



Zósimo de Panópolis e a alquimia antiga: uma introdução

Zosimos of Panopolis and early alchemy: an introduction

Pedro Barbieri¹

Resumo: Zósimo de Panópolis (sécs. III-IV d.C.) foi um sacerdote-artesão egípcio cuja obra teve imensa importância para a alquimia antiga. Escrevendo em grego durante um período em que o Egito romanizado passava por uma queda de prestígio e incentivo das atividades nos templos, Zósimo discorre sobre práticas metalúrgicas lançando mão de todo um cabedal religioso e teórico, por vezes em simples receitas, por vezes em tratados e cartas (dirigidas principalmente a certa Teosebeia). O famoso *Sobre a letra ômega*, por exemplo, possui forte caráter sincrético; por meio dessa obra, Zósimo aponta diversos paralelos entre as tradições grega, egípcia e hebraica, reforçando a necessidade de uma abordagem espiritual à arte metalúrgica. Examinado neste artigo alguns pontos principais de seus escritos a fim de apresentar Zósimo ao público interessado.

Palavras-chave: Zósimo de Panópolis; Egito antigo; alquimia; alquimia greco-egípcia; hermetismo

Abstract: Zosimos of Panopolis (*fl.* 3rd-4th centuries AD) was an Egyptian priest-craftsman whose work was of immense importance to ancient alchemy. Writing in Greek during a period when Roman Egypt was experiencing a decline in prestige and encouragement of temple activities, Zosimos discusses metallurgical practices relying on a religious and theoretical frame of reference, sometimes in brief recipes, sometimes in tractates and letters (addressed mostly to Theosebeia). His influential *On the letter omega*, for one, has a strong syncretic flavor, whereby Zosimos points out parallels between the Greek, Egyptian and Hebrew traditions, setting out to explore how the metallurgic arts hinge on a spiritual approach. In this article I examine some main aspects of his writings in order to present Zosimos to an interested audience.

Keywords: Zosimos of Panopolis; Ancient Egypt; alchemy; Greco-Egyptian alchemy; hermeticism

Introdução

Em 2016, dei início a um projeto de tradução do conjunto de tratados conhecidos como *Memórias autênticas*, de Zósimo de Panópolis, um sacerdote egípcio que viveu em

¹ Doutor e Mestre em Letras Clássicas pela Universidade de São Paulo (FFLCH-USP). E-mail para contato: pbarbieriantunes@gmail.com



Panópolis no decorrer dos séculos III e IV d.C. O projeto se transformou aos poucos em um livro, no qual dou conta também das origens da alquimia no contexto greco-egípcio, porém nunca recebeu uma forma final, já que outros empreendimentos tomaram o meu tempo disponível; nomeadamente, uma dissertação de mestrado acerca dos *Hinos órficos* (2015-2018) e uma tese de doutorado sobre o *Corpus hermético* (2018-2022). Busco agora retomar o trabalho acerca de Zósimo. Ao revisitá-lo, tenho a oportunidade de me debruçar também sobre a bibliografia lançada no decorrer dos últimos anos, o que tem sido bastante proveitoso no sentido de deslindar dúvidas antigas; repasso aqui principalmente esse debate mais recente, de modo a facilitar o acesso ao estado da questão sobre o tema; e.g. a farta produção recente de Sharon Grimes (2018a, 2018b, 2019, 2022a, 2022b), Oliver Dufault (2019, 2022) e Matteo Martelli (2019).² Levando em consideração a pouca familiaridade que o público brasileiro tem com o antigo alquimista, pretendo com este artigo apresentar sumariamente o autor, sua obra e contexto, apontando alguns dos elementos-chave para a leitura dos textos zosimianos, fundamentais para o desenvolvimento de toda a tradição alquímica e hermética posterior.

1. Egito romanizado e metalurgia sagrada

Os primeiros textos que podemos classificar como alquímicos surgiram no epílogo da civilização egípcia antiga. O cenário é de um Egito que já passava por uma segunda demão cultural. Inicialmente, durante o período ptolomaico (305 a.C. – 30 d.C.), a cultura helênica começou a se sobrepôr e se acomodar à egípcia. Alexandria se tornara um polo filosófico e comercial; com o grande afluxo de povos na região, formava-se um caldeirão cultural em que diferentes escolas de pensamento conviviam. A língua franca era o grego; contudo, o que costuma ser deixado de lado é que as ideias gregas também tinham prioridade, uma vez que eram as mais familiares à audiência de então. Por esse motivo, conceitos e imagens eram não somente traduzidos, mas também *adaptados e localizados*, recebendo uma roupagem nova, grega, que amiúde domesticava o original ao ponto de que, com o tempo, ele poderia se tornar irreconhecível e esquecido pelas gerações subsequentes.

² Mais referências no decorrer do texto e na bibliografia.



Elementos exóticos eram mantidos, mas de forma atenuada, pontual, com muitas camadas da *communis opinio* platônica e estoica sobrepostas. Eles poderiam permanecer em decorrência de uma argumentação mágica (e.g. *uoces magicae* e *nomina barbara* nos *Papiros gregos mágicos* e nos *Oráculos caldeus*) ou mesmo pelo sabor desconhecido e incomum que verificavam aos textos, às vezes evidentemente fetichizados.³ Falava-se do estrangeiro a partir dos instrumentos de difusão e recepção de que se dispunha à época; assim, o grego não era apenas uma língua, mas um *pensamento franco*.⁴ Essa é uma primeira demão.

A segunda demão de interesse aqui equivale à sobreposição política e econômica exercida por Roma em relação ao Egito. Avançando um pouco no tempo, temos um cenário de progressivo desprestígio, o que hoje denominamos “desmonte”, dos templos egípcios (CLARYSSE 2010, pp. 289-90; SHAW 2015, p. 147; BULL 2018, p. 427 s.; GRIMES 2018a, 2018b). O financiamento estatal soçobrava, afetando diretamente toda a comunidade relacionada. Os templos eram um *locus* religioso sim, mas também social e econômico. Sob o reinado de Diocleciano (284-305 d.C.), os templos já tinham definitivamente um papel secundário; com Constantino (306-337 d.C.), logo convertido ao cristianismo, tem início uma reforma religiosa em todo o império romano, com a perseguição de pagãos. O golpe final vem com Teodósio, que, no édito de 392 d.C., determina que todos os templos fossem fechados. Essa gradual queda e desmoralização de rituais e práticas egípcias fez com que elas passassem também por uma gradual transição de um ambiente a outro, de uma linguagem a outra.

É possível rastrear a metalurgia no Egito até a Idade de Bronze, porém ela teve especial destaque e sofisticação durante o Terceiro Período Intermédio (1070-664 a.C.); desenvolviam-se então técnicas de coloração e policromia que tiveram continuidade durante o período ptolomaico e romano (GRIMES 2018a, pp. 35-6). Isso é de extrema relevância para o tema aqui abordado porque, a princípio, a alquimia antiga era sobretudo

³ Veja-se o exemplo da patronagem de *mágoi* persas desde o período clássico na Grécia até a antiguidade tardia romana; cf. DUFAULT 2019, pp. 68-9; GRIMES 2022b, pp. 76-77.

⁴ Tal é, como defendo, o caso do hermetismo antigo presente no *Corpus hermético* (CH) e outros textos correlatos (as *Definições* armênias, os estratos de Estobeu etc.); cf. BARBIERI 2022, pp. 20-30. Em alguma medida, o mesmo pode valer para os *Oráculos caldeus* (OC).



uma arte ligada à *coloração de metais*; é sobre isso que falam as receitas e textos mais antigos que podem ser categorizados sob a alcunha de “alquimia”. Logo, torna-se necessário um breve aparte metodológico. Devemos recalibrar as nossas expectativas, pois o mais natural é que tentemos automaticamente buscar na alquimia antiga as definições que nos são familiares a partir da alquimia europeia, medieval e renascentista. Mas isso precisa ser parcialmente desconstruído. Há entre elas uma relação e uma separação milenar, com desenvolvimentos e rupturas (acidentais ou não), o que é de se esperar em uma tradição de longa duração. De pronto, vale mencionar que os próprios alquimistas não se identificavam a partir desta nomenclatura, que é muito posterior. Como se sabe, “alquimia” é um composto, com a primeira parte derivada do árabe (artigo definido *al-*), e a segunda havendo dois candidatos possíveis: 1) o grego *khemeía* (ou *khymeía*, *khemía*), o “ato de fundir, misturar, ligar (metais)” (verbo *khéo*, cf. LSJ *s.u.* 3-4), ou 2) a forma egípcia *km.t*, “(terra) negra” (do Nilo), um termo usado para designar o próprio Egito (cop. *Keme*) e que, por extensão, teria o sentido de “(a) arte/técnica egípcia”. Porém, durante o próprio período da alquimia antiga *textual*, que podemos datar entre os séculos I-IV de nossa era, as expressões mais usadas eram, por exemplo, “a arte sagrada” (*hierá tekhné*) ou “a grande obra” (*méga érgon*), ou ainda “produção de ouro” (*khrysopoeía*), “produção de prata” (*argyropoeía*); o próprio Zósimo, porém, fala a certa altura em *khemía* (GRIMES 2006, pp. 5-6).⁵ Fato é que a definição de “alquimia” tal como a entendemos posteriormente, a transmutação de metais básicos em ouro, é em si estranha ao *corpus* mais antigos desses textos, ou ao menos merece um pouco mais de nuance. Outra ideia, popularizada na primeira metade do século passado, de que a alquimia antiga era a filha do ofício metalúrgico egípcio com ideias gregas a respeito da natureza (de matriz platônica e aristotélica, por exemplo), com especial destaque para este segundo elemento, é derivativo de uma espécie de *whitewashing* ocidental, que fala tanto de preconceitos quanto do horizonte de conhecimento de alguns comentadores daquele período (e.g. HOPKINS 1934, FESTUGIÈRE 1944-54; cf. GRIMES 2022b, pp. 71-5). Como indiquei acima, o verniz grego era muitas vezes usado de forma instrumental; mas é comum que nos detenhamos apenas no verniz, tomando-o a valor de face como o real conteúdo de fundo.

⁵ Cf. mais adiante o relato zosimiano sobre a origem de sua arte e ainda CAAG II, 231.15.



Nos últimos anos, a pesquisadora mais vocal nessa área tem sido Sharon Grimes. Em artigo recente, ela traz uma definição que considero bastante precisa para o nosso propósito:

A alquimia greco-egípcia primitiva (...) é uma arte (*tekhné*) enraizada em antigas tradições artesanais envolvendo a coloração de metais. A literatura alquímica, que começou a aparecer no Egito romano, consiste de receitas e notas sobre técnicas e equipamentos; elas geralmente incluem ideias religiosas e filosóficas sobre a transmutação das qualidades da matéria, bem como lendas sobre as origens e grandes mestres de sua arte. (GRIMES 2022b, p. 78, tradução minha).

Veja-se que Grimes fala na “transmutação das *qualidades* da matéria”. Há nisso uma difereça importante. O chumbo não seria literalmente transformado em ouro. Essa é uma tentativa própria da interpretação de alquimia feita por sectários posteriores, do mundo árabe e europeu. Antes, o que estava em vista era a coloração ou tingimento de determinados metais de modo que eles recebessem uma nova pigmentação. Isso pode soar anticlimático para o buscador esotérico; tem-se a impressão de que se tratava então apenas de uma arte das aparências, das mudanças superficiais. Contudo, é preciso entender de que forma isso era compreendido pelos antigos praticantes e em que contexto isso tinha lugar. A ideia não era transformar uma coisa em outra coisa; *a ideia era transformar uma coisa na versão espiritualizada dela mesma*. O termo usado para a coloração era *ekstrophé*, ou seja, uma “reversão”, literalmente uma “virada (a partir) de dentro”⁶. A perspectiva não era de uma cor que encobria o objeto original, mas a sucessiva purificação de camadas externas e grosseiras, que dava então lugar à manifestação de sua natureza espiritual. Não havia conflito entre matéria e espírito; com efeito, para a mentalidade egípcia de então, toda a natureza material era vivificada e unida por um elemento divino (GRIMES 2019, p. 77). O que havia sim, portanto, era *a descoberta ou efetivação do divino na realidade material*. Da mesma forma que estátuas podiam ser animadas com os devidos rituais, a matéria mais densa dos metais poderia receber e manifestar uma qualidade mais divina. Uma chave aqui é de suma importância: em egípcio, a “cor” era tida como um sinônimo para a essência ou

⁶ O termo é usado por Zósimo, por exemplo (*Memórias autênticas* 10.4). Tratava-se de uma forma de fazer a natureza interna aparecer. Cf. DFAULT 2015.



qualidade interna de um objeto (GRIMES 2018a, p. 51). Logo, quando uma nova cor aparecia, entendia-se que o seu elemento mais sutil e elementar, espiritual de fato, era o que estava dando as caras.

Como esbocei há pouco, a arte metalúrgica egípcia tinha já uma longa tradição antes da chegada de Zósimo. O seu contexto era majoritariamente religioso, consistindo principalmente de estatuária e objetos de culto. Sendo assim, os encarregados dessa produção eram sacerdotes-artesãos, ao passo que as oficinas faziam parte dos templos ou eram anexas a eles, como era o caso de Karnak em Tebas (GRIMES 2018a, 2018b). Tal conjuntura fazia com que essa *expertise* permanecesse reservada aos templos, com uma circulação restrita, talvez principalmente oral. Por um lado, os templos respondiam às exigências estatais e todo o ouro era de posse do reino; por outro, a divinização de artefatos materiais era uma incumbência sacerdotal: somente uma pessoa experimentada no divino poderia verificar esse atributo a obras de outro modo estéreis (novamente, cf. GRIMES 2018a, 2018b).⁷ Rituais de deificação de estátuas, como a “Abertura da Boca”, só podiam ser performados por uma casta sacerdotal na chamada “Casa de Ouro”, um ateliê reservado a sacerdotes de um nível mais avançado (GRIMES 2018a, p. 84).⁸ No entanto, com o declínio dos templos egípcios no período romano, tais práticas eram aos poucos trasladadas da esfera pública-estatal para a esfera privada. Surgiam então as guildas comerciais, negócios principalmente familiares que começaram a absorver a demanda metalúrgica da qual os templos não podiam mais dar conta. Ambos os sistemas de produção coexistiram até o supracitado édito de Teodósio em 392, que determinou o fechamento dos templos pagãos. Assim, novos interesses e uma nova manufatura substituíam as práticas anteriores. Dadas as circunstâncias, o conhecimento sacerdotal começou a ser lentamente propagado para fora do seu contexto primeiro. Isso pode ter dado início à difusão de receitas alquímicas. Por certo, algumas talvez já circulassem entre os próprios sacerdotes (o próprio Zósimo pode ter sido um escriba responsável por isso, como veremos), mas o advento das guildas propulsionou a troca de informações, o que não deve ter parecido mal para

⁷ Considerando o escopo sinóptico do artigo, apresento este e outros argumentos de forma abreviada; eles são desenvolvidos com maior fôlego no livro que estou redigindo.

⁸ Temos um vislumbre de práticas afins também no hermetismo antigo (e.g. *Asclépio* 23-4, 37-8), o que atesta a sua fonte egípcia.



sacerdotes de escalões menores, que eram lentamente destituídos de seus cargos e, pelos “vazamentos”, deviam receber alguma compensação financeira. Uma espécie de *goldgate*.

Há dois tipos principais de obras que vemos no decorrer dos séculos I a IV: de uma parte, receitas sucintas, com instruções para a “produção” de ouro e prata, assim como tingimentos em geral de pedras preciosas, como os famosos papiros de Leiden e Estocolmo (HALLEUX 1981); de outra, escritos que, podendo também conter receitas, aventuram-se por comentários a respeito de aspectos espirituais do trabalho alquímico, além de questões ligadas à natureza e aos mistérios divinos, sendo esse o caso de (Pseudo-)Demócrito, um antecessor de Zósimo, com o fragmentário *Physikà kai mystiká* (traduzível como *Questões naturais e místicas* ou algo próximo; cf. MARTELLI 2013). Com a proliferação desses escritos, a linguagem originalmente mais direta recebia um novo registro, cada vez mais alegórico e sigiloso, decorrente das disputas entre grupos e escolas distintas, que não queriam ver suas técnicas nas mãos de adversários, sendo também de uma nova forma de encarar a natureza, dramatizada e cifrada. Por fim, as autorias dessa época variam. Há textos anônimos; de autoria dúbia ou pseudoepigráfica (como Ps.-Demócrito, Cleópatra); mítica (Hermes, Ostanos); além de outras personagens históricas dessa época (Maria, a Judia) ou mesmo de períodos anteriores (como Bolo de Mendes, que viveu no período ptolomaico-helenístico e teria influenciado uma corrente de alquimistas com suas obras medicinais), dos quais não temos obras supérstites. Ao buscarmos um autor histórico, real, que nos fornece relatos diretos da sua profissão, prática e crenças, encontramos Zósimo de Panópolis.

2. Zósimo e alquimia

Zósimo viveu em meados dos séculos III e IV, em uma região a leste do Nilo chamada Panópolis, que também recebia o nome de Khemis, no Alto Egito (atual Akhim). A enciclopédia *Suda* o tem como um filósofo alexandrino, ao passo que outros indícios apontam que ele teria frequentado Tebas; sabemos ainda que ele era um sujeito bastante viajado (JACKSON 1977, p. 3). Os gentílicos, porém, podiam variar entre o lugar de nascença e posteriores residências. Importa notar que ele teria transitado por locais



importantes da produção de conhecimento da época. Dizer que Zósimo é o “primeiro” alquimista de que temos notícia releva a informação de, como já observei, trata-se de uma alcunha *a posteriori*. Ele era antes, provavelmente, um sacerdote egípcio, que desempenhava as funções de escriba e/ou artesão em seu templo (GRIMES 2018a, 2018b). Uma vez que todos os seus escritos que chegaram até nós tratam, de uma forma ou de outra, de práticas metalúrgicas, é de se imaginar que, no rol hierárquico dos templos antigos, ele era o responsável por traduzir textos especificamente a esse respeito, assim como supervisionar e encabeçar a coloração de metais, a fabricação de estátuas, e possivelmente também detinha algum papel no ritual da deificação e sacralização desses e outros objetos (cf. DIELEMAN 2005, pp. 206-8, para o período ptolomaico; GRIMES 2018b, pp. 73-5).

Zósimo viveu em um período no qual coexistiam não apenas os templos e as guildas, como também diferentes correntes religiosas e filosóficas. Em alguns de seus textos, muitos dos quais cartas dirigidas a Teosebeia, possivelmente uma proprietária de guilda metalúrgica e amiga pessoal de Zósimo (GRIMES 2019, pp. 73-4; 2022a),⁹ ele com frequência sustenta seus pontos de vista e argumentos baseando-se no hermetismo, no gnosticismo e, se não há interpolação, até mesmo no insurgente cristianismo. Os usos que ele faz desses textos podem ser estratégicos, sendo, assim, um modo de falar a língua de sua audiência, transpondo ideias egípcias para um imaginário mais corrente e palatável, mas esses usos podem corresponder também a uma filiação genuína de sua parte a outras formas de explicar o mundo e o ser humano. Com efeito, ambos os fatores podem estar em jogo. Se podemos acreditar em suas palavras, Zósimo de fato vê a possibilidade de uma síntese entre elementos dessas concepções e mitologemas. Em uma importante passagem de uma de suas obras, ele traça paralelos entre as tradições grega, egípcia e hebraica. Para tanto, ele parte da narrativa hesiódica de Prometeu, Epimeteu e Pandora, o presente de Zeus (*Sobre a letra ômega* 6, 12). Uma vez apresentada a desventura e ignorância tópicas de Epimeteu, que não teria dado ouvidos à advertência do irmão, Zósimo compara Pandora a Eva, ao passo que os irmãos seriam “alegoricamente” (*katà tòn allegorikòn lógon*) um

⁹ Matteo Martelli (2019, pp. 73-4) imagina para Teosebeia uma posição social de maior destaque, levando em conta alguns títulos e vocativos usados por Zósimo para se dirigir a ela.



único homem, representando cada qual a alma e o corpo (ibid. 12).¹⁰ Segue-se uma arqueologia da espécie humana. Hermes, ao lado de Platão e Bito, teriam dado ao primeiro homem o nome “Thoth” (*Thóytos*); os caldeus, partos e medos, chamariam-no “Adão”. Entretanto, tais nomes valem para a sua constituição material, corpórea; aquele que designa a sua realidade interna, de fato espiritual, seria *Phos*, um jogo de palavras no original, posto que *phôs* significava “luz” e *phós*, “homem” (ibid. 8-9)¹¹. Assim, o ser humano interno seria “luz”, “iluminado”, “iluminação”. Adão nada mais teria sido que uma roupagem criada pela fatalidade para vestir *Phos*; mas esta realidade interna pode ser redescoberta (ibid. 11, 13, 16; cf. DUFAULT 2021, pp. 27-8). Tais saberes, conclui Zósimo, só podiam ser encontrados entre os judeus e nos livros sagrados de Hermes, um tesouro greco-egípcio (ibid. 15).¹²

Esse mitologema a respeito da fatalidade e do ser humano interno serve de gancho para as ideias que Zósimo tinha a respeito de sua arte. Enraizado em uma concepção pan-mediterrânea de simpatia (e antipatia) cósmica, ele advogava em favor de uma prática alquímica que também equacionasse ocasiões astrológicas, a purificação do próprio artesão e o estudo da natureza; isso garantiria a reprodutibilidade dos resultados (um conceito bastante atual e científico), que não estariam então sujeitos apenas à volubilidade ou sorte dos *daímones* que regem os praticantes de outras escolas (ibid. 2-5).¹³ Tais pessoas, ignaras a seus olhos, submetem-se de forma absoluta e inconsciente ao mundo material; sem perceber, são governados pela fatalidade (*heimarméne*). Elas se opõem aos “filósofos”, como os denomina Zósimo: indivíduos que são capazes de ultrapassar essa zona de

¹⁰ Mais adiante (16), Zósimo diz que os gregos chamavam o “Adão carnal” de “Epimeteu”.

¹¹ É por esse motivo que tradutores modernos (Jackson, Mertens) optam por manter o termo original sem a indicação do acento. Zósimo joga com os dois sentidos: o ser humano verdadeiro é luz.

¹² Para mais sobre o ser humano primordial em Zósimo, cf. GRIMES 2018a, pp. 181-95.

¹³ O trecho citado também serve como referência para a argumentação zosimiana a que dou seqüência aqui. Isso talvez tenha um fundamento nas ideias egípcias de *heka* e *maat*, que podemos traduzir, *grosso modo*, como “magia” e “ordem”, garantidores de uma harmonia cósmica, que deveria ser mantida e observada. Trata-se de princípios estruturadores da realidade, que lhe dão coesão e unidade. Cf. FRANKFORT 1975, pp. 64-5; HORNUNG 1996, pp. 213-5; RITNER 1997, pp. 13-28; GRIMES 2018b, pp. 77-8. No centro da discussão antiga estão também os conceitos de “tinturas oportunas” (dependendo unicamente dos *daímones*) e “tinturas naturais” (relativas ao conhecimento do alquimista sobre a natureza e sobre como manipulá-la); cf. DUFAULT 2019, pp. 105-6, 112-3, 127-41; MARTELLI 2019, pp. 79-81.



influência.¹⁴ Para sustentar essa alegação, o sacerdote-alquimista recorre à autoridade de figuras míticas como Hermes e Zoroastro (Zaratustra), que afirmariam, de diferentes maneiras, o mesmo: a classe dos filósofos seria experimentada na realidade “incorpórea” e não cederia aos bens do acaso e aos prazeres, como o presente de Zeus acima relatado. Em vez disso, eles viviam sempre “a vida interna” (*pántote enaulían ágontes*, *ibid.* 5). A argumentação é claramente de fundo hermético e gnóstico, e fundamenta-se na imagem dos sete planetas como “governadores” do mundo terreno e material, por terem o criado; portanto, eles governavam também as coisas terrenas e materiais (e.g. CH 1.22-5; NHC II, 1, 10-30 e II, 4, 87-8. Cf. BARBIERI 2022, pp. 189-203). O ser humano é em parte material. Se ele vive tão somente essa sua faceta, ele se vê completamente submetido a tal regência. Descobrir em si um constituinte anímico-espiritual, incorpóreo, e efetivamente vivê-lo é descobrir-se parcialmente livre das leis da matéria. Seguindo o que ele considera ser um ensinamento de Hermes, Zósimo declara que não é preciso se opor à necessidade, mas antes deixá-la fazer seu trabalho enquanto o indivíduo há de “buscar (ou investigar) a si mesmo” (*zeteîn heatoù*) e eventualmente “conhecer Deus” (*theòn epignónta*, *ibid.* 7).¹⁵ Essa não é a única passagem em que o alquimista alude a tal busca. Com efeito, aqui e ali faz-se menção à máxima “conhece-te a ti mesmo” (*gnôthi seautón*), o que indica que tipo de preocupação o praticante sério deveria ter em sua técnica (GRIMES 2019). Ela era também uma forma de “exercício espiritual”: o indivíduo deve se conhecer para executar a obra ao mesmo tempo que a obra dá a conhecer o indivíduo (DUFALT 2022, p. 28).¹⁶ Acerca disso, Olimpíodoro, comentando uma obra de Zósimo, *Sobre a energia*, reporta que o mestre egípcio teria dito: “Quando conheceres a ti mesmo, então conhecerás também o único deus existente” (26; cf. ALBRILE 2008).

Para Zósimo, o trabalho alquímico era igualmente um trabalho espiritual; a prática externa exigia uma prática interna. Outro indício nesse sentido está em seus relatos

¹⁴ Veja-se ainda que a palavra “filósofo” possui conotações específicas para Zósimo e não deve ser entendida por um viés exclusivamente lógico-racionalista. Em termos, para ele, “filósofo” parece estar quase fazendo as vezes de “sacerdote”, o que retoma o primeiro ponto deste artigo: terminologias gregas eram estrategicamente empregadas por comentadores egípcios para tentar traduzir conceitos originais de uma forma acessível, mesmo que insuficiente.

¹⁵ É esse também o itinerário do hermetismo antigo; cf. CH 1.26.

¹⁶ Nos estudos clássicos, a expressão é notoriamente de Pierre Hadot, falando de figuras como Marco Aurélio e Plotino. Ela cabe bem aqui.



oníricos, nos quais misturam-se material técnico e simbólico, espiritual, com espaço para sacrifícios e alusões a práticas rituais dos templos.¹⁷ A premissa aqui é a mesma dos antigos sacerdotes que deificavam estátuas: para executar um rito desse porte, não apenas o material deveria ser purificado, mas o próprio sacerdote também. Para deificar, o indivíduo deveria ser *como* um deus (GRIMES 2019, 73; cf. ainda GRIMES 2018a, pp. 228-43).¹⁸ Como Zósimo diz a Teosebeia: “Se és impuro, não trabalharás bem, não compreenderás” (CMA II, 11.21).¹⁹ Várias são as passagens em que Zósimo recrimina seus detratores e rivais de profissão, muitos dos quais buscam também admoestar Teosebeia sobre técnicas metalúrgicas (cf. DUFAULT 2019, pp. 122-41). Para Zósimo, eles teriam um foco unicamente materialista e poderiam desviar aqueles que os seguissem da verdadeira arte.

Ele nos oferece ainda um narrativa acerca das origens dessa prática antiga. Em uma obra intitulada *Sobre o estanho*, somos informados sobre um passado talvez inusitado da “alquimia”:

Os escritos sagrados, senhora, dizem que há uma raça de *daímones* que teve relações com mulheres e as guiaram. Hermes também faz menção a isso em seu livro *Sobre a natureza*, e todo o livro oferece tanto um sentido manifesto quanto outro escondido. Ele alude a isso da seguinte forma. Os livros antigos e divinos afirmam que certos anjos se apaixonaram pelas mulheres. Eles desceram à terra e ensinaram a elas todas as obras da natureza. O livro discorre sobre eles, dizendo que os que se tornaram orgulhosos foram expulsos do céu, por terem ensinado aos homens toda sorte de males, que não servem à alma. Foram eles que escreveram tais obras, e deles deriva o início da tradição dessas artes. O livro é chamado *Chema* [ou *Chemeu*] e é dele que a “química” tem seu nome.²⁰ (...) Nesse livro são apresentadas as artes em míriades de palavras. (CMA II, 8.1)²¹

¹⁷ Escritos conhecidos como *Sobre a excelência* (ou *Sobre a virtude*) e ainda *Sobre a composição das águas*, em três “lições” (= *Mem. aut.* 10-12).

¹⁸ A propósito, Peter J. Forshaw (2019, pp. 108-12) encara essa possibilidade com ironia e descrédito, supondo-a uma interpretação tardia e *new age* da prática alquímica europeia, sobre a qual ele se concentra. Zósimo, porém, a confirma. Para mais sobre o tema da soteriologia em Zósimo, cf. DUFAULT 2019, pp. 104-17. Zuber (2021, pp. 6-7 e s.) ressalta igualmente a origem espiritual da prática alquímica.

¹⁹ O texto sobreviveu apenas em siríaco, de modo que a minha tradução se baseia na versão francesa de Berthelot & Duval (1893).

²⁰ Possivelmente uma referência a certo Quimes (gr. *Khýmes*), personagem mítico ligado à alquimia citado pelo próprio Zósimo e Olimpíodoro; algo como um fundador da arte. Cf. MARTELLI 2019, p. 78.

²¹ Novamente, baseio-me na tradução da edição francesa do texto em siríaco feita por Berthelot & Duval (1893). Consultei também a tradução de Grimes (2018a, pp. 173-4) para cotejamento dos resultados.



Assim, a alquimia teria sua origem de anjos caídos que teriam transmitido conhecimentos sobre a natureza para mulheres humanas. O trecho parece depender diretamente do *Livro de Enoque* (I, 1-36), que Zósimo deve ter conhecido, no qual os anjos ditos “Vigilantes” ou “Guardiões”, ao se unirem às mulheres, teriam ensinado a elas artes divinatórias e mágicas (por outra, artes ocultas). Novamente, vale frisar o sincretismo. Anjos hebraicos são *daímones* gregos, enquanto que, para alguns autores antigos, o próprio Enoque correspondia a Hermes, de modo que não deve causar espécie um livro hermético expondo enredos semíticos.²² Ainda assim, é de se estranhar que Zósimo busque em um episódio, por assim dizer, moralmente reprovável, a origem da arte que tanto preza. Por um lado, há um fundamento divino, não humano, na arte; por outro, ela é produto de arroubos de luxúria. Sharon Grimes (2018, p. 176 s.) propõe uma hábil análise de que o egípcio interpretaria o relato com base em outro texto alquímico, conhecido como *A profetisa Ísis a seu filho Hórus* ou simplesmente *Ísis a Hórus* (CAAG I, 13).²³ Nele, dois anjos, um anônimo e outro Amnael, tentam seduzir Ísis; ela os rejeita pedindo, antes, os segredos relativos à produção de ouro e prata, que ela obtém, com sucesso. O que parece estar em jogo nessa releitura hermética do mito judaico é a aquisição de conhecimento oriunda de anjos (ou *daímones*) aliada a certa resiliência ante a influência deles, potencialmente negativa (GRIMES 2018a, p. 178). Ísis foi capaz de conhecer sem se perder. O alquimista deveria buscar o mesmo.

3. Obras (fontes primárias)

Compreender a produção bibliográfica de Zósimo é uma tarefa em si mesma. Carecemos ainda de uma edição crítica completa de toda a sua obra. A maior parte sobreviveu em grego; outra fatura expressiva foi traduzida para o siríaco, em manuscritos dos séculos XV e XVI. Há ainda excertos em árabe, mundo no qual Zósimo recebeu grande

²² A comparação é estabelecida por Filon de Alexandria e depois pela tradição árabe, que ainda aproxima ambos do profeta Idris; cf. Faivre 1995, p. 19; van den Kerchove 2012, p. 366. Em *Sobre a letra ômega* (= *Mem. aut.* 1) 8, Zósimo diz que Hermes teria sido encarregado de traduzir toda a obra hebraica para o grego e egípcio.

²³ Dufault (2019, pp. 132-3) também aproxima ambos os textos. Cf. ainda MARTELLI 2019, p. 77.



acolhida, e em latim (mss. dos sécs. XIII a XV). Ainda muito dispersos e com uma confusa tradição manuscrita, cheia de interpolações, é necessário grande cuidado ao organizar os textos de Zósimo. Muitas vezes, em especial nos textos em grego, restam somente epítomes e seletas de suas obras originais, feitas por compiladores bizantinos no decorrer dos séculos X a XV; a tradição siríaca, nesse sentido, parece ser um vislumbre mais direto do que teria sido a produção original de Zósimo (MARTELLI 2019, pp. 75-6).

A *Suda* atribui a ele uma *Vida de Platão* (perdida) e um *Questões químicas*, também chamado *Manufaturas*, em 28 livros, dos quais temos alguns fragmentos e que teriam sido organizados pelo próprio Zósimo com base em cada letra do alfabeto grego (em boa parte, consistiam de conselhos do autor endereçados a Teosebeia).²⁴ Faz-se, porém, outra divisão de sua obra com base nos textos remanescentes. Os manuscritos bizantinos reúnem por vezes grupos de textos sob cabeçalhos adicionados posteriormente, tais quais *Capítulos* (ou *Extratos*) a *Eusébia sobre a arte sagrada e divina* e *Capítulos* (*Extratos*) a *Teodoro*; nesse caso, é possível que esses nomes façam referência às pessoas a quem teriam sido coligidas as passagens de Zósimo. Outro grupo é encimado pelo título *Memórias autênticas*, uma coleção de doze tratados. O mais famoso deles é o *Sobre instrumentos e fornalhas* (*Peri organôn kai kaminôn*), que recebe também a rubrica *Sobre a letra ômega*, abordado aqui. Os tratados 10-12, denominados *Sobre a excelência* (ou *virtude*), que também mencionei, são de especial interesse para o estudo de Zósimo. Há ainda um conjunto de escritos que atende pelo nome de *Primeiro livro sobre a abstinência final* (*Prôton biblîon tês teleutaîas apokhês*)²⁵ e outro chamado *Livro verdadeiro de Sophe do Egito e do deus Sabaoth dos hebreus*, de que restam pouquíssimos fragmentos. Diversos textos árabes permanecem inéditos: sabemos de epístolas a Teosebeia, além de outros escritos como *A chave da arte*, *Sobre o enxofre*, *Livro da arte* e *Livro da imaginação* (MARTELLI 2019, p. 76). Benjamin Hallum (2008) descobriu recentemente excertos de Zósimo em um manuscrito árabe do século XII. Há ainda obras a serem catalogadas. De forma sumária, porém, seguindo a classificação de Mertens (1995, xii-cxii), temos quatro grupos principais de textos gregos,

²⁴ Para uma possível explicação de como 28 livros seriam organizados com base em 24 letras, cf. JACKSON 1977, p. 6; cf. também MERTENS 1995, pp. lxxxix-xci e xvii-ci (= introdução, pp. 89-91 e 97-101).

²⁵ O título do livro é motivo de debate pois depende de como entendemos o gr. *apokhé*. A proposta recente de Dufault (2019, p. 127) me parece a mais adequada.



com vários tratados menores pertencendo a um ou outro destes: i) as *Memórias autênticas*, ii) os *Capítulos a Eusébia*, iii) os *Capítulos a Teodoro*, e iv) o *Livro de Sophe e a Abstinência final*.

4. Tradição moderna e crítica

Os textos de Zósimo são redescobertos a partir da importante edição *Collection des anciens alchimistes grecs* (CAAG), de Marcelin Berthelot e Charles-Émile Ruelle, lançada entre 1887 e 1888. Na obra, são compilados diversos textos de alquimia antiga, que vêm acompanhados de traduções em francês. Apesar do seu valioso material de estudo, ela é notória por seu confuso e ocasionalmente equivocado trabalho filológico, não constituindo uma edição crítica de fato. O mesmo vale para outro importante livro, encabeçado também por Berthelot e contando com traduções do siríaco feitas por Rubens Duval: trata-se do *La chimie au Moyen Age* (CMA), que teve sua publicação alguns anos depois, em 1893. Ambas as obras são de extrema importância para a compreensão de Zósimo, mas, com permissão, são instrumentos um pouco ingratos.

Em língua inglesa, Arthur John Hopkins apresenta uma série de artigos e um influente livro sobre alquimia antiga entre os anos 1920 e 1930. Além dele, no mesmo período, o historiador da ciência Frank Sheerwood Taylor também divulga suas contribuições sobre o tema, junto com uma tradução dos sonhos de Zósimo em 1937 (= *Mem. aut.* 10-12). O padre dominicano André-Jean Festugière logo se dedica a alguns escritos do alquimista, o que aparece principalmente no seu canônico *La révélation d'Hermès Trismégiste*, lançado em 4 volumes, de 1944 a 1954. Inspirado pelo seu contato com a alquimia sinoísta e pela obra de Berthelot e Ruelle, o psicanalista Carl Gustav Jung apresenta, em 1954, uma interpretação psicológica dos sonhos de Zósimo²⁶. Isso inaugurou uma disposição renovada para o interesse no antigo alquimista, talvez com excessivas tintas psicológicas e simbólicas. Mais tarde, Howard Jackson publica sua tradução (incompleta) de *Sobre a letra ômega*, em 1977. Foi somente com o trabalho iniciado por Michèle Mertens que recebemos a primeira edição crítica de fato de parte dos textos zosimianos; no

²⁶ O volume 13 de suas obras completas lançadas no Brasil (2013).



caso, das *Memórias autênticas*, que veio à tona em 1995. Aos poucos, pesquisas têm trazido maior embasamento à área, com uma “nova guarda” de estudiosos, da qual fazem parte Lawrence Principe e Matteo Martelli (que se propõem inclusive a replicar algumas das receitas antigas em laboratórios), Benjamin Hallum, Cristina Viano, Sharon Grimes e Olivier Dufault, muitos aqui tratados.

Considerações finais

Este foi um exame resumido da importância que teve Zósimo de Panópolis, um sacerdote egípcio que viveu entre os séculos III e IV de nossa era. Ele provavelmente se vinculava a uma antiga tradição metalúrgica, que o antecede no mínimo em mil anos, e na qual se baseou para desenvolver suas ideias e práticas que, com o tempo, receberam o nome de alquimia. Com a derrocada dos templos egípcios, a “arte sagrada” transbordava do seu contexto de produção inicial, dando origem ao aumento na circulação de textos pertinentes. Descobrimos, por eles, que essa arte envolvia tinturas e colorações pelas quais passavam metais mais básicos, como o chumbo, afim de que se fixasse neles cores nobres, correspondendo à estabilização também de “espíritos”. Zósimo atuava como escriba, tradutor e, possivelmente, artesão. Em suas obras, ele nos dá a saber como a alquimia antiga não seguia um método único, havendo diferentes escolas e abordagens para o assunto. É possível imaginar que ele se considerasse algo como um purista, aterrado em práticas espirituais que condiziam com a sua instrução nos templos e como sacerdote. Ao lançar mão de um amplo arcabouço de tradições, que, em diversos momentos, se avizinham teórica e territorialmente no contexto da antiguidade tardia, Zósimo fundamenta elementos de seu ofício metalúrgico de tintura à luz também de um trabalho que envolvia o próprio alquimista. Correspondiam-se o espírito do metal e o espírito do praticante.

A minha intenção aqui foi, acima de tudo, apresentar este autor e um pouco do conteúdo de suas obras a estudantes e interessados na área da alquimia antiga. A principal sugestão que ofereço, por certo, é de que visitem os escritos de Zósimo aos quais tiverem acesso (algo no qual, como disse, estou trabalhando) e ainda, se possível, alguns dos



comentadores e pesquisadores que cito, que exploram com muito mais delonga e erudição o que indico no percurso deste artigo. Espero apenas ter fornecido subsídios suficientes para que os leitores não familiarizados comecem suas leituras de Zósimo. Essas são algumas das linhas de força de seus textos. Muitas existem; outras tantas ainda podem ser descobertas.

Referências Bibliográficas

ALBRILE, E. *Olimpiodoro. Commentario al libro de Zosimo “Sulla Forza”, alle sentenze di Ermete e degli altri filosofi*. Milano: Mimesis Edizioni, 2008.

BARBIERI, P. *Soteriologia e cosmogonia no Corpus hermético: o caminho iniciático do hermetismo antigo*. Tese de doutorado. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2022.

BERTHELOT, M. & RUELLE, Ch.-Ém. *Collection des anciens alchimistes grecs* [CAAG], 4 vols. Paris: Georges Steinheil, 1887-1888.

BERTHELOT, M. & DUVAL, R. *La chimie au Moyen Age* [CMA], 3 vols. Paris: Imprimerie Nationale, 1893.

BULL, C. H. *The Tradition of Hermes Trismegistus: The Egyptian Priestly Figure as a Teacher of Hellenized Wisdom*. Leiden, Boston: Brill, 2018.

CLARYSSE, W. “Egyptian Temples and Priests: Graeco-Roman”. In: LLOYD, A. B. (ed.). *A Companion to Ancient Egypt*. Oxford: Wiley-Blackwell, 2010, 274-90.

DIELEMAN, J. *Priests, Tongues, and Rites: The London-Leiden Magical Manuscripts and Translation in Egyptian Ritual (100–300 CE)*. Religions in the Graeco-Roman World 153. Leiden: Brill, 2005.

DUFAULT, O. “Transmutation Theory in the Greek Alchemical Corpus.” *Ambix*, vol. 62, no. 3, 2015, 215-244.

DUFAULT, O. *Early Greek Alchemy, Patronage and Innovation in Late Antiquity*. Berkeley: California Classical Studies, 2019.

DUFAULT, O. “Lessons from the Body: Alchemy and Practical Thought-Experiments in the first Lesson on Virtue of Zosimos of Panopolis”. In: SLAVEVA-GRIFFIN, S.; RAMELLI, I. L. E. (eds.). *Lovers of the Soul, Lovers of the Body. Philosophical and Religious Perspectives in Late Antiquity*. Harvard: Harvard University Press, 2022 (paginação da versão no prelo).



FAIVRE, A. *The Eternal Hermes: From Greek God to Alchemical Magus*. Translated by Joscelyn Goodwin. Grand Rapids, MI: Phanes Press, 1995.

FESTUGIÈRE, A.-J. *La révélation d'Hermès Trismégiste*, 4 vols. Paris: Gabalda, 1944-1954.

FORSHAW, J. P. "Isn't alchemy a spiritual tradition?" In: HANEGRAAFF, W.; FORSHAW, P.; PASI, M. (eds.). *Hermes Explains: Thirty Questions about Western Esotericism*. Amsterdam: Amsterdam University Press, 2019, 105-112.

FRANKFORT, H. *Ancient Egyptian Religion. An Interpretation* [1948]. Dover: Mineola, New York, 1975.

GRIMES, S. *Zosimus of Panopolis: Alchemy, Nature and Religion in Late Antiquity*. Tese de doutorado. Universidade de Siracusa, 2006.

GRIMES, S. *Becoming Gold: Zosimos of Panopolis and the Alchemical Arts in Roman Egypt*. Aukland: Rubedo Press, 2018a.

GRIMES, S. "Secrets of the God Makers: Re-Thinking the Origins of Greco-Egyptian Alchemy". *Syllecta Classica*, vol. 29, 2018b, 67-89.

GRIMES, S. "Divine Images: Zosimos of Panopolis's Spiritual Approach to Alchemy". *La Rosa di Paracelso*, vol. 2, 2019, 69-81.

GRIMES, S. "Zosimos and Theosebeia: An Erotics of Alchemical Pedagogy". *Gnosis*, vol. 7, 2022a, 1-16.

GRIMES, S. "Defining Greco-Egyptian Alchemy". *Gnosis*, vol. 7, 2022b, 70-80.

HALLUM, B. *The Reception of Zosimos of Panopolis in the Arabic/Islamic World*. Tese de doutorado. Warburg Institute, 2008.

HALLEUX, R. *Les alchimistes grecs. Tome I. Papyrus de Leyde, Papyrus de Stockholm, fragments de recettes*. Paris: Les Belles Lettres, 1981.

HOPKINS, A J. *Alchemy, Child of Greek Philosophy*. New York: Columbia University Press, 1934.

HORNUNG, E. *Conceptions of God in Ancient Egypt. The One and the Many*. Translated from the German by John Baines. Cornell University Press: Ithaca, New York, 1996.

JACKSON, H. M. *Zosimos of Panopolis. On the Letter Omega*. Missoula, Montana: Scholars Press, 1978.



JUNG, C. G. *Estudos alquímicos*. Tradução de Dora Mariana R. Ferreira da Silva, Maria Luiza Appy, 4a ed. Petrópolis: Vozes, 2013.

MARTELLI, M. *The Four Books of Pseudo-Democritus*. Sources of Alchemy and Chemistry: Sir Robert Mond Studies in the History of Early Chemistry. Leeds: Maney Publishing; *Ambix* 60, supplement 1, 2013.

MARTELLI, M. *L'alchimista antico. Dall'Egito greco-romano a Bisanzio*. Milano: Editrice Bibliografica, 2019.

MERTENS, M. *Les alchimistes grecs. Tome IV, 1ère partie. Zosime de Panopolis. Mémoires authentiques*. Paris: Les Belles Lettres, 1995.

RITNER, R. K. *The Mechanics of Ancient Egyptian Magical Practice*. Studies in Ancient Oriental Civilization, no. 54. Chicago, Illinois: The Oriental Institute of the University of Chicago, 1997.

SHAW, G. "Taking the Shape of the Gods: A Theurgic Reading of Hermetic Rebirth". *Aries – Journal for the Study of Western Esotericism*, vol. 15, 2015, 136-69.

TAYLOR, F. S. "The Visions of Zosimos". *Ambix*, vol. 1, no. 1, 1937, 88-92.

VAN DEN KERCHOVE, A. *La voie d'Hermès: Pratiques rituelles et traités hermétiques*. Leiden, Boston: Brill, 2012.

ZUBER, M. A. *Spiritual Alchemy: From Jacob Boehme to Mary Anne Atwood*. Oxford: Oxford University Press, 2021.