incidem no *apparatus criticus* do C.H. IV.3-6a.<sup>310</sup>

### **2.1.2.1 Informações preliminares sobre a organização do *apparatus criticus* de N.-F.**

Quando uma leitura proposta por N.-F. é atestada pelos manuscritos **ABCM**, o aparato crítico apenas indica a leitura divergente de um manuscrito (ou mais manuscritos), subentendendo que este apresenta uma leitura variante em relação a **ABCM**.<sup>311</sup> Quando a leitura de N.-F. não é atestada por esses manuscritos (**ABCM**) ou há variações entre eles, as *lectiones* serão apresentadas ao lado dos respectivos testemunhos.

**Sobre os símbolos:**

- \* O símbolo ( : ) é a separação de diferentes variantes relacionadas à mesma passagem.
- \* O símbolo ( – ) designa a separação das passagens diferentes em uma linha idêntica.
- \* O símbolo || indica a separação de diferentes linhas relacionadas ao mesmo texto.
- \* Os números depois do símbolo || indicam cada uma das linhas onde se encontram os dados referentes às *lectiones* (variantes) e às principais conjecturas.

---

<sup>309</sup> Essa lista de manuscritos geralmente é chamada de *conspectus siglorum* ou *signorum* (ou *index siglorum* ou *signorum*) - quadro de abreviaturas, siglas e signos que são utilizados no *apparatus criticus*. Cf. ROSSETTI, 2006, p. 109, 352. A lista de autores em N.-F. se encontra em NOCK; FESTUGIÈRE, 2011, t. 1, p. LIV. NOCK; FESTUGIÈRE, 2011, t. 1, p. XI-XII. Cf. também a lista de manuscritos (com sigla, nome datação e conteúdo) no capítulo 1 da presente obra.

<sup>310</sup> Cf. as siglas dos manuscritos no capítulo 1.

<sup>311</sup> Horman afirma que os manuscritos **ABCM** são úteis para o estabelecimento do texto do *Corpus Hermeticum* de N.-F. HORMAN, 1973, p. 6.

## 2.1.2.2 Decodificação do *apparatus criticus* do C.H. IV.3-6a em N.-F.

⇒ Na **linha 4**, o *apparatus criticus* do texto de N.-F. acolhe a leitura *τισὶν· ὁ γὰρ φθόνος*, proposta por Turnebus (*Turn.*). Em *Turn.*, existe um ponto suspenso (άνω στιγμή) entre *τισὶν* e *ὁ γὰρ φθόνος*. Em nenhum dos demais códices há uma pontuação entre essas palavras: *τισὶ γὰρ ὁ φθόνος*. A leitura aceita por N.-F. visa resolver um problema que foi transmitido nas cópias: o da inteligibilidade do texto. Isso perfaz uma das tarefas da crítica textual.<sup>312</sup> De qualquer forma, *τισὶ γὰρ ὁ φθόνος* é uma construção inconcebível do ponto de vista da regra gramatical grega – o pronome *τισὶ* é uma palavra enclítica e, por isso, não se deve, em hipótese nenhuma, iniciar uma frase, uma oração ou mesmo parte de uma oração.<sup>313</sup> Sendo assim, para Nock, é mais plausível que após *τισὶ* exista um ponto alto e que a oração seguinte se inicie com as palavras *ὁ γὰρ*. Em uma passagem diferente da **linha 4**, o texto crítico (N.-F.) propõe a *lectio ἐνθεῖν*, testemunhada pelos códices, apontando uma outra variante *ἄνωθεν*, conjecturada por Cumont. Ademais, Nock salienta que, embora Walter Scott tenha conjecturado *ἄνωθεν*, este preferiu a leitura *οὐπανόθεν*. Tanto *ἄνωθεν* (*de cima, do alto, sobre e em cima*) como *οὐπανόθεν* (*do céu*) são conjecturas que tentam focar na contraposição com *κάτω* (*embaixo*). Em todo caso, para Nock, a conjectura de *οὐπανόθεν* de Scott não é consistente nem convicente porque nada no texto dos manuscritos confirma essa leitura; por outro lado, a conjectura de *ἄνωθεν* tende a facilitar o texto (*lectio facilior*). A leitura com *ἐνθεῖν* (*de lá, dali*) não só se torna mais difícil (*lectio difficilior*) como também é consenso em todos os manuscritos. A contraposição entre *ἐνθεῖν* (*de lá, dali*) e *κάτω* (*embaixo*) é subentendida. Por essa razão, pressupõe-se que *ἐνθεῖν* está se refereindo ao plano superior ou ao lugar de cima. Sendo assim, a leitura porposta por N.-F. é a melhor atestada.<sup>314</sup> Ainda na **linha 4**, em outra passagem, o

<sup>312</sup> Walter Scott segue a mesma leitura de *Turn.* e expõe no *aparato crítico* dos *Hermetica* que os manuscritos **AQS**, com os quais ele dispunha o texto, apresentam a seguinte leitura: *οὐ φθονῶν· τισὶ γὰρ ὁ φθόνος*. Deve-se notar que, na leitura desses manuscritos, existe um ponto alto entre *οὐ φθονῶν* e *τισὶ γὰρ ὁ φθόνος*. Segundo John Horman, o problema está na inversão das palavras: *ὁ γὰρ* ou *γὰρ ὁ*. Ou seja, existe uma possibilidade de que, no processo de transmissão do texto, algum copista tenha accidentalmente omitido uma dessas palavras (*ὁ* ou *γὰρ*), logo ele a reescreveu interlinearmente. Um copista posterior tentou reintroduzi-la, desconsiderando sua posição correta, o que deve ter causado a ininteligibilidade dessa *lectio* nos manuscritos. HORMAN, 1973, p. 46.

<sup>313</sup> Exceto *εἰμί* e *φημί*. Cf. RAGON, E. *Gramática grega*. Inteiramente reformulada por A. Dain, J.-A. de Foucault, P. Poulain. Tradução de Cecilia Bartalotti. São Paulo: Odysseus, 2012. p. 26; FREIRE, Antônio, S.J. *Gramática Grega*. 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2001. p. 155.

<sup>314</sup> Walter Scott presta conta de sua conjectura no *apparatus criticus* em HERMETICA, 1985, v. 1, p. 150. Nele, Scott salienta que escreveu *οὐπανόθεν*, mas também informa que a variante *ἐνθεῖν* é testemunhada pelos códices (ou seja há consenso entre os manuscritos) e também por Turnebus. A razão de sua conjectura só é dada nas suas notas sobre o *Corpus Hermeticum*.

aparato de N.-F. indica que existe a variante *ἄρχεται* (*inicia, principia*) para *ἔρχεται* (*vem*). Assim, a leitura da frase fica: *ό γὰρ φθόνος οὐκ ἐνθεν ἄρχεται, κάτω δὲ συνίσταται ταῖς τὸν νοῦν μὴ ἔχοντων ἀνθρώπων ψυχαῖς* (pois o menosprezo não *principia* dali, mas é constituído embaixo nas almas de homens). A *lectio* com *ἄρχεται* é testemunhada pelo manuscrito **D** (*Vindobonensis Phil.* 102; séc. XV). Essa leitura tenta explicar que a origem do menosprezo, da inveja ou do ciúme não está em Deus. Na introdução do N.-F., Nock afirma que existe a tendência dos manuscritos **D, S, Ven., Pal., Bon., Trin.** e **16987** substituírem sinônimos ou estruturas ligeiramente diferentes. Ele ainda salienta que as variantes desses manuscritos são indiferentes à reprodução exata dos textos que lhes serviram de base. Nessas cópias, incidem melhoramentos de leitura e outros tipos de correções (muitas vezes felizes), como é o caso de *ἄρχεται* em vez de *ἔρχεται* (atestada pelos manuscritos **ABCM**). Como os manuscritos mais úteis para o estabelecimento do N.-F. são **ABCM**, assim, Nock prefere a *lectio* *ἔρχεται*, atestada por eles.<sup>315</sup>

⇒ Em relação à **linha 5**, o aparato crítico informa que o manuscrito **1297** (*Parisinus Graecus* 1297; séc. XVI) atesta a variante *τῶν νοῦν*, resultando na leitura *ταῖς τῶν νοῦν μὴ ἔχοντων ἀνθρώπων ψυχαῖς* (nas almas dos homens que não têm conhecimento) em vez de *ταῖς τὸν νοῦν μὴ ἔχοντων ἀνθρώπων ψυχαῖς* (nas almas de [dos] homens que não têm o conhecimento), como propõe o texto de N.-F. Na *lectio* do manuscrito **1297**, o artigo *τῶν* está relacionado ao substantivo *ἀνθρώπων*, e com ele concorda em gênero, número e caso. Na leitura proposta por N.-F., o artigo *τὸν* está concordando com o substantivo *νοῦν* em gênero, número e caso. Um dado que corrabora a leitura do manuscrito **1297** é o fato da palavra *ἀνθρωποι* (*ἀνθρωπος*) incidir repetidamente com artigo no texto. Do ponto de vista do emprego de *τῶν*, relacionado ao substantivo *ἀνθρώπων*, isso não é consistente, uma vez que a omissão do artigo também é possível. A tendência do manuscrito **1297** é facilitar a leitura (*lectio facilior*). As duas *lectiones* são

---

Segundo Scott, haveria a possibilidade de escrever *ἄνωθεν*. De acordo com sua conjectura, a leitura dos manuscritos, ou seja, *ἐνθεν*, pode ter se originado da abreviatura de *οὐπανόθεν*: *οὐνόθεν*. (Cf. SCOTT, Walter. Notes on the *Corpus Hermeticum*. In: HERMETICA: the ancient Greek and Latin writings which contain religious or philosophical teachings ascribed to Hermes Trismegistus. Notes on the Corpus Hermeticum by Walter Scott. Boston: Shambala Publications, 1985. v. 2. p. 139). Nada no texto indica que Deus esteja no céu. Nos textos herméticos não há nenhuma referência ao céu como lugar onde Deus reside. Há referência aos sete céus como alusão aos sete astros, sete esferas, sete círculos ou sete zonas (cf. C.H. XI.7; I.25-26; III. 2; IV.8), pelos quais a alma tem de passar até alcançar a Ogdoada (Oitava Zona), onde se encontra com Deus e com outras Potências e se diviniza. Ademais, o próprio C.H. IV.5 deixa transparecer a dúvida se existe alguma coisa acima do céu ou no céu (cf. também C.H. XI.19). Quando se fala sobre os deuses no céu, está se referindo aos astros no céu.

<sup>315</sup> NOCK; FESTUGIÈRE, 2011, t. 1, p. XXV, XXVIII- XXXI. Walter Scott prefere a variante de **D** (cf. HERMETICA, 1985, v. 1, p. 150).

possíveis. No entanto, os manuscritos que servem de base para a N.-F. são **ABCM**. Sendo assim, Nock acata a *lectio* testemunhada por esses manuscritos: *tòv voūv*. A decisão crítica quanto à *lectio* em questão pode não ter unanimidade, mas Nock propõe a leitura mais difícil.<sup>316</sup>

⇒ Na **linha 7**, o aparato crítico de N.-F. informa que, em vez de *τοῦτον*, o manuscrito **D** apresenta *τούτων*, gerando a seguinte leitura: *Ἡθέλησεν, ὡς τέκνον, τούτων ἐν μέσῳ ταῖς ψυχαῖς ὥσπερ ἄθλον ιδρῦσθαι* (ele quis, ó Tat, colocar como prêmio no meio das almas *destes* [dos homens]). No entanto, N.-F. sugere: *Ἡθέλησεν, ὡς τέκνον, τοῦτον ἐν μέσῳ ταῖς ψυχαῖς ὥσπερ ἄθλον ιδρῦσθαι* (ele quis, ó Tat, colocar *isso* [ou seja, o conhecimento] como prêmio no meio das almas). Mais uma vez a leitura de N.-F. é estabelecida a partir dos manuscritos **ABCM**.<sup>317</sup>

⇒ Em relação à **linha 9**, o aparato crítico indica que o texto de N.-F. aceita a leitura *μέγαν* dos manuscritos **AB**. Entretanto, é indicado, no aparato, que o manuscrito **N** evidencia uma corruptela (*α* sobre *μέγ*) para aquilo que supostamente poderia ser *μέγαν*. Ademais, é indicado que os manuscritos **CM** apresentam a variante *μὲν γὰρ* com relação à palavra *μέγαν*. Nock crê que a palavra *μέγαν* em **B** é fruto de uma autocorreção (**B<sup>1</sup>**) sobre uma rasura (*in rasura*). Assim, segundo ele, a contraposição entre a variante de **CM** contra a *lectio* de **AB** é resultado de um erro. Por essa razão, ele aceita a leitura testemunhada por **AB** (e **N?**). Ainda na **linha 9**, em uma outra passagem, o aparato crítico de N.-F. indica a conjectura de R. Eisler: *κήρυκι* em vez de *κήρυκα*. A conjectura proposta por Eisler gera a leitura *δοὺς κήρυκι* (tendo dado *a um arauto*) enquanto que Nock prefere *δοὺς κήρυκα* (designando [ou dando] *um arauto*). A conjectura de Eisler é pertinente, mas tenta facilitar a leitura (*lectio facilior*). A *lectio* acatada por N.-F., além de ser atestada pelos manuscritos, torna-se mais difícil (*lectio difficilior*).<sup>318</sup>

<sup>316</sup> Sobre o uso do artigo com palavra *ἄνθρωποι* (*ἀνθρώπος*), cf. RAGON, 2012, p. 54, 172-174; BETTS, Gavin. *Complete New Testament Greek*. 2. ed. London: Hodder and Stoughton; New York McGraw Hill, 2010. p. 11; BETTS, Gavin; HENRY, Alan. *Complete Ancient Greek*. 3 ed. London: Hodder and Stoughton; New York: McGraw Hill, 2010. p. 12; RUSCONI, Carlo. *Dicionário do Grego do Novo Testamento*. São Paulo: Paulus, 2003. p. 52; FREIRE, 2001, p. 172. Cf. também VAN DEN KERCHOVE, 2012, p. 294-295. Walter Scott segue a mesma leitura atestada pelo manuscrito **1297**. Ele indica, no aparato crítico, que sua leitura está testemunhada em **Q** e **Turn.** e que *tòv voūv* é atestada por **AS**.

<sup>317</sup> Walter Scott indica, no aparato crítico, que essa leitura de **D** também está testemunhada em **QS** e **Turn.** e que *τοῦτον* tem a atestação de **A** (cf. HERMETICA, 1985, v. 1, p. 150).

<sup>318</sup> Sobre a variante *μέγαν*, cf. NOCK; FESTUGIÈRE, 2011, t. 1, p. XXI. Ainda, no que se refere à leitura *μέγαν*, Walter Scott também aceita a mesma leitura de **AB**. Ele indica, no aparato crítico dos *Hermetica*, que, além da leitura *μέγαν*, testemunhada por **A**; os manuscritos **QS** e a edição de **Turn.** atestam a leitura *μὲν γὰρ* (HERMETICA, 1985, v. 1, p. 150). Em relação à leitura *κήρυκα*, Walter Scott também prefere a leitura dos manuscritos. Exceto o manuscrito **Q**, o qual atesta a *lectio κήρυκα*, todos os outros manuscritos testemunham a favor de *κήρυκα* (HERMETICA, 1985, v. 1, p. 150). Há possibilidade de que essa leitura de **Q** seja decorrente de

⇒ No que tange à **linha 10**, o aparato crítico de N.-F., indica que o manuscrito **A** tem a palavra *κηρύξαι* (“*hic habet A*”), gerando a leitura *καὶ ἐκέλευσεν αὐτῷ κηρύξαι ταῖς τῶν ἀνθρώπων καρδίαις τάδε* (e lhe ordenou *pregar* aos corações dos homens estas coisas). Ela também é atestada por **N** depois de (*post*) *καρδίαις*, apresentando a seguinte leitura: *καὶ ἐκέλευσεν αὐτῷ ταῖς τῶν ἀνθρώπων καρδίαις κηρύξαι τάδε* (e lhe ordenou aos corações dos homens *pregar* estas coisas). A palavra *κηρύξαι* é testemunhada depois de *ἐκέλευσεν* pela primeira correção posterior do manuscrito **B** (**B<sup>C</sup>**), propondo a leitura *καὶ ἐκέλευσεν κηρύξαι αὐτῷ ταῖς τῶν ἀνθρώπων καρδίαις τάδε*. Além de **A**, a edição de **Turn.** sugere o emprego da palavra *κηρύξαι* depois de (*post*) *αὐτῷ*. O emprego da palavra *κηρύξαι* é testemunhado pelos manuscritos **ANB<sup>C</sup>** e proposta por **Turn.** No entanto, percebe-se que a palavra se configura em uma ordem diversa nesses testemunhos. Ademais, os manuscritos **BCMD** omitem a palavra *κηρύξαι* (*om.* é abreviatura de *omittunt*): *καὶ ἐκέλευσεν αὐτῷ ταῖς τῶν ἀνθρώπων καρδίαις τάδε* (*também exortou, em honra dela, aos corações dos homens estas coisas*). Nock conjectura se porventura não tinha o autor escrito *καὶ ἐκέλευσεν < ἐν > αὐτῷ ταῖς τῶν ἀνθρώπων καρδίαις τάδε*. Ele parece estar inclinado a pensar que talvez o autor tenha escrito dessa forma (“*haud scio an auctor scripserit*”). Na mesma linha, porém em uma passagem diferente, Nock dá a informação de que *τάδε* vem de *ταῦτα*, de uma autocorreção do manuscrito **B** (**B<sup>1</sup>**). A preposição *ἐν* entre colchetes angulados <> é conjectura de Nock. Não obstante isso, o texto de N.-F. acata os testemunhos do emprego do verbo *κηρύξαι*.<sup>319</sup>

⇒ Em relação à **linha 14**, o aparelho crítico de N.-F. apresenta o dado de que o manuscrito **N** e a primeira correção posterior do manuscrito **B** (**B<sup>C</sup>**) atestam a *lectio ἐβαπτίσαντο τῷ κρατῆρι τοῦ νοός* (batizaram-se *na cratera* do conhecimento), inserindo *τῷ κρατῆρι* entre *ἐβαπτίσαντο* e *τοῦ νοός*. A leitura proposta pelo texto de N.-F. é *ἐβαπτίσαντο τοῦ νοός* (*embeberam-se do conhecimento*). Os manuscritos que servem de base para o N.-F. são **ABCM**. Nock acata a *lectio* atestada por esses manuscritos, os quais omitem *τῷ κρατῆρι*. A omissão de *τῷ κρατῆρι* torna a leitura mais breve e mais difícil (*lectio brevior, lectio difficilior*) por causa da junção do verbo *ἐβαπτίσαντο* com o genitivo partitivo *τοῦ νοός*<sup>320</sup>

---

um lapso ou equívoco auditivo por causa da mesma pronúncia para vogais diferentes. Às vezes, no processo de compilação, os textos eram ditados. Sobre esse tipo de lapso, cf. WEGNER, 2012, p. 62; SCHNELLE, 2004, p. 41; ROSSETTI, 2006, p. 376.

<sup>319</sup> Scott diz que a omissão é atestada pelos manuscritos **QS**. HERMETICA, 1985, v. 1, p. 150. Sobre o uso de colchetes angulados para conjecturas de palavras que não constam nos códices, mas deveriam estar presente no original, cf. ROSSETTI, 2006, p. 105.

<sup>320</sup> Scott não faz nenhuma menção à variante de **NB<sup>C</sup>** e segue a mesma leitura de **ABCM** (HERMETICA, 1985, v. 1, p. 150). Quanto à duas *lectiones*, cf. NOCK; FESTUGIÈRE, 2011, t. 1, p. XXII.

⇒ Quanta à **linha 17**, o aparelho crítico de N.-F. informa que Walter Scott conjectura *oú̄toi* para a *lectio aú̄toi*, a qual é atestada em todos os códices (*codd.*). O texto de N.-F. acata a conjectura de Scott, gerando a seguinte leitura: *ὅσοι δὲ ἡμαρτον τοῦ κηρύγματος, οὐ̄toi μὲν οἱ λογικοί, τὸν νοῦν μὴ προσειληφότες* (Mas aqueles que se desviaram da pregação, *esses [eles]* são os lógicos, os que não receberam o conhecimento em acréscimo). Mas os manuscritos testemunham *ὅσοι δὲ ἡμαρτον τοῦ κηρύγματος, αὐ̄toi μὲν οἱ λογικοί, τὸν νοῦν μὴ προσειληφότες* (Mas aqueles que se desviaram da pregação, *os mesmos [eles]* são os lógicos, os que não receberam em acréscimo o conhecimento). Tanto o pronome demonstrativo enfático *aú̄toi* como o pronome demonstrativo *oú̄toi* são empregados como pronome pessoal da terceira pessoa. O texto apresenta sempre a estrutura *ὅσοι... oú̄toi...* (cf. **linhas 15 e 23**), mas os manuscritos reproduziram (na **linha 17**) *ὅσοι... aú̄toi...*. Para Scott e Nock, fica evidente que os manuscritos reproduziram esse problema estilístico já que não havia problemas de significado entre o emprego das duas palavras. Ademais, Nock salienta que *oú̄toi* (*aú̄toi*), ou seja, os *λογικοί*, devem ser comparados com aqueles que Paulo chama *ψυχικοί* (o homem natural).<sup>321</sup>

⇒ No que diz respeito à **linha 18**, o aparato indica que a primeira correção posterior do manuscrito **B** (**B<sup>C</sup>**) e o manuscrito **D** (exceto a autocorreção do manuscrito **D** (**D<sup>1</sup>**)) atestam a variante *ἀγνοοῦσιν* em vez de *ἀγνοοῦντες*, gerando a seguinte leitura: *οὐ̄toi μὲν οἱ λογικοί, τὸν νοῦν μὴ προσειληφότες, ἀγνοοῦσιν...* (estes lógicos, que não receberam em acréscimo o conhecimento, *desconhecem...*). O texto de N.-F. acata o particípio *ἀγνοοῦντες*, que é atestado pelos manuscritos **ABCM** e **D<sup>1</sup>**, gerando a leitura: *οὐ̄toi μὲν οἱ λογικοί, τὸν νοῦν μὴ προσειληφότες, ἀγνοοῦσιν... (estes são os lógicos, não recebendo em acréscimo o conhecimento, desconhecendo...)*. Nock defende que o manuscrito **D** efetuou uma correção no processo de transmissão. Isso é diferente de **B<sup>C</sup>**, que é uma primeira correção no próprio texto do manuscrito **B**. Embora Nock concorde que *ἀγνοοῦντες* esteja entre as correções mais bem-sucedidas de **D**, ele prefere acatar a leitura testemunhada por **ABCM** e **D<sup>1</sup>**. Na **mesma linha**, em outra passagem, o aparato crítico de N.-F. indica que o manuscrito **N** apresenta uma variante conjecturada *τίνων < εἰσίν >*, produzindo a leitura *ἀγνοοῦντες ἐπὶ τί γεγόνασιν καὶ ὑπὸ τίνων < εἰσίν >* (*ignorando por que veio a ser e por quais coisas < existem >*). Nock afirma que o manuscrito **N** apresenta a tentativa determinada ou decidida de obter um sentido

---

<sup>321</sup> Sobre o uso de *oú̄toς* e *aú̄tōς*, cf. RAGON, 2012, p. 64, 67-68; BETTS; HENRY, 2010, p. 38-39, 101-102, 104-106; FREIRE, 2001, p. 47-49. Scott informa que Flussas, consta *αὐ̄toi μὲν τὸν λόγον, τὸν δὲ νοῦν...* E em Turnebus, está escrito *αὐ̄toi μὲν οἱ λογικὸν τὸν νοῦν...* Os manuscritos **AQS** testemunham *αὐ̄toi μὲν οἱ λογικοί, τὸν νοῦν* (HERMETICA, 1985, v. 1, p. 152). Sobre os *ψυχικοί*, I Cor 2.14; 15.46; e Jd 19.

através de conjecturas.<sup>322</sup> A *lectio* com *τίνων < εἰσίν>* está incluída nesse tipo de tentativa deliberada de dar sentido ao texto por conjectura. O texto de N.-F. não acata essa leitura de **N** e se baseia em **ABCM**.

⇒ Ademais, quanto às **linhas 20, 21-22 e 22-23**, o aparato crítico de N.-F. presta conta de variantes que são peculiares a **NB<sup>C</sup>**, mas não são atestadas pelos manuscritos que servem de base para o texto de N.-F. Na **linha 20**, segundo o aparelho crítico, o manuscrito **N** apresenta a variante *θαυμάζουσιν*. No entanto, a primeira correção posterior do manuscrito **B** (**B<sup>C</sup>**) sugere *θαυμάζουσι* em vez de *θαυμάζοντες*. A respeito da **linha 21-22**, o aparato crítico informa que o manuscrito **N** atesta a variante *προσέχουσι* enquanto o texto de N.-F. aceita a *lectio προσέχοντες*, atestada por outros manuscritos. Referente à **linha 22-23**, o aparelho crítico indica que **NB<sup>C</sup>** testemunham a favor de *πιστεύουσιν* em vez de *πιστεύοντες*. Nota-se que **N** (em alguns casos, **B<sup>C</sup>**) tende a apresentar o texto com verbos no indicativo ao passo que os manuscritos **ABCM** tendem a conservar os verbos no particípio. Nock explica que a construção frasal (com particípio) do texto de **ABCM** é muito difícil (*lectio difficilior*) e, se as leituras dos verbos no indicativo forem autênticas, é certo que esses verbos estarão em concordância com os verbos anteriores que estão no particípio. Sendo assim, há a probabilidade de **N** ter recorrido a um esforço audacioso de melhoria textual. Além disso, já foi supramencionado que o manuscrito **N** tem a tendência a conjecturar, por meio de tentativa deliberada, para resolver o problema de sentido do texto. Em todo caso, o texto de N.-F. é atestado pelos manuscritos **ABCM**. Ainda com referência à **linha 20**, sobre a fraseologia *οὐ θαυμάζοντες οὐ τὰ θέας ἄξια*, atestada pelos manuscritos **ABCM**, o aparelho crítico de N.-F. informa que o manuscrito **N** omite (*om.* é abreviatura de *omittit*) o segundo *οὐ* e a primeira correção posterior de **B** o suprimiu (*del.* é abreviatura de *delevit*). De acordo com John Horman, qual tenha sido a razão, um *οὐ* a mais foi inserido no texto. Ele salienta que o manuscrito **N** omitiu o segundo por conjectura ou através de cotejamento entre vários manuscritos. No texto de N.-F., esse segundo *οὐ* está entre colchetes [ ], o que sugere sua omissão: *οὐ θαυμάζοντες [οὐ] τὰ θέας ἄξια* (não contemplando as coisas dignas de visão). Embora Scott concorde com essa leitura, ele defende a *lectio θαυμάζοντες τὰ οὐ θέας ἄξια* (contemplando as coisas que não são dignas de visão), conservando o segundo e omitindo o primeiro *οὐ*. Observa-se que Nock não abandona completamente a leitura atestada pelos manuscritos **ABCM**, mas também acata a possibilidade de que a omissão do segundo *οὐ* pelos manuscritos **NB<sup>C</sup>** seja plausível. Concernente à **linha 23**, há uma indicação, segundo o aparato, de que **A** omite a palavra *τοῦ* de

<sup>322</sup> Pode-se traduzir a leitura *οὗτοι μὲν οἱ λογικοί, τὸν νοῦν μὴ προσειληφότες, ἀγνοοῦσιν...* como *estes são os lógicos, porque não receberam em acréscimo o conhecimento, desconhecem...* NOCK; FESTUGIÈRE, 2011, t. 1, p. XXX- XXXI. Quanto à inclusão de <*εἰσίν*>, cf. NOCK; FESTUGIÈRE, 2011, t. 1, p. XXII-XXIII.

*ὅσοι δὲ τῆς ἀπὸ τοῦ θεοῦ δωρεᾶς μετέσχον...* (aqueles, porém, que participaram do dom de [do] Deus...). No entanto, os manuscritos que atestam a leitura de N.-F. são **BCM**. Nock aceita a *lectio* atestada por esses manuscritos, os quais conservam o artigo *τοῦ*. A preferência de Nock certamente se baseia na idade, qualidade e quantidade dos testemunhos manuscriturísticos (*lectio antiquior*, *lectio melioris codicis*, *lectio plurium codicum*).<sup>323</sup>

⇒ **Na página seguinte, na linha 1**, segundo o aparelho crítico, todos os códices atestam *ἔργων* em *κατὰ σύγκρισιν τῶν ἔργων ἀθάνατοι ἀντὶ θνητῶν εἰσι* (em comparação às *obras*, são imortais em vez de mortais). Porém, Scott faz uma emenda, sugerindo *έτερων* em vez de *ἔργων*: *κατὰ σύγκρισιν τῶν ἔτερων ἀθάνατοι ἀντὶ θνητῶν εἰσι* (em comparação aos *outros [diferentes]* entre dois], são imortais em vez de mortais).<sup>324</sup> O texto de N.-F. aceita a leitura dos manuscritos e recusa a conjectura proposta por Scott.

⇒ Quanto à **linha 5**, o aparelho crítico de N.-F. indica que a segunda correção posterior de **B** (**B<sup>2</sup>**) insere, por conjectura, a conjunção *καὶ* diante de *καταφρονήσαντες* na fraseologia *καταφρονήσαντες πάντων τῶν σωματικῶν καὶ ἀσωμάτων ἐπὶ τῷ ἐν καὶ μόνον σπεύδουσιν* (tendo desdenhado de todas as coisas corpóreas e incorpóreas, também se dedicam ao Uno). Walter Scott também informa, em seu aparelho, que Reitzenstein também insere *καὶ ante* (diante de) *καταφρονήσαντες*.<sup>325</sup> Em todo caso, o texto de N.-F. se apoia na leitura dos manuscritos **ABCM**.

⇒ Em relação à **linha 6**, segundo o *apparatus* de N.-F., Zielinski colocou *καὶ ἀσωμάτων* em separado (*secl.* é a abreviatura de *seclusit*). Nesse caso, o verbo latino *secludo* é normalmente empregado para designar que a leitura é considerada genuína, mas está fora do lugar correto. Frequentemente isso indica que o texto não foi completado pelo autor.<sup>326</sup> Se, por um lado, essa é

<sup>323</sup> No que se refere à afirmação de John Horman acerca da inserção de *οὐ*, cf. HORMAN, 1973, p. 46. Deve-se salientar que o uso de colchetes indica, em determinada passagem ou ponto, a existência de uma lacuna que nenhuma *lectio* ajuda a suprir e que nenhuma conjectura se faz suficientemente convincente. Sobre isso, cf. ROSSETTI, 2006, p. 105, 374-375. Walter Scott sugere, neste mesmo texto, que o primeiro *οὐ* seja omitido (HERMETICA, 1985, v. 1, p. 152). Ele pressupõe que a leitura testemunhada pela maioria dos manuscritos resultou de uma mistura entre duas leituras diferentes: *θαυμάζοντες τὰ οὐ θέας ἄξια* e *οὐ θαυμάζοντες τὰ θέας ἄξια* (cf. SCOTT, 1985, v. 2, p. 144). Sobre a omissão conjectural do segundo *οὐ* no manuscrito **N**, cf. NOCK; FESTUGIÈRE, 2011, t. 1, p. XXII- XXIII. Referente à omissão de *τοῦ* na **linha 23**, Walter Scott indica, em seu aparelho crítico, que **QS** e **Turn.** também conservam esse artigo (HERMETICA, 1985, v. 1, p. 152). Acerca dos critérios da *lectio antiquior*, *lectio melioris codicis*, *lectio plurium codicum*, cf. SILVA, 2011, p. 108. WEGNER, 2012, p. 70-71; SCHNELLE, 2004, p. 42-43.

<sup>324</sup> Cf. A opção de Walter Scott. HERMETICA, 1985, v. 1, p. 152.

<sup>325</sup> HERMETICA, 1985, v. 1, p. 152; REITZENSTEIN, 1922, nota 1, p. 214-215.

<sup>326</sup> Sobre textos inconclusos ou reduzidos, cf. ROSSETTI, 2006, p. 248-251.

uma observação feita por Zielinski com relação a *καὶ ἀσωμάτων*; por outro lado, Walter Scott coloca *καὶ ἀσωμάτων* em separado entre colchetes, indicando que se trata de uma interpolação que, embora seja testemunhada pelos manuscritos, provavelmente não se configura no texto arquétipo escrito pelo autor e, por isso, deve ser retirada.<sup>327</sup> Em todo caso, o texto de N.-F. aceita essa leitura de acordo com os manuscritos.

⇒ Em relação à **linha 7**, segundo o *apparatus* de N.-F., A.S. Ferguson (em *Hermetica* IV de Walter Scott e em notas comunicadas para leitura) conjecturou <η> diante de τῶν na fraseologia τῶν θείων ἐντοπίᾳ† (especificamente η τῶν θείων ἐννοια de acordo com a conjectura de Ferguson). Nesse sentido, o artigo η concordaria com ἐννοια. O texto de N.-F. aceita a leitura dos manuscritos. **Quanto à palavra ἐντοπίᾳ†**, na **linha 7-8**, o aparato crítico de N.-F., indica que se trata de uma palavra desprovida de nexo ou suspeita, sugerindo uma formulação alternativa que seja requerida pelo contexto. Por isso, no texto, essa palavra se apresenta com uma *crux desperationis* (†) antes e depois, indicando sua ininteligibilidade. Segundo o aparato crítico de N.-F., há a indicação da variante θεωρία no manuscrito **D**; a conjectura εὐπορία (*meios, recursos ou abundância*) de Walter Scott; a conjectura θεωρία (*visão*) ou *iστορία* (*história*) de Gustav Parthey (em seu *Hermetis Trismegisti Poemander* de 1854); além da conjectura η τῶν θείων ἐννοια. John Horman salienta que ἐντοπίᾳ é uma palavra disparatada ou desarrazoada e que se presume ser resultado de uma compilação manuscriturística pobre. Para Horman, por um lado, embora a leitura do manuscrito **D** apresente uma certa coerência e sentido, é questionável se θεωρία poderia resultar em um erro tão grosseiro como ἐντοπίᾳ. Por outro lado, para aceitar a conjectura εὐπορία de Scott, embora pareça mais fácil, seria necessário que todo o contexto, assim como Scott procedeu, fosse reescrito para que sua conjectura tivesse sentido.<sup>328</sup> Essa é a razão por que Nock preferiu conservar a palavra ἐντοπίᾳ entre duas

<sup>327</sup> HERMETICA, 1985, v. 1, p. 24-25, 152.

<sup>328</sup> Sobre *crux desperationis* e *locus desperatus*, cf. ROSSETTI, 2006, p. 105-106, 360. Sobre as variantes ou diferentes leituras, cf. CORPUS HERMETICUM, 2011, t. 1, p. 50-51; HERMETICA, 1985, v. 1, p. 24-25, 152. Acerca de ἐντοπίᾳ†, cf. HORMAN, 1973, p. 46-47. O dicionário de Liddell-Scott-Jones enfatiza que o *Corpus Hermeticum* é um daqueles escritos místicos que pertencem ao ramo da literatura grega que demanda estudo especial (LIDDELL; SCOTT; JONES, 1996, p. ix). É bem verdade que esse dicionário apresenta termos gregos e acepções próprias do *Corpus Hermeticum* e dos *Papiros Mágicos*, no entanto, não dá nenhuma explicação sobre a palavra ἐντοπίᾳ. Já o dicionário de Apostolides Sophocles, que inclui vocábulos e acepções herméticas, apresenta uma entrada para ἐντοπίᾳ, mas sem nenhuma explicação. Pelo contrário, para a palavra ἐντοπίᾳ, ele pergunta: *quid?* Ou seja, *o que é?* (cf. APOSTOLIDES SOPHOCLES, Evangelinus. *Greek Lexicon of the Roman and Byzantine Periods* (from B. C. 146 to A. D. 1100). New York: Charles Scribner's Sons, 1900. p. 474). Segundo o *Index du Corpus Hermeticum*, essa palavra faz parte de *locus desperatus*, ou seja, ela é ininteligível e não é suscetível a qualquer formulação conjectural confiável (cf. DELATTE,

*cruces desperationis*: para indicar que não há como proceder a uma conjectura ou formulação fidedigna e inequívoca.

### 2.1.2.3 Considerações dos procedimentos críticos de N.-F. em relação ao C.H. IV.3-6a

Em geral, o texto de N.-F. é bastante conservador em relação aos manuscritos. Isso é notório pelos códices que testemunham suas leituras. Ademais, conforme já foi mencionado anteriormente, o C.H. IV é moderadamente submetido à *corruptio*. Quanto à perícope do C.H. IV.3-6a, Nock foi bastante cuidadoso, seguindo acuradamente os critérios externos e internos (idade, qualidade, quantidade dos manuscritos; dificuldade e brevidade das leituras) para avaliação dos testemunhos manuscriturísticos. Praticamente três passagens fizeram-no optar por conjecturas: *a) a lectio τισιν· ὁ γὰρ φθόνος* de Turnebus; *b) a omissão de οὐ* na frase *οὐ θαυμάζοντες [οὐ] τὰ θέας ἄξια*; *c) a falta de conjectura ou testemunho adequado para ἐντοπία*.<sup>329</sup> O texto que servirá como base para a tradução, na presente pesquisa, seguirá essas três sugestões de N.-F., inclusive, considerando a pontuação em *τισιν· ὁ γὰρ φθόνος* e omitindo o *οὐ* na frase *οὐ θαυμάζοντες [οὐ] τὰ θέας ἄξια*. Quanto à tradução de *ἐντοπία*, é conveniente traduzir por meios ou abundância (de *εὑπορία* - seguindo a sugestão de André-Jean Festugière, baseado na conjectura de Scott).<sup>329</sup>

No entanto, dois problemas de variantes necessitam de mais atenção. Como já foi frisado acima, nem todas as conclusões e as *lectiones* propostas por Nock podem ser consideradas como incontestáveis. Elas são passíveis de avaliações e ponderações. Dessas *lectiones* devidamente informadas no aparato e configuradas no texto de N.-F. escolher-se-ão duas, a saber, *κηρύζαι* e *έδαπτίσαντο τοῦ νοός*, para proceder a uma avaliação. Essa avaliação tem o propósito de verificar se de fato a leitura sugerida por N.-F. para essas duas variantes é bem atestada (ou não) segundo o critério de evidências internas e externas.

Sendo assim, faz-se necessário discorrer sobre o problema da crítica textual a respeito das duas *lectiones* no texto do C.H. IV.3-6a. Por pressuposto, deve-se avaliar a qualidade, quantidade e idade dos manuscritos que atestam (ou não) as *lectiones* *κηρύζαι* e *έδαπτίσαντο τοῦ νοός*; determinar, por meio de extensão ou dificuldade das *lectiones*, qual delas figura a variante mais antiga e apresenta uma tendência a uma leitura original. Por último, importa ponderar sobre os resultados dessas avaliações e propor a leitura que melhor configura o texto do C.H. IV.3-6a

---

L.; GOVAERTS, S.; DENOOZ, J. *Index du Corpus Hermeticum*. Roma: Edizioni dell'Ateneo e Bizzari, 1977. p. XII, 70).

<sup>329</sup> Cf. a nota 16 em CORPUS HERMETICUM, 2011, t. 1, p. 50-51; HERMETICA, 1985, v. 1, p. 152.

com a finalidade de garantir o aporte de tradução para a língua portuguesa. Sendo assim, proceder-se-á à avaliação das *lectiones κηρύξαι e ἐδαπτίσαντο τοῦ νοός*.

### 2.1.3 Avaliação de variantes segundo os critérios externos e internos

A avaliação de variantes segue dois passos importantes, a saber, o analítico (ou formal) e o interpretativo (ou de conteúdo). Cada um dos passos comprehende alguns critérios importantes da crítica textual. Os critérios ou princípios externos constituem o passo analítico (ou formal); e o passo interpretativo (ou de conteúdo) é constituído pelos critérios ou princípios internos.<sup>330</sup> Esses critérios dão suporte às evidências externas e internas a favor ou contra uma determinada leitura. Faz-se necessário empregar esses critérios para a avaliação das *lectiones κηρύξαι e ἐδαπτίσαντο τοῦ νοός*.

#### 2.1.3.1 A inclusão e a omissão da palavra *κηρύξαι*

Foi supramencionado que, no aparato crítico de N.-F., sobre a **linha 10**, o manuscrito **A** testemunha o emprego da palavra *κηρύξαι* na *καὶ ἐκέλευσεν αὐτῷ κηρύξαι ταῖς τῶν ἀνθρώπων καρδίαις τάδε* (e lhe ordenou *pregar* aos corações dos homens estas coisas). Em **N** é atestado depois de *καρδίαις*; em **B<sup>C</sup>** é testemunhado depois de *ἐκέλευσεν*; a edição de *Turn.* sugere a inclusão da palavra *κηρύξαι* depois de *αὐτῷ*. De forma geral, a inclusão da palavra *κηρύξαι* é testemunhada pelos manuscritos **ANB<sup>C</sup>** e proposta por *Turn.* A palavra *κηρύξαι* é omitida pelos manuscritos **BCMD**: *καὶ ἐκέλευσεν αὐτῷ ταῖς τῶν ἀνθρώπων καρδίαις τάδε* (*também exortou, em honra dela, aos corações dos homens estas coisas*). Além desses manuscritos, **QS**, segundo Walter Scott, também omitem *κηρύξαι*.<sup>331</sup>

##### 2.1.3.1.1 Passo analítico ou formal (evidência externa):

**a)** *Lectio plurium codicum potior* (a leitura mais atestada pelos códices é preferível): Em termos de quantidade, a omissão de *κηρύξαι* é mais atestada (pelos manuscritos **BCMDQS**) do que a inclusão (pelos manuscritos **ANB<sup>C</sup>** e a edição de Turnebus).

**b)** *Lectio antiquior potior* (a leitura mais antiga é preferível): Em relação à idade, o número de manuscritos antigos que atestam a omissão é maior.

<sup>330</sup> Sobre os critérios de avaliação e prática da crítica textual, cf. WEGNER, 2012, p. 70-71; SILVA, 2011, p. 108, SCHNELLE, 2004, p. 42-43.

<sup>331</sup> Cf. HERMETICA, 1985, v. 1, p. 150.

- \* A inclusão de *κηρύζαι*: A (séc. XIV), N (séc. XIV – XV), Turn. (séc. XVI).
- \* A omissão de *κηρύζαι*: B (séc. XIV), C (séc. XIV), M (séc. XIV), D (séc. XV), Q (séc. XV), S (séc XVI).

Entre os manuscritos tardios, Q está conectado com D; e S está relacionado a C. Se levar em consideração que o decisivo não é a antiguidade, mas a configuração que serviu de base a um manuscrito, poder-se-ia confirmar que QS são boas testemunhas para a omissão de *κηρύζαι*.

c) *Lectio melioris codicis potior* (a leitura dos melhores códices é preferível): No que diz respeito à qualidade, os manuscritos que testemunham a omissão são melhores do que os que atestam a inclusão de *κηρύζαι*. Embora os manuscritos ABCM sejam úteis para o estabelecimento do texto crítico do *Corpus Hermeticum*, dentre esses, Reitzenstein sugere que as leituras de ACM (ou melhor, MAC) prevaleçam sobre qualquer outra de quaisquer confiáveis.<sup>332</sup>

#### 2.1.3.1.2 Passo interpretativo ou de conteúdo (evidência interna):

a) *Lectio brevior potior* (a leitura mais breve é preferível): Por esse critério, a omissão de *κηρύζαι* pode ser considerada como original em maior ou menor grau.

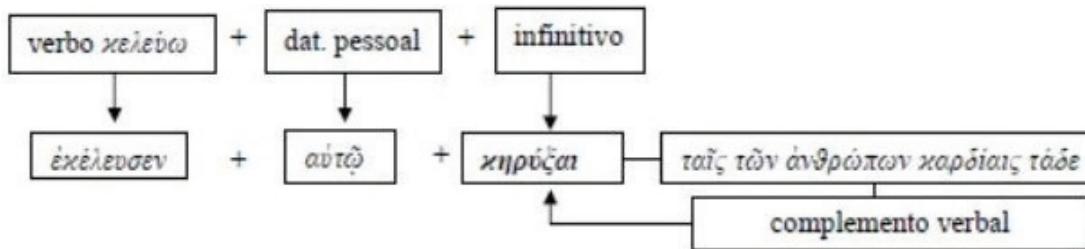
b) *Lectio difficilior potior* (a leitura mais difícil é preferível): É necessário analisar qual das leituras se torna mais difícil entre a inclusão e omissão de *κηρύζαι*. Deve-se considerar o seguinte:

Em relação à construção sintática da fraseologia com a inclusão de *κηρύζαι* - καὶ ἐκέλευσεν αὐτῷ *κηρύζαι* ταῖς τῶν ἀνθρώπων καρδίαις τάδε – o verbo *κελεύω* rege o dativo pessoal seguido pelo infinitivo. Em outras palavras, o dativo pessoal (*αὐτῷ* - objeto do verbo *κελεύω*) é também sujeito do infinitivo *κηρύζαι*. Aquele que prega cumpre a ordem de pregar aos corações dos homens. Logo, percebe-se que *κηρύζαι* serve para articular a função sujeito-objeto de *αὐτῷ*. Simultaneamente, o verbo *κηρύζαι* apresenta dois objetos (complementos): a quem se prega (*ταῖς τῶν ἀνθρώπων καρδίαις*) e o que se prega (*τάδε*). O infinitivo incide nessa leitura para designar a função do *κῆρυξ* (o arauto). Sendo assim, pode-se constatar que a ordem é dada, segundo essa leitura, ao arauto (*ἐκέλευσεν αὐτῷ κηρύζαι*). Com *κηρύζαι*, ela é traduzida: *e ordenou-lhe pregar aos corações dos homens estas coisas*. Em suma, nota-se que, com o emprego do verbo *κηρύζαι*, *αὐτῷ* não só insinua ser um elemento anafórico de *κῆρυξ*, mas também tem a função sintática de objeto do verbo *ἐκέλευσεν*. O resto da fraseologia (*ταῖς τῶν ἀνθρώπων καρδίαις τάδε*)

---

<sup>332</sup> Cf. sobre os manuscritos no capítulo 1 da presente pesquisa. HORMAN, 1973, p. 6; SCOTT, 1985, v. 1, p. 22; REITZENSTEIN, 1922, p. 325.

está relacionado ao verbo *κηρύζαι*. Essa leitura se enquadra melhor na estrutura: *κελεύω* + dativo pessoal + infinitivo. A sintaxe dessa fraseologia se apresenta da seguinte forma:



Em geral, o verbo *κελεύω* é um dos verbos bitransitivos no grego, ou seja, rege dativo e acusativo. O emprego do dativo com o verbo *κελεύω* é *sui generis* justamente por causa do seu sentido de chamado de encorajamento e de exortação. Em relação à construção sintática da fraseologia com a omissão de *κηρύζαι* - *καὶ ἐκέλευσεν αὐτῷ ταῖς τῶν ἀνθρώπων καρδίαις τάδε* – o verbo *κελεύω*<sup>333</sup> rege o dativo pessoal (ou personificado) com algo (uma coisa) no acusativo. Nessa leitura existem dois dativos: *αὐτῷ* e *ταῖς καρδίαις*. Isso dificulta o entendimento. A quem foi dada a ordem? A ele ou aos corações dos homens? Deve-se atentar ao contexto. Logo em seguida percebe-se que foram ordenadas estas (*τάδε*): *βάπτισον σεαυτὴν ἡ δυναμένη εἰς τοῦτον τὸν χρατῆρα, ἡ πιστεύονσα ὅτι ἀνελεύσῃ πρὸς τὸν καταπέμψαντα τὸν χρατῆρα, ἡ γνωρίζουσα ἐπὶ τί γέγονας* (*mergulha-te a ti mesmo nesse vaso de mistura, tu que podes, tu que crês que subirás para o que tem enviado o vaso de mistura, tu que conheces por que vieste a ser*). O interlocutor ou a quem é endereçado o discurso está no gênero feminino: *σεαυτὴν, ἡ δυναμένη, ἡ πιστεύονσα, ἡ γνωρίζουσα*). Por essa razão, deve-se compreender que a ordem é dada a cada um dos corações dos homens (*ταῖς τῶν ἀνθρώπων καρδίαις*), pois a palavra *καρδία* é feminina. O pronome *τάδε* (acusativo plural neutro) corresponde

<sup>333</sup> A estrutura com *κελεύω* + dativo pessoal (personificado) + acusativo (uma coisa) é muito rara e mais difícil na língua grega. Sobre essa estrutura, cf. LIDDELL; SCOTT; JONES, 1996, p. 937. Acerca da fraseologia *καὶ ἐκέλευσεν αὐτῷ κηρύζαι ταῖς τῶν ἀνθρώπων καρδίαις τάδε*, ela também pode ser traduzida: *e ordenou que ele pregasse aos corações dos homens estas coisas*. Sobre a regência do verbo *κελεύω*, cf. FREIRE, 2001, p. 197. Cf. as acepções desse verbo em BETTS, 2010, p. 278; BETTS; HENRY, 2010, p. 410; BLASS, Friedrich; DEBRUNNER, Albert; FUNK, Robert Walter. *A Greek grammar of the New Testament and other early Christian literature*. 20. print. ed. 1961. Chicago; London: The University of Chicago Press, 2009. p. 101; RUSCONI, 2003, p. 263; MORWOOD, James; TAYLOR, John (eds.). *Pocket Oxford Classical Greek Dictionary*. Great-Bretain: Oxford University Press, 2002. p. 30; PEREIRA, 1998. p. 316; LIDDELL; SCOTT; JONES, 1996, p. 937; FOBES, Francis H. *Philosophical Greek: An Introduction*. Chicago: University of Chicago Press, 1959. p. 15, 83, 281, 300, 307, 313.

a tudo o que é ordenado aos corações dos homens (*ταῖς τῶν ἀνθρώπων καρδίαις*).<sup>334</sup> Assim, essa leitura se enquadra melhor na estrutura: *κελεύω* + dativo pessoal (personificado) + acusativo de coisa. Quem ordena, ordena algo a alguém. E a pergunta que deve ser feita é: se o dativo correspondente à regência de *κελεύω* não é *αὐτῷ*, qual é a função sintática de *αὐτῷ*?

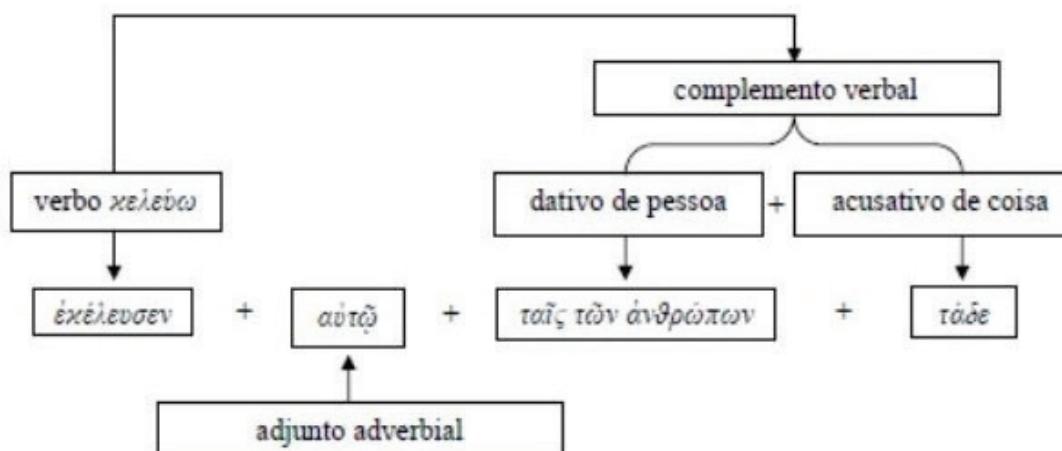
Como já foi visto anteriormente, na conjectura de Nock sobre a omissão, *αὐτῷ* é elemento anafórico de *κρατήρ*. A partir disso, ele faz uma interpolação conjectural da preposição <*ἐν*> entre *ἐκέλευσεν* e *αὐτῷ*: *καὶ ἐκέλευσεν <ἐν> αὐτῷ ταῖς τῶν ἀνθρώπων καρδίαις τάδε* (e exortou <nela> aos corações dos homens estas coisas). Para Nock, *αὐτῷ* é um adjunto adnominal ou um complemento circunstancial locativo. Essa conjectura, por mais interessante que seja, tenta facilitar a leitura. Mas não há necessidade de conjectura, pois a omissão não gera nenhum equívoco. É possível que, assim como conjectura Nock, *αὐτῷ* seja o elemento anafórico de *κρατήρ* e seja um adjunto adverbial. Mas nada indica que o autor originalmente tenha escrito isso como locativo. Com certeza, *αὐτῷ* se torna complicado à primeira vista porque é apenas um dativo *solto* no meio da frase, sem nenhuma regência verbal, adjetiva ou preposicional. É bem verdade que isso pode dar a indicação de que se trata de um termo acessório da oração como adjunto adverbial. No entanto, pode-se criar dificuldade para designar o tipo de dativo e seu sentido como complemento circunstancial. Por isso, deve-se atentar para os três principais agrupamentos do dativo: o próprio, o instrumental e o locativo. Em outras palavras, definir *αὐτῷ* sintaticamente pode se tornar complexo, já que essa palavra pode ser um complemento circunstancial locativo, de meio, de causa, de ponto de vista e de respeito. Em todo caso, sua função sintática denota ser um

---

<sup>334</sup> Para Walter Scott, a palavra *καρδία*, no sintagma *ταῖς τῶν ἀνθρώπων καρδίαις*, significa *mente* ou *alma*. Segundo ele, o sentido do coração, como está no texto, com a dimensão psicológica (da alma), deve ser egípcia (SCOTT, 1985, v. 2, p. 143). Festugière salienta que a *alma* é convidada a beber da cratera (FESTUGIÈRE, A. J., *Hermetica: Le Baptême dans le Cratère* C.H., IV, 3-4. *The Harvard Theological Review*, Cambridge (MA): Published by Cambridge University Press on behalf of the Harvard Divinity School, v. 31, issue n.1, Jan. 1938. p. 6). Charles Harold Dodd também considera que o convite a mergulhar na cratera é feito à *ψυχή* (DODD, 2005, p. 180; DODD, 1954, p. 236). De qualquer maneira, existe uma dúvida se a exortação é pronunciada aos corações ou às almas dos homens (COPENHAVER, Brian P. Notes. In: HERMETICA: The Greek Corpus Hermeticum and the Latin Asclepius in a New English Translation, with Notes and Introduction - Brian P. Copenhaver. New York: Cambridge University Press, 2000. p. 135). No entanto, seja a exortação ao coração seja à alma, com certeza, *αὐτῷ* não pode ser o complemento verbal. Sobre *καρδία* e seu sentido no C.H. IV, cf. VAN DEN KERCHOVE, 2012, p. 295-297; NILSSON, Martin P. Krater. *The Harvard Theological Review*, Cambridge (MA): Published by Cambridge University Press on behalf of the Harvard Divinity School, v. 51, n. 2, Apr. 1958. p. 57-58.

adjunto adverbial, evidenciando-se como complemento circunstancial, expresso pelo *dativus commodi et incommodi* (dativo de vantagem e desvantagem).<sup>335</sup>

Esse dativo tem uma função de complemento circunstancial de finalidade. Geralmente ele é traduzido pela locução adverbial *em honra de*, *para honra de*, *em benefício de*, *pelo amor de*, *em recompensa a* (daí *commodum*). Assim, a tradução da fraseologia *καὶ ἐκέλευσεν αὐτῷ ταῖς τῶν ἀνθρώπων καρδίαις τάδε* seria: *também exortou, em honra dela, aos corações dos homens estas coisas*.<sup>336</sup> A sintaxe da fraseologia *καὶ ἐκέλευσεν αὐτῷ ταῖς τῶν ἀνθρώπων καρδίαις τάδε* pode ser esquematizada da seguinte forma:



Em todo caso, deve-se perceber que as funções sintáticas na frase, com a inclusão ou omissão da palavra *κηρύζαι*, geram uma reorganização em cada uma das leituras. Isso faz pressupor que uma das leituras tentou reorganizar aquilo que parecia ser de difícil compreensão. A mesma dificuldade que incide nessa fraseologia também pode ser encontrada nas *Hellenicas* de Xenofontes: *ἐκέλενε στεφανοῦσθαι πάντας τῷ θεῷ* (*ordenava serem todos coroados **em honra ao deus***). A estrutura da oração é *κελεύω + acusativo pessoal + infinitivo e perceptível*

<sup>335</sup> Nas orações, de maneira geral, as palavras constituem termos (unidades sintáticas) que desempenham funções sintáticas. De acordo com o grau de importância, os termos são designados de principais ou essenciais, integrantes e acessórios. Sobre isso, cf. CEGALLA, 2008, p. 321-322, 362-367. Acerca dos vários usos do dativo, cf. RAGON, 2012, p. 185-193; BETTS, 2010, p. 211-214; BETTS; HENRY, 2010, p. 288-293; BLASS; DEBRUNNER; FUNK, 2009, p. 100-109; FREIRE, 2001, p. 182; TAYLOR, William Carey. *Introdução ao Estudo do Novo Testamento Grego*. São Paulo: Batista Regular, 2001. p. 219-225; PERFEITO, Abílio Alves. *Gramática de Grego*. 7 ed. Porto: Porto Editora, 1997. p. 146; JAY, 1994, p. 183-184; FOBES, 1959, p. 153-154.

<sup>336</sup> Sobre o complemento circunstancial de finalidade, cf. FREIRE, 2001, p. 182; PERFEITO, 1997, p. 146. Essa frase também pode ser traduzida: *e disse (ou exortou) estas coisas aos corações dos homens em honra dela*. *Kai*, além de conjunção, pode incidir, no *Corpus Hermeticum*, como o advérbio *também* ou *igualmente* (LIDDELL; SCOTT; JONES, 1996, p. 857-858; DELATTE; GOVAERTS; DENOOZ, 1977, p. XVII, 97).

que *στεφανοῦσθαι πάντας* é uma oração cujo sujeito é objeto do verbo *κελεύω*, ou seja, *πάντας*. Mas, isso não parece ser tão evidente porque *τῷ θεῷ* pode também se confundir com um objeto do verbo *κελεύω*. No entanto, *τῷ θεῷ* é um *dativus commodi et incommodi*.<sup>337</sup>

Segundo a avaliação do critério de dificuldade da leitura, a fraseologia *καὶ ἐκέλευσεν αὐτῷ ταῖς τῶν ἀνθρώπων καρδίαις τάδε* tende a ser uma leitura mais difícil. Nesse sentido, pressupõe que, com a inclusão de *κηρύζαι*, o texto passou a ser mais compreensível para a leitura, gerando uma certa harmonia e lógica, e deixando de ser uma leitura rudimentar para dar lugar ao aperfeiçoamento estilístico. Pelo critério de que a leitura mais difícil é preferível, a *lectio* com a omissão de *κηρύζαι* é preferida em detrimento da inclusão pelas razões expostas acima.

c) *Lectio quae alterius originem explicat potior* (a leitura que explica a origem da outra é preferível): Por esse critério, através dos resultados obtidos pelos critérios da *lectio brevior* e *lectio difficilior*, pode-se constatar qual das duas leituras se origina da outra.

A dificuldade que incide com a omissão pressupõe que o compilador buscou facilitar a leitura, acrescentando a palavra *κηρύζαι*. Sobre a *lectio facilior* pesa a suspeita de uma intervenção frente à dificuldade da leitura e com intuito de estabelecer a inteligibilidade do texto. Ao buscar a inteligibilidade do texto, ele procedeu à inclusão de *κηρύζαι*, o que fez com que a frase se tornasse um pouco mais extensa do que a original. Deve-se também suspeitar que a organização da frase fosse contrária aos usos linguísticos da época do compilador. Isso fez com que ele procedesse a uma correção.<sup>338</sup> A suspeita é plausível, visto que a estrutura que se apresenta com a omissão de *κηρύζαι* (isto é, o verbo *κελεύω* seguido de dativo pessoal (personificado) e de um acusativo (de coisa)) é rara na língua grega. É possível que o copista não tenha entendido a função sintática de *αὐτῷ* e tentou reconstruir a oração para solucionar o problema dos dativos presentes nela. Além disso, ele pode ter recorrido a uma estrutura semelhante àquela encontrada na *Iliada*: *αὐτῷ ὁ κηρύκεσσι λιγνφθόγγοισι κέλευσε κηρύσσειν...* (mas ele **ordenou aos arautos claríssonos anunciar...**).<sup>339</sup>

<sup>337</sup> Também: “ordenava que todos se coroassem em honra ao deus”. XENOFONTE, *Hellenica*, IV.3.21. Cf. XENOPHON. *Hellenica*: books 1-5. With an English translation by Carleton L. Brownson. Cambridge (MA) Harvard University Press; London: William Heinemann, 1961.v. 1. p. 304. Essa construção é mais comum do que *κελεύω* + dativo pessoal + infinitivo (LIDDELL; SCOTT; JONES, 1996, p. 936-937; BLASS; DEBRUNNER; FUNK, 2009, p. 100-109; JAY, 1994, p. 102-103, 211-212; FOBES, 1959, p. 15, 83, 201).

<sup>338</sup> ROSSETTI, 2006, p. 378.

<sup>339</sup> HOMERO, *Iliada*, II.50-51. Essa mesma estrutura se encontra em: *κηρύκεσσι λιγνφθόγγοισι κελεύων [...] κικλήσκειν...* (ordenou aos arautos claríssonos [...] chamar... HOMERO, *Iliada*,

O compilador do *Corpus Hermeticum* deduziu que a presença de *κῆρυξ* e *κήρυγμα* possibilitaria a solução para a ininteligibilidade da leitura, incluindo, assim, o verbo *κηρύζαι*. Ao acrescentar o verbo *κηρύζαι*, o copista procedeu às seguintes mudanças: *a)* O verbo que deve ser incluído é *κηρύζαι*, justamente porque deve ser harmonizado com *κῆρυξ* e *κήρυγμα* e porque ao arauto é ordenado executar a função própria de pregar.<sup>340</sup> *b)* Ao inserir *κηρύζαι*, *αὐτῷ* deixa de ser um adjunto adverbial e assume uma função de objeto indireto do verbo *κελεύω*. *c)* O dativo *αὐτῷ* deixa de ser um elemento anafórico de *κρατήρ* e passa a ser de *κῆρυξ*. *d)* As palavras *ταῖς τῶν ἀνθρώπων καρδίαις τάδε* vieram a ser complementos verbais de *κηρύζαι*. Com a inclusão de *κηρύζαι* (ou seja, do infinitivo), o texto veio a ser camouflado e o sentido que ele deveria ter originalmente se perde por causa de sua ambiguidade, com a finalidade de dar uma certa harmonia e lógica.

**d) Usus scribendi** (o uso daquele que escreve): Deve-se levar em consideração o estilo ou a linguagem peculiar da época, do grupo no qual está inserido o escritor e suas características literárias próprias (usos idiomáticos), com a finalidade de apresentar qual leitura deve ser, em maior ou menor grau, aquela que configura uma originalidade. Tanto a *lectio difficilior* como o *usus scribendi* são dois princípios importantes dentre os critérios internos de avaliação das variantes. A palavra *κελεύω* incide uma única vez no C.H. IV, o que inviabiliza afirmar qual seria o emprego mais usual do escritor desse tratado. No entanto, existem quatro outras ocorrências do verbo *κελεύω* no *Corpus Hermeticum*:<sup>341</sup>

- \* C.H. I.29: *ἐκέλευσα αὐτοῖς εὐχαριστεῖν τῷ θεῷ* (*ordenei-lhes agradecer a Deus*).
- \* C.H. XI.19: *καὶ κέλευσόν σου τῇ ψυχῇ εἰς Ἰνδικὴν πορευθῆναι* (*e ordena à tua alma ir à Índia*).

---

IX.10-11); e em *αὐτίκα κηρύκεσσι λιγνφθόγγοισι κέλευσαν ἀμφὶ πυρὶ στῆσαι τρίποδα μέγαν* (ordenaram aos arautos claríssonos pôr no fogo uma grande trípode. HOMERO, *Ilíada*, XXIII.39-40). Cf. HOMERO. *Ilíada*: de Homero. Tradução de Haroldo de Campos. Introdução e organização por Trajano Vieira. 5. ed. São Paulo: Arx, 2008. v. 1. p. 68-69, 328-329; v. 2, p 390-391. Acerca da rara ocorrência da estrutura *κελεύω* + dativo pessoal (personificado) + acusativo de coisa, cf. LIDDELL; SCOTT; JONES, 1996, p. 937. O dativo plural de *κῆρυξ* (*κηρύκεσσι(v)* ), com terminação em –εσσι, é típico do grego homérico. No grego ático e *koinē*, o dativo plural de *κῆρυξ* é *κήρυξι(v)*. Ademais, o aumento, no grego homérico, é geralmente omitido: *κέλευσε* em vez de *ἐκέλευσε*. Sobre isso, cf. BETTS, 2010, p. 44-45; BETTS; HENRY, 2010, p. 47-48, 316, 317; FREIRE, 2001, p. 26, 251, 253; FOBES, 1959, p. 49-50.

<sup>340</sup> COPENHAVER, 2000, p. 133.

<sup>341</sup> Sobre o *usus scribendi* e o estilo, cf. WEGNER, 2012, p. 71; SILVA, 2011, p. 108, SCHNELLE, 2004, p. 43. Acerca da ocorrência do verbo *κελεύω* no *Corpus Hermeticum*, cf. DELATTE; GOVAERTS; DENOOZ, 1977. p. XII, 70.

- \* C.H. XI.19: *μετελθεῖν δὲ αὐτῇ κέλευσον ἐπὶ τὸν ὥκεανόν* (*e lhe ordena transportar-se sobre o oceano*).
- \* C.H. XI.19: *κέλευσον δὲ αὐτῇ καὶ εἰς τὸν οὐρανὸν ἀναπτῆναι* (*e lhe ordena também voar para o céu*).

Segundo essas ocorrências, a opção pela estrutura **κελεύω + dativo pessoal + infinitivo** parece estar em consonância com uso comum no *Corpus Hermeticum*. Nota-se também que, em nenhuma dessas ocorrências, o verbo **κελεύω** rege acusativo com infinitivo, como se encontra no *Korē Kosmou*.<sup>342</sup> Se assim for, isso depõe a favor da inclusão da palavra **κηρύζαι** entre **αὐτῷ e ταῖς καρδίαις**, à semelhança de **εὐχαριστεῖν** na fraseologia **ἐκέλευσα αὐτοῖς εὐχαριστεῖν τῷ θεῷ** (C.H. I.29). Enquanto esse critério depõe a favor da inclusão, todos os demais supramencionados depõem a favor da omissão da palavra **κηρύζαι**.

**e) Lectio disformis a loco parallelo praestat conformi** (a leitura disforme de um lugar paralelo predomina sobre o que lhe é conforme): Por esse critério, através dos resultados obtidos pelo critério do *usus scribendi*, *lectio brevior* e *lectio difficilior*, pode-se constatar que a leitura mais harmonizada com algum texto paralelo tende a não ser uma leitura original.

Para André-Jean Festugière, existe um paralelo entre o C.H. IV.3-6a e o C.H. I.27-29 por causa do verbo **κηρύσσω**, e das palavras **κῆρυξ** e **κήρυγμα**. Essa observação de Festugière também pode fazer pressupor que o paralelo deve ter conduzido o copista a uma harmonização. Foi visto anteriormente que o copista, para proceder à inclusão da palavra **κηρύζαι**, deve ter recorrido a uma leitura semelhante àquela na *Ilíada* II.50-51: *αὐτῷ ὁ κηρύκεσσι λιγυφθόγγοισι κέλευσε κηρύσσειν...* (mas ele **ordenou aos arautos** claríssonos **anunciar...**). Foi supramencionado que, pelo *usus scribendi*, no C.H. I.29, **ἐκέλευσα αὐτοῖς εὐχαριστεῖν τῷ θεῷ** (**ordenei-lhes agradecer a Deus**) segue a mesma estrutura da *Ilíada* II.50-51. A favor da inclusão, o verbo **κηρύσσω** ocorre duas vezes no *Corpus Hermeticum*: no C.H. I.27 e no C.H. IV.4.<sup>343</sup> No primeiro tratado, consta a fraseologia **καὶ ἥργμαι κηρύσσειν τοῖς ἀνθρώποις τὸ τῆς εὐσεβείας καὶ γνώσεως κάλλος** (**e comecei a pregar aos homens** a beleza da piedade e da *gnose*). Levando em consideração que a omissão seja original, a inclusão de **κηρύζαι** deve ter sido afetada pela influência do texto do C.H. I.27-29. O paralelo entre os textos é plausível, mas nada indica que a inclusão daquele verbo no C.H. IV seja a leitura mais autêntica.

<sup>342</sup> *Stobaei Hermetica, Excerptum* XXIII. 9, 30, 63. CORPUS, 2005, p. 1064, 1072, 1088; HERMETICA, 1985, v. 1, p. 462, 474, 490.

<sup>343</sup> Sobre o paralelo entre o C.H. IV.3-6a e o C.H. I.27-29, cf. FESTUGIÈRE, 1938, p. 3; COPENHAVER, 2000, p. 133-134. Sobre a ocorrência, cf. DELATTE; GOVAERTS; DENOOZ, 1977, p. 102.

**f) Conclusão:** Pela avaliação formal das variantes, por meio dos princípios externos, constatou-se que a omissão de *κηρύζαι* está melhor atestada, inclusive, pelos manuscritos mais antigos; ademais, tem a maior quantidade de manuscritos a seu favor. No que diz respeito à avaliação do conteúdo, através dos critérios internos, constatou-se que, com a omissão de *κηρύζαι*, a leitura é mais breve e mais difícil, portanto, a mais original. Além disso, ela explica como se deu o processo de inclusão desse verbo e a possibilidade de harmonização do texto de acordo com o C.H. I.27. Em consideração aos resultados obtidos da avaliação formal e interna, conclui-se que a omissão de *κηρύζαι* tem maior probabilidade em ser a leitura original. Nock estava ciente que o autor havia omitido o verbo, mas optou em incluí-lo no texto de N.-F. Assim como Nock, Walter Scott também preferiu incluir *κηρύζαι*.

Por essa razão, diante das evidências externas e internas, no presente trabalho, optar-se-á pela leitura que omite a palavra *κηρύζαι* do texto que servirá de base para a tradução portuguesa: *καὶ ἐκέλευσεν αὐτῷ ταῖς τῶν ἀνθρώπων καρδίαις τάδε* seria: *também exortou, em honra dela, aos corações dos homens estas coisas.*

### 2.1.3.2 A *lectio ἐδαπτίσαντο τοῦ νοός*

Foi mencionado acima que, no aparato crítico de N.-F., em relação à **linha 14**, o manuscrito **N** e a primeira correção posterior do manuscrito **B** (**B<sup>C</sup>**) atestam a *lectio ἐδαπτίσαντο τῷ κρατῆρι τοῦ νοός* (*batizaram-se na cratera do conhecimento*), inserindo *τῷ κρατῆρι* entre *ἐδαπτίσαντο* e *τοῦ νοός*. Os manuscritos **ABCM** testemunham a leitura *ἐδαπτίσαντο τοῦ νοός* (*embeberam-se do conhecimento*). O texto de N.-F. se apóia nessa leitura.<sup>344</sup>

#### 2.1.3.2.1 Passo analítico ou formal (evidência externa):

**a) Lectio plurium codicum potior:** No que diz respeito à quantidade, a *lectio ἐδαπτίσαντο τοῦ νοός* é mais testemunhada (pelos manuscritos **ABCM**) do que *ἐδαπτίσαντο τῷ κρατῆρι τοῦ νοός* (pelos manuscritos **NB<sup>C</sup>**). Em termos de quantidade, a *lectio ἐδαπτίσαντο τοῦ νοός* é sugerida pela maioria dos manuscritos contra a minoria **NB<sup>C</sup>**, que atestam o acréscimo *τῷ κρατῆρι*.

**b) Lectio antiquior potior:** Em relação à idade, o número de manuscritos antigos que atestam *ἐδαπτίσαντο τοῦ νοός* é maior. Segundo a avaliação dos critérios externos, deve-se ter a preferência por manuscritos considerados mais antigos. **N** é antigo, mas é mais novo, por exemplo, do que **ACM**, que fazem parte daqueles que apresentam a leitura *ἐδαπτίσαντο τοῦ νοός*.

---

<sup>344</sup> NOCK; FESTUGIÈRE, 2011, t. 1, p. XXII.

- \* A *lectio ἐβαπτίσαντο τοῦ νοός*: **A** (séc. XIV), **B** (séc. XIV), **C** (séc. XIV), **M** (séc. XIV).
- \* A *lectio ἐβαπτίσαντο τῷ κρατῆρι τοῦ νοός*: **N** (séc. XIV – XV).

c) *Lectio melioris codicis potior*: Em relação à qualidade, os manuscritos que atestam ἐβαπτίσαντο τοῦ νοός são os melhores, principalmente **ACM** (ou melhor, **MAC**). Em geral, para se estabelecer o texto do *Corpus Hermeticum*, faz-se uso dos manuscritos **ABCM**. Dentre esses, **ACM** devem prevalecer sobre quaisquer manuscritos, incluindo **NBC**. Sendo assim, prevalece a leitura de **ACM** e de todos os outros que apresentam a leitura ἐβαπτίσαντο τοῦ νοός.<sup>345</sup>

### 2.1.3.2.2 Passo interpretativo ou de conteúdo (evidência interna):

a) *Lectio brevior potior*: Levando em consideração esse critério, a *lectio ἐβαπτίσαντο τοῦ νοός* tem toda probabilidade de ser original. É perceptível que ἐβαπτίσαντο τῷ κρατῆρι τοῦ νοός é mais extensa do que aquela.

b) *Lectio difficilior potior*: De acordo com esse critério, a *lectio ἐβαπτίσαντο τοῦ νοός* parece evidenciar uma certa dificuldade por conta do emprego do verbo *βαπτίζω* (na voz média: *βαπτίζομαι*) regendo o *genitivus partitivus* τοῦ νοός. A oração ἐβαπτίσαντο τῷ κρατῆρι τοῦ νοός tende a minimizar a dificuldade, acrescentando um dativo locativo (*τῷ κρατῆρι*).

Em relação à fraseologia ἐβαπτίσαντο τῷ κρατῆρι τοῦ νοός – as palavras τῷ κρατῆρι constituem o adjunto adverbial locativo; e as palavras τοῦ νοός formam o adjunto adnominal que indica a posse de τῷ κρατῆρι. Essa leitura é facilitada pelo acréscimo de τῷ κρατῆρι, uma vez que batizar ou imergir pressupõe um lugar. A sintaxe dessa fraseologia se apresenta da seguinte forma:



Se, por um lado, sem τῷ κρατῆρι, a leitura se torna difícil por causa genitivo τοῦ νοός, por outro lado, em geral, o dativo locativo, nos escritos herméticos, é regido pela preposição ἐν. O dativo locativo sem preposição é comum entre os

<sup>345</sup> Cf. sobre os manuscritos no capítulo 1 da presente pesquisa. HORMAN, 1973, p. 6; SCOTT, 1985, v. 1, p. 22; REITZENSTEIN, 1922, p. 325.

poetas gregos, mas isso não ocorre da mesma forma na prosa: a preposição é geralmente requerida.<sup>346</sup>

No que diz respeito à *lectio ἐδαπτίσαντο τοῦ νοός - τοῦ νοός* é um *genitivus partitivus*. O genitivo partitivo denota o todo do qual uma palavra (substântivo ou pronome) ou uma ação (verbo) designa uma parte. Como objeto de um verbo, ele não só designa a parte de um todo, mas também pode fazer com que o verbo conote outra acepção. Por exemplo, os verbos *πληρόω* (cumprir, completar), *πίμπλημι* (completar, cumprir,), *μεστόω* (encher alguém ou algo), *γεμίζω* ou *γέμω* (encher algo), *περισσεύω* (abundar) e *βάπτω* (imergir), com o genitivo partitivo, denotam que algo está *cheio de alguma coisa*; mas também conotam que algo está *embebido*, *ensopado*, *empastado de alguma coisa*. Na fraseologia *ἐδαπτίσαντο τοῦ νοός*, o verbo *βαπτίζω* (na voz média: *βαπτίζομαι*) assume a acepção de *encher-se*, *embeber-se*, *ensopar-se*, *encharcar-se* de *τοῦ νοός*. As palavras *τοῦ νοός* constituem os termos integrantes da oração, sendo objeto ou complemento do verbo *ἐδαπτίσαντο*.<sup>347</sup> Por essa razão, a sintaxe dessa oração se estrutura desta forma:

Segundo a avaliação dos critérios internos, a leitura *ἐδαπτίσαντο τοῦ νοός* tende a ser mais difícil. Supondo que a acepção do verbo não fosse alterada, a tradução dessa leitura seria *batizaram-se de intelecto*. Acrescentando *τῷ κρατῆρι*, ela é traduzida: *batizaram-se na cratera de intelecto*. Com o emprego de *τῷ κρατῆρι*, como já foi visto, o genitivo *τοῦ νοός* passa a ter uma função de adjunto adnominal, qualificando *τῷ κρατῆρι*, que, por sua vez, é um complemento circunstancial locativo. Tudo indica que o acréscimo de *τῷ κρατῆρι* seja uma tentativa de eliminar, por meios conjecturais, a dificuldade causada pelo genitivo partitivo que se configura juntamente com o verbo *ἐδαπτίσαντο*, dando uma leitura mais

<sup>346</sup> Sobre o dat. loc., cf. RAGON, 2012, p. 185-193; BETTS, 2010, p. 13, 211; BETTS; HENRY, 2010, p. 14, 288, 293; CROSBY, Henry Lamar; SCHAEFFER, John Nevin. *An Introduction to Greek*. Mineola; New York: Dover, 2009. p. 10; BLASS; DEBRUNNER; FUNK, 2009, p. 100, 107; FREIRE, 2001, p. 175; TAYLOR, 2001, p. 222-223; PERFEITO, 1997. p. 143; JAY, 1994, p. 30, 98; FOBES, 1959, p. 7, 154.

<sup>347</sup> Sobre o genitivo partitivo e os verbos com significado de encher, cf. RAGON, 2012, p. 180-183; BETTS; HENRY, 2010, p. 385-286; BLASS; DEBRUNNER; FUNK, 2009, p. 90-91, 95; FREIRE, 2001, p. 189, 196-197; TAYLOR, 2001, p. 215-216; FOBES, 1959, p. 151. Cf. também as acepções *embeber*, *encharcar*, *ensopar*, *inundar* e *encher* dos verbos *βαπτίζω* e *βάπτω* em RUSCONI, 2003, p. 93; MORWOOD; TAYLOR, 2002, p. 63; LIDDELL; SCOTT; JONES, 1996, p. 305-306; FOBES, 1959, p. 270. Kerchove afirma que *βαπτίζω* assume o lugar de *βάπτω*, cf. VAN DEN KERCHOVE, 2012, p. 302; Apostolides Sophocles traduz esse genitivo como locativo: imergiram *na mente* (APOSTOLIDES SOPHOCLES, 1900, p. 297). André-Jean Festugière também sugere que a construção mais natural não fosse *ἐδαπτίσαντο τοῦ νοός*, mas *ἐδαπτίσαντο < τὸ βάπτισμα > τοῦ νοός* (FESTUGIÈRE, 1938, p. 1, nota 3). Mas, essa sugestão de Festugière é baseada nas expressões e construções típicas do uso do NT. Sobre termos integrantes, cf. CEGALLA, 2008, p. 321-322, 348-356.

harmonizada com a ideia de um *batismo de imersão*. Em suma, *ἐβαπτίσαντο τοῦ νοός* era uma leitura que os copistas tomaram como a menos verossímil por ser uma *lectio difficilior*.<sup>348</sup>

c) *Lectio quae alterius originem explicat potior*: Por esse critério, através dos resultados obtidos pelos critérios da *lectio brevior* e *lectio difficilior*, pode-se afirmar que a leitura *ἐβαπτίσαντο τοῦ νοός* explica como *ἐβαπτίσαντο τῷ κρατῆρι τοῦ νοός* se originou.

No primeiro capítulo desta pesquisa, foi dito que os textos constantemente compilados apresentam tendências a vicissitudes. Ou seja, quanto mais o texto era compilado mais ele estava sujeito a se afastar do suposto texto original. Quanto mais um texto era submetido à compilação mais poderia se tornar ininteligível para um leitor em um contexto distante topologicamente e crononologicamente. Sendo assim, para que o texto tivesse algum tipo de utilidade em um contexto distante, seria necessário que ele tivesse um significado inteligível. Em busca da inteligibilidade, em um novo ambiente, o texto passou por uma adaptação. É justamente essa adaptação que compreende uma gama de acréscimos, comentários, anotações, cortes etc.<sup>349</sup> Levando em consideração esses pressupostos, primeiramente, pode-se afirmar que *ἐβαπτίσαντο τῷ κρατῆρι τοῦ νοός* se origina de *ἐβαπτίσαντο τοῦ νοός* porque essa é uma leitura mais difícil do que aquela. Segundo, o copista não deve ter entendido o sentido da fraseologia com aquele audacioso genitivo partitivo. Terceiro, o compilador não deve ter aceitado qualquer outro sentido para *βαπτίζω*, senão aquele que se cunhou, em seu contexto, como termo técnico-litúrgico da cristandade (batizar ou imergir), e, por isso, acrescentou *τῷ κρατῆρι*. No Novo Testamento, de setenta e seis (76) incidências do verbo *βαπτίζω*, nenhuma ocorre com genitivo partitivo;<sup>350</sup> mas é bastante comum que o verbo venha acompanhado da preposição *ἐν* (ou sem preposição) com dativo locativo ou instrumental, ou acompanhado da preposição *εἰς* regendo acusativo. Não há dúvida de que o copista teve a ideia de minimizar a dificuldade da fraseologia, acrescentando *τῷ κρατῆρι*, mas também levou em consideração uma interpretação cristã do uso neotestamentário para proceder à minimização da dificuldade. A dificuldade da leitura *ἐβαπτίσαντο τοῦ νοός* tem maior probabilidade de ter originado o procedimento de inclusão de *τῷ κρατῆρι* do que o processo inverso.

d) *Usus scribendi* (o uso daquele que escreve): por esse uso, é possível verificar o estilo ou a linguagem própria do escritor, de sua época e do grupo social no qual está inserido o redator com seus usos idiomáticos. O verbo *βαπτίζω* incide, no

<sup>348</sup> NOCK; FESTUGIÈRE, 2011, t. 1, p. XXII. A *lectio ἐβαπτίσαντο τοῦ νοός* também pode ser traduzida: *envolveram-se de intelecto*.

<sup>349</sup> ROSSETTI, 2006, p. 96-97.

<sup>350</sup> VAN DEN KERCHOVE, 2012, p. 302; METZGER, Bruce M. *Lexical Aids for Students of New Testament Greek*. New Edition. Princeton: Theological Book Agency, 1978. p. 14.

C.H. IV, três vezes. Em cada uma das incidências, ele é empregado em orações com construções diferentes.<sup>351</sup> Em nenhum dos dois outros casos ocorridos, houve o uso de genitivo partitivo com o verbo *βαπτίζω* (conotando *embeber-se*) nem mesmo em todo o *Corpus Hermeticum*. Mas a ocorrência, no C.H. IV, do verbo *βαπτίζω* (*embeber-se*) com genitivo partitivo é *sui generis* porque alude a uma beberagem. De qualquer maneira, deve-se notar os demais casos em que ocorre esse verbo no *Corpus Hermeticum*:<sup>352</sup>

- \* C.H. IV.4: *βάπτισον σεαντὴν ἡ δυναμένη εἰς τοῦτον τὸν κρατῆρα* (*megulha-te a ti mesmo na cratera, tu que podes*).
- \* C.H. IV.6b: *Κἀγὼ βάπτισθηναι βούλομαι, ὡς πάτερ* (*Eu também quero ser imerso, ó pai*).
- \* C.H. XII.2: *ἢ τε λύπη καὶ ἡ ἥδονή, εἰς ἀς ἐμβᾶσα ἡ ψυχὴ βαπτίζεται* (*a tristeza e a luxúria, nas quais, a alma, tendo penetrado [no corpo], submerge-se*).

Segundo essas ocorrências, não há como saber qual das leituras (com o genitivo partitivo ou com o dativo locativo sem preposição), era mais original, visto que não há nenhum caso do verbo *βαπτίζω* com genitivo partitivo ou dativo locativo nas demais ocorrências no *Corpus Hermeticum*. Em nenhuma outra incidência, o verbo *βαπτίζω* conota *embeber-se*. Por isso, da mesma forma, não se pode encontrar o *genitivus partitivus*.

No *Kore Kosmou*, o verbo *βαπτίζω* aparece com dativo: *ὅτι δυνατὸν ταῦρον μὲν ἐν βυθῷ, ἐν δὲ ἀέρι χελώνην διαζῆν. εἴ δὴ τοῦτο πάσχουσι σαρκὶ καὶ αἷματι βεβαπτισμέναι* (*Porque, por um lado, é possível que um touro viva em um buraco; que uma tartaruga viva em lugar árido. Então, tendo se submerso com carne e sangue, [as almas] sofrem da mesma forma*). Embora se possa considerar *σαρκὶ καὶ αἷματι* como locativo, essa afirmação não pode ser consistente e inequívoca pelo *usus scribendi*, visto que a incidência do dativo locativo deveria ser regido pela preposição *ἐν*, como é atestado na oração anterior: *μὲν ἐν βυθῷ, ἐν δὲ ἀέρι*. É mais plausível que o dativo *σαρκὶ καὶ αἷματι* constitua um complemento circunstancial de meio ou instrumento. Logo, esse exemplo não pode servir de apoio para o emprego de *τῷ κρατῆρι*, exceto se esse também for considerado meio ou instrumento.<sup>353</sup> Mas tudo indica que o copista deveria ter procedido à inclusão

<sup>351</sup> VAN DEN KERCHOVE, 2012, p. 301-303, 312-313.

<sup>352</sup> Em Platão, *βεβαπτισμένοι*, na frase *καὶ γὰρ αὐτός εἴμι τῶν χθὲς βεβαπτισμένων* (Pois, também, eu mesmo era [um] daqueles **embriagados** ontem), significa embriagados ou afogados na bebida. PLATÃO, *Symposium*, 176b. Cf. PLATO. *Lysis, Symposium, Gorgias*. Edited by W.R.M. Lamb. Cambridge (MA); London: Harvard University Press, 1925. v. 3. p. 176; LIDDELL; SCOTT; JONES, 1996, p. 305-306; FESTUGIÈRE, 1938, p. 6. Sobre as ocorrências do verbo *βαπτίζω*, DELATTE; GOVAERTS; DENOOZ, 1977, p. 32.

<sup>353</sup> Stobaei *Hermetica*, Excerptum XXV.8. CORPUS, 2005, p. 1148; HERMETICA, 1985, v. 1, p. 510. Sobre o dativo instrumental ou de meio, cf. RAGON, 2012, p. 187-188; BETTS, 2010, p. 13, 110-111; BETTS; HENRY, 2010, p. 131; CROSBY; SCHAEFFER, 2009, p. 44; BLASS;

de  $\tau\tilde{\omega} \chi\rho\alpha\tau\eta\rho i$  como locativo. Como foi salientado anteriormente, amiúde, o dativo locativo, nos tratados herméticos, é regido pela a preposição  $\acute{e}\nu$ . Dificilmente ele se apresenta sem preposição como nos poetas gregos. Sendo assim, pelo *usus scribendi*, as duas leituras não se enquadram nas demais incidências da palavra  $\beta\alpha\pi\tau\acute{\iota}\zeta\omega$  no *Corpus Hermeticum*.

e) *Lectio difformis a loco parallelo praestat conformi*: O emprego do dativo  $\tau\tilde{\omega} \chi\rho\alpha\tau\eta\rho i$  com o verbo  $\beta\alpha\pi\tau\acute{\iota}\zeta\omega$  está mais próximo daquele que incide no *Korē Kosmou*, mas com as devidas precauções apontadas acima. Em todo caso, o *Excerptum XXV.8* não tem nenhum paralelo com o C.H. IV.4, mas, sim, com o C.H. XII.2, que trata da entrada da alma no corpo. Nenhuma das duas leituras estão em conformidade com o *Excerptum XXV.8*. Ao que tudo indica, a inclusão de  $\tau\tilde{\omega} \chi\rho\alpha\tau\eta\rho i$  foi conjectural justamente para tornar o texto melhor e mais inteligível. É característica de N, como já foi dito acima, conjecturar.<sup>354</sup>

f) **Conclusão:** Pela avaliação formal, por meio dos princípios externos, constatou-se que a *lectio*  $\acute{e}\beta\alpha\pi\tau\acute{\iota}\sigma\alpha\nu\tau o\tilde{\omega} vo\acute{o}\zeta$  é melhor testemunhada, inclusive, pelos manuscritos mais antigos; e com a maior quantidade de atestação. Acerca da avaliação do conteúdo, através dos critérios internos, verificou-se que essa *lectio* é mais breve e mais difícil. Ademais, ela ajuda a explicar como e por quais razões se processou a inclusão de  $\tau\tilde{\omega} \chi\rho\alpha\tau\eta\rho i$  e a possibilidade de uma leitura mais fácil e harmonizada de acordo com o batismo cristão. Concernente aos resultados obtidos da avaliação formal e interna, conclui-se que a *lectio*  $\acute{e}\beta\alpha\pi\tau\acute{\iota}\sigma\alpha\nu\tau o\tilde{\omega} vo\acute{o}\zeta$  tem maior probabilidade de ser a leitura original. O texto de N.-F. acertadamente faz a opção por essa leitura, apoiando-se na grande maioria dos manuscritos contra a variante defendida por NB<sup>C</sup>. Por essa razão, diante das evidências externas e internas, acataremos a leitura proposta por Nock para a tradução do presente trabalho.

#### 2.1.4 Ordenação e determinação da unidade textual do *Corpus Hermeticum* IV. 3-6a:

Diante do que foi decodificado e avaliado na crítica textual, deve-se agora apresentar a configuração textual que servirá de base para a tradução e demais etapas metodológicas da análise filológica do *Corpus Hermeticum* IV.3-6a. Como já foi mencionado antes, esse texto seguirá três sugestões de N.-F.: a) a pontuação em  $\tau\iota\sigma\iota\nu\cdot \acute{o} \gamma\grave{\alpha}\rho \varphi\theta\acute{o}\nu\zeta$ ; b) a omissão de  $o\tilde{\omega}$  na frase  $o\tilde{\omega} \vartheta\alpha\nu\mu\acute{\alpha}\zeta\sigma\nu\tau\epsilon\varsigma [o\tilde{\omega}] \tau\grave{\alpha} \vartheta\acute{e}\alpha\zeta$

---

DEBRUNNER; FUNK, 2009, p. 103-105; FREIRE, 2001, p. 181; TAYLOR, 2001, p. 223-225; PERFEITO, 1997. p. 146; JAY, 1994, p. 31, 72; FOBES, 1959, p. 7, 153-154. Alguns tradutores vertem o dativo do *Excerptum XXV.8* como locativo. Cf. as traduções do CORPUS, 2005, p. 1149 e do HERMETICA, 1985, v. 1, p. 511.

<sup>354</sup> NOCK; FESTUGIÈRE, 2011, t. 1, p. XXII-XXIII.

άξια; c) a permanência de *éntropia*, e sua tradução como *meios* ou *abundância* (de *εὐπορία* - seguindo a sugestão de Festugière e Scott). Ademais, preferir-se-á a leitura καὶ ἐκέλευσεν αὐτῷ ταῖς τῶν ἀνθρώπων καρδίαις τάδε, omitindo **κηρύζαι**, como já foi devidamente avaliado e justificado anteriormente. Como já foi destacado, o propósito não é criar um novo texto crítico, mas basear-se no texto devidamente preparado por Arthur Darby Nock. As alterações realizadas no texto de N.-F. foram acima mencionadas de acordo com as informações que ele mesmo dá no *apparatus criticus*.

#### 2.1.4.1 Texto grego do *Corpus Hermeticum* IV. 3-6a:

3 τὸν μὲν οὖν λόγον, ὡς Τάτ, ἐν πᾶσι τοῖς ἀνθρώποις ἐμέρισε, τὸν δὲ νοῦν οὐκέτι, οὐ φθονῶν τισιν· ὁ γὰρ φθόνος οὐκ ἔνθεν ἔρχεται, κατὰ δὲ συνίσταται ταῖς τὸν νοῦν μὴ ἔχοντων ἀνθρώπων ψυχαῖς. – Διὰ τί οὖν, ὡς πάτερ, οὐ πᾶσιν ἐμέρισε τὸν νοῦν ὁ θεός; – Ἡθέλησεν, ὡς τέκνον, τοῦτον ἐν μέσῳ ταῖς ψυχαῖς ὥσπερ ἄθλον ίδρυσθαι. 4 – καὶ ποῦ αὐτὸν ίδρυσατο; – κρατῆρα μέγαν πληρώσας τούτου κατέπεμψε, δοὺς κήρυκα, καὶ ἐκέλευσεν αὐτῷ ταῖς τῶν ἀνθρώπων καρδίαις τάδε· βάπτισον σεαυτὴν ἡ δυναμένη εἰς τοῦτον τὸν κρατῆρα, ἡ πιστεύουσα ὅτι ἀνελεύσῃ πρὸς τὸν καταπέμψαντα τὸν κρατῆρα, ἡ γνωρίζουσα ἐπὶ τί γέγονας. ὅσοι μὲν οὖν συνῆκαν τοῦ κηρύγματος καὶ ἐβαπτίσαντο τοῦ νοός, οὗτοι μετέσχον τῆς γνώσεως καὶ τέλειοι ἐγένοντο ἄνθρωποι, τὸν νοῦν δεξάμενοι· ὅσοι δὲ ἥμαρτον τοῦ κηρύγματος, οὗτοι μὲν οἱ λογικοί, τὸν νοῦν μὴ προσειληφότες, ἀγνοοῦντες ἐπὶ τί γεγόνασιν καὶ ὑπὸ τίνων, 5 αἱ δὲ αἰσθήσεις τούτων ταῖς τῶν ἀλόγων ζῷων παραπλήσιαι, καὶ ἐν θυμῷ καὶ ὄργῃ τὴν κρᾶσιν ἔχοντες, οὐ θαυμάζοντες τὰ θέας ἀξία, ταῖς δὲ τῶν σωμάτων ἡδοναῖς καὶ ὄρεξεσι προσέχοντες, καὶ διὰ ταῦτα τὸν ἄνθρωπον γεγονέναι πιστεύοντες. ὅσοι δὲ τῆς ἀπὸ τοῦ θεοῦ δωρεᾶς μετέσχον, οὗτοι, ὡς Τάτ, κατὰ σύγκρισιν τῶν ἔργων ἀθάνατοι ἀντὶ θνητῶν εἰσι, πάντα ἐμπειριλαβόντες τῷ ἐαυτῶν νοΐ, τὰ ἐπὶ γῆς, τὰ ἐν οὐρανῷ, καὶ εἴ τι ἐστιν ὑπὲρ οὐρανόν· τοσοῦτον ἐαυτὸὺς ὑψώσαντες, εἰδόν τὸ ἀγαθὸν καὶ ἴδόντες συμφορὰν ἡγήσαντο τὴν ἐνθάδε διατριβήν· καταφρονήσαντες πάντων τῶν σωματικῶν καὶ ἀσωμάτων ἐπὶ τὸ ἐν καὶ μόνον σπεύδουσιν. 6 αὕτη, ὡς Τάτ, ἡ τοῦ νοῦ ἐστὶν ἐπιστήμη, τῶν θείων τέντοια, καὶ ἡ τοῦ θεοῦ κατανόησις, θείου ὄντος τοῦ κρατῆρος.

#### 2.2 Tradução do *Corpus Hermeticum* IV.3-6a

Depois de ter determinado e ordenado a configuração da unidade textual, deve-se proceder ao reconhecimento das potencialidades axiológicas do *Corpus Hermeticum* IV.3-6a, isto é, o sentido dos fatos, dos usos e dos elementos básicos enquanto valores literários implícitos que se consignam nesse texto. Esse

procedimento diferencia-se de um tratamento da crítica textual: enquanto a crítica textual busca ordenar e configurar os elementos textuais, os procedimentos dos valores potenciais analisam os elementos que constituem o texto. No entanto, essa diferenciação é apenas do ponto de vista teórico, visto que a interação entre a crítica textual e as potencialidades axiológicas textuais, como momentos de investigação, seja, por assim dizer, estrutural. Esta é a razão da necessidade de se fazer a interação entre o que foi configurado e as potencialidades dessa configuração como valores literário-textuais. O espaço preferido para essa sinergia é justamente o processo de tradução.<sup>355</sup>

A tradução tem como objetivo demonstrar a apreensão da sequência de ideias que incidem no texto. Mesmo ciente de que a tradução pressupõe uma execução laboriosa, aqui, para o texto do *Corpus Hermeticum* IV.3-6a, recorrer-se-á a dois expedientes:<sup>356</sup>

- \* Buscar a *exatidão do sentido das palavras* (tanto pelo que se entendeu como para se fazer entendido (inteligibilidade)): Por esse meio se busca uma sensibilidade às nuances. Isso porque alguns discursos são subentendidos e parecem resistir à explicitação daquilo que é dito.
- \* Proceder à *neutralização da polissemia*: Por esse meio existe a tentativa de eliminar os sentidos diversos de uma palavra, mesmo que em outro texto (contexto) seja necessário recuperar o sentido que foi excluído antes. Por isso, o que determina o sentido de uma palavra é o contexto, restringindo, assim, seu campo semântico.

Por um lado, esses expedientes só são possíveis porque a tradução é um processo unidirecional por meio do qual se pode passar de uma língua (*língua fonte*) a outra (*língua objetivo*); por outro lado, porque existem fatores que requerem uma aproximação mais acurada ao texto. Como já foi mencionado, no primeiro capítulo, os tratados do *Corpus Hermeticum* foram redigidos em língua grega *koinē* alexandrina. Isso já pressupõe a necessidade de uma tradução. No entanto, esse processo requer não apenas conhecimentos lexicais e gramaticais morfossintáticos da língua grega, mas também de competência acerca do pensamento doutrinal (filosófico ou teológico), sem o qual não se pode chegar às ideias que estão subjacentes ao texto hermético.<sup>357</sup>

---

<sup>355</sup> ROSSETTI, 2006, p. 243-247.

<sup>356</sup> ROSSETTI, 2006, p. 243-247. Sobre a polissemia e significação contextual, cf. FIORIN, José Luiz; SAVIOLI, Francisco Platão. *Para entender o texto: leitura e redação*. 17. ed. 5. impressão. São Paulo: Ática, 2012. p. 112-114.

<sup>357</sup> Referente à língua fonte e língua objetivo, cf. LOBATO, Lúcia Maria Pinheiro (Org.). *A semântica na lingüística moderna: o léxico*. Introdução e revisão técnica de Lúcia Maria Pinheiro Lobato. Rio de Janeiro: F. Alves, 1977. p. 376. Sobre as dificuldades de uma tradução, cf. WEGNER, 2012, p. 46. Sobre a língua grega *koinē* alexandrina dos tratados herméticos, cf. JOHNSON, 2009, p. 84-85; MAHÉ, 2005, v. 6, p. 3940; FOWDEN, 1993, p. 213; DODD,

Na presente pesquisa, quando se fala em traduzir, pressupõe-se que o processo de tradução *de per se* já é aproximativo. A exigência de uma tradução aproximativa do *Corpus Hermeticum* IV.3-6a se deve ao fato de que existem três fatores importantes no que diz respeito à tradução de textos antigos (principalmente filosóficos) de uma forma geral:<sup>358</sup>

- \* Que o texto do *Corpus Hermeticum* IV.3-6a, como qualquer outro texto antigo, pressupõe unidades de sentido (palavras, conjunto de palavras, frases ou perícope) que são capazes de transmitir lembranças, mensagens e associações de ideias, que podem ser explicitadas, encobertas, ou empregadas *en passant* (como nos usos figurados, apenas utilizados para chamar a atenção de certas escolhas). Essas unidades de sentido são palavras, grupos de palavras, frases, unidades comunicacionais mais extensas e complexas.
- \* Que o texto do *Corpus Hermeticum* IV.3-6a, semelhantemente a outros textos antigos, fixou progressivamente determinados termos técnicos de seu ambiente cultural, com sentido definido, mas também com oscilações de acordo com o uso.
- \* Que o texto do *Corpus Hermeticum* IV.3-6a, assim como outro texto antigo, exprime um conteúdo de forma explícita, destacada e sugerida. É imperativo estabelecer um equilíbrio entre o que é dito explicitamente, destacado e sugerido, de maneira que se explique aquilo que o autor intentou exprimir.

Esses três fatores são relevantes porque evitam que se proceda a uma tradução não-aproximativa ou automática do texto do *Corpus Hermeticum*. Sendo assim, deve-se levar em conta que, diante de várias possibilidades, o autor hermético deve ter recorrido a escolhas linguísticas que são difíceis de identificar por causa da distância cronológica e cultural.<sup>359</sup>

---

1970, p. 11. Para a tradução, faz-se uso de várias gramáticas, dicionários e léxicos do grego antigo, além de comentários em notas dos textos herméticos e do *Index do Corpus Hermeticum*. Sobre os recursos e ferramentas de tradução, cf. ROSSETTI, 2006, p. 251-252. No que diz respeito à competência filosófica para a tradução, cf. ROSSETTI, 2006, p. 251.

<sup>358</sup> Livio Rossetti designa apenas dois fatores de tradução aproximativa: o primeiro e o terceiro. No entanto, ele salienta que é útil estabelecer as regularidades do uso de certas unidades de sentido referentes a fixação progressiva de termos técnicos. No presente trabalho, a tradução já constitui o processo de aproximação para com o texto ordenado e determinado. Cf. ROSSETTI, 2006, p. 246-248, 251-251.

<sup>359</sup> ROSSETTI, 2006, p. 251; WEGNER, 2012, p. 46.

## 2.2.1 Tradução do C.H. IV.3-6a para o português

3 Assim<sup>360</sup>, ó Tat, [Deus]<sup>361</sup> repartiu a razão entre<sup>362</sup> todos os homens, mas não o conhecimento<sup>363</sup>; não menosprezando<sup>364</sup> alguns; pois, o menosprezo não vem de lá, mas é constituído aqui embaixo pelas almas dos que não têm conhecimento. – Por que, então, ó pai, Deus não repartiu o conhecimento entre todos? – Quis, ó filho, colocar isso como prêmio<sup>365</sup> no meio para as almas<sup>366</sup>.

4 – E onde o colocou? – Tendo enchido<sup>367</sup> uma grande cratera<sup>368</sup> disso, enviou<sup>369</sup>; designando<sup>370</sup> um arauto, também exortou, em honra dela, aos corações

---

<sup>360</sup> A locução *μὲν οὖν (assim, então)* quase sempre resume e redireciona uma narrativa; e se emprega para contrastar uma oração com outra que apresenta *δέ* (BETTS; 2010, p. 152; BETTS; HENRY, 2010, p. 159).

<sup>361</sup> Subentende-se que [Deus] seja o sujeito da ação por causa da seguinte oração: *Διὰ τί οὖν, ὁ πάτερ, οὐ πᾶσιν ἐμέρισε τὸν νοῦν ὁ Θεός?* - Por que, ó pai, Deus não repartiu o conhecimento entre todos? [Deus] é sujeito do verbo *ἐμέρισε*, *ἡθέλησεν, ἴδρυσατο, κατέπεμψε* e *ἐκέλευσεν*.

<sup>362</sup> A preposição *ἐν*, que incide na frase, também significa *entre* (MORWOOD; TAYLOR, 2002, p. 176).

<sup>363</sup> A palavra *νοῦς* denota *mente*. No C.H., *νοῦς* ocorre sempre no singular e com formas heteroclíticas: ou como substantivo masculino contracto *νόος* (*νοῦς*) de segunda declinação ou como *νοῦς* de terceira declinação, embora as formas de *νόος* sejam as mais incidentes (FREIRE, 2001, p. 24, 32, 258; JAY, 1994, p. 109; DELATTE; GOVAERTS; DENOOZ, 1977, p. 124-125).

<sup>364</sup> *Φθονῶν* é particípio presente do verbo *φθονέω*, que significa *invejar, ressentir, recusar, menosprezar* (com dativo). O aspecto do presente do particípio exprime uma ação durativa: *menosprezando* (LIDDELL; SCOTT; JONES, 1996, p. 1929-1930; RAGON, 2012, p. 209-215; BETTS; HENRY, 2010, p. 139-145).

<sup>365</sup> O substantivo *ἄγλον* é neutro e sinônimo do substantivo *ἄγλος* (*combate, competição, disputa, torneio*). Mas, aqui, o *ἄγλον* designa o *prêmio da disputa* ou o *troféu* (LIDDELL; SCOTT; JONES, 1996, p. 32-33).

<sup>366</sup> A tradução para *ἐν μέσῳ ταῖς ψυχαῖς* é *no meio para as almas*, porque *ταῖς ψυχαῖς* é apenas um *dativus commodi et incommodi* FESTUGIÈRE, 1938, p. 1, nota 1).

<sup>367</sup> *Πληρώσας* é particípio aoristo do verbo *πληρώω* (*encher de + genitivo*). O aspecto do aoristo do particípio expressa uma ação não-durativa: *tendo enchido* (LIDDELL; SCOTT; JONES, 1996, p. 1419-1420; BLASS; DEBRUNNER; FUNK, 2009, p. 95; RAGON, 2012, p. 182, 209-215).

<sup>368</sup> O termo *κρατήρ*, nesse texto, designa o *vaso de mistura*, também conhecido como *cratera*, no qual se misturava vinho e água (LIDDELL; SCOTT; JONES, 1996, p. 991).

<sup>369</sup> *Κατέπεμψε* é aoristo do verbo *καταπέμπω* (*enviar para baixo*) (MORWOOD; TAYLOR, 2002, p. 176).

<sup>370</sup> A palavra *δοὺς* é o particípio aoristo de *δίδωμι* (*designar*) (LIDDELL; SCOTT; JONES, 1996, p. 423).

dos homens<sup>371</sup> estas coisas: mergulha-te<sup>372</sup> a ti mesmo nessa cratera, tu que podes, tu que crês que subirás para o que tem enviado o vaso de mistura, tu que conheces por que vieste a ser.<sup>373</sup> Assim, aqueles que ouviram a pregação e embeberam-se de conhecimento, esses participaram<sup>374</sup> da *gnose*<sup>375</sup> e, tendo recebido o conhecimento, vieram a ser homens perfeitos; mas aqueles que se desviaram da pregação, esses são os lógicos, que não tomaram em acréscimo o conhecimento, que desconhecem por que e por quem vieram a existir;

5 mas as sensações<sup>376</sup> desses são semelhantes às dos viventes irracionais: irascivelmente e cupidamente possuindo o temperamento,<sup>377</sup> não admirando as coisas dignas de contemplação, mas obedecendo aos prazeres e aos deleites<sup>378</sup> dos corpos, e acreditando que o homem vem a existir por causa dessas coisas. Aqueles

---

<sup>371</sup> O termo *καρδία* significa *coração* ou *mente* (SCOTT, 1985, v. 2, p. 143; NILSSON, 1958, p. 57-58).

<sup>372</sup> Nessa frase, o verbo *βαπτίζω* é traduzido, *a priori*, como *mergulhar*. Em *έβαπτίσαντο τοῦ νοός*, é traduzido como *embeber*. Em todo caso, o sentido de *βαπτίζω* carece ser averiguado de forma mais acurada.

<sup>373</sup> Sobre os participios *ἡ δυναμένη [...] ἡ πιστεύουσα [...] ἡ γνωρίζουσα...* (*tu que podes [...] tu que crês [...] tu que conheces...*), embora morfologicamente estejam no nominativo, funciona como vocativo. A segunda pessoa do singular se pressupõe do verbo (*βάπτισον*) e do pronome reflexivo (*σεαυτὴν*). Sobre o emprego do nominativo como vocativo, cf. BLASS; DEBRUNNER; FUNK, 2009, p. 81, 212. Cf. Ef 5.14.

<sup>374</sup> A palavra *συνήκαν* é o aoristo do verbo *συνίημι*, o qual significa *colocar junto; compreender; ouvir*. Cf. PEREIRA, 1998. p. 555; LIDDELL; SCOTT; JONES, 1996, p. 1718.

<sup>375</sup> A palavra *γνῶσις* já foi transladada para o português como *gnose* (DICIONÁRIO, 2009, p. 431).

<sup>376</sup> O substantivo *αἰσθησίς* corresponde à *sensação, sentido, impressão, percepção; órgão do sentido* (MORWOOD; TAYLOR, 2002, p. 9; PEREIRA, 1998. p. 18; LIDDELL; SCOTT; JONES, 1996, p. 42).

<sup>377</sup> Ou *tendo o temperamento tanto na ira como no impulso* (*καὶ ἐν θυμῷ καὶ ὥργῃ τὴν κρᾶσιν ἔχοντες*). No grego, *θυμός* e *όργη* têm sentido intercambiáveis (*ira, ódio*). No entanto, a palavra *θυμός* está intimamente relacionada ao *desejo* e à *vontade*, ao passo que *όργη* é relacionado ao *impulso*, à *vingança* e à *soberba*. De qualquer maneira, essas palavras são usadas para descrever a *cupidez*, a *volúpia*, a *luxúria* e a *irascibilidade*. A expressão *καὶ ἐν θυμῷ καὶ ὥργῃ* é empregada adverbialmente, sendo traduzida como *irascivelmente e cupidamente*. A palavra *κρᾶσις* significa *mistura de bebida; temperatura; temporo; temperamento*. Estritamente, aqui, fala-se de *temperamento mental*. Sobre esses vocábulos, cf. MORWOOD; TAYLOR, 2002, p. 160, 191, 233; LIDDELL; SCOTT; JONES, 1996, p. 810, 990, 1246.

<sup>378</sup> O termo *ὄρεξίς* designa *desejo de ter mais, desejo de comer, ou apetite* (MORWOOD; TAYLOR, 2002, p. 233; PEREIRA, 1998. p. 412; LIDDELL; SCOTT; JONES, 1996, p. 1247).

que, porém, participaram do dom<sup>379</sup> de Deus, esses, ó Tat, em comparação<sup>380</sup> às obras, são imortais em vez de mortais, tendo incluído no seu próprio conhecimento todas as coisas, as *coisas* da terra, as *coisas* do céu, e se algo existir acima do céu; porém, tendo elevado a si mesmos de tal modo, viram o Bem<sup>381</sup>, e tendo visto, consideraram uma infelicidade o atraso<sup>382</sup> aqui; tendo desdenhado de todas as coisas corpóreas e incorpóreas, também se dedicam ao Uno<sup>383</sup>.

**6** Isso, ó Tat, é a ciência do conhecimento: abundância das coisas divinas, e é o aprendizado sobre Deus, já que divina é a cratera.<sup>384</sup>

## 2.2.2 Considerações sobre as unidades de sentido do texto do C.H. IV.3-6a

Já foi salientado anteriormente que uma tradução não depende apenas de um conhecimento lexical e gramatical morfossintático. Ela depende de uma competência para entender o pensamento filosófico-religioso que incide no *Corpus Hermeticum*. A tradução do C.H. IV.3-6a pode ajudar a se aproximar do texto enquanto forma, mas as nuances de significados devem ser inteligíveis, porque, à primeira vista, pode-se defender uma ideia que o autor do texto não quis dizer.<sup>385</sup>

---

<sup>379</sup> O substantivo *δῶρεά* tem o significado de *dom gratuito, dádiva, presente (de honra) ou benefício* (MORWOOD; TAYLOR, 2002, p. 93; PEREIRA, 1998, p. 161; LIDDELL; SCOTT; JONES, 1996, p. 464).

<sup>380</sup> A locução *κατὰ σύγκρισιν* descreve adverbialmente uma marca de comparação. Essa expressão é traduzida como *por comparação, em comparação ou comparativamente*. A palavra *σύγκρισις* tem o sentido de *agregação, condensação; formação; comparação* (LIDDELL; SCOTT; JONES, 1996, p. 1661).

<sup>381</sup> Substantivamente *τὸ ἀγαθόν* (o Bem) é uma das designações de Deus. Apostolides Sophocles diz que essa expressão (ou o *ἀγαθός*) é comum entre os gnósticos cristãos. Para ele, o C.H. II.14-16 define bem *τὸ ἀγαθόν* – o Bem é o próprio Deus, sendo inerente a esse. O Bem não é seu atributo, mas sua natureza (APOSTOLIDES SOPHOCLES, 1900, p. 61; MORWOOD; TAYLOR, 2002, p. 1).

<sup>382</sup> Literalmente *διατριβή* denota *fricção*, mas pode conotar várias acepções diferentes: *diatribe, conversação, gasto, consumo, estudo, escola, passatempo, emprego*. Em sentido negativo, conota *perda de tempo, demora, atraso de vida*. (MORWOOD; TAYLOR, 2002, p. 83; LIDDELL; SCOTT; JONES, 1996, p. 416; FERRATER MORA, 1964, t. 1, p. 451-452).

<sup>383</sup> O binômio *ἐν καὶ μόνον* (*εἰς καὶ μόνος* ou *ἐν μόνον*) constitui uma das expressões compostas do *Corpus Hermeticum*. Para o hermetismo, é uma característica de Deus ser *Um e Único* (*Um-Único, Um-Só ou Uno*) (LIDDELL; SCOTT; JONES, 1996, p. 1145; DELATTE; GOVAERTS; DENOOZ, 1977, p. X, 120).

<sup>384</sup> A oração *já que divina é a cratera* (*θείου ὄντος τοῦ κρατῆρος*) se expressa pelo *gentivus absolutus* (genitivo absoluto), designando uma oração causal: *sendo divino o vaso de mistura*. Oração desse tipo pode exprimir a ideia de tempo, causa, condição ou concessão. Sobre o particípio absoluto ou genitivo absoluto, cf. RAGON, 2011, p. 261-262; BETTS; 2010, p. 122; FREIRE, 2001, p. 241; JAY, 1994, p. 178-179.

<sup>385</sup> No que diz respeito à competência filosófica para a tradução, cf. ROSSETTI, 2006, p. 251.

Veja-se, por exemplo, algumas observações sobre os dilemas de pesquisadores sobre as unidades de sentido quanto a esse texto.

Na tradução dessa pesquisa, optou-se traduzir *voūç* por *conhecimento*. Embora o *voūç* seja o órgão da *gnose*, nesse texto, ele é descrito como uma metonímia de *gnose*. Poder-se-ia seguir a transliteração técnico-filosófica *nous* em vez de traduzir a palavra. Em todo caso, mesmo empregando a translação *nous*, deve-se pressupor algum sentido para essa palavra. Em geral, *voūç* denota *mente*, mas pode conotar *significado*; *sensibilidade*; *recordação*; *alma*, *coração*; *intenção*; *razão*, *intelecto*, *entendimento*; *pensamento*, *intelecção*, *sabedoria*, *percepção*, *intuição*. Alguns autores, como Carl Jung, Mircea Eliade e Harold Willoughby, defendem que *voūç*, no C.H. IV.3-6a, tenha o mesmo sentido de *espírito* (*πνεῦμα*). Em todo caso, não existe nenhuma passagem, no *Corpus Hermeticum*, que se refira à relação sinonímica de *voūç* e *πνεῦμα*. Se, por um lado, o léxico de Liddell-Scott-Jones não faz nenhuma menção de *voūç* como *espírito*, ou mesmo como sinônimo de *πνεῦμα*; por outro lado, Scott afirma que os autores herméticos descrevem o divino *voūç* da mesma forma como um judeu ou um cristão poderia se referir ao Espírito de Deus. Em todo caso, isso é apenas do ponto de vista comparativo das funções, mas não do sentido. Nos textos herméticos, o *voūç* exerce a função de veículo da revelação divina, diferentemente de *espírito* (que é apenas *ar*, *sopro*, *gás*, *princípio vital dos seres*).<sup>386</sup>

No que diz respeito à expressão *corações dos homens*, Walter Scott defende que a palavra *καρδία*, em *ταῖς τῶν ἀνθρώπων καρδίαις*, significa *alma*. Para ele, esse sentido não é platônico nem tem relação com filósofos imediatamente posteriores ao tempo de Platão. Ainda, segundo ele, o emprego de *καρδία* como *alma* é recorrente na *Septuaginta* e nos escritos neotestamentários. Mas ele está inclinado a defender que essa palavra foi largamente empregada com sentido de *alma* e *mente* entre os egípcios. Sobre o sentido de *καρδία*, Brian Copenhaver salienta que, segundo os conceitos platônicos, a alma residia no coração. Mas ele informa que o emprego de *καρδία* com esse sentido incide mais enfaticamente

<sup>386</sup> No caso da metonímia, uma palavra é usada por outra em que existe relação. Isso pode se dar pelo órgão e aquilo que o órgão produz ou o todo pela parte e vice-versa (CEGALLA, 2008, p. 615-616). Na Epístola aos Romanos, o verbo *γινώσκω* (do qual deriva *γνῶσις*) tem uma relação de acepção metonímica com *voūç* (cf. RUSCONI, 2003, p. 321). Referente ao *voūç* como órgão da *gnose*, cf. SCOTT, 1985, v. 2, p. 140; DODD, 2005, p. 28. Sobre as acepções de *voūç*, cf. MORWOOD; TAYLOR, 2002, p. 222; PEREIRA, 1998, p. 391; LIDDELL; SCOTT; JONES, 1996, p. 1180-1181; FERRATER MORA, 1964, t. 2, p. 303-304; FOBES, 1959, p. 284. Acerca da tradução *espírito* para *voūç* no C.H. IV.3-6a, cf. ELIADE, 2011, v. 2, p. 261-268; JUNG, Carl Gustav. *Psicologia e Alquimia*. Petrópolis: Vozes, 1990. p. 309; WILLOUGHBY, 1929, p. 206. As funções do Espírito de Deus e o divino *voūç*, cf. SCOTT, 1985, v. 1, p. 7-8; DODD, 2005, p. 27-28, 216-219, 221-224, 304; KENNEDY, H. A. A. *St. Paul and the mystery religions*. New York; London: Hodder and Stoughton, 1913. p. 149-150.

nos textos bíblicos. Para Martin Nilsson, existe a possibilidade de traduzir *καρδία* como *mente*. Em todo caso, ele não reconhece que isso seja uma boa tradução, alegando que um escritor grego não empregaria *καρδία* em tal frase se não tivesse o significado concreto da palavra *καρδία*.<sup>387</sup>

A expressão *ταῖς τῶν ἀνθρώπων καρδίαις* se assemelha muito com a expressão encontrada em Mc 7.27: *ἐκ τῆς καρδίας τῶν ἀνθρώπων*. Porém, pode-se encontrar, na tradição egípcia antiga, a ideia de que a língua repercute o pensamento do coração. Expressões envolvendo o coração também incidem em textos egípcios para designar o íntimo do homem real. Se a ideia de *καρδία* for oriunda do egipcismo, deve-se compreender algumas características importantes: 1) Os egípcios acreditavam em dois corações (*jb* e *h3tj*). Eles poderiam dizer *jb h3tj* (*o coração do coração*), embora essas palavras pudessem ser usadas de forma intercambiável: *hrp h3tj* e *hrp jb* (*conduzir o coração*). 2) O coração era considerado órgão do sentido, do sentimento e da razão intuitiva pois os egípcios desconheciam as funções cerebrais. 3) Os egípcios exprimiam largamente seus sentimentos através de imagens que envolviam a figura do coração: a amplitude do coração (felicidade), a opulência do coração (coragem), entre outras figuras. Para os antigos egípcios, uma *pessoa sem coração* (*ntj h3tj*) era, antes de tudo, uma pessoa *estúpida, sem sentido ou sem mente*. O *jb* pode ser traduzido como *coração e mente*. A palavra *r(m)t* significa *gênero humano, humanidade, pessoas, homens*. Na *Estela Wien 8390*, linha 3, há a expressão *jb nj r(m)t* (*corações dos homens*).<sup>388</sup>

Se, por um lado, for levado em consideração o sentido egípcio de *καρδία* (*jb*), defendido por Walter Scott, é possível que essa palavra signifique *coração* ou *mente*. Por outro lado, mesmo sabendo que Nilsson não leva em conta o contexto egípcio e tenha defendido que a tradução *mente* para *καρδία* não seja boa; é necessário não pressupor que o emprego da palavra coração, aqui, tenha

<sup>387</sup> SCOTT, 1985, v. 2, p. 143; COPENHAVER, 2000, p. 135; NILSSON, 1958, p. 57-58.

<sup>388</sup> VANDEN KERCHOVE, 2012, p. 295-297; ALLEN, James. *Middle Egyptian: An Introduction to the Language and Culture of Hieroglyphs*. 2. ed. rev. Cambridge: Cambridge University Press, 2010. p. 19, 81; WALLIS BUDGE, E. A. *An Egyptian Hieroglyphic Dictionary*. New York: Dover Publications, 1978. p. 37, 425-426, 435-436, 460-461, 562; MAHÉ, 1982, t. 2, 297-298; TRAUNECKER, Claude. *Os deuses do Egito*. Brasília: Universidade de Brasília, 1995. p. 34, 99; SATZINGER, Helmut. *Zwei Wiener Objekte mit bemerkenswerten Inschriften. Mélanges Gamal eddin Mokhtar*, Cairo: Institut français d'archéologie orientale du Caire, t. 97/2, 1985, p. 249-254. Cf. as palavras hebraicas בַּלְבָד (coração) e בַּלְבָד (mente) em KIRST, Nelson; et al. *Dicionário Hebraico-Português e Aramaico-Português*. 23. ed. São Leopoldo: Sinodal; Petrópolis: Vozes, 1988. p. 107-108; LAMBDIN, Thomas O. *Gramática do Hebraico Bíblico*. São Paulo: Paulus, 2003. p. 380; BROWN, Francis; DRIVER, S. R.; BRIGGS, Charles A. *A Hebrew and English lexicon of the Old Testament: with an appendix containing the Biblical Aramaic*. Peabody (MA): Hendrickson Publishers, 2008. p. 523-524.

um sentido puramente sentimental e que se distingue de um órgão exclusivamente relacionado à capacidade intelectiva, como, por exemplo, a *mente*. Ademais, na literatura hermética, especialmente no *Korē Kosmou*, o coração é designado de quartel general da alma, o qual se situa no santuário que está *no meio do corpo humano*.<sup>389</sup> Mais uma vez se evoca a relação do coração com o íntimo do homem real.

A partir disso, deve-se considerar a expressão *ἐν μέσῳ ταῖς ψυχαῖς* no C.H. IV.3-6a. Nessa tradução se optou verter *ἐν μέσῳ ταῖς ψυχαῖς* para o português como *no meio para as almas*, porque *ταῖς ψυχαῖς* é apenas um *dativus commodi et incommodi* e porque geralmente *ἐν μέσῳ* rege genitivo (*no meio de*). Sendo assim, *ἐν μέσῳ ταῖς* seria um complemento circunstancial e *ψυχαῖς* seria outro, tendo uma função sintática de adjunto adverbial cada qual. Em toda a literatura hermética grega, há apenas três menções à locução *ἐν μέσῳ*: no C.H. IV. 3, no *Korē Kosmou* e no *Fragmenta Hermetica* 15, sendo que, nas duas últimas ocorrências, a locução rege genitivo. Festugiére argumenta que existem referências ao uso de *ἐν μέσῳ* com um *dativus commodi et incommodi* em Homero e outros autores. Por exemplo, na *Iliada* XXIII. 704, encontra-se *ἀνδρὶ δὲ νικηθέντι γυναικί ἐξ μέσου έθηκε* (*mas colocou uma mulher no meio para os homens vencidos*). Ou seja, a mulher é colocada entre os competidores como prêmio ***para os vencidos (dativo de vantagem e desvantagem)***.<sup>390</sup> Entre os egípcios, existiam duas expressões que designavam a centralidade e o íntimo do ser: *hrjjb* (*acima no coração ou no meio de*) e *jb n b3* (*coração da alma*). Embora o *meio* em *ἐν μέσῳ ταῖς ψυχαῖς* possa se referir ao centro da alma (ou do ser), como no *Korē Kosmou*, a ideia do prêmio ser colocado no meio para ser conquistado parece ser mais evidente.<sup>391</sup>

Na frase *mergulha-te a ti mesmo nessa cratera, tu que podes, tu que crês que subirás para o que tem enviado o vaso de mistura, tu que conheces por que vieste a ser*, o verbo *βαπτίζω* denota *submergir, imergir* ou *mergulhar*, mas também possui

<sup>389</sup> Ou seja, *ἐν τῷ μέσῳ τοῦ ἀνθρωπίνου σώματος*, cf. *Excerptum* XXIV. 13. CORPUS, 2005, p. 1132.

<sup>390</sup> Sobre a locução *ἐν μέσῳ* e seu uso com genitivo, cf. LIDDELL; SCOTT; JONES, 1996, p. 551-552; JAY, 1994, p. 225. Acerca do dativo de vantagem e desvantagem, cf. RAGON, 2012, p. 187-188; BETTS, 2010, p. 213; BETTS; HENRY, 2010, p. 290; BLASS; DEBRUNNER; FUNK, 2009, p. 101; FREIRE, 2001, p. 182; TAYLOR, 2001, p. 220-221; PERFEITO, 1997, p. 146; JAY, 1994, p. 183-184; FOBES, 1959, p. 153; FESTUGIÉRE, 1938, p. 1, nota 1. Sobre as ocorrências da locução *ἐν [τῷ] μέσῳ*, cf. *Stobaei Hermetica, Excerptum* XXIV. 13; *Fragmenta Hermetica* 15; LACTÂNCIO, *Divinae Institutiones* VII.13. CORPUS, 2005, p. 1132, 1225; HERMETICA, 1985, v. 1, p. 502, 538; LACTANTIVS, 2011, fasc. 4, p. 691; DELATTE; GOVAERTS; DENOOZ, 1977, p. 116. Referente ao texto de *Iliada* XXIII. 704, cf. HOMERO, 2008, v. 2, p. 428.

<sup>391</sup> Sobre as expressões egípcias, cf. ALLEN, 2010, p. 91, 121, 131, 150, 232, 456; WALLIS BUDGE, 1978, p. 37, 494. Cf. as traduções em HERMÈS TRISMÉGITE, 2011, t. 2, p. 50.

várias outras conotações: *encher*, *embeber*, *ensopar*, *encharcar*, *cobrir*; *inundar*, *alagar*; *embebendar*, *afogar na bebida*; *envolver-se*.<sup>392</sup> No parágrafo 4, há duas ocorrências desse verbo. Foi mencionado que ἐδαπτίσαντο τοῦ νοός é traduzido como *embeberam-se do conhecimento* (*embriagaram-se de conhecimento*). Mas, na fraseologia βάπτισον σεαντὴν ἡ δυναμένη εἰς τοῦτον τὸν κρατῆρα, a palavra βαπτίζω carece de um sentido que deve ser averiguado, uma vez que estabelece uma relação com a palavra κρατήρ (vaso de mistura).

Segundo Walter Scott, a palavra βαπτίζω é empregada alegoricamente, embora seja traduzida por ele como *mergulhar*. Para Festugière, trata-se de um convite à embriaguez. Assim, βαπτίζω deveria ser traduzido como *embriagar*. Infelizmente, ele não leva adiante essa hipótese. Nilsson chega à conclusão de que esse verbo pode evocar a *mistura* ou o *embebimento*. Daí se pressupõe que seu significado é *misturar* ou *embeber*.<sup>393</sup> Não obstante, deve-se salientar que o sentido do verbo, nessas duas orações, não é o mesmo. No grego antigo, κεράννυμι e μίγνυμι eram termos largamente empregados para descrever a ação de *misturar*. Se o verbo βαπτίζω foi empregado com o significado daqueles dois verbos, conotaria *batizar* como *misturar vinho e água*, ou *leite e água*, ou mesmo *diluir uma coisa em outra*. Como essa palavra será melhor analisada no decorrer do presente trabalho, provisoriamente será traduzida como *mergulhar* até que se faça jus ao sentido do verbo βαπτίζω na frase *mergulha-te a ti mesmo nessa cratera*.

Essas considerações sobre as unidades de sentido do texto do C.H. IV.3-6a podem, *a priori*, parecer apenas querelas hermenêuticas de pesquisadores, mas suas implicações podem ser variadas. Faz-se necessário que se efetue uma análise literário-textual para perceber os vários elementos que compõem os campos semânticos e os elementos que os constituem, pois também é importante, sobretudo, que o texto como um todo também seja uma unidade de sentido e que tenha coesão na estrutura e coerência nos argumentos que, muitas vezes, são subjacentes à tessitura do C. H. IV.3-6a. Já foi salientado que a tradução é o primeiro âmbito de interação entre o que se configura no texto e os valores textuais que incidem em uma perícope. Além da tradução, deve-se perguntar pela gramática do texto, a delimitação, os campos semânticos, coerência e coesão, a função da linguagem e sua tipologia.

## 2.3 Análise literário-textual do *Corpus Hermeticum* IV.3-6a

A análise literário-textual do *Corpus Hermeticum* IV.3-6a, como de qualquer outra literatura, busca entender o texto estruturalmente como uma unidade de

<sup>392</sup> LIDDELL; SCOTT; JONES, 1996, p. 305-306.

<sup>393</sup> HERMETICA, 1985, v. 1, p. 150; SCOTT, 1985, v. 2, p. 140; FESTUGIÈRE, 1938, p. 2-12; NILSSON, 1958, p. 57-58.

sentido. Ao ler o texto vislumbra-se o seu significado, e como sua estrutura linguística é planejada de maneira que se compreenda aquilo que o autor quis transmitir ou significar. Todos os elementos e partes do texto são concatenados, imbricados e relacionados entre si, evidenciando sua coesão e coerência. Isso se dá em vários níveis, tais como, sintático, semântico, narrativo e pragmático. Ainda pode-se constatar que o texto é marcado tipologicamente por sequências de características linguísticas, o que permite dizer se é narrativo, argumentativo, explicativo ou injuntivo. Ademais, faz-se necessário considerar a intenção do texto por meio da função da linguagem. Em primeiro momento, deve haver uma delimitação do texto enquanto unidade de sentido ou comunicacional, ou seja, seu princípio e fim. Ao proceder dessa forma, constata-se que o texto constitui uma perícope ou unidade autônoma, e que ele está relacionado a unidades imediatamente próximas, e pertence a um corpo literário bem mais amplo. Uma vez tendo delimitado e estabelecido as relações microcontextuais e macrocontextuais, procede-se a analisar o texto como unidade autônoma propriamente dito, ou o que se pode chamar de análise gramatical do texto. Esta análise visa examinar a coesão textual (os mecanismos de coesão grammatical, coesão semântica) e a coerência textual; a tipologia textual e a função da linguagem predominante no texto.<sup>394</sup> O tratado IV do *Corpus Hermeticum* é intitulado *Ἐρμοῦ πρὸς Τατὸν Κρατῆρν ἡ Μονάς* nos manuscritos. A. D. Nock, em sua edição crítica do texto grego do *Corpus Hermeticum*, divide esse tratado em sete períopes: §§ 1-4a, 4b- 6a, § 6b, § 7, § 8-10a, §§ 10b-11a, §§ 11b. A.-J. Festugière, embora tenha publicado sua tradução francesa com Nock, apresenta, na introdução ao C.H. IV, uma divisão de sete blocos literário-textuais temáticos autônomos, a saber, § 1a, §§ 1b-2, §§ 3-6a, §§ 6b-8a, §§ 8b -10a, §§ 10b-11, § 11b. Já Walter Scott divide o tratado IV em oito períopes § 1a, § 1b, § 2, §§ 3-6a, §§ 6b-8a, §§ 8b-9, §§ 10-11a, § 11b.<sup>395</sup> Convém averiguar como os §§ 3-6a constituem uma unidade textual autônoma.

---

<sup>394</sup> A unidade de sentido pode ser desde uma palavra a unidades comunicacionais mais amplas e complexas que são chamadas de períope. Sobre os usos linguísticos peculiares, cf. ROSSETTI, 2006, p. 248-252. Sobre o texto, sua gramática e análise, cf. FIORIN; SAVIOLI, 2012, p. 11-17, 261-288; NICOLA, José de. *Gramática: palavra, frase, texto*. 2. ed. 3. Impressão. São Paulo: Scipione, 2010. p. 27-38, 495-526; SCHNELLE, 2004, p. 49-56; DEFINA, Gilberto. *Teoria e Prática de Análise Literária*. São Paulo: Pioneira, 1975. p. 112-113.

<sup>395</sup> Nock e Festugière não representam os subparágrafos por letras. Walter Scott cita os subparágrafos por meio de letras latinas minúsculas. No presente livro, empregam-se as letras com o intuito de facilitar didaticamente as subdivisões e para uma melhor compreensão das divisões. Sobre essas divisões, cf. NOCK; FESTUGIÈRE, 2011, t. 1, p. 47-48; SCOTT, 1993, v. 1, p. 148-157; SCOTT, 1993, v. 2, p. 134.

### 2.3.1 Delimitação do texto do *Corpus Hermeticum* IV.3-6a

Para Nock, os parágrafos de §§ 1-4a constituem uma perícope distinta de §§ 4b- 6a. Ele não só separa os §§ 3-4a dos §§ 4b- 6a, mas também junta os §§ 1a-2 aos §§ 3-4a. Festugière e Scott defendem que os §§ 3-6a constituem uma unidade literário-textual autônoma. Festugière destaca os parágrafos 3-6a dos parágrafos anteriores 1a e 1b-2 e dos posteriores 6b-8a. Scott separa os parágrafos 3-6a dos parágrafos anteriores 1a, 1b, 2 e dos parágrafos posteriores 6b-8a. De qualquer forma, os §§ 1-2 constituem unidades distintas dos §§ 3-6a.

É plausível que os §§ 3-6a sejam diferenciados das perícopes imediatamente anterior e posterior. Entretanto, faz-se necessário averiguar a delimitação de uma perícope do *Corpus Hermeticum* levando em consideração alguns critérios, a saber:

- \* Mudança de gênero textual;
- \* Mudança de tipologia textual;
- \* Mudança da função da linguagem;
- \* Mudança do assunto tematizado.
- \* O emprego de conjunções, advérbios e verbos que indicam o início e o fim do texto.

#### 2.3.1.1 Características das perícopes anterior e posterior ao C.H. IV.3-6a

**A perícope anterior - C.H.IV. 1b-2** - Partindo do pressuposto que o § 1a se diferencia dos §§ 1b-2, como propõe Festugière, o C.H.IV. 1b-2 se caracteriza de forma diferente da perícope do C.H. IV. 3-6a: De acordo com o **gênero**, os parágrafos 1b-2 não evidenciam marcas de uma lição oral dialogada nem de monólogo: Uma observação a ser feita é que, ao contrário do que ocorre em outros diálogos, o *Corpus Hermeticum* IV não inicia com as palavras do mestre ao seu discípulo. O fato do *Corpus Hermeticum* IV ser em forma de diálogo, a períope do C.H. IV. 1b-2, juntamente com o § 1a, deveria evidenciar as palavras preliminares do locutor (Hermes, pai) ao destinatário (Tat, filho), como ocorre no prólogo de outros diálogos de Hermes com Tat, com Asclépio; de Nous com Hermes; de Poimandres com o visionário. Sendo assim, não há interpelação (no caso vocativo), nesta períope, a nenhuma das *dramatis personae*. A interpelação é algo comum nos diálogos e monólogos do *Corpus Hermeticum*. De acordo com a sua **tipologia textual**, com exceção das formas verbais no tempo aoristo, que geralmente é uma característica de uma sequência narrativa, gramaticalmente se percebe a predominância dos elementos da sequência linguística descritiva: Há a ocorrência de verbos no tempo presente; predominam as frases nominais e orações focadas no

predicado nominal; percebe-se a ocorrência de períodos curtos e coordenados; sua focalização está no ser (não no fato ou na ação). Há uma predominância da **função referencial (denotativa ou cognitiva) da linguagem**. O emissor tenta transmitir as informações sobre um ser (situação ou fato) objetiva, direta e denotativamente, sem que haja uma opinião particular ou pessoal. Geralmente se utiliza da terceira pessoa do singular para transmitir a mensagem através dessa função referencial. O **assunto tematizado** aborda o ato criador de um Deus apofático que, por ser bom, quis ornar a terra, enviando o homem, a fim de que o gênero humano fosse capaz de contemplar a obra de sua criação e, com isso, conhecer seu Criador. Ademais, trata de descrever o ser humano, o vivente mortal, como ser superior ao vivente imortal (o mundo) por causa da razão e do conhecimento.<sup>396</sup>

**A perícope posterior - C.H. IV. 6b-8a** - Eis as características dessa perícope em relação às características da perícope do C.H. IV. 3-6a: De acordo com o **gênero**, os parágrafos 6b-8a evidenciam marcas de uma lição oral dialogada entre o locutor (Hermes, pai) e o destinatário (Tat, filho), inclusive com palavras na primeira e segunda pessoa do discurso. Enquanto, na perícope do C.H. IV. 3-6a, Tat aparece no caso vocativo três vezes; nesta perícope incide apenas uma vez. De acordo com a sua **tipologia textual**, gramaticalmente se percebe a predominância dos elementos da sequência linguística injuntiva: Apresenta-se uma imposição e orientação; o locutor ou falante se apresenta como mediador ou voz autoritativa; o locutor se propõe a influir na orientação do interlocutor; a mensagem é focalizada no interlocutor. Predomina a **função conativa (apelativa) da linguagem**. O emissor tenta influenciar o interlocutor por meio de ordem, de apelo ou orientação. Aqui empregam-se o vocativo e a segunda pessoa como marcas gramaticais. Em geral, essa função explicita a intencionalidade sobre outra pessoa (de Hermes sobre o Tat). O **assunto tematizado** é o ato de se batizar (*βαπτίζω*), tendo como pré-requisitos e condições: ou se opta seguir o ascetismo e a via da devoção (que conduz a Deus) ou se escolhe as volúpias carnais. Deus não é culpado por aquilo de mal que o homem escolher.<sup>397</sup>

<sup>396</sup> Sobre o gênero do ensino dialogado, cf. VAN DEN KERCHOVE, 2012, p. 65-66, 287. Cf. os prólogos dos diálogos do C.H. I, II, VIII, IX, X, XI, XII, XIII e XVII; e dos monólogos diatríbicos do C.H. V e VI. Referente ao tipo textual descritivo, cf. NICOLA, 2010, p. 515; FIORIN; SAVIOLI, 2012, p. 297-298; BERTRAND, Denis. *Caminhos da Semiótica literária*. Bauru: EDUSC, 2003. p. 114-115. Acerca da função referencial da linguagem, cf. WEGNER, 2012, p. 214; NICOLA, 2010, p. 47. Referente ao assunto tematizado do C.H. IV. 1b-2, cf. NOCK; FESTUGIÈRE, 2011, t. 1, p. 47; SCOTT, 1993, v. 2, p. 134.

<sup>397</sup> Sobre o gênero do ensino dialogado e o caso vocativo, cf. VAN DEN KERCHOVE, 2012, p. 56-57, 65-66, 77, 82, 130. Sobre o tipo textual de sequência injuntiva, NICOLA, 2010, p. 517. Acerca da função conativa da linguagem, cf. WEGNER, 2012, p. 214; NICOLA, 2010, p. 48. Referente ao assunto tematizado do C.H. IV. 1b-2, cf. NOCK; FESTUGIÈRE, 2011, t. 1, p. 47-48; SCOTT, 1993, v. 2, p. 134.

### 2.3.1.2 O início e o fim do texto do *Corpus Hermeticum* IV.3-6a

A conjunção *γάρ* do § 2 θεατὴς γὰρ ἐγένετο τοῦ ἔργου τοῦ θεοῦ ὁ ἀνθρωπος, καὶ ἐθαύμασε καὶ ἐγνώρισε τὸν ποιήσαντα (*O homem veio a ser, pois, espectador da obra de Deus, e admirou e conheceu aquele que tem feito*) indica a conclusão da perícope C.H. IV. 1b-2. As partículas conectivas *μὲν* οὖν do § 3 designam o início de uma nova unidade pelo fato de ter a função de ligar a conclusão de um argumento ao início de outro. Ademais, a locução *μὲν* οὖν corrige, acrescentando um novo elemento. Como já foi salientado, na tradução, essa locução é traduzida por *assim, portanto ou pois*. Às vezes seu sentido é apenas aquele da partícula οὖν com função adverbial modal, a saber, *realmente ou certamente*. Ela é frequentemente empregada com sua correspondente δέ. Nesse caso, tanto *μέν* quanto δέ possuem força de contraste. Assim, pode-se traduzir (com sentido forte) o contraste: *por um lado...por outro lado...; certamente...mas...* Em sentido fraco, na combinação de *μέν* em relação a δέ, a partícula *μέν* não precisa ser traduzida (apenas δέ é traduzida). A locução *μὲν* οὖν quase sempre resume e redireciona uma narrativa, e pode indicar: a) que um novo elemento foi acrescentado ao que foi narrado; b) que a narrativa foi retomada após uma interrupção; c) que existe uma ligação entre a conclusão de um argumento e o início de outro; d) que uma correção é apresentada ao que foi declarado.<sup>398</sup>

No C.H. IV.3, a frase τὸν μὲν οὖν λόγον, ὡς Τάτ, ἐν πᾶσι τοῖς ἀνθρώποις ἐμέρισε, τὸν δὲ νοῦν οὐκέτι (*Assim, ó Tat, [Deus] repartiu a razão entre todos os homens, mas não o conhecimento*) coloca um limite entre o que já foi concluído. Sendo assim, estabelece-se a ligação da conclusão de um argumento ao início de outro. Além disso, existe uma tentativa de corrigir o que foi argumentado ou narrado anteriormente. Ou seja, antes foi mencionado, no § 2, que o homem καὶ [ἐπλεονέκτει] τὸν κόσμον τὸν λόγον καὶ τὸν νοῦν (também supera o mundo por causa da razão e do conhecimento). No § 3, isso é corrigido: não são todos os homens que detêm o conhecimento porque [Deus] repartiu a razão entre todos os homens, mas não o conhecimento. Acrescenta-se, então, um novo elemento: a distinção entre os que têm razão e os que conquistaram o conhecimento, além da razão. Isso é evidenciado também pelo contraste. A tese de Nock, segundo a qual os §§ 1-2 e os §§ 3-4a formam uma unidade autônoma, é duvidosa. Nesse caso, é mais plausível a divisão proposta por Walter Scott e Festugière. Sendo assim, há no § 3 o início de uma unidade comunicacional ou de sentido do C.H. IV. 3-6a.

Ademais, a tese de Nock, segundo a qual os parágrafos de §§ 1-4a formam uma períope distinta de §§ 4b-6a, não parece convincente. A locução *μὲν* οὖν,

<sup>398</sup> LIDDELL; SCOTT; JONES, 1996, p. 1102; RAGON, 2011, p. 284; BLASS; DEBRUNNER; FUNK, 2009, p. 232, 234, 235; RUSCONI, 2003, p. 301; BETTS; HENRY, 2010, p. 41, 159; BETTS; 2010, p. 152.

que incide no § 4b, não indica um novo elemento acrescentado ao tema, nem uma ligação entre a conclusão de um argumento e o início de outro, nem uma correção ao que foi declarado. No texto, o locutor (Hermes, pai) é o narrador da história sobre a cratera. Em determinado momento (§ 4a), ele abre espaço para a voz de outro (Deus), em uma reprodução literal da fala: *também exortou, em honra dela, aos corações dos homens estas coisas: mergulha-te a ti mesmo nessa cratera, tu que podes, tu que crês que subirás para o que tem enviado o vaso de mistura, tu que conheces por que vieste a ser.* Em outras palavras, o locutor procede a uma citação direta, depois da qual volta a narrar ao seu interlocutor. A expressão *μὲν οὖν* (no § 4b) indica a retomada da fala do locutor depois de uma interrupção por causa da reprodução literal da fala de outro (citação direta).<sup>399</sup>

Quanto ao fim dessa unidade comunicacional, há uma fórmula que permite identificar o mesmo (fórmula de finalização): *αὕτη, ὡς Τάτ, ἡ τοῦ νοῦ ἐστὶν ἐπιστήμη, τῶν θείων τέλειοπίᾳ, καὶ ἡ τοῦ θεοῦ κατανόησις, θείου ὄντος τοῦ χρατῆρος* (*Isso, ó Tat, é a ciência do conhecimento: abundância das coisas divinas, e é o aprendizado sobre Deus, já que divina é a cratera*). Essa frase compreende uma espécie de sumário sobre o que foi tematizado, tratado e explicado: sobre o conhecimento e a cratera. Isso constitui o fechamento da unidade textual, caracterizada como a finalização de uma instrução pelo mestre. No § 6b, tudo começa a se modificar porque interlocutor emite um enunciado na primeira pessoa do discurso - o que não ocorre no C.H. IV. 3-6a.<sup>400</sup>

Há de se concordar com Walter Scott e Festugière que os §§ 3-6a consituem uma perícope. Conclui-se, então, que a C.H. IV. 3-6a se apresenta como uma unidade de sentido, autônoma e comunicacional, embora seja importante avaliar suas relações com as unidades mais próximas e com a totalidade do tratado IV do *Corpus Hermeticum*. Pelas informações a respeito das unidades anterior e posterior e pela delimitação, percebe-se, principalmente através do assunto tematizado, que alguns elementos temáticos são recorrentes no C.H. IV. 3-6a. Por isso, faz-se necessário proceder à análise contextual, com a finalidade de identificar o posicionamento dessa perícope dentro da unidade de sentido maior (macrocontexto) e sua relação com as unidades de sentido imediatamente adjacentes (microcontexto).

---

<sup>399</sup> Sobre o discurso direto no C.H. IV.4, cf. VAN DEN KERCHOVE, 2012, p. 78, 289. Referente aos tipos de discursos, cf. NICOLA, 2010, p. 528; FIORIN; SAVIOLI, 2012, p. 181-185.

<sup>400</sup> A fórmula de finalização é uma das indicações do término de uma períope. SCHNELLE, 2004, p. 50. Acerca das diferenciações entre C.H. IV 3-6a e C.H. IV. 6b-8a, cf. VAN DEN KERCHOVE, 2012, p. 313-314.

### **2.3.2 Análise contextual do *Corpus Hermeticum* IV.3-6a**

A importância da análise contextual do *Corpus Hermeticum* IV.3-6a advém do fato de que o posicionalmente da perícope não é casual. Isso visa entender como o autor ou o redator hermético procedeu ao situar essa unidade em um *locus* estratégico redacionalmente, tanto do ponto de vista linguístico como temático. Ademais, convém salientar que, para se fazer uma leitura do *Corpus Hermeticum*, faz-se necessário comparar uma determinada períope com as demais dentro de um contexto. Deve-se entender o contexto como uma unidade linguística mais ampla que comprehende unidades menores. Sendo assim, um tratado constitui um contexto para as períopes; cada períope é um contexto para os parágrafos; cada parágrafo é um contexto para as frases. Um conjunto de períopes pode formar uma parte ou um bloco dentro do tratado, o que se pode chamar de macrocontexto. O microcontexto é constituído das períopes imediatamente anterior e posterior.<sup>401</sup>

#### **2.3.2.1 O *Corpus Hermeticum* IV.3-6a no macrocontexto**

O duplo-título *ó Κρατήρ* ou a *Movάς* se refere respectivamente a duas partes do C.H. IV: os §§ 1-10a e os §§ 10b-11. O título *ó Κρατήρ* é adequado ao C.H. IV. 1-10a porque este não só tematiza o conhecimento como dom, mas também comprehende o macrocontexto no qual está inserida a alegoria da cratera (C.H. IV.4). Não se sabe ao certo se este título foi produto autoral ou se foi inserido por outra pessoa. De qualquer modo, o tema central do C.H. IV, como um todo, gira em torno do dom do conhecimento dado ao homem e seu retorno a Deus por via contemplativa, o que só é permitido precisamente pelo conhecimento que uma vez foi recebido. Mas essa é estritamente a temática do C.H. IV.1-10a. A ligação temática entre os §§ 1-10a e os §§ 10b-11 suscita um problema. Nos §§ 10b-11, onde se descreve sobre a Mônada (*Movάς*), o C.H. IV sofre um desvio de assunto. Para Walter Scott, a ligação entre os §§ 1-10a e os §§ 10b-11a só pode ser cogitada se considerar a possibilidade de que a passagem conectiva entre os dois textos foi perdida. Entretanto, ele sustenta a tese de que os §§ 10-11 sejam fragmentos de outro documento erroneamente anexados ao C.H. IV. Para André-Jean Festugière, o segundo título a *Movάς*, que é destacado nos §§ 10b-11, é uma retomada daquele atributo qualitativo *ἐν καὶ μόνον* (*εἰς καὶ μόνος* ou *ἐν μόνον*) (Um-Único) referente a Deus (ou ao Demiurgo) desde o início do tratado (C.H. IV.1, 5, 8). Referente à ideia de Festugière, Anna Van den Kerchove afirma que, de fato, a incidência em intervalos regulares do atributo Um-Único (Uno), neste tratado, prepara o discípulo hermético (e o leitor hermético) para a identificação de Deus com a Mônada. Há de se levar em consideração que, de fato, existe a ocorrência intercalada do

---

<sup>401</sup> FIORIN; SAVIOLI, 2012, p. 12, 112-113; SCHNELLE, 2004, p. 50.

binômio *ἐν μόνον*, *ἐν καὶ μόνον* e *εἰς καὶ μόνος* dentro da parte que comprehende os §§ 1-10a, sendo plausível que isso forme a estrutura do tratado (C.H. IV.1, 5, 8b). No entanto, nada indica que a incidência desse binômio seja o ponto unificador entre as duas partes do tratado porque certamente um *fio condutor* está faltando. Em todo caso, qualquer que seja a teoria acima, deve-se perceber que os §§ 10-11 evidenciam um novo tópico temático. Sendo assim, esta segunda parte do tratado discorre sobre a doutrina da unidade e infinitude de Deus como uma Mônada, que sendo princípio, todas as coisas decorrem dele sem que ele seja originado de nenhuma coisa. Pelo título do tratado, pode-se constar uma dupla tematização. É possível que alguém tenha percebido a diferenciação temática, acrescentado ao título *ὁ Κρατήρ* a palavra *Μονάς*. De qualquer maneira, essa simples constatação demonstra em qual macrocontexto do tratado está inserido C.H. IV. 3-6a e sua relação temática com ele.<sup>402</sup> O assunto sobre o dom do conhecimento dado ao homem e seu retorno a Deus por via contemplativa é pressuposto no C.H. IV. 3-6a, mas convém saber sobre sua relação com as períopes imediatamente próximas. Para isso, cumpre analisar seu microcontexto.

### 2.3.2.2 O *Corpus Hermeticum* IV.3-6a no *microcontexto*

A existência de uma ligação entre o C.H. IV.3-6a e o C.H. IV. 1b-2 se dá por causa da afirmação, no § 2, de que o homem, o ornamento do corpo divino, o vivente mortal do vivente imortal, foi enviado ao mundo; sendo que o mundo, o sempre vivente, superou os viventes, porém, o homem superou o mundo por causa da **razão** e do **conhecimento**. Segundo Walter Scott, a frase, na qual estão inseridas as palavras **razão** e **conhecimento**, no § 2, tem a função de introduzir o assunto da partilha do *voūς* no C.H. IV 3-6a e deve ter sido escrita como uma sentença-tópico no início do § 3. De fato, no C.H. IV 3-6a, a **razão** e o **conhecimento** constituem elementos temáticos centrais, mas, aqui, o assunto não é mais a superioridade do homem em relação ao mundo, e, sim, a categorização dos homens em duas classes ou grupos - aqueles que receberam o **conhecimento** (os *teleioi*) e os que apenas possuem a **razão** (os *logikoi*).<sup>403</sup>

A ligação entre o C.H. IV.3-6a e o C.H. IV. 6b-8a gira em torno do verbo *βαπτίζω*. No entanto, no C.H. IV. 6b-8a, descrevem-se as condições e os pré-requisitos para o *βαπτίζω*. Sendo assim, o assunto principal na períope posterior explicita algo a mais: as condições ascéticas para entrar em união com Deus se

---

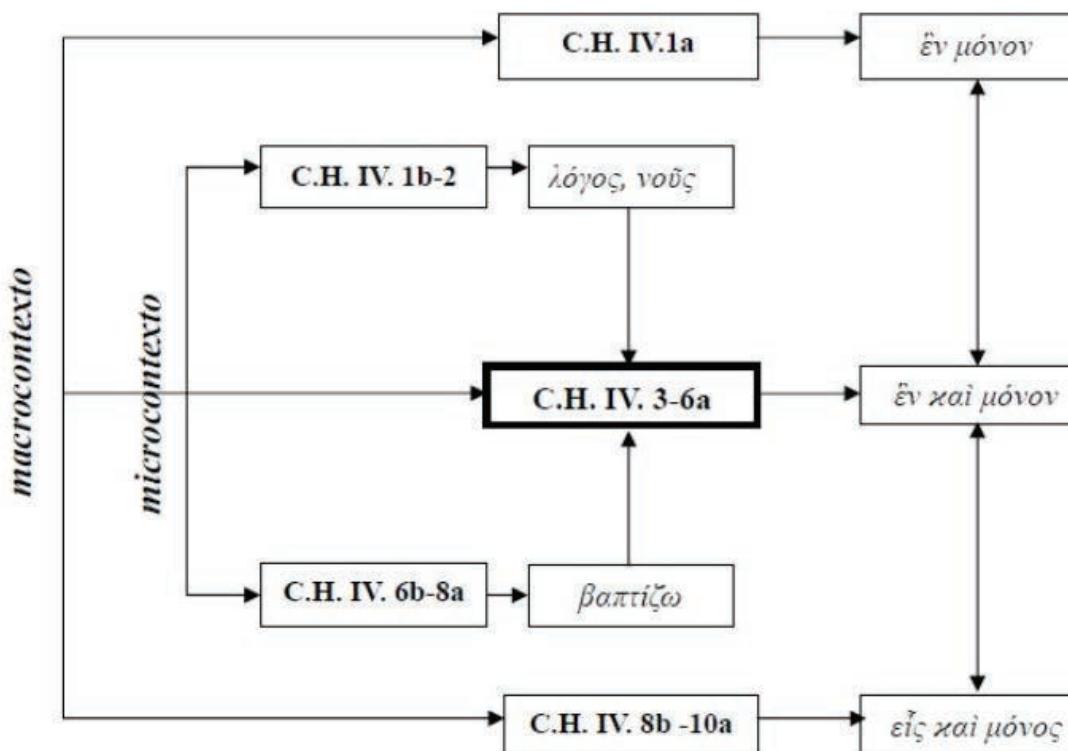
<sup>402</sup> VAN DEN KERCHOVE, 2012, p. 287; NOCK; FESTUGIÈRE, 2011, t. 1, p. 47, 53; SCOTT, 1993, v. 2, p. 134-135, 151; COPENHAVER, 2000, p. 137-138; SCOTT, 1993, v. 2, p. 135, 151. No texto crítico de Walter Scott, ele indica que as palavras *ἡ Μονάς* (inseridas entre colchetes) podem provavelmente não ter sido escritas pelo autor do texto. Cf. SCOTT, 1993, v. 1, p. 148.

<sup>403</sup> DODD, 2005, p. 14; COPENHAVER, 2000, p. 132-133; SCOTT, 1993, v. 2, p. 136-139.

dão, antes de tudo, por meio de um procedimento de escolha entre coisas corporais e incorporais. No entanto, o resultado por uma escolha mal sucedida não deve servir de pretesto para culpabilizar Deus, uma vez que a escolha é própria do ser humano. O C.H. 6b-8a evidencia que não se deve apenas desejar participar do conhecimento, mas também se deve odiar os elementos corporais. É uma questão de livre escolha: é impossível desejar um sem rejeitar a outro. O bom resultado ou o mau resultado depende daquilo que se escolhe. Sendo assim, Deus é inimputável e inculpável de qualquer mal que suceda.<sup>404</sup>

### 2.3.2.3 Considerações sobre a análise contextual do *Corpus Hermeticum* IV.3-6a

O *Corpus Hermeticum* IV.3-6a constitui uma perícope central dentro de uma unidade de sentido mais ampla (§§ 1- 10a). Conclui-se que o C.H. IV 3-6a faz parte de uma estrutura na qual se repete três vezes o binômio Um-Único (Uno) no macrocontexto; e se relaciona no microcontexto por termos tópicos, como *λόγος*, *νοῦς* e *βαπτίζω*. Estruturalmente, seu macrocontexto e microcontexto se apresentam dessa forma:



<sup>404</sup> DODD, 2005, p. 14; COPENHAVER, 2000, p. 136-137; SCOTT, 1993, v. 2, p. 145-148; ANGUS, 1929, p. 324, 337, 343.

### 2.3.3 Verificação de coesão e coerência textuais do *Corpus Hermeticum* IV.3-6a

Um texto deve ser autônomo e comunicacional, ou seja, capaz de produzir sentido. A verificação de coesão e coerência textuais do *Corpus Hermeticum* IV.3-6a leva em consideração esse pressuposto. Embora o C.H. IV 3-6a tenha relações com outras unidades, isso não significa que exista dependência dessa unidade em relação às outras e, por isso, diz-se que ela é autônoma. Ademais, a perícope em questão tem de apresentar uma sequência linguística coesa e coerente, sem a qual não pode haver textualidade ou textura e, consequentemente, não haverá sentido. A verificação de coesão trata de averiguar a amarração de várias partes do texto do *Corpus Hermeticum* IV.3-6a, de maneira que se constate a formação de uma construção textual. Como a sustentação textual se dá em dois sentidos, gramatical e semântico, deve-se averiguar a coesão de duas maneiras: a) observar a articulação e concatenação dos elementos linguísticos – a estrutura e o funcionamento das relações sintáticas; b) examinar a relação entre elementos linguísticos e lexicais que constituem ou aludem a um dado campo semântico. A verificação de coerência do *Corpus Hermeticum* IV.3-6a busca examinar, em um plano mais abstrato, como esse texto se constitui em uma unidade propriamente dita. A coesão e a coerência são imprescindíveis para dar unidade ao texto. Em outras palavras, objetiva-se, com a verificação de coesão e coerência textuais, uma análise sintático-linguística e semântica do *Corpus Hermeticum* IV.3-6a. Sem a devida verificação, pode-se incorrer em uma má interpretação daquilo que se configura no texto hermético. O exame da coerência é de grande importância para uma análise ideológico-conceptual, uma vez que nele já se fazem perceber as ideias, os conceitos e os motivos que emergem do texto. Ademais, por meio de uma averiguação da coerência pode-se constatar se o texto foi submetido à redação por outros autores; se foram empregados materiais heterogêneos na sua confecção; ou se foi escrito pelo mesmo autor em tempos e situações diferentes. As incongruências morfológicas e distorções sintáticas podem fazer incorrer em incoerências. Isso advém do fato de que a coesão se alia à coerência frente à contradição.<sup>405</sup>

Para Umberto Eco, a *Semiose Hermética*, ou seja, o processo de interpretação dos escritos herméticos, não leva em consideração a coerência como decorrente de uma cadeia unilinear. Esse tipo de cadeia se baseia em três princípios lógicos: a) de identidade (*A* é igual a *A*); b) de não-contradição (é impossível uma coisa ser *A* e não ser *A* ao mesmo tempo, ou é impossível *A* ser *B*); c) do terceiro excluído ou *tertium non datur* (de duas uma, ou *A* é falso ou *A* é verdadeiro). Desses princípios

<sup>405</sup> Sobre texto e textualidade, coesão e coerência, cf. NICOLA, 2010, p. 27-28, 496-503; FIORIN; SAVIOLI, 2012, p. 11-14, 261-288; WEGNER, 2012, p. 128-129; SCHNELLE, 2004, p. 50-52.

origina-se o racionalismo ocidental através do *modus pones: sex, logo y; mas y, logo x*. Segundo Umberto Eco, o hermetismo não se adéqua a esses princípios nem existe nenhum rigor metodológico lógico racionalista por parte dos autores herméticos. De acordo com as ideias herméticas, várias coisas podem ser simultaneamente verdadeiras, mesmo que entrem em contradição. Pela natureza sincretista do hermetismo, entra em crise o princípio do terceiro excluído. Pelo princípio de simpatia e semelhança, os herméticos rejeitam a não-contradição. Sendo assim, cai por terra a cadeia de linearidade. Ademais, a própria contradição seria a chave hermenêutica para se compreender o texto, se é que existe algo a ser entendido. Tudo isso seria pertinente se Eco não desconsiderasse todo processo histórico no qual está envolvido o texto. De acordo com essa teoria sobre a *Semiose Hermética*, dificilmente se chegaria a alguma conclusão satisfatória sobre o sentido do texto ou se poderia, no mínimo, ter várias conclusões difusas a respeito do significado textual porque a unidade de sentido estaria aberta a qualquer interpretação. Ao contrário de Eco, Garth Fowden não aceita a ideia da contradição entre os vários tratados. Ele defende a tese de que essas variações constituem um processo sequencial da *ἐπιστημή* para *γνῶσις*. Seja qual for a teoria a ser defendida, fato é que os tratados herméticos não são unívocos doutrinariamente e é justamente isso que incide nas várias contradições existentes, inclusive dentro de um mesmo tratado hermético. Para Jean-Pierre Mahé, essas diferenças, muitas vezes contraditórias e inconciliáveis, são puramente redacionais. As incongruências, contradições e incoerências devem ser devidamente averiguadas com a finalidade de entender em que medida elas são resultados de materiais heterogêneos, da ação autoral de várias pessoas ou se foram produzidos em diferentes épocas e contextos pela mesma pessoa. O objetivo principal é constatar a coesão e a coerência para saber o sentido do texto.<sup>406</sup>

Na presente pesquisa, a coerência se dá pelo critério dos valores opostos que não podem pertencer ao mesmo agrupamento de sentido. Os termos afins devem pertencer ao mesmo grupo de palavras e estabelecer relações axiológicas.<sup>407</sup> Por exemplo, na literatura hermética, não se pode falar de que os *lógicos* são aqueles que, por natureza, têm o *nous*. Isso seria incoerente. As oposições são analisadas nos mecanismos de coesão semântica, na secção de hiperonímia, a hiponímia e as oposições.

---

<sup>406</sup> ECO, 2004, p. 21-34. Cf. também DURAND, 2008, p. 174-175, 273. Acerca das divergências dos tratados, cf. JOHNSON, 2009, p. 85-88; ELIADE, 2011, v. 2, p. 431; FERGUSON, 1990, p. 250; FILORAMO, 1992, v. 1, p. 378; MAHÉ, 2005, v. 6, p. 3940; DODD, 2005, p. 17-25, nota 2 na página 20, nota 1 na p. 33; COPENHAVER, 2000, p. 137-138; FOWDEN, 1993, p. 103-104; COPENHAVER, 2000, p. xxxix; MAHÉ, 1982, t. 2, p. 41-42.

<sup>407</sup> FIORIN; SAVIOLI, 2012, p. 45-49, 165-166, 261, 264.

### 2.3.3.1 Coesão textual do *Corpus Hermeticum* IV.3-6a

Uma sustentação textual pode ser tanto gramatical quanto semântica. Os mecanismos da coesão gramatical são os elementos linguísticos e sua articulação sintática. Os mecanismos da coesão semântica são os elementos linguísticos e lexicais que aludem a um determinado campo semântico. Sendo assim, faz-se necessário apresentar os principais mecanismos de coesão gramatical e semântica do *Corpus Hermeticum* IV.3-6a.

#### 2.3.3.1.1 Principais mecanismos da coesão gramatical do C.H. IV.3-6a

Os principais mecanismos de coesão gramatical que ocorrem no *Corpus Hermeticum* IV.3-6a são pronomes pessoais, indefinidos, demonstrativos, e advérbios (referência anafórica e catafórica); conectivos que podem ser preposições e/ ou conjunções; e zeugma e elipse. É importante entender como esses mecanismos de coesão são empregados no texto. Porém, antes convém uma explicação sobre a **referência textual**. Por causa da coesão e também da clareza, os textos empregam elementos de referência (*elementos fóricos*), causando uma *relação anafórica* ou *catafórica*. Essa relação depende da posição do elemento em relação a seu referente. Por exemplo, se um pronome está se referindo a uma palavra supracitada (citada anteriormente), esse pronome está indicando algo acima ou antes dele. Sendo assim, existe uma *relação anafórica* (condução para cima). Caso contrário, se o pronome vem antes e seu referente vem depois ou se aquele se refere a algo inframencionado, diz-se que existe uma *relação catafórica* (condução para baixo). Essas relações acontecem entre pronomes e entre advérbios (principalmente locativo e temporal) em relação aos referentes no texto.<sup>408</sup>

a) **Os pronomes**, de um forma geral, substituem ou determinam os substantivos. Sendo assim, eles possuem uma carga significativa quando estão relacionados a um substantivo. No caso dos pronomes pessoais, eles também indicam a pessoa do discurso<sup>409</sup>

No C.H. IV 3-6a, existem duas ocorrências do emprego do **pronome pessoal** da terceira pessoa do discurso. Na sequência será analisada cada uma das ocorrências. O primeiro caso está dentro da parte do diálogo entre o pai e o filho (Hermes e Tat), no C.H. IV 3-4: – *Por que, então, ó pai, Deus não repartiu o conhecimento entre todos? – Quis, ó filho, colocar isso como prêmio no meio para as almas. – E onde o colocou?* Na última frase, o pronome o está no caso

<sup>408</sup> NICOLA, 2010, p. 36-38, 498-500; FIORIN; SAVIOLI, 2012, p. 271-282.

<sup>409</sup> NICOLA, 2010, p. 241-242, 498; CEGALLA, 2008, p. 178, 180; JAY, 1994, p. 45-46; TZAPTZANOΣ, Αχιλλέας Α. Γραμματική της Αρχαίας Ελληνικής Γλώσσης. 15. εκ. Αθήναι: Οργανισμός Εκδόσεως Διδακτικών Βιβλίων, 1965. σ. 73.

oblíquo por ser objeto verbal. No texto grego, a frase é *καὶ ποῦ αὐτὸν ἰδρύσατο*; - o pronome *αὐτόν* está no caso acusativo singular e é de gênero masculino (de *αὐτός* - ele, o mesmo, o próprio). Logo, pressupõe-se que seu termo antecedente é masculino singular. Esse pronome não pode estar se referindo à palavra *prêmio* (*ἀγλον*) porque, como já foi mencionado na tradução, no grego, essa palavra é neutra. Da mesma forma, ele não pode estar se referindo a Deus porque esse é o sujeito da ação: é ele que repartiu, que quis colocar, que colocou. Sendo assim, nesta oração interrogativa *αὐτός* faz referência a *ó νοῦς (conhecimento)*, que é um substantivo masculino singular mencionado anteriormente (relação anafórica). Nota-se que a referência se faz também a outro pronome (*isso*) que também remete a *ó νοῦς* (conhecimento), como será melhor explicado adiante.<sup>410</sup>

O segundo caso também está dentro do diálogo, no C.H. IV. 4: – *Tendo enchedo uma grande cratera disso, enviou; designando um arauto, também exortou, em honra dela, aos corações dos homens estas coisas...* A locução *em honra dela* foi explicada na avaliação de variante na crítica textual. No português, optou-se, no presente trabalho, entender que isso faz referência à cratera pelas justificativas prestadas na avaliação. No grego essa sentença, de acordo com as melhores leituras manuscriturísticas, é: *κρατήρα μέγαν πληρώσας τούτου κατέπεμψε, δοὺς κήρυκα, καὶ ἐκέλευσεν αὐτῷ ταῖς τῶν ἀνθρώπων καρδίαις τάδε...* O pronome pessoal *αὐτῷ* está no caso dativo singular e pode ser do gênero masculino ou neutro. A princípio, a única palavra neutra é *ἄθλον*, mas está muito distante para ser o referente de *αὐτῷ*. Ademais, *αὐτῷ* não pode estar se referindo à própria honra de Deus porque se empregaria o pronome reflexivo em uma ação que envolve o sujeito da ação. Porém, as palavras *cratera* (*κρατήρ*) e *arauto* (*κῆρυξ*), na língua grega antiga, são de gênero masculino de terceira declinação e estão mais próximas do pronome. Aparentemente se criou uma ambiguidade porque não se sabe qual é o referente do elemento (*αὐτῷ*) na referência textual anafórica: *cratera* (*κρατήρ*) ou *arauto* (*κῆρυξ*). Foi justamente essa ambiguidade que possibilitou acrescentar o verbo *κηρύζαι* (pregar) e ter alterado o sentido da frase. Sem o acréscimo, a ambiguidade continua, mas existe algo mais revelador: o *arauto* é apenas um adjuvante e não é mais importante do que a cratera cheia de conhecimento. Nada mais é dito sobre o arauto no desenvolver do texto. O papel do arauto é mesmo de ajudar (daí o nome

---

<sup>410</sup> Sobre o pronome *αὐτός*, cf. RAGON, 2012, p. 64, 67-68; BETTS, 2010, p. 34-35, 91-92; BETTS; HENRY, 2010, p. 38-39, 104-106; BLASS; DEBRUNNER; FUNK, 2009, p. 145-147; FREIRE, 2001, p. 47-49; TAYLOR, 2001, p. 52-53; PERFEITO, 1997, p. 59; JAY, 1994, p. 47-48; TZAPTZANOΣ, 1965, σ. 75-76. Sobre o substantivo *ἀγλον*, cf. LIDDELL; SCOTT; JONES, 1996, p. 32-33. Cf. a nota de tradução sobre a palavra *νοῦς*.

nome adjuvante), mas desaparece totalmente. Em última análise, o pronome *αὐτῷ* designa uma relação anafórica com o referente antecedente *cratera* (*χρατήρ*).<sup>411</sup>

Quanto aos **pronomes relativos**, esses se referem aos antecedentes e desempenham uma função de adjunto adnominal, introduzindo uma oração subordinada adjetiva. Os pronomes relativos são anafóricos por natureza, ou seja, eles estabelecem uma ligação entre o que está sendo referido e aquilo que se diz sobre o referente. No C.H. IV.4-5, há três incidências semelhantes: o emprego do pronome relativo *ὅσοι* (plural de *ὅσος*). O pronome *ὅσοι* tem o mesmo significado de *πάντες οἱ* ou de *πάντες ὅσοι*, ou seja, *todos que, todos quantos, tantos quantos* ou *aqueles que*. Logo, conclui-se que seu referente também é masculino plural. Notem-se essas ocorrências: *Assim, aqueles que ouviram a pregação e embeberam-se de conhecimento [...] Mas aqueles que se desviaram da pregação [...] Aqueles que, porém, participaram do dom de Deus...* O único substantivo masculino plural que ocorre antes dessas frases é a palavra *homens* (*ἄνθρωποι* - plural de *ἄνθρωπος*). Com certeza, *ὅσοι* não pode estar se referindo às palavras *alma* (*ψυχή*) e *coração* (*χαρδία*) porque são palavras femininas. O interessante é que a exortação foi dada aos corações dos homens e não aos homens. Toda referência estaria voltada diretamente para cada um dos corações humanos. No entanto, ao retornar à narrativa, o locutor substituiu a parte pelo todo (corações por homens). Para Anna Van den Kerchove, isso não é nenhuma incongruência ou digressão de coesão. Apenas há uma retomada do relato do locutor (Hermes, pai) depois de haver citado a exortação de Deus aos corações humanos. Para ela, o emprego da palavra *coração* é intencional, servindo como um interlocutor ou destinatário ao qual a exortação é transmitida. Já a palavra *homens* só aparece quando retorna ao tipo de discurso indireto de Hermes.<sup>412</sup>

No que diz respeito aos **pronomes demonstrativos**, esses são dêiticos, ou seja, são indicadores importantes. Eles podem ocupar a função de substantivos ou adjetivos. Os autores do *Corpus Hermeticum* utilizam largamente os pronomes demonstrativos. No C.H. IV. 3-6a, isso não foge à regra. Os demonstrativos

<sup>411</sup> Acerca do *dativus commodi et incommodi*, cf. RAGON, 2012, p. 187-188; BETTS, 2010, p. 213; BETTS; HENRY, 2010, p. 290; BLASS; DEBRUNNER; FUNK, 2009, p. 101; FREIRE, 2001, p. 182; TAYLOR, 2001, p. 220-221; PERFEITO, 1997, p. 146; JAY, 1994, p. 183-184; FOBES, 1959, p. 153; FESTUGIÈRE, 1938, p. 1, nota 1. Sobre as palavras *χρατήρ* e *ἀηρυνζ*, cf. LIDDELL; SCOTT; JONES, 1996, p. 949, 991. Relativo ao papel do adjuvante, cf. BERTRAND, 2003, p. 288-290.

<sup>412</sup> Acerca das considerações de Kerchove, cf. VAN DEN KERCHOVE, 2012, p. 295-297. Sobre *ὅσοι* e os pronomes relativos, cf. RAGON, 2012, p. 71-72, 236; BETTS, 2010, p. 89-91, 216-217; BETTS; HENRY, 2010, p. 102-104, 259-260; BLASS; DEBRUNNER; FUNK, 2009, p. 159-160; FREIRE, 2001, p. 50, 52-53; PERFEITO, 1997, p. 59-60; JAY, 1994, p. 81, 141; FOBES, 1959, p. 84; TZAPTZANOΣ, 1965, σ. 80. Sobre as palavras *ψυχή* e *χαρδία*, cf. LIDDELL; SCOTT; JONES, 1996, p. 2026-2027.

compõem a maioria dos pronomes usados nesse texto. Há duas formas de se empregar esses pronomes de acordo com a *referenciação* textual anafórica ou catafórica. Deve-se levar em conta que os pronomes demonstrativos, utilizados no C.H. IV. 3-6a, estão sempre relacionados ao locutor e ao interlocutor - *ὅδε*, *ἥδε* e *τόδε* (*este* ou *isto* que está perto do locutor), *οὗτος*, *αὕτη* e *τοῦτο* (*esse* ou *isso* que está próximo do interlocutor). Além disso, *οὗτος* (*esse*) pode se referir ao que foi supramencionado ou supracitado e *ὅδε* (*este*) pode se referir àquilo que será inframencionado ou infracitado.<sup>413</sup> Pode-se observar, no C.H. IV.3-4, alguns casos neste trecho do diálogo: – *Por que, então, ó pai, Deus não repartiu o conhecimento entre todos?* – *Quis, ó filho, colocar isso como prêmio no meio para as almas.* – *E onde ἡ colocou?* – *Tendo enchido uma grande cratera disso, enviou...* Essa ocorrência já foi mencionada quando se referia ao pronome pessoal. Na passagem acima, *isso* e *disso* são, respectivamente, *τοῦτον* (acusativo singular de *οὗτος*) e *τούτον* (genitivo singular de *οὗτος*) no texto grego. O pronome *οὗτος* é masculino, logo, pressupõe-se que seu referente seja masculino. Foi visto anteriormente que na frase - *E onde ἡ colocou?* - o pronome *ἡ*, no texto grego, corresponde a *αὕτων* (acusativo masculino singular). Constatou-se que seu referente é *o conhecimento (ὁ νοῦς)*. Todos esses pronomes têm um referente antecedente comum que é *o conhecimento*. Nota-se outro uso do pronome demonstrativo ao descrever determinar a cratera como algo próximo dos corações dos homens. Assim, os corações dos homens constituem os interlocutores, ou seja, aqueles para quem foi exortada a palavra divina: ...*mergulha-te a ti mesmo nessa cratera*... Aqui o pronome tem a função de adjetivo e também constitui um elemento importante que indica sua proximidade com o interlocutor. No texto grego, *nessa cratera* é *εἰς τοῦτον τὸν ψρατῆρα*. Assim, o emprego do pronome demonstrativo não se refere a um antecedente, mas a algo que está perto do interlocutor (representado pela segunda pessoa do discurso).

No C.H. IV. 4-5, um dos empregos do pronome demonstrativo diz respeito à relação que se estabelece com os pronomes relativos, os quais foram supracitados. É necessário retomar isso com mais detalhes: *Assim, aqueles que ouviram a pregação e embeberam-se de conhecimento, esses participaram da gnose [...] Mas aqueles que se desviaram da pregação, esses são os lógicos [...] Aqueles que, porém, participaram do dom de Deus, esses, ó Tat, em comparação às obras, são imortais em vez de mortais...* Essa estrutura segue basicamente o padrão *aqueles que... esses... (ὅσοι... οὗτοι...)*. Caso semelhante se encontra na Epístola aos Romanos 8.14: “Pois *aqueles que* são conduzidos pelo Espírito de Deus,

<sup>413</sup> Sobre os pronomes demonstrativos, cf. RAGON, 2012, p. 67-68; BETTS, 2010, p. 88-89; BETTS; HENRY, 2010, p. 101-102; BLASS; DEBRUNNER; FUNK, 2009, p. 150-152; FREIRE, 2001, p. 49; PERFEITO, 1997, p. 58-59; JAY, 1994, p. 81, 141; FOBES, 1959, p. 70-72; TZAPTZANOΣ, 1965, σ. 74-75.

*esses* são filhos de Deus” (*ὅσοι γὰρ πνεύματι θεοῦ ἄγονται, οὗτοι νιόι θεοῦ εἰσιν*). Anteriormente se constatou que o relativo *aqueles que* (*ὅσοι*) tem como referente a palavra *homens* (*ἄνθρωποι*). Por essa razão, também se pode supor que o pronome demonstrativo *esses* (*οὗτοι*) está se referindo ao relativo *aqueles que* (*ὅσοι*) e, consequentemente, a *homens* (*ἄνθρωποι*). O pronome demonstrativo *esses* (*οὗτοι*), sintaticamente, não tem função nenhuma. Poder-se-ia dizer, por exemplo, dessa forma: *aqueles que ouviram a pregação e embeberam-se de conhecimento participaram da gnose...* Nota-se que a ausência do pronome demonstrativo não alterou o sentido da frase. O pronome *esses* (*οὗτοι*), assim, quebra o seguimento da frase. Essa quebra frasal, segundo a estilística, é chamada de **anacoluto**, que é uma figura de construção ou estrutura. O anacoluto é comum na modalidade oral, mas não na modalidade escrita, exceto em prosa dialogada, como é o caso do texto em questão, ou em algum texto demasiadamente influenciado pela língua oral. De qualquer maneira, o C.H. IV.3-6a não demonstra nenhuma incongruência e contradição pelo emprego do anacoluto.<sup>414</sup>

No C.H. IV.4, mais uma vez, o pronome demonstrativo aponta seu referente antecedente. No entanto, pode gerar ambiguidade: ...*esses são os lógicos, que não tomaram em acréscimo o conhecimento, que desconhecem por que e por quem vieram a existir; mas as sensações desses são semelhantes às dos viventes irracionais...* O pronome demonstrativo *desses* (*τούτων*), no grego, pode ser a causa de contradições de sentido porque ele, morfologicamente, é o genitivo plural de *οὐτος* (masculino), *αὐτη* (feminino) e *τοῦτο* (neutro). No entanto, essa ambiguidade perde sua força ao analisar o contexto mais próximo possível. O contexto não se refere a quaisquer homens, mas *aos lógicos*. Os *τέλειοι* [*teleioi*], que são mencionados na passagem anterior a essa, são homens perfeitos e o pronome demonstrativo *desses* (*τούτων*) não poderia se referir a homens perfeitos que possuem sensações de viventes irracionais. Isso seria um contrassenso porque aqueles que não possuem o *conhecimento* são justamente imperfeitos. Ademais, nesse contexto próximo, não existe nenhuma referência a palavras neutras ou femininas, exceto a palavra *sensações* (*αἰσθήσεις*), que é um constructo do genitivo *desses* (*τούτων*), e não pode ser seu referente porque está determinada por esse. Sendo assim, *desses* (*τούτων*) é o pronome demonstrativo com referência anafórica a *lógicos* (*λογικοί*).<sup>415</sup>

---

<sup>414</sup> Sobre a definição da figura de construção chamada *anacoluto* e sobre a estrutura *ὅσοι...οὗτοι...*, cf. BLASS; DEBRUNNER; FUNK, 2009, p. 159-160, 239-240, 243-247; CEGALLA, 2008, p. 622..

<sup>415</sup> Sobre a imperfeição dos que não possuem conhecimento, cf. SCOTT, 1985, v. 2, p. 143. A respeito do contexto como delimitador da ambiguidade e da polissemia, cf. FIORIN; SAVIOLI, 2012, p. 112-113; CEGALLA, 2008, p. 312; LOBATO, 1977, p. 379

Em uma outra passagem, ainda relacionada aos lógicos, há uma outra ocorrência do pronome demonstrativo que faz parte de uma locução adverbial causal (*por causa dessas coisas ou por causa disso*): ... *mas as sensações desses são semelhantes às dos viventes irracionais: irascivelmente e cupidamente possuindo o temperamento, não admirando as coisas dignas de contemplação, mas obedecendo aos prazeres e aos deleites dos corpos*, e acreditando que o homem vem a existir *por causa dessas coisas*... Como foi mencionado acima, a expressão *por causa dessas coisas* é uma locução adverbial causal (em grego, *διὰ ταῦτα*). No grego, o pronome demonstrativo *ταῦτα* é acusativo plural de *τοῦτο* (de gênero neutro – *isso, essas coisas*). Pressupõe-se que todas as coisas mencionadas anteriormente constituem o referente antecedente do elemento *ταῦτα* (referência anafórica). Em outras palavras, os *lógicos* acreditam que o ser humano vem a existir por causa de todas as coisas supracitadas (que constituem o referente antecedente).<sup>416</sup>

Outro caso de emprego do pronome demonstrativo está na fórmula de finalização, no C.H. IV.6a: *Isso, ó Tat, é a ciência do conhecimento: abundância das coisas divinas, e é o aprendizado sobre Deus, já que divina é a cratera.* No grego, em vez de *isso*, o pronome demonstrativo é *essa (αὕτη)* - nominativo singular feminino. Aparentemente esse pronome é o elemento antecedente de *ciência (ἐπιστήμη), abundância (†έντοπία†)* e *aprendizado (χατανόησις)*, que são palavras femininas. No entanto, por causa de sua natureza, que aponta o referente antecedente, esse pronome demonstrativo está retomando o ensinamento explicado anteriormente, informando que tudo aquilo que foi explanado compreende *a ciência, a abundância e o aprendizado*. Pela regra sintático-gramatical da língua grega antiga, se o sujeito é um pronome demonstrativo, pode ou não concordar com o substantivo seguinte em gênero, número e caso (predicativo do sujeito). Ele pode ser neutro ou de qualquer um dos outros dois gêneros do substantivo que ocorre na oração. Sendo assim, o pronome demonstrativo *essa (αὕτη)* é atraído pelo gênero feminino dos substantivos, mas seu sentido é intercambiável com o neutro *isso (τοῦτο)*.<sup>417</sup>

No C.H. IV. 4, outro pronome demonstrativo se difere dos demais empregados quanto à forma do emprego: ... *também exortou, em honra dela, aos corações dos homens estas coisas: mergulha-te a ti mesmo nessa cratera...* A expressão *estas*

---

<sup>416</sup> Sobre o complemento circunstancial causal com a preposição *διά*, cf. RAGON, 2012, p. 187-188; BLASS; DEBRUNNER; FUNK, 2009, p. 119, 187; SWETNAM, J. *Gramática do Grego do Novo Testamento: Morfologia*. São Paulo: Paulus, 2002. v. 1. p. 46; FREIRE, 2001, p. 180; PERFEITO, 1997, p. 145-146; JAY, 1994, p. 62-63. Sobre *διὰ τοῦτο e διὰ ταῦτα*, cf. LIDDELL; SCOTT; JONES, 1996, p. 389.

<sup>417</sup> Referente à atração do gênero, cf. RAGON, 2012, p. 202; BLASS; DEBRUNNER; FUNK, 2009, p. 73; FREIRE, 2001, p. 168-169.

coisas (isto) é a tradução para o pronome demonstrativo τάδε. No grego, τάδε é o acusativo plural de τόδε (de gênero neutro). Só existe apenas uma menção desse demonstrativo no texto em questão. Como se salientou anteriormente, os pronomes de ὅδε, ἥδε e τόδε (*este ou isto que está perto do locutor*). Ademais, eles podem se referir àquilo que será inframencionado ou infracitado. Esse uso é diferente daquele de οὗτος, αὕτη e τοῦτο, os quais remetem, em uma relação anafórica, ao referente antecedente ou àquilo que foi supracitado. Neste sentido, a referência de τάδε é catafórica, ou seja, seu referente está em sequência posterior ou abaixo. Sendo assim, a expressão estas coisas (τάδε) tem como referente sequencial mergulha-te a ti mesmo nessa cratera... Em suma, constata-se que o referente desse pronome é a mensagem que virá *a posteriori*. O emprego desse pronome demonstrativo é diferente dos outros dois anteriores. Os pronomes demonstrativos ὅδε, ἥδε e τόδε ocorrem oito vezes em todo *Corpus Hermeticum*. No NT eles estão em desuso, mas τάδε ocorre frequentemente em Apocalipse para se referir ao que se segue.<sup>418</sup>

Quanto aos **pronomes indefinidos** no C.H. IV.3-6a, existem: todos, todas as coisas e alguns. Geralmente os pronomes indefinidos se referem à terceira pessoa de maneira vaga, indeterminada, imprecisa e genérica. No grego, por natureza, os pronomes τις (alguém, algum, alguma) e τι (algo) são indefinidos. Os pronomes πᾶς (todo), πάσῃ (toda), πᾶν (tudo) também são contados como indefinidos, mas são adjetivos pronominais. De qualquer maneira, tanto um como outro aparecem ora com função adjetiva ora com função substantiva. Por isso, podem ser chamados de pronomes indefinidos adjetivos ou substantivos, dependendo da sua função sintática.<sup>419</sup> Por exemplo, no texto do C.H. IV.3, é expresso: *Assim, ó Tat, [Deus] repartiu a razão entre todos os homens, mas não o conhecimento; não menosprezando alguns; pois, o menosprezo não vem de lá, mas é constituído aqui embaixo pelas almas dos que não têm conhecimento. – Por que, então, ó pai, Deus não repartiu o conhecimento entre todos?* Aqui há três casos do emprego de pronomes indefinido, duas vezes ocorre o pronome todos (πᾶσι e πᾶσιν) e

<sup>418</sup> Nos escritos herméticos, tanto no *Corpus Hermeticum* como nos *Stobaei Hermetica*, as ocorrências dos pronomes demonstrativos ὅδε, ἥδε e τόδε totalizam dezoito vezes. Sobre isso, cf. DELATTE; GOVAERTS; DENOOZ, 1977, p. 128. Acerca do seu uso no grego neotestamentário e suas ocorrências, cf. BETTS, 2010, p. 88-89; BLASS; DEBRUNNER; FUNK, 2009, p. 150-151; RUSCONI, 2003, p. 326; JAY, 1994, p. 49-50; METZGER, 1978, p. 40. Em Tg 4.13, o demonstrativo τήνδε é empregado como adjetivo. Em Lc 10.39, τῇδε é empregado como um pronome com indicação ao antecedente. Em Atos 21.11 e em Ap 2.1, 8, 12, 18; 3.1, 7, 14, τάδε é empregado para se referir ao que se segue.

<sup>419</sup> Sobre os pronomes indefinidos, cf. RAGON, 2012, p. 54, 69-70; BETTS, 2010, p. 99-100, 103-104; BETTS; HENRY, 2010, p. 116-117, 120; BLASS; DEBRUNNER; FUNK, 2009, p. 158-159; SWETNAM, 2002, v. 1, p. 101-102, 118; FREIRE, 2001, p. 39, 50-51; PERFEITO, 1997, p. 47, 61; JAY, 1994, p. 130-131, 148; TZAPTZANOΣ, 1965, σ. 59-60, 78-79.

uma vez alguns (*τισιν*). Coincidentemente os dois pronomes indefinidos estão no caso dativo plural masculino. Não pode ser o dativo plural neutro porque não há nenhuma palavra com esse gênero. Na primeira ocorrência não há dúvida que o pronome indefinido todos (*πᾶσι*) está determinando e concordando com homens (*ἀνθρώποις*). Logo, sua função é adjetiva. No segundo caso, em que incide alguns (*τισιν*), esse pronome não determina nenhuma palavra, ela assume o papel de substantivo, carregando seu significado. Assim, deve-se perguntar sobre quem se refere. A resposta está acima: homens (*ἀνθρωποι*). Entretanto, não se refere a todos os homens, mas a alguns de maneira vaga e imprecisa. Na terceira ocorrência, o pronome indefinido todos (*πᾶσιν*) em uma oração semelhante à primeira, mas em forma interrogativa. Dessa vez, o pronome não vem acompanhado do substantivo homens (*ἀνθρώποις*), justamente porque se subentende e assume o significado inteiro do substantivo. Finalmente, outro aspecto significativo do emprego desses pronomes indefinidos é sua função de distinguir os homens entre todos e alguns. No C.H. IV.5, existem duas passagens em que ocorre o uso do pronome indefinido substantivo *πᾶν* (*tudo*): *tendo incluído no seu próprio conhecimento todas as coisas, as coisas da terra, as coisas do céu, e se algo existir acima do céu...* A expressão todas as coisas é a tradução para o pronome *πάντα* (acusativo plural de *πᾶν*). Outro caso em que ocorre o uso do pronome indefinido está em: *tendo desdenhado de todas as coisas corpóreas e incorpóreas*. Aqui, de todas as coisas (*πάντων*) é, no texto grego, o genitivo plural de *πᾶν*. Nos dois casos, o pronome indefinido é determinado por adjunto adnominal (adjetivos e locuções adjetivas), o que explicita seu emprego substantivo. Em suma, de modo geral, os pronomes indefinidos, no texto do *Corpus Hermeticum* IV.3-6a, mesmo imprecisos por sua natureza, eles estabelecem relações de referência dentro do texto. Em última análise, eles são importantes no processo de coesão do texto em questão.

A respeito dos **pronomes reflexivos**, esses expressam que uma e a mesma pessoa (sujeito) pratica e simultaneamente sofre a ação. Em geral, eles são empregados para expressar a reflexividade. Ademais, os pronomes reflexivos da terceira pessoa são usados como pronomes possessivos, desde que se refira ao sujeito da oração. No texto do *Corpus Hermeticum* IV.3-6a, emprega-se os reflexivos seguindo essas regras.<sup>420</sup> No C.H.IV.4, há um caso que expressa que se deve efetuar e sofrer a ação: *mergulha-te a ti mesmo* *nessa cratera...* No grego, essa frase é: *βάπτισον σεαυτὴν ἡ δνναμένη εἰς τοῦτον τὸν χρατῆρα...* O pronome reflexivo *σεαυτὴν* está no caso acusativo singular feminino, indicando a segunda

---

<sup>420</sup> Acerca dos pronomes reflexivos e sobre seu emprego na terceira pessoa no caso genitivo para indicar posse, cf. RAGON, 2012, p. 66-67, 200-201; BETTS, 2010, p. 92-95; BETTS; HENRY, 2010, p. 106-110, 120; CROSBY; SCHAEFFER, 2009, p. 49-50, 149; BLASS; DEBRUNNER; FUNK, 2009, p. 147-150; SWETNAM, 2002, v. 1, p. 80-82, 91-92; FREIRE, 2001, p. 48-49; PERFEITO, 1997, p. 58; JAY, 1994, p. 128-130; TZAPTZANOΣ, 1965, σ. 76-77.

pessoa do discurso. A ordem é dada na segunda pessoa do modo imperativo, para que se realize a ação sobre si. O pronome *σεαυτὴν* é traduzido, aqui, não só como reflexivo, mas também como enfático, por isso se preferiu o uso pleonástico *te a ti mesmo*. O gênero feminino faz pressupor a relação anafórica com o referente (que também é feminino). A palavra *καρδία* é feminina, mas, no texto, está no plural: *ταῖς τῶν ἀνθρώπων καρδίαις*. A exortação obviamente é para todos, mas isso não pressupõe que o mergulho seja coletivo. Em outras palavras, cada um dos corações deve mergulhar a si mesmo na cratera.<sup>421</sup> Um outro emprego semelhante, dessa vez na terceira pessoa do singular, encontra-se no C.H. IV.5: ...*tendo elevado a si mesmos de tal modo...* A expressão *a si mesmos*, no texto grego, é *ἐαυτοὺς*, pronome reflexivo da terceira pessoa do plural, acusativo de gênero masculino. No contexto mais próximo, percebe-se que esse pronome se refere àqueles que participaram do dom de Deus, os quais, em comparação às obras, são imortais em vez de mortais. Ainda relacionando ao mesmo referente, existe um pronome reflexivo da terceira pessoa empregado como pronome possessivo: ...*tendo incluído no seu próprio conhecimento todas as coisas...* A locução *seu próprio* é a tradução para *ἐαυτῶν*, que é um pronome reflexivo (no caso genitivo) assumindo a função de pronome possessivo de terceira pessoa. Ele está se referindo ao mesmo sujeito (referente) de todo o contexto: *Aqueles que participaram do dom de Deus... (ὅσοι τῆς ἀπὸ τοῦ θεοῦ δωρεᾶς μετέσχον)*. O uso do reflexivo em função possessiva se aplica porque a posse de um sujeito (referente) não pode remeter a outro elemento da frase. Existem vários substantivos no plural dentro daquele contexto mais próximo e o reflexivo só pode remeter a um sujeito, caso contrário, o uso de *αὐτῶν*, por exemplo, poderia levar a uma certa ambiguidade. Em suma, o pronome reflexivo é importante para perceber a reflexividade da ação e para distinguir que uma determinada posse se refere única e exclusivamente ao sujeito da oração e ao realizador da ação.

**b) Os conectivos**, de uma forma geral, constituem o grupo das preposições, das conjunções e das partículas conectivas. Sua principal função é estabelecer ligações entre vários elementos linguísticos dentro do texto, de um período, de uma oração e de uma frase. Às vezes, os conectivos não têm função sintática nenhuma. Há, no C.H. IV.3-6a, a incidência de vários conectivos. É muito comum, no *Corpus Hermeticum* como um todo, que as conjunções tenham uma função

---

<sup>421</sup> Para alguns pesquisadores, o elemento referente antecedente de *σεαυτὴν* é *ψυχή* (DODD, 2005, p. 180; DODD, 1954, p. 236). Segundo outros pesquisadores, não há dúvida de que o pronome reflexivo *σεαυτὴν* se refere à palavra *καρδία* do sintagma *ταῖς τῶν ἀνθρώπων καρδίαις*. O problema está no sentido que a palavra *καρδία* pode assumir (*coração, alma ou mente*). Sobre *καρδία* e seus sentidos no C.H. IV, cf. VAN DEN KERCHOVE, 2012, p. 295-297; COPENHAVER, 2000, p. 135; NILSSON, 1958, p. 57-58; SCOTT, 1985, v. 2, p. 143; FESTUGIÈRE, 1938, p. 6.

adverbial assim como preposições e substantivos se transformem em locuções adverbiais. Nesse caso, apenas se indicará o tipo de conectivo incidente no C.H. IV.3-6a. As **preposições**, e as locuções adverbiais e prepositivas, que ocorrem no C.H. IV.3-6a, são ***em*** ou ***entre*** ( $\epsilon\nu$ ); ***em*** ( $\epsilon\iota\varsigma$ ); ***por*** ou ***sobre*** ( $\epsilon\pi\iota$ ); ***por*** ( $\nu\pi\acute{o}$ ); ***por causa de*** ( $\delta\iota\alpha$ ); ***no meio ou entre*** ( $\epsilon\nu\mu\acute{e}\sigma\omega$ ). Quanto às **conjunções** e **partículas conectivas** são: ***assim*** ( $\mu\acute{e}\nu\o\tilde{\nu}$ ), ***então*** ( $\o\tilde{\nu}$ ), ***mas*** ou ***e*** ( $\delta\acute{e}$ ), ***pois*** ( $\gamma\acute{a}\rho$ ), ***e*** ( $\chi\alpha\iota$ ), ***que*** ( $\o\tilde{\tau}\iota$ ). A partícula  $\delta\acute{e}$  designa contraste, mas de forma muito tênué. Algumas vezes essa partícula tem o mesmo sentido da conjunção  $\chi\alpha\iota$ . Seu sentido adversativo depende do enunciado na oração. Foi mencionado antes que a conjunção  $\chi\alpha\iota$  pode assumir a função do advérbio ***também***. Seu emprego adverbial é comum no *Corpus Hermeticum*. Sobre o emprego da locução conjuntiva  $\mu\acute{e}\nu\o\tilde{\nu}$ , pôde-se constatar anteriormente seu caráter de **delimitador textual**. Ademais, é bastante característico, no *Corpus Hermeticum*, o emprego da locução  $\mu\acute{e}\nu\o\tilde{\nu}$  em contraste enfático com orações que apresentam  $\delta\acute{e}$ . No *Corpus Hermeticum*, existem onze ocorrências do emprego de  $\mu\acute{e}\nu\o\tilde{\nu}$  em contraste com  $\delta\acute{e}$ , e, em nenhum caso, a locução  $\mu\acute{e}\nu\o\tilde{\nu}$  se apresenta isolada e absoluta (*Corpus Hermeticum* II.5, 16; IV.3, 4, 7; IX.8; X.1, 22; XI.3). Essa locução também ocorre no C.H. IV.3-6a com a função de enfatizar o contraste, como uma espécie de **ordenador textual**. Quanto à partícula conjuntiva causal-explicativa  $\gamma\acute{a}\rho$ , apenas ocorre uma única vez no C.H. IV.3-6a, introduzindo uma explicação. No que diz respeito à conjunção ***então*** ( $\o\tilde{\nu}$ ), essa reforça as questões deliberadas e duvidosas, como aquela que foi levantada por Tat (o discípulo): *Por que, então, ó pai, Deus não repartiu o conhecimento entre todos?*<sup>422</sup>

c) Os **advérbios locativos** são indicadores de localização e espaço. Geralmente expressa a relação anafórica com o referente (o lugar, o local). No texto do C.H. IV.3-6a, não há indicação propriamente de uma advérbio temporal. Os advérbios locativos incidem no C.H. IV.3 e 5: ***de lá*** ( $\epsilon\nu\vartheta\epsilon\nu$ ), ***embaixo*** ( $\chi\acute{a}\tau\omega$ ) e ***aqui*** ( $\epsilon\nu\vartheta\acute{a}\delta\epsilon$ ). advérbios (principalmente locativo e temporal) em relação aos referentes no texto. No C.H. IV.3, os advérbios ***de lá*** ( $\epsilon\nu\vartheta\epsilon\nu$ ) e ***embaixo*** ( $\chi\acute{a}\tau\omega$ ) ocorrem na

---

<sup>422</sup> Sobre os conectivos, cf. NICOLA, 2010, p. 499; FIORIN; SAVIOLI, 2012, p. 271-282. Em todo o tratado IV do *Corpus Hermeticum*, emprega-se a partícula conjuntiva coordenativa  $\delta\acute{e}$  vinte e oito vezes; a partícula conjuntiva causal-explicativa  $\gamma\acute{a}\rho$  onze vezes; a locução conjuntiva conclusiva  $\mu\acute{e}\nu\o\tilde{\nu}$  três vezes; a partícula  $\o\tilde{\nu}$  ocorre oito vezes, sendo três vezes na locução. Ademais, a conjunção  $\o\tilde{\tau}\iota$  incide duas vezes. A conjunção  $\chi\alpha\iota$  ocorre cinquenta e duas vezes (DELATTE; GOVAERTS; DENOOZ, 1977, p. 35, 42, 64, 97, 115, 138). Acerca dos conectivos do *Corpus Hermeticum* empregados como advérbios, cf. DELATTE; GOVAERTS; DENOOZ, 1977, p. 97. Sobre o emprego de  $\mu\acute{e}\nu\o\tilde{\nu}$ , cf. LIDDELL; SCOTT; JONES, 1996, p. 1102; RAGON, 2011, p. 284; BLASS; DEBRUNNER; FUNK, 2009, p. 232, 234, 235; RUSCONI, 2003, p. 301; BETTS; HENRY, 2010, p. 41, 159; BETTS; 2010, p. 152. Referente à partícula conectiva  $\o\tilde{\nu}$  em perguntas duvidosas e deliberativas, cf. BLASS; DEBRUNNER; FUNK, 2009, p. 185.

frase: ... *pois, o menosprezo não vem de lá, mas é constituído aqui embaixo pelas almas dos que não têm conhecimento.* A primeira pergunta que se deve fazer é: qual é o referente de cada qual? Ou seja: De onde? Embaixo onde? O texto não explica onde Deus está. Mas se pressupõe que ele está no alto porque ele envia (para baixo) o homem à terra, como relata a perícope anterior (C.H. IV.1b-2). Da mesma forma, envia (para baixo) a cratera (C.H. IV.4). Não se sabe nada sobre onde está Deus propriamente dito. Apenas é referido que está acima, no alto. Por isso, Walter Scott teve de conjecturar ἀνωθεν (*de cima, do alto, sobre e em cima*) e οὐπανόθεν (*do céu*). Salientou-se anteriormente que a ideia da residência celestial para Deus é ausente no *Corpus Hermeticum*, inclusive se questiona, no C.H. IV.5, se algo existe acima do ou no céu. Quanto ao referente de aqui embaixo, isso é pressuposto que se trata do planeta Terra, pois há a referência, na períope anterior (C.H. IV.1b-2), que Deus, sendo bom, quis ornar a Terra e enviou (para baixo) o homem como ornamento. A Terra também é citada no C.H.IV.5 para expressar que aqueles que compartilharam do dom de Deus incluíram no seu conhecimento as coisas acima da Terra, nela e no céu (se é que algo existe acima do céu). Ademais, do ponto de vista do microcontexto, deve-se pressupor a leitura da períope anterior porque ali também estão os referentes. Isso já demonstra que a microcontextualização é extremamente relevante. Quanto à ocorrência de aqui (ἐνθάδε), no C.H.IV.5, o advérbio explicita bem as posições ou a localização: *tendo incluído no seu próprio conhecimento todas as coisas, as coisas da terra, as coisas do céu, e se algo existir acima do céu; porém, tendo elevado a si mesmos de tal modo, viram o Bem, e tendo visto, consideraram uma infelicidade o atraso aqui.* O advérbio aqui (ἐνθάδε) tem como referente a Terra, estabelecendo uma relação anafórica de referência. As contraposições entre alto e baixo são bastante marcantes nessa passagem.<sup>423</sup>

**d) A omissão em função do estilo**, no que diz respeito à coesão textual, trata-se do ocultamento de termos na oração. Em todo caso, o ocultamento não afeta a coesão gramatical já que o termo ocultado pode ser facilmente identificado e deduzido tanto pelos aspectos gramaticais de outros elementos quanto pelo

---

<sup>423</sup> No C.H. IV.3-6a, não há advérbios temporais propriamente dito. Os advérbios locativos que incidem no texto apresentam duas marcas da posição: a desinência –θεν indica o *lugar de onde* enquanto –δε o *lugar para onde*. Geralmente na forma locativa (*o lugar onde*) a ação se dá é expressa pela desinência adverbial de lugar –θα (*ἐνθα*). No entanto, ἐνθάδε também pode ter um sentido estático por apresentar dois tipos de desinências. Sobre esses advérbios, cf. RAGON, 2012, p. 144-146; RUSCONI, 2003, p. 171; MORWOOD; TAYLOR, 2002, p. 113; FREIRE, 2001, p. 175-176; PEREIRA, 1998. p. 189; PERFEITO, 1997, p. 143-145; LIDDELL; SCOTT; JONES, 1996, p. 565-566; DELATTE; GOVAERTS; DENOOZ, 1977, p. 69-70; TZAPTZANOΣ, 1965, σ. 146. Walter Scott presta conta de sua conjectura οὐπανόθεν no *apparatus criticus* em HERMETICA, 1985, v. 1, p. 150; SCOTT, 1985, v. 2, p. 139. Cf. também o C.H. XI.7; I.25-26; III. 2; IV.8; C.H. IV.5; C.H. XI.19.

contexto. Essa omissão é chamada de **elipse**. Um caso especial de elipse é o **zeugma (ligadura)**, que é a omissão de um termo que já foi supramencionado. Há, no C.H. IV.3-6a, tanto o caso de zeugma como de elipse.<sup>424</sup> Na tradução do presente trabalho, a palavra [Deus] foi inserida no texto. Essa inserção na tradução tem apenas a finalidade de aclarar quem é o sujeito da oração, já que ele não está expresso. Isso se dá pelo fato de que o sujeito da oração é oculto ou elíptico, ou seja, ele é deduzido pelo contexto porque está implícito. Nota-se um caso de **elipse**. Um dado inicial é que o verbo está na terceira pessoa do singular – isso pressupõe que seja singular. O texto, literalmente, inicia-se com a seguinte oração (C.H. IV.3): *Assim, ó Tat, repartiu a razão entre todos os homens, mas não o conhecimento...* A dedução de que a palavra Deus seja o sujeito da oração vem de uma interrogação posterior: *- Por que, ó pai, Deus não repartiu o conhecimento entre todos? (Διὰ τί οὐν, ὡς πάτερ, οὐ πᾶσιν ἐμέρισε τὸν νοῦν ὁ Θεός;)*. As orações seguintes, no C.H. IV.3-4, também dão a entender que seja o mesmo sujeito: *– Quis, ó filho, colocar esse como prêmio no meio para as almas. – E onde o colocou? – Tendo enchido uma grande cratera disso, enviou; designando um arauto, também exortou, em honra dela, aos corações dos homens estas coisas...* No grego, os verbos destacados são ***ἐμέρισε***, ***ἡγέλησεν***, ***κατέπεμψε*** e ***ἐκέλευσεν***. Se não houve essa oração interrogativa no diálogo, haveria de recorrer à perícope anterior, no C.H.IV.2, em que relata que o homem veio a ser contemplador da obra de ***Deus***. Nota-se, na oração interrogativa, que o adjetivo ***πᾶσιν*** foi substantivado e o sintagma ***τοῖς ἀνθρώποις*** ficou elíptico. Quanto ao **zeugma (ligadura)**, isso ocorre também na oração inicial da períope (C.H. IV.3): *Assim, ó Tat, [Deus] repartiu a razão entre todos os homens, mas não o conhecimento...* O verbo ***repartiu*** (***ἐμέρισε***) não foi repetido. De outra maneira, poder-se-ia traduzir: *Assim, ó Tat, [Deus] repartiu a razão entre todos os homens, mas não [repartiu] o conhecimento...* Há também um caso de elipse, mais especificamente de zeugma, na seguinte passagem do C.H. IV.4: *Assim, aqueles que ouviram a pregação e embeberam-se de conhecimento, esses participaram da gnose e, tendo recebido o conhecimento, vieram a ser homens perfeitos; mas aqueles que se desviaram da pregação, esses são os lógicos*, que não tomaram em acréscimo o conhecimento... Nota-se que a palavra ***homens*** (***ἀνθρωποι***) ocorre na primeira parte destacada, mas não incide na segunda: ***τέλειοι ἀνθρωποι (homens perfeitos)*** e ***οἱ λογικοί (os lógicos)***. Em suma, a elipse e o zeugma constituem figuras estilísticas de estrutura assim como o anacoluto, que foi mencionado acima. Esses elementos são de suma importância para entender o sentido do texto.

e) Considerações sobre a coesão gramatical do *Corpus Hermeticum*  
IV.3-6a: em geral, essa períope não possui nenhuma incongruência gramatical

<sup>424</sup> Acerca das figuras de construção elipse e zeugma, cf. NICOLA, 2010, p. 500; CEGALLA, 2008, p. 620-621; BLASS; DEBRUNNER; FUNK, 2009, p. 253-255.

grosseira. As ambivalências são resultados de uma análise mais acurada dos detalhes sintáticos. Apenas o pronome pessoal *αὐτῷ* do § 4 pode evocar ambivalência ao referente. Em todo caso, a perícope apresenta uma boa coesão.

### 2.3.3.1.2 Principais mecanismos da coesão semântica do C.H. IV.3-6a

Como foi salientado anteriormente, o objetivo de análise de coesão semântica examina a relação entre elementos linguísticos e lexicais que aludem a um dado campo semântico. Sendo assim, busca-se entender mecanismos de coesão semântica que ocorrem no *Corpus Hermeticum* IV.3-6a (elementos pertencentes ao campo lexical e ao campo semântico, e também de elementos sinônimos, hiperónimos e hiponímicos). Assim como os mecanismos de coesão gramatical, é importante compreender como esses mecanismos de coesão semântica são usados no texto.

a) **O campo lexical** comprehende o conjunto de *lexemas* de uma determinada língua, os quais são agrupados por filiação. A análise do campo lexical trata de averiguar a reiteração ou repetição de termos (*lexemas*) da mesma família. O campo lexical é constituído de termos com a mesma raiz e/ ou com o mesmo radical; ou de um mesmo universo de experiência e conhecimento. No *Corpus Hermeticum* IV.3-6a, os termos gregos (*lexemas*) de mesma origem são: *κῆρυξ* (*arauto, pregador*) e *κήρυγμα* (*pregação*); *λόγος* (*razão, logos*) e *λογικός* (*lógico, racional*). A parte destacada em negrito é tanto raiz como radical. A raiz comum entre *λόγος* e *λογικός* é *λεγ-*; o radical é *λογ-*. A raiz e radical de *κῆρυξ* é *κηρυγ-*. Como foi visto na avaliação da variante *κηρύξαι* (*pregar*), se a leitura de alguns manuscritos estiver correta, também a inserção desse verbo estaria relacionada aos *lexemas* *κῆρυξ* e *κήρυγμα*. Ao mesmo tempo, essas palavras se inserem em um universo ou em uma mesma área de experiência. É função do *arauto* (*κῆρυξ*) o exercício da *pregação* e do *anúncio da mensagem* (*κήρυγμα*). Da mesma forma, é próprio do *racional* (*λογικός*) possuir a experiência da *racionalidade* ou da *razão* (*λόγος*). Isso faz parte de uma experiência e não poderia ser diferente. Sendo assim, percebe-se uma coesão semântica por meio desses *lexemas*.<sup>425</sup>

Além disso, pode-se constatar uma relação entre *γνῶσις* (*gnose, conhecimento*) e *νοῦς* (*conhecimento, mente*) que não se dá por causa da origem etimológica, mas por pertencimento ao mesmo universo de conhecimento ou experiência. Esse relacionamento se fixa na ideia de que possuir *νοῦς* implica em ter *γνῶσις*; e ter *γνῶσις* pressupõe colocar seu órgão, o *νοῦς*, em funcionamento. Esse

<sup>425</sup> Cf. a definição de campo lexical e *lexema* em NICOLA, 2010, p. 241-242, 498; BERTRAND, 2003, p. 186; LOBATO, 1977, p. 376. Sobre os vocábulos *κῆρυξ* e *κήρυγμα*; *λόγος* e *λογικός*, COPENHAVER, 2000, p. 135; RUSCONI, 2003, p. 265, 284, 288-289; DELATTE; GOVAERTS; DENOOZ, 1977, p. 102.

fato corrobora que seria impossível dizer que uma pessoa tem *γνῶσις* sem possuir o *νοῦς*; ou que uma pessoa tem *νοῦς*, mas não gera *γνῶσις* (isso praticamente afirma que alguém não tem conhecimento ou *νοῦς*). Etimologicamente, o substantivo grego *γνῶσις* e o verbo *γιγνώσκω*, o substantivo sanscrito *janam* e as palavras latinas (*g)nosco*, *gnarus*, (*g)notus* vêm da mesma raiz primitiva *γνω-*, *jana-*, *jña-* e *gno-*. Todas essas palavras têm o sentido primário de *conhecimento* ou *percepção*. Não é muito difícil também perceber a relação **sinonímica** de *gnose* com *νοῦς*. Em todo caso, no C.H. IV.3-6a, a palavra *νοῦς* (*conhecimento, mente*) está intrinsecamente relacionada com outro *lexema*: *aprendizado* (*χατανόησις*). Esses dois termos pertencem à mesma família lexical. Ademais, entra, nesse mesmo universo de conhecimento e experiência, a palavra *ciência* (*ἐπιστήμη*). Para Walter Scott, referente ao C.H. IV.6a, a *ciência das coisas divinas* e o *aprendizado de Deus* são sinônimos de *gnose*. Essa suposição não é equivocada se levar em consideração a afirmação do C.H. X.9: "...mas a *gnose* é o fim último da ciência, e a ciência é dom de Deus." De qualquer maneira, percebe-se, pela relação existente, uma coesão semântica. Esse tipo de integralidade de sentido poderá ajudar a perceber como os autores herméticos formularam as doutrinas filosófico-religiosas no contexto de ensinamento e aprendizagem, além de indicar o que eles entendiam por *conhecimento*.<sup>426</sup>

Uma outra relação de *lexemas* que se pode constatar, no *Corpus Hermeticum* IV.3-6a, está entre a palavra *χρατήρ* (*cratera*) e *χρᾶσις* (*temperamento*). Lexicalmente essas duas palavras pertencem ao mesmo campo e tem a mesma origem etimológica. Do ponto de vista etimológico, os *lexemas* *χρατήρ* e *χρᾶσις* vem da mesma raiz do verbo *χεράννυμι*, que significa misturar, mexer, diluir (vinho espesso com água), temperar, derramar. Na sua acepção mais primitiva, *χρατήρ* significava *alguidar, bacia ou vaso côncavo* (*covo ou fundo*), ou *recipiente de mistura*, em especial, um grande vaso, em que se misturava o vinho com água, de onde os copos ou cálices eram enchidos, principalmente no contexto de banquetes e beberagens. Semanticamente, *χεράννυμι* e *χρατήρ* teriam sentidos bem restritos no contexto de banquete ou *symposium* (beberagem e comensalidade).<sup>427</sup> Já foi

<sup>426</sup> C.H. X.9:...*γνῶσις δέ ἔστιν ἐπιστήμης τὸ τέλος, ἐπιστήμη δὲ δῶρον τοῦ θεοῦ. γνῶσις δέ ἔστιν ἐπιστήμης τὸ τέλος, ἐπιστήμη δὲ δῶρον τοῦ θεοῦ* (HERMÈS TRISMÉGISTE, 2011, t. 1, p. 117-118). A palavra *χατανόησις* é um substantivo composto deverbativo de *νοέω* (perceber, compreender, pensar). O verbo composto *χατανοέω* (considerar, olhar atentamente, contemplar, conhecer, perceber). O verbo *νοέω* e o substantivo *νοῦς* possuem a mesma origem (RUSCONI, 2003, p. 255, 320; LIDDELL; SCOTT; JONES, 1996, 902, 1177-1178). Sobre a palavra *γνῶσις* e sua relação com as palavras *χατανόησις* e *ἐπιστήμη*, cf. DODD, 2005, p. 14-17; SCOTT, 1985, v. 2, p. 144-145.

<sup>427</sup> O verbo *χεράννυμι* pode assumir outras formas, como *χεράω* e *χεραίω*, além disso, cf. também *χρατήρ* e *χρᾶσις* em LIDDELL; SCOTT; JONES, 1996, 940-941, 991; FESTUGIÈRE, 1938, nota 6, p. 2-3. Acerca da palavra portuguesa *alguidar*, cf. DICIONÁRIO, 2009. p. 47. No

mencionado, na tradução, que a palavra *κρᾶσις* significa *mistura de bebida; temperatura; temporo; temperamento*. Esses *lexemas* pertencem a um universo de experiência de comensalidade, de banquete e de beberagem. O texto descreve sobre o *temperamento mental*, mas também deixa transparecer que, enquanto uns atendem a pregação (*κήρυγμα*), mergulhando o coração na *cratera* (*κρατήρ*) cheia de *νοῦς*, outros possuem o *temperamento* ou a *mistura* (*κρᾶσις*) em cupidez por meio da ira (*καὶ ἐν θυμῷ καὶ ὄργῃ τὴν κρᾶσιν ἔχοντες*). Em outras palavras, há uma oposição da mistura divina e noética contra a mistura lógica, racional, irascível e cúpida. Os lógicos consumiam da pura lascívia. Em suma, a coesão semântica não se estabelece apenas por causa da origem dos *lexemas* *κρατήρ* e *κρᾶσις* nem de um âmbito de experiência, mas também da contraposição que se faz perceber no texto. A oposição também é marcada entre o *λόγος* (*razão*) e o *νοῦς* (*conhecimento*). Esse contraste será melhor evidenciado quando se analisar a hiperonímia e a hiponímia.

**b) A hiperonímia, a hiponímia e as oposições** são dois âmbitos que descrevem uma classe geral e uma classe específica respectivamente. O **hiperônimo** é a designação de uma palavra que remete a uma classe mais ampla enquanto o **hipônimo** é a designação de uma classe mais particular. Como se pode notar, o C.H. IV.3-6a descreve a classe geral da humanidade e outras mais específicas: *οἱ ἄνθρωποι* (*os homens*) compreendem a classe geral dos seres humanos (*hiperônimo*); os *τέλειοι ἄνθρωποι* (*homens perfeitos*) e *οἱ λογικοί* (*os lógicos*) são *οἱ ἄνθρωποι* particulares e específicos, ou seja, são *hipônimos*. O texto evidencia que a humanidade é dividida em duas categorias de acordo com a possessão do *conhecimento* (*νοῦς*). Constata-se, que para autor desse texto, a humanidade é dividida em duas classes específicas. Por essa razão, no nível profundo do texto, existem dois significados em oposição: *νοῦς versus λόγος*. É justamente essa contraposição que dá base à unidade do texto. Cada um desses extremos pode ser investido de algum sentido axiologicamente positivo (qualificação, apreciação) ou negativo (desqualificação, depreciação).<sup>428</sup> Sendo assim, os elementos textuais

---

grego moderno, a palavra *κρασί* (*κρασίον*) significa vinho (*οἶνος*). Sua origem está justamente na palavra *κρᾶσις* – a mistura de água e vinho. Cf. o significado de *κρασί* em MANIATOGLOU, 2004, p. 432.

<sup>428</sup> Acerca da hiperonímia e hiponímia, cf. NICOLA, 2005, p. 436-439. Relativo à palavra *ἄνθρωποι* (no plural), como já foi mencionado, pode significar tanto a espécie humana como cada indivíduo humano. Essa distinção só é possível pelo uso do artigo, mas, sobretudo, pelo contexto (RAGON, 2012, p. 54, 172-174; BETTS, 2010, p. 11; BETTS; HENRY, 2010, p. 12; RUSCONI, 2003, p. 52; FREIRE, 2001, p. 172). O C.H. IV.3-6a descreve as duas classes de seres humanos: os perfeitos e os lógicos (VAN DEN KERCHOVE, 2012, p. 294-295). Relativo ao nível profundo do texto e as oposições, cf. FIORIN; SAVIOLI, 2012, p. 37, 45-49; BERTRAND, 2003, p. 172-183.

axiologicamente negativos e positivos do C.H. IV.3-6a se organizam em três agrupamentos:

- \* **Os λογικοί (os que apenas têm λόγος)** – desviaram da pregação; não tomaram em acréscimo o conhecimento; desconhecem por que e por quem vieram a existir (C.H. IV.4).
- \* **A desqualificação (negação) dos λογικοί** – as sensações se assemelham às dos viventes irracionais: são os que têm mistura tanto em ira como em ódio; são os que não admiram as coisas dignas de contemplação (*desvalorização*); os que obedecem aos prazeres e aos deleites dos corpos; os que acreditam que o homem vem a existir por causa dessas coisas (C.H.IV.5).
- \* **A valorização dos τέλειοι (os que têm νοῦς)** – (aqueles que ouviram a pregação e embeberam-se de conhecimento, esses participaram da *gnose*) são imortais em vez de mortais, tendo incluído no seu próprio conhecimento todas as coisas; são os que se projetaram para o alto e viram o Bem; desde então consideraram uma infelicidade a perda de tempo na terra; os que não se preocuparam com as coisas corporais e incorporais, dedicando-se ao Uno (C.H. IV.4, 5).

Em suma, os elementos que compõem o primeiro grupo não afirmam uma atitude puramente guiada pela razão, rejeitando o conhecimento. Os elementos do segundo desqualificam ou negam uma vida puramente racional. E o terceiro grupo reafirma e valoriza a possessão do conhecimento. Sendo assim, constrói-se uma oposição semântica entre a *razão* e o *conhecimento*, evidenciando os benefícios do *νοῦς*.

c) **Campo semântico** é extremamente contextual e delimitador. Diferentemente do campo lexical, este não trata da relação léxica e etimológica das palavras. Ele está associado à ideia de que vários termos são relacionados a um repertório que evoca uma certa realidade ou contexto. Ou seja, ele é definido como uma esfera de significados que estão associados a um dado termo e, muitas vezes, determinados pelos usos culturais em um contexto. A observação dessa esfera de significados ou sentidos é de suma importância justamente para evitar a polissemia. Como o campo semântico é assaz contextual, isso pressupõe um caráter neutralizador dos vários significados de um termo em determinado *environment*. Ademais, é importante salientar que o campo semântico é constituído de articulações denotativas e connotativas de significados dos termos. Antes de ir adiante com a análise do campo semântico do C.H. IV.3-6a, faz-se necessário entender alguns conceitos importantes.<sup>429</sup>

<sup>429</sup> FIORIN; SAVIOLI, 2012, p. 111-115; NICOLA, 2010, p. 502; CEGALLA, 2008, p. 312; BERTRAND, 2003, p. 186; LOBATO, 1977, p. 379; ROSSETTI, 2006, p. 347-348; SCHNELLE, 2004, p. 51.

Para o filólogo Ferdinand de Saussurre, o signo linguístico é a entidade psíquica de duas faces, isto é, a combinação do **conceito (significado)** e da **imagem acústica (significante)**. Essas duas características do signo linguístico são indissociáveis. O signo é expresso por meio do significante, ou seja, o som, que pode ser representado por letras, e que está na parte perceptível ou no plano de expressão do signo. O significado é o conceito que surge imediatamente ao ouvir e ler (imagem acústica) ou ver o signo. Segundo, Saussurre, essa é a parte inteligível ou o plano de conteúdo do signo. Na língua grega, o plano de expressão (significante) *βαπτίζω* [baptizō] apresenta vários planos de conteúdo (significados) ou várias acepções (polissemia). Como foi mencionado nas considerações sobre as unidades de sentido do texto do C.H. IV.3-6a, o verbo *βαπτίζω* significa *submergir, imergir, mergulhar; encher, embeber, ensopar, encharcar, cobrir; inundar, alagar; embebedar, afogar na bebida; envolver-se*. Em todo caso, essa polissemia de *βαπτίζω* [baptizō] pode ser neutralizada pelo contexto no qual está inserido. Logo, é pressuposto que essa palavra, em um certo contexto, perde seu caráter polissêmico, e passa a admitir um único significado específico.<sup>430</sup>

Nota-se, por exemplo, que Flávio Josefo, em *Bellum Judaicum* IV.3.3, emprega o verbo *βαπτίζω* (destacado em negrito) para falar da aglomeração de pessoas na cidade de Jerusalém: “Eis o que agora claramente, a despeito da sedição futura, **invadiu** a cidade: pois as provisões para os combatentes foram desperdiçadas pela multidão inútil e preguiçosa, e, junto com a situação de guerra, prepararam para si a fome (tradução própria)<sup>431</sup>. É importante salientar que Josefo apenas se refere à situação de sedição em que se encontra a cidade de Jerusalém, ou seja, é a onda de sedição causada pela multidão que invade, domina ou toma conta (*βαπτίζω*) da cidade. Deve-se presumir que o contexto determina o sentido estrito de uma palavra polissêmica.<sup>432</sup>

Ao se deparar com uma palavra, busca-se o seu conceito imediato que é denominado de significado denotativo. No entanto, ela pode vir carregada de significados com valores psicossociais negativos ou positivos, ou com impressões axiologicamente afetivas. Algumas impressões ajudam a formular o significado

<sup>430</sup> SAUSSURE, 2006, p. 80-81, 119-120; FIORIN; SAVIOLI, 2012, p. 111-115. Sobre as acepções *embeber, encharcar, ensopar, inundar e encher* dos verbos *βαπτίζω* e *βάπτω*, cf. RUSCONI, 2003, p. 93; MORWOOD; TAYLOR, 2002, p. 63; LIDDELL; SCOTT; JONES, 1996, p. 305-306; FOBES, 1959, p. 270.

<sup>431</sup> Ο δὴ καὶ δίχα τῆς στάσεως ὕστερον ἐδάπτισεν τὴν πόλιν· πλήθει γὰρ ἀχρήστῳ καὶ ἀργῷ προεξαναλώθη τὰ τοῖς μαχίμοις διαρκεῖν δυνάμενα, καὶ πρὸς τῷ πολέμῳ στάσιν τε ἔαντοις καὶ λιμὸν ἐπικατεσκεύασαν. JOSEPHUS. *The Jewish War: Books IV-VII.* With an English Translation By H. ST. J. Thackeray, London: William Heinemann; Cambridge: Harvard University Press, 1961. v. 3. p. 40-42.

<sup>432</sup> Sobre a determinação do significado pelo contexto, cf. FIORIN; SAVIOLI, 2012, p. 12, 112-113.

para as figuras de linguagem (ou de palavras). Em todo caso, as várias acepções e concepções de uma palavra fornecem subsídio para a formação do seu sentido conotativo. O exemplo anterior, do *Bellum Judaicum* IV.3.3, demonstra justamente o sentido conotativo do verbo *βαπτίζω*. O campo semântico interage com os elementos do campo denotativo e conotativo. O **campo conotativo** comprehende tipologicamente a configuração que determinados objetos assumem, de maneira que se possa, inclusive, empregá-los metaforicamente. É justamente o campo conotativo que permite identificar os objetos compreendidos e permite aferir as propriedades dos termos que são empregados. Por exemplo, não se pode imaginar que o texto de *Bellum Judaicum* esteja se referindo ao termo técnico judaico-cristão de imergir em água para purificação ou iniciação, pois os elementos contextuais não depreendem isso. Não obstante tudo isso, o **campo denotativo** teria uma função diferente: garantir que os elementos físicos, gráficos e mentais sejam nomeados pelo seu sentido estrito. O campo conotativo é mais amplo e flexível do que o campo denotativo. Quanto maior for o campo conotativo menor será o campo denotativo. Sendo assim, isso não permite afirmar que uma palavra tem apenas um sentido estrito.<sup>433</sup>

A relação entre esses dois campos é extremamente relevante para chegar à dimensão do uso das palavras dentro de um campo semântico. **Obviamente o campo semântico depende de fatores de usos habituais e de elementos culturais.** Se um termo ou palavra apenas possui um único significado e se seu campo conotativo não se refere a nada mais, claramente se percebe que seu uso é diferente em outra cultura que apresenta um campo conotativo mais amplo. Por exemplo, o verbo *βαπτίζω* em uso estrito no mundo cristão apenas possui um sentido técnico-ritualístico, sendo que todas as figuras de linguagem que envolvem essa palavra também passam pelo crivo daquele sentido estrito que ficou por mais de dois mil anos na cultura ocidental. Isso também se aplica à palavra cratera (*κρατήρ*), que na antiguidade não era apenas um buraco, uma abertura no solo ou a parte superior de um vulcão como se entende hodiernamente. Toda língua codifica as conexões entre várias ideias e conceitos, de maneira que uma tradução literal e automática, decorrente de uma interpretação literal, torna-se fora de propósito. Sendo assim, cabe identificar se a organização em unidades de sentido expressam a significação contextualmente.<sup>434</sup>

A incidência de *κρατήρ*, *κήρυγμα*, *κῆρυξ* e *βαπτίζω* em contexto de banquete e beberagem não é por acaso, pois se constitui como termos próprios desse ambiente discursivo e semântico. O emprego dessas palavras é muito sugestivo. Todas elas estão relacionadas ao contexto de *symposium*. Chama a atenção o emprego do

<sup>433</sup> FIORIN; SAVIOLI, 2012, p. 113-114; ROSSETTI, 2006, p. 347-348;

<sup>434</sup> ROSSETTI, 2006, p. 347-348. Cf. os vocábulos *βαπτίζω* e *κρατήρ* em LIDDELL; SCOTT; JONES, 1996, p. 305-306, 991.

significante βαπτίζω nas fraseologias **βάπτισον σεαυτὴν εἰς τοῦτον τὸν κρατῆρα** (do § 4a) e **ἐβαπτίσαντο τοῦ νοός** (do § 4b). Entre outros, pode-se observar incidência dessas palavras nos seguintes textos:<sup>435</sup>

***Ilíada:***<sup>436</sup>

- \* φέρε δὲ **κρητῆρα** φαεινὸν **κήρυξ** Ἰδαιος ἡδὲ χρύσεια κύπελλα. (E o **arauto** ideu trouxe uma **cratera** brilhante e cálices dourados. HOMERO, *Ilíada*, III. 247).
- \* ἀτὰρ **κήρυκες** ἀγανοὶ ὄρκια πιστὰ θεῶν σύναγον, **κρητῆρι** δὲ οἶνον μίσγον (E os **arautos** ilustres trouxeram juntamente as ofertas piedosas dos deuses, e misturaram vinho **na cratera**. HOMERO, *Ilíada*, III.268-269).
- \* οἶνον δ' ἐκ **κρητῆρος** ἀφνσσόμενοι δεπάεσσιν ἔκχεον (E eles tirando vinho da cratera, derramavam nos cálices. HOMERO, *Ilíada*, III. 295).
- \* ...πίνοντες **κρητῆρας** ἐπιστεφέας οἴνοιο... (...bebendo **crateras** cheias de vinho... HOMERO, *Ilíada*, VIII.232).

***Odisseia:***<sup>437</sup>

- \* **κήρυκες** δ' αὐτοῖσι καὶ ὄτρηροὶ θεράποντες οἱ μὲν οἶνον ἔμισγον ἐνὶ **κρητῆρσι** καὶ ὕδωρ (E entre eles, arautos e encarregados diligentes, eles misturavam vinho e água **em crateras**. HOMERO, *Odisseia*, I.109).
- \* καὶ τότε **κήρυκα** προσέφη μένος Ἀλκινόοιο· Ποντόνοε, **κρητῆρα** κερασσάμενος μέθυν νεῖμον πᾶσιν ἀνὰ μέγαρον (E então o forte Alcino disse a um **arauto**: Pontono, tendo misturado vinho **em cratera**, distribui entre todos na sala. HOMERO, *Odisseia*, VII.178).

***Ecclesiazusae:***<sup>438</sup>

- \* αἱ τράπεζαι γ' εἰσὶν ἐπινενησμέναι ἀγαθῶν ἀπάντων καὶ παρεσκενασμέναι, κλῖναι τε σισυρῶν καὶ δαπίδων τίνενασμέναι†, **κρατῆρα** συγκιρνᾶσιν (As mesas estão postas e preparadas de todas as coisas boas, e assentos forrados de pelo e de piso estão prontos, misturam a **cratera**. ARISTÓFANES, *Ecclesiazusae*, 838).

---

<sup>435</sup> Todas as traduções dos textos listados abaixo são próprias.

<sup>436</sup> HOMERO, 2008, v. 1, p. 132, 134, 306. Nota-se que a palavra **κρητήρ** é uma variação do dialeto jônico para a palavra **κρατήρ**. Sobre isso, cf. LIDDELL; SCOTT; JONES, 1996, p. 991. O aumento é geralmente omitido no grego dos escritos homéricos (*μίσγον* em vez de *ἔμισγον*). Referente a isso, cf. BETTS; HENRY, 2010, p. 317; FREIRE, 2001, p. 253.

<sup>437</sup> HOMERO. *Odisseia*. Edição bilíngue. Tradução, posfácio e notas de Trajano Vieira. Ensaio de Italo Calvino. São Paulo: Editora 34, 2011. p. 18, 204.

<sup>438</sup> ARISTOPHANES. *The Lysistrata, the Thesmophoriazusae, the Ecclesiazusae, the Plutus*. With the English translation by Benjamin Bickley Rogers. Cambridge: Harvard University Press; London: William Heinemann, 1946. v. 3. p. 326. Os verbos *συγκίρνημι*, *συγκιρνάω*, *συγκεράω* e *συγκεράννυμι* são intercambiáveis. Sobre isso, cf. LIDDELL; SCOTT; JONES, 1996, p. 1664-1665.

**Provérbios (LXX):**<sup>439</sup>

\* ἐκέρασεν εἰς κρατῆρα τὸν ἑαυτῆς οἶνον καὶ ἡτοιμάσατο τὴν ἑαυτῆς τράπεζαν· ἀπέστειλεν τοὺς ἑαυτῆς δούλους συγκαλοῦσα μετὰ ὑψηλοῦ κηρύγματος ἐπὶ κρατῆρα λέγουσα... (misturou na cratera seu vinho e arrumou sua mesa; convocando seus servos, os enviou junto com um grande *anúncio* sobre a cratera dizendo. LXX, *Provérbios* 9.2).

No campo semântico do *Corpus Hermeticum* IV.3-6a, o termo *κρατήρ* é empregado no contexto de banquete e beberagem. Constatou-se que, no C. H. IV.3-6a, as palavras *κρατήρ* (*cratera*) e *κρᾶσις* (*temperamento*) são *lexemas* do mesmo campo lexical, tendo relação com a raiz do verbo *κεράννυμι*, que significa misturar, mexer, diluir (vinho com água), temperar, derramar. Da palavra *κρατήρ*, surge o verbo *κρατηρίζω* [*krātērizō*] ou *κρητηρίζω* [*krētērizō*], que significa misturar na cratera.<sup>440</sup> Ateneu, em seu *Deipnosofistas* V. 192f, explica por que a palavra *κρατήρ* tem o sentido de vaso de mistura: “Mas as crateras para eles, como o nome sugere, ficavam misturadas [de vinho e água], das quais os jovens, servindo aos mais importantes, ofereciam o copo cheio, mas também dividiam aos demais de igual modo (tradução própria)”.<sup>441</sup>

---

<sup>439</sup> SEPTUAGINTA. Id Est Vetus Testamentum Graece Iuxta LXX Interpretis edidit Alfred Ralfs. 6. ed. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1979. v. 2. p. 197. LXX é a sigla de *Septuaginta* ou Setenta.

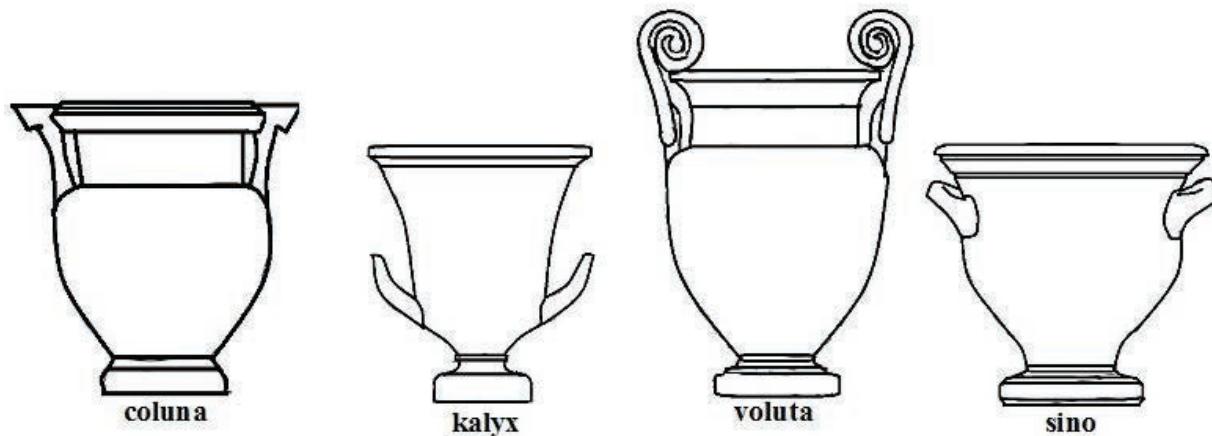
<sup>440</sup> LIDDELL; SCOTT; JONES, 1996, p. 940-941, 991; FESTUGIÈRE, 1938, nota 6, p. 2-3; COPENHAVER, 2000, p. 134-135; COOK, Johann. *The Septuagint of Proverbs*: concerning the Hellenistic colouring of LXX Proverbs. Leiden: Brill, 1997. p. 250-251; LEWY, Hans. *Sobria Ebrietas*: Untersuchungen zur Geschichte der antiken Mystik. Gießen: A. Töpelmann, 1929. Nota 6, p. 15-17.

<sup>441</sup> Οἱ δὲ κρατῆρες αὐτοῖς, ὡσπερ ἔχει καὶ τούνομα, κεκραμένοι παρεστήκεσαν, ἐξ ᾧ οἱ κοῦροι διακονούμενοι τοῖς μὲν ἐντιμοτάτοις ἀεὶ πλῆρες παρεῖχον τὸ ποτήριον, τοῖς δὲ ὄλλοις ἐξ ἵσου διένεμον. Cf. ATHENAEUS. *The Learned Banqueters*: books 3.106e-5. Edited and Tranlated by S. Douglas Olson. Cambridge (MA); London: Harvard University Press, 2006. v. 2. p. 434.



**Figura 1: Os silenos e os sátiros e a cratera:** Uma das três placas de relevo encontradas na rua Rigillis em Atenas - elas contêm motivos dionisíacos e serviam como revestimento de um altar – que retrata os silenos e os sátiros pisando a uva para fazer vinho (dois extremos) e dois carregando uma *cratera kalyx* (no centro), aludindo que estivesse cheia de vinho. Elas são datadas dos anos 400-375 a.E.C., e no mais tardar séc. II a.E.C. A figura acima é da placa inventariada nº 3498 do Museu Arqueológico Nacional de Atenas. Foto de David Pessoa de Lira, 06 de ag. de 2013.

As formas de crateras que se popularizaram entre os séculos VI e IV a.E.C. foram: *coluna*, *kalyx*, *voluta* e *sino*. Mas as crateras sempre existiram de várias formas e tamanhos. O formato primitivo deve ter dado origem a diversos formatos que se tornaram comuns entre os séculos VI e IV a.E.C. e que foram imitados no período helenístico. No entanto, sua função era única: recipiente no qual se mistura a bebida com água, geralmente vinho e água.



**Figura 2: desenho de formatos de cratera do séc. VI a IV a.E.C.:** Desenho baseado nos formatos de cratera dos séculos VI e IV a.E.C. por David Pessoa de Lira – produzido exclusivamente para esta tese.

De acordo com o estilo, as crateras poderiam ser confeccionadas da forma que agradasse ao dono. O tamanho e os detalhes poderiam ser utilizados para chamar a atenção dos convivas ou comensais.



**Figura 3: Formatos de crateras (a) coluna e (b) kalyx:** a) cratera coluna do séc. VI a.E.C. no Museu Nacional Arqueológico de Atenas, estante 60, nº 3 (440); b) cratera kalyx do séc. IV a.E.C. no Museu Nacional Arqueológico de Atenas, estante 145, nº 2 (14901). Fotos de David Pessoa de Lira, 06 de ag. de 2013.

Os vasos de mistura (ou crateras) constituíam os utensílios próprios para descrever o simpósio e a palestra. As duas imagens das crateras das fotos seguintes (4) retratam (**a** e **b**) respectivamente esse momento contextual. Nota-se essas imagens em seus detalhes com mais nitidez:



**Figura 4: Formatos de crateras (a) e (b) sino:** **a)** cratera sino do séc. V-IV a.E.C. no Museu Nacional de Atenas, estante 138, nº 5 (1380); **b)** cratera sino do séc. IV a.E.C. no Museu Naciona Arqueológico de Atenas, estante 144, nº 2 (18797). Na primeira cratera incide uma mulher tocando *aulos* (antigo instrumento de sopro) enquanto homens e mulheres estão reclinados aos assentos (*klinai*) próprios do momento da beberagem. Na segunda cratera, os homens estão juntos como em um momento de conversa (*palestra*); um deles derrama óleo na mão do outro. Fotos de David Pessoa de Lira, 06 de ag. de 2013.

Em contexto de *symposium* ou beberagem, alguns autores antigos, como Platão e Ateneu, empregam a palavra de *βαπτίζω* com sentido de *embriagar* (-se). Essa acepção para o verbo *βαπτίζω*, em contexto de simpósio ou comensalidade, dá-se pelo simples fato de que ele pode conotar: *ser tomado pela embriaguez, ficar ébrio, intoxicar (-se), embebedar (-se) ou embeber (-se)*. Como, por exemplo:<sup>442</sup>

\* δοκεῖτέ μοι, ἄνδρες δαιτυμόνες, σφοδροῖς κατηντλῆσθαι λόγοις παρὰ προσδοκίαν βεβαπτίσθαι τε τῷ ἀκράτῳ· Ανὴρ γὰρ ἔλκων οἶνον ὡς ὕδωρ ἵππος... (Vós pareceis, ó comensais, ser envolvidos com palavras impetuosas com a expectativa de se **embriagar** com [vinho] puro: homem tragando vinho como cavalo [bebendo] água... ATENEU, *Deipnosofistas*, V. 221a).<sup>443</sup>

<sup>442</sup> Todas as traduções dos textos listados abaixo são próprias.

<sup>443</sup> ATHENAEUS, 2006, v. 2, p. 556.

\* καὶ γὰρ αὐτός εἴμι τῶν χθὲς βεβαπτισμένων (Pois, também, eu mesmo era [um] daqueles embriagados ontem). PLATÃO, *Symposium*, 176b).<sup>444</sup>

No *Corpus Hermeticum* IV.3-6a, como já foi destacado anteriormente, o significante *βαπτίζω*, na frase ἐβαπτίσαντο τοῦ νοός (do § 4b), tem um sentido de *embriagar-se* ou *embeber-se*. Fica mais fácil traduzir a fraseologia (do § 4b) ἐβαπτίσαντο τοῦ νοός como *embriagaram-se* (*encharcaram-se*, *embeberaram-se*) de *conhecimento*. A palavra *βαπτίζω*, com esse sentido, aparece nos textos supramencionados do *Symposium* (*Banquete*) de Platão e no *Deipnosophistas* (*Banquete dos Sofistas*) de Ateneu.

No entanto, a palavra *βαπτίζω* em ἐβαπτίσαντο τοῦ νοός parece não ter o mesmo sentido na frase *βάπτισον σεαυτὴν ἡ δυναμένη εἰς τοῦτον τὸν κρατῆρα* (do § 4a). Ou seja, o significante *βαπτίζω*, nessa fraseologia, tem um significado denotativo de *imergir* e um conotativo de *diluir* ou *misturar*. Já foi visto que o campo semântico leva em consideração as articulações entre os campos conotativo e denotativo. Vê-se que a polissemia de *βαπτίζω* é neutralizada pelo emprego da palavra *κρατήρα* em contexto de beberagem (isto é, com os demais elementos semânticos). Sendo assim, pressupõe-se que a palavra *βαπτίζω*, nessa frase, perdeu seu caráter polissêmico, admitindo um único significado específico. Mesmo que seja empregado o sentido denotativo (de *mergulhar*, *molhar* ou *banhar*), em *βάπτισον σεαυτὴν εἰς τοῦτον τὸν κρατῆρα*, pela relação com o vaso de mistura (*κρατήρα*), deve-se entender *βαπτίζω* como o ato de mergulhar para que haja uma mistura. É plausível, assim, que essa palavra assuma o significado do verbo *κεράννυμι* (e ou de *μίγνυμι*). Mencionou-se anteriormente que Ateneu, em seu *Deipnosophistas* V. 192f, explica que, como o nome mesmo pressupõe, a palavra *κρατήρα* é empregada para misturar.<sup>445</sup>

Em contexto de beberagem e de mistura no *κρατήρα*, a estrutura sintática das orações em que aparece *κρατήρα* como complemento circunstancial de lugar (locução adverbial locativa) apresenta geralmente os verbos *κεράννυμι* e *μίγνυμι* (misturar, mexer, diluir etc.). Assim, a estrutura é, não importando a ordem das palavras:

κεράννυμι (μίγνυμι) + *objeto direto (acusativo)* + loc. adv. locativa (*εἰς κρατῆρα*)

\* ἐκέρασεν εἰς κρατῆρα τὸν ἑαυτῆς οἶνον (*Provérbios 9.2 LXX*)

\* ἐπὶ [...] κρατῆρα, ἐν φ τὴν τοῦ παντὸς ψυχὴν κεραννὺς ἔμισγεν (*Timaeus 41D*)<sup>446</sup>

<sup>444</sup> PLATO, 1925, v. 3, p. 94.

<sup>445</sup> ATHENAEUS, 2006, v. 2, p. 434.

<sup>446</sup> PLATO. *Timaeus, Critias, Cleitophon, Menexenus, Epistles*. With an English translation by The Rev. R. G. Bury. Cambridge (MA); London: Harvard University Press, 1929. v. 9. p. 90.

- \*      **κρητῆρι** δὲ οἶνον μίσγον (*Iliada*, III. 269)
- \*      οἱ μὲν οἶνον ἔμισγον ἐνὶ **κρητῆρσι** καὶ ὕδωρ (*Odisseia*, I.109)

A estrutura da fraseologia **βάπτισον σεαυτὴν** ἡ δυναμένη<sup>447</sup> εἰς τοῦτον τὸν **κρατῆρα** é a mesma. No entanto, percebe-se que existe uma diferença entre essa fraseologia e as demais supracitadas. O verbo **βαπτίζω** é empregado nessa oração enquanto as outras apresentam a incidência dos verbos **κεράννυμι** e **μίγνυμι** (misturar, mexer, diluir). Esse fato leva a crer que o redator empregou a palavra **βαπτίζω** para substituir **κεράννυμι** ou **μίγνυμι** justamente porque essas palavras não expressavam o que ele quis dizer. Os verbos **κεράννυμι** e **μίγνυμι** apresentam um sentido bem restrito para descrever a ação de misturar no **κρατήρ**.

Para André-Jean Festugière, a dificuldade, no texto do *Corpus Hermeticum* IV.3-6a, está justamente na junção das palavras **βαπτίζω** e **κρατήρ**. Em uma das suas hipóteses, Festugière sugere que a fórmula *beber o conhecimento* seja uma resposta para a relação entre essas duas palavras. Ele se baseia na ideia da *sobria ebrietas* (*νηφάλιος μέθη*), proposta por Hans Lewy, de que Filo de Alexandria e todos os ramos gnósticos seguiam o tema da *embriaguez mística*, que se figurava como a retirada do conhecimento de uma fonte.<sup>448</sup>

De fato, a fórmula *beber o conhecimento* não parece ser estranha em algumas literaturas. Nota-se que esse tipo de construção é encontrado em alguns textos apócrifos, como, no *Evangelho de Tomé*, 13: “Disse Jesus: não sou teu mestre. Porque tu bebeste, e te embriagaste na fonte borbulhante que ofereci (tradução própria)”.<sup>449</sup> Beber da fonte (*πηγή*) de Jesus é beber de seu conhecimento, e, aqui, é beber excessivamente do conhecimento. Em outras palavras, não há necessidade de Tomé chamar Jesus de mestre, porque ele já possui o conhecimento excessivamente.

A hipótese de Festugière é convincente em certa medida. Ele tem razão ao afirmar que o texto do C.H. IV.3-6a alude a um contexto de uma beberagem em uma dimensão mística. Isso parece plausível, mas ele não procede rigorosamente à análise semântica da palavra **βαπτίζω** nas duas ocorrências textuais. Sua fixação

<sup>447</sup> ἡ δυναμένη, embora morfologicamente um nominativo, sua função é vocativa. Cf. *ἔγειρε, ὁ καθεύδων* em Ef. 5. 14. O vocativo é um termo acessório da oração, mas ele pode ser dispensado por não pertencer à estrutura da oração, ou seja, por não se anexar nem ao sujeito nem ao predicado. Cf. CEGALLA, 2008, p. 367.

<sup>448</sup> FESTUGIÈRE, 1938, p. 2, 5-7; LEWY, 1929, p. 73-103.

<sup>449</sup> ΠΕΧΕ ΙΗΣ ΛΝΟΚ ΠΕΚΣΑΖ ΑΝ ΕΠΕΙ ΛΚΩ ΔΚΤΖΕ ΕΒΟΛ 2ῆ ΤΠΗΓΗ ΕΤΒΡΒΡΕ ΤΔΕΙ ΛΝΟΚ ΝΤΔΕΙΨΙΤῆ. TOMÉ. *O Evangelho de Tomé: As Sentenças Ocultas de Jesus*. Edição crítica, introdução, tradução do texto copta e notas de Marvin Meyer. Interpretação de Harold Bloom. Tradução do inglês para o português de Júlio Castaño Guimarães. Rio de Janeiro: Imago, 1993. p. 38.

pela fórmula *beber o conhecimento* o leva a afirmar que a expressão *βάπτισον σεαυτὴν* significa *beber*. Segundo ele, a alma (não o coração) é convidada para beber o conhecimento (*voūς*). Fundamentando-se na acepção daquele verbo como descrito no *Symposium* 176b de Platão, Festugière acredita que o termo *βαπτίζω* em *βάπτισον σεαυτὴν ἡ δυναμένη εἰς τοῦτον τὸν κρατῆρα* (do § 4a) tem o sentido de beber (*ser submerso no vinho ou ficar ébrio*).<sup>450</sup> Foi mencionado anteriormente que esse significado de *βαπτίζω* convém à frase *ἐβαπτίσαντο τοῦ voός* (*embriagaram-se, encharcaram-se, embeberam-se de conhecimento*) (do § 4b), mas não necessariamente à anterior. Festugière se equivoca: se *βαπτίζω* significa beber, então o coração terá de absorver a si mesmo na cratera. Ou seja, beber a si mesmo (*σεαυτήν*) em um vaso de mistura cheio de conhecimento é desconexo. Ele negligencia que o pronome reflexivo *σεαυτήν* se refere ao coração que deve ser colocado dentro da cratera do conhecimento. Ao contrário do que pressupõe André-Jean Festugière, a ação exigida é a diluição do coração no vaso cheio de conhecimento. Nada na frase do § 4a configura a ação de beber o *voūς* puro (espesso).

Para Martin Nilsson, não há como negar que o convite do arauto é feito aos corações dos homens (*ταῖς τῶν ἀνθρώπων καρδίαις*). O *coração* (*καρδία*), em seu sentido concreto ou denotativo, é submerso em uma cratera cheia de conhecimento. Ele explica que, aqui, haveria um sentido preciso pelo uso da palavra *βαπτίζω* com a preposição *εἰς*, levando em consideração a frase mencionada por Plutarco: “...mergulha-te a ti mesmo em mar...” (tradução própria).<sup>451</sup> Assim, o verbo *βαπτίζω* tem o sentido preciso de *submergir* ou *imergir*. Segundo Nilsson, o uso desse verbo na voz passiva em conjunto com algumas palavras, como, *vinho, sono, dívida* (*οἶνῳ, ὅπνῳ, ὀφλήμασι βαπτίζομαι*), significa: *estar afogado na bebida, ser dominado pelo sono, estar afogado em dívida ou carregado de dívida*.<sup>452</sup> Destarte, Nilsson afirma o seguinte:

Tal é o sentido da palavra aqui, imergindo a si mesmo no *krater* cheio de *Nous*, o coração fica embebido, imbuído de *Nous* e está apto para ver Deus. Assim, a seguinte sentença se lê: “todos aqueles que entenderam a mensagem e foram imbuídos de *Nous* obtiveram uma parte da Sabedoria e vieram a ser homens completos, tendo recebido o *Nous*” (tradução própria).<sup>453</sup>

---

<sup>450</sup> FESTUGIÈRE, 1938, p. 6-7.

<sup>451</sup> PLUTARCO, *De Superstitione*, 166a: *βάπτισον σεαυτὸν εἰς θάλατταν*. PLUTARCH. *Moralia II.86b-171f*. Tranlated by Frank Cole Barbbitt. Cambridge (MA): Harvard University Press; London: William Heinemann, 1962. v. 2. p. 460

<sup>452</sup> LIDDELL; SCOTT; JONES, 1996, p. 305-306.

<sup>453</sup> Such is the sense of the word here, immersing itself in the krater filled with *Nous* the heart is wetted, imbued with *Nous* and is able to see God. Thus the following sentence reads: “all those who understood the message and were imbued with *Nous* got a part of the Wisdom and became complete men, having received *Nous*”. NILSSON, 1958, p. 58.

Não obstante tudo isso, não é difícil perceber que esse verbo, como Plutarco empregou, significa não só imergir, mas *lançar-se para dentro do mar*. De qualquer forma, deve-se salientar que ele não poderia significar outra coisa senão o sentido próprio da imersão, como o próprio contexto exige. Nilsson está correto ao afirmar que esse é o sentido preciso, concreto, ou seja, denotativo. Contudo, é necessário explicar que, primeiro, em outro texto de Plutarco, a expressão *εἰς τὴν θάλασσαν* não ajudará a ter o mesmo sentido de *para dentro do mar*, como se encontra naquela passagem anterior: “A lua brilhava sobre o mar... (tradução própria)”.<sup>454</sup>

Uma segunda observação: deve-se salientar que, ao empregar o exemplo das palavras *οἴνω*, *ὕπνω*, *όφλήμασι βαπτίζομαι*, Nilsson não levou em consideração que todas as expressões resultantes disso possuem sentido conotativo e metafórico.<sup>455</sup>

Em todo caso, Martin Nilsson não considera que a relação com as palavras não pode se dar apenas por esse viés denotativo. Ele mesmo salientou que se a palavra *καρδία* for empregada com o sentido que ocorre no C.H. IV.11 e no C.H.VII. 1-2 (*olhos do coração, olhar com o coração*), ela poderia conotar *mente* (embora ele mesmo não considere que isso seja uma boa tradução). Nilsson afirma:

Se o significado próprio da palavra *καρδία*, nas passagens citadas, for levado em consideração, parece que as palavras no texto citado não podem possivelmente se referir a uma ação concreta, sacral, ou mística. A metáfora pertence evidentemente a uma esfera espiritual. Se as palavras *Nous* e *Mente* são usadas em uma tradução, seria lógico para nós dizer que **Nous e Mente são misturados em um krater**, mas a palavra *καρδία*, coração, conservou tanto de seu significado concreto para um escritor grego que ele não poderia empregar tal frase (tradução própria).<sup>456</sup>

Nilsson leva em consideração o sentido denotativo e conotativo que deve estar envolvendo as palavras do texto. Para ele, o sentido figurado do coração faz com que a própria ação seja metafórica, com valores conotativos e com uma alusão mais ampla do que um sentido concreto. Sendo assim, o *coração (mente)* é **misturado ao conhecimento**. No entanto, ele não concorda que um escritor grego pudesse ter escrito aquela frase com aquele sentido. A pergunta que se deve fazer

<sup>454</sup> PLUTARCO, *Septem Sapientium Convivium*, 160f: *ἡ μὲν σελήνη κατέλαμπεν εἰς τὴν θάλατταν....* PLUTARCH, 1962, v. 2, p. 428.

<sup>455</sup> Sobre o emprego conotativo e metafórico das palavras *οἴνω*, *ὕπνω*, *όφλήμασι* com o verbo *βαπτίζω*, LIDDELL; SCOTT; JONES, 1996, p. 305-306.

<sup>456</sup> Na tradução, o grifo itálico é de Martin Nilsson e o grifo em negrito é nosso. *If the peculiar significance of the word καρδία in the quoted passages is taken into account, it appears that the words in the quoted text cannot possibly refer to a concrete action, a sacral, or a mystical. The metaphor belongs evidently to the spiritual sphere. If the words *Nous* and *Mind* are used in a translation, it would be logical for us to say that *Nous* and *Mind* are mixed in the krater, but the word καρδία, heart, kept so much of its concrete significance to a Greek writer that he could not use such a phrase.* NILSSON, 1958, p. 58.

é se, em última análise, o escritor daquele texto era grego, tinha a mentalidade helênica, raciocinava como grego para que procedesse ao emprego estrito da palavra *βαπτίζω* como Nilsson defende. A ideia de pureza helênica dos autores herméticos deve ser relativizada, porque não pode estar se referindo a um escritor que não pertença a um *milieu* do Egito helenístico sob a influência do domínio romano dos séculos II e III E.C. Já foi referenciado, na presente pesquisa, que a existência de possíveis unidades de sentido oriundas de um contexto egípcio são plausíveis. Ademais, pesquisadores hodiernamente rejeitariam a hipótese que não leve em conta o ecletismo de ideias na literatura hermética.<sup>457</sup>

Mencionou-se anteriormente que o campo semântico depende de fatores de usos habituais e de elementos culturais. Isso também neutraliza as polissemias existentes em uma ou mais palavras dentro de um texto. O campo semântico de uma palavra, em uma determinada língua, segue regras diferentes, dependendo do contexto cultural em que está inserido o autor ou o escritor.<sup>458</sup> Foi supracitado que os elementos semânticos que estão na conversação entre Tat e seu mestre compõem um quadro (campo) semântico de simpósio (*symposium*) ou de beberagem. Também se mencionou que a palavra *βαπτίζω* é empregada duas vezes e com sentidos distintos, embora se refiram ao contexto de simpósio. As figuras *simpóticas* estão em consonâncias com uma vivência marcadamente espiritualizada.

É imperativo saber, em que usos habituais de simpósio, a palavra *βαπτίζω* incide com sentido de *misturar* em cratera. Alguns dos exemplos citados anteriormente não parecem evidenciar esse sentido, exceto *embeber* ou *embriagar*. Faz-se necessário entender como os elementos *simpóticos* interagem em seu ambiente; e, então, considerar essa interação e sua *performance* para tentar elucidar as imagens do banquete que foram construídas no *Corpus Hermeticum* IV.3-6a. Isso depende do entendimento que se tem a respeito de algumas tradições culturais, nas quais se consolidou o costume do banquete com aquelas nomenclaturas e objetos próprios. Dentro dessas tradições culturais, seria necessário averiguar as dimensões religiosas do banquete e as concepções devocionais da comensalidade.

Em todo caso, seria relevante considerar, do ponto de vista literário, qual é o efeito da frase *βάπτισον σεαυτὴν ἡ δυναμένη εἰς τοῦτον τὸν κρατῆρα* na sua dimensão textual. Essa consideração advém do fato de que a frase pode ter uma importância capital para todo o texto. Sendo assim, o uso da palavra *βαπτίζω* em lugar dos verbos *κεράννυμι* e *μίγνυμι* (misturar, mexer, diluir) não pode ser negligenciada de forma alguma. Ele pode ter um significado diferenciado no contexto em que

<sup>457</sup> VAN DEN KERCHOVE, 2012, p. 295-297; ALLEN, 2010, p. 19, 81 ; WALLIS BUDGE, 1978, p. 37, 425-426, 435-436, 460-461, 562; MAHÉ, 1982, t. 2, 297-298; TRAUNECKER, 1995, p. 34; SATZINGER, 1985, p. 249-254; SCOTT, 1985, v. 2, p. 143; COPENHAVER, 2000, p. 135; FOWDEN, 1993, p. 19.

<sup>458</sup> ROSSETTI, 2006, p. 347-348.

ele ocorre. Cumpre, assim, averiguar que consequências e implicações literárias a frase, em que incide o *βαπτίζω* (misturar), possui para a perícope. Ao averiguar esses aspectos, há de perguntar pelo contexto religioso e cultural no qual estaria inserido o escritor que empregou o verbo *βαπτίζω* com esse sentido.

### 2.3.3.1.3 Considerações sobre a coesão semântica do C.H. IV.3-6a

Uma vez que o texto do *Corpus Hermeticum* IV.3-6a dá a entender, através de uma coesão semântica, que os termos *χρατήρ*, *χήρυγμα*, *κῆρυξ* e *βαπτίζω* pertencem ao mesmo campo semântico de banquete ou *symposium*, parece adequado averiguar como esses termos intereragem em um ambiente desse tipo. Todo o processo e procedimento para averiguação desse tipo de coesão tem um propósito: entendimento desses termos em relação ao texto de *O Kρατήρ* (C.H. IV.3-6a). Por qualquer motivo, muitos pesquisadores e estudiosos do hermetismo poderiam alocar esse texto para um contexto literário diferente. Sendo assim, essa perícope poderia correr o risco de significar vários âmbitos sem necessariamente pertencer a qualquer um deles.

Ter em mente que um texto possui uma coesão semântica, ou seja, de sentido, leva a proceder sua interpretação a partir daquilo que se configura nele. A própria palavra configurar já dá a ideia de *imagem* ou *figura com* ou *presente* no texto. Se o texto do *Corpus Hermeticum* IV.3-6a indica um conjunto de termos que se referem a um simpósio, faz-se necessário entender o que significa simpósio. Para isso, é importante considerar em que momento ou em que situação o simpósio incide ou incidia, com a finalidade de entender as imagens literárias que se configuram no texto propriamente. Nada disso seria possível se não tivesse procedido ao entendimento de coesão sobre esse texto.

Anna Van den Kerchove salienta que a associação dos termos *χρατήρ*, *χήρυγμα*, *κῆρυξ* e *βαπτίζω* compõem uma especificidade do *Corpus Hermeticum* IV.3-6a.<sup>459</sup> Mas é certo que essa especificidade não pode prescindir de usos habituais culturais do simpósio. Destarte, é importante que se proceda àquilo que se chama de imagem literária do simpósio. O simpósio possui muitas imagens que se consolidaram em uma estrutura literária propriamente. Ademais, como foi constatado, não parece plausível afirmar, *a priori*, que a palavra *βαπτίζω*, na frase *βάπτισον σεαυτὴν ἡ δύναμένη εἰς τοῦτον τὸν χρατῆρα* (do § 4a), tenha o sentido de embriagar. Assim, também não parece convincente destituí-la de seu aspecto *simpótico* em detrimento de qualquer outro contexto. Faz-se necessário considerar a coesão semântica para se proceder a uma averiguação de usos habituais do simpósio e das imagens literárias. Em última análise, é perfeitamente cabível que depois de uma análise de coesão semântica, venha uma análise de empregos ou

<sup>459</sup> VAN DEN KERCHOVE, 2012, p. 282.

usos habituais do *symposium*, principalmente no aspecto religioso, para depois chegar a uma abordagem da literatura no que diz respeito às imagens.

### **2.3.4 *Symposium*: seus usos habituais culturais e sua dimensão religiosa**

A palavra simpósio foi transladada para a língua portuguesa por meio do termo latino *symposium*, que, por sua vez, vem da palavra grega *συμπόσιον* [*symposion*]. Essa palavra grega tem a mesma origem dos verbos *συμποτίζω* (*dar de beber conjuntamente*) ou *συμπίνω* (*beber juntos, beber em grupo, banquetear-se com*). Daí, originalmente, o termo *συμπόσιον* designava a comensalidade, o banquete, o festim, a beberagem, a refeição em conjunto ou a sala de banquete. Os comensais ou convivas eram chamados de *συμπότης* (*companheiro de bebida*). Geralmente, o sentido da palavra *συμπόσιον* era intercambiável com o termo grego *δεῖπνον* (*refeição, jantar, ceia; festim, banquete*). Na literatura grega antiga, conhecem-se várias obras, de vários autores, que retratam o ambiente *simpótico*, como, o *Symposium* de Platão, o *Deipnosophistas* de Ateneu e o *Septem Sapientium Convivium* de Plutarco. Outras literaturas utilizam dos recursos do banquete ou do simpósio para ilustrar um conteúdo sapiencial ou filosófico-religioso, como, Pv 9.1-6 (*LXX*) e *De somniis* II. 183, 190, 249 (de Filo de Alexandria).<sup>460</sup> Algumas perguntas surgem à medida que se inicia uma análise das características *simpóticas* de um texto: **a)** Quais são os elementos constitutivos de um simpósio ou banquete? **b)** Como se dimensiona o aspecto religioso no banquete? **c)** Quais as imagens universais do simpósio que foram fixadas literariamente no *Corpus Hermeticum* IV.3-6a?

#### **2.3.4.1 Os elementos constitutivos do *symposium* ou do banquete**

O ambiente do *symposium* pode ser melhor ilustrado pelos desenhos da *Tumba do Mergulhador de Pesto*. Nesses afrescos podem-se observar vários elementos constitutivos de um banquete que compreendem os usos habituais culturais. Essa tumba foi encontrada em 1968 em uma necrópole na Magna Grécia, no sul da Itália. Ela é em forma de uma caixa com lastras de pedras calcárias, decoradas com afrescos muito bem conservados. A data provável dessa tumba remonta ao

<sup>460</sup> Acerca dos recursos do simpósio (banquete) como ilustração sapiencial ou religiosa em Pv 9.1-6 (*LXX*) e *De somniis* II. 183, 190, 249 (de Filo), cf. COOK, 1997, p. 247-259; LEWY, 1929, p. 15-16. Sobre a palavra grega *συμπόσιον* e suas cognatas, e a palavra *δεῖπνον*, cf. RUSCONI, 2003, p. 117, 374, 384, 434; MORWOOD; TAYLOR, 2002, p. 74, 259, 267, 303-304; PEREIRA, 1998. p. 122, 460, 476, 542-543; LIDDELL; SCOTT; JONES, 1996, p. 375, 1406, 1454-1455, 1683, 1685. A obra *Deipnosophistas* de Ateneu é do séc. II E.C. A palavra *δειπνοσοφιστής* [*deipnosophistēs*] também pode significar o *instruído nos mistérios do banquete* ROSSETTI, 2006, p. 236-237; LIDDELL; SCOTT; JONES, 1996, 375.

séc. V a.C. O pintor dos afrescos retrata um banquete (*symposium*) etrusco no qual os comensais são servidos por um arauto (*χῆρυξ*) que fica perto de uma grande cratera em cima de uma mesa com detalhes de folhas de palmeira. Os arautos, como foi visto em alguns dos textos gregos citados acima, tinham a função de chamar os convidados para o banquete. Ademais, eles tinham a função de servir as taças de vinho com uma *οίνοχόν* [*oinokhē*] ou *copa*, que era utilizada para retirar a bebida do vaso mistura (cratera) para encher cada uma das taças. Daí que o arauto também era chamado de *copeiro* (*οίνοχός*). Enquanto isso, alguns comensais erguem a *taça* (*χύλιξ*), pedindo bebida; outros seguram a taça como se estivessem bebendo; e outros estão com instrumentos musicais (lira e *aulos*). Cria-se, então, um ambiente *simpótico* e de comensalidade. Semelhante ao desenho de uma mulher tocando *aulos* em uma das crateras acima (**figura 4a**), na *Tumba do Mergulhador de Pesto*, também aparece desenhado um jovem *aulêtēs* que conduz os convidados para o festim.<sup>461</sup>

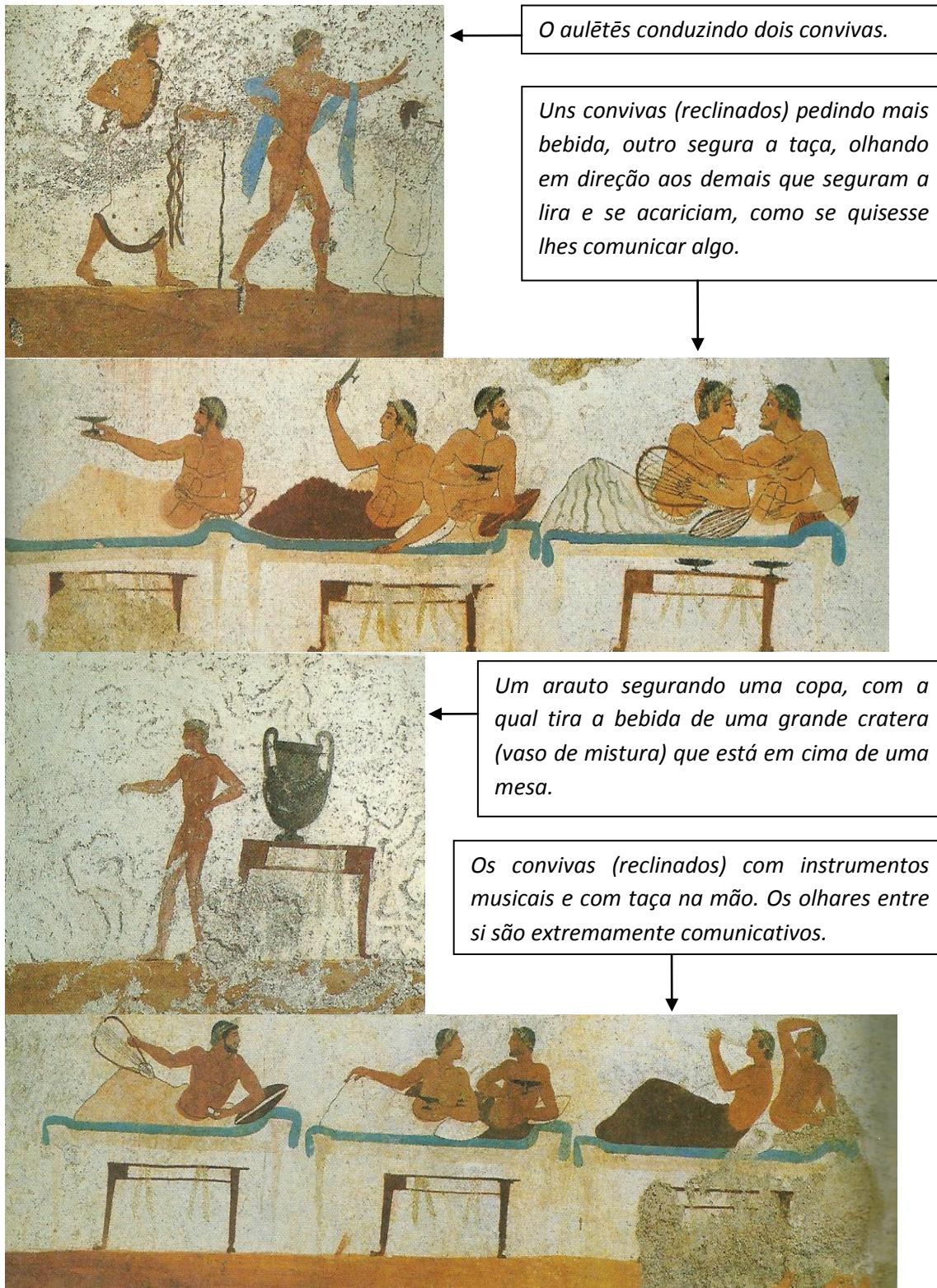
O artista, idealizador do afresco da *Tumba do Mergulhador de Pesto*, não apenas quis retratar um simpósio aristocrático no qual os convivas brindam a amizade e banqueteiam do melhor vinho. Há, na cena do simpósio naquela tumba, uma verdadeira metáfora da vida. O morto era um jovem que experimentou a fugacidade da vida na terra e agora foi tragado pela morte. O menino *aulêtēs* que conduz os dois convivas representa perfeitamente a condução de um cortejo fúnebre assim como pode representar a primeira fase de uma das três etapas da vida: um jovem, um homem adulto e um ancião. A vivacidade desse afresco impressiona pelo fato de que o homem adulto pode estar sendo conduzido para um banquete como também pode estar dando seu derradeiro adeus (a despedida dessa vida terrena para a morte). Para Mikhail Mikhaïlovich Bakhtin, uma das características do banquete é a celebração da vitória, o triunfo da vida sobre a morte. Daí surge a concepção do renascimento e da renovação do corpo na comensalidade.<sup>462</sup>

Enfim, o contexto *simpótico* também vinha carregado de elementos místicos, religiosos e demasiadamente espiritualizados. Isso faz inferir que o seu simbolismo *simpótico* seja algo mais do que a efemeridade da vida. O contexto do *symposium* está devidamente evidenciado no afresco do *Tumba do Mergulhador Pesto*. Em todo caso, há de se atentar ao fato de que o banquete não tem apenas um caráter de entretenimento fugaz e disparatado. Ele retoma os seus aspectos mais religiosos, sem os quais não haveria propósito de se comemorar e comungar nada. São

<sup>461</sup> DURANDO, Furio. *A Grécia Antiga*. Tradução de Carlos Nougué. Barcelona: Ediciones Folio, 2005. p. 259. Cf. as palavras *χύλιξ* e *οίνοχόν*, MORWOOD; TAYLOR, 2002, p. 193, 227; PEREIRA, 1998. p. 337, 400; LIDDELL; SCOTT; JONES, 1996, p. 1008, 1208.

<sup>462</sup> DURANDO, 2005. p. 261; BAKHTIN, Mikhail. *Cultura Popular na Idade Média e no Renascimento: O Contexto de François Rabelais*. 7. ed. São Paulo: HUCITEC, 2010. p. 248.

justamente os elementos do simpósio ou do banquete que dão sentido religioso de maneira performativa ao momento da comensalidade.



**Figura 5: Cena de banquete na Tumba do mergulhador de Pesto:** Afresco das lastras leste, sul, oeste, norte. Fonte: DURANDO, 2005, p. 260-261.

A refeição e o banquete compreendiam os principais acontecimentos religiosos para os gregos, e constituíam um ato religioso por excelência. A visão moderna de uma dicotomia entre o sagrado e o profano não constituía nenhum parâmetro para os povos antigos, como, romanos, etruscos e gregos. Segundo Bakhtin, “as ‘conversações à mesa’ [do banquete] são dispensadas de observar as distâncias hierárquicas entre as coisas e os valores, elas misturam livremente o profano e o sagrado, o superior e o inferior, o espiritual e o material; não há incompatibilidade para elas”.<sup>463</sup>



**Figura 6: O deus Hermes e seu caduceu desenhado em uma cratera do séc. V a.E.C.**: O deus Hermes com seu caduceu à frente da carroagem de Selene (Eos) - é o motivo religioso na cratera kalyx com tampa do séc. V a.E.C. Museu Nacional Arqueológico de Atenas, estante 141, nº 12 (1383). Fotos de David Pessoa de Lira, 06 de ag. de 2013.

<sup>463</sup> BAKHTIN, 2010, p. 250. Sobre a ambivalência do profano e sagrado, cf. COULANGES, 2004, p. 12-14, 16-17, 21-22, 167-170 ; HOBDEN, Fiona. Enter the Divine Sympotic Performance and Religious Experience. In: LARDINOIS, A.P.M.H.; BLOK, J.H.; VAN DER POEL, M.G.M. (Eds.). *Sacred Words: Orality, Literacy and Religion*. Leiden; Boston: Brill, 2011. p. 38.

A razão de se banquetear está na comunhão com a divindade, recitando hinos, derramando as libações, entrando na presença dos deuses. A dimensão religiosa do banquete se expressa pelos gestos, pelas palavras, pelas disposições das pessoas e dos objetos, pelos instrumentos musicais presentes, e pelos olhares atentos em direção a outros como se alguém fosse dirigir as palavras a outrem. Os motivos religiosos geralmente são descritos nos vasos de mistura. As pinturas aplicadas nas crateras possuíam uma característica performativa através da qual os convivas eram colocados diante de um ambiente de experiência religiosa na sua forma verbal e visual. Os hinos, as músicas, o diálogo e as imagens pintadas criavam um ambiente propício de uma religiosidade especial para o simpósio.<sup>464</sup>



**Figura 7: O deus Hermes e seu caduceu desenhado em uma cratera do séc. VI a.E.C.**: O deus Hermes é um dos motivos religiosos na cratera *kalyx* do séc. VI a.E.C. Museu da Antiga Ágora, em Atenas, estante 37. Fotos de David Pessoa de Lira, 03 de ag. de 2013.

As imagens do deus Hermes aplicadas nas crateras ou nos vasos de misturas não são casuais nem são simples ornamentos. Aquilo que se vê na cratera era aquilo que os convivas e comensais imaginavam e viam no momento do simpósio: os objetos próprios do banquete, suas crenças e percepções. Deveras, nenhum elemento *per se* fazia do simpósio um evento santificado, mas, no momento de sua realização (de sua *performance*), todos os elementos eram infundidos

<sup>464</sup> COULANGES, 2004, p. 12-14, 16,-17, 21-22, 167-170 ; HOBDEN, 2011, p. 41-42.

religiosamente, tanto os cânticos como as palavras e as imagens.<sup>465</sup> Assim, Hermes não era apenas o mensageiro ou o arauto dos deuses olímpicos (*κῆρυξ*). Sua imagem era tão performativa que fazia com que os convivas lembressem da função primordial de Hermes como *copeiro* (*οἰνοχόος*) dos deuses. Ateneu, retomando um verso da poetisa Safo, afirma: "... Hermes derrama vinho para os deuses (tradução própria)".<sup>466</sup> Em outras palavras, ele tinha a função de servir aos deuses como *copeiro divino*.

Nota-se que, no *Symposium* 176a, Platão relata que a beberagem não se iniciava antes que se procedesse às oferendas e libações ao deus (ou aos deuses) como era prescrito: "Depois destas coisas, é dito que, antes de Sócrates ter reclinado e ter banqueteado com os outros, eles fizeram libações, e cantando ao deus e [procedendo às] outras coisas que são ordenadas, tornaram ao lugar [começaram a beber] (tradução própria)".<sup>467</sup> Esse procedimento constituía o fim último do banquete. A prática da comensalidade entre os seres humanos era também a prática da comensalidade entre os mortos deificados, heróis e deuses de uma forma geral. O simpósio não era apenas uma reunião alucinante de pessoas ébrias: existia uma aura devota que dominava e dava sentido ao agrupamento de pessoas sedentas do prazer e da religiosidade. Para Ateneu, em sua obra *Deipnosophistas*, V. 192b: "E entre os antigos, toda a reunião de simpósio se referia a deus como causa; eles possuíam coroas e entoavam hinos e cânticos próprios aos deuses (tradução própria)".<sup>468</sup>

As descrições religiosas nas crateras faziam parte de uma elaboração da devoção que envolvia os convivas a uma comunhão interior, divina e entre todos os participantes. Os elementos decorativos impressionavam os comensais em várias dimensões. Um exemplo marcante dessas impressões está descrito em uma cratera voluta de bronze dourado do séc. IV a.E.C., encontrada em Derveni, perto de Tessalônica. Reza a inscrição em sua borda que ela pertencia a um tal Astiúnios, filho de Anaxágoras de Larissa. A Cratera de Derveni é uma das maiores crateras antigas já encontrada, pesa quarenta quilos e possui um pouco mais de noventa centímetros de altura (90,5 cm). Sem contar com as volutas e a base, ela tem setenta e dois centímetros de altura (72,6 cm) e um diâmetro máximo de cinquenta e um e

<sup>465</sup> HOBDEN, 2011, p. 42.

<sup>466</sup> ATENEU, *Deipnosophistas*, V.192c: ... ὁ Ἐρμῆς οἴνοχοεῖ τοῖς θεοῖς. Cf. ATHENAEUS, 2006, v. 2, p. 430. Sobre a *performance* do simpósio e a infusão religiosa dos elementos do banquete, cf. HOBDEN, 2011, p. 41-42.

<sup>467</sup> Μετὰ ταῦτα, ἔφη, κατακλινέντος τοῦ Σωκράτους καὶ δειπνήσαντος καὶ τῶν ἄλλων, σπονδάς τε σφᾶς ποιήσασθαι, καὶ ἀσαντας τὸν θεὸν καὶ τᾶλλα τὰ νομιζόμενα τρέπεσθαι πρὸς τὸν πότον. Cf. PLATO, 1925, v. 3, p. 92.

<sup>468</sup> Πᾶσα δὲ συμποσίου συναγωγὴ παρὰ τοῖς ἀρχαίοις τὴν αἰτίαν εἰς θεὸν ἀνέφερε, καὶ στεφάνοις ἔχρωντο τοῖς οἰκείοις τῶν θεῶν καὶ ὑμνοῖς καὶ φόδαις. Cf. ATHENAEUS. *The Learned Banqueters*: books 3.106e-5. Edited and Tranlated by S. Douglas Olson. Cambridge (MA); London: Harvard University Press, 2006. v. 2. p. 430.

meio centímetros (51,5 cm). Segundo Furio Durando, essa cratera parece ter sido feita para surpreender os convivas. No seu bojo e na parte superior, os detalhes são bastante impressionantes: percebe-se a presença do deus Dionísio e Ariadne, rodeados de bacantes em danças frenéticas; os sátiros estão presentes entre as figuras incidentes na cratera; existem as representações de leões, leoas, panteras, veados, carneiros, e animais, fantásticos e míticos, como o *γρύψ* [grýps], ou seja, o grifo (animais alados com cabeça de águia e corpo de leão). Ademais, nota-se a cena da caça de um touro por um leão e uma pantera.<sup>469</sup> Essa descrição faz refletir sobre a aura religiosa do banquete, mas também alude ao instinto da caça, que, para alguns etnólogos e folcloristas, estaria em conformidade com a teoria de que o banquete reflete o momento do despedaçamento de outro ser vencido em tempos primordiais da caça.<sup>470</sup>



**Figura 8: Cratera Voluta de Derveni:** É um vaso de mistura proveniente de Derveni, perto de Tessalônica; datada do séc. IV a.E.C. No Museu Arqueológico de Tessalônica, inventariada sob o número B1. Fonte: BARR-SHARRAR, 2008, p. 233-234.

<sup>469</sup> BARR-SHARRAR, Beryl. *The Derveni Krater: Master Piece of Classical Greek Metalwork*. Italy: The American Scholl of Classical Studies at Athens, 2008. p. 30-46. DURANDO, 2005, p. 68.

<sup>470</sup> BAKHTIN, 2010, p. 246.

Qual seja a tradição subjacente ao banquete ou ao simpósio, algo deve ser levado em consideração: a prática da comensalidade e da beberagem caminha religiosamente com a humanidade nos diferentes aspectos e instâncias espirituais. Na Grécia antiga, percebe-se que o banquete, o repasto ou a refeição era o elemento principal da religiosidade nas várias formas: desde o culto doméstico, o culto municipal até chegar ao culto olímpico. Nenhuma competição olímpica começava ou terminava sem haver um banquete e as oferendas de libações e carne aos deuses. A refeição (o banquete) doméstica era o ato intrinsecamente religioso por natureza no culto aos antepassados. Naquele momento se entoavam hinos, orações e petições aos espíritos dos mortos. Da mesma forma, nos cultos municipais, os representantes das famílias se reuniam em um grande banquete para lembrar os seus antepassados e deuses. De uma forma geral, era lei prescrita pela religião doméstica e municipal que houvesse a refeição (o banquete) sagrada todos os dias. Essas práticas passaram por diferentes gerações e se encaminharam em diferentes culturas: gregas, latinas, sabinas, etruscas e indianas, e estavam presentes às margens do Mediterrâneo de uma forma geral.<sup>471</sup>

No entanto, Fiona Hobden infere o seguinte:

A religião no *symposion* não era ornamental, limitada a algumas libações e orações para iniciar a festa, mas, em vez disso, constituía uma comunhão com o divino que emergia através de uma *performance* pessoal e comunitária. Nesse aspecto, ela não era tão diferente de festivais cívicos, em que rituais performativos, orações, e epifanias encenadas levavam a comunidade de adoração ao contato com o divino (tradução própria).<sup>472</sup>

Por outro lado, a beberagem ou o simpósio com aspecto religioso não é única e exclusivamente do mundo greco-romano. Por exemplo, no terceiro mês da Cheia do rio Nilo, ocorria o Festival de Háthor, principalmente, nas cidades de Dendera e Edfu no Alto Egito. Este Festival era chamado de *Repetição da Festa de Beberagem* pelo fato de que a Primeira, também de caráter *hathórico*, acontecia no primeiro mês da Cheia do Nilo e estava relacionada ao Festival do Deus Thoth. O primeiro mês do ano no Calendário Egípcio era chamado de *Dhwty* (*Thouth* or *Thoth*). Na verdade, a designação dos nomes dos meses se deu em função das principais festas a partir do período de dominação persa no Egito no séc. VI a.E.C. Antes disso, os nomes eram associados às três estações *3ht*, *prt* e

<sup>471</sup> COULANGES, 2004, p. 12-14, 16,-17, 21-23, 167-170.

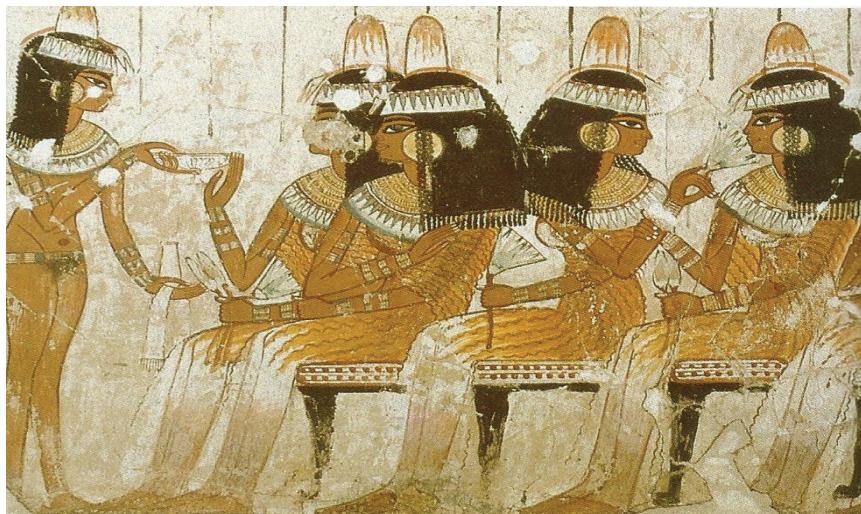
<sup>472</sup> O grifo itálico na tradução é nosso. *Religion at the symposion was not ornamental, limited to a few libations and prayers to get the party started, but instead constituted a communion with the divine that emerged through personal and communal performance. In this respect, it was not so different to civic festivals where performative rituals, prayers, and staged epiphanies brought the worshipping community into contact with the divine.* HOBDEN, 2011, p. 52.

šmw (a Cheia, o Crescimento e a Colheita). Cada uma dessas estações era dividida em quatro meses, que, por sua vez, eram chamados por expressões numéricas, como o primeiro da Cheia, o segundo da Cheia e assim por diante. O primeiro da Cheia ficou conhecido como *Dhwty* por causa do Festival de Thoth, que iniciava no décimo nono dia. O mês de *Dhwty* também era conhecido pelo nome *Tekhy* (*thy*) justamente por causa da *Festa da Beberagem* que ocorria nos dias seguintes ao início do Festival de Thoth. No terceiro mês da Cheia, acontecia novamente a festa de *thy*. Desta vez, estava relacionada ao Festival de Háthor. A deusa Háthor estava intimamente relacionada à sensualidade, à música e à beberagem.<sup>473</sup> O antigo Ano Novo Egípcio era associado ao Equinócio Outonal, à Cheia do rio Nilo, e aos festivais da Cheia.

Ademais, entre os egípcios havia a chamada *Formosa Festa do Vale do Deserto*, na qual se celebrava a saída do deus Amon de sua cidade (Karnak) para visitar as deusas das cidades de Luxor e Dendera, respectivamente, Sekhmet e Háthor. Durante essa festa, havia banquetes e celebrações aos deuses e aos defuntos. É necessário dizer que as celebrações de comensalidade incluíam os repastos para os mortos.

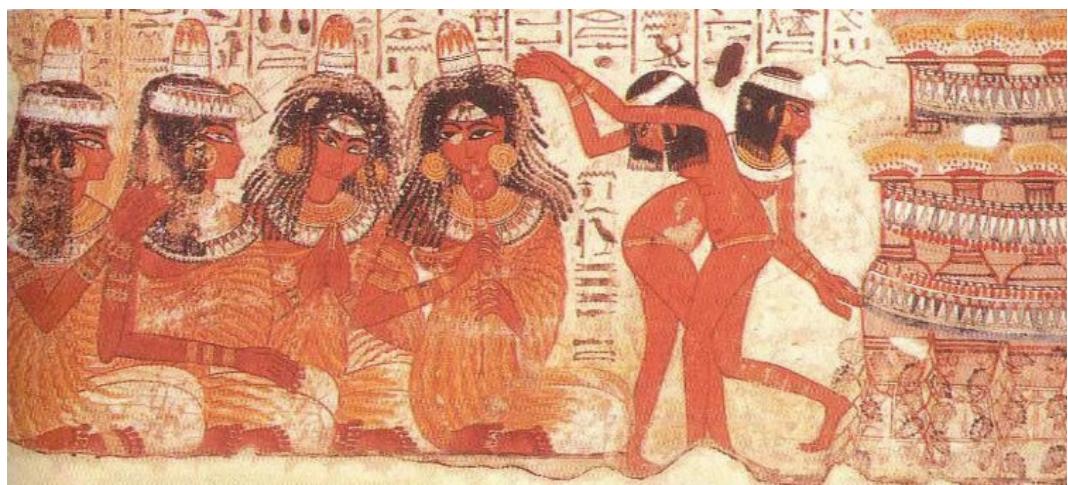
---

<sup>473</sup> No texto do *C.H. IV.3-6a*, o nome *Tat* é uma variante de *Thouth* ou *Thoth*. SCHULZ, Regine; SEIDEL, Matthias (Ed.). *Egipto: El mundo de los faraones*. Postdam: H.F. Ullmann, 2012. p. 453-457; JAUVAINEN, Heidi. “*Do not celebrate your Feast without your neighbours*”: A study of references to feasts and festivals in non-literary documents from Ramesside Period Deir el-Medina. Helsinki: Helsinki University Press, 30th of September 2009. p. 60-91, 104-111; SHAW, Ian; NICHOLSON, Paul. *The British Museum Dictionary of Ancient Egypt*. Cairo: The American University in Cairo Press, 2002. p. 84-85; 89-90, 119; WILKINSON, Richard H. *The Complete Temples of Ancient Egypt*. London: Thames & Hudson, 2000. p. 95-99; SPALINGER, Anthony John. *The Private Feast Lists of Ancient Egypt*. Wiesbaden: Harrassowitz, 1996. p. 1-31. Sobre a beberagem e o aspecto religioso na cultura egípcia antiga, cf. SZPAKOWSKA, Kasia. Altered States: An inquiry into the possible use of narcotics or alcohol to induce dreams in Pharaonic Egypt. In: EYMA, A. K; BENNETT C. J. (Ed.). *A Delta-Man In Yebu: Occasional Volume of the Egyptologists' Electronic Forum No. 1*. USA: Universal Publishers, 2003. p. 228-229.



**Figura 9: Cena de banquete egípcio na Tumba de Nebamum – mulheres comensais:** Proveniente do oeste de Tebas, Dra Abu'l-Naga, Tumba Nebamun (TT 146); datada de 1380 a 1400 a.E.C. No Museu Britânico, EA 37984. Fonte: SCHULZ; SEIDEL, 2012, p. 456.

A *Formosa Festa do Vale do Deserto* se difundiu rapidamente na região tebana: a imagem de Amon era transportada para a outra margem do rio Nilo, na região conhecida como Deir el-Bahri, ou o Vale do Deserto. Daí surge o nome do festival egípcio. Aquela região é conhecida por templos (inclusive dedicados a Háthor e Amon) e por uma extensa necrópole.<sup>474</sup>



**Figura 10: Cena de banquete egípcio na Tumba de Nebamum – dançarinas e instrumentistas:** Proveniente do oeste de Tebas, Dra Abu'l-Naga, tumba Nebamun (TT 146); datada de 1380 a 1400 a.E.C. No Museu Britânico, EA 37984. Fonte: SHAW; NICHOLSON, 2002, p. 79.

<sup>474</sup> SCHULZ; SEIDEL, 2012, p. 454-456; JAUHIAINEN, 2009, p. 28-33; SHAW; NICHOLSON, 2002, p. 80-81; WILKINSON, 2000, p. 175-181.



**Figura 11: Cena de banquete egípcio na Tumba de Nakht - instrumentistas:** Proveniente do oeste de Tebas, Qurna, tumba Nakht (TT 52); datada de 1390 a.E.C. No Museu Britânico, EA 37984. Fonte: SCHULZ; SEIDEL, 2012, p. 456.

Percebe-se, em imagens que retratam a *Formosa Festa do Vale do Deserto*, que elas apresentam notoriamente as características de banquete (a música, a bebida, a dança), através das quais também se evidencia um contexto religioso. Esses banquetes geralmente eram realizados em tumbas, porque, assim, poderiam incluir os falecidos na comemoração. Não é por acaso que as imagens foram ali reproduzidas. Em algumas imagens (como na figura 11), existe uma alusão ao falecido sentado, como se estivesse mumificado, diante da *performance* musical do banquete.

De qualquer maneira, o banquete egípcio também apresenta suas características contextualizadas religiosamente. As representações dos simpósios egípcios ganharam notoriedade por seu caráter devocional e sua dimensão espiritualizada. No entanto, no contexto greco-egípcio, os elementos comuns dessas religiões foram mesclados. Não obstante tudo isso, no Egito greco-romano, as dimensões religiosas do banquete puderam conservar os elementos significativos da cultura

helenística, mas não deixaram que a teologia egípcia fosse suplantada pela religiosidade grega.<sup>475</sup> Por isso, Garth Fowden afirma que:

Isso certamente era o caso no Egito grego e romano, onde a independência e tenacidade da religião egípcia evitou uma verdadeira união das duas tradições, especialmente nos estágios iniciais, enquanto os cultos egípcios ainda eram fortes. De fato, a religião ‘greco-egípcia’ veio a ser baseada em um desequilíbrio profundo, em favor da [religião] autóctone, entre seus dois elementos constitutivos (tradução própria).<sup>476</sup>

Isso se torna evidente quando uma cratera do simpósio do Egito greco-romano carrega os traços artisticamente helenísticos, mas os motivos da religião egípcia são aplicados ao seu bojo. É necessário não negligenciar que a situação do ecletismo cultural e do sincretismo religioso não é excludente quando se referem aos elementos gregos e egípcios. Um deus tipicamente sincrético, como Serápis, mais grego do que egípcio, possibilitava um culto com elementos religiosamente egípcios. Em Alexandria, por exemplo, o *serapeum* era ornado com elementos da cultura religiosa egípcia, incluindo estátuas de deuses autóctones, como, Ptah.<sup>477</sup> Garth Fowden salienta que, no Egito helenístico:

Eram, afinal, os gregos que necessitavam se aclimatar em terra estrangeira; e, assim, eram eles que tomavam a iniciativa em identificar seus deuses com divindades nativas. A escassez de evidência ao culto de deuses puramente gregos e romanos sugere que havia pouca satisfação em ser meramente tido [considerado] em adesão ao que era familiar – os [deuses] olímpicos pareciam fora de lugar às margens do Nilo. Igualmente, nas áreas que tinham uma ampla população grega, os imigrantes eram muitas vezes felizes em unir-se aos deuses locais dominantes... (tradução própria).<sup>478</sup>

<sup>475</sup> SCHULZ; SEIDEL, 2012, p. 454-456; WILKINSON, 2000, p. 85; PRÉAUX, Claire. O Egito Grego-Romano. In: HARRIS, J. R. (Org.). *O legado do Egito*. Rio de Janeiro: Imago, 1993. p. 334-365; FOWDEN, 1993, p. 15-22; CUMONT, 1929, p. 69-94.

<sup>476</sup> *This was certainly the case in Greek and Roman Egypt, where the independence and tenacity of the native Egyptian religion precluded a true union of the two traditions, especially in the initial stages, while the Egyptian cults were still strong. In fact, ‘Graeco-Egyptian’ religion turns out to be based on a profound imbalance, in favour of the autochthonous, between its two constituent elements.* FOWDEN, 1993, p. 19.

<sup>477</sup> FOWDEN, 1993, p. 20-21.

<sup>478</sup> *It was, after all, the Greeks who needed to acclimatize in a foreign land; and so it was they who took the initiative in identifying their gods with native divinities. The sparsity of evidence for the worship of purely Greek or Roman gods suggests that there was little satisfaction to be had merely in clinging to what was familiar – the Olympians seemed out of place on the banks of the Nile. Even in areas that had a large Greek population, the immigrants were often happy to attach themselves to the dominant local gods...* FOWDEN, 1993, p. 19-20.

A constatação de Garth Fowden pode perfeitamente depor contra a afirmação de Martin Nilsson de que o escritor do *Corpus Hermeticum* IV, sendo grego, empregaria as palavras com sentido concreto (literalmente como os gregos empregariam).<sup>479</sup> Já foi mencionado anteriormente que os autores herméticos pertenciam a um *milieu* do Egito helenístico sob a influência do domínio romano dos séculos II e III E.C. Sendo assim, as imagens culturais não poderiam ser mais literalmente relacionadas ao contexto puramente grego. As dimensões ideológicas dos autores herméticos não pertenciam necessariamente àquelas dos pensadores greco-romanos fora do contexto egípcio em sua totalidade. É necessário ter cautela ao analisar as proporções de influências variadas na literatura hermética.

Nota-se, por exemplo, uma cratera sino de estilo greco-romano, do séc. II E.C., com elementos próprios da religiosidade egípcia, o que em nada se assemelha aos elementos anteriormente vistos nas figuras tipicamente gregas.



**Figura 12: Cratera sino com detalhes hathóricos do séc. II E.C.:** Com detalhes de sacerdotisas egípcias e a figura de leoa. Encontrada no *Antinoeion Capitolino* da Villa Adriana. É aproximadamente do séc. II E.C. Atualmente preservada nos Museus Capitolinos, inventariada sob o nº MC29. Fonte: <<http://vwhl.clas.virginia.edu/villa/antinoeion.php#>>.

<sup>479</sup> NILSSON, 1958, p. 58.

Embora essa cratera tenha as figuras das alças em forma de leão (leoa), nada indica que se trate de um vaso de mistura dedicado à deusa Sekhmet (que era representada com a cabeça de leoa). É possível que a deusa Háthor assuma a aparência leonina de Sekhmet como seu aspecto vingativo, mas nada comprova que isso seja o caso dessa figura na cratera. Também é plausível que, como ocorre em muitas construções na cidade de Dendera, cuja deusa principal era Háthor, esse leão tenha uma função *apotropaica*. Vários templos naquela cidade possuíam gárgulas, ou seja, gargantas (saídas) de água esculpidas em forma de leão. Os tetos dos templos tinham um sistema de drenagem estruturado para dar escape à água da chuva. Geralmente a parte externa por onde saía a água era decorada com um espécie de gárgula em forma de cabeça de leão. Os templos de Háthor exibem vários exemplos semelhantes na sua fachada. Essas decorações da cabeça de leão funcionavam também como figuras *apotropaicas*, isto é, para afastar males, espíritos maléficos ou sentimentos ruins.<sup>480</sup>

A deusa Háthor era associada diretamente aos interesses femininos. Ela era a deusa das mulheres por excelência e natureza. Assim como Ísis, Háthor também é a deusa mãe. Não é por acaso que os faraós recebiam o título de *filho de Háthor* justamente porque se acreditava que ela gerava diretamente os reis. Sua representação como uma vaca que amamenta é relacionado à fertilidade e ao cuidado para com os filhos.<sup>481</sup> Nas figuras aplicadas na cratera acima, não há razão para duvidar de que se trata de uma cratera contextualizada aos costumes egípcios. Ali as mulheres incidem como nas figuras dos banquetes próprios da *Formosa Festa do Vale do Deserto*, é claro, como sacerdotisas. No entanto, os motivos das representações contextuais da tradição *hathórica* estão ali. Em última análise, pode-se pressupor que a cratera em seu formato greco-romano já disseminado, ou seja, um daqueles popularizados, foi submetida às aplicações de elementos egípcios.

Em suma, os elementos constitutivos do banquete ou do *symposium* são dinamicamente adequados a uma realidade culturalmente contextualizada. Eles configuram *performaticamente* o próprio ambiente de devoção em que estão inseridos os comensais. Não obstante, a dinamicidade do banquete ganhou um aspecto literário próprio que ultrapassa culturas e se molda com uma vivacidade própria do ambiente. A literalidade do banquete incide tanto naquilo que se configura verbalmente como naquilo que se configura por visões e figuras próprias, como se pode constatar nas imagens ilustradas acima. Deve-se perguntar agora que imagens *simpóticas* universais estão fixadas literariamente no C.H. IV.3-6a.

---

<sup>480</sup> SHAW; NICHOLSON, 2002. p. 119; WILKINSON, 2000, p. 68-69; JAUHIAINEN, 2009, p. 29.

<sup>481</sup> SHAW; NICHOLSON, 2002. p. 119.

### 2.3.4.2 As imagens literárias *simpóticas*: as *palavras sapienciais* do C.H. IV.3-6a

Mikhail Bakhtin, ao analisar as obras do séc. XVI, de François Rabelais (1494-1553), a saber, *Gargântua e Pantagruel*, percebeu que as imagens literárias do banquete que incidem nelas são imagens que se fixaram universalmente. No entanto, ele não desconsidera que, por causa do gênero e das variações diversas da literatura mundial, o desdobramento das imagens *simpóticas* possa se tornar incompatível. Por exemplo, por causa do gênero cômico de *Gargântua e Pantagruel*, percebem-se as imagens grotescas do banquete que não se encontram em outros gêneros. Em geral, Bakhtin está ciente que existem imagens *simpóticas* que foram cunhadas universalmente e que se constituem como as mais importantes, entre elas, os *ditos sábios* ou as *palavras sapienciais*. Essas imagens apresentam papéis universais que devem ser devidamente explicados. Para Bakhtin, as imagens do banquete estão relacionadas com aquilo que se julga do mundo, suas relações cosmológicas.<sup>482</sup>

Uma das primeiras características literárias que se evidencia no simpósio é o encontro do ser humano com o mundo que é absorvido por meio daquilo que se bebe e come. Nessa imagem, existe a absorção por meio da qual o ser humano triunfa do mundo e sobre o mundo. Isso está explicitado no *Corpus Hermeticum* IV, ao se afirmar, no § 2, que o homem *καὶ [ἐπλεονέχει] τοῦ κόσμου τὸν λόγον καὶ τὸν νοῦν* (*também supera o mundo por causa da razão e do conhecimento*). Segundo Bakhtin, de acordo com as imagens da Antiguidade, *o coroamento do embate, da competição, da luta e do trabalho é inseparável da ideia da absorção* (do comer e do beber). Sendo assim, a absorção é o elemento representativo principal que demonstra o triunfo do competidor frente ao mundo que está aí. Mencionou-se anteriormente que o substantivo *ἀγῶν* é sinônimo de *ἀγώνος* (*combate, competição, disputa, torneio*) e que, no C.H. IV.3, o *ἀγῶν* designa o *prêmio da disputa* ou o *troféu*, nesse caso, o *conhecimento* (*νοῦς*). De qualquer maneira, o *conhecimento* (*νοῦς*) a ser misturado e absorvido deve ser conquistado através de uma labuta, de um trabalho pesado (*ἀγῶν, ἀγώνος*). A imagem entre a absorção e o esforço laborioso perde a nitidez fronteiriça. Essa disputa laboriosa termina com o triunfo do homem sobre o mundo. De acordo com Bakhtin, se o ser humano não tragar o mundo, o mundo acaba por tragá-lo. Assim, o ser humano deve absorver aquilo que foi conquistado e vencer (triunfar).<sup>483</sup>

Faz-se necessário não confundir as imagens literárias *simpóticas* com representações mortas. Os banquetes e simpósios literariamente ressurgem dinamicamente e não são simbolicamente representações de condições inconscientes dos tempos primordiais extintos. Bakhtin é contra a ideia de alguns

<sup>482</sup> BAKHTIN, 2010, p. 243-264.

<sup>483</sup> BAKHTIN, 2010, p. 245-246, 249; LIDDELL; SCOTT; JONES, 1996, p. 32-33.

etnólogos e folcloristas de que o banquete é uma simples representação do despedaçamento e da consumação da presa por um grupo de predadores famintos. Bakhtin salienta o seguinte: “elas são, pelo contrário, profundamente conscientes, intencionais, filosóficas, ricas em matizes e ligações vivas com o contexto que as envolve, elas não se assemelham absolutamente a sobrevivências mortas de concepções esquecidas”.<sup>484</sup> Ademais, ele chamou a atenção ao fato de que imagens que se consolidaram em cultos e ritos de sistemas religiosos institucionalizados e oficiais possuem um caráter diferenciado e, por isso, foram fixadas em um estágio de desenvolvimento mais antigo. Em todo caso, essas imagens evoluíram e se renovaram em festas populares através dos tempos e se desprenderam dos ritos propriamente ditos. Elas não possuem mais as mesmas dimensões ritualísticas e são elementos soltos fora do culto religioso institucionalizado.<sup>485</sup>

Nota-se, por exemplo, que os antigos gregos e romanos seguiam ritos e celebravam festivais ritualisticamente padronizados por séculos. Entre as formas rituais estavam as grandes *πομπαί* [*pompai*] ou procissões solenes. Do nome *πομπή* [*pompe*] se originam o substantivo *pompa* e o adjetivo *pomposo*. Nas religiões gregas, de uma forma geral, participar de um cortejo ou de uma procissão solene significava um ato devoto que só se via em ritos sacrificais e votivos. No Egito antigo, as procissões também eram comuns.<sup>486</sup> No entanto, o autor do *Corpus Hermeticum IV* não se interessa por pompas religiosas ritualísticas e as considera como um movimento contraproducente. Isso é perceptível na seguinte passagem:

Assim, a escolha da melhor não só vem a ser a mais bela energia para o escolhido para divinizar o homem, mas também mostra a devoção para com Deus. Porém, a escolha da coisa mais fraca arruina (arruinou) o homem. Mas nenhuma coisa ofendeu a Deus, com exceção somente de que, como os *cortejos* caminham no meio da multidão, não podendo efetuar alguma coisa, mas impedem os outros de caminharem, do mesmo modo, também, os homens somente *vagam* no mundo, sendo desviados pelos prazeres corporais (tradução própria).<sup>487</sup>

<sup>484</sup> BAKHTIN, 2010, p. 246-247.

<sup>485</sup> BAKHTIN, 2010, p. 243-264.

<sup>486</sup> COULANGES, 2004, p. 13, 171, 174, 179, 237, 242-244, 249; NOCK, Arthur Darby. *Early Gentile Christianity and its Hellenistic Background*. New York: Harper & Row, 1964. p. 12, 75, 112, 116; ANGUS, 1929, p. 16-163; LIDDELL; SCOTT; JONES, 1996, p. 1446-1447; JAUHAINEN, 2009, p. 28-33.

<sup>487</sup> O grifo itálico na tradução é nosso. *Corpus Hermeticum IV.7*: ή μὲν οὖν [ένέργεια] τοῦ κρείττονος αἴρεσις οὐ μόνον τῷ ἐλομένῳ καλλίστῃ τυγχάνει <τῷ> τὸν ἄνθρωπον ἀποθεῶσαι, ἀλλὰ καὶ τὴν πρὸς θεὸν εὐσέβειαν ἐπιδείκνυσιν· ή δὲ τοῦ ἐλάττονος τὸν μὲν ἄνθρωπον ἀπώλεσεν, οὐδὲν δὲ εἰς τὸν θεὸν ἐπλημμέλησεν, ή τοῦτο μόνον ὅτι, καθάπερ αἱ πομπαὶ μέσον παρέρχονται, μήτε αὐταὶ ἐνεργῆσαι τι δυνάμεναι, τοὺς δὲ ἐμποδίζουσαι, τὸν αὐτὸν τρόπον καὶ οὗτοι μόνον πομπεύοντιν ἐν τῷ κόσμῳ, παραγόμενοι ὑπὸ τῶν σωματικῶν ἡδονῶν. HERMÈS TRISMÉGISTE, 2011, t. 1, p. 51-52.

*A priori*, há, nesse texto, uma menção da escolha, da divinização e da devoção. Mas repentinamente o texto estabelece uma observação: é ofensa para Deus - como se faz em cortejos (*πομπαῖ*) - atrapalhar o andamento de outras pessoas. Essas pessoas que participam do cortejo andam e vagam sem saber o que estão fazendo. Em outras palavras, o autor salienta que a devoção (*εὐσέδεια*) e a deificação (*ἀποθέωσις*) do ser humano são mais do que uma simples procissão ou cortejo solene. O escritor hermético emprega os cortejos em sentido depreciativo. A deificação do ser humano não é uma mera *apoteose* em meio a uma turbamulta, como acontecia nas procissões romanas. Não é dessa imagem *simpótica* à qual se refere o texto do C.H. IV.3-6a. O autor procura se distanciar do caráter de uma religião institucionalizada ritualisticamente. Isso também pode ser uma crítica às procissões que se realizavam em Deir el-Bahri<sup>488</sup> Samuel Angus infere que a imersão (mistura) na cratera, no C.H.IV.4, com sua linguagem e simbolismo, deixa claro que nenhuma virtude é decorrente de ações (ritualísticas) e que os herméticos não tinham nenhuma simpatia por aspectos ceremoniais estabelecidos. Para Angus, é evidente que o escritor desse texto empregou uma ilustração para criticar os que fazem opção pelas piores coisas, que não conseguem fazer nada, exceto obstruir a passagem de outras pessoas e ser conduzidos pelas coisas corporais.<sup>489</sup>

Essa tomada de posição contra elementos ritualísticos e ceremoniais incidem em outros textos herméticos, como em *Asclepius* 41, em que se relata que Hermes Trismegistos, Asclépio, Amon e Tat iriam iniciar a oração de ação de graças antes de tomar a ceia quando Asclépio surpreendera a Tat, perguntando a este se deveriam propor a Hermes fazer a oração acompanhada de incensos e perfumes. Hermes ouve e diz:

Silêncio, silêncio, Asclépio. Pois isso é semelhante a um sacrilégio acender incenso e outras coisas quando oras a Deus. Com efeito, nada falta a ele mesmo, que é tudo ou todas as coisas estão nele. Mas que nós adoremos rendendo-lhe graças. Efetivamente, esses são os maiores defumadores para Deus quando graças são rendidas pelos mortais (tradução própria).<sup>490</sup>

O que entra em questão nos aspectos das imagens literárias *simpóticas* é o triunfo vitorioso que se torna universal e assume outra importância: *o triunfo da*

<sup>488</sup> RUSSELL, 2009, p. 16-52; NOCK, 1964, p. 12, 75, 112, 116; ANGUS, 1929, p. 160-163; JAUHIAINEN, 2009, p. 28-33.

<sup>489</sup> ANGUS, 1929, p. 343.

<sup>490</sup> *Asclepius* 41: *Melius, melius ominare, Asclepi. Hoc enim sacrilegis simile est, cum deum roges, tus ceteraque incendere. Nihil enim deest ei, qui ipse est omnia, aut in eo sunt omnia. Sed nos agentes gratias adoremus. Haec sunt enim summae incensiones dei, gratiae cum aguntur a mortalibus.* HERMÈS TRISMÉGISTE, 2011, t. 2, p. 352.

*vida sobre a morte*.<sup>491</sup> As várias figuras que foram mostradas anteriormente em ambiente de tumbas salientam justamente que o banquete é a vitória da vida sobre a morte. Nem os gregos nem os egípcios excluíam os mortos de seus repastos. Mas essa imagem é ainda mais ampla. Primeiramente, pode-se defender a ideia de banquetear como sinônimo da morte do velho corpo vencido e esgotado, mas não se celebra a morte em banquetes e, sim, o *triunfo da vida*. Aquele que participa do simpósio ou do banquete, aquele que triunfa sobre o mundo e sobre a morte, esse *se renovou e renasceu*. Essa ideia está subjacente à imagem *simpótica* de *renascimento*, de *novo nascimento*, de um *recomeço*, de uma *renovação*. É propriedade natural do banquete não assumir a tristeza da morte, mas sobrepujá-la.<sup>492</sup> Segundo Bakhtin: “*O triunfo do banquete é universal, é o triunfo da vida sobre a morte*. Nesse aspecto, é o equivalente da *concepção* e do *nascimento*. O corpo vitorioso absorve o corpo vencido e *se renova*”.<sup>493</sup>

Na literatura hermética, esse *novo nascimento* ou esse *renascimento* é chamado de *παλιγγενεσία* [*palingenesiā*] ou *regeneratio*. A doutrina da *regeneração* ou do *renascimento* ocorre em dois tratados do *Corpus Hermeticum*, a saber, no C.H. III e no C.H. XIII. No C.H.III.3, refere-se à *palingenesiā* em sentido cosmológico: a concepção de renascimento aqui se aplica ao cosmo como um todo. Mas é no § 4 do terceiro tratado que ocorre a referência à *renovação*: “... as coisas decrescidas serão *renovadas* pela necessidade e pela *renovação* dos deuses e pelo curso do ciclo inumerável da natureza. Pois o divino é toda *sincrasia* cósmica, *sendo renovada* pela natureza; pois em Deus também a natureza se estabeleceu (tradução própria)”.<sup>494</sup> Em suma, essa doutrina não tem uma relação direta com a doutrina soteriológica do *Corpus Hermeticum* IV. A renovação, no C.H. III, é cosmológica e não necessariamente relacionada aos aspectos antropológicos.

Em todo caso, no C.H. XIII.1, Tat repete uma afirmação de Hermes: “... ninguém pode ser salvo antes da *palingenesiā*”.<sup>495</sup> Nesse tratado, a ideia do *renascimento* ou da *regeneração* está intrinsecamente relacionada aos aspectos antropológicos. Destarte, o ser humano, depois de ter cumprido o processo de conhecimento, deve voltar a sua forma originária ou primordial; através da reminiscência, ele passa a se reconhecer, sendo agora nascido no *conhecimento* (*νοῦς*) (C.H. XIII.1-3). Assim, Hermes diz a Tat: “...também tenho me expandido para um corpo imortal,

<sup>491</sup> BAKHTIN, 2010, p. 247.

<sup>492</sup> BAKHTIN, 2010, p. 247.

<sup>493</sup> BAKHTIN, 2010, p. 247.

<sup>494</sup> O grifo itálico na tradução é nosso. *Corpus Hermeticum* III.4: ...τὰ ἐλαττούμενα ἀνανεωθήσεται ἀνάγκη καὶ ἀνανεώσει θεῶν καὶ φύσεως κύκλου ἐναριθμίου δρομήματι. τὸ γὰρ θεῖον ἡ πᾶσα κοσμικὴ σύγκρασις φύσει ἀνανεούμενη· ἐν γὰρ τῷ θείῳ καὶ ἡ φύσις καθέστηκεν. HERMÈS TRISMÉGISTE, 2011, t. 1, p. 46.

<sup>495</sup> ... μηδένα δύνασθαι σωθῆναι πρὸ τῆς παλιγγενεσίας. HERMÈS TRISMÉGISTE, 2011, t. 2, p. 200.

e não sou o que era antes, mas nasci no conhecimento (tradução própria)”.<sup>496</sup> Nessa afirmação hermética percebe-se uma das características da imagem *simpótica*: no banquete, o corpo triunfante renovado supera o velho corpo absorvido e esgotado. O nascimento no *conhecimento* vem a ser uma nova situação. Como uma imagem *simpótica*, Hermes relata a experiência da vitória vivificante, da sua nova *concepção*, do *engendramento* e da imortalidade. Na linguagem *bakhtiniana*, o corpo imortal de Hermes é um corpo que triunfou sobre a morte; um corpo que absorveu o velho corpo; ele é imortal (a negação do mortal); assim, Hermes (re) nasceu no *conhecimento*.

Não obstante tudo isso, em que medida existe uma relação entre esse tratado e o C.H.IV? Charles Harold Dodd constatou que a doutrina principal da *palingenesiā* do C.H. XIII está em consonância com a doutrina da imersão na cratera do C.H. IV. Ele afirma que a passagem de uma vida inferior para uma vida superior, que, no tratado XIII, se chama de *renascimento*, é a imersão no *conhecimento* (*voūç*) do tratado IV.<sup>497</sup> Na verdade, Dodd apenas concorda com a afirmação de Walter Scott que reza: “No Corp. IV, o processo que corresponde ao ‘renascimento’ do Corp. XIII é chamado de ‘imergir-se em vaso de *voūç*’...”<sup>498</sup> De qualquer forma, em última análise, deve-se inferir que a imagem *simpótica* do *renascimento* está presente no *Corpus Hermeticum* IV, expressando que o processo de imersão (*mistura*) e absorção do conhecimento projeta o ser humano para uma *regeneração*.

Assim, a imagem literária de uma ceia ou de um simpósio que encerra um texto não é aleatória. Essa imagem retoma a ideia de que texto não pode finalizar com um anúncio da morte e com expectativas nefastas. As refeições fúnebres na literatura mundial tem a função de afirmar que a vida triunfa sobre a morte e que o defunto participa do repasto. Assim finaliza a *Iliada* de Homero, tendo erguido a tumba de Heitor, reuniram para um banquete.<sup>499</sup> Na literatura hermética, a imagem *simpótica* é utilizada como recurso literário que finaliza o texto em alguns tratados. Por exemplo, no *Corpus Hermeticum* I, os §§ 27-29 são tão significativos como imagens literárias *simpóticas* que Walter Scott aventou que esses parágrafos fossem originalmente posteriores aos §§ 30-32. Qual é a razão para mudar a posição dos parágrafos? O texto relata como o visionário assumiu sua função como pregador (arauto) e guia da humanidade, posteriormente os que seguiram sua pregação beberam da água de *ambrosiā*; quando o sol se pôs, renderam graças, e foram

<sup>496</sup> ... καὶ ἐμαντὸν ἔξελήνυθα εἰς ἀθάνατον σῶμα, καὶ εἴμι νῦν οὐχ ὁ πρίν, ἀλλ᾽ ἐγεννήθην ἐν νῷ. HERMÈS TRISMÉGISTE, 2011, t. 2, p. 201.

<sup>497</sup> DODD, 2005, p. 48-49.

<sup>498</sup> In Corp.IV, the process which corresponds to the ‘rebirth’ of Corp. XIII is called ‘dipping oneself in the basin of *voūç*’... SCOTT, 1985, v. 2, p. 373-374. A abreviatura Corp. (para *Corpus Hermeticum*) é de Walter Scott.

<sup>499</sup> HOMERO, *Iliada*, XXIV.801-804. HOMERO, 2008, v. 2, p. 486-487. BAKHTIN, 2010, p. 247.

dormir. Segundo Scott, assim como ocorre a sequência no final do primeiro livro da *Ilíada*,<sup>500</sup> isso deveria ser o fim desse tratado: o simpósio, o pôr do sol e o sono. Literariamente, quanto mais o fim for celebrado em forma de banquete mais se exigirá uma mudança futura e a esperança de um novo tempo.<sup>501</sup>

É-nos interessante o flagrante e surpreendente paralelo entre o tratado *O Kρατήρ* (C.H. IV.3-6a) e o C.H. I.27-29, como já se mencionou anteriormente, em que se relaciona o verbo *κηρύσσω* e a absorção da água de *ambrosiā*. Não é por acaso que no C.H. I.29 se relata que aqueles que receberam as palavras de sabedoria foram *nutridos* pela água de *ambrosiā* (ou pela água dos imortais).<sup>502</sup> Thomas McAllister Scott foi mais adiante com os paralelos ao relacionar o C.H. I.29 e o tratado hermético *Korē Kosmou* (*Stobaei Hermetica* XXIII.1). Neste tratado, Ísis dá a Hórus uma porção doce da *ambrosiā*. No *Korē Kosmou*, McAllister Scott encontrou o conceito da palavra *dfȝw*, que significa aquilo que sustém ou aquilo que nutre e geralmente está relacionada às oferendas dos mortos.<sup>503</sup>

Em todo caso, o C.H. I.27-29 prepara o final do texto em forma de banquete e se trata de um verdadeiro coroamento. Para Bakhtin, o *coroamento* ocorre no fim de um texto porque deve anunciar literariamente um novo começo e, consequentemente, a morte espera um renascimento.<sup>504</sup> Destarte, pode-se notar que o fim do tratado de *Asclepius* se encaminha para uma ceia (um banquete), depois de ter procedido a uma oração de ação de graças. Assim se conclui o livro de *Asclepius*: “Desejando essas coisas, dirigimo-nos uma ceia pura e sem animais (tradução própria)”.<sup>505</sup> Nota-se que essa fórmula conclusiva destaca que não houve sangue de vítimas (animais sacrificados), ou seja, não houve nenhum alimento que reproduzisse a morte.

Pode-se inferir que os textos literariamente não terminam destituídos de matéria ou de forma abstrata. De qualquer maneira, o C.H. IV.3-6a não está no fim de um texto. No entanto, a imagem *simpótica* da vitória não tem necessariamente que incidir no fim do texto. Do ponto de vista *bakhtiniano*, o *coroamento* último é tão importante quanto o *enquadramento de uma série de elementos capitais do simpósio*. Em outras palavras, o simpósio enquadra o acontecimento em si como uma espécie de estrutura. Em geral, ele constitui um enquadramento por meio de *palavras sapienciais* ou de *ditos sábios*. Do antigo simpósio, universalizou-

<sup>500</sup> HOMERO, *Ilíada*, I.595-611. HOMERO, 2008, v. 1, p. 64-65; HERMETICA, 1985, v. 1, p. 132; SCOTT, 1985, v. 2, p. 68.

<sup>501</sup> BAKHTIN, 2010, p. 247.

<sup>502</sup> FESTUGIÈRE, 1938, p. 3; COPENHAVER, 2000, p. 119-121.

<sup>503</sup> McALLISTER SCOTT, Thomas. *Egyptian Elements In Hermetic Literature*. Cambridge, Massachusetts, April 18, 1987. p. 119-120. A palavra egípcia *dfȝw* pronuncia-se: *djefaw*.

<sup>504</sup> BAKHTIN, 2010, p. 247.

<sup>505</sup> Asclepius 41: *Haec optantes conuertimus nos ad puram et sine animalibus cenam*. HERMÈS TRISMÉGISTE, 2011, t. 2, p. 355.

se e eternizou-se a união entre a palavra e o banquete. Essa união é resultado da conversação à mesa em antigos banquetes.<sup>506</sup> Entretanto, Bakhtin chama à atenção o seguinte:

Seria tentador buscar a gênese dessa ligação no próprio berço da palavra humana. Mas, mesmo que se chegasse a estabelecer essa “gênese” última, de maneira suficientemente verossímil, ela forneceria muito poucos elementos para a compreensão da vida e da tomada de consciência ulterior dessa ligação. Pois mesmo para os autores antigos – Platão, Xenofonte, Plutarco, Ateneu, Macróbio, Luciano, etc. – o simpósio, ligação entre a palavra e o banquete, não era de forma alguma uma sobrevivência morta, mas ao contrário, tinha um sentido totalmente preciso.<sup>507</sup>

No *Corpus Hermeticum* IV.3-6a, as *palavras sapienciais* ou os *ditos sábios* compreendem as *palavras divinas*: *mergulha-te a ti mesmo nessa cratera, tu que podes, tu que crês que subirás para o que tem enviado o vaso de mistura, tu que conheces por que vieste a ser*. Essa frase centraliza e enquadra todos os elementos dentro da imagem *simpótica* do texto. Uma das características da imagem que se evidencia nas palavras sábias é sua capacidade de resumir as ciências mais profundas e materializar a verdade.<sup>508</sup> Por isso, o C.H. IV.3-6a finaliza com a fórmula: *Isso, ó Tat, é a ciência do conhecimento: abundância das coisas divinas, e é o aprendizado sobre Deus, já que divina é a cratera*. Foi visto que essa fórmula é uma referência a tudo aquilo que foi dito e ensinado no que se encerra nessa perícope. Ademais, as palavras sábias evocam uma ligação com o *futuro*. Bakhtin deduz: “O triunfo do banquete toma a forma de antecipação de um futuro melhor. Isso confere um caráter particular às palavras do banquete, libertadas dos olhos do passado e do presente”.<sup>509</sup> Levando em consideração essa afirmação *bakhtiniana*, percebe-se que a frase ‘*tu que crês que subirás para o que tem enviado o vaso de mistura*’ expressa uma esperança pelas consequências dos procedimentos a serem tomados. Enfim, o C.H.IV.5 aponta justamente para o cumprimento da esperança por parte daqueles que conseguiram (ou puderam) mergulhar no vaso de mistura, que pode ser resumida aqui: *tendo elevado a si mesmos de tal modo, viram o Bem, e tendo visto, consideraram uma infelicidade o atraso aqui*.

Em suma, as imagens literárias *simpóticas* universais estão presentes no *Corpus Hermeticum* IV.3-6a. Essas imagens ajudam a dar explicações a determinados enquadramentos literários dentro do texto. Segundo as constatações das imagens do simpósio, pôde-se perceber que a frase *βάπτισον σεαυτὴν ἡ δύναμένη εἰς τοῦτον τὸν κρατῆρα* tem uma importância no enquadramento das ações que se

<sup>506</sup> BAKHTIN, 2010, p. 247-248.

<sup>507</sup> BAKHTIN, 2010, p. 248.

<sup>508</sup> BAKHTIN, 2010, p. 249.

<sup>509</sup> BAKHTIN, 2010, p. 250.

desenvolvem no texto. Ela inicia as palavras sapienciais. Delas decorre todo um desenvolvimento literário do texto.

No entanto, essas imagens do simpósio carecem de uma explicação temporal literária. Isso se deve ao fato de que uma literatura se expressa cronologicamente por acontecimentos que envolvem personagens nas suas várias dimensões. As palavras sábias foram citadas por Hermes a Tat, de forma direta, mas quem as enunciou primeiramente não foi Hermes. Isso pode ajudar a identificar como a frase *βάπτισον σεαυτὴν ἡ δυναμένη εἰς τοῦτον τὸν κρατῆρα* se dimensiona em todo o texto. Não existe nenhuma menção, no C.H. IV.3-6a, que as personagens Hermes e Tat estão em banquete ou *symposium*. Isso é diferente do caso do C.H. I.27-29 e *Asclepius* 41, em que as *dramatis personae* herméticas estão envolvidas em um ambiente de comensalidade. A pergunta principal gira em torno da importância literária dessa frase para todo o texto e quais são suas implicações.

### **2.3.4.2.1 A temporalidade literária: as *palavras divinas* no tempo mítico do *Corpus Hermeticum* IV.3-6a**

Geralmente, além da categoria topológica, uma obra literária se expressa pela categoria cronológica. Os elementos que compõem uma dada literatura estão inseridos em um tempo. O leitor pode se deparar com vários aspectos temporais em um texto. Por exemplo, ele pode se deparar com um tempo concreto, narrado historicamente, mas também pode se deparar com o tempo da fábula propriamente dito. O tempo da fábula é aquele em que se desenrolam os acontecimentos inerentes àquele gênero literário, a duração do que se narra, quando se desenvolve a história e sua contextualização. Em geral, esses dados são fornecidos pelo autor do texto. Deve-se considerar, *a priori*, que as temporalidades são próprias das personagens que se situam em uma determinada perspectiva. O autor-narrador, entre outras formas, pode expressar de forma cronológica o acontecimento narrativo discursivamente, ou seja, linearmente. No entanto, ele pode fazer uma *analepse*, recuando os acontecimentos ao passado (como acontece com Hermes ao narrar a alegoria para Tat). Além disso, ele pode retardar o desenrolar do tempo com um método cênico, apresentando descrições, diálogos e dissertações.<sup>510</sup>

Segundo Anna Van den Kerchove, as *palavras divinas* do C.H. IV.4 pertencem a um jogo de tempos diferentes que se interconectam: *o tempo histórico, o tempo hermético e o tempo mítico*. O *tempo histórico* é aquele no qual está inserido o escritor (redator) e o leitor do tratado hermético; o *tempo hermético* é aquele em que estão inseridas as *dramatis personae* (Hermes e Tat); o *tempo mítico*, no qual está inserido Deus, o arauto e os corações dos homens, é um tempo primordial e *anistórico* (a-histórico). Interessante é o jogo *performativo* da linguagem hermética

---

<sup>510</sup> DEFINA, 1975, p. 60, 62-63.

na enunciação. A palavra divina é enunciada diretamente aos corações dos homens, mas ela é reproduzida na íntegra por Hermes a Tat, e, por sua vez, é repassada pelo autor do tratado como uma cadeia enunciativa ao leitor.<sup>511</sup> Isso se dá porque, além das personagens que se situam dentro de uma perspectiva, existem dois outros planos: o tempo enunciativo (do escritor) e o tempo da percepção (do leitor). O tempo da enunciação do escritor retroprojeta nas personagens os seus anseios, sua vontade comunicacional e sua realidade histórico-temporal. O tempo do leitor é irreversível, porque determina sua percepção sobre a obra literária. Muitas vezes, o leitor é projetado diretamente para dentro da obra literária, dependendo da sensibilidade do escritor em integrar o leitor como elemento literário também.<sup>512</sup>

Para Peter Södergård, o leitor é iniciado simultaneamente ao participar da leitura dos textos herméticos. Essa ideia advém do fato que as leituras dos escritos herméticos constituem *performativamente* os próprios atos rituais de iniciação.<sup>513</sup> Foi mencionado anteriormente que os comensais ou convivas, no *symposium*, eram introduzidos em um ambiente religioso por meio das características performativas dos hinos, das músicas, do diálogo e das imagens pintadas. Também se mencionou que nenhum elemento *per se* santificava o simpósio santificado. No entanto, no momento de sua realização (de sua *performance*), os cânticos como as palavras e as imagens se infundiam religiosamente. As descrições religiosas criavam uma aura devocional que envovia os convivas a uma comunhão interior, divina e entre todos os participantes. Os elementos decorativos, por exemplo, nas crateras, eram aplicados para impressionar os convivas em várias dimensões.<sup>514</sup> O autor do *Corpus Hermeticum* IV.3-6a literariamente cria esse tipo de *performance* artística em seu texto. Ele descreve a *Alegoria da Cratera* como se fosse uma figura pintada com temas religiosos para impressionar o leitor. A princípio, essa alegoria é ilustrada por Hermes a Tat, no tempo hermético, mas tomou a dimensão temporal histórica do escritor-leitor de tal maneira que o leitor se sente incluído na dimensão temporal mítica e, por isso, participe da iniciação.<sup>515</sup> Assim, estabelece-se uma cadeia iniciatória: Tat, personagem do tempo hermético, também deseja participar da imersão na cratera: “Eu também quero ser imerso, ó pai (tradução própria)”.<sup>516</sup>

---

<sup>511</sup> VAN DEN KERCHOVE, 2012, p. 78, 289-290.

<sup>512</sup> DEFINA, 1975, p. 62-63.

<sup>513</sup> VAN DEN KERCHOVE, 2012, p. 13, 131-132; SÖDERGÅRD, 2003, p. 68, 120.

<sup>514</sup> HOBDEN, 2011, p. 41-42.

<sup>515</sup> VAN DEN KERCHOVE, 2012, p. 312-314.

<sup>516</sup> C.H.IV.6b: *Κάγω βαπτισθῆναι βούλομαι, ὃ πάτερ...* HERMÈS TRISMÉGISTE, 2011, t. 1, p. 51-52.

Além de Södergård, como já se mencionou, no primeiro capítulo desta pesquisa, Mircea Eliade também defendeu a teoria da autoiniciação pelo texto hermético.<sup>517</sup> Segundo Eliade:

Cumpre não perder de vista que a revelação contida nos tratados do *Corpus Hermeticum* constitui uma gnose suprema, ou seja, uma ciência esotérica que assegura a salvação; o tê-la simplesmente compreendido e assimilado equivale a uma “iniciação”. Esse novo tipo de “iniciação”, individual e puramente espiritual, possibilitada pela leitura de um texto esotérico, desenvolveu-se na época imperial e, sobretudo, depois do triunfo do cristianismo.<sup>518</sup>

Diferentemente do C.H. I.27-29 e de *Asclepius* 41, em que as *dramatis personae* participam diretamente de uma comensalidade, no C.H. IV.3-6a, a imagem *simpótica* é performativa e leva as personagens do tempo hermético a vivenciar os elementos próprios de uma comensalidade mítica e, consequentemente, alcança o leitor. Dessa forma, as *palavras sábias* do simpósio mítico atravessam, em cadeia, os vários planos temporais até alcançar o leitor, iniciando-o nos mistérios herméticos.

Van den Kerchove é categórica ao afirmar que a *palavra divina*, que surge em um tempo mítico, desenvolve-se e é reatualizada nos tempos hermético e histórico:

A palavra divina, referida ao estilo direto, é reatualizada por Hermes e se dirige a Tat em particular. O aoristo para *βαπτίζω* no princípio da palavra divina não significa que o ato de submergir é passado, mas mostra o aspecto sob o qual se apresenta, uma ação pura e simples, sem matiz do tempo nem de duração. Esta ausência de limites temporais convém perfeitamente a uma palavra divina constantemente atualizada e cuja eficácia é renovada a cada enunciação correta. Nós temos dito que o princípio do tratado poderia assinalar uma espécie de pequeno « catecismo » que colocaria o desejo de ser submerso expresso pelo discípulo sobre um plano ritual. Tudo isto tenderia a mostrar que o episódio mítico tem sua correspondência, nos tempos hermético e histórico, por causa da identificação do destinatário com o discípulo e do papel do mestre como modelo (tradução própria).<sup>519</sup>

---

<sup>517</sup> ELIADE, 2011, v. 2, p. 258.

<sup>518</sup> ELIADE, 2011, p. 262.

<sup>519</sup> *La parole divine, rapportée au style direct, est réactualisée par Hermès et s'adresse à Tat en particulier. L'aoriste pour βαπτίζω au début de la parole divine ne signifie pas que l'acte d'immerger est passé mais montre l'aspect sous lequel il se présente une action pure et simple, sans nuance de temps ni de durée. Cette absence de bornes temporelles convient parfaitement pour une parole divine constamment actualisée et dont l'efficacité est renouvelée à chaque énonciation correcte. Nous avons dit que le début du traité pourrait relever d'une sorte de petit « catéchisme » qui placerait le désir d'être immersé exprimé par le disciple sur un plan rituel. Tout ceci tendrait à montrer que l'épisode mythique a son pendant dans les temps hermétique et historique, du fait de l'identification du destinataire avec le disciple et du rôle du maître comme modèle.* VAN DEN KERCHOVE, 2012, p. 314.

Enfim, não há dúvida de que as imagens performativas também fazem parte do estilo dos escritores herméticos. Pelo menos, o escritor (redator) do *Corpus Hermeticum* IV.3-6a parece ter confeccionado seus textos literariamente como uma figura que pudesse situar os leitores (destinatários) em uma forma de interação com um ambiente iniciático literariamente. Pode-se inferir que *βάπτισον σεαυτὴν ἡ δυναμένη εἰς τοῦτον τὸν χρατῆρα* tem importância literárias sobre todo o texto como tem uma função performativa para alcançar o próprio leitor.

Tanto as informações sobre as imagens literárias simpóticas como a temporalidade literária levam a inferir que a frase, que se inicia com o verbo *βαπτίζω*, é significativa para o texto. Ela não é uma frase aleatória ou um apoio a qualquer pensamento do autor. Aquela frase comprehende as *palavras sapienciais e divinas*, sem as quais o texto não se enquadraria literariamente. Quando se lê *mergulha-te a ti mesmo nessa cratera, tu que podes, tu que crês que subirás para o que tem enviado o vaso de mistura, tu que conheces por que vieste a ser*; essas palavras perpassam os três planos temporais com total atualidade. A parte inicial *βάπτισον σεαυτὴν ἡ δυναμένη εἰς τοῦτον τὸν χρατῆρα* soa como o aforismo grego *γνῶθι σεαυτόν ou γνῶθι σαντόν* (conhece-te a ti mesmo) do Templo de Apolo em Delfos.<sup>520</sup> E esse aforismo não é estranho aos autores herméticos, como, por exemplo, no C.H. I.18-19, é dito que: “...e aquele que tem conhecimento [*ennous*] reconheça a si mesmo como sendo imortal [...] aquele que tem reconhecido a si mesmo tem ido para o próprio Bem, mas aquele que tem amado o corpo a partir do engano da cupidez, esse, sendo enganado, permanece na escuridão (tradução própria)”.<sup>521</sup>

Referente ao C.H.3-6a, Carl Jung explica que *o texto descreve a vontade de Deus de enviar o χρατήρ para que os homens desejosos de se libertarem de seu estado natural de imperfeição e adormecimento - ἄνοια (consciência insuficiente) - tivessem a oportunidade de mergulhar no νοῦς, com a finalidade de participar da ἐννοία (iluminação, consciência superior)*.<sup>522</sup> Mergulhar na cratera a tal ponto de misturar-se com o conhecimento é um mergulho em si mesmo. Isso ultrapassa a fronteira mítica e chega a tocar o coração do leitor seja qual for seu tempo histórico. É nesse processo que a leitura possibilita a iniciação. *Em suma, cumpre*

---

<sup>520</sup> PLATÃO, *Cármides*, 164D a 165A. PLATO. *Charmides, Alcibiades I & II, Hipparchus, The Lovers, Theages, Minos, Epinomis*. Edited by W.R.M. Lamb.. London: William Heinemann; New York: G. P. Putnam's Sons, 1927. v. 8. p. 46, 48.

<sup>521</sup> καὶ ἀναγνωρισάτω <ό> ἔννους ἔαντὸν ὄντα ἀθάνατον [...] καὶ ὁ ἀναγνωρίσας ἔαντὸν ἐλήλυθεν εἰς τὸ περιούσιον ἀγαθόν, ὁ δὲ ἀγαπήσας τὸ ἐκ πλάνης ἔρωτος σῶμα, οὗτος μένει ἐν τῷ σκότει πλανώμενος. HERMÈS TRISMÉGISTE, 2011, t. 1, p. 13.

<sup>522</sup> JUNG, 1990, p. 309. *Etimologicamente, as palavras ἔννοια e ἐννοία são palavras compostas de ἐν e νοῦς. Ipsilon litteris, essas palavras designam que algo ou alguém está dentro da mente ou do conhecimento.* RUSCONI, 2003, p. 172; MORWOOD; TAYLOR, 2002, p. 114; PEREIRA, 1998. p. 190-191; LIDDELL; SCOTT; JONES, 1996, p. 570.

*reconhecer que as palavras sapienciais e divinas que constituem aquela frase são de extrema importância literária e filosófico-religiosa.*

## **2.4 Considerações finais e algumas questões sobre as análises filológicas do *Corpus Hermeticum* IV.3-6a**

Faz-se necessário destacar que este capítulo apresentou uma análise filológica do *Corpus Hermeticum* IV.3-6a, levando em consideração sua crítica textual, sua tradução e a análise literário-textual. Na crítica textual, foram avaliadas inclusão e a omissão da palavra *κηρύζαι* e a *lectio ἐδαπτίσαντο τοῦ νοός*. Constatou-se que a inclusão *κηρύζαι* não é atestada pela maioria dos melhores manuscritos e se optou por sua omissão. Em relação à *lectio ἐδαπτίσαντο τοῦ νοός*, chegou-se à conclusão que ela é bem testemunhada pelos manuscritos. Na tradução, o objetivo foi transmitir em língua portuguesa as unidades de sentido em maior ou menor grau, ou seja, tanto quanto possível. Constatou-se também que essas unidades de sentido apresentam elementos de origem greco-egípcios que podem *camouflar* o entendimento para alguns pesquisadores. Percebeu-se que haveria necessidade de aprofundar a análise das unidades de sentido mais ampla, como, perícope, macrocontexto e microcontexto.

Pode-se inferir que o C.H. IV.3-6a forma uma unidade autônoma e constitui o elemento central do macrocontexto do C.H.IV.1-10a. Percebeu-se que o *Corpus Hermeticum* IV.3-6a não evidencia demasiadamente incongruências gramaticais. Sendo assim, sua coesão gramatical é adequada. Através da análise do campo semântico, pode-se perceber que o emprego dos termos *κρατήρ*, *κήρυγμα*, *κῆρυξ* e *βαπτίζω* pertencem ao contexto de *symposium* ou banquete. Também se pôde inferir que a palavra *βαπτίζω* tem o sentido de embriagar-se, embeber-se na frase *ἐδαπτίσαντο τοῦ νοός* (do § 4b), mas conota misturar na frase *βάπτισον σεαντὴν ἡ δυναμένη εἰς τοῦτον τὸν κρατῆρα* (do § 4a). Pôde-se notar que o texto está em consonância com os usos habituais culturais do simpósio e que o banquete evocava a religiosidade de um determinado contexto traditivo. Ademais, a finalidade do banquete ultrapassava a ideia de uma comemoração fugaz e assumia o papel de momento cíltico. Também foi salientado sobre a dimensão religiosa que o banquete assume na cultura greco-romana e egípcia.

Comprovou-se que as imagens literárias típicas do banquete, as quais foram universalmente convencionadas, a despeito das variedades de gêneros que podem envolver o banquete, também estão presentes no C.H. IV.3-6a. Entre elas, consignou-se que a frase *βάπτισον σεαντὴν ἡ δυναμένη εἰς τοῦτον τὸν κρατῆρα* compreende as *palavras sábias* do C.H. IV.3-6a. Por fim, pôde-se inferir que o C.H. IV.3-6a apresenta uma imagem *simpótica* literariamente performativa assim como os antigos elementos religiosos dos banquetes greco-romanoss e egípcios

e que as *palavras sábias ou divinas* assumem performativamente a função de palavras iniciáticas do ponto de vista literário. A importância dessa frase tem implicações literárias em todo o texto, inclusive, para o próprio leitor, pois ela, sendo enunciada no tempo mítico, reatualiza-se no plano temporal hermético e histórico.

De qualquer forma, conhece-se por essas constatações que:

- a) O *Corpus Hermeticum* IV.3-6a emprega uma ilustração em forma mítica com característica de um banquete.
- b) As palavras *κρατήρ*, *κήρυγμα*, *κῆρυξ* e *βαπτίζω* são típicas do contexto *simpótico*.
- c) A incidência de simpósio é comum nas culturas antigas greco-romanas e egípcias. Nos dois âmbitos culturais, o simpósio assume uma função religiosa performativamente.
- d) Não há dúvida de que a frase *βάπτισον σεαυτὴν ἡ δυναμένη εἰς τοῦτον τὸν κρατῆρα* (do § 4a) comprehende as *palavras sapienciais e divinas* e, por isso, de extrema importância literária para o escrito hermético.

Mas ainda restam algumas questões referentes ao emprego da palavra *βαπτίζω* com sentido de *misturar* (*κεράννυμι* e *μίγνυμι*). A acepção de *βαπτίζω* [*baptizō*] como *misturar* não é algo estranho para os ouvintes e leitores nos dias atuais. Fala-se de batizar vinho e leite com água (ou com outros aditivos) para designar que o vinho ou leite foi misturado. Esse sentido figurado de *βαπτίζω* ocorre no grego moderno,<sup>523</sup> mas, no grego antigo, *κεράννυμι* e *μίγνυμι* eram palavras largamente usadas para expressar a mistura ou a diluição de bebidas, principalmente em ambiente de beberagem ou banquete. Como foi visto anteriormente, as palavras *κρατήρ* e *κρᾶσις* se originam do verbo *κεράννυμι*. Comprova-se esse hábito de fazer uma mistura (*κρᾶσις*) de vinho em água pelo próprio uso da palavra *vinho* no grego moderno: *κρασί* (*κρασίον*) em vez de *οἶνος*.<sup>524</sup> Em todo caso, de onde o redator ou escritor tirou esse sentido para *βαπτίζω* [*baptizō*] como usado em *βάπτισον σεαυτὴν ἡ δυναμένη εἰς τοῦτον τὸν κρατῆρα* (C.H. IV.4a)?

Levando em consideração que o C.H. IV.3-6a possa evidenciar elementos provenientes do seu contexto egípcio, existe possibilidade da palavra *βαπτίζω* ter sido empregada pelo redator de *'Ο Κρατήρ* (C.H. IV.3-6a) para traduzir a palavra egípcia *tḥ* (embriagar, misturar, inundar, mergulhar), ‘*tḥ* (mexer, misturar, preparar) e *j’j* (banhar, banhar o coração, gratificar a mente, refrescar) e palavras derivadas, cujo significado é misturar, diluir, encher, mergulhar, inundar ou embriagar?<sup>525</sup> Então, como explicar a intertextualidade *simpótica* entre o tratado *'Ο Κρατήρ*

<sup>523</sup> MANIATOGLOU, 2004, p. 177.

<sup>524</sup> Cf. o significado de *κρασί* em MANIATOGLOU, 2004, p. 432.

<sup>525</sup> As palavras egípcias *tḥy*, ‘*tḥ* e *j’j* são pronunciadas respectivamente assim: *tekh(i)*, *atekh*, *yay*.

(C.H. IV.3-6a), o *Timaeus* 41D (de Platão), o *De somniis* II. 183, 190, 249 (de Filo de Alexandria), e Provérbios 9.1-6 (*LXX*)?

Nenhum pesquisador procurou averiguar a semelhança existente entre as frases *οἱ μὲν οὖν ἀποδεξάμενοι τὸν λόγον αὐτοῦ ἐδαπτίσθησαν* (de Atos dos Apóstolos 2.41) e *ὅσοι μὲν οὖν συνῆκαν τοῦ κηρύγματος καὶ ἐδαπτίσαντο τοῦ νοός*, οὗτοι μετέσχον τῆς γνώσεως καὶ τέλειοι ἐγένοντο ἄνθρωποι, τὸν νοῦν δεξάμενοι (C.H.IV.4b). Então, o que se deve inferir dessas duas frases? Levando em consideração as semelhanças frasais e, quiçá, lexicais, haveria de pressupor que os herméticos e os cristãos comungavam de uma mesma crença batismal?

Tampouco os pesquisadores não levaram a comparação entre *O Kρατήρ* (C.H. IV.3-6a) e os textos egípcios às últimas consequências. Como se poderia encontrar a intertextualidade e a correlação desse texto com os textos das experiências religiosas egípcias?

Todas essas perguntas devem ser devidamente respondidas em análises mais acuradas. Para isso, exige-se que se proceda a um estudo da tipologia, gênero e circuito comunicacional do tratado *O Kρατήρ*; a intertextualidade (entre os textos *O Kρατήρ* (C.H. IV.3-6a), *Timaeus*, *De somniis* II, Provérbios 9.1-6 (*LXX*) e *hinos hathóricos*), estabelecendo uma comparação histórico-religiosa, com a finalidade de perceber se houve influências recíprocas ou se houve evoluções paralelas de ideias, motivos e conceitos entre os textos, apontando suas semelhanças e diferenças). O próximo capítulo deverá devidamente prestar contas dessas indagações. Essas questões deverão ressurgir como um direcionamento dessa pesquisa. Por último, há de averiguar a relação daquele texto hermético com a doutrina do batismo cristão.

# Capítulo 3

## 3. ANALOGIAS E CORRELAÇÕES TEXTUAIS E HISTÓRICAS DO CORPUS HERMETICUM IV. 3-6A



o transmitir um conjunto de elementos constitutivos de um determinado contexto, um grupo de pessoas recebe como herança traditiva, ou seja, aquilo que uma vez foi herdado (história, ritos, mitos, descrição de espaços e símbolos sagrados) e que constitui o conteúdo próprio da *tradição*. Nesse sentido, *tradição* deve ser entendida como aquilo que foi repassado e transmitido: ideias, costumes e tradições (conteúdo). Da mesma maneira, deve-se entendê-la como uma teia, rede ou cadeia transmissora que, no ato de entrega e recepção, une diferentes pessoas de gerações diversas até tempos remotos (forma). Em outras palavras, pode-se inferir que, semanticamente, a palavra *tradição* se relaciona ao depósito ou receptáculo de legados que uma vez foram confiados às pessoas por determinados canais através de toda história humana. No entanto, deve-se atentar ao fato de que esse depósito ou legado pode se dar exclusivamente em um dado momento histórico e contextual, sem nenhuma consequência para posteridade. De qualquer forma, pelo que foi dito acima, *transmissão* e *tradição* são geralmente palavras sinônimas e imbricadas. Essa sinônimia acaba levando a uma verdadeira ambiguidade de sentidos.<sup>526</sup>

Alguns autores, principalmente seguidores do método histórico-crítico, não são unânimes sobre o entendimento acerca da palavra *tradição*. Daí decorre uma análise apenas da forma de *transmissão* ou apenas de conteúdo traditivo propriamente. Para alguns autores, a história da tradição diz respeito ao estudo ou análise do processo evolutivo do texto no percurso da modalidade oral até sua modalidade escrita antes mesmo de qualquer retoque final por um redator. Fala-se como o texto foi transmitido oralmente, suas evoluções na oralidade e na fixação prévia por escrito. Na verdade, trata-se de uma análise histórico-transmissiva (a forma transmissiva dos elementos traditivos constitutivos do texto).<sup>527</sup> Para

<sup>526</sup> DE PEDRO, 1999, p. 315-316; FAIVRE, Antoine. Note sur la transmission des traditions dans le contexte des courants esoteriques occidentaux modernes. In: KILCHER, Andreas B. *Constructing tradition: means and myths of transmission in Western esotericism*. Edited by Andreas B. Kilche. Leiden; Boston: Brill, 2010. p. 31.

<sup>527</sup> SCHNELLE, 2004, p. 111ss., 115; WEGNER, 2009, p. 279ss.

outros, a história das tradições compreende um estudo acurado de um conjunto de ideias, conceitos, motivos, imagens, mitos e símbolos sagrados que emergem nos textos, com a finalidade de aclarar os costumes e hábitos por trás deles, aclarando sua origem e suas correlações com outras realidades culturais. Nesse sentido, a palavra *tradição* é empregada para designar ideias ou motivos avulsos. Ou seja, esse estudo histórico-traditivo é uma análise ideológico-conceptual ou uma análise das ideias, motivos e conceitos. Não obstante tudo isso, existem processos dentro da exegese histórico-crítica, em que se pode encontrar outras acepções possíveis para a palavra *tradição*. Percebe-se que não existe univocidade sobre o que eles entendem por essa palavra, fazendo com que a análise careça de consistência, clareza e coerência.<sup>528</sup>

A própria etimologia da palavra *tradição* pode ajudar a melhor compreender que qualquer metodologia de análise não pode negligenciar nem sua forma nem seu conteúdo. Etimologicamente este termo se origina da palavra latina *traditio*, que significa, entre outras acepções: transmissão, entrega; narração. Essa palavra latina é um substantivo derivado do verbo *tradere*<sup>529</sup>, que, entre várias acepções, significa *transmitir, entregar, contar, narrar, abandonar, confiar a outra pessoa uma ordem ou um depósito legal*, etc. Por exemplo, *alicui hereditatem tradere* tem o sentido, na língua portuguesa, de transmitir uma herança a alguém; entregar uma herdade a alguém.<sup>530</sup>

Esse sentido de tradição e transmissão como elementos imbricados não é exclusividade do latim. A palavra grega *παράδοσις* [paradosis], dentre outras acepções, apresenta as seguintes: *transmissão, entrega e tradição* (inclusive religiosa). Sendo assim, a palavra *παράδοσις* pode expressar a transmissão de lendas, doutrinas, ensinamentos, e tudo que é deixado à posteridade como elementos que compõem a própria tradição. O termo grego *παράδοσις* é um substantivo deverativo de *παραδίδωμι* [paradidomi]. Este verbo pode corresponder às seguintes acepções: *transmitir, dar de mão em mão, passar de uma geração a outra mais nova, transmitir por sucessão, legar à posteridade, deixar em testamento para posteridade, deixar a propriedade para alguém em*

---

<sup>528</sup> WEGNER, 2009, p. 305ss; SCHNELLE, 2004, p. 115ss.

<sup>529</sup> *Tradere* é um verbo composto do prefixo *tra* mais o verbo *dare*: *tra* é uma variação de *trans* (*além de, para além de*); *dare* (*dar*); logo, literalmente, *tradere* expressa a ação de *dar para além de, de dar através de*. Cf. ALMEIDA, Napoleão Mendes de. *Gramática Latina*: curso único e completo. 30 ed. atual. com suplementos e respostas. São Paulo: Saraiva, 2011. p. 234, 237, 306; DICIONÁRIO de Latim-Português, Português-Latim. Porto: Porto, 2010. p. 508; CEGALLA, 2008, p. 112.

<sup>530</sup> DE PEDRO, 1999, p. 315; DICIONÁRIO, 2010, p. 508; FAIVRE, 2010, p. 31.

*testamento; confiar, abandonar.* Por exemplo, a expressão *παραδίδωμι παράδοσιν* pode ser traduzida como transmitir tradição.<sup>531</sup>

Quando se fala em uma análise histórico-transmissiva nesta tese, é necessário ter em mente que *transmissão* e *tradição* são características da mesma realidade. Não obstante estes dois elementos, faz-se necessário acrescentar um terceiro à análise aqui empregada, a saber: o *emprestimo traditivo*. Qualquer *tradição* não é apenas veiculada ao que é legado, mas também à sua recepção. Isso advém do fato de que só se entende tradição pelo viés passivo da receptividade, ou seja, quando uma geração posterior autoriza o que é transmitido pela anterior através da receptividade.<sup>532</sup>

No entanto, a receptividade é um ato de *emprestimo traditivo*. A *transmissão* se caracteriza pelos empréstimos do conteúdo modificado simultaneamente pelos *emprunteurs* (pessoa que pega emprestado). Quem recebe automaticamente modifica. Os *emprunteurs* apenas conservam o elemento essencial que mantém a ideia que é mais apropriada para um determinado contexto. Assim sendo, as modificações são incorporadas ao que foi recebido de maneira silenciosa e sutil, exceto se querem apresentar alguma inovação. O *emprestimo traditivo* não é nada mais do que uma volta à construção de sua própria tradição por meio de outra que foi repassada, constituindo, assim, um *gérant de discontinuités*.<sup>533</sup> Porém, esta descontinuidade só é possível se houver liberdade ao repassar e receber uma determinada gama de elementos traditivos. Nessa livre *transmissão* se perpetua o legado traditivo, incorporando elementos secundários e terciários, como comentários, interpretações, reinterpretações, sem que estejam relacionados a qualquer instituição que se julgue detentora de receptáculo ou depósito traditivo. Ao se vincular a uma sociedade institucionalizada e constituída, a *transmissão* passa a ser institucional.<sup>534</sup>

Destarte, o presente capítulo tem um tríplice objetivo:

a) Averiguar as correlações literárias dos textos de *Timaeus* 41D, Provérbios 9.1-6 (*LXX*) e *De somniis* II. 183, 190, 249 em relação ao *Corpus Hermeticum* IV.3-6a (intertextualidade), com a finalidade de encontrar supostas fontes enquadradadas no texto hermético, e saber como elas foram retrabalhadas nele.

---

<sup>531</sup> LIDDELL; SCOTT; JONES, 1996, p. 1308-1309; MORWOOD; TAYLOR, 2002, p. 243; PEREIRA, 1998, p. 429; RUSCONI, 2003, p. 351-352. Cf. o Evangelho de Marcos 7.13, segundo o qual se diz que Jesus critica os fariseus e alguns dos escribas que transmitiam suas tradições em detrimento da palavra Deus: ἀκυροῦντες τὸν λόγον τοῦ θεοῦ τῇ παραδόσει ὑμῶν ἡ παρεδώκατε (invalidando a palavra de Deus pela vossa tradição que transmitistes).

<sup>532</sup> DE PEDRO, 1999, p. 315.

<sup>533</sup> Um gerente (gerador) de descontinuidade. Cf. FAIVRE, 2010, p. 31

<sup>534</sup> Cf. FAIVRE, 2010, p. 32

b) Perguntar pela origem, história, significado e aplicação de motivos (*motif*, *leitmotiv*) que incidem nos textos cotejados, incluindo o *Corpus Hermeticum* IV.3-6a.

c) Perscrutar as correlações histórico-religiosas a fim de encontrar nexos traditivos comparáveis do mundo filosófico-religioso (médio-platonismo, judaísmo helenístico, cristianismo, egipcismo) contemporâneo do *Corpus Hermeticum* IV.3-6a.

Por meio de cotejamento entre possíveis textos independentes, como o tratado *O Kρατήρ* (C.H. IV.3-6a); *Timaeus* 41 D (de Platão); *De somniis* II. 183, 190, 249 (de Filo de Alexandria) e Provérbios 9.1-6 (*LXX*), averiguar-se-á apenas a correlação filosófico-religiosa que incide na literatura para descobrir se há indício de uma fonte comum a todos ou se o *Corpus Hermeticum* foi influenciado por algum desses textos (intertextualidade). A partir desse cotejamento, será possível vislumbrar um possível motivo *motif* (motivo ou tema recorrente), suspeita-se da *Alegoria da Cratera*, que foi empregado pelo redator do *Kρατήρ* (C.H. IV.3-6); por Platão em *Timaeus*; por Filo de Alexandria em *De somniis* II e pelo tradutor de Provérbios 9.1-6 (na *LXX*).

Neste capítulo, objetiva-se mostrar como esses textos se apropriaram do motivo para expressar suas próprias vivências intelectuais e religiosas. Se assim for, a Alegoria da Cratera será o único elemento comum entre eles. Quanto aos conceitos doutrinários, esses podem ser bastante difusos e sem qualquer univocidade entre si. Enquanto a análise do motivo pode ajudar a responder isso, a análise da intertextualidade apenas apontará que esses textos apresentam uma fonte prévia, quiçá hipotética, da *Alegoria da Cratera*. Em última análise, será demonstrado que a *Alegoria da Cratera* não é originária de Platão, do tradutor da *Septuaginta*, de Filo de Alexandria nem do redator do tratado hermético *O Kρατήρ*. Nesse sentido, a *Alegoria da Cratera* é uma espécie de motivo que não pode ser considerado necessariamente um mito, mas pode ter sido empregado como um *mitologema*, que, segundo Károly Kerényi, constitui um material mítico (arquetípico) constantemente consultado, revisitado, remodelado e plasmado<sup>535</sup>

Nas correlações histórico-religiosas, há de se apresentar como o batismo cristão se convencionou com termos técnico-litúrgico-sacramentais *βαπτίζω* e *βάπτισμα* e que, em todo caso, as palavras *βαπτίζω* e *βαπτισμός* continuaram sendo empregadas em outros contextos a despeito do cristianismo. Ademais, perceber-se-á que a doutrina de banhar ou lavar o coração se encontra nos *hinos hathóricos*, como o da *Estela Wien 8390*, e que isso não pressupõe um *rito sacramental* do batismo nem o *rito sacramental* de beberagem, mas uma expressão metafórica (*j/jb*). Por último, será demonstrado que o verbo *βαπτίζω* deve ter se originado

---

<sup>535</sup> JUNG, Carl Gustav; KERÉNYI, Károly. *Prolegomeni allo studio scientifico della mitologia*. Traduzione italiana da A. Brelich. Torino: Boringhieri, 2012. p. 15-17.

do contexto das festas egípcias relacionadas à inundação do rio Nilo durante a estação da Cheia.

### 3.1 Análise intertextual do *Corpus Hermeticum* IV.3-6a

Mencionou-se, no segundo capítulo da presente pesquisa, que vários autores antigos fizeram uso literário do ambiente simpótico, como, por exemplo, Platão em seu *Symposium*, Ateneu em seu *Deipnosophistas* e Plutarco em seu *Septem Sapientium Convivium*. Ademais, outros utilizaram os recursos do ambiente simpótico, como o tradutor de Provérbios 9.1-6 (*LXX*) e Filo de Alexandria no *De somniis* II. 183, 190, 249. Quase sempre os pesquisadores estabelecem comparações textuais e literárias entre os escritos herméticos e as obras desses antigos escritores (redatores) e tradutores. Isso advém do fato de que a literatura hermética, de forma geral, possui uma capacidade de assimilar conceitos, ideias e motivos filosóficos e religiosos de outras culturas. Isso também levou os pesquisadores a defenderem, de maneira excludente, a influência filosófico-religiosa de algumas culturas sobre esses escritos, como foi visto no primeiro capítulo. Alguns autores defendem a influência helenística; outros, a influência egípcia, judaica, persa e babilônica. Foi salientado que isso depende do enfoque dos pesquisadores.

Em todo caso, deve-se proceder a uma análise da intertextualidade e interliteralidade do *Corpus Hermeticum* IV.3-6a para saber de que fonte o autor dessa perícope retirou os motivos existentes nela. A razão para comparar os textos com o C.H.IV.3-6a justifica-se, primeiramente, por causa da semelhança entre suas imagens *simpóticas*, ou seja, por causa dos elementos que lembram e evocam o simpósio, o banquete ou a beberagem; segundo, porque alguns pesquisadores insistiram em ver nesses textos os elementos analógicos, ou seja, os pontos de contato por via da semelhança. Por exemplo, George Robert Stow Mead defendeu que o motivo da cratera é também empregado por Platão em *Timaeus* 41D. Para ele, *O Κρατήρ* (C.H. IV.3-6a) e *Timaeus* 41D têm origem órfica. Hans Lewy e André-Jean Festugière defenderam que os textos de Provérbios 9.1-6 (*LXX*) e do C.H.IV.3-6a apresentam o mesmo lugar-comum, ou seja, imagens recorrentes com um arauto (ou Deus) convidando para beber e atingir a iniciação. Mas Hans Lewy, Festugière e Marc Philonenko também reconhecem a semelhança desse texto hermético com Provérbios 9.1-6 (*LXX*) e com *De somniis* II. 183, 190, 249 (de Filo).<sup>536</sup>

---

<sup>536</sup> MEAD, George Robert. *Thrice-greatest Hermes: studies in Hellenistic theosophy and gnosis*, being a translation of the extant sermons and fragments of the Trismegistic literature, with prolegomena, commentaries, and notes by G. R. S. Mead. Volume I.- Prolegomena. London and Benares: The Theosophical Publishing Society, 1906. p. 450-456; PHILONENKO, 2003, p. 339-340, 346-348; FESTUGIÈRE, 1938, p. 3; LEWY, 1929, p. 14-18.

Uma vez que se pressupõe algum tipo de fonte, é necessário cotejar para constatar se alguma correlação existe de fato e como os autores moldaram isso no decorrer do tempo e em determinada cultura. Sendo assim, *a priori*, deve-se cotejar esses textos, uma vez que não se pode afirmar que eles tenham alguma correlação antes de ter procedido acuradamente à análise de intertextualidade entre eles. Em seguida, deve-se justificar por que esses textos se assemelham. Só assim, há de se indicar uma provável fonte do material do *Corpus Hermeticum* IV.3-6a.

Em todo caso, deve-se perguntar o que é intertextualidade e interliteralidade e como proceder a uma análise. Frequentemente um texto pode retomar passagens de outros textos. Geralmente isso é indicado ou sinalizado por aspas ou notas próprias que indicam uma referência. No entanto, a citação, em textos antigos e em textos literários, é implícita. Ou seja, o autor antigo ou um poeta não explicita de qual obra ele retirou citações ou passagens citadas.<sup>537</sup> O autor do texto de *O Kratíρ* (C.H. IV.3-6a) não faz nenhuma menção à fonte que lhe serviu de base.

Livio Rossetti, referindo-se à intertextualidade, afirma que: “Um texto bem pode ser visto como um “mosaico” de citações, algumas das quais não declaradas, mas apenas deixadas à capacidade de reconhecimento imediato de alguns leitores (porque estes conhecem e lembram-se bastante bem do texto “citado”)<sup>538</sup>. Esse diálogo entre textos, dá-se o nome de intertextualidade e interliteralidade, justamente porque um texto literário cita o outro intercambiavelmente.<sup>539</sup>

O reconhecimento e a lembrança de um texto citado advêm do fato de que o leitor compartilha com o autor de uma gama de informações a respeito das obras ou das fontes que lhe serviram de base para a composição de seu texto literário. Essas obras ou fontes, em sua grande maioria, compõem um universo cultural amplo.<sup>540</sup> Por exemplo, ao ler o texto de *O Kratíρ* (C.H. IV.3-6a), dependendo do conhecimento sobre as obras que se cunharam universalmente, pode-se pressupor que ele se assemelha com os textos de *Timaeus* 41D, de Provérbios 9.1-6 (*LXX*) e *De somniis* II. 183, 190, 249, e que as passagens nesses textos em muito se assemelham.

No entanto, é necessário que se tenha um conhecimento dos textos literários e históricos para uma compreensão global. Muitas vezes se procede a um conhecimento limitado para ter impressões sobre os textos. Sendo assim, o repertório do leitor, o seu acervo de conhecimentos literários e toda uma gama de outras manifestações culturais são pressupostos e pré-requisitos necessários para se perceber as relações intertextuais e interliterárias de uma obra. Por essa razão,

---

<sup>537</sup> FIORIN; SAVIOLI, 2012, p. 19-20; ROSSETTI, 2006, p. 376.

<sup>538</sup> ROSSETTI, 2006, p. 376.

<sup>539</sup> FIORIN; SAVIOLI, 2012, p. 19-20; ROSSETTI, 2006, p. 376.

<sup>540</sup> FIORIN; SAVIOLI, 2012, p. 19-20; ROSSETTI, 2006, p. 376.

a intertextualidade leva em consideração as grandes fontes que fazem parte da literatura universal.<sup>541</sup>

Em todo caso, deve-se estar atento a algumas supervalorizações de intertextualidade. Algumas vezes o pesquisador ou o leitor tende a ver ou espera ver aquilo que não se configura no texto de um determinado autor. Isso se dá por outro viés da intertextualidade. O leitor ou o pesquisador *garimpou* ou coletou informações sobre determinado autor e seu texto em manuais de história, enciclopédias, índices, monografias e outros trabalhos. Assim, espera-se encontrar aquilo que ele aprendeu a respeito do autor e de seu texto. Esses materiais são necessários, mas eles não precedem a própria obra. Quando isso ocorre, diz-se que há um segundo nível de intertextualidade: aquilo que se configurou em materiais de apoio que não encontra em obras primárias e que é supervalorizado pelo pesquisador.<sup>542</sup> Por decorrência, alguns leitores e pesquisadores podem lançar mão da intertextualidade entre obras específicas em detrimento de outras. Por exemplo, como foi supramencionado com respeito às influências sobre a literatura hermética, alguns pesquisadores defendem uma influência helenística, egípcia ou judaica.

Mais uma vez, há de se salientar que a intertextualidade ocorre quando um texto cita outro. Todavia, essa citação tem duas finalidades que se diferenciam:<sup>543</sup> a) Reafirmação de alguns sentidos do texto-fonte. b) Inversão, contestação e deformação dos sentidos do texto-fonte com a finalidade de polemizar. Sendo assim, não se deve esquecer do que já foi frisado, no primeiro capítulo desta pesquisa, que embora os autores herméticos tenham utilizado de fontes comuns do sincretismo greco-egípcio, havia uma liberdade para selecionar, assimilar, absorver e combinar aquilo que lhes aprazia, principalmente no que diz respeito à vida filosófico-religiosa. Também se mencionou que, ao contrário do que se imagina, as doutrinas herméticas não são meras repetições doutrinais com temas recorrentes e lugares-comuns de outras religiões e filosofias. Os autores herméticos sabiam distinguir os pensamentos e *purificá-los* de todos os estratos que encobrissem a *verdade*.<sup>544</sup>

De qualquer maneira, a análise intertextual é, de fato, uma crítica das fontes, que interroga sobre o enquadramento dos textos-fonte isolados, em blocos ou abrangendo todo um contexto literário-textual. Por essa razão, investiga-se como

---

<sup>541</sup> FIORIN; SAVIOLI, 2012, p. 19-20.

<sup>542</sup> ROSSETTI, 2006, p. 376.

<sup>543</sup> FIORIN; SAVIOLI, 2012, p. 20.

<sup>544</sup> JOHNSON, 2009, p. 85-88; ELIADE, 2011, v. 2, p. 431; COPENHAVER, 2000, p. xxxix, lii; FERGUSON, 1990, p. 250; FILORAMO, 1992, v. 1, p. 378; MAHÉ, 2005, v. 6, p. 3940; MAHÉ, 1982, t. 2, p. 15, 29, 314, 441; DODD, 2005, p. 17-25, nota 2 na página 20, nota 1 na p. 33; SCOTT, 1985, v. 1, p. 7, 8-9; DODD, 1954, p. 245.

elas foram retrabalhadas ao seu contexto original e que relações existem entre os textos de fato.<sup>545</sup> Essa investigação é norteadora porque suscita a interrogações a respeito das fontes utilizadas, seu enquadramento e sua intencionalidade. O procedimento de análise intertextual e interliterária, nesta pesquisa, apresenta comparativamente como cada texto em questão se assemelha e se diferencia do *Corpus Hermeticum* IV.3-6a. Dessa análise *análogica*, ou seja, por cotejamento textual, pressupõe-se que, de fato, algum daqueles textos serviu de base ao autor hermético. Também se busca saber como esses elementos foram, gradativamente, assumindo formas e sentidos diferenciados simultaneamente.

Ademais, como essa análise se estabelece por meio de cotejamento entre textos literariamente independentes, logo seu objetivo também evidencia as correlações histórico-filosófico-religiosas. Em outras palavras, averiguam-se os conceitos e ideias que estão presentes em um determinado texto em consonância com outros textos de tradição filosófico-religiosa distinta. Os conceitos e ideias constituem uma gama de tradições próprias de um determinado grupo religioso ou filosófico. Para saber se o texto hermético pertence a uma tradição ou outra, deve-se, portanto, compreender os contextos históricos em que se formaram as tradições. Obviamente para descrever uma relação conceitual entre textos, há de se levar em conta os possíveis antecedentes históricos. Os pesquisadores do hermetismo antigo levam em conta o cotejamento como um processo diacrônico (histórico) e sincrônico (configuração textual). Por isso, é necessário que se averigue a cultura que serve de base para uma determinada teoria ou ideia e seu distanciamento em relação a outras ideias. Isso só é possível quando se objetiva analisar as correlações históricas, religiosas e intelectuais do platonismo, do judaísmo em comparação às tradições que estão presentes nos textos herméticos. Por isso, é importante apresentar o contexto histórico de onde determinado autor hermético tenha se nutrido para formular suas ideias.<sup>546</sup>

Cabe, assim, apresentar amiúde os elementos constitutivos de *Timaeus* 41 D, Provérbios 9.1-6 (*LXX*) e *De Somniis*, II. 183, 190, 249 de acordo com o contexto histórico do médio-platonismo e do judaísmo helenístico em comparação com o *Corpus Hermeticum* IV.3-4a e o hermetismo filosófico-religioso.

### **3.1.1 O enfoque helenista e os antecedentes greco-platônicos do *Corpus Hermeticum***

Já foi mencionado que algumas vezes o pesquisador espera encontrar aquilo que ele aprendeu sobre determinado autor e seu texto em manuais de história,

<sup>545</sup> SCHNELLE, 2004, p. 57.

<sup>546</sup> SCHNELLE, 2004, p. 115-116; WEGNER, 2012, p. 250-25; 305-307; ROSSETTI, 2006, p. 253, 376.

enciclopédias, índices, monografias e outros trabalhos. Sobre isso, Livio Rossetti considera que o leitor (ou pesquisador) procura os elementos textuais “no lugar que a tradição designou para aquele texto e autor...”<sup>547</sup> Os pesquisadores do enfoque helênico defendem que os elementos doutrinais da literatura hermética estão inseridos no contexto da cultura filosófica grega. Por essa razão, faz-se necessário, antes da análise intertextual entre *Timaeus* 41D e o *Corpus Hermeticum* IV.3-6a, compreender como os pesquisadores relacionaram o hermetismo ao platonismo.

A tendência helênica de interpretar a literatura hermética surgiu inicialmente com Wilhelm Kroll e Josef Kroll, mas foi aperfeiçoada por Festugière, como destacado anteriormente. A aproximação helênica se baseia no enfoque de que os escritos herméticos são produtos de argumentos filosóficos gregos. Os pesquisadores que seguem essa tendência reconhecem que a literatura hermética foi produzida a partir de um ecletismo filosófico tipicamente grego. Sendo assim, esses estudiosos partem do pressuposto de que só se pode interpretar os textos herméticos se levar em consideração que isso é um conglomerado filosófico platônico-estoicizante ou estoico-platonizante.<sup>548</sup>

Também se mencionou que, a partir de sua obra *La révélation d'Hermès Trismégiste*, André-Jean Festugière estabeleceu os principais pontos do enfoque helênico acerca dos escritos herméticos filosóficos. Com efeito, Festugière fixou as delimitações das crenças filosófico-religiosas do hermetismo nos contextos filosóficos de fonte puramente grega, resultado de um longo processo de interpretação das obras de Platão.<sup>549</sup>

Assim, tentar-se-á mostrar como o platonismo serviu de fonte para o hermetismo a partir da sucessão de conceitos gregos que lhe proporcionaram os fundamentos doutrinais. Levando em consideração que o aporte literário dessa filosofia seja o diálogo platônico de *Timaeus*, haverá de se proceder à descrição das principais características da doutrina médio-platônica e saber quais as doutrinas do *Timaeus* que se encontram em *'Ο Κρατήρ*.

### 3.1.1.1 A relação entre o hermetismo e o platonismo

Quando se refere à relação entre o hermetismo e o platonismo, deve-se entender que não se trata de uma relação direta do platonismo do séc. IV a.E.C.

<sup>547</sup> ROSSETTI, 2006, p. 376.

<sup>548</sup> NOCK; FESTUGIÈRE, 2011, t. 1, p. V; ELIADE, 2011, v. 2, p. 258; WILLOUGHBY, 1929, p. 205; CHLUP, 2007, p. 133-134; BERNAL, 2003, v. 1, p. 131-145; COPENHAVER, 2000, p. li-lii; SCOTT, 1985, v. 1, p. 1-2, 9-15; DODD, 2005, p. 11-12; DODD, 1954, p. 244; ANGUS, 1929, p. 321.

<sup>549</sup> VAN DEN KERCHOVE, 2012, p. 8-9; CHLUP, 2007, p. 134; BERNAL, 2003, v. 1, p. 134ss; COPENHAVER, 2000, p. liv-lvi; FOWDEN, 1993, p. xxii-xxiii.

Essa relação deve estar ligada a um platonismo estoicizante ou a um estoicismo platonizante, chamado atualmente de médio-platonismo (ou platonismo médio), que surgiu no decurso do século I a.E.C ao II E.C.<sup>550</sup> De fato, esse platonismo modificado pela influência estoica não deve ter existido muito tempo antes do séc I a.E.C. É possível que durante o período cético na Academia Platônica, essa mistura ou fusão nunca tenha vindo à baila. Pois, nesse período, os acadêmicos céticos, como Carnéades (esteve em Roma em 155 a.E.C. e faleceu em 129 a.E.C.), se posicionaram contra as doutrinas estoicas.<sup>551</sup>

Só depois de Carnéades, com a liderança de Filo de Lárisa, a Academia tomou um rumo diferente do movimento cético. Filo assumiu uma posição eclética, inaugurando o Ecletismo na Academia. A falta de vitalidade das escolas filosóficas, o probabilismo da Academia, a praticidade romana e o senso comum devem ter acelerado o surgimento do fenômeno eclético. Mas foi o sucessor de Filo, Antíoco de Ascalônia (falecido pouco tempo depois de 69 a.E.C.), que consolidou o ecletismo na Academia, rompendo definitivamente com o ceticismo. Ele tentou conciliar ou unir as diferentes contribuições do aristotelismo, do estoicismo e do platonismo. A destruição da sede da Academia de Atenas se deu, em 86 a.E.C., por ordem do ditador romano Lúcio Cornélio Sula, mais conhecido como Sila (138 a 78 a.E.C.). Não só a própria destruição da sede, mas o esvaziamento da mensagem pôs fim à Academia, o que acelerou e consolidou o ecletismo de Antíoco de Ascalônia, aproximando as ideias platônicas das ideias estoicas e peripatéticas. Os platonistas começaram a estoicizar os ensinamentos platônicos ou dar um sentido positivo ao platonismo; e os estoicistas, a platonizar os ensinamentos estoicos ou interpretar o platonismo nos moldes estoicos. É aceito que o médio-platonismo surge com a derrocada do ceticismo e com a consolidação do ecletismo por Antíoco. *Esse filósofo rompeu com o ceticismo antes mesmo do seu mestre Filo, e, ao mesmo tempo, tentava convencer o mestre de tomar a mesma decisão.*<sup>552</sup>

*Da mesma forma que havia uma tendência dos platonistas estoicizarem, também havia uma tendência dos estoicistas platonizarem. Nesse mesmo contexto*

---

<sup>550</sup> REALE, 2008, v. 7, p. 271-275; REALE; ANTISERI, 2003, v. 1, p. 346; SCOTT, 1985, v. 1, p. 9.

<sup>551</sup> REALE, Giovanni. *História da Filosofia Grega e Romana*. ed. corr. São Paulo: Loyola, 2008. v. 6. p. 173-197; WALKER, 2006, p. 19-20; REALE; ANTISERI, 2003, v. 1, p. 305-308; SCOTT, 1985, v. 1, p. 9. Sobre o médio-platonismo, cf. também PREUS, Anthony. *Historical Dictionary of Ancient Greek Philosophy*. Lanham (Maryland): The Scarecrow Press, 2007. p. 172.

<sup>552</sup> REALE, 2008, v. 6, p. 187-208, 193-197; REALE, 2008, v. 7, p. 271-272; WALKER, 2006, p. 19-20; DODD, 2005, p. 09-10; REALE; ANTISERI, 2003, v. 1, p. 305-307, 346; SCOTT, 1985, v. 1, p. 1-2, 9-15; DODD, 1954, p. 244. Sobre o ditador Sila e sua política, cf. REICKE, Bo. *História do tempo do Novo Testamento: O mundo bíblico de 500 a.C. até 100 d.C.* São Paulo: Paulus, 1996. p. 90, 99-101.

*surge o médio-estoaicismo. O médio-estoaicismo se desenvolve entre os séculos II e I a.E.C. Seus principais filósofos eram Panécio de Rodes e Posidônio de Apameia. Eles conservaram inalterados os dogmas fundamentais do estoaicismo, corrigindo apenas alguns pontos doutrinários através de uma visão eclética.* Apesar do proeminente Posidônio de Apameia (escreveu entre 100-50 a.E.C.) ser um estoaico, e não um platônico, ele teve uma contribuição de grande relevância para o desenvolvimento não só da formação do médio-estoaicismo, mas também do médio-platonismo.<sup>553</sup>

Possidônio de Apameia era um escritor e filósofo enciclopédico. Ele escreveu vinte e três grandes obras, das quais apenas restam fragmentos. As características filosóficas de Possidônio se constituíam através de sua liberdade para interpretar os dogmas de outras escolas filosóficas dentro de um contexto estoaico. Muitos desses dogmas eram *refratários* ao estoaicismo ou antiestoaicos. Na verdade, ele estabeleceu uma verdadeira fusão de doutrinas platônicas e estoaicas.<sup>554</sup>

Reale e Antiseri afirmam que o médio-platonismo só vem a se formar com Eudoro, com o ressurgimento da Academia em Alexandria (na segunda metade do I a.E.C.). E esse movimento vai de Eudoro até o fim do século II E.C. Assim, para eles, um médio-platonismo como uma retomada da Academia surge em Alexandria. Eles falam que Antíoco fazia parte da Antiga Academia, a qual tinha sido destruída em Atenas alguns anos antes e tinha passado bom tempo sem funcionamento. O fato é que o platonismo (com uma mescla pitagórica) que vai de Eudoro até o final do século II E.C. não é o mesmo platonismo da antiga Academia nem pode ser comparado ao neoplatonismo de Plotino e Proclo.<sup>555</sup> O importante aqui é que a nova fase dada ao platonismo só foi possível com a ruptura entre o platonismo e o ceticismo, que foi provocada pelas ideias ecléticas de Antíoco; e que o ressurgimento da Academia foi um motor para a divulgação das novas ideias platônicas em voga até o final do século II E.C. Esse movimento se constituiu uma corrente filosófica caracterizada pela fusão entre o platonismo e por temas extraídos do aristotelismo e do estoaicismo.<sup>556</sup>

Em todo caso, para alguns pesquisadores do hermetismo antigo, principalmente para Walter Scott, o conjunto de doutrinas desse movimento (do hermetismo) não pode ter surgido antes do séc. I a.E.C. Isso advém do fato de que as doutrinas que incidem nos textos herméticos sofreram influência de um platonismo estoaizante

<sup>553</sup> DODD, 2005, p. 11-12; REALE; ANTISERI, 2003. v. 1, 294; SANSON, Vitorino Félix. *Estoaicismo e Cristianismo*. Caxias do Sul: EDUCS, 1988. p. 23-26; SCOTT, 1985, v. 1, p. 9; DODD, 1954, p. 244.

<sup>554</sup> DODD, 2005, p. 11-12; REALE; ANTISERI, 2003. v. 1, 294; SANSON, 1988, p. 26; SCOTT, 1985, v. 1, p. 9; DODD, 1954, p. 244.

<sup>555</sup> REALE, 2008, v. 7, p. 274-275; DODD, 2005, p. 11; REALE; ANTISERI, 2003, v. 1, p. 304, 346.

<sup>556</sup> WALKER, 2006, p. 20.

ou de um estoicismo platonizante, principalmente das doutrinas de Possidônio de Apameia, que constitui o *terminus post quem* a literatura hermética foi produzida.<sup>557</sup>

Como já foi dito antes, esse platonismo era, em seu bojo, um sistema eclético com atitudes filosóficas e intelectuais que procurava tomar o que é bom e proveitoso de diferentes e diversas teses de sistemas filosóficos distintos, tentando conciliá-los.<sup>558</sup>

Segundo Charles Harold Dodd:

Do tempo de Possidônio, o qual deu à filosofia estoica uma forte infusão de platonismo, as duas escolas se aproximaram uma da outra, e no nível popular a filosofia muitas vezes tomou a forma de estoicismo platonizante ou de platonismo estoicizante. A filosofia misturada foi um dos precursores do neoplatonismo.

A infusão do platonismo e estoicismo proveu um *organon* para pensadores de várias tendências que procuravam justificação filosófica para a religião. Um exemplo notável é para ser encontrado na assim chamada literatura hermética (tradução própria).<sup>559</sup>

Nota-se que essas afirmações de Dodd representam o pensamento dos pesquisadores do enfoque helênico. A tendência é delimitar os escritos herméticos dentro de uma longa tradição greco-platônica, que foi gradativamente alterada em seu decurso histórico. É claro que esses pesquisadores reconhecem que esses escritos foram produzidos no Egito helenístico durante a dominação romana, entretanto, eles defendem que os seus autores e os antigos herméticos não eram culturalmente educados segundo os padrões egípcios, mas, sim, de acordo com o padrões helênicos. Não se trata de uma reprodução integral dos padrões gregos de filosofia, mas das bases filosóficas do platonismo que lhes serviam de formação.<sup>560</sup>

A partir das características gerais desse movimento filosófico, os pesquisadores acentuaram o enfoque helênico. A razão para isso advém do fato de que as características são passíveis de serem reconhecidas e confrontadas entre os textos.

Em geral, esse platonismo tem como características os seguintes aspectos:

a) As *Ideias* como pensamentos ou objetos de pensamentos de Deus, segundo seu aspecto transcendental. Sendo assim, as *Ideias* são as próprias *Formas* das

<sup>557</sup> DODD, 2005, p. 10-11; SCOTT, 1985, v. 1, p. 9; ; DODD, 1954, p. 138, 201, 234, 244.

<sup>558</sup> PEDRO, 1999, p. 91.

<sup>559</sup> O grifo em itálico na tradução é do autor. *From the time of Posidonius, who gave the Stoic philosophy a strong infusion of Platonism, the two schools approached one another, and on the popular level philosophy often took the form of a platonizing Stoicism or stoicizing Platonism. This mixed philosophy was one of the forerunners of neo-Platonism.*

*The fusion of Platonism and Stoicism provided an organon for thinkers of various tendencies who sought a philosophical justification for religion. A striking example is to be found in the so-called Hermetic literature.* DODD, 2005, p. 10-11.

<sup>560</sup> DODD, 2005, p. 11-12; SCOTT, 1985, v. 1, p. 1-2, 9.

coisas que existem, de acordo com seu aspecto imanente. Isso advém do fato de que o Deus transcendente, a Mente ou a Inteligência - o *Nous* (*ó Νοῦς*) – em termos platônicos, possui as Ideias ou as Formas. Ademais, Deus é o Bem original, sem o qual o ser humano não teria objetivo de transcender. A identificação de Deus com a Suprema Inteligência, com a Mente ou com o Intelecto é característica marcadamente médio-platonista. Deve-se também considerar que essa Mente é reconhecida como o Demiurgo (*ό δημιουργός*), o primeiro Deus, o Artífice, o Grande Construtor (Arquiteto) do Universo. A dimensão do transcendental, do suprassensível e do imaterial, e a matéria como a causa originária de todas as coisas visíveis. Para esse tipo de platonismo, o cosmo (o mundo) e sua ordem é o ponto inicial da busca do ser humano pelo conhecimento de Deus. O mundo é moldado de acordo com a *Alma Mundi*.<sup>561</sup>

b) Pressupõe-se que a autorrealização de um filósofo só se efetiva quando seu modo de ser está em conformidade com a realidade última, começando em seguir a ordem do cosmo. Em todo caso, por meio da contemplação do Bem, busca-se retornar ao mundo sensível para moldá-lo de acordo com as Ideias. O ser humano tem uma função semelhante àquela do Demiurgo: contemplar um modelo das Ideias e modelar as coisas. Diferente da visão materialista, a palavra de ordem para esse movimento era *seguir a Deus*. Isso levou a algumas implicações e consequências no campo ético da filosofia. Essa ética é espiritual-transcendental, cuja ordem é seguir a Deus, assimilar-se a Deus, imitar a Deus, divinizar-se ou entrar em comunhão com a Divindade. Ou seja, o homem tem de superar o mundo visível e sensível; em seu *pensamento*, deverá se projetar para o Bem original. Lá a alma encontra sua verdadeira morada. Convém salientar que a alma do homem é imortal, muitas vezes, confundida com o próprio *nous*. De qualquer maneira, o ser humano deverá praticar alguns *exercícios espirituais* (*άσκησις*) que envolvem a ética. Por último, sua busca filosófica pela assimilação de Deus implica em ter um *conhecimento de Deus* ou sua *gnōsis* (*γνῶσις*).<sup>562</sup>

---

<sup>561</sup> REALE, 2008, v. 7, p. 276-277, 299, 289-307, 312; REALE; ANTISERI, 2003, v. 1, p. 346; WALKER, 2006, p. 20. Um dualismo radical em relação ao mundo imanente e o Deus transcendente não é algo característico dos escritos herméticos. Qualquer tendência nesse sentido é fruto de uma influência do dualismo platônico: um deus sensível feito à imagem do inteligível. Cf. PLATÃO, *Timaeus*, 92C; PLATO, 1929, v. 9, p. 252; DODD, 2005, p. 21-22.

<sup>562</sup> REALE, 2008, v. 7, p. 310-317; ABRÃO, 2004, p. 48-49. REALE; ANTISERI, 2003, v. 1, p. 347. WALKER, 2006, p. 20. Faz-se necessário salientar que a *realidade última*, em sentido platônico, deve ser encarada como a *verdade*. Isso não pode ser confundido com o âmbito do mundo fenomênico, das sombras e das representações. Sendo assim, constitui como um verdadeiro conhecimento da realidade última em termos *noéticos* ou do *nous*. Cf. PLATÃO, *Timaeus*, 29C; PLATO, 1929, v. 9, p. 52; DODD, 2005, p. 171, 182.

**c)** A doutrina da *Mônada* e da *Díade*: embora a teoria da *Mônada* e da *Díade* sejam relembradas, essa doutrina foi pouco mencionada pelos médio-platonistas. Essa doutrina está relacionada com a *doutrina dos princípios* (*ἀρχαί*) de Platão esotérico, mas é bem verdade que ela foi mais valorizada pelos ecléticos de tendência pitagórica ou neopitagórica.<sup>563</sup>

**d)** De todos os diálogos platônicos, o que mais teve influência sobre o pensamento do médio-platonismo foi o diálogo de *Timaeus*. A difícil tarefa de sintetizar e estruturar sistematicamente a doutrinas platônicas levou os médio-platonicos a se servirem do diálogo do *Timaeus*. Diferentemente do que ocorria entre os peripatéticos (aristotélicos), os médio-platonicos preferiam entender Platão por meio de compêndios em vez de comentá-lo. Não é por acaso que os comentários sobre Aristóteles foram predominantes entre os peripatéticos enquanto que os compêndios se tornaram hegemônicos entre os platonistas. Não obstante, só no séc. II E.C., vários comentários sobre os diálogos platônicos foram produzidos largamente. Com a derrocada da corrente céтика na Academia, os platonistas ecléticos (médio-platonistas) decidiram retornar aos ensinamentos positivos de Platão, principalmente, aqueles que se configuravam no diálogo de *Timaeus*. Com certeza, esse diálogo servia como uma espécie de catalizador das doutrinas platônicas e que mais se aproximava do pensamento médio-platonista.<sup>564</sup>

Walter Scott salienta que Platão e, sobretudo, o diálogo de *Timaeus*, mais do que outros diálogos platônicos, teve uma influência em quase todos os tratados herméticos.<sup>565</sup> Os pesquisadores do enfoque helênico não hesitarão em encontrar aquelas principais características do médio-platonismo na literatura hermética. Não há dúvida de que várias daquelas características que foram mencionadas são encontradas também nos textos herméticos. Por exemplo, a doutrina do Demiurgo é citada no próprio tratado IV do *Corpus Hermeticum* (C.H.IV.1). A crença em Deus como *Noūς* também ocorre em várias passagens do tratado *Poimandrēs* (C.H. I). A ideia de Deus como o Sumo Bem é recorrente nos tratados herméticos de uma forma geral. A crença na *Alma Mundi* ocorre no C.H. X. Ademais, percebe-se, de forma geral, que o hermetismo nutre total apreço pela doutrina da *gnōsis* (*γνῶσις*). E não é difícil perceber, como foi mencionado no segundo capítulo, a incidência da doutrina da *Mônada*.

Segundo Walker, esse tipo de filosofia era disseminada no período do Alto Império e tinha muito em comum com a religiosidade popular em voga, principalmente com a religião mistérica. Tanto essa filosofia como a religião mistérica buscavam a salvação das inconstâncias, das mudanças, das vicissitudes e

<sup>563</sup> REALE, 2008, v. 7, p. 277, 300-301; REALE; ANTISERI, 2003, v. 1, p. 347.

<sup>564</sup> REALE; ANTISERI, 2003, v. 1, p. 346; SOULEN, 1981, p. 87; SCOTT, 1985, v. 1, p. 9; WALKER, 2006, p. 20.

<sup>565</sup> SCOTT, 1985, v. 1, p. 9.

dos fados da vida no mundo. Essa salvação não era nada menos do que a libertação das paixões e dos sofrimentos que aprisionavam as pessoas a uma rede sistêmica cósmica espaço-temporal.<sup>566</sup>

Convém lembrar que o sentimento religioso dos médio-platonistas, tenuemente ligado ao misticismo, conduziu-os a elaborar doutrinas teológicas sobre os demônios, baseando-se nas crenças órficas, as quais eram de grande importância para o platonismo e para o estoicismo. Com a ideia da transcendência de Deus, houve a necessidade de garantir a crença em seres intermediários. Além disso, foi de extrema relevância para os médio-platonistas o interesse por cultos religiosos; o que os fez reconsiderar e reavaliar a *sabedoria oriental* de modo geral, principalmente, a egípcia.<sup>567</sup>

Isso advém do fato de que houve uma reação contrária às tendências puramente racionalizantes, baseada na ideia de alcançar o mais elevado conhecimento por vias devotas. Convém entender que *o conhecimento das coisas últimas é revelado divinamente*. Sendo assim, ele só poderia ser preservado pelas antigas tradições religiosas, sendo transmitido diretamente aos sábios e profetas. O platonismo era uma filosofia que poderia facilmente ser utilizada como um dos meios para se alcançar esses fins. É verdade que um dos objetivos dessa filosofia era interpretar racionalmente a mitologia, a religiosidade e os rituais das religiões do mundo do Mediterrâneo antigo, principalmente do Oriente Próximo, por meio dos quais era transmitido esse conhecimento revelado.<sup>568</sup>

*Não é de admirar que os pesquisadores tenham procurado encontrar a relação do hermetismo nas obras platônicas, principalmente no diálogo platônico de Timaeus.* Ademais, ao olhar atentamente aquelas características principais de um platonismo estoicizante, isso pode fazer pressupor a semelhança existente entre as doutrinas herméticas e aquelas que foram formuladas a partir das principais ideias do diálogo platônico de *Timaeus*. Em que medida se pode encontrar essas características no *Corpus Hermeticum IV*? Estaria esse tratado em consonância com as principais doutrinas do médio-platonismo ou com as doutrinas formulados no diálogo de *Timaeus*? Dever-se-ia, a princípio, entender algumas doutrinas que estão na obra platônica e que tenham alguma consonância no tratado hermético *O Kρατήρ*.

### 3.1.1.2 As doutrinas do *Timaeus* e do *Corpus Hermeticum IV*

Segundo Walter Scott, as fontes doutrinárias do *Corpus Hermeticum IV* são platônicas. *A priori*, deve-se aclarar alguns pontos acerca da doutrina do Demiurgo

<sup>566</sup> WALKER, 2006, p. 20.

<sup>567</sup> REALE, 2008, v. 7, p. 278, 307-309.

<sup>568</sup> DODD, 1954, p. 244.

em Platão. Segundo a teologia platônica do Demiurgo, esse Artífice (re)produz as coisas a partir de sua contemplação de algo que lhe é ponto de referência. Existem dois tipos de artífices: a) aquele que toma um *modelo* perfeito, inengendrado e eterno; e b) aquele que toma como *modelo* os seres imperfeitos, engendrados e mortais. De qualquer maneira, no conceito platônico, todas as coisas engendradas necessitam de uma *causa* primeira e eficiente para serem engendradas. O resultado da feitoria do artífice, levando em consideração os tipos de artífices, está na qualidade daquilo que é belo e não-belo. Para Platão, a *causa* deste *mundo ser belo* é o Demiurgo, pois este seguiu o modelo das coisas perfeitas, idênticas, inengendradas e eternas e moldou este mundo. Se o Artífice tivesse seguido o modelo das coisas engendradas e mortais, esse mundo não seria belo. Diga-se de passagem, o Demiurgo é o melhor dos artífices, porque realizou o *Bem* com o melhor que lhe foi possível.<sup>569</sup>

Teologicamente, Platão reconhecia o Demiurgo como Deus, que é Bom (*ἀγαθός*), a Inteligência (*ό Νοῦς*). Mas Deus é Bom no sentido *pessoal*. A ideia do *Bem* (*τὸ ἀγαθόν*) diverge da categoria *pessoal* e passa a ter um aspecto *impessoal*. Neste caso, o *Bem* (*τὸ ἀγαθόν*) é o Divino (*τὸ θεῖον*). Esses aspectos fazem a diferença na teologia platônica do diálogo de *Timaeus*. O Bem é uma das regras que constituem a totalidade das regras do Mundo das Ideias. Aliás, as Ideias é a totalidade dessas regras, das quais o Bem é a suprema regra que inspira o Demiurgo a atuar em sua atividade sobre todas as coisas. Deus é Bom porque exerce suas atividades de acordo com as regras supremas, principalmente de acordo com o Bem. Por essa razão, refere-se a Deus como aquele que *quis* que todas as coisas se tornassem as mais perfeitas e semelhantes a si tanto quanto possível.<sup>570</sup>

Para os médio-platonistas, todas essas teorias foram retomadas, exceto que as Ideias constituem elementos transcendentais fora do ser do Demiurgo e que lhes servem de modelo. Como foi frisado nas características, o médio-platonismo reconhece as *Ideias* como pensamentos ou objetos de pensamentos de Deus. Elas são inerentes ao próprio ser de Deus. Sendo assim, também é próprio de Deus ser Bom porque o Bem é inerente a ele. Ele age de acordo com o Bem porque ele pensa inherentemente o Bem em si mesmo. Essa modificação doutrinária advém do fato de que os médio-platonistas se apropriaram dos conceitos aristotélicos de que a inteligência (*νοῦς*) é absoluta e pensamento de si mesmo. Para Platão, as Ideias eram absolutas e estavam acima da inteligência. Como a maioria dos médio-platonistas identificavam Deus com a Inteligência, seria impossível defender que

<sup>569</sup> SCOTT, 1985, v. 2, p. 134-135; PLATÃO, *Timaeus*, 27D-29B; PLATO, 1929, v. 9, p. 48-52. REALE, Giovanni. *História da Filosofia Grega e Romana*. ed. corr. São Paulo: Loyola, 2008. v. 3. p. 131-132.

<sup>570</sup> PLATÃO, *Timaeus*, 29A, 29E, 41B; PLATO, 1929, v. 9, p. 50-52, 54, 88. REALE, 2008, v. 3, p. 150-151.

ele estivesse abaixo hierarquicamente de qualquer outra entidade. Diferentemente de alguns neoplatônicos, que colocavam Deus acima da inteligência e associavam ao Mundo das Ideias, os médio-platonistas associaram Deus com a Inteligência Suprema e as Ideias foram entendidas como o pensamento de si mesmo.<sup>571</sup>

Nos tratados do *Corpus Hermeticum*, Deus constantemente é chamado de Demiurgo. Um dos atributos de Deus é ser Artífice do cosmo. Ele é Criador de todas as coisas que existem e aquelas que não existem. A palavra *δημιουργός* ocorre dezesseis (16) vezes no *Corpus Hermeticum*. Em nenhuma das ocorrências se pode afirmar que se trata de uma entidade subordinada ou intermediária, exceto no *Poimandrēs* (C.H. I), mas, mesmo nesse caso, deve-se ponderar sobre a atividade demiúrgica nesse texto. No C.H. I, *ó Νοῦς Δημιουργός* (O *Nous* Demiurgo) é uma espécie de ser intermediário que emana do próprio Deus, que também é *Noūς*. Não se deve presumir que se trata de uma entidade gnóstica intermediária, como no platonista Numênio ou nas concepções gnósticas de Valentino (séc. II E.C.). As ideias de artífices intermediários estão presentes no *Timaeus* 40B-C. Ademais, o termo *δημιουργός* é empregado por Plutarco, no *De Iside et Osiride* 370A, para se referir a um dos *Amesha Spenta* (Imortais Sagrados) do Zoroastrismo, o que, de fato, são emanações do Deus Ahura Masda. Na verdade, o *Poimandrēs* (C.H. I) trata *ó Νοῦς Δημιουργός* (O *Nous* Demiurgo) como o Deus do Céu, com a função de criar os astros regentes, mas está intimamente ligado ao *Noūς* Deus e Pai. Isso não parece estranho se se levar em consideração que, geralmente, antigas divindades serviam como emanações da divindade maior, constituindo um séquito de seres intermediários, que não são mais que atributos próprios da divindade principal. Os escritos herméticos de caráter dualista, em geral, apresentam seres intermediários para garantir a transcendência de Deus.<sup>572</sup>

De qualquer maneira, a função do Deus, na maioria dos tratados do *Corpus Hermeticum*, não é intermediada por outros seres ou atributos quando o assunto é *criar*. O termo *δημιουργός* se aplica diretamente a Deus porque é próprio de sua natureza *criar* (*δημιουργέω*). Sendo assim, ele possui o atributo de Criador Supremo. Isso é explicitado no *Corpus Hermeticum* VIII.2 e IX.5. No próprio tratado IV, o Deus que envia a cratera é o Demiurgo que cria todo o cosmo com a palavra: "... o Demiurgo fez todo mundo, não com as mãos, mas com uma

<sup>571</sup> REALE, 2008, v. 7, p. 276-277, 294-298; REALE; ANTISERI, 2003, v. 1, p. 346.

<sup>572</sup> DODD, 2005, p. 37; DODD, 1954, p. 136-138. Sobre a ocorrência da palavra *δημιουργός* e suas correlatas no *Corpus Hermeticum*, cf. DELATTE; GOVAERTS; DENOOZ, 1977, p. 44-45. Acerca dos artífices intermediários no *Timaeus*, cf. PLATO, 1929, v. 9, p. 84-86. Referente aos *Amesha Spenta*, cf. ELIADE, Mircea. *História das crenças e das ideias religiosas*: Da Idade da Pedra aos Mistérios de Elêusis. Rio de Janeiro: Zahar, 2011. v. 1. p. 299, 302, 305s, 310, 312, 419; ELIADE; COULIANO, 2009, p. 279; PLUTARCH. *Moralia V*. Tranlated by Frank Cole Barbbitt. Cambridge (MA); London: Harvard University Press, 1936. v. 5. p. 112-114.

palavra [...] e que criou todos os seres por vontade sua (tradução própria)”.<sup>573</sup> Parece igualmente que isso está em consonância com o platonismo do diálogo de *Timaeus*. A atividade criadora de Deus se relaciona, sobretudo, com sua vontade de criar. Do ponto de vista platônico, Deus (o Demiurgo) não apenas *quis* criar para que as coisas fossem semelhantes a si mesmo, mas porque a *Regra*, a *Medida* e o *Bem* lhe davam o modelo para pôr *Ordem* no caos.<sup>574</sup> A ideia de que Deus é Bom também está presente no *Corpus Hermeticum* IV:

Pois, sendo bom, não quis a si mesmo somente dedicar isso e ornar a terra, porém, enviou o homem, o ornamento do corpo divino, o vivente mortal do vivente imortal, e, de fato, o mundo superou os viventes, sendo o sempre vivente, porém, o homem superou o mundo por causa do *logos* e do conhecimento (tradução própria).<sup>575</sup>

No entanto, para os autores herméticos, Deus não é bom do ponto de vista honorífico, mas por natureza. Essa doutrina se aproxima da releitura sobre a transcendência de Deus feita pelos médio-platonistas. A grande maioria dos tratados do *Corpus Hermeticum* faz alguma referência a Deus como o Bem (*τὸ ἀγαθόν*). Para os autores herméticos, de uma forma geral, Deus é o Bem porque ele se dispõe a dar gratuitamente sem ter necessidade de receber nada em troca. Ademais, só Deus é capaz de conter o Bem, pois ele é inseparável de Deus e é o próprio Deus; também é característica do Bem ser conhecido (C.H. II.16; VI.1-6; X.1-4). A teologia do Bem é muito bem estruturada na literatura hermética.<sup>576</sup>

No *Corpus Hermeticum* IV, a referência a essa teologia ocorre três vezes, inclusive no texto de *O Kρατήρ* (C.H. IV.3-6a). Nessa perícope, a ocorrência dessa doutrina é ainda mais semelhante ao pensamento médio-platônico sobre o Bem. Trata-se da contemplação do Bem. O que também ocorre em relação à contemplação da obra de Deus no § 2. No entanto, no § 5, a incidência demonstra um dualismo radical. Nesse texto, o autor não parece levar a sério a doutrina da

<sup>573</sup> C.H.IV.1a: ...τὸν πάντα κόσμον ἐποίησεν ὁ δῆμιουργός, οὐχ χερσὶν ἀλλὰ λόγῳ [...] τῇ δὲ αὐτοῦ θελήσει δῆμιουργήσαντος τὰ ὄντα... HERMÈS TRISMÉGISTE, 2011, t. 1, p. 49.

<sup>574</sup> PLATÃO, *Timaeus*, 29A, 29E, 41B: PLATO, 1929, v. 9, p. 50-52, 54, 88. REALE, 2008, v. 3, p. 150-151.

<sup>575</sup> C.H.IV.1b-2: ἀγαθὸς γὰρ ὁν, <οὐ> μόνῳ ἔαντῳ τοῦτο ἀναθεῖναι ἡθέλησε καὶ τὴν γῆν κοσμῆσαι, κόσμον δὲ θείου σώματος κατέπεμψε τὸν ἄνθρωπον, ζῷον ἀθανάτον ζῷον θνητόν, καὶ ὁ μὲν κόσμος τῶν ζῴων ἐπλεονέκτει τὸ ἀείζωον, <ο δὲ ἄνθρωπος> καὶ τοῦ κόσμου τὸν λόγον καὶ τὸν νοῦν. HERMÈS TRISMÉGISTE, 2011, t. 1, p. 49.

<sup>576</sup> DODD, 2005, p. 37; DODD, 1954, p. 136-138. Sobre a ocorrência da palavra δῆμιουργός e suas correlatas no *Corpus Hermeticum*, cf. DELATTE; GOVAERTS; DENOOZ, 1977, p. 44-45. Acerca dos artífices intermediários no *Timaeus*, cf. PLATO, 1929, v. 9, p. 84-86. Referente aos *Amesha Spenta*, cf. ELIADE, 2011, v. 1, p. 299, 302, 305s, 310, 312, 419; ELIADE; COULIANO, 2009, p. 279; PLUTARCH. *Moralia V*. Tranlated by Frank Cole Barabbitt. Cambridge (MA); London: Harvard University Press, 1936. v. 5. p. 112-114.

*dialética ascendente-descendente* de Platão. A doutrina exigiria, a rigor, que o contemplador do Bem retornasse ao mundo para moldá-lo de acordo com o Bem. Em vez disso, o autor prefere relatar que aqueles, *tendo elevado a si mesmos de tal modo, viram o Bem, e tendo visto, consideraram uma infelicidade o atraso* (*τοσοῦτον ἔαντοὺς ὑψώσαντες, εἴδον τὸ ἀγαθὸν καὶ ἰδόντες συμφορὰν ἡγήσαντο τὴν ἐνθάδε διατριβήν*). Ou seja, aqueles que viram o Bem não levaram em conta o processo de retorno (*dialética descendente*). O autor leva às últimas consequências a chamada *assimilação divina*. Em todo caso, a assimilação divina, para os médio-platonistas, exigiria um comportamento filosófico, centrado e de acordo com a boa formação intelectual. De qualquer forma, essa doutrina não seria assimilada pelos médio-platonistas do mesmo modo.<sup>577</sup> Todas essas semelhanças apontadas acima poderiam pressupor de imediato que o texto de *O Cratísp* (C.H. IV.3-6a) é inspirado pelas doutrinas de Platão. George R. Mead já havia mencionado sobre a tendência dos pesquisadores e acadêmicos ao se deparar com esse texto hermético. Ele pergunta:

De onde veio a ideia de uma Cratera ou Copa em nossa literatura trismegística [hermética]? A maioria dos acadêmicos responderá sem hesitar: De Platão. A Cratera era uma Copa em que Criador mexeu os Elementos da Alma do Mundo; pois nós lemos no *Timaeus* (41 D)... (tradução própria).<sup>578</sup>

Mead sabia que qualquer pessoa versada em textos gregos clássicos apontaria Platão como possível fonte para o texto hermético. Mas isso só é possível mediante uma análise do texto platônico em comparação com os detalhes literário-textuais do C.H. IV.3-6a. Por isso, convém não assumir qualquer afirmação sobre a fonte platônica do texto hermético antes de proceder ao devido cotejamento. Só então, observará a possível intertextualidade entre os dois textos. Faz-se necessário saber se Platão usou figuras literárias bastante divulgadas no Mediterrâneo e de uso comum entre vários povos. Em última análise, há de se recorrer aos elementos constitutivos do simpósio (*symposium*) para chegar a alguma conclusão sobre a interliteralidade incidente no texto de *Timaeus*.

### **3.1.1.3 O cotejamento entre o texto de *Timaeus* 41D e o *Corpus Hermeticum* IV.3-6a**

Está escrito em *Timaeus* 41D, sobre o Demiurgo:

---

<sup>577</sup> REALE, 2008, v. 3, p. 130-133; REALE, 2008, v. 7, p. 110-112; WALKER, 2006, p. 20.

<sup>578</sup> *Whence came this idea of a Crater or Cup into our Trismegistic literature? Most scholars will answer unhesitatingly: From Plato. The Crater was the Cup in which the Creator mixed the Elements of the World-Soul; for we read in Timaeus (41 D)... MEAD, 1906, p. 450.*

Eu transmito: de resto, vós, tercendo (compondo) coisa mortal em coisa imortal, produzis e engendrais os viventes, e dando nutrição, aumentai e recebeis de volta aqueles que morrem (perecem). Disse essas coisas, e novamente sobre a primeira cratera, na qual, tendo misturado a Alma do Todo, mexeu; derramou o resto das coisas primordiais, misturando um tanto da mesma maneira, e não com as mesmas coisas puras [sem misturas] assim, mas as de segunda e terceira [categorias de acordo com a pureza]. E tendo constituído o Todo, dividiu as almas segundo os números dos astros (tradução própria).<sup>579</sup>

Ao ler este texto, é possível perceber que Platão descreve como o Demiurgo produziu (*preparou, fez um composto, temperou*) a Alma do Mundo (do Todo) e as almas dos seres vivos em um *κρατήρ*.<sup>580</sup> Além da incidência da palavra *δημιουργός*, no *Corpus Hermeticum IV*, que está relacionado ao Deus que envia o vaso de mistura, o *Timaeus* destaca, na passagem acima, a incidência da palavra *κρατήρ*. Foi visto, no capítulo anterior da presente pesquisa, que *ἐπὶ [...] κρατῆρα*, *ἐν ᾧ τὴν τοῦ παντὸς ψυχὴν κεραννὺς ἔμισγεν* se assemelha com a construção da frase *βάπτισον σεαυτὴν ἡ δυναμένη εἰς τοῦτον τὸν κρατῆρα* (do C.H. IV.4a), exceto pelo verbo *βαπτίζω*, que assume o lugar dos verbos *κεράννυμι* e *μίγνυμι* (*misturar, mexer, diluir*).

No entanto, nada indica que o texto de Platão seja literariamente uma alusão a um texto *simpótico*, ou seja, relacionado a um banquete ou qualquer ambiente que evoque aquele contexto de simpósio. Ademais, é plausível que a *κρατήρ*, em *Timaeus* 41D, esteja usado com sentido de *crisol*, vaso que se empregava em operações alquímicas e farmacêuticas para composição de metais em temperatura elevada ou para composição de substâncias químicas. Nesse caso, a palavra *κρατήρ* seria equivalente a *κρατηρία*.<sup>581</sup>

Convém salientar que alguns pesquisadores, inclusive Mead, defendem a teoria de que o texto de *Timaeus* 41D seja baseado no simbolismo órfico, tendo Platão elaborado a alegoria (figura de palavra) a partir das fontes do orfismo. Mas deve-se perguntar quais são essas fontes órficas. O orfismo não deixou nenhuma fonte direta que tenha chegado até os dias atuais. Tudo que se sabe do orfismo é fragmentado e escasso. Sobre a vida órfica, pouco se sabe, exceto por poucos testemunhos e alusões de autores antigos, como Platão, Ésquilo, Aristófanes,

<sup>579</sup> PLATÃO, *Timaeus*, 46D: ἐγὼ παραδώσω· τὸ δὲ λοιπὸν ὑμεῖς, ἀθανάτῳ θνητὸν προσυφαίνοντες, ἀπεργάζεσθε ζῶα καὶ γεννᾶτε τροφήν τε διδόντες αὐξάνετε καὶ φθίνοντα πάλιν δέχεσθε. Ταῦτ’ εἶπε, καὶ πάλιν ἐπὶ τὸν πρότερον κρατῆρα, ἐν ᾧ τὴν τοῦ παντὸς ψυχὴν κεραννὺς ἔμισγεν, τὰ τῶν πρόσθεν ὑπόλοιπα κατεχεῖτο μίσγων τρόπον μέν τινα τὸν αὐτόν, ἀκήρατα δ’ οὐκέτι κατὰ ταῦτα ὠσαύτως, ἄλλὰ δεύτερα καὶ τρίτα. ζυστήσας δὲ τὸ πᾶν διεῖλε ψυχὰς ἵσαριθμους τοῖς ἄστροις. PLATO, 1929, v. 9, p. 88-90.

<sup>580</sup> SCOTT, 1985, v. 2, p. 141; NILSSON, 1958, p. 54; MEAD, 1906, p. 450.

<sup>581</sup> SCOTT, 1985, v. 2, p. 141; LIDDELL; SCOTT; JONES, 1996, p. 991.

Empédocles e Píndaro. Reunindo esses fragmentos e formando analogias, pode-se ter, em pequena escala, um panorama sobre o orfismo.<sup>582</sup>

Em todo caso, os pesquisadores geralmente empregam os relatos de outros autores antigos para estabelecer a relação entre o orfismo e *Timaeus* 41D, a saber, o relato sobre *Kρατήρ* (*Crater* em latim) e *ὁ μικρότερος Κρατήρ* (*a cratera menor*), que tratam dos títulos de dois hinos ou cânticos órficos. Sabe-se pelos relatos de Maurus Servius Honoratus (séc. IV-V E.C.) e por João Galeno, o Diácono (do período bizantino – data desconhecida) de que existiam dois poemas órficos com esses nomes. De qualquer maneira, esses relatos são tardios e não ajudam a descrever o conteúdo desses poemas. Nada se fala sobre o conteúdo desses cânticos, exceto que havia um poema de Orfeu chamado *Kρατήρ* (*Crater*); e outro chamado de *ὁ μικρότερος Κρατήρ*, o qual é recitado por Orfeu em forma de catálogo ou uma relação de nomes de deuses. Esse conteúdo recitado pela divindade órfica não parece ser um poema, mas uma lista de nomes de deuses gregos conhecidos no período bizantino e que foi elaborada ao estilo estoico: com nomes das divindades e suas respectivas funções divinas. Nenhum fragmento sobre o conteúdo desses cânticos foi preservado.<sup>583</sup>

Sobre o poema *Kρατήρ* (*Crater*), poder-se-ia aventar a possibilidade de que Proclo (séc. II E.C.) tenha se referido ao cântico órfico quando descreve que Platão se refere ao *Kρατήρ* de Hefesto e Dionísio, mas que também Orfeu conhecia o *Kρατήρ* de Dionísio. Todavia, Proclo não mencionou o conteúdo do que ele se refere como *Kρατήρ* (*Crater*) de Dionísio. Ademais, segundo Nilsson, isso parece ser uma especulação filosófica por parte de Proclo.<sup>584</sup>

Mead, além de recorrer a Proclo, também tenta extrair de Ambrósio Teodósio Macróbio (séc. IV), na sua obra *Commentarii in Somnium Scipionis* 1.12.7-12, que o *crater* (*χρατήρ*) de Baco ou de Dionísio mencionado por Macróbio refere-se à cratera dos mistérios (órficos). Deve-se aclarar esse ponto: Macróbio se refere à afirmação de que Platão tenha defendido que a intoxicação das almas as torna pesadas e, por isso, vêm a esse mundo. A partir da Constelação *Crater* ou *Taça*, as almas, assumindo a matéria, tornam-se mais pesadas. Para Macróbio a *Taça* era o recipiente que continha o néctar dos deuses ou a bebida do rio Lete (do Esquecimento). Ele relaciona essa bebida com a ideia órfica da representação da mente material com Baco. Macróbio começa afirmando que a doutrina da alma que é tragada e puxada pelo corpo se encontra no diálogo platônico de *Phaedo*.

<sup>582</sup> SCOTT, 1985, v. 2, p. 141-142; NILSSON, 1958, p. 54; MEAD, 1906, p. 450. Sobre o orfismo, cf. ELIADE, 2011, v. 1, p. 351; ELIADE, 2011, v. 2, p. 164-180; COULIANO, 2009, p. 164-165.

<sup>583</sup> SCOTT, 1985, v. 2, p. 141; NILSSON, 1958, p. 54-55; MEAD, 1906, p. 451-452.

<sup>584</sup> SCOTT, 1985, v. 2, p. 141; NILSSON, 1958, p. 54-55; MEAD, 1906, p. 452.

Mas o mito sobre o rio Lete e a água do esquecimento não está em *Phaedo*, mas em *Phaedrus* 248C.<sup>585</sup>

Em todo caso, não existe nenhuma referência, no diálogo platônico de *Phaedo*, sobre a Constelação *Crater* nem a palavra *κρατήρ* significa vaso de mistura nesse texto platônico. A única ocorrência da palavra *κρατήρ* está em *Phaedo* 111b-c: “na qual [na Terra] muita água, de fato, corre de umas para outras [cavidades] como para crateras (tradução própria)”.<sup>586</sup> É claro que, nesse contexto, a palavra *cratera* significa *buraco*, *buraco no chão* ou *em rocha* ou *abertura da na parte superior do vulcão, bacia em rocha*.<sup>587</sup> Como os relatos de Galeno e Servius, as ideias de Macrônio são tardias e contraditórias em relação ao conteúdo de *Timaeus* 41D.

A tentativa de alguns pesquisadores de defender que *Timaeus* 41D teria sido influenciado por figuras órficas simbólicas pode ser uma forma de resolver algumas dissonâncias e incongruências intertextuais. Ademais, isso seria um meio de tentar, através de um enfoque helênico, justificar a relação entre o *Corpus Hermeticum* IV.3-6a e *Timaeus* 41D. Deve-se concordar com Scott que o C.H. IV.3-6a não tem nada a ver com a lista de deuses ao estilo estoico do poema *ο μικρότερος Κρατήρ*, supostamente órfico. Além disso, segundo Nilsson, a ideia de que não se pode separar a passagem do *Timaeus* daqueles poemas órficos não é absolutamente certa. A conclusão de Scott de que o texto do C.H. IV.3-6a não pode ter sido derivado de *Timaeus* 41D é plausível. A palavra *κρατήρ*, no *Timaeus*, é empregada como *crisol* e não tem nada a ver diretamente com o conteúdo de C.H. IV.3-6a.<sup>588</sup>

Não obstante tudo isso, convém estar de acordo com Mead de que a *Alegoria do κρατήρ* não tem sua origem com Platão. Ele apenas fez uso dos símbolos já disseminados. Essa figura do *κρατήρ* pode ter sido requerida para ser empregada em determinados contextos da mesma forma como Platão empregou. Destarte, essa alegoria não é originária de Platão, mas é uma fonte inspiradora que serviu como base para autores divulgarem suas ideias.<sup>589</sup> Mais adiante será averiguado que essa alegoria já havia sido empregada pelo poeta Píndaro (séc. VI-V a.C.E.).

<sup>585</sup> SCOTT, 1985, v. 2, p. 142; NILSSON, 1958, p. 54-55; MEAD, 1906, p. 451-452; MACROBIUS. *Commentary on the Dream of Scipio*. Translated with an Introduction and Notes by William Harris Stahl. New York: Columbia University Press, 1990. p. 135-136. Sobre o rio Lete e o esquecimento, cf. PLATO. *Euthyphro, Apology, Crito, Phaedo, Phaedrus*. With an English Translation by Harold North Fowler. Introduction by W. R. M. Lamb. Cambridge (MA); London: Harvard University Press, 2005. v. 1. p. 478.

<sup>586</sup> ἦ [sic τῇ γῇ] πολὺ μὲν ὕδωρ ῥεῖν ἐξ ἀλλήλων εἰς ἀλλήλους [ἔγκοιλα] ὥσπερ εἰς κρατῆρας. PLATO, 2005, v. 1, p. 380-382.

<sup>587</sup> Sobre o significado de *κρατήρ*, cf. LIDDELL; SCOTT; JONES, 1996, p. 991.

<sup>588</sup> SCOTT, 1985, v. 2, p. 141-142; NILSSON, 1958, p. 54.

<sup>589</sup> MEAD, 1906, p. 452.

Segundo Van den Kerchove, alguns autores antigos empregavam a ilustração com a cratera para se referir ao instrumento das divindades demiúrgicas, tal como, o Demiурgo de Platão em *Timaeus* 41D. Essa pesquisadora defende que a diferença entre o C.H. IV.3-6a e o texto platônico está no fato de que no texto hermético não se descreve o ato de misturar. A cratera não seria empregada para designar a mistura, mas como recipiente do puro conhecimento que se constituiria em uma fonte inesgotável ou inextinguível.<sup>590</sup>

Caso leve em conta esse pressuposto teórico, com certeza, haver-se-ia de admitir que o texto do *Corpus Hermeticum* IV.3-6a estaria mais relacionado à ideia de bebida pura, como incide na tradição judaica antiga e no texto filônico *De Somniis* II.183, 190, 249. De qualquer maneira, já foi constatado anteriormente, no segundo capítulo, que a palavra *βαπτίζω*, na frase *βάπτισον σεαυτὴν ἡ δυναμένη εἰς τοῦτον τὸν κρατῆρα* (do C.H. IV.4), substitui as palavras *κεράννυμι* e *μίγνυμι* em estruturas frasais semelhantes.

Mais adiante, será averiguado que a ideia de bebida forte, segundo os autores herméticos, não possui um sentido positivo. A bebida forte está relacionada à falta de conhecimento. Ademais, as passagens em que incidem a menção sobre bebidas puras ou espessas estão sempre relacionadas ao contexto da ignorância. Sendo assim, os herméticos não se refeririam ao conhecimento como bebida pura (forte, espessa). Deve-se, portanto, averiguar sobre o que um judeu antigo entendia pelo ato de mexer ou misturar (*γόγ*) bebida. É necessário saber o que Filo de Alexandria poderia indicar como bebida espessa ou pura em *De Somniis* II.183, 190, 249. Por que o tradutor de Pv 9.1-6 (*LXX*) emprega o verbo misturar (*κεράννυμι*)?<sup>591</sup> É bem provável que a imagem filônica do *κρατήρ*, que incide em *De Somniis* II. 190, possa ter outro sentido, mas isso deve ser devidamente evidenciado. Há evidências de que a ausência do verbo misturar (*κεράννυμι*) e a referência à bebida intoxicante pura, no texto de Filo de Alexandria, indique que não se trata de um banquete grego. No entanto, isso não é muito evidente no *Corpus Hermeticum*. Em todo caso, isso só será possível se houver de fato uma intertextualidade e uma antecedência direta do hermetismo com a tradição judaica. Existem vários pontos de contato entre os textos *De Somniis* II.183, 190, 249, Pv 9.1-6 (*LXX*) e o C.H. IV.3-6a. Em todo caso, esses pontos de contato podem ajudar a relacionar o grau de semelhança entre o hermetismo e o judaísmo. Isso não implica, de maneira alguma, que as diferenças serão negligenciadas. Em suma, não se pode afirmar que o hermetismo tenha relação com o judaísmo sem estabelecer o cotejamento histórico e textual.

---

<sup>590</sup> VAN DEN KERCHOVE, 2012, p. 304-305.

<sup>591</sup> PHILO, 1988, v. 5, p. 524-526, 528, 554.

### **3.1.2 O enfoque helenístico-oriental e os antecedentes judaicos do *Corpus Hermeticum***

No primeiro capítulo desta pesquisa, mencionou-se que Wilhelm Bousset foi o primeiro pesquisador a analisar os textos herméticos a partir do enfoque helenístico-oriental, destacando que esses escritos deveriam ser estudados levando em conta a história da devoção, mas não necessariamente da filosofia. A partir daí, ele deu início aos estudos literários greco-orientais do *Corpus Hermeticum*, originando uma pesquisa dos detalhes não-gregos do hermetismo. As implicações e consequências desses estudos começaram a se efetivar com o interesse dos acadêmicos pelos elementos literários egípcios e judaicos nos textos herméticos. Dentre esses acadêmicos, encontra-se Charles Harold Dodd, que analisou as influências da *Septuaginta* e de outros escritos greco-judaicos nos *Hermetica*, e as semelhanças entre o C.H. I e XIII com o Evangelho de João. Ademais, seguindo a mesma linha de Dodd, podem-se destacar os nomes de Berger Pearson, William Grese e Marc Philonenko.<sup>592</sup>

Para vários pesquisadores, a versão grega do Antigo Testamento (AT), conhecida como *Septuaginta* (*LXX*), deve ter exercido influência sobre alguns filósofos e autores antigos. Outros pesquisadores discordam dessa influência judaica, afirmando que não há, antes da Era Cristã, nenhuma indicação que se lia o AT. Isso é contestado por acadêmicos, como John Granger Cook. Deve-se destacar que a influência não se dá apenas pela leitura, mas também pela escuta atenta das histórias e normas nas reuniões sinagogais. De qualquer maneira, John Granger Cook apresenta uma lista de vinte autores e textos que aludem a passagens da *LXX*. Para Cook, esses dados seriam relevantes porque disso depende a interpretação greco-romana do AT. Em todo caso, não se pode dizer que houve uma influência direta ou total, mas se pode dizer que aqueles antigos autores estavam interessados em sentenças sapienciais do judaísmo helenístico. Dentro daquela lista de Granger Cook, encontram-se justamente a literatura hermética e os Papiros Mágicos.<sup>593</sup>

Com certeza, para Charles Harold Dodd, o judaísmo, por meio da *LXX*, deve ter exercido influência sobre o pensamento dos herméticos. Ademais, há de se levar em conta como outras pessoas fora do círculo judaico se aproximavam daquela religião. Por essa razão, tentar-se-á mostrar como o judaísmo pode ter sido empregado como fonte para o hermetismo e discorrer sobre as principais características do judaísmo helenístico.

---

<sup>592</sup> VAN DEN KERCHOVE, 2012, p. 7-8, 10; CHLUP, 2007, p. 134; COPENHAVER, 2000, p. lii-liii, lvii-lviii; DODD, 2005, p. 10-53; DODD, 1954, p. xv, cf. as p. 97-242, 245.

<sup>593</sup> COOK, John Granger. *The interpretation of the Old Testament in Greco-Roman paganism*. Tuebingen: Mohr Siebeck, 2004. p. 2, 42-54.

### 3.1.2.1 A relação entre o hermetismo e o judaísmo helenístico

Sabe-se que, desde tempos antigos, os judeus se dispersaram pelo mundo. Essa dispersão judaica é chamada de diáspora (do grego *διασπορά*). Conceitua-se diáspora como uma designação para o judaísmo fora da Palestina. Essa designação era comum entre judeus e cristãos do período helenístico.<sup>594</sup> Por exemplo, em II Macabeus 1.27 reza: “Reúne a nossa dispersão .... (tradução própria)”.<sup>595</sup> Isso quer dizer: reúne os que estão na diáspora ou reúne os dispersos. Percebe-se mais evidentemente o emprego dessa designação no Evangelho segundo João 7.35: “Para onde ele vai que nós não o encontraremos? Acaso ele vai para a diáspora entre os gregos [gentios] para ensinar os gregos [gentios]? (tradução própria)”.<sup>596</sup> É interessante notar como os judeus fazem essas perguntas entre si a respeito de Jesus. A interrogação é ainda mais suspeita porque se cogita sua ida à diáspora não para ensinar os judeus helenistas (*έλληνιστής*), mas para instruir os gentios (*έλλην*).<sup>597</sup> Por que se cogitaria que ele iria para diáspora ensinar os que não são judeus? A resposta para isso se pode encontrar quando abordar, aqui, o assunto sobre os *tementes a Deus* e sobre os *simpatizantes do judaísmo* (esses não eram judeus, mas estavam sempre entre eles).

A princípio, convém averiguar o panorama do judaísmo helenístico. Embora se saiba que a diáspora judaica se faz perceber no séc. VI a.E.C., é só a partir da segunda metade do séc. III a.E.C. que se pode constatar a presença de sinagogas como descrita em papiros desse período. Entre os séc. I e II E.C., existiam vários lugares, dentro do Império Romano, em que se encontravam as principais sinagogas, como no Egito e Cirene, na Síria, na Ásia Menor (principalmente em Éfeso), na Grécia e Creta, em Chipre, e, por último, na Itália. As sinagogas mais destacadas são as alexandrinas (egípcias) e antioquinas (sírias).<sup>598</sup>

<sup>594</sup> STEGEMANN, Ekkehard W.; STEGEMANN, Wolfgang. História social do protocristianismo: Os primórdios no judaísmo e as comunidades de Cristo no mundo mediterrâneo. São Paulo: Paulus; São Leopoldo: Sinodal, 2004. p. 289-290; RUSCONI, 2003, p. 127.

<sup>595</sup> ἐπισυνάγωγε τὴν διασπορὰν ἡμῶν... SEPTUAGINTA. Id Est Vetus Testamentum Graece Iuxta LXX Interpretes edidit Alfred Ralfs. 6. ed. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1979. v. 1. p. 1101.

<sup>596</sup> ποῦ οὗτος μέλλει πορεύεσθαι ὅτι ἡμεῖς οὐχ εύρήσομεν αὐτόν; μὴ εἰς τὴν διασπορὰν τῶν Ἑλλήνων μέλλει πορεύεσθαι καὶ διδάσκειν τοὺς Ἕλληνας; NOVUM, 1994, p. 271-272.

<sup>597</sup> Cf. a diferença entre as palavras *έλληνιστής* e *έλλην* em RUSCONI, 2003, p. 127; TAYLOR, 2001, p. 194.

<sup>598</sup> STEGEMANN; STEGEMANN, 2004, p. 289-290; LOHSE, 2000, p. 115; GREEN, Michael. *Evangelização na Igreja primitiva*. São Paulo: Vida Nova, 2000. p. 21; REICKE, 1996, p. 313; TENNEY, Merril C. *O Novo Testamento: Sua Origem e Análise*. São Paulo: Shedd, 2008. p. 123; BRAKEMEIER, Gottfried. *Reino de Deus e Esperança Apocalíptica*. São Leopoldo: Sinodal, 1984. p. 127.

É sabido que existiam mais judeus na diáspora do que na Palestina. As causas e as razões para essa dispersão são variadas, desde deportações a emigrações voluntárias. Mas, em geral, pode-se enumerar as principais: a) Alguns judeus seguiam rotas comerciais e decidiram ficar em cidades estratégicas por onde passavam as caravanas. b) Entre os séc. II e I a. E.C., muitos judeus decidiram sair da Palestina, compelidos pela guerra e pela fome. c) Como os dominadores, no período greco-romano, exigiam pesados tributos à população rural, resultando em ônus econômico e pobreza, muitas pessoas decidiram abandonar o país em busca de novas oportunidades em diversos lugares (diáspora). d) Mesmo antes do período helenístico, alguns judeus eram levados cativos ao Egito e, depois de serem libertos, eles continuavam naquele país. É verdade também que outros mercenários judeus chegaram ao Egito antes do período sob dominação grega. e) Não obstante essas características, o número de judeus, na diáspora, aumentou em decorrência da conversão de não-judeus ao judaísmo (*prosélitos*). As estimativas acerca da porcentagem de judeus em relação à população geral do Império Romano são desencontradas e problemáticas. Uns pesquisadores calculam que os judeus, incluindo os *prosélitos*, constituíam aproximadamente seis a sete por cento enquanto outros estimam dez a quinze por cento da população do Império.<sup>599</sup>

Quanto à posição social dos judeus da diáspora do período helenístico, a grande maioria pertencia à classe social inferior. Pode-se perceber isso pelas relações de artesões das mais variadas profissões que arrolavam um grande número de judeus. Todavia, encontravam-se, em cidades tipicamente pagãs, alguns comerciantes de origem judaica, mas seu número era inferior ao de gentios. Havia judeus ricos, mas isso era caso raro. Também existiam aqueles que possuíam cidadania romana. Mas dificilmente eles participavam da classe economicamente favorecida ou mesmo de cargos políticos. Ekkehard Stegemann e Wolfgang Stegemann mencionam que as sinagogas da diáspora eram quase sempre associadas à pobreza pela elite culta da Antiguidade. Eles também defendem a possibilidade de que os judeus, no Egito, ocupavam cargo político e estavam inseridos nos assuntos políticos, o que não se via entre a elite dos cidadãos romanos e provinciais. Todavia, essa atuação política dos judeus nas cidades egípcias é questionável. Por exemplo, nas cidades mais expressivas para os judeus helenistas da diáspora, Alexandria e Antioquia, os gregos dificilmente lhes garantiriam os mesmos direitos. Aqueles que vinham a se envolver na política, ou esses abandonavam sua religião ou esses já pertenciam a uma família rica e poderosa que pouco se importava com a situação do povo em

---

<sup>599</sup> LOHSE, 2000, p. 111-112; STEGEMANN; STEGEMANN, 2004, p. 290; GREEN, 2000, p. 21; REICKE, 1996. p. 313; BRAKEMEIER, 1984, p. 127. Sobre os judeus cativos levados ao Egito e os mercenários, cf. WILLIAMS, Ronald J. Egito e Israel. In: HARRIS, J. R. (Org.). *O legado do Egito*. Rio de Janeiro: Imago, 1993. p. 271-272; TENNEY, 2008, p. 123-125.

geral, como é o caso de Tibério Júlio Alexandre, Prefeito do Egito e sobrinho de Filo de Alexandria; tendo abandonado a fé, mandou reprimir as revoltas judaicas em Alexandria (em 69 E.C.). Tibério também foi o segundo comandante de Tito, em 70 E.C., durante a destruição de Jerusalém. Aliás, Filo era descendente de judeus já relacionados com Roma, inclusive com parentes gentílicos.<sup>600</sup>

No entanto, os direitos (privilégios) dos integrantes da comunidade judaica na diáspora foram assegurados e garantidos desde o tempo de Júlio César, depois da guerra alexandrina, em 48-47 a.E.C. Isso se deu porque os judeus egípcios e as tropas judias auxiliaram a César durante aquela guerra, o que possibilitou sua ascensão política. Na verdade, não se trata de direitos, mas de algumas vantagens. Talvez, a propagação do judaísmo foi justamente devida a esses privilégios. No Império Romano, o *status* legal de todos os judeus era o de *peregrini* (provincianos estrangeiros), exceto os poucos casos de cidadania romana. Nesses casos específicos, eles eram cidadãos como qualquer outro dentro do Império. Os privilégios aos judeus, em vários lugares dentro do Império Romano, eram: a) Permissão, nas suas sinagogas, para exercer jurisdição própria, festejar ceias em comunidades; e permissão para se reunirem em determinados dias. b) Possibilidade de cuidar de qualquer atividade prescrita por suas leis. c) Designação de lugares próprios para reunir as famílias, fazer oração e prestar culto. d) Garantia aos judeus o privilégio de dirigir caixas municipais. e) Alguns privilégios diferenciados, dependendo dos locais e do judeu que recorresse ao privilégio: em caso de cidadania romana, o judeu poderia ser dispensado do serviço militar; de não comparecer a julgamentos ou atividades públicas nos dias de sábado.<sup>601</sup>

Essas permissões, dependendo da localidade, poderiam ser relativizadas, revogadas ou reconfirmadas. Além disso, nada indica que esses privilégios poderiam fazer do judaísmo uma *religio licita*. Os privilégios apenas poderiam garantir certa liberdade de movimento econômico-comercial e sociorreligioso. Como *peregrini*, os judeus não podiam levantar uma acusação formal contra o governador. Para invocar a justiça romana, seria necessário que eles se aproximassesem e apelassem para um cidadão romano para que esse formalizasse os procedimentos jurídicos. Tudo que se aplicava aos inimigos de Roma (*hostes*) também cabia aos *peregrini*. Os judeus precisavam se inserir nas relações políticas e culturais dos gentios para que tivessem a garantia desses privilégios. Assim, eles recorriam aos poucos membros sinagogais ricos ou que possuíssem a cidadania romana. É importante

---

<sup>600</sup> LOHSE, 2000, p. 112; STEGEMANN; STEGEMANN, 2004, p. 290; GREEN, 2000, p. 22-23; REICKE, 1996. p. 313; WILLIAMS, 1993, p. 354; TENNEY, 2008, p. 124.

<sup>601</sup> LOHSE, 2000, p. 112; STEGEMANN; STEGEMANN, 2004, p. 293-294; GREEN, 2000, p. 22-23; REICKE, 1996. p. 108, 312-314; TENNEY, 2008, p. 12.

considerar como os judeus chamavam atenção para justificar sua fé do ponto de vista da filosofia gentílica.<sup>602</sup>

É sabido que a influência grega sobre os judeus da diáspora foi drástica. O helenismo se fez sentir de tal maneira que muitos judeus foram levados a aprender determinadas tradições com os gregos, embora sem abdicar de suas origens. De qualquer forma, o contato com os helênicos e com outros gentios era mais efetivo e tinha várias implicações. Por exemplo, as línguas hebraica e aramaica entraram em desuso na diáspora. Muitos judeus assumiam nomes gregos e romanos quando seu nome em hebraico ou aramaico se assemelhava àqueles.<sup>603</sup>

Alguns judeus procuravam obter o direito de cidadania helenística ou romana. Passar a ter cidadania romana ou helenística implicava em seguir os cultos municipais das cidades. Para ter o direito de cidadão de Roma, seria necessário que, mesmo uma pessoa tendo seu culto religioso preservado, deveria seguir os padrões religiosos de Roma, reconhecendo sua personificação (a deusa Roma) e César como divinos, prestando-lhes culto e os adorando. Poder-se-ia questionar como um judeu teria a cidadania romana, reconhecendo outro deus além do seu. Todavia, os judeus não eram obrigados a prestar culto à imagem de César. Para conseguir o direito de cidadão romano, seria necessário que o imperador concedesse sua mercê; alguns conseguiam comprá-lo; alguns outros traziam trigo para Roma; outros construíam grandes navios ou serviam a tropas especiais. Não é por acaso que se pode falar em judeus construtores e proprietários de grandes navios (isso causava certa distinção).<sup>604</sup>

O judaísmo da diáspora era mais liberal e aberto ao helenismo. Havia, por exemplo, quem acreditasse que os judeus e gentios deveriam se unir sob a autoridade de um único Deus. No entanto, deve-se levar em consideração de que, desde o período macabaico (II-I a.E.C), houve sensibilização por parte dos judeus da diáspora e da Palestina sobre sua identidade através da Torah. Os judeus helenistas empregaram largamente a filosofia e o pensamento grego para expor sua fé de forma elucidativa e compreensível. Sendo assim, eles poderiam fazer uma exposição filosófica fundamentada na fé do judaísmo, explicando o valor ético-moral das Leis mosaicas. O judaísmo da diáspora não pregava a ressurreição escatológica dos mortos. Acreditava-se na ideia grega da imortalidade da alma.

<sup>602</sup> LOHSE, 2000, p. 112-113; STEGEMANN; STEGEMANN, 2004, p. 293-294; COULANGES, 2004, p. 430; GREEN, 2000, p. 22-23; REICKE, 1996. p. 313. Brakemeier afirma que os privilégios fizeram do judaísmo uma *religio licita*; essa tese é desconsiderada pelas pesquisas atuais. BRAKEMEIER, 1984, p. 127

<sup>603</sup> LOHSE, 2000, p. 113; TENNEY, 2008, p. 124; BRAKEMEIER, 1984, p. 128.

<sup>604</sup> LOHSE, 2000, p. 113; STEGEMANN; STEGEMANN, 2004, p. 293; COULANGES, 2004, p. 439; GREEN, 2000, p. 22; REICKE, 1996. p. 245; TENNEY, 2008, p. 123-125. Cf. Atos dos Apóstolos 22.25-29, em que se relata que Paulo se gaba de ser judeu da Cilícia, nascido cidadão romano.

Era comum, entre os membros da diáspora, discursar sobre ética e moral mais do que sobre doutrinas abstratas do judaísmo palestino. Por essa razão, seguiam prescrições rituais cultuais como se fossem instruções comportamentais, a respeito do agir e do modo de ser dos homens e mulheres. Era habitual, entre eles, fazer um paralelo entre os autores gregos e Moisés, tentando provar que os filósofos estavam próximos do pensamento de Moisés e que esse era anterior a todos eles. Ademais, muitos provérbios e aforismos bíblicos foram recitados como poemas gregos.<sup>605</sup>

Na diáspora, cultivou-se largamente a apreciação pela literatura sapiencial. Esse tipo de literatura não só fundamentava filosoficamente suas crenças e comportamento como também transmitia os conselhos da antiga tradição de Israel. Não é casual que nesse contexto também os judeus criassem regras ético-morais (parenéticas) para que estabelecessem, conforme a vontade de Deus, um comportamento relacional entre os homens. Em todo caso, isso é resultado da aproximação entre a herança da vida judaica e a filosofia grega em voga no período helenístico.<sup>606</sup>

Como consequência desse comportamento dos judeus na diáspora, muitos gentios (gregos e romanos) começaram a se interessar pelo culto judaico. Diferentemente do costume palestino, na diáspora, não se designava sinagoga pela palavra *συναγωγή* [synagōgē] (reunião sinagogal), mas pela palavra *προσευχή* [proseukhē], que significa *lugar de oração*.<sup>607</sup> No entanto, os autores neotestamentários designam indistintamente o *lugar de oração*, na diáspora ou na Palestina, por *συναγωγή*, o que também pode ser o prédio onde acontecem as orações e as reuniões. Os pesquisadores não entram em consenso se os judeus faziam suas reuniões em prédios ou a céu aberto. Ekkehard Stegemann e Wolfgang Stegeman supõem que raramente poderia acontecer uma reunião a céu aberto; enquanto Michael Green defende a ideia que os cultos poderiam acontecer em sinagogas (prédios sinagogais) ou ao ar livre. Todavia, Ekkehard Stegemann e Wolfgang Stegeman não têm certeza se, de fato, os judeus se reuniam a céu aberto. Enfim, o que se pode depreender é que os prédios sinagogais eram adornados ao estilo greco-romano e que muitas vezes funcionavam como hospedarias. A maior sinagoga do período helenístico era a de Alexandria, praticamente uma basílica. A sinagoga alexandrina servia, inclusive, como *ágora* ou mercado.<sup>608</sup> A colônia

<sup>605</sup> LOHSE, 2000, p. 113-114; TENNEY, 2008, p. 124-125; BRAKEMEIER, 1984, p. 128.

<sup>606</sup> LOHSE, 2000, p. 114.

<sup>607</sup> Sobre as palavras *συναγωγή* e *προσευχή*, cf. LIDDELL; SCOTT; JONES, 1996, p. 1511, 1692.

<sup>608</sup> LOHSE, 2000, p. 115-117, 147-166; BRAKEMEIER, 1984, p. 128-129; STEGEMANN; STEGEMANN, 2004, p. 293; GREEN, 2000, p. 24; TENNEY, 2008, p. 123. Cf. Atos dos Apóstolos 22.25-29: Paulo era judeu com cidadania romana.

judaica em Alexandria, diga-se de passagem, foi o maior ajuntamento de judeus fora da Judeia.

Em todo caso, na diáspora, a vida e a piedade das comunidades judaicas chamavam a atenção de não-judeus. Isso se deu porque a própria reunião sinagogal, constituída em torno da leitura da Escritura, das orações, dos salmos e das constantes pregações, assemelhava-se a reuniões gentílicas de filósofos (que inclusive eram realizadas em *ágoras*), nas quais se discutiam pontos cruciais referentes à vida cotidiana. Um fato importante é que, desde quando foi realizada a *Septuaginta* (a tradução grega da Torah e de outros escritos veterotestamentários), várias pessoas curiosas e zelosas pelo conhecimento da verdade tiveram acesso às Escrituras judaicas, e, consequentemente, isso serviu como atração da religião judaica. No judaísmo helenístico, não era estranho que pessoas não-judias estivessem presentes ao redor das reuniões sinagogais, seguindo a doutrina da Torah (embora não totalmente). Ademais, também não parece estranho que existissem várias pessoas capazes de interpretar e comentar as Escrituras utilizando várias concepções e tendências comuns de pensamento em voga.<sup>609</sup>

Destarte, uma das consequências foi a conversão de parte dessas pessoas ao judaísmo. Os conversos ou convertidos eram chamados de *prosélitos*. Os *prosélitos* eram obrigados a cumprir a Lei e a seguir rituais prescritos. Posteriormente, no decurso do séc. I E.C., muitos não-judeus se tornavam *prosélitos* mediante certos ritos de purificação, isso quer dizer que não somente eram devidamente circuncidados, mas também poderiam se submeter ao banho de imersão, chamado de *batismo de prosélito*, a fim de apagar toda a impureza cultural dos não-judeus. Esse *batismo de prosélito* era apenas uma oficialização jurídica de conversão, por meio do qual, na presença de duas testemunhas, uma pessoa se tornava judia em todos os aspectos.<sup>610</sup>

Não obstante, nem todas as pessoas, por mais que tivessem simpatia pelo judaísmo, estavam decididas a se submeter à circuncisão. Como a circuncisão era necessária e obrigatória, várias pessoas não aceitavam se converter totalmente. De todas as exigências, a circuncisão constituía o maior obstáculo ou empecilho para conversão ao judaísmo. Para os gentios, a exigência das regras alimentares de pureza era algo ridículo enquanto que a circuncisão era uma mutilação impensável. A decisão de não se circuncidar impedia um não-judeu de se tornar *prosélito*. Nas sinagogas da diáspora, havia várias pessoas que se sentiam atraídas

<sup>609</sup> LOHSE, 2000, p. 115; GREEN, 2000, p. 24; BRAKEMEIER, 1984, p. 129-130; DODD, 1954, p. 243-244. Sobre a *Septuaginta* e sua influência sobre o pensamento de Filo de Alexandria, cf. REALE, 2008, v. 7, p. 222-224.

<sup>610</sup> LOHSE, 2000, p. 115-116; DODD, 1954, p. 244; BRAKEMEIER, 1984, p. 128; CHAMPLIN, Russell Norman. *O Novo Testamento Interpretado Versículo por Versículo: Atos dos Apóstolos e Romanos*. São Paulo: Candeia, 1998. v. 3. p. 70-71; NOCK, 1964, p. 2-3, 56.

pelo judaísmo, mas não se sentiam capazes de se submeter à conversão. Eram-lhes exigidos apenas os principais mandamentos, sobretudo, as prescrições do sábado, dos hábitos alimentares e as instruções ético-morais. E muitas dessas não estavam preocupadas em se converter ao Judaísmo propriamente dito, mas apenas por causa do zelo pela verdade, gostaria de entender os ensinamentos religiosos.<sup>611</sup>

No entanto, aqueles que se interessavam pelo judaísmo e seus ensinamentos, e achavam certos ritos desnecessários - como a circuncisão - eram conhecidos como *tementes a Deus* (*θεοσεβῆς* [theosebēs], *εὐσεβῆς* [eusebēs], *σεβόμενος* [sebomenos], *σεβόμενος τὸν θεόν* [sebomenos ton theon]). No contexto da diáspora, como em quase todo Oriente helenizado, existiam tanto judeus helenizados como os gentios judaizados (judaizantes). Para Ekkehard Stegemann e Wolfgang Stegeman, os *tementes a Deus* constituíam um grupo distinto dos *simpatizantes do judaísmo*, que era um grupo mais amplo. Para Arthur Darby Nock, os *sebomenoi* (*tementes a Deus*) são simpatizantes de uma forma geral. Em todo caso, os *sebomenoi* formavam o grupo daqueles que Dodd chama de *semiprosélitos*. Eles não eram circuncisos e não observavam a Lei totalmente. Eles poderiam frequentar cultos na sinagoga, fazer boas obras para com os judeus, mas não eram juridicamente judeus. Os *tementes a Deus* poderiam tanto construir um templo dedicado a alguma divindade “pagã” como ajudar os judeus necessitados ou construir sinagogas. Muitas vezes eles eram chamados de *piedosos, devotos ou pessoas justas*.<sup>612</sup>

Provavelmente a passagem do Evangelho segundo João 7.35, como se mencionou anteriormente - “Acaso ele vai para a diáspora entre os gregos [gentios] para ensinar os gregos [gentios]?” – seria a uma cogitação alusiva à prática instrutiva entre aqueles gentios que se aproximavam do judaísmo (*prosélitos* ou *tementes a Deus*), já que não refere diretamente aos judeus helenistas (*έλληνιστής*), mas aos gentios (*έλλην*). Os *tementes a Deus* eram pessoas politicamente influentes que poderiam auxiliar os judeus na sua relação com o mundo gentílico. Daí se pode inferir que a força política das comunidades na diáspora judaica advém justamente da relação com os *sebomenoi*. Nos Atos dos Apóstolos, existem várias referências a esse grupo.<sup>613</sup>

O *temente a Deus* não era judeu em termo jurídico, embora tivesse um certo vínculo sinagogal, tornando-se membro da sinagoga, *pois ele não era cumpridor*

<sup>611</sup> LOHSE, 2000, p. 115; DODD, 1954, p. 243-244; BRAKEMEIER, 1984, p. 128.

<sup>612</sup> STEGEMANN; STEGEMANN, 2004, p. 290-292; LOHSE, 2000, p. 115-116; GREEN, 2000, p. 24; NOCK, 1964, p. 2-3; DODD, 1954, p. 243-244. Brakemeier também designa os *tementes a Deus* de simpatizantes da fé judaica. Cf. BRAKEMEIER, 1984, p. 128. Atos 13.43, 50; 16.14; 17.4 *et alli.*

<sup>613</sup> STEGEMANN; STEGEMANN, 2004, p. 290-292; Atos 10.2; 11.3; 13.43, 50; 16.14; 17.4 *et alli.*

*dos preceitos, mandamentos e tradições no contexto injuntivo judaico em sentido amplo.* Muitas vezes, a geração posterior de tementes a Deus vinha a se tornar plenamente judia.<sup>614</sup>

Alguns médio-platonistas, como Plutarco de Queroneia (médio-platonista do séc. I-II E.C.) e Numênio de Apameia (médio-platonista pitagorizante do séc. II E.C.), costumavam se dedicar aos estudos e observações das variadas religiões, interpretando os mitos e ritos, sem necessariamente estarem ligados a um determinado culto religioso. Habitualmente eles comparavam as crenças religiosas às doutrinas filosóficas. Uma das religiões que poderiam ter servido de inspiração a esses proeminentes filósofos e pensadores foi o judaísmo. Plutarco e Numênio nunca pensaram em se filiar, de qualquer modo, ao judaísmo, mas estavam interessados em seus ensinamentos. Eles poderiam ser considerados como *simpatizantes*. É provável que os escritores herméticos também pertencessem a esse tipo de classe piedosa de filósofos.<sup>615</sup>

Embora Charles Harold Dodd defende que os textos herméticos tenham se desenvolvido das doutrinas do médio-platonismo, ele acredita que as crenças ecléticas do hermetismo possibilitou um influxo judaico na sua formação. Isso se deu, principalmente, graças ao contato com a tradução grega do AT (*Septuaginta*). Tendo sido organizada a partir do séc. III a.E.C., a *LXX* é a grande produção do judaísmo helenístico na diáspora. A influência judaica sobre a literatura hermética é possível e nenhum pesquisador negará isso. Entretanto, esse judaísmo, cujo documento fundamental é a *Septuaginta*, é alterado pelo *filtro* do helenismo, pelo *filtro* dos gentios judaizantes (*prosélitos e tementes a Deus*) e por *simpatizantes* em geral, até chegar às formulações herméticas. Amiúde, o judaísmo helenístico tem características doutrinárias semelhantes às do hermetismo: a) A crença intensiva em Deus Único, Bom e Sábio, que apenas exige ação de graça. b) Um monoteísmo ético alicerçado no convívio e nas práticas entre os seres humanos. Filo de Alexandria (séc. I E.C.), um dos expoentes do judaísmo helenístico, apresenta uma linguagem muito semelhante àquela usada pelos herméticos.<sup>616</sup> Isso fez com que Dodd constatasse alguma semelhança doutrinária, sem, contudo, inferir alguma influência direta:

Em particular, o essencial dela [da literatura hermética] parece ser pressuposto em Filo, pois, enquanto o traço não-hebraico no pensamento de Filo muitas vezes lembra

---

<sup>614</sup> LOHSE, 2000, p. 115.

<sup>615</sup> REALE, 2008, v. 7, p. 280-281, 289-292, 298, 305-309, 358-371; REALE; ANTISERI, 2003, v. 1, p. 347, 349; DODD, 1954, p. 244; PREUS, 2007, p. 172; NOCK, Arthur Darby. *Conversion: The Old and the New in Religion from Alexander the Great to Augustine of Hippo*. Lanham (MD): University Press of America, 1988. p. 77-98.

<sup>616</sup> LOHSE, 2000, p. 114; GREEN, 2000, p. 23; TENNEY, 2008, p. 124-125; DODD, 2005, p. 13-14; DODD, 1954, p. xiv.

os *Hermetica* muito notavelmente, eu não posso encontrar razões para concluir que eles foram diretamente influenciados por Filo (tradução própria).<sup>617</sup>

Se a *Septuaginta* é um documento fundamental para o judaísmo helenístico, deve-se perguntar se o texto de *'Ο Κρατήρ* (C.H. IV.3-6a) foi influenciado por algum livro da *LXX*. Os livros sapienciais, além do Pentateuco, foram os mais inspiradores entre os judeus helenistas: *Salmos*, *Provérbios*, *Eclesiastes*, *Cântico dos Cânticos*, *Jó*, inclusive os deutero-canônicos, *Sabedoria de Salomão*, *Sabedoria de Siraque* (*Eclesiástico*). Os judeus necessitavam de um conjunto de regras ético-morais para a conduta correta tanto para si mesmos quanto para quem pretendia se converter ao judaísmo.<sup>618</sup> No livro sapiencial de *Provérbios* (na *LXX*), pode-se encontrar uma passagem que remete a figuras *simpóticas*. Vários elementos literário-textuais que se encontram no C.H. IV.3-6a também estão presentes em Pv 9.1-6 (*LXX*).<sup>619</sup>

Charles Harold Dodd não faz nenhuma menção ao texto de *Provérbios* no seu livro *The Bible and the Greeks*, nem estabelece nenhuma ligação entre o *Corpus Hermeticum* IV.3-6a diretamente com alguma tradição bíblico-judaica da *Septuaginta*. André-Jean Festugière lamenta que Dodd não tenha notado a relação entre o C.H. IV.3-6a e Pv 9.1-6 e afirma:

Porém esta imagem do arauto convidando os homens a beber em uma cratera para atingir a iniciação perfeita já se acha na tradução grega de *Provérbios* 9, 1-6, e é dali que ela tem passado em toda mística helenística influenciada pelo judaísmo para vir a ser um dos mais ordinários lugares comuns. Citemos por completo, a partir da *LXX*, este texto capital de onde deriva uma longa tradição... (tradução própria).<sup>620</sup>

De qualquer modo, o texto de Pv 9.1-6 da *Septuaginta* apresenta características que se diferenciam do texto hebraico massorético<sup>621</sup> que lhe serviu de base. Essas características diferenciáveis incidem justamente nos detalhes que

<sup>617</sup> In particular, its essentials seem to be presupposed in Philo, for while the non-Hebraic strain in Philo's thought often recalls the *Hermetica* quite strikingly, I can find no grounds for concluding that they were directly influenced by Philo. DODD, 2005, p. 12-13.

<sup>618</sup> LOHSE, 2000, p. 114-118.

<sup>619</sup> VAN DEN KERCHOVE, 2012, p. 305-306.

<sup>620</sup> Or cette image du héraut invitant les hommes à boire dans un cratère pour atteindre à l'initiation parfaite se trouve déjà dans la traduction grecque des Proverbes 9, 1-6, et c'est de là qu'elle a passé dans toute la mystique hellénistique influencée par le judaïsme pour y devenir l'un des plus ordinaires lieux communs. Citons en entier, d'après les *LXX*, ce texte capital d'où dérive une longue tradition... FESTUGIÈRE, 1938, p. 3-4. Mas C.H. Dodd, em *The Interpretation of the Fourth Gospel*, faz referência e explica o sentido de Pv 9.5. Cf. DODD, 2005, p. 83-84, 336.

<sup>621</sup> Doravante, abreviado TM (texto massorético).

realçam as figuras *simpóticas* no texto grego. Como esses elementos variáveis da *LXX* em relação ao TM são do período helenístico, eles carregam sentidos que não correspondem ao texto hebraico, mas são importantes para se entender o procedimento interpretativo do tradutor da *LXX*. Seria necessário averiguar a intertextualidade entre o C.H. IV.3-6a e Pv 9.1-6 (*LXX*).

### 3.1.2.2 O cotejamento entre *Provérbios 9.1-6 (LXX)* e o *Corpus Hermeticum IV.3-6a*

Serão apresentados abaixo os textos Provérbios 9.1-6 da *LXX* e do TM:

A Sabedoria construiu sua casa e lapidou sete pilares; matou suas vítimas [animais], misturou na cratera o seu vinho e aprontou sua mesa; convocando seus servos, os enviou junto com um grande anúncio sobre a cratera, dizendo: aquele que é ignorante [tolo], que se incline a mim; e aos que necessitam de entendimento disse: Vinde, comei dos meus pães e tomai o vinho, que eu misturei para vós; deixai a tolice, e vivereis, e procurai o modo de pensar, para que vivais, e endireitai em gnose a inteligência (tradução própria).<sup>622</sup>

O texto massorético também se refere a banquete ou comensalidade, mas não menciona nada sobre cratera, nem descreve sobre um grande anúncio (ou seja, em alta voz). Também não se relata que o vinho foi mexido *por vós* nem que o ignorante se incline *a mim*. Não se recomenda expressamente para *procurar o modo de pensar* nem para *endireitar a inteligência pela gnose*. Ademais, em vez de *servos*, o texto massorético descreve *donzelas* ou *servas*.<sup>623</sup>

<sup>622</sup> Ἡ σοφία ὠκοδόμησεν ἑαυτῇ οῖκον καὶ ὑπῆρεισεν στύλους ἐπτά· ἔσφαξεν τὰ ἑαυτῆς θύματα, ἐκέρασεν εἰς κρατῆρα τὸν ἑαυτῆς οἶνον καὶ ἡτοιμάσατο τὴν ἑαυτῆς τράπεζαν· ἀπέστειλεν τοὺς ἑαυτῆς δούλους συγκαλοῦσα μετὰ ὑψηλοῦ κηρύγματος ἐπὶ κρατῆρα λέγοντα. Ὅς ἐστιν ἄφρων, ἐκκλινάτω πρός με· καὶ τοῖς ἐνδεέσι φρενῶν εἴπεν Ἐλθατε φάγετε τῶν ἐμῶν ἄρτων καὶ πίετε οἶνον, δὸν ἐκέρασα ὑμῖν· ἀπολείπετε ἄφροσύνην, καὶ ζήσεσθε, καὶ ζητήσατε φρόνησιν, ἵνα βιώσητε, καὶ κατορθώσατε ἐν γνώσει σύνεσιν. SEPTUAGINTA, 1979, v. 2, p. 197.

<sup>623</sup> “A Sabedoria edificou sua casa, esculpiu seus sete pilares; abateu suas vítimas, mexeu seu vinho, também preparou sua mesa; enviou suas criadas para convocar nos lugares altos da cidade: aquele que se deixa seduzir entre aqui; ao destituído de coração disse: vinde, comei do meu pão e bebei do meu vinho que mexi; abandonai a ingenuidade e vivei; e andai no caminho da compreensão (tradução própria)”.

חַכְמָה בְּנָתָה חִצְבָּה עַמְוִיךָ שְׁבָעָה: טְבַחַה טְבַחַה מִסְכָּה יִנָּה אֲפָעָבָה שְׁלָמָה תְּקֻרָה:  
עַל-גְּפֵי מְרַמִּי קְרֻתָּה:

מִידְפָּחִי יִשְׂרָאֵל הַנָּה חִסְרָלְבָּב אַמְּרָה לוֹ: לֹא לְפָנֵי בְּלִתְמִי וּשְׁחוֹת בֵּין אַסְכָּחִים: עַזְבוּ פְּנַאיִם וְחַיִּים אַנְשָׁרוּ גַּדְעָה בִּינָה:

BIBLIA Hebraica Stuttgartensia. Ediderunt K. Elliger et W. Rudolph. 5 ed. Editio Funditus Renovata. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1997. p. 1286. Cf. também COOK, 1997, p. 249-259; WHYBRAY, R. N. *Proverbs*. Grand Rapids: Eerdmans, Marshall Pickering, 1994. p. 140-145; ALONSO SCHÖKEL, Luís. *Proverbios y Eclesiastico*. Madrid: Ediciones

Tudo isso leva a crer que o texto sofreu alterações no período helenístico para satisfazer um propósito específico diferente do texto hebraico. Na verdade, as palavras *εἰς χρατῆρα* e *ἐπὶ χρατῆρα* são acréscimos ao texto massorético. Em outras passagens da *Septuaginta*, em que incide *χρατήρ*, essa palavra não tem o sentido de vaso de mistura como tem nesse texto.<sup>624</sup>

A expressão hebraica *עַל־גְּבֵן מִרְמָה* (*acima de lugares planos da cidade*) é o mesmo que *nos lugares altos da cidade*. Todavia, na *LXX*, *μετὰ ὑψηλοῦ κηρύγματος* (*com uma grande anúncio*) substituiu àquela expressão hebraica. Mas isso modificou o significado. Essa mudança foi um erro ou foi intencional? É difícil afirmar categoricamente se foi um erro ou algo intencional. Existem algumas explicações para isso: a) Provavelmente *μετὰ ὑψηλοῦ* foi a tradução de *עַל־לְבָנָה*, que significa *em cima de*. b) A dificuldade mais relevante está em explicar a palavra *κηρύγματος* (genitivo de *κήρυγμα* – anúncio). Uma possibilidade é que o tradutor ou mesmo um compilador revisor tenha confundido a palavra *לְבָנָה* (cidade) por *אֶלְקָנָה* (chamar, nomear, clamar, proclamar). Mas isso exigiria que se explicasse o sentido de *λέγονσα* no final do versículo, uma vez que geralmente o verbo *λέγω*, na *LXX*, traduz o *אֶלְקָנָה*. A ocorrência de *κήρυγμα* é um tanto escassa na *Septuaginta*. c) É possível que o tradutor tenha procedido intencionalmente, uma vez que o texto de Provérbios 9.1-6 é um banquete. A intenção dele seria contextualizar o banquete no ambiente helenístico.<sup>625</sup>

Sua intencionalidade pode se pressupor a partir das palavras *εἰς χρατῆρα* e *ἐπὶ χρατῆρα*, as quais não caracterizam erros casuais, problemas de tradução, mas são proposicionais. No texto hebraico só havia o ato de mexer ou de misturar (*בָּרַךְ*), que foi traduzido por *κεράννυμι* (*misturar, mexer*). Como foi frisado anteriormente, na presente pesquisa, esse verbo grego é um termo técnico utilizado no contexto de beberagem e tem sua relação lexical com a palavra *χρατήρ*. É próprio do contexto *simpótico* misturar (*κεράννυμι*) vinho e água na cratera (*χρατήρ*). Para o banquete de Provérbios 9.1-6 se aproximar mais do banquete grego seria necessário colocar

Cristiandad, 1968. p. 55; DELITZSCH, Franz. *Biblical commentary on the Proverbs of Solomon*. Translated by M.G. Easton. Grand Rapids: Eerdmans, 1950. v. 2. p. 195-201.

<sup>624</sup> COOK, 1997, p. 251-252; WHYBRAY, 1994, p. 140-145; DELITZSCH, 1950, v. 2, p. 195-201; FESTUGIÈRE, 1938, p. 3-4; LEWY, 1929, p. 15-17. Sobre as palavras hebraicas que foram traduzidas por *χρατήρ* (*עַל־לְבָנָה*, *אֶלְקָנָה*), na *LXX*, cf. *Êxodo* 24.6; 25.31, 33, 35; *Cântico dos Cânticos* 7.3. Cf. COOK, 1997, p. 250.

<sup>625</sup> A preposição *לְ* significa *sobre, em cima de* ou *acima de*, mas substantivamente significa *altura*. Provavelmente a palavra *גְּבֵן* tenha se originado da palavra *גָּבָהּ*, que talvez significasse abóbada. A expressão *עַל־גְּבֵן* significa *em cima de*. As palavras *לְבָנָה* (cidade) e *אֶלְקָנָה* (chamar, nomear, clamar, proclamar) não possuem a mesma raiz. Sobre essas palavras, cf. KIRST; et al., 1988, p. 44, 179, 217-218; LAMBDIN, 2003, p. 380; BROWN; DRIVER; BRIGGS, 2008. p. 172, 894, 903; LAMBDIN, 2003, p. 380. COOK, 1997, p. 251-252. Sobre a relação entre *κήρυγμα* e *אֶלְקָנָה*, DODD, 1954, p. 179.

a cratera em evidência.<sup>626</sup> No entanto, a mistura de Pv 9.1-6 (TM) não pode ser confundida com a mistura de vinho com água para diluição do contexto grego. É plausível, como era comum no contexto judaico da Palestina na Antiguidade, misturar a bebida com temperos ou condimentos para que variasse o gosto e ficasse mais intoxicante. Não parecia ser do gosto dos hebreus (e posteriormente dos judeus) misturar vinho com água (Isaías 1.22). Mas havia costume, como se evidencia em Pv 23.30 e em Isaías 5.22, da prática de misturar a bebida para ficar mais forte.<sup>627</sup> O hábito da diluição do vinho em água só veio ser habitual entre os judeus helenistas, como se pode perceber em II Macabeus 15.39:

Pois, como somente beber vinho, assim como beber somente água, é danoso; mas como o vinho, tendo sido misturado, causa agradável e encantadora graça, assim também o [trabalho] da preparação da palavra agrada os ouvidos dos que se deparam com a composição (tradução própria).<sup>628</sup>

Há possibilidade do tradutor de Provérbios 9.1-6 (LXX) ter considerado a mistura como diluição, mas não existe nenhuma certeza quanto a isso. O fato é que ele deve ter interpretado esse texto como o banquete do seu tempo. No entanto, ainda existem dados que se contrariam culturalmente. Por exemplo, a palavra *δούλους* (servos, escravos), que traduz *תָּלִינִים* (donzelas, jovens ou criadas), não tem uma distorção de sentido, mas de gênero. O gênero de *δοῦλος* é masculino e a palavra hebraica *תָּלִינִים* é feminina.<sup>629</sup> A maior dificuldade aqui é de cunho cultural. Para um grego antigo, em primeiro lugar, dificilmente uma mulher serviria em um banquete grego, embora fizesse parte. Sendo assim, talvez o tradutor tenha devidamente corrigido. Segundo, dificilmente um arauto (*κηρυξ*) ou *copeiro* (*οίνοχόος*), no contexto greco-romano, poderia ser servo ou escravo (*δοῦλος*). Aqui o tradutor não teve como corrigir. Como foi visto anteriormente, Ateneu, retomando um verso da poetisa Safo, afirma que “Hermes derrama vinho para

<sup>626</sup> Na LXX, o termo grego *κεράννυμι* geralmente é empregado para traduzir a palavra hebraica *תְּלִין* (Dt 28.66; Is 5.22 e 19.14; Jr 49.32; e no texto exclusivamente da *Septuaginta, Bel e o Dragão* (Dn 14.11 LXX). COOK, 1997, p. 250; WHYBRAY, 1994, p. 144; DELITZSCH, 1950, v. 2, p. 198. Sobre o significado da hebraica *תְּלִין*, cf. KIRST, 1988, p. 132. A ocorrência do verbo *μίγνυμι* é rara na LXX. Sobre isso, cf. CONYBEARE, F. C.; STOCK, St. George William Joseph. *Grammar of Septuagint Greek: with selected readings, vocabularies, and updated indexes*. Grand Rapids: BakerBooks, 2010. p. 298, 366-367.

<sup>627</sup> WHYBRAY, 1994, p. 144; DELITZSCH, 1950, v. 2, p. 198.

<sup>628</sup> *καθάπερ γὰρ οἶνον κατὰ μόνας πίνειν, ὥσαύτως δὲ καὶ ὕδωρ πάλιν πολέμιον· ὃν δὲ τρόπον οἶνος ὕδατι συγκερασθεὶς ἡδὺς καὶ ἐπιτερπῆ τὴν χάριν ἀποτελεῖ, οὕτως καὶ τὸ [ἔργον] τῆς κατασκευῆς τοῦ λόγου τέρπει τὰς ἀκοὰς τῶν ἐντυγχανόντων τῇ συντάξει.* SEPTUAGINTA, 1979, v. 1, p. 197.

<sup>629</sup> Cf o significado das palavras hebraicas *תָּלִינִים* e *תְּלִין* em KIRST, 1988, p. 158; LAMBDIN, 2003, p. 342, 377. COOK, 1997, p. 251-252; DELITZSCH, 1950, v. 2, p. 198

os deuses (tradução própria)”.<sup>630</sup> Ateneu queria explicar o fato de que Hermes, sendo *copeiro*, era um entre os iguais (os deuses). Assim, aquele que deve servir o vinho é um dos homens livres: “E nenhum servo [escravo] era o que havia de servir, mas os jovens entre os [homens] livres serviam o vinho [...] E todas as outras coisas preparavam os [homens] livres para os comensais (tradução própria)”.<sup>631</sup> De qualquer maneira, é possível que o tradutor de Provérbios 9.1-6 (*LXX*) reconhecesse aqueles servos como arautos da Sabedoria.

É importante frisar a atenção ao fato de que o final de Pv 9.1-6 (*LXX*) também acrescenta outros dados que não se pode negligenciar. Enquanto, no TM, o texto finaliza com a frase *abandonai a ingenuidade e vivei; e andai no caminho da compreensão*; na LXX, o final ficou mais elaborado com a doutrina da gnose: *deixai a tolice, e vivereis, e procurai o modo de pensar, para que vivais, e endireitai em gnose a inteligência*. Parece plausível que o tradutor empregou a oração *procurai o modo de pensar, para que vivais* como paráfrase para a primeira: *deixai a tolice, e vivereis*. A tolice (*ἀφροσύνη*) é o oposto de sapiência e prudência (*φρόνησις*). Deixar a tolice tem o mesmo sentido de procurar o modo de pensar para viver. No entanto, a oração *endireitai em gnose a inteligência* (*κατωρθώσατε ἐν γνώσει σύνεσιν*) é certamente um acréscimo. Não existe nenhuma correspondência dessa oração no TM. Segundo Karl-Gustav Sandelin, o texto grego de Pv 9.1-6 (*LXX*) apresenta uma configuração diferenciada que é própria do tradutor. As características hebraicas foram acentuadas por causa de alguns usos. O traço da beberagem é destacado mais na *Septuaginta* do que no texto massorético. Isso se percebe pelo emprego da palavra cratera ou vaso de mistura, ocorrendo duas vezes (*χρατήρ*). Também se pode perceber que se dá ênfase ao emprego das palavras *φρόνησις* e *γνῶσις*, destacando a doutrina da gnose.<sup>632</sup>

Os exegetas não são uníssonos quanto à natureza do banquete de Provérbios 9.1-6. Para Whybray, esse texto não configura nenhuma relação com o sacrifício cultural. Ele afirma que se trata de um banquete esbanjador, representando uma comensalidade luxuosa, cuja representação está no sacrifício de animais pelo anfitrião (a anfitriã é a Sabedoria) que espera de portas abertas para dar início ao festim. Para Alonso Schökel, nesse texto, a descrição do banquete parece ser de uma simples comensalidade, mas ele defende que se pode perceber várias referências císticas, como a construção do Templo de Salomão, o altar (mesa) e

<sup>630</sup> ATENEU, *Deipnosophistas*, V.192c: ... ὁ Ἐρμῆς οἴνοχοεῖ τοῖς θεοῖς. Cf. ATHENAEUS, 2006, v. 2, p. 430.

<sup>631</sup> ATENEU, *Deipnosophistas*, V.192b-c: Καὶ δοῦλος οὐδεὶς ἦν ὁ διακονήσων, ἀλλ᾽ οἱ νέοι τῶν ἐλευθέρων φόνοχόουν [...] Καὶ τἄλλα δὲ πάντα παρεσκεύαζον τοῖς δειπνοῦσιν ἐλεύθεροι. Cf. ATHENAEUS, 2006, v. 2, p. 430.

<sup>632</sup> SANDELIN, Karl-Gustav. *Wisdom as nourisher: A study of an Old Testament theme, its development within early Judaism, and its impact on early Christianity*. Åbo (Turku, Finland): Åbo Akademi, 1986. p. 75-76. COOK, 1997, p. 255-257.

o sacrifício. Nesse sentido, de qualquer maneira, pode-se concordar com Johann Cook de que não é evidente que o tradutor de Pv 9.1-6 (*LXX*) tenha empregado a palavra *ἱδμα* (sacrifício) com uma função cútlica. É necessário salientar que o gênero sapiencial assume a sabedoria para além do âmbito religioso. Essa sapiência não é puramente cútlica. Ela pertence ao âmbito da vida quotidiana, da relação com o próximo e com tudo o que estiver relacionado ao comportamento pessoal.<sup>633</sup> De qualquer modo, a personificação da Sabedoria (*נַחֲתָה*) é a expressão da própria Torah. Um judeu palestinense nunca diria que a Sabedoria é Deus, mas um judeu helenista de influência estoicista assumiria isso porque eles tendiam a interpretar os textos de forma alegórica. Para muitos judeus, comer do pão da Torah seria o equivalente a consumir da própria Sabedoria Divina. Em todo caso, as palavras anunciadas pelas criadas reúnem as características elementares do ensino da Sabedoria, a saber, o pão e o vinho.<sup>634</sup>

### **3.1.2.2.1 Os termos recorrentes entre *Pv 9.1-6 (LXX)* e o C.H. IV.3-6a**

Mesmo que a Sabedoria (*נַחֲתָה*) tenha ganhado as dimensões interpretativas como foi citado acima, é bem possível perceber que a personificação da Sabedoria tenha sido uma influência egípcia da personificação divina da Justiça-Verdade ou *M3 ‘t* (Maāt) da literatura sapiencial.<sup>635</sup> Os exegetas e biblistas concordam com o fato de que a literatura sapiencial judaica foi influenciada pelo gênero sapiencial que os antigos egípcios chamavam ensinamento ou instrução (*sb3yt*) e preceito ou testemunho (*mtr*), embora também haja elementos mesopotâmicos e cananeus (em pequena escala). O verbo egípcio *sb3* significa ensinar e deu origem à palavra copta *CBW*; enquanto a palavra *mtr* – que originou a palavra copta *MNTPE* e

---

<sup>633</sup> COOK, 1997, p. 250; WHYBRAY, 1994, p. 144; ALONSO SCHÖKEL, 1968, p. 55; ZIENER, Georg. A Sabedoria do Oriente Antigo como ciência da vida. Nova compreensão e crítica de Israel à sabedoria. In: SCHREINER, J. (Ed.). Palavra e Mensagem: Introdução Teológica e Crítica aos Problemas do AT. 2. ed. São Paulo: Edições Paulinas, 1978. p. 369, 371.

<sup>634</sup> LOHSE, 2000, p. 115; DODD, 2005, p. 83-84, 336; ZIENER, 1978. p. 373; ALONSO SCHÖKEL, 1968, p. 55; DODD, 1954, p. 130-131, 217-220, 230-232, 242. A palavra *נַחֲתָה* está no plural majestático. Sobre isso, cf. KIRST, 1988, p. 68; LAMBDIN, 2003, p. 84, 352, 373; COOK, 1997, p. 249.

<sup>635</sup> *M3 ‘t* (Maāt) é a deusa egípcia, personificação da verdade, da lei, da ordem, da regra, da justiça, da integridade e da mais alta concepção da lei moral e física conhecida pelos egípcios. Cf. ALLEN, 2010, p. 119-121; WALLIS BUDGE, 1978, p. 271; MAHÉ, 1982, t. 2, p. 284. É possível que Maāt não seja entendida da mesma forma no contexto bíblico, mas é consenso que a ideia de ordem e conduta da Sabedoria nos Provérbios tenha sua origem na concepção de Maāt, já que essa palavra se poderia aplicar a vários contextos de ordem e justiça. ZIENER, 1978. p. 365; SCHMIDT, Werner H. *A fé do Antigo Testamento*. São Leopoldo: Sinodal, 2004. p. 406-407. Cf. também sobre isso na introdução dos Provérbios na BÍBLIA de Jerusalém. 5. ed. nov. rev. São Paulo: Paulus, 1996. p. 1115-1116.

MΕΘΡΕ - remete a um ensino particular. Fato é que o gênero sapiencial egípcio se conservou de forma coerente durante aproximadamente dezessete séculos (desde o período protodynástico até o período ptolomaico, entre 2800 a.E.C. – 100 a.E.C.). Mas é bem verdade que esse tipo de literatura pode ser ainda encontrado no séc. I E.C. No Novo Império, foram produzidas as *Instruções de Any* e as *Instruções de Amenope*; e os últimos textos sapienciais que se tem notícia são a *Instrução de Onkhsheshonqy* e os *textos do Papiro Insinger*. Os pesquisadores concordam que os Provérbios judaicos sofreram influência egípcia, principalmente, da *Instrução de Amenope* (séc. X a.E.C. - VI a.E.C.). Só depois desse período que os Provérbios judaicos foram fixados e chegaram a sua forma definitiva.<sup>636</sup>

As características de forma textual da sabedoria egípcia são, em geral, descritas dessa maneira: a) Apresentação de um ensino de um mestre ao discípulo ou do pai ao filho. b) As sentenças gnômicas sapienciais (*ts*) são organizadas individualmente como uma lista de instruções. Elas podem expressar uma sabedoria já popularizada ou provérbios antigos. c) O filho (discípulo) deve saber cada sentença de cor (ou de coração).<sup>637</sup>

Essas características se evidenciam também nos *Provérbios* e no *Corpus Hermeticum*. E não parece haver problema em reconhecer esses traços na literatura hermética como um todo. No *Corpus Hermeticum* IV.3-6a, como já se pode ter constatado, Tat é endereçado por Hermes com o vocativo *τέκνον* (ó filho) enquanto Tat interpela a Hermes com o vocativo *πάτερ* (ó pai). É sabido que os judeus helenistas da diáspora também reconheciam os títulos honoríficos de *pai* e *filho* entre os membros hierárquicos da sinagoga. Pode-se pressupor, *a priori*, que os herméticos herdaram os títulos honoríficos dos judeus helenistas. Mas a designação de *pai* e *filho*, em Provérbios, também é recorrente (Provérbios 1.8s; 4.1s). Para muitos intérpretes da Bíblia, o ensino do filho se dava na casa do pai, que é tipicamente uma instrução paterna. Mas essa característica não só se aplicava ao *pai*, mas também à *mãe*. Para os povos do antigo Oriente, a sabedoria e a educação incluíam o respeito ao pai e à mãe. Sendo assim, não se pode pressupor que, em Provérbios, isso se aplique a mestres e alunos em uma escola formal. No contexto oriental antigo, a relação mestre-discípulo era subjacente à relação pai-filho. No *Corpus Hermeticum* e em outros tratados herméticos, os termos *τέκνον* (filho) e *πατήρ* (pai) são largamente empregados para se referir a *Tat* (Tat) e a

<sup>636</sup> Sobre as palavras egípcias e coptas *sb3yt*, *sb3*, *mtr*, *CBW*, *MNTPE*, *MΕΘΡΕ*, cf. ALLEN, 2010, p. 468; WALLIS BUDGE, 1978, p. 333-334, 655; LAYTON, Bentley. *A Coptic Grammar: With Chrestomathy and Glossary – Sahidic Dialect*. 3. ed. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2011. p. 455, 457. ZIENER, 1978. p. 365-367; SCHMIDT, 2004, p. 404-407; WILLIAMS, 1993, p. 286; MAHÉ, 1982, t. 2, p. 279-280, 283-286. A cerca da literatura egípcia e o gênero sapiencial (*sb3yt*), cf. também POSENER, George. Literatura. In: HARRIS, J. R. (Org.). *O legado do Egito*. Rio de Janeiro: Imago, 1993. p. 231-266.

<sup>637</sup> MAHÉ, 1982, t. 2, p. 284; ZIENER, 1978. p. 365-367; SCHMIDT, 2004, p. 404-408.

*Ἐρμῆς* (Hermes) respectivamente, a despeito de *τέκνον* ser substituído por *παῖς* e *νιός* (filho, criança) poucas vezes. No entanto, *τέκνον* não se aplica a todos os outros discípulos de Hermes. Da mesma forma, *πατήρ* não se aplica a qualquer um que ensina, embora Ísis, no *Korē Kosmou*, receba a designação de *mãe* ou *genitora* (*τεκοῦσα*) pelo fato de seu pupilo ser o próprio Hórus, que na mitologia egípcia é seu filho.<sup>638</sup>

É importante perceber que o hermetismo fez uso da prática sapiencial de ensino entre o *filho* e o *pai*. Segundo Van den Kerchove, essas designações criam um ambiente familiar de instrução, inclusive, advindo do Oriente. Os pais eram os instrutores de seus filhos em várias artes e ciências. Mas é bem verdade que já, desde a Antiguidade, no Egito, desde o séc. XXVI a.E.C., encontrava-se o alargamento do grupo de ensino para fora do ambiente familiar. A instrução não se tratava apenas de um vínculo familiar, mas de uma relação espiritual, fundada em uma comunidade sapiencial e de valores. Por isso, os autores herméticos não estavam distantes dessa compreensão. Em todo caso, Tat só é chamado de filho em relação a Hermes porque se conservou a tradição de que ele era filho ou neto de Hermes Trismegistos, mas também seu pupilo. Não se pode pressupor também que os tratados do *Corpus Hermeticum* foram, por isso, influenciados pelo livro bíblico de Provérbios diretamente. É plausível que tanto o livro bíblico de Provérbios quanto o *Corpus Hermeticum* tenham se apropriado dos termos recorrentes e lugares comuns já existentes na tradição egípcia.<sup>639</sup>

Além disso, não existe nenhuma razão para defender que os autores herméticos pertenciam a uma hierarquia de comunidades ou de irmandades mistéricas, sinagogais ou eclesiásticas. Não existe qualquer indicação da existência de um clero ou de uma hierarquia sacerdotal, nem tampouco existe uma organização hierárquica ou graus de iniciação devidamente estruturados. Destarte, não se pode dizer que os textos herméticos foram produzidos em ambiente cético ou em

---

<sup>638</sup> VAN DEN KERCHOVE, 2012, p. 56-63; MAHÉ, 1982, t. 2, p. 38-39, 280; WILLOUGHBY, 1929, p. 212-213; STEGEMANN; STEGEMANN, 2004, p. 290-292; SCHMIDT, 2004, p. 407-408. Cf. as ocorrências de *παῖς* e *νιός* para substituir *τέκνον* no C.H. VIII.1; XIII. 3-4; XIV.1. DELATTE; GOVAERTS; DENOOZ, 1977, p. 179-180; 187. No *Korē Kosmou*, *Stobaei Hermetica*, *Excerptum* XXIII.22, cf. a palavra *τεκοῦσα* referente à deusa Ísis. CORPUS, 2005, p. 1068; HERMETICA, 1985, v. 1, p. 468. Sobre a genealogia de Tat e sua relação familiar com Hermes Trismegistos, cf. *Asclepius* 37, 41; *Stobaei Hermetica*, *Excerptum* XXIII.7; HERMÈS TRISMÉGITE, 2011, t. 2, p. 348, 352; CORPUS, 2005, p. 1062; HERMETICA, 1985, v. 1, p. 460; ELIADE, 2011, v. 2, p. 259. Cf. também a genealogia de Hermes-Thoth em CÍCERO, *De Natura Deorum*, III.56; CICERO, M. Tullius. *De Natura Deorum Libri Tres. With Introduction and Commentary* and edited by Joseph B. Mayor together with a new collation of several of the English mss. by J. H. Swainson. Cambridge: Cambridge University Press, 2009. v. 3. p. 18.

<sup>639</sup> VAN DEN KERCHOVE, 2012, p. 56-57; MAHÉ, 1982, t. 2, p. 38-39, 280.

um ambiente hierarquicamente organizado.<sup>640</sup> O ensino e a instrução na relação mestre-discípulo ou pai-filho se encontravam em voga, no Oriente, por um longo período de tempo. Também não se pode afirmar que a ideia de designar o mestre como *pai* e os discípulos como *filhos* advinha do costume hierárquico sinagógico da diáspora de se referir aos outros com títulos honoríficos. Ademais, os escritos herméticos seguiam uma longa tradição a respeito de Hermes Trismegistos e seus antepassados e descendentes que se manteve no Egito antigo, mesmo no período greco-romano.<sup>641</sup>

Por essa razão, não se deve pressupor que o *Corpus Hermeticum* IV.3-6a tenha alguma intertextualidade com Provérbios 9.1-6 (*LXX*) simplesmente por causa do emprego dessas designações. Como se pode perceber, tanto a literatura hermética como o texto do livro bíblico de Provérbios contêm os mesmos traços de tradições sapienciais comuns ao Oriente.<sup>642</sup>

A figura do coração também é recorrente em Provérbios. Por exemplo, Provérbios 16.9: “O coração do homem planeja seu caminho e *Yhwh* firma o seu passo (tradução própria)<sup>643</sup>. O sábio planeja como proceder e Deus o retribui com firmeza de agir. Não se pode negar que **כַּלְבָּה** (*coração do homem*) é semelhante à expressão egípcia *jb nj r(m)t* (*coração dos homens* ou *coração da humanidade*). Essa expressão também está presente, como se destacou várias vezes no segundo capítulo deste trabalho, no C.H. IV.4a: *ταῖς τῶν ἀνθρώπων καρδίαις* (*aos corações dos homens*). Inclusive a palavra **כַּלְבָּה** é a tradução hebraica para *jb* (coração, mente, desejo, o homem interior). A palavra egípcia *r(m)t* e a palavra hebraica **כַּלְבָּה** são palavras que correspondem ao *gênero humano*.<sup>644</sup>

Como já foi mencionado, para os egípcios, o *jb* era considerado o órgão do sentido, do sentimento e da razão intuitiva; ele tinha a função tanto do coração como da mente. Foi visto também que uma *pessoa sem coração* (*ntj h3tj* ou *ntj jb*), no antigo Egito, era, antes de tudo, uma pessoa *estúpida, sem sentido, ou sem mente*. O *sem-coração* é uma *pessoa carente ou destituída* (*ntj*) de *inteligência* (*jb*). O tradutor de Pv 9.1-6 (*LXX*) verteu a expressão **כַּלְבָּה-לִבְנָה** (Pv 9.4) como “*Oς ἔστιν ἄφρων* (*aquele que é ignorante ou tolo*), o que literalmente é, no hebraico,

<sup>640</sup> ELIADE, 2011, v. 2, p. 261; LOHSE, 2000, p. 255-56; FERGUSON, 2003, p. 250; FERRATER MORA, 1964, t. 1, p. 360; ANGUS, 1929, 340-343, 351-352.

<sup>641</sup> MAHÉ, 1982, t. 2, p. 285-292; HERMÈS TRISMÉGITE, 2011, t. 2, p. 348, 352; CORPUS, 2005, p. 1062; HERMETICA, 1985, v. 1, p. 460; ELIADE, 2011, v. 2, p. 259; CICERO, 2009, v. 3, p. 18.

<sup>642</sup> MAHÉ, 1982, t. 2, p. 287-289.

<sup>643</sup> כַּלְבָּה מִמְּלֵבֶב בְּלִבְנָה . BIBLIA Hebraica, 1997, p. 1296.

<sup>644</sup> VAN DEN KERCHOVE, 2012, p. 295-297; ALLEN, 2010, p. 19, 81; WALLIS BUDGE, 1978, p. 37, 425-426, 435-436, 460-461; MAHÉ, 1982, t. 2, 297-298; TRAUNECKER, 1995, p. 34; SATZINGER, 1985, p. 249-254; KIRST; et al., 1988, p. 3, 107-108; BROWN; DRIVER.; BRIGGS, 2008, p. 9, 523-524.

*sem-coração, destituído de mente, destituído de coração, carente de coração.* Deve-se acrescentar o fato de que a *tolice* (*ἀφροσύνη*), sendo oposta à *sapiência* e à *intelecção* (*φρόνησις*), serviu de base para o tradutor reforçar sua doutrina da *gnose*: *endireitai em gnose a inteligência* (*κατορθώσατε ἐν γνώσει σύνεσιν*). Parece plausível a relação que o autor estabelece entre *φρόνησις* e *γνῶσις* como sua base doutrinária.<sup>645</sup>

No *Corpus Hermeticum* IV.3-6a, a ocorrência dos *homens destituídos de inteligência ou de conhecimento* também incidem como opositos aos *que participaram da gnose e, tendo recebido o voūς, vieram a ser homens perfeitos*. Eles são responsáveis pela constituição do menosprezo e da inveja: *τὸν νοῦν μὴ ἔχοντες ἄνθρωποι* (*os homens que não têm o voūς*). No entanto, a palavra *ἄφρων*, *ἀφροσύνη* e *φρόνησις* não incidem no *Corpus Hermeticum* e são rariíssimas nos *Stobaei Hermetica*. Em todo caso, existem palavras cognatas *φρήν* e *φρόνημα*, que ocorre no C.H. XIII.1, 4-5, 21. Elas têm o significado de *espírito, mente, pensamento ou vontade*. Mas a palavra *φρόνημα* é sinônimo de *φρόνησις* e ocorre, no C.H. XIII.1, com o sentido de *intelecção* contrária à *ilusão* e ao *engano*, aptidão para ser instruído sobre algo: “Fiquei pronto e, em mim, fortifiquei a intelecção da ilusão do mundo; e tu, preenche as minhas faltas, transmitindo a doutrina da regeneração de *viva voz* ou secretamente, como dissesse-me discursando (tradução própria)”.<sup>646</sup> É claro que o discípulo se coloca na posição de alguém que se diz pronto para o aprendizado e que ele não mais é uma pessoa sem entendimento. Como foi mencionado antes, a doutrina da *palingenesiā* do C.H. XIII está em consonância com a doutrina da imersão na cratera do C.H. IV. No tratado XIII, chama-se de *renascimento* aquilo que é a imersão no *conhecimento* (*νοῦς*) do tratado IV. Mas o redator do *Corpus Hermeticum* IV.3-6a não emprega a palavra *ἄφρων*, *ἀφροσύνη* e *φρόνησις*.<sup>647</sup>

<sup>645</sup> WALLIS BUDGE, 1978, p. 37, 339, 460-461, 732; TRAUNECKER, 1995, p. 34; KIRST; et al., 1988. p. 73, 107-108; LAMBDIN, 2003, p. 380; BROWN; DRIVER; BRIGGS, 2008, p. 341, 523-524; RUSCONI, 2003, p. 90, 485-486; MORWOOD; TAYLOR, 2002, p. 60, 343; PEREIRA, 1998. p. 97, 619; LIDDELL; SCOTT; JONES, 1996, p. 294, 1954-1955.

<sup>646</sup> ἔτοιμος ἔγενόμην καὶ ἀπηνδρείωσα τὸ ἐν ἐμοὶ φρόνημα ἀπὸ τῆς τοῦ κόσμου ἀπάτης· σὺ δέ μου καὶ τὰ ὑστερήματα ἀναπλήρωσον οἵς ἔφης μοι παλιγγενεσίας παραδοῦναι προθέμενος ἐκ φωνῆς ἡ κρυδήν. HERMÈS TRISMÉGITE, 2011, t. 2, p. 200.

<sup>647</sup> Sobre a relação das doutrinas do C.H. XIII e do C.H. IV, cf. DODD, 2005, p. 48-49; SCOTT, 1985, v. 2, p. 373-374. Sobre as expressões *בָּרְגַּדֵּעַ*, *ntj* *ḥ3tj* e *ntj jb* e a palavra *ἄφρων*, cf. WALLIS BUDGE, 1978. p. 37, 339, 732; TRAUNECKER, 1995, p. 34; KIRST; et al., 1988. p. 73, 107-108; LAMBDIN, 2003, p. 380; BROWN; DRIVER; BRIGGS, 2008, p. 341, 523-524; RUSCONI, 2003, p. 90, 485-486; MORWOOD; TAYLOR, 2002, p. 60; PEREIRA, 1998. p. 97; LIDDELL; SCOTT; JONES, 1996, p. 294. No *Index du Corpus Hermeticum*, as palavras *ἄφρων* e *ἀφροσύνη* não aparecem arroladas. Quanto à palavra *φρόνημα*, essa só incide uma vez no C.H. XIII.1; quanto à palavra de *φρόνησις*, essa ocorre duas vezes no *Stobaei Hermetica* XXIII.41, 43; o verbo *φρονέω* ocorre cinco vezes (duas no *Corpus Hermeticum* II.17; XVIII.14;

Primeiramente, é pertinente destacar que a tradição sobre os *τὸν νοῦν μὴ ἔχόντες ἄνθρωποι* (*os homens que não têm o voūç*) do C.H. IV.3-6a deve ser do antigo *Oriente Próximo, passando desde o Egito até integrar a literatura sapiencial dos textos em hebraico*. Não se pode negligenciar a proximidade que Wallis Budge destacou entre a palavra hebraica בָּלַי e a palavra egípcia jb. As expressões *ntj h3tj* e *ntj jb* são comumente empregadas para se referir ao *sem-coração* ou ao *destituído de conhecimento*, ou seja, *estúpido* ou *tolo*. Além disso, os egípcios antigos usavam a palavra šww para designar que alguém é *necessitada de entendimento, carente de sentido, estúpida, tola ou sem-coração*. O fato do tradutor de Pv 9.1-6 (*LXX*) ter vertido בָּלַי como *aquele que é tolo* deve fazer pressupor que a expressão hebraica *sem-coração* também seria equivalente a *tolo* (*ἄφρων*). Todavia, a expressão *τὸν νοῦν μὴ ἔχόντες ἄνθρωποι* se assemelha mais à expressão hebraica בָּלַי do que a *ἄφρων*. Se, por um lado, o autor ou o redator do C.H. IV.3-6a tivesse se baseado no texto da *Septuaginta* para se referir a *pessoas ignorantes* ou *tolas*, certamente ele deveria ter alocado a palavra *ἄφρων* no C.H. IV.3-6a; por outro lado, não é plausível que ele tivesse buscado averiguar o texto original hebraico e ter retirado de lá a terminologia בָּלַי, uma vez que o judaísmo que lhe serviu de base não empregava o texto naquele idioma. Em última análise, convém frisar que o emprego de *άφρων* não seria peculiar aos autores herméticos. Em geral, empregar-se-ia *ἀγνῶν* (*o que desconhece*) ou *ἀγνοοῦντες* (*os que desconhecem*), como ocorre no C.H. IV.4b.<sup>648</sup>

É bastante plausível que a frase *τὸν νοῦν μὴ ἔχόντες ἄνθρωποι* (*os homens que não têm o voūç*) do C.H. IV.3-6a tenha sua origem no próprio contexto egípcio e seja equivalente a *ntj h3tj* e *ntj jb*. Não se pode negar que *τὸν νοῦν μὴ ἔχόντες ἄνθρωποι* corresponda a בָּלַי, mas isso não prova sua origem, e, sim, a relação comum com as expressões egípcias.

O texto de Provérbios 9.1-6 (*LXX*) tem vários motivos, termos recorrentes e lugares comuns do banquete em relação ao texto do *Corpus Hermeticum* IV.3-6a. Mas isso só se dá por causa do tradutor da *Septuaginta* e não por causa do texto hebraico necessariamente. Convém destacar que as palavras *κρατήρ*, *κήρυγμα* e *γνῶσις* são produtos da tradução de Pv 9.1-6 (*LXX*). Já foi mencionado que as palavras *εἰς κρατῆρα* e *ἐπὶ κρατῆρα* são próprias da *Septuaginta*.<sup>649</sup> A expressão

---

e três no *Stobaei Hermetica* I.19; XXIII.41, 56); quanto à palavra φρήν, ela incide apenas no *Corpus Hermeticum* XIII.4-5, 21. Cf. DELATTE; GOVAERTS; DENOOZ, 1977, p. 30, 195.

<sup>648</sup> WALLIS BUDGE, 1978, p. 37, 339, 460-461, 732; TRAUNECKER, 1995, p. 34; KIRST; et al., 1988. p. 73, 107-108; BROWN; DRIVER; BRIGGS, 2008, p. 341, 523-524. Sobre os termos *ἀγνῶν* (*o que desconhece*) e *ἀγνοοῦντες* (*os que desconhecem*), cf. RUSCONI, 2003, p. 19; MORWOOD; TAYLOR, 2002, p. 3; PEREIRA, 1998. p. 6; LIDDELL; SCOTT; JONES, 1996, p. 11-12; DELATTE; GOVAERTS; DENOOZ, 1977, p. 2-3; DODD, 1954, p. xiv.

<sup>649</sup> COOK, 1997, p. 251-252; WHYBRAY, 1994, p. 140-145; DELITZSCH, 1950, v. 2, p. 195-201; FESTUGIÈRE, 1938, p. 3-4; LEWY, 1929, p. 15-17.

hebraica עַל־גְּתָן מְרַגֵּן (nos lugares altos da cidade) foi vertida, na *LXX*, μετὰ ὑψηλοῦ κηρύγματος (com um grande anúncio).<sup>650</sup> Esses acréscimos aproximaram sobremaneira o texto de Pv 9.1-6 (*LXX*) do texto do C.H. IV.3-6a, uma vez que essas palavras e as construções frasais, nas quais estão inseridos aqueles termos, evocam um contexto de comensalidade *simpótica*. Mencionou-se que, segundo Karl-Gustav Sandelin, o texto grego de Pv 9.1-6 (*LXX*) apresenta uma configuração própria do tradutor. Para ele, o traço da beberagem destacou-se mais na *Septuaginta* do que no texto massorético por causa da incidência da palavra *κρατήρ*. Também ele chamou a atenção ao fato de que as palavras *φρόνησις* (entendimento) e *γνῶσις* (gnose) são colocadas em destaque no texto da *Septuaginta*.<sup>651</sup>

Se os textos de Pv 9.1-6 (*LXX*) e do C.H. IV.3-6a se assemelham por causa dessas palavras, e que aquelas palavras não se configuram no TM, então há de se perguntar de onde surgiram aqueles termos que fizeram o texto hermético se aproximar do texto da *Septuaginta*. Mais uma vez, assim como cogitou George R. Mead, defendendo a teoria de que o texto de *Timaeus* 41D foi baseado no simbolismo órfico, de onde Platão elaborou a alegoria;<sup>652</sup> também os pesquisadores consideram que os acréscimos realizados pelo tradutor de Pv 9.1-6 (*LXX*) foram elaborados a partir da experiência dele no contexto das religiões mistéricas.

### **3.1.2.2.2 Provérbios 9.1-6 (*LXX*) e o *Corpus Hermeticum* IV.3-6a evocam os mistérios?**

Segundo Hans Lewy, o tradutor de Provérbios (*LXX*) queria descrever a aprendizagem da sabedoria judaica como verdadeiro mistério em contraposição à sabedoria grega, utilizando, para isso, os motivos pertencentes aos cultos mistéricos gregos na descrição do banquete judaico da Sabedoria. Para Lewy, o arauto da Sabedoria, o *ἱεροκῆρυξ*, acompanha os noviços para a iniciação na solenidade da Sabedoria judaica e da beberagem da cratera ao sacramento. De acordo com esse pesquisador, o tradutor de Provérbios (*LXX*) pegou emprestado essa iniciação (*τελετή*) da literatura filosófica grega.<sup>653</sup>

---

<sup>650</sup> A preposição *לְ* significa *sobre*, *em cima de* ou *acima de*, mas substantivamente significa *altura*. Provavelmente a palavra *גְּתָן* tenha se originado da palavra *גָּתָן*, que talvez significasse abóbada. A expressão *לְגְתָן* significa *em cima de*. As palavras *גְּתָן* (cidade) e *אֶגְּלָן* (chamar, nomear, clamar, proclamar) não possuem a mesma raiz. Sobre essas palavras hebraicas, cf. KIRST; et al., 1988, p. 44, 179, 217-218; LAMBDIN, 2003, p. 380; BROWN; DRIVER; BRIGGS, 2008. p. 172, 894, 903; LAMBDIN, 2003, p. 380. COOK, 1997, p. 251-252.

<sup>651</sup> SANDELIN, 1986, p. 75, 79. COOK, 1997, p. 255-257.

<sup>652</sup> MEAD, 1906, p. 450. Sobre o orfismo, cf. ELIADE, 2011, v. 1, p. 351; ELIADE, 2011, v. 2. p. 164-180.

<sup>653</sup> LEWY, 1929, p. 15-17; COOK, 1997, p. 251-252; FESTUGIÈRE, 1938, p. 3-7. Acerca do sacramentalismo e as religiões de mistério, cf. NOCK, 1964, p. 3-23; 29-32; 109-124; ELIADE,

Karl-Gustav Sandelin considera a explicação de Hans Lewy atrativa, mas ele defende “...que o tradutor do livro de Provérbios teria alguma erudição e era provavelmente familiarizado com a tradição literária grega (tradução própria)”.<sup>654</sup> De qualquer modo, Sandelin conclui também que o texto grego de Provérbios 9.1-6 (*LXX*) deveria levar o leitor a estabelecer um paralelismo entre esse texto e as religiões mistéricas helenísticas, como, por exemplo, o culto dionisíaco. Ele salienta que os relatos dos antigos cultos dionisíacos e os seus mistérios apresentam características que podem ser vistas em conexão com a versão grega de Pv 9.1-6.<sup>655</sup>

André-Jean Festugière seguiu a mesma orientação de Hans Lewy e aplicou sua teoria ao *Corpus Hermeticum* IV.3-6a. Assim, referente ao C.H. IV.3-6a, Festugière afirma:

É claro muito primeiramente que se trata aqui de um rito de mistério litúrgico utilizado como metáfora em um mistério literário. É o que demonstra plenamente a menção de *κῆρυξ* ou *ἱεροκήρυξ* que, como em Elêusis e em várias festas gregas, anuncia a cerimônia (*πρόρρησις*) (tradução própria).<sup>656</sup>

Não é de balde que Festugière tenha estabelecido uma comparação entre o texto hermético e o texto de Provérbios (*LXX*). Ele emprega os mesmos argumentos de Lewy para tentar mostrar que o texto do C.H. IV.3-6a se trata de uma união sacramental do batismo e da ceia. Assim, ele deixou a hipótese primeira de que a palavra *βαπτίζω* seria usada conotativamente para indicar a beberagem no C.H. IV e tentou, em uma segunda hipótese, influenciado pelas teorias de Lewy, explicar a união sacramental nesse texto.<sup>657</sup>

---

2011, v. 2, p. 358-361; ELIADE; COULIANO, 2009, p. 161, 237-240; WILLOUGHBY, 1929, p. 36-113, 263-299; ANGUS, 1929, p. 76-92, 127-145, 176-194.

<sup>654</sup> ...that a translator of the book of Proverbs would have some erudition and was probably familiar with the Greek literary tradition. SANDELIN, 1986, p. 79. COOK, 1997, p. 255-257.

<sup>655</sup> SANDELIN, 1986, p. 79. Sobre os mistérios dionisíacos, cf. ELIADE, 2011, v. 1, p. 338-352; ELIADE; COULIANO, 2009, p. 164-165, 238; NOCK, 1964, p. 114-116; WILLOUGHBY, 1929, p. 68-89.

<sup>656</sup> Il est clair tout d'abord qu'il s'agit ici d'un rite de mystère cultuel utilisé comme métaphore dans un mystère littéraire. C'est ce que démontre à plein la mention du *κῆρυξ* ou *ἱεροκῆρυξ* qui, comme à Eleusis et dans mainte fête grecque, annonce la cérémonie (*πρόρρησις*). FESTUGIÈRE, 1938, p. 3. Sobre os mistérios de Elêusis, cf. ELIADE, 2011, v. 1, p. 138, 277-288, 413-414; ELIADE, 2011, v. 2, p. 358-361; ELIADE; COULIANO, 2009, p. 161, 237-240; NOCK, 1964, p. 3-23; 29-32; 109-124; WILLOUGHBY, 1929, p. 36-67, 263-299. Franz Cumont foi o primeiro a descrever o hermetismo como um fenômeno puramente literário. Cf. CUMONT, 1929, p. 82; nota 50, p. 238.

<sup>657</sup> FESTUGIÈRE, 1938, p. 3-5; LEWY, 1929, p. 15-17, 93-95; ELIADE, 2011, v. 2, p. 261, 268.

Convém salientar que a ideia sacramentalista ou mistérica<sup>658</sup> de André-Jean Festugière e de Hans Lewy referente ao texto do C.H. IV.3-6a é evitada por outros pesquisadores. É difícil sustentar a teoria de Festugière de que o redator hermético

<sup>658</sup> O substantivo grego *μυστήριον* [*mystērion*], que, por meio do latim *mysterium*, foi trasladado à língua portuguesa como mistério, entre várias acepções, poderia significar: 1) rito secreto (geralmente empregado no plural – *μυστήρια* – mistérios); 2) ornamentos ou implementos místicos, como, objetos dos cultos místicos, talismãs, objetos mágicos ou usados nos rituais de magia; 3) segredo ou mistério; 4) segredo ou mistério revelado por um deus. Todas essas acepções estão intrinsecamente relacionadas com uma realidade que só pode ser conhecida através da *μύησις*, ou seja, da iniciação que se dá mediante um rito, um símbolo, um ensinamento, ou mediante uma revelação hierofânica ou transcendente. No *Corpus Hermeticum*, aquilo que pode ser chamado de *μυστήριον*, como empregada no primeiro *libellus* (C.H. I.16), é uma iniciação mediante uma revelação *hierofânica* da entidade *Poimandrēs* (o *Nous* da Autenticidade) para o visionário. Depois da entidade lhe revelar as origens das coisas e dos seres, o visionário pede para *Poimandrēs* continuar a revelação. Antes mesmo de *Poimandrēs* continuar a revelação, ele disse: *Τοῦτο ἔστι τὸ κεκρυμμένον μυστήριον μέχρι τῆσδε τῆς ἡμέρας* (*Isso é o mistério escondido até este dia*). Em outras palavras, *Poimandrēs* disse que aquilo que haveria de ser dito se constituía em um mistério oculto ou que ainda não fora revelado até aquele dia. No entanto, isso não é apenas uma revelação hierofânica, mas também se caracteriza como um desenvolvimento do processo iniciático instrutivo para o visionário. Em última análise, a experiência revelatória do vidente resultou em aprendizado ou instrução, de maneira que ele se sentisse pleno das visões e da instrução. O termo *μυστικός*, no *Corpus Hermeticum*, tem a acepção de *secreto*, *mistérico* ou *iniciático*, sendo relacionado à acepção de *μυστήριον* como realidade iniciática revelatória hierofânica ou instrutiva. No C.H. XIV.1, Hermes diz a Asclépio que quis enviar uma epístola contendo os principais assuntos, tendo-os interpretado de maneira mais privada. De qualquer maneira, esse era o sentido primitivo da palavra *μυστικός*, uma vez que ela se origina do verbo *μυέω*, cuja raiz é *μυ-*, da qual procede o verbo mais primitivo, isto é, *μύω*. Os verbos *μυέω*, *μύω* e o adjetivo *μυστικός* têm a mesma raiz *μυ-* que indica o ato de comprimir os lábios, de emudecer. Não é por acaso que essa é a raiz primitiva de várias palavras do tronco indo-europeu, como *mūkas* (sânscrito), *mūtus* e *mūtiō* (latim), *mudo* (português) etc. Por esta razão, percebe-se que a raiz *μυ-* carrega um sentido geral de *emudecer*, transmitindo, etimológica e historicamente, sua significação mais ampla para todas as palavras procedentes da mesma. Em seu significado primevo, o verbo *μύω* denotava *fechar*, *cerrar*, *estar fechado* ou *estar cerrado*. Conotativamente, entre outras acepções, esse verbo poderia ser empregado para indicar a junção de duas partes, como, fechar ou cerrar a boca, os lábios, os olhos etc. Foi com esse sentido que o autor do *Corpus Hermeticum* X.4 empregou o verbo *μύω*: *ἡ τοῦ ἡλίου ἀκτίς, πυρώδης οὖσα, κατανγάζει καὶ μύειν ποιεῖ τοὺς ὄφθαλμούς* (*o raio do Sol, sendo ígneo, ofusca e faz os olhos se fecharem*). Há, no C.H., apenas essa única ocorrência de *μύω* e nada indica que ele tivesse tido outra acepção. Acerca das acepções e das palavras *μυστήριον*, *μυστικός*, *μυέω*, *μύησις* e *μύω*, cf. RUSCONI, 2003, p. 314-315; MORWOOD; TAYLOR, 2002, p. 216-217; PEREIRA, 1998, p. 380, 382; LIDDELL; SCOTT; JONES, 1996, p. 1150, 1156-1157; DICIONÁRIO, 2010, p. 311. Acerca da ocorrência das palavras *μυστήριον*, *μυστικός* e *μύω* no *Corpus Hermeticum*, cf. DELATTE; GOVAERTS; DENOOZ, 1977, p. 121. Sobre as acepções e o emprego da palavra mistérios e acerca das religiões de mistério, cf. NOCK, 1964, p. 3-23; 29-32; 109-124; ELIADE, 2011, v. 2, p. 358-361; ELIADE; COULIANO, 2009, p. 161, 237-240; WILLOUGHBY, 1929, p. 36-113, 263-299; ANGUS, 1929, p. 76-92, 127-145, 176-194.

tenha utilizado a imagem da cratera para imprimir uma ideia de sacramento. Ademais, é inconsistente afirmar que um hermético estaria ocupado e interessado em atos sacramentais. Como foi mencionado no primeiro capítulo da presente pesquisa, Timothy Johnson afirma que o tipo de atitude do hermetismo filosófico-religioso representa um dos modos de ser religioso no mundo greco-romano - trata-se do “modo de transcender ao mundo”.<sup>659</sup> Esse “tipo” de ser religioso é diferente do “modo de participação nos divinos benefícios”. A participação nos divinos benefícios tem a ver com os mistérios religiosos e isso inclui os atos sacramentais e todos os rituais pomposos. Para Johnson, o modo de ser religioso dos herméticos era diferente do modo de ser religioso dos seguidores das religiões de mistério. A concepção dos divinos benefícios não inclui apenas a negociação do divino na presente vida, mas também a garantia e o *status* através dos mistérios (sacramentos); e também a aptidão e a providência do sucesso e da preservação do indivíduo ou do grupo em meio às vicissitudes da vida. Alguns atos se tornam extremamente misteriosos e sacramentais, por meio dos quais Deus manifesta seu poder, ou seja, em termos cristãos, *confere graça*.<sup>660</sup>

Mencionou-se, no capítulo anterior, que o escritor do *Corpus Hermeticum* IV não se interessava por pompas ritualísticas (C.H. IV.7). Não parece compreensível que o mesmo autor estivesse ressaltando os elementos misteriosos simultaneamente. Por isso, Samuel Angus afirma categoricamente:

Mesmo quando a linguagem ou o simbolismo de uma salvação pelo batismo, como em IV.4, é empregado, faz-se claro que nenhuma virtude deve ser derivada de ato, e que não há nenhuma simpatia pelos usos religiosos pagãos e cristãos populares do dia [da época]. O mesmo escritor fala desdenhosamente de procissões ‘que podem de si mesmos fazer nada exceto somente obstruir [a passagem de] outras pessoas’, como uma ilustração da função daqueles que selecionam o pior, ‘de uma maneira semelhante estes simplesmente passam ao longo na procissão, conduzida por coisas corpóreas.’(tradução própria).<sup>661</sup>

Não se pode simplesmente defender que o autor do C.H. IV.3-6a tivesse interessado em contrapor sua religiosidade em relação à religiosidade ou à filosofia

---

<sup>659</sup> *The way of transcending the world.* JOHNSON, 2009, p. 47-48, 84-92.

<sup>660</sup> *The way of participation in divine benefits.* JOHNSON, 2009, p. 41-42, 46, 50-63, 140-157, 259-260.

<sup>661</sup> *Even when the language or symbolism of a salvation by baptism, as in IV. 4, is employed, it is made plain that no virtue is to be derived from the act, and that there is no sympathy with the popular Pagan and Christian religious usages of the day. The same writer speaks contemptuously of processions ‘which can of themselves do nothing but only obstruct other people’, as an illustration of the function of those who choose the worse, ‘in a similar fashion these merely pass along in procession, conducted by things corporeal.’ANGUS, 1929, p. 343.*

alheia.<sup>662</sup> Referente ao escritor e à figura do mergulho na grande cratera de *voñç*, Walter Scott considera o seguinte:

A figura deve ter-lhe sido sugerida por algum rito sacramental com o qual ele estava familiarizado; mas parece claro que ele mesmo não conferiu nenhum valor e não atribuiu nenhuma eficácia ao rito sacramental no qual pensava, e que ele usa simplesmente como uma figura para ilustrar a sua doutrina de *voñç* (tradução própria).<sup>663</sup>

Mesmo que ele tivesse se apropriado de elementos dos rituais místicos, fato é que a crença hermética não precisava de formas cultuais e dispensava sacramentos e os concomitantes sacerdotes. A interioridade e a independência da vida espiritual hermética não dependiam dos sacramentos como as religiões místicas e outras religiões antigas. Isso fez do hermetismo um movimento impressionante. Em geral, os herméticos repudiavam atos *teúrgicos*. Sendo assim, não se pode encontrar nenhuma descrição, no *Corpus Hermeticum*, de fórmulas ou atos sacramentais nem símbolos tangíveis ou estímulos externos.<sup>664</sup> É incompatível,

---

<sup>662</sup> SCOTT, 1985, v. 1, p. 2.

<sup>663</sup> *The figure must have been suggested to him by some sacramental rite with which he was acquainted; but it seems clear that he himself attached no value and ascribed no efficacy to the sacramental rite of which he was thinking, and that he uses it merely as a figure to illustrate his doctrine of voñç.* SCOTT, 1985, v. 2, p. 140.

<sup>664</sup> ANGUS, 1929, 340-343, 351-352; ELIADE, 2011, v. 2, p. 261; LOHSE, 2000, p. 255-56; FERGUSON, 2003, p. 250; FERRATER MORA, 1964, t. 1, p. 360. A palavra *teurgia* vem do termo grego *θεοργία* [*theourgiā*] – formada pela composição entre os vocábulos *θεός* e *ἔργον* – daí vem o significado literal da palavra: *obra divina, ato divino, trabalho divino*. O adjetivo *teúrgico* (*θεοργικός*) diz-se do que é relativo à *teurgia*. A *teurgia* se refere a *atos sacramentais, ritos sacramentais* ou aos *mistérios*. Por isso, designa-se o *θεοργός* [*theourgos*], ou seja, o *teúrgo*, como *aquele que obra ou executa os trabalhos divinos ou os ritos sacramentais* (LIDDELL; SCOTT; JONES, 1996, p. 792). Embora, no contexto filosófico, costuma-se chamar de *teurgia* o que se entende por magia, não se deve confundir que isso necessariamente seja sacramento. O hermetismo, como foi visto antes, nutre uma simpatia por magia, mas não pelos ritos sacramentais. Acerca da relação do hermetismo com a *teurgia*, cf. FOWDEN, 1993, p. 126-131, 142-153; VAN DEN KERCHOVE, 2012, p. 51, 164, 198, 204-209, 272, 376. Nesta presente pesquisa, designa-se por *teurgia* o ato ou a realização de rituais sacrais ou de sacramentos. Também é verdade que essa palavra se aplica à negociação com a divindade para agir localmente ou para satisfazer aos próprios desejos (PREUS, 2007, p. 162, 265). Esse tipo de atitude também fazia parte do “modo de participação nos divinos benefícios” segundo Timothy Johnson (JOHNSON, 2009, p. 46). A palavra sacramento vem do termo latino *sacramentum*, empregado para se referir, no direito, ao *depósito feito pelos litigantes; reivindicação, pretensão*; no âmbito militar, *sacramentum* é um termo empregado para se referir ao *alistamento ou juramento*. De qualquer maneira, é dito que *sacramentum* conota um *ato sagrado ou sacral*, daí *sacramento* (DICIONÁRIO, 2010, p. 448). Sobre o termo *sacramentum*, também cf. NOCK, 1964, p. 141-142.

com o pensamento desse movimento, afirmar que os benefícios divinos vêm apenas através de determinados atos sacramentais, visto que, para os autores herméticos, Deus encontra qualquer pessoa em todo lugar: “[Deus] te encontrará caminhando e será visto em todo lugar, onde e quando não esperares, acordando, dormindo, navegando, caminhando, de noite, de dia, falando, silenciando; pois nada é que ele não é (tradução própria)”.<sup>665</sup>

Garth Fowden pergunta se poderia afirmar que a iniciação hermética era um mistério religioso. Ele mesmo pressupõe que a literatura hermética só se refere aos ensinamentos como mistério em contraposição à divulgação de sua doutrina, mesmo que os autores tenham se apropriado de termos das religiões de mistério. Sendo assim, mistério, para os herméticos, seria não-profanação ou não-vulgarização da doutrina. Para Fowden, parece plausível que os escritos herméticos são produzidos em contexto diferente daquele das religiões místicas. As religiões místicas representam um conjunto de práticas císticas e suas raízes estavam justamente nos atos devocionais públicos. A literatura hermética é mais do que um conjunto de atos sacramentais e místicos. Ela está baseada nas práticas meditativas que emanam de um sentimento filosófico-religioso em um contexto de reflexão. O *milieu* dos herméticos era organizado por uma vida espiritual. A instrução e a iniciação para os autores herméticos eram parte de experiências entre guias espirituais e discípulos, os quais compartilhavam das orações, dos hinos e da comida. Mas eles não sabiam nada sobre sacerdócio, nem de lugares císticos nem de ceremoniais, os quais eram importantes para as religiões de mistério. Os herméticos apenas conheciam o que se pode chamar de *Lesemysterien*<sup>666</sup> (*mistério instrutivo*) ou mistério espiritualizado, que implicava em uma união com Deus por meio da leitura.<sup>667</sup>

Assim, Walter Scott frisa:

A noção da eficácia de ritos sacramentais, que encheram um lugar tão grande tanto na religião dos cristãos como naquele dos aderentes dos cultos pagãos de mistério, é (com exceções bastante insignificantes) ausentando-se em todas as partes destes Hermetica. O escritor de *Corp. XI.ii*, por exemplo, diz, ‘Em todo lugar Deus virá para te encontrar’. Não diz que Deus virá para encontrar um homem em ritos de iniciação como aqueles de Ísis ou Mithra, ou na água do batismo, ou no pão e no vinho da

<sup>665</sup> *Corpus Hermeticum* XI.21: [ό θεός] ὁδεύοντί σοι πανταχοῦ συναντήσει καὶ πανταχοῦ ὄφθήσεται, ὅπου καὶ ὅτε οὐ προσδοκᾶς, γρηγοροῦντι, κοιμωμένῳ, πλέοντι, ὁδεύοντι, νυκτός, ἡμέρας, λαλοῦντι, σιωπῶντι· οὐδὲν γάρ ἔστιν ὃ οὐκ ἔστιν. HERMÈS TRISMÉGITE, 2011, t. 1, p. 156.

<sup>666</sup> TRÖGER, Karl-Wolfgang. *Mysterienglaube und Gnosis in Corpus Hermeticum XIII*. Berlin: Akademie-Verlag, 1971. p. 52-53, 55-57, 167, 180.

<sup>667</sup> FOWDEN, 1993, p. 148-150. Cf. também VAN DEN KERCHOVE, 2012, p. 13, 131-132; SÖDERGÅRD, 2003, p. 68, 120.

Eucaristia cristã; o que realmente diz é, ‘Deus virá para te encontrar *em todo lugar*’, em tudo que vês, e em tudo que fazes (tradução própria).<sup>668</sup>

Se André-Jean Festugière não tivesse admitido as teorias de Hans Lewy, não haveria razão para tentar explicar que suas conclusões são inconsistentes ou não. Fato é que Johann Cook também constatou a inconsistência nas conclusões das teorias de Hans Lewy. Para Johann Cook, não se pode admitir categoricamente que o tradutor de Provérbios 9.1-6 (*LXX*) tenha aludido necessariamente aos cultos das religiões de mistério. Segundo ele, o fato de incidirem as palavras *κρατήρ*, *κήρυγμα* e *κῆρυξ* em um texto, como Pv 9.1-6 (*LXX*), não se deve pressupor que elas foram tiradas dos rituais mistéricos. Cook defende a teoria inicial de Karl-Gustav Sandelin que o tradutor de Provérbios (*LXX*) deveria ter sido um erudito familiarizado com a literatura grega. Sobre isso, ele afirma o seguinte:

Também não tenho dificuldade com a sua interpretação que o tradutor de Prov 9:1-6 poderia ter aludido à ação comum da aprendizagem grega ensinada nas escolas em vez de insinuar mistérios, os conteúdos dos quais se guardaram secretamente - e que as palavras *κρατήρ*, *κῆρυξ* e *κήρυγμα* são usadas em outros contextos do que só aqueles de cultos de mistério (tradução própria).<sup>669</sup>

Em todo caso, Johann Cook discorda dos argumentos conclusivos de Sandelin de que Pv 9.1-6 (*LXX*) tenha características muito próximas dos mistérios cultuais dionisíacos. Sua discordância, consequentemente, também se aplica às conclusões de Hans Lewy.<sup>670</sup> O argumento de Johann Cook é pertinente e parece plausível

---

<sup>668</sup> O grifo itálico na tradução é do autor. *The notion of the efficacy of sacramental rites, which filled so large a place both in the religion of the Christians and in that of the adherents of the Pagan mystery-cults, is (with quite insignificant exceptions) absent throughout these Hermetica. The writer of Corp. XI.ii, for instance, says, ‘Everywhere God will come to meet you’. He does not say that God will come to meet a man in initiation-rites like those of Isis or Mithras, or in the water of baptism, or the bread and wine of the Christian Eucharist; what he does say is, ‘God will come to meet you everywhere’, in all you see, and all you do.* SCOTT, 1985, v. 1, p. 8. A abreviatura *Corp.* (para *Corpus Hermeticum*) é de Walter Scott. Scott também divide o tratado XI em duas partes: i e ii.

Sobre o mitraísmo e o culto de Mithra, cf. NOCK, 1964, p. 58-68, 76, 102, 133, 137; 29-32; 109-124; ELIADE, 2011, v. 1, p. 307-309; ELIADE, 2011, v. 2, p. 270-289; ELIADE; COULIANO, 2009, p. 126, 238-240; WILLOUGHBY, 1929, p. 143-168; CUMONT, 1929, p. 129-139,, 183-189, 272, 280; NOCK, 1988, p. 41-44. Acerca do cristianismo e do sacramentalismo, cf. JOHNSON, 2009, p. 142-157, 258-260; NOCK, 1964, p. 124-145; ANGUS, 1929, p. 146-175.

<sup>669</sup> *I also have no difficulty with his interpretation that the translator of Prov 9:1-6 might have been alluding to the common stock of Greek learning taught in the schools rather than hinting at mysteries, the contents of which were kept in secret - and that words κρατήρ, κῆρυξ and κήρυγμα are used in the other contexts than only those of mystery cults.* COOK, 1997, p. 257.

<sup>670</sup> COOK, 1997, p. 258.

de que não se pode pressupor que as palavras *κρατήρ*, *κῆρυξ* e *κήρυγμα* sejam unicamente empregadas em contexto cíltico e litúrgico-sacramento das religiões mistéricas.

Como André-Jean Festugière recorreu às teorias de Hans Lewy, estabelecendo, inclusive, a comparação entre o C.H. IV.3-6a e Pv 9.1-6 (*LXX*) e levando em consideração as pistas que Lewy já havia indicado em seu livro *Sobria Ebrietas*, parece oportuno que também se deva discordar das conclusões de Festugière; uma vez que nada indica que a ocorrência das palavras gregas (*κρατήρ*, *κῆρυξ* e *κήρυγμα*) indique que o texto alude aos rituais das religiões mistéricas. Também não se pode sustentar o argumento de que o escritor (redator) do C.H. IV.3-6a tenha se baseado em tradições eleusianas, órficas ou dionisíacas para organizar o seu texto. Em última análise, seria difícil, por semelhança entre o Pv 9.1-6 (*LXX*), baseando-se nas teorias de Hans Lewy, aplicar a mesma conclusão ao C.H. IV.3-6a. Se as teorias de Hans Lewy não parecem ser convincentes tanto mais a aplicação dessa teoria ao C.H. IV.3-6a.

Por isso, deve-se inferir que os elementos que foram acrescidos ao texto hebraico, tais como *κρατήρ* e *κήρυγμα*, não são originários do próprio tradutor da *Septuaginta*. Ele apenas empregou elementos da beberagem constituída das figuras *simpóticas*. Poder-se-ia afirmar, por Platão ter sido anterior a esses dois textos como descrito, que *Timaeus* 41D seria a fonte para o redator do C.H. IV.3-4a e para o tradutor de Provérbios. No entanto, segundo George R. Mead, a origem dessa simbologia não é platônica.<sup>671</sup> Assim como George R. Mead sustenta a teoria de que Platão não é o criador da *Alegoria da Cratera* que incide no texto de *Timaeus* 41D, também não se deve aventar a ideia de que o tradutor do texto de Pv 9.1-6 (*LXX*) tenha sido responsável pela criação da alegoria. Havia vários contextos de onde se poderia tirar os elementos para figurar a *Alegoria da Cratera*. Ademais, não se pode presumir que o escritor do *Corpus Hermeticum* IV.3-6a tenha se baseado no texto de Provérbios 9.1-6 (*LXX*) para enquadrar a imersão no vaso de mistura.

Em última análise, deve-se concordar com o fato de que o redator do *Corpus Hermeticum* IV.3-6a assim como o tradutor de Provérbios 9.1-6 (*LXX*) devem ter usado o *κρατήρ* como figura ilustrativa para desenvolver suas doutrinas. Filo de Alexandria, judeu helenista que viveu no séc. I E.C. também empregou a *Alegoria da Cratera*. É importante frisar que o emprego da figura alegórica é diferente do método alegórico. Elas constituem duas instâncias diferentes. É bem verdade que Filo de Alexandria empregava o método alegórico, como parecia comum

---

<sup>671</sup> MEAD, 1906, p. 450.

entre os judeus da diáspora, mas também empregou a alegoria para explicar suas doutrinas.<sup>672</sup>

Em um artigo intitulado *L'Échanson et le Cratère* (o Copeiro e a Cratera), Marc Philonenko chama a atenção ao fato de que Filo de Alexandria tenha empregado a *Alegoria da Cratera* (em *De Somniis II*) baseado em Provérbios 9.1-6 (*LXX*), e que tenha reproduzido a dourina platônica de *Timaeus* 41D, ou seja, a doutrina de que o Demiurgo imita o mundo das ideias assim como o copeiro do Faraó imita o Copeiro de Deus (provavelmente o *Logos*). Philonenko vê nesses três textos a figura relacionada à cratera que é enviada por Deus dos altos do céu, como também ocorre no *Corpus Hermeticum* IV.3-6a.<sup>673</sup> O emprego da alegoria não prova que a doutrina teológica é a mesma em todos esses textos. O que se pode observar, a princípio, é que Filo de Alexandria deve ter recorrido à mesma figura do *χρατήρ*.

Não se sabe em que medida os autores herméticos tiveram contato com Filo de Alexandria e seus escritos. Fato é que tanto os autores herméticos como Filo apresentam doutrinas similares e muitas vezes intercambiáveis. A imagem do ato de beber e de participar de uma beberagem mística foi largamente empregada pelo judeu alexandrino. Deve-se, portanto, inquirir se as semelhanças entre *De Somniis II*.183, 190, 249, *Pv 9.1-6 (LXX)* e o C.H. IV.3-6a são passíveis de alguma influência direta entre cada um desses textos. Mas isso só seria evidente se as doutrinas estivessem, de alguma forma, interligadas. Não parece plausível admitir que esses escritos possuam a mesma doutrina. Certamente a *Alegoria da Cratera* lhes seja, talvez, o único elemento comum.

### 3.1.2.2.3 Os termos recorrentes entre *De Somniis II.183, 190, 249, Pv 9.1-6 (LXX)* e o C.H. IV.3-6a

Seria importante, nesse mesmo contexto do judaísmo helenístico, analisar o texto *De Somniis II.183, 190, 249* de Filo para explanar como ele empregou a *Alegoria da Cratera*:

---

<sup>672</sup> Sobre a imagem da beberagem mística em Filo, cf. VAN DEN KERCHOVE, 2012, p. 305-306. MARTÍNEZ, José M. *Hermenéutica Bíblica: Cómo interpretar las Sagradas Escrituras*. Barcelona: Editorial Clie, 1984. 586p. ANDERSON JR., R. Dean. *Glossary of Greek Rhetorical Terms connected to Methods of Argumentation Figures and Tropes from Anaximenes to Quintilian*. Leuven: Peeters, 2000. p. 14-16. Sobre o método alegórico filônico, cf. REALE, 2008, v. 7, p. 224-228. Sobre Filo de Alexandria e seu pensamento filosófico-religioso, cf. REALE, 2008, v. 7, p. 217-267; DODD, 2005, p. 54-73; LOHSE, 2000, p. 124-130; BRAKEMEIER, 1984, p. 130.

<sup>673</sup> PHILONENKO, 2003, p. 335-337, 339-340, 346-348.

Mas não admires que Deus e o Faraó, a mente hostil a Deus, alegram-se com coisas opostas. Quem, então, é o Copeiro de Deus? O que carrega as libações [bebidas], o grande Sumo Sacerdote de fato, que, recebendo as taças das graças sempre fluentes, retribui despejando toda a libação de uma intoxicante bebida pura [isto é, não-misturada] de si mesmo. Olha as diferenças dos copeiros reunidas para os que servem. [...] Assim, tem-se explicado a imagem diferente da videira, que tem sido designada de regozijo, e a bebida intoxicante dela, a prudência pura [não-misturada], e o Copeiro, tirando da cratera divina que Deus mesmo encheu de virtudes até a borda. [...] Mas também para a alma feliz que oferece o copo mais sagrado, sua própria razão, quem despeja as sagradas copas de regozijo pela verdade, quem, exceto, o Copeiro de Deus, o Mestre do Simpósio, o *Logos*, não diferenciando o copo, mas ele mesmo sendo puro, o brilho, o deleite, o remédio da imortalidade da alegria e do regozijo, para que nós mesmos usemos em termos poéticos? (tradução própria).<sup>674</sup>

Filo de Alexandria, metaforicamente, refere-se ao *Logos* como o Copeiro de Deus (*οίνοχόος θεοῦ*). Mencionou-se, no segundo capítulo desta pesquisa, que o arauto (*κῆρυξ*), nos banquetes, tinha não só a função de convidar os comensais para reclinar à mesa, mas também atuava como *copeiro* (*οίνοχόος*). Isso se dava porque o arauto enchia ou despejava vinho (*οίνοχοέω*) em cada uma das taças (*κύλιξ*) com uma *copa* (*οίνοχόη*), usada para retirar a bebida do vaso de mistura (cratera). No hebraico, a palavra *copeiro* (*נַפְשׁוֹת*) está relacionada ao particípio *regado*, ou seja, *abundante em água*, mas também se refere à *bebida*. Essa palavra vem do verbo *נַפְשׁוֹת* ou *נַפְשׁ* (*dar de beber, aguar, prover de água, regar, irrigar*). A função do copeiro existe no TM.<sup>675</sup>

Filo de Alexandria designa o *Logos* de Arauto da Paz de Deus. Essa imagem alegórica é um tanto propícia para situar o *Logos* em um banquete como o

---

<sup>674</sup> O grifo itálico na tradução é nosso. *Mὴ θαυμάσῃς δέ, ὅτι τοῖς ἐναντίοις ὁ θεὸς καὶ ὁ ἀντίθεος νοῦς εὐφραίνεται, Φαραὼ. τίς οὖν οίνοχόος θεοῦ; ὁ σπονδοφόρος, ὁ μέγας ὄντως ἀρχιερεὺς, ὃς τὰς τῶν ἀεννάων χαρίτων λαβὼν προπόσεις ἀντεκτίνει, πλῆρες ὅλον τὸ σπονδεῖον ἀκράτου μεθύσματος ἐπιχέων, ἔαντόν. ὥρας οίνοχών διαφορὰς τοῖς θεραπευομένοις ἀναλογούσας. [...] Τὸ μὲν οὖν ἔτερον εἶδος ἀμπέλου, ὅπερ εὐφροσύνη κεκλήρωται, καὶ τὸ ἐξ αὐτῆς μεθυσμα, ἡ ἀκρατος εὐδουλία, καὶ ὁ ἀρυσάμενος οίνοχόος ἐκ τοῦ θείου κρατῆρος, ὃν αὐτὸς ὁ θεὸς ἀρετῶν πεπλήρωκεν ἐπὶ χείλη, δεδήλωται. [...] Καὶ ψυχῇ δ' εὐδαίμονι τὸ ιερώτατον ἔκπωμα προτεινούσῃ τὸν ἔαντης λογισμὸν τίς ἐπιχεῖ τοὺς ιεροὺς κυάθους τῆς πρὸς ἀλήθειαν εὐφροσύνης, ὅτι μὴ ὁ οίνοχόος τοῦ θεοῦ καὶ συμποσίαρχος λόγος, οὐ διαφέρων τοῦ πόματος, ἀλλ' αὐτὸς ἀκρατος ὁν, τὸ γάνωμα, τὸ ἥδυσμα, ἡ ἀνάχυσις, ἡ εὐθυμία, τὸ χαρᾶς, τὸ εὐφροσύνης ἀμβρόσιον, ἵνα καὶ αὐτοὶ ποιητικοῖς ὄνόμασι χρησώμεθα, φάρμακον; PHILo. *On Flight and Finding, On The Change of Names, On Dreams Book I and II*. Translated by F.H Colson and G. H. Whitaker. Cambridge (MA): Harvard University Press; London: William Heinemann, 1988. v. 5. p. 524-526, 528, 554.*

<sup>675</sup> Cf. as palavras *κύλιξ* e *οίνοχόη*, MORWOOD; TAYLOR, 2002, p. 193, 227; PEREIRA, 1998. p. 337, 400; LIDDELL; SCOTT; JONES, 1996, p. 1008, 1208. Cf. as palavras hebraicas *נַפְשׁוֹת*, *נַפְשׁוֹת* e *נַפְשׁ* em KIRST; et al., 1988, p. 146, 260; BROWN; DRIVER; BRIGGS, 2008. p. 606, 1052; LAMBDIN, 2003. p. 382.

Copeiro de Deus. Como foi visto, segundo Ateneu, o copeiro não pode ser de uma condição inferior aos comensais. Na verdade, o *κῆρυξ* ou o *οἰνοχόος* tem de ser da mesma natureza e condição dos comensais. Todavia, o Copeiro de Deus não é da mesma natureza dos homens nem também é Deus, mas é o Pensamento e a Inteligência de Deus (*Logos*). Isso está, de certa forma, adequado ao conceito de Mente Divina dos médio-platônicos. Em todo caso, o *Logos* também se identifica com o conceito de Sabedoria dos livros sapienciais bíblicos. Ele é a Palavra de Deus, a Sabedoria, a Sapiência. Filo de Alexandria, como médio-platonista, foi influenciado pelo diálogo de *Timaeus*, mas, como judeu helenístico, foi influenciado pela *Septuaginta*. Ele não deve ter recorrido ao TM em hebraico e é possível, segundo alguns pesquisadores, que ele não dominasse com muita propriedade a língua hebraica. Como foi visto anteriormente, os judeus helenistas da diáspora deixaram de usar os idiomas hebraico e aramaico e começaram a empregar a língua grega. Por isso, é plausível que Filo não tenha feito uso do texto hebraico para suas formulações doutrinais e construções textuais.<sup>676</sup>

Filo de Alexandria, pelo que se pode constatar, é um judeu cujas Sagradas Escrituras do AT são de caráter autoritativo, mas ele também está imbuído da filosofia do médio-platonismo, através de uma fusão platônico-estoica, que também se pode perceber nos escritos herméticos. Para Charles Harold Dodd, não há dúvida, de que Filo desejava apresentar a religião judaica a um público gentílico, mostrando profundamente seu caráter filosófico, não como especulações, mas como revelação divina. É importante frisar que o pensamento desse judeu alexandrino é influenciado pelos princípios da dualidade. É possível que esses princípios sejam baseados nas doutrinas platônicas sobre o mundo das Ideias. Para ele, as coisas estão estabelecidas pela dualidade entre o bem e o mal. Isso é notório quando ele se refere a dois copeiros, representando as forças hostis de Deus e do Faraó.<sup>677</sup>

Não obstante, a doutrina filônica do *Logos* está relacionada, em certa medida, com a personificação da Sabedoria (*חָכְמַת*) de Provérbios. Mas a identificação desse com a Sabedoria é problemática: ora o *Logos* é a própria Sabedoria, ora a Sabedoria procede do *Logos* como se fosse sua fonte. De qualquer maneira, essa relação existe e parece que a Palavra de Deus, sendo criadora e operante, assume o papel da Sabedoria. No entanto, Filo de Alexandria não afirma que a Sabedoria é Deus. Embora ele tivesse tendências estoicas, seu platonismo não permitia afirmar tal ideia. Enfim, a Sabedoria, de acordo com a doutrina filônica, consitui tudo

<sup>676</sup> REALE, 2008, v. 7, p. 220-224; 244-249; DODD, 2005, p. 54; LOHSE, 2000, p. 124-130; BRAKEMEIER, 1984, p. 130; ATHENAEUS, 2006, v. 2, p. 430.

<sup>677</sup> REALE, 2008, v. 7, p. 220-224; DODD, 2005, p. 54, 65-68; PHILONENKO, 2003, p. 336.

aquilo que permeia o conhecimento e o culto de Deus. O procedimento segundo essa Sabedoria compreende a ideia do comportamento ético-teológico.<sup>678</sup>

Na concepção filônica, a teologia é parte constitutiva do comportamento ético. A teologia, para Filo, não tem nada a ver com a física, como defendiam os filósofos gregos. Para ele, a física deve se ocupar com a cosmologia. Ele separa, por assim dizer, Deus de seu contexto cosmogônico e o enquadra na relação antropológica. Ao proceder dessa forma, Filo tinha em mente que o ápice maior do comportamento ético do homem é o *conhecimento de Deus*.<sup>679</sup>

Nesse sentido, existe uma certa relação entre o pensamento filônico, do tradutor de Pv 9.1-6 (*LXX*) e do redator do C.H. IV.3-6a. Não é por acaso que ele se refere à *φρόνησις* (*modo de pensar*) como uma espécie de sabedoria. Segundo Filo, a *σοφία* (a Sapiência ou a Sabedoria) é diferente da *φρόνησις* (*modo de pensar*), mas não existe superioridade dessa em relação àquela. A filosofia helenística afirmava que a *φρόνησις* era superior à *σοφία*; mas Filo rejeitou essa superioridade, sustentando a ideia de que o conhecimento e o culto de Deus constituíam a Sabedoria por excelência enquanto a *φρόνησις* é o comportamento sábio e ético de acordo com a Sapiência maior. Sendo assim, a *φρόνησις* é a prática da *σοφία*, que é a sapiência teológica culminante da ética. Destarte, a Sabedoria, de acordo com Filo, é a Palavra de Deus, a Revelação Divina, a Torah (Lei Mosaica).<sup>680</sup>

Essas crenças filônicas não estariam muito distantes do pensamento do rabinismo palestinense. Como já foi mencionado, um judeu palestinense nunca diria que a Sabedoria é Deus, mas para muitos judeus, comer do pão da Torah seria o equivalente a consumir da própria Sabedoria Divina.<sup>681</sup> Ademais, o pensamento de Filo está em consonância com os objetivos doutrinários do tradutor de Pv 9.1-6 (*LXX*) acerca da *φρόνησις* e da *γνῶσις*.<sup>682</sup> No *Corpus Hermeticum* IV.3-6a, como foi frisado, não existe nenhuma referência à palavra *φρόνησις*. Mas é fato que, para os herméticos, a devoção é o conhecimento de Deus (*γνῶσις*) e isso é o final

<sup>678</sup> FILO, *Legum Allegoriae*, 65: PHILO. *On the Creation, Allegorical Interpretation of Genesis 2 and 3*. Translated by F.H Colson and G. H. Whitaker. Cambridge (MA): Harvard University Press; London: William Heinemann, 1981. v. 1. p. 188. FILO, *De Fuga et Inventione*, 97: PHILO, 1988, v. 5, p. 62. REALE, 2008, v. 7, p. 233-234; DODD, 2005, p. 65-66.

<sup>679</sup> FILO, *De Mutatione Nominum*, 75-76: PHILO, 1988, v. 5, p. 178-180.

<sup>680</sup> FILO, *De Praemiis et Poenis*, 81: PHILO. *On the Special Laws, Book 4. On the Virtues. On Rewards and Punishments*. Translated by F.H Colson. Cambridge (MA); London: Harvard University Press, 1999. v. 8. p. 360-362; FILO, *Quod Deus immutabilis sit*, 80-83: PHILO. *On the Unchangeableness of God, On Husbandry, Concerning Noah's Work As a Planter, On Drunkenness, On Sobriety*. Translated by F.H Colson and G. H. Whitaker. Cambridge (MA): Harvard University Press; London: William Heinemann, 1988. v. 3. p. 50-52. REALE, 2008, v. 7, p. 233-234.

<sup>681</sup> DODD, 2005, p. 83-84, 336; ZIENER, 1978. p. 373; ALONSO SCHÖKEL, 1968, p. 55; DODD, 1954, p. 130-131, 217-220, 230-232, 242.

<sup>682</sup> SANDELIN, 1986, p. 75-76; COOK, 1997, p. 255-257.

de todos os seres humanos. Sendo assim, parece compreensível que o redator do C.H. IV.3-6a esteja familiarizado com a mesma linguagem de Pv 9.1-6 (*LXX*) e do pensamento filônico.<sup>683</sup>

O copeiro-chefe do Faraó é um bêbado sem escrúpulo e seu copeiro é um eunuco sem imortalidade por não poder deixar descendente. Marc Philonenko afirma que o judeu alexandrino era um *egiptófobo*. No entanto, *egiptófobo* aqui deve ser entendido como alguém que tem aversão pelo comportamento greco-egípcio e não necessariamente só do comportamento egípcio. Nos três textos, *De Somniis* II.183, 190, 249, a menção contra a prática de diluir o vinho com água (tipicamente grega) é evidente. Provavelmente Filo tenha recorrido ao hábito dos seus antepassados, os antigos hebreus, de temperar a bebida com condimentos fortes.<sup>684</sup>

De qualquer maneira, Philonenko chama a atenção ao fato de que *De somniis*, ao se referir ao copeiro e a cratera, evoca uma cena da vida social da Grécia antiga; ou seja, lembra o banquete em que um jovem serve o vinho, tirando-o de uma cratera, para dar de beber aos convivas. Considerando os textos *De Somniis* II.183, 190, 249 como ponto de partida, Marc Philonenko afirma que Filo, basando-se na concepção do mundo das Ideias (de Platão), coloca em oposição o Copeiro de Deus e o copeiro do Faraó, esse sendo a imagem imperfeita daquele. Não é de balde que F.H. Colson, referente a *De Somniis* II.183, salienta que o Copeiro de Deus recebe as divinas taças das graças sempre fluentes e retribui despejando toda a libação de uma intoxicante bebida pura de si mesmo para os seres humanos como se fosse o simbolismo do *Logos* como imagem de Deus e paradigma da criação.<sup>685</sup>

De onde Filo de Alexandria retirou a *Alegoria da Cratera*? Foi destacado que a palavra *κρατήρ*, ou seja, cratera como vaso de mistura, não incide no texto hebraico, exceto somente no texto grego de Provérbios 9.1-6 (*LXX*). Nem o texto hebraico de Gênesis, tão apreciado por Filo, contém referência ao vaso de mistura. Segundo Philonenko, é do texto de Provérbios 9.1-6 (*LXX*) que o judeu alexandrino retira aquela figura. Para outros pesquisadores, Filo faz claramente alusão às cerimônias litúrgicas que foram realizadas pelas comunidades judias do Egito.<sup>686</sup> Essa hipótese é bastante interessante, mas isso não explicaria nada sobre a cratera. As doutrinas e todas as tradições ali parecem ser judaicas e foram transmitidas por um longo período de tempo. No entanto, Filo não intencionava retratar essa história para um judeu. Ao mencionar a *κρατήρ*, Filo não tem o

<sup>683</sup> Cf. DELATTE; GOVAERTS; DENOOZ, 1977, p. 30, 195; DODD, 2005, p. 58.

<sup>684</sup> Acerca da descrição do Copeiro de Deus e do Faraó, cf. *De Somniis* II.184-185: PHILO, 1988, v. 5, p. 526. PHILONENKO, 2003, p. 336.

<sup>685</sup> PHILONENKO, 2003, p. 335-337; cf. a nota a de F.H. Colson em PHILO, 1988, v. 5, p. 524.

<sup>686</sup> PHILONENKO, 2003, p. 337.

objetivo de chamar a atenção de leitores judeus, mas de leitores gentílicos. Como já pode ser constatado, os judeus helenistas valorizavam os escritos sapienciais. Com certeza, Filo foi influenciado por esse contexto e deve, sem sombra de dúvida, ter meditado nesse texto.<sup>687</sup>

Fato é, como foi supramencionado, no texto hebraico de Provérbios 9.1-6, o verbo mexer ou mistura (*גַּזֵּחַ*), traduzido por *κεράννυμι* na *Septuginta*, pode não indicar a mistura para diluição de vinho. Salientou-se que, para o banquete de Provérbios 9.1-6 se aproximar mais do banquete grego, seria necessário colocar a cratera em evidência. Isso advém do fato de que, no contexto *simpótico* grego, misturar (*κεράννυμι*) seria diluir o vinho em água na cratera (*χρατήρ*). O tradutor de Pv 9.1-6 (*LXX*) deve ter acrescentado essa palavra do TM porque a mistura para diluição não estava evidente. Para a cultura judaica, misturar a bebida poderia indicar a mistura do vinho com temperos ou condimentos para que variasse o gosto e ficasse mais intoxicante. Não era costume dos hebreus misturar vinho com água (Isaias 1.22), pelo contrário, evidencia-se, em Pv 23.30 e em Isaías 5.22, a prática de misturar a bebida para ficar mais forte. Foi salientado que, em II Macabeus 15.39, já no período helenístico, aconselhava-se misturar o vinho com água.<sup>688</sup> Foi também salientado que existe a possibilidade do tradutor de Pv 9.1-6 (*LXX*) ter considerado a mistura como diluição, mas não há certeza quanto a isso. De qualquer maneira, o tradutor deve ter interpretado esse texto como um banquete de seu tempo.

Filo de Alexandria não descreve a diluição da bebida, mas a bebida retirada de uma cratera é intoxicante não-misturada (*τὸ ἄκρατον μέθυσμα*). Essa bebida é chamada de prudência pura (*ἡ ἄκρατος εὐδούλια*). É bastante plausível que, embora Filo de Alexandria empregue a palavra *χρατήρ*, essa não designe o recipiente para diluição, mas para a condimentação da bebida. A bebida do *Logos* é pura, sem mistura, forte, espessa e intoxicante. Isso está de acordo com a tradição judaica, inclusive, o acento dessa tradição em Filo parece ser mais incisivo do que em Pv 9.1-6 (*LXX*). O tradutor da *LXX* fez com que esse texto fosse interpretado como um banquete greco-romano pelo leitor enquanto Filo acentua o aspecto da prática judaica de beber o vinho puro. Para Filo, a cratera é um recipiente que Deus encheu de uma pura bebida até a sua borda. O tradutor da *Septuaginta* parece não ter o mesmo objetivo de Filo. Se Filo empregou a *Alegoria da Cratera* a partir da *Septuaginta*, com certeza, ele se distanciou do aspecto helenístico da tradução para repassar o que seria a tradição da verdadeira bebida forte dos judeus. Mas, é bem provável que o judeu alexandrino tenha alegorizado a ideia de que beber vinho puro é para os fortes (fortaleza) e ingerir a bebida misturada ou temperada

<sup>687</sup> DODD, 2005, p. 54; LOHSE, 2000, p. 114-118.

<sup>688</sup> COOK, 1997, p. 250; WHYBRAY, 1994, p. 144; DELITZSCH, 1950, v. 2, p. 198; SEPTUAGINTA, 1979, v. 1, p. 197.

é para os valentes (valentia) (Isaías 5.22). Daí, os fracos são os que diluem vinho com água (Isaías 1.22) – os gentios. De qualquer maneira, Filo não empregou a palavra *κρατήρ* para designar a mistura para diluir, mas como recipiente de uma bebida forte e intoxicante.

Os escritos herméticos nunca associaram o conhecimento de Deus à bebida pura. Pelo contrário, a bebida não-misturada é associada à falta de conhecimento, de *γνῶσις*, de *νοῦς* e, consequentemente, de *σοφία*. Por isso, no C.H. I.27, o visionário apregoa aos povos e aos homens terrenos: “Ó povos, homens terrenos, os que têm se entregado a bebida forte e ao sono e ao desconhecimento de Deus, sede sóbrios; e, cessai vós, os que se intoxicam, e os que são vencidos pelo sono irracional (tradução própria)”.<sup>689</sup> A palavra grega *μέθη* (bebida forte, embriaguez de bebida forte) corresponde ao sintagma *τὸ ἄκρατον μέθυσμα* (a bebida intoxicante pura). Mas é bem possível que Filo de Alexandria também conhecesse a tradição de que a palavra *ἄκρατος* tivesse a acepção pejorativa de *completa insensatez* e do *desejo insaciável*. Ele mesmo menciona isso no seu texto *De Ebrietate* 4.<sup>690</sup> Em todo caso, Filo não menciona esse sentido em *De Somniis* II.183, 190, 249. Não parece que o costume hermético seria o mesmo para um judeu como Filo de Alexandria. A bebida forte é justamente o oposto do que Filo poderia ter interpretado como

---

<sup>689</sup> Ω λαοί, ἀνδρες γηγενεῖς, οἱ μέθῃ καὶ ὕπνῳ ἐαυτοὺς ἐκδεδωκότες καὶ τῇ ἀγνωσίᾳ τοῦ θεοῦ, νῆψατε, παύσασθε δὲ κραιπαλῶντες, θελγόμενοι ὕπνῳ ἀλόγῳ. HERMÈS TRISMÉGITE, 2011, t. 1, p. 16.

<sup>690</sup> No *Corpus Hermeticum* não incide o termo *μέθυσμα*. No entanto, podem ser encontrados o substantivo *μέθη* e o verbo *μεθύω*. Essas duas palavras se originam de um antigo termo grego para *vinho*: *μέθυ*. O substantivo *μέθη* pode tanto se referir à *bebida forte, espessa, não-misturada*; como também pode designar a *bebadeira, embriaguez, beberagem*. O substantivo *μέθυσμα* diz respeito à *bebida intoxicante ou espessa*. Essa palavra é recorrente na *LXX* e em Filo. O verbo *μεθύω* significa *embriagar(-se)*, mas também pode ter a acepção de *molhar(-se), mergulhar ou inundar(-se)*. Sendo assim, *μεθύω* pode ser intercambiável com a palavra *βαπτίζω*. Na *LXX*, o verbo mais recorrente para designar a *embriaguez* é *μεθύσκω*, embora signifique *preparar bebida*. De qualquer maneira, *μέθη* tem correspondência com *μέθυσμα* enquanto *μεθύω* tem correspondência com *μέθυσμα*, e, muitas vezes, são empregados intercambiavelmente. cf. RUSCONI, 2003, p. 299; MORWOOD; TAYLOR, 2002, p. 206; PEREIRA, 1998, p. 360; LIDDELL; SCOTT; JONES, 1996, p. 1090-1092; CONYBEARE; STOCK, 2010, p. 227, 366; DELATTE; GOVAERTS; DENOOZ, 1977, p. 114; DEBRUNNER; FUNK, 2009, p. 59; LEWY, 1929, p. 12s, 92-100. O adjetivo *ἄκρατος*, geralmente quando substantivado, refere-se à *bebida (vinho) não-misturada* (LIDDELL; SCOTT; JONES, 1996, p. 54-55). Sobre isso, pôde-se constatar em ATENEU, *Deipnosophistas*, V. 221a: *δοκεῖτε μοι, ἀνδρες δαιτυμόνες, σφοδροῖς κατηντλῆσθαι λόγοις παρὰ προσδοκίαν βεβαπτίσθαι τε τῷ ἄκρατῳ· Άνὴρ γὰρ ἔλκων οἴνον ὡς ὕδωρ ἵππος...* ATHENAEUS, 2006, v. 2, p. 556. (Vós pareceis, ó comensais, ser envolvidos com palavras impetuosas com a expectativa de se embriagar **com [vinho] puro**: homem tragando **vinho** como cavalo [bebendo] água... (tradução própria)). Grifo em negrito é nosso. Cf. também FILO, *De Ebrietate*, 4: PHILO, 1988, v. 3, p. 318; DODD, 1954, p. 187-191.

força e valentia. No tratado VII do *Corpus Hermeticum*, a linguagem que associa a bebida forte à ignorância é mais incisiva:

Para onde vos arrastais, ó homens, já que estais embriagados porque bebestes a vigorosa [pura, não-misturada] doutrina da ignorância, a qual não podeis suportar, mas já também a vomitais? Tendo ficado sóbrios, levantai! Olhai com os olhos do coração! E se vós todos não podeis, pelo menos, os que podem; pois o vício da ignorância transborda toda a terra ... (tradução própria).<sup>691</sup>

A *vigorosa doutrina da ignorância* (*τὸν τῆς ἀγνωσίας ἄκρατον λόγον*) assume o papel da bebida intoxicante, forte, pura, não-misturada ou espessa. Na linguagem hermética, a ignorância é o vício dos ebrios. O hermetismo não poderia admitir que o conhecimento de Deus estivesse em consonância com o vício da ignorância. Em última análise, o que se pode inferir é que os autores herméticos, pelo menos, nesses dois tratados são contra a não-diluição da bebida. Isso distancia a linguagem filônica em *De Somniis II* do *Corpus Hermeticum*. Parece plausível, como sustenta Charles Harold Dodd, que os herméticos sintetizam os caminhos da vida e da morte em termos antitéticos: a) *σκότος* (escuridão), *ἀγνωσία* (ignorância), *πλάνη* (engano), *μέθη* (embriaguez), *φθορά* (ruína); b) *φῶς* (luz), *γνῶσις* (gnose), *ἀλήθεια* (verdade), *νῆψις* (sobriedade), *σωτηρία* (salvação). O hermetismo poderia se referir à embriaguez, mas nunca dessa como consequência do ato de ingerir uma bebida não-misturada (não-diluída).<sup>692</sup>

Por isso, no *Corpus Hermeticum* VII.2 reza o seguinte:

... procurei um guia que vos conduzirá para a porta da *gnose*, onde está a luz resplandecente, pura de obscuridade, onde ninguém se embriaga [de bebida pura], mas todos são sóbrios, dirigindo o olhar pelo coração para aquele que quer ser visto; pois não é audível, nem verbal, nem visível ao olhos, mas [quer ser visto] pelo *nous* e pelo coração (tradução própria).<sup>693</sup>

Essa passagem está diametralmente relacionada à ideia do conhecimento e da gnose presente no *Corpus Hermeticum* IV.3-6a. Essa relação, como já foi

<sup>691</sup> *Corpus Hermeticum* VII.1: *Ποῖ φέρεσθε, ὡς ἀνθρωποι, μεθύοντες, τὸν τῆς ἀγνωσίας ἄκρατον λόγον ἐκπίοντες, ὃν οὐδὲ φέρειν δύνασθε, ἀλλ᾽ ἥδη αὐτὸν καὶ ἐμεῖτε; στῆτε νήψαντες· ἀναδιέψατε τοῖς ὄφθαλμοῖς τῆς καρδίας· καὶ εἰ μὴ πάντες δύνασθε, οἴ γε καὶ δυνάμενοι· ἡ γὰρ τῆς ἀγνωσίας κακία ἐπικλύζει πᾶσαν τὴν γῆν καὶ συμφθείρει τὴν ἐν τῷ σώματι κατακεκλεισμένην ψυχήν.* HERMÈS TRISMÉGITE, 2011, t. 1, p. 81.

<sup>692</sup> DODD, 1954, p. 183.

<sup>693</sup> O grifo em itálico na tradução é nosso. ...*ζητήσατε χειραγωγὸν τὸν ὁδηγήσοντα ύμᾶς ἐπὶ τὰς τῆς γνώσεως θύρας, ὅπου ἔστι τὸ λαμπρὸν φῶς, τὸ καθαρὸν σκότους, ὅπου οὐδὲ εἰς μεθύει, ἀλλὰ πάντες νήφουσιν, ἀφορῶντες τῇ καρδίᾳ εἰς τὸν ὄραθηναι θέλοντα· οὐ γάρ ἔστιν ἀκονιστός, οὐδὲ λεκτός, οὐδὲ ὄρατὸς ὄφθαλμοῖς, ἀλλὰ νῷ καὶ καρδίᾳ.* HERMÈS TRISMÉGITE, 2011, t. 1, p. 81.

várias vezes frisada, também ocorre entre o C.H. IV.3-6a e o C.H. I.27-29.<sup>694</sup> Deve-se perguntar se o texto do C.H. IV.4b seria incongruente com a doutrina hermética desses tratados quando se relata que aqueles que atentaram à pregação *embeberam-se (embriagaram-se) de conhecimento*. Há de considerar uma resposta negativa a tal pergunta; uma vez que o C.H.I.27-29 rechaça aqueles que se *entregaram à bebida forte e ao sono e ao desconhecimento de Deus*, mas também relata que aqueles, a quem o visionário se fez guia e lhes ensinou as palavras de sabedoria, *foram nutridos da água de ambrosia* (da imortalidade).<sup>695</sup> Embora Filo de Alexandria também se refira à bebida da cratera enviada por Deus como *τὸ εὐφροσύνης ἀμβρόσιον φάρμακον* (o remédio da imortalidade da alegria),<sup>696</sup> para os autores herméticos, é notório que sua *água de ambrosia* é diferente da bebida forte dos ignorantes ou desconhecedores de Deus.

Segundo Marc Philonenko, o que aproxima os textos de *De Somniis* II.183, 190, 249, Pv 9.1-6 (*LXX*) e o C.H. IV.3-6a é o fato de cada qual mencionar a figura de Deus (ou a personificação da Sabedoria) em relação ao *χρατήρ*. Para Philonenko, a passagem decisiva entre os textos *De Somniis* é II.190 em que se evoca o Copeiro que tira da cratera divina que Deus mesmo tem enchido de virtude até as bordas. Em relação a Provérbios 9.1-6 (*LXX*), ele destaca que as duas menções da cratera no livro de *Provérbios* são próprias da versão da *Septuaginta* e que Filo deve ter se baseado nesse texto. Quanto ao *Corpus Hermeticum* IV.3-6a, ele chama a atenção à passagem em que Deus envia à cratera para baixo; a passagem do texto, segundo ele, configura o maior prodígio. Philonenko também aventa a possibilidade de que Filo, sendo influenciado pela doutrina das Ideias de Platão, deve ter sido inspirado na passagem de *Timaeus* 41D.<sup>697</sup>

Em última análise, faz-se necessário destacar novamente que Filo de Alexandria não descreve nada, em *De Somniis* II.183, 190, 249, sobre o ato de mexer ou misturar (*γυρ*) nem tampouco de misturar para diluir (*κεράννυμι*).<sup>698</sup> É plausível que sua ideia principal não seja necessariamente a prática da mistura em uma cratera, mas o conteúdo do recipiente. No entanto, exceto a imagem do *χρατήρ* que incide em *De Somniis* II. 190, que Philonenko afirma ser um texto decisivo, é possível que Filo não tivesse qualquer ideia do banquete grego em mente ao se referir à bebida intoxicante pura. Pode-se constatar que, à medida que se averigua os detalhes, as similitudes desaparecem por causa dos vários sentidos e ideias que estão dentro de uma visão cultural diferente. Mas com certeza, a

<sup>694</sup> COPENHAVER, 2000, p. 133-134; PEARSON, 1990, p. 145-146; FESTUGIÈRE, 1938, p. 3.

<sup>695</sup> McALLISTER SCOTT, 1987, p. 119-120. *De Somniis* II.184-185: PHILO, 1988, v. 5, p. 526.

<sup>696</sup> FILO, *De Somniis* II.249: PHILO, 1988, v. 5, p. 554.

<sup>697</sup> PHILONENKO, 2003, p. 337.

<sup>698</sup> PHILO, 1988, v. 5, p. 524-526, 528, 554.

semelhança persiste em algum aspecto entre os textos de *De Somniis* II.183, 190, 249, Pv 9.1-6 (*LXX*) e o C.H. IV.3-6a. Em todo caso, esse aspecto intertextual que faz com que os escritos se assemelhem tem a ver com a palavra *κρατήρ* e a figura de Deus. Novamente aqui se depara com a *Alegoria da Cratera*, mas não há como dizer quem influenciou quem porque o *κρατήρ* apenas incide sem explicar a formulação doutrinária de cada autor, redator ou tradutor.

### 3.1.3 Considerações sobre a intertextualidade do *Corpus Hermeticum* IV.3-6a

Ao se apresentar as passagens em que incide a palavra *κρατήρ* em *Timaeus* 41 D, em Pv 9.1-6 (*LXX*), em *De Somniis*, II.183, 190, 249 e no C.H. IV.3-4a, pode-se constatar que todas denotam uma nuança doutrinal diferente, inclusive a relação de Deus e dos que vão se servir do vaso de mistura não é uníssona em todos esses textos. Convém observar cada uma dessas passagens:

#### a) *Timaeus* 41D:

...sobre a primeira cratera, na qual, tendo misturado a Alma do Todo, mexeu; derramou o resto das coisas primordiais, misturando um tanto da mesma maneira, e não com as mesmas coisas puras [sem misturas] assim, mas as de segunda e terceira [categorias de acordo com a pureza]. E tendo constituído o Todo, dividiu as almas segundo os números dos astros (tradução própria).<sup>699</sup>

#### b) *Provérbios* 9.1-6 (*LXX*):

A Sabedoria [...] misturou na cratera o seu vinho e aprontou sua mesa; convocando seus servos, os enviou junto com um grande anúncio sobre a cratera, dizendo: aquele que é ignorante [tolo], que se incline a mim; e aos que necessitam de entendimento disse: Vinde, comei dos meus pães e tomai o vinho que eu misturei para vós... (tradução própria).<sup>700</sup>

#### c) *De Somniis* II.183, 190:

Quem, então, é o Copeiro de Deus? O que carrega as libações [bebidas], o grande Sumo Sacerdote de fato, que, recebendo as taças das graças sempre fluentes,

<sup>699</sup> ... ἐπὶ τὸν πρότερον κρατῆρα, ἐν ᾧ τὴν τοῦ παντὸς ψυχὴν κεραννὺς ἔμισγεν, τὰ τῶν πρόσθεν ὑπόλοιπα κατεχεῖτο μίσγων τρόπον μέν τινα τὸν αὐτόν, ἀκήρατα δ' οὐκέτι κατὰ ταύτα ὡσαύτως, ἀλλὰ δεύτερα καὶ τρίτα. ξυστήσας δὲ τὸ πᾶν διεῖλε ψυχὰς ἵσαριθμους τοῖς ἄστροις. PLATO, 1929, v. 9, p. 88-90.

<sup>700</sup> Η σοφία [...] ἐκέρασεν εἰς κρατῆρα τὸν ἑαυτῆς οἶνον καὶ ἤτοιμάσατο τὴν ἑαυτῆς τράπεζαν· ἀπέστειλεν τοὺς ἑαυτῆς δούλους συγκαλοῦσα μετὰ ὑψηλοῦ κηρύγματος ἐπὶ κρατῆρα λέγοντα Ὅς ἔστιν ἄφρων, ἐκκλινάτω πρός με· καὶ τοῖς ἐνδεέσι φρενῶν εἰπεν Ἐλθατε φάγετε τῶν ἐμῶν ἄρτων καὶ πίετε οἶνον, ὃν ἐκέρασα ύμῖν... SEPTUAGINTA, 1979, v. 2, p. 197.

retribui despejando toda a libação de uma intoxicante bebida pura [não-misturada] de si mesmo. [...] Assim, tem-se explicado a imagem diferente da videira, que tem sido designada de regozijo, e a bebida intoxicante dela, a prudência pura [não-misturada], e o Copeiro, tirando da cratera divina que Deus mesmo encheu de virtudes até a borda (tradução própria).<sup>701</sup>

#### d) *Corpus Hermeticum IV.4a:*

Tendo enchido uma grande cratera disso, enviou; designando um arauto, também exortou, em honra dela, aos corações dos homens estas coisas: mergulha-te a ti mesmo nessa cratera, tu que podes, tu que crês que subirás para o que tem enviado o vaso de mistura, tu que conheces por que vieste a ser (tradução própria).<sup>702</sup>

Pode-se notar que, diferentemente de Pv 9.1-6 (*LXX*) e de *Timaeus* 41 D, nos quais se descrevem que o Demiurgo e a Sabedoria diluem os ingredientes no vaso de mistura, no C.H. IV.3-6a, o próprio homem (ou seja, seu coração) é aquele que derrama a si mesmo dentro do vaso de mistura. O *χρατήρ* é oferecido por Deus para que o homem tome iniciativa de se misturar ao conhecimento. Enquanto *De Somniis* é II.190 não menciona nada de mistura, mas apenas que o Copeiro de Deus, o *Logos* serve das virtudes que foram depositadas no *χρατήρ* por Deus. A *Alegoria da Cratera* foi utilizada em cada um dos textos para enfatizar aspectos doutrinários diferenciados. Nenhum desses textos demonstra ter servido um do outro para formular e desenvolver suas teorias.

Embora George R. Mead tenha aventado que Platão se inspirou em figuras órficas para se referir ao *χρατήρ*, ele defendeu a teoria de que a *Alegoria da Cratera* não é originária de Platão. Nesse sentido, George R. Mead está correto: Platão não é o idealizador da *Alegoria da Cratera*. Aliás, nenhum autor (redator ou tradutor) desses textos supracitados pode reivindicar a invenção dessa alegoria. Hans Lewy e Karl-Georg Sandelin defenderam a ideia de que Provérbios 9.1-6 (*LXX*) sofreu a intervenção na sua tradução grega para se contrapor e evocar os mistérios da sapiência judaica em contraposição aos mistérios gregos. A alegação é que, em Provérbios 9.1-6 (*LXX*), incidem palavras, tais como, *χρατήρ*, *κήρυγμα* e *κῆρυξ*, que se encontram em rituais místicos. Daí aventaram a possibilidade de que o tradutor tenha sido influenciado pelo contexto religioso dos mistérios. Johann

<sup>701</sup> τίς οὖν οἰνοχόος θεοῦ; ὁ σπονδοφόρος, ὁ μέγας ὄντως ἀρχιερεύς, ὃς τὰς τῶν ἀεννάων χαρίτων λαδῶν προπόσεις ἀντεκτίνει, πλῆρες ὅλον τὸ σπονδεῖον ἀκράτου μεθύσματος ἐπιχέων, ἔαντον. [...] Τὸ μὲν οὖν ἔτερον εἶδος ἀμπέλου, ὅπερ εὐφροσύνη κεκλήρωται, καὶ τὸ ἐξ αὐτῆς μέθυσμα, ἡ ἀκρατος εὐδούλια, καὶ ὁ ἀρυσάμενος οἰνοχόος ἐκ τοῦ θείου χρατῆρος, ὃν αὐτὸς ὁ θεὸς ἀρετῶν πεπλήρωκεν ἐπὶ χείλη, δεδήλωται. PHILO, 1988, v. 5, p. 524-526, 528, 554.

<sup>702</sup> χρατῆρα μέγαν πληρώσας τούτου κατέπεμψε, δοὺς κήρυκα, καὶ ἐκέλευσεν αὐτῷ ταῖς τῶν ἀνθρώπων καρδίαις τάδε· βάπτισον σεαυτὴν ἡ δυναμένη εἰς τοῦτον τὸν χρατῆρα, ἡ πιστεύονσα ὅτι ἀνελεύσῃ πρὸς τὸν καταπέμψαντα τὸν χρατῆρα, ἡ γνωρίζουσα ἐπὶ τί γέγονας. HERMÈS TRISMÉGITE, 2011, t. 1, p. 50.

Cook defende a teoria inicial de Karl-Gustav Sandelin que o tradutor de Pv 9.1-6 (*LXX*) deveria ter sido um erudito familiarizado com a literatura grega. Mas ele discorda de Lewis e de Sandelin de que as palavras *κρατήρ*, *κῆρυξ* e *κήρυγμα* sejam unicamente empregadas em contexto cíltico e litúrgico-sacramento das religiões mistéricas. André-Jean Festugière seguiu as mesmas teorias de Lewy e aplicou ao C.H. IV.3-6a. Da mesma forma, na presente pesquisa, assim como Johann Cook rejeitou a teoria de Lewy, constatou-se que não seria plausível afirmar categoricamente que as palavras incidentes no texto hermético tenham sua origem em cultos mistéricos.

Ademais, pôde-se constatar que a *Alegoria da Cratera* empregada por Filo de Alexandria não faz menção ao ato de misturar para diluir. Pelo contrário, fala-se de bebida não-misturada. Percebeu-se também que, embora sua afinidade textual, com exceção de *Timaeus* 41D, estivesse relacionada ao banquete; é perceptível que *De Somniis* II.183, 190, 249, Pv 9.1-6 (*LXX*), C.H. IV.3-6a e *Timaeus* 41D estão unidos por causa da *Alegoria da Cratera*. Mas, afinal, o que vem a ser a *Alegoria da Cratera*?

### 3.1.3.1 O motivo da *Alegoria da Cratera* no *Corpus Hermeticum* IV.3-6a

Por alegoria, deve-se entender uma sequência metafórica, com combinações de palavras figuradas em forma narrativa, cujo sentido literal é prescindível. O que caracteriza uma alegoria é a multiplicidade ou a pluralidade de pontos de aplicação metafórica e icônica (símiles). A metáfora é uma figura simples, em que ocorre apenas um ponto de comparação. Por exemplo, no Evangelho de João 10.7-18, existe uma alegoria. Pode-se observar que lá ocorrem vários pontos de aplicação comparativa, como, pastor, ladrões, bandidos, assalariado e rebanho. É óbvio que se trata de uma alegoria e não de uma metáfora. A metáfora é uma comparação unitária que se agrupa a outras metáforas para formar uma alegoria. O significado desse texto de João ultrapassa o valor literal: Quem é o pastor? Quem são os ladrões, bandidos e assalariados? Quem compõe o rebanho? Não obstante, geralmente, a metáfora modifica o sentido literal da palavra ou cria uma intersecção com o sentido literal e o sentido recebido. Isso se dá por analogia que, sobretudo, remete a um raciocínio figurativo ou a uma figura de palavra.<sup>703</sup>

<sup>703</sup> É comum se refirir a um texto alegórico como uma metáfora em vez de apenas mencionar que um determinado texto tem um *sentido metafórico*. No entanto, a metáfora é uma figura simples de palavras (recurso retórico) que se expressa pelo desvio do sentido próprio da palavra e que, muitas vezes, nasce de uma comparação mental ou por meio de características comuns entre dois seres, lugares, fatos etc. A símile (*εἰκών*) é uma comparação que geralmente vem precedida de nexos comparativos: *como, tal qual, assim como* (CEGALLA, 2008, p. 614-615; FIORIN; SAVIOLI, 2012, p. 122). Ademais, não se deve confundir alegoria com o método alegórico (*alegorização* ou *alegorese*). A *alegorese* foi um recurso interpretativo empregado

No presente trabalho, a designação de alegoria é uma figura que comprehende várias metáforas ou símiles, como a *Alegoria da Cratera* ou a *Alegoria do κρατήρ*. É com essa terminologia que Walter Scott designa o C.H. IV.3-4a, mais exatamente, ele chama esse texto de “*Allegory of the Crater*”. A palavra *κρατήρ* foi empregada como um dos pontos metafóricos e icônicos entre vários outros. Não é por acaso que André-Jean Festugière se refere a várias metáforas e ao sentido metafórico desse texto.<sup>704</sup> No entanto, essa figura complexa de palavra (a *Alegoria do κρατήρ*) foi empregada por vários autores antigos para desenvolver suas próprias ideias em textos. As alegorias eram muito requisitadas para os autores construírem suas próprias narrativas.

Do ponto de vista literário, poder-se-ia argumentar que era muito comum, na cultura greco-romana, ao elaborar um texto de um determinado gênero literário, como, por exemplo, uma narrativa alegórica, recorrer a elementos textuais ou formas textuais já convencionadas de acordo com seu gênero. Geralmente chamavam essa imitação de *μίμησις* ou *imitatio*. No entanto, imitar a natureza literária não era o suficiente, seria necessário que o autor também buscasse lugares-comuns (termos recorrentes) que já foram convencionados em obras escritas. Esse procedimento era chamado de *ζῆλωσις* ou *aemulatio*.<sup>705</sup>

Para falar sobre determinado assunto, na Antiguidade, foram padronizados vários lugares-comuns e temas recorrentes que se convencionaram e se tornaram extremamente paradigmáticos. À primeira vista, poder-se-ia afirmar que os textos *De Somniis* II.183, 190, 249, Pv 9.1-6 (*LXX*) e C.H. IV.3-6a não fugiram desse esquema. A sabedoria, o conhecimento, a intelecção, a alma e o modo de pensar são assuntos que deveriam ser desenvolvidos dentro de um padrão a ser imitado. Aos olhos de um leitor moderno, isso seria algo pejorativo, mas, na Antiguidade, era um indicador de como o autor era capaz de discorrer sobre um determinado assunto de maneira inovadora, eficiente, magistral, evidenciando seu engenho literário. Era justamente o emprego dos lugares-comuns que fazia com que seu

---

por filósofos e religiosos para explicar determinados textos. Esse método também foi muito empregada pelos cristãos de Alexandria e pela Escola Filosófica Alexandrina. Esse tipo de interpretação dá um significado metafórico ao texto que não necessariamente implicava em uma metáfora ou conjunto de metáforas. O método é arbitrário e subinterpreta, muitas vezes, aquilo que verdadeiramente o autor objetivava comunicar. Sobre a alegoria, metáfora, símile e alegorização, cf. ANDERSON JR., 2000, p. 14-16, 37-39, 73-77; MARTÍNEZ, 1984, p. 165-166, 169-171; CEGALLA, 2008, p. 614-615; WEGNER, 2012, p. 250-251, 254-257; SCHNELLE, 2004, p. 96-98.

<sup>704</sup> SCOTT, 1985, v. 2, p. 135, 140-142; FESTUGIÈRE, 1938, p. 3, 5-7; VAN DEN KERCHOVE, 2012, p. 280. George R. Mead também considera que Platão emprega uma figura (de palavra) em *Timaeus* 41D. Cf. MEAD, 1906, p. 450

<sup>705</sup> MARTINS, Paulo. *Literatura Latina*. Curitiba: IESDE, 2009. p. 26, 35; ANDERSON JR., 2000, p. 77; DEFINA, 1975, p. 38-41.

texto ganhasse aceitabilidade e recepção. Nesse sentido, o autor do texto sabia quem eram seus leitores e a quem deveria se dirigir.<sup>706</sup>

Não obstante, os críticos literários alemães, russos e ingleses, desde o séc. XIX, chamaram a atenção ao fato de que muitos termos recorrentes em obras literárias não são mais do que motivos (*leitmotiv* ou *motif*) que já se figuravam em histórias da modalidade oral. Um motivo (*motif*) é uma palavra, uma figura de palavras, uma metáfora ou uma símile que tem um significado fixo, ao qual se pode recorrer para retratar uma determinada realidade. Por essa razão, a história do motivo pergunta pela origem e pela aplicação do *motif* que incide no texto. É justamente por meio do cotejamento entre textos literariamente independentes que se pode constatar possíveis correlações histórico-doutrinais.<sup>707</sup>

Percebe-se que o emprego metafórico de *χρατήρ* e sua relação com *κήρυγμα* e *κῆρυξ* constituem um motivo. Como motivo, a palavra *χρατήρ* e as palavras do seu campo semântico formam uma unidade significativa e temática que se transfigura e se refunde em narrativas orais e em textos escritos. Sendo assim, essa unidade é comum e recorrente entre várias narrativas na modalidade oral e que acabaram por se fixar em obras literárias de uma forma geral.<sup>708</sup>

Embora Hans Lewy negue que o cântico de Píndaro, recitado por Plutarco, que descreve metaoricamente ou icônicamente sobre o *χρατήρ* e o *λόγος*, tenha sido influente sobre a figura da cratera do *Logos* (*De Somniis* II. 190) e da cratera da Sabedoria (Pv 9.1-6 (*LXX*)),<sup>709</sup> nada pode se opor ao fato de que essa figura já estivesse presente e fosse cantada desde o séc. VI a.E.C.: "...as Musas, colocando o discurso [a razão] no meio como [se fossem] uma cratera de sobriedade... (tradução própria)".<sup>710</sup> A ideia de empregar metaoricamente ou icônicamente<sup>711</sup> a palavra *χρατήρ* como um motivo não era algo novo e incomum. Anna Van den Kerchove afirma que os autores da Antiguidade costumavam mencionar a cratera em empregos metafóricos que também foram explorados pelo autor hermético do C.H. IV.<sup>712</sup> O problema não é se os textos *De Somniis* II. 190 e Pv 9.1-6 (*LXX*) foram influenciados pelas palavras de Píndaro, mas se eles recorreram ao mesmo motivo que já circulava oralmente na região do Mediterrâneo. Parece óbvio que Hans Lewy nunca iria concordar com a teoria de que os textos *De Somniis* II. 190 e Pv 9.1-6 (*LXX*) tivessem alguma relação com o cântico *pindárico*. Essa teoria não daria suporte aos seus argumentos, uma vez que Hans Lewy estava convicto

<sup>706</sup> MARTINS, 2009, p. 35;

<sup>707</sup> SCHNELLE, 2004, p. 115; DEFINA, 1975, p. 81-82.

<sup>708</sup> DEFINA, 1975, p. 81-82.

<sup>709</sup> LEWY, 1929, p. 92; FESTUGIÈRE, 1938, p. 3-4.

<sup>710</sup> PLUTARCO, *Septem Sapientium Convivium*, 156d: ...αἱ Μοῦσαι καθάπερ χρατῆρα νηφάλιον ἐν μέσῳ προθέμεναι τὸν λόγον... PLUTARCH, 1962, v. 2, p. 406.

<sup>711</sup> MARTÍNEZ, 1984, p. 165-166; CEGALLA, 2008, p. 614-615.

<sup>712</sup> VAN DEN KERCHOVE, 2012, p. 304.

de que os textos filônicos e da *Septuaginta* foram influenciados pelo contexto das religiões de mistério.

Em todo caso, como já foi frisado, há toda probabilidade da *Alegoria do κρατήρ* ter sido uma fonte utilizada por Platão (*Timaeus* 41 D), pelo autor do C.H. IV.3-4a, pelo tradutor de Pv. 9.1-6 (LXX), por Filo (*De Somniis*, II), entre outros. O máximo em que se pode chegar é que os elementos comuns de um contexto de comensalidade ou beberagem podem ter providenciado a *formação estrutural* da *Alegoria do κρατήρ*. Essa alegoria também poderia ter sido empregada em um ambiente religioso de rituais místicos em que se fazia uso de bebidas e davam um sentido simbólico *teofânico* à beberagem. Também a *Alegoria do κρατήρ* poderia ser utilizada em contexto místico-filosófico. Assim, deve-se supor que essa tradição, em que o *κρατήρ* foi empregado como uma metáfora para transmitir uma mensagem, foi uma fonte comum entre eles e foi enriquecida pela criatividade imaginativa do redator.

### 3.1.3.1.1 *O Kratér* (C.H. IV.3-6a): mito ou alegoria?

Por meio da comparação entre possíveis textos independentes, apenas se evidencia uma correlação histórico-filosófico-religiosa em razão do *motif* (motivo ou tema recorrente) da *Alegoria da Cratera*, a qual foi empregada com o intuito de expressar as vivências intelectuais e religiosas. Ademais, quanto aos conceitos doutrinários empregados nesses textos, eles podem ser bastante difusos, sendo que cada qual pode apresentar características ideológico-conceptuais sem qualquer univocidade entre eles. Pode-se constatar que uma análise da intertextualidade (ou das fontes) apenas aponta que esses textos apresentam uma fonte prévia, para não dizer hipotética, que foi retrabalhada nesses textos.

Além da *Alegoria da Cratera* compor um motivo, ela também apresenta características alegóricas que ajudam a explicar determinadas afirmações e doutrinas. No entanto, essas características não podem ser definidas como uma narrativa mitológica. Para que elas formassem um mito propriamente, dever-se-ia apresentar uma narração em sua integridade textual.<sup>713</sup> Fato é que os autores herméticos refundiram e transfiguraram unidades temáticas mitológicas (motivos) em seus textos sem que narrassem um mito *ipsis litteris*. Por exemplo, ao relatar

<sup>713</sup> Sobre as sentenças mitificadas nos textos herméticos e os mitos, cf. MAHÉ, 1982, t. 2, p. 424-436. Sobre a narratividade do mito, cf. CROATTO, José Severino. *As Linguagens da experiência religiosa: uma introdução à fenomenologia da religião*. 3. ed. Tradução de Carlos Maria Vásquez Gutiérrez. São Paulo: Paulinas, 2010. p. 210-212; SOUSA, Manuel Aveleza. Origem, conceito e evolução do gênero fábula. In: ESOPO. *Fábulas de Esopo: em texto bilingüe Grego-Português*. Tradução direta do grego, prefácio, introdução e notas de Manuel Aveleza de Sousa. 2. ed. rev. Rio de Janeiro: Thex, 2002. p. XXXII; MARTÍNEZ, 1984, p. 261-291, 370-372. Referente à linguagem mítica, cf. DEFINA, 1975, p. 137-145.

o mito da queda do Homem no livro de *Poimandrēs* (C. H. I. 14), o autor recorreu a mitos já conhecidos. Considerando esta passagem:

E tendo [o Homem] toda a autoridade do mundo dos mortais e viventes irracionais, olhou para baixo através da harmonia planetária; tendo rompido a couraça, também mostrou a bela forma de Deus para a Natureza inferior; tendo ele uma beleza insaciável e toda energia dos regentes em si mesmo e a forma de Deus, ao vê-lo, ela sorriu com amor, já que ela tinha visto a visão da mui linda forma do Homem na água e a sombra sobre a terra. E ele vendo a forma semelhante a si que está nela e na água, amou e quis habitar lá. Porém com a vontade foi feita a energia, e ele habitou a forma irracional; porém a natureza tendo recebido o amado, enlaçou toda e se misturaram; pois eram amantes (tradução própria).<sup>714</sup>

Percebe-se que o Homem primevo se apaixonou pela Natureza (personificada) não necessariamente porque ele a viu, mas porque ele viu a si mesmo refletido na água. Ela, ao contrário, apaixonou-se por ele porque tinha visto sua forma refletida na água e na sombra sobre a terra. Qualquer semelhança com o mito de Narciso não é coincidência. O mito de Narciso está sendo evocado no texto, mas ele não é narrado na íntegra. Ele surge como um aporte para o autor de *Poimandrēs*. No entanto, o tema principal está no relacionamento amoroso entre o Homem e a Natureza. A queda do Homem é ligada à paixão cúpida e luxuriante. Para Walter Scott, essa passagem de *Poimandrēs* não é mais do que uma evocação aos mitos pagãos do casamento do Céu com a Terra (que se figuraram sob vários nomes, Urano e Gaia, Zeus e Hera, Hylas e as ninfas, entre outros).<sup>715</sup> Em suma, o texto narra o mito do casamento entre o Céu e a Terra, mas o mito de Narciso é alusivo. Tudo indica que a intenção do autor era desenvolver uma doutrina em torno do relacionamento entre o Homem primevo e a Natureza, mas ele se apropria da alusão de outro mito, o de Narciso.

<sup>714</sup> καὶ ὁ τοῦ τῶν θνητῶν κόσμου καὶ τῶν ἀλόγων ζῷων ἔχων πᾶσαν ἔξουσίαν διὰ τῆς ἀρμονίας παρέκυψεν, ἀναρρήξας τὸ κύτος, καὶ ἔδειξε τῇ κατωφερεῖ φύσει τὴν καλὴν τοῦ θεοῦ μορφὴν, ὃν ἴδοῦσα ἀκόρεστον κάλλος <καὶ> πᾶσαν ἐνέργειαν ἐν ἑαυτῷ ἔχοντα τῶν διοικητόρων τήν τε μορφὴν τοῦ θεοῦ ἐμειδίασεν ἔρωτι, ὡς ἄτε τῆς καλλίστης μορφῆς τοῦ Ἀνθρώπου τὸ εἶδος ἐν τῷ ὕδατι ἴδοῦσα καὶ τὸ σκίασμα ἐπὶ τῆς γῆς. ὁ δὲ ἴδων τὴν ὄμοίαν αὐτῷ μορφὴν ἐν αὐτῇ οὖσαν ἐν τῷ ὕδατι, ἐφίλησε καὶ ἥδουν λήθη αὐτοῦ οἴκειν· ἀμα δὲ τῇ βουλῇ ἐγένετο ἐνέργεια, καὶ ὥκησε τὴν ἄλογον μορφήν· ἡ δὲ φύσις λαδοῦσα τὸν ἐρώμενον περιεπλάκη ὅλη καὶ ἐμίγησαν· ἐρώμενοι γὰρ ἦσαν. HERMÈS TRISMÉGITE, 2011, t. 1, p. 11.

<sup>715</sup> SCOTT, 1985, v. 2, p. 41-44; COPENHAVER, 2000, p. 109; ELIADE, 2011, v. 1, p. 50-54, 149-150, 238-243, 265-267; ELIADE; COULIANO, 2009, p. 163-164; ELIADE, Mircea. *Tratado de História das Religiões*. 4. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2010. p. 39-101, 164-168, 193-212; ELIADE, Mircea. *O Sagrado e o Profano: A essência das religiões*. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2011. p. 100-109, 116-129. Cf. o mito de Adão e Eva e sua influência no C. H. I. 14 (DODD, 1954, p. 152-160).

Foi mencionado, no segundo capítulo desta pesquisa, que não existe nenhuma menção, no C.H. IV.3-6a, de que as personagens Hermes e Tat estão em banquete ou *symposium*. Isso é diferente do caso do C.H. I.27-29 e *Asclepius* 41, em que as *dramatis personae* herméticas estão envolvidas em um ambiente de comensalidade. Isso advém do fato de que o tempo no qual está inserido Deus, o arauto e os corações dos homens, é um tempo primordial e *anistórico* (a-histórico), chamado de *tempo mítico*. De forma geral, o mito deve ser entendido como acontecimento originário que é relatado, cuja finalidade é dar sentido a alguma coisa, a algum ato e a algum fato, que constituem uma realidade significativa do ponto de vista da religião. O tempo das *dramatis personae* Hermes e Tat (*tempo hermético*) é um tempo diferente do tempo mítico. O tempo hermético está mais próximo da realidade do tempo hermético.<sup>716</sup> Partindo desses pressupostos, Anna Van den Kerchove salienta que o C.H. IV.3-6a dá a impressão de uma prática concreta, a despeito da narrativa mitológica (“*récit myihologique*”). Ela destaca o seguinte: “A menção do arauto, da cratera e do batismo dá a impressão de uma prática concreta, mas aquela impressão é atenuada pelo fato de que aquela descrição intervém em uma narrativa mitológica e que o verdadeiro agente da ação é o coração (tradução própria)”.<sup>717</sup>

Há de perguntar se isso, de fato, é uma narrativa mitológica. Para ser um mito, o C.H. IV.3-6a deve apresentar uma estrutura narrativa íntegra; caso contrário, será apenas uma alusão mitológica. Mesmo que tenha ou não uma alusão mitológica, há alguma indicação que possa enquadrar esse texto como um mito?

Manuel Aveleza de Sousa, professor de letras clássicas, conceitua o mito da seguinte forma:

Portanto, de acordo com o conceito mais generalizado, o Mito é um tipo de narrativa alegórica e/ou simbólica, de origens remotas e caráter coletivo, que pretende transmitir uma realidade não-racional, mas sempre tida como verdadeira. Em nível de narrativa, o Mito possui uma estrutura própria, com princípio, meio e fim, constituindo-se em uma forma de transmissão de determinada experiência vital, diluída no tempo, e geralmente ligada ao sobrenatural. Com o passar dos séculos, muitos desses relatos míticos perderam o seu primitivo caráter sagrado, devido ao desaparecimento da noção de que todo mito nasce (num determinado momento histórico-cultural) ligado às crenças de uma comunidade, pressupondo portanto um ato de fé.<sup>718</sup>

<sup>716</sup> VAN DEN KERCHOVE, 2012, p. 78, 289-290; DODD, 2005, p. 30, 98; CROATTO, 2010, p. 209-323.

<sup>717</sup> *La mention du héraut, du cratère et du baptême donne l'impression d'une pratique concrète, mais cette impression est atténuée par le fait que cette description intervient dans un récit mythologique et que l'agent véritable de l'acte de βαπτίζω est le cœur.* VAN DEN KERCHOVE, 2012, p. 301.

<sup>718</sup> SOUSA, 2002, p. XXXII.

Poder-se-ia resumir, de acordo com a conceituação de Manuel Aveleza de Sousa, que o mito é uma narrativa alegórica, com estrutura própria, atemporal, sobrenatural e ligada originalmente ao fenômeno religioso. Como foi frisado, nem sempre as alusões míticas, nos textos herméticos, são desenvolvidas com princípio, meio e fim. Elas podem ser apenas uma recordação (motivo) de um mito já conhecido, mas nunca é totalmente desenvolvido. Em geral, os herméticos não eram muito interessados em mito, exceto, o autor de *Poimandres*. E comparado a outros movimentos religiosos, o hermetismo não se prendia a mitologias.<sup>719</sup> Assim, C. H. Dodd afirma:

Esta filosofia foi empregada para interpretar ou racionalizar a mitologia e o ritual de várias religiões do Oriente Próximo, sobre a compreensão corretamente entendida que eles todos comunicavam a  $\gamma\nu\omega\sigma\iota\varsigma$  divinamente revelada. Os Hermetica, em geral, são documentos desse tipo de filosofia religiosa (tradução própria).<sup>720</sup>

Sabe-se que os mitos podem ser recriados, conservando sua estrutura básica e/ ou readequando a novos mitos para dar suporte à realidade de fé de um grupo.<sup>721</sup> Por exemplo, o autor de *Poimandres* não menciona o nome de Urano e Gaia, de Zeus e Hera, Adão e Eva, ou de Hylas e as ninfas, mas é possível que o autor tenha apenas conservado a estrutura e modificado os nomes. Ademais, como se mencionou, já está consignada a ideia do casamento entre o Céu e a Terra. Também se pode perceber que dois mitos foram utilizados no mesmo texto, embora um apenas tenha servido para discorrer a narrativa alegórica mítica e outro, para recordar um mito (um motivo).

O motivo, constantemente utilizado para criar novas narrativas míticas, como a *Alegoria da Cratera*, foi designado por Károly Kerényi como *mitologema*. Segundo o filólogo e historiador das religiões, Károly Kerényi, “o mitologema é um material mítico que vem a ser continuamente revisitado, remodelado e plasmado, como um filme de imagens sem fim (tradução própria)”. Ou seja, é um material mítico (arquetípico) que constantemente tem recebido elementos característicos de variadas culturas, originando vários mitos com o mesmo tema recorrente.<sup>722</sup> Ao se constatar que os diversos textos, como tratado *O Kratíp* (C.H. IV.3-6a); *Timaeus* 41 D; *De somniis* II. 183, 190, 249 e Provérbios 9.1-6 (*LXX*), tematizam

<sup>719</sup> VAN DEN KERCHOVE, 2012, p. 78, 289-290.

<sup>720</sup> O grifo em itálico na tradução é do autor. *This philosophy was employed to interpret or rationalize the mythology and ritual of various religions of the Near East, on the understanding that rightly understood they all communicated divinely revealed  $\gamma\nu\omega\sigma\iota\varsigma$ . The Hermetica in general are documents of this kind of religious philosophy.* DODD, 1954, p. 244.

<sup>721</sup> CROATTO, 2010, p. 226-229.

<sup>722</sup> *Il mitologema è un materiale mitico che viene continuamente rivisitato, rimodellato e plasmato, come un fiume di immagini senza fine.* JUNG; KERÉNYI, 2012, p. 15-17.

a história de uma cratera ou de um vaso de mistura que é enviado e serve de recipiente para misturar elementos excepcionais e extraordinários, como em um banquete, em que os comensais são servidos por um copeiro ou um arauto; poder-se-ia cunhar isso por *mitologema*.

No entanto, é difícil afirmar que o *Corpus Hermeticum* IV. 3-6a seja um mito. Esse texto tem vários pontos metafóricos e comparativos que ajudam a dar uma dimensão alegórica ao texto. O mito é um tipo de narrativa alegórica, mas isso não quer dizer que todas as narrativas alegóricas sejam mitos. Diferente do que se pode pressupor, se é que se pode afirmar que a *Alegoria da Cratera* seja um mito, ele carece de detalhes mais formais para falar de uma narrativa mítica, devidamente estruturada com começo, meio e fim. Por exemplo, a fábula é uma narrativa alegórica, mas isso não quer dizer que seja um mito.<sup>723</sup>

Nota-se, por exemplo, a seguinte frase de Mircea Eliade: “O mito do batismo numa cratera indica familiaridade com os rituais de mistérios”. Há dois problemas nessa afirmação: a) Primeiro, Eliade se baseou em Festugière, que assumiu a teoria de Hans Lewy sobre a provável influência mistérica nesse texto. Foi constatado que essa teoria não seria plausível porque os elementos da *Alegoria da Cratera* poderiam se adequar a qualquer contexto. b) Segundo, o batismo na cratera não é narrado como um mito, mas como uma comparação, uma metáfora que não necessariamente é um mito, mas apenas uma figura. Isso é perceptível ao ler a seguinte passagem: *Por que, então, ó pai, Deus não repartiu o conhecimento entre todos? – Quis, ó filho, colocar isso como prêmio no meio para as almas.* A história começou com uma figura comparativa ou icônica.<sup>724</sup> Mircea Eliade não é o único a afirmar que o *Corpus Hermeticum* IV. 3-6a comprehende um mito. Charles Harold Dodd também descreve que a explicação sobre a afirmação de que apenas alguns possuem conhecimento é dada por meio de um mito.<sup>725</sup>

Não parece convincente afirmar que o autor ou o redator tenha desenvolvido um texto mitológico. É plausível que esse texto tenha se utilizado de um motivo - que pode ser um *mitologema* em outras narrativas; mas, no texto hermético, carece de uma forma mais expandida do mito. Parece bastante pertinente afirmar que a *Alegoria da Cratera* é um *motif* que foi usado em vários mitos, mas seu emprego nesse texto apenas reforça as comparações e metáforas.

Jean-Pierre Mahé defende a teoria de que a literatura hermética foi constituída originalmente por sentenças gnômicas ou sapienciais que foram redacionalmente

<sup>723</sup> Sobre a diferença desses tipos de narrativa alegórica, cf. SOUSA, 2002, p. XXXI-XXXII.

<sup>724</sup> ELIADE, 2011, v. 2, p. 261; LEWY, 1929, p. 15-17; COOK, 1997, p. 251-252, 257-258; FESTUGIÈRE, 1938, p. 3-7. Sobre símile e metáfora, cf. MARTÍNEZ, 1984, p. 165-166, 370-372; CEGALLA, 2008, p. 614-615; WEGNER, 2012, p. 250-251, 254-257; SCHNELLE, 2004, p. 96-98.

<sup>725</sup> DODD, 2005, p. 26.

modificadas. De uma forma geral, os tratados herméticos foram compostos de sentenças isoladas, associadas entre si, encadeadas sucessivamente, comentadas especulativamente e/ou comentadas mitologicamente. Os comentários mitológicos não desenvolvem uma narrativa mitológica, apenas evocam ou fazem recordar um mito, constituem um *motif*. Por essa razão, muitos pesquisadores, ao ler *O Kratíp* (C.H. IV.3-6a), estabelecem imediatamente uma analogia entre os textos de *Timaeus* 41 D; *De somniis* II. 183, 190, 249 e Provérbios 9.1-6 (*LXX*).<sup>726</sup>

Foi explicado anteriormente que, segundo a teoria de Jean-Pierre Mahé, as sentenças herméticas independentes constituíam sua forma primitiva, apresentando ideias básicas de suas doutrinas, como ainda se encontram nos *Stobaei Hermetica*, *Excerptum XI*. Com o decorrer do tempo, elas foram agrupadas, organizadas em coletâneas maiores, sendo divididas em capítulos. Em seguida, as sentenças começaram a dar forma a um tratado como um todo, sendo intercaladas com reflexões e comentários didáticos. De acordo com Mahé, as sentenças ou *gnōmai* ou *logia* são a estrutura básica e invariável dos tratados. Assim, os textos herméticos se originaram gradativamente de coletâneas de sentenças, os quais, *a posteriori*, receberam uma matriz de comentários que se intercalaram entre elas.<sup>727</sup>

As sentenças são comentadas por via especulativa e por via mitificada. As sentenças comentadas especulativas são acrescidas de comentários carregados de repreensões, reprovações e juízo de valor (elementos axiológicos). Diferente da forma das sentenças herméticas primitivas, os comentários geralmente apresentam os verbos no particípio e sintaticamente são orações subordinadas reduzidas e/ ou orações coordenadas aditivas assindéticas. Ademais, elas podem ser resultado da introdução de uma conjunção causal ou explicativa em uma determinada oração.<sup>728</sup>

Sentenças comentadas mitificadas são sentenças semelhantes àquelas supracitadas, mas que podem apresentar uma aparente característica narrativa ao empregar o aoristo por decorrência da junção da forma das sentenças herméticas primitivas (com aoristo *gnômico*) a um mito adaptado. Neste sentido, a sentença hermética é comentada com ajuda de materiais mitológicos. No entanto, ela não é alterada e o mito é apenas evocado sem qualquer desenvolvimento narrativo propriamente dito. Um tratado pode apresentar uma redação mista de sentenças isoladas, associadas, encadeadas e comentadas. A transformação de uma sentença isolada a uma sentença mitificada indica a gênese do tratado, mas não necessariamente sua forma primitiva. Redacionalmente, nada indica que

<sup>726</sup> MAHÉ, 1982, v. 2, 407-436; VAN DEN BROEK, 2006, p. 496; MAHÉ, 2005, v. 6, p. 3939-3941; COPENHAVER, 2000, p. xliv-xlv, lvi-lvii, 122, 150, 176, 200; FOWDEN, 1993, p. 10. Acerca de sentença gnômica ou sapiencial, cf. FOBES, 1959, p. 26; ROSSETTI, 2006, p. 370.

<sup>727</sup> MAHÉ, 1982, v. 2, 407-436; VAN DEN BROEK, 2006, p. 496; MAHÉ, 2005, v. 6, p. 3939-3941; COPENHAVER, 2000, p. xliv-xlv, lvi-lvii, 122, 150, 176, 200; FOWDEN, 1993, p. 10.

<sup>728</sup> MAHÉ, 1982, v. 2, 422-426.

as sentenças isoladas e associadas em um tratado sejam mais antigas do que as sentenças comentadas mitificadas. Um redator pode ter recorrido a esses tipos redacionais simultaneamente em um determinado tratado.<sup>729</sup>

Em todo caso, tanto o emprego das partículas conjuntivas como o uso do *participium conjunctum*, em todas as suas formas, constituem uma gama de intervenção redacional tipologicamente comentada. Esse comentário, como já foi salientado anteriormente, carrega marcas explicativas, ratificadoras, explanadoras e valorativas. O emprego do *participium conjunctum* não é apenas secundário do ponto de vista sintático,<sup>730</sup> mas também do ponto de vista da composição formal das antigas sentenças herméticas.

Pode-se constatar que essas intervenções não são casuais ou aleatórias. Pelo contrário, elas carregam elementos valorativos do redator e suas marcas doutrinárias. O exemplo dado por Jean-Pierre Mahé de sentenças comentadas a partir do C.H. X.10 evidencia justamente as mesmas características redacionais que se encontram no C.H. IV. 3-6a.

Veja-se este texto:

Quem, portanto, é o deus material aqui? O belo mundo, mas não é bom; **pois é material, e passível**, tanto é o primeiro de todos os passíveis como o segundo dos seres **e insuficiente em si; por um lado, tendo vindo a ser uma vez, por outro lado, sempre existindo, e estando em engendramento; e vindo a ser sempre, é o engendramento das qualidades e das quantidades;** pois é móvel; pois todo movimento é engendramento (tradução própria).<sup>731</sup>

A ideia do redator desse texto, de acordo com Mahé, é lançar mão de explicação sobre o mundo como deus material ou sensível. Então, ele busca se apoiar na segunda definição (o belo mundo, mas não é bom) para poder discorrer sobre as paixões (passividade) da matéria. Esses comentários muitas vezes são oriundos de outras sentenças que o redator já conhece e que não apresentam mais as características formais das antigas sentenças herméticas: “... o texto das sentenças não é mais diretamente reconhecível; aquelas que são mencionadas não

<sup>729</sup> MAHÉ, 1982, t. 2, p. 416, 422-426. Sobre o aoristo gnômico, cf. RAGON, 2012, p. 270; BETTS; HENRY, 2010, p. 56; BLASS; DEBRUNNER; FUNK, 2009, p. 171-172, 177-178, 192, 259; JAY, 1994, p. 250, 252.

<sup>730</sup> As orações subordinadas adverbiais e adjetivas, nesse caso, como advérbios e adjetivos (adjuntos adnominais), desempenham uma função secundária sintaticamente. CEGALLA, 2008, p. 363-367, 396.

<sup>731</sup> O grifo em negrito é nosso. *Corpus Hermeticum* X.10: *Tίς οὖν ὁ ὑλικὸς θεὸς ὅδε; Οὐ καλὸς κόσμος, οὐκ ἔστι δὲ ἀγαθός ὑλικὸς γάρ, καὶ εὐπάθητος, καὶ πρῶτος μὲν πάντων παθητῶν, δεύτερος δὲ τῶν ὄντων καὶ αὐτοδεής, καὶ αὐτὸς ποτὲ μὲν γενόμενος, ἀεὶ δὲ ὁν, ὁν δὲ ἐν γενέσει, καὶ γινόμενος ἀεί, γένεσις τῶν ποιῶν καὶ τῶν ποσῶν κινητὸς γάρ· πᾶσα γὰρ ὑλικὴ κίνησις γένεσίς ἔστιν.* HERMÈS TRISMÉGITE, 2011, t. 1, p. 118.

têm mais a mesma nitidez formal. O autor cita integralmente umas e ecleticamente outras. De fato, aquelas últimas têm sido degeneradas, misturada à substância de um verdadeiro comentário” (tradução própria).<sup>732</sup>

No *Corpus Hermeticum* IV. 3-6a, o comentário mais extenso é constituído das orações (em negrito) neste conglomerado:

...mas as sensações desses são semelhantes às dos viventes irracionais: **irascivelmente e cupidamente possuindo o temperamento, não admirando as coisas dignas de contemplação, mas obedecendo aos prazeres e aos deleites dos corpos, e acreditando que o homem vem a existir por causa dessas coisas** (tradução própria).<sup>733</sup>

Possivelmente o comentário se desenvolveu da temática do instinto irracional em oposição à *vόνησις* e ao *νοῦς*, baseado na mesma sentença do C.H. IX. 1 (*ἐν γὰρ τοῖς ἄλλοις ζῷοις ἡ αἰσθησίς τῇ φύσει ἥνωται, ἐν δὲ ἀνθρώποις <καὶ> ἡ νοήσις*) e do C.H. XII.1 ([*ό νοῦς*] *ἐν δὲ τοῖς ἀλόγοις ζῷοις ἡ φύσις ἔστιν*). A diferença não está em ser lógico (*λογικός*), mas em possuir o *νοῦς*. Por natureza todos os homens possuem o *λόγος*, e, por isso, são animais racionais (lógicos), como reza no *Corpus Hermeticum* VIII.1 (*πάντα δὲ τὰ ἐν τῷ κόσμῳ μέρη ἔστι τοῦ κόσμου, μόλιστα δὲ ὁ ἀνθρωπος, τὸ λογικὸν ζῷον*).<sup>734</sup> No entanto, para o redator do *Corpus Hermeticum* IV. 3-6a, não basta apenas ser lógico. Isso não diferencia os seres humanos dos animais irracionais.

É perceptível que todo esse conglomerado foi redacionalmente inserido entre os membros de um paralelismo com frases em *ὅσοι... οὐτοι....*, criando um arrazoado sobre as sensações dos lógicos (racionais).<sup>735</sup> Se é que o redator tenha se baseado na mesma sentença do C.H. IX. 1 e do C.H. XII.1, ele não preservou a forma de uma sentença hermética nitidamente, mas misturou e degenerou as sentenças que lhe serviram de base para formar um comentário ou um arrazoado valorativo. No entanto, esse comentário não é o suficiente para conduzir redacionalmente o texto. O redator não empregou apenas esse tipo de comentário. O reforço para

<sup>732</sup> ... le texte des sentences n'est plus directement reconnaissable; celles qui sont mentionnées n'ont plus la même netteté formelle. L'auteur cite intégralement les unes et éclectiquement les autres. En fait, ces dernières ont été digérées, mêlées à la substance d'un véritable commentaire. MAHÉ, 1982, t. 2, p. 426.

<sup>733</sup> O grifo em negrito é nosso. *Corpus Hermeticum* IV.5: *...αἱ δὲ αἰσθήσεις τούτων ταῖς τῶν ἀλόγων ζῷων παραπλήσιαι, καὶ ἐν θυμῷ καὶ ὄργῃ τὴν υρᾶσιν ἔχοντες, οὐδὲ θαυμάζοντες τὰ θέας ἄξια, ταῖς δὲ τῶν σωμάτων ἡδοναῖς καὶ ὄρέξεσι προσέχοντες, καὶ διὰ ταῦτα τὸν ἀνθρωπὸν γεγονέναι πιστεύοντες*. HERMÈS TRISMÉGITE, 2011, t. 1, p. 50.

<sup>734</sup> MAHÉ, 1982, t. 2, p. 240, 248, 417.

<sup>735</sup> Sobre paralelismo e quiasmo, cf. VAN DEN KERCHOVE, 2012, p. 295-297; BLASS; DEBRUNNER; FUNK, 2009, p. 259-261; WEGNER, 2012, p. 250-251, 254-257; SCHNELLE, 2004, p. 96-98.

seu argumento surge de perguntas (colocadas na boca do discípulo Tat). *O tipo de comentário que foi visto até agora é especulativo*. No entanto, ainda existe os comentários, que segundo Jean-Pierre Mahé, são comentários mitificados:

Dito de outra maneira, o mito não é desenvolvido por si mesmo: ele é evocado, de uma maneira muito fugaz de algum outro lugar, para melhor comentar, melhor justificar, de qualquer sorte, as sentenças que formam a armadura propriamente dita do tratado. Ao lado dos comentários especulativos, descobre-se, pois, que as sentenças podem ser comentadas com a ajuda de materiais mitológicos. Mas isso não muda nada, para o essencial, ao tipo de composição que nós ensaiamos descrever: os *logoi* herméticos que contêm aqueles elementos míticos se apresentam bem, no todo ou em parte, como séries de sentenças comentadas (tradução própria).<sup>736</sup>

Ele exemplifica isso a partir do C.H. VIII.2-3. Considerando este texto:

Pois o primeiro de todos realmente é tanto eterno e inengendrado como Deus Demiurgo de todos; porém o segundo é o que tem vindo a ser segundo à imagem daquele e é contínuo, sendo alimentado e imortalizado por aquele, como pelo Pai eterno, é sempre-vivente e imortal. Pois o sempre-vivente difere do eterno. Com efeito, de fato, um não veio a ser pelo outro; ainda que tenha sido feito por si mesmo; porém jamais foi feito, mas sempre vem a ser; e o próprio Pai dele é eterno; porém, o mundo é e veio a ser imortal pelo Pai. E sendo reservado a ele tanto quanto era de matéria de si mesmo, o Pai tendo dado corpo e tendo avolumado o Todo, fez em forma de esfera, tendo posto nele essa feitura e também a própria existência eterna que possui a materialidade perpétua. Ademais, o Pai, tendo semeado as qualidades de espécies na esfera, as trancou como em uma caverna, querendo ornamentar a espécie consigo mesmo com toda qualidade; e tendo vestido todo o corpo com a imortalidade, para que a matéria, tendo anelado, não possa se separar da composição dele para a desordem de si mesma (tradução própria).<sup>737</sup>

<sup>736</sup> Autrement dit, le mythe n'est pas développé pour lui-même: il n'est évoqué, d'une façon d'ailleurs assez fugitive, que pour mieux commenter, mieux justifier, en quelque sorte, les sentences qui forment l'armature proprement dite du traité.

A côté des commentaires spéculatifs, il se trouve donc que les sentences peuvent être commentées à l'aide de matériaux mythologiques. Mais cela ne change rien, pour l'essentiel, au type de composition que nous essayons de décrire : les *logoi* hermétiques que contiennent ces éléments mythiques se présentent bien, en tout ou en partie, comme des suites de sentences commentées. MAHÉ, 1982, t. 2, p. 427.

<sup>737</sup> πρῶτος γὰρ πάντων ὄντως καὶ ἀΐδιος καὶ ἀγέννητος καὶ δημιουργὸς τῶν ὅλων θεός· δεύτερος δὲ ὁ κατ' εἰκόνα αὐτοῦ ὑπ' αὐτοῦ γενόμενος καὶ ὑπ' αὐτοῦ συνεχόμενος καὶ τρεφόμενος καὶ ἀθανατίζόμενος, ὡς ὑπὸ ἀΐδιου πατρός, ἀείζωον ὡς ἀθάνατος. τὸ γὰρ ἀείζωον τοῦ ἀΐδιου διαφέρει. ὁ μὲν γὰρ ὑπὸ ἐτέρου οὐκ ἐγένετο· εἰ δὲ καὶ ἐγένετο, ὑφ' ἑαυτοῦ· οὐποτε <δὲ> ἐγένετο, ἀλλὰ ἀεὶ γίνεται· τὸ γὰρ ἀΐδιον οὗ ἀΐδιόν ἔστι τὸ πᾶν, τὸ δὲ πατὴρ αὐτὸς ἑαυτοῦ ἀΐδιος· ὁ δὲ κόσμος ὑπὸ τοῦ πατρὸς ἡγάδιος τὸν ἀθάνατος γέγονε, καὶ ὅσον ἦν τῆς ὕλης ἀποκείμενον τῷ ἑαυτοῦ... τὸ πᾶν ὁ πατὴρ σωματοποιήσας καὶ ὄγκωσας ἐποίησε σφαιροειδές, τοῦτο αὐτῷ τὸ ποιὸν περιθείς, οὗσαν καὶ αὐτὴν ἀθάνατον, καὶ ἔχουσαν ἀΐδιον τὴν ὑλότητα. πλέον δέ, τῶν ἰδεῶν τὰ ποιὰ ὁ πατὴρ

Se a sentença mitificada não é mito, por que Jean-Pierre Mahé emprega a expressão *mitificada*? Jean-Pierre Mahé chama a atenção ao fato de que a ideia da forma esférica do Todo como uma caverna (*ἄντρον*) deve constituir o motivo da *Alegoria da Caverna* que incide na República de Platão. Embora Mahé designe essa *Alegoria da Caverna* de mito da caverna, é sabido que isso se trata de uma alegoria e não de um mito.<sup>738</sup> Inclusive, no próprio texto da *Res Publica*, VII. 517B, emprega-se *εἰκών* (imagem ou símilde) para descrever a figura da caverna.<sup>739</sup> A terminologia *εἰκών* também ocorre no final do *Corpus Hermeticum* IV:

Portanto, ó Tat, essa imagem de Deus tem sido apresentada para ti, segundo o possível: a qual certamente, se contemplares e meditares aos olhos do coração, crê em mim, filho, encontrarás o caminho para as coisas de cima. Porém, principalmente a imagem te conduzirá. Pois, a contemplação tem algo próprio; ela prende e atrai os que estão diante dela, para contemplá-la, como dizem que a pedra magnética atrai o ferro (tradução própria).<sup>740</sup>

Não parece plausível que o autor (redator) hermético estivesse se referindo a traços e contornos de desenho porque nada no texto fala de pintura, mas de discurso e ensinamento, o que leva a pressupor que ele estivesse se referindo à figura de linguagem (símilde). Embora as palavras *εἰκών* e *ὑπογράφω* fossem usadas para se referir ao *delinear* ou *cotornar uma imagem* (*desenho*), elas também eram empregadas para se referir ao ato de *sugerir* ou *apresentar um exemplo*, *uma imagem*; *exemplificar*; *estabelecer uma figura comparativa* ou *icônica*.<sup>741</sup> Ademais, Jean-Pierre Mahé negligenciou o fato de que o texto do *Corpus*

---

έγκατασπείρας τῇ σφαιρᾳ ὥσπερ ἐν ἄντρῳ κατέκλεισε, πάσῃ ποιότητι κοσμῆσαι βουλόμενος τὸ μετ' αὐτοῦ ποιόν, τῇ δὲ ἀθανασίᾳ περιβαλὼν τὸ πᾶν σῶμα, ἵνα μὴ ὅλη καὶ τῆς τούτου συστάσεως θελήσασα ἀποστῆναι διαλυθῇ εἰς τὴν ἑαυτῆς ἀταξίαν. HERMÈS TRISMÉGITE, 2011, t. 1, p. 87-88.

<sup>738</sup> ABRÃO, 2004, p. 52-53.

<sup>739</sup> MAHÉ, 1982, t. 2, p. 427. Acerca da palavra grega *ἄντρον*, cf. MORWOOD; TAYLOR, 2002, p. 36; PEREIRA, 1998. p. 60; LIDDELL; SCOTT; JONES, 1996, p. 167. Sobre a *Alegoria da Caverna*, cf. PLATÃO, *Res Publica*, VII. 514A-517C: PLATO. *Republic*: Books VI-X. With an English Translation by Paul Shorey. Cambridge (MA): Harvard University Press, London: William Heinemann, 1942. v. 6. p. 118-130; PLATÃO. *A Repúbliga*. Tradução de Enrico Corvisieri. São Paulo: Nova Cultural, 2004. p. 225-228. Sobre o emprego de *εἰκών* e *εἰκός*, cf. PLATO, 1942, v. 6, p. 120, 128; ANDERSON JR., 2000, p. 37-39.

<sup>740</sup> *Corpus Hermeticum* IV.11: αὕτη οὖν, ὡς Τάτ, κατὰ τὸ δυνατόν σοι ὑπογέγραπται τοῦ θεοῦ εἰκών· ἦν ἀκριβῶς εἰ θεάσῃ καὶ νοήσεις τοῖς τῆς καρδίας ὄφθαλμοῖς, πίστευσόν μοι, τέκνον, ενύρησεις τὴν πρὸς τὰ ἄνω ὁδόν. μᾶλλον δὲ αὐτή σε ἡ εἰκὼν ὁδηγήσει. ἔχει γάρ τι ἴδιον ἡ θέα· τοὺς φθάσαντας θεάσασθαι κατέχει καὶ ἀνέλκει, καθάπερ φασὶν ἡ μαγνῆτις λίθος τὸν σίδηρον. HERMÈS TRISMÉGITE, 2011, t. 1, p. 53.

<sup>741</sup> MORWOOD; TAYLOR, 2002, p. 332; PEREIRA, 1998. p. 596; LIDDELL; SCOTT; JONES, 1996, p. 1877; ANDERSON JR., 2000, p. 37-39.

*Hermeticum* VIII.2-3 enquadraria a palavra caverna (*ἀντρον*) em uma comparação, notoriamente evidenciada pelo emprego do nexo comparativo “*como*”: *τῶν ἰδεῶν τὰ ποιὰ ὁ πατὴρ ἐγκατασπείρας τῇ σφαιρᾳ ὥσπερ ἐν ἀντρῳ κατέκλεισε* (ademas, o Pai, tendo semeado as qualidades de espécies na esfera, as trancou *como* em uma caverna). O texto do *Corpus Hermeticum* IV. 3-6a emprega algum recurso mitológico para justificar e explicar o assunto inicial da partilha do conhecimento?

É conveniente salientar que a explicação de Mahé sobre as sentenças comentadas é convincente. Também é possível que os motivos ou termos recorrentes sejam empregados nos tratados herméticos. Um motivo (*mitologema*) que aparece em alguma narrativa alegórica em forma de mito também pode ser empregado em textos herméticos sem ser totalmente desenvolvida. Mas é impróprio designar de mito um texto que não apresenta nenhuma estrutura mítica. Mahé define de *mitificado* aquilo que não é nem mito nem se pode dizer que se mitificou, inclusive porque sua definição de *mitificado*, em Platão, não pode ser sustentada com argumento plausível.

Discorrer sobre um tempo mítico a-histórico do *Corpus Hermeticum* IV.3-6a é possível. Em todo caso, não cabe definir esse texto como mito nem os motivos dele podem ser expressos por sentenças mitificadas.

Ele surge como uma resposta causal de uma pergunta causal (por quê?): *Διὰ τί οὖν, ὁ πάτερ, οὐ πᾶσιν ἐμέρισε τὸν νοῦν ὁ θεός;* (*Por que, então, ó pai, Deus não repartiu o conhecimento entre todos?*). O mais interessante é que, no texto, não há a marca *ὅτι* da resposta causal (ela é subentendida): *Ἡθέλησεν, ὁ τέκνον, τοῦτον ἐν μέσῳ ταῖς ψυχαῖς ὥσπερ ἄθλον ιδρῦσθαι* (*Quis, ó filho, colocar esse como prêmio no meio entre as almas*). Em seguida, surge mais outra pergunta: *καὶ ποῦ αὐτὸν ιδρύσατο;* (*E onde o colocou?*). Por fim, o motivo aparece e a *Alegoria da Cratera* é evocada:

Tendo enchido uma grande cratera disso, enviou; designando um arauto, também exortou, em honra dela, aos corações dos homens estas coisas: mergulha-te a ti mesmo nessa cratera, tu que podes, tu que crês que subirás para o que tem enviado o vaso de mistura, tu que conheces por que vieste a ser (tradução própria).<sup>742</sup>

A leitura desta passagem permite identificar as características narrativas, principalmente por causa do uso do aoristo, que poderia ser originalmente um aoristo gnômico e não de narrativa do passado. É relatado que Deus quis colocar o conhecimento no meio das almas *como* um prêmio. Esse prêmio foi depositado na cratera. Não há dúvida de que o vaso de mistura foi empregado na

<sup>742</sup> *Corpus Hermeticum* IV.4: *κρατῆρα μέγαν πληρώσας τούτον κατέπεμψε, δοὺς κήρυκα, καὶ ἐκέλευσεν αὐτῷ ταῖς τῶν ἀνθρώπων καρδίαις τάδε· βάπτισον σεαυτὴν ἡ δυναμένη εἰς τοῦτον τὸν κρατῆρα, ἡ πιστεύουσα ὅτι ἀνελεύσῃ πρὸς τὸν καταπέμψαντα τὸν κρατῆρα, ἡ γνωρίζουσα ἐπὶ τί γέγονας.* HERMÈS TRISMÉGITE, 2011, t. 1, p. 50.

figura comparativa. A *Alegoria da Cratera* é incorporada para reforçar a ideia do prêmio que haveria de ser conquistado e o *motif*, que uma vez foi empregado em *Timaeus* 41 D, *De somniis* II. 183, 190, 249, Provérbios 9.1-6 (*LXX*) e também no cântico pindárico (PLUTARCO, *Septem Sapientum Convivium*, 156d), aparece na literatura hermética. Em última análise, o texto do *Corpus Hermeticum* IV.3-6a é uma alegoria com metáforas, símiles e motivos recorrentes.

É sabido que certas necessidades físicas são saciadas no âmbito religioso restaurativo através da cura, mas, também, através de comensalidade *hierofânica* (comida ou bebida milagrosa, como é o caso da *ambrosia* dos gregos ou o *soma* do vedismo).<sup>743</sup> Seria muito conveniente aceitar que o *Corpus Hermeticum* IV.3-6a segue o rito de uma bebida sagrada, apoiando-se em um mito fundante da comensalidade, como o mito indiano de Indra. Mas isso está fora de cogitação porque, de acordo com as experiências religiosas, os textos herméticos geralmente são de cunho sapiencial ou gnóstico, cujo objetivo é a assimilação ou aquisição de sabedoria (conhecimento), a iluminação e/ou a conservação secreta de suas doutrinas. Os autores herméticos dificilmente recorreriam a ritos sacramentais baseados em mitos porque suas experiências religiosas eram psicofísicas, místicas, extáticas e transcendentais. Nesse sentido, os autores herméticos descrevem suas experiências religiosas gnósticas e psicofísicas em termos de uma comensalidade *hierofânica*. Ou seja, a obtenção da *gnōsis* simboliza não só um ato de ser nutrido pelo conhecimento revelador de Deus, mas também a sustentabilidade espiritual por meio da comunhão alimentar. O sacramento da Eucaristia (no cristianismo), ritual de comunhão com a divindade, indica algo semelhante mediado pela comensalidade e alimentação do corpo de Cristo.<sup>744</sup> No entanto, nada, no *Corpus Hermeticum*, indica uma ideia de sacramento como se poderia compreender hodiernamente nem tampouco se crê em um Cristo.<sup>745</sup>

Então, a questão principal agora é saber como essa figura de palavras se relacionou com a palavra *βαπτίζω*.<sup>746</sup> Para isso, é necessário que se proceda a uma averiguação de correlação histórico-religiosa do *Corpus Hermeticum* IV.3-6a.

### **3.2 A correlação histórico-religiosa da palavra *βαπτίζω* no *Corpus Hermeticum* IV.3-6a**

Seria muito apropriado recorrer a um daqueles contextos histórico-religiosos supracitados (platonismo e judaísmo) para discorrer sobre as correlações *Corpus Hermeticum* IV.3-6a. Deveras, não seria completa uma análise intertextual sem

<sup>743</sup> CROATTO, 2010, p. 337.

<sup>744</sup> MAGALHÃES; PORTELLA, 2008, p. 53, 72-73.

<sup>745</sup> SCOTT, 1985, v. 1, p. 12.

<sup>746</sup> VAN DEN KERCHOVE, 2012, p. 307.

ter em mente como os pesquisadores formularam as teorias de antecedências e pressupostos doutrinários do hermetismo. No entanto, o cotejamento ou a intertextualidade evidencia que alguma coisa se assemelha e se diferencia e nada mais. Através da intertextualidade, pôde-se perceber como os textos do *Timaeus* 41 D, *De somniis* II. 183, 190, 249, Provérbios 9.1-6 (*LXX*) e do *Corpus Hermeticum* IV.3-6a se relacionam entre si por causa da *Alegoria da Cratera*. É bem verdade que, no segundo capítulo, também se pôde constatar que a estrutura frasal *βάπτισον σεαυτὴν ἡ δυναμένη εἰς τοῦτον τὸν κρατῆρα* se assemelha com a estrutura de frases que se encontram em *Timaeus* 41 D e Provérbios 9.1-6 (*LXX*), exceto pelo emprego do verbo *βαπτίζω*. Também se consignou que o verbo *βαπτίζω*, em comparação com frases da mesma estrutura, deve ter assumido o sentido dos verbos *κεράννυμι* e *μίγνυμι* (misturar, mexer, diluir). A junção da cratera (do vaso de mistura) com a palavra *βαπτίζω* sempre intrigou os pesquisadores, exceto se levar em consideração o contexto de um simpósio (*symposium*). Mesmo assim, em contexto de beberagem, *βαπτίζω* é empregado como *embriagar-se* e não como *misturar*. Talvez isso seja o diferencial do *Corpus Hermeticum* IV.3-6a em relação a todos os textos em que ocorre a *Alegoria da Cratera*.

Comparar, aqui, é correlacionar, averiguar os contextos culturais em que os textos se formaram com determinadas marcas diferenciáveis entre si. Ou seja, os textos apresentam características que se assemelham a uns e se diferenciam de outros por questões fenomenológico-religiosas. Aqui, ao contrário de uma análise intertextual, não apenas se busca averiguar a influência em um texto, mas sua dependência filosófico-religiosa. Não obstante, as coincidências e as diferenças devem ser averiguadas e analisadas. A razão para isso decorre do fato de que as correlações apresentam acuradamente tradições filosófico-religiosas dependentes entre si, mas também podem evidenciar duas tradições que se formaram independentemente uma da outra, como que em evoluções paralelas.

É impossível não ler o *Corpus Hermeticum* IV.3-6a sem remeter a palavra *βαπτίζω* ao termo empregado pelos cristãos: *batizar*. Isso advém do fato de que essa palavra se padronizou e se transformou em termo técnico-litúrgico-sacramental empregado em todo mundo ocidental influenciado pelo cristianismo. O fato dos cristãos empregarem esse verbo haveria de pressupor que se trata de uma influência sacramental cristã e que aquele texto é dependente da doutrina ritual do cristianismo? Não se pode afirmar isso antes que se evidenciem vários aspectos daquilo que se poderia convencionar como correlação e dependência (quiçá mútua) entre as duas tradições.

Vários pesquisadores, como já foi frisado nos capítulos anteriores, buscaram resolver questões do mundo do Novo Testamento, tomando como pressuposto a ideia de que houvesse alguma influência contextual entre o hermetismo e o cristianismo, entre Paulo ou João e os autores herméticos. É bem verdade que

há muito de Paulo e João que se encontra nos escritos herméticos e vice-versa. Mas não se sabe ao certo como e se o cristianismo primitivo entrou em contato com o hermetismo. Tentar resolver isso criaria uma aporia quase insuperável a ser resolvida. Qualquer pesquisador, seja do hermetismo antigo, seja dos escritos neotestamentários, deve ser cauteloso quando o tema em questão é influência e procedência.

No entanto, o pesquisador atento aos detalhes de linguagem não poderá se conformar com a interpretação meramente cristã desse texto. Não se sabe ao certo se o hermetismo teve contato direto com o cristianismo e suas influências. A única coisa que se sabe é que os autores herméticos são contemporâneos e pertencem ao mesmo contexto de surgimento, ascensão e propagação da fé cristã; e possivelmente sofreram as consequências dessa expansão. Walter Scott aventa a possibilidade de que os herméticos devem ter empregado os termos *ἀσεβεῖς* e *ἄθεοι*, referindo-se aos grupos de pessoas, incluindo as cristãs, consideradas detratoras, impiedosas e ateias. Como foi frisado anteriormente, no primeiro capítulo, Agostinho viu na profecia sobre a invasão do Egito e a destruição do seu culto (em *Asclepius* 24-26) como uma possível alusão à expansão e hegemonia da cristandade; em que se descreve a invasão do Egito por outros povos, como citas, hindus ou povos bárbaros vizinhos, implicando na destruição da religião egípcia.<sup>747</sup>

Nota-se, por exemplo, no C.H. IX.4, que a massa (as multidões, as pessoas comuns) não comprehende a doutrina da *gnose* hermética:

Por isso, os que estão na *gnose* nem podem agradar à massa nem a massa a eles. E acham que eles estão loucos, e são submetidos à condenação como objeto de riso, sendo odiados e desdenhados, e quiçá também assassinados [...] Não obstante, o devoto, tendo consciência da *gnose*, suportará todas as coisas; pois todas as coisas para ele, mesmo as más para os outros, são boas; mesmo sendo hostilizado, dirige todas as coisas à *gnose*, e somente ele faz boas as coisas más (tradução própria).<sup>748</sup>

Embora os textos do C.H. IX e *Asclepius* 24-26 pressuponham um embate diante de uma nova onda de religiosidade emergente que está se instalando no mundo do Mediterrâneo (daí se deduz que seja a cristandade), no *Corpus Hermeticum*, não há nenhuma referência explícita ao cristianismo. A ausência de referência ao cristianismo pode ter se dado por duas vias: a) o termo *cristão* era um

<sup>747</sup> SCOTT, 1985, v. 1, p. 13.

<sup>748</sup> O grifo em itálico na tradução é nosso. *Corpus Hermeticum* IX.4: διὰ τοῦτο οἱ ἐν γνώσει ὄντες οὗτε τοῖς πολλοῖς ἀρέσκουνσιν, οὗτε οἱ πολλοὶ αὐτοῖς· μεμηνέναι δὲ δοκοῦσι, καὶ γέλωτα ὄφλισκάνουσι, μισούμενοί τε καὶ καταφρονούμενοι καὶ τάχα που καὶ φονευόμενοι [...] ὁ μέντοι θεοσεδῆς πάντα ὑποστήσει αἰσθόμενος τῆς γνώσεως· πάντα γὰρ τῷ τοιούτῳ, κανὸν τοῖς ἄλλοις τὰ κακὰ, ἀγαθά ἔστι· καὶ ἐπιδουλευόμενος πάντα ἀναφέρει εἰς τὴν γνῶσιν, καὶ τὰ κακὰ μόνος ἀγαθοποιεῖ. HERMÈS TRISMÉGITE, 2011, t. 1, p. 98.

nome indigno para ser pronunciado; b) o termo *cristão* era um nome que não tinha qualquer relevância para os autores herméticos, sendo, portanto, desnecessário citar.<sup>749</sup>

Todavia, essa conclusão não implicaria em nada. Platão e os sofistas tinham mais ideias em comum do que se imagina assim como os antigos cristãos tinham várias crenças correlacionadas com farisaísmo do que se possa pressupor, inclusive a ressurreição. Ademais, nenhum escrito do Novo Testamento também faz referência a ἐρμαῖκη σειρά, nem aos Ἐρμαῖκοι Βίβλοι ou Ἐρμαῖκὰ Βιβλία, nem a Ἐρμῆς Τρισμέγιστος (Hermes Trismegistos), exceto quando Paulo é comparado a Ἐρμῆς [Hermēs], o portador da palavra (*logos*), por causa de sua eloquência (Atos 14.12). Em todo caso, é possível que essa comparação não estivesse se referindo ao Hermes egípcio, mas ao Hermes helênico. O argumento da ausência referencial não é plausível porque também nada é relatado, nos textos neotestamentários, sobre os essênios ou a comunidade de Qumran; também não se relata nada de Filo de Alexandria nem tampouco existem dados sobre os judeus alexandrinos e menos ainda da cidade de Alexandria, o que pode parecer estranho.<sup>750</sup> Não obstante, os pesquisadores continuam procurando indícios filosófico-religiosos de Filo de Alexandria, dos essênios e do judaísmo alexandrino no Novo Testamento.<sup>751</sup>

Se a hipótese de Charles Harold Dodd estiver correta, ou seja, que os autores herméticos eram *simpatizantes do judaísmo* ou *tementes a Deus*, também se pode aventar que boa parte deles se converteu ao cristianismo.<sup>752</sup> Todavia, não existe qualquer indicação sobre o contato entre o hermetismo e o cristianismo primitivo. O único caminho para resolver o problema de correlação é se apropriar das ideias filosófico-religiosas que cada qual defende. Além disso, há de convir, com Charles Harold Dodd, que a doutrina da *palingenesiā*, que está intimamente relacionada com a ideia da imersão na cratera, não deve ter sido baseada em documentos cristãos, mesmo que tenha tido influência cristã. Para ele, mesmo se supor que uma ideia tenha influência cristã sobre o hermetismo, nada obstacula que o autor tenha concordado com a crença que já lhe era conhecida.<sup>753</sup> Assim Dodd afirma:

---

<sup>749</sup> SCOTT, 1985, v. 1, p. 13.

<sup>750</sup> Não se sabe exatamente quando e como os cristãos chegaram ao Egito. Apenas há duas menções, em Atos dos Apóstolos 2.10 e 6.9, sobre judeus e piedosos vindos do Egito, e alguns da sinagoga, chamados de libertos entre os cirineus e alexandrinos. Não se sabe se o autor de Atos está se referindo a judeus e piedosos alexandrinos na primeira menção. Além disso, nada mais se descreve, no NT, sobre Alexandria. NOCK, 1964, nota 3, p. 3; SHORE, A.F. O Egito Cristão e Copta. In: HARRIS, J. R. (Org.). *O legado do Egito*. Rio de Janeiro: Imago, 1993. p. 402-444.

<sup>751</sup> Sobre Hermes helênico, cf. FOWDEN, 1993, p. 24.

<sup>752</sup> DODD, 1954, p. 244; SCOTT, 1985, v. 1, p. 14-15; NOCK, 1964, p. 2-3; NOCK, 1988, p. 77-98; GREEN, 2000, p. 24-25; TENNEY, 2008, p. 124-125; BRAKEMEIER, 1984, p. 127.

<sup>753</sup> DODD, 2005, p. 52-53.

O que tem sido dito aqui de um *libellus* pode ser dito de todo o corpo de escritos herméticos. Parece claro que, como um todo, eles representam um tipo de pensamento religioso semelhante ao pensamento joanino, sem qualquer empréstimo substancial de uma ou outra parte (tradução própria).<sup>754</sup>

Anna Van den Kerchove salienta que não há por que procurar ou ver no emprego de  $\beta\alpha\pi\tau\iota\zeta\omega$  no C.H. IV uma influência exclusivamente ou necessariamente cristã. Ela explica que, se assim proceder, deverá justificar e confirmar o emprego do vaso de mistura. Não obstante tudo isso, é pertinente observar como os autores herméticos reconhecem a autoridade das tradições religiosas egípcias. Essa tendência não pode ser aleatória ou de balde. Eles tinham uma vivência culturalmente egípcia. E isso não pode ser negligenciado de maneira alguma. Se, por um lado, uma referência direta ao cristianismo está ausente nos textos herméticos; por outro lado, uma valoração do modo de ser egípcio é expressa sem nenhum impedimento. É verdade que, ao ler o *Corpus Hermeticum* IV.3-6a, imediatamente, possa remeter ao batismo cristão, mas também não é conveniente esquecer das purificações egípcias por meio de ablução, imersão, lavagem e aspersão. Além disso, as festas religiosas egípcias estavam intimamente relacionadas às estações *3ht*, *prt* e *šmw* (a Cheia, o Crescimento e a Colheita). Obviamente, a estação *3ht* estava em consonância com a Cheia do rio Nilo. Não é por acaso que a estação *3ht* compreendia a principal estação da *Festa da Beberagem*, conhecida como *thy*. O ato de inundar é associado também com o ato de embriagar.<sup>755</sup>

Os textos herméticos, como o C.H. IV.3-6a, foram redigidos em grego *koinē*.<sup>756</sup> O grego *koinē*, como língua franca do Mediterrâneo, absorvia elementos culturais e linguísticos de determinadas regiões ou grupos, originando latinismo, aramaísmo e hebraísmo persianismo e egipcismo. Assim como aconteceu com o grego empregado na Septuaginta e nos escritos do NT (semitismo e latinismo), no Pastor de Hermas (latinismo) e nos escritos dos Pais da Igreja (semitismo, latinismo e outros regionalismos), os textos herméticos foram produzidos com a influência do grego falado no Egito no período romano.<sup>757</sup> Por esta razão, antes

<sup>754</sup> What has here been said of one *libellus* may be said also of the whole body of Hermetic writings. It seems clear that as a whole they represent a type of religious thought akin to one side of Johannine thought, without any substantial borrowing on the one part or the other. DODD, 2005, p. 53.

<sup>755</sup> SCHULZ; SEIDEL, 2012, p. 453-457; JAUHIAINEN, 2009, p. 60-91, 104-111; SHAW; NICHOLSON, 2002, p. 84-85; 89-90, 119; WILKINSON, 2000, p. 95-99; SPALINGER, 1996, p. 1-31; SZPAKOWSKA, 2003, p. 228-229.

<sup>756</sup> FOWDEN, 1993, p. 213; VAN DEN KERCHOVE, 2012, p. 303; YATES, 1991, p. 3-18.

<sup>757</sup> Sobre as influências linguísticas, cf. BLASS; DEBRUNNER; FUNK, 2009, p. 1-6; BETTS, 2010, p. 6-8; BETTS; HENRY, 2010, p. 7-10; JAY, 1994, p. 1; CONYBEARE; STOCK, 2010, p. 20-24.

*de proceder a uma análise puramente grega do C.H. IV.3-6a, convém averiguar a possibilidade de incidências de egipcismo nesse texto.*

Em todo caso, as expressões *banhar o coração* (*j'j jb*), *embriagar o coração* (*thy jb*), *mergulhar* (*theb*) e *mexer ou preparar* bebida (*'th*) devem ter servido como base para o redator do C.H. IV.3-6a desenvolver o texto grego. Existe a probabilidade de que o autor do C.H. IV.3-6a tenha empregado a palavra *βαπτίζω* com o sentido da palavra egípcia *th* ou *'th*, que, no texto do tratado *O Kρατήρ* (C.H. IV.3-6a), não apenas expressa o ato de embriagar-se ou de imergir, mas também o ato de misturar e diluir. Há de se pressupor que, embora nem todo conceito possa ser expresso tranquilamente de uma língua a outra (principalmente quem lida com variações dialetais), o redator deve ter empregado *βαπτίζω* a partir do sentido de *th* ou de *'th*. Sendo assim, a palavra *βαπτίζω*, por causa das acepções de absorção, de intoxicação, de embriaguez, de domínio, de inundação, e de imerção, traduziu melhor o sentido da mistura *que agita ou mexe com as entranhas ou que causa uma revolução* (*thy jb*).

Araiz da palavra egípcia *tekh* (*th*) gerou muitas outras palavras correlacionadas, tais como bacia ou cratera de vinho e de cerveja; odre; embebedar (-se); beberagem; festival de beberagem; terra encharcada, úmida ou irrigada; ocultar; proteger; mergulhar em água; encher; ungir; entre outras. A palavra *th* originou as palavras coptas  $\tau\gamma\epsilon$ ,  $\tau\lambda\gamma\epsilon$ ,  $\tau\sigma\gamma\epsilon$  [*tihe, tahe, tohe*] (embriagar) e  $\tau\omega\gamma$ ,  $\tau\sigma\gamma$ ,  $\tau\epsilon\gamma$ , [*tōh, toh, teh*] (misturar). Inclusive, a construção  $\tau\omega\gamma \mu\pi-$  é sinônimo de *κεράννυμι* e *μίγνυμι ἐν* (*ei's*).<sup>758</sup> Em certos hinos hathóricos, como o da Estela Wien 8390, o fato de descrever o banho ou a embriaguez do coração (*jb*) não pressupõe literalmente que alguém estivesse participando de um *rito sacramental* de beberagem. Isso pode expressar metaforicamente uma experiência mística de satisfação interna e gratificação do coração para com a divindade (*j'j jb*).<sup>759</sup>

É bem provável que o texto do *Corpus Hermeticum* IV.3-6a possua uma influência egípcia quanto ao verbo *βαπτίζω* na frase *βάπτισον σεαντὴν ἡ δυναμένη εἰς τοῦτον τὸν κρατῆρα*. A correlação com o egipcismo deporá contra a ideia literalista a respeito do sentido de *βαπτίζω* enquanto termo técnico cristão. Ademais, cumpre analisar como essa palavra foi empregada no cristianismo e quais suas implicações.

---

<sup>758</sup> WALLIS BUDGE, 1978, p. 842-843, 859, 887; CRUM, Walter E. *A Coptic Dictionary*. With a new foreword by James M. Robinson. Eugene (Oregon, USA.): Wipf & Stock Publishers, 2005. p. 453-454, 456-457, 462.

<sup>759</sup> SATZINGER, 1985, p. 249-254 ; SZPAKOWSKA, 2003, p. 252. WALLIS BUDGE, 1978, v. 1, p. 28.

### 3.2.1 O *Corpus Hermeticum* IV.3-6a e o batismo cristão

Poder-se-ia pressupor, *a priori*, que, sendo o batismo uma das doutrinas e ordenanças mais importantes, a palavra *βαπτίζω* e suas palavras derivadas deveriam ser recorrentes no NT. Também se poderia defender que o batismo é extremamente relevante porque se pode compreender como um dos sacramentos instituídos através da Palavra (ordenança) de Jesus Cristo. Ou ainda se poderia afirmar que se trata de um termo técnico-litúrgico-sacramental próprio do cristianismo.

Ao contrário do que se poderia pressupor, em relação à totalidade de palavras gregas neotestamentárias, não parece que a ocorrência de *βαπτίζω* e *βάπτισμα* seja expressiva. O Novo Testamento tem aproximadamente cinco mil quatrocento e trinta e seis (5.436) palavras diferentes, sendo que metade dessas palavras ocorre uma, duas ou três vezes. No entanto, a palavra *βαπτίζω* só ocorre setenta e seis (76) vezes no NT. A palavra *βάπτισμα* ocorre vinte (20) vezes.<sup>760</sup> Na verdade, os vocábulos mais expressivos, no NT, dizem respeito à teologia, à antropologia e à cristologia (mais especificamente *kyriologia*), cujas palavras centrais são *θεός*, *ἄνθρωπος* e *κύριος*, ocorrendo mais de quinhentas (500) vezes. Logo, o que deveria ser a principal doutrina, como está em evidência nas estatísticas de ocorrência nos escritos neotestamentários, não é o batismo, mas a doutrina do ser humano, de Deus e do Cristo (ou do Senhor). Caso semelhante ocorre com o *Corpus Hermeticum*. Como foi frisado, no primeiro capítulo dessa pesquisa, a ideia principal que permeia os livros herméticos filosóficos e religiosos é de caráter *teoantropocósmico*. Sendo assim, as palavras em destaque são *θεός*, *ἄνθρωπος* e *χόσμος*.<sup>761</sup> Não existe razão para sustentar a importância da doutrina do batismo cristão por meio de estatísticas de repetição das palavras *βαπτίζω* e *βάπτισμα*. O único resultado que se obterá é que não existe expressividade numérica para confirmar essa doutrina. O pesquisador que defende que o batismo é uma das doutrinas e ordenanças mais importantes porque a palavra *βαπτίζω* e suas palavras derivadas são recorrentes no NT incorre em equívoco e está sujeito a sustentar uma falácia.

Não obstante, se partir do princípio de que a doutrina cristológica é subjacente à doutrina do batismo, poder-se-ia argumentar que o batismo é extremamente relevante porque se pode compreender como um dos sacramentos instituídos através da Palavra (ordenança) de Jesus Cristo. Segundo Jacques Guillet, há vários caminhos para tentar entender os sacramentos cristãos. De acordo com

<sup>760</sup> VAN DEN KERCHOVE, 2012, p. 302; METZGER, 1978, p. 1, 7, 14, 26.

<sup>761</sup> DELATTE; GOVAERTS; DENOOZ, 1977, p. 209; REALE, 2008, v. 7, p. 375; REALE,; ANTISERI, 2003, v. 1, p. 350; YATES, 1964, p. 2; MAHÉ, 2005, v. 6, p. 3938. VAN BLADEL, 2009, p. 21; EBELING, 2011, p. 1, 7; VAN DEN BROEK, 2006, p. 559s; ELIADE, 2011, v. 2, p. 258; DODD, 2005, p. 11, 15, 30.

esse autor, muitos cristãos se apoiam na afirmação dos antigos catecismos a respeito dos sacramentos cristãos. A afirmação dos antigos ensinamentos cristãos reza que o sacramento é fundamentalmente prático. Como se habituou “praticar” os sacramentos, estabeleceu-se certa regularidade gestual que foi devidamente transmitida. Para Guillet, essa definição é limitada porque sacramento tem sua razão de existir em função da Palavra de Jesus Cristo. No entanto, isso também parece limitado. Onde está a Palavra de Jesus Cristo no matrimônio ou na unção dos enfermos? Parece que a Palavra dele nada valia para esses dois sacramentos. Em todo caso, convencionou-se que o matrimônio e a unção de enfermo são dois sacramentos. Então, parecem aceitáveis as definições dos reformadores a respeito de dois sacramentos: o batismo e a eucaristia. Não obstante, se assim for, dever-se-ia aceitar o lava-pés como sacramento porque foi uma ordenança de Jesus (Jo 13.1-11), mas não se considera como tal.<sup>762</sup> Assim, a fórmula “Jesus falou” ou “Jesus disse” é arbitrária e possui muita fragilidade.

Para afirmar que Jesus *instituiu* algum sacramento, é necessário, primeiro, definir o que é *instituição sacramental*. Os concílios da Igreja Católica Romana não são unâimes quanto a isso e sempre surge uma emenda à definição do concílio anterior, Leonardo Boff, teólogo latino-americano da libertação, afirma que: “O Concílio de Trento definiu solenemente que os sacramentos cristãos foram instituídos por Jesus Cristo Nossa Senhor”.<sup>763</sup> Ou seja, foi só a partir do Concílio de Trento (1545-1563) que se definiu que os sacramentos cristãos foram instituídos por Jesus Cristo (*κύριος*). Desde então os cristãos começaram a fundamentar os sacramentos no NT. Todavia, nada, no NT, refere-se aos sacramentos como se entende hoje. Em todo caso, a ideia de sacramento no cristianismo foi um desdobramento teológico no decurso da história da igreja, principalmente, com os Pais da Igreja. Mas, no Concílio do Vaticano II (1962-1965), houve uma reviravolta – os sacramentos voltaram a ser definidos como gestos (atos) de Cristo. Essa definição talvez esteja em consonância com o sentido de sacramento das religiões antigas, ou seja, os atos sacrais, os divinos atos, os sacramentos ou os mistérios. No entanto, nenhum autor hermético defenderia que Deus se limita a atos sacrais.<sup>764</sup>

---

<sup>762</sup> GUILLET, Jacques. *De Jesus aos Sacramentos*. São Paulo: Paulinas, 1991. p. 7.

<sup>763</sup> BOFF, Leonardo. *Minima Sacramentalia: Os Sacramentos da Vida e a Vida dos Sacramentos - Ensaio de Teologia Narrativa*. 19 ed. Rio de Janeiro: Vozes, 1998. p. 60.

<sup>764</sup> GUILLET, 1991, p. 7; BOFF, 1998, p. 60; NOCK, 1964, p. 141-142; JOHNSON, 2009, p. 172-194, 259-260. Sobre a instituição do batismo e os seus significados para várias igrejas hoje, cf. OIKOUMENE. *Baptism, Eucharist and Ministry*. 37 ed. Geneva: World Council of Church, 2004. p. 2-7. Sobre atos sacrais, cf. JOHNSON, 2009, p. 172-194, 259-260; ANGUS, 1929, 340-343, 351-352; ELIADE, 2011, v. 2, p. 261; LOHSE, 2000, p. 255-56; FERGUSON, 2003, p. 250.

Há, no entanto, uma possibilidade de excessão se for considerada a explicação do teólogo Leonardo Boff, o qual alega que o sacramento, enquanto manifestação do Verbo eterno, ultrapassa os limites da igreja. Para ele, não existe sacramento “pagão”, inclusive porque “pagão” é um conceito sociológico e não teológico. Ele argumenta que “pagão” é quem não foi batizado e estatisticamente não é arrolado entre os cristãos. Mas, para Boff, teologicamente não existe ninguém que se subtraia ao influxo do Verbo eterno, logo não existe “pagão”. Todos participam do sacramento, cristão ou não-cristão.<sup>765</sup> Assim, ele conclui:

Os sacramentos cristãos articulados nas religiões do mundo apontavam verticalmente para o Verbo eterno. Eram sacramentos de Deus. Comer era participar sacramentalmente da divindade. Batizar-se significava mergulhar na vida divina. Generalizando podemos dizer que os sacramentos que hoje possuímos na Igreja já pré-existiam à Igreja. O homem de todos os tempos se relacionava sacramentalmente com a Divindade (Verbo eterno).<sup>766</sup>

Fica claro, exceto a ideia de Verbo eterno, que nenhum autor hermético se oporia a tal argumentação porque Deus vai ao encontro de todos. De qualquer forma, a reflexão de Leonardo Boff se dá a partir dos pensamentos dos Pais da Igreja, não necessariamente a partir do NT. Boff, referindo-se às consequências da afirmação solene do Concílio de Trento sobre os sacramentos, infere: “Buscava-se então, nas páginas do NT, uma palavra de Cristo em favor da instituição de cada um dos sacramentos. Os textos sofriam violência.”<sup>767</sup> Ou seja, procurar fundamentar a *instituição sacramental* nos textos neotestamentários é praticamente um ato de violência contra esses escritos. Por isso, fundamentar a *instituição sacramental do batismo* a partir do texto da grande comissão de Mt 28.18-20 (ou do acréscimo longo de Mc 16.15-18) não é aceitável porque já é consenso entre os acadêmicos que não se pode afirmar que as palavras daquele texto constituem as *ipsissima verba* de Jesus. Isso é uma reflexão das comunidades cristãs primitivas a respeito do batismo.<sup>768</sup>

Em relação à pesquisa sobre o *Corpus Hermeticum* IV.3-6a também não existe consenso entre estudiosos se de fato existe naquele texto a ideia de sacramento, símbolo ou metáfora. Por símbolo e metáfora, os pesquisadores entendem qualquer coisa que não inclua a ideia de sacramento. Há de se perguntar se, de fato, a palavra *βαπτίζω* foi usada como termo sacramental para gerar tanto embate.<sup>769</sup>

<sup>765</sup> BOFF, 1998, p. 60-61.

<sup>766</sup> BOFF, 1998, p. 61.

<sup>767</sup> BOFF, 1998, p. 60.

<sup>768</sup> BRAND, Eugene L. *Batismo*: uma perspectiva pastoral. Traduzido por Getúlio Bertelli. São Leopoldo: Sinodal, 1982. p. 11.

<sup>769</sup> VAN DEN KERCHOVE, 2012, p. 280-282.

Contrariamente ao que se possa imaginar sobre termo técnico-litúrgico-sacramento próprio do cristianismo, apenas a palavra *βάπτισμα* se tornou praticamente de cunho cristão. Engana-se quem afirma que as palavras *βάπτισμα* e *βαπτισμός* possuem o mesmo sentido. Ambos os termos são substantivos deverbais de *βαπτίζω*. Em todo caso, de acordo com a formação das palavras gregas, o sufixo *-μα* de *βάπτισμα* indica o *resultado* ou *objeto* de uma ação. No caso do sufixo *-μος* de *βαπτισμός*, esse expressa a *ação* propriamente. O vocábulo grego *βαπτισμός* significa *ablução*, *purificação* ou *banho* (Mc 7.4). O termo *βάπτισμα* é o batismo – *o resultado da ação de banhar ou a ênfase no objeto imerso*. Deveras, o substantivo *βάπτισμα* se tornou o único termo técnico exclusivo para designar o batismo cristão e o batismo de João (Mt 3.7; Mc 1.4; Rm 6.4). Não obstante, no NT, *βαπτισμός* nunca designa o batismo, exceto na Epístola aos Hebreus 6.2, que não parece ser uma leitura unânime nos manuscritos. Quanto ao verbo *βαπτίζω*, embora seja empregado em sentido técnico para o batismo joanino e cristão (Mt 3.11; Atos 2.38), ele não é apenas usado para essa finalidade. Não existe, na literatura hermética, nenhuma referência à palavra *βάπτισμα*. Quanto ao termo *βαπτισμός*, ele se encontra no livro do *Korē Kosmou*. Em todo caso, esse último termo não é empregado para se referir ao batismo cristão ou joanino. Foi já assinalado, no segundo capítulo, que a palavra *βαπτίζω* também ocorre em outros textos herméticos além do C.H. IV.<sup>770</sup>

Se considerar *βαπτισμός* e *βάπτισμα* como dois conceitos, poder-se-ia, segundo Mircea Eliade, discorrer sobre duas instâncias que estão intimamente relacionadas, mas são diferentes. O termo *βαπτισμός*, considerando seu sentido, simboliza a purificação pela água, visto que sua propriedade implica na *dissolução*, *diluição*, *desintegração*, no *ato de dissolver*, *de diluir*, *de desintegrar* e nada do que era antes subsiste mais. As águas simbolizam, nesse sentido, o oceano primordial de virtude purificadora e regeneradora. Sendo assim, fala-se de renascimento. Não é por acaso que Charles Harold Dodd relacionou a doutrina do C.H. IV.3-6a com a doutrina da *palingenesiā* do C.H. XIII. Não obstante, Mircea Eliade define, além do simbolismo da imersão, o batismo. Nesse sentido, ele conceitua batismo a partir do que se entende como *βάπτισμα*. Sendo assim, ele explica que o batismo é

---

<sup>770</sup> METZGER, 1978, p. 42-43; BRAND, 1982, p. 16; RUSCONI, 2003, p. 93; MORWOOD; TAYLOR, 2002, p. 63; PEREIRA, 1998. p. 101; LIDDELL; SCOTT; JONES, 1996, p. 305-306; RAGON, 2012, p. 162-163; FREIRE, 2001, p. 263-264; PERFEITO, 1997, p. 118-119; BLASS; DEBRUNNER; FUNK, 2009, p. 59. Sobre a leitura de *βαπτισμός* em Hb 6.2, cf. BLASS; DEBRUNNER; FUNK, 2009, p. 59. HERMETICA, 1985, v. 1, p. 510. Sobre as ocorrências do verbo *βαπτίζω* nos escritos herméticos, DELATTE; GOVAERTS; DENOOZ, 1977, p. 32; VAN DEN KERCHOVE, 2012, p. 301-303, 312-313. Cf. também OEPKE, Albrecht. *Βάπτω*, *βαπτίζω*. In: KITTEL, Gerhard. *Theological Dictionary of the New Testament*. Translator and Editor Geoffrey W. Bromiley. Grand Rapids: Eerdmans, 1972. v. 1. p. 529-546.

um simbolismo de imersão na água, que foi aceito pelo cristianismo e enriquecido por novos valores. Para Mircea Eliade, está claro que o simbolismo da imersão é mais amplo do que o símbolo do batismo. Assim, o batismo é simbolicamente uma imersão, mas nem todo simbolismo da imersão é batismo de apropriação cristã. Ademais, se esse autor quisesse falar dessas duas instâncias como se fosse a mesma coisa, ele não dividiria em tópicos diferentes cada qual. Ao se referir ao simbolismo da imersão, ele empregou vários exemplos de culturas religiosas diferentes. No entanto, ao se referir ao batismo, ele apenas empregou as tradições joaninas e cristãs do batismo. Em última análise, nem tudo que é *βαπτισμός* (símbolo da imersão purificadora) é *βάπτισμα* (termo técnico do batismo joanino e cristão).<sup>771</sup>

Em suma, pelo fato do batismo cristão ser considerado uma ordenança de Jesus, a palavra *βαπτίζω* e suas palavras derivadas deveriam ser recorrentes no NT; no entanto, levando em consideração a estatística de repetições de palavras no NT, pode-se afirmar que não são recorrentes. Pelo fato do batismo ser considerado uma ordenança de Jesus, pronunciada pela Palavra dele, dever-se-ia afirmar que o sacramento batismal foi instuído por ele; mas isso não é evidente no NT. Em última análise, o simples fato de um texto mencionar as palavras *βαπτισμός* e *βαπτίζω* não se pode inferir a partir disso que o texto tenha influência ou dependência do cristianismo.

Embora Walter Scott não tenha defendido que o *Corpus Hermeticum* IV.3-6a evidenciasse nenhuma eficácia sacramental, ele cogitou a possibilidade de que esse texto tivesse sugerido uma figura que recordasse os ritos sacramentais. Ele discorre sobre isso, explicando que seria possível que o escritor do tratado hermético tivesse em mente a experiência do rito batismal cristão, o que deu origem à *Alegoria da Cratera*. Em outras palavras, a *Alegoria da Cratera* pode, nesse escrito, sugerir um convite ao batismo como os cristãos procediam. Ele não via razão para supor que aquele texto originalmente tivesse sido escrito por um cristão, mas haveria a possibilidade de que o seu autor tivesse algum contato com o cristianismo. Ele alega que o texto não fala de uma mera abluição ou purificação, mas de um batismo propriamente. Walter Scott teria razão em tudo o que ele afirmou se o texto não fosse um banquete. A *Alegoria da Cratera*, como já foi visto, existe antes do cristianismo. Deve-se concordar com André-Jean Festugière de que nunca se viu ou ouviu falar de um cristão que foi batizado em uma cratera (vaso de mistura).<sup>772</sup>

---

<sup>771</sup> DODD, 2005, p. 52-53; ELIADE, 2010, p. 158-161; ELIADE, 2011, p. 110-114.

<sup>772</sup> SCOTT, 1985, v. 2, p. 140-142; FESTUGIÈRE, 1938, p. 3; VAN DEN KERCHOVE, 2012, p. 301, 303.

### 3.2.1.1 Os que se embeberam de conhecimento *versus* os que foram batizados

Atos dos Apóstolos é um dos escritos do NT com maior incidência de referências batismais, embora não se trate dos relatos mais antigos sobre as práticas batismais. Entre referências explícitas e implícitas ao batismo, existem aproximadamente trinta (30) passagens nesse livro.<sup>773</sup> Atos 2.37-41 é o texto que mais se aproxima do C.H. IV.3-6a. Porém, há de perguntar se de fato eles são tão semelhantes para que se possa inferir alguma dependência.

Em Atos dos Apóstolos 2.37-41 está escrito:

E tendo ouvido sentiram o coração traspassar, e disseram a Pedro e aos outros discípulos: o que faremos, varões irmãos? E Pedro lhes disse: convertei-vos e cada um de vós seja batizado em nome de Jesus Cristo para remissão de vossos pecados e recebereis o dom do Espírito Santo. Pois para vós e para vossos filhos é a promessa e a todos os que estão em longa distância, todos quanto o Senhor vosso Deus chamar. Com muitas outras palavras testemunhava e os aconselhava dizendo: salvai-vos desta geração maléfica. Assim, os que receberam sua palavra foram batizados... (tradução própria).<sup>774</sup>

Essa passagem é extremamente fundamental: a) Ela indica praticamente uma estrutura entre o sermão e o convite ao batismo. b) Ocorre a primeira citação da fórmula “em nome de Jesus”. c) Faz referência ao dom do Espírito Santo. d) Descreve que os que receberam a palavra eram batizados. O apóstolo Pedro assume a função de um araujo (*χήρυγξ*). Não é por acaso que essa passagem surge de uma sequência com a sua pregação. A pergunta “*o que faremos, varões irmãos?*” está posposta às palavras do discurso de Pedro (Atos 2.14-36). Inclusive, as palavras λόγος e κήρυγμα são sinônimas: *pregação*.<sup>775</sup>

---

<sup>773</sup> GUILLET, 1991, p. 46-48.

<sup>774</sup> Άκούσαντες δὲ κατενύγησαν τὴν καρδίαν, εἰπόν τε πρὸς τὸν Πέτρον καὶ τοὺς λοιποὺς ἀποστόλους· τί ποιήσωμεν, ἄνδρες ἀδελφοί; Πέτρος δὲ πρὸς αὐτούς· μετανοήσατε, [φησίν,] καὶ βαπτισθήτω ἔκαστος ὑμῶν ἐπὶ τῷ ὄνόματι Ἰησοῦ Χριστοῦ εἰς ἄφεσιν τῶν ἀμαρτιῶν ὑμῶν καὶ λήψεσθε τὴν δωρεὰν τοῦ ἀγίου πνεύματος. ὑμῖν γάρ ἐστιν ἡ ἐπαγγελία καὶ τοῖς τέκνοις ὑμῶν καὶ πᾶσιν τοῖς εἰς μακρὰν, ὅσους ἀν προσκαλέσηται κύριος ὁ θεὸς ὑμῶν. ἐτέροις τε λόγοις πλείοσιν διεμαρτύρατο καὶ παρεκάλει αὐτοὺς λέγων· σώθητε ἀπὸ τῆς γενεᾶς τῆς σκολιᾶς ταύτης. οἱ μὲν οὖν ἀποδεξάμενοι τὸν λόγον αὐτοῦ ἐβαπτίσθησαν... NOVUM Testamentum Graece. Post Eberhard et Erwin Nestle editione vicesima septima revisa communiter ediderunt Barbara et Kurt Aland, et al. 27. ed. rev. Stuttgart: Stuttgart Deutsche Bibelgesellschaft, 1994. p. 325-326.

<sup>775</sup> GUILLET, 1991, p. 49-51; BRAND, 1982, p. 12-13; RUSCONI, 2003, p. 265, 288-289; MORWOOD; TAYLOR, 2002, p. 184, 201; PEREIRA, 1998. p. 320, 350; LIDDELL; SCOTT; JONES, 1996, p. 949, 1057-1059.

O convite ao batismo parece ser semelhante aos convites do judaísmo antigo para que o prosélito deixasse seu modo de vida e passasse a viver uma nova vida, submetendo-se aos ritos de ablucão. Segundo o *Dicionário do Grego do Novo Testamento* de Carlo Rusconi, a palavra *βαπτίζω*, em Atos 2.38, comprehende um termo técnico: *batizar*. Sendo assim, o verbo *βαπτίζω* é extremamente significativo porque entra em consonância com *βάπτισμα*. Como foi frisado, *βάπτισμα* carrega um sentido de *objeto*, de *resultado da ação de batizar*. O verbo *βαπτίζω* na voz passiva, nesse contexto, é extremamente revelador. O *sujeito da voz passiva* é o *objeto da voz ativa da ação verbal*. O substantivo *βάπτισμα* surge a partir dessa definição.<sup>776</sup>

Quem era, então, o agente da voz passiva, ou seja, o batizador? Tomando como exemplo Atos 2.41; 8.12ss; 9.17-19; 10.48; 19.5, em que o verbo *βαπτίζω* ocorre na voz passiva, Jacques Guillet afirma que o nome de quem ministra o batismo não é mencionado - aparentemente não é muito importante o nome de quem batiza (do batizador). Entretanto, o batismo cristão não era realizado por qualquer pessoa. Em geral parece adequado perceber também, nessas passagens referenciadas, que a iniciativa de batizar é sugerida pelo pregador, geralmente Pedro, talvez Paulo. Assim, a pessoa que batiza deve ser notoriamente reconhecida por sua autoridade.<sup>777</sup>

Se, por um lado, o convite à imersão do batismo dos prosélitos é semelhante ao convite à imersão do batismo cristão; por outro lado, o batismo dos convertidos ao judaísmo outorgava ao batizando mergulhar por si só. Semelhantemente, os batizandos (os noviços) da comunidade de Qumran *não eram batizados*, mas *eles se batizavam a si mesmos*. Ademais, se o ato de imergir em água parece semelhante, a diferença está no procedimento. Para Jacques Guillet, o quadro do batismo cristão é diferente dos gestos de imersão em uma cisterna para marcar as várias etapas dos iniciados em Qumran e se configura diferentemente do *autobatismo* dos prosélitos. Jacques Guillet e Eugene Brand defendem que o batismo cristão tem como antecedente uma linha direta com o batismo joanino (de João Batista).<sup>778</sup>

<sup>776</sup> Acerca dos termos técnicos *βαπτίζω* e *βάπτισμα* para o batismo cristão, RUSCONI, 2003, p. 93; BLASS; DEBRUNNER; FUNK, 2009, p. 59; METZGER, 1978, p. 42-43; GUILLET, 1991, p. 45; BRAND, 1982, p. 10, 16; MORWOOD; TAYLOR, 2002, p. 63; PEREIRA, 1998. p. 101; LIDDELL; SCOTT; JONES, 1996, p. 305-306. Referente ao sentido de objeto ou resultado do sufixo *-μα* de *βάπτισμα*, RAGON, 2012, p. 162-163; FREIRE, 2001, p. 263-264; PERFEITO, 1997, p. 118-119. O sujeito gramatical do verbo na voz passiva não é o sujeito real. Sobre o sujeito da voz passiva, cf. SWETNAM, 2002, v. 1, p. 61.

<sup>777</sup> GUILLET, 1991, p. 45, 51; BRAND, 1982, p. 10.

<sup>778</sup> Sobre o batismo de prosélito e da comunidade de Qumran, cf. GUILLET, 1991, p. 45; LOHSE, 2000, p. 115-116; DODD, 1954, p. 244; BRAKEMEIER, 1984, p. 128; CHAMPLIN, 1998, v. 3, p. 70-71; NOCK, 1964, p. 2-3, 56.

Assim, Eugene Brand afirma:

Nem Jesus nem seus discípulos inventaram o Batismo. Ele não surge ex nihilo dentro dos escritos do Novo Testamento. O Antigo Testamento reflete uma variedade de ritos de purificação que envolvem banhos. Tanto para os convertidos masculinos quanto femininos do judaísmo pós-exílico havia batismo de prosélitos (para os do sexo masculino havia ainda circuncisão). Esses dois tipos de ritual de água têm ressonâncias no batismo cristão, mas nenhum deles é seu antecedente direto. O batismo de João Batista é o ponto de contato direto com o batismo cristão. Batismos feitos por profetas como João não eram novidades no período que precede imediatamente o Novo Testamento. O batismo de João é um fenômeno do judaísmo palestinense; ele se relaciona com o batismo de prosélitos.<sup>779</sup>

Não há como negar que o batismo joanino deve ter influenciado o batismo cristão. Deve-se salientar mais uma vez que apenas esses batismos são designados, no NT, de *βάπτισμα* (termo técnico). Essa palavra tem um sentido referente ao objeto e ao resultado. A ênfase não recai sobre o batizador, mas sobre o batizado, nas consequências de quem se submete ao batismo. No entanto, isso é diferente de um ritual de purificação por meio de ablução. Nesse caso, não se exigia nenhuma espécie de batizador.<sup>780</sup> De qualquer maneira, não se poderia tocar em alguém que era considerado impuro antes da purificação.

De fato, Jacques Guillet tem toda razão de não ver imersão de purificação em cisternas como antecedente do batismo cristão. Inclusive, deve-se salientar que a prática de banhos judaicos de rituais de purificação em cisterna, chamada de *miqveh* (מִקְבֵּה) - que literalmente quer dizer *ajuntamento de água* - perdurou por muitos séculos, inclusive adentrando a Idade Moderna, até chegar aos dias atuais. A palavra *miqveh* (מִקְבֵּה) também se aplica ao próprio ritual.<sup>781</sup>

---

<sup>779</sup> BRAND, 1982, p. 10.

<sup>780</sup> GUILLET, 1991, p. 45; BRAND, 1982, p. 10.

<sup>781</sup> KOTLAR, David. Mikveh. In: SKOLNIK, Fred; BERENBAUM, Michael. (Ed.). *Encyclopaedia Judaica*. 2. ed. Detroit, MI: Thomson Gale, 2007. v. 14. p. 225-230.



**Figura 13: *Miqveh* da Kahal Zur Israel (Congregação Rochedo de Israel):** Trata-se de uma cisterna com sete degraus que servia para banhos de purificação. Ela é datada do séc. XVII, durante a ocupação holandesa na Região do Nordeste do Brasil. O Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (Iphan) e a Universidade Federal de Pernambuco (UFPE) comprovaram a existência de judeus no período holandês por causa dessa descoberta na Kahal Zur Israel (uma das mais antigas sinagogas das Américas); na antiga Rua dos Judeus, hoje Rua do Bom Jesus, no centro da cidade do Recife, no estado brasileiro de Pernambuco. Foto de David Pessoa de Lira, janeiro de 2012.

No *Corpus Hermeticum* e nos *Stobaei Hermetica*, o verbo *βαπτίζω* é empregado na voz passiva apenas uma vez. Ele está mais relacionado à purificação (*βαπτισμός*) interna do que a um batismo (*βάπτισμα*): “Eu também quero ser imerso, ó pai – Se primeiramente não odiares o teu corpo, ó filho, não podes amar a ti mesmo; tendo, porém, amado a ti mesmo, terás conhecimento, e tendo conhecimento, também participarás da ciência (tradução própria)”.<sup>782</sup> Como alguém que está querendo imergir o corpo pode desconsiderar o principal instrumento da imersão (o corpo)?

A resposta para isso está no fato de que os rituais externos não podem purificar o ser humano. Essa característica é explícita no C.H. IV porque, como já foi frisado, o autor rejeita a turbamulta das procissões, ou seja, de rituais. Um outro aspecto que deve ser considerado é que o autor do C. H. IV leva em conta os

<sup>782</sup> *Corpus Hermeticum* IV.6b: *Κάγω βαπτισθῆναι βούλομαι, ὡς πάτερ. – Έὰν μὴ πρῶτον τὸ σῶμά σου μισήσῃς, ὡς τέκνον, σεαντὸν φιλῆσαι οὐ δύνασαι· φιλήσας δὲ σεαντόν, νοῦν ἔχεις, καὶ τὸν νοῦν ἔχων καὶ τῆς ἐπιστήμης μεταλήψῃ.* HERMÈS TRISMÉGITE, 2011, t. 1, p. 51. Cf. a ocorrência em DELATTE; GOVAERTS; DENOOZ, 1977, p. 32.

mesmos pré-requisitos da *palingenesiā* do C.H. XIII. Se se supor que a doutrina da imersão na cratera e da *palingenesiā* estão intimamente relacionadas, pode-se inferir que os pré-requisitos para um são semelhantes aos do outro:<sup>783</sup>

O que é verdadeiro, então, ó Trismegistos? – O que não é sujo, ó filho, o que não é limitado, o incolor, o informe, o imutável, o nu, o brilhante, o que é compreensível em si, o Bem invariável, o incorporal [...] – Então sou incapaz, ó pai? - Que não seja, ó filho: alarga-te até ele e ele virá; quere-o, e ele vem a ser; inutiliza as sensações do corpo, e existirá o nascimento da divindade; purifica-te a ti mesmo dos castigos irracionais da matéria (tradução própria).<sup>784</sup>

O aspecto ascético do hermetismo, com certeza, não permitiria que toda a mudança interior fosse um simples ritualismo exteriorizado. A purificação, o amor e o alargamento (superação) não podem ser realizados por ninguém, exceto por si mesmo (*σεαυτόν*). Daí que o mergulho na cratera é realizado pelo próprio coração (o íntimo do ser humano). Em última análise, nos textos herméticos, as demais referências ao verbo *βαπτίζω* estão na voz média, exceto, no *Corpus Hermeticum* IV.4, que se encontra na voz ativa e com o pronome reflexivo (*σεαυτόν*). Isso é o primeiro indício de que, se é que existe um ritual batismal no *Corpus Hermeticum* IV.3-6a, decerto, não é por influência do cristianismo. Acaso seria por influência judaica? A resposta para essa pergunta também é negativa. Uma vez que os herméticos não estavam interessados em se converter ao judaísmo, não se pode pressupor que eles se submetessem aos rituais do batismo de prosélito.<sup>785</sup>

Um outro ponto a ser considerado é o fato de que todo discurso do apóstolo Pedro começou por causa da zombaria de alguns que acusavam aqueles que tinham recebido o dom de línguas de estarem embriagados (Atos 2.13). Então, Pedro defende os que receberam esse dom: *Pois não como pensais que estes se embriagam... (οὐ γὰρ ὡς ὑμεῖς ὑπολαμβάνετε οὗτοι μεθύοντιν...)*. Poder-se-ia, então, pressupor que o batismo do (dom do) Espírito Santo foi confundido com a embriaguez assim como o dom do conhecimento (*νοῦς*) foi associado com a

<sup>783</sup> DODD, 2005, p. 52-53.

<sup>784</sup> *Corpus Hermeticum* XIII.6-7: *Tί οὖν ἀληθές ἐστιν, ὃ Τρισμέγιστε; – Τὸ μὴ θολούμενον, ὃ τέκνον, τὸ μὴ διοριζόμενον, τὸ ἀχρώματον, τὸ ἀσχημάτιστον, τὸ ἄτρεπτον, τὸ γυμνόν, τὸ φαινον, τὸ αὐτῷ καταληπτόν, τὸ ἀναλλοίωτον ἀγαθόν, τὸ ἀσώματον [...] – Αδύνατος οὖν εἰμι, ὃ πάτερ; – Μή γένοιτο, ὃ τέκνον· ἐπίσπασαι εἰς ἔαυτόν, καὶ ἐλεύσεται· θέλησον, καὶ γίνεται· κατάργησον τοῦ σώματος τὰς αἰσθήσεις, καὶ ἔσται ἡ γένεσις τῆς θεότητος· κάθαραι σεαυτὸν ἀπὸ τῶν ἀλόγων τῆς ὅλης τιμωριῶν.* HERMÈS TRISMÉGITE, 2011, t. 2, p. 202-203.

<sup>785</sup> JOHNSON, 2009, p. 48, 84-92; DODD, 1954, p. 244. Acerca das ocorrências de *βαπτίζω* no *Corpus Hermeticum*, cf. DELATTE; GOVAERTS; DENOOZ, 1977, p. 32.

cratera? Mencionou-se anteriormente que as palavras *βαπτίζω* e *μεθύω* podem ter sentidos intercambiáveis como *inundar* ou *embriagar*.<sup>786</sup>

Mas, em todo caso, mencionou-se que a palavra *νοῦς*, para Carl Jung, Mircea Eliade e Harold Willoughby, no C.H. IV.3-6a, tem o mesmo sentido de *espírito* (*πνεῦμα*). Não é por acaso que Walter Scott afirma que os autores herméticos se referem ao divino *νοῦς* como um judeu ou um cristão poderia se referir ao Espírito Santo (*ἄγιον πνεῦμα*). Porém, no *Corpus Hermeticum*, nada há que se refira à relação sinonímica de *νοῦς* e *πνεῦμα*. O léxico grego de Liddell-Scott-Jones não menciona *νοῦς* com sentido de *espírito* ou como sinônimo de *πνεῦμα*. Em última análise, isso é apenas do ponto de vista comparativo das funções e dos atributos, mas não de sentido. O conceito de *espírito* (*ar, sopro, gás, princípio vital*), nos textos herméticos, é diferente do conceito de *νοῦς* como veículo da revelação divina.<sup>787</sup>

Parece parte de uma teologia batismal cristã a prática da recepção do Espírito Santo. O dom do Espírito Santo resulta em vários e diferentes carismas (I Cor 12). Fica evidente que, em Atos, a manifestação do Espírito Santo se dá pelo falar em línguas estranhas. Em geral, a sequência batismal no livro de Atos se dá pela proclamação do Evangelho em resposta ao chamado por meio de arrependimento, segue-se o batismo em água e depois vem a recepção do Espírito Santo (Atos 2.42; 8.26-39; 9.17-18; 16.14-15; 16.25-34; 19.1-7). Mas é bem verdade que essa sequência é quebrada ou invertida. Por exemplo, Felipe batizou alguns samaritanos, mas esses não receberam o Espírito Santo. Foi necessário que Pedro e João fossem até os samaritanos batizados para lhes impor as mãos (Atos 8.12-17). Outro exemplo: enquanto Pedro anunciava a palavra, o Espírito Santo desceu sobre os gentios e começaram a falar em línguas; somente depois foram batizados em água (Atos 10.44-48).<sup>788</sup>

Embora os sintagmas *dom de Deus* (*τοῦ θεοῦ δῶρεά*) do C.H. IV.3-6a e *dom do Espírito Santo* (*δωρεὰ τοῦ ἀγίου πνεύματος*) de Atos 2.37-41 sejam semelhantes, eles têm uma diferença de sentido. O dom do Espírito Santo será expresso pelos diversos carismas na comunidade. A palavra *dom*, no grego *δῶρεά*, tem sua origem no verbo *δίδωμι* (*dar*). Sendo assim, o Espírito Santo dá gratuitamente os

<sup>786</sup> RUSCONI, 2003, p. 93, 299; MORWOOD; TAYLOR, 2002, p. 63, 206; PEREIRA, 1998. p. 101, 360; LIDDELL; SCOTT; JONES, 1996, p. 305-306, 1090-1092.

<sup>787</sup> Sobre as acepções de *νοῦς* e sua relação com o Espírito Santo, cf. MORWOOD; TAYLOR, 2002, p. 222; PEREIRA, 1998. p. 391; LIDDELL; SCOTT; JONES, 1996, p. 1180-1181; FERRATER MORA, 1964, t. 2, p. 303-304; FOBES, 1959, p. 284; ELIADE, 2011, v. 2, p. 261-268; JUNG, 1990, p. 309; WILLOUGHBY, 1929, p. 206; SCOTT, 1985, v. 1, p. 7-8; DODD, 2005, p. 27-28, 216-219, 221-224, 304; KENNEDY, 1913, p. 149-150.

<sup>788</sup> BRAND, 1982, p. 13-16; GUILLET, 1991, p. 49-52;

carismas que se equiparam a talentos resultantes da presença do Espírito (I Cor 12.4-11, 28-31).<sup>789</sup>

No *Corpus Hermeticum* IV.3-6a, o dom de Deus (*τοῦ θεοῦ δωρεά*) é o próprio conhecimento (*νοῦς*), tudo o que vier, após tê-lo recebido, é resultado da conquista de um prêmio (*ἀγλον*). As palavras *ἀγλον* (prêmio) e *δωρεά* (presente de honra), ao contrário do que se possa imaginar, são sinônimas.<sup>790</sup> O termo *δωρεά*, no C.H. IV.3-6a, tem dupla implicação: a) Deus tem liberdade de recompensar e gratificar aquele que tiver *o coração apto, crente e conheededor* (*ἡ δυναμένη, ἡ πιστεύουσα* e *ἡ γνωρίζουσα*). b) A ideia de dom de Deus não está fundada em capacidades resultantes do Espírito Santo. Pelo contrário, a pessoa deve ter a capacidade de *discernir* para receber o dom e ser capaz de crer para se superar; só assim, ele receberá o *νοῦς*.<sup>791</sup> Essas duas implicações depõem contra a teoria de que o *νοῦς* dos herméticos se assemelha ao *ἄγιον πνεῦμα* dos cristãos.

Não obstante, o texto de Atos 2.37-41 conclui com uma frase que aparentemente tem toda uma semelhança com a frase do C.H. IV.4b. Observando paralelamente:

**C.H. IV.4b:** *ὅσοι μὲν οὖν συνῆκαν τοῦ κηρύγματος καὶ ἐβαπτίσαντο τοῦ νοός, οὗτοι μετέσχον τῆς γνώσεως καὶ τέλειοι ἐγένοντο ἀνθρωποι, τὸν νοῦν δεξάμενοι* (Assim, aqueles que ouviram a pregação e embeberam-se de conhecimento, esses participaram da gnose e, tendo recebido o conhecimento, vieram a ser homens perfeitos).

**Atos 2.41:** *οἱ μὲν οὖν ἀποδεξάμενοι τὸν λόγον αὐτοῦ ἐβαπτίσθησαν* (Assim, os que receberam sua palavra foram batizados...)

Percebe-se que as duas frases descrevem uma tomada de decisão depois de uma pregação. Como foi visto antes, tanto a palavra *λόγος* como a palavra *κήρυγμα* podem ser traduzidas como *pregação*. No texto de Atos 2.37-41, não se descreve propriamente uma pregação anterior àquela frase. Mas há uma pregação anterior ao versículo 38. Isso é perfeitamente compreensível: o autor fez uma espécie de sumário da pregação de Pedro.<sup>792</sup> Quanto à frase hermética, essa vem logo após à exortação para mergulhar na cratera ou no vaso de mistura. A locução *μὲν οὖν*, como frisado anteriormente, indica a retomada depois de uma breve mudança (no caso, a pregação). O mais interessante é a presença das palavras *δεξάμενοι* e *ἀποδεξάμενοι* – particípio aoristo do verbo *δέχομαι* e *ἀποδέχομαι* (receber) –

<sup>789</sup> BRAND, 1982, p. 14, 16.

<sup>790</sup> Cf. *δωρεά* em MORWOOD; TAYLOR, 2002, p. 93; LIDDELL; SCOTT; JONES, 1996, p. 464.

<sup>791</sup> COPENHAVER, 2000, p. 135-136; FOWDEN, 1993, p. 113.

<sup>792</sup> GUILLET, 1991, p. 49.

indicam aqueles que receberam, os que têm recebido ou tendo recebido.<sup>793</sup> Em Atos, os que receberam a palavra (pregação) de Pedro foram batizados.

No *Corpus Hermeticum* IV, a situação é diferente: primeiramente, não existe nenhuma referência ao fato de que eles foram batizados por alguém; ao contrário do que é pressuposto com a voz passiva de ἐβαπτίσθησαν em Atos. Pelo contrário, no tratado hermético é descrito que *embeberam-se de conhecimento ou fizeram por si só embeber-se de conhecimento*. A voz média do verbo ἐβαπτίσαντο é diferente da voz passiva do verbo ἐβαπτίσθησαν.<sup>794</sup> Como foi visto acima, esse último é um típico emprego do verbo βαπτίζω na voz passiva como termo técnico cristão para o batismo. Ademais, percebe-se que a diferença ainda se acentua pela tomada da ação depois da pregação: a) Em Atos, é descrito que os que foram batizados são *os que receberam a palavra (pregação)*. b) No C.H. IV, descreve-se que os que participaram da gnose são *aqueles que ouviram a pregação e se embeberam de conhecimento*. Sem mencionar qualquer procedimento *a posteriori* do batismo (a recepção do Espírito Santo e a vida em comunidade), nota-se que a diferença entre essas duas atitudes, cristã e hermética, está no fato de que: *para o cristão, o fim último da tomada de decisão, depois de recebida a palavra, é o batismo; para o hermético, o fim último da tomada de decisão, depois de ter ouvido a pregação e absorvido o conhecimento, é a participação da gnose de Deus*.

Se ainda se insistir nessa comparação, o texto hermético será mais incisivo:

**C.H. IV.4b: τέλειοι ἐγένοντο ἄνθρωποι, τὸν νοῦν δεξάμενοι (tendo recebido o conhecimento, vieram a ser homens perfeitos).**

**Atos 2.41: οἱ μὲν οὖν ἀποδεξάμενοι τὸν λόγον αὐτοῦ ἐβαπτίσθησαν (Assim, os que receberam sua palavra foram batizados...)**

A palavra τέλειος não indica apenas a perfeição. Essa palavra foi largamente empregada para se referir à iniciação. Fica claro que, para um hermético, a iniciação é a participação na gnose de Deus. A pregação não é nenhum *sine qua non* para o hermético se iniciar; mas, sim, o *entendimento* do que está sendo anunciado (*συνῆκαν τοῦ κηρύγματος*) e a capacidade de *discernimento* (*νοῦς*). Enquanto um cristão procura aceitar (pela fé) a palavra (pregação exortativa), com a finalidade de se iniciar, um hermético procura estabelecer o assentamento do *conhecimento* (*νοῦς*) para se tornar homem *iniciado* (*τέλειος*) na gnose de Deus.<sup>795</sup>

<sup>793</sup> GUILLET, 1991, p. 49.

<sup>794</sup> Sobre a diferença entre voz média e passiva, cf. RAGON, 2012, p. 73, 206-209; BETTS, 2010, p. 74-76; BETTS; HENRY, 2010, p. 87-89; JAY, 1994, p. 14;

<sup>795</sup> RUSCONI, 2003, p. 452; MORWOOD; TAYLOR, 2002, p. 317; PEREIRA, 1998. p. 568-569; LIDDELL; SCOTT; JONES, 1996, p. 1769-1770. SCOTT, 1985, v. 2, p. 143; NOCK,

Se prosseguir a comparação com Atos 19.5, em que ocorre *ἀκούσαντες δὲ ἐβαπτίσθησαν εἰς τὸ ὄνομα τοῦ κυρίου Ἰησοῦ*, encontrar-se-á mais um reforço para o que foi discorrido acima. Esse relato se dá depois da pregação de Paulo. O verbo mais uma vez ocorre na voz passiva (o que indica que as pessoas foram batizadas por alguém).<sup>796</sup>

**C.H. IV.4b:** *ὅσοι μὲν οὖν συνῆκαν τοῦ κηρύγματος καὶ ἐβαπτίσαντο τοῦ νοός, οὗτοι μετέσχον τῆς γνώσεως* (*Assim, aqueles que ouviram a pregação e embeberam-se de conhecimento, esses participaram da gnose...*).

**Atos 19.5:** *ἀκούσαντες δὲ ἐβαπτίσθησαν εἰς τὸ ὄνομα τοῦ κυρίου Ἰησοῦ (e tendo ouvido, foram batizados em nome do Senhor Jesus).*

O que se evidencia é que as tradições doutrinárias cristãs a respeito do batismo e as ideias do *Corpus Hermeticum* IV não são as mesmas. A base argumentativa do hermetismo difere daquela empregada no NT. Embeber-se de conhecimento, no *Corpus Hermeticum* IV.3-6a, é se apropriar do discernimento, isso é dom de Deus, é a maior recompensa honorífica que o ser humano pode receber. A implicação para isso é a possibilidade dele compartilhar da *gnose*. Ademais, não há, em nenhuma parte do NT, uma referência capaz de solucionar a frase da imersão na cratera (*βάπτισον σεαυτὴν ἡ δυναμένη εἰς τοῦτον τὸν κρατῆρα*). Como já foi frisado, o emprego de *βαπτίζω* nessa frase é diferente do emprego em *ἐβαπτίσαντο τοῦ νοός*. Não obstante, percebe-se que uma fonte neotestamentária não pode ter servido ao escritor (redator) do C.H. IV justamente por não evidenciar nenhum batismo em cratera. A frase do C.H. IV.4b não apresenta nada de acordo com uma teologia batismal cristã. Pelo contrário, constatou-se que o princípio iniciático do hermetismo não pode ser o batismo, mas, sim, a *gnose* de Deus. Ademais, não se pode esquecer que o texto do C.H. IV está se referindo a um banquete e não necessariamente a um batismo. Então, haveria possibilidade de inferir que o hermetismo é *gnosticismo* cristão? O que se pode entender como *gnose* no hermetismo seria o mesmo que se afirma sobre *gnosticismo*? Isso é o que será averiguado no próximo tópico.

### 3.2.1.1.1 O *Corpus Hermeticum* e o Problema Gnóstico

Não há dúvida de que muitas doutrinas tidas como *gnósticas* estão em constante consonância com os ensinamentos herméticos. Vários autores e pesquisadores da

---

1964, p. 31, 62, 68, 110-124, 132, 135, 139-143; FESTUGIÈRE, 1938, nota 28, p. 6; ELIADE, 2011, v. 1, p. 281-282; COPENHAVER, 2000, p. 135.

<sup>796</sup> NOVUM, 1994, p. 378; GUILLET, 1991, p. 51.

história do mundo contemporâneo do Novo Testamento costumam enquadrar o hermetismo no tema do gnosticismo. Esse procedimento é coerente?

O *Problema Gnóstico* tem gerado muitas querelas acadêmicas desde o final do séc. XIX até hoje em dia. Os acadêmicos não chegaram a um consenso a respeito do que seria *gnosticismo*, a despeito de vários esforços interpretativos. Nas pesquisas atuais, vários pesquisadores têm questionado tanto a terminologia como a categorização do que seria *gnóstico*. Então, como se poderia enquadrar o *Corpus Hermeticum* no assunto do *gnosticismo*? É de fundamental importância o esclarecimento desse problema para se levar adiante a averiguação da correlação histórico-religiosa do *Corpus Hermeticum* IV.3-6a.

Luke Timothy Johnson afirma, em seu livro *Among the Gentiles*, que se considera afortunado por não se preocupar com o *Problema Gnóstico* e não precisa responder ou discutir extensivamente sobre isso. A razão para essa afirmação está no fato de que as palavras *gnosticismo* e *gnose* se tornaram uma aporia insolúvel e sem resposta, embora tenha sido uma questão de honra para muitos pesquisadores solucionar esse problema. Há muitas tentativas de responder ao *Problema Gnóstico*, mas nenhuma parece ser plausível, unívoca ou convincente ao que muitos gostariam de ouvir. Por exemplo, desde o Colóquio de Messina (1966), os eruditos têm diferenciado entre os termos *gnosticismo* e *gnose*. A *gnose* é propriamente um “conhecimento dos mistérios divinos reservados para uma elite” e o *gnosticismo* é um movimento religioso de II E.C.<sup>797</sup>

Udo Schnelle parece não ter ficado satisfeito com o resultado do Colóquio de Messina quanto à diferença entre *gnose* e *gnosticismo*. Assim, ele afirma: “Os problemas dessa distinção são que “gnosticismo” tem uma conotação depreciativa, em analogia com a terminologia a-histórica da patrística, e que a definição de “gnose” é genérica demais”.<sup>798</sup> Para Michael Allen Williams: “Não é a mera escolha da terminologia, mas a própria categoria que precisa de reconsideração... (tradução própria)”.<sup>799</sup> Além disso, alguns outros eruditos assumiram um método cétilo de suspender qualquer juízo e, portanto, criaram uma dúvida sistemática sobre o *gnosticismo*, e finalmente não respondem nada sobre esse movimento.

Em consideração ao Evangelho de Tomé, Marvin Meyer afirma:

Em Tomé, entre as sentenças mais místicas e de caráter gnóstico, está a sentença 50, em que Jesus explica que quando seus seguidores dialogam com “eles”

<sup>797</sup> JOHNSON, 2009, p. 214-215. Sobre o Colóquio de Messina, cf. BIANCHI, Ugo. A Literatura Gnóstica e o Novo Testamento. FABRIS, Rinaldo. *Problemas e perspectivas das ciências bíblicas*. São Paulo: Loyola, 1993. p. 101. Cf. também DRANE, John W. Gnosticism and New Testament 2. *Theological Student Fellowship (TSF) Bulletin*, London, v. 69, 1974. p. 7.

<sup>798</sup> SCHNELLE, 2004, p. 127; Cf. também RUDOLPH, 1987, p. 56-57

<sup>799</sup> *It is not the mere choice of terminology but the category itself that needs rethinking...* WILLIAMS, 1996, p. 263.

(provavelmente os poderes do mundo), devem afirmar que sua origem está na luz divina, que são filhos da luz e que a evidência da presença do divino é “o movimento e o resto”. Vários aspectos dessa sentença (respostas aos poderes, origem na luz, movimento e resto) são de passagens gnósticas de outros documentos, por exemplo o Livro Secreto (“Aprocryphon”) de João. O antigo gnosticismo continua sendo um fenômeno de difícil apreensão e altamente sincrético, e os estudiosos continuam a discutir como o gnosticismo deveria ser definido e como os grupos gnósticos poderiam ser identificados. Como resultado, fica difícil considerar o Evangelho de Tomé um evangelho gnóstico sem consideráveis especificações, e é preciso muita cautela para classificar o texto.<sup>800</sup>

A primeira dificuldade está no fato de que não se tem fonte escrita diretamente por alguém que afirma ser *gnóstico*, isto é, não há fonte direta. Deste modo, deve-se construir uma fonte hipotética e conjectural para que se possa satisfazer academicamente. A segunda dificuldade é um problema terminológico: quem ou o que se deve chamar o *gnóstico*? Quem ou que se deve *etiquetar* ou *rotular* com o termo *gnóstico*? Parece que muitos preferem *rotular* para não construir uma fonte hipotética ou se consideram incapazes para construí-la.

Qualquer material que existe será insuficiente para resolver o problema, a menos que se considerarem as ideias, os conceitos e seu uso no contexto delimitado. De um lado, é possível que haja muitos escritos que se poderia ou se deveria considerar como *gnósticos*, mas, por causa da insuficiência, instrumentos e/ ou definições, torna-se impossível perceber e interpretar esse fenômeno. De outro lado, como não se tem ideias aclaradas sobre o fenômeno gnóstico, costuma-se, talvez erroneamente, designar qualquer grupo de *gnóstico*, baseando-se em que se pensa sobre esse termo.

Desde o tempo de Willhelm Franz Bousset e Richard Reitzenstein (final do séc. XIX) até os dias atuais, os escritos herméticos foram rotulados como *gnósticos*, embora não tendo nenhum contato com a cristandade. Deste ponto de vista, o *gnosticismo* foi considerado um fenômeno pagão e sua conotação *gnóstica* existiu antes da Era Cristã. Então, para esses estudiosos, o *gnosticismo* foi mais do que um desvio ou heresia cristã: foi um fenômeno que pôde manifestar o seu esquema não só na cristandade, mas no judaísmo e no paganismo. A *Religionsgeschichtliche Schule* (Escola da História da Religião) empregou o *Corpus Hermeticum* para legitimar a prioridade (antecedência) do *gnosticismo* sobre a cristandade. Reitzenstein considerou o *Corpus Hermeticum* como um produto final de um movimento que se tinha desenvolvido durante um longo tempo, cujo começo ocorreu antes do surgimento do cristianismo. Neste sentido, os estudiosos começaram a argumentar que os escritos herméticos podem ser uma fonte aplicável e confiável para interpretar e clarificar, com certa segurança,

---

<sup>800</sup> MYER, 1993, p. 21.

muitos elementos característicos das primeiras doutrinas cristãs e sua teologia. Como superestimou e apreciou o *Corpus Hermeticum* como documento *gnóstico*, a reação contra as ideias de Reitzenstein recaiu contra sua metodologia e critérios, com objetivo de anular a sua teoria, inclusive o seu objeto de estudo - os escritos herméticos. Então, para alguns eruditos que defendiam (e ainda defendem) a teoria de que o *gnosticismo* não era mais do que uma heresia cristã, o *Corpus Hermeticum* foi associado negativamente ou depreciado junto com as ideias de Reitzenstein; e, às vezes, rejeitado como objeto de pesquisa para salvaguardar o Novo Testamento e a doutrina cristã de qualquer relação com o *gnosticismo*.<sup>801</sup>

*Lato sensu*, os escritores do Evangelho de João, o Evangelho de Tomé e os *Livros de Jeu*, Filo da Alexandria, Clemente da Alexandria, Orígenes e os escritores herméticos podem ser considerados gnósticos porque acreditaram na salvação pela *gnose*. De fato, em um sentido mais amplo, *pode-se dizer que o hermetismo é gnóstico, mas não no sentido que muitas pessoas usam o termo “gnóstico”*. Os estudiosos modernos, contudo, usam estes termos *gnóstico* e *gnosticismo* em vários sentidos confusos e complexos. Por exemplo, de um lado, há autores e pesquisadores, sobretudo, na Alemanha, que usam estes termos de uma forma generalizada.<sup>802</sup>

Por outro lado, há pesquisadores, sobretudo, na Inglaterra, que empregam o termo *gnóstico* apenas como designação de um grupo grande e amorfo de sistemas religiosos complexos como descrito por Irineu (no seu escrito *Adversus Haereses*) e por Hipólito (no seu escrito *Refutatio Omnium Haeresium*). Embora o uso destes termos (*gnóstico* e o *gnosticismo*) para rotular pessoas ou grupos não estejam presentes ou se confirmem nos escritos desses autores antigos, parece plausível que Irineu foi o primeiro a usar o termo *gnóstico* para fazer alguma referência a um grupo. Outros eruditos britânicos também usam o termo *gnóstico* como designação de outros sistemas semelhantes que se conhecem de várias fontes. De forma geral, parece que esse problema não tem solução imediata.<sup>803</sup> John Drane afirma que, conceitualmente, o uso da palavra *gnōsis* no Novo Testamento não tem nada com o *gnosticismo* (possivelmente pelo fato de que ele tenha uma visão negativa e depreciativa sobre o *gnosticismo*):

<sup>801</sup> DRANE, 1974, p. 3-6; WILSON, R. McL. *Gnosis and the New Testament*. Philadelphia: Fortress Press, 1968. 149, p. 5; REITZENSTEIN, 1904, p. 35-36, 248; CASEY, R.P. *Gnosis, Gnosticism and New Testament*. In: DAVIES, W. D.; DAUBE, D. (Eds.). *The Background of the New Testament and its Eschatology* (in honour of C. H. Dodd). Cambridge: Cambridge University Press, 1956. p. 53; WILSON, R. McL. *The gnostic problem: a study of the relations between hellenistic judaism and the gnostic heresy*. London: A. R. Mowbray & Co., 1958. P. 67.

<sup>802</sup> DODD, 2005, p. 97; WILSON, 1968, p. 7-8; WILSON, 1958, p. 64-69; RUDOLPH, 1987, p. 56-57; SCHNELLE, 2004, p. 125-127.

<sup>803</sup> DODD, 2005, p. 97; WILSON, 1968, p. 7ss; DRANE, 1974, p. 2, 6-7.

Além disso, quando consideramos as bases teológicas do Novo Testamento e do gnosticismo, logo fica claro que há diferenças fundamentais entre as duas perspectivas. O dualismo do gnosticismo é anticósmico, ao passo que aquele do Novo Testamento é essencialmente ético e religioso. Isto leva a uma diferença da crença nos âmbitos da teologia, pois o quadro gnóstico de um ‘Deus Supremo desconhecido’ e de um Demiurgo inferior não pode se ajustar ao quadro do Novo Testamento de um Deus que é tanto Criador como o Redentor gracioso. Embora se realce em todas as partes do Novo Testamento que há uma *gnōsis* cristã legítima, esta *gnōsis* tem apenas pouca coisa em comum com o tema gnóstico, já que esteve disponível para todos os cristãos, e não somente a uma élite espiritual (tradução própria).<sup>804</sup>

Do mesmo modo, deve-se considerar que o simples fato de uma pessoa usar a palavra *gnose* não faz com que ela seja classificada ou designada de *gnóstica*. Esta própria classificação é questionável. Nem tudo parece ser *gnóstico* como Irineu e Hipólito designavam. O uso da palavra *gnose* e seus termos relacionados, como foram transmitidos pelos Pais da Igreja, podem obscurecer a compreensão sobre o conceito de *gnose* que os escritores do *Corpus Hermeticum* tiveram em mente quando escreviam seus textos. É possível concordar com John Drane que, “embora se realce em todas as partes do Novo Testamento que há uma legítima *gnōsis* cristã, esta *gnōsis* tem apenas pouco em comum com o tema gnóstico”. Do mesmo modo, o Evangelho de João, que tem forte similitude com o *Corpus Hermeticum*, apresenta ideias, conceitos e motivos diferentemente dos escritos herméticos. O *Corpus Hermeticum* parece não ter sido afetado pelas ideias cristãs e não se pode pressupor qualquer contato com a cristandade (gnóstica ou não). Desse ponto de vista, Garth Fowden diz com respeito à *gnose* hermética que:

É possível, então, encontrar paralelos no gnosticismo cristão para a maior parte do que lemos nos Hermetica [...] Porém, muitas vezes os paralelos são sugeridos pelas ideias que são inegavelmente atuais ao gnosticismo cristão, mas não lhe [são] exclusivas [...] Seria um erro, então, supor que o gnosticismo cristão substancialmente influenciou o hermetismo ou que pode ser usado para iluminar isso, exceto por meio da analogia geral. O que se pode afirmar é que hermetismo representa o tipo do ambiente intelectual pagão com o qual os gnósticos cristãos puderam sentir que tinham algo em comum. Temos alguma evidência que os gnósticos cristãos leram

---

<sup>804</sup> Grifo em itálico na tradução é do autor. *In addition, when we consider the theological bases of the New Testament and of Gnosticism it soon becomes clear that there are fundamental differences between the two outlooks. The dualism of Gnosticism is anti-cosmic, whereas that of the New Testament is essentially ethical and religious. This leads to a difference of belief in the realms of theology, for the Gnostic picture of an unknown ‘Supreme God’ and an inferior Demiurge cannot be fitted into the New Testament picture of a God who is both Creator and gracious Redeemer. Though it is stressed throughout the New Testament that there is a legitimate Christian *gnōsis*, this *gnōsis* has but little in common with the Gnostic theme, for it was available to all Christians, and not just to a spiritual élite.* DRANE, 1974, p. 4.

os livros de Hermes, ambos técnicos e filosóficos; e a biblioteca de Nag Hammadi mostra que poderiam até incluí-los de vez em quando entre os seus livros sagrados (tradução própria).<sup>805</sup>

Em todo caso, nota-se que Garth Fowden não explica em que exatamente existe um parentesco com o *gnosticismo* nem se refere a uma seita *gnóstica* específica.<sup>806</sup> Helmut Koester questiona se houve, de fato, uma religião de mistério gnóstica pagã e independente da cristandade. E ele mesmo respondeu que: “A academia tradicional, lidando com o *Corpus Hermeticum*, muitas vezes, rejeitou tal conclusão. Mas, no contexto dos textos *gnósticos* mais recentemente descobertos, será aconselhável mais uma vez considerar uma resposta positiva a esta pergunta (tradução própria)”.<sup>807</sup> Segundo Wilhelm Bousset:

... ao lado do gnosticismo especialmente afetado pela cristandade e reformado por influências cristãs, possuímos uma literatura gnóstica puramente helenística. Agora – graças à pesquisa mais recente nesta área – está diante de nós, claramente reconhecível, nos tratados herméticos, nos *Oracula Chaldaica* e noutras manifestações relacionadas...

Agora é verdade que à vista dos paralelos notáveis com a piedade do Novo Testamento que são oferecidos exatamente por esta literatura e em particular pelos tratados herméticos, alguns têm a prática de tomar o refúgio atrás do problema da prova da idade. Reasseguram-se com o fato de que havia um círculo literário cuja idade não se poderia, com certeza e definição, seguir o passado até o primeiro século. Contra isso, Reitzenstein ainda está correto na sua tentativa de seguir o passado desta literatura nas suas fundações e as partes componentes mais velhas até o primeiro século A.D. Espero ser capaz de conduzir a investigação até além disso sobre este ponto. Aqui só podemos dizer que com as fundações da literatura hermética nos encontramos na primeira idade do gnosticismo (tradução própria).<sup>808</sup>

---

<sup>805</sup> *It is possible, then, to find parallels in Christian Gnosticism for much of what we read in the Hermetica [...] But more often the parallels are suggested by the ideas that are undeniably current in Christian gnosticism, but not exclusive to it; [...] It would be a mistake, then, to imagine that Christian gnosticism either substantially influenced Hermetism, or can be used to illuminate it, except by way of general analogy. What can be asserted is that Hermetism represents the sort of pagan intellectual milieu with which Christian gnostics could feel that they had something in common. We have some evidence that Christian gnostics read the books of Hermes, both technical e philosophical; and the Nag Hammadi library shows that they might even on occasion include them among their sacred books.* FOWDEN, 1993, p. 113-114.

<sup>806</sup> VAN DEN KERCHOVE, 2012, p. 280

<sup>807</sup> *Traditional scholarship dealing with the Corpus Hermeticum often rejected such conclusion. But in the context of the more recently discovered gnostic texts, it will be advisable once again to consider a positive answer to this question.* KOESTER, Helmut. *Introduction to the New Testament: History, Culture, and Religion of the Hellenistic Age.* Philadelphia: Fortress; Berlin: Walter de Gruyter, 1984. v. 1. p. 389.

<sup>808</sup> *...alongside the Gnosticism especially affected by Christianity and reshaped by Christian influences, we possess a purely Hellenistic Gnostic literature. Now – thanks to the most recent*

Como foi mencionado acima, os estudiosos da crítica bíblica científica assumiram a teoria de que o *gnosticismo* se desenvolveu antes do surgimento da igreja. Sendo assim, o Novo Testamento somente representa uma forma de *gnose* cristianizada, cuja influência se percebe no desenvolvimento da cristandade quando se estabelece comparação com o mundo greco-romano. De fato, o primeiro erudito a sugerir a hipótese de um *gnosticismo* pré-cristão foi W. Anz. Bousset e Reitzenstein que tomaram a sugestão de Anz e a desenvolveram. No seu *Hauptprobleme der Gnosis*,<sup>809</sup> Bousset argumentou e supôs que o *gnosticismo* era principalmente um fenômeno pré-cristão ou não-cristão que, posteriormente, foi cristianizado. Segundo Bousset, o traço do mito gnóstico foi algo independente e anterior ao surgimento do cristianismo. A característica mais importante deste mito foi o surgimento de um redentor divino redimido, cuja influência é notória na cristologia do Novo Testamento. Não é raro perceber que muitos eruditos seguiram a teoria da antecedência gnóstica do cristianismo.

Isso explica por que autores de história do mundo do Novo Testamento costumam colocar o hermetismo e o *Corpus Hermeticum* como uma seção ou capítulo no tema relacionado ao *gnosticismo* para explicar as origens, mesmo quando estão tratando de algo meramente cristão.<sup>810</sup> Mas essa teoria não é aceita tranquilamente por todos os acadêmicos.

---

*research in this area – it lies before us, clearly recognizable, in the Hermetic tractates, in the Oracula Chaldaica and other related manifestations...*

*Now it is true that in the face of the striking parallels to New Testament piety which are offered by just this literature and particularly by the Hermetic tractates, some have the practice of taking refuge behind the problem of the proof of age. They reassure themselves with the fact that here was a literary circle whose age one could not with certainty and definiteness trace back into the first century A. D. Over against this, Reitzenstein is still correct in his attempt to trace this literature in its foundations and oldest component parts back into the first century. I hope to be able to carry the investigation even further on this point. Here we may only say that with the foundations of the Hermetic literature we find ourselves in the early age of Gnosticism.*

BOUSSET, Wilhelm. *Kyrios Christos: A History of the Belief in Christ from the Beginnings of Christianity to Irenaeus*. Nashville: Abingdon Press, 1970. p. 16.

<sup>809</sup> WILSON, 1968, p. 5; JOHNSON, 2009, p. 378; DRANE, 1974, p. 2-3; BOUSSET, Wilhelm. *Hauptprobleme der Gnosis: Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1973. p. 229-238.

<sup>810</sup> DRANE, 1974, p. 3; JOHNSON, 2009, p. 378. Sobre os autores que relacionam o hermetismo com o gnosticismo, cf. MARTIN, Sean. *The Gnostics: The First Christian Heretics*. Harpenden: Pocket Essentials, 2006. p. 69-71; BARNSTONE, Willis; MEYER, Marvin. *The Gnostic Bible: Gnostic texts of Mystical Wisdom from the Ancient and Medieval Worlds – Pagan, Jewish, Christian, Mandaean, Manichaean, Islamic, and Cathar*. Boston: Shamabala, 2003. p. 495-501; TRIPOLITIS, Antonia. *Religions of the Hellenistic Roman Age*. Grand Rapids (MI); Cambridge (UK): Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 2002. p. 119-142; JONAS, Hans. *The gnostic religion: the message of the alien god and the beginnings of christianity*. Featuring a Newly Translated Introduction by the Author. 3. ed. rev. Boston: Beacon Press, 2001. p. 147-

De acordo com R. McL. Wilson:

Não são mais os gnósticos [que estão] no vagão do progresso – ao contrário, eles pertencem às forças de reação. Representam não os pioneiros da teologia cristã, mas quase a última resistência do mundo antigo ao triunfo da cristandade. O gnosticismo, nesta visão, não é simplesmente desvio da cristandade, mas uma recrudescência e o ressurgimento da religião oriental antiga, de fato uma religião no seu próprio direito, invadindo o Ocidente como o rival e o concorrente da fé cristã (tradução própria).<sup>811</sup>

A maioria dos acadêmicos britânicos (não todos) tende a defender e assumir a teoria de que o *gnosticismo* é apenas uma seita cristã (um desvio de percurso do cristianismo). Além de outros eruditos, podemos citar dois defensores desta teoria: F.C. Burkitt e R. P. Casey. Burkitt recusou a teoria de que o *gnosticismo* fosse mais do que uma heresia cristã. Ademais, cogitou que o melhor modo de interpretar o gnosticismo como um dos sistemas do segundo século deveria apenas reconhecê-lo como um sistema cristão semelhante ao do *gnóstico* Valentino. Casey fez um ataque mais forte e prolongado contra a metodologia e ideia daqueles que defenderam um gnosticismo pré-cristão.<sup>812</sup> De qualquer maneira, deve-se concordar com John Drane de que o problema em questão a respeito do *gnosticismo* está na linguagem empregada nos escritos designados como *gnósticos*. Sua linguagem é muito próxima da linguagem do Novo Testamento e do *Corpus Hermeticum*. Embora nada disso solucionaria o *Problema Gnóstico*, fato é que se deveria entender o conceito subjacente ao emprego da palavra *gnōsis* (*γνῶσις*).<sup>813</sup> No *Corpus Hermeticum*, essa palavra possui um sentido *sui generis*.

O conceito de *gnose* no *Corpus Hermeticum* está relacionado a um processo propedêutico que envolve reflexões teológicas, cosmológicas e antropológicas (*teoantropocósmica*), baseando-se em especulações metafísicas. A diferença entre

---

173; FERGUSON, 1990, p. 50-51; LAYTON, Bentley. *The Gnostic scriptures*. Garden City, NY: Doubleday & Company, 1987. p. 47-61; KEE, Howard Clark. *The origins of christianity: sources and documents*. Englewood Cliffs: Prentice-Hall, 1973. p. 39-43; BARRETT, C. K. *The New Testament Background: Selected Documents*. London: S. P. C. K., 1958. p. 80-90; LOHSE, 2000, p. 251-257.

<sup>811</sup> *No longer are the Gnostics in the van of progress – on the contrary, they belong to the forces of reaction. They represent not the pioneers of Christian theology but almost the last resistance of the ancient world to the triumph of Christianity. Gnosticism, on this view, is not merely deviation from Christianity but a recrudescence and the resurgence of ancient Oriental religion, indeed a religion in its own right, invading the West as the rival and competitor of the Christian faith.* WILSON, 1968, p. 5.

<sup>812</sup> BURKITT, F. C. (Francis Crawford). *Church and Gnosis: A Study of Christian Thought and Speculation in the Second Century*. New York: AMS Press, 1978. p. 42-53; WILSON, 1968, p. 7-8; DRANE, 1974, p. 2; DODD, 2005, p. 100, n.4; CASEY, 1956, p. 52-80.

<sup>813</sup> DRANE, 1974, p. 7.

essa gnose e aquilo que se julga como *gnosticismo cristão* está no fato de que, no *hermetismo*, *γνῶσις* não é um conhecimento quase científico de um lugar que transcende toda experiência humana terrestre (*gnōsis tōn hyperkosmīōn*). Pelo contrário, nos *Hermetica*, *gnose* é uma disciplina de reflexões e especulações sobre Deus, o cosmo e o homem, que culmina na visão mística, ou seja, na deificação *theōsis* (*θέωσις*) do ser humano.<sup>814</sup>

No entanto, André-Jean Festugière defende a teoria de que esse texto está baseado nos rituais que se encontram nos dois *Livros de Jeu* e no *Pistis Sophia* (P.S.). André-Jean Festugière conclui o seguinte:

Na pesquisa que eu me proponho, eu parto deste princípio que o rito original de onde deriva o simbolismo de C.H. IV devia oferecer esta união dos dois elementos que faz precisamente estranheza do feito: ‘batismo em uma cratera.’ Pois, uma vez mais, não adianta recorrer a uma separação quer só para a cratera, quer só para o batismo: negligencia-se, então, o essencial. Porém aquela união só aparece, ao meu ver, em II Jeu c. 45. Isto está, pois, em direção ao círculo gnóstico onde têm sido compostos em grego os dois escritos (I - II Jeu, P.S.) dos quais nós não possuímos mais que a versão copta que eu estaria inclinado a considerar de modo que se encontre a verdadeira origem da fórmula do C.H. IV, 4 (tradução própria).<sup>815</sup>

Festugière não é o único a propor algo desse tipo. Birger A. Pearson também está inclinado a aceitar que o C.H. IV é semelhante ao ritual da seita gnóstica setiana sobre a qual Hipólito relata, no seu *Refutatio Omnitum Haeresium*, que

<sup>814</sup> DODD, 2005, p. 14-17, 97-98.

<sup>815</sup> *Dans la recherche que je me suis proposée, je suis parti de ce principe que le rite originel d'où dérive le symbolisme de C.H. IV devait offrir cette union des deux éléments qui fait précisément l'étrangeté du fait: 'baptême dans un cratère.' Car, encore une fois, il ne sert à rien de se référer disjointement soit au cratère seul, soit au seul baptême: on néglige alors l'essentiel. Or cette union ne paraît, à ma connaissance, que dans II Jeû c. 45. C'est donc vers le cercle gnostique où ont été composés en grec les deux écrits (I-II Jeû, P.S.) dont nous ne possédons plus que la version copte que je serais incliné à regarder pour trouver la véritable origine de la formule de C.H. IV, 4.* FESTUGIÈRE, 1938, p. 12. Sobre II Livro de Jeu, capítulo 45, cf. THE BOOKS of Jeu and the Untitled Text in the Bruce Codex. Text edited by Carl Schmidt; translation and notes by Violet MacDermot. Nag Hammadi Studies – Volume Editor R. McL. Wilson. Leiden: E.J. Brill, 1978. v. 13. p. 138-143. Sobre o Pistis Sophia, capítulo 142, cf. PISTIS Sophia: A Gnostic Miscellany: Being for the Most Part Extracts from The Books of the Saviour, to which are added Excerpts from A Cognate Literature. 2. ed. Englished (With an Introduction and annotated bibliography) By G. R. S. MEAD. Leeds: Celephaïs Press, 2007. p. 310-312. Acerca de onde Festugière partiu para considerar sua hipótese, cf. *Excerpta ex Theodoto* 78 em CLEMENS ALEXANDRINUS. Stromata Buch VII Und VIII, Excerpta Ex Theodoto, Eclogae Propheticæ, Quis Dives Salvetur, Fragmente. Herausgegeben Im Auftrage Der Kirchenväter-Commission Der Königl. Preussischen Akademie Der Wissenschaften. Von Otto Stählin. Leipzig: J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1909. Bd. 3. p. 78. FESTUGIÈRE, 1938, p. 7-8.

bebiam a água batismal. Esse relato é de um inimigo de uma seita considerada gnóstica. Não há como saber se de fato esse grupo procedia dessa forma como Hipólito narrou, visto que sua descrição é pejorativa.<sup>816</sup> Em todo caso, é preferível supor, por tudo que foi descrito acima, como afirma Garth Fowden, que:

É possível, então, encontrar paralelos no gnosticismo cristão para a maior parte do que lemos nos Hermetica. De fato há passagens nos Hermetica filosóficos que sugerem um verdadeiro parentesco intelectual, tal como o exemplo do relato do C.H. IV de como Deus ofereceu às almas dos homens a possibilidade de se batizar em uma enorme bacia (*χρατήρ*); para que aqueles que o merecessem pudessem receber o dom do *nous* bem como o *logos*. Porém, muitas vezes, os paralelos são sugeridos pelas ideias que são inegavelmente atuais ao gnosticismo cristão, mas não lhe [são] exclusivas (tradução própria).<sup>817</sup>

Não é plausível que o C.H. IV.3-6a tenha alguma correlação histórico-religiosa com os escritos *gnóstico-cristãos*. Isso só seria possível se algum texto tido como *gnóstico* apresentasse factualmente o batismo do coração em uma cratera. Ademais, a acepção *misturar* para o verbo *βαπτίζω* não se encontra nesse tipo de literatura nem tampouco há a mistura do coração em um vaso cheio de conhecimento. Essa figura do banho do coração é encontrada nos *hinos egípcios hathóricos*. Deve-se conferir esses hinos para confirmar a hipótese de que o *Corpus Hermeticum* IV.3-6a tenha correlação histórico-religiosa com a cultura egípcia.

### 3.2.2 O *Corpus Hermeticum* IV.3-6a e sua correlação histórico-religiosa com o Egito

No segundo capítulo, foi mencionado que a beberagem ou o banquete com aspecto religioso não é única e exclusivamente do mundo greco-romano. Sabe-se que, no terceiro mês da Cheia do rio Nilo, ocorria o Festival de Háthor nas cidades de Dendera e Edfu no Alto Egito. Na verdade, este Festival era chamado de *Repetição do Festival de Beberagem* pelo fato de que um festival, também de caráter *hathórico*, acontecia antes, no primeiro mês da Cheia do Nilo, e estava relacionado ao Deus Thoth. O primeiro mês do ano no Calendário Egípcio era chamado de *Dhwty* (*Thouth or Thoth*). Primitivamente, os meses recebiam a

<sup>816</sup> PEARSON, 1990, nota 35, p. 145.

<sup>817</sup> *It is possible, then, to find parallels in Christian Gnosticism for much of what we read in the Hermetica. There are indeed passages in the philosophical Hermetica that suggest a real intellectual kinship, such as for example C.H. IV's account of how God offered the souls of men the chance to be baptized in a huge bowl (*χρατήρ*), so that those who deserved it might receive the gift of *nous* as well as *logos*. But more often the parallels are suggested by ideas that are undeniably current in Christian gnosticism, but not exclusive to it.* FOWDEN, 1993, p. 113-114.

designação de acordo com a estação na qual cada mês estava inserido, como primeiro, segundo e terceiro de *3ht*, de *prt* ou de *šmw* (Cheia, Crescimento e Colheita). Só durante a dominação persa, no séc. VI a.E.C., os egípcios começaram a empregar amplamente os nomes dos meses de acordo com as festividades. Desde o Antigo Império e Médio Império (2707 a 1794 a.E.C.), o nome do primeiro mês de *3ht* (Cheia) alternava entre *Dhwty* e *Tekhy* (*thy*). O terceiro mês desta mesma estação sempre foi chamado, desde o Antigo Império, *Hwt-hr* (Háthor). Essa estação era repleta de festivais, principalmente no primeiro e terceiro meses. Esses festivais estavam relacionados à beberagem, à intoxicação e à comensalidade.<sup>818</sup>

No período helenístico, esses dois meses, *Dhwty* (ou *Tekhy*) e *Hwt-hr*, eram chamados, em grego, de *Θώθ* [*Thoth*] e *Ἄρυρ* [*Athyr*]; em copta, eles eram chamados ΘΟΟΥΤ [Thouth] e ፳አጥዬር [Hathōr]. O fato de Plutarco afirmar que a deusa Ísis era chamada de *Ἄրυρι*[*Athyri*] não deve inferir que o mês de *Ἄρυρ* tenha a ver necessariamente com Ísis. Isso se dá porque a deusa Háthor era extremamente sincrética e poderia assumir os atributos de outras divindades femininas. Ademais, a deusa Háthor e a deusa Ísis são conhecidas como a mãe dos deuses. Como também foi mencionado, o nome dos meses estava intimamente relacionado aos nomes dos principais festivais dentro do mês. Mas *Dhwty* e *thy* não têm o mesmo sentido. *Dhwty* se refere à Festa de Thoth que ocorria no dia 19 do primeiro mês da Cheia. O Festival de *thy* era uma sequência de dias logo após a Festa de Thoth. Essa oscilação entre um e outro nome é resultado da ênfase que se dava aos festivais daquele mês. É bem verdade que desde o Novo Império, 1550-1070 a.E.C., já se ouvia falar do ciclo da Festa de Thoth.<sup>819</sup>

Esse ciclo englobava também os dias do *Festival de Beberagem* (*thy*). Para alguns pesquisadores, a Festa de Thoth formava um ciclo que poderia durar desde o dia 18 ao dia 21 do primeiro mês da Cheia. Para outros pesquisadores, embora a Festa de Thoth estivesse próxima do *Festival de Beberagem*, esses dois eventos não tinham relação alguma. Plutarco de Queroneia conheceu a Festa de Thoth. Ele relata sobre essa festa, no *De Iside et Osiride* 378B, mas ele não faz menção nenhuma sobre um ciclo festivo: “Pois, de fato, no décimo nono [dia] do primeiro mês, festejando a Hermes [Thoth], comem figo e mel, dizendo: “doce é a verdade” (tradução própria)<sup>820</sup> Plutarco apenas menciona que as pessoas festejam a

<sup>818</sup> PARKER, Richard A. *Os Calendários e Cronologia*. In: HARRIS, J. R. (Org.). *O legado do Egito*. Rio de Janeiro: Imago, 1993. p. 27-40; SCHULZ; SEIDEL, 2012. p. 453-457; JAUVAINEN, 2009, p. 60-91, 104-111; SHAW; NICHOLSON, 2002, p. 58-59; WILKINSON, 2000, p. 95-99; SPALINGER, 1996, p. 1-31.

<sup>819</sup> PARKER, 1993, p. 27-40; JAUVAINEN, 2009, p. 60-91, 104-111; SPALINGER, 1996, p. 1-31; LAYTON, 2011, p. 101; WALLIS BUDGE, 1978, p. 455, 826, 847, 853, 886, 911; CRUM, 2005, p. 462.

<sup>820</sup> τῇ μὲν γὰρ ἐνάτῃ ἐπὶ δέκα τοῦ πρώτου μηνὸς ἐορτάζοντες τῷ Ἐρμῆ μέλι καὶ σῦκον ἐσθίοντιν ἐπιλέγοντες “γλυκὺ ἡ ἀλήθεια.” PLUTARCH, 1936, v. 5, p. 156.

Hermes, ou seja, Thoth, no dia 19 do primeiro mês. O *Festival de Beberagem* (*thy*) era precedido pela Festa de Thoth, quando se consumia figo e mel.<sup>821</sup>

Fato é que o *Festival de Beberagem* foi um evento relacionado à deusa Hâthor. Isso é tão evidente que o Festival de *thy* no terceiro mês da Cheia (mês de Hâthor) é chamado de repetição de *thy*, uma vez que já aconteceu no primeiro mês. Não se sabe ao certo quando surgiu o culto à deusa Hâthor. Poderia ter surgido desde os tempos do Período Protodinástico (3032-2707 a. E.C.), mas é bem verdade que a cidade de Dendera só se tornou centro do culto de Hâthor a partir do Antigo Império (entre 2707 a 2170 a.E.C.). O nome da deusa Hâthor é composto e significa casa ou morada de Hórus (*Hwt-hr*). Seu culto se expandiu para além das fronteiras do Egito. Não é por acaso que ela é chamada de *Senhora de Biblos* (cidade da Fenícia). Cidades, como Dendera e Edfou, conservaram templos que foram construídos à deusa durante o período greco-romano. Ademais, os pilares *hathóricos* foram amplamente disseminados nesse período.<sup>822</sup>

O mito da deusa Hâthor, lembrado no *Festival de Beberagem*, baseava-se na destruição da humanidade. É dito que ela foi enviada para ajudar o deus Rá, com a finalidade de punir o gênero humano. Todavia, o deus Rá tinha abrandado seu coração e desistiu de continuar matando a humanidade. Ao contrário disso, Hâthor continuou *sedenta* por sangue. A solução para impedir a carnificina foi misturar a massa de trigo com argila vermelha nos campos, antes de amanhecer, próximo onde ela iria continuar sua vingança. A deusa Hâthor, logo pela manhã, teve sede e fome, consumindo o que ela pensava ser carne humana esmagada, resultando na sua embriaguez.<sup>823</sup> Esse é o mito fundante do rito do *Festival de Beberagem* da deusa Hâthor.

O mito é notório e tenta explicar algo que era comum acontecer no Egito: a argila vermelha durante a estação da Cheia do Nilo, que faz crescer o trigo que, por sua vez, produz a cevada que embriaga. Ademais, dois elementos são misturados, como os egípcios misturavam as bebidas para a fabricação da cerveja. O termo *thy* tem o sentido de misturar, mexer, diluir, inundar e mergulhar, porque isso vinha da prática dos egípcios misturarem ou diluírem a massa do trigo no vinho ou na cerveja. O termo *thy* nunca foi consistente para designar apenas um desses sentidos: *embriagar, inundar, misturar ou mergulhar*. Isso advém do fato de que, naquele contexto, tudo isso era muito próximo. A inundação causada pelo Nilo tem um caráter destrutivo e renovador, como um morrer-viver cíclico. O

<sup>821</sup> JAUHIAINEN, 2009, p. 60-91, 104-111; SHAW; NICHOLSON, 2002, p. 84-85, 89-90, 119; WILKINSON, 2000, p. 95-99; SPALINGER, 1996, p. 1-31.

<sup>822</sup> JAUHIAINEN, 2009, p. 105, 107; SHAW; NICHOLSON, 2002, p. 119; WILKINSON, 2000, p. 95-99; SPALINGER, 1996, p. 1-31. MELLA, Federico A. Arborio. *O Egito dos Faraós: história, civilização, cultura*. São Paulo: Hemmus, 1994. p. 348.

<sup>823</sup> SZPAKOWSKA, 2003, p. 234; SHAW; NICHOLSON, 2002, p. 119.

mito de Hâthor e toda a ideia da estação da Cheia estão relacionados a um símbolo antigo da inundação que possivelmente, segundo Mircea Eliade, vem do período paleolítico ou neolítico, a saber, (~~~~).<sup>824</sup>

Foi destacado anteriormente que a palavra *a th* originou as palavras coptas saídicas †2€, Τѧ2€, ΤΟ2€ (*embriagar*) e ΤѠ2, ΤΟ2, Τ€2 (*misturar*) e que, inclusive, a construção ΤѠ2 ΜΠ- corresponde a κεράννυμι ἐν (*eiç*) e μίγνυμι ἐν (*eiç*). Sendo assim, convém averiguar a aproximação da palavra βαπτίζω, na frase βάπτισον σεαυτὴν ἡ δυναμένη εἰς τοῦτον τὸν υρατῆρα, no *Corpus Hermeticum* IV.3-6a, com os conceitos egípcios já existentes. Já foi constatado que o verbo βαπτίζω, nesse texto, assume o sentido de κεράννυμι. O ato de *embriagar e lavar o coração* era uma figura de linguagem típica do Egito antigo e não parece estranho que um coração metaforicamente fosse colocado em um vaso de mistura para diluir como a massa de trigo no vinho ou na cerveja. O *Festival de Beberagem* perdurou por muito tempo, adentrando, o período greco-romano. E há indícios de que o culto de Hâthor estivesse vivo durante os últimos séculos antes do cristianismo dominar o Egito completamente. Mencionou-se, no segundo capítulo, sobre a figura de uma cratera do séc. II E.C., com detalhes *hathóricos*. É possível que o autor do C.H. IV também tenha tido contato com imagem da cratera relacionada aos banquetes *hathóricos*.

Tudo isso significa que os herméticos seguiam os rituais *hathóricos*? Para essa pergunta a resposta também é negativa. Foi frisado, nesta pesquisa, que o autor do *Corpus Hermeticum* IV não estava interessado em ritos, mitos ou procissões e possivelmente a ênfase negativa que ele dá às procissões esteja justamente relacionada aos cortejos egípcios. Não existe nenhuma prova de que ele fosse partícipe dos rituais *hathóricos*. Pode-se dizer que uma pessoa teve influência *hathórica* sem ter feito parte dos rituais? Primeiramente, é importante salientar que a influência da deusa Hâthor era tão popular que parecia pertencer ao *ser egípcio* demonstrar o aspecto *hathórico*, uma vez que seu mito fundante tocava o sentimento mais profundo e caro para o povo egípcio: a Cheia do rio Nilo. Em segundo lugar, um devoto *hathórico* não precisava estar presente no *Festival de Beberagem* para demonstrar sua fé à deusa Hâthor. Foi destacado antes, no segundo capítulo, que, na *Aparição Onírica de Hâthor* (Estela Wien 8390, linha 3), ocorre a expressão *jb nj r(m)t* (*corações dos homens*).<sup>825</sup> Ademais, no presente capítulo, também se destacou que as expressões egípcias antigas *ntj h3tj* e *ntj jb* foram comumente empregadas para se referir ao *sem-coração* ou ao *destituído de conhecimento*.<sup>826</sup>

<sup>824</sup> ELIADE, 2010, p. 154.

<sup>825</sup> SATZINGER, 1985, p. 249-254.

<sup>826</sup> WALLIS BUDGE, 1978, p. 37, 339, 460-461, 732; TRAUNECKER, 1995, p. 34.

É pertinente que se aprecie e se averigue o hino chamado de *Aparição Onírica de Háthor* (*Estela Wien 8390*), com o intuito de demonstrar sua tradição com respeito à ideia do banho e da embriaguez do coração. Além desse hino, também existe a *Revelação Onírica da Deusa Háthor* (em Tebas). Ambos são hinos compostos durante o Novo Império, entre 1150 e 1070 a.E.C. Eles são, na verdade, duas descrições da visão de devotos egípcios. O que interessa mais particularmente, na presente pesquisa, é o hino da *Estela Wien 8390*.

Nota-se que o hino da *Aparição Onírica de Háthor* reza o seguinte:

Para dar louvores a Háthor em Tebas, beijar a terra [...] Por toda sua evolução, dou-lhe glória à grandiosidade de seu nome. Porque a força dela é muito poderosa, seu amor [está] nos corações dos homens, suas virtudes (beleza) [estão] com os deuses. A Eneada<sup>827</sup> vai para ela em homenagens pelas grandiosidades do seu poderio. Aconteceu que passei o dia, vi [suas] virtudes, meu coração vigiou no Festival, foi quando eu vi a Senhora das Duas Terras em sonho e ela fez ficar feliz meu coração. Ergui-me <com> a comida de suas vitalidades, [caso contrário] não se diria sobre ela: Quisera eu ter, quisera que eu tivesse. [...] Por que se diz estas maravilhas de Háthor [...]? Uma geração diz a outra geração, para conhecer os descendentes dos descendentes, a beleza na sua face no céu. Mergulha-se e embriaga-se de [em] suas visões. Que seu pai Amon ouça as orações dela... (tradução própria).<sup>828</sup>

Este hino possui várias curiosidades. O título da deusa Háthor como *Senhora das Duas Terras* (*Nbt T3wj*) trata-se de um epíteto real (faraônico) que se explica pelo fato de que Háthor domina sobre o Alto e o Baixo Egito. A palavra *T3wj* significa *Duas Terras* (Baixo e Alto Egito). Esse epíteto parece adequado porque Amon também era considerado *Senhor das Duas Terras* e pai de Háthor.<sup>829</sup> A cidade de Tebas (*W3st*), nesse hino, parece fazer alusão à *Formosa Festa do Vale do Deserto*, sobre a qual se descreveu no segundo capítulo.<sup>830</sup>

De qualquer maneira, o nome da pessoa que teve essa revelação onírica é Jpwy. Isso é relatado na linha catorze desse hino.<sup>831</sup> Ao ler o texto, parece que ele teve uma experiência no *Festival de Beberagem* da deusa Háthor. Todavia,

<sup>827</sup> Sobre agrupamentos divinos em Díade (dois), Ogdoada (oito) e Eneada (nove), cf. TRAUNECKER, 1995, p. 77-80.

<sup>828</sup> JPWY, *Aparição Onírica de Háthor*, linhas 1-8, 15-17: *rdjt dw3w n Hwt-hr hrj.t-jb W3st sn t3 [...] | n hprw.st nbt dj.j n.st j3.w n '3w n rn.[st] | n wsrt t3y.st phtj 3.t mrwt.s m jb nj rm̄t | nfrw. st hr ntrw | jw n.st psdt m k[s]w n '3.w n šft.st | hr jry hrw ptr:j nfrw.[s]t | wrš jb.j m hb | jry m3.j Nbt T3wj m qd | hr dj.s ršy m jb.j | wn[jn].j <hr> w3d m k3w.st | nn dd <.tw> n.f| h[n]r n.j.n nft | [...] wh ' mdw.t jh sdd.tw t3 bj3wt n Ht-hr jrj [...] | [h] Jm sw rh sw hr dd d3mw n d3mw nfrw [...] Jr hr.st r p-t | j'j.tw thy.tw n m33.st | sdm n.st jtj.st Jmn sprwt.s nb htp... SATZINGER, 1985, p. 251, 253.*

<sup>829</sup> WALLIS BUDGE, 1978, p. 815; ALLEN, 2010, p. 22, 42, 187, 343, 472.

<sup>830</sup> Sobre Tebas (*W3st*), cf. WALLIS BUDGE, 1978, p. 149; ALLEN, 2010, p. 442, 458.

<sup>831</sup> JPWY, *Aparição Onírica de Háthor*, linhas 14: SATZINGER, 1985, p. 253.

Jpwy descreve um sonho. Ele mesmo relata que viu a *Senhora das Duas Terras* em sonho. Sendo assim, trata-se de uma *revelação onírica*. O que chama mais atenção é o emprego da frase *mrwt.s m jb nj rmt* (*seu amor está nos corações dos homens*). Poder-se-ia afirmar, como foi explicado anteriormente, que essa frase também ocorre em textos bíblicos; assim, não se pode defender que o autor do *Corpus Hermeticum* IV tenha se baseado em tradições egípcias para formular suas doutrinas. Mas é necessário frisar que a *jb nj rmt* (*corações dos homens*), no contexto egípcio, pertencia a uma tradição assaz antiga e está devidamente evidenciada no texto de Jpwy. Um outro argumento contra a possibilidade de que essa expressão tenha passado para o texto do *Corpus Hermeticum* IV.3-6a é que nada ali é relatado sobre a exortação ou a ordem dada aos corações.

Esse argumento não tem fundamento algum para a Ciência da Egiptologia e para a literatura egípcia antiga. Deve-se atentar ao fato de que, qualquer que seja a compreensão de ordem ou mandamento, para um egípcio antigo, o *jb* é o receptor da instrução e do sentimento diante daquilo que foi ordenado. Ademais, a expressão *beijar a terra ou cheirar a terra (sn t3)* é um ato de reverência diante das ordens, é reverenciar a autoridade que se apresenta diante da pessoa. No Papiro Insinger, na *Nona Instrução* 8.7, menciona-se que a boa condição do ser humano advém da ordem divina. Não é necessário discorrer novamente, aqui, que o coração é a sede do sentimento e do conhecimento e que tudo isso, para a mentalidade egípcia, é instrutivo. Jean-Pierre Mahé considera que a *Nona Instrução* 8.7 tem um paralelo com o C.H. IV.4. Ademais, o que se traduz como *amor (mrwt)*, na verdade, não é amor como se entende hodiernamente, mas, sim, *vontade: A vontade de Háthor que está nos corações dos homens*. Inclusive, a expressão *n mrwt* significa *em ordem* (para que algo se cumpra) e a partícula *mer* indica *ordem negativa (proibição)* como as partículas coptas  $\bar{\text{M}}\text{ΠΩΡ}$  e  $\bar{\text{M}}\text{Π}\bar{\text{P}}$ .<sup>832</sup>

Isso parece ser tão evidente que, em *um documento da XVIII Dinastia (1550-1292 a.E.C.), no Novo Império, também ocorre a expressão jb nj rmt: rdj.n.f wn.j m jbw rmtw mrj.tw.j hr ntr.j*.<sup>833</sup> Antonio Loprieno chama a atenção ao fato de que o verbo *mrj*, que tem a mesma raiz de *mrwt*, expressa comando ou vontade; e o verbo *rdj*, por sua vez, indica a intenção ou a causa. Para ele a frase mencionada

<sup>832</sup> Cf. Papiro Insinger, *Nona Instrução* 8.7em LICHTHEIM, Miriam. *Ancient Egyptian Literature: A Book of Readings – The Late Period*. Berkely; Los Angeles; London: University of California Press, 1980. v. 3. p. 191; MAHÉ, 1982, t. 2, 297-298. Sobre o coração e a instrução, cf. TRAUNECKER, 1995, p. 34. Sobre as palavras *sn t3*, *mrwt*, cf. WALLIS BUDGE, 1978, p. 309, 675; ALLEN, 2010, p. 23, 155-156, 162, 468, 509. Sobre as partículas coptas  $\bar{\text{M}}\text{ΠΩΡ}$ ,  $\bar{\text{M}}\text{Π}\bar{\text{P}}$ , cf. LAYTON, 2011, p. 194, 294-295.

<sup>833</sup> Essa frase se encontra na coleção de documentos (conhecida com o nome alemão de *Urkunden der 18. Dynastie*, IV, sendo abreviada Urk. IV). Sobre a frase *rdj.n.f wn.j m jbw rmtw mrj.tw.j hr ntr.j* da Urk. IV.132,16-17, cf. LOPRIENO, Antonio. *Ancient Egyptian: A Linguistic Introduction*. New York: Cambridge University Press, 2004. p. 201.

acima tem o sentido de finalidade e ordem. Sendo assim, ela deveria ser traduzida: *Ele faz com que eu esteja nos corações dos homens e que eu seja amado por meu Deus.*<sup>834</sup>

É possível que a expressão *jb nj rmt* (*corações dos homens*) tenha influenciado a forma do autor se expressar no *Corpus Hermeticum* IV.3-6a. Ademais, já foi mencionado que a expressão *τὸν νοῦν μὴ ἔχόντες ἀνθρώποι* (*os homens que não têm o νοῦς*) do C.H. IV.3-6a também deva ter relação com a expressão *ntj jb* (*estúpido, sem-coração*).

O que chama mais a atenção, nesse texto, é a riqueza de figuras que incluem o coração. Jpwy relata que seu coração vigiou no Festival (*wrš jb.j m hb*), o que se subentende ser o *Festival de Beberagem da deusa Háthor*. Onde mais ele poderia encontrá-la? Ele estava sonhando e não poderia estar em festival nenhum. Tudo é descrito em forma de metáfora. Quando Jpwy relata que ele passou o dia e viu as virtudes da deusa (*hr jry hrw ptr.j nfrw.[s]t*), em outras palavras, ele quer dar a entender que estava no *Festival de Beberagem* da deusa Háthor, mas ele sabe que não estava lá porque a imagem que ele teve foi um sonho. Segundo Kasia Szpakowska, essa mística ou santa beberagem não pode ser confundida com a bebedeira cotidiana. Assim, como se adverte sobre o perigo da bebedeira na literatura hermética, entre os egípcios isso também era válido. A embriaguez só teria sentido se fosse um sinal de devoção. Caso contrário, não era aconselhada. Mas Szpakowska concorda com Helmut Satzinger que aquele texto não está se referindo à embriaguez de fato. Para Helmut Satzinger, o emprego do *jb* em demasia indica que Jpwy não estava presente no Festival *hathórico* fisicamente.<sup>835</sup>

Kasia Szpakowska problematiza a afirmação de Satzinger: Jpwy deveria estar ainda sob o efeito da bebida e a menção da frase *wrš jb.j m hb* (*meu coração vigiou no Festival*) poderia indicar que ele estivesse, de fato, na beberagem. Mas ela explica, baseada em Helmut Satzinger, que Jpwy não poderia ter frequentado aquela festividade nem deveria estar sob efeito da bebida porque ele não fez referência às oferendas *htpw* e *wdnw*, que eram oferendas de vinho ou cerveja vermelha do *Festival de Beberagem* de Háthor. Ao contrário, Jpwy relata que se ergueu com a comida das vitalidades (*k3w*) de Háthor.<sup>836</sup> O princípio vital (*k3*) da divindade serviu como alimento para Jpwy, logo ele está utilizando uma metáfora. O *ka* (*k3*), erroneamente chamada de alma por alguns escritores modernos, era, segundo a teologia egípcia, o princípio de funcionalidade dos seres. Ao contrário do que muitas pessoas pensam, os egípcios acreditavam que o *ka* (*k3*) de uma pessoa sofria pelos excessos e pela falta de controle com a saúde. Ademais, o *ka* (*k3*) do

<sup>834</sup> LOPRIENO, 2004, p. 201.

<sup>835</sup> SZPAKOWSKA, 2003, p. 230; SATZINGER, 1985, p. 252, nota b.

<sup>836</sup> SZPAKOWSKA, 2003, p. 230; SATZINGER, 1985, p. 253, nota d. Sobre as oferendas *htpw* e *wdnw*, cf. WALLIS BUDGE, 1978, p. 477-478, 191.

ser humano tem a ver com sua saúde moral, sofrendo também suas injustiças. Essa característica antropológica foi modificada ainda, entre 2119 a 1793 a.E.C., no Médio Império. Essa palavra passou a designar a alimentação ou a nutrição de uma pessoa. Mas o *k3* poderia indicar também os desejos de subsistência do ser humano: *riqueza, longevidade, posteridade e fim feliz*. Em todo caso, o Jpwy se refere ao *ka* (*k3*) em sentido teológico e não apenas de um, mas de vários *kau* (*k3w*), isto é, *sustento, venerabilidade, produção alimentar, verdura, força vitoriosa, iluminação, ordem, abundância, fidelidade, magia, vigor, luminosidade e habilidade*. Tudo isso forma os quatorze *k3w* de uma divindade e só ela poderia nutrir o ser humano com esses atributos.<sup>837</sup>

Não se poderia deixar, aqui, de mencionar que o teólogo neotestamentário Thomas McAllister Scott já havia identificado que o conceito de *df3w* (de nutrição do *k3*) está subjacente à água de *ambrosiā* e sua nutrição no C.H. I.27-29. Parece plausível que isso deve remeter, por sua relação textual, ao *Corpus Hermeticum* IV.3-6a.<sup>838</sup>

De qualquer maneira, é compreensível que o autor do *Corpus Hermeticum* IV.3-6a tenha aceitado também o sentido metafórico daquelas tradições egípcias. O ato de mergulhar o coração e de embriagá-lo foi sugerido nesse texto *hathórico*. Quando Jpwy afirma que *j'j.tw thy.tw n m33.st* (*mergulha-se e embriaga-se de suas visões*), mais uma vez remete a um ambiente de beberagem. É provável que Jpwy estivesse se referindo às festividades da estação da *3ht* (Cheia) do Nilo, durante a qual tudo parecia ser festivo para os egípcios, inclusive tudo emanava da deusa Háthor. Por isso que Jpwy diz que a beleza dela se manifesta no céu (*nfrw r hr.st r p-t*). De qualquer maneira, Jpwy descreve que o coração estava atento (vigilante), ele viu a deusa Háthor e ela, por sua vez, fez seu coração ficar feliz (*wrš jb.j m hb | jry m3.j Nbt T3wj m qd | hr dj.s ršy m jb.j*). Não é estranho que ele relatasse sobre o mergulho e a embriaguez depois de ter mencionado a felicidade em seu coração. Também não se trata de um mergulho na inundação (*pt*) propriamente dito. Inclusive, *Helmut Satzinger* traduziu corretamente a palavra *p-t* por *céu* (em alemão, *Himmel*). Então, do que se trata a expressão *j'j.tw thy.tw* (*mergulha-se e embriaga-se*)?<sup>839</sup>

*A priori*, é necessário aclarar o emprego do sufixo *=tw* da língua egípcia antiga. Esse sufixo indica impessoalidade. Trata-se de um sujeito impessoal (de terceira

<sup>837</sup> SZPAKOWSKA, 2003, p. 230. Sobre o *ka* (*k3*), cf. SCHULZ; SEIDEL, 2012. p. 516; SHAW; NICHOLSON, 2002, p. 146; TRAUNECKER, 1995, p. 35-36, 48.

<sup>838</sup> McALLISTER SCOTT, 1987, p. 119-120; FESTUGIÈRE, 1938, p. 3; COPENHAVER, 2000, p. 119-121. Acerca do *df3w* (de nutrição do *k3*), cf. CLARK, Rosemary. *The Sacred Magic of Ancient Egypt: The Spiritual Practice Restored*. Woodbury: Llewellyn Publications, 2011. p. 193.

<sup>839</sup> SATZINGER, 1985, p. 254. Cf. a diferença entre *pt* (inundação) e *p-t* (céu) em WALLIS BUDGE, 1978, p. 229, 253; LOPRIENO, 2004, p. 110, 113, 263.

pessoa) que, na língua portuguesa, é chamado de índice de indeterminação do sujeito. No entanto, ele é empregado com os verbos pronominais. Por exemplo, *j'j.tw thy.tw* pode significar *mergulha-se e embriaga-se* (impessoal) ou pode ser traduzido como *mergulhar-se e embriagar-se* (infinitivo). Ademais, como, na língua egípcia, não existia a voz passiva, o sufixo *=tw* indicava a passividade. Então, a expressão *j'j.tw thy.tw* pode ser traduzida por *mergulha-se e embriaga-se* (com sentido passivo)<sup>840</sup>

É sabido que os egípcios empregavam a expressão *j'j jb* ou *j'j h3tj* (*banhar o coração*) com sentido de entrar em felicidade e gozo, gratificar a mente, apaziguar (-se) ou agradar (-se). Ademais, a palavra composta *j'j-jb* era empregada como o substantivo *júbilo*. A ideia da felicidade no coração de Jpwy é mencionada novamente. Dessa vez, emprega-se uma figura que associa o banho do coração com a felicidade. Em uma antiga novela egípcia da XVIII Dinastia, intitulada *Sinuhe*, existe uma frase que pode servir de exemplo para o emprego da expressão *j'j jb*, a saber, *mjn jb.fj'j.w* (*hoje banha-se seu coração*).<sup>841</sup> A tradução sugerida por Antonio Loprieno não apresenta o verbo *banhar*, mas, sim, *apaziguar* (o coração). Em todo caso, essa expressão se conservou intacta na língua copta como *banhar o coração* (ΕΙΩ ΖΗΤ), originando-se diretamente de *j'j h3tj*.<sup>842</sup>

Não obstante, a raiz da palavra *th* se constitui a unidade básica de sentido de várias palavras e também significa *mergulhar*. Não é de balde que ela originou o vocábulo *theb*, que significa *mergulhar em água, ungir, aguar, inundar*. O sentido de *embriagar* também é pressuposto em *th*. Por isso, o verbo *thy*, derivado de *th*, significa *embriagar*. A frase *j'j.tw thy.tw* expressa um mergulho para lavar. A ideia subjacente ao mergulho que lava é de uma mistura. Isso advém do fato de que o substantivo *th* significa *mistura, principalmente a mistura da massa do trigo com vinho ou com cerveja vermelha*. Ademais, tanto o substantivo *thy* como *th* eram empregados para designar o *Festival de Beberagem*.<sup>843</sup> Ou seja, os significados de *th*, na língua egípcia, são diversos e simultaneamente imbricados.

Esses significados, *de per se*, já evidenciam a aproximação da expressão *j'j.tw thy.tw* (*mergulha-se e embriaga-se*) com o verbo *βαπτίζω*, na frase *βάπτισον σεαυτὴν ἡ δυναμένη εἰς τοῦτον τὸν κρατῆρα*, no *Corpus Hermeticum IV.3-6a*.

Já foi frisado que a palavra egípcia *th* originou os vocábulos coptas saídicos ΤΖΕ, ΤΔΖΕ e ΤΟΖΕ, que possuem o mesmo sentido dos verbos gregos *βαπτίζω* e

<sup>840</sup> ALLEN, 2010, p. 155; CEGALLA, 2008, p. 220-221, 562-563.

<sup>841</sup> *Sinuhe*, B 148-149: *mjn jb.fj'j.w*. Cf. essa frase em LOPRIENO, 2004, p. 193.

<sup>842</sup> LOPRIENO, 2004, p. 193. Sobre o sentido das expressões *j'j jb* e ΕΙΩ ΖΗΤ, cf. WALLIS BUDGE, 1978, p. 28. LAYTON, 2011, p. 454, 460. Acerca da felicidade do coração em textos *hathóricos*, cf. a *Revelação Onírica da Deusa Hâthor* em ASSMANN, J. Eine Traumoffenbarung der Göttin Hathor. *Revue d'Égyptologie*, v. 30, 1978, p. 39.

<sup>843</sup> WALLIS BUDGE, 1978, p. 842-843.

$\muεθύω$  (*embriagar*). Além disso, também se mencionou que os verbos coptas  $\tau\omega\gamma$ ,  $\tau\omega\zeta$  e  $\tau\epsilon\zeta$  têm o mesmo significado de  $\kappa\epsilon\rho\alpha\nu\nu\mu i$  e  $\mu\gamma\nu\nu\mu i$  (*misturar*). No copta saídico, a construção  $\tau\omega\gamma \; \text{MP-}$  é equivalente a  $\kappa\epsilon\rho\alpha\nu\nu\mu i \; \dot{\epsilon}v$  ( $\epsilon i\zeta$ ) e  $\mu\gamma\nu\nu\mu i \; \dot{\epsilon}v$  ( $\epsilon i\zeta$ ). Pode-se encontrar ainda as palavras  $\tau\omega\gamma\zeta$ ,  $\tau\omega\zeta$  e  $\tau\epsilon\zeta\zeta$ , mas, nesse caso, o verbo assume o sentido de *ungir*. Por exemplo,  $\tau\omega\gamma\zeta \; \bar{N}$  significa *ungir com* ou *aspergir com*. Todos esses verbos se originaram do verbo egípcio *th*. Sendo assim, qualquer semelhança com os vocábulos coptas  $\tau\gamma\epsilon$  e  $\tau\epsilon\zeta$  não é mera coincidência.<sup>844</sup>

É necessária mais uma explicação sobre a compreensão da expressão *j'j-jb* e a ideia de felicidade no texto de *Aparição Onírica de Háthor*. Esse hino tem um caráter otimista típico das festividades *hathóricas*. O otimismo está presente na *Revelação Onírica da Deusa Háthor*, a qual descreve que Háthor encheu de alegria o coração de Thothemheb (*Dhwtyemhab*).<sup>845</sup> Segundo Kasia Szpakowska, tudo leva a crer que Jpwy tenha passado pelo sono incubado em um templo. Mas, para ela, isso não teria sentido porque os egípcios não costumavam dormir em templos nem praticar a indução de sono em lugares sagrados. Ademais, segundo Szpakowska, não existe nenhum relato que o *Festival de Beberagem* de Háthor incentivasse os relatos oníricos nem que os sonhos tivessem papel principal nos rituais. Em todo caso, conservou-se a tradição, entre os visionários e sonhadores, de descrever a deusa Háthor em suas visões. Por essa razão, torna-se significante o fato de que esses visionários não tinham a intenção de ser iniciado por qualquer “ritual humano”. Para esses visionários, a iniciação se daria diretamente por meio da própria divindade. No caso de Jpwy, sua iniciação se deu pela deusa Háthor. Assim, Szpakowska conclui: “Ela [Háthor] especificamente selecionou esses indivíduos para receber sua divina comunicação – uma honra que tinha muito mais impacto porque não era solicitado pelo sonhador, mas, antes, era um dom de Deus (tradução própria)”.<sup>846</sup>

Essa explicação de Kasia Szpakowska é aceitável e cabe perfeitamente ao fenômeno literário-religioso do *Corpus Hermeticum*. Os mestres recebem

<sup>844</sup> A palavra *th* e suas derivadas possuem variações fonéticas e gráficas. Por exemplo, *th*, que se pronuncia *tchekh*, tem o mesmo significado de *th* como festival de beberagem (WALLIS BUDGE, 1978, p. 843, 859). Ademais, o verbo *dhy* significa *beber, ficar bêbado e embriigar*, e corresponde ao verbo *thy* -  $\tau\gamma\epsilon$ ,  $\tau\lambda\gamma\epsilon$  e  $\tau\omega\gamma\epsilon$  (WALLIS BUDGE, 1978, p. 842, 887). Quanto aos verbos coptas  $\tau\omega\gamma$ ,  $\tau\omega\zeta$  e  $\tau\epsilon\zeta$ , esses se originam de *th* (*mistura*) por meio da variação verbal *th  |* (*misturar*) (WALLIS BUDGE, 1978, p. 859). Não há como negar que as palavras *th* e  $\tau\epsilon\zeta$  possuem a mesma origem. Sobre essas palavras coptas  $\tau\omega\gamma$ ,  $\tau\omega\zeta$  e  $\tau\epsilon\zeta$  e a relação com os verbos gregos  $\kappa\epsilon\rho\alpha\nu\nu\mu i$  e  $\mu\gamma\nu\nu\mu i$ , cf. CRUM, 2005, p. 453-454, 456-457, 462.

<sup>845</sup> Cf. ASSMANN, 1978, p. 39.

<sup>846</sup> *She specifically selected these individuals to receive her divine communication—an honor that had much greater impact because it was not solicited by the dreamer, but was rather a gift from god.* SZPAKOWSKA, 2003, p. 236-237.

nomes de divindades. Ademais, o primeiro livro hermético é justamente um diálogo aretalógico entre o visionário e a divindade Poimandres.<sup>847</sup> De qualquer maneira, percebe-se que a descrição da tradição da *Aparição Onírica de Háthor* é extremamente metafórica. Não se pode presumir que o autor daquele texto estivesse pensando em sua participação no ritual simpótico de Háthor. Caso semelhante ocorre com o autor ou redator do *Corpus Hermeticum* IV. Não se deve inferir que o autor hermético estivesse imaginando sua participação em algum ritual, visto que ele mesmo impõe restrições por meio de palavras pejorativas à procissões.

Deve-se concordar com o fato de que o autor hermético deveria ter tido alguma experiência com os costumes já disseminados no Egito, mas ele não estava interessado em repetir qualquer cerimônia religiosa. Em última análise, a origem greco-egípcia desse tipo de texto faz pressupor que a incidência de *βαπτίζω*, na frase *βάπτισον σεαυτὴν ἡ δυναμένη εἰς τοῦτον τὸν κρατῆρα*, advenha dos verbos egípcios *thy*, *theb* e *j'j*, já que, naquela estrutura frásica, em grego antigo, incide o emprego dos verbos *κεράννυμι* e *μίγνυμι*, mas não *βαπτίζω*.

Seja qual for o sentido de *thy* que o verbo *βαπτίζω* tenha assumido na frase *βάπτισον σεαυτὴν ἡ δυναμένη εἰς τοῦτον τὸν κρατῆρα* do *Corpus Hermeticum* IV.3-6a, fato é que *βαπτίζω* possui um significado subjacente e oriundo da tradição egípcia. Sendo assim, esse verbo seria a única palavra grega que poderia traduzir a expressão *j'j.tw thy.tw*. Além disso, *βαπτίζω* poderia ter o sentido muito amplo para abarcar os significados de *thy* e suas derivadas. Enfim, não se pode negar que a construção *βαπτίζω εἰς*, em *βάπτισον σεαυτὴν ἡ δυναμένη εἰς τοῦτον τὸν κρατῆρα*, expressaria melhor a ideia copta de ΤΩΡ ΜΠ- (*misturar em*), porque seu conceito subjacente (*thy*) é mais do que o simples ato de *κεράννυμι* (*misturar*).

Não obstante, essas afirmações implicariam em que *thy* estaria de qualquer forma no sentido evocado de *βαπτίζω* e não haveria como se furtar disso. Fato é que, se *βαπτίζω* traduz a palavra *thy* ou suas derivadas (*thy* e *theb*), de qualquer modo, o que subjaz é o sentido egípcio que se dá ao verbo, seja ele copta ou não.

A expressão *j'j.tw thy.tw* é tão plausível de ser o significado subjacente de *βαπτίζω*, na frase *βάπτισον σεαυτὴν ἡ δυναμένη εἰς τοῦτον τὸν κρατῆρα*, que se pode inferir o mergulho e a ablucão, justamente porque a ideia de mergulhar está presente tanto em *j'j* como em *thy*. Esse procedimento de verter uma expressão complexa por uma única palavra ou vice-versa não é algo raro. Esse mesmo fenômeno aconteceu com a tradução grega do AT, a *Septuaginta*. Por exemplo, o tradutor de Pv 9.1-6 (*LXX*) verteu a expressão *לֹא־בַּלְעָד* (*sem-coração* ou *carente* ou *destituída de coração*) por *ὅς ἐστιν ἄφρων* (*aquele que é ignorante ou tolo*). Ou seja, houve a tradução do sentido, mas não necessariamente da palavra ou expressão. Charles Harold Dodd conhecia muito bem esse fenômeno e isso é tão notório que ele mesmo descreveu, na introdução do seu livro *The Bible and the*

<sup>847</sup> VAN DEN KERCHOVE, 2012, p. 23-79

*Greeks*, sobre a árdua tarefa da tradução justamente para tentar abarcar os sentidos mais próximos tanto quanto possível.

É perceptível que André-Jean Festugière não entendeu a relação do verbo *βαπτίζω* com o substantivo *κρατήρ* porque ele negligenciou a tradição e o contexto egípcio. Se ele tivesse levado adiante a possibilidade de influência egípcia, com certeza, ele não iria considerar essa relação entre *βαπτίζω* e *κρατήρ* como algo de difícil compreensão. O grande problema, inicialmente, é assumir os significados estanques de tradições diferentes. Mesmo que a cultura grega esteja em plena relação com a cultura egípcia, não se pode afirmar que as tradições egípcias se perderam. Pelo contrário, elas estão presentes. O que se pode concluir é que o autor (redator) do *Corpus Hermeticum* IV.3-6a, sem dúvida, era uma pessoa greco-egípcia, influenciada por tradições diversas, mas não conseguiu ocultar as doutrinas típicas da religiosidade que incidia no Egito.

Tendo a devida cautela com respeito à palavra gnóstico, há de se concordar com Antonio González Blanco que afirma:

[O] Hermetismo, neste grupo de tratados [C.H. IV, VIII, XIV], e sobretudo no tratado IV, apresenta-nos como uma religião de minorias com carácter gnóstico. Segue a escatologia tradicional *post mortem*, se bem que já há linhas às quais não interessa prestar atenção a essa referência, mas a alegria de viver leva os fiéis a estimar em muito o dom de Deus que é o conhecimento. Esta evolução se dá em um clima de polêmica antirritualista que, sem dúvida, leva o Hermetismo a uma autodefinição mais firme em uma linha de espiritualismo gnóstico (tradução própria).<sup>848</sup>

Essas características, segundo González Blanco, são importantes para situar a escrita final do texto *Corpus Hermeticum* IV no séc. II E.C. Parece convincente, inclusive, que o autor hermético tenha escrito esse tratado durante essa época. Embora seja possível encontrar crateras e vasos de mistura com detalhes egípcios antes da Era Comum, é bem verdade que a cratera sino, com detalhes egípcios, encontrada no *Antinoeion* Capitolino da Villa Adriana é aproximadamente do séc. II E.C. Não seria estranho para o autor hermético mencionar sobre uma cratera em meio a uma tradição de um banquete *hathórico*. Salientou-se que os detalhes dessa cratera são *hathóricos* e tudo indica que o autor do texto *Corpus Hermeticum* IV tivesse em mente um vaso daquele tipo.

---

<sup>848</sup> [E]l Hermetismo, en este grupo de tratados, y sobre todo en el tratado IV, se nos presenta como una religión de minorías con carácter gnóstico. Sigue la escatología tradicional *post mortem*, si bien hay ya líneas a las que no interesa prestar atención a esa referencia y la alegría de vivir lleva a los fieles a estimar en mucho el don de Dios que es el conocimiento. Esta evolución se da en un clima de polémica antirritualista que, sin duda, lleva al Hermetismo a una autodefinición más firme en una línea de espiritualismo gnóstico. GONZÁLEZ BLANCO, 1973, p. 337.

Em todo caso, não se pode subestimar que o autor (redator) daquele tratado tenha se servido da teologia egípcia para discorrer sobre suas doutrinas herméticas. A doutrina do Demiurgo já existia na teologia egípcia heliopolitana. O Demiurgo é Atum, pai de todos os deuses, que criou a si mesmo. Isso é perfeitamente adequado ao pensamento hermético. O Demiurgo empregou seu instrumento, o *pteh*, feito de língua e coração. A palavra *pteh esculpir, gravar, abrir, dar início a uma obra*. A personificação de *Pteh* (Ptah), o instrumento de trabalho de Atum, assumiu a forma de criador, escultor e desenhista (na teologia de Mênfis). De qualquer maneira, o mito explica que o Demiurgo criou todas as coisas com a palavra (língua-coração). Essa doutrina também está presente no *Corpus Hermeticum* IV.1.<sup>849</sup>

Jean Pierre-Mahé afirma que é possível notar lugares-comuns teológicos de hinos egípcios nos textos herméticos. Ele defende que a doutrina *εἰς καὶ μόνος*, ao contrário do que se pensa, é egípcia. Mahé explica que existem termos recorrentes, na literatura hermética, que são aplicados teologicamente a deuses egípcios. Ele estabelece um paralelo entre a fórmula do Hino a Khnum e a fórmula em que incide *εἰς καὶ μόνος* (C.H. IV.1,5,8). No Hino a Khnum, é dito que esse deus é *único e solitário*, ou melhor, *único e um*.<sup>850</sup>

Enfim, é bastante plausível que esse texto tenha sido modelado de acordo com a teologia egípcia e que deu suporte a todo o tratado. A própria doutrina do *εἰς καὶ μόνος*, como foi analisado no segundo capítulo, forma a estrutura do *Corpus Hermeticum* IV, no qual incide a *Alegoria da Cratera*.

### 3.3 Considerações finais sobre as analogias e correlações textuais e históricas do *Corpus Hermeticum* IV.3-6a

Por causa da ocorrência do verbo *βαπτίζω* na frase *βάπτισον σεαυτὴν ἡ δυναμένη εἰς τοῦτον τὸν κρατῆρα*, em *'Ο Κρατήρ* (*Corpus Hermeticum* IV.3-6a), vários autores e pesquisadores, historiadores da religião, teólogos e filósofos,

<sup>849</sup> TRAUNECKER, 1995, p. 94-100; SCHULZ; SEIDEL, 2012. p. 522; SHAW; NICHOLSON, 2002, p. 45-46, 124; WILKINSON, 2000, p. 83; PINCH, Geraldine. *Egyptian Myth: A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press, 2004. p. 43-53; SHORTER, Alan W. *Os deuses Egípcios*. São Paulo: Cultrix, 1993. p. 17-25. Charles Harold Dodd e Walter Scott aventam a possibilidade de que a palavra criativa do *Corpus Hermeticum* IV.1 seja de origem egípcia. Cf. DODD, 1954, p. 236; SCOTT, 1985, v. 2, p. 136. Gurgel Pereira também sugere a mesma ideia. Cf. GURGEL PEREIRA, Ronaldo Guilherme. *The Hermetic Λόγος: Reading the Corpus Hermeticum as a Reflection of Graeco-Egyptian Mentality*. Basel, 26 de out. 2010. p. 145-146.

<sup>850</sup> SCHULZ; SEIDEL, 2012. p. 522; SHAW; NICHOLSON, 2002, p. 151; WILKINSON, 2000, p. 83; MAHÉ, 1982, t. 2, 297-298; Sobre os Hinos a Khnum no Templo de Esna, cf. LICHTHEIM, 1980, v. 3, p. 109-115.

habitaram-se a referenciar esse texto como exemplo da prática de batismo: *batismo do vóuç*, *batismo da mente*, *batismo hermético*, *batismo na cratera*.<sup>851</sup>

Qual tenha sido a compreensão que cada um deles teve a respeito da palavra *batismo*, fato é que não se poderia relacioná-la ao *βάπτισμα* cristão ou joanino. A palavra batismo, aqui, é puro *βαπτισμός*. Com certeza, esses pesquisadores viram nesse texto hermético uma prática semelhante ao rito batismal cristão. Designar o ato de mergulhar, no texto do C.H. IV.3-6a, de *batizar* ou de *batismo*, pode ter implicações confusas para o leitor ou estudante nos dias atuais. O leitor está influenciado pela ideia de batismo como termo técnico-litúrgico-sacramental do cristianismo já disseminado amplamente. Sendo assim, poder-se-ia projetar a prática do *batismo* cristão para dentro do texto hermético. Não obstante, um leitor poderia estar sensível ao fato de que o escritor hermético da Antiguidade empregava uma palavra semelhante para evocar outras acepções. Portanto, não parece inadequado se referir ao ato de mergulhar na cratera como um *batismo*. Contudo, deve-se atentar ao fato de que não se trata de *βάπτισμα*, mas, sim, de *βαπτισμός*, como incide na literatura hermética.

Pela coesão textual do capítulo anterior e também pela análise de intertextualidade, foi possível constatar que *Corpus Hermeticum* IV.3-6a faz referência ao banquete, ao simpósio ou à comensalidade. É pertinente frisar mais uma vez que essa intertextualidade fez com que o tratado hermético se aproximasse dos textos de *Timaeus* 41 D, *De somniis* II. 183, 190, 249, e de Provérbios 9.1-6 (*LXX*), principalmente por causa da *Alegoria da Cratera*. Constatou-se que essa alegoria não era mais do que um *motif* (motivo) de termos recorrentes (*κρατήρ*, *κήρυγμα*, *κῆρυξ*) empregados por antigos escritores, inclusive, por Píndaro. Essa constatação implica em que não se pode afirmar categoricamente que o tratado hermético estivesse sob a influência daqueles escritos. O motivo do vaso de mistura era recorrente na Antiguidade, inclusive, em usos metafóricos.

É bastante plausível, pelo que se pôde constatar na correlação histórico-religiosa, que o verbo *βαπτίζω* não tenha nada a ver com o batismo cristão nem se refere a qualquer seita *gnóstico-cristã*.<sup>852</sup> Deve-se concordar com Philippe Derchain, em sua conclusão sobre a autenticidade egípcia no *Corpus Hermeticum*, embora ele não estivesse se referindo especificamente ao *Corpus Hermeticum* IV.3-6a, mas ao fenômeno comum a todos os tratados que ele analisou:

<sup>851</sup> KERCHOVE, 2012, p. 301-316; ELIADE, 2011, v. 2, p. 261; DODD, 2005, p. 11-12; PHILONENKO, 2003, p. 340; FOWDEN, 1993, p. 113-114; SCOTT, 1985, v. 2, p. 140-142; TRÖGER, 1971. p. 55-57; NOCK, 1964, p. 14-15; NILSSON, 1958, p. 58; FESTUGIÈRE, 1938, p. 3; VAN DEN WILLOUGHBY, 1929, p. 206, 217-218; ANGUS, 1929, p. 336, 343, 374-375; FLINDERS PETRIE, 1909, p. 93, 99; KENNEDY, 1913, p. 149-150. Cf. também NORDEN, Eduard. *Agnostos Theos*: Untersuchungen zur Formengeschichte Religioeser Rede. 4. unveränderte Aufl. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1956. p. 102-107.

<sup>852</sup> FOWDEN, 1993, p. 113-114.

Todavia, eu sei [que] é sem dúvida bem entendido que o conjunto é helenístico, por sua idade, sua língua, sua composição, pela escolha de narrativas pessoais. Mas é verdade que as raras passagens que examinamos revelaram um pensamento egípcio autêntico, e, amiúde, uma formulação egípcia, que às vezes mostraram que este pensamento egípcio havia sido sintetizado, repensando em termos helenísticos, sem perder, por isso, sua especificidade, o que nos tem permitido reconhecê-lo (tradução própria).<sup>853</sup>

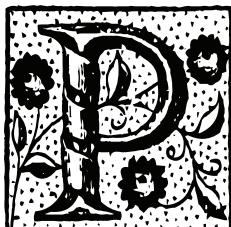
Não se pode prescindir de uma influência egípcia no *Corpus Hermeticum* IV.3-6a. Pode-se inferir que *βαπτίζω*, na frase *βάπτισον σεαυτὴν ἡ δύναμένη εἰς τοῦτον τὸν κρατῆρα*, tenha o mesmo sentido de *th*, possuindo, então, uma tradição egípcia subjacente. Pôde-se constatar que o verbo *βαπτίζω* tem assumido o sentido de *j'j*. No entanto, *theb* (derivado de *th*) também é plausível de ter sido a origem do emprego de *βαπτίζω*. Ademais, é assaz convincente que a expressão *j'j.tw thy.tw* tenha sido a base formadora de sentido para a frase *βάπτισον σεαυτὴν ἡ δύναμένη εἰς τοῦτον τὸν κρατῆρα*. Em todo caso, *βαπτίζω* deve ter sido usado para abarcar os significados de *th* e suas derivadas, o que se comprovaria pela relação da expressão *βαπτίζω εἰς*, em *βάπτισον σεαυτὴν ἡ δύναμένη εἰς τοῦτον τὸν κρατῆρα*, com a ideia copta de ΤΩΣ ΜΠ- (*misturar em*) e com construção grega *κεράννυμι εἰς*, sem, contudo, perder a amplitude significativa de *th*.<sup>854</sup> Enfim, é evidente que a tradição do *batismo do coração no vaso do conhecimento* é fundamentalmente egípcia.

---

<sup>853</sup> Il est hors de doute bien entendu que l'ensemble est hellénistique, par son âge, sa langue, sa composition, par le choix des récits cadres, que sais-je encore. Mais il est non moins vrai que les rares passages que nous avons examinés ont révélé une pensée égyptienne authentique, et souvent une formulation égyptienne, que parfois ils ont montré que cette pensée égyptienne avait été synthétisée, repensée en termes hellénistiques, sans perdre pour autant de sa spécificité, ce qui nous a permis de la reconnaître. DERCHAIN, 1962, p. 198.

<sup>854</sup> SATZINGER, 1985, p. 253; ASSMANN, 1978, p. 39. WALLIS BUDGE, 1978, p. 28, 842-843, 859; CRUM, 2005, p. 453-454, 456-457, 462; LOPRIENO, 2004, p. 193; WALLIS BUDGE, 1978, p. 28. LAYTON, 2011, p. 454, 460.

## CONCLUSÃO



Permite-se concluir que o *Corpus Hermeticum* IV.3-6a descreve um banquete ou um simpósio (*symposium*). Isso pode ser constado pela coesão textual, mais especificamente pelos principais mecanismos de coesão semântica dessa perícope. Por meio da análise do campo semântico se confirmou que as palavras *κρατήρ*, *κήρυγμα* e *κῆρυξ* incidem em contexto de banquetes e beberagem (*symposium*), sendo termos próprios desse ambiente discursivo e semântico. Isso foi comprovado pelas ocorrências dessas palavras em textos gregos antigos que descrevem o ambiente simpótico. Além disso, constatou-se que a palavra *βαπτίζω* também incide em *symposium* ou beberagem. O verbo *βαπτίζω*, nesse contexto, tem o significado de *embriagar-se*. O significante *βαπτίζω*, na fraseologia *έδαπτίσαντο τοῦ νοός* (do *Corpus Hermeticum* IV.4b), significa justamente *embriagar-se* ou *embeber-se*. O emprego do genitivo partitivo (*τοῦ νοός*) faz com que o verbo assuma outro sentido diferente de imergir ou mergulhar. O emprego desse genitivo partitivo com *βαπτίζω* pode ser constatado, na crítica textual do *Corpus Hermeticum* IV.3-6a, no que diz respeito à *έδαπτίσαντο τοῦ νοός*. Destarte, infere-se que, no *Corpus Hermeticum* IV.3-6a, as palavras *κρατήρ*, *κήρυγμα*, *κῆρυξ* e *βαπτίζω* são palavras recorrentes em textos e contextos simpóticos. Essa conclusão também é reforçada pelo emprego de imagens simpóticas que foram universalmente cunhadas e que estão presentes no texto do *Corpus Hermeticum* IV.3-6a.

Ademais se constatou que, pelos usos habituais e culturais e a dimensão religiosa do *symposium*, *performativamente* o banquete tornava-se um momento religioso. Foi devidamente comprovado que o fenômeno do banquete e da beberagem não é exclusivamente greco-romano nem sua ação performativa religiosa incidia apenas no mundo helenístico. A *Formosa Festa do Vale do Deserto* e os *Festivais de Beberagem* são tipicamente festas de beberagem performativamente religiosa da cultura egípcia antiga. As duas dimensões *simpóticas*, grega e egípcia, aproximaram-se no período helenístico. Isso foi comprovado pela existência de uma cratera com detalhes de sacerdotisas egípcias e de características *hathóricas* do séc. II E.C. Pelas imagens literárias *simpóticas* universalmente cunhadas desde a Antiguidade, conclui-se que a frase *βάπτισον σεαυτὴν ἡ δυναμένη εἰς τοῦτον τὸν κρατῆρα* (do *Corpus Hermeticum* IV.4a) tem uma importância no enquadramento das ações que se desenvolvem no texto. Ela inicia as palavras sapienciais. Delas decorre todo um desenvolvimento literário do texto.

Também se permite concluir que a acepção do verbo *βαπτίζω*, na frase *βάπτισον σεαυτὴν ἡ δυναμένη εἰς τοῦτον τὸν κρατῆρα* (do *Corpus Hermeticum*

IV.4a), é *misturar*. Cotejando frases em que ocorrem os verbos *κεράννυμι* e *μίγνυμι* em relação ao *κρατήρ*, constatou-se que o verbo *βαπτίζω*, naquela frase do texto hermético, ocorre em lugar onde deveriam ocorrer *κεράννυμι* e *μίγνυμι*. Essa constatação também se deu por meio da coesão semântica. Em contexto de beberagem e de mistura no *κρατήρ*, a estrutura sintática das orações em que aparece *κρατήρ* como complemento circunstancial de lugar (locução adverbial locativa) apresenta geralmente os verbos *κεράννυμι* e *μίγνυμι* (misturar, mexer, diluir). Constatou-se que estrutura da fraseologia *βάπτισον σεαντὴν ἡ δυναμένη εἰς τοῦτον τὸν κρατῆρα* é a mesma de outras estruturas em que ocorre o verbo *κεράννυμι* mais *κρατήρ*. Pôde-se notar que existe uma diferença entre esta fraseologia *βάπτισον σεαντὴν ἡ δυναμένη εἰς τοῦτον τὸν κρατῆρα* e as outras. O verbo *βαπτίζω* é empregado nessa oração enquanto nas outras incidem os verbos *κεράννυμι* e *μίγνυμι*. Isso confirma a hipótese de que a palavra *βαπτίζω* substitui os verbos *κεράννυμi* ou *μίγνυμi*. Os verbos *κεράννυμi* e *μίγνυμi* apresentam um sentido bem restrito para descrever a ação de misturar no *κρατήρ*. Sendo assim, conclui-se que o verbo *βαπτίζω*, na frase *βάπτισον σεαντὴν ἡ δυναμένη εἰς τοῦτον τὸν κρατῆρα* (do *Corpus Hermeticum* IV.4a), não tem a mesma acepção do seu emprego na frase *ἔβαπτίσαντο τοῦ νοός* (do *Corpus Hermeticum* IV.4b). Essas constatações confirmam a hipótese de que, cotejando frases em que ocorre *κεράννυμi* e *μίγνυμi* em relação ao *κρατήρ*, nota-se que a acepção do verbo *βαπτίζω*, na frase do *Corpus Hermeticum* IV.4a, é *misturar*.

Pela análise intertextual, pôde-se notar que os textos de *O Kρατήρ* (C.H. IV.3-6), de *Timaeus* 41 D (de Platão), de *De somniis* II. 183, 190, 249 (de Filo de Alexandria), e de Provérbios 9.1-6 (*LXX*), apresentam certas semelhanças. Essas semelhanças advém do fato de que os autores, tradutores e redatores desses textos empregaram uma alegoria já conhecida entre eles, a saber, a Alegoria da Cratera. Essa alegoria, no *Corpus Hermeticum* IV.3-6a, não é um mito, mas um *motif* (motivo) que era empregado para desenvolver um texto e formular doutrinas. O motivo nesses textos é o mesmo: a *Alegoria da Cratera*. Por meio da comparação entre possíveis textos independentes, como *O Kρατήρ* (*Corpus Hermeticum* IV.3-6a); *Timaeus* 41 D; *De somniis* II. 183, 190, 249 e Provérbios 9.1-6 (*LXX*), apenas se evidencia uma intertextualidade ou correlação literária devido ao *motif* da *Alegoria da Cratera*, que foi empregada pelo redator do *O Kρατήρ* (*Corpus Hermeticum* IV.3-6a); por Platão; por Filo de Alexandria e pelo tradutor de Provérbios 9.1-6 (na *LXX*); com o objetivo de formular e dar base às suas doutrinas de acordo com suas próprias vivências intelectuais e religiosas. Ademais, quanto aos conceitos empregados nesses textos, eles são bastante difusos, sendo que cada qual apresenta características ideológico-conceptuais sem qualquer univocidade entre eles. A análise intertextual (ou das fontes) apenas apontou que esses textos apresentam uma fonte prévia, da *Alegoria da Cratera*,

que foi retrabalhada. Destarte, a *Alegoria da Cratera* não é originária de Platão, do tradutor da *Septuaginta*, de Filo de Alexandria nem do redator do tratado *O Kρατήρ* (*Corpus Hermeticum* IV.3-6a), mas uma fonte inspiradora que serviu como base para eles divulgarem suas ideias. Conclui-se, como isso, que o redator (autor) do *O Kρατήρ* (*Corpus Hermeticum* IV.3-6a) não empregou nenhum desses textos para formular suas ideias. Ele apenas recorreu a um motivo que já existia. Inclusive, Plutarco cita o poeta Píndaro (do séc. VI-V a.E.C), que também emprega o mesmo motivo. Sendo assim, não se deve afirmar que o autor hermético tenha alguma correlação histórico-religiosa com esses textos. O presente livro também permite concluir que, em nenhum desses textos, a *Alegoria da Cratera* ocorre com o verbo *βαπτίζω*, como na frase *βάπτισον σεαυτὴν ἡ δυναμένη εἰς τὸν κρατῆρα* (do *Corpus Hermeticum* IV.4a).

Também se conclui que não existe nenhuma correlação histórico-religiosa com o cristianismo. Isso pôde ser averiguado e constatado na correlação histórico-religiosa da palavra *βαπτίζω* no *Corpus Hermeticum* IV.3-6a. A concepção de *βαπτίζω*, no *Corpus Hermeticum* IV.3-6a, embora tenha suas ressonâncias, não é unívoca à ideia do *βάπτισμα* cristão ou joanino. No texto hermético, o verbo *βαπτίζω* está relacionado ao *βαπτισμός*. É pouco provável que os herméticos reconhecessem no *batismo do coração no vaso de mistura* alguma ideia de rito sacramental cristão. De acordo com a formação da palavra, foi averiguado que o sufixo *-μα* de *βάπτισμα* indica o *resultado* ou *objeto* de uma ação enquanto, no caso do sufixo *-μος* de *βαπτισμός*, esse expressa a *ação* propriamente. O vocábulo grego *βαπτισμός* significa *ablução*, *purificação* ou *banho* enquanto o termo *βάπτισμα* é o batismo – *o resultado da ação de banhar ou a ênfase no objeto imerso*. Concluiu-se que o substantivo *βάπτισμα* se tornou o único termo técnico exclusivo para designar o batismo cristão e o batismo de João. Quanto ao verbo *βαπτίζω*, embora seja empregado em sentido técnico para o batismo joanino e cristão, ele não é apenas usado para essa finalidade.

Permite-se concluir que os autores do *Corpus Hermeticum* não tinham uma ideia sacramental. O hermetismo, no mundo greco-egípcio sob a dominação romana, apropriou-se de várias ideias filosóficas e piedosas disseminadas em um mundo globalizado, moldando-as segundo seu entendimento, sem se fixar a nenhuma delas nem concorrer com nenhuma religião ou escola filosófica. O hermetismo, justamente pelo seu aspecto gnóstico, não se enquadra em padrões estabelecidos nem pode ser analisado de acordo com as religiões institucionalizadas.

Em geral, destacou-se que os autores do *Corpus Hermeticum* demonstram não aceitar *teurgia* ou sacramentos como um meio de unir o ser humano a Deus. Eles acreditavam que Deus iria ao encontro da humanidade em qualquer lugar ou tempo, independente de meios sacramentais. Para eles, o sacramento não é o meio pelo qual a humanidade se encontra com o sagrado (que em seu contexto se

entendia como Deus). Para os autores herméticos, a união com o divino requer um movimento pedagógico, propedêutico, *gnosiológico*, individualizado, devoto, piedoso (como um processo *palingenésico*) até culminar na *theōsis* (deificação) e no retorno do ser humano a sua origem. O hermetismo não admitia um rito iniciático sacramental que incutia as potências de Deus como um ato de graça.

*Qualquer ato simbólico que represente o meio da gnose (o processo de ascensão, a palingenesiā, deificação, e as palavras e termos relacionados, como o batismo) não pode ser simplesmente compreendido como sacramento ou teurgia. No Corpus Hermeticum IV.3-6a, nada indica que βαπτίζω se trata de ato sacramental, pelo contrário, é uma acepção metafórica ou atos simbólicos que expressam o conhecimento de Deus.*

Destarte, foi possível verificar que o verbo *βαπτίζω*, na frase *βάπτισον σεαυτὴν ἡ δυναμένη εἰς τοῦτον τὸν κρατῆρα* (do *Corpus Hermeticum* IV.4a), com sentido de *misturar*, tem influência egípcia e correspondência com a palavra *th e suas derivações*. Isso é evidenciado e confirmado na correlação histórico-religiosa. *Em certos hinos hathóricos, como o da Estela Wien 8390*, o fato de descrever o banho ou a embriaguez do coração (*jb*) não pressupõe literalmente que alguém estivesse participando de um *rito sacramental* de beberagem. Isso pode expressar, por meio de metáforas, uma experiência mística de satisfação interna e gratificação do coração através de uma vivência espiritual com a divindade (*j'j jb*). O emprego de metáforas no *Corpus Hermeticum* IV.3-6a faz desse texto a confirmação categórica de que os herméticos não seguiam *ritos sacramentais*.

Portanto, pressupõe-se que a concepção de *βαπτίζω*, no *Corpus Hermeticum* IV.3-6a, embora tenha suas ressonâncias, não é unívoca à ideia do *βάπτισμα* cristão ou joanino. Não é provável que os herméticos reconhecessem no *batismo do coração no vaso de mistura* alguma ideia de rito sacramental cristão. Como já foi dito antes, pode-se inferir que o C.H. IV.3-4a, Pv. 9.1-6 (LXX) e *Timaeus* 41 D apresentam um certo grau de intertextualidade, mas nada que possa afirmar que estes últimos textos dependeram daquele outro. O estudo comprovou que, na *Alegoria da Cratera*, foi empregada uma fonte (motivo) utilizada por Platão (*Timaeus* 41 D), pelo autor do C.H. IV.3-4a, pelo tradutor de Pv. 9.1-6 (LXX) e por Filo (*De Somniis*, II). Infere-se que essa tradição, em que o *κρατήρ* é usado como uma metáfora para transmitir uma mensagem, foi enriquecida pela criatividade imaginativa do redator.

O *Corpus Hermeticum* IV.3-6a apresenta um grego *koinē alexandrino*, e o estilo é bastante teológico e filosófico, apresentando termos técnicos próprios da filosofia grega, mas as ideias egípcias estão subjacentes. O autor (redator) do *Corpus Hermeticum* IV.3-6a redigiu o texto em um ambiente marcadamente egípcio, com ideias baseadas no pensamento filosófico grego em *vogue* naquela época, com característica bastante eclética.

Além disso, a palavra *βαπτίζω*, na frase *βάπτισον σεαντὴν ἡ δυναμένη εἰς τοῦτον τὸν κρατῆρα*, não deve ser considerada como influência cristã ou relacionada com a tradição cristã. Não é também comprehensível que o verbo *βαπτίζω* tenha unicamente o sentido de embriagar-se nesse texto. Sendo assim, como foi consignado pela correlação histórico-religiosa, que o sentido da palavra *th* está subjacente ao verbo *βαπτίζω*. Comprovou-se que *βαπτίζω* assumiu o sentido de *j'j* e outros verbos derivados de *th* - *thēb* e *thy*. O percurso realizado, desde as considerações sobre a tradução até a correlação histórico-religiosa do *Corpus Hermeticum* IV.3-6a, evidenciou que existem expressões egípcias, como *jb nj r(m) t* (corações dos homens) e *ntj h3tj* e *ntj jb* (os sem coração) que estão presente em *'Ο Κρατήρ*. A influência egípcia nesse tratado não deve ser negligenciada. Em todo caso, a expressão *j'j.tw thy.tw*, no hino da *Aparição Onírica de Háthor* (*Estela Wien 8390*), é empregada para designar o banho e a embriaguez do coração.

A expressão *j'j.tw thy.tw* apresenta o significado subjacente de *βαπτίζω*, na frase *βάπτισον σεαντὴν ἡ δυναμένη εἰς τοῦτον τὸν κρατῆρα*, expressando o mergulho e a ablução, justamente porque a ideia de mergulhar está presente tanto em *j'j* como em *thy*. Esse procedimento de verter uma expressão complexa por uma única palavra ou vice-versa não é algo raro, inclusive na *Septuaginta*. Também o tradutor de Pv 9.1-6 (*LXX*) verteu a expressão בַּל־רֹעֵן (sem-coração ou carente ou destituída de coração) por ὅς ἐστιν ἄφρων (aquele que é ignorante ou tolo). Em suma, *βαπτίζω* foi empregado como um verbo grego amplo que poderia abranger todos os sentidos possíveis de *th* e suas derivadas. Se não fosse assim, dificilmente se daria um sentido de *κεράννυμι εἰς* para *βαπτίζω εἰς*, o que é comprovado pela construção copta ΤΩΖ ΜΠ-, cuja origem está em *th*.

Destarte, é admissível que o *batismo do coração no vaso do conhecimento* é fundamentalmente greco-egípcio. Não há como negar que, pelo enfoque helenista dos pesquisadores, essa tradição de *βαπτίζω* com *κρατήρ* não tem resposta convincente. Não podendo responder à junção desses dois elementos, os pesquisadores desse enfoque, como Walter Scott, recorrem a uma explicação do rito sacramental cristão com uma ênfase forte nas religiões de mistérios. Ademais, outros pesquisadores, como André-Jean Festugière, do enfoque helenista, tenta explicar a relação de *βαπτίζω* e *κρατήρ* através de livros tidos por ele como *gnósticos* (*Livros de Jeu e Pistis Sophia*) para dar resposta à mistura de dois sacramentos, a saber, batismo e eucaristia. Festugière mesmo não entendia por que aquelas palavras apareciam juntas. Ademais, do ponto de vista do enfoque helenístico-oriental com ênfase no judaísmo, Charles Harold Dodd não estabeleceu nenhum paralelo de Provérbios 9.1-6 (*LXX*) com o *Corpus Hermeticum* IV.3-6a. Esse renomado pesquisador não negligenciou o paralelo dos textos, como Festugière supõe. Pelo contrário, Dodd não viu nenhuma relação traditiva entre os dois textos. Dodd está correto, não existe correlação histórico-religiosa entre Provérbios 9.1-6

(LXX) com o *Corpus Hermeticum* IV.3-6a. Apenas existe uma intertextualidade por meio de motivos. Em suma, permite-se concluir que o verbo *βαπτίζω*, em relação a *κρατήρ*, só pode ser analisado tendo em mente a influência histórico-religiosa egípcia, a despeito de uma alegoria que já havia sido disseminada no Mediterrâneo e no mundo contemporâneo do Novo Testamento.

A inclusão do estudo do *Corpus Hermeticum* dentro do estudo do *gnosticismo* é complexa. Em todo caso não convém enquadrá-lo como *gnóstico* em sentido pejorativo ou valorativo. Todavia, esta conclui-se, de forma geral, que o estudo do hermetismo na disciplina do mundo do contemporâneo do Novo Testamento requer mais atenção. Reduzir o *Corpus Hermeticum* a um movimento amorfo designado como *gnosticismo* é incorrer em erro heurístico e histórico.

Não obstante qualquer estudo que inclua o hermetismo no mesmo espaço do gnosticismo, o *Corpus Hermeticum* continua sendo objeto estranho para os pesquisadores brasileiros, ou pouca atenção ou pouca relevância tem sido dada a esse objeto de pesquisa no Brasil. Um escrito que facilmente encontra-se citado, na História das Religiões por norte-americanos e europeus, é extremamente negligenciado pelos pesquisadores das Religiões, da Filosofia e da Teologia no nosso País. Convém averiguar o quanto esse documento pode ajudar a entender não só o contexto greco-romano em Alexandria e no mundo mediterrâneo em geral, mas, também, sua influência no pensamento dos neoplatonistas da Renascença, os quais se dedicaram e foram influenciados pelos escritos herméticos, como, por exemplo, Marsilio Ficino e Giordano Bruno. Esse objeto de estudo é de suma importância para historiadores das religiões e para historiadores da Igreja Primitiva. Ademais, o estudo comparativo dos sincretismos antigos e atuais pode trazer novas luzes para as pesquisas das religiões para o contexto acadêmico brasileiro.<sup>855</sup>

---

<sup>855</sup> LIRA, David Pessoa de. O Estudo do Corpus Hermeticum na História das Religiões In: SIMPÓSIO INTERNACIONAL DE TEOLOGIA E CIÊNCIAS DA RELIGIÃO, 3, 2010, Recife - PE. *Religiosidades populares e multiculturalismo intolerâncias, diálogos, interpretações*. Recife: Universidade Católica de Pernambuco, 2010. p. 1337 – 1350.

## REFERÊNCIAS

- ABRÃO, Bernadette Siqueira (Org.). *História da Filosofia*. São Paulo: Nova Cultural. 2004. 480p. (Os Pensadores).
- ALLEN, James. *Middle Egyptian: An Introduction to the Language and Culture of Hieroglyphs*. 2. ed. rev. Cambridge: Cambridge University Press, 2010. 511p.
- ALMEIDA, Napoleão Mendes de. *Gramática Latina*: curso único e completo. 30 ed. atual. com suplementos e respostas. São Paulo: Saraiva, 2011. 656p.
- ALONSO SCHÖKEL, Luís. *Proverbios y Eclesiastico*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1968. 322p. (Los Libros Sagrados).
- ANDERSON JR., R. Dean. *Glossary of Greek Rhetorical Terms connected to Methods of Argumentation Figures and Tropes from Anaximenes to Quintilian*. Leuven: Peeters, 2000. 131p. (Contributions to Biblical Exegesis and Theology, 24).
- ANGUS, S. *The Religious Quests of the Graeco-Roman World: A Study in the Historical Background of Early Christianity*. New York: Charles Scribner's Son, 1929. 444p.
- APOSTOLIDES SOPHOCLES, Evangelinus. *Greek Lexicon of the Roman and Byzantine Periods* (from B. C. 146 to A. D. 1100). New York: Charles Scribner's Sons, 1900. 1188p.
- ARISTOPHANES. *The Lysistrata, the Thesmophoriazusae, the Ecclesiazusae, the Plutus*. With the English translation by Benjamin Bickley Rogers. Cambridge: Harvard University Press; London: William Heinemann, 1946. v. 3. 471p. (Loeb Classical Library).
- ASSMANN, J. Eine Traumoffenbarung der Göttin Hathor. *Revue d'Égyptologie*, v. 30, 1978, p. 22-50.
- ATHENAEUS. *The Learned Banqueters*: books 3.106e-5. Edited and Tranlated by S. Douglas Olson. Cambridge (MA); London: Harvard University Press, 2006. v. 2. 582p. (Loeb Classical Library).

- BAKHTIN, Mikhail. *Cultura Popular na Idade Média e no Renascimento: O Contexto de François Rabelais*. 7. ed. São Paulo: HUCITEC, 2010. 420p.
- BARNSTONE, Willis; MEYER, Marvin. *The Gnostic Bible: Gnostic texts of Mystical Wisdom from the Ancient and Medieval Worlds – Pagan, Jewish, Christian, Mandaean, Manichaean, Islamic, and Cathar*. Boston: Shamabala, 2003. 860p.
- BARRETT, C. K. *The New Testament Background: Selected Documents*. London: S. P. C. K., 1958. 276p.
- BARR-SHARRAR, Beryl. *The Derveni Krater: Master Piece of Classical Greek Metalwork*. Italy: The American Scholl of Classical Studies at Athens, 2008. 264p. (Ancient Art and Architecture in Context; v. 1).
- BERNAL, Martin. *Black Athena: The Afroasiatic Roots of Classical Civilization: The Fabrication of Ancient Greece 1785-1985*. New Brunswick; New Jersey: Rutgers University Press, 2003 (1987). v. 1. 575p.
- BERTRAND, Denis. *Caminhos da Semiótica literária*. Bauru: EDUSC, 2003. 444p. (Coleção Signum).
- BETTS, Gavin. *Complete New Testament Greek*. 2. ed. London: Hodder and Stoughton; New York McGraw Hill, 2010. 292p. (Teach Yourself Books).
- BETTS, Gavin; HENRY, Alan. *Complete Ancient Greek*. 3 ed. London: Hodder and Stoughton; New York: McGraw Hill, 2010. 444p. (Teach Yourself Books).
- BIANCHI, Ugo. A Literatura Gnóstica e o Novo Testamento. In: FABRIS, Rinaldo. *Problemas e perspectivas das ciências bíblicas*. São Paulo: Loyola, 1993. p. 101.
- BÍBLIA de Jerusalém. 5. ed. nov. rev. São Paulo: Paulus, 1996. 2366p.
- BIBLIA Hebraica Stuttgartensia. Ediderunt K. Elliger et W. Rudolph. 5 ed. Editio Funditus Renovata. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1997. 1574p.
- BLASS, Friedrich; DEBRUNNER, Albert; FUNK, Robert Walter. *A Greek grammar of the New Testament and other early Christian literature*. 20. print. ed. 1961. Chicago; London: The University of Chicago Press, 2009. 325p.
- BOFF, Leonardo. *Minima Sacramentalia: Os Sacramentos da Vida e a Vida dos Sacramentos - Ensaio de Teologia Narrativa*. 19 ed. Rio de Janeiro: Vozes, 1998. v. 3. 80p. (Teologia, 9).

BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas simbólicas*. Introdução, organização e seleção de Sérgio Miceli. 6. ed. São Paulo: Perspectiva, 2005. 361p. (Coleção estudos, 20).

BOUSSET, Wilhelm. *Hauptprobleme der Gnosis*: Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1973. 398p.

BOUSSET, Wilhelm. *Kyrios Christos*: A History of the Belief in Christ from the Beginnings of Christianity to Irenaeus. Nashville: Abingdon Press, 1970. 496p.

BRAKEMEIER, Gottfried. *Reino de Deus e Esperança Apocalíptica*. São Leopoldo: Sinodal, 1984. 152p. (Estudos Bíblicos NT, n.8).

BRAND, Eugene L. *Batismo*: uma perspectiva pastoral. Traduzido por Getúlio Bertelli. São Leopoldo: Sinodal, 1982. 88p.

BROWN, Francis; DRIVER, S. R.; BRIGGS, Charles A. *A Hebrew and English lexicon of the Old Testament*: with an appendix containing the Biblical Aramaic. Peabody (MA): Hendrickson Publishers, 2008. 1201p.

BURKITT, F. C. (Francis Crawford). *Church and Gnosis*: A Study of Christian Thought and Speculation in the Second Century. New York: AMS Press, 1978 (first AMS edition published from edition of 1932, Cambridge, At the University Press). 154p.

CASEY, R.P. Gnosis, Gnosticism and New Testament. In: DAVIES, W. D.; DAUBE, D. (Eds.). *The Background of the New Testament and its Eschatology* (in honour of C. H. Dodd). Cambridge: Cambridge University Press, 1956. p. 52-80.

CEGALLA, Domingo Paschoal. *Novíssima Gramática da Língua Portuguesa*. 48 ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 2008. 696p.

CHAMPLIN, Russell Norman. *O Novo Testamento Interpretado Versículo por Versículo*: Atos dos Apóstolos e Romanos. São Paulo: Candeia, 1998. v. 3. 887p.

CHLUP, Radek. The Ritualization of Language in the Hermetica. *Aries*, São Paulo, v. 7, n. 2, p. 133-159, 2007.

CICERO, M. TULLIUS. *De Natura Deorum Libri Tres. With Introduction and Commentary* and edited by Joseph B. Mayor together with a new collation of several of the English mss. by J. H. Swainson. Cambridge: Cambridge University Press, 2009. v. 3. 247p. (Cambridge Library Collection).

CLARK, Rosemary. *The Sacred Magic of Ancient Egypt: The Spiritual Practice Restored*. Woodbury: Llewellyn Publications, 2011. 283p.

CLEMENS ALEXANDRINUS. *Stromata Buch VII Und VIII, Excerpta Ex Theodoto, Eclogae Propheticae, Quis Dives Salvetur; Fragmente*. Herausgegeben Im Auftrage Der Kirchenväter-Commission Der Königl. Preussischen Akademie Der Wissenschaften. Von Otto Stählin. Leipzig: J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1909. Bd. 3. 230p.

CONYBEARE, F. C.; STOCK, St. George William Joseph. *Grammar of Septuagint Greek*: with selected readings, vocabularies, and updated indexes. Grand Rapids: BakerBooks, 2010. 382p.

COOK, Johann. *The Septuagint of Proverbs*: concerning the Hellenistic colouring of LXX Proverbs. Leiden: Brill, 1997. 391p. (Supplements to Vetus Testamentum 69)

COOK, John Granger. *The interpretation of the Old Testament in Greco-Roman paganism*. Tuebingen: Mohr Siebeck, 2004. 399p. (Studien und Texte zu Antike und Christentum 23).

COPENHAVER, Brian P. Introduction. In: HERMETICA: The Greek Corpus Hermeticum and the Latin Asclepius in a New English Translation, with Notes and Introduction - Brian P. Copenhaver. New York: Cambridge University Press, 2000. p. xiii-lxi.

COPENHAVER, Brian P. Natural Magic, Hermetism, and Occultism in Early Modern Science. In: LINDBERG, David C.; WESTMAN. Robert S. (Ed.). *Reappraisals of the Scientific Revolution*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990. p. 261-301.

COPENHAVER, Brian P. Notes. In: HERMETICA: The Greek Corpus Hermeticum and the Latin Asclepius in a New English Translation, with Notes and Introduction - Brian P. Copenhaver. New York: Cambridge University Press, 2000. p. 93-260.

CORPUS Hermeticum. Edizione e commento di A.D. Nock e A.-J. Festugière. Edizione dei testi ermetici copti e commento di Ilaria Ramelli. Testo greco,

latino e copto a frente. Milano: Bompiani. Il pensiero occidentale. 2005. 1627p.

COULANGES, Fustel de. *A Cidade Antiga*. Tradução Fernando de Aguiar. 5. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2004. 641p. (Paidéia).

CROATTO, José Severino. *As Linguagens da experiência religiosa: uma introdução à fenomenologia da religião*. 3. ed. Tradução de Carlos Maria Vásquez Gutiérrez. São Paulo: Paulinas, 2010. 521p. (Coleção Religião e Cultura).

CROSBY, Henry Lamar; SCHAEFFER, John Nevin. *An Introduction to Greek*. Mineola; New York: Dover, 2009. 349p.

CRUM, Walter E. *A Coptic Dictionary*. With a new foreword by James M. Robinson. Eugene (Oregon, USA.): Wipf & Stock Publishers, 2005. 953p. (ALR Ancient Language Resources).

CUMONT, Franz. *Les Religions Orientales dans le Paganisme Romain*. 4. Ed. revue, illustrée et annotée. Publiée sous les auspices du Musée Guimet. Paris: Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 1929. 339p.

CYRIL OF ALEXANDRIA. *Contra Julianum*. Lesvos: University of Aegean, c2006. p. 17.

DE CONICK, April D. *Seek to see him: ascent and vision mysticism in the Gospel of Thomas*. Leiden; New York; Köln: Brill, 1996. (Supplements to Vigiliae Christianae ; v. 33). p. 3-27.

DEFINA, Gilberto. *Teoria e Prática de Análise Literária*. São Paulo: Pioneira, 1975. 148p. (Manuais de estudo).

DELATTE, L.; GOVAERTS, S.; DENOOZ, J. *Index du Corpus Hermeticum*. Roma: Edizioni dell'Ateneo e Bizzari, 1977. 359p. (Lessico Intellettuale Europeo, 13).

DELITZSCH, Franz. *Biblical commentary on the Proverbs of Solomon*. Translated by M.G. Easton. Grand Rapids: Eerdmans, 1950. 2 v.

DERCHAIN, Philippe. L'authenticité de l'inspiration égyptienne dans le «*Corpus Hermeticum*». *Revue de l'Histoire des Religions*, Paris, t. 161 n. 2, p. 175-198, 1962.

DICIONÁRIO da Língua Portuguesa. Lisboa: Priberam Informática, 2013.  
Disponível em: <<http://www.priberam.pt/dlPO>>. Acesso em 20 jan. 2014.

DICIONÁRIO de Latim-Português, Português-Latim. Porto: Porto, 2010. 539p., 617p. (Dicionários Acadêmicos).

DICIONÁRIO de Língua Portuguesa. Porto: Porto, 2009. 881p.

DODD, C.H. (Charles Harold). *The Bible and the Greeks*. 2. impression. London: Hodder and Stoughton, 1954, 264p.

DODD, C.H. (Charles Harold). *The Interpretation of the Fourth Gospel*. Reprinted Paperback Edition. Cambridge: Cambridge University Press, 2005. 478p.

DRANE, John W. Gnosticism and New Testament 2. *Theological Student Fellowship (TSF) Bulletin*, London, v. 69, p. 1-7, 1974 b.

DURAND, Gilbert. *Ciência do Homem e Tradição: O Novo Espírito Antropológico*. Tradução de Lucia Pereira de Souza. São Paulo: TRIOM, 2008. 273p.

DURANDO, Furio. *A Grécia Antiga*. Tradução de Carlos Nougué. Barcelona: Ediciones Folio, 2005. 288p.

EBELING, Florian. *The Secret History of Hermes Trismegistus: Hermeticism from Ancient to Modern Times*. Forworded by Jan Assmann. Translated from the German by David Lorton. Ithaca and London: Cornell University Press, 2011 (first edition 2007). 158p.

ECO, Umberto. *Os Limites da Interpretação*. 2. ed. São Paulo: Perspectiva, 2004. 315p. (Coleção Estudos, 135).

EDWARDS, M. J. The Vessel of Zosimus the Alchemist. *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, Bonn, n. 90, p. 55–64, 1992.

ELIADE, Mircea. *História das crenças e das ideias religiosas: Da Idade da Pedra aos Mistérios de Elêusis*. Rio de Janeiro: Zahar, 2011. v. 1. 437p.

ELIADE, Mircea. *História das crenças e das ideias religiosas: De Gautama Buda ao Triunfo do Cristianismo*. Rio de Janeiro: Zahar, 2011. v. 2. 465p.

ELIADE, Mircea. *História das crenças e das ideias religiosas: De Maomé a à Idade das Reformas*. Rio de Janeiro: Zahar, 2011. v. 3. 321p.

ELIADE, Mircea. *O Sagrado e o Profano*: A essência das religiões. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2011. 191p. (Biblioteca do Pensamento Moderno).

ELIADE, Mircea. *Origens*: história e sentido na religião. Lisboa: Edições 70, 1989. 203p.

ELIADE, Mircea. *Tratado de História das Religiões*. 4. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2010. 479p.

ELIADE, Mircea; COULIANO, Ioan P. *Dicionário das religiões*. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2009. 342p.

ENCICLOPÉDIA Mirador Internacional. São Paulo: Encyclopaedia Britannica do Brasil Publicações Ltda., 1986. 20 v.

FAIVRE, Antoine. Hermetism. In: JONES, Lindsay (ed.). *Encyclopedia of Religion*. 2. ed. 2. ed. Detroit, MI: Thomson/ Gale, Macmillan Reference USA, 2005. v. 6. p. 3944-3956.

FAIVRE, Antoine. Note sur la transmission des traditions dans le contexte des courants esoteriques occidentaux modernes. In: KILCHER, Andreas B. *Constructing tradition: means and myths of transmission in Western esotericism*. Edited by Andreas B. Kilche. Leiden; Boston: Brill, 2010. p. 31-46 (Aries books series ; 11).

FERGUSON, Everett. *Background of early christianity*. Grand Rapids: W. B. Eerdmans, 1990. 515p.

FERRATER MORA, José. *Diccionario de Filosofía*. 5. ed. Buenos Aires: Sudamericana, 1964. 2t.

FESTUGIÈRE, A. J. Hermetica: Le Baptême dans le Cratère C.H., IV, 3-4. *The Harvard Theological Review*, Cambridge (MA): Published by Cambridge University Press on behalf of the Harvard Divinity School, v. 31, issue n. 1, Jan. 1938, p. 1-20.

FESTUGIÈRE, André-Jean. *La Révélation d'Hermès Trismégiste*. Paris : Gabalda, 1950-1954. 4 v.

FESTUGIERE, André-Jean. Le “logos” hermétique d’enseignement. *Revue des Études Grecques*, Paris, t. 55, fasc. 259-260, Janvier-juin 1942, p. 77-108.

FICINUS NOVUS. *Pimander*: Sive de Potestate et Sapientia Dei. A cura di Maurizio Campanelli. Torino: Aragano, 2012.

FILORAMO, G. Hermetism. In: DI BERARDINO, Angelo. *Encyclopedia of the Early Church*. Cambridge: James Clarke, 1992. v.1. p. 377-378.

FIORIN, José Luiz; SAVIOLI, Francisco Platão. *Para entender o texto: leitura e redação*. 17. ed. 5. impressão. São Paulo: Ática, 2012. 431p.

FLINDERS PETRIE, W. M. *Personal Religion in Egypt before Christianity*. London; New York: Harper and Brothers, 1909. 174p.

FOBES, Francis H. *Philosophical Greek: An Introduction*. Chicago: The University of Chicago Press, 1959. 321p.

FOWDEN, Garth. *The Egyptian Hermes: A Historical Approach to Late Pagan Mind*. Princeton: Princeton University Press, 1993. 244p.

FREIRE, Antônio, S.J. *Gramática Grega*. 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2001. 289p.

FRESE, Pamela R.; GRAY, S.J.M. Trees. In: JONES, Lindsay (ed.). *Encyclopedia of Religion*. 2. ed. Detroit, MI: Thomson/ Gale, Macmillan Reference USA, 2005. v. 14. p. 9333-9340.

GONZÁLEZ BLANCO, Antonino. Misticismo y Escatología en el Corpus Hermeticum, *Cuaderno de Filología Clásica*, n.5, p. 313-360, 1973.

GOODRICK-CLARKE, Nicholas. Hermeticism and Hermetic Societies. In: HANEGRAAFF, Wouter J. (Ed.). *Dictionary Of Gnosis And Western Esotericism*. Leiden; Boston: Brill, 2006. p. 550-558.

GRANDE encyclopédia Larousse Cultural. [s.l.]: Nova Cultural, 1999. 24 v.

GRANT, Robert M. Nock, Arthur Darby. In: JONES, Lindsay (ed.). *Encyclopedia of Religion*. 2. ed. Detroit: Macmillan Reference, 2005. v. 10, p. 6643-6644.

GREEN, Michael. *Evangelização na Igreja primitiva*. São Paulo: Vida Nova, 2000. 341p.

GRESE, William C. *Corpus Hermeticum XIII and Early Christian Literature*. Leiden: Brill Archive, 1979. 228p.

GUILLET, Jacques. *De Jesus aos Sacramentos*. São Paulo: Paulinas, 1991. 72p. (Coleção Cadernos Bíblicos, 50).

GURGEL PEREIRA, Ronaldo Guilherme. *The Hermetic Λόγος*: Reading the *Corpus Hermeticum* as a Reflection of Graeco-Egyptian Mentality. Basel, 26 de out. 2010. 255p. (Dissertation zur Erlangung der Würde eines Doktors der Ägyptologie Vorgelegt der Philosophisch-Historischen Fakultät der Universität Basel).

HANEGRAAFF, Wouter J. (Ed.). *Dictionary Of Gnosis And Western Esotericism*. Leiden; Boston: Brill, 2006. 1228p.

HARRIS, J. R. (Org.). *O legado do Egito*. Rio de Janeiro: Imago, 1993. 522p.

HEISER, James D. *Prisci Theologi and Hermetic Reformation in the Fifteenth Century*. Malone (Texas): Repristination Press, 2011. 248p.

HERMÈS TRISMÉGISTE. *Corpus Hermeticum*. Texte établi par A.D. Nock et traduit par A.-J. Festugière. 2. ed. Paris: Les Belles Lettres, 2011. 2t. 404p. (paginação contínua entre os dois tomos). (Collection des Universités de France).

HERMETICA: the ancient Greek and Latin writings which contain religious or philosophical teachings ascribed to Hermes Trismegistus. Introductions, texts and translation edited and translation by Walter Scott. Boston: Shambala Publications, 1985. v. 1. 549p.

HERMETICA: the ancient Greek and Latin writings which contain religious or philosophical teachings ascribed to Hermes Trismegistus. Volume II: Notes on the Corpus Hermeticum by Walter Scott. Boston: Shambala Publications, 1985. v. 2. 482p.

HERMETICA: The Greek Corpus Hermeticum and the Latin Asclepius in a New English Translation, with Notes and Introduction - Brian P. Copenhaver. New York: Cambridge University Press, 2000. 404p.

HERMETIS Trismegisti Poemander. Ad fidem codicum manu scriptorum recognovit Gustavus Parthey. Berolini [Berlin]: Libraria Fr. Nicolai, 1854. 134p.

HERMETISMO. In: ENCICLOPÉDIA Mirador Internacional. São Paulo: Encyclopaedia Britannica do Brasil, 1986. p. 5709-5710.

HOBDEN, Fiona. Enter the Divine Sympotic Performance and Religious Experience. In: LARDINOIS, A.P.M.H.; BLOK, J.H.; VAN DER POEL, M.G.M. (Eds.). *Sacred Words: Orality, Literacy and Religion*. Leiden; Boston: Brill, 2011. p. 37-57. (Mnemosyne. Supplements). (Orality and Literacy in the Ancient World, v. 8).

HOMERO. *Iliada*: de Homero. Tradução de Haroldo de Campos. Introdução e organização por Trajano Vieira. 5. ed. São Paulo: Arx, 2008. 2 v.

HOMERO. *Odisseia*. Edição bilíngue. Tradução, posfácio e notas de Trajano Vieira. Ensaio de Italo Calvino. São Paulo: Editora 34, 2011. 816p.

HORMAN, John F. *The Text of the Hermetic Literature and the Tendencies of its Major Collections*. Hamilton, nov. de 1973. 349p. (A Dissertation Submitted to the School of Graduate Studies in Partial Fulment of the Requirements for the Degree Doctor of Philosophy). McMaster University.

IAMBlichus. *De mysteriis*. Translated with an Introduction and Notes by Emma C. Clarke, John M. Dillon and Jackson P. Hershbell. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2003. 377p. (Series: Writings from the Greco-Roman world, v. 4).

JAUHIAINEN, Heidi. “*Do not celebrate your Feast without your neighbours*”: A study of references to feasts and festivals in non-literary documents from Ramesside Period Deir el-Medina. Helsinki: Helsinki University Press, 30th of September 2009. 410p. (Publications of the Institute for Asian and African Studies, 10). (discussed, by due permission of the Faculty of Arts of the University of Helsinki, in auditorium XII (Unioninkatu 34), on the 30th of September 2009, at 12 o’clock.).

JAY, Eric G. *New Testament Greek*: An Introductory Grammar. 14. impr. London: SPCK (Society for Promoting Christian Knowledge), 1994 (1958 e corr. em 1987). 350p.

JOHNSON, Luke Timothy. *Among the Gentiles*: Greco-Roman Religion and Christianity. New Haven; London: Yale University Press, 2009. 461p. (The Anchor Yale Bible Reference Library).

JONAS, Hans. *The gnostic religion*: the message of the alien god and the beginnings of christianity. Featuring a Newly Translated Introduction by the Author. 3. ed. rev. Boston: Beacon Press, 2001. 355p.

JOSEPHUS. *The Jewish War*: Books IV-VII. With an English Translation By H. ST. J. Thackeray, London: William Heinemann; Cambridge: Harvard University Press, 1961. v. 3. 687p. (Loeb Classical Library).

JUNG, Carl Gustav. *Estudos alquímicos*. Petrópolis: Vozes, 2003. 422p. (Obras completas de C. G. Jung, v.13).

JUNG, Carl Gustav. *Psicologia e Alquimia*. Petrópolis: Vozes, 1990. 566p. (Obras completas de C. G. Jung, v.12).

JUNG, Carl Gustav; KERÉNYI, Károly. *Prolegomeni allo studio scientifico della mitologia*. Traduzione italiana da A. Brelich. Torino: Boringhieri, 2012. 257p.

KEE, Howard Clark. *The origins of christianity*: sources and documents. Englewood Cliffs: Prentice-Hall, 1973. 270p.

KENNEDY, H. A. A.. *St. Paul and the mystery religions*. New York; London: Hodder and Stoughton, 1913. 311p.

KIRST, Nelson; et al. *Dicionário Hebraico-Português e Aramaico-Português*. 23. ed. São Leopoldo: Sinodal; Petrópolis: Vozes, 1988. 305p.

KOESTER, Helmut. *Introduction to the New Testament*: History, Culture, and Religion of the Hellenistic Age. Philadelphia: Fortress; Berlin: Walter de Gruyter, 1984. v.1, 428p.

KOTLAR, David. Mikveh. In: SKOLNIK, Fred; BERENBAUM, Michael. (Ed.). *Encyclopaedia Judaica*. 2. ed. Detroit, MI: Thomson Gale, 2007. v. 14. p. 225-230.

LACTANTIUS. *Divine Institutes*. Translated with an introduction and notes by Anthony Bowen and Peter Garnsey. Liverpool: Liverpool University Press, 2003. 472p.

LACTANTIVS, L. Caelius Firmianus. *Divinarvm Institvitionvm*: Libri Septem. Edidervnt Eberhard Heck et Antonie Wlosok. Berlin; Boston: De Gruyter, 2011. Fasc. 4, 850p.

LAMBDIN, Thomas O. *Gramática do Hebraico Bíblico*. São Paulo: Paulus, 2003. 398p.

LAYTON, Bentley. *A Coptic Grammar*: With Chrestomathy and Glossary – Sahidic Dialect. 3. ed. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2011. 545p.

LEWY, Hans. *Sobria Ebrietas*: Untersuchungen zur Geschichte der antiken Mystik. Gießen: A. Töpelmann, 1929. 174p. (Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche; Beiheft 9).

LICHTHEIM, Miriam. *Ancient Egyptian Literature: A Book of Readings – The Late Period*. Berkely; Los Angeles; London: University of California Press, 1980. v. 3. 228p.

LIDDELL, Henry George; SCOTT, Robert. *A Greek-English lexikon*. Revised and Augmented by Henry Stuart Jones with the Assistance of Roderick McKenzie with the Cooperation of many scholars. With Revised Supplment. Oxford: At the Clarendon Press, 1996. (2042p. + 45p. + 320p. + 31p. = 2438p.).

LIRA, David Pessoa de. O Estudo do Corpus Hermeticum na História das Religiões In: SIMPÓSIO INTERNACIONAL DE TEOLOGIA E CIÊNCIAS DA RELIGIÃO, 3, 2010, Recife - PE. *Religiosidades populares e multiculturalismo intolerâncias, diálogos, interpretações*. Recife: Universidade Católica de Pernambuco, 2010. p. 1337 – 1350.

LOBATO, Lúcia Maria Pinheiro (Org.). *A semântica na lingüística moderna: o léxico*. Introdução e revisão técnica de Lúcia Maria Pinheiro Lobato. Rio de Janeiro: F. Alves, 1977. 388p.

LOHSE, Eduard. *Contexto e Ambiente do Novo Testamento*. Tradução de Hans Jörg Witter. São Paulo: Paulinas, 2000. 298p.

LOPRIENO, Antonio. *Ancient Egyptian: A Linguistic Introduction*. New York: Cambridge University Press, 2004. 322p.

LÜDEMANN, Gerd. Relationship of Biblical Studies to the History of Religions School. *Toronto Journal of Theology*, year 24, n.2, p. 171–181, 2008.

MAAS, Michael. *John Lydus and the Roman Past: Antiquarianism and Politics in the Age of Justinian*. London: Routledge, 1992. 220p.

MACROBIUS. *Commentary on the Dream of Scipio*. Translated with an Introduction and Notes by William Harris Stahl. New York: Columbia University Press, 1990. 278p.

MAGALHÃES, Antonio; PORTELLA, Rodrigo. *Expressões do Sagrado: Reflexões sobre o Fenômeno Religioso*. Aparecida: Santuário, 2008. 172p. (Cultura e Religião).

MAHÉ, Jean-Pierre. *Hermès en haute-Egypte*: Le Fragment du Discours parfait et les Définitions Hermetiques Arméniennes. Québec: Presses de l'Université Laval, 1982. t. 2. 565p. (Bibliothèque Copte de Nag Hammadi, 3, 7).

MAHÉ, Jean-Pierre. Hermes Trismegistos. In: JONES, Lindsay(Ed.). *Encyclopedia of Religion*. 2. ed. Detroit: Thompson/ Gale, 2005. v. 6. p. 3938-3944.

MANIATOGLOU, Maria da Piedade Faria. *Dicionário Grego-Português Português-Grego*. Porto: Porto, 2004. 1391p.

MARCONI, Marina de Andrade; LAKATOS, Eva Maria. *Fundamentos de metodologia científica*. 7. ed. São Paulo: Atlas, 2010. 297p.

MARTIN, Sean. *The Gnostics*: The First Christian Heretics. Harpenden: Pocket Essentials, 2006. 160p.

MARTÍNEZ, José M. *Hermenéutica Bíblica*: Cómo interpretar las Sagradas Escrituras. Barcelona: Editorial Clie, 1984. 586p.

MARTINS, Paulo. *Literatura Latina*. Curitiba: IESDE, 2009. 268p.

MAUSS, Marcel. *Sociologia e antropologia*. 3. reimpr. São Paulo: Cosac Naify, 2008. 535p.

McALLISTER SCOTT, Thomas. *Egyptian Elements In Hermetic Literature*. Cambridge, Massachusetts, April 18, 1987. 262p. (A thesis presented by Thomas McAllister Scott to The New Testament Department of The Faculty of Harvard Divinity School in partial fulfillment of the requirements for the degree of Doctor of Theology in the subject of New Testament and Christian Origins.).

MEAD, George Robert. *Thrice-greatest Hermes*: studies in Hellenistic theosophy and gnosis, being a translation of the extant sermons and fragments of the Trismegistic literature, with prolegomena, commentaries, and notes by G. R. S. Mead. Volume I.- Prolegomena. London and Benares: The Theosophical Publishing Society, 1906. Xvi p., 481p.

MELLA, Federico A. Arborio. *O Egito dos Faraós*: história, civilização, cultura. São Paulo: Hemmus, 1994. 451p. (Enigmas e mistérios do universo).

MERCURII Trismegisti Poemander, seu de potestate ac sapientia divina. Aesculapii Definitiones ad Ammonem regem. Paris: Adr. Turnebum typographum Regium, 1554. 103p.

METZGER, Bruce M. *Lexical Aids for Students of New Testament Greek*. New Edition. Princeton: Theological Book Agency, 1978. 100p.

MORWOOD, James; TAYLOR, John (eds.). *Pocket Oxford Classical Greek Dictionary*. Great-Bretain: Oxford University Press, 2002. xii, 449p.

MYER, Marvin. Introdução. In: TOMÉ. *O Evangelho de Tomé: As Sentenças Ocultas de Jesus*. Edição crítica, introdução, tradução do texto copta e notas de Marvin Meyer. Interpretação de Harold Bloom. Tradução do inglês para o português de Júlio Castaño Guimarães. Rio de Janeiro: Imago, 1993. p. 13-29.

NAG HAMMADI codices V, 2-5 and VI. Volume Editor Douglas M. Parrot. Leiden: E.J. Brill, 1978. v. 11. 553p. (The Coptic Gnostic Library. Edited with English translation, introduction and notes; published under the auspices of the Institute for Antiquity and Christianity).

NICOLA, José de. *Gramática: palavra, frase, texto*. 2. ed. 3. Impressão. São Paulo: Scipione, 2010. 544p.

NILSSON, Martin P. Krater. *The Harvard Theological Review*, Cambridge (MA): Published by Cambridge University Press on behalf of the Harvard Divinity School, v. 51, n. 2, Apr. 1958, p. 53-58.

NOCK, Arthur Darby. *Conversion: The Old and the New in Religion from Alexander the Great to Augustine of Hippo*. Lanham (MD): University Press of America, 1988. 309p. (Brown classics in Judaica).

NOCK, Arthur Darby. *Early Gentile Christianity and its Hellenistic Background*. New York: Harper & Row, 1964. 155p.

NOCK, Arthur Darby; FESTUGIÈRE, André-Jean. Apparat Critique. In : HERMÈS TRISMÉGISTE. *Corpus Hermeticum*. Texte établi par A.D. Nock et traduit par A.-J. Festugière. 2. ed. Paris: Les Belles Lettres, 2011. t. 1 e 2.

NOCK, Arthur Darby; FESTUGIÈRE, André-Jean. Préface et Introduction. In : HERMÈS TRISMÉGISTE. *Corpus Hermeticum*. Texte établi par A.D. Nock et traduit par A.-J. Festugière. 2. ed. Paris: Les Belles Lettres, 2011. t. 1 e 2, p. I-LIII, 259-295.

NORDEN, Eduard. *Agnostos Theos: Untersuchungen zur Formengeschichte Religioeser Rede*. 4. unveränderte Aufl. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1956. 409p.

NOVUM Testamentum Graece. Post Eberhard et Erwin Nestle editione vicesima septima revisa communiter ediderunt Barbara et Kurt Aland, et al. 27. ed. rev. Stuttgart: Stuttgart Deutsche Bibelgesellschaft, 1994. 812p.

O EVANGELHO de Tomé: As Sentenças Ocultas de Jesus. Edição crítica, introdução, tradução do texto copta e notas de Marvin Meyer. Interpretação de Harold Bloom. Rio de Janeiro: Imago, 1993. 141p. (Coleção Bereshit).

OEPKE, Albrecht. Βάπτιστας, βαπτίζω. In: KITTEL, Gerhard. *Theological Dictionary of the New Testament*. Translator and Editor Geoffrey W. Bromiley. Grand Rapids: Eerdmans, 1972. v. 1, p. 529-546.

OIKOUMENE. *Baptism, Eucharist and Ministry*. 37 ed. Geneva: World Council of Church, 2004. 33p.

PARKER, Richard A. Os Calendários e Cronologia. In: HARRIS, J. R. (Org.). *O legado do Egito*. Rio de Janeiro: Imago, 1993. p. 27-40.

PEARSON, Birger A. *Gnosticism, Judaism, and Egyptian Christianity*. Minneapolis: Fortress, 1990. 228p. (Studies in antiquity and Christianity).

PEDRO, Aquilino de. *Dicionário de termos religiosos e afins*. 10 ed. Aparecida: Santuário, 1999. 368p.

PEREIRA, Isidro. *Dicionário Greco-Português e Português-Grego*. 8. ed. Braga: Apostolado da Imprensa, 1998. 1054p.

PERFEITO, Abílio Alves. *Gramática de Grego*. 7 ed. Porto: Porto Editora, 1997. 167p.

PESSANHA, José Américo Motta. Vida e Obra. In: SANTO AGOSTINHO. *Confissões*. Tradução de J. Oliveira Santos e Ambrósio de Pina. Nova Cultural: São Paulo, 2004. p. 5-26.

PHILO. *On Flight and Finding, On The Change of Names, On Dreams Book I and II*. Translated by F.H Colson and G. H. Whitaker. Cambridge (MA): Harvard University Press; London: William Heinemann, 1988. v. 5. 626p. (Loeb Classical Library).

PHILO. *On the Creation, Allegorical Interpretation of Genesis 2 and 3*. Translated by F.H Colson and G. H. Whitaker. Cambridge (MA): Harvard University Press; London: William Heinemann, 1981. v. 1. 484p. (Loeb Classical Library).

PHILO. *On the Special Laws, Book 4. On the Virtues. On Rewards and Punishments.* Translated by F.H Colson. Cambridge (MA); London: Harvard University Press, 1999. v. 8. 458p. (Loeb Classical Library).

PHILO. *On the Unchangeableness of God, On Husbandry, Concerning Noah's Work As a Planter, On Drunkenness, On Sobriety.* Translated by F.H Colson and G. H. Whitaker. Cambridge (MA): Harvard University Press; London: William Heinemann, 1988. v. 3. 512p. (Loeb Classical Library).

PHILONENKO, Marc. L'Échanson et le Cratère. *Comptes-rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, année 147, n. 1, p. 335-348, 2003.

PINCH, Geraldine. *Egyptian Myth: A Very Short Introduction.* Oxford: Oxford University Press, 2004. 143p.

PISTIS Sophia: A Gnostic Miscellany: Being for the Most Part Extracts from The Books of the Saviour, to which are added Excerpts from A Cognate Literature. 2. ed. Englished (With an Introduction and annotated bibliography) By G. R. S. MEAD. Leeds: Celephaïs Press, 2007. 325p.

PLATÃO. *A República.* Tradução de Enrico Corvisieri. São Paulo: Nova Cultural, 2004. 352p. (Os Pensadores).

PLATO. *Charmides, Alcibiades I & II, Hipparchus, The Lovers, Theages, Minos, Epinomis.* Edited by W.R.M. Lamb. London: William Heinemann; New York: G. P. Putnam's Sons, 1927. v. 8. 490p. (Loeb Classical Library).

PLATO. *Euthyphro, Apology, Crito, Phaedo, Phaedrus.* With an English Translation by Harold North Fowler. Introduction by W. R. M. Lamb. Cambridge (MA); London: Harvard University Press, 2005. v. 1. 583p. (Loeb Classical Library).

PLATO. *Lysis, Symposium, Gorgias.* Edited by W.R.M. Lamb. Cambridge (MA); London: Harvard University Press, 1925. v. 3. 536p. (Loeb Classical Library).

PLATO. *Republic:* Books VI-X. With an English Translation by Paul Shorey.. Cambridge (MA): Harvard University Press, London: William Heinemann, 1942. v. 6. 539p. (Loeb Classical Library).

PLATO. *Timaeus, Critias, Cleitophon, Menexenus, Epistles.* With an English translation by The Rev. R. G. Bury. Cambridge (MA); London: Harvard University Press, 1929. v. 9. 636p. (Loeb Classical Library).

PLUTARCH. *Moralia II.86b-171f*. Tranlated by Frank Cole Barbbitt. Cambridge (MA): Harvard University Press; London: William Heinemann, 1962. v. 2. 508p. (Loeb Classical Library).

PLUTARCH. *Moralia V*. Tranlated by Frank Cole Barbbitt. Cambridge (MA); London: Harvard University Press, 1936. v. 5. 515p. (Loeb Classical Library).

POSENER, George. Literatura. In: HARRIS, J. R. (Org.). *O legado do Egito*. Rio de Janeiro: Imago, 1993. p. 231-266.

PRÉAUX, Claire. O Egito Grego-Romano. In: HARRIS, J. R. (Org.). *O legado do Egito*. Rio de Janeiro: Imago, 1993. p. 334-365.

PREUS, Anthony. *Historical Dictionary of Ancient Greek Philosophy*. Lanham (Maryland): The Scarecrow Press, 2007. 345p. (Historical Dictionaries of Religions, Philosophies, and Movements; n. 78).

RAGON, E. *Gramática grega*. Inteiramente reformulada por A. Dain, J.-A. de Foucault, P. Poulain. Tradução de Cecilia Bartalotti. São Paulo: Odysseus, 2012. 331p.

RAMELLI, Ilaria. L’Ermetismo Filosofico Conservato in Copto: Saggio Introduttivo. In: CORPUS Hermeticum. Edizione e commento di A.D. Nock e A.-J. Festugière. Edizione dei testi ermetici copti e commento di Ilaria Ramelli. Testo greco, latino e copto a fronte. Milano: Bompiani. Il pensiero occidentale. 2005. p. 1267-1407.

REALE, Giovanni. *História da Filosofia Grega e Romana*. ed. corr. São Paulo: Loyola. 2008. 8 v.

REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. *História da Filosofia: Filosofia Pagã Antiga*. São Paulo: Paulus, 2003. v.1. 385p. (História da filosofia).

REICKE, Bo. *História do tempo do Novo Testamento*: O mundo bíblico de 500 a.C. até 100 d.C. São Paulo: Paulus, 1996. 376p. (Nova Coleção Bíblica).

REITZENSTEIN, Richard. *Poimandres*: Studien zur Griechisch-Ägyptischen und frühchristlichen Literatur. Unveränderter anastatischer nachdruck. Leipzig: B.G. Teubner, 1922. 382p.

RODRIGUES, Diego; NUNO, Fernando (Coord.). *Dicionário Larousse da Língua Portuguesa*. 2. ed. atual. São Paulo: Larousse, 2008. 837p.

ROSSETTI, Livio. *Introdução à Filosofia Antiga*: premissas filológicas e outras “ferramentas de trabalho”. São Paulo: Paulus, 2006. 440p.

RUDOLPH, Kurt. *Gnosis*: the nature and history of Gnosticism. San Francisco: Harper & Row, 1987. 411p.

RUSCONI, Carlo. *Dicionário do Grego do Novo Testamento*. São Paulo: Paulus, 2003. 540p.

RUSSELL, Norman. *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*. New York: Oxford University Press, 2009. 314p.

SALAMAN, Clement; VAN OVEN, Dorine; WHARTON, William D.; MAHÉ, Jean-Pierre. *The Way of Hermes*: New Translations of The Corpus Hermeticum and The Definitions of Hermes Trismegistus to Asclepius. Rochester (VT): Inner Traditions, 2000. 124p.

SAN AGUSTIN. *La Ciudad de Dios*. Edicion bilingüe preparada por José Moran. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1958. t. 16-17.

SANDELIN, Karl-Gustav. *Wisdom as nourisher*: A study of an Old Testament theme, its development within early Judaism, and its impact on early Christianity. Åbo (Turku, Finland): Åbo Akademi, 1986. 274p. (Acta Academiae Aboensis. Ser. A, Humaniora, v. 64, n. 3).

SANSON, Vitorino Félix. *Estoicismo e Cristianismo*. Caxias do Sul: EDUCS, 1988. 152p.

SANTO AGOSTINHO. *Confissões*. Tradução de J. Oliveira Santos e Ambrósio de Pina. Nova Cultural: São Paulo, 2004. 416p.

SATZINGER, Helmut. Zwei Wiener Objekte mit bemerkenswerten Inschriften. *Mélanges Gamal eddin Mokhtar*, Cairo: Institut français d'archéologie orientale du Caire, t. 97/ 2, 1985, p. 249-254.

SAUSSURE, Ferdinand de. *Curso de Lingüística Geral*. 27.ed. São Paulo Cultrix. 279p.

SCHIAVONE, Valeria. Natura e Origini del *Corpus Hermeticum*. In: ERMETO TRISMEGISTO. *Corpus Hermeticum*: testo greco e latino a fronte. Introduzione, traduzione e note (a cura) di Valeria Schiavone. 3. ed. Itália: BUR (Biblioteca Universale Rizzoli), 2006. p. 5-52.

SCHMIDT, Werner H. *A fé do Antigo Testamento*. São Leopoldo: Sinodal, 2004. 562p.

SCHNELLE, Udo. *Introdução à exegese do Novo Testamento*. São Paulo: Loyola, 2004. 190p. (Bíblica Loyola 43)

SCHULZ, Regine; SEIDEL, Matthias (Ed.). *Egipto: El mundo de los faraones*. Postdam: H.F. Ullmann, 2012. 538p.

SCOTT, Walter. Introdução. In: HERMETICA: the ancient Greek and Latin writings which contain religious or philosophical teachings ascribed to Hermes Trismegistus. Introductions, texts and translation edited and translation by Walter Scott. Boston: Shambala Publications, 1985. v. 1. p. 1-111.

SCOTT, Walter. Notes on the *Corpus Hermeticum*. In: HERMETICA: the ancient Greek and Latin writings which contain religious or philosophical teachings ascribed to Hermes Trismegistus. Volume II: Notes on the Corpus Hermeticum by Walter Scott. Boston: Shambala Publications, 1985. v. 2. p. 1-482.

SEPTUAGINTA. Id Est Vetus Testamentum Graece Iuxta LXX Interpretes edidit Alfred Ralfs. 6. ed. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1979--. Duo volumina in uno (v. 1. Leges et historiae (1184p.) et v. 2. Libri poetici et prophetica (941p.)).

SHARPE, Eric J. The study of religion in historical perspective. In: HINNELLIS, John R. (Ed.). *The Routledge Companion to the Study of Religion*. London; New York: Routledge Taylor and Francis Group, 2005. p. 21-45.

SHAW, Ian; NICHOLSON, Paul. *The British Museum Dictionary of Ancient Egypt*. Cairo: The American University in Cairo Press, 2002. 328p.

SHORE, A.F. O Egito Cristão e Copta. In: HARRIS, J. R. (Org.). *O legado do Egito*. Rio de Janeiro: Imago, 1993. p. 402-444.

SHORTER, Alan W. *Os deuses Egípcios*. São Paulo: Cultrix, 1993. 111p.

SILVA, José Pereira da. O Método em Filologia. *Revista Philologus*. Rio de Janeiro: CiFEFiL, ano 17, n. 50, p. 91-112, set.-dez. 2011.

SMITH, Warren Thomas. Augustine of Hippo. In JONES, Lindsay (ed.). *Encyclopedia of Religion*. 2. ed. Detroit, MI: Thomson/ Gale, Macmillan Reference USA, 2005. v. 2, p. 628;

SÖDERGÅRD, J. Peter. *The Hermetic Piety of the Mind: A Semiotic and Cognitive Study of the Discourse of Hermes Trismegistos*. Stockholm: Almqvist & Wiksell International, 2003. 287p. (Coniectanea biblica: New Testament series, 41).

SOULEN, Richard N. *Handbook of Biblical criticism*. 2nd ed. Atlanta: John Knox Press, 1981. 239p.

SOUSA, Manuel Aveleza. Origen, conceito e evolução do gênero fábula. In: ESOPO. *Fábulas de Esopo: em texto bilingüe Grego-Português*. Tradução direto do grego, prefácio, introdução e notas de Manuel Aveleza de Sousa. 2. ed. rev. Rio de Janeiro: Thex, 2002. XXXI-LXII.

SPALINGER, Anthony John. *The Private Feast Lists of Ancient Egypt*. Wiesbaden: Harrassowitz, 1996. 184p. (Ägyptologische Abhandlungen; Band 57).

STEGEMANN, Ekkehard W.; STEGEMANN, Wolfgang. História social do protocristianismo: Os primórdios no judaísmo e as comunidades de Cristo no mundo mediterrâneo. São Paulo: Paulus; São Leopoldo: Sinodal, 2004. 596p.

STRECK, Gisela I. W.; LAUX, Núbia M. (Orgs.). *Manual de normas para trabalhos científicos*: baseado nas normas da ABNT. 2. ed. rev. e atual. São Leopoldo: EST, 2009. 58p.

SWETNAM, J. *Gramática do Grego do Novo Testamento: Morfologia*. São Paulo: Paulus, 2002. v. 1.

SZPAKOWSKA, Kasia. Altered States: An inquiry into the possible use of narcotics or alcohol to induce dreams in Pharaonic Egypt. In: EYMA, A. K. BENNETT C. J. (Ed.). *A Delta-Man In Yebu: Occasional Volume of the Egyptologists' Electronic Forum No. 1*. USA: Universal Publishers, 2003. p. 225-237.

TAYLOR, William Carey. *Introdução ao Estudo do Novo Testamento Grego*. São Paulo: Batista Regular, 2001. 442p. (Esta edição é um reprodução da 9ª edição publicada em 1990 pela Junta de Educação Religiosa e Publicações (JUERP)).

TENNEY, Merrill C. *O Novo Testamento: Sua Origem e Análise*. São Paulo: Shedd, 2008. 438p.

THE BOOKS of Jeu and the Untitled Text in the Bruce Codex. Text edited by Carl Schmidt; translation and notes by Violet MacDermot. Nag Hammadi

Studies – Volume Editor R. McL. Wilson. Leiden: E.J. Brill, 1978. v. 13, 345p. (The Coptic Gnostic Library. Edited with English translation, introduction and notes; published under the auspices of the Institute for Antiquity and Christianity).

TOMÉ. *O Evangelho de Tomé*: As Sentenças Ocultas de Jesus. Edição crítica, introdução, tradução do texto copta e notas de Marvin Meyer. Interpretação de Harold Bloom. Tradução do inglês para o português de Júlio Castaño Guimarães. Rio de Janeiro: Imago, 1993. 141p.

TRAUNECKER, Claude. *Os deuses do Egito*. Brasília: Universidade de Brasília, 1995. 143p.

TRIPOLITIS, Antonía. *Religions of the Hellenistic Roman Age*. Grand Rapids (MI); Cambridge (UK): Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 2002. 165p.

TROELTSCH, Ernst. *Sobre o Método Histórico e Dogmático da Teologia*. Tradução provisória por Milton Schwantes. São Leopoldo: Faculdade de Teologia, 1984. 27p. (Série História, v. 5).

TRÖGER, Karl-Wolfgang. *Mysterienglaube und Gnosis in Corpus Hermeticum XIII*. Berlin: Akademie-Verlag GmbH., 1971. 186p. (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der Altchristlichen Literatur, Band 110).

VAN BLADEL, Kevin. *The Arabic Hermes: From Pagan Sage to Prophet of Science*. Oxford; New York: Oxford University Press. 278p. (Oxford studies in late antiquity).

VAN DEN BROEK, Roelof. Hermetic Literature I: Antiquity. In: HANEGRAAFF, Wouter J. (Ed.). *Dictionary Of Gnosis And Western Esotericism*. Leiden; Boston: Brill, 2006. p. 487-498

VAN DEN BROEK, Roelof. Hermetism. In: HANEGRAAFF, Wouter J. (Ed.). *Dictionary Of Gnosis And Western Esotericism*. Leiden; Boston: Brill, 2006. p. 558-570.

VAN DEN KERCHOVE, Anna. *La voie d'Hermès*: Pratiques rituelles et traités hermétiques. Leiden ; Boston: Brill Academic Pub, 2012. 440p.

WALKER, Wiliston. *História da Igreja Cristã*. 3. ed. São Paulo: ASTE, 2006. 888p.

WALLIS BUDGE, E. A. (Ernest Alfred). *An Egyptian Hieroglyphic Dictionary*. New York: Dover Publications, 1978. 1314p.

WEGNER, Uwe. *Exegese do Novo Testamento manual de metodologia*. 7. ed. rev. e atual. São Leopoldo: Sinodal; 2012. 444p.

WHYBRAY, R. N. *Proverbs*. Grand Rapids: Eerdmans, Marshall Pickering, 1994. 446p. (New century Bible commentary).

WILKINSON, Richard H. *The Complete Temples of Ancient Egypt*. London: Thames & Hudson, 2000. 256p.

WILLIAMS, Michael Allen. *Rethinking “Gnosticism”*: an argument for dismantling a dubious category. Princeton: Princeton University Press, 1996. 335p.

WILLIAMS, Ronald J. Egito e Israel. In: HARRIS, J. R. (Org.). *O legado do Egito*. Rio de Janeiro: Imago, 1993. p. 267-301.

WILLOUGHBY, Harold R. *Pagan regeneration: A Study of Mystery Initiations in the Greco-Roman World*. Chicago: The University of Chicago Press, 1929. 307p.

WILSON, R. McL. *Gnosis and the New Testament*. Philadelphia: Fortress Press, 1968. 149p.

WILSON, R. McL. *The gnostic problem: a study of the relations between hellenistic judaism and the gnostic heresy*. London: A. R. Mowbray & Co. 1958. 274p.

XENOPHON. *Hellenica*: books 1-5. With an English translation by Carleton L. Brownson. Cambridge (MA) Harvard University Press;London: William Heinemann, 1961. v. 1. 493p. (Loeb Classical Library).

YATES, Frances A. *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*. London: Routledge and Kegan Paul, 1964. 466p.

ZIENER, Georg. A Sabedoria do Oriente Antigo como ciência da vida. Nova compreensão e crítica de Israel à sabedoria. In: SCHREINER, J. (Ed.). Palavra e Mensagem: Introdução Teológica e Crítica aos Problemas do AT. 2. ed. São Paulo: Edições Paulinas, 1978. p. 363-381. (Nova coleção bíblica).

ΜΠΑΜΠΙΝΙΩΤΗ, Γ. *Ετυμολογικό Λεξικό τής Νέας Ελληνικής Γλώσσας Ιστορία των Λέξεων*. 2. ἐκ. Αθήνα: Κέντρο Λεξιολογίας, 2011. 1720 σ.

TZAPTZANOΣ, Αχιλλέας Α. *Γραμματική της Αρχαίας Ελληνικής Γλώσσης*. 15. εκ. Αθήναι: Οργανισμός Εκδόσεως Διδακτικών Βιβλίων, 1965. 184σ.

**Formato | A4**

**Tipologia | WolnoughCapitals, New Athena Unicode, Times New Roman**

**Papel | Miolo: Off-set 75g/m<sup>2</sup>**

**Capa: Triplex 250g/m<sup>2</sup>**

Montado e impresso na oficina gráfica da



Rua Acadêmico Hélio Ramos, 20 | Várzea, Recife - PE CEP: 50.740-530

Fones: (0xx81) 2126.8397 | 2126.8930 | Fax: (0xx81) 2126.8395

[www.ufpe.br/edufpe](http://www.ufpe.br/edufpe) | [livraria@edufpe.com.br](mailto:livraria@edufpe.com.br)

