

UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM METAFÍSICA

Danillo Camelo César

DIVINIZAÇÃO HERMÉTICA E DISCURSO ESOTÉRICO

Brasília

2021

UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM METAFÍSICA

DIVINIZAÇÃO HERMÉTICA E DISCURSO ESOTÉRICO

Autor: Danilo Camelo César

Dissertação apresentada ao Programa de Pós Graduação em Metafísica da Universidade de Brasília (UnB) como pré-requisito à obtenção do título de Mestre.

Orientador: Prof. Dr. Silvio Marino

Brasília

2021

RESUMO

A dissertação consiste no estudo da via de Hermes. Acompanha como apêndice a tradução dos tratados herméticos CH I, CH IV, CH XII e CH XIII. A via de Hermes é compreendida por quatro estágios: 1) revelação e conversão; 2) gnose de si e do mundo; 3) renascimento; 4) ascensão. A nossa análise da via de Hermes tem o seu foco na epistemologia da religião, onde situamos nossa tese de leitura, estipulando que o conhecimento hermético consiste numa elaboração que alia princípio gnosiológico e teorias egípcias de divinização e empoderamento dos mortos.

Palavras-chave: hermetismo; epistemologia; gnose; metafísica; ontologia.

ABSTRACT

The dissertation consists of the study of the way of Hermes. The translation of the hermetic treatises CH I, CH IV, CH XII and CH XIII is included as an appendix. The way of Hermes comprises four stages: 1) revelation and conversion; 2) gnosis of self and the world; 3) rebirth; 4) ascension. Our analysis of the way of Hermes focuses on the epistemology of religion, where we place our reading thesis, stipulating that hermetic knowledge consists of an elaboration that combines gnosiological principle and Egyptian theories of divinization and empowerment of the dead.

Keywords: hermetism; epistemology; gnosis; metaphysics; ontology.

SUMÁRIO

ABREVIACÕES	5
INTRODUÇÃO GERAL	6
NARRAÇÃO	10
1 – INTRODUÇÃO À NARRAÇÃO	11
1.1 – Ecletismo/ Sincretismo como sustentáculos da sabedoria fundacional de Hermes. Pluralismo e Validação Universal da Tradição	11
1.2 – Hermes Trismegisto	19
2 – REVELAÇÃO E CONVERSÃO	39
2.1 – A Via de Hermes e o Modo de Vida Gnosiológico.....	39
2.2 – Intelecto Divino.....	44
2.3 – Poimandres e a Protologia de Jâmblico.....	49
3 – GNOSE DE SI E GNOSE DO MUNDO	61
3.1 – A Ordem da Tradição e o Núcleo Noético.....	61
3.2 – Conhecimento Unitivo, Discurso Sigiloso e Gnose Iniciática	68
3.3 – Gnose como Conhecimento Ritual.....	75
3.4 – Gnose, Nous, Logos e Poiesis	88
4 – RENASCIMENTO	102
4.1 – Renascimento como Rito de Passagem.....	102
4.2 – Os Poderes Divinos e os Punidores da Matéria.....	109
4.3 – Epifania Noética e Ubiquidade Cósmica.....	118
5 – ASCENSÃO.....	127
CONCLUSÃO DA NARRAÇÃO	133
APÊNDICE: TRADUÇÃO.....	136
CH I: De Hermes Trismegisto: Poimandres.....	137
CH I: ΕΡΜΟΥ ΤΡΙΣΜΕΓΙΣΤΟΥ ΠΟΙΜΑΝΔΡΗΣ.....	158
CH IV: De Hermes para Tat: A Cratera ou a Mônada	164
CH IV: ΕΡΜΟΥ ΠΡΟΣ ΤΑΤ Ο ΚΡΑΤΗΡ, Η ΜΟΝΑΣ	170
CH XII: De Hermes Trismegisto para Tat: Sobre o Intelecto Comum	173
CH XII: ΕΡΜΟΥ ΤΡΙΣΜΕΓΙΣΤΟΥ ΠΕΡΙ ΝΟΥ ΚΟΙΝΟΥ ΠΡΟΣ ΤΑΤ	182
CH XIII: De Hermes Trismegisto a seu filho Tat: Discurso secreto sobre a montanha acerca do renascimento e do voto de silêncio	187
CH XIII: ΕΡΜΟΥ ΤΡΙΣΜΕΓΙΣΤΟΥ ΠΡΟΣ ΤΟΝ ΥΙΟΝ ΤΑΤ ΕΝ ΟΡΕΙ ΛΟΓΟΣ ΑΠΟΚΡΥΦΟΣ, ΠΕΡΙ ΠΑΛΙΓΓΕΝΕΣΙΑΣ ΚΑΙ ΣΙΓΗΣ ΕΠΑΓΓΕΛΙΑΣ	195
BIBLIOGRAFIA.....	200

ABREVIACÕES

CH (Corpus Hermeticum)

SH (Fragmentos Herméticos de Estobeu)

DH (Definições Herméticas Armênicas)

FH (Fragmentos Herméticos de Autores Variados)

TH (Testemunhos Herméticos de Autores Variados)

NHC (Códices de Nag Hammadi)

PGM (Papiros Mágicos Gregos)

PDM (Papiros Mágicos Demótico)

BD (Livro dos Mortos [Book of the Dead])

PT (Textos Piramidais [Pyramid Texts])

CT (Textos dos Sarcófagos [Coffin Texts])

AEC (Antes da Era Comum)

EC (Era Comum)

INTRODUÇÃO GERAL

A primeira parte da dissertação consiste no estudo da via de Hermes. A segunda corresponde à tradução dos Tratados Herméticos CH I, CH IV, CH XII e CH XIII. A escolha dos seguintes tratados para a tradução se justifica pelo fato de eles conterem de forma mais explícita, com exceção do tratado copta *O Discurso acerca do Oitavo e do Nono*, a chamada via de Hermes¹. Tal via é estruturada por uma teoria da salvação² pela divinização³. CH I e CH IV oferecem o aspecto exortativo do processo salvífico, apresentando ao leitor o problema da ignorância, o resultado dessa incompreensão e a solução por meio da vida puramente noética⁴. Ademais, apresentam a centralidade do conceito de gnose para o entendimento do objetivo soteriológico da tradição hermética⁵. CH XII explora a noção da inseparabilidade do intelecto e a essência de deus⁶. Dessa maneira, a essência de deus é como que aspergida sobre o gênero humano, o que gera a possibilidade de superação do destino (*εἰμαρμένη*) pelo homem. Ademais, apresenta o Agathos Daimon⁷ como um dos instrutores noéticos de Hermes. CH XIII apresenta um rito de passagem, onde os punidores da matéria, em número de doze, são eliminados pela invocação dos dez poderes divinos que adentram o pupilo hermético e geram um novo corpo imaterial⁸. Aos discursos gregos supracitados (CH I, CH IV, CH XII, CH III), adiciona-se outro texto central para a fundamentação da leitura da dissertação, que é o tratado hermético copta *O Discurso Acerca do Oitavo e do Nono* (NHC VI 6). Esse

¹ Também chamada de via da Imortalidade. Possui referências explícitas em NHC VI (63,9-14), CH IV 11, CH XI 21, CH VI 5-6, SH II B 4-5, (JÂMBLICO, *De Mysteriis* VIII 5).

² Cfr. CH X 15: “τοῦτο μόνον σωτήριον ἀνθρώπων ἐστίν, ἡ γνῶσις τοῦ θεοῦ. αὕτη εἰς τὸν Ὀλυμπον ἀνάβασις”.

³ Trata-se de um processo de apoteose (*ἀποθέωσις*). Em PGM I 5, o verbo *ἀποθεόω* é utilizado para designar a liberação do elemento divino por meio do afogamento de uma animal sagrado. Na literatura hermética, o elemento divino é liberado após o “afogamento” dos vícios da matéria.

⁴ Cfr. CH I 28-29: “ἐγὼ δὲ φημι, Τί εαυτοῦς, ὧ ἄνδρες γηγενεῖς εἰς θάνατον ἐκδεδώκατε, ἔχοντες ἐξουσίαν τῆς ἀθανασίας μεταλαβεῖν; μετανοήσατε, οἱ συνοδεύσαντες τῇ πλάνῃ καὶ συγκοινωνήσαντες τῇ ἀγνοίᾳ· ἀπαλλαγῆτε τοῦ σκοτεινοῦ φωτός, μεταλάβετε τῆς ἀθανασίας, καταλείψαντες τὴν φθοράν.

[29] καὶ οἱ μὲν αὐτῶν καταφλυαρήσαντες ἀπέστησαν, τῇ τοῦ θανάτου ὁδῷ εαυτοῦς ἐκδεδωκότες, οἱ δὲ παρεκάλουν διδάχθῆναι, εαυτοῦς πρὸ ποδῶν μου ρίψαντες. ἐγὼ δὲ ἀναστήσας αὐτοὺς καθοδηγὸς ἐγενόμην τοῦ γένους, τοὺς λόγους διδάσκων, πῶς καὶ τίνι τροπῷ σωθήσονται, καὶ ἔσπειρα αὐτοῖς τοὺς τῆς σοφίας λόγους καὶ ἐτρέφην ἐκ τοῦ ἀμβροσίου ὕδατος, ὁψίας δὲ γενομένης καὶ τῆς τοῦ ἡλίου αὐγῆς ἀρχομένης δύεσθαι ὄλης, ἐκέλευσα αὐτοῖς εὐχαριστεῖν τῷ θεῷ καὶ ἀναπληρώσαντες τὴν εὐχαριστίαν ἕκαστος ἐτρέπη εἰς τὴν ἰδίαν κοίτην”.

⁵ Cfr. CH IV 9: “οὐκ αὐτοῦ οὖν ἀρχὴ γίνεται ἡ γνῶσις, ἀλλ’ ἡμῖν τὴν ἀρχὴν παρέχεται τοῦ γνωσθησομένου. λαβόμεθα οὖν τῆς ἀρχῆς, καὶ ὀδεύσωμεν τάχει ἅπαντα· πάνυ γὰρ ἐστὶ σκολιόν, τὸ τὰ συνήθη καὶ παρόντα καταλιπόντα ἐπὶ τὰ παλαιὰ καὶ ἀρχαῖα ἀνακάμπτειν”.

⁶ Cfr. CH XII 19.

⁷ Cfr. CH XII 8.

⁸ Cfr. CH XIII 7-12.

tratado não é traduzido por nós, mas é de suma importância a sua inclusão na categoria de tratados mais relevantes à dissertação, pois ele contém a sugestão da existência de um princípio de continuidade entre os escritos, organizados em níveis de progressão e que terminam na ascensão visionária noética⁹. Portanto, a literatura hermética apresenta uma espécie de programa de progressão espiritual, onde se inicia por uma revelação até a sua compreensão integral.

Pode-se questionar se os textos aqui traduzidos possuem algum tipo de aproximação com a noção de filosofia. Não se trata de uma tarefa simples enquadrar uma noção de filosofia em relação aos textos analisados na dissertação. Nesse sentido, devemos estabelecer que a literatura hermética pretende oferecer justificações racionais para elementos tidos como revelacionais¹⁰. Por conseguinte, se estipulamos que o filósofo busca a verdade, temos que admitir que aqui a verdade já é dada e o espaço conferido ao filósofo hermético é o de fornecer fixações conceituais, estabelecer uma reivindicação intelectual e racionalizar constituintes que são considerados inspirados¹¹.

As evidências para tais expedientes se relacionam com as justificações acerca da natureza, o modo correto de investigar o fenômeno da instrução, o fundamento de uma purificação moral e ontológica e, sobretudo, a possibilidade de dar razão às crenças. Dessa forma, na medida em que definições são sempre problemáticas, porquanto autores diferentes podem agenciar a noção de filosofia de maneiras distintas, ao menos aqui podemos aludir a uma série de "disciplinas" que geralmente estão associadas à ideia da Filosofia Antiga: metafísica¹², ontologia¹³, epistemologia¹⁴, moral¹⁵, política¹⁶, física¹⁷.

Todavia, é importante reter que o discurso filosófico hermético (se é que ele existe) não está submetido à teologia¹⁸. Na verdade, a teologia deve passar pelo escrutínio da filosofia, ou seja, é preciso justificar racionalmente o discurso divino através das implicações conceituais desse discurso. Se estabelecermos que a teologia lida com a questão da identidade religiosa¹⁹, no sentido de definir aquilo que um crente é perante uma estrutura religiosa, a literatura hermética ultrapassa a agência da teologia, visto que

⁹ Cfr. NHC VI 6 (52,1-52,3).

¹⁰ Cfr. KERCHOVE, 2012, p. 15.

¹¹ Cfr. FOWDEN, 1993, 97.

¹² Cfr. NHC VI 6.

¹³ Cfr. CH V 9.

¹⁴ Cfr. CH I 3.

¹⁵ Cfr. CH X 19.

¹⁶ Cfr. SH XXVI.

¹⁷ Cfr. CH II.

¹⁸ Cfr. HANEGRAAFF, 2008, p. 140.

¹⁹ Cfr. HANEGRAAFF, 2003, p. 233.

a concretude da identidade hermética está submetida ao escrutínio dos raciocínios que compõem o discurso.

Dessa forma, situamos o nosso trabalho de análise no campo da filosofia da religião, isto significa se comprometer com uma examinação crítica dos métodos e raciocínios que estão por detrás dos argumentos que representam a expressão religiosa que a mensagem hermética conserva. Nesse sentido, ao reconstruir um processo de desenvolvimento espiritual tendemos a examinar os compromissos lógicos do discurso hermético. Em suma, o objetivo é fornecer uma avaliação crítica dos argumentos elaborados dentro dos tratados herméticos, a fim de compreender as tipologias e padrões encontrados nesse modelo de pensamento filo-religioso.

Interpretamos a via de Hermes como uma paideia de iluminação iniciatória, que corresponde a quatro pontos principais: 1) revelação; 2) gnose; 3) renascimento; 4) ascensão visionária. Tal via oferece espaço para a nossa tese de leitura, que consiste no estabelecimento da epistemologia hermética através de um quadro de referências egípcio²⁰ numa estrutura aritmética neopitagórica/ neoplatônica²¹, ou seja, o conhecimento da literatura hermética depende de um padrão egípcio emanacional²² e uma metafísica da semiose escribal²³. Com efeito, defendemos que a literatura hermética reinterpreta mitos sacerdotais em nível transcendente, dessa maneira apresentamos o que nos parece um núcleo egípcio no pensamento hermético.

Dessa forma, a nossa ênfase está na noção de (*γνώσις*) e suas relações com *νοῦς* e *λόγος*, estabelecendo uma estrutura gnosiológica que se baseia no padrão de que inteligir e ser são a mesma coisa. Ademais, tal identificação propicia um expediente soteriológico. Essa estrutura está associada às teorias egípcias de divinização e empoderamento dos

²⁰ Durante a dissertação apresentamos padrões especulativos do pensamento egípcio, explorando sobretudo os *Textos Piramidais* (Feitiços 600, 531, 456), os *Textos dos Sarcófagos* (Feitiços 1035, 80, 154, 155, 156) o *Livro dos Mortos* (Feitiços 125, 182, 137a, 17, 70), a *Teologia de Mênfis* e o *Livro Demótico de Thoth*. Ademais, utilizamos certas concepções presentes nos *Papiros Mágicos Gregos*, a fim de fortalecer o que nos parece um núcleo egípcio no modelo hermético (PGM VIII 27-39, PGM V 400-422, PGM VII 550-552, PGM XIII 270-273, PGM III 550-555, PGM IV 930-1114, PGM II 11-64, PGM III 187-262, PGM IV 1-25, PGM XIII 153-162, PGM VII 664-685, PGM III 633-738 PGM IV 939-1114, PGM V 54-65, PGM VII 319-334, PGM VII 664-685, PGM VII 727-735, PGM XIII 138-139, PGM II 11-64, PGM XIII 474-540, PGM XIII 760-795, PGM IV 670-680, PGM XII 92, PGM VII 300-310, PGM IV 487-536, PGM XIII 230-235, PGM VIII 27-39, PGM I 5, PGM V 1-53).

²¹ As referências neoplatônicas e neopitagóricas para a nossa análise estão sobretudo nas obras atribuídas a Jâmblico {*De Mysteriis* (VII 4, VIII 3, VIII 6, VII 4, VIII 5, I 1, VIII 1, VIII 4, VIII 2, X 7, III 2, III 8) e *Teologia da Aritmética* ([4], [20], [21], [22], [23])} e nos fragmentos de Estobeu atribuídos a Moderato de Cádiz (ESTOBEU, *Éclogas*, Cap. II).

²² Cfr. CT Feitiço 80.

²³ A noção de uma metafísica da semiose escribal será explorada através da leitura do *Livro Demótico de Thoth*.

mortos²⁴. A literatura hermética, por conseguinte, oferece a noção de uma visão intelectual da unidade de todas as coisas, ou seja, a divinização hermética é uma noetificação. Nesse sentido, articulamos o trinômio especulativo hermético (*γνῶσις*, *λόγος* e *νοῦς*) ao quadrinômio conceitual egípcio *rh* (conhecimento), *hw* (enunciado), *sj'* (pensamento/ vontade do coração) e *hk'* (eficácia do poder criativo). Não estabelecemos uma equivalência absoluta, mas tendemos para uma vinculação analítica que aproxima os dois grupos e gera um conhecimento mais aprofundado do modelo epistemológico hermético. A epistemologia hermética configura-se como uma espécie de herança que é recebida diretamente do intelecto, dessa forma é conceitualizada uma faculdade privilegiada de visão intelectual, porquanto se trata de um pensamento esotérico - isto é, restrito.

O conhecimento hermético é um estar junto (*συνουσία*) que se efetua em ritos de iniciação, ou seja, parece-nos intimamente conectado à linguagem ritual egípcia. Portanto, o conhecimento hermético se fundamenta numa metafísica da semiose, entendendo que a estrutura da realidade é equivalente a um papiro mágico elaborado por um escriba divino, visto que os processos de morte e iniciação estão relacionados à tradição escribal egípcia.

No que se refere à tradução, o texto original de referência está contido na edição de Ilaria Ramelli, *Corpus Hermeticum. Edizione e Commento di A.D. Nock e A.-J. Festugière/ Edizione dei Testi Ermetici Copti e Commento di I. Ramelli*. Bompiani: Il Pensiero Occidentale. Milano: 2014.

²⁴ Cfr. BD Feitiço 137a; BD Feitiço 17; BD Feitiço 70; CT Feitiço 1035.

NARRAÇÃO

1 – INTRODUÇÃO À NARRAÇÃO

1.1 – Ecletismo/ Sincretismo como sustentáculos da sabedoria fundacional de Hermes. Pluralismo e Validação Universal da Tradição

A primeira parte da redação desta dissertação consiste na apresentação e análise daquilo que podemos nomear de *narrativa hermética*, entidade pela qual o leitor/iniciado deve se submeter a fim de atingir o objetivo de deificação que, segundo a hipótese de leitura proposta, aparece como a culminação da teoria da salvação pela gnose. A noção de narrativa (*διήγησις*), no âmbito da filosofia da religião, corresponde, portanto, à apreciação da prática religiosa por meio da análise do percurso que o adepto deve realizar, levando em consideração os diversos níveis de leitura que uma representação religiosa conserva: sistema de crenças, estrutura teórica, ritualística e possibilidade de absorção mística²⁵. Uma narrativa pressupõe estrutura, lógica, progressão, contexto dramático, níveis de discurso, articulações didáticas, elaborações morais e finalidade. Em suma, uma narrativa religiosa é constituída a partir de uma idealidade, um problema de ruptura com essa idealidade e os meios para retomada desse estado perdido²⁶. Com efeito, temos a lógica de progressão hermética que pode ser exposta mediante o exame dos tratados atribuídos a Hermes, ou seja, a narrativa é composta por níveis de discursos²⁷ que podem ser decifrados pelo adepto mediante graus de iluminação: um neófito entenderá uma determinada camada de entendimento, o iniciado compreenderá outras além, etc. O ponto a ser retido é a noção de continuidade que permite a integração dos diversos tratados, possibilitando uma racionalidade hermética²⁸.

Ademais, a especificidade da literatura apreciada está na reivindicação intelectual e fixação conceitual de uma revelação, o que assegura a possibilidade de filosofia num âmbito em que a verdade é dada, ou seja, inverte-se a ordem do filosofar, pois não se faz necessária a busca pela verdade e sim a sua correta assimilação²⁹. Dessa maneira, na medida em que essa verdade requer uma exposição relativamente sistemática (programa pedagógico/anagógico definido), fundação ontológica (origem da necessidade do ensinamento: ideal, problema, solução) e justificação epistemológica (maneira correta

²⁵ Um exemplo de análise da noção de narrativa religiosa pode ser encontrado em KING, 2009, p. 85-88.

²⁶ Cfr. KING, 2009, p. 95.

²⁷ A noção de níveis de discurso nos documentos religiosos pode se aferir em SØRENSEN, 1993, p. 11.

²⁸ Cfr. MAHÉ, 1991, 349.

²⁹ Trata-se, portanto, de uma paideia filosófica. Cfr. FOWDEN, 1993, 97.

de absorção do conteúdo), o filosofar hermético consiste na fundamentação da ideia de uma primeira sabedoria³⁰, ou seja, a ideia de que a tradição sapiencial remete a uma mesma fonte, e dessa maneira as diversas filosofias e teologias poderiam ser, de algum modo, conciliadas numa mesma estrutura. Trata-se, por conseguinte, de um recurso retórico em que discursos variados são reinterpretados à luz de uma figura inspiradora, um autor imaginado³¹.

³⁰ G.R. Boys-Stone chama a atenção para o tema da sabedoria primitiva na filosofia pós-helênica. Dentre diversos exemplos, temos o filósofo platonista Celso, que publicou um tratado chamado *A Autêntica Doutrina (ó ἀληθής λόγος)*. Trata-se de uma resposta filosófica ao novo movimento religioso que despertara a atenção da intelligentsia ocidental. O seu argumento consiste no fato de que a cristandade era viciada pela juventude de suas fundações. Celso adotara a teoria da sabedoria primitiva para criticar o cristianismo: "he must have believed that the truth which philosophy was intended to recover had been available to men at the earliest period of human history, that it was preserved in the traditions of the oldest nations, and that, therefore, every branch of thought which had distanced itself from these ancient traditions must be intellectually inferior to them". Dessa maneira, o tratado de Celso não consistiria apenas de um ataque aos cristãos, mas funcionava ao mesmo tempo como "positive affirmation of the validity of pagan theology as proved through its connection with primitive thought - precisely on the model of the argument offered by the Stoics". (BOYS-STONES, 2001, p. 106-107). Nesse sentido, a literatura hermética se vale igualmente de uma filiação privilegiada, uma filiação que assegura a sua legitimidade cognitiva, porquanto configura-se como uma continuidade da tradição sapiencial de Hermes. Erik Hornung fala de "egiptosofia", um conceito que designa o motivo do Egito como o repositório da sabedoria oculta: "Already in antiquity, there was an opinion that the land of the Nile was the fount of all wisdom and the stronghold of hermetic lore. Thus began a tradition that is still alive today, and which I venture to designate 'Egyptosophy'". (HORNUNG, 2001, p. 01). Nesse sentido, o hermetismo explora a categoria de primeira sabedoria justamente para fundamentar a validade de seu discurso. Por conseguinte, se utiliza do mesmo mecanismo de Celso, ou seja, o discurso hermético é universalmente válido porque é fundante, primeiro, arcaico. Fica claro que por detrás da categoria de primeira sabedoria está a noção de que aquilo que é mais antigo é mais verdadeiro, isto é, um conhecimento que se baseie numa fonte mais remota é mais válido, por essa razão utilizamos a ideia de primeira sabedoria como um mecanismo retórico utilizado pela literatura hermética.

³¹ A nossa abordagem não se caracteriza por considerar os textos herméticos enquanto cópias literais de documentos ancestrais, antes são traduções de conceitos egípcios abstratos, reelaborações de temas nativos e articulações de motivos mitológicos que, ao serem vertidos na língua grega, tornam-se um conhecimento novo, em que pese a utilização e influência de terminologia e maneiras de pensar que inundavam o complexo cultural da região egípcia. Considerar um núcleo egípcio como força motriz do pensamento hermético não implica na tese *egiptomaníaca* do Egito enquanto sede de todo conhecimento humano. Antes, essa concepção deve ser lida como constituinte da estratégia retórica do texto com fito de legitimação frente a outros discursos religiosos que pregam uma fundamentação fora do tempo. Philippe Derchain explora a transposição de motivos egípcios na literatura hermética em quatro pontos: "Il suffira ici d'indiquer quelques-uns des thèmes principaux selon lesquels s'organise la recherche, parmi lesquels les plus caractéristiques sont: 1) La théorie de la royauté; 2) La fonction démiurgique du soleil; 3) La théorie des statues vivantes et 4) La théorie générale des rites". Ele conclui: "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 saise encore. Mais il est non moins vrai que les rares passes 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.183;198). Thomas McAllister Scott amplia as teses egiptológicas de (REITZENSTEIN, 1904), (STRICKER, 1949), (DERCHAIN, 1962) e (IVERSEN, 1984) com foco nos atributos divinos, nomes divinos, a noção de reinado na literatura hermética, os diversos aspectos do papel de Hermes Trismegistos que refletem sua dimensão egípcia e por fim os elementos egípcios na areatologia de Kore Kosmou (SH XXIII): "When the prospectus for this thesis was submitted and accepted, I had planned to not only identify Egyptian elements in the Hermetic corpus, but also to discuss each element's background, and how each element functioned in its respective, Hermetic setting. The basic intention now is to simply identify and authenticate a significant stratum of Egyptian elements in HL [hermetic literature]. In the attempt to identify Egyptian elements in the Hermetic corpus

Nesse sentido, o ponto de partida para um exame da literatura hermética reside na problematização da ideia do sincretismo/ ecletismo na recepção do pensamento antigo, porquanto o estudo da categoria “Hermetismo” passa necessariamente pela relação entre pensamento filosófico e sistema filosófico.

Dois problemas metodológicos marcam a recepção histórica da literatura hermética. O primeiro consiste em estabelecer um princípio de unidade entre os tratados, considerando que foram elaborados por diversos escritores. A segunda questão reside na valoração de um sistema de pensamento que é caracterizado por um certo ecletismo conceitual, ou seja, a apropriação de padrões teóricos de outros sistemas. Nesse sentido, o Hermetismo se enquadra num modelo polêmico de recepção histórica em que o seu valor é diminuído em função de uma suposta fabricação sincrética. Leo Catana³² sugere que tal preconceito pode ter sido amplamente difundido por Johann Jacob Brucker, em sua *Historia Critica Philosophiae* (1742 – 1767).

Brucker³³ elabora uma distinção entre neoplatonismo e médio platonismo, onde o critério estabelecido é o de que o primeiro é um secto eclético e sincrético, e o segundo uma forma genuína de platonismo. Seu argumento defende que um modelo filosófico sincrético é fruto de uma elaboração inferior, não original, contraditória, decadente, logo um arranjo teórico dessa natureza não poderia constituir uma disciplina filosófica, visto que lhe faltaria sistematização e profundidade³⁴. Os critérios historiográficos de Brucker partem da figura de Potamo³⁵ de Alexandria, observada por Diógenes Laércio (I.21: <...> mas, ainda há pouco, uma certa escola eclética introduzida por Potamo de Alexandria que selecionou as resoluções de cada uma das escolas...”)³⁶.

the whole spectrum of primary and secondary material related to the Egyptian historical period has been the field of research; from the beginning of that historical period in ca. 3000 B.C.E. down to and including the Egyptian materials of the Graeco-Roman era”. (SCOTT, 1987, 32)

³² Cfr. CATANA, 2013, p.166-200.

³³ Jacob Brucker em CATANA, 2013, p. 5.

³⁴ Assumimos a posição de David Frankfurter ao posicionar o sincretismo a partir de uma ênfase na agência nativa do constructo experimental, ou seja, considerar as negociações criativas entre os discursos de autoridade local (pensamento egípcio) e estrangeiros (discursos filosóficos gregos). Isso nos leva a considerar a literatura hermética em conjunção aos *limites do helenismo*, ou seja, elaborações em língua grega de produtos que antecedem à chegada da cultura helênica em determinada região. (FRANKFURTER, 2003, P. 339-385)

³⁵ Um Potamo de Alexandria também é testemunhado por Porfírio em *Vita Plotini* (9): “E, portanto, a casa enchia de garotos e garotas com ele. E entre eles, também Potamos, do qual [Plotino] refletindo acerca de sua educação, escutava frequentemente”. (“Διὸ καὶ ἐπεπλήρωτο αὐτῷ ἡ οἰκία παίδων καὶ παρθένων. Ἐν τούτοις δὲ ἦν καὶ Ποτάμων, οὗ τῆς παιδεύσεως φροντίζων πολλάκις ἐν καὶ μεταποιοῦντος ἠκροάσατο”). Brucker admite que os relatos de Diógenes e Porfírio não versam sobre o mesmo indivíduo, porém os apresenta como portadores de uma metodologia de pensar eclética, que de forma deliberada colhe as resoluções alheias e costura numa rede especulativa não original.

³⁶ “Ἐτι δὲ πρὸ ὀλίγου καὶ ἐκλεκτικὴ τις αἵρεσις εἰσήχθη ὑπὸ Ποτάμωνος τοῦ Ἀλεξανδρέως, ἐκλεξαμένου τὰ ἀρέσκοντα ἐξ ἑκάστης τῶν αἱρέσεων”.

Segundo Brucker, Potamo de Alexandria personifica uma abordagem típica da *teologia alexandrina* que introduzira o ecletismo sectário na filosofia alexandrina³⁷. Trata-se, portanto, de um modo decadente de elaboração filosófica, porquanto carece de originalidade e coesão. Foge ao escopo do trabalho uma análise aprofundada da querela alemã da criação da cadeira de filosofia enquanto disciplina “filosófica”, todavia o que deve ser considerado é justamente um padrão hermenêutico de classificação histórica de movimentos intelectuais da Antiguidade, distinguindo discursos ecléticos/sincréticos de discursos puros/originais; uma distinção dessa natureza obstaculiza uma interpretação mais profunda da estrutura teórica Hermética, pois limita o movimento a uma espécie de subproduto intelectual³⁸.

A ideia explorada por Leo Catana em seu argumento pode ser estendida à recepção histórica do Hermetismo, ao menos desde André-Jean Festugière, pois partilham de uma mesma base analítica, onde sistema de filosofia, ecletismo e sincretismo³⁹ são critérios de avaliação de um pensamento filosófico, ou seja, quanto mais eclético e sincrético um certo modelo de pensamento é, menos consistente e relevante é considerado, visto que tal movimento seria tão somente uma colagem incongruente de ideias colhidas de pensadores originais.⁴⁰

O ponto a ser retido dos parágrafos anteriores é o comprometimento metodológico adotado na presente dissertação, que consiste em pensar a questão do ecletismo/sincretismo presente nos tratados herméticos menos como um defeito de constituição conceitual, como assim conclui Festugière⁴¹, e sim considerá-la uma consequência lógica a partir de um modelo teórico sustentado numa revelação intelectual, isto é, se os discursos de Hermes são baseados em uma noção de sabedoria fundacional, então os grandes discursos da tradição devem necessariamente estar de acordo com os princípios herméticos explorados. É implementada nos textos herméticos uma cuidadosa seleção dos escritos que substanciem essa ideia. Portanto, já destacamos uma tendência da literatura

³⁷ Cfr. CATANA, 2013, p. 02.

³⁸ Esse tipo de preconceito pode ser encontrado John Dillon, cuja obra *The Middle Platonists* denomina o Hermetismo como uma espécie de submundo do platonismo: "one such large field is what one might term the 'underworld of Platonism, in which category may be included such sub-philosophical phenomena as the Gnostic and Hermetic writings and the Chaldean Oracles'". (DILLON, 1996, p. 384).

³⁹ Cfr. CATANA, 2013, p. 5.

⁴⁰ Cfr. CATANA, 2013, p. 5.

⁴¹ Kyle Fraser resume a atitude de Festugière: “the spiritual atmosphere of the tractates - the Egyptian names and locale, the allusions to cult mystery and initiation - he dismissed as window dressing, lending an aura of sancity to an otherwise mundane and incoherent amalgam of Platonic and Stoic ideas”. (FRASER, 2007, p. 33).

hermética que consiste na autoatribuição de uma validade universal por meio da inexorabilidade do conhecimento.

Uma outra forma de se olhar para a questão do sincretismo/ ecletismo, exaurindo esse ponto de uma formulação pejorativa, consiste em vislumbrar aquilo que Karen King⁴² chama de negociação do pluralismo na Antiguidade. Uma estratégia textual que consiste em reinterpretar o capital epistemológico dos discursos de autoridade e assimilá-lo em seu próprio texto. Esse processo encontra uma elaboração em Numênio, segundo nos conta Eusébio, ao sugerir que os filósofos antigos assumem a existência de uma singular verdade unitária, essa que fora envolvida pelas tradições de todas as melhores culturas antigas:

ALSO from the Pythagorean philosopher himself, I mean Numenius, I will quote as follows from his first book *On the Good*:
[NUMENIUS] 8 'But when one has spoken upon this point, and sealed it by the testimonies of Plato, it will be necessary to go back and connect it with the precepts of Pythagoras, and to appeal to the nations of good repute, bringing forward their rites and doctrines, and their institutions which are formed in agreement with those of Plato, all that the Brahmans, and Jews, and Magi, and Egyptians arranged.' So much then on these points. (Tradução: Edwin Hamilton Gifford)⁴³.

Nesse sentido, o que está em questão é uma metodologia de reconciliação entre as diferenças na tradição, por meio de uma cuidadosa seleção das passagens que substancie a noção de uma sabedoria primeira que se revela através da história das ideias. Segundo Numênio, brâmanes, egípcios, *magi* e judeus constituem um local a partir do qual é possível extrair um acordo com ideias de Platão, pressupondo uma espécie de sabedoria perene, que defende a tradição como critério de validação de conhecimento. Os textos herméticos também funcionam através de uma lógica de apropriação e transformação de um amplo conjunto de discursos que tangenciam o seu meio cultural, e é por essa razão que, inversamente a Brucker, estamos diante do sincretismo como aquilo que providencia autoridade universal⁴⁴. Se num primeiro momento, o argumento de Brucker consiste em

⁴² Cfr. KING, 2006).

⁴³ Citado em EUSÉBIO, *Preparação*, IX. 7. Não menos interessante é o fato da obra de Eusébio (*Praeparatio Evangelica*) se focar no argumento da superioridade do cristianismo perante os movimentos religiosos pagãos. Eusébio, portanto, utiliza o mesmo mecanismo argumentativo de I) postulação de uma tradição superior; II) seleção cuidadosa de padrões teóricos que “confirmem” a prefiguração da citada tradição em outros discursos, numa espécie de irradiação da doutrina através de ideias alheias; III) culminação da tradição superior num determinado período histórico, onde um cânone é organizado e legitimado por vias de uma assunção teologizante, ou seja, reinterpretar a história através do arranjo identitário da tradição defendida; IV) utilização dos discursos que contenham um mínimo de analogia como ferramenta de divulgação da verdade postulada; V) crítica ou censura dos discursos apropriados, a fim de serem mais harmoniosamente conectados ao argumento da prefiguração.

⁴⁴ Cfr. KING, 2006, p. 182.

distinguir médio platonismo e neoplatonismo por meio de um critério historiográfico de sistema de filosofia, onde neoplatonismo não se encaixaria por causa de seu caráter sincrético, mas o médio platonismo figuraria como autêntico sistema (pois não implementa metodologias sincréticas), o testemunho de Numênio (um médio platônico) abre a perspectiva de se pensar uma dinâmica interdiscursiva no âmbito da Antiguidade Tardia, onde o pluralismo é negociado através da assimilação de discursos “alheios”, com o fito de validar uma legitimidade universal de sua estrutura teórica. Desse modo, podemos refinar a concepção proposta, através da reflexão de Stuckrad⁴⁵, que diferencia pluralidade (como simples coexistência de diferentes religiões) e pluralismo (que denota a organização da diferença). Assim, consoante Anna Van den Kerchove, podemos resumir:

En effet, l'époque de rédaction des traités hermétiques se caractérise par un pluralisme religieux, une paideia toujours vivante et des écoles philosophiques où des hommes de sensibilité religieuse variée se côtoient. Cette situation favorise des interactions, des échanges dans les deux sens et la constitution d'une culture avec un langage conceptuel et culturel commun; cela s'accompagne d'adaptations, de distorsions ou de resémantisations selon les groupes et cercles religieux.⁴⁶

Então, sincretismo e eclecismo não são critérios válidos para uma fixação hierárquica, porquanto as dinâmicas argumentativas estão constantemente envoltas numa disputa interdiscursiva acerca da correta hermenêutica da verdade (ou da revelação, ou das escrituras, ou da palavra dos sábios). A história das religiões é compreendida, no âmbito da nossa dissertação, sob a perspectiva de Michael Borgolte, que nos atenta para a ideia de que o reconhecimento de uma multiplicidade não nos leva “to a pluralism of indifference, but that its cultural formations were adjusted, changed, and rejected in continuous mutual reference”.⁴⁷ Destarte, é necessário estar atento às dependências inter-religiosas, o que requer uma hermenêutica integrativa, cujo sucesso depende da identificação das diversas maneiras competitivas de obter conhecimento de deus, do mundo, do homem e suas relações: “God: an intelligible world; world: a sensible God; man: a destructible world; God: and immovable world; heaven: a movable world; a man: a reasonable world”⁴⁸.

Visto que estamos expostos a um discurso totalizante, ou seja, uma manifestação que pretende ser um gancho para diversas tendências e formulações, faz-se necessário o

⁴⁵ Cfr. STUCKRAD, 2010, p.19.

⁴⁶ KERCHOVE, 2012, p. 15.

⁴⁷ Michael Borgolte em STUCKRAD, 2010, p. 20.

⁴⁸ DH I 1 – Tradução de Jean Pierré Mahé.

adendo de distinguir a metodologia de análise. O analista, portanto, deve reconhecer que a literatura hermética é constituída por uma pluralidade de discursos, e esse é o primeiro ponto. O segundo ponto é que o escritor hermético se utiliza de ferramentas retóricas para defender que uma tal pluralidade é meramente aparente, pois em última instância toda a tradição sapiencial jorra de uma mesma fonte⁴⁹. Isso quer dizer que, por um lado, a literatura hermética é intrinsecamente eclética, mas, por outro, propaga a ideia de uma tradição inviolada, retroagindo a um fundador autoritativo⁵⁰. Essa noção constitui-se como um subterfúgio textual que subjaz aos discursos sobre Hermes (*Ἑρμῆϊκός*). Esse padrão argumentativo, que intitulamos “primeira sabedoria”, caracterizado por uma tradição superior, cuja autoria dos textos descende e, por conseguinte, o próprio caminho da transmissão já é um indício da verdade, está difundido em outros *corpora* textuais, sob diversas outras denominações, entre elas a noção de *prisca theologia* ou *philosophia perennis*. Em suma, distingue-se, por um lado, o comprometimento exegético de ler os textos através de uma dinâmica de interdiscursividade (noção extratextual) e, por outro, a ideia de um discurso vertical, onde os demais são assimilados (noção intratextual).

Então, desde um discurso que se coloca numa linha de transmissão direta à sabedoria eterna, é necessário delimitar os critérios de validação dessa narrativa de singularização de um conteúdo plural, tanto fora quanto dentro dos textos herméticos. É nesse ponto que se destaca o conceito de *tradição*. A tradição é, portanto, o vínculo entre os textos que compõe a literatura hermética, ou seja, os tratados se relacionam entre si por seguirem uma mesma linha de transmissão. À questão que fora levantada acima (qual o princípio de continuidade entre os tratados?), podemos responder que se trata da figura de Hermes e tudo o que representa, pois ela delimita as articulações conceituais do texto. Essa vinculação entre formulações filosóficas, noções ritualísticas, concepções teóricas e práticas é assegurada por Hermes, “o pai dos filósofos”⁵¹, como assevera

⁴⁹ Assim como rejeitamos a diminuição do valor do pensamento hermético frente à sua estrutura sincrética, também recusamos a tese perene em que a literatura hermética pode ser enquadrada numa categoria essencial, ou seja, uma espécie de tipologia que pode ser vinculada de maneira indiscriminada à toda concepção egípcia, esotérica ou mística. A nossa análise trabalha em termos de aproximações conceituais, perspectivas históricas e afinidades linguísticas. O processo analítico, portanto, é construído através de hipóteses que são confrontadas a diversas referências.

⁵⁰ Kocku von Stuckrad em BULL, 2015, p. 130.

⁵¹ “In all that I have said about the science of lights and that which is and is not based upon it, I have been assisted by those who have traveled the path of God. This science is the very intuition of the inspired and illuminated Plato, the guide and master of philosophy, and of those who came before him from the time of Hermes, 'the father of philosophers', up to Plato's time, including such mighty pillars of philosophy as Empedocles, Pythagoras, and others. The words of the Ancients are symbolic and not open to refutation. The criticisms made of the literal sense of their words fail to address their real intentions, for a symbol cannot be refuted”. (SUHRAWARDI, 1999, p.02).

Shihab al-Din al-Suhrawardi⁵². A citação ao filósofo persa⁵³ não é meramente um adorno estilístico, na medida em que podemos destacar em seu pensamento a recepção da filosofia platônica num contexto persa, cuja estrutura integra zoroastrismo, hermetismo, pitagorismo e platonismo⁵⁴. Nesse sentido, sua *filosofia da iluminação* está num mesmo processo de construção de tradição, a partir da acomodação e concordância entre diversas culturas (*prisca theologia* ou *philosophia perennis*), tal como realiza o Hermetismo. Ambos participam da ideia de *genealogia de sabedorias*, um padrão especulativo muito próximo ao utilizado na formulação do sistema hierárquico das almas reais, onde cada uma recebe uma potência correspondente a uma função específica e cujo exemplo pode ser aferido em SH 26, quando Isis transmite a seu filho Hórus o contexto das “almas de realeza”

[9] Porquanto há muitas realezas (βασιλείαι): com efeito existem aquelas realezas entre as almas, entre os corpos, entre a arte, entre o estudo, dentre outras além.

"Mais uma vez, de que maneira?", disse Hórus.

"Por exemplo, meu filho Hórus; Osíris, teu pai, é [rei] das almas que já partiram da terra; o comandante de cada nação é [rei] dos corpos; Hermes Trismegisto, pai e guia de todas as coisas, é [rei] da deliberação (βουλῆς δὲ ὁ πατήρ πάντων καὶ καθηγητῆς ὁ τρισμέγιστος Ἑρμῆς); Asclépio, filho de Hefesto, é rei da medicina; novamente Osíris é rei da força e vigor, após o qual, ó filho, tu próprio estás. Arnebeschenis⁵⁵ é rei da filosofia (φιλοσοφίας δὲ Ἀρνεβεσχηῆνις).⁵⁶

⁵² Para um balanço entre a abordagem platonista e o método aristotélico na filosofia de Suhrawardi. Cfr. RAPPE, 2000b.

⁵³ A literatura médio persa perdida do Irã Sassânida também inclui obras de Hermes Trismegisto. Embora nenhuma obra tenha sobrevivido na forma médio persa, grande parte das traduções em árabe sugere, a partir de uma análise de padrões linguísticos, uma proveniência persa e não grega. “Paul Kunitzsch and David Pingree proved beyond doubt that at least a couple of astrological works attributed to Hermes circulated in Middle Persian language. Charles Burnnet, referring to the work of Reitzenstein and Pingree, concluded after studying some astrological doctrines found in Arabic Hermetic texts that 'we have reasonable evidence that at least part of the Arabic Hermetica derived from Persian and ultimately Indian sources.' <...> The study of the Arabic Hermetica themselves cannot proceed without taking the Middle Persian tradition fully into account for the simple fact that some of the Arabic texts derive from the Middle Persian, not Greek, Hermetica. The Sasanian tradition is thus a fundamental part of the background to the Arabic works of Hermes.” (VAN BLADEL, 2009, p. 24-25). Tudo isso se mostra ainda mais interessante e complexo a partir dos fragmentos de textos maniqueístas em médio persa que foram descobertos em Turfã e outros sítios da Ásia Central, considerando que no século sétimo os seguidores de Mani chegaram à China, através do Turquestão e ao longo da Rota da Seda. Para uma apreciação dos fragmentos maniqueístas em Turfã, confira RUDOLPH, 1987.

⁵⁴ Cfr. STUCKRAD, 2010, p. 29.

⁵⁵ David Litwa nota que *Har-neb-eschenis*, helezinado como *Arnebeschenis*, era Hórus de Letopolis no delta do Nilo. Trata-se de um deus associado à magia e adorado no período Greco-Romano em Achmim e Kom Ombo. Cfr. LITWA, 2018, p. 150.

⁵⁶ SH XXVI 9: “πολλὰί γάρ εἰσι Βασιλείαι· αἱ μὲν γάρ εἰσι ψυχῶν, αἱ δὲ σωμάτων, αἱ δὲ τέχνης, αἱ δὲ ἐπιστήμης, αἱ δὲ αὐτῶν καὶ τῶν >> << Πῶς πάλιν;>> εἶπεν Ὁρος. << Οἶον, ὃ τέκνον Ὁρε, ἀπογεγονότων ἤδη ψυχῶν μὲν Ὅσιρις, ὁ πατήρ σου· σωμάτων δὲ ὁ ἐκάστου ἔθνους ἡγεμών· Βουλῆς δὲ ὁ πατήρ πάντων καὶ καθηγητῆς ὁ τρισμέγιστος Ἑρμῆς· ιατρικῆς δὲ ὁ Ἀσκληπιῶς ὁ Ἡφαίστου· ἰσχύος δὲ καὶ ῥόμης πάλιν Ὅσιρις, μεθ' ὄν, ὃ τέκνον, αὐτὸς σύ· φιλοσοφίας δὲ Ἀρνεβεσχηῆνις”.

Dito isso, então, quem é Hermes, a figura que legitima a tradição que leva seu nome e direciona o sentido dos textos atribuídos a sua revelação?

1.2 – Hermes Trismegisto

O estabelecimento do significado da figura de Hermes está vinculado à noção de pseudografia, uma estratégia retórica que consiste em associar um autor idealizado a um conjunto de formulações a fim de criar uma expectativa acerca do seu conteúdo. Desse modo, o direcionamento da literatura hermética deve estar ligado a uma determinação mínima do que Hermes significa, para que se possam redigir formulações coerentes a essa personalidade. De modo similar, várias tradições foram constituídas em torno do significado de uma personalidade⁵⁷, como tradições joaninas (*O Livro Secreto de João*⁵⁸), zoroastristas, enoquianas etc. Ademais, esse padrão não é exclusivo aos primeiros séculos da era comum (época da redação dos tratados herméticos), porquanto, como bem aponta Christian Bull⁵⁹, a noção de heróis da cultura (míticos ou semi-históricos) é modelo amplamente explorado como constituintes de certa tradição sapiencial (Orfeu, Zoroastro, Museu, Homero, Pitágoras, Seth, Jesus e seus apóstolos, etc.)⁶⁰. Trata-se menos, portanto,

⁵⁷ No caso de tradições religiosas isso é mais acentuado através das chamadas figuras carismáticas. Relacionam-se, portanto, à literatura hermética as personalidades carismáticas vinculadas à experiência mística, como por exemplo, Pacomino. Pacomino está no epicentro da tese monástica de Nag Hammadi. (LUNDHAUD, 2015). Para uma contraposição à tese monasticista, confira PIWOWARCZYK e WIPSYZCKA, 2017. Para uma reavaliação da tese monasticista após as críticas de Piwowarczyk e Wipszycka, confira BULL, 2020.

⁵⁸ *O Livro Secreto de João* (NHC II, I; III, 1; IV, I; BG 8502,2) contém o que seria ensinamentos secretos revelados por Cristo numa aparição pós-ressureição ao apóstolo João, o filho de Zebedeu. Cristo entabula um longo discurso, onde pontua questões de teogonia, cosmogonia, antropogonia e soteriologia. O texto é dividido em duas partes, sendo a primeira uma exposição da natureza da deidade suprema, o reino divino trazido por ele e a sua relação com a ordem criada, ou seja, como a criação fora originada a partir da queda de *Sophia* e a criação de um mundo inferior pelas mãos de Yaldabaoth e seus asseclas demoníacos. A segunda parte consiste na explicação, por parte de Cristo, do significado correto de *Gênesis* 1-9, revelando como Yaldabaoth criara Adão como uma cópia débil, ainda não espiritual, a partir da imagem do homem arquetípico projetado do mundo divino. Doravante, Adão adquire sua natureza espiritual autêntica através de *épivoia*, sob a forma da Eva espiritual. Ao comerem do fruto da árvore do conhecimento foram expulsos do paraíso e geraram Seth, iniciando assim a tradição sethiniana em que o texto *Livro Secreto de João* está inserido. Dois Manuscritos (códice II e IV de Nag Hammadi) contêm a versão longa do *Livro Secreto de João*; outros dois (códice III de Nag Hammadi e códice gnóstico de Berlin 8502) contêm a versão breve. A atribuição a João consiste num mecanismo retórico de se vincular a uma tradição joanina à qual pertence o Evangelho. Desse modo, requisita-se ao leitor o conhecimento do Evangelho e nesse sentido se entabula uma relação polêmica ao Evangelho, no sentido de propor posições distintas e reivindicar uma correta hermenêutica de aspectos da revelação. O texto vai muito além do Evangelho, obviamente, e o ponto a ser destacado é a utilização de uma personalidade tal como figura autoral da obra.

⁵⁹ Cfr. BULL, 2018, p. 03.

⁶⁰ Interessante notar que em crônicas persas, Hermes é tido como herói de uma cultura, tutelar de um repositório sapiencial, mas a sua localização é estabelecida na região da Mesopotâmia e não Egito, o que indica uma função político-epistemológica de defesa de um suposto conhecimento étnico Persa. Ver mais em VAN BLADEEL, 2009, p. 25.

de estabelecer uma divisão entre ficção e história, e muito mais de analisar o impacto psicológico de uma certa personalidade enquanto figura tutelar de um determinado arranjo teórico.

O que nos leva a considerar as palavras de Michel Foucault em *O que é um Autor*:

... um nome de autor não é simplesmente um elemento em um discurso (que pode ser sujeito ou complemento, que pode ser substituído por um pronome etc.); ele exerce um certo papel em relação ao discurso: assegura uma função classificatória; tal nome permite reagrupar um certo número de textos, delimitá-los, deles excluir alguns, opô-los a outros. Por outro lado, ele relaciona os textos entre si; Hermes Trismegisto não existia, Hipócrates, tampouco - no sentido em que se poderia dizer que Balzac existe -, mas o fato de que vários textos tenham sido colocados sob um mesmo nome indica que se estabelecia entre eles uma relação de homogeneidade ou de filiação, ou de autenticação de uns pelos outros, ou de explicação recíproca, ou de utilização concomitante. Enfim, o nome do autor funciona para caracterizar um certo modo de ser do discurso: para um discurso, o fato de haver um nome de autor, o fato de que se possa dizer "isso foi escrito por tal pessoa", ou "tal pessoa é o autor disso", indica que esse discurso não é uma palavra cotidiana, indiferente, uma palavra que se afasta, que flutua e passa, uma palavra imediatamente consumível, mas que se trata de uma palavra que deve ser recebida de uma certa maneira e que deve, em uma dada cultura, receber um certo status⁶¹

Nesse sentido, a figura de Hermes aparece como o agente regulador do sentido do texto, é ele que promulga ritualisticamente⁶² a união e garante inteligibilidade à comunicação entre o empírico e o ilimitado⁶³. Hermes, segundo a teoria foucaultiana, constitui o modo de ser dos discursos a ele atribuídos, de tal maneira que a autoria acaba sendo tratada como um princípio de classificação. Fazendo uma articulação à teoria de Umberto Eco⁶⁴, Hermes é um autor modelo, no sentido de ser um princípio de coerência e unidade, ao que o leitor modelo é o hermetista que recebe os diálogos revelatórios em estado de "expectant contemplation and unquestioning trust".⁶⁵ Essa, então, é a distinção entre autor (Hermes) e escritores (possivelmente sacerdotes egípcios⁶⁶). O leitor modelo

⁶¹ FOUCAULT, 2001, p. 273-274.

⁶² Entre os expedientes ritualísticos presentes no Hermetismo estão: aquisição de intelecto, orações, hinos, regeneração, visão, abraço ritual, refeição específica, práticas ligadas às imagens de deuses.

⁶³ Cfr. SODERGARD, 1999, p. 251.

⁶⁴ Cfr. ECO, 1990 e ECO, 1994.

⁶⁵ BULL, 2018, p.16.

⁶⁶ Como bem nota Fowden, muitos sacerdotes conheciam a língua grega; aliás eram eles a maior fonte de informação acerca do seu país aos visitantes e estudiosos gregos. Inclusive, alguns eram suficientemente helenizados "to write books in Greek about Egyptian religion, and perhaps also to translate some of the sacred priestly books for the benefit of those who could not read the originals". (FOWDEN, 1993, p. 16). Porfírio em *(De Abstinência, IV, 10)* relata uma oração egípcia similar à encontrada no *Livros dos Mortos*: "La oración, que Eufanto ha traducido de la lengua egipcia, es la siguiente: 'soberano sol y dioses todos que dais la vida a los humanos, acogedme y confiadme a los dioses eternos para residir junto a ellos. Porque pasé mis días respetando a los dioses que mis padres me enseñaron, durant el tiempo en que conviví con ellos, y siempre honré a los que engendraron mi cuerpo. De los demás seres humanos, ninguna muerte he causado, no me he apropiado de ningún bien en depósito, ni he cometido ningún otro acto irreparable".

se identifica como discípulo de Hermes, e a busca do entendimento dos elementos enunciados pelo ensinamento se dá numa relação de união, presentificação e identificação à figura de Hermes, cujo exemplo notável pode ser aferido num Papiro Mágico (PGM 8/37-38), onde uma oração é feita ao deus com o fito de lhe solicitar prosperidade e vitória, o que no contexto da literatura hermética configura-se como a identificação do intelecto do filósofo com o intelecto de deus:

Hear me, Hermes, benefactor, [inventor] of drugs; be easy to talk to and hear me, just as you have done everything in the form of your Ethiopian dog-faced baboon, the lord of the chthnoic daimons. Calm them all and give me strenght, from (add the usual), and let them give me gold and silver and every sustenance which will never fail. Preserve me always, through all eternity, from drugs and deceits, every slander and evil tongues, from every daimonic possession, from every hatred of both gods and men. Let them give me favor and victory and business and prosperity. For you are I, and I am you; your name is mine⁶⁷, and mine is yours⁶⁸. For I am your image. (Tradução: Hans Dieter Betz)⁶⁹

A partir dessas considerações, podemos ter um outro olhar acerca do relato de Jámblico, que em seu *De mysteriis*⁷⁰ oferece uma visão de Hermes como o elemento que assegura legitimação epistemológica, na medida em que o conhecimento tem como critério de validação o escrutínio da tradição, e ao mesmo tempo o estabelece como personalidade sapiencial. Isso quer dizer que um texto atribuído a Hermes obedece a uma

Tradução de Miguel Periago Lorente. Oração em (BD, Feitiço 125): “I have done away with sin for thee. 2. I have not sinned against anyone. I have not mistreated people. I have not done evil instead of righteousness. I know not what is not (proper); I have not done anything bad”. Tradução de Thomas George Allen.

⁶⁷A teoria do nome divino pode ser aferida no BD, Feitiço 125. Também pode ser encontrada em JÂMBLICO, *De Mysteriis*, VII 4 e *Evangelho da Verdade* (NHC I 3 (21,25-23,17). A respeito da questão do nome no *Evangelho da Verdade*, Einar Thomassen diz: “... the names are something that has substancial existence: they are the real selves of the ones who are named - 'called' - by theses names”. (THOMASSEN, 2003, p. 592-593). O *Evangelho da Verdade* é um discurso sobre o evangelho, compreendido como as boas novas acerca do aparecimento do Salvador na terra e a mensagem trazida à humanidade. Trata-se de uma interpretação de tal evento e as mudanças ocorridas em sua consequência.

⁶⁸ Grifo nosso.

⁶⁹ PGM VIII 27-39.

⁷⁰ Curiosamente, nesse texto estamos diante de um agente regulador do discurso, um autor idealizado que engloba e endossa o sentido da argumentação, no caso “O Mestre Abamon”, que como figura constitui uma personalidade autoritativa para contestar as supostas críticas de Porfírio à existência de uma metafísica egípcia. Em sua tradução do *De Mysteriis*, Emily Clark cita o comentário de Miguel Pselo acerca da relação pseudográfica da obra. “It should be noted that the philosopher Proclus, in the course of his commentary on the Enneads of the great Plotinus, says that the author of the response of the letter of Porphyry here set out is actually the divinely-inspired Iamblichus, and that it is by reason of suitability to the subject-matter that he adopts the persona of an Egyptian, Abamon. But in fact both the conciseness and pithiness of the style and the precision and inspired quality of the concepts testify to the fact that Proclu's judgement and information was excellent”. (JÂMBLICO, *De mysteriis*, I nota 01 p. 03). Assim o profeta Abamon contesta Porfírio no que se refere à inexistência de um pensamento metafísico egípcio: “He has handed down the name of god, which extends throughout the whole cosmos; and there are many other treatises on the same subject, so that you are not correct, it seems to me, in referring all the doctrine of the Egyptians to causal principles within nature. For they in fact recognise many principles, and relative to many sorts of essence, including supracosmic powers, which they worship by means of hieratic ritual”. (JÂMBLICO, *De mysteriis*, VIII 5).

série de critérios formais, condições estilísticas e de conteúdo. Hermes como autor constitui o modo de ser da literatura hermética, dessa forma o contexto dramático dos tratados também é composto pela ideia que Hermes evoca na narrativa:

Hermes, the god who presides over rational discourse (*Θεὸς ὁ τῶν λόγων ἡγεμών*), has long been considered, quite rightly, to be the common patron of all priests (*ἱερεῦσιν*); he who presides over true knowledge⁷¹ about the gods is one and the same always and everywhere. It is to him that our ancestors in particular dedicated the fruits of their wisdom, attributing all their own writings to Hermes.⁷²

Hermes, portanto, coloca-se como o ponto norteador daqueles que buscam se filiar ao seu projeto pedagógico, onde ele próprio é modelo do alto sacerdote (grego: *προφήτης*/egípcio: *hm-ntr*⁷³): este sacerdote que escreve sob sua inspiração para um leitor que lê sob sua coerência personalista. Se avalizarmos o enunciado de Umberto Eco (“there is a golden rule that cryptanalysts and code breakers rely on - namely, that every secret message can be deciphered, provided that it is a message”⁷⁴), então Hermes é a chave de leitura que propicia o entendimento do significado "oculto" da mensagem hermética (CH V): “Esta lição te exporei em detalhe, ó Tat, de modo que tu não sejas um não-iniciado aos mistérios de um deus mais poderoso que qualquer nome”⁷⁵. Tal ensinamento parece simples, mas não o é (CH XVI):

Porquanto Hermes, meu mestre - frequentemente dialogando comigo em privado e por vezes Tat estando presente - falava que ‘aqueles que encontrarem por acaso os meus livros, parecerá que a composição é extremamente simples e clara, mas pelo contrário é obscura e tem oculta a intenção das palavras que possui; e será ainda mais obscura, se os gregos quiserem traduzir a nossa língua para a deles; o que produzirá uma grandíssima distorção e obscuridade dos escritos.’⁷⁶

Em determinado momento do processo de deificação (cuja formulação está preservada num testemunho de Cirilo de Alexandria), o poder da figura de Hermes é

⁷¹ Conhecer deus é um conhecimento eficaz, portanto transformativo; logo não se trata de informação somente, antes um capital epistemológico dotado de enorme qualidade transmutativa, ou seja, torna-se outro a partir do conhecimento de deus.

⁷² JÂMBLICO, 2003, I 1.

⁷³ Como pessoas que tinham contato direto com a divindade, tais sacerdotes eram amplamente considerados como dotados de poderes preditivos, de fato *hm-ntr* (alto sacerdote) era chamado de *προφήτης* em grego, enquanto o Alto Sacerdote de Heliópolis também possuía o título de ‘O Maior dos Videntes’. (BULL, 2018, p. 57).

⁷⁴ Umberto Eco em SODERGARD, 1999, p. 249.

⁷⁵ CH V 1: “Καὶ τόνδε σοι τὸν λόγον, ὦ Τάτ, διεξελεύσομαι, ὅπως μὴ ἀμήτορος ἦς τοῦ κρείττονος θεοῦ ὀνόματος”.

⁷⁶ CH XVI 1: “Ἐρμῆς μὲν γὰρ ὁ διδάσκαλος μου, πολλάκις μοι διαλεγόμενος καὶ ἰδίᾳ καὶ τοῦ Τάτ ἐνίστε παρόντος, ἔλεγεν ὅτι δόξει τοῖς ἐντυγχάνουσι μου τοῖς βιβλίοις ἀπλουστάτη εἶναι ἡ σύνταξις καὶ σαφής, ἐκ δὲ τῶν ἐναντίων ἀσαφῆς οὖσα καὶ κεκρυμμένον τὸν νοῦν τῶν λόγων ἔχουσα, καὶ ἔτι ἀσαφεστάτη, τῶν Ἑλλήνων ὑστερον Βουληθέντων τὴν ἡμετέραν διάλεκτον εἰς τὴν ἰδίαν μεθερμηνεῦσαι, ὅπερ ἔσται τῶν γεγραμμένων μεγίστη διαστροφή τε καὶ ἀσάφεια”.

transferido a uma faculdade noética especial, donde o ensinamento deixa de ser exclusivamente uma informação passada do mestre ao discípulo, e torna-se algo que pode ser visto pelo próprio estudante.

E Hermes fala para Asclépio no terceiro discurso:

"Porquanto, não é fácil fornecer esses mistérios para os não iniciados; mas escutai com o intelecto. Somente uma luz intelectual há diante de uma luz intelectual e existe sempre, um intelecto desde um intelecto brilhante; e nenhum outro há senão a unidade desse. Estando sempre em si mesmo, envolve sempre todas as coisas com o próprio intelecto, luz e pneuma".⁷⁷

Podemos extrair do testemunho de Jâmblico, um enorme repertório intelectual atribuído a Hermes, porquanto se trata de uma figura central da pseudografia sapiencial dos sacerdotes egípcios: "the whole gamut, however, has been covered by Hermes in the twenty thousand books, according to the account of Seleucus,"⁷⁸, ou "in the thirty-six thousand, five hundred and twenty-five, as Manetho reports."⁷⁹. Clemente de Alexandria também relata a grande variedade de registros atribuídos a Hermes-Thoth:

For the Egyptians pursue a philosophy of their own. This is the principally shown by their sacred ceremonial. For first advances the Singer, bearing some one of the symbols of music. For they say that he must learn two of the books of Hermes, the one of which contains the hymns of the gods, the second the regulations for the king's life. And after the Singer advances the Astrologer, with a horologe in his hand, and a palm, the symbols of astrology. He must have the astrological books of Hermes, which are four in number, always in his mouth. Of these, one is about the order of the fixed stars that are visible, and another about the conjunctions and luminous appearances of the sun and moon; and the rest respecting their risings. Next in order advances the sacred Scribe, with wings on his head, an in his hand a book and rule, in which were writing ink and the reed, with which they write. And he must be acquainted with what are called hieroglyphics, and know about cosmography and geography, the position of the sun and moon, and about the five planets; also the description of Egypt, and the chart of the Nile; and the description of the equipment of the priests and of the places consecrated to them, and about the measures and the things in use in the sacred rites. Then the Stole-keeper follows those previously mentioned, with the cubit of justice and the cup for libations. He is acquainted with all points called Paedeutic (relating to training) and Moschophatic (sacrificial). There are also ten books which relate to the honour paid by them to their gods, and containing the Egyptian worship; as that relating to sacrifices, first-fruits, hymns, prayers, processions, festivals, and the like. And behind all walks the Prophet, with the water-vase carried openly in his arms; who is followed by those who carry the issue of loaves. He, as being the governor of the temple, learns the ten books called "Hieratic;" and they contain all about the laws, and the gods, and the whole of the training of the priests. For the Prophet is, among the Egyptians, also over the distribution of revenues. There are then forty-two books of Hermes indispensably necessary; of which the six-and-thirty containing the whole philosophy of the Egyptians are learned by the forementioned personages; and the other six, which are

⁷⁷ FH 23: "λέγει δὲ καὶ Ἑρμῆς ἐν λόγῳ τρίτῳ τῶν πρὸς Ἀσκληπιόν· << Οὐ γὰρ ἐφικτόν ἐστιν εἰς ἀμνήτους τοιαῦτα μυστήρια παρέχεσθαι· ἀλλὰ τῶ νοῖ ἀκούσατε. ἐν μόνον ἦν φῶς νοερὸν πρὸ φωτὸς νοεροῦ καὶ ἐστιν αἰεὶ, νοῦς νοῦς φωτεινός· καὶ οὐδὲν ἕτερον ἦν ἢ ἡ τοῦτου ἐνότης· αἰεὶ ἐν ἑαυτῷ ὄν, αἰεὶ τῷ ἑαυτοῦ νοῖ καὶ φωτὶ καὶ πνεύματι πάντα περιέχει.>>"

⁷⁸ JÂMBLICO, 2003, VIII 1.

⁷⁹ JÂMBLICO, 2003, VIII 1.

medical, by the Pastophoroi (image-bearers), - treating of the structure of the body, and of diseases, and instruments, and medicines, and about the eye, and the last about women. Such are the customs of the Egyptians, to speak briefly.. (Tradução: Philip Schaff)⁸⁰

Neste momento, é pertinente estabelecer um recorte analítico acerca das possíveis relações conceituais existentes entre o Hermes grego e o Thoth⁸¹ egípcio, que possibilitaram a fusão dessas figuras enquanto regentes da literatura hermética, na medida em que se estabelece Hermes Trismegisto como modo de ser dos textos. Portanto, duas noções serão de suma importância para pensar a agência do texto hermético, a saber, Hermes-Thoth como *λόγος* e *ψυχοπομπός*. De fato, o nosso exame acerca do sincretismo entre os dois deuses pensará a interligação entre a palavra proferida, a mensagem ouvida e a alma conduzida, através da elaboração discursiva acerca da natureza divina. Nesse sentido, uma profunda relação entre *λόγος* e *ψυχοπομπός* revelará a potência de um mestre como suporte de uma palavra divina que perdura e conserva sua eficácia⁸².

De um lado, temos o deus grego, “filho de Zeus e de Maia, a mais jovem das Plêiades”⁸³, essa personagem que num primeiro momento está associada ao mundo agrário, tal como apresenta Pausânias (2,3,4), “não existe outro deus que demonstre tanta solicitude para com os rebanhos e seu crescimento”⁸⁴, depois acumulando funções outras tais como mensageiro (manifesta assim a associação com palavras e discursos), tal como é epitetado por Hesíodo “arauto dos imortais” (*κήρυκ' ἀθανάτων*⁸⁵). Essa divindade como portadora da mensagem, preocupada com a tecitura da linguagem e mediadora das relações humanas e divinas, vai adquirindo um posto de intermediário do destino do ser humano, tendo como corolário a fusão entre as funções de arauto (o mero portador da mensagem) e o guia (aquele que é – em muitas ocasiões – a própria mensagem). Desse modo, Hermes se acomoda muito bem à figura de Thoth, visto que a palavra (no contexto egípcio, ao menos) é entidade criativa-criadora. Corre-se, portanto, uma longa estruturação de Hermes como representante do discurso, da palavra, da razão, enfim do *λόγος*, que vai se intensificando e uma larga tradição de elaboração dessa concepção será desenvolvida. Em *Crátilo*, a relação entre Hermes e o discurso é testemunhada:

Hermógenes:

⁸⁰ CLEMENTE DE ALEXANDRIA, *Stromata* 6.4.35.

⁸¹ “*Dhwty*: Thoth, o deus íbis da sabedoria e escrita”. (BATES, 2004, p. 369).

⁸² Cfr. KERCHOVE, 2012, p. 27.

⁸³ BRANDÃO, 2001, 191.

⁸⁴ PAUSÂNIAS em BRANDÃO, 2001, p. 192.

⁸⁵ HESÍODO, *Teogonia* 938-939.

Eu farei essas coisas, mas ainda, ao menos, pergunto-te sobre Hermes, visto que Crátilo também me disse que não sou Hermógenes. Então, percorramos o olhar para Hermes e o que significa seu nome, para que conheçamos se alguma coisa esse fala.

Sócrates:

Mas verdadeiramente ao menos me parece que esse Hermes se refere ao logos, ele é o intérprete, e o mensageiro, e o produtor de ilusões nas palavras, e o comerciante, toda essa ocupação se relaciona ao poder do logos: então, nós falávamos antes também a mesma coisa, o "falar [*eiren*]" é um uso do logos, tal como Homero fala em muitos lugares, ele diz "ele maquinou [emêsato]", isso é inventar.⁸⁶

Também é observada por Agostinho em *Cidade de Deus*:

Dir-se-á que é a própria linguagem que se chama Mercúrio, como o indicam as interpretações dadas deste deus. Efetivamente, a palavra Mercúrio (*Mercurius*) significa *medius currens* (o que ocorre no meio), porque a linguagem corre como um mediador entre os homens. Este deus em grego chama-se *Ἑρμῆς* porque a linguagem ou a interpretação da linguagem se chama *ἑρμηνεία*. (Tradução: J. Dias Pereira)⁸⁷

A ideia colhida nesses exemplos é a de um deus mediador por excelência, na medida em que o discurso estabelece uma relação entre os seres humanos e enceta uma vinculação aos outros mundos. Segundo Fowden, Thoth já era associado num período primitivo ao deus-lua, e dessa associação lunar procedem as suas principais funções. "Just as the moon is illuminated by the sun, so Thoth derived much of this authority from being secretary and counsellor to the solar divinity Re."⁸⁸

Dessa maneira Thoth se apresenta no *Livro dos Mortos* (Feitiço 182):

I am Toth the skilled scribe whose hands are pure, a possessor of purity, who drives away evil, who writes what is true, who detects falsehood, whose pen defends the Lord of All; master of laws who interprets writings, whose words establish the Two Lands.

I am the Lord of Justice, one truly precise to the gods, who judges a matter so that it may continue in being; who vindicates him whose voice is hushed; who dispels darkness and clears away the storm. I have given the sweet breath of the north wind to Osiris Wennefer as when he went forth from the womb of her who bore him; I cause Re to go to rest as Osiris, Osiris having gone to rest at the going to rest of Re; I cause him to go in to the secret cavern in order to revive the heart of the Inert One, the Holy Soul at the head of the West. Acclamation for the Inert One, Wennefer the son of Nut!

I am Thoth, the favoured of Re; Lord of strength who ennobles him who made him; great of magic in the Bark of Millions of Years; master of laws who makes the Two Lands content; whose power protects her who bore him; who get rid of noise and quells uproar; who does what Re in his shrine approves.

⁸⁶ PLATÃO, *Crátilo*, 407e-408b: "Ἑρμογένης, ἀλλὰ ποιήσω ταῦτα, ἔτι γε ἐν ἐρόμενός σε περὶ Ἑρμοῦ, ἐπειδὴ με καὶ οὗ φησιν Κρατύλος Ἑρμογένη εἶναι. πειρώμεθα οὖν τὸν Ἑρμῆν σκέψασθαι τί καὶ νοεῖ τὸ ὄνομα, ἵνα καὶ εἰδῶμεν εἰ τί ὅδε λέγει.

Σοκράτης. ἀλλὰ μὴν τοῦτό γε ἔοικε περὶ λόγον τι εἶναι ὁ Ἑρμῆς, καὶ τὸ ἐρμηνεῖα εἶναι καὶ τὸ ἄγγελον καὶ τὸ [408a] κλοπικόν τε καὶ τὸ ἀπατηλὸν ἐν λόγοις καὶ τὸ ἀγοραστικόν, περὶ λόγου δύνανται εἶναι πάντα αὕτη ἢ πραγματεία: ὅπερ οὖν καὶ ἐν τοῖς πρόσθεν ἐλέγομεν, τὸ εἶρειν' λόγου χρεῖα ἐστὶ, τὸ δέ, οἷον καὶ Ὅμηρος πολλαχοῦ λέγει, 'ἐμήσατό' φησιν, τοῦτο δὲ μηχανήσασθαι ἐστίν".

⁸⁷ AGOSTINHO, *Cidade de Deus*, Livro VII, capítulo XIV.

⁸⁸ FOWDEN, 1993, p. 22.

I am Thoth who made Osiris triumphant over his enemies.
I am Thoth who foretells the morrow and foresses the future, whose act cannot be brought to naught; who guides sky, earth and the Netherworld; who nourishes the sun folk. I give breath to him who is in the secret places by means of the power which is on my mouth, and Osiris is triumphant over his enemies.⁸⁹

Hermes como *λόγος*, portanto, se habilita como entidade propícia a uma assimilação com Thoth, o deus lunar, secretário de Rá, fonte dos poderes ocultos latentes, tutor da palavra criativa, inventor da escrita e senhor da sabedoria, possuindo assim um largo testemunho na literatura grega, onde destacamos o testemunho no *Fedro* e no *Filebo* de Platão:

Sócrates: Portanto, eu escutei existir um certo deus antigo lá em torno de Náucratis, no Egito, do qual também é o pássaro sagrado que eles chamam Ibis: concede-se a esse daimone o nome Theuth. Descobriu primeiro o número, o cálculo, a geometria e a astronomia, ainda o gamão, o jogo de dados e a gramática. Naquela época, sendo Tamuz o rei de todo o Egito, ficava na região acima em torno da grande cidade que os helenos chamam de Tebas Egípcia, e chamam o deus Amun; tendo ido para junto dele, Theuth mostrou as artes, e falava ser necessários transmitir aos outros egípcios.⁹⁰

Quando seja certo deus seja um homem divino discerniu uma voz ilimitada - conforme um discurso no Egito, veio a ser um certo Theuth que primeiro discerniu as coisas faladas no ilimitado, não sendo uma e sim muitas, e que há outros tipos de som, que não participam de um discurso claro, e existe certo número para esse; e ele distinguiu um terceiro aspecto das letras que são chamadas mudas agora para nós.⁹¹

Sendo Thoth o escriba divino - o inventor da palavra -, a casta sacerdotal lhe atribuiu grande fatia da literatura sacra e por conseguinte o deus ficou responsável pela providência dos poderes ocultos agenciados pelas representações cúlticas. Ademais, enquanto senhor da sabedoria, temos nessa deidade a convergência de epistemologia e sacralidade, conferindo ao conhecimento um estatuto de vigência trans-empírica, numa espécie de tensão constante entre discursividade e extra-discursividade, estabelecendo parâmetros de linguagem que se associam a atributos ritualísticos e, por conseguinte, à formação de processos intelectuais de abertura religiosa, ensejando toda uma reflexão acerca das dinâmicas de fala e texto, considerando a eficácia da própria palavra. Portanto,

⁸⁹ BD, Feitiço 182. Tradução de R.O Faulkner.

⁹⁰ PLATÃO, *Fedro*, 274c-d: “Σωκράτης. ἤκουσα τοίνυν περι Ναύκρατιν τῆς Αἰγύπτου γενέσθαι τῶν ἐκεῖ παλαιῶν τινα θεῶν, οὗ καὶ τὸ ὄρνεον ἱερὸν ὃ δὴ καλοῦσιν Ἴβιν: αὐτῷ δὲ ὄνομα τῷ δαίμονι εἶναι Θεῦθ. τοῦτον δὴ πρῶτον ἀριθμὸν τε καὶ λογισμὸν εὔρεῖν καὶ γεωμετρίαν καὶ ἀστρονομίαν, ἔτι δὲ πεττείας τε καὶ κυβείας, καὶ δὴ καὶ γράμματα. βασιλέως δ’ αὖ τότε ὄντος Αἰγύπτου ὅλης Θαμοῦ περι τὴν μεγάλην πόλιν τοῦ ἄνω τόπου ἦν οἱ Ἕλληνας Αἰγυπτίας Θήβας καλοῦσι, καὶ τὸν θεὸν Ἀμμωνα, παρὰ τοῦτον ἐλθὼν ὁ Θεῦθ τὰς τέχνας ἐπέδειξεν, καὶ ἔφη δεῖν διαδοθῆναι τοῖς ἄλλοις Αἰγυπτίοις”.

⁹¹ PLATÃO, *Filebo*, 18b-c: “ἐπειδὴ φωνὴν ἀπειρον κατενόησεν εἴτε τις θεὸς εἴτε καὶ θεῖος ἄνθρωπος—ὡς λόγος ἐν Αἰγύπτῳ Θεῦθ τινα τοῦτον γενέσθαι λέγων, ὃς πρῶτος τὰ φωνήεντα ἐν τῷ ἀπείρῳ κατενόησεν οὐχ ἔν ὄντα ἀλλὰ πλείω, καὶ πάλιν ἕτερα φωνῆς μὲν οὐ, φθόγγου δὲ μετέχοντά τινος, ἀριθμὸν δὲ τινα καὶ τούτων εἶναι, τρίτον δὲ εἶδος γραμμάτων διεστήσατο τὰ νῦν λεγόμενα ἄφωνα ἡμῖν”.

Thoth conduz as almas através de uma estreita relação com as palavras (e a sua eficácia, porquanto já nos *Textos Piramidais*⁹² também é o senhor da magia⁹³). No feitiço 125 do *Livro dos Mortos*, Thoth escuta a confissão do morto, como parte da denominada *confissão negativa*. A confissão fora elaborada para ser recitada quando o falecido entrasse no salão do julgamento e ficasse face à face com Osiris, depois com os outros quarenta e dois outros juizes divinos, dentre os quais o falecido tivera que nomear. Posteriormente, os deuses elaboram uma declaração afirmando a pureza e dignidade do falecido, enquanto seu coração é pesado contra a pena de Maat (*M3^{ct}*). Thoth inscreve o resultado em sua tábua. Se o coração é puro, então é conduzido à presença de Osiris:

Hail to you, great god, Lord of Justice! I have come to you, my lord, that you may bring me so that I may see your beauty, for I know you and I know your name, and I know the names of the forty-two-gods of those who are with you in this Hall of Justice, who live on those who cherish evil and who gulp down their blood on that day of the reckoning of the characters in the presence of Wennefer... I am he who saw the completion of the Sacred Eye in Heliopolis, and nothing evil shall come into being against me in this land in this Hall of Justice, because I know the names of these gods who are in it... Hail to you, you gods who are in the Hall of Justice! I know you and I know your names, I will not fall to your knives; you shall not bring the evil in me to this god in whose suite you are, no fault of mine concerning you shall come out, you shall tell the truth about me in the presence of the Lord of All, because I have done what was right in Egypt, I have not reviled God, and no fault of mine has come out regarding the reigning king.

'I will not let you tread on me,' says the floor of this Hall of Justice.

'Why not? I am pure.'

'Because I do not know the names of your feet with which you would tread on me. Tell them to me.'

'Secret image of Ha is the name of my right foot; Flower of Hathor is the name of my left foot.'

'I will not announce you', says the door-keeper of this Hall of Justice, 'unless you tell my name.'

'Knower of hearts, searcher-out of bodies is your name.'

'To which god shall I announce you?'

'To him who is now present. Tell it to the Dragoman [aquele que mantém os registros] of the Two Lands.'

'Who is the Dragoman of the Two Lands?'

'He is Thoth.'

'Come!' says Thoth. 'What have you come for?'

'I have come here to report.'

'What is your condition?'

'I am pure from evil, I have excluded myself from the quarrels of those who are now living, I am not among them'. Tradução de R.O. Faulkner⁹⁴

⁹² No final do Antigo Reino, as paredes das câmaras internas e corredores das antigas pirâmides egípcias foram inscritas com uma série de encantamentos mágicos e rituais, esses escritos foram categorizados pelo discurso acadêmico como *Textos Piramidais* ou *Textos das Pirâmides*. Tais inscrições constituem o mais antigo corpo de escritos religiosos egípcios. Os *Textos Piramidais* foram encontrados nas tumbas de dez reis e rainhas em Saqqara, a necrópole da capital do Antigo Reino, em Mênfis.

⁹³ “[RECITATION...] the sky [...] Evolver [...]. [You should not] interrogate Neferkare, for Thoth, lord of Magic, [has...] him. Pepi Neferkare will sit with his back to the gateway, at the fore of the bas of Heliopolis [...]. Pepi [Neferkare] has passed by [... Pepi] Neferkare. Pepi Neferkare [...] a little one, a little one who escaped from under the Mute god's jaws”. (PT, Feitiço 531). Tradução de James P. Allen.

⁹⁴ BD, Feitiço 125.

O nome e a figura de Hermes-Thoth remetem ao registro, ao relato, à contabilidade, ao discernimento da justiça, nesse sentido Hermes-Thoth se relaciona à noção de palavra eficaz⁹⁵, ou seja, a palavra não apenas representa uma ideia ou objeto, ela possui a força da ideia que evoca. Dessa forma, os textos estão inseridos num contexto de dinâmica ritualística, e por conseguinte podem ser analisadas através da teoria de atos de discurso⁹⁶, porquanto a palavra não apenas diz alguma coisa, mas também faz alguma coisa. Num contexto ritualístico, portanto, o discurso gera efeitos que transcendem a representação: uma palavra proferida num julgamento produz um efeito no indivíduo julgado. Como assinala Wade Wheelock, a linguagem ritual serve “to engender a particular state of affairs and at the same time express recognition of its reality.”⁹⁷. Assim, Thoth é “the tongue of Atum, the throat of the God whose name is hidden”⁹⁸. A palavra, portanto, é objeto ritual essencial para a correta condução das almas. Assim como Thoth, Hermes está constantemente associado à função de condutor de almas, tal como é atestado na *Odisseia*, onde Hermes é retratado como um *ψυχοπομπός* que conduz as almas dos pretendentes de Penélope ao submundo:

As almas dos pretendentes foram chamadas por Hermes,
deus de Cilene, que segurava nas mãos a bela vara
de ouro, com que enfeitiça os olhos dos homens
a quem quer adormecer; ou então outros acorda do sono.
Com esta vara acordou as almas, que o seguiram, guinchando.
Tal como no recesso de uma caverna misteriosa os morcegos
esvoaçam e guincham quando um deles cai da rocha
onde se agarram, enfileirados, uns aos outros —
assim guinchavam as almas à medida que desciam. (Tradução: Frederico
Lourenço)⁹⁹

Destacamos essas duas atribuições de Hermes e Thoth (*λόγος* e *ψυχοπομπός*) enquanto constituintes da fusão conceitual que é Hermes Trismegisto, o autor modelo da literatura hermética, aquele que confere o modo de ser do *corpus* através de discursos que conduzem à alma do leitor modelo como uma espécie de fármaco. Novamente, podemos

⁹⁵ A literatura hermética explora o modelo da língua egípcia como idioma de eficácia (CH XVI 1: “A própria qualidade do discurso e o (som) das palavras egípcias possuem nelas próprias a energia dos objetos descritos.”).

⁹⁶ Stanley Tambiah traz a ideia de atos de discurso para o ritual, considerando os modos diversos que a metáfora e analogia são usadas em contextos rituais. (TAMBIAH, 2017, p.466). A funcionalidade de tais declarações em contextos mágicos reside no efeito perlocucionário, ou seja, o falante experimenta as realizações do enunciado ritual. O princípio do ato de discurso ilocucionário ou do enunciado performativo não é o de que a linguagem pode carregar uma força mágica, mas que existem certos tipos de discursos que funcionam em sua própria enunciação para alterar coisas no mundo, ou para criar situações que acarretam mudanças.

⁹⁷ Wade T. Wheelock em FRANKFURTER, 2019, p. 610.

⁹⁸ LITWA, 2018, p. 05.

⁹⁹ HOMERO, *Odisseia*, XXIV, 1-9. Tradução de Frederico Lourenço.

reavaliar o testemunho de Jâmblico (agora munidos de uma reflexão acerca das figuras de Hermes e Thoth) de uma forma mais aprofundada, pensando Hermes Trismegisto não apenas como patrono das artes e do conhecimento, mas também como versificador do destino humano, uma espécie de mestre e guia que não somente porta a mensagem, mas também ele próprio é a mensagem a ser desvelada. Destarte, a necessidade de levar a sério¹⁰⁰ a proposição de Jâmblico, porquanto se podem constatar em tal contexto alusões específicas à teologia tebana, numa tentativa de “later writers to move beyond the thoroughly Hellenized metropolises of Lower Egypt (e.g. Alexandria, Memphis, Naukratis, the Fayum)”¹⁰¹, a fim de se envolver com as tradições egípcias antigas aparentemente mais autênticas preservadas nos templos de Tebas.¹⁰² Essa, portanto, é a

¹⁰⁰ A nossa dissertação assume as posições defendidas por Jean-Pierre Mahé e Garth Fowden. 1) (MAHÉ, 1991). 2) Garth Fowden, tal como Jean Pierre Mahé, reabilita a tese de Reitzenstein (com algumas ressalvas), que explora a ideia de pequenas comunidades herméticas. “We quite often encounter representatives of the native clergy teaching grammar or philosophy in late antique Alexandria. Such men will naturally have been well disposed towards a doctrine which associated the traditions of Egypt and the magical and astrological interests of its temple-dwellers with the fashionable Platonism of the age; and we may easily imagine them among the audience and perhaps even the authors of the Hermetic books.” (FOWDEN, 1997, p. 167-168). Dessa forma, apontamos similaridades entre conceitos egípcios e gregos, o que poderia sugerir que a literatura hermética é composta de motivos egípcios por meio da língua grega.

¹⁰¹ KLOTZ, 2017, p. 130.

¹⁰² Temos algumas evidências de culto à figura de Thoth/ Hermes pelo menos até o século IV E.C. Dentre os indícios, situam-se as cartas de Teófanos de Hermópolis, que revelam atividades de sacerdotes e templos que realizam adoração a Hermes/ Thoth e, portanto, poderiam fortalecer a sugestão de comunidades herméticas. Um exemplo é a personagem Anatólio que se designa profeta-chefe de Hermes Trismegisto. Anatólio escreve uma carta a certo Sarapion, cujo conteúdo se refere à impossibilidade de Anatólio lhe fazer uma visita, devido às obrigações relacionadas aos festivais e procissões de Thoth. Segue o trecho da carta: "To my master Sarapion, Anatolios, greetings. You know, my lord, that I pray both to see and speak with you face to face, for you are my champion and, among champions, most admirable. Indeed, often as I was full of eagerness and on the point of effecting it, when reasons quite inescapable prevented me from reaching you - on the one side my daughters' illness (which the capricious malice of some god visited upon me, yey may he remove it), on the other the compelling duty of worship of the god Hermes, our guardian...". Tradução de John Matthews em MATTHEWS, 2006, p. 21. Em outra carta, agora dirigida a Ambrósio, denominado como “champion of the wisdom of the Hellenes”, Hermes é mencionado. Segue trecho da carta: "To my lord, all wise Ambrosios, Anatolios, greeting. It is a compelling duty to speak with you, the champion of the wisdom of the Hellenes and one who is pleasing and well-disposed to us... May Thrice-Greatest Hermes himself and all the gods give you happiness for ever". Tradução de John Matthews em MATTHEWS, 2006, p. 21. Como um alto sacerdote, Anatólio caminharia em procissões, provavelmente carregando a mais sagrada insígnia de sua posição. As procissões de Anatólio possivelmente se assemelham à descrita por Apuleio: "Não demoraram a aparecer os deuses, dignando-se, para avançar, a se servirem de pés humanos. Primeiro, o deus de horrendo aspecto, medianeiro entre o mundo superior e o inferno, rosto meio negro e meio dourado, a cabeça alta mantendo altivamente a sua aparência de cão: Anúbis, que na mão esquerda tinha um caduceu, e com a direita agitava uma palma viridente. Depois, imediatamente sobre seus passos, vinha uma vaca, símbolo da fecundidade, imagem da deusa mãe de todas as coisas. Repousava sobre os ombros dos seus bem-aventurados ministros, que conservavam ao sustê-la, uma atitude cheia de dignidade. Levava um outro uma cesta, que encerrava o que se dissimula aos olhares: escondia, no bojo, os mistérios da sublime religião. Um terceiro mantinha, aconchegada ao peito, a imagem da deusa soberana. Ela não era feita à semelhança de um animal doméstico, nem de um pássaro, nem de bicho selvagem, nem mesmo do ser humano, mas, por um engenho achado cuja novidade a tornava respeitável, símbolo infável da religião que deverá permanecer com os seus segredos cercados do mais profundo silêncio, ela se apresentava feita de ouro fulgente, sob o aspecto material de uma pequena urna torneada com arte, de fundo arredondado, ornamentada com maravilhosos simulacros próprios do Egito.

premissa de *De mysteriis* (e de certo modo compartilhada pela literatura hermética), “an explication of Egyptian beliefs and cult practices in Greek terminology, supposedly written by a native priest, Abammon, whose theophoric name points to Thebes.”¹⁰³

After the clarifications set out here, the particular problems which you say that you have encountered in the (Hermetic) writings receive a straightforward solution. Those documents, after all, which circulate under the name of Hermes contain Hermetic doctrines, even if they often employ the terminology of the philosophers; for they were translated from the Egyptian tongue by men not unversed in philosophy.¹⁰⁴

Do ponto de vista de uma exegese interdiscursiva, estamos diante de um padrão textual bastante diverso, mas que de certa maneira aponta para um arcabouço teórico de morfologia grega e semântica egípcia.

A partir desse recorte conceitual (*λόγος - ψυχοπομπός*), podemos realçar a descrição de Hermes como não somente o deus tutelar da escrita - do discurso, da palavra -, como também condutor de almas. Por conseguinte, os discursos herméticos servem como projeto anagógico de condução de almas à gnose de si, do mundo e de deus (CH I: “Desejo aprender <sobre> as coisas que existem, inteligir a natureza dessas coisas e compreender deus, eu falei. Como quero ouvir!”¹⁰⁵). Daí que sabedoria e apoteose¹⁰⁶ são compreendidas como realidades sinonímicas (SH XI.2 §43: “A terra é não racional, o céu

Seu orifício, não muito alto, se prolongava por uma canaleta que se projetava em forma de bico. Do outro lado, estava fixada uma asa de largo contorno, que se alargava e descrevia uma ampla curva, no cimo da qual uma áspide de anéis tortuosos erguia o túrgido colo estriado de escamas”. (APULEIO, *O Asno de Ouro*, Livro XI 11). Tradução de Ruth Guimarães. Lorenzo Medini observa que ainda existem restos arqueológicos de uma via processional pavimentada com pedra de Hermes Trismegisto, que conduz ao templo onde a estátua de Thoth fora mantida: “De l'époque ptolémaïque, un nouvel ax nord-sud subdivision de la ville en quatre quartiers (amphoda): la partie est et ouest de *Phrourion* au nord et les secteurs est et ouest des polys dans la moitié méridionale. Il s'agit de la voie processionnelle menant au grand temple d'Hermès, dont la décoration fut achevée sous Philippe Arrhidée (323-317 av. J.-C.). Les papyrus grecs appellent ce chemin [12], le « dromos d' Hermès trois fois grand, pavé de pierres ». (MEDINI, 2021, p. 05). Teófanos era nativo de Grande Hermópolis em Tebas. “He was a scholasticus, as we know from the two Latin letters, and is assumed by Robert to have been employed in the public service as legal adviser to Vitalis, tentatively identified as rationalis on the staff of the Prefect of Egypt”. (REES, 1968, p. 165). Christian Bull observa que em outras cartas a Teófanos, ele é referido como o (*ἀγαπητὸς ἀδελφός*), o que poderia indicar que ou as cartas refletem uma irmandade de hermetistas, ou que Teófanos (ou alguns de seus familiares e amigos) eram cristãos. (BULL, 2018, p. 215, nota 41).

¹⁰³ KLOTZ, 2017, p. 130.

¹⁰⁴ JÁMBLICO, *De Mysteriis*, VIII 4.

¹⁰⁵ CH I 3: “- *φημι ἐγώ, Μαθεῖν θέλω τὰ ὄντα καὶ νοῆσαι τὴν τούτων φύσιν καὶ γινῶναι τὸν θεόν. πῶς, ἔφη, ἀκουσαι βούλομαι*”.

¹⁰⁶ PGM I 5 “Take [together, therefore,] two of your own fingernails and all the hairs [from] your head, and take a Circacan falcon and deify [*ἀποθ[έ]ωσον*] it in the [milk] of a black [cow] after you have mixed Attic honey with the milk”. Tradução de Hans Dieter Betz. No contexto de PGM, temos a noção de apoteose por afogamento, liberando assim seus elementos divinos. Provavelmente se trata de uma variação do ritual de batismo (também encontrado em CH IV).

é racional”¹⁰⁷) nos discursos de Hermes, estabelecendo um vínculo indelével com a operacionalidade divina, porquanto o pré-requisito para se conhecer uma coisa (dentro da epistemologia hermética) é tornar-se ela e por essa razão “então, se não fizeres a ti mesmo igual a deus, tu não serás capaz de inteli-lo, porquanto o semelhante entende o semelhante.”¹⁰⁸. Segundo Tertuliano, Hermes Trismegisto é professor de todos os filósofos naturais¹⁰⁹, ao que em Cirilo de Alexandria, Trismegisto é o legislador, formador de cultura, figura tutelar das diversas matérias das quais se ocupam os filósofos, matemáticos, astrônomos, astrólogos e demais pensadores da cultura:

I suppose it is necessary to judge the Egyptian Hermes worthy of account and memory. He is the one they called "Thrice Great", whom they worshiped as a god at that time. Some people equated him with the one born of Zeus and Maia. At any rate, he is the Egyptian Hermes, though he was an initiator who always loitered in the precincts of the idols. He is discovered to have thought carefully about the writings of Moses, though he did not use them in a way that was entirely correct and blameless; at any rate, it was partial. So even Hermes received help.

Mention is made of him in particular writings which someone composed in fifteen books at Athens under the title Hermaica. The author writes as follows about him in the first book. He introduces one of the priests saying: "So that we can come to matters which are in accord <...>. Have you really not heard our Hermes dividing all Egypt into portions and lots, measuring out the acres with a line, digging canals with irrigation channels, laying down laws¹¹⁰, naming the regions after them, establishing the agreements of symbols, recently producing a list of rising stars, cuttings plants, discovering and bestowing numbers, calculations, geometry, astronomy, astrology, music and literature?" (Tradução: M. David Litwa)¹¹¹

Como anota Jean Pierre Mahé, fragmentos de argila no "arquivo de Hor" (por volta de 168 antes da era comum) mostram uma tradução grega do epíteto do Thoth egípcio – “o maior, sim, o maior deus, grande Hermes”¹¹². Agora, o epíteto de “Triplamente Grande” tem a sua formulação mais antiga associada a Trásilo de

¹⁰⁷ SH XI. 2 §43: “ἡ γῆ ἄλογος, ὁ οὐρανὸς λογικός”.

¹⁰⁸ CH XI 20: “ἐάν οὖν μὴ σεαυτὸν ἐξιστάσης τῷ θεῷ, τὸν θεὸν νοῆσαι οὐ δύνασαι· τὸ γὰρ ὅμοιον τῷ ὁμοίῳ νοητόν”.

¹⁰⁹ FH 1a.

¹¹⁰ No tratado *Kore Kosmou* (SH 23), Hermes (através da figura de Isis, sua discípula) figura como formador da civilização, onde é relatado toda uma organização societal: “As mais justas [almas] dentre vós e que recebem a mudança para a divindade vão para homens como reis justos, filósofos genuínos, <...> fundadores e legisladores, verdadeiros videntes, herbalistas genuínos, os melhores profetas dos deuses, músicos experientes, astrônomos intelectuais, adivinhos distintos, sacrificadores precisos e de tais e quais coisas belas que sois dignos”. (SH XXIII 41-42: “αἱ δικαιότεραι δ' ὑμῶν καὶ τὴν εἰς τὸ θεῖον μεταβολὴν ἐκδεχόμεναι [42] εἰς μὲν ἀνθρώπους βασιλεῖς δίκαιοι, φιλόσοφοι γνήσιοι, <...> κτίσται καὶ νομοθέται, μάντιες οἱ ἀληθεῖς, ριζοτόμοι γνήσιοι, ἄριστοι προφήται θεῶν, μουσικοὶ ἐμπειροί, ἀστρονόμοι νοεροί, οἰωνοσκόποι σαφεῖς, ἀκριβεῖς θύται καὶ ὀπόσων ἐστὲ καλῶν κάγαθῶν ἄζιαι”). Trata-se de um padrão (onde a organização societal possui uma fundamentação ontológica) semelhante à utilizada por Platão em *Fedro*, 248d-e.

¹¹¹ TH 21.

¹¹² “Μεγίστου καὶ μεγίστου θεοῦ μεγάλου ἔρμου”. O texto está disponível em J. D. Ray, *Archive of Hor*; citado por LITWA, 2018, p. 06.

Alexandria, um famoso astrólogo do imperador Tibério (que reinou entre 14-37 EC)¹¹³. Temos um fragmento que testemunha a utilização de Hermes Trismegisto como princípio de autoridade para fundamentar um argumento astrológico de Trasilos¹¹⁴: “He (Thrasyllos) also discusses how the so-called Hermes Thrice Great saw fit to customarily name each twelfth-part section of the chart¹¹⁵”¹¹⁶. Para contribuir a esse pequeno esboço do aspecto egípcio de Hermes Trismegisto, citaremos três passagens dos Papiros Mágicos (respectivamente PGM V 400-422, PGM VII 550-552 e PGM XIII 270-273):

"Hermes, lord of the world, who're in the heart,
 O circle of Selene, spherical
 And square, the founder of the words of speech,
 Pleader of justice's cause, garbed in a mantle,
 With winged sandals, turning airy course
 Beneath earth's depths, who hold the spirit's reins,
 O eye of Helios, O mighty one,
 Founder of full-voiced speech, who with your lamps
 Give joy to those beneath earth's depths, to mortals
 Who've finished life. The prophet of events
 And Dream divine you're said to be, who send
 Forth oracles by day and night; you cure
 All pains of mortals with your healing cares.
 Hither, O blessed one, O mighty son
 Of Memory, who brings full metal power,
 In your own form both graciously appear
 And graciously render the task for me,
 A pious man, and render your form gracious
 To me, NN,
 That I may comprehend you by your skills
 Of prophecy, by your own wondrous deeds.
 I ask you, lord, be gracious to me and
 Without deceit appear and prophesy to me." (Tradução: Hans Dieter Betz)¹¹⁷

“<...> ANOUBIS the servant of all gods, and make this boy fall into a trance¹¹⁸
 and see the gods, all who are present at the divination. Appear to me in the
 divination. O high-minded god, Hermes thrice-great! May he appear, the one
 who [made] the four parts of the heaven and the four foundations of the earth".
 (Tradução: Hans Dieter Betz)¹¹⁹

“I call on you alone, the only one in the cosmos whos gives orders to gods and
 men, who changes himself into holy forms and brings existence out of the

¹¹³ Cfr. LITWA, 2018, p. 07.

¹¹⁴ “I do not know where Thrasyllos came from. John Dillon [1977] has the backing of Gundel in Pauly-Wissowa for his claim that Alexandria was his native city; this belief is widespread. H. Dorrie [1976, p. 182] and J. Glucker [1978, p. 123] note the connexion with Rhodes, where that there is no evidence to connect him with Alexanria. He could, perhaps, be identical with Thrasyllos of Mende (a region in the Nile Delta), for which reason I have included the fragments of that Thrasyllos in my list. Our lack of information about his birthplace seems to me far less important than our sure knowledge that he was the personal astrologer of Tiberius the emperor; sure, that is, if we may trust the scholiast on Juvenal (*Sat*; 6; 576), who explicitly identifies the imperial astrologer with the Platonist (*tra*; cf. T3-4) and even offers a chronology of his three main intellectual". (TARRANT, 1993, p. 07).

¹¹⁵ Aqui se refere a δίαθεμα, o que hoje em dia chamamos de mapa astral.

¹¹⁶ TH 4. Tradução de M. David Litwa.

¹¹⁷ PGM V. 400-422. Tradução de Hans Dieter Betz.

¹¹⁸ O tema do “garoto extático” é explorado no *Oráculo de Sarapis* (PGM V. I-53).

¹¹⁹ PGM VII. 550-552. Tradução de Hans Dieter Betz.

nonexistent and nonexistence from existent things, holy Thayth¹²⁰, the true sight of whose face none of the gods can endure to see; make me seem to be, to the eyes of all creatures - a wolf, dog, lion, fire, tree, vulture, wall, water, or whatever you want - for you are able". (Tradução: Hans Dieter Betz)¹²¹

Essas referências contidas nos PGM exploram o nosso recorte conceitual da figura de Hermes Trismegisto, associando-o ao poder criativo da palavra, à observância da justiça, ao senhorio do submundo, à condução de almas dos mortos. A morfologia do ensinamento hermético, portanto, está ligada a uma sabedoria egípcia primordial falada pelo divino sábio Hermes, inspirado¹²² por revelações do transcendente deus um¹²³. Nesse sentido, os relatos de Isócrates¹²⁴ – em que se refere à visita de Pitágoras ao Egito, e sobretudo o registro de Platão, retratado numa conversa entre Sólon e um sacerdote egípcio, colocam em evidência a noção de que crenças e ensinamentos são necessários para a maturação da alma¹²⁵. Segue a narrativa de Platão:

Ó Sólon, Sólon, vós, Gregos, sois todos umas crianças; não há um grego que seja velho". Ouvindo tais palavras, Sólon indagou: "O que queres dizer com isso?" "*Quanto à alma, sois todos novos* - disse ele. *É que nela não tendes nenhuma crença antiga transmitida pela tradição nem nenhum saber encanecido pelo tempo*¹²⁶. <...> Assim, desde tempos remotos que, de tudo quanto se passa na vossa terra, aqui ou em qualquer outro local, de que nós tomemos conhecimento pelo que ouvimos dizer, se porventura se tratar de qualquer coisa de belo, grandioso ou de qualquer outra natureza, isso fica gravado nos nossos templos e mantém-se conservado. (Tradução: Rodolfo Lopes)¹²⁷

Na medida em que a atribuição autoral a Hermes "it sets certain parameters for which statements it is possible to utter 'within the true' of the discourse"¹²⁸, criando certa expectativa de pressuposição em seu leitor modelo, nossa proposta hermenêutica, por conseguinte, está em atribuir a Trismegisto uma função de "*lieu de memoire*", um arcabouço de significados da memória coletiva transmitida pela tradição, tal como reflete

¹²⁰ Variação de Thoth.

¹²¹ PGM XIII 270-273. Tradução de Hans Dieter Betz.

¹²² "Sacred writings were divinely inspired writings and their reiteration was a ritual activity. Specificity and particularity of reiteration are features of ritual. Summaries did not meet the requirements of ritual nor did paraphrases. The exact and complete pattern of words had to be reiterated. This requirement applied not only to the sacred text itself but to the nearly sacred commentaries". (SHILS, 1981, p. 94).

¹²³ Cfr. BULL, 2018, p. 16.

¹²⁴ "Éste [Pitágoras], después de llegar a Egipto y hacerse discípulo de aquellos hombres, fue el primero que llevó a los griegos una filosofía diferente y se aplicó con más brillantez que los demás en lo que se refiere a los sacrificios y ritos en los santuarios.". (ISÓCRATES, *Busiris*, 32-34). Tradução de Juan Manel Gunzmán Hermida.

¹²⁵ Cfr. BULL, 2018, p. 22.

¹²⁶ Grifo nosso.

¹²⁷ PLATÃO, *Timeu*, 22b-c; 23a. Tradução de Rodolfo Lopes.

¹²⁸ BULL, 2018, p. 16.

Maurice Halbwachs sobre estruturas coletivas que “are the instruments used by the collective memory to reconstruct an image of the past which is in accord, in each epoch, with the predominant thoughts of the society”¹²⁹. Portanto, uma figura de memória não possui uma existência histórica, todavia é dotada de uma “particular life of his own through the commemorations of him through time”¹³⁰. O Egito de Hermes Trismegisto é, por um lado, historicamente aquele que se encontra numa tensão de assimilação¹³¹ (poderio político romano, força cultural helênica) e resistência (transmissão de ensinamentos tradicionais através de voz ativa - língua grega), e por outro, idealmente descrito como centro do universo¹³²: “Do you not know, Asclepius, that Egypt is an image of heaven or, to be more precise, that everything governed and moved in heaven came down to Egypt and was transferred there? If truth were told, our land is the temple of the whole world.”¹³³. Articulando, portanto, as ideias colhidas em *Asclépio* e as palavras do sacerdote platônico, a destruição dos templos, santuários – seja por razões externas (incêndios e dilúvios) ou internas (falta de reverência) -, é o mesmo que a morte da memória. O egiptólogo Jan Assmann descreve como culturas antigas literárias desenvolvem estruturas motivacionais e escritas¹³⁴, logo uma constante tensão entre os templos egípcios e as escolas filosóficas gregas se instala no pensamento hermético, dessa forma a assimilação Hermes-Thoth na figura de Hermes Trismegisto serve como uma ponte conciliadora entre esses complexos culturais, dando lugar a um conhecimento novo. De fato, é um padrão que Jonathan Z. Smith¹³⁵ denomina de empreendedorismo religioso, que é tanto uma reinterpretação quanto uma reafirmação das categorias nativas, locativas e celebratórias da prática e pensamento religioso; portanto não podemos falar de uma

¹²⁹ HALBWACHS, 1992, p. 40.

¹³⁰ BULL, 2018, p. 19.

¹³¹ Essa tensão é tratada de forma alegorizada em *Asclépio*, onde o autor relaciona a decadência da sociedade egípcia ao esquecimento/ proibição da reverência às divindades tradicionais: “And yet, since it befits the wise to know all things in advance, of this you must not remain ignorant: a time will come when it will appear that the Egyptians paid respect to divinity with faithful mind and painstaking reverence - to no purpose. All their holy worship will be disappointed and perish without effect, for divinity will return from earth to heaven, and Egypt will be abandoned. The land that was the seat of reverence will be widowed by the powers and left destitute of their presence. When foreigners occupy the land and territory, not only will reverence fall into neglect but, even harder, a prohibition under penalty prescribed by law (so-called) will be enacted against reverence, fidelity and divine worship. Then this most holy land, seat of shrines and temples, will be filled completely with tombs and corpses”. *Asclépio* 24. Tradução de Brian Copenhaver.

¹³² Klotz anota a proeminência dessa ideia em designações à cidade de Tebas, onde encontramos textos religiosos auto engrandecedores que frequentemente enfatizam sua posição como cidade mãe de todo Egito, através da paronomásia baseada na similitude entre o termo egípcio *mw.t* (mãe) e *n(i)w.t* (cidade), uma designação frequente para Tebas como uma cidade arquetípica. (KLOTZ, 2018, p. 129).

¹³³ *Asclépio* 24. Tradução de Brian Copenhaver.

¹³⁴ Cfr. ASSMANN, 1996, p. 126.

¹³⁵ Cfr. SMITH, 1992, p. 186.

filosofia grega “pura”, nem de um pensamento tradicional egípcio “imaculado”, antes uma espécie de filosofia reverente ou filosofia devocional¹³⁶:

Sê reverente, ó filho. O que é reverente há de filosofar no ponto mais alto; porquanto é impossível ser reverente no ponto mais alto à parte da filosofia; O que aprendeu aquilo que é, como foi disposto, por quem e por qual razão, oferecerá graças sobre todas as coisas e ao demiurgo como a um bom pai, um provedor bondoso e um administrador fiel; e concedendo graças será reverente.¹³⁷

Hermes Trismegisto como esse *lieu de mémoire* do Egito relaciona-se à figura de Thoth, onipresente na literatura sacerdotal egípcia, “appearing in popular tales, such as the Setne Khamwas cycle, in ritual texts, in temple decorations, and on amulets.”¹³⁸. Nesse sentido, as considerações de Jan Assmann se aplicam à teoria foucaultiana acerca da autoria e ao padrão exegético de leitor modelo de Umberto Eco, fornecendo o acréscimo de se poder pensar a construção cultural da alteridade, que, no recorte do estudo da religião, explora o modo pelo qual os egípcios julgavam que os estrangeiros poderiam agir blasfemicamente contra os deuses, “who, offended, might then turn away from Egypt.”¹³⁹:

Just as the communicative memory is characterized by its proximity to the everyday, cultural memory is characterized by its distance from the everyday. Distance from the everyday (transcendence) marks its temporal horizon. Cultural memory has its fixed point; its horizon does not change with the passing of time. These fixed points are fateful events of the past, whose memory is maintained through cultural formation (texts, rites, monuments) and institutional communication (recitation, practice, observance). We call these “figures of memory”.¹⁴⁰

Esse tema da construção cultural da alteridade, segundo as considerações de Jan Assmann, gera uma ansiedade entre trauma e fobia. Nesse sentido, entre as seis características da memória cultural¹⁴¹, podemos destacar aquela que versa sobre a concreção da identidade. Como destacamos acima, estamos lidando com um dinâmica de

¹³⁶ CH 1. 27: “e comecei por proclamar aos homens a beleza da devoção [*εὐσεβείας*] e da gnose”. [*καὶ ἤργμαι κηρύσσειν τοῖς ἀνθρώποις τὸ τῆς εὐσεβείας καὶ γνώσεως κάλλος*”] /CH 4.7: “<...> mas também exhibe devoção a deus [*ἀλλά καὶ τὴν πρὸς θεὸν εὐσεβείαν ἐπιδείκνυσιν*]”. /CH 6.5: “Porquanto uma via somente existe a levar para o belo, a devoção [*εὐσεβεία*] em companhia da gnose”. [*μία γὰρ ἐστὶν εἰς αὐτὸ ἀποφέρουσα ὁδός, ἢ μετὰ γνώσεως εὐσεβεία*”] /CH 9.4: “E devoção é a gnose de deus” [*εὐσεβεία δὲ ἐστὶν θεοῦ γνώσις*”].

¹³⁷ SH IIb. 2: “-Εὐσεβει, ὦ τέκνον. ὁ δὲ εὐσεβῶν ἄκρως φιλοσοφήσει· χωρὶς γὰρ φιλοσοφίας ἄκρως εὐσεβῆσαι ἀδύνατον· ὁ δὲ μαθὼν οἷα ἔστι καὶ πῶς διατέτακται καὶ ὑπὸ τίνος καὶ ἔνεκεν τίνος, χάριν εἴσεται ὑπὲρ πάντων τῶ δημιουργῶ ὡς πατρὶ ἀγαθῶ καὶ τροφῆ χρηστῶ καὶ ἐπιτρόπῳ πιστῶ· ὁ δὲ χάριν ὁμολογῶν εὐσεβήσει”.

¹³⁸ BULL, 2018. p. 19.

¹³⁹ ASSMAN, 1997, p. 396.

¹⁴⁰ ASSMANN, 1995, p. 128-129.

¹⁴¹ Características da memória cultural: 1) concreção da identidade; 2) sua capacidade de reconstruir; 3) formação; 4) organização; 5) obrigação; 6) reflexividade.

afirmação identitária interdiscursiva, onde diversos movimentos buscam delinear a sua especificidade (perante a outros grupos) e legitimação (perante a uma possível audiência). As manifestações objetivas de memória cultural são definidas “through a kind of identificatory determination in a positive ('We are this') or in a negative ('That's our opposite') sense.”¹⁴². Essa questão da identidade, portanto, está ligada à elaboração dos discursos, esses que delimitam e são delimitados pelo projeto pedagógico de assimilação do conteúdo revelatório. Fica claro, destarte, que um texto de matriz “socrática” (em que supostamente requer um exercício de persuasão, dialética, culminando num parto do conhecimento) difere de um texto hermético, não somente em seu conteúdo, mas em sua proposta de leitura, porquanto a autoria de um texto de Hermes pressupõe um tipo de atitude específica do ouvinte/leitor (uma pedagogia catequética¹⁴³: οὐδεὶς δύναται δυοὶ κυρίοις δουλεύειν¹⁴⁴), na medida em que o aluno deve escutar silenciosamente (ou quase) as declarações do professor (“procurai um condutor que vos guie às portas da gnose.”¹⁴⁵). Por conseguinte, não raro, as colocações do discípulo são refratadas pelo mestre (“Evita todas as palavras de azar e não profiras coisas impossíveis, visto que erraria e o olho do teu intelecto seria profanado”¹⁴⁶). O acesso à transmissão desse conhecimento é controlado por uma 'necessidade' por identidade¹⁴⁷.

A dinâmica textual da constituição identitária hermética está relacionada, por conseguinte, à transmissão (*παράδοσις*) no sentido de ideias e práticas entregues do passado e lembradas coletivamente no presente¹⁴⁸. Não é à toa que Poimandres insiste na importância de transmitir o saber por meio da via salvadora de Hermes, “<...> havendo herdado [*παραλαβών*] todas as coisas, tu não deverias te tornar como um guia [*καθοδηγός*] aos justos, de modo que, através de ti, a raça da humanidade seja salva por deus?”¹⁴⁹. Todavia, tal transmissão possui um caráter de exclusividade, controle a uma certa identidade (caráter esotérico), e essa limitação, como nota Christian Bull, se dá numa

¹⁴² ASSMANN, 1995, p. 130.

¹⁴³ Em sua gramática, W. Gunion Rutherford nos diz que *κατηχεῖν* é fazer uma pessoa ou coisa emitir tal nota ou som, e é, portanto, usado de forma apropriada para fazer um grupo ou classe de pessoas repetirem distintamente em voz alta uma depois da outra palavras ou sentenças. Portanto, 'instruir', ou 'ensinar', se torna o sentido comum do verbo”. (RUTHERFORD, 1912, p. 26). *Epístola aos gálatas*: "κατηχημένος τὴν ὁδὸν τοῦ Κυρίου".

¹⁴⁴ Não se pode servir a dois mestres. *Mateus*, 6.24.

¹⁴⁵ CH VII 2: “ζητήσατε χειραγωγὸν τὸν οδηγησοντα ὑμᾶς ἐπὶ τὰς τῆς γνώσεως θύρας”.

¹⁴⁶ CH XIII 14: “Εὐφρήμησον καὶ μὴ ἀδύνατα φθέγγου· ἐπεὶ ἀμαρτήσεις καὶ ἀσεβηθήσεταιί σου ὁ ὀφθαλμὸς τοῦ νοῦ”.

¹⁴⁷ Cfr. ASSMANN, 1995, p. 130.

¹⁴⁸ Cfr. BULL, 2018, p. 20.

¹⁴⁹ CH I 26: “οὐχ ὡς πάντα παραλαβὸν καθοδηγὸς γίνῃ τοῖς ἀξιοῖς, ὅπως τὸ γένος ἀνθρωπότητος διὰ σοῦ ὑπό θεοῦ σωθῆ”.

restrição do conhecimento a estranhos através de formas distintas de transmissão (oral ou escrita): "written texts are valid only as propaedeutic tools, while initiations to deeper levels of knowledge comes only by being led by a spiritual guide."¹⁵⁰. Dentro da reflexão de Jan Assmann acerca da memória cultural, esse aspecto está relacionado à obrigação, que é a relação a uma autoimagem normativa do grupo que engendra um claro sistema de valores e diferenciações em importância. Um exemplo dessa natureza pode ser aferido em CH XIII:

- Eu fico alegre, ó filho, por ter colhido da verdade as coisas boas, produtos imortais. Tendo isso aprendido de mim em matéria de virtude, promete silêncio, revelando a ninguém, ó filho, a transmissão do renascimento, para que não sejamos considerados profanadores. Porquanto, cada um de nós se ocupou adequadamente, eu com o falar, tu com o escutar. Tu percebeste a ti próprio e o nosso pai.¹⁵¹

Catherine Bell¹⁵² enxerga a tradição como construída por meio do ritual e reivindica que o poder do ritual reside no prestígio dessa tradição, ao que a ritualização é o caminho para se construir relações de poder quando o poder é reivindicado como oriundo de deus. Nesse sentido, podemos articular a noção de experiência ritualística que propicia a distinção entre texto escrito e oral no que se refere à eficácia do ensinamento, tal como nos diz Edward Shils:

"Storage in memory of sacred texts was regarded as more appropriate, even mandatory. Without complete mnemonic storage, proper tradition was thought to be impossible. The medieval and the modern modes of oral tradition centered on a written text with the verbatim commitment to memory of crucial or exemplary passages and propositions, as was practiced in schools for a very long time and which is still necessary. This was apparently not regarded as an acceptable mode of transmitting and acquiring the understanding of sacred texts. Oral tradition had to be based on verbatim possession in memory. <...> The superiority of the mnemonic form of storage and of the oral mode of transmission was not derogated if the uninitiated read the sacred works; reading did not give them access to the right form of the sacred work under the right circumstances. <...> Sacred writings were divinely inspired writings and their reiteration was a ritual activity."¹⁵³

A transmissão secreta do discurso supõe, então, uma comunidade fechada (embora não prove), onde a manifestação ritual do segredo, ou mesmo sua publicação a estranhos, não despoja totalmente de seu estatuto como segredo¹⁵⁴. Dessa forma, existe a necessidade de uma faculdade hermenêutica privilegiada, especial, para decifrar a

¹⁵⁰ BULL, 2018, p.23.

¹⁵¹ CH XIII 22: "Χαίρω, τέκνον, καρποφορήσαντος ἐκ τῆς ἀληθείας τὰ ἀγαθὰ, τὰ ἀθάνατα γενήματα. τοῦτο μαθὼν παρ' ἐμοῦ τῆς ἀρετῆς σιγὴν ἐπάγγειλαι, μηδενί, τέκνον, ἐκφαίνων τῆς παλιγγενεσίας τὴν παράδοσιν, ἵνα μὴ ὡς διάβολοι λογισθῶμεν, ἰκανῶς γὰρ ἕκαστος ἡμῶν ἐπεμελήθη, ἐγὼ τε ὁ λέγων, σὺ τε ὁ ἀκούων. νοερῶς ἐγνώσθη σεαυτὸν καὶ τὸν πατέρα τὸν ἡμέτερον".

¹⁵² Cfr. BELL, 2010, p. 120.

¹⁵³ SHILS, 1981, p. 93.

¹⁵⁴ Cfr. BULL, 2018, p. 40.

mensagem. No caso da literatura hermética, temos a transmissão oriunda de uma fonte transcendente, no caso Poimandres, o intelecto do poder absoluto (CH I.1), e posteriormente por uma cadeia de iniciados que já passaram pelo processo de deificação. Assim, tais considerações acerca da tradição de Hermes vão ao encontro daquilo que Foucault denomina sociedade de discurso, “cuja função é preservar ou reproduzir um discurso, mas em ordem de circulação dentro de uma comunidade fechada, de acordo a estritas regulações”¹⁵⁵. Esse padrão de regulamentação pode se manifestar na forma de silêncio: “hide these divine mysteries among the secrets of your heart and shield them with silence.”¹⁵⁶. Em SH XI, temos um exemplo do impacto da divulgação indiscriminada:

[4] Entretanto, recusa as reuniões junto à multidude; porquanto eu não quero que tu te ressintas, ainda mais porque tu parecerás ridículo à multidão. Porquanto, o semelhante se associa com o semelhante, mas o dessemelhante nunca é amigo do dessemelhante. Esses discursos envolvem completamente poucos ouvintes, ou talvez não envolvam nem os poucos. [5] Eles possuem alguma coisa peculiar neles próprios: estimulam os maus para a maldade; portanto é necessário afastar a multidão que não compreende a excelência do que é dito.¹⁵⁷

De resto, utilizamos a definição dada por Kevin van Bladel¹⁵⁸, que designa *Hermetismo* como uma tradição ritual da via de Hermes no âmbito dos primeiros séculos da era comum, distinguindo-a de *Hermeticismo*, uma definição muito mais ampla que aponta para movimentos ou pensadores que se valem de alguns preceitos da literatura hermética e de alguma forma tentam se ligar a essa tradição.

By the term "Hermetism" we speak of a social formation of people who gathered in order to practice the ritual tradition that they believed derived ultimately from Hermes Trismegistus, who had received divine revelations and become divine himself. This tradition they believed had been transmitted from ancient times by Egyptian priests, and it is likely that priests took an active part in the ritual of the groups, as we shall argue. Hermes Trismegistus was a figure of cultural memory whose myths made him the patron of Egyptian priests, wisdom, and magic. His name was used as the model author of the Hermetic treatise, and thus lent them legitimacy and provided a sense of internal cohesion among the texts.¹⁵⁹

¹⁵⁵ FOUCAULT, 2001, p. 225.

¹⁵⁶ *Asclépio* 32. Tradução de Brian Copenhaver.

¹⁵⁷ SH XI: “[4] τὰς μέντοι πρὸς τοὺς πολλοὺς ὁμιλίας παραιτοῦ· φθονεῖν μὲν γὰρ σε οὐ βούλομαι, μᾶλλον δὲ ὅτι τοῖς πολλοῖς δόξεις καταγέλαστος εἶναι. τὸ γὰρ ὅμοιον πρὸς τὸ ὅμοιον παραλαμβάνεται, ἀνόμοιος δὲ ἀνομοίῳ οὐδέποτε φίλος. οὗτοι δὲ οἱ λόγοι ὀλίγους παντελῶς τοὺς ἀκροατὰς ἔχουσιν ἢ ταχὰ οὐδὲ τοὺς ὀλίγους ἔχουσιν. [5] ἔχουσι δὲ τι καὶ ἴδιον ἐν ἑαυτοῖς· τοὺς κακοὺς μᾶλλον παροξύνουσι πρὸς τὴν κακίαν· διὸ χρὴ τοὺς πολλοὺς φυλάττεσθαι μὴ νοοῦντας τῶν λεγομένων τὴν ἀρετήν”.

¹⁵⁸ Cfr. BLADEL, 2009, p. 17.

¹⁵⁹ BULL, 2018, p.30.

A introdução, portanto, estabelece os compromissos metodológicos da exegese. 1) análise do processo de salvação por meio de uma iniciação hermética (via da imortalidade). 2) Constatação de uma tensão interna oriunda de formulações de distintas influências (pluralismo). 3) localização do movimento numa disputa interdiscursiva com outras formulações (tensão externa). 4) A partir da análise da narrativa hermética, explora-se a possibilidade de como uma tradução de conceitos abstratos egípcios ensejam um conhecimento novo. 5) Hermes Trismegisto enquanto lugar de memória, princípio de classificação e unidade da literatura, figura representativa de um capital sapiencial que gera uma transformação integral do discípulo, daí a classificação dos discursos de Hermes como salvíficos-gnosiológicos (um mesmo princípio de ser e conhecer que leva a uma liberação). 6) Caráter esotérico do ensinamento, tanto numa dimensão social (restrição a um grupo de iniciados), quanto na estrutura do texto (discurso esotérico: tensão entre revelação e conhecimento especial).

2 – REVELAÇÃO E CONVERSÃO

2.1 – A Via de Hermes e o Modo de Vida Gnosiológico

O ponto de partida da narrativa hermética se dá no episódio da revelação (*ἀποκάλυψις*) em CH I. Esse tratado serve como uma espécie de propedêutica ritual-pedagógica, onde aparece o mito fundacional da constituição do ser humano, acompanhado da lógica do consentimento (conversão - *μετάνοια*) e busca por reintegração. Esse modo de ser vai sendo desenvolvido ao longo dos outros tratados, a partir da postulação de um curso que começa com lições gerais (*γενικοί λόγοι*), passando por lições detalhadas (*διεχοδικοί λόγοι*)¹⁶⁰ até que o iniciado possa nascer novamente (*παλιγγενεσία*) e então tornar-se divino (*ἀποθέωσις*) através de uma visão extática. É característico “le désir de remonter à la source de l'Être, au tout premier moment de la

¹⁶⁰ Infelizmente, as distinções nem sempre são claras. Para uma discussão acerca dos diversos discursos: *λόγος τέλειος, διεχοδικοί λόγοι, γενικοί λόγοι*, etc., cfr. WILDBERG, 2013.

création, de rechercher la présence immédiate de l'Un, le Dieu invisible qui se manifeste dans le Tout.”.¹⁶¹ Em termos onto-epistemológicos temos um desejo por aprender a essência dos seres (CH I): “Desejo aprender <sobre> as coisas que existem, inteligir a natureza dessas coisas e compreender deus”¹⁶². Esse processo é elaborado através da mudança de consenso acadêmico causada pela descoberta dos códices de Nag Hammadi, explorados no campo do Hermetismo inicialmente por Jean Pierre Mahé e Gareth Fowden. Esses autores deram ensejo para se analisar a narrativa hermética sob os auspícios de uma tese de leitura que postula a *Via de Hermes* (ἡ ὁδὸς τοῦ ἑρμοῦ). Tal tese de leitura busca explicar as supostas inconsistências dos tratados, defendendo a variância conceitual por meio da noção de níveis de iluminação distintos, dessa forma os textos presumem e se referem a essa progressão em diferentes tratados. Os dois pesquisadores defendem, portanto, o desenvolvimento dos discursos a partir de um monismo de afirmação do mundo, tornando-se progressivamente mais espiritual e conseqüentemente rejeitando o mundo. Nossa leitura aceita a tese da “Via de Hermes”, que também pode ser denominada de “Via da Imortalidade”, todavia invertamos a ordem da concepção monista-dualista, aderindo à contestação de Tage Peterson¹⁶³, que expõe a ordem como partindo de um dualismo pedagógico até o monismo unitivo, pois é nesse estágio que podemos falar de uma apoteose hermética, uma *unio mystica*. Em suma, o itinerário suposto é o de um estágio inicial onde o adepto se aliena do mundo, para doravante se tornar um com ele no ritual de renascimento (παλιγγενεσία) e posteriormente experimentar a visão extático-ascensorial. Essa questão da unicidade, co-intelecção, uni-mentalidade, permeia, inclusive, a estrutura discursiva dos textos, porquanto é postulado que para o correto entendimento do ensinamento “é necessário, ó filho, que o ouvinte co-intelija àquele que fala, que coalesça, e que possua uma audição mais rápida que a voz do falante”.¹⁶⁴ Esse tipo de relação, entre aquele que fala e quem escuta, é estruturada por um modelo dialógico mestre-discípulo¹⁶⁵, onde o adepto deve progressivamente identificar-se ao objeto de estudo examinado. Dessa forma, Anna Van den Kerchove assevera que o núcleo narrativo de CH I reside num mito fundacional e retrata um “rituel d'investiture faisant du disciple un maître. Ce caractère rituel de l'enseignement semble perdurer tout au long

¹⁶¹ MAHÉ, 1991, p. 349.

¹⁶² CH I 3: “- φημι ἐγώ, Μαθεῖν θέλω τὰ ὄντα καὶ νοῆσαι τὴν τούτων φύσιν καὶ γινῶναι τὸν θεόν”.

¹⁶³ Cfr. PETERSEN, 2002.

¹⁶⁴ CH X 17: “Συννοεῖν δεῖ, ὃ τέκνον, τὸν ἀκούοντα τῷ λέγοντι, καὶ συμπνέειν καὶ ὀξύτεραν ἔχειν τὴν ἀκοὴν τῆς τοῦ λέγοντος φωνῆς”.

¹⁶⁵ “Maître et disciple doivent s'impliquer, l'un pour exhorter, convaincre, l'autre pour adopter de nouvelles attitudes et façons de penser”. (KERCHOVE, 2012, p.82).

de la chaîne hermétique, notamment grâce à la mimésis, de manière équivalente à ce que fonde, en particulier, les ritualistes égyptiens”.¹⁶⁶

Comecemos, portanto, com a noção de Via da Imortalidade e como se encaixa num processo revelatório do intelecto (*νοῦς*). De imediato temos que considerar a *Via de Hermes* como uma elaboração acadêmica, uma categoria que serve para identificar um mecanismo subjacente comum aos tratados e lhes conferir um mínimo de consistência e coerência exegética. Nesse sentido, temos algumas passagens que apontam para uma conceitualização desse tipo, tal como em CH IV que fala de um puxar para cima, um caminho ascensional: “A contemplação carrega certa peculiaridade: *ela liga e puxa para cima* os que se anteciparam na contemplação, assim como dizem que o imã faz com o ferro”¹⁶⁷. Em CH XI, fica claro um antagonismo entre aquele que ignora os expedientes divinos (constitutivo de um vício derradeiro) e aquele capaz de conhecê-los (o que engendraria uma via para o bem). A via da imortalidade é constitutiva de uma recusa de se manter no âmbito da ignorância, “porquanto ignorar deus é o vício completo, mas ser capaz de conhecer, querer e esperar, é a via {propriamente direta} [e] fácil que conduz ao bem.”¹⁶⁸. Novamente, em CH VI aparece o caminho a ser percorrido, reverência com conhecimento

[5] Se tu és capaz de entender deus, entenderás o belo e o bem, o extremamente brilhante, o que é extremamente abrilhantado por deus; porquanto aquele belo é incomparável, e aquele bem é inimitável, assim como também o é o próprio deus. Então, conforme tu entendes deus, assim entende o belo e o bem; porquanto esses dois não são comunicáveis aos outros seres vivos, pelo motivo de serem inseparáveis de deus. Se procuras por deus, também procurarás pelo belo. Porquanto uma via somente existe a levar para o belo, a devoção em companhia da gnose.

[6] Donde os ignorantes que não atravessaram a via da devoção, e que ousam designar o homem como bom e belo; [esse homem] que nem mesmo em sonho viu se existe alguma coisa boa, mas foi tomado por um mal completo, e o sórdido creu ser um bem; e dessa maneira, usa o mal sem se saciar, e temendo ser privado dele, luta para que não somente o retenha, mas que também aumente. Tais são as coisas boas e belas, segundo os humanos, ó Asclépio, que não somos capazes de fugir nem odiar; porquanto a mais grave de todas as coisas é termos necessidade delas e não sermos capazes de viver separados delas.¹⁶⁹

¹⁶⁶ KERCHOVE, 2012, p.79.

¹⁶⁷ CH IV 11: “ἔχει γὰρ τι ἴδιον ἢ θεῶν· τοὺς φθάσαντας θεάσασθαι κατέχει καὶ ἀνέλκει, καθάπερ φασὶν ἢ μαγνήτις λίθος τὸν σίδηρον”.

¹⁶⁸ CH XI 21: “ἢ γὰρ τελεία κακία, τὸ ἀγνοεῖν τὸ θεῖον· τὸ δὲ δύνασθαι γινῶναι καὶ θελῆσαι καὶ ἐλπίσαι, ὁδὸς ἐστὶν φεύθεια ἰδία τῷ αγαθοῦ φέρουσα καὶ ῥαδία”.

¹⁶⁹ CH VI 5-6: “εἰ δύνασαι νοῆσαι τὸν θεόν, νοήσεις τὸ καλὸν καὶ ἀγαθόν, τὸ ὑπέρλαμπρον, τὸ ὑπερλαμπρόμενον ὑπὸ τοῦ θεοῦ· ἐκεῖνο γὰρ τὸ κάλλος ἀσύγκριτον, καὶ ἐκεῖνο τὸ ἀγαθὸν ἀμίμητον, ὥσπερ καὶ αὐτὸς ὁ θεός. ὡς οὖν τὸν θεὸν νοεῖς, οὕτω καὶ τὸ καλὸν καὶ ἀγαθὸν νόει· ἀκοινώνητα γὰρ ταῦτα τοῖς ἄλλοις τῶν [ἄλλων] ζώων ἐστί, διὰ τὸ ἀχώριστα εἶναι τοῦ θεοῦ. ἐὰν περὶ τοῦ θεοῦ ζητῆς, καὶ περὶ τοῦ καλοῦ ζητεῖς. μία γὰρ ἐστὶν εἰς αὐτὸ ἀποφέρουσα ὁδός, ἢ μετὰ γνώσεως εὐσέβεια· [6] ὅθεν οἱ ἀγνοοῦντες καὶ μὴ ὀδεύσαντες τὴν περὶ τῆς εὐσεβείας ὁδόν, καλὸν καὶ ἀγαθὸν τολμῶσι λέγειν ἄνθρωπον, μηδὲ ὄναρ θεασάμενον εἶ τι ἐστὶν ἀγαθόν, ἀλλὰ παντὶ κακῷ προειλημμένον, καὶ τὸ κακὸν πιστεύσαντα ἀγαθὸν εἶναι καὶ οὕτως αὐτῷ χρώμενον

Um fragmento preservado por Estobeu (SH IIB - *Um Excerto de um Discurso de Hermes com Tat*) articula a ideia de voo ascensional ao trilhar o caminho da devoção e, dessa forma, atenta para a dificuldade de a alma percorrer uma tal via ainda no corpo – porquanto o apego ao corpo coloca-se como empecilho para uma experiência puramente *noética*:

[4] Essa, ó filho, é a consumação da devoção, no que alcançando-a tu viverás belamente e morrerás alegremente, por sua alma que não ignora onde se deve voar.

[5] Porquanto, ó filho, somente esse caminho é o da verdade, do qual os nossos ancestrais percorreram e, tendo percorrido, obtiveram o bem.

Esse caminho é venerável e doce, mas é difícil à alma o percorrer estando no corpo.¹⁷⁰

Não se trata, portanto, de estabelecer que, somente após a morte, tal visão poderá ser experimentada, antes procura-se um tipo de comprometimento em vida que propicie a fuga da morte, entendendo, por conseguinte, que a literatura hermética oferece uma qualificação singular para o conceito de morte enquanto *esquecimento*, daí a necessidade da gnose de si, pois esta reabilitará a correta definição daquilo que somos: “Porquanto a vida não é gênese, e sim consciência, nem a morte é mudança, e sim esquecimento. Ora, assim sendo as coisas, todas as coisas são imortais: a matéria, vida, espírito, alma, intelecto - do qual tudo que vive é composto.”¹⁷¹ A partir de uma remodelação do que é compreendido por vida e morte, sai uma nova elaboração que dá ensejo para se pensar uma miríade de temas, entre eles: as diversas encarnações, as funções atributivas a cada tipo de alma, a questão da gnose enquanto reversão de um conhecimento ordinário e patético, os processos ritualísticos de purificação, as cadeias de seres¹⁷² e as divisões de natureza e essência do ser humano.¹⁷³ Na medida em que a mortalidade está equacionada ao esquecimento, a ignorância torna-se o alvo da pedagogia hermética, e é nesse sentido que um expediente epistemológico é trazido à tona enquanto um mecanismo liberativo de um entrave ontológico: “Existe somente esta salvação ao homem: a gnose de deus. Essa

ἀκορέστερον καὶ φοβούμενον αὐτοῦ στερηθῆναι, πάντα δὲ ἀγωνιζόμενον, ἵνα μὴ μόνον ἔχη ἀλλὰ καὶ ἐπαύξει. τοιαῦτα τὰ ἀνθρώπεια ἀγαθὰ καὶ τὰ καλὰ, ὃ Ἀσκληπιε, ἃ οὔτε φυγεῖν δυνάμεθα οὔτε μισῆσαι· τὸ γὰρ πάντων χαλεπώτατον, ὅτι χρεῖαν αὐτῶν ἔχομεν καὶ ζῆν τούτων χωρὶς οὐ δυνάμεθα”.

¹⁷⁰ SH II B 5-6: “[4] τοῦτ', ὃ τέκνον, τοῦτο εὐσεβείας ἔστω τέλος, ἐφ' ὃ ἀφικνούμενος καὶ καλῶς βιώσει καὶ εὐδιαμόνως τεθνήξει τῆς ψυχῆς σου μὴ ἀγνοούσης ποῦ αὐτὴν δεῖ ἀναπτῆναι. [5] αὕτη γὰρ μόνη ἐστίν, ὃ τέκνον, ἢ πρὸς ἀλήθειαν ὁδός, ἣν καὶ οἱ ἡμέτεροι πρόγονοι ὄδευσαν καὶ ὀδεύσαντες ἔτυχον τοῦ ἀγαθοῦ. σεμνὴ αὕτη ὁδὸς καὶ λεία, χαλεπὴ δὲ ψυχῇ ὀδεῦσαι ἐν σώματι οὔση”.

¹⁷¹ CH XII 18: “οὐ γὰρ ἢ γένεσις ἐστὶ ζωὴ, ἀλλ' ἢ αἴσθησις, οὐδὲ ἢ μεταβολὴ θάνατος ἀλλὰ λήθη. τούτω τοίνυν οὕτως ἔχόντων, ἀθάνατα πάντα, ἢ ὕλη, ζωὴ, τὸ πνεῦμα, ψυχὴ, ὃ νοῦς ἐξ οὗ πᾶν ζῶον συνέστηκε”.

¹⁷² SH 21.

¹⁷³ DH VI 1: “Man has the three essences, (namely) the intelligible, the animated and the material (one)”.
Tradução de Jean Pierre Mahé.

é a subida ao Olimpo”¹⁷⁴. De fato, esses exemplos fornecem matéria para se pensar uma Via de Hermes que permeia toda literatura, associando-a ao caminho do bem, da verdade, da devoção, o conhecimento de deus. Jámblico também registra essa via: “Hermes also has set out this path [ὁδὸν]; and the prophet Bitys has given an interpretation of it to King Ammon, having discovered it inscribed in hieroglyphic characters in a sanctuary in Sais in Egypt”¹⁷⁵. A epítome da descrição dessa via encontra-se no *Discurso acerca do oitavo e do nono*, “<...> such a person progresses by stages and advances in the way of immortality, and so advances in the understanding of the eight that reveals the ninth.”¹⁷⁶ Com esse entendimento da elaboração de vida (percepção) e morte (esquecimento), podemos refinar a proposição acima (SH II B), no sentido de compreender o que está sendo sugerido àqueles que adentram tal caminho, isto é, a proposta reside na adoção de uma modo de vida gnosiológico, com respeito a conhecer a autêntica natureza das coisas em ordem de resistir às falsas paixões da matéria. Portanto, em CH I estamos no estágio do processo hermético onde um dualismo pedagógico é estabelecido como um ponto de partida para a compreensão da natureza dos fenômenos, por conseguinte o abandono do corpo é tratado como tarefa urgente para tal iluminação, posteriormente veremos que o problema não é o corpo, o mundo, a matéria, e sim a ignorância acerca da autêntica natureza dos elementos que compõem a realidade e sobretudo a ignorância sobre o princípio regulador desses elementos (sua essência) e o autor desses componentes (deus pai). Com efeito, aderimos à formulação de Tage Petersen¹⁷⁷ quando defende que a visão predominante do Hermetismo é a de um monismo de afirmação do mundo.

É justamente essa via da imortalidade que vai sendo revelada por Poimandres ao narrador de CH I. Poimandres, enquanto intelecto do poder absoluto (νοῦς τῆς ἀθθεντίας), se coloca como um guia (καθοδηγός) àqueles que desejam fugir da mortalidade.

E eu falei, por que, ó homens nascidos da terra, rendestes vós mesmos à morte, possuindo o poder de participar da imortalidade? Convertedei, vós que viajastes em companhia do erro e os que tomam parte à ignorância; que vós livreis da luz da treva, que vós participeis da imortalidade, havendo abandonado a destruição.

[29] E, alguns destes que continuavam tagarelando e que haviam se rendido à via da morte, afastaram-se; outros, lançando-se diante de meus pés, demandavam ser instruídos. E eu, havendo os levantado, tornei-me o guia da raça humana, ensinando os discursos, como serão salvos e de que modo, e semeiei neles as palavras da sabedoria e foram nutridos da água da ambrósia; e havendo chegado a noite e a luz do sol começando a se extinguir

¹⁷⁴ CH X 15: “τοῦτο μόνον σωτήριον ἀνθρώπων ἐστίν, ἡ γνῶσις τοῦ θεοῦ. αὕτη εἰς τὸν Ὀλυμπόν ἀνάβασις”.

¹⁷⁵ JÁMBLICO, 2003, VIII 5.

¹⁷⁶ NHC VI (63,9-14). Tradução de Marvin Meyer.

¹⁷⁷ Cfr. PETERSEN, 2002, p. 95.

completamente, ordenei-lhes a render graças a deus e, tendo realizado o agradecimento, cada um se dirigiu para a própria cama.¹⁷⁸

2.2 – Intellecto Divino

O início discursivo de CH I se dá numa descrição singular do narrador que indica alguns pontos relevantes à conceitualização do processo salvífico, porquanto em primeiro lugar nós temos um padrão teórico do intelecto divino respondendo à reflexão (*έννοια*), visto que o gatilho narrativo da aparição se dá quando a personagem reflete acerca das coisas que são (“έννοίας μοι ποτε γενομένης περί τῶν ὄντων”¹⁷⁹). Ademais é descrito que o episódio se dá na ocasião de pensamento elevado às alturas e que o narrador se encontra com os sentidos restringidos (“μετεωρισθείσης μοι τῆς διανοίας σφόδρα, κατασχεθεισῶν μου τῶν σωματικῶν αἰσθήσεων”¹⁸⁰), o que assinala de antemão que a experiência noética – caracterizada aqui pela aparição do intelecto do poder absoluto (Poimandres) enquanto mestre (*διδάσκαλος*) - cumpre alguns requisitos da transmissão (*παράδοσις*) do saber. Nesse sentido, Anna van den Kerchove sugere com assertividade que “la dissociation temporaire du corps et de l'esprit témoignerait d'une prise de conscience, d'un éveil à certaines réalités”¹⁸¹. A partir dessas pontuações, podemos destacar os seguintes padrões estruturais do pensamento norteador do discurso. 1) O intelecto responde à reflexão¹⁸²; 2) dissociação entre corpo e espírito; 3) o narrador ainda dotado de sentidos corporais, o que sugere que a linha narrativa do tratado se dá no processo formativo de um estudante que recebe de Poimandres a instrução necessária para, doravante, ele mesmo compreender e transmitir esse saber. Mostremos, na íntegra, o primeiro parágrafo de CH I.

[1] Havendo me ocorrido um dia uma reflexão acerca das coisas que são e tendo meu pensamento se elevado fortemente às alturas, estando retidas as minhas sensações corpóreas, do mesmo jeito que os pesados de sono em consequência do empanzinamento ou fadiga corporal – pareceu-me que algo

¹⁷⁸ CH I 28-29: “ἐγὼ δὲ φημι, Τί εαυτούς, ὧ ἄνδρες γηγενεῖς εἰς θάνατον ἐκδεδώκατε, ἔχοντες ἐξουσίαν τῆς ἀθανασίας μεταλαβεῖν; μετανοήσατε, οἱ συνοδύσαντες τῇ πλάνῃ καὶ συγκοινωνήσαντες τῇ ἀγνοίᾳ· ἀπαλλαγῆτε τοῦ σκοτεινοῦ φωτός, μεταλάβετε τῆς ἀθανασίας, καταλείψαντες τὴν φθοράν.

[29] καὶ οἱ μὲν αὐτῶν καταφλυαρήσαντες ἀπέστησαν, τῇ τοῦ θανάτου ὁδῷ εαυτούς ἐκδεδωκότες, οἱ δὲ παρεκάλουν διδαχθῆναι, εαυτούς πρὸ ποδῶν μου ῥίψαντες. ἐγὼ δὲ ἀναστήσας αὐτούς καθοδηγὸς ἐγενόμην τοῦ γένους, τοὺς λόγους διδάσκων, πῶς καὶ τίνι τροπῇ σωθήσονται, καὶ ἔσπειρα αὐτοῖς τοὺς τῆς σοφίας λόγους καὶ ἐτρέφην ἐκ τοῦ ἀμβροσίου ὕδατος, ὁψίας δὲ γενομένης καὶ τῆς τοῦ ἡλίου αὐγῆς ἀρχομένης δύεσθαι ὅλης, ἐκέλευσα αὐτοῖς εὐχαριστεῖν τῷ θεῷ καὶ ἀναπληρώσαντες τὴν εὐχαριστίαν ἕκαστος ἐτρέπη εἰς τὴν ἰδίαν κοίτην”.

¹⁷⁹ CH I 1.

¹⁸⁰ CH I 1.

¹⁸¹ KERCHOVE, 2012, p.31.

¹⁸² Cfr. ARISTÓTELES, *Metafísica*, 1074 b [34,35]: “ἡ νόησις νοήσεως νόησις”.

enorme, de medida indefinida, chamasse-me pelo nome e me falasse: “o que desejas escutar e contemplar, e pelo inteligir aprender e compreender?”¹⁸³

Ademais, podemos destacar, nesse primeiro parágrafo, alguns outros padrões que permearão o processo deificatório. Em primeiro lugar, a menção à supressão temporária dos sentidos indica que o narrador “ainda” não está pronto, na medida em que, como veremos adiante, tornar-se apático às sensações é um dos critérios para a experimentação visionário-extática à qual o adepto se submeterá dentro da apoteose hermética. Outro ponto é que ele foi chamado pelo nome (*καλεῖν μου τὸ ὄνομα*), o que sugere uma vinculação com a teoria do nome como determinação primeira da personalidade, já desenvolvida no Egito Antigo¹⁸⁴, também presente em outras tradições como atestada no *Evangelho da Verdade*¹⁸⁵: “Those whose names he knew at the beginning were called at the end, as it is with every person who has knowledge <...> One whose name has not been spoken is ignorant, for how could a person hear if that person's name had not been pronounced?”¹⁸⁶. Jámblico descreve a noção da eficácia dos nomes a partir de uma perspectiva divina:

The questions that follow next require a more thorough explanation, if we are to explain them with sufficient logic, and yet for these also we must set out the truths in our response with brevity. For you inquire, "what is the point of meaningless names?" But they are not "meaningless" in the way that you think. Rather, let us grant that they are unknowable to us - or even, in some cases, known, since we may receive their explanations from the gods - but to the gods they are all significant, not according to an effable mode, nor in such a way that is significant and indicative to the imaginations of human beings, but united to the gods either intellectually or rather ineffably, and in a manner superior and more simple than in accordance with intellect. It is essential, therefore, to remove all considerations of logic from the names of the gods, and to set aside the natural representations of the spoken word to the physical things that exist in nature. Thus, the symbolic character of divine similitude, which is intellectual and divine, has to be assumed in the names <...> And, moreover, we preserve in their entirety the mystical and arcane images of the gods in our soul; and we raise our soul up through these towards the gods and, as far as is possible, when it has been elevated, we experience union with the gods.¹⁸⁷

¹⁸³ CH I 1: “ἐννοίας μοί ποτε γενομένης περὶ τῶν ὄντων καὶ μετεωρισθείσης μοι τῆς διανοίας σφόδρα, κατασχεθεισῶν μου τῶν σωματικῶν αἰσθήσεων, καθάπερ οἱ ὑπὸν βεβαρημένοι ἐκ κόρου τροφῆς ἢ ἐκ κόπου σώματος, ἔδοξά τινα ὑπερμεγέθη μέτρῳ ἀπεριορίστῳ τυγχάνοντα καλεῖν μου τὸ ὄνομα καὶ λέγοντά μοι, Τί βούλει ἀκοῦσαι καὶ θεάσασθαι, καὶ νοήσας μαθεῖν καὶ γνῶναι; - φημι ἐγώ, Σὺ γὰρ τίς εἶ; - Ἐγὼ μὲν, φησὶν, εἰμὶ ὁ Ποιμάνδρης, ὁ τῆς ἀθθεντίας νοῦς οἶδα ὃ βούλει, καὶ σύνειμί σοι παντοχοῦ”.

¹⁸⁴ A questão dos nomes no âmbito do Egito Antigo é ilustrada no *Livro dos Mortos*, onde Thoth requer que o falecido diga o seu nome: “I will not announce you”, says the door-keeper of this Hall of Justice, ‘unless you tell my name’”. (BD, Feitiço 125). Tradução de Raymond Faulkner.

¹⁸⁵ NHC I 3.

¹⁸⁶ NHC I 3 (21,25-23,17). Tradução de Marvin Meyer.

¹⁸⁷ JÁMBLICO, *De Mysteriis*, VII 4.

As passagens citadas parecem complementar o sentido da elaboração de CH I. Em primeira instância, a partir de Jâmblico, podemos conceber o nome como uma espécie de cópia de deus, esse nome que sustenta ou suporta a essência do indivíduo (possuindo assim um caráter sagrado) e que é ligado intelectualmente a deus. Destarte, o intelecto (divino) responde à reflexão (CH I): “Tem no teu intelecto o que desejas aprender, e eu te ensinarei”¹⁸⁸. O intelecto chama a pessoa pelo nome (essência) a fim de lhe apresentar uma revelação (visão) que o transformará num guia (καθοδηγός) e mestre (διδάσκαλος) para aqueles que optarem pela via da salvação (“havendo herdado [παραλαβών] todas as coisas, tu não deverias te tornar como um guia [καθοδηγός] aos justos, de modo que, através de ti, a raça da humanidade seja salva por deus?”¹⁸⁹). Então, “the symbolic character of divine similitude, which is intellectual and divine, has to be assumed in the names.¹⁹⁰ Já no *Evangelho da Verdade*, o nome é indicativo de um propósito, uma atribuição privilegiada perante o contato divino. De fato, CH I tem como tema principal a passagem do discípulo ao mestre¹⁹¹. A questão, então, reside em examinar qual seria o nome do narrador, esse que doravante à revelação de Poimandres deve se portar como um guia para outros. O nome como uma espécie de cópia de deus sustenta a essência do portador; dito isso, quem seria o narrador? Hermes?

Não é mencionado, durante toda a redação do CH I, o nome do narrador, esse que experimenta e se relaciona à mensagem reveladora de Poimandres; todavia se levarmos em consideração o relato de CH XIII, onde Hermes testemunha a Tat um encontro com Poimandres, podemos identificar esse relato em CH XIII à experiência ocorrida em CH I, o que por conseguinte nos autorizaria a dizer que a *Tradição de Hermes Trismegisto* tem o seu início no mito fundacional de investidura do mestre espiritual em CH I.

[15] Eu desejaria, ó pai, esse elogio na maneira de hino, que tu dizias ter ouvido das potências quando foste na ogdóade.

- Assim como Poimandres profetizou a ogdóade, filho, belamente tu te apressas a te soltar da tenda, porquanto foste purificado. Poimandres, o intelecto do poder absoluto, não me transmitiu nada mais do que foi escrito, sabendo que seria capaz de entender por mim mesmo todas as coisas e escutar o que quero, e olhar todas as coisas; e ele confiou-me de fazer as coisas belas. Portanto, as potências que estão em mim cantam também em todas as coisas.¹⁹²

¹⁸⁸ CH I 3: “Ἐχε νῶ σῶ ὅσα θέλεις μαθεῖν, κάγω σε διδάξω”.

¹⁸⁹ CH I 26: “οὐχ ὡς πάντα παραλαβὼν καθοδηγὸς γίνῃ τοῖς ἀξιοῖς, ὅπως τὸ γένος ἀνθρωπότητος διὰ σοῦ ὑπό θεοῦ σωθῆ;”.

¹⁹⁰ JÂMBLICO, 2003, VII 4.

¹⁹¹ Anna Van den Kerchove chama a atenção para a constelação semântica de CH I que orbita a noção de formação, possuindo uma repetição de certos termos confirmatórios dessa ideia. Exemplos: διδάσκω (CH I 3, 24, 27, 29) / μαθάνω (CH I 1, 3, 21) / παραλαμβάνω (CH I 26) / γιγνώσκω (CH I 1, 3, 6, 31). KERCHOVE, 2012, p. 24.

¹⁹² CH XIII 15: “- Ἐβουλόμην, ὦ πάτερ, τὴν διὰ τοῦ ἔμμου ἐλόγιαν, ἣν εφης ἐπὶ τὴν ὀγδοάδα γενομένου σου ἀκοῦσαι τῶν δυνάμεων. - Καθὼς Ὀγδοάδα ὁ Ποιμάνδρης ἐθέσπισε, τέκνον, καλῶς σπεύδεις λῦσαι τὸ

Partindo do suposto que o narrador de CH I é Hermes, teremos então o fortalecimento da ideia (evemerista¹⁹³) de um homem que passou por um processo deificatório (pela tradição) e posteriormente se tornou o guia de um ensinamento revelado. Em *Asclépio* 37, temos a descrição de um primeiro Hermes, ancestral daquele que dialoga com Asclépio: “And Hermes, whose family name I bear, does the not dwell in his native city that was named for him, where mortals come from all around for his aid and protection?”¹⁹⁴. Se o narrador de CH I for Hermes de fato, então teremos três intelectos divinos enquanto instrutores de Hermes: Poimandres (CH 1), o Agathos Daimon (CH X, CH XII) e o Nous (CH XI). Por conseguinte, podemos pensar em Poimandres como um aspecto do intelecto divino, que instrui com o auxílio de uma visão que somente pode ser percebida de maneira noética (“Tendo dito isso, mudou no aspecto, e imediatamente todas as coisas se abriram para mim num momento, e vejo uma visão sem limites, e tudo se tornou luz, sereno e feliz, e, tendo visto, eu me apaixonei”¹⁹⁵), e ao mesmo tempo instruída pela palavra (“a partir dessa luz... uma palavra sacra subiu sobre a natureza, e um fogo puro saltou da natureza úmida para a altura acima”¹⁹⁶). Desse modo, percebe-se pela visão e instrui-se pela palavra (λόγος), o que implica uma relação de complementariedade entre discurso e extra-discurso, numa mesma dinâmica de relação entre razão (λόγος) e intelecto (νοῦς)¹⁹⁷: “Porquanto a razão [λόγος] não chega até a verdade, mas o intelecto [νοῦς] é grande e, sendo conduzido pela razão até um certo ponto, há de chegar <até> a verdade”¹⁹⁸. Em SH XXIII, temos a confluência dos diversos temas tratados nesse recorte:

σκῆνος· κεκαθαρμένος γάρ. ὁ Ποιμάνδρης, ὁ τῆς αὐθεντίας νοῦς, πλέον μοι τῶν ἐγγεγραμμένων οὐ παρέδωκεν, εἰδὼς ὅτι ἀπ’ἐμαντοῦ δυνήσομαι πάντα νοεῖν καὶ ἀκούειν ὧν βούλομαι, καὶ ὄραν τὰ πάντα, καὶ ἐπέτρεψε μοι ἐκεῖνος ποιεῖν τὰ καλά. διὸ καὶ ἐν πᾶσιν αἰ δυνάμεις αἰ ἐν ἐμοὶ ἄδουσι”.

¹⁹³ “According to another explanation preserved in Hermias of Alexandria’s commentary on Plato’s *Phaedrus*, Hermes was called Trismegistus because he came thrice to Egypt and each time led a most philosophical life, but the last time he remembered himself and recognized himself”. (MAHÉ, 2002, p. 74).

¹⁹⁴ *Asclépio* 37. Tradução de Brian Copenhaver.

¹⁹⁵ CH I 4: “τοῦτο εἰπὼν ἡλλάγη τῇ ιδέᾳ, καὶ εὐθέως πάντα μοι ἤνοικτο ῥοπή, καὶ ὄρω θεῶν ἀόριστον, φῶς δὲ πάντα γεγενημένα, εὐδιόν τε καὶ ἰλαρόν, καὶ ἡράσθην ἰδών”.

¹⁹⁶ CH I 5: “ἐκ δὲ φωτὸς... λόγος ἅγιος ἐπέβη τῇ φύσει, καὶ πῦρ ἄκρατον ἐξεπήδησεν ἐκ τῆς ὑγρᾶς φύσεως ἄνω εἰς ὕψος”.

¹⁹⁷ Esse padrão de construção pode ser encontrado na chamada *Teologia de Mênfis*, onde podemos substituir coração por intelecto e língua por palavra, “Thus heart and tongue rule over all the limbs in accordance with the teaching that it (the heart, or: he, Ptah) is in every body and it (the tongue, or: he, Ptah) is in every mouth of all gods, all men, all cattle, all creeping things, whatever lives, thinking whatever it (or: he) wishes and commanding whatever it (or: he) wishes.”. (A *Teologia de Mênfis*, 54). Tradução de Miriam Lichtheim.

¹⁹⁸ CH IX 10: “ὁ γὰρ λόγος οὐ φθάνει μέχρι τῆς ἀληθείας, ὁ δὲ νοῦς μέγας ἐστὶ καὶ ὑπο τοῦ λόγου μέχρι τινὸς ὀδηγηθεὶς φθάνειν ἔχει <ἔως> τῆς ἀληθείας”.

Isso, ó filho Hórus digno de admiração, não poderia vir a ser por uma semente mortal, porquanto ainda nem existia, mas por uma alma que possui simpatia aos mistérios do céu. Essa é alma do Hermes que conheceu todas as coisas; o qual também viu tudo junto e, tendo visto, apreendeu; e tendo apreendido, foi capaz de fazer visível e trazer à luz. e, pois, ele inscreveu o que entendeu e escondeu o que inscreveu, tendo mantido firmemente silêncio acerca da maioria em vez de falar.¹⁹⁹

Aqui, então, Hermes viu tudo, assim como em CH I (“e vejo uma visão sem limites, e tudo se tornou luz”²⁰⁰), ademais ele entendeu - no sentido de uma faculdade privilegiada²⁰¹ tal como relatado em CH XIII, quando Hermes diz que fora capaz de entender as imagens que foram gravadas por Poimandres em seu intelecto (“Poimandres, o intelecto do poder absoluto, não me transmitiu nada mais do que foi escrito, sabendo que seria capaz de entender por mim mesmo todas as coisas e escutar o que eu quero, e olhar todas as coisas”²⁰²). Também inscreveu em algum lugar e guardou silêncio à multidão, reservando esse ensinamento a um grupo restrito. Essas considerações nos auxiliam a formular a perspectiva pela qual a literatura hermética apresenta a sua proposta filo-religiosa. Num primeiro momento temos uma revelação intelectual, caracterizada por uma visão (extra-discursiva). Embora tal experiência seja inefável (“Vê o aspecto arquetípico no intelecto, o pré-princípio do começo sem fim”²⁰³), ainda sim necessita do recurso da palavra para ser reivindicada conceitualmente a fim de ser espalhada àqueles que desejem ingressar na via da imortalidade. Temos, então, uma série de requisitos para a obtenção da experiência, como por exemplo, a suspensão (temporária) dos sentidos corpóreos (no caso da experiência visionária), e o guardar segredo à multidão, que não compreendendo o núcleo do ensinamento, tratá-lo-á com desprezo e zombaria. Um proselitismo restritivo denota o caráter individual²⁰⁴ do processo hermético de deificação,

¹⁹⁹ SH XIII 5: “τοῦτο δ' ἄν, ὃ τέκνον ἀξιοθαύμαστον Ὡρε, οὐκ ἄν ἐπὶ θνητῆς σποράς ἐγγέρονει, οὐδὲ γὰρ ἦν οὐδέπω, ψυχῆς δὲ τὴν συμπάθειαν ἐχούσης τοῖς οὐρανοῦ μυστηρίοις· τοῦτο δὲ ἦν ὁ πάντα γνοὺς Ἑρμῆς· ὃς καὶ εἶδε τὰ σύμπαντα καὶ ἰδὼν κατενόησε καὶ κατανοήσας ἴσχυσε δηλῶσαι τε καὶ δεῖξαι. καὶ γὰρ ἂ ἐνόησεν ἐχάραξε καὶ χαράξας ἔκρυψε, τὰ πλεῖστα σιγήσας ἀσφαλῶς ἢ λαλήσας”.

²⁰⁰ CH I 4: “καὶ ὁρῶ θεῶν ἀόριστον, φῶς δὲ πάντα γεγεννημένα”.

²⁰¹ JÁMBLICO, *De Mysteriis*, VIII 6 observa que o homem possui duas almas, uma derivada da primeira inteligível – e que também partilha do poder do demiurgo -, e a outra que adveio das revoluções do céu, e é nessa que a faculdade de ver deus adentra: “Λύο γὰρ ἔχει ψυχᾶς, ὡς ταῦτά φησι τὰ γράμματα, ὁ ἄνθρωπος· κα- ἢ μὲν ἔστιν ἀπὸ τοῦ πρώτου νοητοῦ, μετέχουσα κα- τῆς τοῦ δημιουργοῦ δυνάμεως, ἢ δὲ ἐνδιδομένη ἐκ τῆς τῶν οὐρανόων περιφορᾶς, εἰς ἣν ἐπεισέρπει ἢ θεοπτικὴ ψυχῆ”.

²⁰² CH XIII 15.

²⁰³ CH I 8: “Εἶδες ἐν τῷ νῶ ἀρχέτυπον εἶδος, τὸ προάρχον τῆς ἀρχῆς τῆς ἀπεράντου”.

²⁰⁴ Peter Brown descreve a ideia do homem santo através da figura de Simeão, o Estilista. Com efeito, tal padrão ilumina de alguma forma a estrutura pela qual o proselitismo individual do Hermetismo ressoa como uma reinterpretação do pensamento comunal do templo egípcio: “The idea of the holy man holding the demons at bay and bending the will of God by his prayers came to dominate Late Antique society. In many ways, the idea is as new as the society itself. For it places a man, a 'man of power', in the centre of people's imagination <...> Ancient religion had revolved round great temples <...> their ceremonies assumed a life

somado por uma instrução que deve se pautar em graus de iniciação²⁰⁵, caracterizados por avanços rituais. Nesse sentido, Poimandres, enquanto aspecto do intelecto divino, personifica o princípio de intelectão que desperta os homens para sua verdadeira essência, e dessa forma estabelece um princípio de união entre os seres e incita a ativação de uma faculdade noética, que desempenha a ligadura entre deuses e homens. CH X nos oferece uma interessante perspectiva dessa função do intelecto, onde temos um outro aspecto dele (o Agathos Daimon).

E essa é a administração do todo, tendo sido dependente da natureza do um e que se estende através unicamente do intelecto; não há nada mais divino, mais efetivo, ou mais capaz de unir homens junto aos deuses, ou deuses aos homens. Isso [o intelecto] é o Agathos Daimon. Abençoada é a alma que é a mais repleta dele, infeliz é a alma mais vazia dele.²⁰⁶

Como aludimos anteriormente, Hermes possui três instrutores divinos: Poimandres, o Agathos Daimon e o Nous. Focaremos na figura de Poimandres, entretecendo a análise aos dois outros instrutores enquanto personagens complementares do exame acerca do tema da transmissão oriunda de um princípio de intelectão.

2.3 – Poimandres e a Protologia de Jâmblico

Nesse instante, o entendimento da função de *Poimandres* (aspecto do intelecto divino), enquanto intelecto do poder absoluto (ὁ τῆς αὐθεντίας νοῦς), pode ser aprofundado a partir de uma relação com a chamada *protologia* de Jâmblico, caracterizada por uma intrincada elaboração acerca das camadas intelectivas e pré-

in which the community, the city, dwarfed the individual. In the fourth and fifth centuries [A.D.], however, the individual, as 'man of power', came to dwarf the traditional communities <...> Simeon the Stylite, gloriously conspicuous on his column, sifting lawsuits, prophesying, healing, rebuking and advising the governing classes of the whole eastern empire not far from the deserted temple of Baalbek, was the sign of a similar change. In the popular imagination, the emergence of holy man at the expense of the temple marks the end of the classical world". (BROWN, 1971, p. 102). Nesse sentido, podemos concluir como Jonathan Smith: "rather than celebration, purification and pilgrimage, the new rituals will be those of conversion, of initiation into the secret society or identification with the divine man". (SMITH, 1978, p. 187). Todavia, não se deve utilizar a categoria da espiritualização do culto, como algo que contrapõe o profético à eficácia mágica e automática das práticas arcaicas tais como o sacrifício, porquanto tal conceitualização ignora a criatividade da magia na Antiguidade Tardia, que continuou a reinterpretar os significados do ritual em documentos tais como os *Papiros Mágicos*, ou os tratados teúrgicos e alquímicos.

²⁰⁵ Em CH XIV 1, Hermes expõe que a distinção de idade e aprendizado entre Tat e Asclépio leva a uma distinção de método de ensino.

²⁰⁶ CH X 23: "καὶ αὐτὴ ἡ τοῦ παντὸς διοίκησις, ἡρτημένη ἐκ τῆς τοῦ ἑνὸς φύσεως καὶ διήκουσα δι' ἑνὸς τοῦ νοῦ· <οὐ> οὐδὲν ἔστι θεϊότερον καὶ ἐνεργέστερον καὶ ἐνωτικώτερον ἀνθρώπων μὲν πρὸς τοὺς θεοὺς, θεῶν δὲ πρὸς τοὺς ἀνθρώπους· οὗτός ἐστιν ὁ ἀγαθὸς δαίμων. μακαρία ψυχὴ, ἡ τούτου πληρεστάτη, κακοδαίμων δὲ ψυχὴ ἡ τούτου κενωτάτη".

intelectivas. Por conseguinte, faculdades epistemológicas privilegiadas²⁰⁷ precisarão ser conceitualizadas a fim de dar conta de certas dimensões que não se apresentam de forma ordinária e que requerem certos expedientes ritualísticos. De fato, como referido no fragmento de Cirilo de Alexandria, torna-se necessária uma faculdade especial para captar a luz noética: “mas escutai com o intelecto. Somente uma luz intelectual há diante de uma luz intelectual e existe sempre, um intelecto desde um intelecto brilhante”²⁰⁸. No âmbito da filosofia da religião, trata-se de um padrão de análise onde existe um princípio absoluto e a possibilidade de uma visão privilegiada, uma espécie de identificação relativa: a rigor o homem torna-se divino e não deus, porquanto existe uma distinção (embora sutil) entre ambos (CH IX): “O intelecto difere tanto da inteleccção quanto deus difere da divindade. Porquanto a divindade é gerada por deus, assim como a inteleccção é gerada pelo intelecto.”²⁰⁹. A natureza divina é operacionalizada por deus, assim como o entendimento é operacionalizado pelo intelecto. Em outros termos, o homem torna-se divino na medida em que se torna um homem noético, mas o intelecto não é deus, embora deus seja a causa de ser do intelecto (CH II): “Então, deus não é o intelecto, mas a causa de ser do intelecto”²¹⁰. Analisemos como Jâmblico pode aprofundar essa relação entre o intelecto divino e o intelecto do homem dentro da elaboração hermética.

Tal protologia (em conexão aos discursos sobre Hermes) pode ser aferida sobretudo em *De mysteriis*. Começemos analisando a distinção entre um (ἐν) e mônada (μονάς), posteriormente efetuaremos uma sobreposição da composição oferecida por Jâmblico aplicada à denominada *cadeia de seres* hermética. A justaposição oferece o ganho epistêmico de uma determinação mais profunda acerca da noção de um intelecto revelador e suas conexões com a essencialidade do ser humano, o que em última instância dá ensejo ao processo gerador da gnose de si, do mundo e de deus. Embora o intelecto

²⁰⁷ No *De mysteriis*, Jâmblico alude a uma faculdade chamada a alma que vê deus (ἡ θεοπτική ψυχή): “the human being has two souls: one derives from the primary intelligible, partaking also of the power of the demiurge, while the other is contributed to us from the circuit of the heavenly bodies, and into this there slips the soul that seed god [ἡ θεοπτική ψυχή]”. JÂMBLICO, 2003, VIII 6. Em SH IIa, temos a ἡ θεοπτική δύναμις. “Então, pai, há verdade na terra? Tu precipitas-te, ó filho, de jeito nenhum a verdade está na terra, ó Tat, nem é possível surgir de lá, mas alguns dentre os homens podem entender algo referente à verdade, aqueles entre os quais deus deu a surgir o poder de ver deus”. SH IIa 6: “Ἔστιν οὖν, πάτερ, ἀλήθεια καὶ ἐν τῇ γῆ; - Σφάλλη, ὦ τέκνον. ἀλήθεια μὲν οὐδαμῶς ἔστιν ἐν τῇ γῆ, ὦ Τάτ, οὔτε γενέσθαι δύναται, περι δὲ ἀληθείας νοῆσαι ἐνίοις τῶν ἀνθρώπων, οἷς ἐὰν ὁ θεὸς τὴν θεοπτικὴν δωρήσῃται δύναμιν γενέσθαι”. Lactâncio fala de uma faculdade *theoptica*: “quam spectationem Trismegistus *θεοπτίαν* rectissime nominavit: quae in mutis animalibus nulla est”. FH 14.

²⁰⁸ FH 23: “ἀλλὰ τῷ νοῦ ἀκούσατε. ἐν μόνον ἦν φῶς νοερὸν πρὸ φωτὸς νοεροῦ καὶ ἔστιν αἰεὶ, νοῦς νοῦς φωτεινός”.

²⁰⁹ CH IX 1: “νοήσεως ὁ νοῦς διαφέρει τοσοῦτον, ὅσον ὁ θεὸς θεϊότητος· ἡ μὲν γὰρ θεϊότης ὑπὸ τοῦ θεοῦ γίνεται, ἡ δὲ νόησις ὑπὸ τοῦ νοῦ”.

²¹⁰ CH II 14: “ὁ οὖν θεὸς οὐ νοῦς ἐστίν, αἴτιος δὲ τοῦ <νοῦν> εἶναι”.

seja o veículo pelo qual o ser humano pode ascender às esferas divinas, ainda assim ele está ligado à providência²¹¹ (πρόνοια), visto que o destino está sujeito a uma ordem mais alta, a ordem da providência – uma ordem onde o movimento inteligível da alma corresponde ao movimento da providência. Dessa forma, o aspecto mortal (por ser παθητός) está submetido ao destino (εἰμαρμένη), mas aquele que vive pelo intelecto (por ser ἀπαθής) transcende esse aspecto e se une à providência (πρόνοια). Deixemos estabelecido aqui a distinção (que posteriormente será mais aprofundada) entre o destino (εἰμαρμένη) e a providência (atributo divino que conjuga a vontade do homem à de deus).

Jâmblico oferece uma descrição e distinção destes dois conceitos (ἓν e μονάς); assim temos o Um (ἓν): “Prior to the true beings and to the universal principles there is the one god [θεὸς εἷς], prior cause even of the first god [πρώτου θεοῦ] and king [βασιλέως], remaining unmoved in the singularity of his own unity”²¹². Dessa forma, o um (ἓν), que é denominado nessa passagem de deus um (θεός εἷς), é um pré-princípio, estando além de todo ser e intelecção²¹³. Ademais, ele é anterior ao primeiro deus [πρώτου θεοῦ], que é justamente a mônada (μονάς), entidade denominada também como autogeradora e autopaternal. O um é paradigma (παράδειγμα) da mônada²¹⁴ (também qualificada de ἀτοπάτορος ou ἀτογόνος):

From this One [ένός] there has autonomously shone forth the self-sufficient god [αὐτάρκης θεός], for which reason he is termed "father of himself" and "principle of himself" [αὐτοπάτωρ καὶ ἀτάρχης]; for he is first principle and god of gods, a monad springing from the One [μονάς ἐκ τοῦ ένός]²¹⁵, pre-essential and first principle of essence. For from him springs essentiality [οὐσιότης] and essence, for which reason he is termed "father of essence"; he himself is pre-essential being, the first principle of the intelligible realm, for which reason he is termed "principle of intellection" [νοητάρχης].²¹⁶

Christian Bull sugere que Jâmblico pode ter adaptado o final dessa descrição a partir de um excerto hermético preservado em Estobeu²¹⁷: “Agora, há um ser anterior

²¹¹ *Gospel da Verdade*: “Do the Father’s will, then, for you are from him”. (NHC I,3. 33, 32). Tradução de Marvin Meyer.

²¹² JÂMBLICO, 2003, VIII 2.

²¹³ Essa tensão está presente numa passagem do *Evangelho da Verdade* (NHC I), onde o pensamento (ou intelecto) é emanado do pai, ao mesmo tempo que o pai está além de todo pensamento. “All have been within him, the illimitable, the inconceivable, who is beyond all thought”. (NHC I, 3. 17,4). Tradução de Marvin Meyer.

²¹⁴ Cfr. JÂMBLICO, *De Mysteriis*, VIII 2.

²¹⁵ Como anota Christian Bull, "the phrase 'Monad from the One' show reliance on the Pythagorean division between the One and the Monad first attested by Eudorous in the first century BCE, and then elaborated by Moderatus of Gades in the first century CE". (BULL, 2018, p. 132).

²¹⁶ JÂMBLICO, *De Mysteriis*, VIII 2.

²¹⁷ Cfr. BULL, 2018, p.142.

sobre todos os seres que são e dos seres que são realmente; com efeito é anterior por meio do qual a chamada essencialidade em geral é comum aos seres que são realmente e aos seres que inteligem por eles próprios.”²¹⁸. Esse excerto lida com a cadeia de seres, em que ficam distintos dois tipos de seres. O primeiro é um ser universal em si mesmo característico da pré-existente deidade não-nomeada e inominável. O segundo tipo de ser é um ser individualizado e perceptível. Entre as formas de vida terrena e o preexistente existem os deuses perceptíveis e inteligíveis. Os deuses inteligíveis provavelmente se referem a formas e os deuses perceptíveis são provavelmente as estrelas. As estrelas partilham da realidade das formas inteligíveis e as imitam. O ato de imitação é mais bem ilustrado pelo sol (principal deus-estrela) que no seu ato de criação imita o deus pré-existente. De forma esquemática, portanto, temos: 1) um: pré-princípio, além de todo ser e intelecção, paradigma da mônada. 2) mônada: autogerada, próprio-pai, primeiro princípio, princípio de si mesmo. Portanto, a mônada gera a si própria a partir do um, e é princípio de todos os seres inteligíveis.

A mônada é princípio de intelecção (*νοητάρχης*), o que não implica que necessariamente está acima de toda intelecção, porquanto na medida em que nenhum objeto de intelecção está ligado ao um²¹⁹, mas que, ao mesmo tempo, o um é "fount of all things, and basic root of all the first objects of intellection, which are the forms"²²⁰, então se segue que a mônada que brota do um é de "noetic order, indeed it is the principle or ruler of all noetic beings.”²²¹. Nesse sentido, podemos articular SH XXI e o escrito de Jâmblico: a partir da mônada brota a essencialidade e essência (Jâmblico), porquanto a sua denominada essencialidade universal é comum aos seres que realmente existem e aqueles que são concebidos por eles próprios (SH XXI). A questão da essencialidade (*οὐσιότης*)²²², posta por Jâmblico, portanto, parece ser conceitualizada na literatura hermética sob a forma da realidade superior de deus, porquanto o intelecto partilha da mesma essencialidade de deus e, tal como o um é paradigma da mônada, deus é paradigma

²¹⁸ SH XXI 1: “*Ἔστι τοίνυν τὸ προὸν ἐπὶ πάντων τῶν ὄντων καὶ τῶν ὄντως ὄντων προὸν γὰρ ἔστι, δι’ οὗ ἡ οὐσιότης ἢ καθόλου λεγομένη κοινὴ νοεῖται τῶν ὄντως ὄντων καὶ τῶν ὄντων τῶν καθ’ ἑαυτὰ νοομένων*”. Seguimos a sugestão de M. David Litwa, tomando *κοινὴ* como predicativo e removendo *νοεῖται*. (LITWA, 2018, p. 96).

²¹⁹ JÂMBLICO, 2003, VIII 2.

²²⁰ JÂMBLICO, 2003, VIII 2.

²²¹ BULL, 2018, p. 132.

²²² Num fragmento de Jâmblico, preservado pelo testemunho de Proclo, temos a noção de materialidade oriunda da essencialidade. “And indeed the tradition of the Egyptians has the same account of it (Matter); at least, the divine Iamblichus relates that Hermes wishes materiality to be created out of substantiality [οὐσιότητος]; and indeed it is likely that it is from this source that Plato derived such a doctrine of Matter”. (JÂMBLICO, *Comentário ao Timeu*, Fragmento 38). Tradução de John Dillon.

do intelecto: “o intelecto, ó Tat, deriva da própria essência de deus, se, ao menos, existe uma essência de deus; e qual é a natureza dela, somente deus o sabe com precisão. O intelecto, então, não é separado da essencialidade [οὐσιότητος] de deus.”²²³. Nesse sentido, o intelecto “é estendido, por assim dizer, tal como a luz do sol”²²⁴.

Adiante, ainda em CH XII, “seja da matéria, do corpo ou da essência que tu falas, sabe que também essas mesmas são energias de deus, e a materialidade é energia da matéria, a corporeidade é energia dos corpos e a essencialidade é a energia da essência. E esse é deus, o todo”²²⁵. Em SH XVI, temos que “agora, a alma é uma essência incorpórea, e estando no corpo não sai de sua própria essencialidade.”²²⁶. Neste fragmento, a alma é compreendida como a mais alta alma ou intelecto (νοῦς); o ponto a ser destacado é que o intelecto é superior ao destino (εἰμαρμένη) e permite ascender para deus. Esse processo fica evidente quando se constata que as doenças afetivas são eliminadas à medida que ocorre a ascensão através de sucessivas esferas planetárias:

Bem me instruíste tudo, como desejava, ó Intelecto, mas ainda me diz <acerca> da ascensão gerada. - Com respeito a essas coisas, *Poimandres* disse: “Primeiro, na dissolução da matéria corporal, tu remetes o próprio corpo à alteração, e o aspecto que tu portavas se torna invisível”.²²⁷

Que fique claro, todavia, que se trata de uma identificação relativa, νοῦς não é deus, pois esse o precede, antes compartilham da mesma essência. Dessa forma, um fragmento preservado em Lactâncio fornece um padrão de análise dessa precedência:

²²³ CH XII 1: “Ὁ νοῦς, ὃ Τάτ, ἐξ αὐτῆς τῆς τοῦ θεοῦ οὐσίας ἐστίν, εἴ γέ τις ἔστιν οὐσία θεοῦ· καὶ ποία τις οὐσα τυγχάνει, οὗτος μόνος ἀκριβῶς αὐτὸν οἶδεν. ὁ νοῦς οὖν οὐκ ἔστιν ἀποτεμημένος τῆς οὐσιότητος τοῦ θεοῦ”.

²²⁴ CH XII 1: “ὥσπερ ἠπλωμένος καθάπερ τὸ τοῦ ἡλίου φῶς”. Em CH XVIII 11, temos uma imagem do sol como nutridor da terra, assim como deus é da alma: “E do mesmo jeito que o sol, que é o nutridor de toda a prole, ele próprio é o primeiro, ao levantar, que colhe as primícias dos frutos, tocando com os raios a colheita dos frutos como se com grandíssimas mãos, e as mãos para ele são os raios que primeiramente arrancam as mais perfumadas das plantas; da mesma forma, nós que tivemos o princípio do deus, e recebemos a emanação da sabedoria dele, e dessa emanação desfrutamos as plantas supra-celestes das nossas almas; por nossa vez, devemos exercitar as palavras de elogio, através do qual ele regará todo broto por nós”. CH XVIII 11: “καὶ ὥσπερ ὁ ἥλιος τροφίμος ὢν πάντων τῶν βλαστημάτων αὐτὸς πρῶτος ἀνασχὼν τῶν καρπῶν τὰς ἀπαρχὰς καρποῦται χειρὶ μεγίσταις ὥσπερ εἰς ἀπόδρεψιν τῶν καρπῶν χρώμενος ταῖς ἀκτίσι, καὶ χεῖρες αὐτῶ ἀκτίνες τὰ τῶν φυτῶν ἀμβροσιωδέστατα πρῶτον ἀποδρεπόμενοι, οὕτω δὴ καὶ ἡμῖν ἀπὸ τοῦ κρείττονος ἀρξαμένοι καὶ τῆς ἐκείνου σοφίας τὴν ἀπορροίαν δεξαμένοι καὶ ταύτην εἰς τὰ ἡμέτερα τῶν ψυχῶν ὑπερουράνια φυτὰ καταχρωμένοι, πάλιν εἰς αὐτὸ γυμναστέον τὰ τῆς εὐφημίας, ἧς αὐτὸς ἡμῖν ἐπομβρήσει τὴν βλάστην ἅπασαν”.

²²⁵ CH XII, 22: “εἴτε δὲ ὕλην εἴτε σῶμα εἴτε οὐσίαν φῆς, ἴσθι καὶ ταύτας αὐτὰς ἐνεργείας τοῦ θεοῦ, καὶ ὕλης ἐνεργείαν τὴν ὑλότητα, καὶ τῶν σωμάτων <τὴν> σωματότητα, καὶ τῆς οὐσίας τὴν οὐσιότητα· καὶ τοῦτό ἐστιν ὁ θεός, τὸ πᾶν”.

²²⁶ SH XVI 1: “Ψυχὴ τοίνυν οὐσία ἐστὶν ἀσώματος, καὶ ἐν σώματι δὲ οὐσα οὐκ ἐκβαίνει τῆς ἰδίας οὐσιότητος”.

²²⁷ CH I 24: “- Εὖ μοι πάντα, ὡς ἐβουλόμην, ἐδίδαξας, ὃ Νοῦς, ἔτι δὲ μοι εἰπέ <περὶ> τῆς ἀνόδου τῆς γινομένης. - πρὸς ταῦτα ὁ Ποιμάνδρης εἶπε, Πρῶτον μὲν ἐν τῇ ἀναλύσει τοῦ σώματος τοῦ ὑλικοῦ παραδίδως αὐτὸ τὸ σῶμα εἰς ἀλλοίωσιν, καὶ τὸ εἶδος ὃ εἶχες ἀφανὲς γίνεταί”.

“porquanto, ó filho, existe um certo discurso inefável e santo de sabedoria acerca do único senhor de todas as coisas e deus antes do pensamento, o qual falar está além do homem.”²²⁸. Jámblico confirma essa precedência e acrescenta que o bem em si está na união com deus: “good itself they consider, in its divine aspect, to be the God who transcends intellection [*προεννοούμενον θεόν*], and, in its human aspect, to be union with him, just as Bitys has interpreted it for us from the Hermeic books.”²²⁹. Essa união com deus se dá através de uma dinâmica *luz desde uma luz* (*φώς ἐκ φωτός*), que reflete a noção de uma palavra sagrada que procede de uma consciência divina chamada pai, vida e luz: “[5] a partir dessa luz... uma palavra sacra subiu sobre a natureza”²³⁰. Estamos, portanto, considerando essa luz noética como uma extensão de deus²³¹, tal como retratado em PGM III

Come to me in/ your holy circuit of
The holy spirit, founder of the world,
O god of gods, lord of the world, who have
Divided by your own divine spirit
The universe; first from the firstborn you
Appeared, created carefully, from water
That's turbulent, who founded all the world.²³²

Dessa forma ganhamos algum entendimento acerca da relação entre deus, intelecto e homem. 1) deus-pai é poder absoluto (*ἀθθεντία*), ele é pré-intelectivo - assim como o um (*ἕν*); 2) o intelecto (*νοῦς*) é a sua essência – de modo similar, a mônada (*μονάς*) é o princípio de intelecção (*νοητάρχης*); 3) o intelecto dá luz ao homem (CH I: " O intelecto que é pai de todas as coisas, que é vida e luz, pariu um Homem igual a ele mesmo, donde foi preso de amor por ele como um próprio filho"²³³). Por conseguinte, a essencialidade (*οὐσιότης*) do homem é intelectual (*νοητός*), logo a essência do homem é a mesma essência de deus, e essa semelhança assegura a possibilidade de união. Portanto, podemos denominar esse núcleo do ser humano como essência intelectual (*νοητή οὐσία*), tal como descrito no Fragmento de Oxford (OH 1): “what is self-moved is immortal and

²²⁸ FH 12 a: “ἔστιν γὰρ τις, ὃ τέκνον, ἀπόρρητος λόγος σοφίας ὁσίοις τε περὶ τοῦ μόνου κυρίου πάντων καὶ προεννοούμενου θεοῦ, ὃν εἶπεῖν ὑπὲρ ἀνθρωπὸν ἔστιν”.

²²⁹ JÁMBLICO, 2003, X 7.

²³⁰ CH I 5: “ἐκ δὲ φωτός... λόγος ἅγιος ἐπέβη τῇ φύσει”.

²³¹ Essa proposição é muito importante para se pensar o renascimento como reversão da criação, porquanto a elaboração se sustenta no fato de que o homem não foi criado por deus no início, e sim que deus é o início; do ponto de vista da filosofia da religião, portanto, o segundo exemplo caracteriza a essência do homem como divina, porquanto ele é extensão, emanação de deus e não um somente um produto do engenho de deus. Uma discussão mais aprofundada será abordada em IV – *RENASCIMENTO (ΠΑΛΙΓΓΕΝΕΣΙΑ)*.

²³² PGM III 550-555. Tradução de Hans Dieter Betz.

²³³ CH I 12: “ὁ δὲ πάντων πατήρ ὁ Νοῦς, ὃν ζωὴ καὶ φῶς, ἀπεκύησεν Ἀνθρωπον αὐτῷ ἴσον, οὗ ἡράσθη ὡς ἰδίου τόκου”.

intellectual because of intellect - and this would be the power of intelligent reality”²³⁴. Quando escrevemos acima acerca do movimento inteligível da alma, estávamos justamente descrevendo como que a alma do ser humano pode realizar um movimento inteligente a partir do impulso de sua essência – ou realidade inteligente (SH 19 e DH 10. 7 respectivamente):

Agora, existem dois tipos de vida e de movimento [na alma], um está de acordo com a essência, o outro de acordo com a natureza. Um é mais geral, <o outro é mais particular>; o que está de acordo com a essência está livre, o outro é coagido. Porquanto, por necessidade, todo o movido está sujeito ao movente.
²³⁵

[Therefore soul is an immortal essence, eternal, intellective, having, as an intellectual (thought), its reason endowed with Nous. By understanding nature, it attracts to itself the intellect of (the planetary) harmony; then, once it is freed from this natural body it remains alone with itself (and) is grieved, belonging only to itself in the intelligible world. It ruelles on its reason].²³⁶ (Tradução: Jean-Pierre Mahé)

Podemos complementar o nosso entendimento acerca da complexa relação entre o um e a mônada, por meio do denominado segundo sistema protológico de Jâmblico, um arranjo teórico elaborado a partir de nomes e padrões do pensamento egípcio, considerando as funções que podiam ser atribuídas a divindades que precedem, reagem e procedem aos princípios intelectivos. Apresentamos uma passagem do *De mysteriis* para averiguar a pertinência da análise:

Following another system of ordering, he gives the first rank to Kmeph²³⁷ [Ἡμῆφ], the leader of the celestial gods [ἐπουρανίων θεῶν ἡγούμενον], whom

²³⁴ OH I 1. Tradução de M. David Litwa.

²³⁵ SH 19, 3: “*δύο τοίνυν εἰσὶ ζωαὶ καὶ δύο κινήσεις, μία μὲν ἢ κατ' οὐσίαν, ἑτέρα δὲ ἢ κατὰ φύσιν σώματος. καὶ ἡ μὲν γενικωτέρα, <ἢ δὲ μερικωτέρα>· καὶ ἡ κατ' οὐσίαν ἐστὶν ἀτεξούσιος, ἡ δὲ ἀναγκαστική· πᾶν γὰρ τὸ κινούμενον τῇ τοῦ κινούντος ἀνάγκῃ ὑποτέτακται*”.

²³⁶ DH 10, 7. Trata-se de uma *Definição* quase que totalmente corrompida. Jean Pierre Mahé “reconstrói” essa definição a partir de SH 19.

²³⁷ “Be that as it may, Iamblichus in *de Myst.* VIII chooses to include five Egyptian gods in this hierarchy: Kmeph, Eikton, Amon, Ptah, and Osiris. Exactly why these five gods are chosen for explication is certainly not at first reading intuitively obvious from any perspective, though it is easy enough to observe that in any context Amon, Ptah, and Osiris are all major gods and all central to various and quite ancient reation myths among the Egyptians. But what of the other two, Kmeph and Eikton, whose names are not as familiar? <...> Kmeph is ranked by Iamblichus below Heikton, who was shown above to occupy the Neoplatonic position of indeed that same One Existent, so Kmeph's position in the hiearchy is analogous to that of the noetic sun also belo Aion. <...> If this inference that Kmeph is to be equated with Helios as the noeric sun and Paternal Demiurge is a valid representation of Iamblichu's thought then perhaps here is now evidence here for a specific link to other extant Hermetic texts”. (CLARK, 2008, p. 173; 184; 190). Se aceitarmos a sugestão de Clark, então a figura de Kmeph em *De Mysteriis* pode ser relacionada a CH XVI 17, onde o Sol é descrito como o demiurgo. Nesse sentido, ele está abaixo somente de deus pai, o que poderia justificar a sua posição no sistema de ordenamento dos princípios, tendo em visto que deus pai transcende qualquer sistema de ordenamento.

he declares to be an intellect thinking himself, and turning his thoughts towards himself; but prior to him he places the indivisible One [τὸ ἕν ἀμερές] and what he calls the "first product" [πρῶτον μαίευμα], which he also calls Ikton [Εἰκτὸν]. It is in him that there resides the primal intelligising element and the primal object of intellection, which it must be specified, is worshipped by means of silence alone.²³⁸

Emma Clark, tradutora da obra de Jâmblico em língua inglesa, registra à passagem supracita do *De mysteriis* (VIII 3), uma nota de rodapé²³⁹ que intenta clarificar os sentidos e funções da elaboração proposta por Jâmblico. Ela considera que Heikton corresponde à mônada do reino inteligível, aquela entidade que vimos acima enquanto um autogerado, um primeiro princípio, um primeiro gerado que assim se faz por causa do um. Ademais aponta Kmeph como o intelecto propriamente dito. Discordamos dessa posição, na medida em que a própria passagem conserva a descrição de Heikton como o um sem partes (τὸ ἕν ἀμερές), no qual reside o primal elemento inteligenciado e o objeto primal de intelecção. Ao passo que Kmeph é o intelecto pensando a si próprio (νοῦν αὐτόν ἑαυτὸν νοοῦντα καὶ τὰς νοήσεις εἰς ἑαυτὸν ἐπιστρέφοντα). Vamos analisar brevemente Kmeph e Heikton.

Como já referido, o *De Mysteriis* contém diversas alusões a padrões cosmológicos egípcios, e de fato esse segundo sistema é derivado da teologia Tebana de Kmeph (egípcio: Kematef / grego Knêph ou Kmêph), a forma primordial do deus tutelar de Tebas, Amun. No período faraônico, múltiplas tradições cosmogônicas circulavam através do Egito. Segundo o egiptólogo David Klotz²⁴⁰, a despeito das diferentes narrativas entre as múltiplas fontes, podemos discernir três principais relatos de criação regional: 1) Heliópolis: um deus criador solitário, Atum, produz dois rebentos (Shu e Tefnut), por meio de masturbação ou expectoração: “Atum Beetle! You became high, as the hill; you rose as the beben in the Benben Enclosure in Heliopolis. You sneezed Shu and spat Tefnut. You put your arms around them as ka-arms so that your ka might be in them”²⁴¹. Sua prole se reproduz ao longo de gerações, estabelecendo a Enéade de Atum²⁴²: Shu, Tefnut, Geb, Nut, Osiris, Isis, Nephthys, Seth e Horus: “Ho, Big Ennead in Heliopolis - Atum, Shu, Tefnut, Geb, Nut Osiris, Isis, Seth, and Nephthys, Atum's children!”²⁴³ 2)

²³⁸ JÂMBLICO, *De mysteriis*, VIII 3.

²³⁹ JÂMBLICO, *De mysteriis*, VIII 3, nota 410.

²⁴⁰ Cfr. KLOTZ, 2017, p. 133.

²⁴¹ PT Feitiço 600. Tradução de James P. Allen.

²⁴² Pode haver variações na Enéade de Atum a depender da fonte. Podemos ter uma Enéade em que Atum é um dos nove deuses, ou então uma Enéade onde Atum está fora do grupo, por ser o deus solitário, para dar lugar a Hórus.

²⁴³ PT Feitiço 600. Tradução de James P. Allen.

Mênfis: o demiurgo Ptah (posteriormente identificado ao deus grego Hefesto) criou o cosmos e a primeira geração de deuses criadores, ou através de discurso imaterial ou através de sua manufatura²⁴⁴. 3) Hermópolis: a Ogdóade, quatro pares de elementos masculino-feminino (usualmente chamados de Inércia, Infinitude, Trevas, Obscuridade) se unem para criar um ovo cósmico dentro do oceano primordial. Desse ovo choca uma planta de lótus carregando o sol recém-nascido, que então cria o cosmos. Sacerdotes tebanos do período greco-romano tardio “synthesized the three great traditions into a single cosmogonic tradition starring the local god Amun-Re at all phases of genesis”²⁴⁵. Então, como dissemos, Kmeph corresponde a Kematef, o primordial tebano, uma forma autpensamento de Amun. No primeiro estágio de criação, o serpentino Amun-Kematef reside sozinho nas águas primordiais de Nun; assim inicia seu primeiro ato criativo, gerando dois filhos serpentinos: a serpente cósmica Amun-Irita, “sometimes called the 'eternal serpent (*d.t*)’”²⁴⁶, e uma forma ofidiana da deusa Mut. Amun-Kematef é a versão pré-manifesta do deus que preexiste no oceano primordial na forma de uma serpente antes da criação do mundo. O epíteto Kematef literalmente significa “‘he whose moment is complete (*km.wʃ.t=f*)’, a reference to his creative activity, but one might also understand it as 'he whose lifetime is over’”²⁴⁷. Christian Bull sugere que tal denominação se encaixa bem com a identificação como o primeiro intelecto que pensa a si próprio como ser²⁴⁸ e Klotz ratifica asseverando que “Iamblichus correctly identifies Kematef ('Kmêph') as the first principle, who remains permanently separated from creation in the realm of intellect (*voûς*)”²⁴⁹.

Assim como o criador Heliopolitano Atum (cujo nome significa tanto *aquele que é completo* quanto *aquele que não mais existe*)²⁵⁰, Kematef representa um gênio criativo

²⁴⁴ Na *Teologia de Mênfis*, Ptah representa o demiurgo, na chamada teoria da criação pelo comando: “(53) Heart took shape in the form of Atum, Tongue took shape in the form of Atum. It is Ptah, the very great, who has given [life] to all the gods and their kas through this heart and through this tongue, (54) from which Horus had come forth as Ptah, from which Thoth come forth as Ptah. Thus heart and tongue rule over all the limbs in accordance with the teaching that it (the heart, or: he, Ptah) is in every body and it (the tongue, or: he, Ptah) is in every mouth of all gods, all men, all cattle, all creeping things, whatever lives, thinking whatever it (or: he) wishes and commanding whatever it (or: he) wishes. (55) His (Ptah's) Ennead is before him as teeth and lips. They are the semen and the hands of Atum. For the Ennead of Atum came into being through his semen and his fingers. But the Ennead is the teeth and lips in this mouth which pronounced the name of every thing, from which Shu and Tefnut came forth (56) and which gave birth to Ennead”. (A *Teologia de Mênfis*, 53-56) Tradução de Miriam Lichtheim.

²⁴⁵ KLOTZ, 2017, p. 134.

²⁴⁶ KLOTZ, 2017, p. 134.

²⁴⁷ KLOTZ, 2017, p. 134.

²⁴⁸ Cfr. BULL, 2018, p. 134.

²⁴⁹ KLOTZ, 2017, p. 141.

²⁵⁰ Cfr. KLOTZ, 2017, p. 133.

solitário que produz o demiurgo Irita, seu sucessor que cria e mantém o cosmos físico. Irita é filho de Amun Kematef que emerge das águas primordiais para moldar o cosmos. Irita, que emergiu das águas primordiais de Nun para moldar o cosmos, possui o seu epíteto traduzido como “‘he who mad the earth (*irítš*)’, linking him to Ptah-Tatenen, the demiurge of the Memphite cosmogony”²⁵¹. A identidade de Heikton não é clara, de modo que, como anota Klotz²⁵², várias etimologias foram sugeridas, mas a explicação mais simples é a de emendar o manuscrito para Eirtôn, uma representação grega de Irita. Quando Emilly Clark associa Heikton à noção de mônada, certamente ela se vale da associação entre Heikton e Irita para delinear uma função derivada de um ser primordial. Todavia, o próprio texto de Jâmblico não oferece esse suporte, visto que Heikton é o um indivisível, e é nele que reside o primal elemento inteligenciado e o objeto primal de intelecção. Dessa forma, Heikton precede Kmêph (no sistema de Jâmblico), ao passo que Kematef (Kmêph) precede Irita (Heikton) (no sistema tebano).

Nesse sentido, Elsa Oréal sugere a identificação de Heikton com o deus Heka, cuja forma abstrata é o princípio criativo dos deuses. Heka é tanto o deus personificado quanto o poder que os outros deuses egípcios usam em seus atos de criação. Seu argumento é embasado por uma troca de vocábulos no manuscrito, porquanto recusa a conjectura de Thomas Gale, primeiro editor do texto grego (πρῶτον μαίευμα: primeiro produto), e acata “les deux manuscrits hyparchétypes, le Vallicelianus F 20 et le Marcianus graecus 244, qui donnent ‘πρῶτον μάγευμα [primeira magia]’”.²⁵³ Klotz acredita que a sugestão de se entender a palavra “heka” é problemática, haja visto que tal conceito nunca desempenha um papel nas cosmogonias do período greco-romano. De fato, a etimologia de Heikton não encontra unanimidade entre os especialistas. Todavia, o que deve ser delineado na passagem de Jâmblico é a nossa sugestão de que Heikton é o um pré-essencial, e Kmeph é a mônada.

Destarte, do ponto de vista de uma sobreposição ao arranjo ontológico da literatura hermética, Heikton (um pré-essencial) parece se identificar a *ἀύθεντία*, e Kmeph (a mônada) aparentemente equivale a *Poimandres*. Christian Bull sugere que esses dois sistemas de Hermes, encontrados em *De mysteriis*, se referem ao esquema neopitagórico de Moderato de Cádiz dos três “uns” numa ordem decrescente de transcendência: “three Ones in decreasing order of transcendence: The One above being and mind; the Monad

²⁵¹ KLOTZ, 2017, p. 135.

²⁵² Cfr. KLOTZ, 2017, p. 141.

²⁵³ ÓREAL, 2003, p. 282.

who is mind thinking himself into being from the One; and the demiurgic mind, who Moderatus associates with the soul”²⁵⁴. Por isso, quando nos perguntamos o sentido de se conceitualizar um aspecto do intelecto divino como portador de uma revelação acerca do conhecimento total da realidade, podemos responder - desde uma análise das proposições de Jâmblico - que tal elaboração se sustenta na medida em que esse aspecto do intelecto divino é justamente o princípio de intelecção, ou melhor, o "princípio de realidade" da própria realidade, o substrato que justifica uma visão de mundo unitiva e, por conseguinte, embasa a autoridade e pertinência da elaboração de Poimandres no começo do processo narrativo da via da imortalidade. O princípio intelectual também explica a não intervenção “direta” do próprio deus-pai, porquanto esse está além de toda intelecção, é anterior ao pensamento (*προεννοούμενος*). Nesse sentido, a sua "acessibilidade" está na emanção/ extensão da sua essência (*νοῦς*), que é a geradora da essencialidade do ser humano e estabelece o vínculo com a divindade. Por esse motivo, a fonte hermética de Jâmblico é importante para uma análise da estrutura teórica e antropogônica de CH I, visto que fornece o ganho epistêmico de se pensar as cadeias de seres articuladas à noção de conversão e busca por um conhecimento integral. Ademais, tal sistema corresponde à visão cosmogônica de Poimandres, que é então uma formulação mitológica distinta de um mesmo esquema neopitagórico básico²⁵⁵.

Christian Bull elabora em forma de tabela a fonte hermética de Jâmblico (a) e o correspondente processo de criação em Poimandres (b).²⁵⁶

a)

0: Heikton (Heka): O um pré-Essencial

1: Kmeph: A mônada. O nous auto-gerado

2: Materialidade

3: Amun-Ptah: O nous demiúrgico

4: Matéria derivada da materialidade feita em cosmos esférico

b)

0: Authentias: um pré-essencial

1: Poimandres: O primeiro nous

2: Natureza

²⁵⁴ BULL, 2018, p. 136.

²⁵⁵ Cfr. BULL, 2018, p. 136.

²⁵⁶ Cfr. BULL, 2018, p. 142.

3: O demiurgo, o segundo *nous* e *logos*

4: Quatro elementos derivados da natureza feita em cosmos esférico.

Ademais tal comparação nos servirá para pensar a correspondência entre as três hipóstases (um, mônada e demiurgo) e a tríade hermética dos deuses não-gerado, autogerado e gerado. Tal trinca será explorada no capítulo posterior (*gnose de si e gnose do mundo*), quando estabelecermos os princípios para a elaboração de uma faculdade especial de ver o divino, no sentido dessa categoria estar diretamente relacionada a essas escadas de seres e, por conseguinte, sugerir uma proposta epistemológica de *um saber além da demonstração*. Por ora, o enfrentamento à fonte hermética de Jâmblico nos auxilia a compreender a conceitualização de um aspecto do intelecto enquanto fonte reveladora de uma mensagem salvífica. Uma elaboração dessa natureza requer o entendimento acerca das cadeias de seres, a correta qualificação da alma, a justa atribuição da natureza e, sobretudo, a relação com o divino. Por conseguinte, o relato mítico aponta tanto para a necessidade de uma complexa elaboração da realidade quanto à sua instrumentalização como ferramenta exortativa (*προτρεπτικός*). Dessa forma, a estrutura textual mítica de CH I encontra reforço em CH IV, onde temos alguns desenvolvimentos acerca da adesão à palavra do intelecto, conceitualizando tal arranjo num processo de batizado intelectual. Com efeito, o enunciado hermético enseja diversos graus de leitura, porquanto a sua regulação discursiva é elaborada através de uma exortação mítica que, ao mesmo tempo, requer a reinvidicação conceitual de todo um arranjo teórico a fim de compreender a constituição ontológica e a maneira mais adequada de apreender essa organização. Além disso, todo esse empreendimento filosófico é complementado por metodologias de matriz rituais e culturais. Assim como em CH I, CH IV também desempenha uma função protréptica ao expor um engenho mitológico que apresenta um comprometimento derradeiro no caso de opção pela via da imortalidade. A seção posterior localizará o recurso do batismo do intelecto no processo de elaboração do conhecimento de si e o reconhecimento da realidade noética da alma enquanto constitutiva da autêntica definição de si mesmo. Portanto, CH I nos apresenta a revelação de Poimandres, estabelece os preceitos de obtenção dessa mensagem, estipula a lógica da conversão e pavimenta o caminho para o estágio seguinte, *gnose de si e gnose do mundo*. Nesse ponto, um afastamento do corpo é defendido; todavia precisamos entender que o *ódio* ao corpo é somente um processo provisório e não um sentimento definitivo de exclusão dos componentes corporais, antes trata-se de um artifício

pedagógico de exclusão de um certo escopo, para posteriormente um retorno transformado.

3 – GNOSE DE SI E GNOSE DO MUNDO

3.1 – A Ordem da Tradição e o Núcleo Noético

Nesse estágio da Via de Hermes, o autoconhecimento se relaciona à compreensão de que o si mesmo essencial (*οὐσιώδης*) é estranho ao corpo que habita e eventualmente deve retornar de onde veio. Nessa camada de instrução, ainda estamos sob a estrutura de um dualismo pedagógico, considerando que nesse momento é requisitado uma espécie de afastamento do mundo a fim de se obter um entendimento sobre esse núcleo essencial. Numa etapa seguinte, o próprio mundo é colocado em perspectiva, entendendo a sua função e realizando uma reintegração ao cosmos através de expedientes ritualísticos. Pensar a conceitualização de estágios de iluminação é, inicialmente, assimilar que os tratados não versam de forma sistemática acerca de tal progressão. Dessa maneira, a elaboração analítica de tal empreendimento reside na colheita de evidências que se espalham através dos documentos com o propósito de estabelecer um certo programa salvífico, uma *paidéia* soteriológica²⁵⁷. O artifício exegético engendra uma estrutura de leitura que pode substanciar a denominada *sequência de tradição*, tal como sugere o *Discurso acerca do oitavo e do nono*: “[My father], yesterday you promised [me you would take] my mind to the eighth stage and after that you would take me to the ninth. You said this is the sequence of the tradition”²⁵⁸. A ordem (*τάξις*) da tradição pode ser interpretada como uma progressão pedagógica que parte da 1) revelação e conversão, onde um certo conteúdo é recebido de forma epifânica, ou seja, uma manifestação integral de uma determinada significação epistêmica que só poderia ser fornecida por uma entidade que possua um referencial absoluto. A conversão é o convencimento de que o

²⁵⁷ Uma discussão interessante acerca da possibilidade de se pensar uma *paideia* na formação de um monge egípcio é engendrada por Roger Bagnall. BAGNALL, 2018.

²⁵⁸ NHC VI, (52,1-55,22). Tradução de Marvin Meyer.

estado de coisas precisa ser transformado. Posteriormente, no estágio 2) gnose de si e do mundo, os fenômenos são subsumidos à noção de gnose, ou seja, é compreendido que a realidade do ser está condicionada à sua recepção epistêmica, nesse sentido torna-se necessária a conceitualização de uma forma de conhecimento que se pautar pela inteligibilidade do ser, a partir da eliminação do binômio sujeito-objeto, em favor de uma imersão, mescla e identidade intersubjetiva. Esses dois estágios supracitados são mecanismos preliminares ao expediente ritualístico do 3) renascimento, que pode ser entendido como um processo de iniciação, onde é conferido ao adepto uma faculdade privilegiada de ver deus (e por conseguinte, a verdade, o ser, o bem). E por fim, a experiência da 4) *visio beatifica*, que consiste na concepção de visualização de extratos mais elevados de realidade, propiciando uma transformação essencial. Nesse sentido, o presente segmento possui como objetivo apresentar as consequências da revelação e conversão no intelecto do adepto à via da imortalidade. Portanto, faz-se necessária uma análise do que significa, no percurso hermético, o conhecimento²⁵⁹ de si e o conhecimento

²⁵⁹ Aqui estamos tratando conhecimento na qualidade de *γνώσις*. A epistemologia hermética reflete a convergência de uma atitude parmenídica, cuja formulação gnosiológica se baseia na ideia de que inteligir e ser são a mesma coisa ("τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἔστιν τε καὶ εἶναι" [PARMÊNIDES, B 3]), aliada às teorias egípcias de divinização e empoderamento dos mortos. A identificação direta de seres humanos e o divino já aparece nos *Textos Piramidais* (PT Feitiço 23, PT Feitiço 27, PT Feitiço 28, PT Feitiço 36, PT Feitiços 47-49, PT Feitiços 57-59, PT Feitiço 61-71). O processo de deificação, por conseguinte, gera uma identificação com as valências da divindade tutelar do ritual. O *Livro dos Mortos* possui vários exemplos de uma epistemologia integrativa entre o ser humano e o divino, o que significa obter um conhecimento por meio da agência de um deus: "Beware greatly lest you do this before anyone except yourself, with your father or your son, because it is a great secret of the West, a secret image of the Netherworld, since the gods, spirits and dead see it as the shape [*irw*] of the Foremost of the Westerners [Osíris]. He will be mighty like this god, and you shall cause this spell of these four torches to be recited for him every day, so that his image shall be made to arrive at every gate of these seven gates of Osiris". (BD Feitiço 137a). Tradução de Raymond Faulkner. A chave de acesso ao mundo inferior é fornecida no processo de identificação com Osiris, pois é necessário que se adquira o aspecto (*irw*; shape, form) do deus para destrancar o grande segredo do ocidente. Por outro lado, segundo a conceitualização de Parmênides, o ser é afirmado por meio de sua inteligibilidade e por essa razão a unidade de todas as coisas como ser se dá numa visão intelectual da unidade de todas as coisas, que transcende tempo, mudança e diferença. Esse tipo de visão afasta da via do erro que postula que o ser e o não ser são o mesmo e o não mesmo. (PARMÊNIDES, B 6.4-9). CH XI 19 explora a ideia da experiência noética, uma espécie de "noenáutica" que não conhece limites, visto que pensamento não possui extensão, sucessão temporal ou entropia (aleatoriedade que tende a aumentar com tempo, por conta da ação de agentes não controláveis): "E dessa forma, entende desde ti mesmo e exorta tua alma para se transportar para a Índia, e mais rápido que tua exortação lá estará. Exorta-a para seguir sobre o oceano, e dessa forma mais rápido novamente lá estará, não como havendo passado de uma região para outra, mas como havendo estado lá. E exorta-a para subir para o céu, e não precisará de asas alguma, mas nada impede-a, nem o fogo do sol, nem o éter, nem o redemoinho, nem os corpos das outras estrelas. E, tendo cortado através de todas as coisas, sobe até o corpo mais distante. Se tu desejas romper o próprio universo e contemplar as coisas de fora, a ti isso é permitido (se, ao menos, existe algo fora do cosmos)". ("καὶ οὕτω νόησον ἀπὸ σεαυτοῦ, καὶ κέλευσόν σου τῇ ψυχῇ εἰς Ἰνδικὴν πορευθῆναι, καὶ ταχύτερόν σου τῆς κελύσεως ἐκεῖ ἔσται. μετελθεῖν δὲ αὐτῇ κέλευσον ἐπὶ τὸν ὠκεανόν, καὶ οὕτως ἐκεῖ πάλιν ταχέως ἔσται, οὐχ ὡς μεταβάσα ἀπὸ τόπου εἰς τόπον ἄλλ' ὡς ἐκεῖ οὕσα. κέλευσον δὲ αὐτῇ καὶ εἰς τὸν οὐρανὸν ἀναπτῆναι, καὶ οὐδε πτερῶν δεηθήσεται. ἀλλ' οὐδε αὐτῇ οὐδὲν ἐμπόδιον, οὐ τοῦ ἡλίου πῦρ, οὐχ ὁ αἰθήρ, οὐχ ἡ δίνη, οὐχὶ τὰ τῶν ἄλλων ἀστερων σώματα· πάντα δὲ διατεμοῦσα ἀναπτῆσεται μέχρι τοῦ ἐσχάτου σώματος. εἰ δὲ βουληθεῖς καὶ αὐτὸ ὅλον διαρρήξασθαι καὶ τὰ ἐκτός (εἴ γέ τι ἐκτός τοῦ κόσμου) θεάσασθαι, ἔξεστι σοί"). Por

do mundo, pensando como esse conhecimento é articulado à revelação e de que maneira se coloca enquanto requisito dos próximos estágios.

Com efeito, como já apontado em CH I, é necessário que um guia (*καθοδηγός*) direcione o iniciado através da via da imortalidade. Essa orientação, todavia, é efetuada sob um requisito básico, um certo discernimento que o adepto deve possuir em ordem de poder percorrer por tal caminho. É requisitado, então, que se reconheça como imortal: “E o que é dotado de intelecto (<ὁ> ἔννους) reconheça (ἀναγνωρισάτω) a si próprio (ἑαυτόν) que é imortal (ἀθάνατον), e o amor (ἔρωτα) como causa da morte (θανάτου)”²⁶⁰. O trecho

consequente, a deificação hermética é “noetificação” do adepto, isto é, conhecer a si mesmo é conhecer a própria essência noética. O conhecer dessa essência noética gera uma transformação de percepção e essa nova percepção leva à identificação dessa essência noética, entendendo que o nous é justamente a emanação do deus que está presente no ser humano. Nesse momento, a noção de antiga percepção e a de nova percepção deixam de vigorar: nada é passado ou futuro, pois tudo está incluso na apreensão do ser, e o ser é noético. Logo, adquirir o aspecto (*ίρω*) do deus é conhecê-lo (*ρη*) tornando-se ele. A gnose (entendida como o equivalente grego do termo egípcio *rh*), então, não é a noetificação do adepto, essa que será atingida no ritual de renascimento, mas é o seu início, o seu princípio, o requisito indispensável. CH IV 9: “A gnose, então, não é o princípio do bem, mas nos proporciona o princípio do bem que será conhecido. Que nós peguemos, então, o princípio, e percorramos rápidos todas as coisas; sem dúvida é um caminho tortuoso, abandonar as habituais e presentes para voltar às arcaicas, às originárias”. (“*οὐκ αὐτοῦ οὖν ἀρχὴ γίνεται ἢ γνῶσις, ἀλλ’ ἡμῖν τὴν ἀρχὴν παρέχεται τοῦ γνωσθησομένου. λαβόμεθα οὖν τῆς ἀρχῆς, καὶ ὁδεύσομεν τάχει ἅπαντα· πάνυ γάρ ἐστι σκολιόν, τὸ τὰ συνήθη καὶ παρόντα καταλιπόντα ἐπὶ τὰ παλαιὰ καὶ ἀρχαῖα ἀνακάμπειν*”). Voltar às coisas arcaicas é retornar ao estado pré-existente no intelecto de deus.

²⁶⁰ CH I 18: “καὶ ἀναγνωρισάτω <ὁ> ἔννους ἑαυτόν ὄντα ἀθάνατον, καὶ τὸν αἴτιον τοῦ θανάτου ἔρωτα”. Apenas CH I apresenta o desejo sexual como a causa da morte e de todo o mal. A ambiguidade entre as avaliações do eroticismo hermético reside na noção de androginia como uma forma perfeita de sexualidade. No *Banquete*, Aristófanes, na tentativa de definir a natureza humana (“*δεῖ δὲ πρῶτον ὑμᾶς μαθεῖν τὴν ἀνθρωπίνην φύσιν καὶ τὰ παθήματα αὐτῆς*”. 189d), elabora o mito do andrógino (“*ἀνδρόγυνον γὰρ ἔν τῷ τότε μὲν ἦν καὶ εἶδος καὶ ὄνομα ἐξ ἀμφοτέρων κοινὸν τοῦ τε ἄρρενος καὶ θήλεος*”. 189e). (PLATÃO, *O Banquete*, 189d; 189e) Em CH I 9, deus é então, andrógino, pois é grávida de tudo e produz tudo a partir de si mesmo: “*ὁ δὲ Νοῦς ὁ θεός, ἀρρενόθηλος ὄν...*”. Platão (*ἀνδρόγυνον*: man-woman, hermaphrodite. *LSJ Dictionary*) e CH I (*ἀρρενόθηλος*: mâle et femelle à la fois, hermaphrodite. *Dictionnaire d'Anatole Bailly*) utilizam vocábulos diferentes, mas descrevem a mesma ideia de uma natureza humana sob o aspecto da androginia: CH I 18: “porquanto, sendo hermafroditas, todos os seres vivos foram separados junto com o homem e igualmente se tornaram numa parte masculinos e femininos”. (“*πάντα γὰρ ζῶα ἀρρενοθήλεα ὄντα διελύετο ἅμα τῷ ἀνθρώπῳ καὶ ἐγένετο τὰ μὲν ἀρρενικὰ ἐν μέρει, τὰ δὲ θηλυκὰ ὁμοίως*”). Como reconciliar, no caso da literatura hermética, a oposição de ideias acerca da sexualidade? Uma interpretação possível seria a de pensar a sexualidade em dois níveis de compreensão. Primeiro, estabelecer o desejo sexual como a entidade que causou a separação da humanidade originalmente andrógina. Segundo, instituir a união sexual entre homem e mulher como a representação mística da fertilidade andrógina divina. O segundo nível de compreensão, destarte, só poderia ser atingido por aqueles que vivem através do intelecto. Sob essa luz, podemos compreender a passagem presente na versão copta do *Excerto do Discurso Perfeito* NHC VI, 8 (65,15-38): “If you wish to see the nature of this Mystery [o mistério que o divino é tanto masculino quanto feminino], consider the marvelous image of sexual intercourse between male and female. For when the male reaches his climax, the sêmen is ejaculated. At that moment the female receives the strength of the male and the male receives the strength of the female, as the sêmen does this. Therefore the mystery of intercourse is performed in secret, so that the two genders may not be embarrassed in front of many who have not tried it. Each of them contributes to procreation. But if intercourse takes place in the presence of those who do not understand it, it is laughable and unbelievable. Moreover, these are holy mysteries of both words and deeds, because they are neither heard nor seen”. Tradução de Marvin Meyer. No que tange à passagem “these are holy mysteries of both words and deeds”, há uma referência às religiões de mistério, onde existem as coisas ditas (*λεγόμενα*) e as coisas feitas (*δρώμενα*). Para uma discussão mais aprofundada acerca da sexualidade hermética, confira BROEK, 2008. Confira também MAHÉ, 1975.

nos apresenta alguns elementos de análise que auxiliam a pavimentação do processo exegético, porquanto de imediato fica claro que o conhecer a si próprio é se reconhecer como imortal (uma identificação à realidade noética da alma). Esse é o estágio que procede à revelação e que fundamenta a conversão: para que haja análogo reconhecimento, todavia, o indivíduo deve se guiar pelo intelecto. Em segundo lugar, temos que a causa da morte é o amor. A conceitualização dessa formulação é mais complexa do que aparenta, visto que o amor, e mesmo a sexualidade, na literatura hermética, possui um estatuto ambíguo, porquanto em outros tratados (que correspondem, segunda a nossa tese de leitura, a uma etapa mais avançada) o amor sexual conserva uma dimensão que deve ser exaltada. Tal enaltecimento está condicionado a uma faculdade de conhecimento privilegiada que propicia o entendimento de uma mensagem oculta na representação do ato sexual. Todavia, essa camada do ensinamento serve para que, num primeiro momento, o discípulo efetue um treinamento de *desidentificação* do corpo, e, num nível mais avançado, “the body will be seen in a more nuanced light, as a necessary tool to fulfill one's duties as a human in the cosmos.”²⁶¹. O tratado CH VII, cujo título é *Que o maior mal entre os homens é a ignorância referente a deus*, é conceitualizado como uma ferramenta exortativa ao conhecimento de si, estabelecendo que para se chegar às portas da gnose faz-se necessária a eliminação do corpo (túnica):

Para onde vós conduzis-vos, ó homens, estando embriagados, havendo bebido até a última gota a pura palavra da ignorância, a qual não sois capazes de suportar, mas que já a vomitam? Parem e fiquem sóbrios; olhem acima com olhos do coração; e se não sois capazes todos de fazê-lo, pelo menos façam os que são capazes; porquanto a maldade da ignorância inunda toda a terra e destrói junto a alma que está encerrada no corpo, não permitindo-a ancorar nos portos da salvação. [2] Portanto não descendais junto com o grande fluxo, mas aproveitando do refluxo, vocês que podem alcançar o porto da salvação, ancorando nele, procurai um condutor que vos guie às portas da gnose, onde existe a luz radiante, imaculada da treva, onde ninguém está embriagado, mas todos estão sóbrios, contemplando com o coração para o que deseja ser visto; porquanto ele não é audível, nem exprimível, nem visível aos olhos, mas ao intelecto e ao coração. Todavia, primeiro é necessário rasgar a túnica que habitas, o tecido de ignorância, o suporte da maldade, o vínculo da corrupção, o invólucro obscuro, a morte vivente, o cadáver sensível, a sepultura que levas contigo, o ladrão que habita contigo, o que odeia por meio do que ama e que inveja por meio do que odeia. [3] Tal é o inimigo que vestiste como túnica, estrangulando-te e levando-te para baixo na direção dele, para que tu, não tendo olhado para cima e contemplado a beleza da verdade e o bem que estava embrulhado, não odeies a maldade dele, [não] tendo compreendido a insídia dele, que tramou contra ti, tornando os órgãos dos sentidos insensíveis; tendo-os obstruídos com uma grande quantidade de matéria e enchidos de prazer abominável, para que não escutes acerca do que é necessário que escutes, nem enxergues o que é necessário que tu enxergues.²⁶²

²⁶¹ BULL, 2018, p. 210.

²⁶² CH VII: [1] *Ποῖ φέρεσθε, ὃ ἄνθρωποι, μεθύοντες, τὸν τῆς ἀγνωσίας ἄκρατον λόγον ἐκπιόντες, ὃν οὐδε φέρειν δύνασθε, ἀλλ' ἤδη αὐτὸν καὶ ἐμεῖτε; στήτε νήψαντες· ἀναβλέψατε τοῖς ὀφθαλμοῖς τῆς καρδίας· καὶ εἰ*

Alguns pontos podem ser destacados nesse curto tratado, primeiro a necessidade de um guia (“procurai um guia que vos direcione às portas da gnose”) que consiga direcionar o adepto à via da imortalidade. Segundo, a necessidade de uma faculdade especial (“olhai com os olhos do coração”), desse modo requisitando uma capacidade de capturar a luz noética (“onde existe a luz radiante, imaculada da treva, onde ninguém está embriagado, mas todos estão sóbrios, contemplando com o coração para o que deseja ser visto”). Terceiro, a maldade não está no mundo em si, na matéria em si, nos atos em si, e sim na ignorância (“porquanto a maldade da ignorância inunda toda a terra e destrói junto a alma que está encerrada no corpo, não permitindo-a ancorar nos portos da salvação”). Quarto, não se trata de salvação universal (“e se não sois capazes todos de fazê-lo, pelo menos façam os que são capazes”). Quinto, a necessidade de olhar por debaixo da tenda/túnica (corpo) a fim de identificar um núcleo intelectual (“Tal é o inimigo que vestiste como túnica, estrangulando-te e levando-te para baixo na direção dele, para que tu, não tendo olhado para cima e contemplado a beleza da verdade e o bem que estava embrulhado, não odeies a maldade dele”). O tratado CH IV apresenta um artifício ritual para compreender a distinção entre aqueles que possuem ou não possuem o intelecto, ou aqueles que ativaram ou não ativaram o intelecto (supondo uma entidade presente universalmente, mas estimulada por gatilhos específicos). Efetivamente é construída uma estrutura de comprometimento ao intelecto que passa por uma cerimônia de habilitação

– E onde o pôs? – Tendo enchido disso [scil. do intelecto] uma grande cratera, enviou-o, confiando-o a um arauto, e ordenou-lhe proclamar aos corações dos homens o seguinte: imerge-te nesta cratera, tu que podes, que tens fé que ascenderás para aquele que enviou a cratera para baixo, e que sabes para qual fim nasceras.

Então, todos os que entenderam o anúncio e batizaram-se com o intelecto, foram os que participaram no conhecimento e tornaram-se homens perfeitos, tendo recebido o intelecto. Ao contrário, todos os que erraram em entender o

μη πάντες δύνασθε, οἱ γε καὶ δυνάμενοι· ἡ γὰρ τῆς ἀγνωσίας κακία ἐπικλύζει πᾶσαν τὴν γῆν καὶ συμφθίρει τὴν ἐν τῷ σώματι κατακεκλεισμένην ψυχὴν, μὴ ἐῷσα ἐνορμιζέσθαι τοῖς τῆς σωτηρίας λιμέσι. [2] μὴ συγκατενεχθῆτε τοιγαροῦν τῷ πολλῷ ῥεύματι, ἀναρροία δὲ χρησάμενοι, οἱ δυνάμενοι λαβέσθαι τοῦ τῆς σωτηρίας λιμένος, ἐνορμισαμενοι τούτῳ, ζητήσατε χειραγωγὸν τὸν ὀδηγήσοντα ὑμᾶς ἐπὶ τὰς τῆς γνώσεως θύρας, ὅπου ἐστὶ τὸ λαμπρὸν φῶς, τὸ καθαρὸν σκότους, ὅπου οὐδὲ εἰς μεθύει, ἀλλὰ πάντες νήφουσιν, ἀφορῶντες τῇ καρδίᾳ εἰς τὸν ὀραθῆναι θέλοντα· οὐ γὰρ ἐστὶν ἀκουστός, οὐδὲ λεκτός, οὐδὲ ὀρατὸς ὀφθαλμοῖς, ἀλλὰ νῶ καὶ καρδίᾳ. πρῶτον δὲ δεῖ σε περιρρήξασθαι ὃν φορεῖς χιτῶνα, τὸ τῆς ἀγνωσίας ὕφασμα, τὸ τῆς κακίας στήριγμα, τὸν τῆς φθορᾶς δεσμόν, τὸν σκοτεινὸν περίβολον, τὸν ζῶντα θάνατον, τὸν αισθητὸν νεκρόν, τὸν περιφόρητον τάφον, τὸν ἐνοικον ληστήν, τὸν δι' ὧν φιλεῖ μισοῦντα καὶ δι' ὧν μισεῖ φθονοῦντα. [3] τοιοῦτός ἐστιν ὃν ἐνεδύσω ἐχθρὸν χιτῶνα, ἄγχων σε κάτω πρὸς αὐτόν, ἵνα μὴ ἀναβλεψας καὶ θεασάμενος τὸ κάλλος τῆς ἀληθείας καὶ τὸ ἐγκείμενον ἀγαθόν, μισήσῃς τὴν τοῦτου κακίαν, νοήσας αὐτοῦ τὴν ἐπιβουλὴν, ἣν ἐπεβούλευσέ σοι, τὰ δοκοῦντα [καὶ μὴ νομιζόμενα] αἰσθητήρια ἀναισθητα ποιῶν, τῇ πολλῇ ὕλῃ αὐτὰ ἀποφράζας καὶ μυσσαρᾶς ἡδονῆς ἐμπλήσας, ἵνα μήτε ἀκοῦης περὶ ὧν ἀκούειν σε δεῖ, μήτε βλέπῃς περὶ ὧν βλέπειν σε δεῖ”.

anúncio foram os possuem [só] a razão, não tendo recebido o intelecto, e ignorando para qual fim nasceram e por quais causas.²⁶³

Fica evidente, à leitura dessa passagem, uma separação entre razão (*λόγος*) e intelecto (*νοῦς*). A distinção, entretanto, não engendra antagonismo, porquanto existe uma lógica de complementariedade entre ambos: “Porquanto a razão [*λόγος*] não chega até a verdade, mas o intelecto [*νοῦς*] é grande e, sendo conduzido pela razão até um certo ponto, há de chegar <até> a verdade”²⁶⁴. Por conseguinte, o mal reside na ideia da autossuficiência da razão, inclusive, a partir da dinâmica do enunciado, a própria definição de filósofo recebe uma significação bastante particular, determinação que o aproxima do alto sacerdote egípcio (*hm-ntr* / προφήτης). Assim é descrito em SH XXIII:

Havendo reconhecido o aspecto perecível dos corpos, eles [Isis e Osiris] arquitetaram o elemento perfeito em todos dentre os profetas, com a intenção de que o profeta, que está destinado a conduzir as mãos a deuses, nunca ignore algo das coisas que são, para que a filosofia e magia nutram a alma, e a medicina salve o corpo quando padece.²⁶⁵

De fato, o sacerdote egípcio (*hm-ntr*: servo de deus) combina conhecimentos ritualísticos, médicos e filosóficos, expedientes que em grande medida refletem a estrutura teórica da literatura hermética, de forma semelhante Porfírio conserva uma descrição dos sacerdotes egípcios que parece ir ao encontro do padrão concebido em SH XXIII:

Eles dividam a noite para observação dos céus, e às vezes para ritual religioso, e o dia para adoração dos deuses... e o tempo restante eles investigavam aritmética e geometria, sempre elaborando e descobrindo alguma coisa, observando completamente a experiência. Eles perseguiram a mesma coisa nas noites inverniais, devotando suas vigílias à filologia... e o autêntico ato de filosofar estava nos profetas, nos *hierostolos* [sacerdote egípcio encarregado das vestimentas sagradas] e ainda nos *horólogos* [sacerdote egípcio encarregado de marcar o tempo propício aos rituais].²⁶⁶

²⁶³ CH IV 4: “Καὶ ποῦ αὐτὸν ιδρύσατο; - Κρατῆρα μέγαν πληρώσας τούτου κατέπεμψε, δοῦς κήρυκα, καὶ ἐκέλευσεν αὐτῷ κηρύττειν ταῖς τῶν ἀνθρώπων καρδίαις τάδε· βάπτισον σεαυτὴν ἢ δυναμένη εἰς τοῦτον τὸν κρατῆρα, ἢ πιστεύουσα ὅτι ἀνελεύση πρὸς τὸν καταπέμψαντα τὸν κρατῆρα, ἢ γνωρίζουσα ἐπὶ τί γέγονας. ὅσοι μὲν οὖν συνῆκαν τοῦ κηρύγματος καὶ ἐβαπτίσαντο τοῦ νοός, οὗτοι μετέσχον τῆς γνώσεως καὶ τέλει ἐγένοντο ἄνθρωποι, τὸν νοῦν δεξάμενοι· ὅσοι δὲ ἤμαρτον τοῦ κηρύγματος, οὗτοι μὲν οἱ λογικοὶ, τὸν νοῦν μὴ προσειληφότες, ἀγνοοῦντες ἐπὶ τί γέγονασιν καὶ ὑπὸ τίνων”.

²⁶⁴ CH IX 10: “ὁ γὰρ λόγος οὐ φθάνει μέχρι τῆς ἀληθείας, ὁ δὲ νοῦς μέγας ἐστὶ καὶ ὑπο τοῦ λόγου μέχρι τινὸς ὀδηγηθεὶς φθάνειν ἔχει <ἕως> τῆς ἀληθείας”.

²⁶⁵ SH XXIII 68: “οὗτοι τὸ φόριμον τῶν σωμάτων ἐπιγνόντες τὸ ἐν ἅπασιν τέλειον τῶν προφητῶν ἐτεχνάσαντο, ὡς μήποτε ὁ μέλλον θεοῖς προσάγειν χεῖρας προφήτης ἀγνοῖ τι τῶν ὄντων, ἵνα φιλοσοφία μὲν καὶ μαγεία ψυχὴν τρέφῃ, σῶζῃ δ' ὅταν τι πάσχη ἰατρικὴ σῶμα”.

²⁶⁶ PORFÍRIO, *Sobre a abstinência*, Livro IV, parágrafo 8: “Διήρουν δὲ νύκτα μὲν εἰς ἐπιτήρησιν οὐρανίων, ἐνίστε δὲ καὶ ἀγιστεῖαν, ἡμέραν δὲ εἰς θεραπείαν τῶν θεῶν... τὸν δὲ ἄλλον χρόνον πρὸς θεωρήμασιν ἦσαν ἀριθμητικοῖς τε καὶ γεωμετρικοῖς, ἐκπονοῦντες αἰεὶ τι καὶ προσεξευρίσκοντες, συνόλους τε περὶ τὴν ἐμπειρίαν καταγιγνώμενο. Τὸ δ' αὐτὸ καὶ ἐν ταῖς χειμερίοις ἐπετήδεον νυκτὶ, φιλολογία προσαγρυπνοῦντες... Καὶ τὸ μὲν κατ' ἀλήθειαν φιλοσοφοῦν ἐν τε τοῖς προφήταις ἦν καὶ ἱεροστολισταῖς καὶ ἱερογραμματεῦσιν, ἐτι δὲ ὀρολόγοις”.

Nesse sentido, os autênticos filósofos (SH XIII) não ficam restritos a operações especulativas, antes também acumulariam funções sacerdotais e sociais. Os textos que compõem a literatura hermética são convencionalmente²⁶⁷ divididos em duas classes, um grupo denominado de filosófico, teórico ou teológico que abrange o *Corpus Hermeticum*, os *Fragmentos Herméticos* de Estobeu, o *Asclépio* latino, os três tratados coptas de Nag Hammadi e as *Definições Armenianas de Hermes para Asclépio*. O segundo grupo, chamado de popular, técnico ou operativo, consiste em textos que, desde o aparecimento do primeiro volume *La Revelation d'Hermès Trismégiste*²⁶⁸ (André-Jean Festugière), são mais fortemente vinculados ao âmbito da astrologia, alquimia e magia. Essa distinção é baseada no preconceito de que a prática ritual é um processo maquinal que se diferencia de um modelo puramente teórico da religião, uma espécie de teoria da espiritualização religiosa. Trabalhos como os de Jonathan Z. Smith²⁶⁹, David Frankfurter²⁷⁰, Robert K. Ritner²⁷¹ e Jørgen Podemann Sørensen²⁷², nos auxiliam a desenvolver uma teoria do ritual que negocia os diversos níveis de discurso de um modelo cultural, estabelecendo relações complementares entre proposições teológicas, especulações filosóficas, expedientes pragmáticos e funções sociais. Dessa forma, a literatura hermética apresenta um paradigma de vida filosófica impressa na figura sacerdotal. A via de Hermes é, portanto, uma *paideia* sacerdotal.

No capítulo anterior, o leitor hermético fora exposto a uma constelação semântica ontológica, que versava sobre essência intelectual (*νοητή ουσία*), essencialidade (*ουσιότης*) de deus e do homem, além de uma cadeia de seres que comportava noções triádicas de emanação divina: a) um, mônada, demiurgo; b) *authêntia*, Poimandres, demiurgo; c) deus não-gerado, deus autogerado, deus gerado. Posteriormente, o adepto necessita compreender como é elaborada a epistemologia hermética, visto que se trata de uma experiência gnosiológica, ou seja, ser e conhecer partilham do mesmo princípio. Dessa forma, um grupo de conceitos são elaborados com o objetivo de articular o divino ao ser humano, por meio de instrumentos epistêmicos supra-rationais, como por exemplo faculdades privilegiadas de observação dos fenômenos divinos: *θεοπτική ψυχή*, *θεοπτική*

²⁶⁷ Tal convenção é exposta nas edições de SCOTT (1924) e FESTUGIÈRE (1960).

²⁶⁸ FESTUGIÈRE, 1944-1954.

²⁶⁹ SMITH, 1987 e SMITH, 1990.

²⁷⁰ Cfr. FRANKFURTER, 2001.

²⁷¹ Cfr. RITNER, 2008.

²⁷² Cfr. SØRENSEN, 1993.

δόναμις. Essas capacidades se relacionam ao princípio de inteligência que liga os seres humanos ao divino através da via de Hermes.

3.2 – Conhecimento Unitivo, Discurso Sigiloso e Gnose Iniciática

Podemos definir a estrutura pedagógica da visão contida em CH I enquanto transmissão de todo saber em uma única vez, expresso numa breve passagem em CH I 26 (“tendo herdado [παραλαμβάνω] tudo isso...”). Essa transmissão integral tem como fundamento a análise do verbo παραλαμβάνω e possui como consequência o que poderíamos chamar de um saber além da demonstração. Anna Van den Kerchove confere acento à utilização do verbo παραλαμβάνω no contexto didático-visionário da experiência do narrador em CH I. Como consequência, estabelecemos uma cadeia de transmissão de um determinado saber e a necessidade de uma relação especial entre os depositários desse capital epistemológico:

L'occurrence de παραλαμβάνω [em CH I] est la seule des textes hermétiques à se rapporter à l'enseignement. Selon sa conception classique, ce verbe signifie "hériter"²⁷³, surtout dans le domaine intellectuel et scientifique, avec les idées de confiance et de dépendance vis-à-vis des prédécesseurs. C'est aussi un terme technique²⁷⁴ dans les cultes à mystères, bien que le contenu des traditions de ces cultes soit différent et généralement secret. Avec ce verbe, l'auteur hermétiste définit le narrateur comme hériter et dépositaire du savoir, tout en proclamant sa dépendance et sa confiance vis-à-vis de Poimandrès.²⁷⁵

Esse padrão de apreensão do saber enquanto herança fornece algumas características para a expansão do nosso entendimento acerca da função de uma visão enquanto expediente epistemológico. Qual a implicação de um conhecimento que se dá de forma integral? A resposta para essa questão justifica, mesmo que de maneira incipiente, a necessidade da conceitualização de uma faculdade privilegiada para essa apreensão. Sara Rappe²⁷⁶ define um programa de pesquisa acerca das filosofias de Plotino, Proclo e Damascio, a partir de uma noção de *pensamento não discursivo*. Essa concepção se refere a uma espécie de faculdade de *introvisão* que realiza um

²⁷³ No *Crátilo*, temos a noção de herança: “Essa é o mais forte dos argumentos para nós? Ou aquele, que nós herdamos esses nomes de alguns bárbaros, e que os bárbaros são mais antigos do que nós?” (“καὶ ἡμῶν κράτιστος οὗτος τῶν λόγων; ἢ ἐκεῖνος, ὅτι παρὰ βαρβάρων τινῶν αὐτὰ παρελήφμεν, εἰσὶ δὲ ἡμῶν ἀρχαιότεροι βάρβαροι;”). (PLATÃO, *Crátilo*, 425e)

²⁷⁴ Em *Sobre a Abstinência*, Porfírio utiliza παραλαμβάνω para indicar aqueles que herdaram ou recebem os atributos leoninos nos cultos místicos: “Então, chamam-se leões os iniciados que participam desses ritos secretos... O que herda [παραλαμβάνων] atributos leoninos se reveste de forma de animais de todo tipo”. (“ὡς τοὺς μὲν μετέχοντας τῶν αὐτῶν ὀργίων μύστας λέοντας καλεῖν... Ὁ τε τὰ λεοντικά παραλαμβάνων περιτίθεται παντοδαπὰς ζῴων μορφάς;”). (PORFÍRIO, *Sobre a Abstinência*, Livro IV, 16).

²⁷⁵ KERCHOVE, 2012, p. 32.

²⁷⁶ Cfr. RAPPE, 2000a.

conhecimento unitivo, desde uma não-separação entre sujeito e objeto, ou seja, uma completa assimilação e identificação ao objeto de conhecimento. Essa elaboração de conhecimento unitivo é denominada de não discursiva e pode ser encontrada também na literatura hermética:

Non-discursive thinking does not involve thinking about anything, either by way of propositions or by way of theorems, and so on. Instead, non-discursive thinking involves, perhaps paradoxically, a kind of objectless knowing, an activity that is self-directed but refrains from any definitions of objectification of the self. This form of self-directed activity is self-transparent, involving a turning of the attention toward the pure act of awareness. Non-discursive thinking involves concentration, a setting aside of the entire panoply of objects, both perceptual and conceptual, and an identification with the object of contemplation. This object of contemplation is a matter of intense theoretical and practical speculation within the tradition. The object of contemplation can be connected to the practice of theurgy and very often is selected from a set of traditionally revered symbols, such as mathematical objects, traditional myths or ritually oriented narratives, and divine names. Finally, whatever insights are gained from this practice of intellectual *askesis*, the results obtained are never equivalent to any discursive formulation or expression.²⁷⁷

A noção de um pensamento não discursivo nos auxilia a compreender o elemento gnosiológico da literatura hermética, onde a relação entre pensamento e ser não é caracterizada por uma extrínseca dualidade sujeito-objeto, mas como uma forma de estar-junto (*συνουσία*), “a conjugal union of the knowing and the known”²⁷⁸. Todavia, aceitamos a contestação de Kocku von Stuckrad²⁷⁹, recomendando que é mais adequado falar de um elemento não-racional do discurso esotérico do que de um pensamento não-discursivo. Nesse sentido, Stuckrad segue o adendo fornecido por Dylan Burns acerca da leitura de Sara Rappe. Burns sugere que, melhor do que tentar discutir discursos sobre não-discursividade, é mais produtivo “to speak of 'discourses of secrecy', and, if the case can be made that the secret or hidden knowledge in question is also an absolute knowledge, of 'esoteric discourses'”²⁸⁰. Estamos diante de um conhecimento que lida com a tensão dos limites entre discursividade e extra-discursividade, e que é conceitualizado por meio de uma noção de sigilo²⁸¹, no que se refere à experiência da derradeira fonte divina. Portanto, a literatura hermética utiliza a linguagem visionária

²⁷⁷ RAPPE, 2000a, p. 20-21.

²⁷⁸ PERL, 2014, p. 47.

²⁷⁹ Cfr. STUCKRAD, 2010, p. 74.

²⁸⁰ Dylan Burns em STUCKRAD, 2010, p. 74.

²⁸¹ *Asclépio* 32: “And you, Tat and Asclepius and Hammon, hide these divine mysteries among the secrets of your heart and shield them with silence”. Tradução: Brian Copenhaver.

para agenciar as noções de faculdade privilegiada de conhecimento, conhecimento unitivo (gnose) e discursos de sigilo (discurso esotérico)²⁸².

A visão apresentada ao adepto hermético é conceitualizada como uma estratégia hermenêutica para o conhecimento/ experiência de uma realidade superior. Ao iniciado na via de Hermes é oferecida uma chave para destrancar o sentido sigiloso da história sagrada da realidade, uma espécie de metanarrativa que é oculta àqueles destituídos da capacidade esotérica de interpretação especial que é obtida através da gnose iniciática. A concepção de um discurso secreto/ sigiloso está relacionada a uma capacidade especial de decifrá-lo, e essa solução leva à obtenção de um poder simbólico com relação àqueles que não o possuem. Estabelece-se, dessa forma, a criação de um recinto simbólico, distinguindo-se entre aqueles que estão dentro e aqueles que estão fora desse espaço. No caso do Hermetismo, os “internos” são aqueles que se definem como seguidores da imortalidade, ao passo que os externos optaram pelo caminho da morte. O discurso sigiloso da literatura hermética se vale da distinção entre *secretum* (como alguma coisa que é escondida da visão comum²⁸³) e *mysterium* (como algo que é intrinsecamente um segredo²⁸⁴). No que se refere ao Hermetismo, o discurso sigiloso se relaciona ao *mysterium*, pois este retém a sua aura de segredo mesmo quando exposto. A desocultação do discurso sigiloso se dá por meio de uma hermenêutica especial, esta que é acionada por um ritual de iniciação e que confere ao professor o papel de mestre espiritual, um mistagogo que deve invocar o poder divino para dentro do discípulo. O exemplo mais notório dessa elaboração que relaciona *mysterium* e capacidade de compreendê-lo está exposto em *Asclépio* 20-21-22, quando é dito que a multidão vê a relação sexual entre macho e fêmea como algo frívolo e risível, visto que lhes faltam gnose, enquanto que o iniciado hermético é capaz de ver como um mistério, uma imagem do criativo pai andrógino:

God, the only and the all, completely full of fertility of both sexes and ever pregnant with his own will, always begets whatever he wishes to procreate. His will is all godness. From his divinity the same goodness that is in all things came to be naturally so that all might be as they are and were, so that to

²⁸² Hugh B. Urban utiliza o conceito de *esotericismo* como um recurso analítico, a partir do qual podemos obter um ganho epistêmico acerca das implicações sócio-políticas desses modelos esotéricos de pensamento. Segundo Urban, um discurso esotérico é estruturado em três momentos principais: 1) criação de um novo espaço social; 2) exegese esotérica superior; 3) estratégias ritualísticas. Essa instrumentalização do conceito de esotericismo contribui para pensar as relações de poder envolvidas no chamado capital epistêmico privilegiado que os modelos esotéricos alegam possuir. Em suma, a utilização de esotericismo enquanto conceito analítico pode iluminar o potencial social formativo da dialética do sigilo (segredo), iniciação e revelação. Confira mais em URBAN, 1997, p. 01-38.

²⁸³ Cfr. BULL, 2015, p. 109-135.

²⁸⁴ Cfr. BULL, 2015, p. 128.

all things to come hereafter they might provide the power to come to be of themselves. This is the explanation given to you, Asclepius, why and how all things are made.

"Do you say that god is of both sexes, Trismegistus?"

"Not only god, Asclepius, but all things ensouled and souless, for it is impossible for any of the things that are to be infertile. Take away fertility from all the things that now exist, and it will be impossible for them to be forever. I say {that sensation and growth are also in the nature of things, that the world} contains growth within it and preserves all that have come to be. For each sex is full of fecundity, and the linking of the two or, more accurately, their union is incomprehensible. If you call it Cupid or Venus or both, you will be correct."

"Grasp this in your mind as truer and plainer than anything else: that god, this master of the whole of nature, devised and granted to all things this mystery of procreation unto eternity, in which arose the greatest affection, pleasure, gaiety, desire and love divine. One should explain how great is the force and compulsion of this mystery, were it not that each individual already knows from contemplation and inward consciousness. For if you take note of that final moment to which we come after constant rubbing when each of the two natures pours its issue into the other and one hungrily snatches <love> from the other and buries it deeper, finally at that moment from the common coupling females gain the potency of males and males are exhausted with the lethargy of females. Therefore, the act of this mystery, so sweet and vital, is done in secret so that the divinity that arises in both natures from the sexual coupling should not be forced to feel the shame that would come from the laughter of the ignorant if it happened in public or, much worse, if it were open to the sight of irreverent people."

"The reverent are not many, in any case, no more than a few whose number in the world can be counted, whence it happens that evil remains in the many because they lack wisdom [*prudential*] and knowledge [*scientiaequae*] of all the things that are". (Tradução: Brian Copenhaver).²⁸⁵

No Hermetismo, essa capacidade especial é denominada faculdade noética e corresponde à criação de um novo indivíduo em ritos de iniciação²⁸⁶. A gnose, enquanto conhecimento unitivo, configura-se como ponto de partida para a posse da faculdade especial, porquanto a gnose reabilita o ser humano à sua própria essência. A gnose realiza uma tomada de consciência daquilo que se é e abre as portas para o ritual de renascimento, sendo a própria gnose um ritual. Com efeito, a noção de gnose/ conhecimento, no sentido mais forte do termo, deve coincidir com a realidade noética do sujeito, mas ao mesmo tempo conserva uma ambiguidade no que se refere à experiência do corpo. Essa tensão entre corpo, alma e intelecto, é retratada em *Asclépio* 22, quando se diz que a humanidade é superior aos deuses, por conta da sua dupla natureza (divina e mortal), ou seja, de algum modo o corpo (extensão ou materialização da natureza mortal) está localizado no discurso

²⁸⁵ *Asclépio* 20-21-22. Tradução de Brian Copenhaver.

²⁸⁶ Durante o rito de renascimento, o iniciado obtém o poder de ver com os olhos do intelecto, e sua percepção se torna distinta do restante da multidão. CH XIII 11: "Tendo me tornado inabalável por meio de deus, ó pai, eu figuro objetos, não com a visão dos olhos, mas com a energia intelectual produzida pelas potências". CH XIII 11: "Ἀκλινῆς γενόμενος ὑπὸ τοῦ θεοῦ, ὃ πάτερ, φαντάζομαι, οὐχ ὁράσει ὀφθαλμῶν ἀλλὰ τῇ διὰ δυνάμεων νοητικῇ ἐνεργείᾳ". Com efeito, ocorre a coincidência do *nous* humano com o *nous* divino. Veremos como se dá esse renascimento na seção posterior: 4 – RENASCIMENTO (ΠΑΙΤΤΕΝΕΣΙΑ).

salvífico hermético: “god made mankind good and capable of immortality through his two natures, divine and mortal, and so god willed the arrangement whereby mankind was ordained to be better than the gods, who were formed only from the immortal nature, and better than all other mortals as well.”²⁸⁷. Desse modo, a visualização noética relaciona, por meio da concepção de um *corpo esotérico*, a ideia de conhecimento perfeito e experiência direta da fonte divina.

Sugerimos que a via de Hermes se move a partir de um dualismo pedagógico, no qual o discípulo é ensinado a se alienar do corpo e do mundo, assim sendo capaz de atingir experiências visionárias num estágio mais alto da via, onde o valor do corpo e do mundo é reafirmado. Por conseguinte, a tensão entre eliminar/ abandonar o corpo e utilizá-lo como instrumento ritualístico pervade todo o processo deificatório, por conseguinte é necessário compreender o corpo, a alma e o intelecto, como manifestações do divino:

The body increases and reaches perfection due to nature; and soul fills up with Nous. Every man has a body and a soul, but not every soul has Nous. Consequently there are two (types of) Nous: the one (is) divine and the other (belongs to) soul. Whoever understands the body, also understands soul; whoever understands soul, also (understands) Nous, because the admirable is (a) natural (object) of contemplation: each of the two is seen by means of the other. ²⁸⁸. (Tradução: Jean-Pierre Mahé).

Por conseguinte, esse duplo intelecto (humano e divino) é o que determina a qualidade divina do ser humano e o possibilita ascender mais alto que os deuses celestes (ou pelo menos à mesma altura), por influência do poder absoluto do deus-pai: “porquanto o homem é um ser vivo divino e não é comparável aos outros seres vivos terrestres, mas aos que são denominados deuses que estão no céu acima. Ou melhor, se é necessário ter a coragem de dizer a verdade, o homem está realmente sobre aqueles, ou, ao menos, eles possuem igual poder absolutamente um em relação ao outro”²⁸⁹.

A experiência visionária contida em CH I não opõe corpo à pensamento, antes estabelece a criação de um paradigma alternativo aos padrões mentais habituais, ou seja, a prática da visualização permite o retorno do intelecto à sua fonte primordial; nesse sentido é conceitualizado um novo corpo, que denominamos de corpo esotérico. Esse corpo esotérico é realizado através do mistério das potências divinas que adentram o adepto hermético por meio de um processo iniciatório. Por conseguinte, a divinização do

²⁸⁷ *Asclépio* 22. Tradução de Brian Copenhaver.

²⁸⁸ DH 8.4. Tradução de Jean-Pierre Mahé.

²⁸⁹ CH X 24: “ὁ γὰρ ἄνθρωπος ζῶν ἐστὶ θεῖον καὶ οὐδέ τοῖς ἄλλοις ζῶσις συγκρινόμενον τῶν ἐπιγείων ἀλλὰ τοῖς ἐν οὐρανῷ ἄνω λεγομένοις θεοῖς· μᾶλλον δ'εἰ χρῆ τολμήσαντα εἰπεῖν τὸ ἀληθές, καὶ ὑπὲρ ἐκείνους ἐστὶν ὁ ὄντως ἄνθρωπος, ἢ πάντως γε ἰσοδυναμοῦσιν ἀλλήλοις”.

indivíduo está intimamente relacionada à ambígua experiência corpórea do iniciado, isto é, o corpo também é reavaliado (e não simplesmente excluído) na experiência de renascimento. A visualização ressignifica o que é dado na experiência cotidiana e é fortalecida por uma linguagem ritual performativa, onde o corpo é tratado como um templo, isso quer dizer que a materialização do discurso divino do intelecto passa pelo corpo.

Assim, é necessário que o olho do intelecto seja elaborado como essa faculdade especial de ver como as coisas realmente são: “Se tu és forte o suficiente, ele se manifestará aos olhos do intelecto, ó Tat. Porquanto o senhor beneficente se manifesta por meio do cosmo todo”²⁹⁰. Por conseguinte, o entendimento dessa intrincada cadeia ontológica é conceitualizado sob a lógica da conversão (*μετάνοια*), onde o instruído é convidado a se converter, nos diversos níveis de acepção do termo, desde um mudar de opinião - de visão/ de propósito -, passando pela consideração de um sentimento de resipiscência. De fato, trata-se de um chamado para a humanidade se converter da ignorância acerca de deus e trilhar o caminho da imortalidade. Então, o conhecimento sobre a natureza do homem, do mundo e de deus é necessário para a correta atribuição da tarefa do adepto no decurso iluminativo da revelação intelectual, e Poimandres se coloca como elemento de autoridade por ser princípio de realidade (ou intelecção), entidade responsável pelo movimento inteligente ao qual a alma pode se ligar. Não é inútil, dentro da lógica da conversão, compreender a complexa cadeia de seres, a distinção entre as naturezas, as diferenças entre as essências: “Man has at once the two natures, the mortal and the immortal (one). Man has the three essences, (namely) the intelligible, the animated and the material (one).”²⁹¹. Todo esse capital epistemológico acumulado serve para destrancar o elemento intelectual dos condicionamentos hostis à sua operação essencial. CH I 28 retrata a exortação à conversão, no sentido de um endossamento à imortalidade (lembrança) e eliminação da ignorância (morte/ esquecimento): “E eu falei, por que, ó homens nascidos da terra, rendestes vós mesmos à morte, possuindo o poder de participar da imortalidade? Convertedei (*μετανοήσατε*), vós que viajastes em companhia do erro e os que tomam parte à ignorância”²⁹². De fato, tal convocação é apenas para

²⁹⁰ CH V 2: “εἰ δόνασαι, τοῖς τοῦ νοῦ ὀφθαλμοῖς φανήσεται, ὦ Τάτ· ἄφθονος γὰρ ὁ κύριος φαίνεται διὰ παντὸς τοῦ κόσμου”.

²⁹¹ DH 6.1. Tradução de Jean-Pierre Mahé.

²⁹² CH I 28: “ἐγὼ δὲ φημι, Τί εαυτούς, ὦ ἄνδρες γηγενεῖς εἰς θάνατον ἐκδεδώκατε, ἔχοντες ἐξουσίαν τῆς ἀθανασίας μεταλαβεῖν; μετανοήσατε, οἱ συνοδεύσαντες τῇ πλάνῃ καὶ συγκοινωνήσαντες τῇ ἀγνοίᾳ”.

aqueles que possuem a força do coração²⁹³ (que em termos egípcios/ herméticos simboliza a atividade noética: “porquanto ele não é audível, nem exprimível, nem visível aos olhos, e sim ao intelecto e ao coração.”²⁹⁴). Dessa forma, a conceitualização de uma faculdade privilegiada é elaborada como veículo pelo qual a realidade noética do indivíduo pode percorrer os níveis cósmicos que se depreendem da cadeia de seres supracitada.

Em CH I, nós colocamos em evidência a trinca ontológica – *Authentias*, *Poimandres* e *Demiurgo*. No tratado *O Discurso sobre o oitavo e o novo* (NHC VI 6), nós temos que o mais alto deus, cujo nome é inefável, consiste de um triplo poder que é denominado como não-gerado, autogerado e gerado: “This is the oath: I adjure you who will read this holy book, by heaven and earth and fire and water, and seven rulers of substance and the creative spirit in them, and the <un>begotten God and the self-begotten and the begotten, that you guard what Hermes has communicated.”²⁹⁵. Por conseguinte, não-gerado, autogerado e gerado são categorias de ser, três poderes da majestade que “form the essence of the Creator”²⁹⁶. Destarte, “recognizing oneself is a complex process which demands gradual efforts, methodical readings and moral perfection, the final stage of which is the mystical illumination.”²⁹⁷ A necessidade da gnose de si reside no fato de que a gnose é o "dispositivo" que possibilita o acesso ao *nous*. Por conseguinte, “everything is visible to one who has *Nous*; who(ever) thinks of himself in *Nous* knows himself and who(ever) knows himself knows everything. Every thing is within man.”²⁹⁸.

²⁹³ Anna van den Kerchove, numa comunicação, observa que o hieróglifo egípcio para coração, representando um vaso canópico (*ib*), se assemelha a uma tigela. A observação de Kerchove pode ser aferida em BULL, 2018, p. 261. *ib*: heart, wish; seat of intelligence. Fonte para o significado de *ib*: (GARDINER, 2001, p. 552). CH IV apresenta o ritual do batismo do intelecto, onde o iniciado deve se imergir numa cratera (*κρατήρ*): “E onde o pôs? - Tendo enchido disso [de intelecto] uma grande cratera, enviou-o, confiando-o a um arauto, e ordenou-lhe proclamar aos corações dos homens o seguinte: imergite nesta cratera, tu que podes, que tens fé, que ascenderás para aquele que enviou a cratera para baixo, e que sabes para qual fim nasceras. Então, todos os que entenderam o anúncio, batizaram-se com o intelecto; foram os que participaram da gnose e tornaram-se homens perfeitos, tendo recebido o intelecto. Ao contrário, todos os que erraram em entender o anúncio foram os que possuem [só] a razão, não tendo recebido o intelecto, e ignorando para qual fim nasceram e por quais causas”. (“καὶ ποῦ αὐτὸν ἰδρύσατο; - Κρατήρα μέγαν πληρώσας τούτου κατέπεμψε, δοῦς κήρυκα, καὶ ἐκέλευσεν αὐτῷ κηρύξαι ταῖς τῶν ἀνθρώπων καρδίαις τάδε: βάπτισον σεαυτὴν ἢ δυναμένη εἰς τοῦτον τὸν κρατήρα, ἢ πιστεύουσα ὅτι ἀνελεύση πρὸς τὸν καταπέμψαντα τὸν κρατήρα, ἢ γνωρίζουσα ἐπὶ τί γέγονας. ὅσοι μὲν οὖν συνῆκαν τοῦ κηρύγματος καὶ ἐβαπτίσαντο τοῦ νοῦς, οὗτοι μετέσχον τῆς γνώσεως καὶ τέλειοι ἐγένοντο ἄνθρωποι, τὸν νοῦν δεξάμενοι· ὅσοι δὲ ἤμαρτον τοῦ κηρύγματος οὗτοι μὲν οἱ λογικοί, τὸν νοῦν μὴ προσειληφότες, ἀγνοοῦντες ἐπὶ τί γέγονασιν καὶ ὑπὸ τίνων”). O vocábulo grego para cratera é *κρατήρ*, que também pode significar tigela ou recipiente para mistura: mixing vessel, esp. bowl, in which wine was mixed with water (LSJ Dictionary). Ronaldo Pereira sugere a vinculação entre *νοῦς* e o vocábulo egípcio *sj³* (pensamento/ vontade do coração). (PEREIRA, 2012, p. 151).

²⁹⁴ CH VII 2: “οὐ γάρ ἐστιν ἀκουστός, οὐδὲ λεκτός, οὐδὲ ὀρατὸς ὀφθαλμοῖς, ἀλλὰ νῶ καὶ καρδίᾳ”.

²⁹⁵ NHC VI 6 (63,21). Tradução de Marvin Meyer.

²⁹⁶ MAHE, 2002, p. 74.

²⁹⁷ MAHE, 2002, p. 75.

²⁹⁸ DH 9.4. Tradução de Jean-Pierre Mahé.

Lembremos, consoante ao tratado CH I, que a ignorância é um erro enorme (*τοσοῦτον ἀμαρτάνουσιν*) de proporções ontológicas - de fato um pecado! -, porquanto a privação da imortalidade (*στερηθῶσι τῆς ἀθανασίας*) ocorre aos ignorantes (*οἱ ἀγνοοῦντες*), dessa maneira é necessário ter atenção (*νοῶ*), lembrar-se (*μιμνήσκομαι*) e ao mesmo tempo render graças (*εὐχαριστῶ*).²⁹⁹

Nesse ponto, a análise do sistema protológico de Jâmblico nos ajuda a pensar acerca dos níveis cósmicos que a literatura hermética elabora e como faculdades intelectuais podem ascender aos graus propostos, visto que tanto o hermetismo quanto Jâmblico parecem reinterpretar mitos sacerdotais em nível transcendente. De fato, ao falar de que a gnose de si leva a um reconhecimento da imortalidade da realidade noética do homem, e que tal reconhecimento acontece por meio de uma faculdade privilegiada, precisamos refinar a noção de gnose a fim de compreender como esse expediente gnosiológico consiste numa propedêutica aos níveis rituais de renascimento e visão beatífica. De imediato, já podemos estabelecer que a importância e centralidade da gnose na literatura hermética não reside no fato de ser a culminação da experiência salvífica, antes ela é o ponto de partida necessário à apoteose, à deificação do indivíduo que ingressa na via de Hermes: “a gnose, então, não é o princípio do bem, mas nos proporciona o princípio do bem que será conhecido”³⁰⁰. Por conseguinte, o autoconhecimento se dá através do conhecimento de si na visão de deus, e desse modo podemos compreender que a gnose é o pré-requisito sem o qual não se pode empreender qualquer tipo de avanços no caminho da imortalidade. Enfim, para tal vamos analisar a noção de gnose enquanto conhecimento ritual.

3.3 – Gnose como Conhecimento Ritual

A definição de γνῶσις é extremamente problemática, porquanto trata-se de um constructo envolvido num complexo sistema de discursos de conhecimento³⁰¹ e poder.

²⁹⁹ CH I 20: *Τί τοσοῦτον ἀμαρτάνουσιν, ἔφην ἐγώ, οἱ ἀγνοοῦντες, ἵνα στερηθῶσι τῆς ἀθανασίας; - Ἐοικας, ὃ οὐτός, τούτων μὴ πεφροντικένας ὡν ἤκουσας. οὐκ ἔφην σοι νοῶν; - Νοῶ καὶ μιμνήσκομαι, εὐχαριστῶ δὲ ἅμα.* Eu dizia - Por que os ignorantes cometem erros tão graves, a fim de que sejam privados da imortalidade? - Pareceste, tu mesmo, não refletir o que ouviste sobre essas coisas. Eu não te dizia para estar atento? - Eu presto atenção, lembro e ao mesmo tempo rendo graças.

³⁰⁰ CH IV 9: *“οὐκ αὐτοῦ οὖν ἀρχὴ γίνεται ἡ γνῶσις, ἀλλ’ ἡμῖν τὴν ἀρχὴν παρέχεται τοῦ γνωσθησομένου”.*

³⁰¹ A análise do conceito de gnose não pode ser realizada através de uma ideia estreita de conhecimento, se entendemos conhecimento estreito como aquele obtido por um procedimento regulamentado metodologicamente e aliado à justificação, verdade e verificação. Porquanto esse tipo de conhecimento deve ser comunicável, transferível, verificado intersubjetivamente e intercambiável. Devemos, preferencialmente, adotar uma concepção ampla de conhecimento, tal como Günter Abel expõe, que inclui

Dessa forma, a análise do conceito passa pela sua constante tensão com as ideias de fé (*πίστις*) e razão (*λόγος*): a razão supostamente fornece um conhecimento que pode ser verificado e comunicado; a fé supostamente fornece um conhecimento que pode ser comunicado, embora não verificado; a gnose parte da premissa de um conhecimento que não pode ser verificado, nem sequer comunicado, visto que a gnose é o conhecimento de alguma coisa naturalmente não-conhecível.³⁰² Nesse sentido, teremos que partir da ideia de que a gnose se relaciona com o particular, por conseguinte a análise do conceito deve seguir a experiência do sujeito individual com o sujeito supremo, pois a gnose não pode ser examinada por meio da dualidade sujeito-objeto, antes deve ser investigada através da coincidência de sujeitos. Segundo Grant Adamson³⁰³, o adjetivo *γνωστικός* fora primeiramente formulado no *Político* de Platão, onde ocorre uma discussão acerca do tipo de perícia que o governante político deveria possuir. Ele deveria possuir uma perícia gnóstica (*γνωστική*), ao invés de uma perícia prática (*χειροτεχνική*) ou manual (*πρακτική*), ou seja, uma prática da alma, ao invés da do corpo: “Estrangeiro: - Tu consentes totalmente que digamos que é mais apropriado ao rei de preferência a arte gnóstica [teorética/cognitiva] do que a manual ou a prática? Sócrates: E por que não?”³⁰⁴. Posteriormente, esse adjetivo fora utilizado para descrever pessoas diretamente, “people who claimed or were supposed to have a superior knowledge, particularly of the

também os recursos de desconhecer, não-saber, não saber ainda e não mais saber, categorizados em a) conhecimento cotidiano, b) conhecimento teórico, c) conhecimento de ação, d) conhecimento orientacional ou moral e subcategorizados em α) conhecimento explícito e implícito, β) conhecimento verbal e não verbal, γ) conhecimento proposicional e não proposicional, δ) conhecimento relacionado a questões de fato e conhecimento baseado em habilidades. Nesse sentido, Günter Abel sugere que as formas de conhecimento são incorporadas e articuladas por meio de modelos, entendendo modelos como a reconstrução de características centrais de um objeto, processo ou sistema. Por conseguinte, as dinâmicas do conhecimento podem ser articuladas numa teoria signo-interpretacional de modelos. (ABEL, 2008, p. 29-30-31).

³⁰² Nós partimos da perspectiva, portanto, de que uma manifestação da razão pode ser verificada pela demonstração de raciocínios e comunicada por argumentos. Que uma manifestação da fé não pode ser verificada, mas pode ser comunicada em termos de fervor religioso, emotividade, confiança, esperança, etc. Agora, a manifestação da gnose não pode ser verificada nem comunicada, pois o seu efeito é da ordem de uma transformação que não pode ser explicada por argumentos ou mesmo por meio de precisas descrições de estados mentais suscitados pela experiência gnosiológica. Em suma, o que se pode fazer é analisar a estrutura teórica de um modelo gnosiológico e descrever as expectativas suscitadas por esse modelo. Por exemplo, identificação com a divindade, dissolução entre sujeito e objeto, introvisão acerca da essência humana. No mais, em termos analógicos, a gnose se aproxima de uma noção de intuição, se definirmos intuição como uma percepção pronta e clara, mas que não sabemos muito bem de onde veio, como se formou e como poderíamos fundamentá-la. Todavia, não devemos sinonimizar gnose e intuição, pois o conceito de intuição não está presente nos textos analisados e por si só é um constructo bastante problemático.

³⁰³ Cfr. ADAMSON, 2016, p. 39.

³⁰⁴ PLATÃO, *O Político*, 259c-d: “Ξένος: τῆς δὴ γνωστικῆς μᾶλλον ἢ τῆς χειροτεχνικῆς καὶ [259δ] ὅλως πρακτικῆς βούλει τὸν βασιλέα φῶμεν οἰκειότερον εἶναι;”
Νεώτερος Σωκράτης: τί μὴν;”.

divine”³⁰⁵. Hans Jonas define a gnose em termos liberativos, redentores e revelacionais, o que sugere que sua disponibilidade está restrita a eleitos. Nesse sentido, a gnose justapõe, por seu caráter transformativo, o objeto do conhecimento (a natureza divina), o meio de conhecimento (gnose redentora) e o próprio conhecedor. Ademais, alude a uma espécie de conhecimento dos segredos divinos, esses que são reservados a uma elite:

Gnosis meant pre-eminently knowledge of God, and from what we have said about the radical transcendence of the deity it follows that "knowledge of God" is the knowledge of something naturally unknowable and therefore itself not a natural condition. Its objects include everything that belongs to the divine realm of being, namely, the order and history of the upper world, and what is to issue from it, namely, the salvation of man. With objects of this kind, knowledge as a mental act is vastly different from the rational cognition of philosophy. On the one hand it is closely bound up with revelatory experience, so that reception of the truth either through sacred and secret lore or through inner illumination replaces rational argument and theory (though this extra-rational basis may then provide scope for independent speculation); on the other hand, being concerned with the secrets of salvation, "knowledge" is not just theoretical information about certain things but is itself, as a modification of the human condition, charged with performing a function in the bringing about of salvation. Thus gnostic "knowledge" has an eminently practical aspect. The ultimate "object" of gnosis is God: its event in the soul transforms the knower himself by making him a partaker in the divine existence (which means more than assimilating him to the divine essence). Thus in the more radical systems like the Valentinian the "knowledge" is not only an instrument of salvation but itself the very form in which the of salvation, i.e., ultimate perfection, is possessed. In these cases knowledge and the attainment of the known by the soul are claimed to coincide - the claim of all true mysticism.³⁰⁶

No caso da literatura hermética, razão e fé não são fenômenos excludentes à experiência gnosiológica, antes são prolegômenos necessários. Todavia, a gnose é uma espécie de dom divino que possui um conteúdo que não pode ser comunicado, mas apenas contemplado diretamente por alguma faculdade além dos sentidos e da razão: o pupilo recebe uma informação que pode ser comunicada e compreendida, mas a verdade precisa ser aceita pela fé. Essa atitude está exemplificada em CH IX

Ao refletir, ó Asclépio, essas coisas pareceriam verdade para ti, mas ao ignorar não poderia acreditar. Visto que inteligir é acreditar, e não acreditar é não inteligir. Porquanto a razão não chega até a verdade, mas o intelecto é grande e, sendo conduzido pela razão até certo ponto, há de chegar <até> a verdade, tendo considerado todas as coisas e encontrado concordâncias com as interpretações da razão, o intelecto acreditou e repousou sobre a bela crença. Então, aos que inteligem, as coisas ditas de antemão por deus são confiáveis, aos que não inteligem não são confiáveis.³⁰⁷

³⁰⁵ ADAMSON, 2016, p. 39.

³⁰⁶ JONAS, 2001, p. 34-35.

³⁰⁷ CH IX 10: “ταῦτά σοι, Ἀσκληπιέ, ἐννοῶντι, ἀληθῆ δόξειεν, ἀγνοῶντι δὲ ἄπιστα. τὸ γὰρ νοῆσαι ἐστὶ τὸ πιστεῦσαι, ἀπιστῆσαι δὲ τὸ μὴ νοῆσαι. ὁ γὰρ λόγος οὐ φθάνει μέχρι τῆς ἀληθείας, ὁ δὲ νοῦς μέγας ἐστὶ καὶ ὑπὸ τοῦ λόγου μέχρι τινὸς ὀδηγηθεὶς φθάνειν ἔχει <ἕως> τῆς ἀληθείας, καὶ περινοήσας τὰ πάντα καὶ εὐρῶν σύμφωνα τοῖς ὑπὸ τοῦ λόγου ἐρμηνευθεῖσιν ἐπίστευσε, καὶ τῇ καλῇ πίστει ἐπανεπαύσατο. τοῖς οὖν τὰ

Como sugere Hanegraaff, a gnose do *corpus hermeticum* não pode apenas ser considerada abstratamente como uma opção teórica dentro de uma estrutura abrangente de uma metafísica platônica ou neoplatônica, “but as something that required a specific trance-like 'altered state of consciousness' (ASC) accompanied by a temporary suppression of normal sensory activity”³⁰⁸. Dessa forma, a gnose deve ser vista dentro de um contexto de estados concretos e específicos de transe, sendo precedida por ensinamentos filosóficos: uma verdade que primeiro deve ser compreendida pela razão e então acatada como verdadeira por meio da autoridade do professor. Não obstante, isso não é suficiente, é necessário um estado de consciência mais profundo:

E ainda agora nós estamos exaustos para a visão e dessa forma ainda não estamos fortes para abrir os nossos olhos do intelecto, e contemplar a beleza incorruptível e incompreensível daquele bem. Porquanto, tu verás isso no momento quando nada tiveres para falar sobre. Porquanto a gnose disso é um silêncio divino e uma inibição de todos os sentidos. [6] Porquanto, o que inteligiu isso não é capaz inteligir uma outra coisa, nem o que contemplou isso contemplar uma outra coisa ou escutar uma outra coisa ou movimentar o corpo em geral. Porquanto, tendo esquecido de todos os sentidos e movimentos corpóreos, fica parado. Tendo iluminado todo o intelecto, [scil. essa beleza] abrilhanta a alma toda e puxa para cima através do corpo e transforma o indivíduo inteiro em essência. Porquanto é impossível, meu filho, a alma que contemplou <a> beleza do bem ser deificada no corpo do homem.³⁰⁹

CH X é um bom exemplo de como o intelecto deve estar “preparado” para a experiência transformadora da visualização hermética, visto que envolve um conhecimento do não-conhecível, nesse sentido é necessário um estado de consciência não habitual. A lógica gnosiológica estabelece que o conhecimento religioso implica numa modificação da condição humana e instrumentaliza a salvação em favor do homem. Nesse sentido, o egiptólogo Jørgen Podemann Sørensen³¹⁰ defende que os elementos egípcios não podem ser reduzidos a meras pretensões pseudográficas, visto que antigas tradições religiosas do Egito contribuíram de modo profundo e substancial à formação do Hermetismo. Segundo ele, embora a gnose fosse uma palavra grega, “was to the Greek-

προσειρημένα ὑπὸ τοῦ θεοῦ νοήσασι μὲν πιστά, μὴ νοήσασι δὲ ἄπιστα. ταῦτα καὶ τοσαῦτα περὶ νοήσεως καὶ αἰσθήσεως λεγέσθω”.

³⁰⁸ HANEGRAAFF, 2008, p. 140.

³⁰⁹ CH X 5-6: “νῦν δὲ ἔτι ἀτονοῦμεν πρὸς τὴν ὄψιν καὶ οὐπω ἰσχύομεν ἀναπετάσαι ἡμῶν τοὺς τοῦ νοῦ ὀφθαλμούς, καὶ θεάσασθαι τὸ κάλλος τοῦ ἀγαθοῦ ἐκείνου τὸ ἄφθαρτον, τὸ ἄληπτον. τότε γὰρ αὐτὸ ὄψει, ὅταν μηδὲν περὶ αὐτοῦ ἔχης εἰπεῖν. ἢ γὰρ γνώσις αὐτοῦ καὶ θεία σιωπή ἐστι καὶ καταργία πασῶν τῶν αἰσθήσεων. [6] οὔτε γὰρ ἄλλο τι δύναται νοῆσαι ὁ τοῦτο νοήσας οὔτε ἄλλο τι θεάσασθαι ὁ τοῦτο θεασάμενος οὔτε περὶ ἄλλου τινὸς ἀκοῦσαι οὔτε τὸ σύνολον τὸ σῶμα κινήσαι· πασῶν γὰρ τῶν σωματικῶν αἰσθήσεων τε καὶ κινήσεων ἐπιλαθόμενος ἀτρεμεῖ· περιλάμψαν δὲ πάντα τὸν νοῦν καὶ τὴν ὅλην ψυχὴν ἀναλάμπει καὶ ἀνέλκει διὰ τοῦ σώματος καὶ ὄλον. αὐτὸν εἰς οὐσίαν μεταβάλλει. ἀδύνατον γὰρ, ὦ τέκνον, ψυχὴν ἀποθεωθῆναι ἐν σώματι ἀνθρώπου θεασαμένην <τὸ> τοῦ ἀγαθοῦ κάλλος”.

³¹⁰ Cfr. SØRENSEN, 2002, p. 137.

speaking world a novel and original concept.”³¹¹. Dessa maneira, Sørensen³¹² sugere que o entendimento da noção de gnose, enquanto conhecimento revelado, de origem sobrenatural e redentor do seu conhecedor, deve ser explorado junto ao termo equivalente copta *COOYN*. Esse termo é encontrado em *Eugnostos*³¹³(NHC III 3 e VI), possuindo a mesma significação religiosa direta que encontramos na literatura hermética. *Eugnostos* fala de seus próprios ensinamentos como *APXH COOYN* (princípio de conhecimento).

This is enough. No one can argue with what I have said about the blessed, imperishable, true God. If anyone wishes to believe the words written here, that person will move from what is invisible to the end of what is visible, and this thought will teach how faith in what is invisible can be found in what is visible. This is a principle of knowledge (*APXH COOYN*).³¹⁴

³¹¹ SØRENSEN, 2002, p. 138.

³¹² Cfr. SØRENSEN, 2002, p. 138.

³¹³ O tratado *Eugnostos, o Abençoado*, está preservado em dois códices na biblioteca de Nag Hammadi, códices III e V. Trata-se da tradução de um documento grego perdido, assim entendido pelas terminologias teológicas e técnicas filosóficas que se comunicam com recursos da língua grega. O nome *Eugnostos* é um adjetivo composto (*eu* + *gnostos*) que significa bem conhecível, ou familiar. No contexto do tratado, vem a significar aquele que conhece, ou aquele capaz de conhecer. Aqui, *Eugnostos* é tratado como nome próprio e é acompanhado pelo adjetivo abençoado. O elo entre conhecimento e bênção é o fio condutor do discurso, que estabelece que o conhecimento produz alegria: "rejoice in this, that you know" (NHC III 70,2). Tradução de Marvin Meyer. *Eugnostos, o Abençoado*, é um tratado filosófico apresentado de forma epistolar, escrito por *Eugnostos*. Essa carta transmite um ensinamento autoritativo acerca de deus e seu reino celestial. O autor descreve o reino divino habitado por cinco seres, cada um possuindo seu próprio *aeon* e seguidores celestiais, anjos e deidades. Esses cinco seres constituem o pai não-gerado ou inconcebível, O pai humano gerado por ele mesmo, o humano imortal, o filho da humanidade, e o salvador. A perspectiva do autor de *Eugnostos* não é emanacional, antes o autor postula uma cadeia contínua de seres. O mais alto deus, o pai não-gerado, é descrito por meio de teologia negativa (ele é inefável, sem nome, infinito, etc.) e teologia positiva (ele ultrapassa tudo, ele é abençoado, etc.). Segundo Michel Tardieu, *Eugnostos* "is a text which represents, for the history of thought, the first (in a temporal sense) expository treatise of revelation where metaphysics serves angelology and where angelology changes constantly into metaphysics". Michel Tardieu em MEYER, 2007, p. 273. Para Madeleine Scopello, o texto grego original de *Eugnostos, o Abençoado*, foi composto provavelmente no Egito, por volta do final do século primeiro. Do Egito, esse tratado circulou na Síria, e fora conhecido na escola de Bardesanes no começo do terceiro século. Madeleine Scopello em MEYER, 2007, p. 274. O tratado *Eugnostos* é frequentemente analisado à luz da literatura hermética e do *De Mystériis*, porquanto parecem responder a uma fonte comum, no que se refere à denominada cadeia dos seres. Destaco quatro elementos que convergem entre eles, oferecendo uma leitura construtiva desses modelos de pensamento em relação à tradição cúltica egípcia. 1) A derradeira deidade transcendente em *Eugnostos* é descrita como um deus oculto, tal como Amun, a forma primordial do deus tutelar de Tebas (egípcio *Jmn*: escondido, oculto, secreto). 2) *Eugnostos*: possui o mesmo número de deuses singulares e parelhados tal como o encontrado na cosmogonia tebana (de igual modo à exposição de Jâmblico e literatura hermética). 3) Em *Eugnostos*, esses deuses são referidos em termos herméticos de geração: não-gerado, autogerado e gerado. 4) O cosmos que os deuses em *Eugnostos* produzem são manifestadamente aquele dos decanos que governam as trinta e seis semanas do ano no calendário egípcio (a assunção calendárica fornece ensejo para pensar *Eugnostos* como eminentemente egípcio, visto que Cristãos e Judeus observam uma semana de sete dias de acordo ao decálogo, ao passo que os egípcios mantêm uma semana de dez dias marcada pelo nascer de um decano): "The twelve powers I have discussed came together with each other, and each disclosed <six> males and <six> females, for a total of seventy-two powers. Each of the seventy-two in turn disclosed five spiritual powers, bringing the number to three hundred sixty-powers. They are united in will". *Eugnostos* (NHC III 83,10-84,11). Tradução de Marvin Meyer. Para uma análise aprofundada da relação entre *Eugnostos*, Hermetismo e Jâmblico, confira ADAMSON, 2014.

³¹⁴ NHC III 3. 74,7-76,12. Tradução de Marvin Meyer.

Nessa passagem, aquilo que denominamos de aspecto não-naturalmente conhecível da gnose é retratado como princípio do conhecimento do deus oculto³¹⁵, uma espécie de progressão da fé em direção à gnose. Nesse sentido, os leitores da carta de *Eugnostos* partirão daquilo que é oculto para o que é revelado. Para os leitores que ainda estão no nível da crença, o autor fornece um relato da geração dos deuses e da criação do cosmos que é adequada a sua capacidade, com o entendimento que eles irão eventualmente atingir o nível de conhecimento (*COOYN*). Assim, a carta é finalizada: “This is enough. I have told you all this so that you might accept it, until one who does not need to be taught appears among you. That one will tell you all these things in joy and pure knowledge [*COOYN*]³¹⁶”. O conhecimento do deus oculto acarreta em imortalidade, e o processo ritual em *Eugnostos* é semelhante ao hermético, porquanto se dá através de progressos de iluminação, numa tensão entre fé, razão e gnose.

Portanto, *COOYN* é uma palavra egípcia³¹⁷ e em muitas versões de textos coptas (como em *Eugnosto*) ela traduz o termo *γνώσις*. Visto que somente as cartas gregas

³¹⁵ A literatura hermética oferece um caminho para atingir o conhecimento do deus abscondido, um deus que está simultaneamente em todo lugar e lugar nenhum. Com efeito, esse deus é ao mesmo tempo conhecível, transcendente, imperceptível e inconcebível. CH V 2: “Mas o um não gerado é claramente invisível e inimaginável, mas por meio das imagens de todas as coisas ele é visível através de todas, e em todas, e principalmente ele é visível àqueles pelos quais ele desejava se manifestar”. (“ὁ δὲ εἰς ἀγέννητος δηλονότι καὶ ἀφαντασίαστος καὶ ἀφανής, τὰ δὲ πάντα φαντασιῶν διὰ πάντων φαίνεται, καὶ ἐν πᾶσι, καὶ μάλιστα οἷς ἂν αὐτὸς βουλευθῆ φανῆναι”).

³¹⁶ NHC III 3. 90. Tradução de Marvin Meyer.

³¹⁷ A língua egípcia antiga integra o ramo linguístico denominado afro-asiático. Tal ramo compreende o norte e o leste da África e parte do Oriente Médio. O Egípcio antigo fora a língua originalmente falada no vale do Nilo, península do Sinai e em vários oásis no deserto a oeste do Nilo. Os vestígios mais antigos da escrita egípcia antiga datam de cerca de 3200 a.C. Tratam-se de inscrições em cerâmicas pertencentes ao período pré-dinástico de Naqada III. No que se refere à sua evolução, a língua passou por cinco diferentes estágios. Os egiptólogos dividem a língua egípcia em dois estágios gerais: a primeira fase, também chamada de inicial, ou antiga, e a segunda fase, dita final, ou tardia. A língua egípcia inicial compreende o egípcio arcaico e o médio (clássico). A língua egípcia final cobre o período desde 1300 AEC até o início do século XII EC. Essa fase abrange o neogípcio, o demótico e o copta. Portanto, a língua apresenta três momentos dentro dessas duas fases: 1) Língua Egípcia Arcaica ou Antiga (3000-2000 EAC); 2) Língua Egípcia Média (2000-1300 EAC); 3) Língua Neogípcia (1300-700). Dentro desses três estágios, ocorrem quatro tipos de escrita. A) Escrita Hieroglífica (3000 EAC ao século IV EC): escrita destinada principalmente aos templos e túmulos, bem como monumentos públicos. Tal escrita fora utilizada desde a formação do reino antigo até o ano de 396 EC. B) Escrita Hierática (3000 EAC - século III EC): trata-se de uma forma de escrita tão antiga quanto os hieróglifos, mas distinta no seu uso, visto que possuía função majoritariamente administrativa. C) Língua e Escrita Demótica (século VII EAC - V - EC): o demótico designa tanta a escrita cursiva, desenvolvida a partir da forma tardia do hierático, como também a língua escrita nessa forma. O seu uso coexistiu com o da escrita hierática, mas superou-a em importância a partir da XXVI Dinastia. D) Língua e Escrita Copta (século IV - XII EC): alguns textos demóticos, principalmente os voltados para a magia e o misticismo, foram traduzidos para o grego durante o período helenístico e greco-romano, e tendiam a incluir transcrições de fórmulas ou nomes mágicos no original para caracteres gregos, de modo a orientar a pronúncia correta das palavras. Essa tendência gradativamente desenvolveu um novo sistema de escrita, misturando caracteres demóticos e gregos, denominado atualmente copta antigo. Essa breve descrição da língua egípcia fora baseada na gramática de (PEREIRA, 2016, p. 04-14). Para mais aprofundamento, confira: (LOPRIENO, 1995, p. 11-17) e (GARDINER, 2001, p. 01-24).

distinguiam *COOYN* do termo demótico ‘*swn*’ do egípcio tardio³¹⁸, ou seja, um era tratado como o correlato do outro, Sørensen sugere que investiguemos a história do termo demótico *swn*, a fim de obtermos um ganho epistêmico sobre o termo copta equivalente *COOYN*.

O termo demótico *swn*, que é utilizado no contexto religioso do período helenístico, possui uma longa pré-história sob a forma do vocábulo *rḥ*. Na literatura funerária egípcia dos *Textos Piramidais*, existe uma ideia de conhecimento ritual, expressa pelo vocábulo *rḥ*, que significa conhecimento. Dessa forma, os contextos onde *rḥ* aparecem revelam a partilha de muitas propriedades lógicas com a gnose como caracterizada por Hans Jonas³¹⁹ e Kurt Rudolph³²⁰. Com efeito, uma das caracterizações aqui oferecidas se refere à relação mútua do conhecedor: conhecer é também ser conhecido. Essa ideia pode ser verificada em diversas passagens da literatura ritualística egípcia, como por exemplo em PT Feitiço 456: “Shall not the who **knows it**, this spell of the Sun, and does them, these magic spells of Horus of the Akhet - shall he not **be familiar** to the Sun and be **an acquaintance** of Horus of the Akhet?”³²¹. Outras ocorrências de *rḥ* aparecem na literatura do Egito Antigo enquanto uma identificação entre o ritualista e o objeto de conhecimento: “knowing [*rḥ*] the *bas* of Heliopolis. I became great yesterday among the great ones”³²²; “knowing [*rḥ*] the *bas* of the moon's invisibility. Who is he who enters, where is he from who comes forth upon this ba”³²³; “knowing [*rḥ*] the *bas* of Hermopolis <...> I have come as a divine power for what I know”³²⁴. Enfim, existem mais outros feitiços que utilizam a noção de *rḥ* como uma espécie de conhecimento que gera identificação à divindade, nos moldes de uma caracterização lunar/ reflexiva: o conhecedor reflete a luz do objeto conhecido e, ao assimilar a sua luz, transforma-se nesse objeto. Thoth, por conseguinte, possui uma relação íntima com textos que lidam com elaborações lunares, tais como os que foram citados nesse parágrafo, porquanto ele

³¹⁸ (SØRENSEN, 2002, p. 138).

³¹⁹ “Gnostic 'knowledge' is about the particular (for the transcendent deity is still a particular), and the relation of knowing is mutual, i.e., a being known at the same time, and involving active self-divulgence on the part of the 'known' <...> here, the subject is 'transformed' (from 'soul' to 'spirit') by the union with a reality that in truth is itself the supreme subject in the situation and strictly speaking never an object at all”. (JONAS, 2001, p. 35).

³²⁰ “The word 'gnosis' itself, as we have seen, has a predominantly soteriological value and in itself already clearly expresses the understanding of redemption. It is the act of self-recognition which introduces the 'deliverance' from the situation encountered and guarantees man salvation”. (RUDOLPH, 1987, p. 113).

³²¹ PT Feitiço 456. Tradução de James P. Allen. Segundo John Baines, “this is the earliest occurrence of such a formula for knowledge and the access which it grants”. (BAINES, 1990, p. 11).

³²² CT Feitiço 154. Tradução de Gyula Priskin.

³²³ CT Feitiço 155. Tradução de Gyula Priskin.

³²⁴ CT Feitiço 156. Tradução de Gyula Priskin.

confere aderência entre o performador do ritual e sua reivindicação por conhecimento, ou seja, ele é o poder divino (*sh̄m*).

A ideia de gnose, enquanto conhecimento ritual de reciprocidade, pode ser aferida quando o falecido se torna co-primevo aos deuses e aos recursos mitológicos que ele reivindica ter conhecimento. Nesse sentido, o conhecimento é uma competência ritual, na medida em que sacerdotes e reis o possuem, e ao mesmo tempo é a própria realização do propósito ritual³²⁵. Uma chave para compreender *os Textos Piramidais* é perceber que eles são textos rituais. Eles não são exposições da teologia do Egito Antigo ou descrições do que os egípcios pensavam que o pós-vida seria. Eles podem até conter elementos de tais exposições ou descrições, mas providenciar esses elementos não é o seu propósito primário. Os enunciados que eles contêm são funcionais, desenvolvidos para fazer as coisas acontecerem. Dessa forma, se os textos rituais são elaborados para fazer as coisas acontecerem, um dos caminhos adotados se dá por meio de técnicas de identificação, ou seja, o ritualista identifica a si mesmo como alguém ou alguma coisa³²⁶, ou então o ritualista identifica uma outra pessoa ou objeto como alguém ou alguma coisa.

Dessa maneira, a gnose enquanto conhecimento ritual incide sobre a distinção entre a linguagem do ritual e a linguagem do cotidiano, porquanto a linguagem ritual aceita a atribuição de múltiplas identidades. Como Mark Smith³²⁷ sugere, devemos nos atentar para o aspecto semântico da linguagem ritual egípcia, analisando os elementos que poderiam soar absurdos ou paradoxais no âmbito do discurso ordinário. Tais expedientes paradoxais ou absurdos constituem elaborações com o objetivo de transcender a própria linguagem, fazendo uso de suas funções criativas e destrutivas, ou seja, tentativas de se conectar ao domínio extra-discursivo através de discursos não-semânticos ou sem sentidos.

Nos *Textos dos Sarcófagos*³²⁸, a noção de conhecimento religioso se torna muito importante e bem explícita nos feitiços. Nesses feitiços, o falecido reivindica conhecimento dos deuses, da mitologia e do além, e o feitiço em si representa tal conhecimento: “As for him who knows this spell for going down into them, he himself is a god, in the suite of Thoth; he will go down to any sky to which he wishes to go down.

³²⁵ Cfr. SØRENSEN, 2002, p. 139.

³²⁶ Cfr. SMITH, 2017, p. 141.

³²⁷ Cfr. SMITH, 2017, p. 144.

³²⁸ Os *Textos dos Sarcófagos* tiram o seu título do fato que estão inscritos nas paredes internas de grandes sarcófagos de madeira, os quais eram utilizados para o sepultamento de egípcios ricos durante o Reino Médio.

But as for him who does not know this spell for passing over these paths, he shall be taken into the infliction(?) of the dead which is ordained, as one who is non-existent, who shall never have rightness”³²⁹.

Na introdução de BD³³⁰ 17 é dito que *akh* é designado para a pessoa que performa a recitação na terra: “It goes well [*akh*³³¹] with him who has recited them on earth”³³². *Akh* é um poder regenerativo atribuído aos deuses e ao falecido. Desse modo, se um vivo realiza tal recitação num estado de pureza, ele, após a morte, será capaz de assumir qualquer forma que desejar. Essa passagem implica que tal recitação possui um objetivo soteriológico: regeneração após a morte e proteção em vida. BD 70 finaliza com as palavras: “as for one who **knows** this roll, he goes forth by day, he walks on earth among the living, and his name shall no perish forever”³³³. O sentido de conhecer esse rolo de papiro é conhecimento como *rĥ*. Os exemplos colhidos nos *Textos Piramidais*, *Textos dos Sarcófagos* e *Livro do Mortos*, portanto, estabelecem uma ideia de conhecimento religioso unindo o conhecedor e o conhecido. Essa união é tanto um pré-requisito quanto o resultado o ritual.

A análise do conceito de *rĥ* nos textos ritualísticos egípcios, leva-nos à apreciação desse constructo no *Livro de Thoth*. Publicado como *Livro de Thoth*³³⁴, essa obra fora reconstruída por seus editores a partir de aproximadamente trinta escritos demóticos, datando principalmente do primeiro século AEC ao segundo século EC. É quase inteiramente certo que se trata de um produto do tipo do *scriptorium* sacerdotal conhecido como a Casa da Vida³³⁵. Formatado como um diálogo entre o mestre (*Hs-rĥ*, O-que-louva-o-conhecimento) – provavelmente Thoth - e o discípulo (*Mr-rĥ*³³⁶, o-que-ama-o-

³²⁹ CT Feitiço 1035. Tradução de R. Faulkner.

³³⁰ O *Livro dos Mortos* = *The Book of the Dead* (BD).

³³¹ Pode ser traduzido como benéfico, apropriado, efetivo.

³³² BD Feitiço 17. Tradução de Thomas George Allen.

³³³ BD Feitiço 70. Tradução de Thomas George Allen.

³³⁴ “The 'Chamber of Darkness' (*.t-kky*) is so important to the *Book of Thoth* that it is possible the text's true title is actually given at B07,4² as 'The Ritual of the Regulation of Entering the Chamber of Darkness'”. (BUTLER, 2013, p. 216).

³³⁵ “In the Book of Thoth the House of Life may in fact be identical with the Chamber of Darkness (determined with the book-roll) and the Chapel of the *bas* (*h.t-bꜣ.w*). Quite possibly the author conceives of the House of Life a figuratively representing the underworld. In this way, the spiritual journey of the aspiring scribe may be described by images and terms drawn from the journey of the deceased in the underworld”. (JASNOW, ZAUZICH, 2005, p. 35).

³³⁶ “The *mr-rĥ* is a central figure in the Book of Thoth. The construction is probably a participium coniunctum of *mr*, that is, *mai*. We know of no examples of this strikingly Egyptian parallel to Greek *Philosophos* outside of the Book of Thoth. We hesitate to maintain that the Egyptian author deliberately intended to echo the Greek term, although it is certainly possible. *Mr-rĥ* designates the aspiring student or scholar who desires to be initiated into the wisdom of Thoth. He is not, however, merely an ignorant student but also demonstrates his knowledge to the deities, much as the deceased answers questions posed by underworld gods. His relationship with the deities is a close one; Thoth treats him virtually as a son,

conhecimento), o texto conceitualiza o seu próprio sistema de escrita. Especulações acerca da relação entre o *Livro de Thoth* e a literatura hermética representam uma entidade ativa no debate acadêmico. Inclusive, a primeira edição da tradução organizada por Richard Jasnow e Karl-Theodor Zauzich, fora nomeada "*The Ancient Egyptian Book of Thoth: A Demotic Discourse on Knowledge and Pendant to the Classical Hermetica*"³³⁷. Essa primeira edição seria direcionada a especialistas, ao passo que a segunda (*Conversations in the House of Life: A New Translation of the Ancient Egyptian Book of Thoth*³³⁸) seria direcionada a leitores leigos. Se por um lado, os editores são cautelosos ao dizer que "there are no obvious verbal 'parallels' between the Book of Thoth and the Classical Hermetica"³³⁹, eles notam uma série de semelhanças estruturais entre as composições, visto que incluem o uso de formato dialogal, a representação de Thoth-Hermes como triplamente grande e uma ênfase na noção da sabedoria egípcia, sobretudo à luz do poder eficaz dos hieróglifos. Como diz Edward P. Butler³⁴⁰, o *Livro de Thoth* se baseia em temas cosmogônicos para a realização de uma metafísica da semiose, ou produção de sinais. O *Livro de Thoth* apresenta um manual de iniciação escribal, enquanto intensificação do modo de ser do usuário de signos enquanto tal.

Com efeito, *O Livro de Thoth* orbita a noção de conhecimento, considerando os seus modos e as consequências de sua aquisição. Dessa forma, existe uma integração entre a tradição escribal e os processos de morte e iniciação: "more generally, of course, knowledge plays a basic role in the entire Egyptian scholarly tradition. It is especially prominent in the underworld tradition"³⁴¹. É justamente o conhecimento, e não a crença,

although he is not addressed explicitly as such. One goal of the *mr-rh* is to participate in the traditional underworld events and activities, i.e., to join the Sun-god in the bark, and to be involved in the fundamental struggle between the forces of good and evil. His priestly activities are those of the *hry-hb*; he yearns to take part in the Thothic processions, holding upon his shoulders the sacred books. Although the *mr-rh* occasionally asserts knowledge and experience of the underworld, it is perhaps significant that there are no obvious indications that he is himself deceased. He is never, for example, referred to as an 'Osiris'. In many ways the figure of the *mr-rh* is the most fascinating aspect of the Book of Thoth. His role raises the problem of initiation and mysticism, without, of course, providing any simple answers. Some scholars will doubtless assume that the *mr-rh* is indeed conceived by the author of the Book of Thoth as deceased, and not as still living human seeking knowledge and experience about the beyond. In support of this are those statements made by him indicating his first-hand acquaintance with the underworld. Nevertheless, it is our own tentative impression that the *mr-rh* is indeed a still living disciple. Our uncertainty on this point is, perhaps, due to an inherent ambiguity in such a composition. The borders between life and death, between this world and the next, are often blurred in ancient Egypt, and we cannot expect that the Book of Thoth should offer us any obvious and unequivocal assertions concerning the status of the *mr-rh*". (JASNOW, ZAUZICH, 2005, p. 13).

³³⁷ JASNOW, ZAUZICH, 2005.

³³⁸ Cfr. JASNOW, ZAUZICH, 2014.

³³⁹ JASNOW, ZAUZICH, 2005, p. 47.

³⁴⁰ Cfr. BUTLER, 2013, p. 215.

³⁴¹ JASNOW, ZAUZICH, 2005, p. 61.

que fornece as instruções para trânsito funerário: “*Rh* prepares one's way into the Beyond: 'I know you, I know your names', says the deceased to underworld deities in the Book of the Dead”³⁴². Portanto, a obra congrega as funções de escriba e conhecimento pós-morte: “the twin emphasis on scribal matters and underworldly knowledge is consistent with Egyptian tradition. Funerary literature underscored the importance of scribal knowledge.”³⁴³ Todavia, esse conhecimento não é restrito aos ritos funerários, porquanto “in the solar cult there are multiple layers of restricted knowledge”³⁴⁴. Como por exemplo, o supracitado *PT Feitiço 456*: “Shall not the who *knows it*, this spell of the Sun, and does them, these magic spells of Horus of the Akhet - shall he not *be familiar* to the Sun and be an *acquaintance* of Horus of the Akhet?”³⁴⁵. Jan Assmann considera que o submundo aparece como uma esfera social, dentro da qual o falecido deve se mover e, eventualmente, integrar a si próprio através da palavra falada: apelando, conjurando, intimidando, suplicando, ameaçando, respondendo. De modo que:

The accumulation of such an enormous body of knowledge based on pure speculation and meant to insure individual salvation (i.e., in the sense of overcoming death) reminds one of the Gnosis and must surely represent one of its roots. Purity, in the sense of deliverance from the burdens of earthly existence, may only be attained through knowledge. Purity and knowledge, these two concepts are closely interwoven: does not the deceased assert: 'I know the names... I am pure?'³⁴⁶

O Livro de Thoth deve ser considerado como um discurso sobre o conhecimento no sentido específico de uma produção de signos ou semiose: "it has been noted that Egyptians use terms such as *rh*, 'knowledge', for even the most arcane theological statements, rather than terms implying 'belief', and this speaks indeed to the scope of 'knowledge' in the Egyptian worldview"³⁴⁷. Dessa forma, o conhecimento parece ser essencialmente hermenêutica para o pensamento egípcio. Termos como *m* (compreender), *rq* (entender) e *whm* (interpretar) operam na esfera do reconhecimento da qualidade hermenêutica essencial do conhecimento: “'understanding' in the *Book of Thoth* has as its condition the relation to some prophetic, that is, originary, text, as we see in the epithet 'He-who-understands-prophecy'³⁴⁸.

³⁴² JASNOW, ZAUZICH, 2005, p. 62.

³⁴³ JASNOW, ZAUZICH, 2005, p. 75.

³⁴⁴ BAINES, 1990, p. 10.

³⁴⁵ *PT Feitiço 456*. Tradução de James P. Allen.

³⁴⁶ ASSMANN, 1989, p. 144.

³⁴⁷ BUTLER, 2013, p. 244.

³⁴⁸ BUTLER, 2013, p. 244.

O constructo *rh*, portanto, possui um sentido ritual nos *Textos Piramidais*, *Textos dos Sarcófagos*, *Livro dos Mortos*. No *Livro de Thoth*, parece adquirir uma significação de conhecimento iniciatório-hermenêutico-divinatório: “It is notable that the statements concerning the gods, concerning the topography of heaven and the underworld, are likewise connected with the term *rh*, 'to know' (not 'to believe') that is, the religious conceptions receive the character of science”³⁴⁹.

Nos *Papiros Mágicos Gregos* e *Papiros Mágicos Demóticos*, ocorrem aparentemente padrões epistêmicos semelhantes a *rh*, no sentido de conhecimento religioso, visto que esses textos reúnem aspectos ritualísticos nativos e inovações mágicas da ordem de procedimentos divinatórios, que podemos definir como ações rituais formalizadas mirando na instrumentalização de seres transcendentais para necessidades humanas individuais³⁵⁰. Exemplos desse padrão de conhecimento podem ser aferidos em diversos encantamentos espalhados nos *Papiros Mágicos*, sobretudo sob a forma de divinizações, que são fórmulas elaboradas para se encontrar com a divindade e obter algum tipo de conhecimento privilegiado. PGM IV (930-1114) descreve um processo de comunicação ritualística com a divindade que tem por objetivo a satisfação de um saber especial:

Charm that produces a direct vision: Prayer for divine alliance, which you are to say first toward the sunrise, then the same first prayer is to be spoken to a lamp. Whenever you seek divinations, be dressed in the garb of a prophet, shod with fibers of the doum palm and/ your head crowned with a spray from an olive tree - but the spray should have a single-shooted garlic tied around the middle. Clasp a pebble numbered 3663 to your breasts, and in this way make your invocation.

<...> Signs of the lamp: After saying the light-bringing spell, open your eyes and you will see/ the light of the lamp becoming like a vault. Then while closing your eyes say (), and after opening your eyes you will see all things wide-open and the greatest brightness within, but the lamp shining nowhere. Then you will see the god/ seated on a lotus, decorated with rays, his right hand raised in greeting and left [holding] a flail, while being carried in the hands of 2 angles with 12 rays around them. (Tradução: Hans Dieter Betz).³⁵¹

Uma instrução demótica (PDM XIV. 93-114) orienta o magista em como produzir um horóscopo por influência do deus Iymhotep. Trata-se de um feitiço para que o deus fale qualquer coisa que o magista deseje. Esse padrão de comunicabilidade divina parece ser justamente um modelo aproximativo entre a noção de *rh* e *γνώσις*. Aqui, por conseguinte, temos a noção de um conhecimento ritual, religioso, revelatório,

³⁴⁹ JASNOW, ZAUZICH, 2005, p. 62.

³⁵⁰ Cfr. OTTO, 2013, p. 338.

³⁵¹ PGM IV. 930 - 940; 1105-1115.

privilegiado, reflexivo (conhecedor torna-se os elementos divinos reivindicados), especial:

A casting for inspection which the great god Iymhotep makes: Its preparation: You bring a stool of olive wood having four legs, upon which no man on earth has ever sat, and you put it near you, it being clean. When you wish to make a "god's arrival" with it truthfully without falsehood, here is its manner. You should put the stool in a clean niche in the midst of the place, it being near your head; you should cover it with a cloth from its top to its bottom; you should put four bricks under the table before it, one above another, there being a censer of clay before it [sc. the table]; you should put charcoal of olive wood on it; you should add wild goose fat pounded with myrrh and qs-*nḥ*-stone; you should make them into balls; you should put one on the brazier; you should leave the remainder near you; you should recite this spell in Greek to it (formula); you should lie down without speaking to anyone on earth; and you should go to sleep. You see the god, he being in the likeness of a priest wearing clothes of byssus on his back and wearing sandals on his feet.

I call upon you [sing.] who are seated in impenetrable darkness and are in the midst of the great gods, you who set; take with you the solar rays, and send up the light-bringing goddess NEBOUTOSOUALET; [you are the] great god, BARZAN BOUBARZAN NARZAZOUZAN BARBABOUZATH, Sund. Send up to me this night your archangel, ZEBOURTHAUNEN. Respond with truth, truly, not falsely, unambiguously concerning such-and-such a matter, because I conjure you by him who is seated in the fiery cloak on the serpentine head of the Agathos Daimon, the almighty, four-faced, highest daimon, dark and conjuring, PHOX. Do not ignore me, but send up quickly tonight [in accordance with the] command of the god. Say this three times.

He speaks with you truthfully with his mouth opposite your mouth concerning anything which you wish. When he has finished, he will go away again. You place a table for reading the hours upon the brick, and you place the stars upon it, and you write your business on a new roll of papyrus, and you place it on the tablet. It sends your stars to you whether they are favorable for your business. (Tradução: Janet H. Johnson)³⁵²

Tal procedimento divinatório possui uma estrutura dramática bastante elaborada, onde é arranjado um encontro entre o deus e o magista. A visão ocorre num sonho, porém existe um ritual específico para a suscitação do fenômeno. Com efeito, o procedimento ritual é reforçado pela experiência religiosa subjetiva, através da qual o *apocalipsismo* adentrou a esfera privada da magia e da divinação³⁵³.

Os exemplos colhidos nos *Textos Piramidais*, nos *Textos dos Sarcófagos* e no *Livro dos Mortos*, refletem o padrão teórico de conhecer o desconhecível. Esse modelo epistemológico leva à elaboração de um conhecimento religioso, onde o sujeito humano, através de um procedimento ritual, encontra-se com o Sujeito divino e obtém uma espécie de conhecimento especial ou privilegiado por meio da assimilação dos recursos divinos reivindicados no procedimento ritualístico. Nos *Papiros Mágicos* e na literatura Hermética, outros artifícios são adicionados ao expediente egípcio nativo, tais como os

³⁵² PDM XIV. 93-114.

³⁵³ Cfr. SØRENSEN, 2002, p. 140.

processos de *apocalipsismo*, auto-iniciação e divinação. Configura-se, por conseguinte, um paradigma epistemológico que pode ser formulado mediante revelações (PGM II 11-64; PGM III 187-262; PGM IV 1-25; PGM XII 153-162), sonhos proféticos (PGM VII 664-685), instruções e encantamentos por visão direta (PGM III 633-738; PGM IV 939-1114; PGM V 54-65; PGM VII 319-334; PGM VII 664-685; PGM VII 727-735) ou transe (PGM IV 839-929). O egiptólogo Jørgen Podemann Sørensen sugere que a epistemologia egípcia persiste nas conexões entre os conceitos de gnose (na literatura hermética), *COOYN* (textos em copta como *Eugnostos*), *swn*³⁵⁴ (documentos demóticos) e *rh* (textos funerários egípcios), articulando textos egípcios de escrita copta, demótica e hieroglífica. Os *Papiros Mágicos* parecem desenvolver a noção de conhecimento ritual, removendo a necessidade de complexas ferramentas ritualísticas e sutizando o ritual (mas jamais o excluindo) para formas mais acessíveis para indivíduos que não fossem reis ou sacerdotes (e, por conseguinte, carecessem de recursos para tal). O conhecimento, portanto, torna-se uma diligência por penetrar nas profundezas da verdade, num esforço por sondar os recursos divinos para a sua revelação.

A compreensão da *γνώσις* enquanto noção ritual egípcia deve ser articulada à análise de *νοῦς* e *λόγος*, essas concepções que também parecem ser produtos de uma interpretação grega de conceitos abstratos do pensamento religioso egípcio³⁵⁵.

3.4 – Gnose, Nous, Logos e Poiesis

O *λόγος* hermético é a qualidade que possibilita distinguir o homem de todas as outras criaturas que habitam a terra. Por essa razão, podemos dizer que o homem, sendo o portador dessa capacidade, garante o potencial de regência do mundo material.

- Mas vê também isto, ó filho, que deus doou estas duas coisas ao homem, diferentemente de todos os seres mortais, o intelecto e o *logos*, iguais em honra à imortalidade, [mas o homem possui o *logos* que se pode proferir]. Mas se alguém faz uso desses para o que se deve, em nada se distinguirá dos imortais. Ou melhor, uma vez saído do corpo, será guiado por ambos [pelo intelecto e pelo *logos*] para o coro dos deuses e dos abençoados.

[13] - Os outros seres, ó pai, não fazem uso da palavra [logos]?

³⁵⁴ A palavra *swn* já ocorre num texto jurídico do Período Raméssida (19ª e 20ª Dinastias). Seu sentido é de "reconhecer" ou "identificar" uma coisa roubada. O termo foi adquirindo uma série de significados relacionados a aspirações 'apocalípticas' da época. (SØRENSEN, 2002, p. 142).

³⁵⁵ A versão copta da *Oração de Ação de Graças* expõe a relação entre gnose, logos e nous, ligando esses termos ao estágio final da iniciação Hermética: "And if there is sweet and simples instruction,/ it grants us mind, word, and knowledge:/ mind, that we may understand you,/ word, that we may interpret you, knowledge, that we may interpret you." NHC VI 7 (64.6-8). Tradução de Marvin Meyer.

- Não, filho, somente da voz; e a palavra [logos] se distingue bastante da voz. Porquanto, a palavra [logos] é comum a todos os homens, mas a voz é própria em cada espécie de animais.³⁵⁶

O voũs hermético, por seu turno, é a conexão de deus com a humanidade, ou seja, o intelecto é a própria dimensão espiritual do homem. Dessa maneira, o egiptólogo Ronaldo Guilherme Gurgel Pereira³⁵⁷ sugere que a associação de voũs e λόγος na literatura hermética é similar ao mito de criação por *sjʿ* (pensamento/ vontade do coração), *ḥw* (enunciado) e *ḥkʿ* (*heka*: eficácia do poder criativo). Rehab Assem define *ḥw* como a personificação do termo religioso 'enunciado criativo'. Nos ensinamentos alinhados à criação pela palavra, o deus-criador requer a sua realização. Portanto, *ḥw* está ligado à personificação conceitual da realização que é *sjʿ* (pensamento/ vontade do coração). Portanto, "the seat of the utterance (*ḥw*) is the mouth, the realization (*sjʿ*) the heart"³⁵⁸. Dessa forma, a associação hermética de voũs e λόγος parece ser similar ao mito egípcio da criação por *sjʿ*, *ḥw* e *ḥkʿ*, isso pois "Egyptian thought had no formal separation between mental and magical operations"³⁵⁹. O vocábulo *sjʿ*, que pode significar tanto pensamento quanto coração, relaciona-se ao intelecto (voũs) e ao coração (καρδία), cuja identificação é exposta em diversas passagens da literatura hermética, ou seja, o poder do intelecto é igualmente o poder do coração (CH VII 2): "porquanto ele não é audível, nem exprimível, nem visível aos olhos, mas ao intelecto e ao coração"³⁶⁰.

O argumento de Ronaldo Pereira, que defende a articulação entre λόγος e voũs à luz do pensamento egípcio, depende do exame da literatura cosmogônica, tal como é exposta na chamada *Teologia de Mênfis*. O texto estabelece a teoria da criação pelo comando³⁶¹, onde Ptah, o deus demiurgo, assume o aspecto de Atum enquanto coração

³⁵⁶ CH XII 12-13: "Κάκεϊνο δὲ ὄρα, ὃ τέκνον, ὅτι δύο ταῦτα τῷ ἀνθρώπῳ ὁ θεὸς παρὰ πάντα τὰ θνητὰ ζῶα ἐχαρίσατο τὸν τε νοῦν καὶ τὸν λόγον, ἰσότημα τῇ ἀθανασίᾳ, [τὸν δὲ προφορικὸν λόγον ἔχει]. τούτοις δὲ εἴ τις χρήσαιο εἰς ἃ δεῖ, οὐδὲν τῶν ἀθανάτων διοίσει· μᾶλλον δὲ καὶ ἐξελθὼν ἐκ τοῦ σώματος, ὀδηγήθησεται ὑπὸ ἀμφοτέρων εἰς τὸν τῶν θεῶν καὶ μακάρων χορόν. [13] - Τὰ γὰρ ἄλλα ζῶα λόγῳ οὐ χρᾶται, ὃ πάτερ; - Οὐ, τέκνον, ἀλλὰ φωνῇ· πάμπολυ δὲ διαφέρει λόγος φωνῆς. ὁ μὲν γὰρ λόγος κοινὸς πάντων ἀνθρώπων, ἴδια δὲ ἐκάστου φωνή ἐστι γένους ζῴου".

³⁵⁷ Cfr. PEREIRA, 2012, p. 151.

³⁵⁸ ASSEM, 2012, p. 21.

³⁵⁹ (PEREIRA, 2012, p. 156).

³⁶⁰ CH VII 2: "οὐ γὰρ ἐστὶν ἀκουστός, οὐδὲ λεκτός, οὐδὲ ὄρατος ὀφθαλμοῖς, ἀλλὰ νοῦ καὶ καρδίᾳ".

³⁶¹ Essa teoria é encontrada no texto *Teologia de Mênfis*, onde temos a figura de Ptah como um intermediário entre o ato de pensamento criativo e o discurso. Segundo Pereira: "Ptah was worshipped as the creator of the physical world. The creation of life itself was a consequence of the divine Word". (PEREIRA, 2012 p. 148). A *Teologia de Mênfis* (ou Pedra de Shabaka) é um tratado teológico. O texto está esculpido em uma placa retangular de granito preto que mede 92 x 137 cm. Consiste de duas linhas horizontais, escritas no topo em toda a largura da pedra, e sessenta e duas colunas que começam no lado esquerdo. O documento foi copiado numa pedra por ordem do Rei Shabaka da Vigésima Quinta Dinastia (aproximadamente 710 A.C.), pois o original, escrito num papiro fora devorado por vermes. A estrutura do tratado é 1) Ptah é o rei do Egito e unificador da região, 2) Mênfis é a capital do Egito e o ponto de

(intelecto/ pensamento/ vontade do coração) e língua (enunciado, comando). Esses dois aspectos, coração e língua, dão ensejo ao processo de eficácia do poder criativo (*hkʿ*):

(53) Heart took shape in the form of Atum, Tongue took shape in the form of Atum. It is Ptah, the very great, who has given [life] to all the gods and their *kas* through this heart and through this tongue, (54) from which Horus had come forth as Ptah, from which Thoth come forth as Ptah. Thus heart and tongue rule over all the limbs in accordance with the teaching that it (the heart, or: he, Ptah) is in every body and it (the tongue, or: he, Ptah) is in every mouth of all gods, all men, all cattle, all creeping things, whatever lives, thinking whatever it (or: he) wishes and commanding whatever it (or: he) wishes. (55) His (Ptah's) Ennead is before him as teeth and lips. They are the semen and the hands of Atum. For the Ennead of Atum came into being through his semen and his fingers. But the Ennead is the teeth and lips in this mouth which pronounced the name of every thing, from which Shu and Tefnut came forth (56) and which gave birth to Ennead³⁶².

Podemos fazer a seguinte correlação: 1) O intelecto pariu com a palavra o segundo intelecto demiurgo (CH I 9: “Sendo hermafrodita, o intelecto que é deus, existente como vida e luz, pariu com uma palavra um outro intelecto demiurgo”³⁶³). 2) Portanto, a criação se dá pela palavra. 3) Dessa forma, o demiurgo também cria pela palavra, tal como seu genitor (CH IV 1: “Visto que o demiurgo fez o cosmos todo, não com as mãos, mas com a palavra”³⁶⁴). 4) Uma palavra sacra subiu sobre natureza (CH I 5: “a partir da luz... uma palavra sacra subiu sobre a natureza”³⁶⁵). 5) Essa palavra sacra é a responsável pelo crescer e multiplicar de todas as coisas criadas e plasmadas (CH I 18: “E deus falou de uma vez uma palavra sacra, fezei crescer em crescimento e multiplicai em número todas as coisas criadas e plasmadas”³⁶⁶). 6) Nesse sentido, a palavra sacra parece ser a palavra criativa/ plasmativa, visto que ambas desempenham o papel de parir/ criar/ plasmar/ fabricar/ desenvolver/ multiplicar/ impregnar (FH 27: “<...>havendo se precipitado sobre a água fértil, [a palavra] engravidou a água³⁶⁷.”). 7) A partir dessas concepções, podemos falar de uma palavra sacra (*λόγος ἅγιος*), ou uma palavra criativa/ demiúrgica (*λόγος δημιουργικός*), ou uma palavra inteligível (*λόγος νοερός*). (FH 29: “<A> natureza da palavra inteligível dele é uma natureza generativa e demiúrgica”³⁶⁸). 8) Destarte, *νοῦς* e

articulação entre o Alto e o Baixo Egito. 3) Ptah é também o deus supremo e o criador do mundo. O tratado pode ser aferido em LICHTHEIM, 2006.

³⁶² A *Teologia de Mênfis*, 53-56. Tradução de Miriam Lichtheim.

³⁶³ CH I 9: “ὁ δὲ Νοῦς ὁ θεός, ἀρρενόθηλυς ὢν, ζωὴ καὶ φῶς ὑπάρχων, ἀπεκύησε λόγῳ ἕτερον Νοῦν δημιουργόν”.

³⁶⁴ CH IV 1: “Ἐπειδὴ τὸν πάντα κόσμον ἐποίησεν ὁ δημιουργός, οὐ χερσὶν ἀλλὰ λόγῳ”.

³⁶⁵ CH I 5: “ἐκ δὲ φωτός λόγος ἅγιος ἐπέβη τῇ φύσει”.

³⁶⁶ CH I 18: “ὁ δὲ θεὸς εὐθὺς εἶπεν ἁγίῳ λόγῳ Ἀύξανεσθε ἐν αὐξήσει καὶ πληθύνεσθε ἐν πλήθει πάντα τὰ κτίσματα καὶ δημιουργήματα”.

³⁶⁷ FH 27: “<...> πεσὼν ἐπὶ γονίμῳ ὕδατι ἔγκυον τὸ ὕδωρ ἐποίησε”.

³⁶⁸ FH 29: “<ή> φύσις τοῦ νοεροῦ αὐτοῦ λόγου φύσις ἐστι γεννητικὴ καὶ δημιουργητικὴ”.

λόγος são dois aspectos da divindade suprema. Agora, de um ponto de vista egípcio: Ptah é o demiurgo, pois é a língua de Atum (“Tongue took shape in the form of Atum”), ou seja, representa o enunciado (*hw*); mas a sua demiurgia só pode ser realizada porque ele também é o *sj* (coração/ pensamento) de Atum (“Heart took shape in the form of Atum”). Portanto, assim como na literatura hermética o processo de criação acontece por meio da agência de *voûs* e *λόγος*, na cosmogonia menfita o processo de criação ocorre através da ativação de dois aspectos de Atum, coração e língua: “It is Ptah, the very great, who has given [life] to all the gods and their kas through this heart and through this tongue”. A palavra (*λόγος*) é o instrumento de geração, o que fica evidente com o uso do dativo instrumental. Em suma, *λόγος* e *voûs* não são entidades excludentes e sim complementares na constituição da realidade e, por conseguinte, do sujeito. CH IX 10: “Porquanto a razão [*λόγος*] não chega até a verdade, mas o intelecto [*voûs*] é grande e, sendo conduzido pela razão até um certo ponto, há de chegar <até> a verdade”³⁶⁹. No que se refere à deidade, adiciona-se ao *λόγος* e ao *voûs* também o criar, o produzir, visto que o deus também é pai CH II 17: “Mas a outra denominação é a de pai, porque é capaz de criar todas as coisas porquanto o criar é próprio do pai”³⁷⁰. Nesse sentido, a capacidade de criar (*ποιητικός*³⁷¹) junta-se a *λόγος* e *voûs* como elemento constitutivo da cosmogonia hermética, tal como *sj*, *hw* e *hk* agenciam o relato cosmogônico menfita.

Para se compreender como a gnose se relaciona ao *λόγος*, *voûs* e *ποιητικός*, e de que maneira esses conceitos se espelham na relação de *rh* à trinca *sj*, *hw* e *hk*, deve-se analisar justamente os modelos cosmogônicos egípcios e considera-los à luz de uma metafísica da semiose, tal como a aludida no *Livro de Thoth*. Todavia, antes é necessário analisar o arranjo cosmológico e cosmogônico da literatura hermética, porquanto a metafísica semiótica escritural depende da ontologia, teologia e cosmografia de referência ogdoática, ou seja, é necessário compreender como o cosmos foi feito, de que substância e como o ser humano pode ascender ao deus criador e criativo.

³⁶⁹ CH IX 10: “ὁ γὰρ λόγος οὐ φθάνει μέχρι τῆς ἀληθείας, ὁ δὲ νοῦς μέγας ἐστὶ καὶ ὑπὸ τοῦ λόγου μέχρι τινὸς ὀδηγηθεὶς φθάνειν ἔχει <ἕως> τῆς ἀληθείας”.

³⁷⁰ CH II 17: “ἡ δὲ ἑτέρα προσηγορία ἐστὶν ἡ τοῦ πατρὸς, πάλιν διὰ τὸ ποιητικὸν πάντων· πατρὸς γὰρ τὸ ποιεῖν”.

³⁷¹ A capacidade poética da divindade parece ser entendida como a competência de criar, na medida em que aparentemente essa capacidade está vinculada a um padrão egípcio de criação contínua. Dessa forma, embora a constelação semântica ποιέω, ποιητικός esteja vinculada às noções de produzir, produtor, utilizaremos os sentidos de criar, criador, porquanto nos parece que os relatos de criação do Egito ajudaram a formular a concepção de criador e criatura na literatura hermética. Nesse sentido, seguimos a leitura de SØRENSEN, 2017, p. 20.

A literatura hermética pode ser definida em termos de um sumodeísmo, ou seja, a adoração de uma divindade suprema que se senta à frente de um panteão de outras divindades que existem única ou principalmente como manifestações desse deus supremo. Assim, em um sistema sumodeísta, a existência de vários deuses só ocorre porque um único deus elevado é capaz de se transformar em muitos deuses diferentes. Dessa maneira, o deus supremo é a causa primária de todas os níveis de ser: reino noético, natural e material. CH III 1: “deus é a glória de todas as coisas e é divino e é natureza divina. deus, também o intelecto, a natureza e matéria, é princípio de todas as coisas que são, sendo uma sabedoria para exibição de todas as coisas. O divino é princípio, natureza, energia, necessidade, fim e renovação”³⁷². Segundo algumas passagens da literatura hermética, poderia ser dito que se trata de um panteísmo (CH XII 15): “Porquanto, o pai desejou que o cosmos fosse vivo enquanto se mantém unido; por isso é necessário que ele também seja deus”³⁷³. Se definirmos panteísmo como a crença que postula uma identificação total entre deus e o cosmos, então teremos que dizer que a literatura hermética fornece uma estrutura panteísta estritamente pragmática, ou seja, uma estrutura que é concebida a um nível ritual. Como já destacado, ao estabelecer níveis de leitura da experiência religiosa, a camada que se refere ao ritual ocupa-se de fazer as coisas acontecerem, isto é, não necessariamente as concepções ritualísticas expõem a mitologia ou a teologia da mesma forma que os tratados que se encarregam de fornecer tais explicações. Nesse sentido, os enunciados dessa categoria são funcionais e como tais modelos e padrões de pensamento que agem no contexto ritualístico. Com efeito, como pontua Jørgen Podemann Sørensen³⁷⁴, o deus do Hermetismo é transcendente e a natureza é a sua presença tangível como processo criativo contínuo. A dinâmica entre o panteísmo pragmático e a transcendência do deus hermético se dá nas concepções esféricas da realidade, onde as sete primeiras esferas lidam com o vício do mundo material, a alienação do corpo e o problema da maldade, ao que a oitava e a nona versam sobre a progressão espiritual do ser humano, visto que ele pertence por sua essência a um lugar situado acima dos sete planetas. Ademais, uma décima esfera é entrevista, onde somente deus está. O tratado hermético *O Discurso acerca do Oitavo e do Nono* (NHC VI, 6) exemplifica o modelo sumodeísta, visto que faz referência às esferas oitava e nona que

³⁷² CH III 1: “Δόξα πάντων ὁ θεὸς καὶ θεῖον καὶ φύσις θεία. ἀρχὴ τῶν ὄντων ὁ θεός καὶ νοῦς καὶ φύσις καὶ ὕλη, σοφία εἰς δεῖξιν ἀπάντων ὧν· ἀρχὴ τὸ θεῖον καὶ φύσις καὶ ἐνέργεια καὶ ἀνάγκη καὶ τέλος καὶ ἀνανέωσις”.

³⁷³ CH XII 15: “ζῶον γὰρ ἠθέλησεν ὁ πατὴρ αὐτὸ εἶναι ἔστ' ἂν συνέστηκε· διὸ καὶ θεὸν εἶναι ἀνάγκη”.

³⁷⁴ SØRENSEN, 2017, p. 20.

circundam a terra, de acordo com a concepção egípcia de Universo. Como aponta Renata Tatomir, a respeito d' *O Discurso acerca do Oitavo e do Nono*:

In ancient times it was thought that the first seven celestial spheres were the realms of the sun, the moon, and the planets - the lower powers whose control over human life was not necessarily benevolent. The eight and the ninth spheres thus designate the beginning of the soul's journey to the divine realm through the above mentioned seven spheres, the successful passagem of which is supposed to ensure the access to the eighth and the ninth ones - the levels at which the true bliss can be experienced. Accordingly, the eight and the ninth spheres may also indicate the advanced stages of the spiritual development. Though this idea is not entirely clear, the treatise possibly assumes yet another sphere, the tenth one, where God himself dwells³⁷⁵.

Portanto, no arranjo hermético-egípcio, existe uma divindade absoluta, isolada, mas que ao mesmo tempo sustenta todas as outras por causa da irradiação de sua essência noética.

O processo pragmático panteístico depende da concepção cosmológica hermética e do modelo criacional emanacionista. A cosmologia hermética é otimista, e o marco para essa assunção é o fato de o demiurgo ser bom. Para o Hermetismo, deus é bom (CH VI 1), o demiurgo é bom (CH IV 1), a natureza é essencialmente boa (CH V). Segundo Tage Peterson, a cosmologia hermética é positiva e monista. "For the cosmology, this means both that this world is not the work of some 'demiurge' and that there cannot be absolute opposition between this world and God, since the good is the substance of all motion and generation"³⁷⁶. É importante destacar como o demiurgo Hermético é bom, pois precisamos diferenciá-lo do demiurgo maligno Yaldabaoth, presente nos tratados Sethinianos:

When Pistis Sophia wanted to cause this thing with no spirit to be made into a likeness of the divine and rule over matter and all its powers, for the first time an archon appeared, out of the water, lionlike in appearance, androgynous, with great authority in himself but ignorant of where he came from. When Pistis Sophia saw him moving in the depth of the water, she said to him, "Young man, move over here", which is the meaning of Yaldabaoth <...> The ruler Yaldabaoth is ignorant of the power of Pistis. He did not see her face, but in the water he saw the likeness that spoke to him, and from that voice he called himself Yaldabaoth. <...> He thought that only he existed <...> From matter the ruler created for himself a dwelling place and called it heaven, and from matter he created a footsool and called it Earth³⁷⁷.

O equívoco de associar o demiurgo hermético a Yaldabaoth se fundamenta principalmente pelo fato de ambos terem criado sete governadores ou reis, que provavelmente correspondem às sete esferas planetárias (presumivelmente Sol, Lua,

³⁷⁵ TATOMIR, 2002, p. 79.

³⁷⁶ PETERSEN, 2002, p. 98-99.

³⁷⁷ *Na Origem do Mundo*. NHC II, 5 (99,23-100,29) e (100,29-101,23). Tradução de Marvin Meyer.

Mercúrio, Vênus, Marte, Júpiter e Saturno). Em CH I 9, o demiurgo plasmou sete governadores: “Sendo hermafrodita, o intelecto que é deus, existente como vida e luz, pariu com uma palavra um outro intelecto demiurgo, que, sendo deus do fogo e do sopro, plasmou em número de sete alguns governadores; que envolvem em círculo o cosmos sensível, e o governo desses governadores se chama destino.”³⁷⁸. Em *O Livro Secreto de João*, Yaldabaoth “stationed seven kings, one for each sphere of heaven, to reign over the seven heavens”³⁷⁹.

Diferentemente de Yaldabaoth, o demiurgo Hermético não se define a partir de uma ruptura à divindade absoluta, antes configura-se como sua continuidade e dessa maneira se coloca dentro de uma estrutura egípcia emanacional, onde a criação subsiste no criador. Com efeito, existe uma distinção entre o modelo judaico, onde deus cria/prodiz as coisas no início (“*ἐν ἀρχῇ ἐποίησεν ὁ θεὸς τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν*”. *Gênesis* I 1), e o modelo emanacionista egípcio-hermético, onde deus é o próprio princípio. O princípio básico egípcio da criação se caracteriza pela ideia de que o criador vem a ser (*hpr*³⁸⁰) de si mesmo, ele é o criador de si próprio e reproduz a si mesmo através da criação, de modo que tudo que vem à existência já preexiste no criador antes da criação. Assim, distingue-se de uma criação a partir do nada (*ex nihilo*), e por conseguinte possibilita a *unio mystica*.

Na mitologia heliopolitana, o deus criador Atum³⁸¹ gera os deuses Shu e Tefnut, que se tornam os pais de Geb (terra) e Nut (céu). O par gera a prole: Osiris, Isis, Seth e Nephthys. Posteriormente, Horus completa a Enéade de Atum. De acordo com a teologia hermopolitana, a Ogdóade (usualmente traduzida como o caos primevo) existia no começo do tempo, antes da criação do mundo. O caos possuía quatro funcionalidades, compreendidas como oito deuses - ou melhor conceitos abstratos divinos - agrupados em pares e adorados em Hermópolis. Eles eram arranjados em quatro pares masculino-feminino, isto é, os deuses associados a sapos, e as deusas a serpentes: Nun-Naunet (ambos significando 'águas primordiais' e inércia), Kwk-Kauket ('a escuridão'), Hwh-Hauhet ('infinito e atemporalidade'), Amun-Amaunet ('O que está oculto'). Na *Teologia*

³⁷⁸ CH I 9: “ὁ δὲ Νοῦς ὁ θεός, ἀρρενόθηλυσ ὢν, ζωὴ καὶ φῶς ὑπάρχων, ἀπεκύησε λόγῳ ἕτερον Νοῦν δημιουργόν, ὃς θεὸς τοῦ πυρὸς καὶ πνεύματος ὢν, ἐδημιούργησε διοικητὰς τινὰς ἐπτά, ἐν κύκλοις περιέχοντας τὸν αἰσθητὸν κόσμον, καὶ ἡ διοίκησις αὐτῶν εἰμαρμένη καλεῖται.”.

³⁷⁹ NHC II, 1 (10,19-13-13). Tradução de Marvin Meyer.

³⁸⁰ *hpr*: “come into existence, become, happen; sometimes used as passiv. of *iri* make;”. (GARDINER, 2001, p. 552).

³⁸¹ “Atum Beetle! You became high, as the hill; you rose as the beben in the Benben Enclosure in Heliopolis. You sneezed Shu and spat Tefnut. You put your arms around them as ka-arms so that your ka might be in them”. (PT FEITIÇO 600). Tradução de James P. Allen.

de *Mênfis*, Ptah cria todas as coisas com seu coração e sua língua. Nesses três relatos, temos o exemplo da criação por emanção, pois tanto Atum quanto Ptah não criam um mundo diferente deles próprios. A Ogdóade de Hermópolis estabelece a criação a partir da extensão de suas potências, visto que Amun-Amaunet são o princípio latente/ oculto da realidade. Segundo Sørensen: “None of the different Egyptian myths of creation posits this radical distinction between creator and creation”.³⁸²

Num texto ritual denominado *O Livro de Apophis*, extraído de um papiro de 312 AEC, encontra-se essa ideia do vir à existência (*hpr*) da realidade como emanção do deus:

The Lord of All said, after he had come into existence: I was the one who came into existence as Khepri; when I had come into existence, existence came into existence - since all of creation came into existence after I had come into existence. Many were the beings, who came forth from my mouth, before the sky came into existence, before the earth came into existence³⁸³.

Sørensen³⁸⁴ nota que o verbo *hpr* (vir à existência) também é utilizado sob a forma de *hpr.w*, que significa criação, existência, forma, ser e dessa maneira estabeleceria, no âmbito linguístico, uma conjugação paradigmática que expressa a noção de que criador e criação são dois aspectos da mesma substância. Ademais, a criação não é um evento remoto, e sim algo que acontece todo o tempo: "this idea of a continuous creation is not only brought out in temple architecture and in temple ritual in general; it is also, as we have seen, quite explicit in ritual texts like the Ramesside hymn of Ptah and the hymns of the daily temple liturgy"³⁸⁵. Com efeito, o deus hermético possui o criar como uma essência, e nesse sentido se estabelece uma dependência não somente da criação em relação ao criador, mas também o criador depende da criação na medida em que ele deve criar sempre em ordem de existir na sua criação (CH V 9):

Mas se tu me forças a dizer algo mais ousado, a essência dele é conceber e criar todas as coisas, bem como é impossível surgir alguma coisa separado daquele que cria, da mesma forma também esse não seria sempre, caso não criasse sempre todas as coisas, no céu, no ar, na terra, no abismo, no todo do cosmos, no todo do todo, no que é e no que não é.³⁸⁶

Essa necessidade do criador faz com que exista uma criação constante, por tal razão a divindade superior jamais fica ociosa.

³⁸² SØRENSEN, 2017, p. 02.

³⁸³ *The Book of Overthrowing Apophis*, 26.21 em (FAULKNER, 1937, p. 172).

³⁸⁴ Cfr. SØRENSEN, 2017, p. 03.

³⁸⁵ SØRENSEN, 2017, p. 08.

³⁸⁶ CH V 9: “εἰ δὲ τί με καὶ τολμηρότερον ἀναγκάζεις εἰπεῖν, τούτου ἐστὶν οὐσία τὸ κρύειν πάντα καὶ ποιεῖν καὶ, ὥσπερ χωρὶς τοῦ ποιούντος ἀδύνατον ἐστι γενέσθαι τι, οὕτω καὶ τοῦτον ἀεὶ [μὴ] εἶναι, εἰ μὴ παντα ἀεὶ ποιούντα, ἐν οὐρανῷ, ἐν ἀέρι, ἐν γῆ, ἐν βυθῷ, ἐν παντὶ τοῦ κόσμου, ἐν παντὶ τοῦ παντός, τῷ ὄντι καὶ τῷ μὴ ὄντι”.

A criação contínua do hermetismo coloca em relevo a distinção entre as coisas que são e as coisas que não são. Com efeito, num padrão emanacionista as coisas que são se manifestam, ao passo que as coisas que não são ficam alojadas no pensamento do criador enquanto elementos latentes de sua essência *ποιητική* (CH V 9): “Ele próprio é tanto as coisas que são quanto as coisas que não são. Porquanto, as coisas que são ele as fez manifestas, e as coisas que não ele as contém nele mesmo.”³⁸⁷. Nesse sentido, as coisas que não são constituem o potencial oculto, tal como Amun. De acordo com Sørensen, trata-se de uma representação da ideia egípcia de *nt.t* e *jwt.t*, que significam respectivamente ‘o que é’ e ‘o que não é’, enquanto expressão da totalidade. O termo egípcio *jwt.t* não é o que não existe, mas o que ainda não é manifesto, o que está para devir. A criação contínua ocorre dentro de deus (CH VIII 5): “percebe o que é deus, o que é o cosmos, o que é um ser vivo imortal, o que é um ser vivo dissolúvel, e percebe porque o cosmos é por deus e em deus, e o homem é pelo cosmos e no cosmos, e deus é princípio, envelope e arranjo de todas as coisas.”³⁸⁸.

CH XIV 5-6 descreve a inseparabilidade do criador da criação:

Então, inteligindo todas as coisas e ouvindo todas as coisas, lembra desses dois e os considera ser como todas as coisas, não se colocando em dúvida, nem das coisas acima, nem das coisas abaixo, nem das coisas divinas, nem das coisas sujeitas à mudança, ou das coisas na parte mais profunda; porquanto, duas são todas as coisas, o que é gerado e o que cria, e é impossível separar um do outro: pois não é possível haver separadamente o que cria do que é gerado. Cada um deles, pois, é isso mesmo; não há como dividir um do outro em dois, e ainda mais de si mesmo.

Porquanto, se o que cria não é outra coisa senão o criar, único, simples, não composto, é forçoso a esse mesmo criar por si próprio, porque o criar é a gênese do que cria e é impossível a tudo que é gerado ser gerado por si mesmo, mas é forçoso que o que é gerado se gere por um outro. E o gerado não é gerado nem é sem o que cria. Porquanto, um sem o outro destrói a própria natureza com a privação do outro. Se, portanto, concorda-se que há dois entes, o que é gerado e o que cria, eles são um em união, o que precede e o que segue: o que precede é o deus que cria, o que segue é o gerado, qualquer tipo que seja.³⁸⁹.

³⁸⁷ CH V 9: “ἔστιν οὗτος καὶ τὰ ὄντα αὐτὸς καὶ τὰ μὴ ὄντα. τὰ μὲν γὰρ ὄντα ἐφανερώσει, τὰ δὲ μὴ ὄντα ἔχει ἐν ἑαυτῷ”.

³⁸⁸ CH VIII 5: “νόησον τί θεός, τί κόσμος, τί ζῶον ἀθάνατον, τί ζῶον διαλυτόν, καὶ νόησον ὅτι ὁ μὲν κόσμος ὑπὸ τοῦ θεοῦ καὶ ἐν τῷ θεῷ, ὁ δὲ ἄνθρωπος ὑπὸ τοῦ κόσμου καὶ ἐν τῷ κοσμῷ, ἀρχὴ δὲ καὶ περιοχὴ καὶ σύστασις πάντων ὁ θεός”.

³⁸⁹ CH XIV 5-6: “[5] πάντα οὖν νοῶν, καὶ πάντα ἀκούων, τῶν δύο τούτων μέμνησο καὶ ταῦτα εἶναι νόμιζε τὰ πάντα, μηδὲν ἐν ἀπορίᾳ τιθέμενος, μὴ τῶν ἄνω, μὴ τῶν κάτω, μὴ τῶν θείων, μὴ τῶν μεταβλητῶν, ἢ τῶν ἐν μυχῷ· δύο γὰρ ἐστὶ τὰ πάντα, τὸ γινόμενον καὶ τὸ ποιῶν, καὶ διαστήναι τὸ ἕτερον τοῦ ἑτέρου ἀδύνατον· οὐδὲ γὰρ τὸν ποιῶντα χωρὶς τοῦ γινομένου δυνατὸν εἶναι· ἐκάτερος γὰρ αὐτῶν αὐτὸ τοῦτό ἐστι· διὸ οὐκ ἔστι τὸ ἕτερον τοῦ ἑτέρου χωρισθῆναι, ἀλλ’ <οὐδὲ> αὐτὸ ἑαυτοῦ.

[6] εἰ γὰρ ὁ ποιῶν ἄλλο οὐδὲν ἐστὶν ἢ τὸ ποιῶν, μόνον, ἀπλοῦν, ἀσύνθετον, ποιεῖν ἀνάγκη τοῦτο αὐτὸ ἑαυτῷ, ὡς γένεσις ἐστὶ τὸ ποιεῖν τοῦ ποιῶντος καὶ πᾶν τὸ γινόμενον ἀδύνατον ὑφ’ ἑαυτοῦ γινόμενον εἶναι, γινόμενον δὲ ὑφ’ ἑτέρου ἀνάγκη γίνεσθαι· τοῦ δὲ ποιῶντος ἄνευ τὸ γεννητὸν οὔτε γίνεται οὔτε ἐστὶ. τὸ γὰρ ἕτερον τοῦ ἑτέρου ἄνευ ἀπώλεσε τὴν ἰδίαν φύσιν, στερήσει τοῦ ἑτέρου. εἰ τοίνυν δύο ὁμολόγηται τὰ ὄντα, τὸ τε γινόμενον καὶ τὸ ποιῶν, ἔν ἐστι τῇ ἐνώσει, τὸ μὲν προηγούμενον τὸ δὲ ἐπόμενον· προηγούμενον μὲν, ὁ ποιῶν θεός, ἐπόμενον δὲ τὸ γινόμενον, ὁποῖον ἐὰν ᾖ”.

A noção da dependência do criador está presente de maneira radical numa passagem dos *Textos dos Sarcófagos*, onde Atum está num estado de inércia caótica, numa espécie de crise no processo de criação. Atum está nadando no oceano primevo, cansado, e a criação parece estagnada. Nun, o oceano primevo, aconselha Atum a engolir *Maat*, aqui personificada como sua filha: “Nu said to Atum: Kiss your daughter *Maat*, put her at your nose, that your heart may live, for she will not be far from you; *Maat* is your daughter and your son is Shu whose name lves. Eat of your daughter *Maat*; it is your son Shu who will raise you up”³⁹⁰. O deus então criará sobre *Maat*, que significa a ordem do mundo. A ideia é que “by somehow consuming the essence of creation, the creator god will acquire renewed energy”³⁹¹. A crise inercial provoca a divisão entre criador e criatura, ao passo que quando estão unidos é justamente porque *Maat* está junto do criador. A ideia de Atum comer *Maat* constitui um padrão ritualístico, onde o deus recebe regularmente oferendas no culto do templo. A mútua dependência entre criador e criação é o que leva a um ato criativo sem fim (CH XVI 19):

“Deus cria todas as coisas através desses por si próprio, e uma parte de deus são todas as coisas; se todas as coisas são uma parte, todas as coisas são deus. Então, criando todas as coisas, ele cria a si mesmo e não poderia cessar em momento algum, visto que ele próprio é também sem fim, e assim como deus não possui fim, da mesma maneira a criação dele não possui início ou fim”³⁹².

Com efeito, deus não cria no princípio, ele é o princípio, visto que criar é próprio de deus e, na medida em que deus não tem fim, a criação não tem começo nem fim. Ademais, deus não poderia jamais parar de criar CH V 9:

Mas se tu me forças a dizer algo mais ousado, a essência dele é conceber e criar todas as coisas, bem como é impossível surgir alguma coisa separado daquele que cria, da mesma forma também esse não seria sempre, caso não criasse sempre todas as coisas, no céu, no ar, na terra, no abismo, no todo do cosmos, no todo do todo, no que é e no que não é.³⁹³.

Dentro dessa estrutura de esferas de emanação divina, podemos falar de um panteísmo soteriológico, ao mesmo tempo que verificamos que a divindade é transcendente. E o que significa essa criação contínua dentro desse arranjo? A permanente

³⁹⁰ CT Feitiço 80. Tradução de Raymond Faulkner.

³⁹¹ SØRENSEN, 2017, p. 17.

³⁹² CH XVI 19: “πάντα δὲ ὁ θεὸς ποιεῖ διὰ τούτων ἑαυτῷ, καὶ μόρια τοῦ θεοῦ πάντα ἐστίν· εἰ δὲ πάντα μόρια, πάντα ἄρα ὁ θεός· πάντα οὖν ποιῶν, ἑαυτὸν ποιεῖ καὶ οὐκ ἂν ποτε παύσαιτο, ἐπεὶ καὶ αὐτὸς ἄπαντος· καὶ ὡσπερ ὁ θεὸς οὐ τέλος ἔχει, οὕτως οὐδε ἡ ποίησις αὐτοῦ ἀρχὴν ἢ τέλος ἔχει”.

³⁹³ CH V 9: “εἰ δὲ τί με καὶ τολμηρότερον ἀναγκάζεις εἰπεῖν, τούτου ἐστὶν οὐσία τὸ κύειν πάντα καὶ ποιεῖν καί, ὡσπερ χωρὶς τοῦ ποιῶντος ἀδύνατόν ἐστι γενέσθαι τι, οὕτω καὶ τοῦτον ἀεὶ [μὴ] εἶναι, εἰ μὴ πάντα ἀεὶ ποιῶντα, ἐν οὐρανῷ, ἐν ἀέρι, ἐν γῆ, ἐν βυθῷ, ἐν παντὶ τοῦ κόσμου, ἐν παντὶ τοῦ παντός, τῷ ὄντι καὶ τῷ μὴ ὄντι”.

presença de deus na criação constitui-se, metaforicamente, como um livro a ser decifrado através de uma hermenêutica esotérica. Por conseguinte, a gnose, ou *rh*, parece ser o conhecimento que se coloca como um ponto de partida para a leitura do texto fornecido pelo escriba divino. Nesse instante, a metafísica semiótica do *Livro de Thoth* é conceitualizada por meio da noção de um deus transcendente que se coloca à disposição da humanidade por meio de um panteísmo ritual, para que o ser humano possa se reconciliar à sua essência, que na verdade é a irradiação da essência de deus. Dessa forma, a gnose salvífica passa por uma correta interpretação dos signos divinos elaborados pelo pensamento de deus.

Essa metafísica constitui aparentemente o padrão da denominada *ontologia das palavras*, onde a escrita hieroglífica aparece como uma entidade performativa e não somente declarativa da semiose divina. Segundo Kocku von Stuckrad³⁹⁴, trata-se de uma estrutura linguística dos cosmos, particularmente importante para as tradições pitagóricas e especulações cabalísticas. Nesse sentido, constituiria o princípio pelo qual hermenêuticas textuais podem ser aplicadas ao mundo natural, junto à convicção relacionada que a revelação divina possui um aspecto escriturístico e um natural. Dessa forma, a *tecitura da realidade* torna-se um importante componente ontológico e metodológico para discursos religiosos, filosóficos e científicos. A ontologização do texto parece fundamentar a gnose como conhecimento do *inconhecível*, visto que o *inconhecível* se mostra conhecível através de certos caracteres tangentes de sua essência. Existe, portanto, uma relação íntima entre o processo de criação e a gnose dos elementos que levam da criação ao criador.

A literatura hermética explora a ideia da superioridade da linguagem egípcia, no sentido de sua eficácia criadora. Para tal, conceitualiza-se a noção de um conhecimento restritivo, através do sigilo da semântica da escrita hieroglífica. O segredo era um princípio constante da vida sacerdotal egípcia, de tal maneira que traduzir um texto do egípcio constituiria uma corrupção do significado autêntico das fórmulas, pois eliminaria a eficácia que caracteriza a linguagem egípcia:

Porquanto Hermes, meu mestre - frequentemente dialogando comigo em privado e por vezes Tat estando presente - falava que 'àqueles que encontrarem por acaso os meus livros, parecerá que a composição é extremamente simples e clara, mas pelo contrário é obscura e tem oculta a intenção das palavras que possui; e será ainda mais obscura, se os gregos quiserem traduzir a nossa língua

³⁹⁴ Cfr. STUCKRAD, 2010, p. 92.

na deles; o que produzirá uma grandíssima distorção e obscuridade dos escritos.³⁹⁵

A língua egípcia não é somente uma expressão, mas um ato (CH XVI 1): “E, pois, a própria qualidade do som e a <entonação³⁹⁶> das palavras dos egípcios possuem nelas mesmas a energia das coisas que são ditas”³⁹⁷. Essa dimensão se reporta à constituição da língua egípcia, sobretudo na escrita hieroglífica, que fora desenvolvida no Egito Antigo da Primeira Dinastia. Durante o Reino Antigo “existiam cerca de 3000 hieróglifos”³⁹⁸. Esse valor foi drasticamente reduzido para cerca de “760 durante o Reino Médio e novamente aumentado ao longo dos períodos seguintes alcançado a cifra de milhares durante o período helenístico”³⁹⁹. Embora os egípcios, de fato, estudassem a estrutura da própria língua, eles nunca elaboraram uma gramática formal nessa época. Os cânones para a língua egípcia clássica foram estabelecidos empiricamente durante o Reino Médio. Os caracteres hieróglifos são ideogramas que retratam pictoricamente objetos quotidianos e característicos da geografia, fauna, flora, cultura e sociedade do Egito antigo. “Contudo, os hieroglíficos egípcios não são necessariamente ‘pictogramas’”⁴⁰⁰. Isso significa que nem sempre eles traduzem literalmente aquilo que estão a representar fisicamente. Com efeito, os caracteres egípcios são explorados na literatura hermética enquanto dispositivos sigilosos para um conhecimento restritivo:

Secrecy constitutes a complex social arena in which the members of the concealing party are characterised by a tension between the social obligation to conceal information and the desire to reveal it in order to gain social prestige for oneself. The other contesting party is defined precisely by its willingness to find out what the secret is. A defending in-group is thus defined as opposed to a desiring out-group based on the selective availability of knowledge. Given the desire of the dominant Greco-Roman culture to share in the secret knowledge and divine revelations of the Egyptian priesthood, such a sociological model of concealment might be a useful heuristic tool for situating the encrypted scripts in their textual and social context. Before doing this, a basic question is then: are these scripts indeed invented to hide information and, first, was secrecy an important characteristic of Egyptian religion?⁴⁰¹

³⁹⁵ CH XVI 1: “Ερμῆς μὲν γὰρ ὁ διδάσκαλος μου, πολλάκις μοι διαλεγόμενος καὶ ἰδίᾳ καὶ τοῦ Τὰτ ἐνίοτε παρόντος, ἔλεγεν ὅτι δόξει τοῖς ἐντυγχάνουσι μου τοῖς βιβλίοις ἀπλουστάτη εἶναι ἡ σύνταξις καὶ σαφής, ἐκ δὲ τῶν ἐναντίων ἀσαφῆς οὕσα καὶ κεκρυμμένον τὸν νοῦν τῶν λόγων ἔχουσα, καὶ ἔτι ἀσαφεστάτη, τῶν Ἑλλήνων ὕστερον Βουλευθέντων τὴν ἡμετέραν διάλεκτον εἰς τὴν ἰδίαν μεθερμηνεῦσαι, ὅπερ ἔσται τῶν γεγραμμένων μεγίστη διαστροφή τε καὶ ἀσάφεια”.

³⁹⁶ Conjectura de Nock: ἡχώ. Em FESTUGIÈRE, 1960.

³⁹⁷ CH XVI 2: “καὶ γὰρ αὐτὸ τὸ τῆς φωνῆς ποιὸν καὶ ἡ τῶν Αἰγυπτίων... ὀνομάτων ἐν ἑαυτῇ ἔχει τὴν ἐνέργεια τῶν λεγομένων”.

³⁹⁸ PEREIRA, 2016, p. 23.

³⁹⁹ PEREIRA, 2016, p. 23.

⁴⁰⁰ PEREIRA, 2016, p. 23.

⁴⁰¹ DIELEMAN, 2005, p. 81.

Quando lidamos com esses hieroglíficos, percebemos que eles não são puramente visuais, mas sim, ‘logo-fonográficos’, ou seja, os seus caracteres normalmente acumulam um significado visual e um valor fonético. Para compor palavras, os hieróglifos eram combinados segundo os seus significados visuais ou os seus respectivos valores fonéticos. Assim, entende-se que os hieróglifos egípcios podem exercer até três funções: “fonogramas, logogramas (ou ideogramas) e determinativos (‘semagramas’)”⁴⁰². Diacronicamente, logogramas originaram os determinativos e os fonogramas. No entanto, é necessário ter sempre em mente que alguns dos hieróglifos egípcios podem acumular mais de um valor fonético.

Os fonogramas são agrupados em três categorias gerais: unilaterais (valor fonético de uma consoante), biliterais (cujo valor fonético é uma combinação de duas consoantes) e trilaterais (cujo valor fonético é uma combinação de três consoantes). Logogramas, ou ideogramas, são os hieróglifos usados para transmitir um conceito concreto ou abstrato. Os determinativos são cumulativos e facultativos. Além disso, o valor fonético de um hieróglifo atuando como determinativo deve ser sempre ignorado e, portanto, ele é omitido pela transcrição. Dessa forma, na medida em que a língua egípcia oferece hieróglifos que encerram conceitos concretos ou abstratos, a sua tradução elimina o aspecto visual/ performativo/ eficaz da representação de uma ideia:

Somewhat ironically, it is a Greek texts that places the Egyptian language on a pedestal, powerful and untranslatable. While this statement has been filtered through a Greek cultural lens and perpetuates a Greek myth about the hidden knowledge of the hieroglyphs, it also contains a kernel of truth. Written Egyptian language does have aspects that cannot be translated into Greek, such as visual word play and the use of determinatives. And above all, the Egyptian language is effective and powerful in ways specific to Egyptian culture. A properly pronounced spell or recitation will result in a desired outcome. A written text contains the ritual force of its content, so that it can be perpetually enacted.⁴⁰³

A literatura hermética explora a ideia de serem textos gregos que condenam a tradução de textos egípcios em língua grega. Isso poderia ser interpretado como uma ênfase no aspecto oculto/ sigiloso que o texto em língua grega jamais poderia manifestar,

⁴⁰² PEREIRA, 2016, p. 25.

⁴⁰³ DAVIS, 2006, p. 213.

ou seja, a leitura do texto não é suficiente para a leitura do cosmos e, por conseguinte, a leitura da essência divina. Torna-se necessária uma união mística, a qual é favorecida pela dinâmica entre o criador e a criação, visto que ele próprio é *jwt.t* ('o que não é), ou seja, o não manifesto, e a natureza é sua presença tangível como um processo criativo contínuo. Dessa forma, o potencial noético humano é a chave para compreender deus, iniciado por uma gnose salvífica. Por conseguinte, podemos dizer que todas as coisas estão dentro de deus como pensamento, e é pelo pensamento que todas elas são apreendidas pela essência noética do homem. Tal ideia constitui o que se pode chamar de consciência divina. Assim, a ontologização do texto leva a uma metafísica da semiose que explora a capacidade dos caracteres egípcios transcenderem as limitações impostas à consciência comum:

The Egyptian's belief in the capacity of writing to abolish the temporal limitations of the spoken word and extend its effectiveness to infinity meant that, for them, copies of ritual texts composed for human beneficiaries, like their counterparts originally composed for use in the cult of Osiris and subsequently adapted for human beneficiaries, constituted not just records of the ceremonies in which they were employed, but performances of them as well.⁴⁰⁴

Dessa maneira, a gnose é o princípio da eliminação de toda e qualquer barreira que circunda a consciência, ou melhor, o intelecto. CH V 5 expõe o êxtase em contemplar o deus oculto através da criação tangível: “Ó que visão mais afortunada, filho, contemplar todas essas coisas num instante, o imóvel que é colocado em movimento, e o invisível que é tornado visível através daquilo que cria”⁴⁰⁵. Assim, pode-se dizer que o ser humano foi feito para a gnose para que possa ler os caracteres divinos impressos na obra divina (CH III 3):

A semente do renascimento está {neles próprios que semeiam} as gêneses dos homens para a gnose das obras divinas e para o testemunho ativo da natureza e para a pletora dos homens e para o domínio de todas as coisas sob o céu, e para o reconhecimento das coisas boas, para crescer em crescimento e multiplicar na multiplicação. E toda a alma no corpo, através do curso dos deuses circundantes { }, para observação do céu e do curso dos deuses celestes e das obras divinas e energia da natureza e das {marcas das coisas boas}, para a gnose da potência divinas...⁴⁰⁶

⁴⁰⁴ SMITH, 2009, p. 210.

⁴⁰⁵ CH V 5: “ὦ θεὰς ἐκείνης, τέκνον, εὐτυχεστάτης, ὑπὸ μίαν ῥοπὴν πάντα ταῦτα θεάσασθαι, τὸν ἀκίνητον διακινούμενον, καὶ τὸν ἀφανῆ φαινόμενον δι' ὧν ποιεῖ”.

⁴⁰⁶ CH III 3: “τὸ σπέρμα τῆς παλιγγενεσίας ἐν ἑαυτοῖς ἐσπερμολόγουν ἡ τὰς τε γενέσεις τῶν ἀνθρώπων εἰς ἔργων θεῶν γνῶσιν καὶ φύσεως ἐνεργουσαν μαρτυρίαν καὶ πλῆθος ἀνθρώπων καὶ πάντων τῶν ὑπὸ οὐρανὸν δεσποτεῖαν καὶ ἀγαθῶν ἐπίγνωσιν, εἰς τὸ αὐξάνεσθαι ἐν αὐξήσει καὶ πληθύνεσθαι ἐν πλήθει, καὶ πᾶσαν ἐν σαρκὶ ψυχὴν διὰ δρομήματος θεῶν ἐγκυκλίον ἡ τερασπορίας ἡ, εἰς κατοπτεῖαν οὐρανοῦ καὶ δρομήματος οὐρανίων θεῶν καὶ ἔργων θεῶν καὶ φύσεως ἐνεργείας εἰς τε ἡσημεῖα ἀγαθῶν ἡ, εἰς γνῶσιν θεῶν δυνάμεως”.

4 – RENASCIMENTO

4.1 – Renascimento como Rito de Passagem

Dentro da hierarquia sequencial estipulada pela análise, o ritual de renascimento (*παλιγγενεσία*) se coloca como um nível mais profundo de conhecimento, isso porque confere ao indivíduo a realidade do ilimitado e o eterno do intelecto. Através de um expediente litúrgico, o adepto vai desvelando o coração da mensagem hermética, que consiste na ênfase da centralidade de uma experiência noética salvacional que não pode ser verbalizada e que é considerada totalmente superior à discussão filosófica racional. A experiência indica um progressivo desenvolvimento por meio de uma série de limiares e introvisão gnosiológica. Dois tratados versam de forma explícita sobre a questão da iniciação, CH XIII e *O Discurso sobre o Oitavo e o Novo*. Dessa forma, abordaremos nesse segmento o tema do renascimento presente no tratado CH XIII. Na seção posterior analisaremos *O Discurso sobre o Oitavo e o Novo*, pontuando as diferenças entre os textos, no que se refere ao tipo de vivência sugerida em ambos. Com efeito, o ritual de renascimento é essencial, pois “ninguém é capaz de se salvar antes do renascimento”⁴⁰⁷. O renascimento, portanto, é estabelecido como uma tradição (*traditio mystica*), a qual Hermes recebera de Poimandres⁴⁰⁸ e agora passa para seu filho Tat. Tal *traditio* não pode ser tomada como doutrinal, visto que não pode ser ensinada⁴⁰⁹, “but rather it is something that is revealed (*ἐκφαίνω*), in the manner of mysteries, and which like the mysteries should be guarded from profane people with reverent silence”⁴¹⁰.

Em CH X 5 nos é relatado que é necessário um certo tipo de estado - de disposição, de consciência – para a experiência da visão e tudo o que ela acarreta. Trata-se, por conseguinte, de um preparo específico que envolve a abertura dos olhos do intelecto a fim de contemplar de maneira profunda a natureza do bem e do belo, participando, dessa forma, da essência da realidade não por meio de raciocínios filosóficos, e sim através de

⁴⁰⁷ CH XIII 1: “μηδένα δύνασθαι σωθῆναι πρὸ τῆς παλιγγενεσίας”.

⁴⁰⁸ CH XIII 15: “Poimandres, o intelecto do poder absoluto, não me transmitiu nada mais do que foi escrito, sabendo que seria capaz de inteligir por mim mesmo todas as coisas e escutar o que quero, e olhar todas as coisas; e ele confiou-me de fazer as coisas belas”. (“ὁ Ποιμάνδρης, ὁ τῆς ἀθθεντίας νοῦς, πλέον μοι τῶν ἐγγεγραμμένων οὐ παρέδωκεν, εἰδὼς ὅτι ἀπ’ ἐμαυτοῦ δυνήσομαι πάντα νοῖεν καὶ ἀκούειν ὧν βούλομαι, καὶ ὄρᾶν τὰ πάντα, καὶ ἐπέτρεψε μοι ἐκεῖνος ποῖεν τὰ καλά”).

⁴⁰⁹ CH XIII 2: “Esse gênero de coisas, ó filho, não se ensina, mas quando ele desejar, será lembrado por deus”. (“Τοῦτο τὸ γένος, ὦ τέκνον, οὐ διδάσκεται, ἀλλ’ ὅταν θέλῃ, ὑπὸ τοῦ θεοῦ ἀναμνησεται”).

⁴¹⁰ BULL, 2018, p. 248.

um silêncio divino, que pode ser considerado como um silenciamento de todos os estados de consciência em favor da contemplação do intelecto puro:

E ainda agora nós estamos exaustos para a visão e dessa forma ainda não estamos fortes para abrir os nossos olhos do intelecto e contemplar a beleza incorruptível e incompreensível daquele bem. Tu verás isso, pois, no momento que nada tiveres para falar. Porquanto, a gnose disso é um silêncio divino e uma inibição de todos os sentidos. [6] Porquanto, o que inteligiu isso não é capaz de inteligir uma outra coisa, nem o que contemplou isso de contemplar uma outra coisa ou escutar uma outra coisa ou movimentar o corpo em geral. Porque, tendo esquecido de todos os sentidos e movimentos corpóreos, fica parado. Tendo iluminado todo o intelecto, [*scil.* essa beleza] abrilhanta a alma toda e puxa para cima através do corpo e transforma o indivíduo inteiro em essência. Visto que é impossível, meu filho, a alma que contemplou <a> beleza do bem ser deificada no corpo do homem.⁴¹¹

Assim, um estado de consciência não habitual é requisito para uma tal visão, porquanto aqueles que absorvem mais profundamente da visão caem num estado de sonolência (CH X 5): "os capazes de beber algo mais da visão adormecem muitas vezes, [e] saem do corpo para a mais bela aparência, tal como ocorreu a Urano e Cronos, os nossos antepassados."⁴¹². O ritual de renascimento postula justamente esse êxodo de todas as limitações que o corpo impõe à realidade noética do sujeito. Nesse sentido, pretende-se transcender tempo, espaço, afetos, e tudo o mais que ofusque o princípio de intelecção que regula a essência emanada de deus. Constitui-se como um rito de passagem, visto que o renascimento marca uma transformação radical do renascido: "Eu não sou o que era antes"⁴¹³. O renascimento, enquanto rito de passagem, pode ser analisado através da estrutura de separação, liminalidade e incorporação.⁴¹⁴

Com efeito, em CH I 4, o narrador experimentou uma visão semelhante, onde lhe foram apresentadas todas as coisas num só instante: "Tendo dito isso, mudou no aspecto, e imediatamente todas as coisas se abriram para mim num momento, e vejo uma visão sem limites, e tudo se tornou luz, sereno e feliz, e, tendo visto, eu me apaixonei"⁴¹⁵. Todavia, em CH XIII tal experiência é deliberada, pois o discípulo Tat solicita ao mestre

⁴¹¹ CH X 5-6: "νῦν δὲ ἔτι ἀτονοῦμεν πρὸς τὴν ὄψιν καὶ οὐπω ἰσχύομεν ἀναπετάσαι ἡμῶν τοὺς τοῦ νοῦ ὀφθαλμοὺς, καὶ θεάσασθαι τὸ κάλλος τοῦ ἀγαθοῦ ἐκείνου τὸ ἀφθαρτον, τὸ ἀληπτον. τότε γὰρ αὐτὸ ὄψει, ὅταν μηδὲν περὶ αὐτοῦ ἔχῃς εἰπεῖν. ἡ γὰρ γνώσις αὐτοῦ καὶ θεία σιωπή ἐστὶ καὶ καταργία πασῶν τῶν αἰσθήσεων. [6] οὕτε γὰρ ἄλλο τι δύναται νοῆσαι ὁ τοῦτο νοήσας οὔτε ἄλλο τι θεάσασθαι ὁ τοῦτο θεασάμενος οὔτε περὶ ἄλλου τινὸς ἀκοῦσαι οὔτε τὸ σύνολον τὸ σῶμα κινήσαι· πασῶν γὰρ τῶν σωματικῶν αἰσθήσεων τε καὶ κινήσεων ἐπιλαθόμενος ἀτρεμεῖ· περιλάμπαν δὲ πάντα τὸν νοῦν καὶ τὴν ὅλην ψυχὴν ἀναλάμπει καὶ ἀνέλκει διὰ τοῦ σώματος καὶ ὄλον. αὐτὸν εἰς οὐσίαν μεταβάλλει. ἀδύνατον γάρ, ὃ τέκνον, ψυχὴν ἀποθεωθῆναι ἐν σώματι ἀνθρώπου θεασαμένην <τὸ> τοῦ ἀγαθοῦ κάλλος".

⁴¹² CH X 5: "οἱ δυνάμενον πλέον τι ἀρύσασθαι τῆς θεᾶς κατακοιμίζονται πολλάκις [δὲ] ἀπὸ τοῦ σώματος εἰς τὴν καλίστην ὄψιν ὅπερ Οὐρανὸς καὶ Κρόνος, οἱ ἡμέτεροι πρόγονοι, ἐντετυχήκασιν".

⁴¹³ CH XIII 3: "καὶ εἰμι νῦν οὐχ ὁ πρὶν".

⁴¹⁴ BULL, 2018, p. 245.

⁴¹⁵ CH I 4: "τοῦτο εἰπὼν ἠλλάγη τῇ ιδείᾳ, καὶ εὐθέως πάντα μοι ἤνοικτο ῥοπή, καὶ ὀρῶ θεὸν ἀόριστον, φῶς δὲ πάντα γεγεννημένα, εὐδιόν τε καὶ ἰλαρόν, καὶ ἡράσθην ἰδών".

Hermes que lhe instrua acerca da lição do renascimento. No início de CH XIII, Tat pressiona Hermes por conhecimento acerca do renascimento, aludindo a uma descida da montanha e relembrando ao seu mestre que, dentre todas as lições, somente essa ele ignora. De fato, Tat alega que se encontra num momento propício a tal ensinamento, visto que já domina os conteúdos referentes às lições gerais.

[1] Nas lições gerais, ó pai, tu expuseste dialogando acerca da divindade de forma enigmática e não clara. Ao afirmar que ninguém é capaz de ser salvo antes do renascimento, tu revelaste nada. Depois de ter dialogado comigo, durante a descida da montanha, eu me tornei teu suplicante, inquirindo sobre o discurso do renascimento para aprender, porque somente esse discurso, ao longo de todos os discursos, eu ignoro; e tu dizias que me transmitirás: "quando estiveres a ponto de se alienar do cosmos". Tendo fortalecido o meu espírito longe do engano do cosmos, fiquei pronto; mas preenche as minhas deficiências ao me transmitir a <origem> do renascimento, que me falaste, expondo em bom som ou em segredo. Eu ignoro, ó Trismegisto, de que matriz o homem surgiu, e de que tipo de semente.⁴¹⁶

A alusão à descida da montanha⁴¹⁷ poderia indicar o local em que Hermes recebera uma revelação divina, talvez fornecida por Poimandres, tal como descrito em CH XIII 15: “Poimandres, o intelecto do poder absoluto, não me transmitiu nada mais do que foi escrito, sabendo que seria capaz de inteligir por mim mesmo todas as coisas e escutar o que quero, e olhar todas as coisas”⁴¹⁸. Lembremos que a semente do homem é semeada por deus para a gnose das suas obras e poderes, e essa semente permanece no interior da divindade: “A semente do renascimento está {neles próprios que semeiam} as gêneses dos homens para a gnose das obras divinas⁴¹⁹”. Nesse sentido, compreender de que espécie de semente o homem surgiu requer um entendimento sobre a concepção emanatória dos poderes divinos, esses poderes que destruirão os elementos impeditivos da experiência salvífica. A figura do guia é crucial para a semeadura do discípulo (CH I

⁴¹⁶ CH XIII 1: “*Ἐν τοῖς Γενικοῖς, ὃ πάτερ, αἰνιγματωδῶς καὶ οὐ τηλαυγῶς ἔφρασας περὶ θεϊότητος διαλεγόμενος· οὐκ ἀπεκάλυψας, φάμενος μηδένα δύνασθαι σωθῆναι πρὸ τῆς παλιγγενεσίας· ἐμοῦ τε σοῦ ἰκέτου γενομένου, ἐπὶ τῆς τοῦ ὄρους καταβάσεως, μετὰ τὸ σὲ ἐμοὶ διαλεχθῆναι, πυθομένου τὸν τῆς παλιγγενεσίας λόγον μαθεῖν, ὅτι τοῦτον παρὰ πάντα μόνον ἀγνοῶ, καὶ ἔφης, ὅταν μέλλης κόσμου ἀπαλλοτριουῖσθαι, παραδιδόναι μοι. ἐτοῖμος ἐγενόμην καὶ ἀπηνδρεύωσα τὸ ἐν ἐμοὶ φρόνημα ἀπὸ τῆς του κόσμου ἀπάτης· σὺ δέ μου καὶ τὰ ὑστερήματα ἀναπλήρωσον οἷς ἔφης μοι παλιγγενεσίας <γένεσιν> παραδόναι προθέμενος ἐκ φωνῆς ἢ κρυβήν· ἀγνοῶ, ὃ Τρισμέγιστε, ἐξ οἷας μήτρας ἀνθρώπος ἐγεννήθη, σπορᾶς δὲ ποίας*”.

⁴¹⁷ Em nenhum outro momento a questão da montanha é citada novamente, o que poderia indicar que o título fora adicionado por um copista ou compilador, ou que o título é tudo o que tenha sobrado de um tratado removido pelo copista. Título de CH XIII: *ΕΡΜΟΥ ΤΡΙΣΜΕΓΙΣΤΟΥ ΠΡΟΣ ΤΟΝ ΥΙΟΝ ΤΑΤ ΕΝ ΟΡΕΙ ΛΟΓΟΣ ΑΠΟΚΡΥΦΟΣ ΠΕΡΙ ΠΑΛΙΓΓΕΝΕΣΙΑΣ ΚΑΙ ΕΙΓΗΣ ΕΠΑΓΓΕΛΙΑΣ*.

⁴¹⁸ CH XIII 15: “*Ὁ Ποιμάνδρης, ὁ τῆς αὐθεντίας νοῦς, πλέον μοι τῶν ἐγγεγραμμένων οὐ παρέδωκεν, εἰδὼς ὅτι ἀπ' ἐμαυτοῦ δονήσομαι πάντα νοῖεν καὶ ἀκοῦειν ὧν βούλομαι, καὶ ὄραν τὰ πάντα*”.

⁴¹⁹ CH III 1: “*τὸ σπέρμα τῆς παλιγγενεσίας ἐν ἑαυτοῖς ἐσπερμολόγουν† τὰς τε γενέσεις τῶν ἀνθρώπων εἰς ἔργων θεῖων γινῶσιν*”.

29: “E eu, havendo os levantado, tornei-me o guia da raça humana, ensinando os discursos, como serão salvos e de que modo, e semeiei neles as palavras da sabedoria e foram nutridos da água da ambrósia”⁴²⁰. Em CH I, as palavras de sabedoria são a semente, ao que em CH XIII, a semente é o bem, e o útero o silêncio divino: “Ó filho, a sabedoria intelectual está no silêncio e a semente é o bem genuíno”⁴²¹”.

Ademais, Tat alude à condição sem a qual não poderia aprender sobre o renascimento, isto é, o alienamento do corpo. Nessa passagem, fica evidente a sequência hierárquica que adotamos como metodologia de análise, reservando as verdades indicadas para cada grau de instrução. Na seção anterior, expomos como a gnose da natureza do indivíduo e do mundo leva à constatação da 1) ambivalência do homem (CH I 15): “E por causa disso, diferentemente de todos os seres vivos sobre a terra, o homem é duplo, mortal por causa do corpo, imortal por causa do homem essencial”⁴²²; e da 2) necessidade de destruir a túnica que habita e asfixia o aspecto essencial do sujeito CH VII 1:

Tal é o inimigo que vestiste como túnica, estrangulando-te e levando-te para baixo na direção dele, para que tu, não tendo olhado para cima e contemplado a beleza da verdade e o bem que estava embrulhado, não odeies a maldade dele, [não] tendo compreendido a insídia dele, que tramou contra ti, tornando os órgãos dos sentidos insensíveis; tendo-os obstruídos com uma grande quantidade de matéria e enchidos de prazer abominável, para que não escutes acerca do que é necessário que escutes, nem enxergues o que é necessário que tu enxergues.⁴²³

Nesse estágio portanto, esse alienamento é um requisito. Como aludido, Hermes responde a Tat que a sabedoria intelectual está no silêncio (“σοφία νοερὰ ἐν σιγῇ”⁴²⁴), que

⁴²⁰ CH I 29: “ἐγὼ δὲ ἀναστήσας αὐτοὺς καθοδηγὸς ἐγενόμην τοῦ γένους, τοὺς λόγους διδάσκων, πῶς καὶ τίνι τροπῇ σωθήσονται, καὶ ἔσπειρα αὐτοῖς τοὺς τῆς σοφίας λόγους καὶ ἐτρέφηνσαν ἐκ τοῦ ἀμβροσίου ὕδατος”.

⁴²¹ CH XIII 2: “Ἰὼ τέκνον, σοφία νοερὰ ἐν σιγῇ καὶ ἡ σπορὰ τὸ ἀληθινὸν ἀγαθόν”.

⁴²² CH I 15: “καὶ διὰ τοῦτο παρὰ πάντα τὰ ἐπὶ γῆς ζῶα διπλοῦς ἐστὶν ὁ ἄνθρωπος, θνητὸς μὲν διὰ τὸ σῶμα, ἀθάνατος δὲ διὰ τὸν οὐσιώδη ἄνθρωπον”.

⁴²³ CH VII: “[1] Ποῖ φέρεσθε, ὦ ἄνθρωποι, μεθύνοντες, τὸν τῆς ἀγνωσίας ἄκρατον λόγον ἐκπιόντες, ὃν οὐδε φέρειν δύνασθε, ἀλλ’ ἤδη αὐτὸν καὶ ἐμεῖτε; στήτε νήψαντες· ἀναβλέψατε τοῖς ὀφθαλμοῖς τῆς καρδίας· καὶ εἰ μὴ πάντες δύνασθε, οἳ γε καὶ δυνάμενοι· ἡ γὰρ τῆς ἀγνωσίας κακία ἐπικλύζει πᾶσαν τὴν γῆν καὶ συμφθείρει τὴν ἐν τῷ σώματι κατακεκλεισμένην ψυχὴν, μὴ ἐῶσα ἐνορμίζεσθαι τοῖς τῆς σωτηρίας λιμέσι. [2] μὴ συγκατενεχθῆτε τοιγαροῦν τῷ πολλῷ ρεύματι, ἀναρροία δὲ χρησάμενοι, οἳ δυνάμενοι λαβέσθαι τοῦ τῆς σωτηρίας λιμένου, ἐνορμισαμένοι τούτῳ, ζητήσατε χειραγωγὸν τὸν ὀδηγήσοντα ὑμᾶς ἐπὶ τὰς τῆς γνώσεως θύρας, ὅπου ἐστὶ τὸ λαμπρὸν φῶς, τὸ καθαρὸν σκότους, ὅπου οὐδὲ εἷς μεθύει, ἀλλὰ πάντες νήφουσιν, ἀφορῶντες τῇ καρδίᾳ εἰς τὸν ὀραθῆναι θέλοντα· οὐ γὰρ ἐστὶν ἀκουστός, οὐδὲ λεκτός, οὐδὲ ὀρατός ὀφθαλμοῖς, ἀλλὰ νῶ καὶ καρδίᾳ. πρῶτον δὲ δεῖ σε περιρρήξασθαι ὃν φορεῖς χιτῶνα, τὸ τῆς ἀγνωσίας ὕφασμα, τὸ τῆς κακίας στήριγμα, τὸν τῆς φθορᾶς δεσμόν, τὸν σκοτεινὸν περίβολον, τὸν ζῶντα θάνατον, τὸν αισθητὸν νεκρὸν, τὸν περιφόρητον τάφον, τὸν ἐνοικὸν ληστήν, τὸν δι’ ὧν φιλεῖ μισοῦντα καὶ δι’ ὧν μισεῖ φθονοῦντα. [3] τοιοῦτός ἐστιν ὃν ἐνεδύσω ἐχθρὸν χιτῶνα, ἄγχιον σε κάτω πρὸς αὐτὸν, ἵνα μὴ ἀναβλεψας καὶ θεασάμενος τὸ κάλλος τῆς ἀληθείας καὶ τὸ ἐγκείμενον ἀγαθόν, μισήσης τὴν τοῦτου κακίαν, νοήσας αὐτοῦ τὴν ἐπιβουλήν, ἣν ἐπεβούλευσέ σοι, τὰ δοκοῦντα [καὶ μὴ νομιζόμενα] αἰσθητήρια ἀναίσθητα ποιῶν, τῇ πολλῇ ὕλῃ αὐτὰ ἀποφράζας καὶ μυσταρᾶς ἡδονῆς ἐμπλήσας, ἵνα μήτε ἀκούης περὶ ὧν ἀκοῦειν σε δεῖ, μήτε βλέπῃς περὶ ὧν βλέπειν σε δεῖ”.

⁴²⁴ CH XIII 2.

a semente é um bem genuíno (“σπορά το ἀληθινὸν ἀγαθὸν”⁴²⁵) e essa semente deriva da vontade de deus (“τοῦ θελήματος τοῦ θεοῦ”⁴²⁶). Nesse sentido, o renascido será “um deus filho de deus, o todo no todo, tendo sido combinado a partir de todos os poderes”⁴²⁷.

Tat replica que Hermes se comunica através de enigmas. Assim, Hermes revela a Tat que esse gênero de lição não se instrui, mas quando quer que esteja sob a influência de deus, lembrar-se-á. Então, Hermes diz a Tat que não tem nada a falar senão o que se passara com ele na visão:

- Que devo dizer, ó filho? Não tenho o que falar, exceto isso: vendo em mim uma visão⁴²⁸ informe que surgiu de deus misericordioso, também eu próprio saí para um corpo imortal⁴²⁹, e agora eu não sou o que era antes, mas eu fui gerado no intelecto; esse ato não se ensina, nem [pode ser visto] neste elemento formado, através do qual há de se ver. Portanto, me desinteressei pelo meu primeiro aspecto composto. Eu não mais tenho cores, e não mais possuo o sentido do toque e medida. Eu sou estranho a esses. Tu me vês agora, ó filho, com os olhos, mas tu <não> compreendes aquilo que <eu sou> ao olhar atentamente com o corpo e a visão. Eu não sou observado agora com estes olhos, ó filho.⁴³⁰

Tat, então, responde que Hermes o jogara num estado de loucura (*μανία*): “Tu me atiraste para uma grande loucura [*μανίαν*] e um furor do coração, ó pai; porquanto eu não vejo a mim mesmo agora”⁴³¹. Hanegraaff⁴³² sugere que não se tome a construção como mera expressão de maravilhamento, perplexidade, antes deve-se considerá-la, à luz de uma filosofia platônica, enquanto loucura divina (ou frenesi), tal como é descrita no *Fedro*, conforme um estado alterado que confere acesso a um conhecimento superior: “Agora a maior das coisas boas surge-nos através da loucura [*μανίας*], de fato, é uma

⁴²⁵ CH XIII 2.

⁴²⁶ CH XIII 2.

⁴²⁷ CH XIII 2: “Ἄλλος ἔσται ὁ γεννώμενος θεοῦ θεὸς παῖς, τὸ πᾶν ἐν παντί, ἐκ πασῶν δυνάμεων συνεστῶς”.

⁴²⁸ Depois de ter surgido a visão de deus dentro de Hermes, ele vai em direção a um corpo imortal. Em CH IV é descrita a lógica da contemplação através da analogia do imã, onde aquele que contempla a visão é atraído para cima: “A contemplação carrega certa peculiaridade: ela liga e puxa para cima os que se anteciparam na contemplação, assim como dizem que o imã faz com o ferro”. CH IV 11 (“ἔχει γὰρ τι ἴδιον ἢ θεῶν· τοὺς φθάσαντας θεάσασθαι κατέχει καὶ ἀνέλκει, καθάπερ φασὶν ἢ μαγνήτις λίθος τὸν σίδηρον”).

⁴²⁹ Em CH X 16, aqueles que saem do corpo recebem um outro, de natureza ígnea: “O mesmo acontece aos que saem do corpo. Porquanto, havendo a alma retornado para si própria, o sopro se contrai para o sangue, e a alma para o sopro; e tendo se tornado purificado dos trajes e tomado posse de um corpo de fogo, o intelecto, sendo divino em natureza, percorre todo o lugar, havendo abandonado a alma ao julgamento e à regra segundo a dignidade”. (“τὸ δὲ αὐτὸ συμβαίνει καὶ τοῖς τοῦ σώματος ἐξιοῦσιν. ἀναδραμοῦσα γὰρ ἢ ψυχὴ εἰς ἑαυτήν, συστέλλεται τὸ πνεῦμα εἰς τὸ αἷμα, ἢ δὲ ψυχὴ εἰς τὸ πνεῦμα, ὁ δὲ νοῦς καθαρὸς γενόμενος τῶν ἐνδυμάτων, θεῖος ὢν φύσει, σώματος πυρίνου λαβόμενος περιπολεῖ πάντα τόπον, καταλιπὼν τὴν ψυχὴν κρίσει καὶ τῇ κατ’ ἀξίαν δίκῃ.”).

⁴³⁰ CH XIII 3.

⁴³¹ CH XIII 4: “Εἰς μανίαν με οὐκ ὀλίγην καὶ οἴσθησιν φρενῶν ἐνέσεισας, ὦ πάτερ· ἐμαυτὸν γὰρ νῦν οὐχ ὄρω”.

⁴³² HANEGRAAFF, 2008, p. 145.

dádiva que os deuses concedem”.⁴³³ Nesse sentido, “we should therefore take Tat's statement literally, not as mere exclamation, but as an observation about something that is happening to him”⁴³⁴, ou seja, as palavras de Hermes afetaram profundamente a consciência de Tat, porquanto ele não mais consegue ver a si próprio. Esse estado extático é confirmado pelo desejo de Hermes que Tat apreenda a experiência tal como um estado e sonho, mas em vigília: “Oxalá, ó filho, que tu próprio tivesse saído de si mesmo, tal como os que sonham no sono, mas sem sono”⁴³⁵. Dessa forma, a experiência hermética é caracterizada por uma espécie de sono extático (CH I 30): “Porquanto, o sono do corpo se tornou sobriedade da alma, e o piscar dos olhos se tornou visão genuína, e o meu silêncio se tornou prenhe do bem, e a expressão da palavra se tornou rebentos de coisas boas”⁴³⁶. Jámblico reivindica que o estado entre o sono e a vigília é o mais apropriado para a recepção dos deuses:

Your letter speaks about divination in sleep: "When asleep, we often encounter, by means of dreams, things in the future; although we are no longer in an agitated ecstasy (for the body remains at rest), we certainly are no longer conscious of things as when in a wakeful state." These things, then, which you mention, are likely to happen in human dreams, and in things coming from the soul, either from thoughts or words stirred up in us, or in such things as arise from our fantasies, or from everyday concerns of some kind. Sometimes these things are true, sometimes false; and in some cases, they chance upon reality but, in many cases, they fail to attain reality. Dreams called "god-sent" do not, however, arise in the way you describe. On the contrary, either when sleep departs, just as we are awakening, it is possible to hear a sudden voice guiding us about things to be done, or the voices are heard between waking and going to sleep, or even when wholly awake. And sometimes an intangible and incorporeal spirit encircles those lying down, so that there is no visual perception of it, but some other awareness and self-consciousness. When entering, it makes a whooshing sound, and diffuses itself in all directions without any contact, and it does wondrous works by way of freeing both soul and body from their suffering. At other times, however, when a light shines brightly and peacefully, not only is the sight of the eye possessed, but closed up after previously being quite open. And the other senses are awake and how the gods shine forth in the light, and with a clear understanding they both hear what they say, and know what they do. This is observed even more fully when the sight is active and also the mind, with full vigour, understands the things done, and there is a response at the same time in those observing. These dreams, then being numerous and quite different, do not resemble anything human. But dream-sleep and possession of the eyes, a seizure similar to a blackout, a state between sleep and wakefulness, and presently a stirring or complete wakefulness, all of these are divine and fit for reception of the gods, and they are sent by the gods themselves, and such things precede it, a part of the divine epiphany.⁴³⁷

⁴³³ PLATÃO, *Fedro*, 244a: “νῦν δὲ τὰ μέγιστα τῶν ἀγαθῶν ἡμῖν γίγνεται διὰ μανίας, θεῖα μέντοι δόσει διδομένης”.

⁴³⁴ HANEGRAAFF, 2008, p. 145.

⁴³⁵ CH XIII 4: “εἶθε, ὦ τέκνον, καὶ σὺ σεαυτὸν διεξελέλυθας, ὡς οἱ ἐν ὕπνῳ ὄνειροπολοῦμενοι χωρὶς ὕπνου”.

⁴³⁶ CH I 30: “ἐγένετο γὰρ ὁ τοῦ σώματος ὕπνος τῆς ψυχῆς νῆψις, καὶ ἡ κάμυσις τῶν ὀφθαλμῶν ληθινὴ ὄρασις, καὶ ἡ σιωπὴ μου ἐγκύμων τοῦ ἀγαθοῦ, καὶ ἡ τοῦ λόγου ἐκφορὰ γεννήματα ἀγαθῶν”.

⁴³⁷ JÁMBLICO, *De Mysteriis* III 2.

A passagem sugere um estado de hipnagogia, uma condição de semi-consciência entre o sono e a vigília. Ademais é reivindicada uma distinção entre sonhos divinatórios e aqueles que derivam tão somente da imaginação, tal como expõe Homero:

Estrangeiro, sabes bem que os sonhos são impossíveis e confusos; nem sempre tudo se cumpre entre os homens. São dois os portões dos sonhos destituídos de vigor: um é feito de chifres; o outro, de marfim. Os sonhos que passam pelos portões de marfim talhado são nocivos e trazem palavras que nunca se cumprem. Mas os que saem cá para fora dos portões de chifre polido, esses trazem coisas verdadeiras, quando um mortal os vê. (Tradução: Frederico Lourenço)⁴³⁸.

Segundo Jâmblico, a questão dos sonhos divinatórios está intimamente relacionada à loucura (*μανία*), justamente o estado em que Tat se encontra quando as palavras de Hermes o atingem e desnorream. A loucura divina é compreendida como uma espécie de possessão, a partir de iluminações descendentes dos deuses:

If, then, true divination were a deliverance of the divine element from the rest of the soul, a separation of the intellect, or some lucky strike, or a vehemence and intensity of an activity, or a passion, a sharpening and a transport of the mind, or a thorough warming of the intellect, all such things being set in motion by our soul, one might reasonably suppose divine possession to be a function of the soul. <...> But divine possession is neither the accomplishment of the body nor of the soul, nor of both together, nor do these contain in themselves some cause of divine alteration, nor is it the nature of the greater to be generated from the inferior.

But it is necessary to investigate the causes of divine madness. These are the illuminations descending from the gods, the spirits given off by them, and the full power from them which both encompasses everything in us, and entirely banishes our own consciousness and movement. The madness sends forth words, but not with the understanding of the speakers; on the contrary it is said that they utter them with "frenzied mouth" while wholly serving and surrendering to the unique activity of the one controlling them. Divine possession is brought to perfection by such causes, speaking generally and without precision.⁴³⁹

Christian Bull⁴⁴⁰ nota que nos parágrafos §1-7 de CH XIII ocorre uma explanação preparatória do procedimento e doutrina do renascimento, e essa fase constitui o estágio de separação, isto é, supõe-se um grau de afastamento do discípulo com relação ao mundo efêmero. Com efeito, os adeptos da via da imortalidade estão apartados daqueles que optaram por seguir a via da ignorância, ou via da morte (CH I 28): “E eu falei, por que, ó homens nascidos da terra, rendestes vós mesmos à morte, possuindo o poder de participar da imortalidade? Converti, vós que viajastes em companhia do erro e os que tomam parte

⁴³⁸ HOMERO, *Odisseia*, XIX 560-567. Tradução de Frederico Lourenço.

⁴³⁹ JÂMBLICO, *De Mysteriis*, III 8.

⁴⁴⁰ Cfr. BULL, 2018, p. 249.

à ignorância; que vós livres da luz da treva, que vós participeis da imortalidade, havendo abandonado a destruição”⁴⁴¹.

4.2 – Os Poderes Divinos e os Punidores da Matéria

Dentro dessa estrutura explanatória, ocorre um esclarecimento do processo de purificação, que consiste na eliminação dos doze punidores da matéria (*τιμωρός*) que sufocam o homem essencial (*ἄγνοια, λύπη, ἀκρασία, ἐπιθυμία, ἀδικία, πλεονεξία, ἀπάτη, φθόνος, δόλος, ὀργή, προπέτεια, κακία*):

[7] Então, eu sou incapaz, ó pai?

- Que não possa ser, ó filho; atraí-lo para ti e ele chegará; deseja e surgirá; purifica as sensações do corpo e ocorrerá a origem da divindade; purifica a ti próprio das punições irracionais da matéria.

- Com efeito, eu possuo punidores em mim mesmo, ó pai?

- Não poucos, ó filho, mas muitas e temíveis.

- Eu ignoro, ó pai.

- Essa ignorância é a primeira punição, ó filho; a segunda é mágoa; a terceira é incontidência; a quarta é concupiscência; a quinta é injustiça; a sexta é ganância; a sétima é fraude; a oitava é inveja; a nona é fraude; a décima é ira; a décima primeira é precipitação; a décima segunda é maldade; e essas são doze em número; mas, sob essas punições, outras mais existem, ó filho; por causa da prisão do corpo, o homem imanente é forçado a sofrer perceptivelmente; mas essas punições se afastam, não todas juntas, daquele que é objeto da piedade de deus, e dessa forma se compõem o modo e a deliberação do renascimento.⁴⁴²

O objetivo consiste na purificação da alma para que ela se torne um recipiente para a entrada de deus. O ritual de renascimento preenche a lógica da salvação por identificação, porquanto Tat necessita se tornar divino para entender deus CH XI 20: “Então, se não te fizeres igual a deus, não serás capaz de entender deus.”⁴⁴³. O renascimento, então, ocorre pela vontade de deus (*τοῦ θελήματος τοῦ θεοῦ*) e não por necessidade (*ἀνάγκη*). Desse modo, o ritual salienta a distinção entre necessidade (*ἀνάγκη*), destino (*εἰμαρμένη*) e providência (*πρόνοια*).

⁴⁴¹ CH I 28: “ἐγὼ δὲ φημι, Τί εαυτούς, ὧ ἄνδρες γηγενεῖς εἰς θάνατον ἐκδεδώκατε, ἔχοντες ἐξουσίαν τῆς ἀθανασίας μεταλαβεῖν; μετανοήσατε, οἱ συνοδύσαντες τῇ πλάνῃ καὶ συγκοινωνήσαντες τῇ ἀγνοίᾳ· ἀπαλλαγῆτε τοῦ σκοτεινοῦ φωτός, μεταλάβετε τῆς ἀθανασίας, καταλείψαντες τὴν φθοράν”.

⁴⁴² CH XIII 7: “- Ἀδύνατος οὖν εἰμι, ὧ πάτερ; - Μὴ γένοιτο, ὧ τέκνον· ἐπίσπασαι εἰς ἑαυτόν, καὶ ἐλεύσεται· θέλησον, καὶ γίνεται· κατάργησον τοῦ σώματος τὰς αἰσθήσεις καὶ ἔσται ἡ γένεσις τῆς θεότητος· κάθαραι σεαυτὸν ἀπὸ τῶν ἀλόγων τῆς ὕλης τιμωριῶν. - Τιμωροὺς γὰρ ἐν ἑμαυτῷ ἔχω, ὧ πάτερ; - Οὐκ ὀλίγους, ὧ τέκνον, ἀλλὰ καὶ φοβεροὺς καὶ πολλούς. - Ἄγνοῶ, ὧ πάτερ. - Μία αὕτη, ὧ τέκνον, τιμωρία ἡ ἀγνοία· δευτέρα λύπη· τρίτη ἀκρασία· τετάρτη ἐπιθυμία· πέμπτη ἀδικία· ἕκτη πλεονεξία· ἑβδόμη ἀπάτη· ὀγδόη φθόνος· ἐνάτη δόλος· δεκάτη ὀργή· ἑνδεκάτη προπέτεια· δωδεκάτη κακία· εἰσὶ δὲ αὐταὶ τὸν ἀριθμὸν δωδεκα· ὑπὸ δὲ ταύτας πλείονες ἄλλαι, ὧ τέκνον, διὰ τοῦ δερμωτηρίου τοῦ σώματος αἰσθητικῶς πάσχειν ἀναγκάζουσι τὸν ἐνδιάθετον ἄνθρωπον· ἀφίστανται δὲ αὐταὶ, οὐκ ἀθρόως, ἀπὸ τοῦ ἐλεηθέντος ὑπὸ τοῦ θεοῦ, καὶ οὕτω συνίσταται ὁ τῆς παλιγγενεσίας τρόπος καὶ λόγος”.

⁴⁴³ CH XI 20: “ἐὰν οὖν μὴ σεαυτὸν ἐξισάσῃς τῷ θεῷ, τὸν θεὸν νοῆσαι οὐ δύνασαι”.

Conforme SH XII, a providência é a razão do deus celestial:

Todas as coisas vêm a ser por natureza e destino e não há lugar destituído de providência. A providência é a razão autossuficiente do deus celestial; a providência possui dois poderes naturais, a necessidade e o destino. O destino se submete à providência e à necessidade, [2] as estrelas se submetem ao destino, porquanto nem alguém é capaz de escapar do destino, nem defender a si mesmo da severidade das estrelas. Porquanto as estrelas são ferramentas do destino, pois, todas as coisas se completam segundo o destino em natureza e entre os homens. ⁴⁴⁴.

Segundo Denzey Lewis⁴⁴⁵, o destino parece todo poderoso, mas somente porque está subordinado à providência. SH XIV define a sobreposição dos papéis da providência, necessidade e destino. O destino é ativo particularmente na esfera terrestre de nascimento e declínio. É a causa de formações astrais e vórtice cósmico. A providência pertence a uma ordem mais alta.

[1] E há a providência que controla o cosmos inteiro, e há a necessidade que dobra e envolve; e compelindo todas as coisas, o destino conduz e conduz em torno (porquanto a natureza do destino é o forçar); o destino é causa da gênese e da destruição da [vida] [2] Então, o cosmos recebe a providência primeiro (porquanto é o primeiro que a obtém), e a providência se espalha no céu porque os deuses, possuindo movimento incansável e incessante, também rotacionam sobre o céu e são colocados em movimento, e o destino se espalha pela necessidade. E a providência prevê, o destino é a causa do arranjo das estrelas. Essa é uma lei inevitável, segundo a qual todas as coisas são prescritas. ⁴⁴⁶.

Nesse sentido, tanto o destino (*εἰμαρμένη*) quanto a necessidade (*ἀνάγκη*) são subservientes à providência (*πρόνοια*). SH XI 46: “A providência é ordem divina, a necessidade é serva da providência.”⁴⁴⁷. SH VIII 5-6-7 apresenta níveis separados de causalidade entre *πρόνοια*, *εἰμαρμένη* e *ἀνάγκη*:

Então, a essência inteligível, havendo se realizado na direção de deus, possui autoridade sobre si mesma e preservando outro há de preservar a si própria, quando essa essência não estiver sob a necessidade. Tendo sido deixada por deus, ela elege a natureza corpórea segundo a providência e vem a ser como uma condição desse cosmos. [6] Todo ser irracional é colocado em movimento em relação à certa racionalidade. [7] E a razão se move conforme à providência, e a irracionalidade se move conforme à necessidade, mas as coisas que correspondem ao corpo se movem conforme ao destino. E essa é a razão

⁴⁴⁴ SH XII: “[1] πάντα δὲ γίνεται φύσει καὶ εἰμαρμένη καὶ οὐκ ἔστι τόπος ἔρημος προνοίας. πρόνοια δὲ ἐστὶν αὐτοτελὴς λόγος τοῦ ἐπουρανίου θεοῦ· δύο δὲ τούτου αὐτοφνεῖς δυνάμεις, ἀνάγκη καὶ εἰμαρμένη. ἡ δὲ εἰμαρμένη ὑπηρετεῖ προνοία καὶ ἀνάγκη, [2] τῇ δὲ εἰμαρμένη ὑπηρετοῦσιν οἱ ἀστέρες, οὔτε γὰρ εἰμαρμένην φυγεῖν τις δύναται, οὔτε φυλάξει ἑαυτὸν ἀπὸ τῆς τούτων δεινότητος. ὄπλον γὰρ εἰμαρμένης οἱ ἀστέρες, κατὰ γὰρ ταύτην πάντα ἀποτελοῦσι τῇ φύσει καὶ τοῖς ἀνθρώποις”.

⁴⁴⁵ Cfr. LEWIS, 2013, p. 119.

⁴⁴⁶ SH XIV: “[1] Καὶ ἡ μὲν διακρατοῦσα τὸν ὅλον κόσμον πρόνοια ἐστὶν, ἡ δὲ συνέχουσα καὶ περιέχουσα ἀνάγκη ἐστίν, εἰμαρμένη δὲ ἄγει καὶ περιάγει πάντα καταναγκάζουσα (φύσις γὰρ ἐστὶν αὐτῆς τὸ ἀναγκάζειν), αἰτία γενέσεως καὶ φθορᾶς [βίου]. [2] ὁ μὲν οὖν κόσμος πρῶτος ἔχει τὴν πρόνοιαν πρῶτος γὰρ αὐτῆς τυγχάνει, ἡ δὲ πρόνοια ἐξήπλωται ἐν τῷ οὐρανῷ διότι καὶ θεοὶ περὶ αὐτὸν στρέφονται καὶ κινοῦνται ἀκάματον καὶ ἄπαυστον κίνησιν ἔχοντες, εἰμαρμένη δὲ, διότι καὶ ἀνάγκη. καὶ ἡ μὲν πρόνοια προνοεῖ, εἰμαρμένη δὲ αἰτία ἐστὶ τῆς τῶν ἀστρων διαθέσεως. οὗτος νόμος ἄφυκτος, καθ’ ὃν πάντα τέτακται”.

⁴⁴⁷ SH XI 46: “πρόνοια θεία τάξις, ἀνάγκη προνοία ὑπηρετις”.

das coisas segundo a providência e <segundo> a necessidade e segundo o destino.⁴⁴⁸

Na passagem em questão, a essência inteligível age de acordo com *πρόνοια*, enquanto o princípio divino mais elevado. Essa essência livra-se da influência de *ανάγκη*, que governa os impulsos irracionais, e de *είμαρμένη*, que governa os atributos do corpo. Por conseguinte, quando se diz que o ritual se dá pela vontade de deus, é o mesmo que dizer que ocorre através da *πρόνοια* de deus, ou seja, acima dos condicionamentos do destino (*είμαρμένη*) e da necessidade (*ανάγκη*). Por conseguinte, a purificação acontece por intermédio da eliminação dos elementos que estão sob o julgo de *είμαρμένη* e *ανάγκη*, e dessa forma alça o indivíduo à faixa da *πρόνοια* divina através das potências. Portanto, a emancipação da matéria se dá por meio de um ato de volição do discípulo (que solicita a lição do renascimento) e da divindade, pois esta derrama a semente do bem pela própria vontade. Se a semente é o bem genuíno (*σπορά το ἀληθινὸν ἀγαθόν*) e o útero é o silêncio divino (*σοφία νοερά ἐν σιγῇ*), Tat faz a si próprio de útero quando realiza o silêncio receptivo da semente do bem genuíno: “Então, faz silêncio, ó filho, e evita todas as palavras de azar; e através disso a misericórdia de deus não cessará em nós; então, alegre-te, ó filho, sendo purificado pelos poderes de deus para união dos membros da palavra.”⁴⁴⁹

Tat, então, prepara-se para receber a efluência divina seminal por meio do silêncio. *Asclépio* 1 expõe que somente após o silêncio o discurso divino se manifesta:

God, Asclepius, god has brought you to us so that you might join in a divine discourse, such a discourse as, in justice, seems more divine in its reverent fidelity than any we have had before, more than any that divine power inspired in us. If you are seen to understand it, your whole mind will be completely full of all good things - assuming that there are many goods and not one good in which all are. Admittedly, the one is consistent with the other: all are of one or all are one, for they are linked so that one cannot be separated from the other. But you will learn this by a careful concentration from the discourse to come. Now go out for a moment, Asclepius, and call Tat to join us.

When Tat came in, Asclepius suggested that Hammon also join them. Trismegistus said: " No jealously keeps Hammon from us; indeed, we recall having written many things in his name, as we have also written so much on physical and popular topics for Tat, our dearest and most loving son. But this treatise I shall write in your name. Call no one but Hammon lest the presence and interference of the many profane this most reverent discourse on so great a

⁴⁴⁸ SH VIII 5-6-7: “[5] ἡ μὲν οὖν νοητὴ οὐσία, πρὸς τῷ θεῷ γενομένη, ἐαυτῆς ἐξουσίαν ἔχει καὶ τοῦ σώζειν ἕτερον αὐτὴν σώζουσα, ἐπεὶ γ’ αὐτὴ ἡ οὐσία ὑπὸ ἀνάγκην οὐκ ἔστιν· ὑπολειφθεῖσα δὲ ὑπὸ τοῦ θεοῦ αἰρεῖται τὴν σωματικὴν φύσιν καὶ ἡ αἴρεσις αὐτῆς κατὰ πρόνοιαν, τούτου δὲ τοῦ κόσμου γίνεται. [6] τὸ δὲ ἄλογον πᾶν κινεῖται πρὸς τινα λόγον. [7] καὶ ὁ μὲν λόγος κατὰ πρόνοιαν, τὸ δὲ ἄλογον κατ’ἀνάγκην, τὰ δὲ περὶ τὸ σῶμα συμβεβηκότα καθ’ εἰμαρμένην. καὶ οὗτός ἐστιν ὁ λόγος τῶν κατὰ πρόνοιαν καὶ <κατ’> ἀνάγκην καὶ καθ’ εἰμαρμένην”.

⁴⁴⁹ CH XIII 8: “λοιπὸν σιώπησον, ὦ τέκνον, καὶ εὐφήμησον καὶ διὰ τοῦτο οὐ καταπαύσει τὸ ἔλεος εἰς ἡμᾶς ἀπὸ τοῦ θεοῦ· χαῖρε λοιπόν, ὦ τέκνον, ἀνακαθαιρόμενος ταῖς τοῦ θεοῦ δυνάμεσιν, εἰς συνάρθρωσιν τοῦ Λόγου”.

subject, for the mind is irreverent that would make public, by the awareness of the many, a treatise so very full of the majesty of divinity.

When Hammon had also come into the sanctuary, the reverence of the four men and the divine presence of god filled that holy place; duly silent, the minds and thoughts of each of them waited respectfully for a word from Hermes, and then divine love began to speak⁴⁵⁰.

O silêncio reverencial é, portanto, um elemento constitutivo da comunicação ritual, porquanto a expectativa gerada no silêncio intensifica a significância do discurso que rege. De fato, já em Homero o silêncio reverente é um pré-requisito para uma oração efetiva a Zeus: “Dos arautos que sejam Ódio e Euríbates a acompanha-los. Trazei para as mãos e mantende-vos em silêncio, para rezarmos a Zeus Crônida: que de nós se compadeça!⁴⁵¹”. Como observa Bull⁴⁵², deve-se tomar cuidado para não falar nada agourento e, assim, interromper o fluxo do cuidado divino, uma espécie de *coitus interruptus* místico. O silêncio está acompanhado do sacrifício da palavra *λογικὰς θυσίας* em CH I 31: “Inefável, indizível, que chamamos em silêncio, aceita os puros sacrifícios da palavra de uma alma e um coração que se ergue diante de ti”⁴⁵³. Temos outra ocorrência do termo *λογικὰς θυσίας* em CH XIII 18-19: “δι’ ἐμοῦ δέξαι τὸ πᾶν λόγῳ, λογικὴν θυσίαν”. A expressão se enquadra na discussão acerca da linguagem do sacrifício. *Sacrificium* significa tornar alguma coisa sagrada (*sacer facere*), isso quer dizer que algo (animal, objeto, ser humano) fora transferido para o reino do divino. *Immolare* significa espalhar farinha salgada num animal, fazendo-o salgado; isso poderia ser usado para descrever o processo de sacrifício animal. *θυσία* possui mais relação com a queima do que a matança em si. Segundo Guy G. Stroumsa⁴⁵⁴, a transformação ritual passa por um processo de espiritualização, definida como a mudança para um ritual sem sacerdotes e sem sacrifícios sangrentos. Ele rastreia o fenômeno à queda do templo judaico em Jerusalém no ano 70 EC. Em suma, Stroumsa enfatiza que na Antiguidade Tardia ocorre uma espécie de modernização, onde se sucede uma interiorização e privatização da adoração, em detrimento da realização de sacrifícios. Todavia, tal concepção é fruto de um preconceito herdado das polêmicas cristãs anti-pagãs, cuja ação ritual - e particularmente o sacrifício sangrento -, é necessariamente inferior ou incompatível à espiritualidade. Para Christian Bull, a literatura hermética não apresenta qualquer tipo de

⁴⁵⁰ *Asclépio* 1. Tradução de Brian Copenhaver.

⁴⁵¹ HOMERO, *Íliada*, IX.171. Tradução de Frederico Lourenço.

⁴⁵² Cfr. BULL, 2018, p. 266.

⁴⁵³ CH I 31: “δέξαι λογικὰς θυσίας ἀγνάς ἀπὸ ψυχῆς καὶ καρδίας πρὸς σὲ ἀνατεταμένης, ἀνεκλόλητε, ἄρρητε, σιωπῇ φωνούμενε”.

⁴⁵⁴ Cfr. STROUMSA, 2011, p. 140.

oposição entre as noções de culto sacrificial e culto espiritual: “traditional cult, including sacrifice, is positive in the Hermetic texts, and that the reason sacrifice is transformed or downplayed on the more advanced levels has more to do with ontological stratification than any hostility to external *dromena*”⁴⁵⁵. Stroumsa utiliza Jâmblico em sua exposição: “Even a traditionalist like Iamblichus, who argues in favor of sacrifices, recognizes that they are not need by the superior beings (*The Mysteries of Egypt* 5.15). Blood sacrifices, for him, are expected only by the lower gods, and represent only the material aspect of cult. For him, these spiritual sacrifices exist side by side with blood sacrifices”⁴⁵⁶. Todavia, ao invés de fortalecer, a menção a Jâmblico enfraquece seu argumento, pois a estratificação ontológica expõe o papel do sacrifício material como uma propedêutica aos mais altos estágios imateriais da prática teúrgica e não uma oposição. Segue o argumento de Jâmblico:

The best way of all to begin is to show that the law of sacrifices is dependent upon the order of the gods themselves. Let us, therefore, posit once again that, among the gods, some are material, others immaterial. Those are material that embrace matter within themselves and impose order upon it, while immaterial are those that are exempt from matter and rise above it. According to the art of the priests, one must begin the sacrificial process from the material gods; for by no other route is ascent possible to the immaterial gods. The material gods, then, have a certain communion with matter inasmuch as they preside over it; it is they, therefore, that are responsible for those phenomena that arise in matter, such as divisions, impacts and resistance, and the alteration, generation and destruction of all material bodies.⁴⁵⁷

Nesse sentido, Christian Bull arremata a questão do *sacrifício da palavra* em termos de uma adequação natural à morfologia da divindade hermética: "there is no end to traditional sacrifice in Hermetism then, but it is in fact a crucial part of the attitude of reverence towards the earthly gods, and thus a guarantee for continued divine presence on earth"⁴⁵⁸. A noção de espiritualização hermética encontra mais respaldo na definição de Pierre Hadot do que nas polêmicas anti-pagãs, visto que a espiritualização, no caso do Hermetismo, lida com a dimensão integral do sujeito, o que não exclui a relevância dos cultos sacrificiais tradicionais: “a palavra ‘espiritual’ permite entender bem que esses exercícios são obras não apenas do pensamento, mas de todo o psiquismo do indivíduo... o indivíduo se eleva à vida do Espírito objetivo, isto é, recoloca-se na perspectiva do Todo”⁴⁵⁹. Nesse sentido, visto que o demiurgo está associado ao *logos*, e a parte *logike*

⁴⁵⁵ BULL, 2016, p. 145.

⁴⁵⁶ STROUMSA, 2011, p. 141.

⁴⁵⁷ JÂMBLICO, *De Mysteriis*, V.14.

⁴⁵⁸ BULL, 2016, p. 153.

⁴⁵⁹ HADOT, 2014, p. 20.

da alma humana é capaz de receber o *nous* divino, um sacrifício do *logos* seria ontologicamente adequado para essa deidade. Portanto, a literatura hermética não propõe a substituição dos ritos tradicionais por expedientes espiritualistas, antes distingue a oferta do receptor, ou seja, sacrifícios tradicionais continuam a ser defendidos como efetivos para divindades que participam na matéria. O silêncio, portanto, é constitutivo para a progresso do aspirante (CH X 5):

Mas agora, ainda estamos muitos fracos para chegar a essa visão; ainda não temos força suficiente para abrir os olhos de nosso intelecto e contemplar a beleza daquele Bem, sua beleza imperecível, incompreensível. Quando nada mais puderes dizer, é somente então que vê-la-ás. Pois o conhecimento que se toma é silêncio divino, inibição de nossos sentidos⁴⁶⁰.

É justamente durante o silêncio que o homem se torna essência, completamente intelecto e, então, deificado pela visão do bem CH X 19:

Quanto à alma humana, não toda, mas aquela piedosa, é alguma coisa de *daimônica* e divina. Tendo concorrido a luta da piedade, tal alma se torna todo intelecto depois de ser libertada do corpo (a luta da piedade é conhecer o divino e não cometer injustiças a quaisquer dos homens). Todavia, a alma impiedosa fica sobre a própria essência, sendo castigada por si mesma e procurando um corpo terrestre para o qual possa entrar, para a humanidade de fato. Um outro corpo não contém alma humana, nem existe um decreto para que a alma humana caia sobre um corpo de animal irracional. Porquanto essa é a regulamentação de deus, vigiar a alma humana contra tal ultraje.⁴⁶¹

O silêncio observado pelo candidato é conceitualizado como o útero através do qual a alma pode deixar o corpo material, e assim ser renascida como intelecto divino. O termo utilizado para essa saída é *ἐξέρχουμαι*⁴⁶². Christian Bull⁴⁶³ observa que o vocábulo é utilizado tanto para saída do corpo quanto para a saída do útero. Dessa forma, somente o discurso silencioso concebido pelo *νοῦς* pode levar à salvação (DH V 2):

To Nous nothing is incomprehensible, to speech nothing inefable: when you keep silent, you understand; when you talk, you (just) talk. Since Nous conceives speech in silence, only (that) speech (which comes) from silence and Nous (is) salvation. (But that) speech (which comes) from speech (is) only perdition; for by (his) body man is mortal, but by speech (he is) immortal⁴⁶⁴.

⁴⁶⁰ CH X 5: “νῦν δὲ ἔτι ἀτονοῦμεν πρὸς τὴν ὄψιν καὶ οὕτω ἰσχύομεν ἀναπετάσαι ἡμῶν τοὺς τοῦ νοῦ ὀφθαλμούς, καὶ θεάσασθαι τὸ κάλλος τοῦ ἀγαθοῦ ἐκείνου τὸ ἄφθαρτον, τὸ ἄληπτον. τότε γὰρ αὐτὸ ὄψει, ὅταν μηδὲν περὶ αὐτοῦ ἔχῃς εἰπεῖν. ἢ γὰρ γινώσκεις αὐτοῦ καὶ θεία σιωπή ἐστι καὶ καταργία πασῶν τῶν αἰσθήσεων”.

⁴⁶¹ CH X 19: “ψυχὴ δὲ ἀνθρωπίνη, οὐ πᾶσα μὲν, ἢ δὲ εὐσεβῆς, δαιμονία τίς ἐστι καὶ θεία· καὶ ἡ τοιαύτη καὶ μετὰ τὸ ἀπαλλαγῆναι τοῦ σώματος τὸν τῆς εὐσεβείας ἀγῶνα ἠγωνισμένη (ἀγῶν δὲ εὐσεβείας, τὸ γινῶναι τὸ θεῖον καὶ μηδένα ἀνθρώπων ἀδικῆσαι), ὅλη νοῦς γίνεται. ἢ δὲ ἀσεβῆς ψυχὴ μένει ἐπὶ τῆς ἰδίας οὐσίας, ὑφ’ ἐαυτῆς κολαζομένη, καὶ γῆινον σῶμα ζητοῦσα εἰς ὃ εἰσέλθῃ, εἰς ἀνθρώπινον δέ· ἄλλο γὰρ σῶμα οὐ χωρεῖ ἀνθρωπίνην ψυχὴν, οὐδὲ θέμις ἐστὶν εἰς ἀλόγου ζώου σῶμα ψυχὴν ἀνθρωπίνην καταπεσεῖν. θεοῦ γὰρ νόμος οὗτος, φυλάσσειν ψυχὴν ἀνθρωπίνην ἀπὸ τῆς τοσαύτης ὕβρεως”.

⁴⁶² CH XIII 3: “καὶ ἑμαυτὸν ἐξελέλυθα εἰς ἀθάνατον σῶμα”.

⁴⁶³ BULL, 2018, p. 267.

⁴⁶⁴ DH V 2. Tradução de Jean-Pierre Mahé.

O discurso divino é cultivado no silêncio através do *νοῦς*. Dois fragmentos herméticos preservados por Lactânncio aludem à conceitualização do discurso sagrado acerca de deus que está antes do pensamento, ou seja, trata-se de um discurso inefável à voz humana (FH 12a): “Porquanto há um certo discurso inefável e santificado da sabedoria, relativo ao único senhor de todas as coisas e deus antes do pensamento, o qual falar acerca disso é sobre humano.”⁴⁶⁵. Continua FH 12b: “For the Thrice Great who investigated, I know not how, nearly all truth, often described the power and majesty of the discourse [or: Word]. So he declares in what was cited above [FH 12a], where he confesses that there is na unspeakable holy discourse [or: Word] whose description exceeds human ability⁴⁶⁶.

O mesmo padrão é aplicado ao nome da divindade absoluta da literatura hermética: “Hermes said that his name could not be expressed by a mortal mouth”⁴⁶⁷. Esse modelo é explorado igualmente nos *Papiros Mágicos Gregos*: “Come to me, you from the four winds, ruler of all, who breathed spirit into people for life, whose is the hidden and unspeakable name - it cannot be uttered by a human mouth”⁴⁶⁸. O silêncio, então, é o expediente através do qual as sementes boas advindas de deus chegam ao ser humano, de maneira que o *νοῦς* humano concebe coisas boas quando recebe as sementes de deus, e coisas ruins quando recebe as sementes dos *daimones* (CH IX 3): “Porquanto, o intelecto concebe todas as coisas inteligíveis, boas quando se recebe as sementes de deus, e o seu contrário quando as recebe por algum dos *daimones*”.⁴⁶⁹

O *νοῦς* divino é, então, nascido do silêncio, e isso possui uma contraparte ritual, na qual o silêncio, de acordo com *Tratado Tripartido* (NHC I 128, 131), é um nome para batismo:

The baptism we have spoke about is called “the garment” <that> is not taken off by the ones who put it on and that is worn by the ones who have received redemption. And it is called “the confirmation of truth”, which never fails in its constancy and stability and holds fast those who have obtained <restoration> while they hold on to it. It is called “the bridal chamber” because of the concord and the inseparability. It is called “silence” because of its tranquility and unshakability. It is also called “the bridal chamber” because of the concord and the inseparability of the ones [whom] <he has> known <and who> have known him. It is also [called] [129] the unsinking and fireless light”, not because it sheds light, but rather because those who wear it, and who

⁴⁶⁵ FH 12a: “ἔστιν γὰρ τις, ὃ τέκνον, ἀπόρρητος λόγος σοφίας ὁσίοις τε περὶ τοῦ μόνου κυρίου πάντων καὶ προεννοουμένου θεοῦ, ὃν εἰπεῖν ὑπὲρ ἀνθρωπὸν ἔστιν”.

⁴⁶⁶ FH 12b. Tradução de M David Litwa.

⁴⁶⁷ FH 11b. Tradução de M David Litwa.

⁴⁶⁸ PGM 13.763-65. Tradução de Hans Dieter Betz.

⁴⁶⁹ CH IX 3: “ὁ γὰρ νοῦς κύει πάντα τὰ νοήματα, ἀγαθὰ μὲν, ὅταν ὑπὸ τοῦ θεοῦ τὰ σπέρματα λάβῃ, ἐναντία δέ, ὅταν ὑπό τινος τῶν δαιμονίων”.

are worn by it as well, are made into light. It is also called “the eternal life”, which means immortality.⁴⁷⁰

O tratado hermético batismal (CH IV 6-7) fala justamente acerca da divinização do homem:

[6] Essa, ó Tat, é a ciência do intelecto, {abundância} das coisas divinas, compreensão de deus, sendo a cratera divina.

Eu também quero me batizar, ó pai. - Se primeiramente não odiar o teu corpo, ó filho, não serás capaz de amar a ti mesmo. Todavia, tendo amado a ti mesmo, terá o intelecto, e tendo o intelecto, também tu participarás na ciência. - Em que sentido tu falas essas coisas, ó pai? - É de fato impossível, ó filho, tomar parte em ambos, nas coisas mortais e coisas imortais. Porquanto, há dois tipos de coisas que são, corpóreas e incorpóreas, nas quais há o mortal e o divino, a quem quer escolher resta a escolha de um ou de outro. Porquanto, não é possível escolher ambos, e nas coisas em que é deixada a escolha, o que resulta inferior revela a potência do outro. [7] A escolha do melhor não somente resulta belíssimo ao que escolhe, tornando o homem deus [ἀποθεῶσαι], mas também exhibe a devoção a deus⁴⁷¹.

Essa ἑκστασις silenciosa de Tat configura-se como uma saída (ἐξέρχομαι) do corpo e uma partida do útero divino, a partir do qual ele emigrará renascido.

O relato místico de Tat segue através da invocação dos poderes divinos, esses, que, em número de dez, efetuarão a purificação dos doze punidores da matéria (ἄγνοια, λύπη, ἀκρασία, ἐπιθυμία, ἀδικία, πλεονεξία, ἀπάτη, φθόνος, δόλος, ὀργή, προπέτεια, κακία). Estes são os dez poderes: 1 - A gnose de deus; 2 - A gnose da alegria; 3 - Autocontrole; 4 - perseverança; 5 - justiça; 6 - companheirismo; 7 - verdade; 8 - bem; 9 - vida; 10 - luz:

Então, faz silêncio, ó filho, e evita todas as palavras de azar; e através disso a misericórdia de deus não cessará em nós; então, alegra-te, ó filho, sendo purificado pelos poderes de deus para união dos membros da palavra.

A gnose de deus veio até nós; da vinda dessa gnose, ó filho, a ignorância foi expulsa. A gnose da alegria veio até nós; da sobrevivência dessa gnose, ó filho, a mágoa fugirá para aqueles que têm espaço para acolhê-la. [9] Um poder que eu convoco depois da alegria é o autocontrole; o mais aprazível poder, que nós o adquiramos contentíssimos, ó filho; Como, ao mesmo tempo em que ele surgiu, a incontinência se repeliu <!>. Mas agora eu convoco como quarto poder - a perseverança -, o poder contra a concupiscência. Este grau é o trono da justiça; porquanto vê como a injustiça em particular foi expulsa sem processo. Do afastamento da injustiça, ó filho, fomos tornados justos. Convoco em nós como sexto poder a comunhão contra a ganância. Tendo-se afastado a ganância, ainda eu convoco a verdade; a verdade sobrevém e o engano foge, vê como o bem se tornou pleno, ó filho, com a verdade que sobreveio; de fato

⁴⁷⁰ *Tratado Tripartido* (NHC 1 128 – 131). Tradução de Einar Thomassen.

⁴⁷¹ CH IV 6-7: “[6] αὕτη, ὦ Τάτ, ἡ τοῦ νοῦ ἐστὶν ἐπιστήμη, τῶν θείων ἴεντορία, καὶ ἡ τοῦ θεοῦ κατανόησις, θεοῦ ὄντος τοῦ κρατήρος. κἀγὼ βαπτισθῆναι βούλομαι, ὦ πάτερ. - Ἐὰν μὴ πρῶτον τὸ σῶμά σου μισήσης, ὦ τέκνον, σεαυτὸν φιλήσαι οὐ δύνασαι· φιλήσας δὲ σεαυτὸν, νοῦν ἔξεις, καὶ τὸν νοῦν ἔχων καὶ τῆς ἐπιστήμης μεταλήψῃ. Πῶς ταῦτα λέγεις, ὦ πάτερ; - Ἀδύνατον γάρ ἐστιν, ὦ τέκνον, περὶ ἀμφοτέρα γίνεσθαι, περὶ τὰ θνητὰ καὶ τὰ θεῖα. δύο γὰρ ὄντων τῶν ὄντων, σώματος καὶ ἀσωμάτου, ἐν οἷς τὸ θνητὸν καὶ τὸ θεῖον. ἡ αἵρεσις θατέρου καταλείπεται τῷ ἐλέσθαι βουλομένῳ. οὐ γὰρ ἐστὶν ἴ ἀμφοτέρα, ἐν οἷς τε ἡ ἐξαιρέσις καταλείπεται, τὸ δὲ ἕτερον ἐλαττωθὲν τῆν τοῦ ἑτέρου ἐφανέρωσεν ἐνέργειαν. [7] ἡ μὲν οὖν [ἐνέργειαν] τοῦ κρείττονος αἵρεσις οὐ μόνον τῷ ἐλομένῳ καλλίστη τυγχάνει <τῷ> τὸν ἄνθρωπον ἀποθεῶσαι, ἀλλὰ καὶ τὴν πρὸς θεὸν εὐσέβειαν ἐπιδείκνυσιν”.

a inveja se afastou de nós; e depois da verdade surgiu o bem, ao mesmo tempo que a vida e a luz, e não mais sobreveio nenhuma das punições das trevas, mas foram derrotados e voaram para longe

[10] Tu acabaste de conhecer, ó filho, o modo do renascimento; da década que sobreveio, ó filho, uma gênese intelectual foi construída e a dúzia expulsa; e fomos divinizados por essa gênese; então, aquele que foi bem sucedido, segundo a misericórdia da gênese - conforme deus -, tendo abandonado a sensação corpórea, faz-se conhecer a si mesmo como composto desses [poderes] e se regozija.⁴⁷².

O conhecimento de deus é o primeiro poder, pois a ignorância é a raiz do mal⁴⁷³. Novamente pode-se reafirmar que a gnose é o ponto de partida da deificação do adepto. Nessa posição do texto, deve-se considerar a passagem como um enunciado performativo, visto que a ordem, a entonação e o gesto constituem o performar do falante em relação ao ato ilocucionário. Um dos elementos mais comuns dentro de um processo de encantamento é justamente a invocação, ou chamado, que é um tipo especial de endereçamento à divindade: “*δύναμιν καλῶ...*”⁴⁷⁴. Dessa forma, podemos pensar o tratado à luz da estrutura dos enunciados mágicos presentes nos *Papiros Mágicos*, porquanto ambos partilham da ideia de ações rituais formalizadas mirando na instrumentalização de seres transcendentais para necessidades humanas individuais⁴⁷⁵, ou seja, é postulado uma comunicação ritual a partir da qual a presença do ser supra-humano é percebida no mundo (PGM XIII 138-139): “Fala hermético: Eu te invoco, aquele que circunda todas as coisas, com toda voz e com todo dialeto”⁴⁷⁶. Ocorre, portanto, a criação e o reconhecimento de uma certa realidade. Assim, a invocação de deuses, ou poderes divinos, miram à obtenção de respostas divinatórias:

Tu acabaste de conhecer, ó filho, o modo do renascimento; da década que sobreveio, ó filho, uma gênese intelectual foi construída e a dúzia expulsa; e fomos divinizados por essa gênese; então, aquele que foi bem sucedido,

⁴⁷² CH XIII 8-9-10: “[8] λοιπὸν σιώπησον, ὃ τέκνον, καὶ εὐφήμησον καὶ διὰ τοῦτο οὐ καταπαύσει τὸ ἔλεος εἰς ἡμᾶς ἀπὸ τοῦ θεοῦ· χαῖρε λοιπὸν, ὃ τέκνον, ἀνακαθαιρόμενος ταῖς τοῦ θεοῦ δυνάμεσιν, εἰς συνάρθρωσιν τοῦ Λόγου. ἦλθεν ἡμῖν γνῶσις θεοῦ· ταύτης ἐλθούσης, ὃ τέκνον, ἐξηλάθη ἡ ἀγνοία. ἦλθεν ἡμῖν γνῶσις χαρᾶς· παραγενομένης ταύτης, ὃ τέκνον, ἡ λύπη φεύζεται εἰς τοὺς χωροῦντας αὐτήν. [9] δύναμιν καλῶ ἐπὶ χαρᾶ τὴν ἐγκράτειαν· ὃ δύναμις ἡδίστη, προσλάβωμεν, ὃ τέκνον, αὐτήν ἀσμενέστατα· πῶς ἅμα τῶ παραγενέσθαι ἀπόσατο τὴν ἀκρασίαν; τετάρτην δὲ νῦν καλῶ καρτερίαν, τὴν κατὰ τῆς ἐπιθυμίας δύναμιν. ὁ βαθμὸς οὗτος, ὃ τέκνον, δικαιοσύνης ἐστὶν ἔδρασμα· χωρὶς γὰρ κρίσεως ἴδε πῶς τὴν ἀδικίαν ἐξήλασεν· ἐδικαιώθημεν, ὃ τέκνον, ἀδικίας ἀπόσης. ἕκτην δύναμιν καλῶ εἰς ἡμᾶς, τὴν κατὰ τῆς πλεονεξίας, κοινωνίαν. ἀποστάσης δὲ ἔτι καλῶ τὴν ἀλήθειαν καὶ φεύγει ἀπάτη, ἀλήθεια παραγίνεται ἴδε πῶς τὸ ἀγαθὸν πεπλήρωται, ὃ τέκνον, παραγενομένης τῆς ἀληθείας· φθόνος γὰρ ἀφ’ ἡμῶν ἀπέστη· τῇ δὲ ἀληθείᾳ καὶ τὸ ἀγαθὸν ἐπεγένετο, ἅμα ζωῆ καὶ φωτί, καὶ οὐκέτι ἐπῆλθεν οὐδεμία τοῦ σκότους τιμωρία, ἀλλ’ ἐξέπτησαν νικηθεῖσαι ροίζω. [10] ἔγνωκας, ὃ τέκνον, τῆς παλιγενεσίας τὸν τρόπον· τῆς δεκάδος παραγενομένης, ὃ τέκνον, συνετέθη νοερά γένεσις καὶ τὴν δωδεκάδα ἐξελαύνει καὶ ἐθεώθημεν τῇ γενέσει· ὅστις οὖν ἔτυχε κατὰ τὸ ἔλεος τῆς κατὰ θεὸν γενέσεως, τὴν σωματικὴν αἴσθησιν καταλιπὼν, ἑαυτὸν γνωρίζει ἐκ τούτων συνιστάμενον καὶ εὐφραίνεται”.

⁴⁷³ Título de CH VII: “Ὅτι μέγιστον κακὸν ἐν ἀνθρώποις ἡ περὶ τοῦ θεοῦ ἀγνωσία.

⁴⁷⁴ CH XIII 9.

⁴⁷⁵ Cfr. OTTO, 2013, p. 338.

⁴⁷⁶ PGM XIII 138-139: “λεγέ. Ἑρμαϊκός· ἐπικαλοῦμαι σε, τὸν τὰ πάντα περιέχοντα, πάση φωνῇ καὶ πάσῃ διαλέκτῳ”.

segundo a misericórdia da gênese - conforme deus -, tendo abandonado a sensação corpórea, faz-se conhecer a si mesmo como composto desses [poderes] e se regozija.⁴⁷⁷

Tat, então, obtém um novo corpo imaterial composto dos poderes divinos. Christian Bull denomina esse estágio de fase de incorporação ou agregação⁴⁷⁸. Depois de conhecer o método do renascimento, Tat é deificado e experimenta a epifania noética:

Tendo me tornado inabalável por meio de deus, ó pai, eu figuro objetos, não com a visão dos olhos, mas com a energia intelectual produzida pelas potências. Eu estou no céu, na terra, na água, no ar; eu estou nos animais, nas plantas; eu estou no útero, antes do útero, depois do útero, em toda parte.⁴⁷⁹

4.3 – Epifania Noética e Ubiquidade Cósmica

O renascimento transcende o espaço-tempo da existência ordinária e confere imortalidade, tal como explicitado em CH I 18: “e <o> que é dotado de intelecto reconheça a si próprio como sendo imortal⁴⁸⁰”. Festugière⁴⁸¹ nota que uma expressão similar ocorre em CH XI 20, onde o discípulo é ordenado a se tornar *Aeon*, o deus da eternidade:

Então, se não fizeres a ti mesmo igual a deus, não serás capaz de entender deus; porquanto o semelhante é inteligível ao semelhante. Aumenta a ti mesmo a uma magnitude desmedida, havendo se lançado de todo corpo e, tendo excedido todo tempo, torna-te *Aeon*, e entenderás deus; havendo colocado como fundamento que nada é impossível a ti, considera a ti mesmo imortal e capaz de entender todas as coisas, toda a perícia, toda a ciência, o caráter de todo ser vivo. Torna-te mais alto do que toda altura e mais baixo do que toda profundidade. Reúne em ti mesmo todas as sensações das coisas criadas, do fogo, da água, do seco, do úmido; está em todo lugar de uma vez, na terra, no mar, no céu; sê o que ainda não veio a ser, o que está no útero, o novo, o velho, o que acabou de morrer, o que está depois da morte. E tendo entendido todas essas coisas de uma vez, tempos, lugares, atos, qualidades, quantidades, tu serás capaz de entender deus.⁴⁸²

⁴⁷⁷ CH XIII 10: “ἔγνωκας, ὦ τέκνον, τῆς παλιγγενεσίας τὸν τρόπον· τῆς δεκάδος παραγινόμενης, ὦ τέκνον, συνετέθη νοερὰ γενέσεις καὶ τὴν δωδεκάδα ἐξελαύνει καὶ ἐθεώθημεν τῇ γενέσει· ὅστις οὖν ἔτυχε κατὰ τὸ ἔλεος τῆς κατὰ θεὸν γενέσεως, τὴν σωματικὴν αἴσθησιν καταλιπὼν, ἑαυτὸν γνωρίζει ἐκ τούτων συνιστάμενον καὶ εὐφραίνεται”.

⁴⁷⁸ Cfr. BULL, 2018, p. 281.

⁴⁷⁹ CH XIII 11: “Ἀκλινῆς γενόμενος ὑπὸ τοῦ θεοῦ, ὦ πάτερ, φαντάζομαι, οὐχ ὁράσει ὀφθαλμῶν ἀλλὰ τῇ διὰ δυνάμεων νοητικῇ ἐνεργείᾳ. ἐν οὐρανῷ εἰμί, ἐν γῆ, ἐν ὕδατι, ἐν ἀέρι· ἐν ζώοις εἰμί, ἐν φυτοῖς· ἐν γαστρὶ, πρὸ γαστροῦ, μετὰ γαστέρα, πανταχοῦ”.

⁴⁸⁰ CH I 18: “καὶ ἀναγνωρισάτω <ὁ> ἔννοους ἑαυτὸν ὄντα ἀθάνατον, καὶ τὸν αἴτιον τοῦ θανάτου ἔρωτα, καὶ πάντα τὰ ὄντα”.

⁴⁸¹ Citado em BULL, 2018, p. 282.

⁴⁸² CH XI 20: “ἐὰν οὖν μὴ σεαυτὸν ἐξισιάσης τῷ θεῷ, τὸν θεὸν νοῆσαι οὐ δύνασαι· τὸ γὰρ ὅμοιον τῷ ὁμοίῳ νοητὸν. συναύξησον σεαυτὸν τῷ ἀμετρήτῳ μεγέθει, παντὸς σώματος ἐκπηδήσας, καὶ πάντα χρόνον ὑπεράρας Αἰὼν γενοῦ, καὶ νοήσεις τὸν θεόν· μηδὲν ἀδύνατον σεαυτῷ ὑποστησάμενος, σεαυτὸν ἠγήσῃ ἀθάνατον καὶ πάντα δυνάμενον νοῆσαι, πᾶσαν μὲν τέχνην, πᾶσαν δὲ ἐπιστήμην, παντὸς ζώου ἦθος· παντὸς δὲ ὕψους

A partir da sugestão de Festugière, Christian Bull elabora que o *nous-aeon* que é formado no ser humano louva o *nous-aeon* universal. Raffaele Pettazoni conjectura que, no Egito, *aeon* poderia ser traduzido como *nḥḥ* (ou *neḥeḥ*, dependendo da transliteração), que é o epíteto mais comum aos deuses relacionados ao sol:

All this, I think, begins to give substance to the idea that both the Alexandrian Aion and the Egyptian "Kronos" have their roots in ancient Egyptian religious thought and go back ultimately to a sungod, who as such is a god of years and of time. This, by the explicit evidence of the texts, we know Rê, Amun-Rê and Aton were: "Rê, the prince of eternity, lord of eternity", Amun-Rê who "abides without growing less in millions of millions of years, for ever". Aton, bringer of the years, maker of the months, creator of the days, reckoner of the hours, lord of time", whom the great hymn of Amenhotep IV styles "lord of eternity", "him who lives for ever", "lord of the jubilees", who grants the king "many jubilees and years", very many jubilees of reign with years of happiness", hundreds of thousands of jubilees", "millions of jubilees in good health"⁴⁸³.

A ubiquidade cósmica de Tat parece ter raízes egípcias, a partir de uma nova identidade enquanto *aeon*. A compreensão dessa nova identidade está ligada à concepção dos dez poderes, dos doze punidores e, em suma, da demonologia hermética. Assim, Tat questiona Hermes sobre como dez potências poderiam destruir doze punições:

Mas ainda me diz isto, como as punições das trevas, sendo doze em número, são repelidas por dez potências. Qual é o modo, ó Trismegisto?
- [12] Essa tenda da qual temos saído, ó filho, constituiu-se do círculo zodiacal, e esse foi composto das entidades { } que são doze em número, de natureza una e figura multiforme, para o engano do homem. Nessas punições há divisões, ó filho, tendo sido unidas no ato... a precipitação não é separada da ira; também são indistinguíveis. Então, é natural que segundo a reta razão, elas se afastem, e porque expulsas pelos dez poderes, isto é, pela década. Porquanto, a década é, ó filho, geradora de alma; vida e luz são unificadas e então se gerou o número da unidade, do pneuma. Então, conforme a razão, a unidade contém a década, assim como a década contém a unidade⁴⁸⁴.

Diante do questionamento de Tat, Hermes apresenta uma explicação numerológica acerca do um e do múltiplo. Primeiro de tudo, embora a tenda (*σκῆνος*), que significa corpo, seja composta de doze signos de zodíaco (*ζωοφόρου κύκλου*), possui

ὕψηλότερος γενοῦ καὶ παντὸς βάθους ταπεινότερος· πάσας δὲ τὰς αἰσθήσεις τῶν ποιητῶν σύλλαβε ἐν σεαυτῷ, πυρός, ὕδατος, ξηροῦ, καὶ ὕγροῦ, καὶ ὁμοῦ πανταχῆ εἶναι, ἐν γῆ, ἐν θαλάττῃ, ἐν οὐρανῷ, μηδέπω γεγενῆσθαι, ἐν τῇ γαστρὶ εἶναι, νέος, γέρον, τεθνηκέναι, τὰ μετὰ τὸν θάνατον· καὶ ταῦτα πάντα ὁμοῦ νοήσας, χρόνους, τόπους, πράγματα, ποιότητας, ποσότητας, δύνασαι νοῆσαι τὸν θεόν”.

⁴⁸³ PETTAZZONI, 1954, P. 176-177.

⁴⁸⁴ CH XIII 11-12: “ἀλλ’ ἔτι τοῦτό μοι εἶπέ, πῶς αἱ τιμωρίαι τοῦ σκότους, οὐσαι ἀριθμῷ δώδεκα, ὑπὸ δέκα δυνάμεων ἀπωθοῦνται. τίς ὁ τρόπος, ὦ Τρισμέγιστε; [12] - Τὸ σκῆνος τοῦτο, ὃ καί, ὦ τέκνον, διεξεληλύθαμεν, ἐκ τοῦ ζωοφόρου κύκλου συνέστη καὶ τούτου συνεστῶτος ἐκ [ἀριθμῶν] δώδεκα ὄντων τὸν ἀριθμὸν, φύσεως μιᾶς, παντομόρφου ἰδέας, εἰς πλάνην τοῦ ἀνθρώπου· διαζυγαὶ ἐν αὐταῖς εἰσιν, ὦ τέκνον, ἠνωμένοι ἐν τῇ πράξει ἀχώριστος ἐστὶν ἡ προπέτεια τῆς ὀργῆς· εἰσὶ δὲ καὶ ἀδιόριστοι. εἰκότως οὖν κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον τὴν ἀπόστασιν ποιοῦνται, καθὼς καὶ ἀπὸ δέκα δυνάμεων ἐλαυνόμενοι, τουτέστιν ἀπὸ τῆς δεκάδος· ἢ γὰρ δεκάς, ὦ τέκνον, ἐστὶ ψυχρογόνος· ζωὴ δὲ καὶ φῶς ἠνωμένοι εἰσίν, ἔνθα ὁ τῆς ἐνάδος ἀριθμὸς πέφυκε τοῦ πνεύματος. ἢ ἐνάς οὖν κατὰ λόγον τὴν δεκάδα ἔχει, ἢ δὲ δεκάς τὴν ἐνάδα”.

natureza una e aspecto omniforme ("φύσεως μιᾶς, παντομόρφου ιδέας"⁴⁸⁵). "The twelve avengers are internally distinguishable, but act in unison, as one"⁴⁸⁶. E os poderes, por sua vez, também são um. A década engendra a alma ("ἡ γὰρ δεκάς, ὡ τέκνον, ἐστὶ ψυχογόνος"⁴⁸⁷), e a união de vida e alma causa a unidade a ser gerada pelo espírito ("ζωὴ δὲ καὶ φῶς ἡνωμέναι εἰσὶν, ἔνθα ὁ τῆς ἐνάδος ἀριθμὸς πέφυκε τοῦ πνεύματος"⁴⁸⁸). Nesse sentido, a explicação aponta para que tanto a década quanto a dúzia são uma unidade e, portanto, uma batalha de um contra um ("ἡ ἐνάς οὖν κατὰ λόγον τὴν δεκάδα ἔχει, ἡ δὲ δεκάς τὴν ἐνάδα"⁴⁸⁹). Todavia, as unidades da dúzia e da década não são fundamentalmente iguais: "But the twelve are separated (διαζυγαί) and united only in action [ἐν τῇ πράξει], while the ten are truly one"⁴⁹⁰.

Os doze punidores devem ser considerados à luz da demonologia hermética. *Pantomorphos* é o *ousiarcha* dos 36 horóscopos, ou seja, *pantomorphos* é tanto a designação do cosmos sensível moldado em formas infinitas quanto o nome da deidade responsável pelo determinismo astral (*Asclépio* 19):

The *ousiarches* of heaven (whatever one means by that word) is Jupiter, for Jupiter supplies life through heaven to all things. Light is the *ousiarches* of the sun, for the blessing of light pours down on us through the orb of the sun. The thirty-six (the term is 'horoscopes'), the stars that are always fixed in the same place, have as their head or *ousiarches* the one called *Pantomorphos* or Omniform, who makes various forms within various classes. The so-called seven spheres have the *ousiarchai* or heads called Fortune and *Heimarmene*, whereby all things change according to nature's law and a steadfast stability that stirs in everlasting variation.⁴⁹¹

O horóscopo é definido normalmente como o momento astrológico do nascimento, que aqui é usado para designar os 36 decanos. Em SH VI, os decanos habitam entre o zodíaco e círculo do todo e influencia a humanidade através dos *daimones*:

[1] Tat: Visto que nos discursos gerais anteriores tu me prometeste revelar acerca dos trinta e seis decanos, demonstra agora a respeito deles e de suas energias.

Hermes: Nada impede, ó Tat, e este discurso poderia ser o mais supremo, o mais poderoso de todos. Considera dessa forma. [2] Nós te dizíamos sobre o círculo zodiacal, de figura de animais, os cinco planetas mais o sol e a lua, cada círculo deles.

Tat: Assim dizias, ó Trismegisto.

Hermes: Dessa maneira, eu quero que consideres sobre os trinta e seis decanos lembrando de cada um, a fim de que possa se tornar bem conhecido o discurso sobre eles.

Tat: Eu lembro, ó pai.

⁴⁸⁵ CH XIII 12.

⁴⁸⁶ BULL, 2018, p. 284.

⁴⁸⁷ CH XIII 12.

⁴⁸⁸ CH XIII 12.

⁴⁸⁹ CH XIII 12.

⁴⁹⁰ BULL, 2018, p. 284.

⁴⁹¹ *Asclépio* 19. Tradução de Brian Copenhaver.

[3] Hermes: Nós dizíamos em algum momento, ó filho, haver um corpo que contém tudo. Então, considera o próprio tal como uma figura circular; porquanto o todo é dessa forma.

Tat: eu considero tal figura assim como tu falas, ó pai.

Hermes: Sob o círculo desse corpo, ordena-se os trinta e seis decanos, entre o círculo do todo <e> do zodíaco, delimitando ambos os círculos, assim como levantando cada um <e> determinando o zodíaco, [4] associando-se os decanos aos planetas, igualam-se em força aos sete planetas alternativamente com eles no movimento rápido do todo. É o corpo mais extremo no movimento rápido, pois conteria o todo em si, mas os decanos aceleraram os outros sete círculos devido ao movimento mais lento deles em relação ao círculo do universo. Assim como é uma necessidade os decanos colocarem em movimento os círculos planetários e <o> círculo do todo.

[5] Consideremos os [scil. decanos] tal como sentinelas do círculo dos sete planetas e do círculo como um todo, ou melhor de todas as coisas no cosmos, que circundam todos, [também] contraindo todas as coisas e vigiando o bom ordenamento de todas as coisas.

- Com efeito, eu considero dessa forma, ó pai, a partir do que tu falas.

[6] Considera ainda, Tat, que os decanos são insensíveis pelo o que as outras estrelas sofrem; porquanto nem ficam parado ao sustentar o curso, nem retornam ao ser impedidos; tampouco são cobertos pela luz do sol, que afeta as outras estrelas; mas, sendo livres, acima de todas as coisas, assim como sentinelas precisos e guardiões do todo, circundam em todo o ciclo diurno.”⁴⁹²

Em CH XIII, o zodíaco age no corpo. Em SH VI e *Asclépio* 19 esse papel é assumido pelos 36 decanos. Já em CH I e SH XXIX essa função é exercida pelos sete planetas⁴⁹³.

⁴⁹² SH VI 1-6: “[1] Ἐπεὶ μοι ἐν τοῖς ἔμπροσθεν Γενικοῖς λόγοις ὑπέσχου δηλῶσαι περὶ τῶν τριάκοντα ἑξ δεκανῶν, νῦν μοι δήλωσον περὶ αὐτῶν καὶ τῆς τούτων ἐνεργείας.

- Οὐδεὶς φθόνος, ὦ Τάτ, καὶ ὁ κυριστώτατος πάντων λόγος καὶ κορυφαϊώτατος οὗτος ἂν εἴη· σὺ δὲ νόει οὕτως. [2] ἔφαμεν σοι περὶ τοῦ ζῳδιακοῦ κύκλου, τοῦ καὶ ζωοφόρου, καὶ τῶν πέντε πλανητῶν καὶ ἡλίου καὶ σελήνης καὶ τοῦ ἐκάστου τούτων κύκλου.

- Ἐφης γάρ, ὦ Τρισμέγιστε.

- Οὕτως βούλομαι σε νοεῖν καὶ περὶ τῶν τριάκοντα ἑξ δεκανῶν μεμνημένον ἐκείνων, ἵν' εὐγνωστός σοι καὶ ὁ περὶ τούτων λόγος γένοιτο.

- Μέμνημαι, ὦ πάτερ.

[3] - Ἐφαμέν που, ὦ τέκνον, περιεκτικὸν τῶν ἀπαντῶν εἶναι σῶμα· ἐνόησον οὖν καὶ αὐτὸ ὥσπερ κυκλοειδὲς σχῆμα· καὶ γὰρ οὕτως ἔχει τὸ πᾶν.

- Τοιοῦτον σχῆμα νοῶ οὕτως ὡς λέγεις, ὦ πάτερ.

- Ὑπὸ δὲ τὸν κύκλον τοῦ σώματος τούτου τετάχθαι τοὺς τριάκοντα ἑξ δεκανοὺς, μέσους τοῦ παντὸς κύκλου <καὶ> τοῦ ζῳδιακοῦ, διορίζοντας ἀμφοτέρους τοὺς κύκλους καὶ ὥσπερ ἐκείνον μὲν κουφίζοντας, τὸν <δὲ> ζῳδιακὸν καθορίζοντας, [4] συμφερομένους τοῖς πλάνησι, καὶ ἰσοδυναμεῖν τῇ τοῦ παντὸς φορᾷ κατὰ τὸ ἐναλλάξ τοῖς ἐπτά· καὶ τὸ μὲν περιεκτικὸν ἐπέχειν σῶμα (ἔσχατον γὰρ ἂν ἦν ἐν τῇ φορᾷ αὐτὸ καθ' αὐτὸ ἐν τῷ πᾶν σχεῖν, ἐπισπεύδειν δὲ τοὺς ἐπτά ἄλλους κύκλους διὰ τὸ βραδυτέραν κίνησιν κινεῖσθαι τοῦ παντὸς κύκλου· ὥσπερ οὖν ἀνάγκη αὐτοὺς κινεῖσθαι καὶ <τὸν> τοῦ παντὸς”.

⁴⁹³ Outros exemplos podem ser verificados nos *Papiros Mágicos*. Confira e compare aos *Senhores do Polo do Céu* em PGM IV 670-680: “‘Hail, O seven Fates of heaven, O noble and good virgins, O sacred ones and companions of MINIMIRROPHOR, O most holy guardians of the four pillars! Hail to you, the first, CHREPRESENTHAES! Hail to you, the second, MENESCHEËS! Hail to you, the third, mechran! Hail to you, the fourth, ARARMACHËS! Hail to you the fifth, ECHOMMIË! Hail to you, the sixth, TICHNONDAËS! Hail to you, the seventh, EROU ROMBRIES!’ There also come forth another seven gods, who have the faces of black bulls, in linen/ loincloths, and in possession of seven golden diadems. They are the so called Pole Lords of Heaven, whom you must greet in the same manner, each of them with his own name”. Tradução de Hans Dieter Betz. Outro paralelo pode ser encontrado na chamada *Kosmopoia de Leiden* (PGM 13), onde sete deuses são nascidos da risada de um deus primordial. Juntos, os sete envolvem o cosmos. A diferença é que nesse texto, os sete deuses planetários não governam a *εἰμαρμένη*.

CH I 9 estabelece a criação dos sete planetas⁴⁹⁴, aqui designados como governadores, pelo demiurgo: “Sendo hermafrodita, o intelecto que é deus, existente como vida e luz, pariu com uma palavra um outro intelecto demiurgo, que, sendo deus do fogo e do sopro, plasmou em número de sete alguns governadores; que envolvem em círculo o cosmos sensível, e o governo desses governadores se chama destino”⁴⁹⁵. *O Discurso sobre o Oitavo e o Nono* (NH VI, 63,19) também faz referência às sete esferas planetárias, sob a forma de sete deuses *Ousiarcas* (seven rulers of substance): "This is the oath: I adjure you who will read this holy book, by heaven and earth and fire and water, and seven rulers of substance and the creative spirit in them, and the <un>begotten"⁴⁹⁶. Jean Pierre Mahé⁴⁹⁷, seguindo uma observação de Festugière, repara que a ordem das esferas corresponde aos temperamentos associados aos sete planetas enumerados na ordem caldense: Lua, Mercúrio, Vênus, Sol, Marte, Jupiter e Saturno.

E.R. Dodds sugere que os governadores descendem do culto babilônico dos deuses planetários:

The remaining conceptions are apparently oriental in origin. The Keepers of the Gates would seem to derive ultimately from the Babylonian cult of planetary gods, although at some point in their long history they have suffered a transformation from the status of high gods to that of maleficent demons. From the first century onwards the mass of men - Jew or Christian, Gnostic or pagan – admit their maleficent power. They are the *archontes* of the Gnostics, the *cosmocratores* of the Epistle to the Ephesians, the Seven Governors of the Hermetist, 'whose government is called Destiny'⁴⁹⁸.

Segundo Hans Jonas, a religião babilônica tardia se modifica após a queda da monarquia babilônica (605-539 AEC), de modo que deixa de existir o modelo do guardião teológico da monarquia celestial, dando lugar a um novo tipo de hierarquia dos poderes celestiais: sol e lua figuram como entes iguais aos outros planetas. As principais deidades do antigo panteão babilônico, despojados de seu caráter pessoal concreto, são destinados a funções causais definidas firmemente e essas funções identificadas com os setes planetas como os únicos poderes remanescentes. Nesse sentido "scientific astronomy, of long standing in Babylon, joined with its prestige and its lore in this religious process...

O quinto deus é nomeado *Moirá*, porém não exerce poder supremo. Irineu de Leão enumera sete vícios: *ἀγνοια, ἀθαδία, κακία, ζήλος, φθόνος, ἐρινός, ἐπιθυμία*. (IRINEU DE LEÃO, *Contra as Heresias*, I 29,4).

⁴⁹⁴ Em CH III 2, o céu foi visto em sete círculos: “καὶ ὅφθη ὁ οὐρανὸς ἐν κύκλοις ἑπτὰ”.

⁴⁹⁵ CH I 9: “ὁ δὲ Νοῦς ὁ θεός, ἀρρενόθηλυσ ὢν, ζωὴ καὶ φῶς ὑπάρχων, ἀπεκύησε λόγῳ ἕτερον Νοῦν δημιουργόν, ὃς θεὸς τοῦ πυρὸς καὶ πνεύματος ὢν, ἐδημιούργησε διοικητὰς τινὰς ἑπτὰ, ἐν κύκλοις περιέχοντα τὸν αἰσθητὸν κόσμον, καὶ ἡ διοίκησις αὐτῶν εἰμαρμένη καλεῖται”.

⁴⁹⁶ Tradução de Marvin Meyer.

⁴⁹⁷ Cfr. MAHÉ, 1978, p. 39.

⁴⁹⁸ DODDS, 1965, p. 14-15.

This system of cosmic rule has its counterpart in a systematized body of human knowledge concerning this rule. In other words, religion became astrology"⁴⁹⁹.

Diferentemente do *Livro Secreto de João*⁵⁰⁰, os agentes do destino não são percebidos como entidades puramente maléficis, visto que cada qual fornece sua própria ordem ao homem primordial, não por interesse em escravizá-lo, mas por afeto (CH I 13):

E o homem, havendo compreendido a criação do demiurgo no fogo, ele próprio desejou praticar a criação, e do pai recebeu a permissão; tendo aparecido na esfera demiúrgica, havendo de portar todo o poder, ele compreendeu as coisas plasmadas pelo irmão; e os governadores se enamoraram por ele, e cada um deu uma parte da própria ordem; e, tendo observado a essência deles e recebendo uma parte da natureza deles, desejou quebrar a periferia dos círculos, e compreender a força do que tem autoridade sobre o fogo⁵⁰¹.

Os sete governadores trabalham em conjunção com *είμαρμένη* e *πρόνοια* para colocar em movimento o ciclo dos nascimentos. CH I 19: “deus tendo dito isso, a providência produziu as misturas através do destino e da harmonia cósmica, e dispôs as gerações”⁵⁰². Posteriormente, os sete governadores são identificados de forma implícita aos sete planetas e associados explicitamente a tipos particulares de vícios. Em CH I 25, é descrito a fuga da alma da influência dos governadores:

E dessa forma, finalmente, se coloca em movimento para cima ao longo da harmonia cósmica, e na primeira zona abandona a atividade do crescimento e diminuição, na segunda o artifício dos vícios, um truque ineficaz, na terceira a fraude ineficaz do desejo, na quarta a manifesta falta de ambição do regente, na quinta a insolência profana e a precipitação da coragem, na sexta as inclinações viciosas da riqueza ineficaz e na sétima zona a emboscada falsa⁵⁰³.

De acordo com Nicola Denzey Lewis, a atividade de crescimento e diminuição está associada à lua; o artifício dos vícios vinculado à Mercúrio; o desejo à Vênus; o desejo de reinar ao sol; a insolência profana e a precipitação da coragem à Marte; e Júpiter

⁴⁹⁹ JONAS, 2001, p. 256.

⁵⁰⁰ “Yaldabaoth stationed seven kings, one for each sphere of heaven, to reign over the seven heavens. <...> The rulers each created seven powers for themselves, and the powers each created six angels, until there were 365 angels”. NHC II, 1 (10,19-13-13). Tradução de Marvin Meyer.

⁵⁰¹ CH I 13: “καὶ κατανοήσας δὲ τὴν τοῦ Δημιουργοῦ κτίσιν ἐν τῷ πυρί, ἠβουλήθη καὶ αὐτός δημιουργεῖν, καὶ συνεχωρήθη ἀπὸ τοῦ πατρὸς· γενόμενος ἐν τῇ δημιουργικῇ σφαίρα, ἔξων τὴν πασῶν ἐξουσίαν, κατενόησε τοῦ ἀδελφοῦ τὰ δημιουργήματα, οἱ δὲ ἠράστησαν αὐτοῦ, ἕκαστος δὲ μετεδίδου τῆς ἰδίας τάξεως· καὶ καταμαθὼν τὴν τούτων οὐσίαν καὶ μεταλαβὼν τῆς αὐτῶν φύσεως ἠβουλήθη ἀναρρῆσαι τὴν περιφέρειαν τῶν κύκλων, καὶ τὸ κράτος τοῦ ἐπικειμένου ἐπὶ τοῦ πυρὸς κατανοῆσαι”.

⁵⁰² CH I 19: “τοῦτο εἰπόντος, ἡ πρόνοια διὰ τῆς εἰμαρμένης καὶ ἁρμονίας τὰς μίξεις ἐποιήσατο, καὶ τὰς γενέσεις κατέστησε”.

⁵⁰³ CH I 25: “καὶ οὕτως ὀρμᾶ λοιπὸν ἄνω διὰ τῆς ἁρμονίας, καὶ τῆ πρώτῃ ζώνῃ δίδωσι τὴν ἀξητικὴν ἐνέργειαν καὶ τὴν μειωτικὴν, καὶ τῆ δευτέρῃ τὴν μηχανὴν τῶν κακῶν, δόλον ἀνενέργητον, καὶ τῆ τρίτῃ τὴν ἐπιθυμητικὴν ἀπάτην ἀνενέργητον, καὶ τῆ τετάρτῃ τὴν ἀρχοντικὴν προφανίαν ἀπλεονέκτητον, καὶ τῆ πεμπτῇ τὸ θράσος τὸ ἀνόσιον καὶ τῆς τόλμης τὴν προπέτειαν, καὶ τῆ ἕκτῃ τὰς ἀφορμὰς τὰς κακὰς τοῦ πλοῦτου ἀνενέργητους, καὶ τῆ ἑβδόμῃ ζώνῃ τὸ ἐνεδρεῖον ψευδοῦς”.

causa um desejo por riquezas⁵⁰⁴. Assim como CH I, SH XXIX também apresenta uma correlação entre os sete planetas e determinados vícios:

Sete estrelas vagando longe viajam ao redor do Olimpo, junto com elas o *aeon* sempre avança; a Lua brilhando à noite, o Cronos odiado, o Sol prazeroso, Pafos que carrega a cama nupcial, Ares arrogante, Hermes de belas asas e Zeus originador, pelo qual a natureza brotou. As estrelas obtiveram a raça dos homens, e há entre nós a Lua, Zeus, Ares, Pafos, Cronos, Sol, Hermes. Por essa razão, nós fomos atribuídos para atrair do espírito etéreo lágrimas, risadas, ira, gênese, razão, sono, ira, apetência. Lágrimas são Cronos, Zeus é gênese, Hermes é razão, Ares é raiva, Lua é sono, Citereia é apetência, Sol é risada: porquanto corretamente nele todo pensamento mortal e o cosmos infinito riem.

⁵⁰⁵

Como sugere Christian Bull⁵⁰⁶, o *Aeon* - que aparece somente uma vez em CH XIII - pode ser uma chave de leitura para a especulação numerológica acerca da unidade da dúzia contra a da dezena. Com efeito, o dez contém o um, e o um contém o dez. Em CH IV 10, a mônada cria todos os números e está em todas as coisas como princípio e raiz⁵⁰⁷. Walter Scott (2.152-153)⁵⁰⁸ chama à atenção para a numerologia dos egípcios, como exposta na *Refutação de Todas as Heresias*, onde a mônada e a década são o início e o fim dos números, conectados através da tetraktys⁵⁰⁹ pitagórica, e a década é uma mônada equivalente. Segue citação de *Refutação*:

The Egyptians suppose themselves to be more ancient than everybody else. By reckoning up the power of God and the degree intervals, they declared by most divine insight that God is an indivisible, self-generation monad, and that out of the monad the universe is constructed. 5. Being unborn, they say, the monad gives birth to the numbers that follow it. For example, when it is added to itself, the monad gives birth to dyad. By a like addition, it gives birth to the triad and the tetrad as far as the decad, which is the beginning and end of numbers. Consequently, the monad becomes first and tenth, since the decad is also of equal value to and numbered as a monad.⁵¹⁰

⁵⁰⁴ Cfr. LEWIS, 2013, p. 115.

⁵⁰⁵ SH XXIX: “Ἐπὶ πολυπλανέες κατ’ Ὀλύμπιον ἀστέρες οὐδὸν εἰλεῦνται, μετὰ τοῖσιν αἰεὶ δὲ ἐπινίσσεται αἰὼν· νυκτιφανῆς Μῆνη, στῆγος Κρόνος, Ἥλιος ἡδύς, παστοφόρος Παφίν, θρασύς Ἄρης, εὐπτερος Ἑρμῆς, καὶ Ζεὺς ἀρχιγένεθλος, ἀπ’ οὗ φύσις ἐβλάστησεν. Οἱ δ’ αὐτοὶ μερόπων ἔλαχον γένος, ἔστι δ’ ἐν ἡμῖν Μῆνη, Ζεὺς, Ἄρης, Παφίη, Κρόνος, Ἥλιος, Ἑρμῆς· τοῦνεκ’ ἀπ’ αἰθερίου μεμερίσμεθα πνεύματος ἔλκειν δάκρυ, γέλωτα, χόλον, γένεσιν, λόγον, ὕπνον, ὄρεξιν. Δάκρυ μὲν ἔστι Κρόνος, Ζεὺς <δ’> ἡ γένεσις, λόγος Ἑρμῆς, θυμὸς Ἄρης, Μῆνη δ’ ἄρ’ ὕπνος, Κυθήρεια δ’ ὄρεξις, Ἥελιός τε γέλως· τούτω γὰρ ἅπαντα δικαίως καὶ θνητὴ διάνοια γελᾷ καὶ κόσμος ἀπείρων”.

⁵⁰⁶ Cfr. BULL, 2018, p. 287.

⁵⁰⁷ CH IV 10: “A mônada, pois, que é princípio e raiz de todas as coisas, está em todas as coisas como princípio e raiz”.

⁵⁰⁸ Cfr. SCOTT, 1925, p. 152-153.

⁵⁰⁹ “In the fourth place, as regards 1,2,3,4, the decad, although even less successive, has acquired perfection in a different way from those other ways: for it is a measure and a complete boundary of every number, and there is no longer any natural number after it, but all subsequent numbers are produced by participation in the decad, when the cycle is started a second time, and then again and again on to infinity. So here is a tetraktys and this is the difference between the perfect numbers within the decad”. (JÂMBLICO, *Teologia da Aritmética*, 4.27). Tradução de Robin Waterfield.

⁵¹⁰ *Refutação de Todas as Heresias*, 4.43.4-5. Tradução de M David Litwa.

Visto que vida, luz e justiça são três dos dez poderes divinos em CH XIII 8, e a injustiça um dos punidores, Bull⁵¹¹ acredita ser possível que a fonte da *Refutação* seja hermética, especialmente ao se considerar que a cosmogonia resultante da numerologia é estruturalmente similar à encontrada em Poimandres⁵¹², onde o *nous* corresponde à mônada, e a escuridão descendente à díade⁵¹³.

Se consideramos que o autor da *Refutação* elaborou a associação entre a mônada e o número 361⁵¹⁴ enquanto referência a quantidade de dias no ano, então poderíamos dizer que “the year-god, Aion, who is completed by the planetary circuits (CH XI 7), is a second monad, like the demiurge is a second nous”⁵¹⁵. De acordo com Jean Pierre-Mahé⁵¹⁶, αἰών corresponde numerologicamente à frase ‘o que é 1 e 10’, visto que a letra α (alfa) corresponde ao número 1, a letra ι (iota) ao número 10 e ὄν ao participio presente do verbo εἶμι (ser).

O autor de CH XIII parece articular um contexto astrológico com a teologia aritmética de matriz neopitagórica, por intermédio da figura da *tetraktys*⁵¹⁷. A ideia reside na dezena como número perfeito que é alcançado através da soma 1+2+3+4, figurado como um triângulo composto de quatro linhas com um, dois, três e quatro pontos por linha. Nesse sentido, a partir de 1) uma equipolência entre a década e a mônada (unidade), uma 2) equivalência entre mônada e *Aeon*, e uma hipótese de 3) relação entre o *Aeon*, a unidade e a dezena, então podemos pensar que o *Aeon*⁵¹⁸ é identificado ao poder do intelecto, ou o intelecto de deus:

[2] - Escuta, ó filho, o que diz respeito a deus e ao todo.

Deus, *aeon*, cosmos, tempo, gênese. Deus produz o *aeon*, o *aeon* produz o cosmos, o cosmos produz o tempo, o tempo produz a gênese. Assim como a sabedoria [o belo, o bem, a felicidade] é a essência de deus, a identidade é essência do *aeon*, a ordem é a essência do cosmos, a mudança é a substância do tempo, a vida e a morte são substâncias da gênese. O intelecto e alma são energias de deus, permanência e imortalidade são energias do *aeon*, restauração e renovação são energias do cosmos, crescimento e diminuição são

⁵¹¹ Cfr. BULL, 2018, p. 287.

⁵¹² “Egyptian Cosmogony. 8. Providence, receiving these numbers as a first principle from the monad, divided them from the first principle until it reached the four elements (namely, air, fire, water, and earth). From these elements, Providence made the world, making it androgynous”. (*Refutação de Todas as Heresias*, 4.43.8). Tradução de M David Litwa.

⁵¹³ “12. Light is naturally related to the monad, and darkness to the dyad; life is naturally related to light, and death to darkness”. (*Refutação de Todas as Heresias*, 4.43.12). Tradução de M David Litwa.

⁵¹⁴ “they count the monad (to start from this) as 361, which ends at the monad when the multiple of nine [=360] is subtracted”. (*Refutação de Todas as Heresias*, 4.43.12). Tradução de M David Litwa.

⁵¹⁵ BULL, 2018, p. 288.

⁵¹⁶ Cfr. MAHÉ, 1991, p. 363.

⁵¹⁷ No *Livro Secreto de João* (NHC II, 1), o Filho recebe sua própria tríade de intelecto, vontade e palavra, que o permite manifestar quatro luzes que completam o número dez. O pai representa o 1, a mãe andrógina o 2, o triádico filho o 3, as quatro luzes do filho o 4.

⁵¹⁸ CH XII 8: “nós vivemos em virtude do poder, da energia e do Aeon”.

energias do tempo, qualidade <e quantidade> são energias da gênese. Então, o *aeon* está em deus, o cosmos está no *aeon*, o tempo está no cosmos, a gênese está no tempo; e o *aeon* fica sobre deus, o cosmos se movimenta no *aeon*, o tempo passa no cosmos e a gênese devém no tempo.

[3] Então, deus é a fonte de todas as coisas, o *aeon* é a essência de todas as coisas, o cosmos é a matéria de todas as coisas, o *aeon* é o poder de deus, o cosmos é a obra do *aeon*, nunca tendo vindo a ser, mas sempre vindo a ser pelo *aeon*; portanto em momento algum será destruído algo (porquanto o *aeon* é indestrutível) nem alguma das coisas perecerá no cosmos, sendo o cosmos envolvido pelo *aeon*. - E qual é sabedoria de deus? O bem, o belo, a felicidade, toda a excelência e o *aeon*. Então, colocando imortalidade e permanência na matéria, o *aeon* estabelece ordem.⁵¹⁹

Nesse sentido, “the result of the rebirth is to make the reborn equal to the demiurge, variously characterized as *nous*, *logos*, *Aion*⁵²⁰, and son of God”⁵²¹. Por conseguinte, o renascimento é uma inversão da criação:

The main concern in this area has to do with the gradual laying aside of the material - psychic coating which envelops the divine element and its restitution to the cosmic spheres to which it corresponds. Actually it is the birth process in reverse: everything that was by chance contributed by the planetary spheres to the creation of the human body will be surrendered back to them, until the spiritual or divine element returns to God pure and undefiled⁵²².

⁵¹⁹ CH XI 2-3: “[2] - Ἄκουε, ὦ τέκνον, ὡς ἔχει ὁ θεὸς καὶ τὸ πᾶν. <ὁ> θεός, ὁ αἰὼν, ὁ κόσμος, ὁ χρόνος, ἡ γένεσις. ὁ θεὸς αἰῶνα ποιεῖ, ὁ αἰὼν δὲ τὸν κόσμον, ὁ κόσμος δὲ χρόνον, ὁ χρόνος δὲ γένεσιν. τοῦ δὲ θεοῦ ὡςπερ οὐσία ἐστὶ [τὸ ἀγαθόν, τὸ καλόν, ἡ εὐδαιμονία,] ἡ σοφία· τοῦ δὲ αἰῶνος ἡ ταυτότης· τοῦ δὲ κόσμου ἡ τάξις· τοῦ δὲ χρόνου ἡ μεταβολή· τῆς δὲ γενέσεως ἡ ζωὴ καὶ ὁ θάνατος. ἐνέργεια δὲ τοῦ θεοῦ νοῦς καὶ ψυχὴ· τοῦ δὲ αἰῶνος διαμονὴ καὶ ἀθανασία· τοῦ δὲ κόσμου ἀποκατάστασις καὶ ἀνταποκατάστασις· τοῦ δὲ χρόνου αὐξήσις καὶ μείωσις· τῆς δὲ γενέσεως ποιότης <καὶ ποσότης>. ὁ οὖν αἰὼν ἐν τῷ θεῷ, ὁ δὲ κόσμος ἐν τῷ αἰῶνι, ὁ δὲ χρόνος ἐν τῷ κόσμῳ, ἡ δὲ γένεσις ἐν τῷ χρόνῳ. καὶ ὁ μὲν αἰὼν ἔστηκε περὶ τὸν θεόν, ὁ δὲ κόσμος κινεῖται ἐν τῷ αἰῶνι, ὁ δὲ χρόνος περαιοῦται ἐν τῷ κόσμῳ, ἡ δὲ γένεσις γίνεται ἐν τῷ χρόνῳ.

[3] πηγὴ μὲν οὖν πάντων ὁ θεός, οὐσία δὲ ὁ αἰὼν, ὕλη δὲ ὁ κόσμος, νδύναμις δὲ τοῦ θεοῦ ὁ αἰὼν, ἔργον δὲ τοῦ αἰῶνος ὁ κόσμος, γενόμενος οὐποτε, καὶ αἰεὶ γινόμενος ὑπὸ τοῦ αἰῶνος· διὸ οὐδὲ φθαρήσεται ποτε (αἰῶν γὰρ ἄφθαρτος) οὐδὲ ἀπολεῖται τι τῶν ἐν τῷ κόσμῳ, τοῦ κόσμου ὑπὸ τοῦ αἰῶνος ἐμπεριεχομένου. - Ἡ δὲ τοῦ θεοῦ σοφία τί ἐστι; - Τὸ ἀγαθόν καὶ τὸ καλόν καὶ εὐδαιμονία καὶ ἡ πᾶσα ἀρετὴ καὶ ὁ αἰὼν. κοσμεῖ οὖν τὴν ἀθανασίαν καὶ διαμονὴν ἐνθεὶς ὁ αἰὼν τῇ ὕλῃ”.

⁵²⁰ Em PGM IV (515-520) ocorre a transformação do mortal em imortal por meio do poder do *Aion*: "I am about to behold, with immortal eyes - I, born mortal from mortal womb, but transformed by tremendous power and an incorruptible right hand/ and with immortal spirit, the immortal Aion and master of the fiery diadems - I, sanctified through holy consecrations". Tradução de Hans Dieter Betz.

⁵²¹ BULL, 2018, p. 289.

⁵²² RUDOLPH, 1987, p.186.

5 – ASCENSÃO

O último estágio da via de Hermes está localizado no tratado copta *Discurso sobre o Oitavo e o Nono* (NH VI 6). Esse estágio é denominado de ascensão visionária, porquanto de fato ocorre uma elevação através das esferas, diferentemente do ritual de renascimento onde não há esse tipo de subida, ao contrário os poderes que efetuam o renascimento descem para o renascido⁵²³. Seguindo a interpretação de Jean Pierre-Mahé⁵²⁴, que defende uma cosmologia decádica, a década reflete o poder soberano do não-gerado; a enéade constitui o reino de luz noético do auto-gerado (Poimandres); a ogdoáde é o reino gerado do *nous-logos* demiúrgico. Versaremos, portanto, acerca da visão que o pupilo obtém da ogdoáde e da enéade.

O tema da visão (visualização divina, experiência visual ritualística) é central no âmbito da literatura hermética, pois articula a noção de uma prática didática num contexto ritual. Hannegraaff sugere que o rito hermético de ascensão visionária se dá a partir do cultivo de estados alterados de consciência: “There can be no doubt that this process was believed to require a profound alteration of the initiate's habitual state of consciousness: gnôsis could only be attained in an unusual ‘ecstatic’ state”⁵²⁵. Kerchove nota que as narrativas visionárias refletem experiências de ritual:

Dans l'OgdEnn, l'essentiel de la formation du disciple consiste en des visions et des prières. Dans les deux traités [CH XIII; *O Discurso sobre o Oitavo e o Novo*], ces visions sont noétiques, se réalisant grâce aux yeux incorporels de l'intellect. Dans l'Antiquité, les visions sont considérées comme un mode privilégié pour communiquer avec le divin et acquérir une connaissance sans médiation. Le contact ainsi établi, plus direct que dans le cas de prières, abolit un court instant la distance avec le monde divin, dans lequel le visionnaire est transporté momentanément; c'est alors parfois l'occasion d'obtenir une révélation divine, message qui peut être personnel⁵²⁶.

A obra de William James ainda fornece elementos para iniciar o debate acerca da comunicabilidade da experiência místico-visionária e as consequências para a

⁵²³ Seguimos a interpretação de Hannegraaff: "I have argued that CH XIII does not include as ascent to the Ogdoad and the Ennead, in spite of the reference to such an ascent in CH XIII 15 and Tat's expression of hope that he may be granted that experience. When Tat was purified of his "tormentors" and reborn in an immortal body, he attained the 'cosmic' vision described in CH XI 20, but clearly this vision was still limited to the region of the seven planetary spheres, for otherwise he would not have expressed a wish to hear the hymns of the power in the eighth sphere. Rather than hearing those hymns, however, what he got to hear was the song of the nine or ten power within Hermes and himself; and in any case, he might hear them sing, but nothing in CH XIII indicates that he saw anything". (HANEGRRAAFF, 2008, p. 151).

⁵²⁴ Cfr. MAHÉ, 1991, p. 363.

⁵²⁵ HANEGRRAAFF, 2008, p. 158.

⁵²⁶ KERCHOVE, 2012, p. 358.

epistemologia da religião. Isso porque coloca em evidência o problema da análise de uma experiência que é tida como inefável. Com efeito, o exame deve reconhecer as estruturas que fundamentam a prática mística, porquanto somente assim o inexprimível torna-se inteligível à descrição analítica. Segundo James:

Essa comunicabilidade do êxtase é a tônica de todo o misticismo. A verdade mística existe para o indivíduo que tem o êxtase, mas para mais ninguém. Nisso, como eu já disse, semelha antes o conhecimento que nos é dado em sensações do que o conhecimento havido pelo pensamento conceitual. Por sua qualidade remota e abstrata, na história da filosofia, o pensamento foi muitas vezes contrastado desfavoravelmente com a sensação. É um lugar-comum da metafísica o que diz que o conhecimento de deus não pode ser discursivo, mas tem de ser intuitivo, isto é, tem de ser construído mais segundo o padrão do que nós mesmos se chama sensação imediata, do que segundo o padrão da proposição e do julgamento. Mas as nossas sensações imediatas só têm por conteúdo o que lhes fornecem os cinco sentidos; e vimos, e tornaremos a ver, que os místicos podem negar enfaticamente, que os sentidos desempenham uma parte qualquer no tipo mais elevado de conhecimento que os seus êxtases propiciam.⁵²⁷

Anna Van den Kerchove nota que, como a realidade da visão é inverificável, conhecemo-las através de relatos escritos por um terceiro, ou pelo próprio visionário. Tais relatos devem ser lidos à luz do contexto teórico que o visionário está inserido:

Les visions, dont la réalité même est invérifiable, sont connues grâce à des récits écrits par un tiers - qui se contente de dire qu'un tel a eu une vision comme Porphyre pour Plotin - ou par le visionnaire lui-même, qui peut alors être plus précis dans la description. Ce second cas concerne les visions hermétiques⁵²⁸.

A partir da ideia de que crenças modelam experiências, assim como experiências modelam crenças, Steven Katz⁵²⁹ defende que a análise de visões místicas deve se pautar na investigação das condições da experiência em geral e das condições específicas da experiência mística em particular. Para tal, devem-se considerar o elemento formativo pré-experiencial e o elemento pós-experiencial. No caso do elemento formativo pré-experiencial hermético, deve-se analisar a estrutura teórica que a literatura sugere, pois esses elementos fornecem as expectativas do místico hermético, como por exemplo: esperança por uma experiência noética, suspensão da consciência ordinária, supressão dos sentidos, visualização extática, audição de hinos, regeneração, transformação da percepção externa e interna, ascensão a esferas superiores, compreensão imediata da realidade, contato divino, integração, etc. Esse arranjo teórico deve ser, posteriormente, comparado aos relatos pós-experienciais e enquadrado na ontologia de referência

⁵²⁷ JAMES, 2017, p. 371.

⁵²⁸ KERCHOVE, 2012, p. 358-359.

⁵²⁹ Cfr. KATZ, 1978, p. 32-33.

hermética, porquanto a experiência mística deve ser medida pelo tipo de *ser* que o modelo propõe. O relato da visão de CH I deve ser comparado às outras visões presentes na literatura (CH XIII e *Discurso sobre o Oitavo e o Novo*), a fim de se determinar as bases da epistemologia hermética, ou seja, tratados de natureza ritual devem ser confrontados aos textos que fornecem formulações ontológicas, epistêmicas e cosmológicas. Assim, as conjunturas teóricas e as condições pragmáticas serão articuladas numa interpretação da *paideia* hermética.

Christian Bull compara a ascensão visionária com os encantamentos "meant to achieve divine revelations in the magical papyri"⁵³⁰. A visualização divina permeia diversos encantamentos dos *Papiros Mágicos Gregos*, onde destacamos as revelações (PGM II 11-64; PGM III 187-262; PGM IV 1-25; PGM XII 153-162), sonhos proféticos (PGM VII 664-685), instruções e encantamentos por visão direta (PGM III 633-738; PGM IV 939-1114; PGM V 54-65; PGM VII 319-334; PGM VII 664-685; PGM VII 727-735) ou transe (PGM IV 839-929). Tal experiência visionária pode ser enquadrada naquilo que Richard Gordon⁵³¹ denomina realismo ritual, cuja significação se refere à ideia de que a prática correta religiosa e seu conhecimento podem preencher desejos humanos pragmáticos ao providenciarem acesso direto ao mundo divino, que necessariamente responderá.

O *Discurso sobre o Oitavo e o Novo* começa com pupilo a inquirir Hermes acerca de uma promessa. O compromisso consistiria em guiar o seu intelecto para oitava e nona esferas, segundo a sequência da tradição: “[My father], yesterday you promised [me you would take] my mind to the eight stage and after that you would take me to the ninth. You said this is the sequence of tradition”⁵³². Hermes alerta que é necessário haver apreendido os estágios anteriores em ordem de prosseguir na sequência da tradição.

Yes, my child, this is the sequence, but the promise was made about human nature. I told you this. When I initiated the promise, and I said it on the condition that you will remember each of the stages. After I received the spirit through the power, I established the action for you. Clearly understanding resides in you. In me it is as if the power were pregnant, for when I conceived from the spring that flows to me, I gave birth”.

“Father, you have spoken Every word rightly to me, but I am amazed at what you say. You said, ‘The power in me.’”

He said, “I gave birth to the power, as children are born.”

“Then, father, I have many siblings if I am to be counted among the generations.”⁵³³

⁵³⁰ BULL, 2017, p. 174.

⁵³¹ Cfr. GORDON, 2013, p. 164.

⁵³² NHC VI 6 (52,1-52,3). Tradução de Marvin Meyer.

⁵³³ NHC VI 6 (52,4-53,1). Tradução de Marvin Meyer.

Presumivelmente, a sequência da tradição indica que a ascensão visionária ocorre após o renascimento, visto que os poderes residem em Hermes, ou mais precisamente Hermes deu à luz aos poderes, o que aponta para a ideia de que a semente do bem fora introjetada e o útero fecundara por meio do silêncio divino. O discípulo também aparenta haver passado pelo ritual de renascimento, pois o pupilo é descrito como um "irmão" dos poderes, assinalando que os punidores da matéria já foram expulsos tal como prescreve o ritual de renascimento e "clearly understanding resides in you"⁵³⁴. Com efeito, Hermes, o pupilo e seus outros *filhos*, irão orar a fim de que deus os conceda o espírito para falar. Hanegraaff sugere que se trata de uma inspiração literal, ou seja, durante o processo de iniciação um poder divino mais elevado falará através da voz de Hermes, a partir de onde se transmitirá a palavra vivificante ao pupilo. A canalização do divino é enunciada por meio da ideia do poder ou eficácia do discurso que o discípulo recebe (NHC VI 6. 53-55,22):

Right, my child. This good things is counted always. So, my child, you must know your siblings and honor them rightly and well, since they have come from the same father. I have adressed each of the generations. I have named, since they are offsprings like these children."

"Then, father, do they also have mothers?"

My child, they are spiritual, for they exist as forces nurturing other souls. That is why I say they are immortal."

"Your word is true, and from now on it cannot be refuted. Father, begin the discourse on the eight and ninth, and count me also with my siblings."

"Let us pray, my child, to the Father of the All, with your siblings, who are my children, that he may grant the spirit and I may speak."

"How do they pray, father, when they are united with the generations? Father, I want to obey." <...>

"Father, I shall receive from you the power of the discourse [you will] utter. As it was spoken to the two of us, father, let us pray."

"My child, it is fitting for us to pray to God with all our mind and all our heart and our soul, and to ask him that the gift of the eighth reach us, and that each receive from him what belongs to him. Your job is to understand, mine is to be able to utter the discourse from the spring that flows to me."⁵³⁵

Assim, segue a oração, cujo início enfatiza os atributos divinos do deus supremo e atina para o fato de que Ele é invisível e é endereçado em silêncio. Doravante, é enunciado um grupo de vogais e palavras que representam o nome sigiloso de deus. Por fim, Hermes solicita o dom da sabedoria, visto que ele e seu filho viveram em piedade, seguiram sua lei e cumpriram todos os requisitos para serem agraciados com a visão da oitava e nonas esferas (NHC VI 6. 55,23-57,25):

Let us pray, father:
I call upon you,

⁵³⁴ NHC VI 6 (52). Tradução de Marvin Meyer.

⁵³⁵ NHC VI 6 (53-55,22). Tradução de Marvin Meyer.

A oração é seguida pelo abraço ou beijo ritual, a partir do qual ocorre o efeito do poder-luz que avança em direção a eles. Nesse momento, o pupilo experimenta um estado visionário extático:

[Pupilo⁵³⁷] I see, I see the ineffable depths. [Hermes:] How shall I tell you, my child? [We now have begun to see]... the places. How [shall I tell you about] the All? I am [mind⁵³⁸]. [Pupilo:] [and] I see another mind, one that [moves] the soul. I see the one that moves me from pure forgetfulness. You give me power. I see myself. I wish to speak. Fear seizes me. I have found the beginning of the power above all powers, without beginning. I see a spring bubbling with life. [Hermes:] I have said, my child, and the souls in it, and the angels, sing a hymn in silence. I, mind understand.⁵³⁹

Então, as almas e os anjos habitam a oitava esfera, e o intelecto habita a nona esfera, porquanto as almas e os anjos cantam um hino em silêncio para a nona esfera (“I see the eighth, and the souls in it, and the angels singing a hymn to the ninth”⁵⁴⁰), e somente a atividade noética permite compreender os hinos celestes que são imperceptíveis ao ouvido humano, o que indica que a nona esfera é o lugar onde o intelecto reside: “For all of the eighth, my child, and the souls in it, and the angels, sing a hymn in silence. I, mind, understand”⁵⁴¹.

Assim, o pupilo obtém a visão do intelecto e deve agora se expressar da mesma maneira que as almas que atingiram a oitava esfera, isto é, por meio de hinos em silêncio que são ouvidos e compreendidos pelo intelecto. O pupilo, então, deseja entoar um hino para Hermes, o que indica que Hermes também é o intelecto divino: ““I am silent, father. I want to sing a hymn to you while I am silent’. ‘Then sing it. I am mind’”⁵⁴². Hannegraff⁵⁴³ toma a expressão de regozijo do pupilo como evidência de que ele também é intelecto: “I understand mind - Hermes, which cannot be explained because it stays in itself. I am happy, father to see you smiling. The universe [is happy]. No creature will lack your life,

⁵³⁷ A passagem é de difícil interpretação, porquanto não se faz clara a distinção entre o pupilo e Hermes na divisão dos diálogos. Seguimos a interpretação de HANEGRAAFF, 2008, p. 154, ao sugerir que se trata de uma conversão por meio da qual somente o pupilo está experimentando uma experiência visionária, ao passo que a função de Hermes é estritamente a de guia. Nesse sentido, adicionamos o nome do personagem à fala correspondente.

⁵³⁸ “Mind” corresponde a *νοῦς* (copta *νοϣ*) aqui e nas demais ocorrências.

⁵³⁹ NHC VI 6. (57, 31-58,21). Tradução de Marvin Meyer.

⁵⁴⁰ NHC VI 6. (59,28,31). Tradução de Marvin Meyer.

⁵⁴¹ NHC VI 6 (58,18-20). Tradução de Marvin Meyer.

⁵⁴² NHC VI 6 (58). Tradução de Marvin Meyer.

⁵⁴³ “The repetition of the same word for “rejoicing” can be interpreted here as reflecting the fact that the pupil himself is the Mind as well, and therefore when he rejoices at the smile of Hermes/Mind, it is the All that rejoices at his own smile of rejoice about his own smile of rejoice... Again, the radical collapse of any distinction between subject and object leads to a paradoxical vision of the groundlessness of the ground of being”. (HANEGRAAFF, 2008, p 156).

for you are lord of the inhabitants everywhere. Your forethought keeps watch. I call you father, aeon of aeons, spirit, divine being”.⁵⁴⁴

Por fim o Pupilo vê em Hermes a esfera eterna da Ogdóade e da Enéade:

When he finished praising, he called out, "Father Trismegistus, what shall I say? We have received this light, and I myself see this same vision in you. I see the eighth, and the souls in it, and the angels singing a hymn to the ninth and its powers. I see the one with the power of them all, creating <those> in the spirit. "From [now on] it is good for us to remain silent, with head bowed. From now on do not speak about the vision. It is fitting to sing [a hymn] to the Father until the day we leave the body". <...> " I see myself. I have received power from you, for your love has reached us"⁵⁴⁵.

Dessa forma, o ritual de iniciação se completa, a via de Hermes se realiza. O pupilo agradece a deus por ter lhe concedido a visão suprema das esferas superiores: "O grace! After this, I thank you by singing a hymn to you. You gave me life when you made me wise. I praise you. I invoke your name hidden in me"⁵⁴⁶.

CONCLUSÃO DA NARRAÇÃO

A dissertação teve como o objetivo explorar o campo da epistemologia da religião, realizando um estudo acerca do conhecimento hermético e as suas consequências para o processo soteriológico. O estudo fora estruturado a partir da apresentação da via de Hermes, ou via da imortalidade, que se configura como um desenvolvimento de iniciação iluminativa, onde o indivíduo experimenta a deificação por meio da atualização ritual do princípio gnosiológico, ou seja, o adepto experimenta a realidade do divino ao conhecê-la. Por conseguinte, tal conhecimento é concebido como eficaz, seguindo presumivelmente os preceitos da linguagem ritualística egípcia.

O primeiro passo da redação consistiu em determinar os compromissos metodológicos do exame, isto é, expor alguns problemas de análise que a recepção histórica do hermetismo legou aos pesquisadores. Com efeito, a denominada literatura hermética compreende um amplo conjunto de tratados, fragmentos e testemunhos, o que dificulta um estudo integrativo do modelo de pensamento. Nesse sentido, torna-se necessário definir uma metodologia eficiente que consiga dar sentido ao conjunto de textos, estabelecendo dessa maneira uma linguagem conceitual comum. Então, indicamos

⁵⁴⁴ NHC VI 6 (59). Tradução de Marvin Meyer.

⁵⁴⁵ NHC VI 6 (59-60). Tradução de Marvin Meyer.

⁵⁴⁶ NHC VI 6 (61). Tradução de Marvin Meyer.

a linguagem conceitual comum da literatura hermética através da teoria foucaultiana do autor, a partir da qual estabelecemos a figura de Hermes Trismegisto como princípio de classificação entre os textos. A tradição de Hermes Trismegisto se coloca como um vínculo entre as formulações conceituais do pensamento hermético, dessa forma a relação de homogeneidade é estruturada por meio da fixação de critérios bem definidos de composição, desenvolvimento e objetivo.

Com efeito, o nome do autor caracteriza um certo modo de ser do discurso, estipulando a maneira pela qual o discurso deve ser recebido, ou seja, a autoria de Hermes Trismegisto gera uma expectativa particular para aqueles que leem os seus escritos. A nossa análise da via de Hermes, por conseguinte, leva em consideração a ideia de uma sociedade de discurso, que possui como função a preservação da integridade do discurso por meio de estritas regulamentações. Assim, a literatura hermética responde à denominada memória cultural, entidade pela qual o hermetista adota a sua identidade e salvaguarda a sua transmissão.

A nossa tese de leitura consiste em indicar que a epistemologia hermética parece ser constituída de uma metafísica da semiose escríbal, um arranjo cosmológico emanacional e uma linguagem aritmética neopitagórica, isso quer dizer que a noção de conhecimento depende da estipulação de uma realidade análoga a um livro pensado por uma consciência absoluta e codificado em regras numerológicas. Dessa maneira, a apreensão desse conhecimento se dá por uma faculdade privilegiada de saber, uma capacidade noética de ver a realidade, que só pode ser adquirida mediante rituais de iniciação. A análise da via de Hermes, destacando os seus quatro estágios, salienta a noção de que a literatura hermética é aparentemente uma composição de mitos sacerdotais egípcios em nível transcendente.

O primeiro estágio da via de Hermes é denominado de *revelação e conversão*. Essa camada de instrução é elaborada a partir dos elementos fundacionais do modelo hermético, ou seja, é apresentada a constituição do ser humano, o seu afastamento da essencialidade e os meios de reintegração. Em termos rituais, a lógica do ritual de investidura hermética é estabelecida, de modo que o adepto deve se comprometer a um regime de vida específico em ordem de obter a liberação pretendida. A conversão ocorre após a compreensão de que é necessário abandonar o caminho da morte (esquecimento) e trilhar a via da imortalidade (reminiscência).

Após a *μετάνοια*, o adepto tem condições de entender e absorver o significado da gnose, enquanto princípio de todo o bem que o iniciado irá experimentar. Trata-se, então,

de se voltar para a própria essência e reconhecê-la como divina. Esse reconhecimento leva a uma transformação do indivíduo, o que indica que se trata de um conhecimento ritual, na medida em que se baseia na comunicação com o divino e a obtenção de um saber privilegiado. A gnose, portanto, é um tipo de conhecimento que atua na liberação do potencial noético do ser humano, porquanto rege o princípio de assimilação do núcleo do homem.

O terceiro estágio é denominado renascimento, porquanto se trata de um ritual de purificação que regenera o indivíduo, depurando-o dos punidores da matéria através dos poderes divinos. Assim, o iniciado reaparece sob um novo aspecto, um corpo imortal, pregnante do bem e impoluto dos males do corpo zodiacal. Os poderes divinos descem até o iniciado e liberam a sua alma da imposição da necessidade (*ἀνάγκη*) e do destino (*εἰμαρμένη*). Dessa maneira, o indivíduo sai do corpo, adentra o útero divino e sai renascido como essência noética. Isso indica que o iniciado toma uma nova identidade enquanto *aeon*, fornecida pela *πρόνοια* de deus, e assume a ubiquidade cósmica da essência de deus. Deus, por meio de sua essência noética, está em todo lugar, assim como o iniciado renascido. Sendo assim, o renascido é intelecto, *aeon*, demiurgo, logos e filho de deus. O quarto e último estágio da via de Hermes é constituído pela ascensão visionária, que se trata de um ritual de visualização beatífica através da subida às esferas oitava e nona. A primeira sendo a morada do nous-logos demiúrgico, e a segunda da luz noética do auto-gerado (Poimandres). Assim se encerra a via de Hermes, o processo de iluminação se realiza e o pupilo é deificado.

A análise do percurso salvífico de Hermes nos ofereceu o ensejo para demonstrar a especificidade da epistemológica hermética, que parece remeter a um quadro de referências egípcio, onde são formuladas concepções rituais de comunicação com o divino e afirmação da imortalidade da alma através do poder noético de deus. Dessa maneira, a mensagem hermética é concebida como um discurso esotérico, na medida em que se inicia por uma revelação e requer que o seu entendimento se dê por uma faculdade privilegiada de conhecimento obtida por rituais de iniciação. Dessa forma, a compreensão desse discurso só é obtida quando o seu sigilo é decifrado através da visão intelectual da unidade de todas as coisas, ou seja, a gnose iniciática prepara o indivíduo para a sua noetificação. Tal capital epistemológico proporciona ao iniciado hermético o retorno ao estado pré-existente no intelecto de deus, retirando-o do caminho do oblívio e reabilitando-o à via da imortalidade.

APÊNDICE: TRADUÇÃO

CH I: De Hermes Trismegisto: Poimandres⁵⁴⁷

[1] Havendo me ocorrido um dia uma reflexão⁵⁴⁸ acerca⁵⁴⁹ das coisas que são e tendo meu pensamento se elevado fortemente às alturas, estando retidas as minhas sensações corpóreas⁵⁵⁰, do mesmo jeito que os pesados de sono⁵⁵¹ em consequência do

⁵⁴⁷ Existem diversas propostas acerca do significado do nome *Poimandres*. Podemos agrupá-las em três grupos: a) soluções a partir de uma compreensão grega do termo; b) soluções a partir de uma correlação à língua copta; c) proposta relativa ao vocábulo em egípcio antigo. No que se refere à solução a) grega, *Poimandres* seria o pastor dos homens, através de uma corruptela de ποιμήν + άνήρ. A proposta se fundamenta numa passagem em CH XIII. Em CH XIII 15 existe uma menção a Poimandres, tal como descrito em CH I, enquanto intelecto do poder absoluto: “ὁ Ποιμάνδρης, ὁ τῆς ἀθθεντίας νοῦς...”. Essa descrição confirmaria a identificação entre as figuras de CH I e CH XIII. Posteriormente, em CH XIII 19, quando Tat oferece o sacrifício da palavra (λογικὴν θυσίαν), é indicado que o intelecto guia a palavra: “Λόγον γὰρ τὸν σὸν ποιμαίνει ὁ Νοῦς”. Dessa maneira, a solução grega se baseia na ideia de *Poimandres* como um pastor, um condutor de almas. Zósimo de Panópolis, em *ἡ τελευταία ἀποχὴ (O Recibo Final)*, provavelmente entendeu dessa forma, visto que inclusive grafou Ποιμένανδρα no caso acusativo: “καὶ καταδραμοῦσα ἐπὶ τὸν Ποιμένανδρα καὶ βαπτίσεια τῷ χρατῆσι, ἀνάδραμε ἐπὶ τὸ γένος τὸ σόν”. (BERTHELOT, 1887, p.245 [8]). O contexto da passagem refere-se a um conselho de Zósimo à sua "irmã" alquímica Theosebeia que, depois de ter se apressado para "Poimenandra" e se batizado numa cratera, deve retornar para sua classe espiritual. A fórmula grega também se baseia na obra cristã *O Pastor de Hermas (Ποιμὴν του Ερμά)*, produzida no século II E.C. Tal obra lida com o direito do pecador ao perdão de seus pecados mesmo após o batismo. A similaridade do arranjo textual é o elemento mais considerado em tal identificação entre *O Pastor de Hermas* e *Poimandres*, visto que o texto cristão é estruturado em formas de visões. Um bom exemplo da solução b) é defendido por Peter Kingsley, que indica que *Poimandres* possui uma correlação com a descrição copta: ΠΕΙΜΕ ΝΤΕΡΗ (A inteligência/entendimento/ intelecto de Rá). Nesse sentido, Kingsley utiliza o argumento de que Thoth personifica *sj'* (conceito egípcio para entendimento, pensamento, percepção) e que *sj'* fica na mão direita do deus Rá. Por conseguinte, *sj'* é o representante de Rá ou o mensageiro de Rá. Dessa forma, haveria uma correlação entre Thoth/ *Poimandres (sj')* e Rá (*ἀθθεντία*), tal como entre o *nous* hermético que é auxiliado pelo *logos*. Em suma, *Poimandres* seria uma representação de Thoth/ Hermes. O argumento supracitado de Kingsley pode ser aferido em (KINGSLEY, 1993, p. 7). As soluções a) e b) partem da ideia de uma criação artificial em CH I, ou seja, uma elaboração do autor hermético. Isso diferiria das outras utilizações de divindades, como Thoth/ Hermes, Isis, Hórus, Tat/Hermes, Asclépio/Imotepe, que são deuses vigentes no panteão greco-egípcio. Nesse sentido, Howard Jackson propõe que Poimandres reflete o culto de uma divindade greco-egípcia. Poimandres se relacionaria ao faraó deificado Amenemhet III (grande faraó do Reino Médio da 12ª Dinastia, cujo reino se espalhou pela segunda metade do século dezenove A.E.C.). Nos *Hinos de Isidoro* (Hino IV (Placa IX) 33-34.), tal faraó é descrito como Πορραμάνρης: “Ἐρμηνευσάμενοι δ' Αἰγύπτιοι οὖνομα τοῦτο Πορραμάνρη κλήζουσι, τὸν μέγαν, ἀθάνατον”. (“Sendo expresso [na língua deles], os egípcios mencionam este nome 'Porramanres, o grande, imortal’”). Texto grego colhido na edição de VANDERLIP, 1972. De acordo com Jackson, Πορραμάνρης é o equivalente grego do vocábulo egípcio Pr-ʿ3-M3ʿ.t-Rʿ. O argumento de Howard Jackson pode ser aferido em JACKSON, 1999, p. 100.

⁵⁴⁸ Poimandres responde à reflexão do narrador, ou seja, somente o νοῦς responde ao νοῦς.

⁵⁴⁹ *Acerca* traduz a preposição περί, que remete a um sentido de entorno, acercamento. De modo que, antes da experiência visionária, o narrador travava conhecimentos *sobre* (περί) as coisas, doravante terá o conhecimento *na* (ἐν) coisa. Trata-se, portanto, de um conhecimento por identificação, isto é, um conhecimento direto acerca da natureza da realidade.

⁵⁵⁰ Trata-se de uma passagem importante, onde é indicada uma relação de simultaneidade necessária entre a experiência visionária do narrador – uma experiência *noética* - e a restrição temporária das sensações, pois essas obliteram a verdadeira função da alma, que é contemplar o divino.

⁵⁵¹ Essa metáfora é significativa, pois coloca em relevo um certo estado de consciência propício a experiências *noéticas*, a saber, o estado de sono, ou melhor, um estado de *transe* gnosiológico. A perfeita gnose relaciona-se, dessa forma, a não limitação espacial (por conseguinte, corpórea), visto que se vê as coisas em deus numa imaginação incorpórea. Cf. CH XI 18: “ἐνια δὲ τῶν λεγομένων ἰδίαν ἐννοίαν ἔχει ὀφείλει οἷον ὃ λέγω νόησον. πάντα ἐστὶν ἐν τῷ θεῷ. οὐχ ὡς ἐν τόπῳ κείμενα (ὁ μὲν γὰρ τόπος καὶ σῶμά ἐστι, καὶ σῶμα ἀκίνητον, καὶ τὰ κείμενα κίνησιν οὐκ ἔχει) · κεῖται γὰρ ἄλλως ἐν ἀσωμάτῳ φαντασία. νόησον τὸν περιέχοντα τὰ πάντα καὶ νόησον ὅτι τοῦ ἀσωμάτου οὐδὲν ἐστι περιοριστικόν, οὐδὲ ταχύτερον, οὐδὲ

empanzinamento ou fadiga corporal – pareceu-me que algo enorme, de medida indefinida, chamasse-me pelo nome⁵⁵² e me falasse: “o que desejas escutar e contemplar, e pelo inteligir aprender e compreender?”

[2] “Quem tu és, então?” - eu falei.

“Eu sou⁵⁵³ *Poimandres*, o intelecto⁵⁵⁴ do poder absoluto”⁵⁵⁵ - ele disse; “eu sei o que tu desejas, e estou contigo em todo lugar”.

δυνατώτερον· αὐτὸ δὲ πάντων καὶ ἀπερίοριστον καὶ ταχύτατον καὶ δυνατώτατον”. É compreendido, portanto, que existe um acesso privilegiado a instâncias que, na vigília, são inacessíveis, uma espécie de realidade criativa. Nesse sentido, metáforas acerca da consciência diurna e noturna são usadas à exaustão.

⁵⁵² O narrador é chamado pelo nome, o que indica uma vinculação com a teoria do nome como determinação primeira da personalidade. A teoria pode ser aferida no BD Feitiço 125. Também pode ser encontrada em JÁMBLICO, *De Mysteriis*, VII 4 e *Evangelho da Verdade* (NHC I 3 (21,25-23,17)). A respeito da questão do nome no *Evangelho da Verdade*, Einar Thomassen diz: “... the names are something that has substantial existence: they are the real selves of the ones who are named - 'called' - by theses names”. (THOMASSEN, 2003, p. 592-593).

⁵⁵³ Segundo Peter Kingsley, o *Eu sou* (*Ἐγὼ εἶμι*) constitui uma fórmula bastante comum na literatura religiosa egípcia. Dessa maneira, a ocorrência de *Ἐγὼ εἶμι* nesse contexto é sugestiva de uma tradição religiosa nativa. KINGSLEY, 1993, p. 4. Numa passagem d’*O Pastor de Hermas* (25), o narrador pergunta a um homem que entrou em sua casa, portando uma aparência gloriosa, quem ele era. O homem respondera: “Ἐγὼ, φησὶν, εἶμι ὁ ποιμὴν, ᾧ παρεδόθης confiado.”. (“Ele disse: eu sou o pastor a quem foste confiado”).

⁵⁵⁴ *Intelecto* traduz νοῦς. De um ponto de vista teocêntrico, o intelecto constitui a essência de deus. CH XII 1: “Ο νοῦς, ὃ Τάτ, ἐξ αὐτῆς τῆς τοῦ θεοῦ οὐσίας ἐστίν, εἴ γέ τις ἔστιν οὐσία θεοῦ· καὶ ποία τις οὐσα τυγχάνει, οὗτος μόνος ἀκριβῶς αὐτὸν οἶδεν” (“O intelecto, ó Tat, deriva da própria essência de deus, se, ao menos, existe uma essência de deus; e qual é a natureza dela, somente deus o sabe com precisão”). Num referencial antropocêntrico, o intelecto constitui a conexão do ser humano com o divino, tal como define Ronaldo Pereira: “The Hermetical *Nous* is the connection of God with humankind and is the spiritual dimension of Man himself”. (PEREIRA, 2012, p. 146). O homem só é capaz de obter o intelecto, porque o próprio homem, em sua essencialidade, é uma emanção de deus. Para compreender essa dimensão noética, é necessária uma análise do padrão cosmogônico egípcio. Com efeito, existe uma distinção entre o modelo judaico, onde deus cria/prodiz as coisas no início (“ἐν ἀρχῇ ἐποίησεν ὁ θεὸς τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν”. *Gênesis* I 1), e o modelo emanacionista egípcio-hermético, onde deus é o próprio princípio. O princípio básico egípcio da criação é o seguinte: o Criador vem a ser de si mesmo, ele é o criador de si mesmo, e reproduz a si próprio através da criação, e tudo que vem à existência já preexiste no criador antes da criação. Segundo Sørensen: “None of the different Egyptian myths of creation posits this radical distinction between creator and creation”. (SØRENSEN, 2017, p. 2). O verbo utilizado nos mitos de criação para ‘existir’, ‘vir a ser’ é *hpr* (“come into existence, become, happen; sometimes used as passi. of *iri* make;”). (GARDINER, 2001, p. 552). Para ocorrências do princípio emanacionista egípcio, confira BICKEL, 1994, p. 134-135; 137-145. Portanto, o homem noético já preexiste na esfera de deus. Renata Tatomir sugere uma vinculação entre νοῦς e o vocábulo egípcio *nw*: “Indeed, one may push the borders and say that the Greek words *nous* ('mind, thinking, perceiving') and *noein* ('to perceive, to observe, to recognize, to understand') could be hypothetically derived from the Egyptian *nw*, having the following meaning: 'to see, to look, to perceive, to observe'. In these words, *nw*, with ⁵⁵⁴, the determinative for actions related to eyes, forms grammatical constructions as follow: 'to keep guard over, 'to watch, 'to look', 'to tend', 'to guide', 'to care for', 'to shepherd'. (TATOMIR, 2002, p. 81). Ronaldo Pereira, por sua vez, sugere a vinculação entre νοῦς e o vocábulo egípcio *sjj* (pensamento/ vontade do coração). Cfr. PEREIRA, 2012, p. 151.

⁵⁵⁵ Poder absoluto traduz ἀθθεντίας. De acordo com Peter Kingsley, ἀθθεντία não é atestado antes do início da era cristã, onde ocorre com o sentido de autoridade especial, poder de autodeterminação: “we need to turn to the roughly contemporary literature of Graeco-Egyptian Gnosticism and magic, where the word assumes a semi-technical role and has the specific meaning of 'supreme authority' in a spiritual sense”. (KINGSLEY, 1993, p. 6).

[3] “Desejo aprender <sobre> as coisas que existem, entender a natureza dessas coisas e compreender deus”⁵⁵⁶, eu falei. “Como quero ouvir!”

“Tem no teu intelecto o que desejas aprender, e eu te ensinarei” - ele me falou novamente.

[4] Tendo dito isso, mudou no aspecto⁵⁵⁷, e imediatamente todas as coisas se abriram para mim num momento, e vejo uma visão sem limites⁵⁵⁸, e tudo se tornou luz,

⁵⁵⁶ *deus* traduz θεόν. A literatura hermética, do ponto de vista cúltico, é definida como *sumodeísmo*, ou seja, a adoração de uma divindade suprema que se senta à frente de um panteão de outras divindades que existem única ou principalmente como manifestações desse deus supremo. Assim, em um sistema sumodeísta, a existência de vários deuses só ocorre porque um único deus elevado é capaz de se transformar em muitos deuses diferentes. O deus supremo é, portanto, a causa primária de todos os níveis de ser: reino noético, natural e material. CH III 1: “Δόξα πάντων ὁ θεὸς καὶ θεῖον καὶ φύσις θεία. ἀρχὴ τῶν ὄντων ὁ θεὸς καὶ νοῦς καὶ φύσις καὶ ὕλη, σοφία εἰς δεῖξιν ἀπάντων ὧν· ἀρχὴ τὸ θεῖον καὶ φύσις καὶ ἐνέργεια καὶ ἀνάγκη καὶ τέλος καὶ ἀνανέωσις”. Do ponto de vista teórico, podemos atribuir à concepção das esferas herméticas uma estruturação sumodeísta. O tratado hermético *O Discurso acerca do Oitavo e do Nono* (NHC VI, 6) já sugere o modelo sumodeísta, visto que faz referência às esferas oitava e nona que circundam a terra, de acordo com a concepção egípcia de Universo. Como aponta Renata Tatomir, a respeito d’ *O Discurso acerca do Oitavo e do Nono*: “in ancient times it was thought that the first seven celestial spheres were the realms of the sun, the moon, and the planets - the lower powers whose control over human life was not necessarily benevolent. The eight and the ninth spheres thus designate the beginning of the soul's journey to the divine realm through the above mentioned seven spheres, the successful passage of which is supposed to ensure the access to the eighth and the ninth ones - the levels at which the true bliss can be experienced. Accordingly, the eight and the ninth spheres may also indicate the advanced stages of the spiritual development. Though this idea is not entirely clear, the treatise possibly assumes yet another sphere, the tenth one, where God himself dwells”. (TATOMIR, 2002, p. 79). Portanto, no arranjo hermético-egípcio, existe uma divindade absoluta, isolada, mas que ao mesmo tempo sustenta todas as outras por causa da irradiação de sua essência noética. Jean-Pierre Mahé postula uma cosmologia decádica hermética, onde na décima esfera está o deus não-gerado; na enéade está o voῦς auto-gerado; na ogdóade está o λόγος gerado: “em accédant à l’Ogdoad, on franchit les huit générations qui séparent Seth de Noé, c’est-à-dire l’humanité actuelle du premier homme engendré. En s’élevant à l’Ennéade, on atteint le niveau d’Adam, l’homme autogénéré. Il ne rest plus qu’un seul niveau pour arriver à la Décade, c’est-à-dire le Dieu Inengendré, l’Eternel, l’Eon des Eons (NH VI, 59, 6-7), qui est à la fois un et dix”. (MAHÉ, 1991, p. 363).

⁵⁵⁷ Tendo dito isso, mudou no aspecto traduz τοῦτο εἰπὼν ἡλλάγη τῇ ιδέᾳ. Em *Pastor de Hermas* (25.4), também ocorre uma mudança de aparência enquanto fala o "pastor" (ποιμὴν): "ἔτι λαλοῦντος αὐτοῦ ἡλλοιώθη ἡ ιδέα αὐτοῦ". (Ainda falando, o aspecto dele foi alterado").

⁵⁵⁸ O tema da visão (visualização divina, experiência visual ritualística) é central no âmbito da literatura hermética, considerando que a culminação da *Via de Hermes* se dá no rito hermético de ascensão visionária, que ocorre textualmente no *Discurso Sobre o Oitavo e o Novo* (NHC VI, 6). Hannegraff sugere que o rito hermético de ascensão visionária se dá a partir do cultivo de estados alterados de consciência: “There can be no doubt that this process was believed to require a profound alteration of the initiate's habitual state of consciousness: gnôsis could only be attained in an unusual ‘ecstatic’ state”. (HANEGRAFF, 2008, p. 158). Kerchove nota que as narrativas visionárias refletem experiências de ritual: “Dans l’OgdEnn, l’essentiel de la formation du disciple consiste en des visions et des prières. Dans les deux traités [CH XIII; *O Discurso sobre o Oitavo e o Novo*], ces visions sont noétiques, se réalisant grâce aux yeux incorporels de l’intellect. Dans l’Antiquité, les visions sont considérées comme un mode privilégié pour communiquer avec le divin et acquérir une connaissance sans médiation. Le contact ainsi établi, plus direct que dans le cas de prières, abolit un court instant la distance avec le monde divin, dans lequel le visionnaire est transporté momentanément; c’est alors parfois l’occasion d’obtenir une révélation divine, message qui peut être personnel”. (KERCHOVE, 2012, p. 358). A obra de William James ainda fornece elementos para iniciar o debate acerca da comunicabilidade da experiência místico-visionária e as consequências para a epistemologia da religião. Segundo James: “Essa comunicabilidade do êxtase é a tônica de todo o misticismo. A verdade mística existe para o indivíduo que tem o êxtase, mas para mais ninguém. Nisso, como eu já disse, semelha antes o conhecimento que nos é dado em sensações do que o conhecimento

havido pelo pensamento conceitual. Por sua qualidade remota e abstrata, na história da filosofia, o pensamento foi muitas vezes contrastado desfavoravelmente com a sensação. É um lugar-comum da metafísica o que diz que o conhecimento de deus não pode ser discursivo, mas tem de ser intuitivo, isto é, tem de ser construído mais segundo o padrão do que nós mesmos se chama sensação imediata, do que segundo o padrão da proposição e do julgamento. Mas as nossas sensações imediatas só têm por conteúdo o que lhes fornecem os cinco sentidos; e vimos, e tornaremos a ver, que os místicos podem negar enfaticamente, que os sentidos desempenham uma parte qualquer no tipo mais elevado de conhecimento que os seus êxtases propiciam". (JAMES, 2017, p. 371). A questão pode ser refinada através de trabalhos como de Hanegraaff que lida com a negociação entre os conceitos de razão (λόγος), fé (πίστις) e gnose (γνώσις), onde a razão supostamente fornece um conhecimento que pode ser verificado e comunicado; a fé supostamente fornece um conhecimento que pode ser comunicado, embora não possa ser verificado; e a gnose, um conhecimento que não pode ser verificado, nem sequer comunicado, visto que a gnose é conhecimento de alguma coisa naturalmente não-conhecível. (HANEGRAAFF, 2008, p. 140). Portanto, no caso da literatura hermética, razão e fé não são fenômenos excludentes à experiência gnosiológica, antes são prolegômenos necessários. Então, a gnose é uma espécie de dom divino que possui um conteúdo que não pode ser comunicado, mas apenas contemplado diretamente por alguma faculdade além dos sentidos e da razão: o pupilo recebe informação que pode ser comunicada e compreendida, mas a verdade precisa ser aceita pela fé. A visualização extática é elemento central para a compreensão da epistemologia hermética e, desse modo, não se poderia aplicar uma noção estreita de conhecimento à experiência visual-noética do narrador, caso entendamos por noção estreita o conhecimento obtido por um procedimento bem regulamentado ligado à justificação, verdade e verificação. Podemos, todavia, aplicar uma concepção ampla de conhecimento, tal como Günter Abel, que inclui também os recursos de desconhecer, não-saber, não saber ainda e não mais saber, categorizados em a) conhecimento cotidiano, b) conhecimento teórico, c) conhecimento de ação, d) conhecimento orientacional ou moral e subcategorizados em α) conhecimento explícito e implícito, β) conhecimento verbal e não verbal, γ) conhecimento proposicional e não proposicional, δ) conhecimento relacionado a questões de fato e conhecimento baseado em habilidades. Nesse sentido, Günter Abel sugere que as formas de conhecimento são incorporadas e articuladas por meio de modelos, entendendo modelos como reconstrução de características centrais de um objeto, processo ou sistema. Por conseguinte, as dinâmicas do conhecimento podem ser articuladas numa teoria signo-interpretacional de modelos. (ABEL, 2008, p. 29-30-31). Anna van den Kerchove nota que, como a realidade da visão é inverificável, conhecemo-las através de relatos escritos por um terceiro, ou o próprio visionário: "Les visions, dont la réalité même est invérifiable, sont connues grâce à des réctis écrits par un tiers - qui se contente de dire qu'un tel a eu une vision comme Porphyre pour Plotin - ou par le visionnaire lui-même, qui peut alors être plus précis dans la description. Ce second cas concerne les visions hermétiques". (KERCHOVE, 2012, p. 358-359). A partir da ideia de que crenças modelam experiências, assim como experiências modelam crenças, Steven Katz defende que a análise de visões místicas deve se pautar na investigação das condições da experiência em geral e as condições específicas da experiência mística em particular. Para tal, deve-se considerar o elemento formativo pré-experiencial e o elemento pós experiencial. No caso do elemento formativo pré-experiencial hermético, deve-se analisar a estrutura teórica que a literatura sugere, pois estes elementos fornecem as expectativas do místico hermético, como por exemplo: esperança por uma experiência noética, suspensão da consciência ordinária, supressão dos sentidos, visualização extática, audição de hinos, etc. Esse arranjo teórico deve ser, posteriormente, comparado aos relatos pós-experienciais e enquadrado na ontologia de referência hermética, porquanto a experiência mística deve ser medida pelo tipo de ser que o modelo propõe. (KATZ, 1978, p. 32-33). O relato da visão aqui (CH I) deve ser comparado as outras visões presentes na literatura (CH XIII e *Discurso sobre o Oitavo e o Novo*), a fim de determinar as bases da epistemologia hermética. Christian Bull compara a ascensão visionária com os encantamentos "meant to achieve divine revelations in the magical papyri". (BULL, 2017, p. 174). A visualização divina permeia diversos encantamentos dos *Papiros Mágicos Gregos*, onde destacamos as revelações (PGM II 11-64; PGM III 187-262; PGM IV 1-25; PGM XII 153-162), sonhos proféticos (PGM VII 664-685), instruções e encantamentos por visão direta (PGM III 633-738; PGM IV 939-1114; PGM V 54-65; PGM VII 319-334; PGM VII 664-685; PGM VII 727-735) ou transe (PGM IV 839-929). Tal experiência visionária pode ser enquadrada naquilo que Richard Gordon denomina realismo ritual, cuja significação se refere a uma ideia de que a correta prática-conhecimento religioso pode preencher desejos humanos pragmáticos ao providenciar acesso direto ao mundo divino, que necessariamente responderá. (GORDON, 2013, p. 164).

sereno e feliz⁵⁵⁹, e, tendo visto, eu me apaixonei. E um pouco depois, havia uma treva descendente, tendo surgido numa parte, terrível e sombria, enrolando-se tortuosamente, que se assemelhava a uma <serpente>; em seguida, a treva se transformou em algo de natureza úmida, agitando-se prodigiosamente e expelindo fumaça, como se em consequência de um fogo, e produzindo certo eco indizível e lúgubre; em seguida, um grito dela se fazia sair inarticuladamente, que se assemelhava a uma voz de fogo, [5] a partir da luz... uma palavra sacra⁵⁶⁰ subiu sobre a natureza, e um fogo puro saltou da

⁵⁵⁹ O relato da criação, presente na chamada *Kosmopoiia* de Leiden (PGM XIII 474-540), reflete a mesma estrutura da protologia hermética, embora destituída de uma elaboração filosófica. A criação dos deuses se dá num episódio em que o deus ri sete vezes: "So saying he clapped three times and the god laughed seven times, CHA CHA CHA CHA CHA CHA CHA. When he laughed seven gods were born, who encompass all things. (For these are/ those who apperead before [the world was formed].) When he laughed first Phos-Auge [Light-Radiance] appeared and divided all things, and became god over the cosmos and fire, BESEN BEREITHEN BERIO. Then he laughed a second time - all was water, and the earth, hearing the/ sound and seeing Auge, was amazed and heaved, and the water came to be divided into three parts... When he wanted to laugh the third time Nous and Phrenes [Mind and Wits] appeared holding a heart, because of the sharpness of the god, and was called Hermes,[since it is he] by whom all things have benn interpreted... The god laughed the fourth time and Genna [Creative Force] appeared, controlling Spora [Procreation] of all things... The laughed the fifth time and was gloomy as he laughed, and Moira [Fate]/ appeared, holding scales, indicating that justice was in her province... He laughed the sixth time and was much gladdened, the Kairos appeared, holding a scepter, indicating kingship... He laughed the seventh time, breathing hard, and Psyche [Soul] came into being and all things were mover... Then, looking down at the earth, the god gave a long hiss and the earth was opened, receiving the echo. It gave birth to a creature of its own, the Pythian serpent, who foreknew all things through the utterance of the god. Its name is great and/ holy, ILLLOUI ILLILOUI ILILLOUI ITHOR MARMARAUGE PHOCHO PHOBOCH ". Tradução de Hans Dieter Betz. Portanto, ao rir sete vezes o deus gera: 1 - Luz-Radiância; 2: Água Primordial; 3: Nous-Phrenes (Hermes); 4: Poder generativo e Procriação (Genna e Spora); 5: Destino (Moira); 6: Tempo (Kairos); 7: Alma. Como aponta Christian Bull, os quatro primeiros deuses são claramente reminiscências do sistema numerológico hermético. (BULL, 2018, p. 143). Serge Sauneron aponta a ligação entre essas sete risadas e as declarações de Methyer, encontrada nas inscrições do templo de Esna, onde são conectadas às declarações ocultas de Kmeph: "Nous devons lire parallèlement à ce récit égyptien le texte grec de ce que les spécialistes des documents hermétiques ont appelé le Kosmopoiia de Leyde... il y a une symétrie indéniable de structure entre la légende égyptienne des sept propos créateurs, et ce récit hermétique des éléments du monde naissant de sept éclats de rire du créateur". (SAUNERON, 1961, p. 47). A identificação entre a protologia hermética, a protologia de Jâmblico e *Kosmopoiia de Leiden*, baseia-se na partilha de uma fonte comum, onde sacerdotes egípcios foram capazes de pensar sobre as teologias nativas de criação numa estrutura tomada de empréstimo ao Neopitagorismo.

⁵⁶⁰ *Palavra sacra* traduz *λόγος ἅγιος*. O termo *λόγος* conserva ambiguidade nessa passagem, podendo ser entendido como palavra, discurso ou até pensamento discursivo. Utilizamos *palavra*, pois seguimos o sentido presente em CH I 18, onde deus pronuncia uma palavra sacra em ordem de fazer crescer e multiplicar as coisas plasmadas: "ὁ δὲ θεὸς εὐθὺς εἶπεν ἅγιω λόγῳ Ἀυξάνεσθε ἐν αὐξήσει καὶ πληθύνεσθε ἐν πληθει πάντα τὰ κτίσματα καὶ δημιουργήματα". Aqui fica evidente que se trata de uma palavra sacra, Charles Dodd (DODD, 1954, p. 104). sugere que *λόγος ἅγιος* se orðe ao grito (*βοή*) inarticulado que saía das trevas em CH I 4: "εἶτα βοή ἐξ αὐτῆς ἀσυνάρθως ἐξεπέμπετο". Num fragmento hermético preservado por Cirilo de Alexandria (FH 27), a palavra (*λόγος*) que advém de deus, estando em pura perfeição (*παντέλειος*), fértil (*γόμενος*) e criativa/plasmativa (*δημιουργός*), engravida a água fértil (*ἐγκνον τὸ ὕδωρ ἐποίησε*): "ὁ δε Τρισμέγιστος Ἐρμῆς οὕτω φθέγγεται περὶ θεοῦ: << Ὁ γὰρ λόγος αὐτοῦ προελθὼν, παντέλειος ὢν καὶ γόμενος καὶ δημιουργός ἐν γομίνῃ φύσει, πεσὼν ἐπὶ γονίμῳ ὕδατι ἐγκνον τὸ ὕδωρ ἐποίησε.>>". Em outro fragmento preservado por Cirilo (FH 28), *logos* é associado à pirâmide: "Ἡ οὖν πυραμῖς, φησίν, ὑποκειμένη τῇ φύσει καὶ τῷ νοερῷ κόσμῳ· ἔχει γὰρ ἄρχοντα ἐπικείμενον τὸν δημιουργὸν λόγον τοῦ πάντων δεσπότηου". André-Jean Festugière declara a identificação entre a pirâmide e o primeiro tetraedro, seguindo a ideia de relacionar a pirâmide ao fogo, como presente no *Timeu* (56b) de Platão: "Ἔστω δὴ κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον καὶ κατὰ τὸν εἰκότα τὸ μὲν τῆς πυραμίδος στερεὸν γεγονός εἶδος πρὸς στοιχεῖον καὶ σπέρμα". (PLATÃO, *Timeu*, 56b). (FESTUGIÈRE, 1949, p.211-212). Em *Contra os Lógicos*, também ocorre a relação entre a

pirâmide e o número quatro: “ἐπι δὲ τοῦ στερεοῦ σώματος ὁ τέσσαρα· ἐὰν γὰρ τρισὶ σημείοις τέταρτον ἐπαιωρήσωμεν σημεῖον, πυραμὶς γίνεται, ὅπερ δὴ πρῶτόν ἐστι στερεοῦ σώματος σχῆμα. κατὰ λόγον οὖν ἡ τετρακτὺς πηγὴ τῆς τῶν ὄλων φύσεως ἐστίν”. (SEXTUS EMPIRICUS, *Contra os Lógicos*, 100). Festugière embasa seu argumento em passagens da *Teologia da Aritmética* de Jámblico: “For the pyramid, which is the minimal solid and the one which first appears, is obviously contained by a tetrad...”. *Teologia da Aritmética* [20]. Em seguida, indica que a tétrede (ou a pirâmide) é o primeiro dos sólidos geométricos que constitui o mundo: “If number is the form of things, and the terms up to the tetrad are the roots and elements...”. (JÁMBLICO, *Teologia da Aritmética*, [21]). Festugière observa que a pirâmide é equivalente ao Tetraktys pitagórico, declarando que é a fonte que possui as raízes da natureza sempre florescente: “because the tetrad is like this, people used to swear by Pythagoras on account of it, obviously because they were astounded at his discovery and addressed him with devotion for it; so Empedocles says somewhere, 'No, by him who handed down to our generation the tetraktys, the fount which holds the roots of ever flowing Nature'. For they used 'ever-flowing Nature' as a metaphor for the decad, since it is, as it were, the eternal and everlasting nature of all things and kinds of thing, and in accordance with it the things of the universe are completed and have a harmonious and most beautiful limit. And its 'roots' are the numbers up to the tetrad - 1,2,3,4”. (JÁMBLICO, *Teologia da Aritmética*, [22-23]). A pirâmide fora considerada como o elemento estrutural básico do fogo, indicando que a palavra criativa é o senhor do fogo: “The tetrad is the first to encompass minimal and most seminal embodiment, since the most elemental body and the one with smallest particles is fire, and this is the body whose shape as a solid is a pyramid (hence the name), which alone is enclosed by four bases and four angles”. (JÁMBLICO, *Teologia da Aritmética* [23]). Tradução de de Robin Waterfield. A ligação entre pirâmide e fogo se dá através de uma aproximação de πυραμὶς (pirâmide) e πῦρ (fogo), todavia tal etimologia não encontra respaldo nos dicionários. Pirâmide pode significar um tipo de bolo (“gâteau de miel et de farine qu’ on donnait comme prix à celui qui restait éveillé toute une nuit”. Dictionnaire Anatole Bailly): “ἡ ἐκ πυρῶν καὶ μέλιτος, ὥσπερ σησαμὶς ἢ ἐκ σησάμων καὶ μέλιτος” (LSJ Dictionary). Nesse sentido, a etimologia do vocábulo πυραμὶς se relacionaria a πυρός (trigo) e não πῦρ (fogo). Embora etimologicamente não sustentada, a identificação entre a pirâmide e o fogo é constatada em PLATÃO, *Timeu*, 56b e JÁMBLICO, *Teologia da Aritmética*, 23, e poderia ser a fonte do tratado hermético. E, na medida em que o demiurgo possui autoridade sobre o fogo (CH I 13: καὶ κατανοήσας δὲ τὴν τοῦ Δημιουργοῦ κτίσιν ἐν τῷ πυρί... ἠβουλήθη ἀναρρῆσαι τὴν περιφέρειαν τῶν κύκλων, καὶ τὸ κράτος τοῦ ἐπικειμένου ἐπὶ τοῦ πυρός κατανοῆσαι.”), Festugière conclui que a pirâmide serve de fundamento ao universo: “Selon l’enseignement traditionnel des Pythagoriciens, la monade arithmétique est ἀρχὴ et ῥίζα des nombres. Pareillement, la pyramide qui sert de fondement à l’univers chez l’hermetiste e à son sommet (ἔχει ἐπικείμενον) le Logos démiurge, c’est-à-dire créateur. Ce Logos, non seulement domine son ouvrage (ἐπικείται), mais il en est le principe et le chef (ἄρχει)”. (FESTUGIÈRE, 1949, p. 215). Jean Pierre Mahé discorda da interpretação numerológica de Festugière e sugere uma vinculação com as cosmogonias locais e todas as teológicas clássicas do Egito Antigo, onde a origem do mundo é representada como a emergência de um monte inicial destinado a servir de assento ao demiurgo. Esse assento surge a partir de Nun, o oceano primordial. Os textos piramidais representam o demiurgo Atum-Kephri assentado no monte: “Atum Beetle [Kephri]! You became high, as the hill; you rose as the beben in the Benben Enclosure in Heliopolis. You sneezed Shu and spat Tefnut. You put your arms around them as ka-arms so that your kat might be in them”. (PT Feitiço 600). Tradução de James P. Allen. Mahé acredita que os fragmentos de Cirilo aludem a tal tema mitológico, porém numa versão tardia. A pirâmide pode evocar um monte, este que serve de assento à toda a natureza, pois é a partir desse assento que o mundo foi criado. Acima desse monte está um demiurgo, que emergiu de um deus original, Nun. O argumento de Mahé pode ser encontrado em MAHÉ, 1986, p. 29-30. Todavia, Christian Bull observa que as duas posições, estrutura aritmética neopitagórica e mitologia egípcia, não são excludentes, visto que a literatura hermética reinterpreta mitos sacerdotais em nível transcendente. Porquanto, a tétrede é o primeiro sólido e é representado em *Poimandres* quando o fogo surge da água primordial (CH I 5: “e um fogo puro saltou da natureza úmida para a altura acima”), seguido pelo ar (CH I 5: “o ar sendo leve se fez conduzir pelo sopra”), e então a terra que permanece junto à água (CH I 5: “terra e água ficavam fixos”). Uma cosmogonia similar a essa pode ser encontrada em CH III, que fora baseada em cosmogonias egípcias, como demonstra Jørgen Podemann Sørensen (SØRENSEN, 1993). Assim diz Bull: “The creation of the Tetrad thus occurs in the Poimandres when the logos lights upon the still undifferentiated Nature, causing unmixed fire, the Pyramid, to leap up into the heights, followed by air, while the the lower elements remain. Is is only When the unlimited and undifferentiated Nature is divided into four elements that the first solid appears, and the sensible cosmos is created”. (BULL, 2018, p. 142). O acordo entre uma estrutura ontológica aritmética e mitos sacerdotais egípcios pode ser encontrado por meio da análise do sistema hermético de JÁMBLICO, *De Mysteriis*.

natureza úmida⁵⁶¹ para a altura acima; o fogo era agudo e ágil, mas ao mesmo tempo ativo, e o ar sendo leve se fez conduzir pelo sopra⁵⁶², dele ascendendo a partir da terra e

⁵⁶¹ Charles Dodd sugere que a descrição hermética corresponde à fornecida pela *Septuaginta* (*Gênesis* 1:2), onde a terra é descrita como invisível, informe (caótica), e as trevas por cima do abismo, e o pneuma de deus lançava-se sobre a água: "ἡ δὲ γῆ ἦν ἀόρατος καὶ ἀκατασκευάστος καὶ σκότος ἐπάνω τῆς ἀβύσσου καὶ πνεῦμα θεοῦ ἐπεφέρετο ἐπάνω τοῦ ὕδατος". A água (τοῦ ὕδατος) corresponderia à natureza úmida (τῆς ὑγρᾶς φύσεως), "because ... earth and water are elements of the formed cosmos. It would therefore be 'unscientific' to speak of the primeval ocean as ὕδωρ. It is described as 'a wet nature, unspeakably agitated, and giving off smoke as from a fire, and causing an unutterable, glamorous noise'". (DODD, 1954, p. 104).

⁵⁶² *Sopro* traduz πνεύματι. Aqui, como em outras passagens, πνεῦμα ultrapassa o sentido material que o vocábulo sopra poderia sugerir. Com efeito, Cirilo de Alexandria conservou um fragmento hermético (FH 24) que lida com a questão. Na passagem, Hermes responde a alguém acerca do sopra/ espírito divino: "καὶ πάλιν ὁ αὐτὸς ἐν τῷ αὐτῷ λόγῳ τρίτῳ τῶν πρὸς Ἀσκληπιόν, ὡς ἐρομένου τινὸς περὶ τοῦ θείου πνεύματος, φησὶν οὕτως". Segundo Hermes, todas as coisas necessitam de pneuma, pois este sustenta todas as coisas e lhes confere vida e nutrição de acordo ao seu valor: "τούτου τοῦ πνεύματος οὐ πολλάκις προεῖπον πάντα χρῆζει. τὰ πάντα γὰρ βαστάζον κατ' ἀξίαν τὰ πάντα ζωοποιεῖ καὶ τρέφει". Ao mesmo tempo, o pneuma depende de uma fonte sagrada "καὶ ἀπὸ τῆς ἀγίας πηγῆς ἐξήρηται". *João* 6:63 diz que o pneuma é o que dá vida/ vivifica: "τὸ πνεῦμά ἐστιν τὸ ζωοποιούν". No mesmo tom, *II Coríntios* 3:6 coloca também que o pneuma dá vida/ vivifica: "τὸ δὲ πνεῦμα ζωοποιεῖ". Em Zósimo, o pneuma desempenha um papel vital na coloração dos metais. A partir de uma influência estoica, principalmente Crisipo, Zósimo trabalha o conceito de pneuma em relação à ideia de tensão (τόνος). Segundo Galeno, o pneuma dos estoicos (Crisipo) é considerado um princípio ativo, ao passo que a matéria é princípio passivo. Nesse sentido, o pneuma ativo está associado ao ar e ao fogo, a matéria passiva conectada à água e à terra: "τὴν μὲν γὰρ πνευματικὴν οὐσίαν τὸ συνέχον, τὴν δὲ ὑλικὴν τὸ συνεχόμενον· ὅθεν ἀέρα μὲν καὶ πῦρ συνέχειν, γῆν δὲ καὶ ὕδωρ συνέχεσθαι". (STOICORUM VETERUM, 1979, 439). A função do pneuma como uma força criativa se manifesta em todos os tipos de vida, mas em diferentes proporções, ou diferentes tensões (τόνος): "The names of these different proportions, which formed the 'state' of each entity, as Sedley has suggested, alluded to their place on a ladder of being (scala naturae)". (RINOTAS, 2017, p. 208). Nesse sentido, a presença de pneuma em objetos como pedra e madeira é referida como ἕξις, em plantas como φύσις, em animais irracionais como ψυχή e em seres humanos como λόγος: "ὁ νοῦς πολλὰς ἔχει δυνάμεις, ἐκτικὴν, φυτικὴν, ψυχικὴν, λογικὴν, διανοητικὴν, ἄλλας μυρίας κατὰ τε εἶδη καὶ γένη. Ἡ μὲν ἕξις κοινὴ καὶ τῶν ἀψύχων ἐστὶ, λίθων καὶ ξύλων... Ἡ δὲ φύσις διατείνει καὶ ἐπὶ τὰ φυτὰ... Ψυχὴ δὲ ἐστὶ φύσις προσειληφύια φαντασίαν καὶ ὄρμη. αὕτη κοινὴ καὶ τῶν ἀλόγων ἐστίν... καὶ ἡ λογικὴ κοινὴ μὲν τάχα καὶ τῶν θειοτέρων φύσεων, ἰδίᾳ δὲ, ὡς ἐν θνητοῖς, ἀνθρώπων. (STOICORUM VETERUM, 1979, 458). Zósimo acolhe a ideia dos estoicos do pneuma como aquilo que fornece coesão e unidade, todavia não limita a atividade do pneuma à esfera material. Zósimo elabora uma demonologia segundo a qual os *daimones* que habitam as regiões superiores do mundo são ministros dos regentes planetários, estes que determinam o destino do indivíduo e do cosmos físico. Tal demonologia apresenta alguns problemas: como o alquimista pode se engajar na matéria sem sucumbir às forças demoníacas e astrológicas? Os alquimistas solicitam algum tipo de auxílio aos *daimones* e/ ou aos princípios astrológicos ou procedem tão somente através de expedientes naturais? Para responder essas questões, Zósimo estabelece que existem dois tipos de pneuma, um que pertence à parte espiritual da humanidade e outro que é conectado aos metais. Em *Sobre a Letra Ômega* 10, Zósimo faz a distinção entre uma parte puramente carnal e outra pneumática no homem: "Dessa forma, então, o Adão de carne é chamado de Thouth, segundo o molde manifesto; mas o homem que está dentro dele, o pneumático, possui um nome principal e um comum. Então, o principal até agora é desconhecido; porquanto somente Nicotheos, o não descoberto, sabe essas coisas. Todavia, o nome comum dele se chama Phos, a partir do qual se segue que os homens vêm a se chamar 'photes'" ("οὕτως οὖν ὁ σάρκινος Ἀδὰμ κατὰ τὴν φαινομένην περίπλασιν ΘεοῦΘ καλεῖται· ὁ δὲ ἔσω αὐτοῦ ἄνθρωπος ὁ πνευματικὸς καὶ κύριον ἔχει ὄνομα καὶ προσηγορικόν. τὸ μὲν οὖν κύριον ἀγνωθὸν διὰ τὸ τέως· μόνος Νικόθεος ὁ ἀνεύρετος ταῦτα οἶδεν. τὸ δὲ προσηγορικόν αὐτοῦ ὄνομα φῶς καλεῖται, ἀφ' οὗ καὶ φῶτας παρηκολούθησε λέγεσθαι τοὺς ἀνθρώπους"). Athanasios Rinotas destaca a sugestão de Michéle Mertens, que identifica a intenção de Zósimo de realizar um jogo de palavras, visto que, dependendo da acentuação, o termo φως pode significar homem (φῶς) ou luz (φῶς), e dessa maneira está relacionado intimamente à noção de homem pneumático ou homem de luz. A conceitualização de pneuma elaborada por Zósimo se assemelha à encontrada na literatura hermética, porquanto ele reside dentro do homem, é encerrado pelo corpo e, por meio de um expediente liberativo, pode ascender a deus.

água até o fogo, de sorte a parecer estar suspenso por dele⁵⁶³; estando misturadas uma à outra, terra e água ficavam fixas, de modo a não se perceber <a terra> da água: estavam sendo colocadas em movimento pela palavra pneumática⁵⁶⁴ que se lança sobre elas em direção ao ouvido.

[6] *Poimandres* me falou: “tu inteligiste aquilo que essa visão professa?”

E eu falei: “compreenderei.”

Ele disse: “eu sou aquela luz, intelecto, o seu deus, o que está antes da natureza úmida que se manifestou da treva; e a palavra luminosa do intelecto é filho de deus.”

“Que é, então?” – falei.

“Compreende desta forma: aquilo que em ti vê e escuta é palavra do senhor, e teu intelecto é deus-pai. Com efeito, não se separam um do outro; porquanto a vida é a união desses.”

“Eu te rendo graças” – falei.

“Mas entende a luz e aprende a conhecê-la.”

[7] Tendo dito essas coisas, ele me olhou no rosto durante mais um tempo, de modo a me fazer tremer o seu aspecto; e tendo levantado a cabeça, eu observo no meu intelecto a luz que está nas inumeráveis potências, e que se tornaram o cosmos ilimitado, e o fogo, que é envolvido e dominado por uma grande potência, conserva a fixidez.; vendo por causa da palavra de *Poimandres*, eu pensei essas coisas.

[8] Como eu estava num estado de perturbação, novamente ele me disse: “tu viste no intelecto⁵⁶⁵ o aspecto arquetípico, o pré-princípio do princípio do começo sem fim.” *Poimandres* me disse essas coisas.

“Então, de onde esses elementos da natureza surgiram?” - eu perguntei.

⁵⁶³ Dele se refere ao fogo.

⁵⁶⁴ *Palavra pneumática* traduz *πνευματικὸν λόγον*. Segundo Charles Dodd, a passagem é uma adaptação da formulação encontrada em *Gênesis* 1:2: καὶ πνεῦμα θεοῦ ἐπερέετο ἐπάνω τοῦ ὕδατος. (DODD, 1954, p. 124-125).

⁵⁶⁵ *Tu viste no intelecto* traduz *Εἶδες ἐν τῷ νῷ*. Em PGM XIII 760-795 ocorre a instrução para a recitação do heptagrama, ou sete letras, onde é solicitado que *Agathos Daimon* adentre o *nous* do recitador: "Come to me, you from the four winds, ruler of all, who breathed spirit into men for life... of whom heaven is head, ether body, earth feet, and the environment water, the Agathos Daimon... Yours is the eternal processional way/ in which your seven-lettered name is established for the harmony of the seven sounds [of the planets which] utter their voices according to the twenty eight forms of the moon... And you, lord of life, King of the heavens and the / earth and all things living in them, you whose justice is not turned aside, you whose glorious name the Muses sing, you whom the eight guards attend... you who have/ truth that neves lies. Your name and your spirit rest upon the good. Come into *my mind* and my undstanding for all the time of my life and accomplish for me all the desires of my soul". Tradução de Hans Dieter Betz.

Novamente ele me disse essas coisas: “da deliberação⁵⁶⁶ de deus, que, havendo recebido a palavra e visto o belo cosmos, o imitou, tendo criado o cosmos através dos próprios elementos e das progênes das almas.”

[9] Sendo hermafrodita, o intelecto que é deus, existente como vida e luz⁵⁶⁷, pariou com uma palavra um outro intelecto demiurgo⁵⁶⁸, que, sendo deus do fogo e do sopro,

⁵⁶⁶ *Deliberação* traduz *βουλή*. O vocábulo *βουλή* aparece CH I 14 (“*ἅμα δὲ τῇ βουλῇ ἐγένετο ἐνέργεια...*”), CH I 18 (“*ὁ πάντων σύνδεσμος ἐκ βουλή*ς θεοῦ...”), CH I 31 (“*ἅγιος ὁ θεὸς, οὗ ἡ βουλή τελεῖται...*”); CH XIII 19 (“*σὴ βουλή ἀπὸ σοῦ ἐπὶ σέ*”), CH XIII 20 (“*βουλή τῇ σὴ ἀναπέπαιμαι*”); SH XXIII 6 (“*Πτανὸς καὶ Ἡφαίστου βουλαῖς...*”), XXVI 9 (“*βουλή*ς δὲ ὁ πατήρ πάντων...”). Brian Copenhaver traduz como *counsel*, optando por utilizar *will* para βούλησις. O termo βούλησις pode ser encontrado em CH VIII 5 (“*νοῦν κατὰ βούλησιν τοῦ πατρὸς...*”), IX 6 (“*ὄργανον τῆς τοῦ θεοῦ βουλή*σεως...”), XII 15 (“*τὴν τάξιν καὶ βούλησιν τοῦ πατρὸς...*”). A utilização de conselho (*counsel*) parece pressupor a hipostasiação de um *conselho de deus* (*Counsel of God*). Charles Dodd diz que não encontrou nenhuma ocorrência de *βουλή θεοῦ* antes da Septuaginta: “I know of no occurrence of the expression *βουλή θεοῦ* in any document which can be supposed to be prior to the *Poimandres*, except the *LXX*, where *βουλή θεοῦ*, *κυρίου* and similar expressions (*βουλή σου* and the like) occur about twenty times”. (DODD, 1954, p. 129).

⁵⁶⁷ Cirilo de Alexandria conserva um fragmento hermético em *Contra Juliano*, onde estabelece o padrão de uma luz inteligível única que precede a luz inteligível (“*ἐν μόνον ἦν φῶς νοερὸν πρὸ φωτὸς νοεροῦ*”), um intelecto que brilha a partir de um intelecto (“*νοῦς νοὸς φωτεινός*”). Nesse sentido, o que existe é a unidade desse ser (“*καὶ οὐδὲν ἕτερον ἦν ἢ τούτο ἐνότης*”) que envolve todas as coisas por meio de seu intelecto, luz e espírito (“*ἄει ἐν ἑαυτῷ ὄν, ἄει τῷ ἑαυτοῦ νοῖ καὶ φωτὶ καὶ πνεύματι πάντα περιέχει*”): “*ἐν μόνον ἦν φῶς νοερὸν πρὸ φωτὸς νοεροῦ καὶ ἔστιν ἄει, νοῦς νοὸς φωτεινός· καὶ οὐδὲν ἕτερον ἦν ἢ τούτο ἐνότης· ἄει ἐν ἑαυτῷ ὄν, ἄει τῷ ἑαυτοῦ νοῖ καὶ φωτὶ καὶ πνεύματι πάντα περιέχει*”. (FH 23). *O Credo de Niceia*, quando descreve o Filho de Deus, trabalha com a noção de uma luz a partir de uma luz (*Φῶς ἐκ Φωτός*), o verdadeiro deus a partir de um verdadeiro deus (*Θεὸν ἀληθινὸν ἐκ Θεοῦ ἀληθινοῦ*): “*τὸν υἱὸν τοῦ Θεοῦ τὸν Μονογενῆ, τὸν ἐκ τοῦ Πατρὸς γεννηθέντα πρὸ πάντων τῶν αἰώνων, Φῶς ἐκ Φωτός, Θεὸν ἀληθινὸν ἐκ Θεοῦ ἀληθινοῦ*”.

⁵⁶⁸ Aqui se traduz *δημιουργόν*. Em CH I 9, o deus intelecto, sendo andrógino, fez nascer, pela palavra, um segundo intelecto, denominado demiurgo. Portanto, o demiurgo é o segundo intelecto, filho do primeiro intelecto. Tanto o primeiro intelecto, quanto o segundo, dão à luz pela palavra. A capacidade do demiurgo em gestar o cosmos pela palavra provavelmente se dá pela sua união ao logos de deus. CH I 10 nos diz que o logos de deus se uniu ao intelecto demiurgo, porquanto eram de mesma essência. Isso quer dizer que o demiurgo possui a mesma essência de deus, ou seja, uma essência noética. Então, o demiurgo é o segundo intelecto e é dotado de logos. Referências à figura do demiurgo podem ser encontrados no *Timeu* de Platão (37C, 41A, 42E, 68E, 69C). Segundo John M. Dillon, sob a influência neopitagórica do um, o demiurgo passou a ser considerado um segundo deus: “<...> the Demiurge seems to have been take as the supreme principle, active in the world, but when under Neopythagorean influence the One, as a totally transcendent first principle, was placed above the active principle, the Demiurge came to be seen as a second God, Intellect (*nous*), the agente or logos of the Supreme God”. (DILLON, 1996, p.7). O egiptólogo Ronaldo Guilherme Pereira sugere que o demiurgo hermético é mais compatível com o demiurgo egípcio do que com o platônico ou o estoico, a sua proposta é que o mito de criação hermético é uma recriação da teoria egípcia da criação por comando. Essa teoria é encontrada no texto *Teologia de Mênfis*, onde temos a figura de Ptah como um intermediário entre o ato de pensamento criativo e discurso. Segundo Pereira: “Ptah was worshipped as the creator of the physical world. The creation of life itself was a consequence of the divine Word”. (PEREIRA, 2012, p. 148). *A Teologia de Mênfis* (ou Pedra de Shabaka) é um tratado teológico. O texto está esculpido em uma placa retangular de granito preto que mede 92 x 137 cm. Consiste de duas linhas horizontais, escritas no topo em toda a largura da pedra, e sessenta e duas colunas que começam no lado esquerdo. O documento foi copiado numa pedra por ordem do Rei Shabaka da Vigésima Quinta Dinastia (aproximadamente 710 A.C.), pois o original, escrito num papiro fora devorado por vermes. A estrutura do tratado é 1) Ptah é o rei do Egito e unificador da região, 2) Mênfis é a capital do Egito e o ponto de articulação entre o Alto e o Baixo Egito. 3) Ptah é também o deus supremo e o criador do mundo.

plasmou⁵⁶⁹ em número de sete alguns governadores⁵⁷⁰; que envolvem em círculo o cosmos sensível, e o governo desses governadores se chama destino⁵⁷¹.

⁵⁶⁹ *Plasmou* traduz ἐδημιούργησε. Copenhaver traduz como *crafted*. Festugière traduz como *formé*. Utilizamos o termo plasmar para aproximá-lo à função de um oleiro, aquele que molda o barro e depois procede à cozedura das peças em fornos apropriados. Em CH I 9 temos a descrição de que o demiurgo é deus do fogo e do sopro (“ὁς θεὸς τοῦ πυρὸς καὶ πνεύματος ὄν”). Posteriormente, em CH I 12, o intelecto cria o homem semelhante a ele próprio. Assim que esse homem percebeu a criação que o demiurgo fizera no fogo, também quis produzir. Com o consentimento do pai, ele então entra na esfera demiúrgica (“ἐν τῇ δημιουργικῇ σφαίρᾳ”). Portanto, o demiurgo parece trabalhar com o fogo e o sopro numa olaria tal como um oleiro.

⁵⁷⁰ Os sete governadores provavelmente se referem à Lua, Mercúrio, Vênus, Sol, Marte, Júpiter e Saturno. E.R. Dodds sugere que os governadores descendem do culto babilônico dos deuses planetários: “The remaining conceptions are apparently oriental in origin. The Keepers of the Gates would seem to derive ultimately from the Babylonian cult of planetary gods, although at some point in their long history they have suffered a transformation from the status of high gods to that of maleficent demons. From the first century onwards the mass of men - Jew or Christian, Gnostic or pagan – admit their maleficent power. They are the *archontes* of the Gnostics, the *cosmocratores* of the Epistle to the Ephesians, the Seven Governors of the Hermetist, 'whose government is called Destiny'". (DODDS, 1965, p. 14-15). Segundo Hans Jonas, a religião babilônica tardia se modifica após a queda da monarquia babilônica (605-539 AEC), de modo que deixa de existir um modelo do guardião teológico da monarquia celestial, dando lugar a um novo tipo de hierarquia dos poderes celestiais: sol e lua figuram como entes iguais aos outros planetas, as principais deidades do antigo panteão babilônico, despojados de seu caráter pessoal concreto, são destinados a funções causais definidas firmemente e essas funções identificadas com os setes planetas como os únicos poderes remanescentes. Nesse sentido, "scientific astronomy, of long standing in Babylon, joined with its prestige and its lore in this religious process... This system of cosmic rule has its counterpart in a systematized body of human knowledge concerning this rule. In other words, religion became astrology". (JONAS, 2001, p. 256). Compare aos *senhores do polo do céu* em PGM IV 670-680: “Hail, O seven Fates of heaven, O noble and good virgins, O sacred ones and companions of MINIMIRROPHOR, O most holy guardians of the four pillars! Hail to you, the first, CHRESENTHAES! Hail to you, the second, MENESCHEËS! Hail to you, the third, mechran! Hail to you, the fourth, ARARMACHËS! Hail to you the fifth, ECHOMMIË! Hail to you, the sixth, TICHNONDAËS! Hail to you, the seventh, EROU ROMBRIES! There also come forth another seven gods, who have the faces of black bulls, in linen/ loincloths, and in possession of seven golden diadems. They are the so called Pole Lords of Heaven, whom you must greet in the same manner, each of them with his own name”. Tradução de Hans Dieter Betz.

⁵⁷¹ *Destino* traduz εἰμαρμένη. O termo εἰμαρμένη deriva do particípio passado de μείρομαι "receive as one's portion, obtain one's share of" (Liddell & Scott Dictionary) / "obtenir par le sort, se partager (Dictionnaire grec-français d'Anatole Bailly)". Segundo Nicola Denzey Lewis, podemos encontrar nos tragediógrafos gregos assim como nos retóricos do quarto século A.E.C as formas verbais relacionadas εἴμαρτο e εἰμαρμένον, assim como dois outros termos para expressar noções de causalidade, μοῖρα (destino) e ἀνάγκη (necessidade ou compulsão cósmica). Platão (*Górgia* 512e) parece ser o primeiro autor, do qual possuímos registro, a utilizar o termo ἡ εἰμαρμένη num sentido técnico, embora ele não ofereça uma análise filosófica do fatalismo. (LEWIS, 2013, p. 87). As discussões filosóficas de εἰμαρμένη e sua mistura com a astrologia teórica e prática tiveram um profundo impacto na literatura hermética. A visão de εἰμαρμένη em textos herméticos não é pessimista, antes é mantida uma posição de neutralidade. Filosofia, conhecimento e contemplação do cosmos são antídotos a quaisquer efeitos negativos que εἰμαρμένη possa exercer. Um paralelo pode ser encontrado na chamada *Kosmopoia de Leiden* (PGM 13), onde sete deuses são nascidos da risada de um deus primordial. Juntos, os sete envolvem o cosmos. A diferença é que nesse texto, os sete deuses planetários não governam a εἰμαρμένη. O quinto deus é nomeado *Moirai*, porém não exerce poder supremo. Num primeiro momento, os sete governadores não são maléficis, visto que cada qual fornece sua própria ordem ao homem primordial, não por interesse em escravizá-lo, mas por afeto: CH I 13: “οἱ δὲ ἠράσθησαν αὐτοῦ, ἕκαστος δὲ μετεδίδου τῆς ἰδίας τάξεως”. Os sete governadores trabalham em conjunção com εἰμαρμένη e πρόνοια para colocar em movimento o ciclo dos nascimentos. CH I 19: “τοῦτο εἰπόντος, ἡ πρόνοια διὰ τῆς εἰμαρμένης καὶ ἁρμονίας τὰς μίξεις ἐποίησατο, καὶ τὰς γενέσεις κατέστησε”. Posteriormente, os sete governadores são identificados de forma implícita aos sete planetas e associados explicitamente a tipos particulares de vícios. Em CH I 25, é descrito a fuga da alma da influência dos governadores. Segundo Nicola Denzey Lewis, a atividade de crescimento e diminuição está associada à lua; o artifício dos vícios vinculado à Mercúrio; o desejo à Vênus; o desejo de reinar ao sol; a insolência profana e a precipitação da coragem à Marte; e Júpiter causa um desejo por riquezas. (LEWIS, 2013, p.

[10] Imediatamente, a palavra de deus saltou dos elementos descendentes [de deus] para a pura criação da natureza, e se uniu ao intelecto demiurgo, pois eram coessenciais, e [os] elementos descendentes foram deixados ao destino deles, irracionais, de modo a ser apenas matéria.

[11] E junto à palavra, o intelecto demiurgo - o que envolve os círculos e rodopia com um zunido, girou as coisas plasmadas por ele próprio e as permitiu girar desde o princípio indeterminável até um fim ilimitado; porquanto se inicia onde acaba; segundo

115). Kurt Rudolph descreve a ascensão da alma como um processo de nascimento reverso: "The main concern in this area has to do with the gradual laying aside of the material - psychic coating which envelops the divine element and its restitution to the cosmic spheres to which it corresponds. Actually it is the birth process in reverse: everything that was by chance contributed by the planetary spheres to the creation of the human body will be surrendered back to them, until the spiritual or divine element returns to God pure and undefiled". (RUDOLPH, 1987, p. 186). Essa associação dos planetas com tipos específicos de vícios pode ser encontrada em SH XXIX: "Sete estrelas vagando longe viajam ao redor do Olimpo, junto com elas o aeon sempre avança; a Lua brilhando à noite, o Cronos odiado, o Sol prazeroso, Pafos que carrega a cama nupcial, Ares arrogante, Hermes de belas asas e Zeus originador, pelo qual a natureza brotou. As estrelas obtiveram a raça dos homens, e há entre nós a Lua, Zeus, Ares, Pafos, Cronos, Sol, Hermes. Por essa razão, nós fomos atribuídos para atrair do espírito etéreo lágrimas, risadas, ira, gênese, razão, sono, ira, apetência. Lágrimas são Cronos, Zeus é gênese, Hermes é razão, Ares é raiva, Lua é sono, Citereia é apetência, Sol é risada: porquanto corretamente nele todo pensamento mortal e o cosmos infinito ri". SH XXIX: "Ἐπτὰ πολυπλανέες κατ' Ὀλύμπιον ἀστέρες οὐδὸν εἰλεῦνται, μετὰ τοῖσιν ἀεὶ δ' ἐπινίσσεται αἰὼν-νυκτιφανῆς Μῆνη, στυγηὸς Κρόνος, Ἥλιος ἡδύς, παστοφόρος Παφίν, θρασὺς Ἄρης, εὐπτερος Ἑρμῆς, καὶ Ζεὺς ἀρχιγένηθλος, ἀφ' οὗ φύσις ἐβλάστησεν. Οἱ δ' αὐτοὶ μερόπων ἔλαχον γένος, ἔστι δ' ἐν ἡμῖν Μῆνη, Ζεὺς, Ἄρης, Παφίη, Κρόνος, Ἥλιος, Ἑρμῆς· τοῦνεκ' ἀπ' αἰθερίου μεμερίσμεθα πνεύματος ἔλκειν δάκρυ, γέλωτα, χόλον, γένεσιν, λόγον, ὕπνον, ὄρεξιν. Δάκρυ μὲν ἔστι Κρόνος, Ζεὺς <δ'> ἡ γένεσις, λόγος Ἑρμῆς, θυμὸς Ἄρης, Μῆνη δ' ἄρ' ὕπνος, Κυθήρεια δ' ὄρεξις, Ἡελίος τε γέλως· τούτω γὰρ ἅπαντα δικαίως καὶ θνητῇ διάνοια γελᾷ καὶ κόσμος ἀπείρων". Asclépio 19 também associa os planetas a *εἰμαρμένη*: "The *ousiarches* of heaven (whatever one means by that word) is Jupiter, for Jupiter supplies life through heaven to all things. Light is the *ousiarches* of the sun, for the blessing of light pours down on un through the orb of the sun. The thirty-six (the term is 'horoscopes'), the stars that are always fixed in the same place, have as their head or *ousiarches* the one called *Pantomorphos* or Omniform, who makes various forms within various classes. The so-called seven spheres have the *ousiarchai* or heads called Fortune and *Heimarmene*, whereby all things change according to nature's law and a steadfast stability that stirs in everlasting variaton". Tradução de Brian Copenhaver. Em CH XII 5, Tat questiona como alguém poderia ser culpado por um ato que é coagido pelo destino: "Porquanto, se é completamente estabelecido pelo destino a alguém cometer adultério, sacrilégio, ou de fazer algum outro mal, também se castiga aquele que cometeu o ato em consequência de uma necessidade do destino?". ["ὄ ἐξ ἀνάγκης τῆς εἰμαρμένης δράσας τὸ ἔργον;"]. Hermes então responde CH XII 5: "Todas as coisas, pois, são obras do destino [*εἰμαρμένης*], ó filho, e sem ele não há nada dentre as coisas corpóreas; não acontece nem o bem e nem o mal. Todavia, é estabelecido pelo destino também que, aquele que fez o bem padeça [o que fez] e age por causa disso, para que padeça o que padece pelo que fez". Nesse sentido, o destino é inexorável, na medida em que é uma força que se espalha pelo cosmos, todavia existe uma força ainda maior do que o destino: o intelecto. CH XII 9: "Porquanto, se eliminares os discursos erísticos, ó filho, descobrirás verdadeiramente o intelecto, que é a alma de deus, que domina sobre tudo, sobre o destino [*εἰμαρμένης*], sobre a lei e sobre todas as outras coisas; e nada lhe é impossível, nem pôr uma alma humana acima do destino [*εἰμαρμένης*], nem, se é negligente - a qual coisa ocorre -, pô-la sob o destino [*εἰμαρμένην*]. Que sejam suficientes essas palavras, as melhores do Agathos Daimon". Dessa forma, aquele que vive pelo intelecto, ao rejeitar os vícios, torna-se livre. ZÓSIMO, *Sobre a Letra Ômega*, 5 expressa uma ideia semelhante: "But Hermes and Zoroaster say that philosophers as a class are superior to Fate [*εἰμαρμένης*] because they neither rejoice in her good fortune, for they are master over pleasures, nor are they thrown by the evils she sends, as they always lead an inner life". Tradução: Howard M. Jackson. Segundo Nicola Denzey Lewis, "the astrological power of *heimarmene* could be transcended naturally at death, as the soul returned through the cosmic spheres to its source, or else through self-cultivation, where a Hermetist would recognize his or her identity with the higher power of *Nous*". (LEWIS, 2013, p. 126).

o que o intelecto desejou, o movimento rotatório deles, oriundo dos elementos descendentes, produziu os animais irracionais (porquanto eles não retinham a palavra), e o ar produziu os animais alados, e a água produziu os animais nadadores; tanto a terra quanto a água se separaram um do outro segundo o que desejou o intelecto, e <a terra> pariu de si os animais que sustenta, quadrúpedes <e> rastejantes, criaturas selvagens e domesticadas⁵⁷².

[12] O intelecto que é pai de todas as coisas, que é vida e luz, pariu um homem⁵⁷³ igual a ele mesmo, donde foi preso de amor por ele como um próprio filho, porquanto, ao possuir a imagem do pai, era muito belo; e, com efeito, o deus se enamorou da própria figura e confiou-lhe todas as coisas fabricadas por ele, [13] e o homem, havendo compreendido a criação do demiurgo no fogo, ele próprio desejou praticar a demiurgia, e do pai recebeu a permissão; tendo aparecido na esfera demiúrgica⁵⁷⁴, havendo de portar todo o poder, ele compreendeu as coisas plasmadas pelo irmão⁵⁷⁵; e os governadores se enamoraram por ele, e cada um deu uma parte da própria ordem⁵⁷⁶; e, tendo observado a

⁵⁷² Confirma *Gênesis* (1:20-24) para criação dos animais marinhos, terrestres e alados: "20 - και εἶπεν ὁ θεὸς ἐξαγαγέτω τὰ ὕδατα ἐρπετὰ ψυχῶν ζωσῶν και πετεινὰ πετόμενα ἐπὶ τῆς γῆς κατὰ τὸ στερέωμα τοῦ οὐρανοῦ και ἐγένετο οὕτως. 21 - και ἐποίησεν ὁ θεὸς τὰ κίηη τὰ μεγάλα και πᾶσαν ψυχὴν ζῶων ἐρπετῶν ἃ ἐξήγαγεν τὰ ὕδατα κατὰ γένη αὐτῶν και πᾶν πετεινὸν πτερωτὸν κατὰ γένος και εἶδεν ὁ θεὸς ὅτι καλά. 22 - και ἠλόγησεν αὐτὰ ὁ θεὸς λέγων αὐξάνεσθε και πληθύνεσθε και πληρώσατε τὰ ὕδατα ἐν ταῖς θαλάσσαις και τὰ πετεινὰ πληθυνέσθωσαν ἐπὶ τῆς γῆς. 23 - και ἐγένετο ἑσπέρα και ἐγένετο πρωὶ ἡμέρα πέμπτη. 24 - και εἶπεν ὁ θεὸς ἐξαγαγέτω ἡ γῆ ψυχὴν ζῶσαν κατὰ γένος τετράποδα και ἐρπετὰ και θηρία τῆς γῆς κατὰ γένος και ἐγένετο οὕτως". CH III 3 também descreve a diferenciação entre os animais quadrúpedes, rastejantes, marinhos e alados: "ἀνῆκε δὲ ἕκαστος θεὸς διὰ τῆς ἰδίας δυνάμεως τὸ προταχθὲν αὐτῶ, και ἐγένετο θηρία τετράποδα και ἐρπετὰ και ἔνυδρα και πτηνὰ και πᾶσα σπορὰ ἔνσπορος και χορτοσ και ἄνθους παντὸς χλόη".

⁵⁷³ O termo está em letra maiúscula pois se trata do Homem Primordial, ou Primeiro Homem. O autor de *Refutação a Todas as Heresias* (5.6.4) destaca que os Naassenos reivindicavam a existência de um homem primordial, que também é andrógino e se chama Adamas. Nesse sentido, ocorreria uma reverência ao homem e ao filho do homem: "οὗτοι <πρὸ> τῶν ἄλλων ἀπάντων παρὰ τὸν αὐτῶν λόγον τιμῶσιν ἄνθρωπον και υἱὸν ἀνθρώπου· ἔστι δὲ <ὁ> ἄνθρωπος οὗτος ἀρσενόθηλος, καλεῖται δὲ Ἀδάμας παρ' αὐτοῖς".

⁵⁷⁴ Segundo Hans Jonas, a entrada do homem na esfera demiúrgica marca o início de sua história intramundana. (JONAS, 2001, p. 156).

⁵⁷⁵ Presume-se que o irmão do homem primordial é o demiurgo, visto que ambos foram gestados pelo intelecto. CH I 9: "Sendo hermafrodita, o intelecto que é deus, existente como vida e luz, pariu com uma palavra um segundo intelecto demiurgo". CH I 13: "O intelecto que é pai de todas as coisas, sendo vida e luz, pariu um homem".

⁵⁷⁶ *Ordem* traduz τάξις. Copenhaver nota que tal formulação poderia se aproximar do uso neoplatônico de ordem (τάξις), no sentido de uma série de entidades relacionadas hierarquicamente, incluindo entidades imateriais em camadas mais elevadas, e objetos materiais em extratos mais baixos, como estrelas. (COPENHAVER, 2002, p. 108). Confirma PROCLUSO, *Elementos de Teologia*, Prop. 21: "Πᾶσα τάξις ἀπὸ μονάδος ἀρχομένη πρόεισιν εἰς πλῆθος τῆ μονάδι σύστοιχον, και πάσης τάξεως τὸ πλῆθος εἰς μίαν ἀνάγεται μονάδα". Segundo E.R. Dodds, a proposição de Proclo indica a estratificação da realidade, em consonância à concepção pitagórica de séries aritméticas. Cada número da série evolui de, ou é gerado por, membros precedentes, "and the series as a whole is this generated by the unit or 'monada' which is its first member". (DODDYS, 1971, p. 208). Confirma a definição de número, por Moderato de Cádiz, que consiste numa progressão a partir da mônada e o seu retorno: "Ἔστι δὲ ἀριθμὸς, ὡς τύπω εἶπεν, σύστημα μονάδων, ἢ προποδισμὸς πλῆθους ἀπὸ μονάδος ἀρχόμενος και ἀναποδισμὸς εἰς μονάδα καταλήγων". (ESTOBEU, *Éclogas*, Cap. II ΠΕΡΙ ΑΡΙΘΜΗΤΙΚῆΣ 8). JÂMBLICO, *De Mysteriis*, VIII 3 observa que as diligências dos egípcios também partem do um em direção ao múltiplo e retornam ao um: "ἡ περὶ τῶν ἀρχῶν Αἰγυπτίους

essência⁵⁷⁷ deles e participando da natureza deles, desejou quebrar a periferia dos círculos, e compreender o poder do que tem autoridade sobre o fogo⁵⁷⁸.

[14] E o homem, possuindo toda autoridade sobre o cosmos dos mortais e dos seres irracionais, tendo quebrado o invólucro⁵⁷⁹, inclinou-se para olhar através da harmonia cósmica⁵⁸⁰; e mostrou a bela figura de deus à natureza descendente que, tendo visto uma beleza incessante e possuindo nela toda a energia dos governadores e a forma de deus, sorriu de amor, na medida em que enxergou o aspecto da bela figura do homem na água e a sombra sobre a terra. E olhado a figura semelhante a si que está naquela água, o homem sentiu afeto e desejou habitar lá; junto à vontade um ato surgiu, e ele habitou a forma irracional. A natureza, tendo recebido o ser amado, enlaçou-o completamente e se uniu a ele; porquanto estavam enamorados.

[15] E por causa disso, diferentemente de todos os seres vivos sobre a terra, o homem é duplo, mortal por causa do corpo, imortal por causa do homem essencial; porquanto seja imortal e possua a autoridade sobre todas as coisas, ele sofre como seres mortais se submetendo ao destino. Embora esteja acima da harmonia cósmica, tornou-se um escravo dela; e sendo hermafrodita graças a um pai hermafrodita, e é desperto por causa de um pai desperto; ele é dominado <pelo amor e sono>.⁵⁸¹

πραγματεία ἀφ' ἑνὸς ἄρχεται καὶ πρόεισιν εἰς πλῆθος, τῶν πολλῶν αἰθις ὑφ' ἑνὸς διακυβερνωμένων". Com efeito, a literatura hermética também assume uma ordem (τάξις) no campo do estudo da via de Hermes (via da imortalidade), na medida em que tal progressão deve ser respeitada em vista de seu correto entendimento. Confirma *Acerca do Oitavo e do Novo* (NHC VI, (52,1-55,22). CH IV 10 coloca a mônada como princípio de todas as coisas: "A mônada, pois, que é princípio e raiz de todas as coisas, está em todas as coisas como princípio e raiz. Sem um princípio não há nada, mas o princípio não advém de nada senão de si mesmo, se é o princípio das outras coisas. A mônada, sendo princípio, abrange todas as coisas enquanto número, e é abrangida por nenhuma delas, e gera cada número, não sendo gerada por nenhum outro número".

⁵⁷⁷ Optamos traduzir *οὐσία* por essência, reservando o termo substância para *ὑπαρξις*, tal como em CH II 10: "οὐδὲ ἐν τῶν ὄντων ἐστὶ κενὸν τῷ τῆς ὑπάρξεως λόγῳ· τὸ δὲ ὄν οὐκ ἂν ἠδύνατο εἶναι ὄν, εἰ μὴ μεστὸν τῆς ὑπάρξεως ἦν· τὸ γὰρ ὑπάρχον κενὸν οὐδέποτε γενέσθαι δύναται".

⁵⁷⁸ A descida é apresentada como uma acreção de atributos inferiores ao homem essencial/ primordial. O resultado é um ser humano duplo, que possui tanto a autoridade do demiurgo quanto a ordem (a natureza, ou a energia) dos planetas. CH I 15: "E por causa disso, contrário a todos os seres vivos sobre a terra, o homem é duplo, mortal por causa do corpo, imortal por causa do homem essencial; porquanto seja imortal e possua a autoridade sobre todas as coisas, ele sofre como seres mortais se submetendo ao destino".

⁵⁷⁹ Invólucro traduz *κύτος*. Trata-se do invólucro da alma, ou seja, o corpo.

⁵⁸⁰ *Harmonia cósmica* traduz *ἁρμονίας*. O termo evoca a noção de uma piedade sideral. Segundo uma certa interpretação da visão pitagórica, é encontrada na ordem astral as proporções da escala musical, e adequadamente esse sistema de esferas fora denominado de harmonia, isso é, o encaixe do plural num tudo unificado, regido por determinações aritméticas. Esse símbolo da piedade cósmica grega que recebe o nome de harmonia indica uma "idealizing expression for the same fact of irrefragable order that astrology stresses less optimistically in its own context". (JONAS, 2001, p. 259). JÁMBLICO, *De Mysteriis*, VIII 6 observa que o homem possui duas almas, uma derivada da primeiro inteligível – e que também partilha do poder do demiurgo -, e a outra que adveio das revoluções do céu, e é nessa que a faculdade de ver deus adentra: "Δύο γὰρ ἔχει ψυχάς, ὡς ταῦτά φησι τὰ γράμματα, ὁ ἄνθρωπος· κα- ἢ μὲν ἐστὶν ἀπὸ τοῦ πρώτου νοητοῦ, μετέχουσα κα- τῆς τοῦ δημιουργοῦ δυνάμεως, ἢ δὲ ἐνδομένη ἐκ τῆς τῶν οὐρανίων περιφορᾶς, εἰς ἣν ἐπεισέρπει ἡ θεοπτικὴ ψυχὴ".

⁵⁸¹ Conjectura de Festugière em FESTUGIÈRE, 1960.

[16] E depois destas coisas, ó meu intelecto.... e, de fato, eu mesmo amo a palavra. E Poimandres disse: “este é o mistério⁵⁸² que esteve escondido até este dia. Porquanto, tendo tido relação⁵⁸³ com o homem, a natureza produziu certa maravilha maravilhosíssima. Porquanto, possuindo ele⁵⁸⁴ a natureza da harmonia cósmica dos sete, os quais te disse ser de fogo e de sopro, a natureza não esperou, mas imediatamente gerou sete homens, hermafroditas e suspensos no ar, conforme as naturezas dos sete governadores.”

E depois disso, “ó Poimandres, agora veio um grande desejo e eu anseio por escutar: não divagueis”. E Poimandres falou: “mas faz silêncio⁵⁸⁵. Com efeito, ainda não te disse em detalhes o primeiro discurso.”

“Vê que faço silêncio,” eu disse.

[17] “Como eu dizia, então, a origem destes sete ocorreu de tal maneira: com efeito, a <terra> era feminina, e a água, lasciva, mas adveio do fogo a maturação. A natureza pegou o sopro do éter e produziu os corpos conforme o aspecto do homem. E o homem se tornou alma e intelecto a partir da vida e da luz, a alma a partir da vida, o intelecto a partir da luz, e dessa forma todas as coisas do cosmos sensível permaneciam até a consumação do ciclo⁵⁸⁶ <e> do início das espécies.”

⁵⁸² *Mistério* traduz *μυστήριον*. Temos no *Excerto do Discurso Perfeito* (NHC VI, 8 (65,15-38) uma ideia de mistério enquanto representação do andrógino primordial: “If you wish to see the nature of this Mystery [o mistério que o divino é tanto masculino quanto feminino], consider the marvelous image of sexual intercourse between male and female. For when the male reaches his climax, the sêmen is ejaculated. At that moment the female receives the strength of the male and the male receives the strength of the female, as the sêmen does this. Therefore the mystery of intercourse is performed in secret, so that the two genders may not be embarrassed in front of many who have not tried it. Each of them contributes to procreation. But if intercourse takes place in the presence of those who do not understand it, it is laughable and unbelievable. Moreover, these are holy mysteries of both words and deeds, because they are neither heard nor seen”. Tradução de Marvin Meyer.

⁵⁸³ *Tendo tido relação* traduz *ἐπιμυγεῖσα*. O termo apresenta conotação sexual.

⁵⁸⁴ O homem.

⁵⁸⁵ Confirma (*Refutação a todas as heresias*, 5.8.6), onde o poema de Anacreon descreve uma personagem solicitando água e vinho ao escravo, pois o copo diz que tipo de homem ele é: “*Φέρ' ὕδωρ, φέρ' οἶνον, ᾧ παῖ, / μέθυσόν με καὶ κάρωσον / τὸ ποτήριον λέγει μοι ποδαπὸν με δεῖ γενέσθαι*”. Seguindo a argumentação, o copo (*ποτήριον*) de Anacreon satisfaz apenas os que o compreendem, visto que sem nada proferir, ele profere um mistério inefável: “*τοῦτο, φησίν, ἥρκει μόνον νοητὸν ἀνθρώποις τὸ τοῦ Ἀνακρέοντος ποτήριον, <τὸ> ἀλάλως λαλοῦν μυστήριον ἄρρητον· ἄλαλον γάρ, φησίν, τὸ Ἀνακρέοντος [φησὶ] ποτήριον, ὃ<τι> περ αὐτῷ φησιν Ἀνακρέων, λαλεῖ ἀλάλω φθέγματι ποδαπὸν αὐτὸν δεῖ γενέσθαι, τουτέστι πνευματικόν, οὐ σαρκικόν, ἐὰν ἀκούσῃ τὸ κεκρυμμένον μυστήριον ἐν σιωπῇ*”. (*Refutação a todas as heresias*, 5.8.7).

⁵⁸⁶ *Ciclo* traduz *περίοδος*. Brian Copenhaver sugere que “ciclo” provavelmente se refere à teoria estoica da *apokatastasis* (restauração ou recorrência): “the stoics believed that the currently existing cosmos would eventually disappear in a great conflagration (*ekpurosis*), only to be renewed identical in every detail and then to continue the cycle of destruction and restoration eternally”. (COPENHAVER, 2002, p. 111). Se esse for o caso, os seguintes tratados mencionam explicitamente tal teoria. CH VIII 4: “*αὕτη δὲ ἡ ἀταξία περὶ τὰ ἐπίγεια ζῶα γίνεται· τῶν γὰρ οὐρανίων τὰ σώματα μίαν τάξιν ἔχει, ἣν εἴληχεν ἀπὸ τοῦ πατρὸς τὴν ἀρχὴν· τηρεῖται δὲ αὕτη ὑπὸ τῆς ἐκάστου ἀποκαταστάσεως ἀδιάλυτος· ἡ δὲ ἀποκατάστασις τῶν ἐπιγείων σωμάτων συστάσεως..., ἡ δὲ διάλυσις αὕτη ἀποκαθίσταται εἰς τὰ ἀδιάλυτα σώματα, τουτέστι τὰ ἀθάνατα· καὶ οὕτω στέρησις γίνεται τῆς αἰσθήσεως, οὐκ ἀπώλεια τῶν σωμάτων*”; CH XI 2: “*ἐνέργεια δὲ τοῦ θεοῦ νοῦς καὶ*

[18] “Escuta o restante do discurso que tu ansiavas escutar. Completado o ciclo, o vínculo de todas as coisas foi dissolvido pela vontade de deus; porquanto, sendo hermafroditas, todos os seres vivos foram separados junto com o homem e igualmente se tornaram uma parte masculinos e uma parte femininos. E deus falou de vez uma palavra sacra, ‘faizei crescer em crescimento e multiplicai em número todas as coisas criadas e plasmadas, e <o> que é dotado de intelecto reconheça a si próprio como sendo imortal e o amor como causa da morte⁵⁸⁷ e todas as coisas que são.’”

[19] Deus tendo dito isso, a providência⁵⁸⁸ produziu as misturas através do destino e da harmonia cósmica, e dispôs as gerações, e todas as coisas foram multiplicadas

ψυχη· τοῦ δὲ αἰῶνος διαμονή καὶ ἀθανασία· τοῦ δὲ κόσμου ἀποκατάστασις καὶ ἀνταποκατάστασις· τοῦ δὲ χρόνου αὐξήσις καὶ μείωσις· τῆς δὲ γενέσεως ποιότης <καὶ ποσότης>”; CH XII 15: “καὶ οὐδὲν ἔστιν ἐν τούτῳ διὰ παντὸς τοῦ αἰῶνος τῆς πατρῴας ἀποκαταστάσεως, οὔτε τοῦ παντὸς οὔτε τῶν κατὰ μέρος, ὃ οὐχὶ ζῆ”.

⁵⁸⁷ *Amor como causa da morte* traduz καὶ τὸν αἴτιον τοῦ θανάτου ἔρωτα. Apenas CH I apresenta o desejo sexual como a causa da morte e de todo o mal. Tal ambiguidade entre as avaliações do eroticismo hermético reside na noção de androginia como uma forma perfeita de sexualidade. No *Banquete*, Aristófanes, na tentativa de definir a natureza humana (“δεῖ δὲ πρῶτον ὑμᾶς μαθεῖν τὴν ἀνθρωπίνην φύσιν καὶ τὰ παθήματα αὐτῆς”). PLATÃO (*O Banquete*, 189d) elabora o mito do andrógino (“ἀνδρόγυνον γὰρ ἐν τότε μὲν ἦν καὶ εἶδος καὶ ὄνομα ἐξ ἀμφοτέρων κοινὸν τοῦ τε ἄρρενος καὶ θήλεος”). (PLATÃO, *O Banquete*, 189e). Em CH I 9, deus é então, andrógino, pois é pregnant de tudo e produz tudo a partir de si mesmo: “ὁ δὲ Νοῦς ὁ θεός, ἀρρενόθηλος ὢν...”. Platão (*ἀνδρόγυνον*: man-woman, hermaphrodite. *LSJ Dictionary*) e CH I (*ἀρρενόθηλος*: mâle et femelle à la fois, hermaphrodite. *Dictionnaire d'Anatole Bailly*) utilizam vocábulos diferentes, mas descrevem a mesma ideia de uma natureza humana uma sob o aspecto da androginia: CH I 18 “πάντα γὰρ ζῶα ἀρρενοθήλεα ὄντα διελύετο ἅμα τῷ ἀνθρώπῳ καὶ ἐγένετο τὰ μὲν ἀρρενικὰ ἐν μέρει, τὰ δὲ θηλυκὰ ὁμοίως”. Como reconciliar, no caso da literatura hermética, a oposição de ideias acerca da sexualidade? Uma interpretação possível seria a de pensar a sexualidade em dois níveis de compreensão. Primeiro, estabelecer o desejo sexual como a entidade que causou a separação da humanidade originalmente andrógina. Segundo, instituir a união sexual entre homem e mulher como a representação mística da fertilidade andrógina divina. O segundo nível de compreensão, destarte, só poderia ser atingido por aqueles que vivem através do intelecto. Sob essa luz, podemos compreender a passagem presente na versão copta do *Excerto do Discurso Perfeito* (NHC VI, 8 (65,15-38): “If you wish to see the nature of this Mystery [o mistério que o divino é tanto masculino quanto feminino], consider the marvelous image of sexual intercourse between male and female. For when the male reaches his climax, the sêmen is ejaculated. At that moment the female receives the strength of the male and the male receives the strength of the female, as the sêmen does this. Therefore the mystery of intercourse is performed in secret, so that the two genders may not be embarrassed in front of many who have not tried it. Each of them contributes to procreation. But if intercourse takes place in the presence of those who do not understand it, it is laughable and unbelievable. Moreover, these are holy mysteries of both words and deeds, because they are neither heard nor seen”. Tradução de Marvin Meyer. No que tange à passagem “these are holy mysteries of both words and deeds”, há uma referência às religiões de mistério, onde existem as coisas ditas (*λεγόμενα*) e as coisas feitas (*δρῶμενα*). Para uma discussão mais aprofundada acerca da sexualidade hermética, confira: (BROEK, 2008). Confira também MAHÉ, 1975, p. 23-25.

⁵⁸⁸ *Providência* traduz πρόνοια. Segundo SH XII, providência é a razão do deus celestial: “Todas as coisas vêm a ser por natureza e destino e não há lugar destituído de providência. A providência é a razão autossuficiente do deus celestial; a providência possui dois poderes naturais, a necessidade e o destino. O destino se submete à providência e à necessidade, [2] as estrelas se submetem ao destino, porquanto nem alguém é capaz de escapar do destino, nem defender a si mesmo da severidade das estrelas. Porquanto as estrelas são ferramentas do destino, pois, todas as coisas se completam segundo o destino em natureza e entre os homens”. SH XII: “πάντα δὲ γίνεται φύσει καὶ εἰμαρμένη καὶ οὐκ ἔστι τόπος ἔρημος προνοίας. πρόνοια δὲ ἔστιν αὐτοτελής λόγος τοῦ ἐπουρανίου θεοῦ· δύο δὲ τούτου αὐτοφυεῖς δυνάμεις, ἀνάγκη καὶ εἰμαρμένη. ἡ δὲ εἰμαρμένη ὑπηρετεῖ προνοία καὶ ἀνάγκη, [2] τῇ δὲ εἰμαρμένη ὑπηρετοῦσιν οἱ ἀστέρες, οὔτε γὰρ εἰμαρμένην φυγεῖν τις δύναται, οὔτε φυλάξαι ἑαυτὸν ἀπὸ τῆς τούτων δεινότητος. ὄπλον γὰρ εἰμαρμένης

conforme a espécie, e o que reconheceu a si mesmo foi para o bem abundante, mas quem amou o corpo oriundo de desejo errante, esse permanece errando nas trevas, sofrendo sensivelmente as coisas da morte.”

[20] Eu disse, “por que os ignorantes erram tanto, a ponto de serem privados da imortalidade?”

“Tu te assemelhaste a esses, por não refletir sobre as coisas que escutaste. Eu não te falei para entender?”

“Eu reflito e me recordo, também rendo graças ao mesmo tempo.”

“Se tu entendeste,” ele me disse, “por que são dignos da morte aqueles que estão na morte?”

οἱ ἀστέρες, κατὰ γὰρ ταύτην πάντα ἀποτελοῦσι τῇ φύσει καὶ τοῖς ἀνθρώποις”. Segundo Denzey Lewis, o destino parece todo poderoso, mas somente porque está subordinado à providência. (LEWIS, 2013, p. 119). SH XIV define a sobreposição dos papéis da providência, necessidade e destino. O destino é ativo particularmente na esfera terrestre de nascimento e declínio. É a causa de formações astrais e vórtice cósmico. A providência pertence a uma ordem mais alta: “[1] E há a providência que controla o cosmos inteiro, e há a necessidade que dobra e envolve; e compelindo todas as coisas, o destino conduz e conduz em torno (porquanto a natureza do destino é o forçar); o destino é causa da gênese e da destruição da [vida] [2] Então, o cosmos recebe a providência primeiro (porquanto é o primeiro que a obtém), e a providência se espalha no céu porque os deuses, possuindo movimento incansável e incessante, também rotacionam sobre o céu e são colocados em movimento, e o destino se espalha pela necessidade. E a providência prevê, o destino é a causa do arranjo das estrelas. Essa é uma lei inevitável, segundo a qual todas as coisas são prescritas”. SH XIV: “[1] Καὶ ἡ μὲν διακρατοῦσα τὸν ὅλον κόσμον πρόνοιά ἐστιν, ἡ δὲ συνέχουσα καὶ περιέχουσα ἀνάγκη ἐστίν, εἰμαρμένη δὲ ἄγει καὶ περιάγει πάντα καταναγκάζουσα (φύσις γὰρ ἐστὶν αὐτῆς τὸ ἀναγκάζειν), αἰτία γενέσεως καὶ φθορᾶς [βίου]. [2] ὁ μὲν οὖν κόσμος πρῶτος ἔχει τὴν πρόνοιαν πρῶτος γὰρ αὐτῆς τυγχάνει), ἡ δὲ πρόνοια ἐξήπλωται ἐν τῷ οὐρανῷ διότι καὶ θεοὶ περὶ αὐτὸν στρέφονται καὶ κινοῦνται ἀκάματον καὶ ἄπαυστον κίνησιν ἔχοντες, εἰμαρμένη δὲ, διότι καὶ ἀνάγκη. καὶ ἡ μὲν πρόνοια προνοεῖ, εἰμαρμένη δὲ αἰτία ἐστὶ τῆς τῶν ἄστρον διαθέσεως. οὗτος νόμος ἄφυκτος, καθ’ ὃν πάντα τέτακται”. Nesse sentido, tanto o destino (*εἰμαρμένη*) quanto a necessidade (*ἀνάγκη*) são subservientes à providência (*πρόνοια*). SH XI 46: “A providência é ordem divina, a necessidade é serva da providência”. SH XI 46: “πρόνοια θεία τάξις, ἀνάγκη προνοία ὑπηρετις”. SH VIII 5-6-7 apresenta níveis separados de causalidade entre *πρόνοια*, *εἰμαρμένη* e *ἀνάγκη*: “Então, a essência inteligível, havendo se realizado na direção de deus, possui autoridade sobre si mesma e preservando outro há de preservar a si própria, quando essa essência não estiver sob a necessidade. Tendo sido deixada por deus, ela elege a natureza corpórea segundo a providência e vem a ser como uma condição desse cosmos. [6] Todo ser irracional é colocado em movimento em relação à certa racionalidade. [7] E a razão se move conforme à providência, e a irracionalidade se move conforme à necessidade, mas as coisas que correspondem ao corpo se movem conforme ao destino. E essa é a razão das coisas segundo a providência e <segundo> a necessidade e segundo o destino”. SH VIII 5-6-7: [5] “ἡ μὲν οὖν νοητὴ οὐσία, πρὸς τῷ θεῷ γενομένη, ἐαυτῆς ἐξουσίαν ἔχει καὶ τοῦ σώζειν ἕτερον αὐτὴν σώζουσα, ἐπεὶ γ’ αὐτὴ ἡ οὐσία ὑπὸ ἀνάγκην οὐκ ἔστιν· ὑπολειφθεῖσα δὲ ὑπὸ τοῦ θεοῦ αἰρεῖται τὴν σωματικὴν φύσιν καὶ ἡ αἴρεσις αὐτῆς κατὰ πρόνοιαν, τούτου δὲ τοῦ κόσμου γίνεται. [6] τὸ δὲ ἄλογον πᾶν κινεῖται πρὸς τινα λόγον. [7] καὶ ὁ μὲν λόγος κατὰ πρόνοιαν, τὸ δὲ ἄλογον κατ’ ἀνάγκην, τὰ δὲ περὶ τὸ σῶμα συμβεβηκότα καθ’ εἰμαρμένην. καὶ οὗτός ἐστιν ὁ λόγος τῶν κατὰ πρόνοιαν καὶ <κατ’ ἀνάγκην καὶ καθ’ εἰμαρμένην>”. Na passagem em questão, a substância inteligível age de acordo com *πρόνοια*, enquanto o princípio divino mais elevado. Essa substância livra-se da influência de *ἀνάγκη*, que governa os impulsos irracionais, e de *εἰμαρμένη*, que governa os atributos do corpo. Um dos conceitos-chave do *Livro Secreto de João* (NHC II) é justamente a noção de *πρόνοια*. Assim como na literatura hermética, *πρόνοια* fornece aos seres humanos o acesso à salvação. Para uma análise da concepção de *πρόνοια* no *Livro Secreto de João*, confira BURNS, 2017.

“Porque a treva odiada toma as disposições iniciais do corpo familiar, de onde advém a natureza úmida, de onde o corpo se constituiu no cosmos sensível, de onde a morte se irriga.”

[21] “Refletiste corretamente, ó homem. Por qual razão "o que reflete sobre si mesmo avança para ele próprio⁵⁸⁹", como sustenta a palavra de deus?”

“Porque o pai de todas as coisas se constitui de luz e vida, de onde o homem foi gerado,” eu disse.

“Falas bem discursando; luz e vida são deus e pai, de onde surgiu o homem. Então, se tu aprenderes que és de luz e vida e que tu sucedes a partir desses, novamente tu avançarás para a vida.” Poimandres disse essas coisas.

“Mas dize-me ainda, ó meu intelecto. Como eu avançarei para a vida,” eu disse. “Porquanto disse deus: ‘que o homem dotado de intelecto reconheça a si próprio.’”

[22] “Com efeito, todos os homens possuem intelecto, não?”

“Evita palavras de mau augúrio com o que discursas, ó homem. Eu próprio, o intelecto, estou presente aos piedosos, aos bons, aos puros, aos misericordiosos e aos reverentes, e a minha presença se torna auxílio, e imediatamente eles reconhecem todas as coisas e, louvando e entoando hinos regularmente para o pai com afeição, eles o apaziguam afetuosamente, e, antes de entregar o corpo à própria morte, eles sentem aversão às sensações, sabendo os efeitos dessas; mas, eu, o próprio intelecto, não permitirei serem realizados os efeitos que caem diante do corpo. Sendo guardião das portas, fecharei as entradas para os efeitos viciosos e vergonhosos, cortando as imaginações. [23] Quanto aos destituídos de intelecto, viciosos, perversos, invejosos, gananciosos, assassinos e sacrílegos⁵⁹⁰, eu me distancio, cedendo lugar ao daemon vingador, o qual, aplicando a agudeza do fogo, {dardeja-o} sensivelmente, e cada vez mais contra as ilegalidades o arma, a ponto de ocorrer mais castigos, e, possuindo o desejo, não põe fim às apetências ilimitadas, lutando incessantemente nas trevas, e [isso] o tortura, e aumenta ainda mais sobre ele o fogo.”

⁵⁸⁹ Ele traduz *αὐτόν*. Brian Copenhaver sustenta que o complemento é deus: “he who has understood himself advances toward god”. Festugière indica que o complemento é si mesmo: “celui qui s'est connu soi-même va vers soi”. A discordância entre Copenhaver e Festugière, todavia, não interfere no sentido mais amplo da passagem, visto que aquele que encontra a si próprio, descobre a sua parte divina, ou seja, o aspecto noético que liga deuses e homens. Nossa tradução concorda com Festugière.

⁵⁹⁰ Em CH IX 3, temos que o intelecto concebe todos os produtos inteligíveis, bons quando se recebe as sementes de deus, e o contrário quando se recebe de algum dos daemones: “ὁ γὰρ νοῦς κῦει πάντα τὰ νοήματα, ἀγαθὰ μὲν, ὅταν ὑπὸ τοῦ θεοῦ τὰ σπέρματα λάβῃ, ἐναντία δέ, ὅταν ὑπὸ τινος τῶν δαιμονίων”. Em CH XIII 7, há a lista de doze vícios: ἄγνοια, λύπη, ἀκρασία, ἐπιθυμία, ἀδικία, πλεονεξία, ἀπάτη, φθόνος, δόλος, ὀργή, προπέτεια, κακία.

[24] “Bem me instruíste todas as coisas, ó intelecto, como desejei; mas dize-me ainda <acerca> da ascensão que é gerada.” Em relação a essas coisas, Poimandres disse, “Primeiro, tu entregas o próprio corpo à alteração na liberação do corpo material, e o aspecto que possuías se torna invisível, e entregas teu caráter habitual ineficaz ao daemon, e as próprias sensações do corpo retornam às fontes, tornando-se uma parte delas e novamente misturando-se às energias. E o desejo e a ânsia se retiram para a natureza irracional. [25] E dessa forma, finalmente, se coloca em movimento para cima ao longo da harmonia cósmica, e na primeira zona abandona a atividade do crescimento e diminuição, na segunda o artifício dos vícios, um truque ineficaz, na terceira a fraude ineficaz do desejo, na quarta a manifesta falta de ambição do regente, na quinta a insolência profana e a precipitação da coragem, na sexta as inclinações viciosas da riqueza ineficaz e na sétima zona a emboscada falsa⁵⁹¹. [26] E, então, havendo sido despido das operações da harmonia cósmica, ele aparece na natureza *ogdoática*⁵⁹², possuindo a potência própria⁵⁹³, e, junto aos seres que são, celebra em hino⁵⁹⁴ o pai. E os que estão presentes se regozijam com a vinda dele, e havendo sido assimilado aos que se unem, ele também ouve certas potências além da natureza *ogdoática* que celebram deus com um som agradável. E com ordem eles ascendem em direção ao pai e entregam a si próprios

⁵⁹¹ Jean Pierre Mahé, seguindo uma observação de Festugière, repara que a ordem das esferas corresponde aos temperamentos associados aos sete planetas enumerados na ordem caldense: Lua, Mercúrio, Vênus, Sol, Marte, Jupiter e Saturno. (MAHÉ, 1978, p. 39). *O Discurso sobre o Oitavo e o Nono* (NH VI, 63,19) também faz referência às sete esferas planetárias, sob a forma de sete deuses *Ousiarcas* (seven rulers of substance): "This is the oath: I adjure you who will read this holy book, by heaven and earth and fire and water, and seven rulers of substance and the creative spirit in them, and the <un>begotten". Tradução de Marven Meyer. *The Nag Hammadi Scriptures*. 2007. Em *Asclépio* 19 há uma referência às sete esferas, possuindo como fonte de existência a fortuna e a Heimarmene: "The so-called seven spheres have the ousiarchai or heads called Fortune and Heimarmene, whereby all things change according to nature's law and a steadfast stability that stirs in everlasting variation". Tradução de Brian Copenhaver. (IRINEU DE LEÃO, *Contra as Heresias*, I 29,4) enumera sete vícios: ἄγνοια, ἀϋθαδία, κακία, ζῆλος, φθόνος, ἐρινύς, ἐπιθυμία. Em CH III 2, O céu foi visto em sete círculos: “καὶ ὄφθη ὁ οὐρανὸς ἐν κυκλοῖς ἑπτὰ”.

⁵⁹² *Ogdoática* traduz *ὀγδοαδικήν*. De acordo com a teologia hermopolitana, a Ogdóade (usualmente traduzida como o caos primevo) existia no começo do tempo, antes da criação do mundo. O caos possuía quatro funcionalidades, compreendidas como oito deuses - ou melhor conceitos abstratos divinos - agrupados em pares e adorados em Hermópolis. Eles eram arranjados em quatro pares masculino-feminino, isto é, os deuses associados a sapos, e as deusas a serpentes: Nun-Naunet (ambos significando 'águas primordiais' e inércia), Kwk-Kauket ('a escuridão'), Hwh-Hauheth ('infinito e atemporalidade'), Amun-Amaunet ('O que está oculto'). Como nota Renata Tatomir, após a Ogdóade criar tudo que existe, eles então morrem: "it is important to keep in mind this remark: eventually the eight gods die". (TATOMIR, 2006, p. 506).

⁵⁹³ Jean-Pierre Mahé repara que a potência própria (*τὴν ἰδίαν δύναμιν*) corresponde às virtualidades do homem essencial, por oposição às forças maléficas que exercem sobre o homem material. Cfr. MAHÉ, 1978, p. 39.

⁵⁹⁴ *Celebra em hino* traduz *ὕμνεϊ*. O hino de um adepto pode significar uma imitação da liturgia performada por seres celestes. Tanto em CH I quanto em CH XIII, os autores herméticos propõem uma *unio hymnica*: "A closer inquiry into the religious aim of the hymn in the context of the Hermetic texts reveals that the hymn is closely linked with gnosis, understood as a spiritual breakthrough and probably also as a more permanent state of spiritual bliss following that breakthrough". (SØRENSEN, 2012, p. 468).

para as potências, e, tendo se tornado potências, chegam em deus. Esta é a boa consumação aos que portaram a gnose: ser deus. Finalmente, o que esperas? Tendo herdado⁵⁹⁵ todas as coisas, como não te tornarás um guia aos justos, a fim de que a raça humana seja salva por deus através de ti?”

[27] Tendo-me dito essas coisas, *Poimandres* uniu-se às potências. E, havendo agradecido e louvado o pai do todo, eu fui lançado para o alto por ele, tendo sido potencializado e instruído sobre a natureza do todo e sobre a grandíssima visão, e comecei a proclamar aos homens a beleza da devoção e da gnose, “ó povos, homens nascidos na terra, os que abandonaram a si próprios à embriaguez e ao sono e à ignorância de deus, ficai sóbrios e cessai de ficar intoxicados, encantando-se com um sono irracional.”

[28] Os que haviam escutado vieram se juntar de forma unânime. E eu falei, “por que, ó homens nascidos da terra, rendestes vós mesmos à morte, possuindo o poder de participar da imortalidade? Converteti, vós que viajastes em companhia do erro e os que tomam parte à ignorância; que vós livres da luz da treva, que vós participeis da imortalidade, havendo abandonado a destruição.”

[29] E alguns destes que continuavam tagarelando e que haviam se rendido à via da morte, afastaram-se; outros, lançando-se diante de meus pés, demandavam ser instruídos. E eu, havendo os levantado, tornei-me o guia da raça humana, ensinando os discursos, como serão salvos e de que modo, e semeei neles as palavras da sabedoria e foram nutridos da água da ambrósia; e havendo chegado a noite e a luz do sol começando a se extinguir completamente, ordenei-lhes render graças a deus e, tendo realizado o agradecimento, cada um se dirigiu para a própria cama.

[30] E eu inscrevi a boa ação de *Poimandres* para mim mesmo e, havendo sido preenchido do que queria, fiquei muito alegre. Porquanto, o sono do corpo se tornou sobriedade da alma, e o piscar dos olhos se tornou visão genuína, e o meu silêncio se tornou prenhe do bem,⁵⁹⁶ e a expressão da palavra se tornou rebentos de coisas boas. E - tendo recebido do meu intelecto, isto é, de *Poimandres*, do logos do poder absoluto -

⁵⁹⁵ *Tendo herdado* traduz *παραλαβών*. Anna Van den Kerchove confere acento à utilização do verbo *παραλαμβάνω* no contexto didático-visionário da experiência do narrador em CH I: “L'occurrence de *παραλαμβάνω* est la seule des textes hermétiques à se rapporter à l'enseignement. Selon sa conception classique, ce verbe signifie 'hériter', surtout dans le domaine intellectuel et scientifique, avec les idées de confiance et de dépendance vis-à-vis des prédécesseurs. C'est aussi un terme technique dans les cultes à mystères, bien que le contenu des traditions de ces cultes soit différent et généralement secret. Avec ce verbe, l'auteur hermétiste définit le narrateur comme hériter et dépositaire du savoir, tout en proclamant sa dépendance et sa confiance vis-à-vis de *Poimandres*”. (KERCHOVE, 2012, p. 32).

⁵⁹⁶ O conhecimento de deus se adquire pelo recolhimento silencioso e não por discursos. CH X 9: “*ὁ γὰρ θεὸς καὶ πατὴρ καὶ τὸ ἀγαθὸν οὔτε λέγεται οὔτε ἀκούεται*”. Em CH XIII 2, o útero do homem renascido é uma sabedoria inteligível no silêncio: “*σοφία νοερά ἐν σιγῇ*”.

isso me aconteceu. Havendo tornado divinamente inspirado pela verdade, eu cheguei⁵⁹⁷.

Portanto, a partir da alma e da força do todo eu ofereço um elogio ao deus pai.

[31] Santo⁵⁹⁸ é deus e pai do todo⁵⁹⁹.

Santo é deus, cuja vontade é cumprida por meio das próprias potências.

Santo é deus, que deseja ser conhecido e é conhecido pelos seus⁶⁰⁰.

Santo és tu, que constituiu todas as coisas que são com a palavra.

Santo és tu, de onde toda natureza produziu uma imagem.

Santo és tu, que a natureza não formou.

Santo és tu, mais forte que toda potência.

Santo és tu, maior que toda autoridade.

Santo és tu, mais poderoso que os louvores.

Ó inefável, ó indizível, que chamamos em silêncio, aceita os puros sacrifícios da palavra⁶⁰¹ de uma alma e um coração que se ergue diante de ti. [32] Ao ter pedido para

⁵⁹⁷ *Havendo tornado divinamente inspirado pela verdade, eu cheguei* traduz *θεόπνους γενόμενος τῆς ἀληθείας ἦλθον*. Walter Scott traduz como "... whereby, becoming God-inspired, I attained to the abode of Truth". Em SCOTT (1924, p. 131). C.H. Dodd traduz assim: "Wherefore being inspired by God I arrived at the truth". Em: (DODD, 1954, p. 178). A.-J. Festugière traduz: "Et me voici donc, rempli du souffl e divin de la vérité". Brian Copenhaver traduz: "I have arrived, inspired with the divine breath of truth". Clemente Salaman, Dorine van Oyen, Willian D. Wharton, and Jean-Pierre Mahé traduzem como: "I have come, divinely inspired by the truth". John C. Poirier sugere uma tradução "vivificacionista" da frase: "Θεόπνους denotes a vivificationist experience for the author, and the best translation of θεόπνους γενόμενος τῆς ἀληθείας ἦλθον would be along the lines of 'I was (divinely) made alive by the truth, I came [to give praise, to testify, etc.]'. 'The truth' in this formulation, stands for the message preached". (POIRIER, 2021, p. 73).

⁵⁹⁸ *Santo* traduz *ἅγιος*. Confira *Isaiás 6:3*: "καὶ ἐκέκραγον ἕτερος πρὸς τὸν ἕτερον καὶ ἔλεγον ἅγιος ἅγιος ἅγιος κύριος σαβαωθ πλήρης πᾶσα ἡ γῆ τῆς δόξης αὐτοῦ".

⁵⁹⁹ Marc Philonenko observa que a estrutura do hino de Poimandres se assemelha ao *Kedushá* que significa "littéralement la 'Sanctification (du Nom)", e "est une pièce essentielle de la liturgie juive ancienne, puisque'elle s'y trouve à trois reprises; dans la prière du matin ou *Yoşer*, dans les *Dix-huit Bénédiction*s, que le juif pieux doit réciter trois fois par jour, et enfin sous la forme de la *Kedusha de Sidra*". (PHILONENKO, 1975, p. 207).

⁶⁰⁰ *Pelos seus* traduz *τοῖς ἰδίοις*.

⁶⁰¹ *Sacrifícios da palavra* traduz *λογικὰς θυσίας*. Temos outra ocorrência do termo em CH XIII 18-19: "δι' ἐμοῦ δέξαι τὸ πᾶν λόγῳ, λογικὴν θυσίαν". A expressão se enquadra na discussão acerca da linguagem do sacrifício. *Sacrificium* significa tornar alguma coisa sagrada (*sacer facere*), isso quer dizer que algo (animal, objeto, ser humano) fora transferido para o reino do divino. *Immolare* significa espalhar farinha salgada num animal, fazendo-o salgado; isso poderia ser usado para descrever o processo de sacrifício animal. *θυσία* possui mais relação com a queima do que a matança em si. Segundo Guy G. Stroumsa, a transformação ritual passa por um processo de espiritualização, definida como a mudança para um ritual sem sacerdotes e sem sacrifícios sangrentos. Ele rastreia o fenômeno à queda do tempo judaico em Jerusalém no ano 70 EC. Em suma, Stroumsa enfatiza que na Antiguidade Tardia ocorre uma espécie de modernização, onde se sucede uma interiorização e privatização da adoração, em detrimento à realização de sacrifícios. Todavia, tal concepção é fruto de um preconceito herdado das polêmicas cristãs anti-pagãs, cuja ação ritual - e particularmente o sacrifício sangrento -, é necessariamente inferior ou incompatível à espiritualidade. (STROUMSA, 2011, p. 140). Para Christian Bull, a literatura hermética não apresenta qualquer tipo de oposição entre as noções de culto sacrificial e culto espiritual: "traditional cult, including sacrifice, is positive in the Hermetic texts, and that the reason sacrifice is transformed or downplayed on the more advanced levels has more to do with ontological stratification than any hostility to external *dromena*". (BULL, 2016, p. 145). Stroumsa utiliza Jâmblico em sua exposição: "Even a traditionalist like

não cair da gnose, que haverá de me inclinar sobre a nossa essência e me fortalecer, também com essa graça brilharei sobre os que estão na ignorância, meus irmãos da raça humana, mas teus filhos. Portanto, confio e presto testemunho: avanço para vida e luz. Tu és abençoado, ó pai. O teu homem deseja santificar junto contigo, de acordo a todo o poder que lhe transmitiste.

Iamblichus, who argues in favor of sacrifices, recognizes that they are not need by the superior beings (*The Mysteries of Egypt* 5.15). Blood sacrifices, for him, are expected only by the lower gods, and represent only the material aspect of cult. For him, these spiritual sacrifices exist side by side with blood sacrifices”. (STROUMSA, 2011, p. 141). Todavia, ao invés de fortalecer, a menção a Jâmblico enfraquece seu argumento, pois a estratificação ontológica expõe o papel do sacrifício material como uma propedêutica aos mais altos estágios imateriais da prática teúrgica. Segue o argumento de Jâmblico: “The best way of all to begin is to show that the law of sacrifices is dependent upon the order of the gods themselves. Let us, therefore, posit once again that, among the gods, some are material, others immaterial. Those are material that embrace matter within themselves and impose order upon it, while immaterial are those that are exempt from matter and rise above it. According to the art of the priests, one must begin the sacrificial process from the material gods; for by no other route is ascent possible to the immaterial gods. The material gods, then, have a certain communion with matter inasmuch as they preside over it; it is they, therefore, that are responsible for those phenomena that arise in matter, such as divisions, impacts and resistance, and the alteration, generation and destruction of all material bodies”. (JÂMBLICO, 2003, 5.14). Nesse sentido, Christian Bull arremata a questão do *sacrifício da palavra* em termos de uma adequação natural à morfologia da divindade hermética: "there is no end to traditional sacrifice in Hermetism then, but it is in fact a crucial part of the attitude of reverence towards the earthly gods, and thus a guarantee for continued divine presence on earth". (BULL, 2016, p. 153). A noção de espiritualização hermética encontra mais respaldo na definição de Pierre Hadot do que nas polêmicas anti-pagãs, visto que a espiritualização, no caso do Hermetismo, lida com a dimensão integral do sujeito, o que não exclui a relevância dos cultos sacrificiais tradicionais: “a palavra ‘espiritual’ permite entender bem que esses exercícios são obras não apenas do pensamento, mas de todo o psiquismo do indivíduo... o indivíduo se eleva à vida do Espírito objetivo, isto é, recoloca-se na perspectiva do Todo”. (HADOT, 2014, p. 20). Nesse sentido, visto que o demiurgo está associado ao *logos*, e a parte *logikos* da alma humana é capaz de receber o *nous* divino, um sacrifício do *logos* seria ontologicamente adequado para essa deidade. Portanto, a literatura hermética não propõe a substituição dos ritos tradicionais por expedientes espiritualistas, antes distingue a oferenda do receptor, ou seja, sacrifícios tradicionais continuam a ser defendidos como efetivos para divindades que participam na matéria ao mesmo tempo que não são destituídos do elemento celestial. Para uma avaliação da categoria “sacrifício” na religião egípcia, confira FRANKFURTER, 2011. O argumento de Frankfurter pode ser estruturado em três partes: 1) descentralização da matança na conceitualização de sacrifício, de modo que a matança em si é periférica, havendo preferência à queima de aromas; 2) descentralização do sacrifício como rito focal característico do Oriente Próximo e religiosidade greco-romana; 3) questionamento da capacidade da categoria sacrifício, visto que ela é bastante carregada do viés preconceituoso de argumentos teológicos cristãos que inflacionam a presença de matanças de animais em cerimônias religiosas “pagãs”.

CH I: ΕΡΜΟΥ ΤΡΙΣΜΕΓΙΣΤΟΥ ΠΟΙΜΑΝΔΡΗΣ

[1] Ἐννοίας μοί ποτε γενομένης περὶ τῶν ὄντων καὶ μετεωρισθείσης μοι τῆς διανοίας σφόδρα, κατασχεθεισῶν μου τῶν σωματικῶν αἰσθήσεων, καθάπερ οἱ ὑπνω βεβαρημένοι ἐκ κόρου τροφῆς ἢ ἐκ κόπου σώματος, ἔδοξά τινα ὑπερμεγέθη μέτρῳ ἀπεριορίστῳ τυγχάνοντα καλεῖν μου τὸ ὄνομα καὶ λέγοντά μοι, Τί βούλει ἀκοῦσαι καὶ θεάσασθαι, καὶ νοήσας μαθεῖν καὶ γνῶναι; - [2] φημί ἐγώ, Σὺ γὰρ τίς εἶ; - Ἐγὼ μὲν, φησὶν, εἰμι ὁ Ποιμάνδρης, ὁ τῆς ἀθθεντίας νοῦς οἶδα ὃ βούλει, καὶ σύνεμί σοι παντοχοῦ.

[3]- φημί ἐγώ, Μαθεῖν θέλω τὰ ὄντα καὶ νοῆσαι τὴν τούτων φύσιν καὶ γνῶναι τὸν θεόν· πῶς, ἔφην, ἀκοῦσαι βούλομαι. - φησὶν ἐμοὶ πάλιν, Ἔχε νῶ σῶ ὅσα θέλεις μαθεῖν, κάγώ σε διδάξω.

[4] τοῦτο εἰπὼν ἠλλάγη τῇ ιδείᾳ, καὶ εὐθέως πάντα μοι ἤνοικτο ῥοπή, καὶ ὁρῶ θεὰν ἀόριστον, φῶς δὲ πάντα γεγενημένα, εὐδιόν τε καὶ ἰλαρόν, καὶ ἠράσθην ιδῶν. καὶ μετ'ὀλίγον σκότος κατωφερὲς ἦν, ἐν μέρει γεγενημένον, φορεβόν τε καὶ στυγνόν, σκολιῶς ἐσπειραμένον, ὡς <ὄφει> εἰκάσαι με· εἶτα μεταβαλλόμενον τὸ σκότος εἰς ὑγρᾶν τινα φύσιν, ἀφάτως τεταραγμένην καὶ καπνὸν ἀποδιδοῦσαν, ὡς ἀπὸ πυρός, καὶ τινα ἦχον ἀποτελοῦσαν ἀνεκκλάλητον γοῶδη· εἶτα βοῆ ἐξ αὐτῆς ἀσυνάρθως ἐξεπέμπετο, ὡς εἰκάσαι φωνῇ πυρός, [5] ἐκ δὲ φωτὸς λόγος ἅγιος ἐπέβη τῇ φύσει, καὶ πῦρ ἄκρατον ἐξεπήδησεν ἐκ τῆς ὑγρᾶς φύσεως ἄνω εἰς ὕψος· κοῦφον δὲ ἦν καὶ ὀξύ, δραστικὸν δὲ ἄμα, καὶ ὁ ἀήρ ἐλαφρὸς ὢν ἠκολούθησε τῷ πνεύματι, ἀναβαίνοντος αὐτοῦ μέχρι τοῦ πυρός ἀπὸ γῆς καὶ ὕδατος, ὡς δοκεῖν κρέμασθαι αὐτὸν ἀπ' αὐτοῦ· γῆ δὲ καὶ ὕδωρ ἔμενε καθ' ἑαυτὰ συμμεμιγμένα, ὡς μὴ θεωρεῖσθαι <τὴν γῆν> ἀπὸ τοῦ ὕδατος· κινούμενα δὲ ἦν διὰ τὸν ἐπιφερόμενον πνευματικὸν λόγον εἰς ἀκοήν.

[6] ὁ δὲ Ποιμάνδρης ἐμοί, Ἐνόησας, φησί. τὴν θεὰν ταύτην ὃ τι καὶ βούλεται; καὶ, Γνώσομαι, ἔφην ἐγώ. - Τὸ φῶς ἐκεῖνο, ἔφη, ἐγὼ Νοῦς ὁ σὸς θεός, ὁ πρὸ φύσεως ὑγρᾶς τῆς ἐκ σκότους φανείσης· ὁ δὲ ἐκ Νοὸς φωτεινὸς Λόγος υἱὸς θεοῦ. - Τί οὖν; φημί. - οὐτῶ γνῶθι· τὸ ἐν σοὶ βλέπον καὶ ἄκουον, λόγος κυρίου, ὁ δὲ νοῦς πατὴρ θεός. οὐ γὰρ δίστανταν ἀπ' ἀλλήλων· ἔνωσις γὰρ τούτων ἐστὶν ἡ ζωή. - Εὐχαριστῶ σοι, ἔφην ἐγώ. - Ἀλλὰ δὴ νόει τὸ φῶς καὶ γνώριζε τοῦτο.

[7] εἰπόντος ταῦτα ἐπὶ πλείονα χρόνον ἀντώπησέ μοι, ὥστε με τρέμειν αὐτοῦ τὴν ιδεάν· ἀνανεύσαντος δέ, θεωρῶ ἐν τῷ νοί μου τὸ φῶς ἐν δυνάμεσιν ἀναριθμήτοις ὄν, καὶ κόσμον ἀπεριορίστον γεγενημένον, καὶ περιίσχεσθαι τὸ πῦρ δυνάμει μεγίστη, καὶ στάσιν ἐσχηκέναι κρατούμενον· ταῦτα δὲ ἐγὼ διενοήθημι ὁρῶν διὰ τὸν τοῦ Ποιμάνδρου λόγον.

[8] ὡς δὲ ἐν ἐκπλήξει μου ὄντος, φησὶ πάλιν ἐμοί, Εἶδες ἐν τῷ νῷ ἀρχέτυπον εἶδος, τὸ προάρχον τῆς ἀρχῆς τῆς ἀπεράντου· ταῦτα ὁ Ποιμάνδρης ἐμοί. - Τὰ οὖν, ἐγὼ φημιν, στοιχεῖα τῆς φύσεως πόθεν ὑπέστη; - πάλιν ἐκεῖνος πρὸς ταῦτα, Ἐκ βουλῆς θεοῦ, ἥτις λαβοῦσα τὸν Λόγον καὶ ἰδοῦσα τὸν καλὸν κόσμον ἐμιμήσατο, κοσμοποιηθεῖσα διὰ τῶν ἑαυτῆς στοιχείων καὶ γεννημάτων ψυχῶν.

[9] ὁ δὲ Νοῦς ὁ θεός, ἀρρενόθηλος ὢν, ζωὴ καὶ φῶς ὑπάρχων, ἀπεκύησε λόγῳ ἕτερον Νοῦν δημιουργόν, ὃς θεὸς τοῦ πυρὸς καὶ πνεύματος ὢν, ἐδημιούργησε διοικητάς τινας ἑπτὰ, ἐν κύκλοις περιέχοντας τὸν αἰσθητὸν κόσμον, καὶ ἡ διοίκησις αὐτῶν εἰμαρμένη καλεῖται.

[10] ἐπήδησεν εὐθύς ἐκ τῶν κατωφερῶν στοιχείων [τοῦ θεοῦ] ὁ τοῦ θεοῦ Λόγος εἰς τὸ καθαρὸν τῆς φύσεως δημιούργημα, καὶ ἠνώθη τῷ δημιουργῷ Νῶ ὁμοούσιος γὰρ ἦν, καὶ κατελείφθη [τὰ] ἄλογα τὰ κατωφερῆ τῆς φύσεως στοιχεῖα, ὡς εἶναι ὕλην μόνην.

[11] ὁ δὲ δημιουργὸς Νοῦς σὺν τῷ Λόγῳ, ὁ περίσχων τοὺς κύκλους καὶ δινῶν ροίζῳ, ἔστρεψε τὰ ἑαυτοῦ δημιουργήματα καὶ εἶασε στρέφεσθαι ἀπ' ἀρχῆς ἀορίστου εἰς ἀπεράντον τέλος· ἀρχεται γάρ, οὗ ἴσχει· ἡ δὲ τούτων περιφορά, καθὼς ἠθέλησεν ὁ Νοῦς, ἐκ τῶν κατωφερῶν στοιχείων ζῶα ἤνεγκεν ἄλογα (οὐ γὰρ ἐπέιχε τὸν Λόγον), ἀήρ δὲ πετεινὰ ἤνεγκε, καὶ τὸ ὕδωρ νκτά· διακεχώρισται δὲ ἀπ' ἀλλήλων ἢ τε γῆ καὶ τὸ ὕδωρ, καθὼς ἠθέλησεν ὁ Νοῦς, καὶ <ἡ γῆ> ἐξήνεγκεν ἀπ' αὐτῆς ἃ εἶχε ζῶα τετράποδα <καὶ> ἔρπετά, θηρία ἀγρία καὶ ἡμερα.

[12] ὁ δὲ πάντων πατήρ ὁ Νοῦς, ὢν ζωὴ καὶ φῶς, ἀπεκύησεν Ἄνθρωπον αὐτῷ ἴσον, οὗ ἠράσθη ὡς ἰδίου τόκου· περικαλλῆς γάρ, τὴν τοῦ πατρὸς εἰκόνα ἔχων· ὄντως γὰρ καὶ ὁ θεὸς ἠράσθη τῆς ἰδίας μορφῆς, παρέδωκε τὰ ἑαυτοῦ πάντα δημιουργήματα, [13] καὶ κατανοήσας δὲ τὴν τοῦ Δημιουργοῦ κτίσιν ἐν τῷ πυρί, ἠβουλήθη καὶ αὐτὸς δημιουργεῖν, καὶ συνεχωρήθη ἀπὸ τοῦ πατρὸς· γενόμενος ἐν τῇ δημιουργικῇ σφαίρα, ἔξω τὴν πασῶν ἐξουσίαν, κατενόησε τοῦ ἀδελφοῦ τὰ δημιουργήματα, οἱ δὲ ἠράστησαν αὐτοῦ, ἕκαστος δὲ μετεδίδου τῆς ἰδίας τάξεως· καὶ καταμαθὼν τὴν τούτων οὐσίαν καὶ μεταλαβὼν τῆς αὐτῶν φύσεως ἠβουλήθη ἀναρρῆξαι τὴν περιφέρειαν τῶν κύκλων, καὶ τὸ κράτος τοῦ ἐπικειμένου ἐπὶ τοῦ πυρὸς κατανοῆσαι.

[14] καὶ ὁ τοῦ τῶν θνητῶν κόσμου καὶ τῶν ἀλόγων ζώων ἔχων πᾶσαν ἐξουσίαν διὰ τῆς ἀρμονίας παρέκυψεν, ἀναρρῆξας τὸ κύτος, καὶ ἔδειξε τῇ κατωφερῇ φύσει τὴν καλὴν τοῦ θεοῦ μορφήν, ὃν ἰδοῦσα ἀκόρεστον κάλλος <καὶ> πᾶσαν ἐνέργειαν ἐν ἑαυτῷ ἔχοντα τῶν διοικητῶν τὴν τε μορφήν τοῦ θεοῦ ἐμείδιασεν ἔρωτι, ὡς ἄτε τῆς καλλίστης μορφῆς τοῦ Ἀνθρώπου τὸ εἶδος ἐν τῷ ὕδατι ἰδοῦσα καὶ τὸ σκίασμα ἐπὶ τῆς γῆς. ὁ δὲ ἰδὼν τὴν ὁμοίαν αὐτῷ μορφήν ἐν αὐτῇ οὔσαν ἐν τῷ ὕδατι, ἐφίλησε καὶ ἠβουλήθη αὐτοῦ οἰκεῖν·

ἄμα δὲ τῇ βουλῇ ἐγένετο ἐνέργεια, καὶ ὄκησε τὴν ἄλογον μορφήν· ἡ δὲ φύσις λαβοῦσα τὸν ἐρώμενον περιεπλάκη ὅλη καὶ ἐμίγησαν· ἐρώμενοι γὰρ ἦσαν.

[15] καὶ διὰ τοῦτο παρὰ πάντα τὰ ἐπὶ γῆς ζῶα διπλοῦς ἐστὶν ὁ ἄνθρωπος, θνητὸς μὲν διὰ τὸ σῶμα, ἀθάνατος δὲ διὰ τὸν οὐσιώδη ἄνθρωπον· ἀθάνατος γὰρ ὢν καὶ πάντων τὴν ἐξουσίαν ἔχων, τὰ θνητὰ πάσχει ὑποκείμενος τῇ εἰμαρμένῃ. ὑπεράνω οὖν ὢν τῆς ἀρμονίας ἐναρμόνιος γέρονε δοῦλος ἀρρενόθηλος δὲ ὢν, ἐξ ἀρρενοθήλεος ὢν πατὴρ καὶ αὐπνος ἀπὸ ἀύπνου κρατεῖται.

[16] καὶ μετὰ ταῦτα, Νοῦς ὁ ἐμός· καὶ αὐτὸς γὰρ ἐρῶ τοῦ λόγου. ὁ δὲ Ποιμάνδης ἔειπε, Τοῦτο ἐστὶ τὸ κεκρυμμένον μυστήριον μέχρι τῆσδε τῆς ἡμέρας· ἡ γὰρ φύσις ἐπιμιγεῖσα τῷ Ἀνθρώπῳ ἤνεγκε τι θαῦμα θαυμασιώτατον· ἔχοντας γὰρ αὐτοῦ τῆς ἀρμονίας τῶν ἑπτὰ τὴν φύσιν, οὓς ἔφην σοι ἐκ πυρὸς καὶ πνεύματος, οὐκ ἀνέμενεν ἡ φύσις, ἀλλ' εὐθὺς ἀπεκύησεν ἑπτὰ ἀνθρώπους, πρὸς τὰς φύσεις τῶν ἑπτὰ διοικητῶν, ἀρρενοθήλεας καὶ μεταρσίους. καὶ μετὰ ταῦτα, ὦ Ποιμάνδρην, εἰς μεγάλην γὰρ νῦν ἐπιθυμίαν ἦλθον καὶ ποθῶ ἀκοῦσαι· μὴ ἔκτρεχε. καὶ ὁ Ποιμάνδρης εἶπεν, Ἀλλὰ σιωπά. οὐπω γὰρ σοι ἀνῆλθωσα τὸν πρῶτον λόγον. - Ἴδὸν σιωπῶ, ἔφην ἐγώ.

[17] Ἐγένετο οὖν, ὡς ἔφην, τῶν ἑπτὰ τούτων ἡ γένεσις τοιῶδε τρόπῳ· θηλυκὴ γὰρ <γῆ> ἦν καὶ ὕδωρ ὀχευτικόν, τὸ δὲ ἐκ πυρὸς πέπειρον. ἐκ δὲ αἰθέρος τὸ πνεῦμα ἔλαβε καὶ ἐξήνεγκεν ἡ φύσις τὰ σώματα πρὸς τὸ εἶδος τοῦ Ἀνθρώπου. ὁ δὲ Ἄνθρωπος ἐκ ζωῆς καὶ φωτὸς ἐγένετο εἰς ψυχὴν καὶ νοῦν, ἐκ μὲν ζωῆς ψυχὴν, ἐκ δὲ φωτὸς νοῦν, καὶ ἔμεινεν οὕτω τὰ πάντα τοῦ αἰσθητοῦ κόσμου μέχρι περιόδου τέλους <καὶ> ἀρχῶν γενῶν.

[18] ἄκουε λοιπόν, ὃν ποθεῖς λόγον ἀκοῦσαι. τῆς περιόδου πεπληρωμένης ἐλύθη ὁ πάντων σύνδεσμος ἐκ βουλῆς θεοῦ· πάντα γὰρ ζῶα ἀρρενοθήλεα ὄντα διελύετο ἄμα τῷ ἄνθρωπῳ καὶ ἐγένετο τὰ μὲν ἀρρενικὰ ἐν μέρει, τὰ δὲ θηλυκὰ ὁμοίως. ὁ δὲ θεὸς εὐθὺς εἶπεν ἀγίῳ λόγῳ Αὐξάνεσθε ἐν αὐξήσει καὶ πληθύνεσθε ἐν πλήθει πάντα τὰ κτίσματα καὶ δημιουργήματα, καὶ ἀναγνωρισάτω <ὁ> ἔννοους ἑαυτὸν ὄντα ἀθάνατον, καὶ τὸν αἴτιον τοῦ θανάτου ἔρωτα, καὶ πάντα τὰ ὄντα.

[19] τοῦτο εἰπόντος, ἡ πρόνοια διὰ τῆς εἰμαρμένης καὶ ἀρμονίας τὰς μίξεις ἐποιήσατο, καὶ τὰς γενέσεις κατέστησε, καὶ ἐπληθύνῃν κατὰ γένος τὰ πάντα καὶ ὁ ἀναγνωρίσας ἑαυτὸν ἐλήλυθεν εἰς τὸ περιούσιον ἀγαθόν, ὁ δὲ ἀγαπήσας τὸ ἐκ πλάνης ἔρωτος σῶμα, οὗτος μένει ἐν τῷ σκοτεινῷ πλανώμενος, αἰσθητῶς πάσχων τὰ τοῦ θανάτου.

[20] Τί τοσοῦτον ἀμαρτάνουσιν, ἔφην ἐγώ, οἱ ἀγνοοῦντες, ἵνα στερηθῶσι τῆς ἀθανασίας; - Ἔοικας, ὦ οὗτος, τούτων μὴ πεφροντικέναι ὧν ἤκουσας. οὐκ ἔφην σοι νοῖεν; - Νοῶ καὶ μιμησκομαι, εὐχαριστῶ δὲ ἄμα. - Εἰ ἐνόησας, εἰπέ μοι, διὰ τί ἄξιοι εἰσι τοῦ θανάτου οἱ ἐν τῷ θανάτῳ ὄντες; - Ὅτι προκατάρχεται τοῦ οἰκείου σώματος τὸ

στυγγὸν σκότος, ἐξ οὗ ἡ ὑγρά φύσις, ὅς ἦς τὸ σῶμα συνέστηκεν ἐν τῷ αἰσθητῷ κόσμῳ, ἐξ οὗ θάνατος ἀρδεύεται.

[21] Ἐνόησας ὀρθῶς, ὃ οὗτος, κατὰ τί δὲ "ὁ νοήσας ἑαυτὸν εἰς αὐτὸν χωρεῖ", ὅπερ ἔχει ὁ τοῦ θεοῦ λόγος; - φημί ἐγώ, "Ὅτι ἐκ φωτὸς καὶ ζωῆς συνέστηκεν ὁ πατήρ τῶν ὄλων, ἐξ οὗ γέγονεν ὁ Ἄνθρωπος. - Εὖ φησὶ λαλῶν· φῶς καὶ ζωὴ ἐστὶν ὁ θεὸς καὶ πατήρ, ἐξ οὗ ἐγένετο ὁ Ἄνθρωπος. ἐὰν οὖν μάθῃς αὐτὸν ἐκ ζωῆς καὶ φωτὸς ὄντα καὶ ὅτι ἐκ τούτων τυγχάνεις, εἰς ζωὴν πάλιν χωρήσεις. ταῦτα ὁ Ποιμάνδρης εἶπεν. - Ἄλλ' ἔτι μοι εἰπέ, πῶς εἰς ζωὴν χωρήσω ἐγώ, ἔφην, ὃ Νοῦς ἐμός; φησὶ γὰρ ὁ θεός· "ὁ ἔννοος ἄνθρωπος ἀναγνωρισάτω ἑαυτόν". [22] οὐ πάντες γὰρ ἄνθρωποι νοῦν ἔχουσιν; - Εὐφήμει, ὃ οὗτος, λαλῶν· παραγίνομαι αὐτὸς ἐγώ ὁ Νοῦς τοῖς ὁσίοις καὶ αγαθοῖς καὶ καθαροῖς καὶ ἐλεήμοσι, τοῖς εὐσεβοῦσι, καὶ ἡ παρουσία μου γίνεται βοήθεια, καὶ εὐθὺς τὰ πάντα γνωρίζουσι καὶ τὸν πατέρα ἰλάσκονται ἀγαπητικῶς καὶ εὐχαριστοῦσιν εὐλογοῦντες καὶ ὑμονοῦντες τεταγμένως πρὸς αὐτὸν τῇ στοργῇ, καὶ πρὸ τοῦ παραδοῦναι τὸ σῶμα ἰδιῶ θανατῷ μυσάπτονται τὰς αἰσθήσεις, εἰδότες αὐτῶν τὰ ἐνεργήματα· μᾶλλον δὲ οὐκ ἐάσω αὐτὸς ὁ Νοῦς τὰ προσπίπτοντα ἐνεργήματα τοῦ σώματος ἐκτελεσθῆναι. πυλωρὸς ὢν ἀποκλείσω τὰς εἰσόδους τῶν κακῶν καὶ αἰσχυρῶν ἐνεργήματων, τὰς ἐνθυμήσεις ἐκκόπτων. [23] τοῖς δὲ ἀνοήτοις καὶ κακοῖς καὶ πονηροῖς καὶ φθονεροῖς καὶ πλεονέκταις καὶ φονεῦσι καὶ ἀσεβέσι πόρρωθέν εἰμι, τῷ τιμωρῷ ἐκχωρήσας δαίμονι, ὅστις τὴν ὀξύτητα τοῦ πυρὸς προσβάλλων ἰθρῶσκει αὐτὸν ἰσθητικῶς καὶ μᾶλλον ἐπὶ τὰς ἀνομίας αὐτὸν ὀπλίζει, ἵνα τύχη πλείονος τιμαρίας, καὶ οὐ παύεται ἐπ' αὐτὸν πῦρ ἐπὶ τὸ πλεῖον αὐξάνει.

[24] - Εὖ μοι πάντα, ὡς ἐβουλόμην, ἐδίδαξας, ὃ Νοῦς, ἔτι δέ μοι εἰπέ <περὶ> τῆς ἀνόδου τῆς γινομένης. - πρὸς ταῦτα ὁ Ποιμάνδρης εἶπε, Πρῶτον μὲν ἐν τῇ ἀναλύσει τοῦ σώματος τοῦ ὑλικοῦ παραδίδως αὐτὸ τὸ σῶμα εἰς ἀλλοίωσιν, καὶ τὸ εἶδος ὁ εἶχες ἀφανὲς γίνεται, καὶ τὸ ἦθος τῷ δαίμονι ἀνεέργητον παραδίδως, καὶ αἱ αἰσθήσεις τοῦ σώματος εἰς τὰς ἑαυτῶν πηγὰς ἐπανέρχονται, μέρη γινόμενα καὶ πάλιν συνανιστάμενα εἰς τὰς ἐνεργείας. καὶ ὁ θυμὸς καὶ ἡ ἐπιθυμία εἰς τὴν ἄλογον φύσιν χωρεῖ. [25] καὶ οὕτως ὁρμᾷ λοιπὸν ἄνω διὰ τῆς ἀρμονίας, καὶ τῇ πρώτῃ ζώνῃ δίδωσι τὴν αὐξητικὴν ἐνεργείαν καὶ τὴν μειωτικὴν, καὶ τῇ δευτέρῃ τὴν μηχανὴν τῶν κακῶν, δόλον ἀνεέργητον, καὶ τῇ τρίτῃ τὴν ἐπιθυμητικὴν ἀπάτην ἀνεέργητον, καὶ τῇ τετάρτῃ τὴν ἀρχοντικὴν προφανίαν ἀπλεονέκτητον, καὶ τῇ πεμπτῇ τὸ θράσος τὸ ἀνόσιον καὶ τῆς τόλμης τὴν προπέτειαν, καὶ τῇ ἕκτῃ τὰς ἀφορμὰς τὰς κακὰς τοῦ πλοῦτου ἀνενεργήτους, καὶ τῇ ἑβδόμῃ ζώνῃ τὸ ἐνεδρεῦον ψεῦδος.

[26] καὶ τότε γυμνωθεὶς ἀπὸ τῶν τῆς ἀρμονίας ἐνεργημάτων γίνεται ἐπὶ τὴν ὀγδοατικὴν φύσιν, τὴν ἰδίαν δύναμιν ἔχων, καὶ ὑμνεῖ σὺν τοῖς οὖσι τὸν πατέρα· συγχαίρουσι δὲ οἱ παρόντες τῇ τούτου παρουσίᾳ, καὶ ὁμοιωθεὶς τοῖς συνοῦσιν ἀκούει καὶ τινῶν δυνάμεων ὑπὲρ τὴν ὀγδοατικὴν φύσιν φωνῆ τινὶ ἡδεῖα ὑμνουσῶν τὸν θεόν· καὶ τότε τάξει ἀνέρχονται πρὸς τὸν πατέρα, καὶ αὐτοὶ εἰς δυνάμεις ἑαυτοῦ παραδιδόασιν, καὶ δυνάμεις γενόμενοι ἐν θεῷ γίνονται. τοῦτό ἐστι τὸ ἀγαθὸν τέλος τοῖς γινώσιν ἐσχηκόσι, θεωθῆναι. λοιπόν, τί μέλλεις; οὐχ ὡς πάντα παραλαβὼν καθοδηγὸς γίνῃ τοῖς ἀξιοῖς, ὅπως τὸ γένος ἀνθρωπότητος διὰ σοῦ ὑπὸ θεοῦ σωθῆ;

[27] ταῦτα εἰπὼν ὁ Ποιμάνδρης ἐμοὶ ἐμίγη ταῖς δυνάμεσιν. ἐγὼ δὲ εὐχαριστήσας καὶ εὐλογήσας τὸν πατέρα τῶν ὅλων ἀνείθην ὑπ'αὐτοῦ δυναμωθεὶς καὶ διδαχθεὶς τοῦ παντὸς τὴν φύσιν καὶ τὴν μεγίστην θεῶν, καὶ ἤργμαι κηρύσσειν τοῖς ἀνθρώποις τὸ τῆς εὐσεβείας καὶ γνώσεως κάλλος, ὧ λαοί, ἄνδρες γηγενεῖς, οἱ μέθη καὶ ὑπνω ἑαυτοῦ ἐκδεδωκότες καὶ τῇ ἀγνωσίᾳ τοῦ θεοῦ, νήψατε, παύσασθε δὲ κραιπαλῶντες, θελγόμενοι ὑπνω ἀλόγῳ.

[28] οἱ δὲ ἀκούσαντες παρεγένοντο ὁμοθυμαδόν. ἐγὼ δὲ φημι, Τί εαυτοῦς, ὧ ἄνδρες γηγενεῖς εἰς θάνατον ἐκδεδώκατε, ἔχοντες ἐξουσίαν τῆς ἀθανασίας μεταλαβεῖν; μετανοήσατε, οἱ συνοδεύσαντες τῇ πλάνῃ καὶ συγκοινωνήσαντες τῇ ἀγνοίᾳ· ἀπαλλαγῆτε τοῦ σκοτεινοῦ φωτός, μεταλάβετε τῆς ἀθανασίας, καταλείψαντες τὴν φθοράν.

[29] καὶ οἱ μὲν αὐτῶν καταφλυαρήσαντες ἀπέστησαν, τῇ τοῦ θανάτου ὁδῷ ἑαυτοῦς ἐκδεδωκότες, οἱ δὲ παρεκάλουν διδαχθῆναι, ἑαυτοῦς πρὸ ποδῶν μου ρίψαντες. ἐγὼ δὲ ἀναστήσας αὐτοῦς καθοδηγὸς ἐγενόμην τοῦ γένους, τοὺς λόγους διδάσκων, πῶς καὶ τίνι τροπῷ σωθήσονται, καὶ ἔσπειρα αὐτοῖς τοὺς τῆς σοφίας λόγους καὶ ἐτρέφισαν ἐκ τοῦ ἀμβροσίου ὕδατος, ὁψίας δὲ γενομένης καὶ τῆς τοῦ ἡλίου ἀυγῆς ἀρχομένης δύεσθαι ὅλης, ἐκέλευσα αὐτοῖς εὐχαριστεῖν τῷ θεῷ καὶ ἀναπληρώσαντες τὴν εὐχαριστίαν ἕκαστος ἐτρέπη εἰς τὴν ἰδίαν κοίτην.

[30] ἐγὼ δὲ τὴν εὐεργεσίαν τοῦ Ποιμάνδρου ἀνεγραψάμην εἰς ἑμαυτόν, καὶ πληρωθεὶς ὧν ἤθελον ἐξηυφράνθην. ἐγένετο γὰρ ὁ τοῦ σώματος ὕπνος τῆς ψυχῆς νῆψις, καὶ ἡ κάμυσις τῶν ὀφθαλμῶν ἀληθινὴ ὄρασις, καὶ ἡ σιωπὴ μου ἐγκύμων τοῦ ἀγαθοῦ, καὶ ἡ τοῦ λόγου ἐκφορὰ γεννήματα ἀγαθῶν. τοῦτο δὲ συνέβη μοι λαβόντι ἀπὸ τοῦ νοός μου, τουτέστι τοῦ Ποιμάνδρου, τοῦ τῆς αὐθεντίας λόγου. θεόπνους γενόμενος τῆς ἀληθείας ἤλθον. διὸ δίδωμι ἐκ ψυχῆς καὶ ἰσχύος ὅλης εὐλογίαν τῷ πατρὶ θεῷ.

[31] ἅγιος ὁ θεὸς καὶ πατὴρ τῶν ὅλων.

ἅγιος ὁ θεὸς, οὗ ἡ βουλή τελεῖται ἀπὸ τῶν ἰδίων δυνάμεων,

ἅγιος ὁ θεὸς, ὃς γνωσθῆναι βούλεται καὶ γινώσκειται τοῖς ἰδίοις.

ἅγιος εἶ, ὁ λόγῳ συστατησάμενος τὰ ὄντα.
ἅγιος εἶ, οὗ πᾶσα φύσις εἰκὼν ἔφυ.
ἅγιος εἶ, ὃν ἡ φύσις οὐκ ἐμόρφωσεν.
ἅγιος εἶ, ὁ πάσης δυνάμεως ἰσχυρότερος.
ἅγιος εἶ, ὁ πάσης ὑπεροχῆς μείζων.
ἅγιος εἶ, ὁ κρείττων τῶν ἐπαίνων.

δέξαι λογικὰς θυσίας ἀγνὰς ἀπὸ ψυχῆς καὶ καρδίας πρὸς σὲ ἀνατεταμένης, ἀνεκκάλητε, ἄρρητε, σιωπῇ φωνούμενε. [32] αἰτουμένῳ τὸ μὴ σφαλῆναι τῆς γνώσεως τῆς κατ' οὐσίαν ἡμῶν ἐπίνευσόν μοι καὶ ἐνδυνάμωσόν με, καὶ τῆς χάριτος ταύτης φωτίσω τοὺς ἐν ἀγνοίᾳ τοῦ γένους, μοῦ ἀδελφούς, υἱοὺς δὲ σοῦ. διὸ πιστεύω καὶ μαρτυρῶ εἰς ζωὴν καὶ φῶς χωρῶ. εὐλογητὸς εἶ, πάτερ. ὁ σὸς ἄνθρωπος συναγιάζειν σοι βούλεται, καθὼς παρέδωκας αὐτῷ τὴν πᾶσαν ἐξουσίαν.

CH IV: De Hermes para Tat: A Cratera⁶⁰² ou a Mônada

[1] “Visto que o demiurgo⁶⁰³ fez o cosmos todo, não com as mãos, mas com a palavra, considera-o assim como aquele que é presente, e que sempre é, o um e único⁶⁰⁴, que criou todas as coisas; que plasmou⁶⁰⁵ pela própria vontade⁶⁰⁶ as coisas que são. Porquanto, este é o corpo dele, nem tangível, nem visível, nem mensurável, sem dimensões, nem similar a qualquer outro corpo; de fato, nem é fogo, nem água, nem ar, nem sopro, mas todas as coisas derivam dele. Sendo bom⁶⁰⁷, não quis só para si mesmo

⁶⁰² *Cratera* traduz *κρατήρ*. *Κρατήρ* também pode significar tigela; vaso para misturar vinho e água; copo; taça; cavidade. (Dicionários: *LSJ*, *Bailly*, *Dicionário grego-português Ateliê Editorial*). Anna van den Kerchove, numa comunicação, observa que o hieróglifo egípcio para coração, representando um vaso canópico (*ib*), se assemelha a uma tigela. Essa advertência é importante pois a literatura hermética sinonimiza intelecto (*νοῦς*) e coração (*καρδία*). CH VII 2 “porquanto ele não é audível, nem exprimível, nem visível aos olhos, e sim ao intelecto e ao coração”. A observação de Kerchove pode ser aferida em (BULL, 2018, p. 261). ☞ *ib*: heart, wish; seat of intelligence. Fonte para o significado de *ib*: (GARDINER 2001, p. 552). No *Timeu*, o demiurgo usa uma cratera para misturar a alma do mundo: “ταῦτ’ εἶπε, καὶ πάλιν ἐπὶ τὸν πρότερον κρατήρα, ἐν ᾧ τὴν τοῦ παντὸς ψυχὴν κεραννὺς ἔμισγεν”. (PLATÃO, *Timeu*, 41d). Zósimo de Panópolis, em *ἡ τελευταία ἀποχὴ (O Recibo Final)*, também faz menção a um batismo na cratera: “καὶ καταδραμοῦσα ἐπὶ τὸν Ποιμένανδρα καὶ βαπτίθεισα τῷ κρατήσι, ἀνάδραμε ἐπὶ τὸ γένος τὸ σόν”. Versão de BERTHELOT II, 1887, p. 245 [8].

⁶⁰³ Aqui se traduz *δημιουργός*. Confirma nota 567 sobre *δημιουργόν*.

⁶⁰⁴ *Um e único* traduz *ἐνὸς μόνου*. Confirma CH IV 5: “καταφρονήσαντες πάντων τῶν σωματικῶν καὶ ἀσωμάτων ἐπὶ τὸ ἐν καὶ μόνον σπεύδουσιν”. O um e único reflete aquilo que está por detrás do princípio. CH IV 8: “καὶ πόσους χοροὺς δαιμόνων καὶ συνέχειαν καὶ δρόμους ἀστέρων ἵνα πρὸς τὸν ἕνα καὶ μόνον σπεύσωμεν;”. O princípio também pode ser qualificado como mônada. CH IV 10: “ἡ γὰρ μονάς, οὐσα πάντων ἀρχὴ καὶ ρίζα, ἐν πᾶσιν ἐστὶν ὡς ἂν ρίζα καὶ ἀρχὴ”. CH X 14 versa sobre como todas as coisas advém de um princípio, e o princípio advém do um e único. Nesse sentido, o princípio é móvel, o um e único imóvel: “ἐκ μιᾶς δὲ ἀρχῆς τὰ πάντα ἤρτηται, ἡ δὲ ἀρχὴ ἐκ τοῦ ἑνὸς καὶ μόνου, καὶ ἡ μὲν ἀρχὴ κινεῖται, ἵνα πάλιν ἀρχὴ γένηται, τὸ δὲ ἐν μόνον ἔστηκεν, οὐ κινεῖται”.

⁶⁰⁵ *Plasmou* traduz *δημιουργήσαντος*. Confirma nota 568 sobre *ἐδημιούργησε*.

⁶⁰⁶ *Pela própria vontade* traduz *τῇ δὲ αὐτοῦ θελήσει*. Para vontade como *βουλή*, confirma nota 565.

⁶⁰⁷ A cosmologia hermética é otimista, e o marco para essa assunção é o fato de o demiurgo ser bom. Para o Hermetismo, deus é bom (CH VI 1), o demiurgo é bom (CH IV 1), a natureza é essencialmente boa (CH V). Segundo Tage Peterson, a cosmologia hermética é positiva e monista. “For the cosmology, this means both that this world is not the work of some ‘demiurge’ and that there cannot be absolute opposition between this world and God, since the good is the substance of all motion and generation”. (PETERSEN, 2002, p. 98-99). Christian Bull sugere que os tratados que versam sobre o vício do mundo material, a alienação do corpo e o problema da maldade pertencem a um grau de instrução denominado dualismo pedagógico, onde o iniciado é compelido a se alienar do corpo, mas posteriormente, no ritual de renascimento, reavalia o estatuto do corpo e do mundo, entendendo a sua função. (BULL, 2018, p. 210). Em termos tipológicos é preciso deixar claro que o panteísmo hermético é estritamente pragmático, ou seja, só faz sentido no aspecto ritual místico de ingresso ao reino divino. Nesse sentido, como defende Jørgen Podemann Sørensen, o deus do Hermetismo é transcendente e a natureza é a sua presença tangível como um processo criativo contínuo. (SØRENSEN, 2017, p. 20). É importante destacar como o demiurgo hermético é bom, pois precisamos diferenciá-lo do demiurgo maligno Yaldabaoth: “When Pistis Sophia wanted to cause this thing with no spirit to be made into a likeness of the divine and rule over matter and all its powers, for the first time an archon appeared, out of the water, lionlike in appearance, androgynous, with great authority in himself but ignorant of where he came from. When Pistis Sophia saw him moving in the depth of the water, she said to him, “Young man, move over here”, which is the meaning of Yaldabaoth <...> The ruler Yaldabaoth is ignorant of the power of Pistis. He did not see her face, but in the water he saw the likeness that spoke to him, and from that voice he called himself Yaldabaoth. <...> He thought that only he existed <...> From matter the ruler created for himself a dwelling place and called it heaven, and from matter he

dispor esse dom votivo e adornar a terra; [2] ele enviou o homem para baixo, como ornamento do corpo divino, animal mortal como ornamento de um animal imortal, e o cosmos era superior aos seres viventes enquanto o eternamente vivo, assim como <o

created a footsool and called it Earth”. *Na Origem do Mundo*. NHC II, 5 (99,23-100,29) e (100,29-101,23). Tradução de Marvin Meyer. O equívoco de associar o demiurgo hermético a Yaldabaoth se fundamenta principalmente pelo fato de ambos terem criado sete governadores ou reis, que provavelmente correspondem às sete esferas planetárias (presumivelmente Sol, Lua, Mercúrio, Vênus, Marte, Júpiter e Saturno). Em CH I 9 o demiurgo plasmou sete governadores: “ἐδημιούργησε διοικητάς τινάς ἑπτά, ἐν κύκλοις περιέχοντας τὸν αἰσθητὸν κόσμον, καὶ ἡ διοίκησις αὐτῶν εἰμαρμένη καλεῖται.”. Em *O Livro Secreto de João*, Yaldabaoth “stationed seven kings, one for each sphere of heaven, to reign over the seven heavens”. NHC II, 1 (10,19-13-13). Tradução de Marvin Meyer. *Na Origem do Mundo* é um tratado que aborda questões acerca da criação do mundo, a formação da humanidade e o fim das eras. Com efeito, conceitualiza a jornada de Yaldabaoth, o criador deste mundo, e os infortúnios de Adão, Eva e o resto da humanidade. “In particular the text discusses themes from *Genesis*, in terms that recall *Jubilees* and the books of *Enoch* and to these materials are added Greco-Roman, Egyptian, and Christian reflections”. (MEYER, 2007, p. 199).

homem> é superior também ao cosmos, quanto à razão⁶⁰⁸ e ao intelecto⁶⁰⁹. O homem se tornou espectador da obra de deus, e se maravilhou e reconheceu o criador. [3] A razão,

⁶⁰⁸ Razão traduz *λόγος*. Visto que apenas o homem possui o *logos*, é lhe garantido o poder de regência sobre o mundo material: CH I 14: “καὶ ὁ τοῦ τῶν θνητῶν κόσμου καὶ τῶν ἀλόγων ζῴων ἔχων πᾶσαν ἐξουσίαν...” Inclusive, nos diversos tratados, o termo *logos* é objeto de variação semântica, ora significando razão, ora palavra, ora discurso. Nem sempre é possível atingir a precisa significação do termo nos diversos tratados, todavia é unânime o fato de que somente o homem o possui. Em CH XII 13, o homem se distingue dos outros seres por meio da palavra, porquanto os outros seres possuem somente a voz: “Τὰ γὰρ ἄλλα ζῶα λόγῳ οὐ χρᾶται, ὃ πατερ; οὐ, τέκνον, ἀλλὰ φωνῇ· πάμπολυ δὲ διαφέρει λόγος φωνῆς. ὁ μὲν γὰρ λόγος κοινὸς πάντων ἀνθρώπων, ἴδια δὲ ἐκάστου φωνή ἐστι γένους ζῴου”. Adiante, nós temos que a razão é imagem e intelecto de deus: “ὁ οὖν λόγος ἐστὶν εἰκὼν καὶ νοῦς τοῦ θεοῦ <...>”. CH XII 14. Isso pode significar que o *logos* é tanto a capacidade do homem de se distinguir dos outros seres, quanto de obter a consciência de deus. Ronaldo Pereira sugere a vinculação entre *λόγος* e o vocábulo egípcio *hw* (enunciado). Rehab Assem define *hw* como a personificação do termo religioso 'enunciado criativo. Nos ensinamentos alinhados à criação pela palavra o deus-criador requer a sua realização. Portanto, *hw* está ligado à personificação conceitual da realização que é *sj* (pensamento/ vontade do coração). Portanto, “the seat of the utterance (*hw*) is the mouth, the realization (*sj*) the heart”. (ASSEM, 2012, p. 21). Dessa forma, a associação hermética de *nous* e *logos* é similar ao mito egípcio da criação por *sj*, *hw*, *hk* (eficácia do poder criativo), isso pois “Egyptian thought had no formal separation between mental and magical operations”. (PEREIRA, 2012, p. 156). A literatura hermética realiza uma identificação entre intelecto (*νοῦς*) e coração (*καρδία*). CH VII 2: “οὐ γὰρ ἐστὶν ἀκουστός, οὐδὲ λεκτός, οὐδὲ ὀρατός ὀφθαλμοῖς, ἀλλὰ νῶ καὶ καρδίᾳ”. Nesse sentido, um exemplo dessa articulação entre *λόγος* e *νοῦς* na literatura egípcia pode ser encontrado na *Teologia de Mênfis*, texto que estabelece a teoria da criação pelo comando. Ptah, o deus demiurgo, assume o aspecto de Atum enquanto coração (intelecto/ pensamento/ vontade do coração) e língua (enunciado, comando). Esses dois aspectos, coração e língua, dão ensejo ao processo de eficácia do poder criativo (*hk*): “(53) Heart took shape in the form of Atum, Tongue took shape in the form of Atum. It is Ptah, the very great, who has given [life] to all the gods and their kas through this heart and through this tongue, (54) from which Horus had come forth as Ptah, from which Thoth come forth as Ptah. Thus heart and tongue rule over all the limbs in accordance with the teaching that it (the heart, or: he, Ptah) is in every body and it (the tongue, or: he, Ptah) is in every mouth of all gods, all men, all cattle, all creeping things, whatever lives, thinking whatever it (or: he) wishes and commanding whatever it (or: he) wishes. (55) His (Ptah's) Ennead is before him as teeth and lips. They are the semen and the hands of Atum. For the Ennead of Atum came into being through his semen and his fingers. But the Ennead is the teeth and lips in this mouth which pronounced the name of every thing, from which Shu and Tefnut came forth (56) and which gave birth to Ennead”. (A *Teologia de Mênfis*, 53-56). Tradução de Miriam Lichtheim. Podemos fazer a seguinte correlação: 1) O intelecto pariu com a palavra o segundo intelecto demiurgo (CH I 9: “ὁ δὲ Νοῦς ὁ θεός, ἀρρενόθηλυσ ὢν, ζωὴ καὶ φῶς ὑπάρχων, ἀπεκόησε λόγῳ ἕτερον Νοῦν δημιουργόν”). 2) Portanto, a criação se dá pela palavra. 3) Dessa forma, o demiurgo também cria pela palavra, tal como seu genitor (CH IV 1: “Ἐπειδὴ τὸν πάντα κόσμον ἐποίησεν ὁ δημιουργός, οὐ χερσὶν ἀλλὰ λόγῳ”). 4) Uma palavra sacra caminhou pela natureza (CH I 5: “ἐκ δὲ φωτὸς ... λόγος ἅγιος ἐπέβη τῇ φύσει”). 5) Essa palavra sacra é a responsável pelo crescer e multiplicar de todas as coisas criadas e plasmadas (CH I 18: “ὁ δὲ θεὸς εὐθύς εἶπεν ἁγίῳ λόγῳ Ἀύξανεσθε ἐν αὐξήσει καὶ πληθύνεσθε ἐν πλήθει πάντα τὰ κτίσματα καὶ δημιουργήματα”). 6) Nesse sentido, a palavra sacra é a palavra criativa/ plasmativa, visto que ambas desempenham o papel de parir/ criar/ plasmar/ fabricar/ desenvolver/ multiplicar (FH 27: “Ὁ γὰρ λόγος αὐτοῦ προελθὼν, παντέλειος ὢν καὶ γόμινος καὶ δημιουργὸς ἐν γομίνῃ φύσει”). 7) A partir dessas concepções, podemos falar de uma palavra sacra (*λόγος ἅγιος*), ou uma palavra criativa (*λόγος δημιουργός*), ou uma palavra inteligível (FH 29: “<ή> φύσις τοῦ νοεροῦ αὐτοῦ λόγου φύσις ἐστὶ γεννητικὴ καὶ δημιουργητικὴ”). 8) Destarte, o *νοῦς* e o *λόγος* são dois aspectos da divindade suprema. Agora, de um ponto de vista egípcio: Ptah é o demiurgo, pois é a língua de Atum (“Tongue took shape in the form of Atum”), ou seja, representa o enunciado (*hw*); mas a sua demiurgia só pode ser realizada porque ele também é o *sj* (coração/ pensamento) de Atum (“Heart took shape in the form of Atum”). Portanto, assim como na literatura hermética o processo de criação ocorre através da agência de *νοῦς* e *λόγος*, na cosmogonia menfita o processo de criação ocorre através da ativação de dois aspectos de Atum, coração e língua: “It is Ptah, the very great, who has given [life] to all the gods and their kas through this heart and through this tongue”. A palavra (*λόγος*) é o instrumento de geração, o que fica evidente com o uso do dativo instrumental. Em suma, *λόγος* e *νοῦς* não são entidades excludentes e sim complementares na constituição da realidade e, por conseguinte, do sujeito. CH IX 10: “ὁ γὰρ λόγος οὐ φθάνει μέχρι τῆς ἀληθείας, ὁ δὲ νοῦς μέγας ἐστὶ καὶ ὑπὸ τοῦ λόγου μέχρι τινὸς ὀδηγηθεὶς φθάνειν ἔχει <εἰς> τῆς ἀληθείας”.

⁶⁰⁹ Intelecto traduz *νοῦν*. Confirma nota 553 sobre *νοῦς*.

então, ó Tat, foi distribuída em todos os homens, mas não o intelecto, não tendo inveja a alguns. A inveja, de fato, não vem de cima, mas se forma aqui embaixo nas almas dos homens que não possuem o intelecto.”

“Por qual razão, então, ó pai, deus não distribuiu a todos o intelecto?”

“Ele quis, ó filho, que fosse posto no meio para as almas tal como um prêmio.”

[4] “E onde o pôs?”

“Tendo enchido disso [scil. de intelecto] uma grande cratera, enviou-o, confiando-o a um arauto⁶¹⁰, e ordenou-lhe proclamar aos corações⁶¹¹ dos homens o seguinte: ‘imerso-te nesta cratera, tu que podes, que tens fé, que ascenderás para aquele que enviou a cratera para baixo, e que sabes para qual fim nasceras.’”

“Então, todos os que entenderam o anúncio, batizaram-se com o intelecto; foram os que participaram da gnose e tornaram-se homens perfeitos, tendo recebido o intelecto. Ao contrário, todos os que erraram em entender o anúncio foram os que possuem [só] a razão, não tendo recebido o intelecto, e ignorando para qual fim nasceram e por quais causas. [5] As sensações desses, de fato, são parecidas com aquelas dos animais irracionais, e carregando o temperamento animoso e colérico, não admiram as coisas dignas de contemplação, mas dirigem à atenção aos prazeres e aos apetites dos corpos, e creem que o homem nascera por causa dessas coisas. Ao contrário, todos os que participam no dom recebido de deus, estes, ó Tat, segundo a comparação dos atos, são imortais em vez de mortais, todas as coisas tendo englobado com o próprio intelecto, as coisas sobre a terra, as coisas no céu, e também se há as coisas além do céu. Tendo se elevado grandemente, eles viram o bem e, tendo-o visto, consideram um infortúnio a demora aqui embaixo. Tendo desprezado todas as realidades corpóreas e incorpóreas, procuram com ardor o uno e o único. [6] Essa, ó Tat, é a ciência do intelecto, {abundância} das coisas divinas, compreensão de deus, sendo a cratera divina.”

⁶¹⁰ *Arauto* traduz *κήρυκα*. Fowden defende que a utilização *κήρυκα* no contexto de CH IV pode ser um indício do uso do vocabulário das religiões de mistério. (FOWDEN, 1993, p. 149).

⁶¹¹ *Corações* traduz *καρδία*. “De même que le coeur en Égypte et dans le monde biblique, celui de CH IV est au centre de tout un réseau d'activités mentales et cognitives. Il est l'unique destinataire de l'annonce du héraut <...> Une telle personnification conviendrait très bien dans un contexte égyptien, où le coeur est un aspect de la personnalité de l'homme selon l'anthropologie égyptienne. Déjà à l'époque pharaonique, les Égyptiens en vinrent peu à peu à considérer le coeur comme un être particulier et indépendant, avec lequel il était notamment possible de discuter. Ils pensaient même que le coeur était capable de se révolter contre son propriétaire, d'où la formule du chapitre 30 du Livre des Morts pour l'empêcher de se révolter". (KERCHOVE, 2012, p. 296). As *Instruções de Ptahotep* exemplificam a articulação entre a audição das coisas divinas e o coração do homem: “He who hears is beloved of god, / He whom god hates does not hear/ (550) The heart makes of its owner a hearer or non-hearer, / Man's heart is his life-prosperity-health!”. (As *Instruções de Ptahotep*, 550) Tradução de Miriam Lichtheim.

“Eu também quero me batizar, ó pai.”

“Se primeiramente não odiarés o teu corpo, ó filho, não serás capaz de amar a ti mesmo. Todavia, tendo amado a ti mesmo, terá o intelecto, e tendo o intelecto, também tu participarás na ciência.”

“Em que sentido tu falas essas coisas, ó pai?”

“É de fato impossível, ó filho, tomar parte em ambos, nas coisas mortais e coisas imortais. Porquanto, há dois tipos de coisas que são, corpóreas e incorpóreas, nas quais há o mortal e o divino, a quem quer escolher resta a escolha de um ou de outro. Porquanto, não é possível escolher ambos, e nas coisas em que é deixada a escolha, o que resulta inferior revela a potência do outro. [7] A escolha do melhor não somente resulta belíssimo ao que escolhe, tornando o homem deus, mas também exhibe a devoção a deus. Ao contrário, a escolha do pior destruiu o homem, mesmo se por nada ofendeu a deus, senão somente por isto: assim como as procissões passam no meio da rua e sozinhas não são capazes de produzir algo, mas são impedimentos aos outros, da mesma forma também, essas pessoas fazem procissões no cosmos, levadas pelos prazeres corpóreos. [8] Sendo assim as coisas, ó Tat, estarão à nossa disposição as coisas que vêm de deus. Que o que vem de nós siga e não seja menor, visto que deus não é responsável, mas nós somos as causas das coisas malvadas, preferindo-as às coisas belas. Vê, ó filho, através de quantos corpos devemos passar, e através de quantas fileiras de daemones, qual sucessão contínua e quantos cursos de estrelas, a fim de que sigamos em direção ao uno e único. O bem, pois, é intransponível, sem limites e sem fim, sem princípio em si mesmo, mas a nós parecendo que tenha um princípio, a ciência. [9] A gnose, então, não é o princípio do bem, mas nos proporciona o princípio do bem que será conhecido. Que nós peguemos, então, o princípio, e percorramos rápidos todas as coisas; sem dúvida é um caminho tortuoso, abandonar as habituais e presentes para voltar às arcaicas, às originárias. As coisas visíveis aprazem, ao passo que o não visível produz receio. A maldade é mais visível, mas as coisas invisíveis nos fazem desconfiar. As coisas mais manifestas são más, enquanto o bem é invisível às coisas visíveis; porquanto não há nem a forma nem o aspecto dele. Por isso, é similar a si mesmo, ao passo que é dessemelhante a todas as outras coisas; impossível é, pois, a um incorpóreo ser visível a um corpo; [10] esta é a diferença do similar em relação ao dessemelhante, e a deficiência do dessemelhante em relação ao semelhante. A mônada, pois, que é princípio e raiz de todas as coisas, está em todas as coisas como princípio e raiz. Sem um princípio não há nada, mas o princípio não advém de nada senão de si mesmo, se é o princípio das outras coisas. A mônada, sendo

princípio, abrange todas coisas enquanto número, e é abrangida por nenhuma delas, e gera cada número, não sendo gerada por nenhum outro número⁶¹². [11] Tudo o que é gerado é imperfeito e separável, sujeito a crescimento e diminuição, enquanto ao que é perfeito não acontece nenhuma dessas coisas. O que pode ser aumentado aumenta-se a partir da mônada, mas se consome pela sua própria fraqueza, não mais sendo capaz de acolher a mônada. Esta é, então, ó Tat, a imagem de deus, que foi traçada pelo que é possível. Se a contemplares com precisão e as pensares com os olhos do coração, confie em mim, ó filho, encontrarás a via para as coisas de cima. Mas sobretudo a própria te guiará. A contemplação carrega certa peculiaridade: ela liga e puxa para cima os que se anteciparam na contemplação, assim como dizem que o imã faz com o ferro.”

⁶¹² Para uma explicação da teoria platônica do Um e da Díade Indefinida, confira DILLON, 1996, p. 4-5.

CH IV: ΕΡΜΟΥ ΠΡΟΣ ΤΑΤ Ο ΚΡΑΤΗΡ, Η ΜΟΝΑΣ

[1] Ἐπειδὴ τὸν πάντα κόσμον ἐποίησεν ὁ δημιουργός, οὐ χερσὶν ἀλλὰ λόγῳ, ὥστε οὕτως ὑπολάμβανε ὡς τοῦ παρόντος καὶ ἀεὶ ὄντος καὶ πάντα ποιήσαντος καὶ ἐνὸς μόνου, τῇ δὲ αὐτοῦ θελήσει δημιουργήσαντος τὰ ὄντα· τοῦτο γὰρ ἐστὶ τὸ σῶμα ἐκείνου, οὐχ ἄπτόν, οὐδὲ ὀρατόν, οὐδὲ μετρητόν, οὐδὲ διαστατόν, οὐδὲ ἄλλω τινὶ σώματι ὅμοιον· οὔτε γὰρ πῦρ ἐστὶν οὔτε ὕδωρ οὔτε ἀήρ οὔτε πνεῦμα, ἀλλὰ πάντα ἀπ' αὐτοῦ. ἀγαθὸς γὰρ ὢν, <οὐ> μόνῳ ἑαυτῷ τοῦτο ἀναθεῖναι ἠθέλησε καὶ τὴν γῆν κοσμήσαι, [2] κόσμον δὲ θείου σώματος κατέπεμψε τὸν ἄνθρωπον, ζῶου ἀθανάτου ζῶον θνητόν, καὶ ὁ μὲν κόσμος τῶν ζῶων ἐπλεονέκτει τὸ ἀείζωον, <ὁ δὲ ἄνθρωπος> καὶ τοῦ κόσμου τὸν λόγον καὶ τὸν νοῦν. θεατῆς γὰρ ἐγένετο τοῦ ἔργου τοῦ θεοῦ ὁ ἄνθρωπος, καὶ ἐθαύμασε καὶ ἐγνώρισε τὸν ποιήσαντα. [3] τὸν μὲν οὖν λόγον, ὃ Τάτ, ἐν πᾶσι τοῖς ἀνθρώποις ἐμέρισε, τὸν δὲ νοῦν οὐκετι, οὐ φθονῶν τισιν· γὰρ φθόνος οὐκ ἔνθεν ἔρχεται, κάτω δὲ συνίσταται ταῖς τὸν νοῦν μὴ ἐχόντων ἀνθρώπων ψυχαῖς. - Διὰ τί οὖν, ὃ πάτερ, οὐ πᾶσιν ἐμέρισε τὸν νοῦν ὁ θεός; Ἡθέλησεν, ὃ τέκνον, τοῦτον ἐν μέσῳ ταῖς ψυχαῖς ὥσπερ ἄθλον ἰδρῦσθαι. [4] - καὶ ποῦ αὐτὸν ἰδρῦσατο; - Κρατῆρα μέγαν πληρώσας τούτου κατέπεμψε, δοὺς κήρυκα, καὶ ἐκέλευσεν αὐτῷ κηρύξαι ταῖς τῶν ἀνθρώπων καρδίαις τάδε· βάπτισον σεαυτὴν ἢ δυναμένη εἰς τοῦτον τὸν κρατῆρα, ἢ πιστεύουσα ὅτι ἀνελεύση πρὸς τὸν καταπέμψαντα τὸν κρατῆρα, ἢ 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 ἤμαρτον τοῦ κηρύγματος οὗτοι μὲν οἱ λογικοί, τὸν νοῦν μὴ προσειληφότες, ἀγνοοῦντες ἐπὶ τί γέγονασιν καὶ ὑπὸ τίνων, [5] αἱ δὲ αἰσθήσεις τούτων ταῖς τῶν ἀλόγων ζῶων παραπλήσιαι, καὶ ἐν θυμῷ καὶ ὀργῇ τὴν κρᾶσιν ἔχοντες, οὐ θαυμάζοντες [οὐ] τὰ θεᾶς ἄξια, ταῖς δὲ τῶν σωμάτων ἡδοναῖς καὶ ὀρέξεσι προσέχοντες, καὶ διὰ ταῦτα τὸν ἄνθρωπον γεγονέναι πιστεύοντες. ὅσοι δὲ τῆς ἀπὸ τοῦ θεοῦ δωρεῦς μετέσχον, οὗτοι, ὃ Τάτ, κατὰ σύγκρισιν τῶν ἔργων ἀθάνατοι ἀντὶ θνητῶν εἰσι, πάντα ἐμπεριλαβόντες τῷ ἑαυτῶν νοί, τὰ ἐπὶ γῆς, τὰ ἐν οὐρανῷ, καὶ εἴ τί ἐστὶν ὑπὲρ οὐρανόν· τοσοῦτον ἑαυτοὺς ὑψώσαντες, εἶδον τὸ ἀγαθὸν καὶ ἰδόντες συμφορὰν ἠγήσαντο τὴν ἐνθάδε διατριβήν· καταφρονήσαντες πάντων τῶν σωματικῶν καὶ ἀσωμάτων ἐπὶ τὸ ἐν καὶ μόνον σπεύδουσιν. [6] αὕτη, ὃ Τάτ, ἢ τοῦ νοῦ ἐστὶν ἐπιστήμη, τῶν θείων †έντορία†, καὶ ἢ τοῦ θεοῦ κατανόησις, θείου ὄντος τοῦ κρατῆρος.

κάγω βαπτισθῆναι βούλομαι, ὦ πάτερ. - Ἐὰν μὴ πρῶτον τὸ σῶμά σου μισήσης, ὦ τέκνον, σεαυτὸν φιλήσαι οὐ δύνασαι· φιλήσας δὲ σεαυτὸν, νοῦν ἔξεις, καὶ τὸν νοῦν ἔχων καὶ τῆς ἐπιστήμης μεταλήψῃ. Πῶς ταῦτα λέγεις, ὦ πάτερ; - Ἀδύνατον γὰρ ἐστίν, ὦ τέκνον, περὶ ἀμφοτέρα γίνεσθαι, περὶ τὰ θνητὰ καὶ τὰ θεῖα. δύο γὰρ ὄντων τῶν ὄντων, σώματος καὶ ἀσώματου, ἐν οἷς τὸ θνητὸν καὶ τὸ θεῖον. ἡ αἴρεσις θατέρου καταλείπεται τῷ ἐλέσθαι βουλομένῳ. οὐ γὰρ ἔστιν † ἀμφοτέρα, ἐν οἷς τε ἡ ἐξαιρέσις καταλείπεται†, τὸ δὲ ἕτερον ἐλαττωθὲν τὴν τοῦ ἑτέρου ἐφανέρωσεν ἐνέργειαν. [7] ἢ μὲν οὖν [ἐνέργειαν] τοῦ κρείττονος αἴρεσις οὐ μόνον τῷ ἐλομένῳ καλλίστη τυγχάνει <τῷ> τὸν ἄνθρωπον ἀποθεῶσαι, ἀλλὰ καὶ τὴν πρὸς θεὸν εὐσέβειαν ἐπιδείκνυσιν· ἡ δὲ τοῦ ἐλάττονος τὸν μὲν ἄνθρωπον ἀπώλεσεν, οὐδὲν δὲ εἰς τὸν θεὸν ἐπλημμέλῃσεν, ἢ τοῦτο μόνον ὅτι, καθάπερ αἱ πομπαὶ μέσον παρέρχονται, μήτε αὐταὶ ἐνεργῆσαι τι δυνάμεναι, τοὺς δὲ ἐμποδίζουσαι, τὸν αὐτὸν τρόπον καὶ οὗτοι μόνον πομπεύουσι ἐν τῷ κόσμῳ, παραγόμενοι ὑπὸ τῶν σωματικῶν ἡδονῶν.

[8] τούτων δὲ οὕτως ἐχόντων, ὦ Τάτ, τὰ μὲν παρὰ τοῦ θεοῦ ἡμῖν τε ὑπῆρξε καὶ ὑπάρξει· τὰ δὲ ἀφ' ἡμῶν ἀκολουθησάτω καὶ μὴ ὑστερήσάτω· ἐπεὶ ὁ μὲν θεὸς ἀνάιτιος, ἡμεῖς δὲ αἴτιοι τῶν κακῶν, ταῦτα προκρίνοντες τῶν ἀγαθῶν. ὄρα, ὦ τέκνον, πόσα ἡμᾶς δεῖ σώματα διεξελθεῖν, καὶ πόσους χοροὺς δαιμόνων καὶ συνέχειαν καὶ δρόμους ἀστέρων ἵνα πρὸς τὸν ἕνα καὶ μόνον σπεύσωμεν; ἀδιάβατον γὰρ τὸ ἀγαθὸν καὶ ἀπέραντον καὶ ἀτελές, αὐτῷ δὲ καὶ ἄναρχον, ἡμῖν δὲ δοκοῦν ἀρχὴν ἔχειν τὴν γνῶσιν. [9] οὐκ αὐτοῦ οὖν ἀρχὴ γίνεται ἢ γνῶσις, ἀλλ' ἡμῖν τὴν ἀρχὴν παρέχεται τοῦ γνωσθησομένου. λαβώμεθα οὖν τῆς ἀρχῆς, καὶ ὀδεύσωμεν τάχει ἅπαντα· πάνυ γὰρ ἐστὶ σκολιόν, τὸ τὰ συνήθη καὶ παρόντα καταλιπόντα ἐπὶ τὰ παλαιὰ καὶ ἀρχαῖα ἀνακάμπειν. τὰ μὲν γὰρ φαινόμενα τέρπει, τὰ δὲ ἀφανη δισπιστεῖν ποιεῖ. φανερότερα δὲ ἐστὶ τὰ κακά, τὸ δὲ ἀγαθὸν ἀφανές τοῖς φανεροῖς. οὐ γὰρ μορφή οὔτε τύπος ἐστὶν αὐτοῦ. διὰ τοῦτο αὐτῷ μὲν ἐστὶν ὁμοῖον, τοῖς δὲ ἄλλοις πᾶσιν ἀνόμοιον· ἀδύνατον γὰρ ἀσώματον σῶματι φανῆναι. [10] αὕτη διαφορὰ τοῦ ὁμοίου πρὸς τὸ ἀνόμοιον, καὶ τῷ ἀνομοίῳ ὑστέρημα πρὸς τὸ ὁμοῖον.

ἢ γὰρ μονάς, οὓσα πάντων ἀρχὴ καὶ ρίζα, ἐν πᾶσιν ἐστὶν ὡς ἂν ρίζα καὶ ἀρχή. ἄνευ δὲ ἀρχῆς οὐδὲν, ἀρχὴ δὲ ἐξ οὐδενὸς ἀλλ' ἐξ αὐτῆς, εἴ γε ἀρχὴ ἐστὶ τῶν ἑτέρων. μονάς οὓσα οὖν ἀρχὴ πάντα ἀριθμὸν ἐμπεριέχει, ὑπὸ μηδενὸς ἐμπεριεχομένη, καὶ πάντα ἀριθμὸν γεννᾷ ὑπὸ μηδενὸς γεννωμένη ἑτέρου ἀριθμοῦ. [11] πᾶν δὲ τὸ γεννώμενον ἀτελές καὶ διαιρετόν, καὶ αὐξητὸν καὶ μειωτόν, τῷ δὲ τελείῳ οὐδὲν τούτων γίνεται. καὶ τὸ μὲν αὐξητὸν αὐξάνεται ἀπὸ τῆς μονάδος, ἀλίσκεται δὲ ὑπὸ τῆς αὐτοῦ ἀσθενείας, μηκέτι δυνάμενον τὴν μονάδα χωρῆσαι.

αὕτη οὖν, ὦ Τάτ, κατὰ τὸ δυνατόν σοι ὑπογέγραπται τοῦ θεοῦ εἰκὼν· ἣν ἀκριβῶς εἰ θεάση καὶ νοήσεις τοῖς τῆς καρδίας ὀφθαλμοῖς, πιστευσόν μοι, τέκνον, εὐρήσεις τὴν πρὸς τὰ ἄνω ὁδόν. μᾶλλον δὲ αὐτὴ σε ἢ εἰκὼν ὀδηγήσει. ἔχει γάρ τι ἴδιον ἢ θεά· τοὺς φθάσαντας θεάσασθαι κατέχει καὶ ἀνέλκει, καθάπερ φασὶν ἢ μαγνητικὸς λίθος τὸν σίδηρον.

CH XII: De Hermes Trismegisto para Tat: Sobre o Intelecto Comum

[1] “O intelecto, ó Tat, deriva da própria essência de deus, se, ao menos, existe uma essência de deus; e qual é a natureza dela, somente deus o sabe com precisão. O intelecto, então, não é separado da essencialidade de deus, mas é estendido, por assim dizer, tal como a luz do sol⁶¹³. Mas, esse intelecto é deus nos homens; por isso, também, alguns entre os homens são deuses, e a humanidade deles está perto da divindade. E, de fato, o Agathos Daimon⁶¹⁴ disse que os deuses são <homens> imortais, ao passo que os homens são deuses mortais⁶¹⁵; ao contrário, [o intelecto] nos animais irracionais é o instinto natural.”

[2] “Ali onde, pois, há alma, lá também há intelecto, assim como ali onde há vida, lá também há alma; mas nos animais irracionais a alma é vida sem o intelecto. Porquanto, o intelecto é benfeitor das almas dos homens, pois o intelecto as trabalha para o bem; nos animais irracionais, ela coopera com a natureza de cada um, enquanto nas almas dos homens entra em conflito. Toda alma, com efeito, que é gerada no corpo é imediatamente tornada malvada pela dor e pelo prazer. Sendo o corpo composto, a dor e o prazer fervilham como humores: nos quais, ingressada, a alma se imerge.⁶¹⁶”

⁶¹³ Para uma noção do sol enquanto nutridor da terra confira CH XVIII 11: E do mesmo jeito que o sol, que é o nutridor de toda a prole, ele próprio é o primeiro, ao levantar, que colhe as primícias dos frutos, tocando com os raios a colheita dos frutos como se com grandíssimas mãos, e as mãos para ele são os raios que primeiramente arrancam as mais perfumadas das plantas; da mesma forma, nós que tivemos o princípio do deus, e recebemos a emanção da sabedoria dele, e dessa emanção desfrutamos as plantas supra-celestes das nossas almas; por nossa vez, devemos exercitar as palavras de elogio, através do qual ele regará todo broto por nós”. CH XVIII 11: “καὶ ὡςπερ ὁ ἥλιος τρῶφιμος ὢν πάντων τῶν βλαστημάτων αὐτὸς πρῶτος ἀνασχὼν τῶν καρπῶν τὰς ἀπαρχὰς καρποῦται χειρὶ μεγίσταις ὡςπερ εἰς ἀπόδρεψιν τῶν καρπῶν χρώμενος ταῖς ἀκτίσι, καὶ χεῖρες αὐτῷ αἱ ἀκτίνες τὰ τῶν φυτῶν ἀμβροσιωδέστατα πρῶτον ἀποδρεπόμεναι, οὕτω δὴ καὶ ἡμῖν ἀπὸ τοῦ κρεῖττονος ἀρξαμένοις καὶ τῆς ἐκείνου σοφίας τὴν ἀπορροίαν δεξαμένοις καὶ ταύτην εἰς τὰ ἡμέτερα τῶν ψυχῶν ὑπερουράνια φυτὰ καταχρωμένοις, πάλιν εἰς αὐτὸ γυμναστέον τὰ τῆς εὐφημίας, ἧς αὐτὸς ἡμῖν ἐπομβρήσει τὴν βλάστην ἅπασαν”.

⁶¹⁴ *Agathos Daimon* traduz *Ἀγαθὸς Δαίμων*. O Agathos Daimon é um aspecto do intelecto divino (CH X 23): “E essa é a administração do todo, tendo sido dependente da natureza do um e que se estende através unicamente do intelecto; não há nada mais divino, mais efetivo, ou mais capaz de unir homens junto aos deuses, ou deuses aos homens. Isso [o intelecto] é o Agathos Daimon. Abençoada é a alma que é a mais repleta dele, infeliz é a alma mais vazia dele”. (“καὶ αὕτη ἡ τοῦ παντὸς διοίκησις, ἡρτημένη ἐκ τῆς τοῦ ἐνὸς φύσεως καὶ διήκουσα δι' ἐνὸς τοῦ νοῦ· <οὐ> οὐδὲν ἐστὶ θεϊότερον καὶ ἐνεργέστερον καὶ ἐνωτικώτερον ἀνθρώπων μὲν πρὸς τοὺς θεοὺς, θεῶν δὲ πρὸς τοὺς ἀνθρώπους· οὗτός ἐστιν ὁ ἀγαθὸς δαίμων. μακαρία ψυχὴ, ἡ τούτου πληρεστάτη, κακοδαίμων δὲ ψυχὴ ἡ τούτου κενωτάτη”). Se tomarmos o narrador de CH I como Hermes, então teremos três intelectos divinos enquanto instrutores de Hermes: Poimandres (CH 1), o Agathos Daimon (CH X, CH XII) e o Nous (CH XI). Segundo Ronaldo Pereira, a versão egípcia do *ἀγαθὸς δαίμων* seria Shai, divindade responsável pelo destino. (PEREIRA, 2012a, p. 51).

⁶¹⁵ Em CH X 25 temos que o homem terrestre é um deus mortal, e o deus celeste um homem imortal: “διὸ τολμητέον εἰπεῖν τὸν μὲν ἄνθρωπον ἐπίγειον εἶναι θεὸν θνητόν, τὸν δὲ οὐράνιον θεὸν ἀθάνατον ἄνθρωπον”.

⁶¹⁶ *Imerge* traduz *βαπτίζεται*. Se em CH IV ocorre o batismo do intelecto, aqui é relatado o seu oposto, isto é, um “batismo” da matéria.

[3] “Então, a todas as almas às quais o intelecto preside, esse mostra seu esplendor, opondo-se aos preconceitos delas. Assim como o bom médico faz sofrer o corpo que é tomado pela doença, cauterizando e praticando incisões, da mesma forma também o intelecto faz sofrer a alma, retirando-a do prazer, donde surge toda doença da alma. A grande doença da alma é a impiedade, em seguida a opinião, das quais resultam todos os males e nenhum bem; então, o intelecto, opondo-se a essa doença, proporciona o bem à alma, assim como o médico também proporciona saúde ao corpo. [4] Todas as almas humanas, ao contrário, que não foram destinadas a ter o intelecto como guia, padecem o mesmo que as almas dos animais irracionais; porquanto, tendo se tornado cúmplice e tendo-as deixado livres aos desejos, para os quais as almas se portam pela força da apetência, tendendo à irracionalidade; e tal como os seres irracionais, não cessam de se irar irracionalmente e desejar irracionalmente, nem se saciam dos males; porquanto iras e desejos são males irracionais que transbordam; mas deus estabeleceu a lei como tormentos e reprovações para essas almas.”

[5] “Então, ó pai, o discurso que antes me chegara acerca do destino⁶¹⁷, corre o risco de ser subvertido. Porquanto, se é completamente estabelecido pelo destino a alguém cometer adultério, sacrilégio, ou de fazer alguma outro mal, também se castiga aquele que cometeu o ato em consequência de uma necessidade do destino?”

“Todas as coisas, pois, são obras do destino, ó filho, e sem ele não há nada dentre as coisas corpóreas; não acontece nem o bem e nem o mal. Todavia, é estabelecido pelo destino também que, aquele que fez o bem padeça [o que fez] e age por causa disso, para que padeça o que padece pelo que fez. [6] Todavia, agora, o discurso, nesse momento, não é acerca dos vícios e do destino. Disso já faláramos em outros momentos; agora, ao invés, o nosso discurso é sobre o intelecto, o que pode o intelecto e como contém diferenciações, qual é o que está nos homens, e, ao invés, sendo mudado, qual é o que está nos animais irracionais; e, novamente, porque nos outros seres vivos não é benéfico, mas é dissimilar em todos, suprimindo o elemento irascível e o apetitivo; deve-se pensar que dentre esses alguns são os homens providos de razão, enquanto outros desprovidos, mas todos os homens estão sujeitos ao destino, assim como ao nascimento e à mudança; porquanto, esses são o princípio e o fim do destino. [7] E todos os homens padecem as coisas estabelecidas pelo destino, mas os dotados de razão, dos quais dissemos que o

⁶¹⁷ *Destino* traduz *είμαρμένης*. Confira nota 570 sobre *είμαρμένης*.

intelecto os comanda, não padecem da mesma forma que os outros, mas tendo se livrado do vício não padecem como se fossem malvados.”

“Como falas de novo, ó pai? O adúltero não é mau? O assassino não é mau, e todos os outros, maus?”

“Mas o dotado de razão, ó filho, não sofrerá [porque] cometeu adultério, mas como se o tivesse cometido, nem sofrerá [porque] assassinou, mas como se tivesse assassinado; e é impossível escapar à qualidade da mudança, assim como também da geração, mas é possível escapar ao vício para quem é dotado de intelecto. [8] Por isso, eu sempre escutei o Agathos Daimon no que sempre dizia; e se tivesse escrito⁶¹⁸ e difundido [os seus discursos], teria sido útil ao gênero dos homens, porquanto somente ele, ó filho, como deus primogênito, tendo contemplado verdadeiramente todas as coisas, proferia palavras divinas; um dia, então, eu ouvi dizer que todas as coisas são um e especialmente

⁶¹⁸ A passagem parece sugerir que o Agathos Daimon representa a tradição oral do intelecto, ao passo que Poimandres (CH I 30; CH XIII 15) caracteriza a transmissão escrita.

<os> corpos inteligíveis; nós vivemos em virtude do poder, da energia⁶¹⁹ e do *aeon*⁶²⁰; e o intelecto dele é bom, que é também a alma dele. De tal maneira sendo isso, nenhum

⁶¹⁹ *Energia* traduz *ἐνεργεία*. FESTUGIÈRE, 1960, traduz como *énergie*; COPENHAVER, 2002, traduz como *energy*; SCARPI, 2009, traduz como *energia*; RAMELLI, 2014, traduz como *energia*. A opção da tradução por *energia* pode ser fortalecida numa interpretação da cosmologia de Hermópolis. Segundo essa tradição cosmológica, o caos possuía quatro instâncias, compostas por oito deuses: “The visual metaphor of the Ogdoad is apparently swampy mire, a seething primal cradle in which the eight divine abstractions lived”. (TATOMIR, 2006, p. 504). Tal ogdóade, então, é definida como uma expressão do estado pré-criacional, ou seja, uma substância indefinida, eterna e infinita; fonte do universo doravante criado. Portanto, esses quatro pares de deuses-conceitos representam o estado fundamental primal do pré-começo: 1) Nun e Naunet - derivados da palavra *nnw* - representam o estado líquido primordial, uma expansão aquosa que pode ser associada à inércia; 2) Hwh e Hauhet - derivados da palavra *hh*, representam o tempo sem fim, infinito, eternidade e intemporalidade, o que pode ser entendido como ausência de tempo; 3) Kwk e Kauket - derivados da palavra *kw*, escuridão, ou falta de luz; 4) Amun-Amaunet: o que está oculto, escondido. Tais conceitos divinos representam os quatro níveis distintos de potencialidade. Segundo a egiptóloga Renata Tatomir, a teologia hermopolitana pode descrever um padrão perfeito do estado quântico do que ocorre antes do emergir de nosso universo manifesto. Dessa forma, ao pensar uma justaposição entre a ogdóade hermopolitana e a origem quântica da estrutura cósmica, Tatomir entende que os quatro tipos primevos de estado ou qualidades - aquosidade, infinitude, escuridão e ocultamento - podem ser compreendidos como quatro níveis de potencialidade, caracterizados por dualidade, que é a próxima fase da unidade primal indiferenciada. Por conseguinte, temos dois níveis de realidade. O primeiro consiste no caos, ogdóade, quietude, atemporalidade, invisibilidade, ausência de luz; o segundo corresponde ao manifesto, binário, universo dinâmico, energia, visibilidade, tempo, vida: “The unifying level of the undifferentiated matter-energy state” e “The level of duality, or our binary universe”. (TATOMIR, 2006, p. 508). Dessa forma, a analogia proposta se funda no padrão de comportamento quântico, onde existe uma similaridade entre uma poderosa força nuclear ou influências poderosas, cuja interação poderia sugerir uma potencial relação sexual entre os casais primais da ogdóade: “Hadrons, in particle physics, designate any of the subatomic particles which experiences the strong nuclear force, or strong interactions, or strong force. In the Egyptian case, metaphorically, this strong interaction may suggest a potential 'sexual relation' between the primal couples of snakes and frogs, which may be the main hadron's opposing constituents, responsible for the binding of protons and neutrons (generally named hadrons) together in atomic nuclei: the gluons”. (TATOMIR, 2006, p. 512). Os glúons viajam sem massa à velocidade da luz e possuem uma propriedade especial chamada cor, que é análoga à carga elétrica em partículas carregadas. Quarks interagem ao emitir e absorver partículas sem massa (glúons) e oito tipos de glúons são requisitados para transmitir a força forte entre quarks. Tatomir nota que assim como no caso da Ogdoad Hermopolitana, há um mesmo número de glúons: oito. Enquanto os quarks possuem suas antipartículas - antiquarks - (“in some kind of metaphorically male-female sexual relation”), glúons são suas próprias antipartículas, “they are some kind of androgynous entities. Therefore their nature is that of undifferentiated unity”. (TATOMIR, 2006, p. 513-514). De um ponto de vista quântico, qualquer partícula de substância é, de fato, expressa como uma dualidade onda-partícula, compreendendo que massa e energia são a mesma coisa, sendo a massa uma forma condensada de energia, ou seja, a matéria nada mais é que a forma de energia visível e condensada característica de nosso continuum espaço-tempo: “that the equivalence of mass and energy is a direct result to changes to the structure of spacetime imposed by special relativity”. (FERNFLORES, 2019). Basicamente, todas as entidades são diferentes concentrações de energia. Na cosmologia hermopolitana, no caótico pré-mundo egípcio, a energia flutuava na aquosidade inercial (Nwv-Naunet). Nesse sentido, os glúons equivalem ao primeiro nível e as interações de hadrons são os princípios antinomianos que expõe o mundo manifesto do segundo nível binário de Realidade: “that is why we may put the gluons on the first, primeval level of the Egyptian precreated world. They are the sexual bonds that tie the other virtual, potential entities, which 'lay asleep', in a latent state and form the 'hadrons' of the four main attributes of the chaos: inertness, eternity, darkness, hiddenness. Potential entities of which we know unfortunately nothing as far as the Egyptian texts unveiled themselves. These hadrons are potential antinomian principles who announce the forthcoming, emerging and manifested world of the second and binary level of Reality, and whose qualities are: energy, or dynamism, time, light and visibility, i.e., the macrocosmic level”. (TATOMIR, 2006, p. 516). Portanto, as principais características do mundo caótico pré-criado é a ausência de luz. Por outro lado, os recursos do mundo manifesto são a luz e a vida. A emergência de luz no segundo nível é a consequência dos oitos deuses (ou glúons) do primeiro nível, cujo processo de morte apresenta luz e vida. As principais características do mundo manifesto são a energia (ou dinamismo), o tempo, a luz e a visibilidade. Portanto, segundo os relatos cosmológicos egípcios, o

dentre os inteligíveis possui dimensão; então, como o intelecto é poderoso, e rege todas as coisas e é alma de deus, aquilo que deseja, ele faz. [9] Mas tu, então, refletas e reportas esse discurso à questão que me puseste nos discursos anteriores, refiro-me àquela acerca do destino. Porquanto, se eliminares os discursos erísticos, ó filho, descobrirás verdadeiramente o intelecto, que é a alma de deus, que domina sobre tudo, sobre o destino, sobre a lei e sobre todas as outras coisas; e nada lhe é impossível, nem pôr uma alma humana acima do destino, nem, se é negligente - a qual coisa ocorre -, pô-la sob o destino. Que sejam suficientes essas palavras, as melhores do Agathos Daimon.”

"eroticismo", derivado da cópula dos pares divinos e sua posterior morte, podem ser lidos à luz das "fundamental quantum laws, which govern the dynamic of the Universe". (TATOMIR, 2006, p. 517). A energia, portanto, é a propriedade que flutua na aquosidade inercial (num primeiro nível de realidade) e que se coloca como princípio de movimento ou condensação do universo criado, ou seja, a energia é num primeiro momento a potencialidade de todas as qualidades, e num segundo, a sua atualização. Assim descreve CH XII 22: "Nós dissemos, pois, que as energias são partes de deus. Por quem, então, todos os seres vivos são dotados de vida? Por quem os imortais são tornados imortais? Por quem os que são sujeitos à mudança são mudados? Seja da matéria, do corpo ou da essência que tu falas, sabe que também essas mesmas são energias de deus, e a materialidade é energia da matéria, <a> corporeidade é energia dos corpos e a essencialidade é a energia da essência. E esse é deus, o todo." Falar que a materialidade é a energia da matéria, ou a corporeidade é a energia dos corpos, ou a essencialidade é a energia da essência, é dizer que a energia é a entidade que conecta a inércia de todas as qualidades (no pré-princípio) e a violação da inércia que está presente na separação da indiferenciação aquosa (no princípio). É por essa razão que a matéria é uma energia ou efeito de deus: "Mas também ele olha para o céu, e também entre em contato com ele pela sensação, mas deus contém todas as coisas e atravessa todas as coisas, pois é energia e potência, e entender deus, ó filho, não é nada difícil." CH XII 20. Em suma, enquanto existir movimento, haverá sempre luz, tempo (eternidade) e vida. Para aprofundamentos na cosmologia hermopolitana, confira ALLEN, 1988; QUIRKE, 2014; TOBIN, 1989. Para uma introdução a Max Planck e sua teoria quântica, cuja proposta revolucionou a nossa compreensão dos processos atômicos e subatômicos, confira KLEIN, 1962, 459-479. Para as consequências ontológicas de $E=mc^2$, confira FERNFLORES, 2019. Luz, vida, movimento, tempo, eternidade e energia são conceitos importantes para entender a experiência noética hermética à luz da tradição egípcia. Para um estudo da dualidade da eternidade na tradição egípcia, observado pela análise dos lexemas *neheh* e *djet*, confira ASSMANN, 2003. Para uma análise da noção de dupla eternidade na tradição egípcia agenciada por um modelo continuum espaço-tempo, confira MARAVELIA, 2018. Para uma análise da ideia de inclusão simultânea de vários tipos de temporalidade e usos específicos no espaço, confira PEHAL, 2018. Para uma análise da noção de luz, tempo e energia criativa/transformativa em relação aos verbos *hpr* (tornar-se, vir a ser, desenvolver-se) e *wm* (existir, persistir), confira ASSMANN, 1992. A literatura hermética parece não reconhecer *ἐνέργεια* como somente força em ação, por oposição a *δύναμις*, como força em potência (ARISTÓTELES, *Metafísica*, 8. 1045b19). Nesse sentido, não se poderia traduzir aqui *ἐνέργεια* como atividade. Porquanto, a *ἐνέργεια* hermética não apenas é a força em ação como é também a força em potencial. Ela está presente tanto no estado pré-criacional (potência) quanto no criacional (atividade). SH IV trata do tema da *ἐνέργεια*. As *ἐνεργείας* são incorpóreas, mas somente funcionam em corpos (SH IV 6). Diferentemente das almas, as *ἐνεργείας* não podem ser independentes dos corpos (SH IV 6). Dessa maneira, todos os eventos no cosmos se sustentam em *ἐνεργείας* eternas e imortais. As *ἐνεργείας* que trabalham nas almas, nos corpos, nos corpos eternos, nas madeiras e nas pedras, são atividades (SH IV 8). Todavia, todos esses seres possuem energia potencial, ou seja, energia armazenada; e possuem também energia mecânica, isto é, a manifestação da energia de maneira cinética. A *ἐνέργεια* é qualquer coisa trazida ao ser (SH IV 12). Portanto, além do argumento de autoridade, isto é, todos os tradutores optam traduzir *ἐνέργεια* por energia, o contexto hermético parece privilegiar tal opção. Trata-se de um conceito ambivalente, visto que é imaterial, mas somente funciona na matéria; é atividade e também potência; localiza-se nos planos pré e pós-criacional.

⁶²⁰ Em CH XI 2 temos que deus fizera o aeon, o aeon o cosmos, o cosmos o tempo, o tempo o nascimento: "ὁ θεὸς αἰῶνα ποιεῖ, ὁ αἰὼν δὲ τὸν κόσμον, ὁ κόσμος δὲ χρόνον, ὁ χρόνος δὲ γένεσιν". A compreensão de deus consiste em se fazer como ele. Dessa maneira, é necessário se elevar acima do tempo e se tornar aeon (CH XI 20): "καὶ πάντα χρόνον ὑπεράρας, Αἰὼν γενοῦ, καὶ νοήσεις τὸν θεόν",

“E divinas, verdadeiras e benéficas, ó pai, são essas palavras. [10] Mas, ainda, esclarece-me este ponto. Tu disseste, de fato, que o intelecto nos seres irracionais opera à maneira de um instinto, cooperando com os impulsos deles; mas os impulsos dos seres irracionais são, como penso, afecções; mas se também o intelecto coopera com os impulsos, e os impulsos são afecções, então também o intelecto, estando em contato com as afecções, é uma afecção?”

“Muito bem, ó filho, tu questionas bem, e é justo que eu responda. [11] Todos os incorpóreos que estão em um corpo são sujeitos a afecções, ó filho, e são esses também propriamente afecções. De fato, tudo o que move é incorpóreo, mas <nem> tudo o que é movido é um corpo; e todos os incorpóreos são movidos pelo intelecto. O movimento é uma afecção; então, ambos são sujeitos a uma afecção, tanto o movido quanto o movente, um comanda, o outro é comandado. Todavia, tendo-se libertado do corpo, também se terá libertado da afecção; ou melhor, então, nada é isento de afecção, ó filho, mas todas as coisas são sujeitas a afecções. A afecção se difere do ser sujeito à afecção, porquanto a primeira é atividade, e o segundo é passividade; mas também os corpos agem por si próprios; porquanto ou são imóveis, ou são movidos, e em ambos os casos há afecção. Os incorpóreos sempre são sujeitos a uma ação, e por isso são sujeitos a afecções. Que não te perturbem essas denominações. Porquanto, a atividade e a afecção são uma mesma coisa; mas não faz mal usar o nome mais auspicioso.”

[12] “Claríssimo, ó pai, o relato que apresentaras.”

“Mas vê também isto, ó filho, que deus doou estas duas coisas ao homem, diferentemente de todos os seres mortais, o intelecto e o *logos*, iguais em honra à imortalidade, [mas o homem possui o *logos* que se pode proferir]. Mas se alguém faz uso desses para o que se deve, em nada se distinguirá dos imortais. Ou melhor, uma vez saído do corpo, será guiado por ambos [pelo intelecto e pelo *logos*] para o coro dos deuses e dos abençoados.

[13] “Os outros seres, ó pai, não fazem uso da palavra?”

“Não, filho, somente da voz; e a palavra se distingue bastante da voz. Porquanto, a palavra é comum a todos os homens, mas a voz é própria em cada espécie de animais.”

“Mas, também entre os homens, ó pai, a palavra se difere segundo cada etnia?”

“É diferente, ó filho, mas a espécie humana é uma só; assim, a palavra também é uma e é traduzida, e a mesma se encontra seja no Egito, na Pérsia ou na Grécia. Mas, parece-me, ó filho, que tu ignoras a virtude e a grandeza da palavra. Porquanto, o Agathos

Daimon, deus abençoado, disse que a alma está no corpo, mas o intelecto está na alma e a palavra no intelecto, então deus é pai deles.”

[14] “Então, o *logos* é imagem e intelecto de deus, e o corpo o é da ideia, e a ideia o é da alma. Então, as partes mais sutis da matéria é ar, do ar é a alma, da alma é o intelecto, e do intelecto é deus. E deus contém todas as coisas e atravessa todas as coisas, e o intelecto contém a alma, a alma o ar, e o ar a matéria.”

“A necessidade, a providência⁶²¹ e a natureza são instrumentos do cosmos, e do ordenamento da matéria - e cada um dos inteligíveis é essência, e a essência deles é a identidade; ao contrário, cada um dos corpos do todo é pluralidade. De fato, <os> corpos compostos que possuem a identidade e que produzem continuamente mudança reciprocamente, conservam a incorrupção da identidade. [15] Em todos os outros corpos compostos há um número próprio de cada um. De fato, sem número é impossível que se gere combinação, composição ou dissolução, e as unidades geram o número e o aumentam, e, uma vez dissolvido, novamente elas o acolhem em si mesmas, enquanto a matéria é una. Esse cosmos inteiro, o deus grande, imagem do deus maior, e que é unido àquele deus e que ajuda a preservar a ordem e a vontade do pai, é plenitude da vida e nada há nele que não viva, através de toda a eternidade da reconstituição do pai, nem na totalidade, nem nas suas partes. Porquanto, nos cosmos nenhuma coisa morta foi gerada, nem há, nem haverá. Porquanto, o pai desejou que o cosmos fosse vivo enquanto se mantém unido; por isso é necessário que ele também seja deus. [16] Então, como poderia haver coisas mortas, ó filho, em deus, na imagem do todo, na plenitude da vida? De fato, a morte é corrupção, e a corrupção é destruição. Como então, é possível que certa porção do incorruptível se corrompa, ou que certa parte de deus seja destruída?”

“Não morrem, ó pai, os seres que estão nele, mesmo sendo partes dele?”

“Evita palavras de mau agouro, ó filho, deixando-te enganar em relação à denominação do gerado. De fato, não morrem, ó filho, mas, enquanto corpos compostos, dissolvem-se. Mas a dissolução não é morte, e sim dissolução de uma mistura; e dissolvem-se não para ser destruídos, mas para se renovarem. Qual é a energia da vida? Não é movimento? Que coisa, então, no cosmos é imóvel? Nada, ó filho.”

[17] “Mas não te parece, ó pai, que a terra é imóvel?”

“Não, filho, mas é a única coisa que é tanto cheia de muitos movimentos, quanto estável; como não poderia ser ridículo que a nutridora de todas as coisas fosse imóvel, a

⁶²¹ *Providência* traduz *próvoia*. Confira nota 587 sobre *próvoia*.

qual produz e gera todas as coisas? Porquanto, é impossível que o que produz produza sem movimento. Mas a coisa mais ridícula é que tu perguntaste se a quarta parte é inerte; porquanto, o corpo imóvel não indica outra coisa senão a inércia. [18] Então, sabe, ó filho, que de forma geral, tudo o que está no cosmos é movido, segundo a diminuição ou segundo o crescimento. O movido também vive, mas não é necessário que todo vivente seja o mesmo; porquanto, mesmo se o cosmos na sua totalidade é imutável, ó filho, todas as partes deles estão sujeitas a mudanças, mas nada é corruptível ou destruível, mas as denominações confundem os homens. Porquanto, vida não é gênese, e sim consciência, nem a morte é mudança, e sim esquecimento. Ora, assim sendo as coisas, todas as coisas são imortais: matéria, vida, *pneuma*, alma, intelecto - donde tudo que é composto.”

[19] “Cada vivente, então, é imortal por causa do intelecto; e mais que todos, o homem, que é capaz de receber deus e de compartilhar a essência com Ele. Porquanto, deus está em contato só com este vivente, à noite através de sonhos, pelo dia através de presságios, e através de todos os meios ele lhe prediz as coisas que serão, por meio de pássaros, vísceras, divina inspiração, carvalhos, e por isso também se diz que o homem sabe as coisas passadas, as presentes e as futuras. [20] Mas vê isso, ó filho, que cada um dos seres viventes ocupa uma parte só do cosmos; os seres aquáticos a água, os seres terrestres a terra, os seres alados o ar, mas o homem faz uso de todos estes: terra, água, ar, fogo. Mas também ele olha para o céu, e também entre em contato com ele pela sensação, mas deus contém todas as coisas e atravessa todas as coisas, pois é energia e potência, e entender deus, ó filho, não é nada difícil.”

[21] “Mas se tu desejas também contemplá-lo, vê a disposição do cosmos e a boa ordem da disposição; vê a necessidade dos fenômenos e a providência das coisas que foram e que são; vê a matéria - que é cheia ao grau máximo de vida -, e um deus que se move com todas as coisas boas e belas, com deuses, daemones e homens.”

“Mas esses são, ó pai, energias?”

“Se, então, são completamente energias, ó filho, seriam energizados por quem? Por um outro deus? Ou ignoras que assim como céu, água, terra e ar são partes do cosmos, da mesma forma vida, imortalidade, {sangue}, necessidade, providência, natureza, alma, intelecto são membros <de deus>, e a permanência de todas essas coisas é chamada de bem? E não há nada mais, entre as coisas que são e foram, onde não há deus.”

[22] “Deus, então, está na matéria, ó pai?”

- A matéria, ó filho, que está separada de deus, que tipo de lugar lhe concederias? O que é que pensas que seja se não um monte, se não foi energizada? Mas se é energizada,

é por um outro que é energizada? Nós dissemos, pois, que as energias são partes de deus. Por quem, então, todos os seres vivos são dotados de vida? Por quem os imortais são tornados imortais? Por quem os que são sujeitos à mudança são mudados? Seja da matéria, do corpo ou da essência que tu falas, sabe que também essas mesmas são energias de deus, e a materialidade é energia da matéria, <a> corporeidade é energia dos corpos e a essencialidade é a energia da essência. E esse é deus, o todo.”

[23] “No todo, nada há que não seja deus. Por isso, nem magnitude, nem lugar, nem qualidade, nem figura, nem tempo são atributos diretos de deus, porque ele é tudo. O todo, de fato, atravessa e contém todas as coisas. Prostra-te a esse discurso, e venera-o; a adoração de deus é só uma, não sejas malvado.”

CH XII: ΕΡΜΟΥ ΤΡΙΣΜΕΓΙΣΤΟΥ ΠΕΡΙ ΝΟΥ ΚΟΙΝΟΥ ΠΡΟΣ ΤΑΤ

[1] Ὁ νοῦς, ὃ Τάτ, ἐξ αὐτῆς τῆς τοῦ θεοῦ οὐσίας ἐστίν, εἴ γέ τις ἔστιν οὐσία θεοῦ· καὶ ποία τις οὐσα τυγχάνει, οὗτος μόνος ἀκριβῶς αὐτὸν οἶδεν. ὁ νοῦς οὖν οὐκ ἔστιν ἀποτετμημένος τῆς οὐσιότητος τοῦ θεοῦ, ἀλλ' ὥσπερ ἠπλωμενος καθάπερ τὸ τοῦ ἡλίου φῶς. οὗτος δὲ ὁ νοῦς ἐν μὲν ἀνθρώποις θεὸς ἐστι· διὸ καὶ τινες τῶν ἀνθρώπων θεοὶ εἰσι, καὶ ἡ αὐτῶν ἀνθρωπότης ἐγγύς ἐστι τῆς θεότητος· καὶ γὰρ ὁ Ἀγαθὸς Δαίμων τοὺς μὲν θεοὺς εἶπεν ἀθανάτους <ἀνθρώπους>, τοὺς δὲ ἀνθρώπους θεοὺς θνητούς· ἐν δὲ τοῖς ἀλόγοις ζώοις ἢ φύσις ἐστίν.

[2] ὅπου γὰρ ψυχὴ, ἐκεῖ καὶ νοῦς ἐστίν, ὥσπερ ὅπου καὶ ζωὴ, ἐκεῖ καὶ ψυχὴ· ἐν δὲ τοῖς ἀλόγοις ζώοις ἢ ψυχὴ ζωὴ ἐστὶ κενὴ τοῦ νοῦ. ὁ γὰρ νοῦς ψυχῶν ἐστὶν εὐεργέτης ἀνθρώπων· ἐργάζεται γὰρ αὐτὰς εἰς τὸ ἀγαθόν, καὶ τοῖς μὲν ἀλόγοις τῆ δι' ἐκάστου φύσει συνεργεῖ, ταῖς δὲ τῶν ἀνθρώπων ἀντιπράσσει. ψυχὴ γὰρ πᾶσα ἐν σώματι γενομένη εὐθεως ὑπὸ τε τῆς λύπης καὶ τῆς ἡδονῆς κακίζεται. σώματος γὰρ συνθέτου ὥσπερ χυμοὶ ζέουσιν ἢ τε λύπη καὶ ἡ ἡδονή, εἰς ἃς ἐμβᾶσα ἢ ψυχὴ βαπτίζεται.

[3] ὅσαις ἂν οὖν ψυχαῖς ὁ νοῦς ἐπιστατήσῃ, ταύταις φαίνει ἑαυτοῦ τὸ φέγγος, ἀντιπράσσωσιν αὐτῶν τοῖς προλήμμασιν. ὥσπερ ἰατρὸς ἀγαθὸς λυπεῖ τὸ σῶμα προειλημμένον ὑπὸ νόσου, καίων ἢ τέμνων, τὸν αὐτὸν τρόπον καὶ ὁ νοῦς ψυχῆς λυπεῖ, ἐξυφαιρῶν αὐτὴ τῆς ἡδονῆς, ἀφ' ἧς πᾶσα νόσος φυγῆς γίνεται· νόσος δὲ μεγάλη ψυχῆς ἀθεότης, ἔπειτα δόξα, αἷς πάντα τὰ κακὰ ἐπακολουθεῖ καὶ ἀγαθὸν οὐδέν· ἄρ' οὖν ὁ νοῦς ἀντιπράσσωσιν αὐτῆ τὸ ἀγαθὸν περιποιεῖται τῆ ψυχῆ, ὥσπερ καὶ ὁ ἰατρὸς τῷ σώματι τὴν ὑγίειαν. [4] ὅσαι δὲ ψυχαὶ ἀνθρώπιναι οὐκ ἔτυχον κυβερνήτου τοῦ νοῦ, τὸ αὐτὸ πάσχουσι ταῖς τῶν ἀλόγων ζώων· συνεργὸς γὰρ αὐταῖς γενόμενος καὶ ἀνέσας ταῖς ἐπιθυμίαις, εἰς ἃς φέρονται τῆ ρύμη τῆς ὀρέξεως πρὸς τὸ ἄλογον συντεινούσας καὶ ὥσπερ τὰ ἄλογα τῶν ζώων ἀλόγως θυμούμεναι καὶ ἀλόγως ἐπιθυμοῦσαι οὐ παύονται, οὐδὲ κόρον ἔχουσι τῶν κακῶν· θυμοὶ γὰρ καὶ ἐπιθυμίαι ἄλογοι κακίαι ὑπερβάλλουσαι· ταύταις δὲ ὥσπερ τιμωρὸν καὶ ἔλεγχον ὁ θεὸς ἐπέστησε τὸν νόμον.

[5] - Ἐνταῦθα, ὃ πάτερ, ὁ περὶ τῆς εἰμαρμένης λόγος ὁ ἔμπροσθέν μοι ἐξεληλυθὼς κινδυνεύει ἀνατρέπεσθαι. εἰ γὰρ πάντως εἴμαρται τῷδε τινι μοιχεῦσαι ἢ ἱεροσυλῆσαι ἢ ἄλλο τι κακὸν δρᾶσαι, καὶ κολάζεται [ἢ] ὁ ἐξ ἀνάγκης τῆς εἰμαρμένης δράσας τὸ ἔργον; - Εἰμαρμένης γὰρ πάντα τὰ ἔργα, ὃ τέκνον, καὶ χωρὶς ἐκείνης οὐδέν ἐστὶ τῶν σωματικῶν οὔτε ἀγαθὸν οὔτε κακὸν γενέσθαι συμβαίνει. εἴμαρται δὲ καὶ τὸ καλὸν ποιήσαντα παθεῖν, καὶ διὰ τοῦτο δρᾶ ἵνα πάθῃ ὁ πάσχει ὅτι ἔδρασε. [6] τὸ δὲ νῦν ἔχον οὐ περὶ κακίας καὶ

είμαρμένης <ό> λόγος. ἐν ἄλλοις μὲν περὶ τούτων εἰρήκαμεν· νῦν δὲ περὶ νοῦ ἔστιν ἡμῖν ὁ λόγος, τί δύναται νοῦς καὶ πῶς ἐνδιάφορός ἐστιν, ἐν μὲν ἀνθρώποις τοιόσδε, ἐν δὲ τοῖς ἀλόγοις ζώοις ἠλλαγμένος· καὶ πάλιν ὅτι ἐν μὲν τοῖς ἄλλοις ζώοις οὐκ ἔστιν εὐεργητικὸς ἀλλ' ἀνόμοιος ἐν πᾶσι, τό τε θυμικὸν καὶ τὸ ἐπιθυμητικὸν σβεννύων, καὶ τούτων τοὺς μὲν ἐλλογίμους ἄνδρας δεῖ νοεῖν, τοὺς δὲ ἀλόγους, πάντες δὲ οἱ ἄνθρωποι εἰμαρμένη ὑπόκεινται καὶ γενέσει καὶ μεταβολῇ· ἀρχὴ γὰρ καὶ τέλος ταῦτα εἰμαρμένης. [7] καὶ πάντες μὲν ἄνθρωποι πάσχουσι τὰ εἰμαρμένα, οἱ δὲ ἐλλόγιμοι, ὧν ἔφαμεν τὸν νοῦν ἡγεμονεύειν, οὐχ ὁμοίως τοῖς ἄλλοις πάσχουσιν, ἀλλὰ τῆς κακίας ἀπηλλαγμένοι οὐ κακοὶ ὄντες πάσχουσι.

- Πῶς πάλιν λέγεις, ὦ πάτερ; ὁ μοιχὸς οὐ κακός; ὁ φονεὺς οὐ κακός, καὶ οἱ ἄλλοι πάντες; Ἄλλ' ὁ ἐλλόγιμος, ὦ τέκνον, οὐ μοιχεύσας πείσεται ἀλλ' ὡς μοιχεύσας, οὐδὲ φονεύσας ἀλλ' ὡς φονεύσας, καὶ ποιότητα μεταβολῆς ἀδύνατον ἐστὶ διεκφυγεῖν, ὥσπερ καὶ γενέσεως· κακίαν δὲ τῷ νοῦν ἔχοντι διεκφυγεῖν ἔστι. [8] διὸ καὶ τοῦ Ἀγαθοῦ Δαίμονος ἐγὼ ἤκουσα λέγοντος ἀεὶ, καὶ εἰ ἐγγράφως ἐκδεδώκει, πάνυ ἂν τὸ τῶν ἀνθρώπων γένος ὠφελήκει· ἐκεῖνος γὰρ μόνος, ὦ τέκνον, ἀληθῶς, ὡς πρωτόγονος θεός, τὰ πάντα κατιδὼν θεῖους λόγους ἐφθέγγετο· ἤκουσα γοῦν ποτε αὐτοῦ λέγοντος, ὅτι ἔν ἐστι τὰ πάντα καὶ μάλιστα <τὰ> νοητὰ σώματα· ζῶμεν δὲ δυνάμει καὶ ἐνεργείᾳ καὶ Αἰῶνι· καὶ ὁ νοῦς τούτου ἀγαθός ἐστιν, ὅπερ ἐστὶν αὐτοῦ καὶ ψυχῆ. τούτου δὲ τοιούτου ὄντος οὐδὲν διαστατὸν τῶν νοητῶν· ὡς οὖν δυνατὸν νοῦν, ἄρχοντα πάντων καὶ ψυχῆν ὄντα τοῦ θεοῦ, ποιεῖν ὅπερ βούλεται. [9] σὺ δὲ νόει, καὶ τὸν λόγον τοῦτον ἀνένεγκαι πρὸς τὴν πεῦσιν ἣν ἐπύθου μου ἐν τοῖς ἔμπροσθεν· λέγω δὲ περὶ τῆς εἰμαρμένης [τοῦ νοῦ]. ἐὰν γὰρ τοὺς ἐριστικὸς λόγους ἀκριβῶς ἀφέλη, ὦ τέκνον, εὐρησεῖς ὅτι ἀληθῶς πάντων ἐπικρατεῖ ὁ νοῦς, ἢ τοῦ θεοῦ ψυχῆ, καὶ εἰμαρμένης καὶ νόμου καὶ τῶν ἄλλων πάντων· καὶ οὐδὲν αὐτῷ ἀδύνατον, οὔτε εἰμαρμένης ὑπεράνω θεῖναι ψυχῆν ἀνθρωπίνην οὔτε ἀμελήσασαν, ἅπερ συμβαίνει, ὑπὸ τὴν εἰμαρμένην θεῖναι. καὶ ταῦτα μὲν ἐπὶ τοσοῦτον λελέχθω τὰ του Ἀγαθοῦ Δαίμονος ἄριστα.

- Καὶ θεῖως, ὦ πάτερ, ταῦτα καὶ ἀληθῶς καὶ ὠφελίμως. [10] ἐκεῖνο δέ μοι ἔτι διασάφησον. ἔλεγες γὰρ τὸν νοῦν ἐν τοῖς ἀλόγοις ζώοις φύσεως δίκην ἐνεργεῖν, συνεργοῦντα αὐτῶν ταῖς ὁρμαῖς· αἱ δὲ ὁρμαὶ τῶν ἀλόγων ζώων, ὡς οἶμαι, πάθη εἰσίν· εἰ δὲ καὶ ὁ νοῦς συνεργεῖται ταῖς ὁρμαῖς, αἱ δὲ ὁρμαὶ πάθη, καὶ ὁ νοῦς ἄρα πάθος ἐστὶ, συγχρωτίζων τοῖς πάθεσιν;

- Εὖγε, ὦ τέκνον· γενναίως πυνθάνη· δίκαιον δὲ κάμει ἀποκρίνασθαι.

[11] πάντα, ὦ τέκνον, τὰ ἐν σώματι ἀσώματα παθητά, καὶ κυρίως αὐτὰ ἐστὶ πάθη· πᾶν γὰρ τὸ κινουῦν ἀσώματον, πᾶν δὲ τὸ κινούμενον σῶμα, καὶ τὰ ἀσώματα δὲ κινεῖται

ὕπὸ τοῦ νοῦ· κίνησις δὲ πάθος· πάσχει οὖν ἀμφοτέρω, καὶ τὸ κινεῖν καὶ τὸ κινούμενον, τὸ μὲν ἄρχον, τὸ δὲ ἀρχόμενον· ἀπαλλαγίς δὲ τοῦ σώματος ἀπηλλάγη καὶ τοῦ πάθους· μᾶλλον δὲ ποτε, ὧ τέκνον, οὐδὲν ἀπαθές, πάντα δὲ παθητά· διαφέρει δὲ πάθος παθητοῦ· τὸ μὲν γὰρ ἐνεργεῖ, τὸ δὲ πάσχει· τὰ δὲ σώματα καὶ καθ' ἑαυτὰ ἐνεργεῖ· ἢ γὰρ ἀκινήτα ἐστὶν ἢ κινεῖται. ὁπότερος δὲ ἂν ἦ. πάθος ἐστὶ, τὰ δὲ ἀσώματα ἀεὶ ἐνεργεῖται, καὶ διὰ τοῦτο παθητά ἐστὶ. μὴ οὖν σε αἱ προσηγορίαι ταραττέωσαν. ἢ τε γὰρ ἐνέργεια καὶ τὸ πάθος ταυτό ἐστὶν· εὐφημοτέρω δὲ τῷ ὀνόματι χρήσασθαι οὐ λυπεῖ.

[12] - Σαφέστατα, ὧ πάτερ, τὸν λόγον ἀποδέδωκας. - κάκεινο δὲ ὄρα, ὧ τέκνον, ὅτι δύο ταῦτα τῷ ἀνθρώπῳ ὁ θεὸς παρὰ πάντα τὰ θνητὰ ζῶα ἐχαρίσατο τὸν τε νοῦν καὶ τὸν λόγον, ἰσότημα τῇ ἀθανασίᾳ, [τὸν δὲ προφορικὸν λόγον ἔχει]. τούτοις δὲ εἴ τις χρήσαιο εἰς ἃ δεῖ, οὐδὲν τῶν ἀθανάτων διοίσει· μᾶλλον δὲ καὶ ἐξεληθὼν ἐκ τοῦ σώματος ὁδηγηθήσεται ὑπὸ ἀμφοτέρων εἰς τὸν τῶν θεῶν καὶ μακάρων χορόν.

[13] - Τὰ γὰρ ἄλλα ζῶα λόγῳ οὐ χρᾶται, ὧ πάτερ; - οὐ, τέκνον, ἀλλὰ φωνῇ· πᾶμπολυ δὲ διαφέρει λόγος φωνῆς. ὁ μὲν γὰρ λόγος κοινὸς πάντων ἀνθρώπων, ἰδία δὲ ἐκάστου φωνὴ ἐστὶ γένους ζῶου. - Ἀλλὰ καὶ τῶν ἀνθρώπων, ὧ πάτερ, ἕκαστον κατὰ ἔθνος διάφορος ὁ λόγος; - Διάφορος μὲν, ὧ τέκνον, εἷς δὲ ὁ ἄνθρωπος· οὕτω καὶ ὁ λόγος εἷς ἐστὶ καὶ μεθερμηνεύεται καὶ ὁ αὐτὸς εὐρίσκεται καὶ ἐν Αἰγύπτῳ καὶ Περσίδι καὶ ἐν Ἑλλάδι. δοκεῖς δέ μοι, ὧ τέκνον, ἀγνοεῖν ἀρετὴν καὶ μέγεθος λόγου. ὁ γὰρ μακάριος θεὸς Ἀγαθὸς Δαίμων ψυχὴν μὲν ἐν σώματι ἔφη εἶναι, νοῦν δὲ ἐν ψυχῇ, λόγον δὲ ἐν τῷ νῷ, τὸν οὖν θεὸν τούτων πατέρα.

[14] ὁ οὖν λόγος ἐστὶν εἰκὼν καὶ νοῦς τοῦ θεοῦ, καὶ τὸ σῶμα δὲ τῆς ἰδέας, ἢ δὲ ἰδέα τῆς ψυχῆς. ἔστιν οὖν τῆς μὲν ὕλης τὸ λεπτομερέστατον ἀήρ, ἀέρος δὲ ψυχὴ, ψυχῆς δὲ νοῦς, νοῦ δὲ θεός· καὶ ὁ μὲν θεὸς περὶ πάντα καὶ διὰ πάντων, ὁ δὲ νοῦς περὶ τὴν ψυχὴν, ἢ δὲ ψυχὴ περὶ τὸν ἀέρα, ὁ δὲ ἀήρ περὶ τὴν ὕλην.

ἀνάγκη δὲ καὶ ἡ πρόνοια καὶ ἡ φύσις ὄργανα ἐστὶ τοῦ κόσμου καὶ τῆς τάξεως τῆς ὕλης, - καὶ τῶν μὲν νοητῶν ἕκαστόν ἐστὶν οὐσία, οὐσία δὲ αὐτῶν ἡ ταυτότης· τῶν δὲ τοῦ παντὸς σωμάτων ἕκαστον πολλά ἐστὶν· ἔχοντα γὰρ τὴν ταυτότητα <τὰ> σύνθετα σώματα καὶ τὴν μεταβολὴν εἰς ἄλληλα ποιούμενα ἀεὶ τῆς ταυτότητος τὴν ἀφθαρσίαν σφάζει. [15] ἐν δὲ τοῖς ἄλλοις συνθέτοις πᾶσι σώμασιν ἀριθμὸς ἐκάστου ἐστὶ. χωρὶς γὰρ ἀριθμοῦ σύστασιν ἢ σύνθεσιν ἢ διάλυσιν ἀδύνατον γενέσθαι· αἱ δὲ ἐνάδες τὸν ἀριθμὸν γεννῶσι καὶ αὐξοῦσι καὶ πάλιν διαλυόμενον εἰς ἑαυτὰς δέχονται, καὶ ἡ ὕλη μία. ὁ δὲ σύμπας κόσμος οὗτος, ὁ μέγας θεὸς καὶ τοῦ μείζονος εἰκὼν, καὶ ἠνωμένος ἐκείνῳ καὶ συσσωζὼν τὴν τάξιν καὶ βούλησιν τοῦ πατρὸς πλήρωμά ἐστὶ τῆς ζωῆς καὶ οὐδὲν ἐστὶν ἐν τούτῳ διὰ παντὸς τοῦ αἰῶνος τῆς πατρώας ἀποκαταστάσεως, οὔτε τοῦ παντὸς οὔτε τῶν κατὰ μέρος,

ὁ οὐχὶ ζῆ· νεκρὸν γὰρ οὐδὲ ἓν οὔτε γέγονεν οὔτε ἔστιν οὔτε ἔσται ἐν κόσμῳ. ζῶν γὰρ ἠθέλησεν ὁ πατήρ αὐτὸ εἶναι ἔστ' ἂν συνέστηκε· διὸ καὶ θεὸν εἶναι ἀνάγκη. [16] πῶς ἂν οὖν δύναιτο, ὃ τέκνον, ἐν τῷ θεῷ, ἐν τῇ τοῦ παντὸς εἰκόνι, ἐν τῷ τῆς ζωῆς πληρώματι νεκρὰ εἶναι; ἢ γὰρ νεκρότης φθορὰ ἐστίν, ἢ δὲ φθορὰ ἀπώλεια. πῶς οὖν μέρος τι δύναται φθαρῆναι τοῦ ἀφθάρτου ἢ ἀπολέσθαι τι τοῦ θεοῦ;

- Οὐκ ἀποθνήσκει οὖν, ὃ πάτερ, τὰ ἐν αὐτῷ ζῶα, ὄντα αὐτοῦ μέρη; - Εὐφήμησον, ὃ τέκνον, πλανώμενος τῇ προσηγορίᾳ τοῦ γινομένου. οὐ γὰρ ἀποθνήσκει, ὃ τέκνον, ἀλλ' ὡς σύνθετα σώματα διαλύεται· ἢ δὲ διάλυσις οὐ θάνατός ἐστιν, ἀλλὰ κράματος διάλυσις· διαλύεται δὲ οὐχ ἵνα ἀπόληται, ἀλλ' ἵνα νέα γένηται ἐπεὶ τίς τῆς ζωῆς ἐστίν ἐνέργεια; οὐχὶ κίνησις; τί οὖν ἐν τῷ κόσμῳ ἀκίνητον· οὐδέν, ὃ τέκνον.

[17] - Οὐδ' ἢ γῆ ἀκίνητός σοι δοκεῖ, ὃ πάτερ; - Οὐ, τέκνον, ἀλλὰ καὶ πολυκίνητος μόνη ἦδε καὶ στασίμη· πῶς οὐκ ἂν γελοῖον εἶη τὴν τροφὸν πάντων ἀκίνητον εἶναι, τὴν φύουσαν καὶ γεννῶσαν τὰ πάντα; ἀδύνατον γὰρ χωρὶς κινήσεως φύειν τι τὸν φύοντα. γελοϊότατον δὲ ἐπύθου εἰ τὸ τέταρτον μέρος ἄργον ἔσται· οὐδὲν γὰρ ἕτερον σημαίνει τὸ ἀκίνητον σῶμα ἢ ἄργίαν. [18] πᾶν τοίνυν ἴσθι καθολικῶς, ὃ τέκνον, τὸ ὄν ἐν κόσμῳ κινούμενον, ἦτοι κατὰ μείωσιν ἢ αὐξησιν· τὸ δὲ κινούμενον καὶ ζῆ, τὸ δὲ ζῶν πᾶν οὐκ ἀνάγκη τὸ αὐτὸ εἶναι· ὦν γὰρ ὁμοῦ σύμπας ὁ κόσμος ἀμετάβλητος, ὃ τέκνον, ἐστὶ, τὰ δὲ μέρη αὐτοῦ πάντα μεταβλητά, οὐδὲν δὲ φθαρτὸν ἢ ἀπολλύμενον, αἱ δὲ προσηγορίαι τοὺς ἀνθρώπους ταράττουσιν· οὐ γὰρ ἢ γένεσις ἐστὶ ζωῆ, ἀλλ' ἢ αἴσθησις, οὐδὲ ἢ μεταβολὴ θάνατος ἀλλὰ λήθη. τούτων τοίνυν οὕτως ἐχόντων, ἀθάνατα πάντα, ἢ ὕλη, ζωῆ, τὸ πνεῦμα, ψυχῆ, ὁ νοῦς, ἐξ οὗ πᾶν ζῶν συνέστηκε.

[19] πᾶν ἄρα ζῶν ἀθάνατον δι' αὐτόν· πάντων δὲ μᾶλλον ὁ ἄνθρωπος, ὁ καὶ τοῦ θεοῦ δεκτικὸς καὶ τῷ θεῷ συνουσιαστικὸς. τούτῳ γὰρ μόνῳ τῷ ζῶν ὁ θεὸς ὁμιλεῖ, νυκτὸς μὲν δι' ὄνειρων, ἡμέρας δὲ διὰ συμβόλων, καὶ διὰ πάντων αὐτῷ προλέγει τὰ μέλλοντα, διὰ ὀρνέων, διὰ σπλάγχνων, διὰ πνεύματος, διὰ δρυός, διὸ καὶ ἐπαγγέλεται ὁ ἄνθρωπος ἐπίστασθαι τὰ προγεγενημένα καὶ ἐνεστώτα καὶ μέλλοντα. [20] κάκεῖνο δὲ ὄρα, ὃ τέκνον, ὅτι ἕκαστον τῶν ζῶν ἐνὶ μέρει ἐπιφοιτᾷ τοῦ κόσμου· τὰ μὲν γὰρ ἔνυδρα τῷ ὕδατι, τὰ δὲ χερσαῖα τῇ γῆ, τὰ δὲ μετάρσια τῷ ἀέρι, ὁ δὲ ἄνθρωπος πᾶσι τούτοις χρῆται, γῆ, ὕδατι, ἀέρι, πυρί· ὀρᾷ δὲ καὶ οὐρανόν, ἄπτεται δὲ καὶ τούτου αἰσθήσει· ὁ δὲ θεὸς καὶ περὶ πάντα καὶ διὰ πάντων· ἐνεργεῖα γὰρ ἐστὶ καὶ δύναμις· καὶ οὐδὲν δὲ δύσκολόν ἐστι νοῆσαι τὸν θεόν, ὃ τέκνον. [21] εἰ δὲ θέλεις αὐτόν καὶ θεωρῆσαι, ἴδε τὴν τάξιν τοῦ κόσμου καὶ τὴν εὐκοσμίαν τῆς τάξεως· ἴδε τὴν ἀνάγκην τῶν φαινομένων καὶ τὴν πρόνοιαν τῶν γεγονότων τε καὶ γινομένων· ἴδε τὴν ὕλην, πληρεστάτην οὔσαν ζωῆς, τὸν τηλικούτων θεὸν κινούμενον μετὰ πάντων ἀγαθῶν καὶ καλῶν, θεῶν τε καὶ δαιμόνων καὶ ἀνθρώπων.

- Ἄλλ' αὐται, ὧ πάτερ, ἐνέργειαι εἰσιν. - Εἰ οὖν ἐνέργειαι ὅλως εἰσιν, ὧ τέκνον, ὑπὸ τίνος οὖν ἐνεργοῦνται; ὑπὸ ἄλλου θεοῦ; ἢ ἀγνοεῖς ὅτι ὡσπερ τοῦ κόσμου μέρη ἐστὶν οὐρανὸς καὶ ὕδωρ καὶ γῆ καὶ ἀήρ, τὸν αὐτὸν τρόπον μέλη ἐστὶ ζῶη καὶ ἀθανασία †καὶ αἷμα† καὶ ἀνάγκη καὶ πρόνοια καὶ φύσις καὶ ψυχὴ καὶ νοῦς, καὶ τούτων πάντων ἡ διαμονὴ τὸ λεγόμενον ἀγαθόν; καὶ οὐκέτι ἐστὶ τι τῶν γινομένων ἢ τῶν γεγονότων, ὅπου οὐκ ἔστιν ὁ θεός.

[22] - Ἐν τῇ ὕλῃ οὖν, ὧ πάτερ; - Ἡ γὰρ ὕλη, ὧ τέκνον, χωρὶς θεοῦ ἐστὶν, ἵνα ποῖον αὐτῇ ἀπομερίσης τόπον; τί δὲ οὔσαν ἢ σωρὸν αὐτὴν οἶει εἶναι, μὴ ἐνεργουμένην; εἰ δὲ ἐνεργεῖται, ἀπὸ τίνος ἐνεργεῖται; τὰς γὰρ ἐνεργείας ἔφαμεν εἶναι μέρη τοῦ θεοῦ. ὑπὸ τίνος οὖν ζωοποιεῖται τὰ πάντα ζῶα; ὑπὸ τίνος ἀθανατίζεται τὰ ἀθάνατα; ὑπὸ τίνος μεταβάλλεται τὰ μεταβλητά; εἴτε δὲ ὕλην εἴτε σῶμα εἴτε οὐσίαν φῆς, ἴσθι καὶ ταύτας αὐτὰς ἐνεργείας τοῦ θεοῦ, καὶ ὕλης ἐνέργειαν τὴν ὑλότητα, καὶ τῶν σωμάτων <τὴν> σωματότητα, καὶ τῆς οὐσίας τὴν οὐσιότητα· καὶ τοῦτό ἐστὶν ὁ θεός, τὸ πᾶν.

[23] ἐν δὲ τῷ παντὶ οὐδέν ἐστὶν ὃ μὴ ἔστιν. ὅθεν οὔτε μέγεθος οὔτε τόπος οὔτε ποιότης οὔτε σχῆμα οὔτε χρόνος περὶ τὸν θεόν ἐστι· πᾶν γάρ ἐστι· τὸ δὲ πᾶν διὰ πάντων καὶ περὶ πάντα. τοῦτον τὸν λόγον, ὧ τέκνον, προσκύνει καὶ θρήσκευε· θρηκεῖα δὲ τοῦ θεοῦ μία ἐστὶ, μὴ εἶναι κακόν.

CH XIII: De Hermes Trismegisto a seu filho Tat: Discurso secreto sobre a montanha acerca do renascimento e do voto de silêncio

[1] “Nas lições gerais⁶²², ó pai, tu expuseste dialogando acerca da divindade de forma enigmática e não clara. Ao afirmar que ninguém é capaz de ser salvo antes do renascimento, tu revelaste nada. Depois de ter dialogado comigo, durante a descida da montanha⁶²³, eu me tornei teu suplicante, inquirindo sobre o discurso do renascimento⁶²⁴ para aprender, porque somente esse discurso, ao longo de todos os discursos, eu ignoro; e tu dizias que me transmitirás: ‘quando estiveres a ponto de se alienar do cosmos’. Tendo fortalecido o meu espírito longe do engano do cosmos, fiquei pronto; mas preenche as minhas deficiências ao me transmitir a <origem> do renascimento, que me falaste, expondo em bom som ou em segredo. Eu ignoro, ó Trismegisto, de que matriz o homem surgiu, e de que tipo de semente.”

[2] “Ó filho, a sabedoria intelectual está no silêncio⁶²⁵ e a semente é o bem genuíno.”

⁶²² *Lições gerais* traduz *Γενικοίς*. A literatura hermética apresenta algumas distinções entre os discursos a depender do grau de evolução do ouvinte. Há, portanto, *genikoi logoi*, *diexodikoi logoi*, *exōtikoi logoi*, *zōidiakoi logoi*, discurso sagrado (CH III), discurso secreto (CH XIII). Para uma análise dos discursos gerais, confira WILDBERG, 2014. p.15: “If the *genikoi logoi* had a *Sitz im Leben*, their function may have been oral instructions directed, perhaps, at a general audience of laymen or beginners coming into contact with Hermetism for the first time <...> But regardless of whether the *genikoi logoi* were real or imagined, their purpose was preparatory for the studied and polished protocols of teacher-student interaction that we still witness in the *Corpus Hermeticum*”.

⁶²³ *Montanha* traduz *ὄρος*. Em nenhum outro momento a questão da montanha é citada novamente, o que poderia indicar que o título fora adicionado por um copista ou compilador, ou que o título é tudo o que tenha sobrado de um tratado removido pelo copista. Título de CH XIII: *ΕΡΜΟΥ ΤΡΙΣΜΕΓΙΣΤΟΥ ΠΡΟΣ ΤΟΝ ΥΙΟΝ ΤΑΤ ΕΝ ΟΡΕΙ ΛΟΓΟΣ ΑΠΟΚΡΥΦΟΣ ΠΕΡΙ ΠΑΛΙΓΓΕΝΕΣΙΑΣ ΚΑΙ ΕΙΓΗΣ ΕΠΑΓΓΕΛΙΑΣ*. Festugière (FESTUGIÈRE, 1960, p. 200) destaca que um discurso, diálogo ou visão sobre uma montanha santa se assemelha a um padrão encontrado nos *Papiros Mágicos*. PGM XII 92: “I am he whom you met at the foot of the holy mount and to whom you gave the knowledge of your most great [name], which knowledge will I even keep in sanctity, imparting it to no one save the very initiates into your own holy mysteries”. Tradução de Hans Dieter Betz.

⁶²⁴ *Renascimento* traduz *παλιγγενεσίας*. Garth Fowden enfatiza que embora a palavra renascimento (*παλιγγενεσία*) seja empregada somente em CH XIII, o conceito está implícito em todos os outros textos iniciatórios. Para ele, o renascimento corresponde ao acesso a um novo plano de existência: “Rebirth is emphatically not a repetition of physical birth, but a bursting into a new plane of existence previously unattained, even unsuspected, albeit available potentially. It is, in fact, a negation of physical birth, in that our first birth imprisons the soul in the body, while our rebirth liberates it <...> It is this liberation from fate and materiality that the Hermetists thought of as ‘rebirth’”. (FOWDEN, 1993, p. 108-109).

⁶²⁵ O silêncio é o útero e o bem genuíno é a semente. Em CH I, as palavras de sabedoria são a semente. Mais à frente, em CH XIII 8, Tat faz a si próprio de útero quando realiza o silêncio receptivo da semente do bem genuíno. O silêncio observado pelo candidato é conceitualizado como o útero através do qual a alma pode deixar o corpo material, e assim ser renascida como intelecto divino. Nas *Definições* (DH V 2) temos que o intelecto concebe o discurso em silêncio e somente esse discurso e o intelecto constitui a salvação: “To Nous nothing is incomprehensible, to speech nothing ineffable: when you keep silent, you understand; when you talk, you (just) talk. Since Nous conceives speech in silence, only (that) speech

“Quem semeou, ó pai? Porquanto eu estou perplexo completamente.”

“A vontade de deus⁶²⁶, ó filho.”

“E onde nasceu o que é gerado, ó pai? Porquanto não tem parte com a minha essência.”

“O gerado será um outro, um deus filho de deus, o todo no todo, tendo sido combinado a partir de todos os poderes⁶²⁷.”

“Tu me falas um enigma, ó pai, e não conversas como um pai a um filho.”

“Esse gênero de coisas, ó filho, não se ensina, mas quando ele desejar, será lembrado por deus⁶²⁸.”

[3] “Tu me falas coisas impossíveis, ó pai, e que são forçadas; donde eu desejo replicar corretamente a essas formulações: ‘eu sou um filho por natureza estranho à raça paterna’; não me recuses por inveja teus ensinamentos, ó pai. Eu sou filho legítimo; mostra-me claramente o modo do renascimento.”

“Que devo dizer, ó filho? Não tenho o que falar, exceto isso: vendo em mim uma visão informe⁶²⁹ que surgiu de deus misericordioso, também eu próprio saí⁶³⁰ para um corpo imortal, e agora eu não sou o que era antes⁶³¹, mas eu fui gerado no intelecto; esse ato não se ensina, nem [pode ser visto] neste elemento formado, através do qual há de se

(which comes) from silence and Nous (is) salvation. (But that) speech (which comes) from speech (is) only perdition; for by (his) body man is mortal, but by speech (he is) imortal”. DH V 2. Tradução de Jean-Pierre Mahé. Em CHI 30, o silêncio também aparece como o útero que recebendo as sementes do bem gera coisas boas: “[30] E eu inscrevi a boa ação de Poimandres para mim mesmo e, havendo sido preenchido do que queria, fiquei muito alegre. Porquanto, o sono do corpo se tornou sobriedade da alma, e o piscar dos olhos se tornou visão genuína, e o meu silêncio se tornou prenheza do bem, e a expressão da palavra se tornou rebentos de coisas boas”.

⁶²⁶ A vontade de deus traduz τοῦ τελέματος τοῦ θεοῦ. Para outras ações realizadas pela vontade de deus, confira CH I 8 (βουλῆς θεοῦ), CH IV 1 (θελήσει), CH V 7 (τῷ ἑαυτοῦ θελήματι). As sementes do bem genuíno foram jogadas pela vontade e não por necessidade (ἀνάγκη).

⁶²⁷ No *Discurso acerca do oitavo e nono* (NHC VI 6.52.22), Hermes fala dos poderes que estão nele: “Father, you have spoken every word rightly to me, but I am amazed at what you say. You said, ‘The power in me’. He said: I gave birth to the power, as children are born”.

⁶²⁸ Brian Copenhagen relaciona tal passagem ao dom (δωρεῶ) que deus confere aos homens (COPENHAVER, 2002, p.184). CX IV 5: “Ao contrário, todos os que participam no dom recebido de deus, estes, ó Tat, segundo a comparação dos atos, são imortais em vez de mortais, todas as coisas tendo englobado com o próprio intelecto, as coisas sobre a terra, as coisas no céu, e também se há as coisas além do céu”.

⁶²⁹ *Visão informe* traduz θέαν ἀόριστον. Em CH I 4, o narrador relata o aparecimento de uma visão indefinida (θέαν ἄπλαστον) e seu caráter transformativo: “Falando isso, foi alterado em aspecto, e imediatamente todas as coisas se abriram para mim num momento crítico, e vejo uma visão indefinida [θέαν ἄπλαστον], e tudo se tornou luz, sereno e feliz, e, tendo visto, eu me apaixonei”.

⁶³⁰ Saí traduz ἐξελήλυθα. Christian Bull observa que o termo ἐξέρχομαι é utilizado tanto para saída do corpo quanto para a saída do útero. BULL, 2018, p. 267.

⁶³¹ PMG IV 715-725 versa sobre a relação entre a renascimento e a morte. Com efeito, o renascimento gera um outro: “O lord, while being born again, I am passing away; while growing and having grown, I am dying; while being born from a life-generating birth, I am passing on, released to death - as you have founded, as you have decreed, and have established the mystery”. Tradução de Hans Dieter Betz.

ver. Portanto, me desinteressei pelo meu primeiro aspecto composto. Eu não mais tenho cores, e não mais possuo o sentido do toque e medida. Eu sou estranho a esses. Tu me vês agora, ó filho, com os olhos, mas tu <não> compreendes aquilo que <eu sou> ao olhar atentamente com o corpo e a visão⁶³². Eu não sou observado agora com estes olhos, ó filho.”

[4] “Tu me atiraste para uma grande loucura⁶³³ e um furor do coração, ó pai; porquanto eu não vejo a mim mesmo agora.”

“Oxalá, ó filho, que tu próprio tivesse saído de si mesmo, tal como os que sonham no sono, mas sem sono.”

“Diz-me também isto: quem é o autor do renascimento⁶³⁴?”

“O filho de deus, um homem, pela vontade de deus.”

[5] “Agora, quanto ao resto, ó pai, tu me levaste à mudez; havendo abandonado o espírito anteriormente, de fato, eu vejo que a tua estatura igual, ao lado de teu aspecto, ó pai.”

“E nisto tu estás enganado: o mortal, pois, muda o aspecto conforme o dia; porquanto se altera para crescimento e diminuição no tempo, como coisa falsa.”

[6] “Então, o que é verdadeiro, ó Trismegisto?”

“O que não é turvado, ó filho, o que não é delimitado, o incolor, o informe, o impassível, o despido, o manifesto, o apreendido por ele próprio, o bem imutável, o incorpóreo.”

“Realmente enlouqueci, ó pai; pensando que tu ias me tornar sábio por tua influência, ao invés as sensações desse meu pensamento foram enuviadas.”

“Desta maneira é, ó filho: o que é ascendente como fogo, o que descende como terra, o que é úmido como água, o que é soprado como ar...; como tu entenderás sensivelmente o não rígido, o não úmido, o que não se pode espremer, o que não evade,

⁶³² Confira CH IV 9: “As coisas visíveis aprazem, ao passo que o não visível produz receio. A maldade é mais visível, mas as coisas invisíveis nos fazem desconfiar. As coisas mais manifestas são más, enquanto o bem é invisível às coisas visíveis; porquanto não há nem a forma nem o aspecto dele. Por isso, é similar a si mesmo, ao passo que é dessemelhante a todas as outras coisas; impossível é, pois, a um incorpóreo ser visível a um corpo”.

⁶³³ *Loucura* traduz *μανία*. Hanegraff sugere que tomemos loucura sob a acepção platônica de loucura divina. HANEGRAFF, 2008, p. 145. Confira PLATÃO, *Fedro*, 244a: “νὺν δὲ τὰ μέγιστα τῶν ἀγαθῶν ἡμῖν γίγνεται διὰ μανίας, θεία μὲντοι δόσει διδομένης”

⁶³⁴ *Autor do renascimento* traduz *γενεσιουργὸς τῆς παλιγγενεσίας*. Em CH XIII 21, Tat oferece um sacrifício da palavra ao autor da existência da geração (*γενάρχη* τῆς γενεσιουργίας). Festugière defende que essas figuras estão interligadas, considerando *γενεσιουργὸς τῆς παλιγγενεσίας* como uma espécie de “délégué de Dieu”. (FESTUGIÈRE, 1960, p. 211).

o que é inteligido somente pela potência e energia, e que necessita do que é capaz de entender o nascimento em deus?”

[7] “Então, eu sou incapaz, ó pai?”

“Que não possa ser, ó filho; atraí-lo para ti e ele chegará; deseja e surgirá; purifica as sensações do corpo e ocorrerá a origem da divindade; purifica⁶³⁵ a ti próprio das punições irracionais da matéria.”

“Com efeito, eu possuo punidores em mim mesmo, ó pai?”

“Não poucos, ó filho, mas muitas e temíveis.”

“Eu ignoro, ó pai.”

“Essa ignorância é a primeira punição, ó filho; a segunda é mágoa; a terceira é incontinência; a quarta é concupiscência; a quinta é injustiça; a sexta é a ganância; a sétima é fraude; a oitava é inveja; a nona é fraude; a décima é ira; a décima primeira é precipitação; a décima segunda é maldade; e essas são doze em número; mas, sob essas punições⁶³⁶, outras mais existem⁶³⁷, ó filho; por causa da prisão do corpo, o homem imanente⁶³⁸ é forçado a sofrer perceptivelmente; mas essas punições se afastam, não todas juntas, daquele que é objeto da piedade de deus, e dessa forma se compõem o modo e a deliberação do renascimento. [8] Então, faz silêncio, ó filho, e evita todas as palavras de azar; e através disso a misericórdia de deus não cessará em nós; então, alegre-te, ó filho, sendo purificado pelos poderes de deus para união dos membros da palavra.”

“A gnose de deus veio até nós; da vinda dessa gnose, ó filho, a ignorância foi expulsa. A gnose da alegria veio até nós; da sobrevinda dessa gnose, ó filho, a mágoa

⁶³⁵ A purificação consiste na eliminação das doze punições da matéria (*τιμωρός*) que sufocam o homem essencial (*ἀγνοια, λύπη, ἀκρασία, ἐπιθυμία, ἀδικία, πλεονεξία, ἀπάτη, φθόνος, δόλος, ὀργή, προπέτεια, κακία*). O objetivo consiste na purificação da alma a fim de que se torne um recipiente para a entrada de deus.

⁶³⁶ Confira PGM VII 300-310 para o tema outras punições personificadas.

⁶³⁷ Temos outras listas de vícios. CH I 24-25: “- Bem me instruíste todas as coisas, ó Intelecto, como desejei; mas dize-me ainda <acerca> da ascensão que é gerada. - Em relação a essas coisas, Poimandres disse, "Primeiro, tu entregas o próprio corpo à alteração na liberação do corpo material, e o aspecto que possuías se torna invisível, e entregas teu caráter habitual ineficaz ao daemon, e as próprias sensações do corpo retornam às fontes, tornando-se uma parte e novamente fazendo surgir junto às energias. E o desejo e a ânsia se retiram para a natureza irracional. [25] E dessa forma, finalmente, se coloca em movimento para cima ao longo da harmonia cósmica, e na primeira zona abandona a atividade do crescimento e diminuição, na segunda o artifício dos vícios, um truque ineficaz, na terceira a fraude ineficaz do desejo, na quarta a manifesta falta de ambição do regente, na quinta a insolência profana e a precipitação da coragem, na sexta as inclinações viciosas da riqueza ineficaz e na sétima zona a emboscada falsa”. CH IX 3: *μοιχεία, φόνος, πατροτυπία, ιεροσυλία, ἀσέβεια, ἀγχόνη*.

⁶³⁸ *Homem imanente* traduz *ἐνδιάθετον ἄνθρωπον*. *Coríntios II* 4: 16 fala de um homem externo que se destrói, ao passo que o interno se renova constantemente: “*διὸ οὐκ ἐγκακοῦμεν, ἀλλ’ εἰ καὶ ὁ ἔξω ἡμῶν ἄνθρωπος διαφθείρεται, ἀλλ’ ὁ ἔσω ἡμῶν ἀνακαινοῦται ἡμέρα καὶ ἡμέρα*”. Zózimo alega que Hermes considera os filósofos como uma classe superior ao destino, pelo motivo de levarem sempre uma vida interior: “*πάντοτε ἐναυλίαν ἄγοντες*”. (ZÓZIMO, *Sobre a Letra Ômega*, 5).

fugirá para aqueles que têm espaço para acolhê-la. [9] Um poder que eu convoco⁶³⁹ depois da alegria é o autocontrole; ó mais aprazível poder, que nós o adquiramos contentíssimos, ó filho; Como, ao mesmo tempo em que ele surgiu, a incontidência se repeliu <!>. Mas agora eu convoco como quarto poder - a perseverança -, o poder contra a concupiscência. Este grau é o trono da justiça; porquanto vê como a injustiça em particular foi expulsa sem processo. Do afastamento da injustiça, ó filho, fomos tornados justos. Convoco em nós como sexto poder a comunhão⁶⁴⁰ contra a ganância. Tendo-se afastado a ganância, ainda eu convoco a verdade; a verdade sobrevém e o engano foge, vê como o bem se tornou pleno, ó filho, com a verdade que sobreveio; de fato a inveja se afastou de nós; e depois da verdade surgiu o bem, ao mesmo tempo que a vida e a luz, e não mais sobreveio nenhuma das punições das trevas, mas foram derrotados e voaram para longe.”

[10] “Tu acabaste de conhecer, ó filho, o modo do renascimento; da década que sobreveio, ó filho, uma gênese intelectual foi construída e a dúzia expulsa; e fomos divinizados por essa gênese; então, aquele que foi bem sucedido, segundo a misericórdia da gênese - conforme deus -, tendo abandonado a sensação corpórea, faz-se conhecer a si mesmo como composto desses [poderes] e se regozija.”

[11] “Tendo me tornado inabalável por meio de deus, ó pai, eu figuro objetos, não com a visão dos olhos, mas com a energia intelectual produzida pelas potências. Eu estou no céu, na terra, na água, no ar; eu estou nos animais, nas plantas; eu estou no útero, antes do útero, depois do útero, em toda parte. Mas ainda me diz isto, como as punições das trevas, sendo doze em número, são repelidas por dez potências. Qual é o modo, ó Trismegisto?

- [12] Essa tenda⁶⁴¹ da qual temos saído, ó filho, constituiu-se do círculo zodiacal, e esse foi composto das entidades { } que são doze em número, de natureza una e figura multiforme, para o engano do homem. Nessas punições há divisões, ó filho, tendo sido unidas no ato... a precipitação não é separada da ira; também são indistinguíveis. Então, é natural que segundo a reta razão, elas se afastem, e porque expulsas pelos dez poderes, isto é, pela década. Porquanto, a década é, ó filho, geradora de alma; vida e luz são

⁶³⁹ *Um poder que eu convoco* traduz *δύναμιν καλῶ*. Fórmula utilizada para processos de invocação por vezes utilizando o verbo *καλέω*, em outros casos o verbo *λέγω*. Confira PGM XIII 138-139: “*λεγέ. Ἑρμαϊκός· επικαλοῦμαι σε, τὸν τὰ πάντα περιέχοντα, πάση φωνῇ καὶ πάση διαλέκτῳ*”.

⁶⁴⁰ *Comunhão* traduz *κοινωνίαν*. Em CH X 22, o termo *κοινωνία* é utilizado para denotar a comunhão entre as almas dos deuses, homens e seres irracionais: “*κοινωνία δὲ ἐστὶ ψυχῶν, καὶ κοινωνοῦσι μὲν αἱ τῶν θεῶν ταῖς τῶν ἀνθρώπων, αἱ δὲ τῶν ἀνθρώπων ταῖς τῶν ἀλόγων*”.

⁶⁴¹ *Tenda* traduz *σκῆνος*. Tenda significa corpo, no sentido de um alojamento para alma. Segundo Fowden, a tenda está sujeita ao poder do destino: “the 'tent' of the earthly body, as Hermes tells Tat in C.H. XIII, was formed by the circle of the zodiac, and so lay subject to the power of fate. (FOWDEN, 1993, p. 109).”

unificadas e então se gerou o número da unidade, do pneuma. Então, conforme a razão, a unidade contém a década, assim como a década contém a unidade.

[13] “Pai, eu vejo a mim mesmo e o todo no intelecto.”

“Esse é o renascimento, ó filho, não mais figurar objetos conforme o corpo tridimensional... graças a esse discurso acerca do renascimento, {que anotei por escrito [somente para ti⁶⁴²]}, para não desacreditarmos o todo divulgando-o para a multidão, <mas somente> {para os que} o próprio deus deseja.”

[14] “Diga-me, ó pai, em que momento este corpo, que foi composto a partir dos poderes, é suscetível à dissolução?”

“Evita todas as palavras de azar e não profiras coisas impossíveis, visto que erraria e o olho do teu intelecto seria profanado. O corpo sensível da natureza está distante da geração essencial: um é dissolúvel, o outro é indissolúvel; um é mortal, o outro é imortal. Tu ignoras que nasceste deus e filho do um, o qual também sou?”

[15] “Eu desejaria, ó pai, esse elogio na maneira de hino, que tu dizias ter ouvido das potências quando foste na ogdoade.”

“Assim como Poimandres profetizou a ogdoade, filho, belamente tu te apressas a te soltar da tenda, porquanto foste purificado. Poimandres, o intelecto do poder absoluto, não me transmitiu nada mais do que foi escrito, sabendo que seria capaz de inteligir por mim mesmo todas as coisas e escutar o que quero, e olhar todas as coisas; e ele confiou-me de fazer as coisas belas. Portanto, as potências que estão em mim cantam também em todas as coisas.”

“Eu desejo, ó pai, escutar, e quero inteligir todas essas coisas.”

[16] “Faz silêncio, ó filho, e agora escuta o elogio harmônico, o hino do renascimento, que, dessa maneira, eu escolhi não revelar facilmente senão para ti, no fim do todo. Por isso não se ensina, mas se esconde no silêncio. Então, dessa forma, ó filho, fica em pé num lugar aberto, olhando para o vento do sul, quando o sol que se põe, faz reverência; e similarmente faz à subida do sol virando-te ao vento do leste⁶⁴³. Faz silêncio, ó filho.”

⁶⁴² Sugestão de Festugière (FESTUGIÈRE, 1960) através da ideia de restrição do escrito a poucos, tal como nos mistérios: *ὄν εἰς σὲ μόνον ὑπεμνηματισάμην*.

⁶⁴³ Para uma descrição semelhante, confira *Asclépio* 41: "As they left the sanctuary, they began praying to god and turning to the south (for when someone wants to entreat god at sunset, he should direct his gaze to that quarter, and likewise at sunrise toward the direction they call east)". Tradução de Brian Copenhaver.

HINODIA OCULTA: DISCURSO IV

[17] “Que toda natureza do cosmos receba a audição do hino. Abri-te, terra; que toda tranca da tempestade se abra para mim; árvores, não balançai. Estou prestes a celebrar em hino o senhor da criação, o todo e o um. Céus, abri-vos; ventos, ficai parados. Círculo imortal de deus, que receba a minha palavra; porquanto estou prestes a celebrar em hino o criador de todas as coisas, que fixou a terra, suspendeu o céu e ordenou à doce água partir do oceano para região habitada e inabitada, com o fim de alimentação e criação de todos os homens; que ordenou ao fogo se iluminar diante de todo empreendimento de deuses e homens. Que todos nós juntos lhe concedamos o elogio, àquele suspenso sobre os céus, ao criador de toda natureza. Esse é o olho do intelecto, e que ele possa receber o elogio das minhas potências.”

[18] “Potências que estais em mim, celebrai em hino o um e o todo; todas as potências que estais em mim, cantai juntas com a minha vontade. Gnose sagrada, por ti iluminada, graças a ti eu regozijo a luz intelectual dos hinos na alegria do intelecto. Todas as potências, celebrai em hino junto comigo. E tu, autocontrole, conta o hino para mim. Minha justiça, celebra o justo por meu intermédio. Minha comunhão, celebra o todo por meu intermédio. Verdade, celebra a verdade. Bem, celebra o bem; vida e luz, o elogio avança de vós e retorna para vós. Eu te sou grato, pai, energia dos poderes. Eu te sou grato, deus, poder das minhas energias. Por meu intermédio a tua palavra te celebra. Recebe o todo na minha palavra, o sacrifício da palavra.”

[19] “As potências em mim bradam estas coisas: elas celebram o todo, realizam a tua vontade, teu querer advém de ti e a ti retorna, o todo. Recebe de todas as coisas um sacrifício da palavra. Vida, preserva o todo que está em nós; luz, ilumina; deus, {sopro}; porquanto o intelecto guia a tua palavra. Tu que leva o pneuma, demiurgo, [20] tu és deus. O teu homem brada essas coisas através do fogo, através do ar, através da terra, através da água, através do pneuma, através das tuas criações. De tua eternidade⁶⁴⁴ encontrei também um elogio, e por tua vontade obtive o repouso que procuro. Eu vi esse elogio dito pela tua vontade.”

[21] “Ó pai, eu estabeleci⁶⁴⁵ no meu cosmos.”

“Diz: ‘No cosmos inteligível’, ó filho.”

⁶⁴⁴ Na chamada *Liturgia de Mitras*, presente em PGM IV 487-536, o iniciado passa por meio do sopro, fogo, água e terra para se tornar aeon.

⁶⁴⁵ Copenhaver sugere que o complemento de *τέθεικα* seja *τὴν εὐλογίαν ταύτην λεγομένην*. Assim, segue a sua tradução: "This praise that you have told, [21] father I have also established in my cosmos". Tradução de Brian Copenhaver. (COPENHAVER, 2002, p. 53).

“No cosmos inteligível, ó pai. Eu sou poderoso. Meu intelecto foi iluminado por obra de teu hino e elogio. Eu desejo em acréscimo conduzir um elogio a deus por meio de meu próprio ânimo.”

“Ó filho, não de maneira imprudente.”

“Digo, ó pai, as coisas que contemplo no intelecto. Eu Tat, para ti, autor da existência da geração, ofereço um sacrifício da palavra a deus. Deus, tu pai, tu ó senhor, tu ó intelecto, por meu intermédio recebe o sacrifício que tu desejas; porquanto do que tu desejas todas as coisas se realizam.”

“Tu, ó filho, envia um sacrifício aceitável a deus, pai de todas as coisas. Mas também acrescenta, ó filho, ‘por meio da palavra’”.

[22] “Eu te sou grato, ó pai, {por aprovar essas coisas que eu orei}.”

“Eu fico alegre, ó filho, por ter colhido da verdade as coisas boas, produtos imortais. Tendo isso aprendido de mim em matéria de virtude, promete silêncio, revelando a ninguém, ó filho, a transmissão do renascimento, para que não sejamos considerados profanadores⁶⁴⁶. Porquanto cada um de nós se ocupou adequadamente, eu com o falar, tu com o escutar. Tu percebeste a ti próprio e o nosso pai.”

⁶⁴⁶ PGM XIII 230-235 também utiliza o padrão de ocultamento ensinamento após a iniciação: "The initiation called The Monad has been fully declared to you, child./ Now I subjoin for you, child, also the practical uses of this sacred book, the things which all the experts accomplished with this sacred and blessed book. As I made you swear, child, in the temple of Jerusalem, when you have been filled with the divine wisdom, dispose of the book so that it will not be found. Tradução de Hans Dieter Betz.

ΣΗ ΧΙΙΙ: ΕΡΜΟΥ ΤΡΙΣΜΕΓΙΣΤΟΥ ΠΡΟΣ ΤΟΝ ΥΙΟΝ ΤΑΤ ΕΝ ΟΡΕΙ ΛΟΓΟΣ ΑΠΟΚΡΥΦΟΣ, ΠΕΡΙ ΠΑΛΙΓΓΕΝΕΣΙΑΣ ΚΑΙ ΣΙΓΗΣ ΕΠΑΓΓΕΛΙΑΣ

[1] Ἐν τοῖς Γενικοῖς, ὃ πάτερ, αἰνιγματωδῶς καὶ οὐ τηλαυγῶς ἔφρασας περὶ θειότητος διαλεγόμενος· οὐκ ἀπεκάλυψας, φάμενος μηδένα δύνασθαι σωθῆναι πρὸ τῆς παλιγγενεσίας· ἐμοῦ τε σοῦ ἰκέτου γενομένου, ἐπὶ τῆς τοῦ ὅρους καταβάσεως, μετὰ τὸ σὲ ἐμοὶ διαλεχθῆναι, πυθομένου τὸν τῆς παλιγγενεσίας λόγον μαθεῖν, ὅτι τοῦτον παρὰ πάντα μόνον ἀγνοῶ, καὶ ἔφης, ὅταν μέλλης κόσμου ἀπαλλοτριουῖσθαι, παραδιδόναι μοι. ἐτοῖμος ἐγενόμην καὶ ἀπηνδρεῖωσα τὸ ἐν ἐμοὶ φρόνημα ἀπὸ τῆς του κόσμου ἀπάτης· σὺ δέ μου καὶ τὰ ὑστερήματα ἀναπλήρωσον οἷς ἔφης μοι παλιγγενεσίας <γένεσιν> παραδοῦναι προθέμενος ἐκ φωνῆς ἢ κρυβῆν· ἀγνοῶ, ὃ Τρισμέγιστε, ἐξ οἴας μήτρας ἄνθρωπος ἐγεννήθη, σπορᾶς δὲ ποίας.

[2] - ὦ τέκνον, σοφία νοερά ἐν σιγῇ καὶ ἡ σπορά τὸ ἀληθινὸν ἀγαθόν. - Τίνος σπεύραντος, ὃ πάτερ; τὸ γὰρ σύνολον ἀπορῶ. - Τοῦ τελήματος τοῦ θεοῦ, ὃ τέκνον. - Καὶ ποταπὸς ὁ γεννώμενος, ὃ πάτερ; ἄμοιρος γὰρ τῆς ἐν ἐμοὶ οὐσίας [καὶ τῆς νοήτης], - Ἄλλος ἔσται ὁ γεννώμενος θεοῦ θεὸς παῖς, τὸ πᾶν ἐν παντί, ἐκ πασῶν δυνάμεων συνεστῶς. - Αἰνιγμὰ μοι λέγεις, ὃ πάτερ, καὶ οὐχ ὡς πατὴρ υἱῷ διαλέγη. - Τοῦτο τὸ γένος, ὃ τέκνον, οὐ διδάσκεται, ἀλλ' ὅταν θέλη, ὑπὸ τοῦ θεοῦ ἀναμιμνήσκειται.

[3]- Ἀδύνατά μοι λέγεις, ὃ πάτερ, καὶ βεβιασμένα· ὅθεν πρὸς ταῦτα ὀρθῶς ἀντειπεῖν θέλω· <<ἀλλότριος υἱὸς πέφυκα τοῦ πατρικοῦ γένους>>· μὴ φθόνει μοι, πάτερ· γνήσιος υἱὸς εἰμι· διάφρασόν μοι τῆς παλιγγενεσίας τὸν τρόπον. - Τί εἶπω, ὃ τέκνον; οὐκ ἔχω λέγειν, πλὴν τοῦτο· ὁρῶν ἴτι' ἐν ἐμοὶ ἄπλαστον θεῶν γεγενημένην ἐξ ἐλέου θεοῦ, καὶ ἐμαυτὸν ἐξελέλυθα εἰς ἀθάνατον σῶμα, καὶ εἰμι νῦν οὐχ ὁ πρὶν, ἀλλ' ἐγεννήθην ἐν νῷ· τὸ πρᾶγμα τοῦτο οὐ διδάσκεται, οὐδὲ τῷ πλαστῷ τούτῳ στοίχειω, δι' οὗ ἔστιν ἰδεῖν· διὸ καὶ ἡμέληταί μοι τὸ πρῶτον σύνθετον εἶδος· οὐκέτι κέχρωσμαι καὶ ἀφῆν ἔχω καὶ μέτρον, ἀλλότριος δὲ τούτων εἰμι. νῦν ὀρθῶς με, ὃ τέκνον, ὀφθαλμοῖς, ὅ τι δέ <εἰμι οὐ> κατανοεῖς ἀτενίζων σώματι καὶ ὀράσει. οὐκ ὀφθαλμοῖς τούτοις θεωροῦμαι νῦν, ὃ τέκνον.

[4] Εἰς μανίαν με οὐκ ὀλίγην καὶ οἰσθησιν φρενῶν ἐνέσεισας, ὃ πάτερ· ἐμαυτὸν γὰρ νῦν οὐχ ὀρῶ. εἶθε, ὃ τέκνον, καὶ σὺ σεαυτὸν διεξελέλυθας, ὡς οἱ ἐν ὕπνῳ ὄνειροπολούμενοι χωρὶς ὕπνου. - Λέγε μοι καὶ τοῦτο· τίς ἐστὶ γενεσιουργὸς τῆς παλιγγενεσίας; - Ὁ τοῦ θεοῦ παῖς, ἄνθρωπος εἷς, θελήματι θεοῦ. [5] - Νῦν τὸ λοιπὸν, ὃ πάτερ, εἰς ἀφασίαν με ἤνεγκας· τῶν πρὶν ἀπολειφθεῖς φρενῶν, - τὸ γὰρ μέγεθος βλέπω

τὸ σὸν τὸ αὐτό, ὃ πάτερ, σὺν τῷ χαρακτήρι. - Καὶ ἐν τούτῳ ψεύδη· τὸ γὰρ θνητὸν εἶδος καθ' ἡμέραν ἀλλάσσεται· χρόνῳ γὰρ τρέπεται εἰς αὐξήσιν καὶ μείωσιν, ὡς ψεύδος.

[6] - Τί οὖν ἀληθές ἐστίν, ὃ Τρισμέγιστε; - Τὸ μὴ θολούμενον, ὃ τέκνον, τὸ μὴ διοριζόμενον, τὸ ἀχρώματον, τὸ ἀσχημάτιστον, τὸ ἄτρεπτον, τὸ γυμνόν, τὸ φαῖνον, τὸ αὐτῷ καταληπτόν, τὸ ἀναλλοίωτον ἀγαθόν, τὸ ἀσώματον. - Μέμνηνα ὄντως, ὃ πάτερ· δοκοῦντος γὰρ μου ὑπὸ σοῦ σοφοῦ γεγονέναι, ἐνεφράχθησαν αἱ αἰσθήσεις τούτου μου τοῦ νοήματος. Οὕτως ἔχει, ὃ τέκνον· τὸ μὲν ἀνωφερές, ὡς πῦρ, καὶ κατωφερές, ὡς γῆ, καὶ ὑγρόν, ὡς ὕδωρ, καὶ σύμπνοον, ὡς ἀήρ, πῶς αἰσθητῶς αὐτὸ νοήσεις τὸ μὴ σκληρόν, τὸ μὴ ὑγρόν, τὸ ἀσφίγγωτον, τὸ μὴ διαδυόμενον, τὸ μόνον δυνάμει καὶ ἐνεργείᾳ νοούμενον, δεόμενον δὲ τοῦ δυναμένου νοεῖν τὴν ἐν θεῷ γένεσιν;

[7] - Ἀδύνατος οὖν εἰμι, ὃ πάτερ; - Μὴ γένοιτο, ὃ τέκνον· ἐπίσπασαι εἰς ἑαυτόν, καὶ ἐλεύσεται· θέλησον, καὶ γίνεται· κατάργησον τοῦ σώματος τὰς αἰσθήσεις καὶ ἔσται ἡ γένεσις τῆς θεότητος· κάθαραι σεαυτὸν ἀπὸ τῶν ἀλόγων τῆς ὕλης τιμωριῶν. - Τιμωροὺς γὰρ ἐν ἑμαυτῷ ἔχω, ὃ πάτερ; - Οὐκ ὀλίγους, ὃ τέκνον, ἀλλὰ καὶ φοβεροὺς καὶ πολλοὺς. - Ἄγνοῶ, ὃ πάτερ. - Μία αὕτη, ὃ τέκνον, τιμωρία ἢ ἄγνοια· δευτέρα λύπη· τρίτη ἀκρασία· τετάρτη ἐπιθυμία· πέμπτη ἀδικία· ἕκτη πλεονεξία· ἑβδόμη ἀπάτη· ὀγδόη φθόνος· ἐνάτη δόλος· δεκάτη ὀργή· ἐνδεκάτη προπέτεια· δωδεκάτη κακία· εἰσὶ δὲ αὗται τὸν ἀριθμὸν δωδεκα· ὑπὸ δὲ ταύτας πλείονες ἄλλαι, ὃ τέκνον, διὰ τοῦ δερμωτηρίου τοῦ σώματος αἰσθητικῶς πάσχειν ἀναγκάζουσι τὸν ἐνδιάθετον ἄνθρωπον· ἀφίστανται δὲ αὗται, οὐκ ἀθρόως, ἀπὸ τοῦ ἐλεθέντος ὑπὸ τοῦ θεοῦ, καὶ οὕτω συνίσταται ὁ τῆς παλιγγενεσίας τρόπος καὶ λόγος. [8] λοιπὸν σιώπησον, ὃ τέκνον, καὶ εὐφήμησον καὶ διὰ τοῦτο οὐ καταπαύσει τὸ ἔλεος εἰς ἡμᾶς ἀπὸ τοῦ θεοῦ· χαῖρε λοιπόν, ὃ τέκνον, ἀνακαθαίρομενος ταῖς τοῦ θεοῦ δυνάμεσιν, εἰς συνάρθρωσιν τοῦ Λόγου.

ἦλθεν ἡμῖν γνῶσις θεοῦ· ταύτης ἐλθούσης, ὃ τέκνον, ἐξηλάθη ἡ ἄγνοια. ἦλθεν ἡμῖν γνῶσις χαρᾶς· παραγενομένης ταύτης, ὃ τέκνον, ἡ λύπη φεύξεται εἰς τοὺς χωροῦντας αὐτήν. [9] δύνάμιν καλῶ ἐπὶ χαρᾶ τὴν ἐγκράτειαν· ὃ δύναμις ἡδίστη, προσλάβωμεν, ὃ τέκνον, αὐτὴν ἀσμενέστατα· πῶς ἅμα τῷ παραγενέσθαι ἀπώσατο τὴν ἀκρασίαν; τετάρτην δὲ νῦν καλῶ καρτερίαν, τὴν κατὰ τῆς ἐπιθυμίας δύνάμιν. ὁ βαθμὸς οὗτος, ὃ τέκνον, δικαιοσύνης ἐστὶν ἔδρασμα· χωρὶς γὰρ κρίσεως ἴδε πῶς τὴν ἀδικίαν ἐξήλασεν· ἐδικαιώθημεν, ὃ τέκνον, ἀδικίας ἀπούσης. ἕκτην δύνάμιν καλῶ εἰς ἡμᾶς, τὴν κατὰ τῆς πλεονεξίας, κοινωνίαν. ἀποστάσης δὲ ἔτι καλῶ τὴν ἀλήθειαν καὶ φεύγει ἀπάτη, ἀλήθεια παραγίνεται ἴδε πῶς τὸ ἀγαθὸν πεπλήρωται, ὃ τέκνον, παραγινομένης τῆς ἀληθείας· φθόνος γὰρ ἀφ' ἡμῶν ἀπέστη· τῇ δὲ ἀληθείᾳ καὶ τὸ ἀγαθὸν ἐπεγένετο, ἅμα ζῶῃ

καὶ φωτί, καὶ οὐκέτι ἐπῆλθεν οὐδεμία τοῦ σκότους τιμωρία, ἀλλ' ἐξέπησαν νικηθεῖσαι ῥοίζω.

[10] ἔγνωκας, ὦ τέκνον, τῆς παλιγγενεσίας τὸν τρόπον· τῆς δεκάδος παραγινομένης, ὦ τέκνον, συνετέθη νοερά γενέσις καὶ τὴν δωδεκάδα ἐξελαύνει καὶ ἐθεώθημεν τῇ γενέσει· ὅστις οὖν ἔτυχε κατὰ τὸ ἔλεος τῆς κατὰ θεὸν γενέσεως, τὴν σωματικὴν αἴσθησιν καταλιπὼν, ἑαυτὸν γνωρίζει ἐκ τούτων συνιστάμενον καὶ εὐφραίνεται.

[11] Ἀκλινῆς γενόμενος ὑπὸ τοῦ θεοῦ, ὦ πάτερ, φαντάζομαι, οὐχ ὀράσει ὀφθαλμῶν ἀλλὰ τῇ διὰ δυνάμεων νοητικῇ ἐνεργείᾳ. ἐν οὐρανῷ εἰμι, ἐν γῆ, ἐν ὕδατι, ἐν ἀέρι· ἐν ζώοις εἰμί, ἐν φυτοῖς· ἐν γαστρί, πρὸ γαστρός, μετὰ γαστέρα, πανταχοῦ. ἀλλ' ἔτι τοῦτό μοι εἶπέ, πῶς αἱ τιμωρίαι τοῦ σκότους, οὔσαι ἀριθμῷ δώδεκα, ὑπὸ δέκα δυνάμεων ἀπωθοῦνται. τίς ὁ τρόπος, ὦ Τρισμέγιστε; [12] - Τὸ σκῆνος τοῦτο, ὃ καί, ὦ τέκνον, διεξεληλύθαμεν, ἐκ τοῦ ζωοφόρου κύκλου συνέστη καὶ τούτου συνεστῶτος ἐκ [ἀριθμῶν] δώδεκα ὄντων τὸν ἀριθμόν, φύσεως μιᾶς, παντομόρφου ἰδέας, εἰς πλάνην τοῦ ἀνθρώπου· διαζυγαὶ ἐν αὐταῖς εἰσιν, ὦ τέκνον, ἠνωμένοι ἐν τῇ πράξει ... ἀχώριστος ἐστὶν ἡ προπέτεια τῆς ὀργῆς· εἰσὶ δὲ καὶ ἀδιόριστοι. εἰκότως οὖν κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον τὴν ἀπόστασιν ποιοῦνται, καθὼς καὶ ἀπὸ δέκα δυνάμεων ἐλαυνόμενοι, τουτέστιν ἀπὸ τῆς δεκάδος· ἡ γὰρ δεκάς, ὦ τέκνον, ἐστὶ ψυχογόνος· ζωὴ δὲ καὶ φῶς ἠνωμένοι εἰσίν, ἔνθα ὁ τῆς ἐνάδος ἀριθμὸς πέφυκε τοῦ πνεύματος. ἡ ἐνάς οὖν κατὰ λόγον τὴν δεκάδα ἔχει, ἡ δὲ δεκάς τὴν ἐνάδα.

[13] - Πάτερ, τὸ πᾶν ὁρῶ καὶ ἑμαυτὸν ἐν τῷ νοῖ. - Αὕτη ἐστὶν ἡ παλιγγενεσία, ὦ τέκνον, τὸ μηκέτι φαντάζεσθαι εἰς τὸ σῶμα τὸ τριχῆ διαστατόν... διὰ τὸν λόγον τοῦτον τὸν περὶ τῆς παλιγγενεσίας † εἰς ὃν ὑπεμνηματισάμην † ἵνα μὴ ὦμεν διάβολοι τοῦ παντός εἰς τοὺς πολλούς, † εἰς οὓς † ὁ θεὸς αὐτὸς θέλει.

[14] Εἶπέ μοι, ὦ πάτερ, τὸ σῶμα τοῦτο τὸ ἐκ δυνάμεων συνεστὸς λύσιν ἴσχει ποτέ; - Εὐφήμησον καὶ μὴ ἀδύνατα φθέγγου· ἐπεὶ ἀμαρτήσεις καὶ ἀσεβηθήσεται σου ὁ ὀφθαλμὸς τοῦ νοῦ. τὸ αἰσθητὸν τῆς φύσεως σῶμα πόρρωθὲν ἐστὶ τῆς οὐσιωδοῦς γενέσεως· τὸ μὲν γὰρ ἐστὶ διαλυτόν, τὸ δὲ ἀδιάλυτον, καὶ τὸ μὲν θνητόν, τὸ δὲ ἀθάνατον. ἀγνοεῖς ὅτι θεὸς πέφυκας καὶ τοῦ ἐνός παῖς, ὃ κἀγώ;

[15] - Ἐβουλόμην, ὦ πάτερ, τὴν διὰ τοῦ ὕμνου εὐλογίαν, ἣν εἶπες ἐπὶ τὴν ὀγδοάδα γενομένου σου ἀκοῦσαι τῶν δυνάμεων. - Καθὼς Ὀγδοάδα ὁ Ποιμάνδρης ἐθέσπθσε, τέκνον, καλῶς σπεύδεις λῦσαι τὸ σκῆνος· κεκαθαρμένος γάρ. ὁ Ποιμάνδρης, ὁ τῆς αὐθεντίας νοῦς, πλέον μοι τῶν ἐγγεγραμμένων οὐ παρέδωκεν, εἰδὼς ὅτι ἀπ'ἑμαυτοῦ

δυνήσομαι πάντα νοεῖν καὶ ἀκούειν ὧν βούλομαι, καὶ ὄραν τὰ πάντα, καὶ ἐπέτρεψε μοι ἐκεῖνος ποιεῖν τὰ καλά. διὸ καὶ ἐν πᾶσιν αἱ δυνάμεις αἱ ἐν ἐμοὶ ἄδουσι.

- Θέλω, πάτερ, ἀκοῦσαι, καὶ βούλομαι ταῦτα νοῆσαι.

[16] - Ἡσύχασον, ὦ τέκνον, καὶ τῆς ἀρμοζούσης νῦν ἄκουε εὐλογίας, τὸν ὕμνον τῆς παλιγγενεσίας, ὃν οὐκ ἔκρινα οὕτως εὐκόλως ἐκφάναι, εἰ μὴ σοὶ ἐπὶ τέλει τοῦ παντός. ὅθεν τοῦτο οὐ διδάσκεται, ἀλλὰ κρύπτεται ἐν σιγῇ. οὕτως οὖν, ὦ τέκνον, στὰς ἐν ὑπαίθρῳ τόπῳ, νότῳ ἀνέμῳ ἀποβλέπων περὶ καταφορὰν τοῦ ἡλίου δύνοντος, προσκύνει· ὁμοίως καὶ ἀνιόντος πρὸς ἀπηλιώτην. Ἡσύχασον, ὦ τέκνον.

ΥΜΗΩΔΙΑ ΚΡΥΠΤΗ, ΛΟΓΟΣ Δ'

[17] πᾶσα φύσις κόσμου προσδεχέσθω τοῦ ὕμνου τὴν ἀκοήν. ἀνοίγηθι γῆ, ἀνοιγήτω μοι πᾶς μοχλὸς ὄμβρου, τὰ δένδρα μὴ σειέσθε. ὕμνεῖν μέλλω τὸν τῆς κτίσεως κύριον, καὶ τὸ πᾶν καὶ τὸ ἕν. ἀνοίγητε οὐρανοί, ἄνεμοί τε στήτε. ὁ κύκλος ὁ ἀθάνατος τοῦ θεοῦ, προσδεξάσθω μου τὸν λόγον· μέλλω γὰρ ὕμνεῖν τὸν κτίσαντα τὰ πάντα, τὸν πῆξαντα τὴν γῆν καὶ οὐρανὸν κρεμάσαντα καὶ ἐπιτάξαντα ἐκ τοῦ ὠκεανοῦ τὸ γλυκὺ ὕδωρ εἰς τὴν οἰκουμένην καὶ ἀοίκητον ὑπάρχειν εἰς διατροφήν καὶ κτίσιν πάντων τῶν ἀνθρώπων, τὸν ἐπιτάξαντα πῦρ φανῆναι εἰς πᾶσαν πρῦξιν θεοῖς τε καὶ ἀνθρώποις. δῶμεν πάντες ὁμοῦ αὐτῷ τὴν εὐλογίαν, τῷ ἐπὶ τῶν οὐρανῶν μετεώρῳ, τῷ πάσης φύσεως κτίστη. οὗτός ἐστιν ὁ τοῦ νοῦ ὀφθαλμός, καὶ δέξαιτο τῶν δυνάμεων μου τὴν εὐλογίαν.

[18] αἱ δυνάμεις αἱ ἐν ἐμοί, ὕμνεῖτε τὸ ἕν καὶ τὸ πᾶν· συνάσατε τῷ θελήματί μου πᾶσαι αἱ ἐν ἐμοὶ δυνάμεις. γνῶσις ἀγία, φωτισθεὶς ἀπὸ σοῦ, διὰ σοῦ τὸ νοητὸν φῶς ὕμνων χαίρω ἐν χαρᾷ νοῦ. πᾶσαι δυνάμεις ὕμνεῖτε σὺν ἐμοί. καὶ σύ μοι, ἐγκράτεια, ὕμνει δικαιοσύνη μου, τὸ δίκαιον ὕμνει δι' ἐμοῦ. κοινωνία ἢ ἐμή, τὸ πᾶν ὕμνει δι' ἐμοῦ· ὕμνει ἀλήθεια τὴν ἀλήθεια. τὸ ἀγαθόν, ἀγαθόν, ὕμνει· ζωὴ καὶ φῶς, ἀφ' ὕμων εἰς ὑμᾶς χωρεῖ ἡ εὐλογία. εὐχαριστῶ σοι, πάτερ, ἐνέργεια τῶν δυνάμεων. εὐχαριστῶ σοι, θεέ, δύναμις τῶν ἐνεργειῶν μου· ὁ σοὺς Λόγος δι' ἐμοῦ ὕμνεῖ σέ. δι' ἐμοῦ δέξαι τὸ πᾶν λόγῳ, λογικὴν θυσίαν. [19] ταῦτα βοῶσιν αἱ δυνάμεις αἱ ἐν ἐμοί· τὸ πᾶν ὕμνοῦσι, τὸ σὸν θέλημα τελοῦσι, σὴ βουλή ἀπὸ σοῦ ἐπὶ σέ, τὸ πᾶν. δέξαι ἀπὸ πάντων λογικὴν θυσίαν· τὸ πᾶν τὸ ἐν ἡμῖν, σῶζε ζωή, φώτιζε φῶς, ἴπνεῦμα† θεέ· Λόγον γὰρ τὸν σὸν ποιμαίνει ὁ Νοῦς. πνευματοφόρε, δημιουργέ· [20] σὺ εἶ ὁ θεός. ὁ σοὺς ἄνθρωπος ταῦτα βοᾷ διὰ πυρός, δι' ἀέρος, διὰ γῆς, διὰ ὕδατος, διὰ πνεύματος, διὰ τῶν κτισμάτων σοῦ. ἀπὸ σου Αἰῶνος εὐλογίαν εὗρον καὶ, ὁ ζῆτῶ, βουλή τῆ σῆ ἀναπέπαυμαι. εἶδον θελήματι τῷ σῷ τὴν εὐλογίαν ταύτην λεγομένην.

[21] - Ὡ πάτερ, τέθεικα καὶ ἐν κόσμῳ τῷ ἐμῷ. - <<Ἐν τῷ νοητῷ>> λέγε, τέκνον.
- Ἐν τῷ νοητῷ, ὦ πάτερ· δύναμαι. ἐκ τοῦ σοῦ ὕμνου καὶ τῆς σῆς εὐλογίας ἐπιπεφώτισται
μου ὁ νοῦς. πλέον θέλω κάγω πέμψαι ἐξ ἰδίας φρενός εὐλογίαν τῷ θεῷ. Ὡ τέκνον, μὴ
ἀσκόπως. - Ἐν τῷ νῷ, ὦ πάτερ, ἃ θεωρῶ, λέγω. σοί, γενάρχα τῆς γενεσιουγίας, τὰτ θεῷ
πέμπω λογικὰς θυσίας. θεέ, σὺ πάτερ, σὺ ὁ κύριος, σὺ ὁ νοῦς, δέξαι λογικὰς ἅς θέλεις ἀπ'
ἐμοῦ· σοῦ γὰρ βουλομένου πάντα τελεῖται.

- Σὺ, ὦ τέκνον, πέμψον δεκτὴν θυσίαν τῷ πάντων πατρὶ θεῷ. ἀλλὰ καὶ πρόσθε, ὦ
τέκνον, <<διὰ τοῦ Λόγου.>>

[22] Χαίρω, τέκνον, καρποφορήσαντος ἐκ τῆς ἀληθείας τὰ ἀγαθὰ, τὰ ἀθάνατα
γενήματα. τοῦτο μαθὼν παρ' ἐμοῦ τῆς ἀρετῆς σιγὴν ἐπάγγελται, μηδενί, τέκνον, ἐκφαίνων
τῆς παλιγγενεσίας τὴν παράδοσιν, ἵνα μὴ ὡς διάβολοι λογισθῶμεν, ικανῶς γὰρ ἕκαστος
ἡμῶν ἐπεμελήθη, ἐγὼ τε ὁ λέγων, σὺ τε ὁ ἀκούων. νοερῶς ἔγνωσ σεαυτὸν καὶ τὸν πατέρα
τὸν ἡμέτερον.

BIBLIOGRAFIA

Bibliografia Primária

COPENHAVER, Brian P. *Hermetica. The Greek Corpus Hermeticum and the Latin Asclepius in a new English translation with notes and introduction.* 2002. Editora: Cambridge University Press.

LITWA, M. David. *Hermetica II: The Excerpts of Stobaeus, Papyrus Fragments, and Ancient Testimonies in an English Translation with Notes and Introduction.* 2019. Editora: Cambridge University Press.

MEYER, Marvin (ed.). *The Nag Hammadi Scriptures: The Revised and Updated Translation of Sacred Gnostic Texts.* HarperOne. 2007.

NOCK, Arthur Darby. FESTUGIÈRE, André-Jean. *Corpus Hermeticum. Texte établi par A.D. Nock et traduit par A.-J. Festugière. Tome I et Tome II.* 1945. Editora : Les Belles Lettres.

RAMELLI, I. *Corpus Hermeticum: Edizione e commento di A.D Nock e A.-J. Festugière, Edizioni dei testi ermetici copti e commento, Milano: Bompani.* 2014.

ROBINSON, James M. (ed.). *The Coptic Gnostic Library: A Complete Edition of the Nag Hammadi Codices.* 2000 (Vol I, II, III, IV, V).

SALAMAN, Clemen. OYEN, Dorine van. WHARTON, William D. MAHÈ, Jean-Pierre. *The Way of Hermes: New Translations of The Corpus Hermeticum and The Definitions of Hermes Trismegistus to Asclepius.* 2000. Editora : Inner Traditions.

SCOTT, Walter. *Hermetica: The Ancient Greek and Latin writings which contain religious or philosophic teachings ascribed to Hermes Trismegistus. Edited with English Translation and Notes by Walter Scott. Volume I.* 1924. Editora: Oxford at the Clarendon Press.

SCOTT, Walter. *Hermetica. The Ancient Greek and Latin Writings which contain religious or philosophic teachings ascribed to Hermes Trismegistus. Edited with english translation and notes by Walter Scott. Volume II.* Oxford at the Clarendon Press. 1925.

Bibliografia Secundária

ABEL, Günter. *Forms of Knowledge: Problems, Projects, Perspectives. Em: Clashes of Knowledge: Orthodoxies and Heterodoxies in Science and Religion.* Peter Meusburger, Michael Welker, Edgar Wunder (Eds.). Springer Netherlands. 2008;

AGOSTINHO. A Cidade de Deus, Volume II (Livro IX e XV). Tradução, prefácio, nota biográfica e transcrições: J. Dias Pereira. Fundação Calouste Gulbenkian. 2000.

ALLEN, James P. Genesis in Egypt: The Philosophy of Ancient Egyptian Creation Accounts. Yale Egyptological Seminar. 1988.

ALLEN, James P. (trad.). The Ancient Egyptian Pyramid Texts: Translated with an Introduction and notes by James P. Allen. 2005. Editora: Society of Biblical Literature Atlanta.

ALLEN, Thomas George. The Egyptian Book of the Dead: Documents in the Oriental Institute Museum at the University of Chicago. The University of Chicago Press. 1960.

ALMEIDA, Maria Aparecida de Andrade. Biblia e Arqueologia: A Contribuição da Biblioteca Copta de Nag Hammadi para o Estudo do Cristianismo. 2015. Revista Arqueologia Pública. Volume 9. Número Supl. pt 2 [14]. Disponível em:< <https://www.periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/rap/article/view/8644787>> Acesso em 07/06/2021.

ARNIN, Hans Friedrich August von. Stoicorum Veterum Fragmenta. Volumen II: Chrysippi Fragmenta Logica et Physica. Editio Stereotypa. Editionis Primae (MCMIII). 1979.

APULEIO. O Asno de Ouro. Introdução e tradução direta do latim por Ruth Guimarães. Editora Cultrix. São Paulo.

ASSEM, Rehab. The God Ḥw – A Brief Study. Em: Studien zur Altägyptischen Kultur. Bd. 41, 2012.

ASSMANN, Jan. Death and Initiation in the Funerary Religion of Ancient Egypt. Em: Religion and Philosophy in Ancient Egypt. Yale Egyptological Studies 3. 1989.

ASSMANN, Jan. Akhanyati's Theology of Light and Time. Em: Proceedings of the Israel Academy of Sciences and Humanities, VII 4, Jerusalem. 1992.

ASSMANN, Jan. CZAPLICKA, John. Collective Memory and Cultural Identity. New German Critique, No. 65, Cultural History/ Cultural Studies (Spring - Summer). 1995.

ASSMANN, Jan. La notion d'éternité dans l'Égypte ancienne. Em: Représentations du temps dans les religions. Actes du colloque organisé par le Centre d'Histoire des Religions de l'Université de Liège, Genève. Vinciane Pirenne-Delforge, Öhnan Tunca (Hg.). 2003.

ASSMANN, Jan. The Mind of Egypt: History and Meaning in the Time of the Pharaohs. Harvard University Press. 1997.

ASSMANN, Jan (ed.); STROUMSA, Guy. Transformations of the Inner Self in Ancient Religions. 1999. Editora Brill.

AUSTIN, John Langshaw. How to Do Things with Words: Second Edition. Harvard University Press. 1975.

BAINES, John. Restricted Knowledge, Hierarchy, and Decorum: Modern Perceptions and Ancient Institutions. Em: Journal of the American Research Center in Egypt. Vol 27 1990.

BATES, Robert D. Bates. A Dictionary of Middle Egyptian for Students of Biblical Archaeology and Old Testament Studies. 2004. Disponível: < <https://www.unasp.br/ec/sites/centrowhite/wp-content/uploads/2013/03/A-Dictionary-of-Middle-Egyptian-for-Students-of-Biblical-Archaeol.pdf>>. Acesso em 07/06/2021.

BELL, Catherine Bell. Ritual Theory, Ritual Practice. Oxford University Press. 2010.

BERTHELOT, M.; RULLE, Ch. *Collection des Anciens Alchimistes Grecs ii*. Paris. 1887-88.

BETZ, Hans Dieter (ed.). The Greek Magical Papyri in Translation, Including the Demotic Spells, Vol. 1: Texts. 1986. Editora: University of Chicago Press.

BICKEL, Susanne. La cosmogonie égyptienne Avant le Nouvel Empire. Editions Universitaires Fribourg Suisse Vandenhoeck & Ruprecht Göttingen. 1994.

BLADEL, Kevin van. The Arabic Hermes: From Pagan Sage to Prophet of Science. 2009. Editora: Oxford University Press.

BLANCO, Antonino Gonzáles. Misticismo y Escatologia en el Corpus Hermeticum. 1973. Disponível em: <https://pt.scribd.com/document/306639506/Misticismo-y-Escatologia-en-El-Corpus-Hermeticum>.

BOYS-STONES, G.R. Post-Hellenistic Philosophy: A Study of its Development from the Stoics to Origen. Oxford University Press. 2001.

BOWMAN, Alan K. Egypt after the Pharaohs (332 BC- AD 642). 1986. Editora: University of California Press.

BRANDÃO, Junito de Souza. Mitologia Grega, Volume 1. Editora Vozes. 2001.

BREMMER, J. N. (ed.); VEENSTRA, J. R. (ed.). The Metamorphosis of Magic from Late Antiquity to the Early Modern Period. 2002. Editora: Peeters.

BROEK, Roelof van den. Gnostic Religion in Antiquity. 2013. Editora: Cambridge University.

BROEK, Roelf van den (ed.); HANEGRAAF, Wouter J (ed.). Hermeticism: from antiquity to modern times. 1998. Editora: State University of New York Press.

BROEK, Roelf van den (ed.). Knowledge of God in the Graeco-Roman World. 1988. Editora: Brill.

BROEK, Roelof van den. Sexuality and Sexual Symbolism in Hermetic and Gnostic Thought and Practice (Second-Fourth Centuries). Em: Hidden Intercourse, Eros and

Sexuality in the History of Western Esotericism. Edited by Wouter J. Hanegraaff & Jeffrey J. Kripal. Brill. 2008.

BROECK, Raymond van den (ed.). Studies in Gnosticism and Hellenistic Religions. 1981. Editora: E.J. Brill.

BROWN, Peter. The World of Late Antiquity. W. W. Norton & Company 1971.

BUDGE, Wallace (ed.). The Egyptian Book of the Dead: with a new introduction by John Romer. Tradução: Wallace Budge. Penguin Classics. 2008.

BULL, Christian. Ancient Hermetism and Esotericism. Aries - Journal for the Study of Western Esotericism 15 (2015) 109-135.

BULL, Christian. Hermes between Pagans and Christians. Em: The Nag Hammadi Codices and Late Antique Egypt. Ed. by Hugo Lundhaug and Lance Jenott. Mohr Siebeck. 2018.

BULL, Christian Bull. No End to Sacrifice in Hermetism. Em: Philosophy and the End of Sacrifice: Disengaging Ritual in Ancient India, Greece and Beyond. Edited by Peter Jackson and Anna-Pya Sjödin. Equinox. 2016.

BULL, Christian. The Panopolis Connection: the Pachomian federation as context for the Nag Hammadi Codices. Peer-reviewed and forthcoming in Coptic Literature in Context. The Contexts of Coptic Literature. Late Antiquity Egypt in a dialogue between literature, archaeology and digital humanities. Edited by Paola Buzi. Berlin. 2020.

BULL, Christian. The Tradition of Hermes Trismegistus. 2018. Editora: Brill.

BULL, Christian. Visionary Experience and Ritual Realism in the Ascent of the Discourse on the Eight and the Ninth (NHC VI, 6). Em: Gnosis: Journal of Gnostic Studies 2 (2017)

BURNS, Dylan M. Burns. First Thoughts on the Structure of the Apocryphon of John (NHC II, 1 and par.) and Divine Providence in "Classic Gnostic" Literature, em: From Gnostics to Monastics - Studies in Coptic and Early Christianity in Honor of Bentley Layton. Edited by: David Brakke, Stephen J. Davis and Stephen Emmel. Peeters. Leuven-Paris-Bristol, Ct. 2017.

BUTLER, Edward P. Opening the way of writing: semiotic metaphysics in the Book of Thoth. Em: Practicing Gnosis: Ritual, Magic, Theurgy and Liturgy in Nag Hammadi, Manichean and Other Ancient Literature. Essays in Honor of Birger A. Pearson. Edited by April. D DeConick, Gregory Shaw, and John D. Turner. Brill. 2013.

CATANA, Leo. The Origin of the Division Between Middle Platonism and Neoplatonism (preprint). Publicado em Apeiron 46.2 (2013), pp. 166.200.

CLARK, Dennis C. Iamblichus' Egyptian Neoplatonic Theology in de Mysteriis. Em: The International Journal of the Platonic Tradition 2 (2008) 164-205.

COPENHAVER, Brian P. *Magic in Western Culture: From Antiquity to the Enlightenment*. 2015. Editora: Cambridge University Press.

CUMONT, Franz. *Astrology and Religion among the Greeks and Romans*. 1912. Editora: G. P. Putnam's Sons.

DAVIS, Katherine Eastwick. *Conceptions of Language: Egyptian Perspectives on Writing and Grammar in the Late Period and Greco-Roman Period*. A dissertation submitted to Johns Hopkins University in conformity with the requirements for the degree of Doctor of Philosophy. Baltimore, Maryland. 2016.

DECONICK, April (ed.). ADAMSON, Grant. (ed.). *Histories of the Hidden God: Concealment and Revelation in Western Gnostic, Esoteric, and Mystical Traditions*. Routledge. 2014.

DECONICK, April (ed.). SHAW, Gregory (ed.). TURNER, John D. (ed.). *Practicing Gnosis: Ritual, Magic, Theurgy and Liturgy in Nag Hammadi, Manichean and Other Ancient Literature*. Essays in Honor of Birger A. Pearson. Brill. 2013.

DECONICK, April D (ed.). SHAW, Gregory (ed.); TURNER, John D. (ed.). *Ritual, Magic, Theurgy and Liturgy in Nag Hammadi, Manichaen and Other Ancient Literature*. 2013. Editora: Brill.

DERCHAIN, Philippe. *L'authenticité de l'inspiration égyptienne dans le "Corpus Hermeticum"*. Em: *Revue de l'histoire des religions*, tome 161, n° 2, 1962.

DIELEMAN, Jacco. *Priests, Tongues, and Rites: The London-Leiden Magical Manuscripts and Translation in Egyptian Ritual, 100-300 CE*. BRILL. 2005.

DILLON, John. *Iamblichus' Defence of Theurgy: Some Reflections*. 2007. Disponível em: <<https://booksc.xyz/book/39817332/06b4c2>> Acesso em 07/06/2021.

DILLON, John. *The Middle Platonists: 80 B.C to A.D. 220*. Cornell University Press. 1996.

DODD, Charles Harold. *The Bible and the Greeks*. 1954. Editora: Hodder & Stoughton.

DODDS, E. R. *The Greeks and the Irrational*. 1962. Editora: University of California Press.

DODDS, Eric Robertson. *Pagans and Christians in an Age of Anxiety: Some Aspects of Religious Experience from Marcus Aurelius to Constantine*. Cambridge University Press. 1965.

DUNAND, Françoise; LÉVÊQUE, Pierre. *Les Syncrétismes dans les Religions de l'Antiquité*. 1975. Editora: E. J. Brill.

EBELING, Florian. *The Secret History of Hermes Trismegistus: Hermeticism from Ancient to Modern Times*. Tradução: David Lorton. 2007. Editora: Cornell University Press.

- ECO, Umberto. Seis passeios pelos bosques da ficção. Companhia das Letras. 1994.
- ECO, Umberto. The Limits of Interpretation. Indiana University Press. 1990.
- EMPIRICUS, Sextus. Against the Logicians. The Loeb Classical Library. With an English Translation by R. G. Bury. Harvard University Press. 1935.
- ÉSQUILO, Os Persas. Tradução: Mario da Gama Kury. Editora Zahar.2008.
- EUSÉBIO DE CESAREIA. Praeparatio Evangelica (Preparation for the Gospel). Tradução: E. H. Gifford. Text transcribed by Roger Pearse. Ipswich: 2003.
- FAIVRE, Antoine. Access to Western Esotericism. 1994. Editora: State University of New York Press.
- FAIVRE, ANTOINE. Eternal Hermes: From Greek God to Alchemical Magus. Tradução: Joscelyn Godwin. 1995 Editora: Phanes Press.
- FAULKNER, R.O. (ed.). The Ancient Egyptian Book of the Dead. Translated by Raymond O. Faulkner. Edited by Carol Andrews. Macmillan Publishing Company. 1985.
- FAULKNER, R.O. (ed.). The Ancient Egyptian Coffin Texts: Volume I, Spells 1-354. Paris & Philips LTD., Warminster, England. 1973.
- FAULKNER, R.O. (ed.). The Ancient Egyptian Coffin Texts: Volume III, Spells 788-1185 & Indexes. Paris & Philips LTD., Warminster, England. 1978.
- FAULKNER, R. O. The Papyrus Bremner-Rhind III. Em: Journal of Egyptian Archeology 23. 1937.
- FERNFLORES, Francisco. The Equivalence of Mass and Energy. Em: The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2019 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2019/entries/equivME/>>.
- FESTUGIÈRE, A.-J. La Révélation d'Hermès Trismégiste. (Tome I, II, III, IV). 1990. Editora: Les Belles Lettres.
- FESTUGIÈRE. A. J. La pyramide hermétique. Em: Museum Helveticum Vol. 6, No. 4 (1949). Published By: Schwabe Verlagsgruppe AG.
- FOUCAULT, Michel. Ditos e Escritos: Estética – literatura e pintura, música e cinema (vol. III). Rio de Janeiro. Forense Universitária. 2001.
- FOWDEN, Garth. The Egyptian Hermes: A Historical Approach to the Late Pagan Mind. 1993. Princeton University Press.
- FRANKFURTER, David. Egyptian Religion and the Problem of the Category “Sacrifice”. Em: Ancient Mediterranean Sacrifice. Edited by Jennifer Wright Knust & Zsuzsanna Várhelyi. Oxford University Press. 2011

FRANKFURTER, David (ed.). Guide to the Study of Ancient Magic. 2019. Editora: Brill.

FRANKFURTER, David. Ritual as accusation and atrocity: satanic ritual abuse, gnostic libertinism, and primal murders. History of Religions Volume 40, Number 4 May, 2001.

FRANKFURTER, David. Syncretism and the Holy Man in Late Antique Egypt. 2003. Publicado em Journal of Early Christian Studies, Volume 11, Number 3, Fall 2003.

FRASER, Kyle A. Baptised in Gnôsis: The Spiritual Alchemy of Zosimos of Panopolis. 2007. Disponível em: <https://www.academia.edu/1237041/Baptised_in_Gnosis_The_spiritual_alchemy_of_Zosimos_of_Panopolis>. Acesso em 07/06/2021.

FRASER, Kyle A. Zosimos of Panopolis and the Book of Enoch: Alchemy as Forbidden Knowledge. 2004. Disponível em: <https://www.academia.edu/1237033/Zosimos_of_Panopolis_and_the_Book_of_Enoch_Alchemy_as_Forbidden_Knowledge>. Acesso em 07/06/2021.

GARDINER, Alan. Egyptian Grammar: Being an Introduction to the Study of Hieroglyphs. Third Edition Revised. Griffith Institute. 2001.

GORDON, Richard. The Religious Anthropology of Late-Antique 'High' Magical Practice. Em: The Individual in the Religions of the Ancient Mediterranean. Edited by Jörg Rüpke. Oxford University Press. 2013.

GRAF, Fritz. Magic in the Ancient World. 2003. Editora: Harvard University Press.

HADOT, Pierre. Exercícios Espirituais e Filosofia Antiga. Tradução: Flavio Fontenelle Loque e Loraine Oliveira. É Realizações. 2014.

HANEGRAAFF, Wouter J. Altered States of Knowledge: The Attainment of Gnôsis in the Hermetica. 2008. Disponível em: <https://www.academia.edu/1170513/Altered_States_of_Knowledge_The_Attainment_of_Gnosis_in_the_Hermetica_2008>. Acesso em 07/06/2021.

HANEGRAAFF, Wouter J. (ed.). Dictionary of Gnosis & Western Esotericism. 2006. Editora: Brill.

HANEGRAAFF, Wouter. Reason, Faith, and Gnosis: Potentials and Problematics of a Typological Construct. Em Clashes of Knowledge: Orthodoxies and Heterodoxies in Science and Religion. Peter Meusburger, Michael Welker, Edgar Wunder (Eds.). Springer Netherlands. 2008.

HENSE Otto; WACHSMUTH, Curt (ed.). Ioannis Stobaei Anthologium. Berolini apud Weidmannos. 1894.

HESÍODO. Teogonia: A origem dos Deus. Estudo e tradução: José Antônio Alves Torrano. Iluminuras. 2009.

HOMERO. *Ilíada*. Tradução: Frederico Lourenço. Penguin Clássicos/ Companhia das Letras. 2013.

HOMERO. *Odisseia*. Tradução: Frederico Lourenço. Penguin Clássicos/ Companhia das Letras. 2011.

HORNUNG, Erik. *The Secret Lore of Egypt: Its Impact on the West*. Translated from the German by David Lorton. Cornell University Press. 2001.

ISÓCRATES. *Busiris*. Discursos I. Introducción, traducción y notas de Juan Manuel Guzmán Hermida. Editorial Gredos. 1979.

IVERSEN, Erik. *Egyptian and Hermetic Doctrine*. Egyptian and Hermetic Doctrine. 1984.

JÂMBLICO. *De mysteriis*. Translated with an Introduction and notes by: Emma C. Clarke, John M. Dillon and Jackson P. Hershbell. Society of Biblical Literature. 2003.

JÂMBLICO. *On the Pythagorean Life*. Translated with notes and introduction by Gillian Clark. Liverpool University Press. 1989.

JÂMBLICO. *The Theology of Arithmetic: On the Mystical, Mathematical and Cosmological Symbolism of the First Ten Numbers attributed to Iamblichus*. Translated by Robin Waterfield with a foreword by Keith Critchlow. A Kairos Book. Phanes Press. 1988.

JAMES, William. *As variedades da experiência religiosa: uma estudo sobre a natureza humana*. Tradução: Octávio Mandes Cajado. Editora Cultrix. 2017.

JASNOW, Richard Lewis; ZAUZICH, Karl-Theodor (ed.). *The Ancient Egyptian Book of Thoth: a demotic discourse on knowledge and pendant to the classical hermetica*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2005; p. 35.

JASNOW, Richard Lewis; ZAUZICH, Karl-Theodor (ed.). *Conversations in the House of Life: A New Translation of the Ancient Egyptian Book of Thoth*. Wiesbaden: Harrassowitz, 2014.

JONAS, Hans. *The Gnostic Religion*. 2001. Editora: Beacon Press.

JONAS, Hans. *The Secret Books of the Egyptian Gnostics*. 1962. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/1200688#metadata_info_tab_contents>.

KATZ, Steven T. *Language, Epistemology, and Mysticism*. Em: *Mysticism and Philosophical Analysis*. Edited by Steven T. Katz. New York. Oxford University Press. 1978.

KERCHOVE, Anna van den. *La Voie d'Hermès: Pratiques rituelles et traités hermétiques*. 2012. Editora: Brill.

- KING, Karen L. *The Secret Revelation of John*. Harvard University Press. 2006.
- KINGSLEY, Peter. *Ancient Philosophy, Mystery and Magic*. 1997. Editora: Oxford University Press.
- KINGSLEY, Peter. *The Etymology of the Name and the Origins of the Hermetica*. 1993. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/751362>. Acesso em 07/06/2021.
- KLEIN, M. J. *Max Planck and the Beginning of the Quantum Theory*. Em: *Archive for History of Exact Sciences*, 1(5): 459-479. 1962.
- KRIPAL, Jeffrey J. (ed.). *Religion: Macmillan Interdisciplinary Handbooks: Religion*, 1st Edition. Published By: Macmillan Reference USA. 2016.
- LARSEN, Lillian I. RUBENSON, Samuel. *The Transformation of Classical Paideia*. Cambridge University Press. 2018.
- LEWIS, Nicola Denzey. *Cosmology and Fate in Gnosticism and Graeco-Roman Antiquity*. Brill. 2013.
- LICHTHEIM, Miriam (ed.) *Ancient Egyptian Literature. A Book of Readings, Vol. I: The Old and Middle Kingdoms, with a Foreword by: Antonio Loprieno*. 2006. University of California Press.
- LITWA, M. David (ed.). *Refutation of All Heresies. Translated with an Introduction and notes by M. David Litwa*. SBL Press. 2016.
- LLOYD, G.E.R. *Magic, Reason and Experience*. 1979. Editora: Cambridge University Press.
- LOPRIENO, Antonio. *Ancient Egyptian: A Linguistic Introduction*. Cambridge University Press. 1995.
- LUNDHAUG, Hugo. JENOTT, Lance. *The Monastic Origins of the Nag Hammadi Codices*. Mohr Siebeck. 2015.
- MAHÉ, Jean-Pierre. *Hermès en Haute-Égypte, Tome I*. Les Presses de l'Université Laval. Québec, Canadá. 1978.
- MAHÉ, Jean Pierre. *La Création dans les Hermetica*. Em: *Recherches Augustiniennes XXI* (1986); p. 29-30.
- MAHÉ. Jean Pierre. *La voie d'immortalité à la lumière des "Hermetica" de Nag Hammadi et de découvertes plus récentes*. *Vigiliae Christianae*, Vol 45, No. 4. 1991.
- MAHÉ. Jean-Pierre. *Le sens des symboles sexuels dans quelques textes hermétiques et gnostiques*. Em: *Les textes de Nag Hammadi Colloque du Centre d'Histoire des Religions*. Strasbourg, 23-25 octobre 1974 . Brill. 1975.

MAHÉ, Jean Pierre. Mental Faculties and Cosmic Levels in The Eighth and the Ninth (NH VI, 6); em: PETERSEN, Tage (ed.); GIVERSEN, Soren (ed.); SORENSSEN, Jorgen (ed.). The Nag Hammadi Texts in the History of Religions. 2002. The Royal Danish Academy of Sciences and Letters.

MAHÉ, Jean-Pierre. Preliminary Remarks on the Demotic "Book of Thoth" and the Greek Hermetica. 1996. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/1584313>.

MARAVELIA, Alicia. Of Eternity, Everlastingness and Stars: Notions of Time, Space, Duration and the Firmament in the Pyramid and Coffin Texts. Em: Time and Space at Issue in Ancient Egypt, 81 110. Edited by Gaëlle Chantrain & Jean Winand. Widmaier Verlag - Hamburg. 2018

MARCOVICH, Miroslav. Studies in Graeco-Roman Religions and Gnosticism. 1988. Editora: E.J. Brill.

MATTHEWS, John. The Journey of Theophanes: Travel, Business, and Daily Life in the Roman East. Yale University Press. 2006.

MEDINI, Lorenzo. Hermopolis-gréco-romaine ou les limites de l'archéologie d'une ville disparue. Em: Ramage Revue d'anthropologie de l'art. Disponível em (12/08/2021): http://anthropologiedelart.org/ramage/?page_id=452

MEUSBURGER, Peter. WELKER, Michael. WUNDER, Edgar (eds.). Clashes of Knowledge: Orthodoxies and Heterodoxies in Science and Religion. Springer Netherlands. 2008.

NOCK, A.D. Conversion. 1933. Editora: Oxford University Press.

OORT, Johannes Van (ed.). Gnostica, Judaica, Catholica. Collected Essays of Gilles Quispel. 2008. Editora: Brill.

ÓREAL, Elsa. Héka, proton mageuma. Une explication de Jamblique, De Mysteriis VIII, 3. 2003. Revue d'égyptologie 54(1):279-285.

OTTO, Bernd-Christian. Towards Historicizing "Magic" in Antiquity. Numen 60 (2013). 308-347.

PARTRIDGE, Christopher (ed.). The Occult World. 2014. Editora: Routledge.

PEARSON, Birger A. (ed.); Goehring, James E (ed.). The Roots of Egyptian Christianity. 1997. Editora: Fortress Press.

PEHAL, Martin. Culturally Reflexive Aspects of Time and Space in New Kingdom Mythological Narratives. Em: Time and Space at Issue in Ancient Egypt, 81 110. Edited by Gaëlle Chantrain & Jean Winand. Widmaier Verlag - Hamburg. 2018.

PEREIRA, Michela. Alchemy and Hermeticism: An Introduction to this Issue. 2000. Disponível em: < <https://www.jstor.org/stable/4130470> >. Acesso em 07/06/2021.

PEREIRA, Ronaldo Guilherme Gurgel. Gramática Fundamental de Egípcio Hieroglífico: Para o Estudo Inicial da Língua Egípcia. 2ª Edição Revista e Melhorada. Chiado Editora. 2016.

PEREIRA, Ronaldo Guilherme Gurgel. Hermetic Receptivity to Egyptian Abstract Concepts. Em *Hathor Studies of Egyptology*. Volume 1. 2012.

PEREIRA, Ronaldo Guilhereme Gurgel. Some Remarks on the book of Thoth: Concerning Seshat, Shai and the 'Invention' of the Hermetic Agathos Daimon. Em: *Proceedings of the Fourth International Congress for Young Egyptologists*. Edited by Teodor Lekon, Emil Buzov. East-West. 2012a.

PERL, Eric Perl. *Thinking Being: Introduction to Metaphysics in the Classical Tradition*. Brill. 2014.

PETERSEN, Tage. Hermetic Dualism? CH. VI. against the Background of Nag Hammadi Dualistic Gnosticism, em: PETERSEN, Tage (ed.); GIVERSEN, Soren (ed.); SORENSEN, Jorgen (ed.). *The Nag Hammadi Texts in the History of Religions*. 2002. The Royal Danish Academy of Sciences and Letters.

PETTAZZONI, Raffaele. Aion-(Kronos)Chronos in Egypt. Em: *Essays on the History of Religions*. Leiden: Brill. 1954.

PHILONENKO, Marc. Le Poimandrès et la Liturgie Juive. Em: *Les Syncrétismes dans les Religions de l'Antiquité: Colloque de Besançon (22-23 Octobre 1973)*. Édité par Françoise Dunand et Pierre Lévêque. Leiden. E.J. Brill. 1975.

PRISKIN, Gyula Priskin. *The Ancient Egyptian Book of the Moon: Coffin Texts Spells 154-160*. Archaeopress Archaeology 2019.

PIWOWARCZYK, Przemyslaw. WIPSZYCKA, Ewa. A Monastic Origin of The Nag Hammadi Codices? *Adamantius: Annuario di Letteratura Cristiana Antica e di Studi Giudeoellenistici*. 2017.

PLATÃO. *Diálogos: Teeteto e Crático*. Tradução: Carlos Alberto Nunes. Editora da UFPA. 1988.

PLATÃO. *Diálogos V (Parménides, Teeteto, Sofista, Político)*. Traducciones, Introducciones y Notas por M.ª Isabel Santa Cruz, A. Vallejo Campos y N.L. Cordero. Editorial Gredos. 1988.

PLATÃO. *Diálogos. Vol. V: Fedro-Cartas-O Primeiro Alcibíades*. Editora da UFPA. 1975.

PLATÃO. *Filebo*. Tradução, apresentação e notas: Fernando Muniz. Editora Puc Rio. 2012.

PLATÃO. *Timeu-Crítias*. Tradução do grego, introdução e notas: Rodolfo Lopes. Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos da Universidade de Coimbra. 2011.

- PRISKIN, Gyula (ed.). *The Ancient Egyptian Book of the Moon: Coffin Texts Spells 154-160*. Archaeopress Archaeology 2019.
- PLUTARCO. *Oeuvres Morales, Tome V – 2^a Partie: Isis et Osiris*. 1988. Editora: Les Belles Lettres.
- PORFIRIO. *Sobre la Abstinencia*. Tradução: Miguel Periago Lorente. 1984. Editora: Gredos.
- PORFIRIO. *Vida de Plotino & PLOTINO: Enéadas I-II*. Tradução: Jesus Igal. 1982. Editora: Gredos.
- QUIRKE, Stephen. *Exploring Religion in Ancient Egypt*. Wiley-Blackwell. 2014.
- QUISPÉL, Hermes Trismegistus and the Origins of Gnosticism. 1992. Disponível em: <<https://booksc.xyz/book/11687122/8c71f7>>. Acesso em 07/06/2021.
- QUISPÉL, Gilles. *Valentinus and the Gnostikoi*. 1996. Disponível em:<<http://www.jstor.org/stable/1584007>>. Acesso em 07/06/2021.
- RAPPE, Sara. *Reading Neoplatonism: Non-discursive thinking in the texts of Plotinus, Proclus, and Damascius*. Cambridge University Press. 2000a.
- RAPPE, Sara. *Traditions of Self-Knowledge from Socrates to Suhrawardi*. 2000b. Disponível em: <https://www.academia.edu/9508898/Traditions_of_Self_Knowledge_from_Socrates_to_Suhrawardi>. Acesso em 07/06/2021.
- REES, B. R. Theophanes of Hermopolis Magna. Em: *Bulletin of the John Rylands Library*, vol. 51:1 (1968), pp 164-183.
- REITZENSTEIN, Richard August. *Poimandres: Studien zur Griechisch-Agyptischen und Fruhchristlichen Literatur*. Leipzig: B.G. Teubner. 1904.
- RINOTAS, Athanasios. *Stoicism and Alchemy in Late Antiquity Zosimus and the Concept of Pneuma*. *Ambix*, 64:3.
- RITNER, Robert K. *The Mechanics of Ancient Egyptian Magical Practice*. Oriental Institute of the University of Chicago. 2008.
- RUDOLPH, Kurt. *Gnosis: The Nature & History of Gnosticism*. Translation: Robert McLachlan Wilson. HarperSanFrancisco. 1987.
- RUTHERFORD, W. Gunion. *First Greek Grammar Syntax*. Macmilan and co., Limited. 1912.
- SAUNERON, Serge. *La Légend des sept propos de Methyer au temple d'Esna*. Em: *Bullétin de la Societe Française d'Egyptologie*, 32 (1961).

SCHAFF, Philip (ed.). Ante-Nicene Fathers. In 10 vols. Volume 02. Fathers of the Second Century: Hermas, Tatian, Athenagoras, Theophilus, and Clement of Alexandria. Christian Classics Ethereal Library, 2004.

SCOTT, Thomas McAllister. Egyptian Elements in Hermetic Literature. Clark Atlanta University Faculty Publications. Paper 9. 1987.

SHAW, Gregory. Theurgy and the Soul: The Neoplatonism of Iamblichus. 1967. Editora: The Pennsylvania State University Press.

SHILS, Edward. Tradition. University of Chicago Press. 1981.

SHIPLEY, Graham. The Greek World after Alexander 323-30 B.C. 2014. Editora: Routledge.

SHULMAN, David (ed.). Self and Self-Transformations in the History of Religions. 2002. Editora.

SMITH, Jonathan Z. Drudgery Divine: On the Comparison of Early Christianites and the Religious of Late Antiquity. University of Chicago Press. 1990.

SMITH, Jonathan Z. Map is not Territory. University of Chicago Press, 1992.

SMITH, Jonathan Z. Smith. To Take Place: Toward Theory in Ritual. University of Chicago Press. 1987.

SMITH, Mark. Following Osiris: Perspectives on the Osirian Afterlife from Four Millennia. Oxford University Press. 2017.

SMITH, Mark. Traversing Eternity: Texts for the Afterlife from Ptolemaic and Roman Egypt. Oxford University Press. 2009.

SMITH, Morton. Jesus the Magician. 1978. Barnes & Noble Books.

SÖDERGARD, J. Peter. Decoding the Hermetic Discourse in Salomon Trismosin's Splendor Solis - A Semiotic Study of Three Ways of Reading. 1996. Disponível em: <https://journal.fi/scripta/article/view/67236/27534>.

SÖDERGARD, J. Peter. The Semiosis of Prayer and the Creation of Plausible Fictional Worlds. Scripta Instituti Donneriani Aboensis. 1999.

SØRENSEN, Jørgen Podemann. Continuous Creation: An Egyptian Heritage in Hermeticism. Em: Studi e Materiali di Storia delle Religioni, Vol. 83/1, 07.2017.

SØRENSEN, Jørgen Podemann. The Egyptian Background of the *ιερός λόγος* (CH III). Em: Apocryphon Severini. Ed. Per Bilde, Helge K. Nielsen and Jørgen Podemann Sørensen. Aarhus University Press. 1993.

SØRENSEN, Jørgen Podemann. The Secret Hymn in Hermetic Texts. Em: Mystery and Secrecy in the Nag Hammadi Collection and Other Ancient Literature: Ideias and

Practices: Studies for Einar Thomassen at Sixty. Edited by Christian H Bull, Liv Ingeborg Lied and John D. Turner. Brill. 2012.

SØRENSEN, Jørgen Podemann. Ritualistics: a New Discipline in the History of Religions. Scripta Instituti Donneriani Aboensis 15. 1993.

STRICKER, B.H. The Corpus Hermeticum. Em: Mnemosyne 2 (1):79-80 (1949).

STROUMSA, G. Another Seed: Studies in Gnostic Mythology. 1997. Editora: Brill.

STROUMSA, G. Hidden Wisdom: Esoteric Traditions and the Roots of Christian Mysticism. 2005. Editora: Brill.

STROUMSA, G. The End of Sacrifice: Religious Mutations of Late Antiquity, em: The Roman Empire in Context: Historical and Comparative Perspectives. Edited by J.P. Amason and K. A. Raaflaub. John Wiley & Sons. 2011.

STUCKRAD, Kocku von. Locations of Knowledge in Medieval and Early Modern Europe: Esoteric Discourse and Western Identities. Brill. 2010.

SUHRAWARDI, Shihab al-Din. The Philosophy Of illumination. J. Walbridge & Hossein Ziai (ed.). Brigham Young University Press. 1999.

UCKO, Peter (ed.); CHAMPION, Timothy (ed.). The Wisdom of Egypt: changing visions through the ages. 2003. Editora: Ucl Press.

TAMBIAH, Stanley J. Form and meaning of magical acts: A point of view. Em: HAU: Journal of Ethnographic Theory 7 (3): 451-473.

TARDIEU, Michel. Écrits gnostiques: Codex de Berlin. Sources gnostiques et manichéennes 1. Paris: Cerf, 1984.

TARRANT, Harold. Thrasyllan Platonism. Cornell University Press. 1993.

TATOMIR, Renata. Master and Disciple. Egyptian Elements and Interdisciplinary Perspectives in Ancient Hermetic Literature, em: Annals of the Sergiu Al-George Institute. Edited by: Radu Bercea and Luminita Munteanu. Volumes IX-XI. 2000-2002.

TATOMIR, Renata. When the Gods play the roles of the particles. Sexuality and quantum language in the perception of the ogdoade of Hermopolis, em: Erotism and Sexuality in Ancient Egypt: Proceedings of the 2^a Congress for Young Egyptologists: Lisbon, 23-26 October 2006, Lisbon, 503-531.

THOMASSEN, Einar. From Wisdom to Gnosis. Em: Colloque International "L'évangile selon Thomas et les Textes de Nag Hammadi". Québec, 29-31 mai 2003. Editér par Louis Paichaud et Paul-Hubert Poirier.

TOBIN. V. A. Tobin. Theological Principles of Egyptian Religion. New York/Bern 1989.

URBAN, Hugh. Elitism and Esotericism: Strategies of Secrecy and Power in South Indian Tantra and French Freemasonry. *Numen*. Vol 44, No 1, pp. 1-38. (Jan., 1997).

VANDERLIP, Vera Frederika (ed.). *The Four Greek Hymns of Isidorus and the Cult of Isis*. The American Society of Papyrologists. 1972.

WILDBERG, Christian. *The General Discourses of Hermes Trismegistus*. Princeton University. Disponível em: <
https://www.academia.edu/3446162/The_General_Discourses_of_Hermes_Trismegistus>. Acesso em 07/06/21.

YATES, Frances. *Giordano Bruno e a Tradição Hermética*. Tradução : Yolanda Steidel de Toledo. Editora Cultrix : 1987.

YATES, Frances. *The Rosicrucian Enlightenment*. Routledge. 1986.

ZÓSIMO DE PANÓPOLIS. *On the Letter Omega*. Edited and translated by Howard M. Jackson. Scholars Press. Society of Biblical Literature. 1978.