



A artificialidade moderna da categorização da Literatura Hermética¹

The Modern Artificiality of the Categorisation of Hermetica

André Effgen²

Resumo: Entre os séculos XIX e XX, o conjunto de escritos antigos atribuídos ou relacionados a Hermes Trismegisto passou a ser sistematizado pela academia sob a denominação de Hermetica ou Literatura Hermética. Nesse contexto, consolidou-se, sobretudo na primeira metade do século XX, uma categorização dicotômica que distinguiu uma vertente considerada filosófico-religiosa, identificada como *hermétisme savant* ou *hermétisme philosophique*, e outra associada a práticas astrológicas, mágicas, alquímicas, teúrgicas e pseudocientíficas, classificada como *hermétisme populaire*. O problema abordado neste artigo consiste em avaliar em que medida essa divisão moderna corresponde efetivamente às concepções e práticas presentes na documentação antiga. Metodologicamente, o estudo baseia-se na análise histórico-contextual e filológica das principais fontes herméticas, consideradas em conjunto e em diálogo com o debate acadêmico moderno sobre as categorias de magia e religião desenvolvido entre os séculos XIX e XX. A partir desse exame, demonstra-se que a aplicação rígida dessa categorização tende a obscurecer as interconexões internas do *corpus* hermético, uma vez que elementos hoje classificados como técnicos e filosófico-religiosos coexistem nos próprios textos antigos. Conclui-se, portanto, que a divisão moderna da Literatura Hermética possui caráter artificial e que sua utilização acrítica pode comprometer a interpretação histórica das fontes.

Palavras-chave: Literatura Hermética, Categorização, Hermetismo, Egito Greco-Romano.

Abstract: Between the nineteenth and twentieth centuries, the body of ancient writings attributed or related to Hermes Trismegistus came to be systematized by academia under the designation Hermetica. In this context, particularly during the first half of the twentieth century, a dichotomous classification was established, distinguishing a philosophico-religious corpus, referred to as *hermétisme savant* or *hermétisme philosophique*, from another corpus associated with astrological, magical, alchemical, theurgic, and pseudoscientific practices, classified as *hermétisme populaire*. The problem addressed in this article is to assess to what extent this modern division accurately reflects the conceptions and practices present in the ancient documentation. Methodologically, the study is based on a historical-contextual and philological analysis of the main Hermetic sources, examined as a unified corpus and in dialogue with the modern academic debate on the categories of magic and religion developed between the

¹ O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001.

² Doutorando em Arqueologia pelo Museu Nacional/Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Mestre em Ciências das Religiões pela Universidade Federal da Paraíba (UFPB). Membro do Seshat – Laboratório de Egiptologia do Museu Nacional/UFRJ. Desde 2014 é membro do Neferhotep Project, iniciativa dedicada à escavação, conservação e pesquisa do complexo funerário de Neferhotep (TT 49), em Luxor, Egito. Graduado em História pela Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia (UESB). Orcid: <https://orcid.org/0009-0002-8006-4938> /Lattes: <https://lattes.cnpq.br/8295832955538664> /E-mail: andre.effgen@yahoo.com.br



nineteenth and twentieth centuries. The results demonstrate that the rigid application of this classification tends to obscure the internal interconnections of the Hermetic corpus, since elements currently labeled as technical and philosophico-religious coexist within the ancient texts themselves. It is therefore concluded that the modern division of Hermetic Literature is largely artificial and that its uncritical use may compromise the historical interpretation of the sources.

Keywords: Hermetica, Categorisation, Hermetism, Greco-Roman Egypt.

Introdução

A Literatura Hermética é um conjunto documental composto desde papiros mágicos com encantamentos diversos, tratados de astrologia, tratados de uma nascente alquimia, excertos e tratados de natureza “filosófico-religiosa”. Muitas das ideias nos textos herméticos podem ter sido desenvolvidas a partir da antiga religião egípcia, entretanto, dado o contexto da Alexandria “cosmopolita” da época em que os tratados foram escritos, essas ideias foram mescladas com elementos persas, gnósticos e talvez até judaicos, tudo isso traduzido na linguagem da filosofia helenística, particularmente pela escola de filosofia advinda das ideias de Platão (Pinch, 2006, p. 166).

Embora Hermes Trismegisto (*Ἑρμῆς Τρισμέγιστος*) nunca tenha existido, todas as autorias de obras atribuídas a ele são, por isso mesmo, avaliadas enquanto pseudoepígrafas. Na maioria delas quando ele não é o autor, ele é o protagonista, ou ambos ao mesmo tempo, autor e protagonista. Essa figura mítica teria nascido do sincretismo do deus egípcio Thoth (Djehuty - ) com o Hermes (*Ἑρμῆς*) grego, em um movimento típico do período histórico em que esses documentos foram criados e desenvolvidos.

Entre os sécs. XIX e XX da Modernidade, tais textos foram classificados pela academia como “Herméticos”, ou seja, todos os escritos antigos que apresentam alguma relação ou menção a Hermes Trismegisto e com seus ensinamentos. Esse conjunto documental, chamado de “Hermética” ou de “Literatura Hermética”.

Em 1924, Walter Scott, ao comentar sobre a documentação na introdução do primeiro volume da sua obra *Hermetica, The Ancient Greek And Latin Writings Which Contain Religious or Philosophic Teachings Ascribed To Hermes Trismegistus*, fez uma distinção entre duas classes de Literatura Hermética, que veio a se perpetuar em todos os estudos posteriores sobre o Hermetismo:



A Hermética tratada neste livro pode ser descrita como "aqueles escritos gregos e latinos que contêm ensinamentos religiosos ou filosóficos atribuídos a Hermes Trismegisto". Não importa muito se dizemos "religiosos" ou "filosóficos"; os escritores em questão ensinaram doutrinas filosóficas, mas valorizaram essas doutrinas apenas como meios ou auxílios à religião. Além destes, há outra classe de documentos, cujo conteúdo também é atribuído a Hermes Trismegisto; a saber, escritos relacionados à astrologia, magia, alquimia e formas afins de pseudociência. No entanto, em termos de conteúdo, estes últimos diferem fundamentalmente dos primeiros. As duas classes de escritores concordaram em atribuir o que escreveram a Hermes, mas em mais nada. Eles tinham pouco ou nada a ver um com o outro; eram de calibres mentais muito diferentes; e, na maioria dos casos, é fácil decidir à primeira vista se um determinado documento deve ser atribuído a uma classe ou à outra. Portanto, estamos justificados em tratar a Hermética "religiosa" ou "filosófica" como uma classe à parte e, para nosso propósito atual, ignorar as massas de bobagens que se enquadram na outra categoria (Scott, 1993, p. 1).

Essa distinção de Scott, foi acompanhada por André-Jean Festugière, que por sua vez realizou uma outra classificação sistemática de duas grandes categorias da Literatura Hermética. No primeiro volume de *La Revelation D'Hermes Trismegiste*, publicado em 1944, o autor distinguiu o *hermétisme populaire* (hermetismo popular) – que compreenderia um conjunto de práticas astrológicas, mágicas, alquímicas, teúrgicas e pseudocientíficas – do *hermétisme savant/ hermétisme philosophique* (hermetismo erudito/ hermetismo filosófico), que compreenderia os textos de caráter filosóficos e religiosos. Para Festugière, além de serem categorias distintas, elas também eram desconexas e inconciliáveis (Festugière, 1950, p. 362). Por ser, talvez, o acadêmico que mais escreveu sobre o hermetismo na história moderna, essa classificação se tornou aceita em quase todos os estudos posteriores, até pelo menos meados da década de 1980, quando Garth Fowden apresenta uma nova perspectiva de nomenclatura para as categorias.

É inegável o fato que existem diferenças substanciais entre essas duas categorias de textos herméticos, no entanto, percebe-se dentro das perspectivas apontadas inicialmente por Scott e posteriormente desenvolvidas por Festugière, além de uma radicalização dicotômica, uma pressuposição de valor e/ou importância entre elas. Quando Scott afirma que tratará dos textos “religiosos/filosóficos” como uma classe à parte, ao passo que ignorará as “massas de bobagens que se enquadram na outra categoria” está posto um juízo de valor. Da mesma forma que Festugière, quando classifica as categorias enquanto “hermetismo popular” e “hermetismo erudito ou filosófico” afirmando que elas são inconciliáveis e desconexas.



É bem provável que a visão dos autores, como homens do seu tempo, foi baseada nas percepções e concepções do extenso debate entre magia e religião que permeou a academia na antropologia e nas ciências humanas em geral entre os sécs. XIX e XX e até na atualidade ainda gera debates. Durante muito tempo, a cultura ocidental considerou a religião e a magia fenômenos distintos, estando a magia em posição inferior à religião. No âmbito acadêmico, a perspectiva de James Frazer se estabeleceu em fins do século XIX e inícios do XX. Para Frazer, a magia compreende um conjunto de práticas, cujos atos visam atingir determinados efeitos e, para isso, deveriam atuar de acordo com certos pressupostos, como a existência da lei de causa e efeito. O autor distingue a magia da religião a partir da atitude ameaçadora ou piedosa do praticante e também diferencia a magia em dois tipos, a imitativa/homeopática e a simpática/contagiosa. No primeiro caso, a magia se baseia no princípio da similaridade e envolve a percepção de uma lei de que: “semelhante afeta o semelhante”; já a magia simpática envolve a crença de que tudo o que se faça a um determinado objeto afetará a pessoa a quem ele pertence ou com quem possui ligação (Frazer, 1982, pp. 34-46).

Partindo das concepções de Frazer, Bronislaw Malinowski, em seus estudos, perpetuou a oposição entre magia e religião. O antropólogo polonês centrou sua análise a partir da prática do encantamento falado. Para Malinowski, é o poder humano que provoca os efeitos definidos através dos encantamentos e dos ritos apropriados (Malinowski, 1948, pp. 55-56), concebendo assim, uma associação direta entre a magia e o ser humano e, dissociando a magia da natureza.

Marcel Mauss e Henri Hubert, em 1904, no seu *Esboço de uma teoria geral da Magia* afirmaram que a religião era um resultado dos fracassos da magia (Mauss; Hubert, 2011, p. 50). Os autores, a partir das proposições de Frazer, identificam a magia enquanto uma potência, onde a simpatia não seria uma força mágica, mas uma via pela qual ela atua. “A simpatia é o caminho pelo qual passa a força mágica; ela não é a força mágica em si mesma” (Mauss; Hubert, 2011, p. 136). Na visão desses autores, a magia se distingue da religião como uma classe distinta de fenômenos e compreenderia um sistema de crenças e ideias assentadas socialmente, sendo desenvolvida por agentes mágicos, através de seus ritos e práticas.

Em 1917, em *As Formas Elementares da Vida Religiosa: o sistema totêmico na Austrália*, Émile Durkheim muda o tom dos debates, pois não estabelece um limite



distinguível entre magia e religião. O autor francês trabalha com a ideia de totemismo enquanto um conceito que explica a relação íntima entre um grupo de indivíduos e uma espécie de ser natural ou artificial que se torna o totem do grupo. Os rituais seriam ações coletivas que objetivavam suscitar, manter ou refazer certos estados mentais desse grupo (Durkheim, 1989, pp. 38-39). Entretanto, esse sistema totêmico não seria propriamente mágico, mas religioso por fazer parte da organização social do grupo.

Em uma perspectiva contrastante, Edward Evan Evans-Pritchard, em 1937, com um viés estrutural-funcionalista, analisa as relações sociais ligadas diretamente às práticas mágicas, salientando a função normativa das crenças mágicas de sustentar o sistema moral e os códigos sociais do povo Zande, na África Central. Na visão de Evans-Pritchard, a magia não seria mais vista enquanto um tipo de engodo ou ilusão, como foi conceituada por Frazer e seus seguidores, mas como uma força que sustenta um aspecto estrutural de uma sociedade. Para o autor, diferente de todos os outros citados anteriormente que apresentavam a magia em uma dimensão negativa e cujo valor era inferior ao conferido à religião, ou mesmo ao pensamento racional e científico, a antropologia deveria abandonar o uso dos termos “religião” e “magia”, devido a uma enorme quantidade de incongruências analíticas, observadas em seu estudo (Evans-Pritchard, 2005).

Nos parece que ainda não há perspectivas significativas na literatura antropológica sobre o papel da magia no Egito antigo, não obstante existirem trabalhos importantes no campo dos estudos da antropologia acerca de distintas sociedades do passado (Machado, 2019, p. 20). Assim, o caminho natural de análise seria o de voltar para própria cultura egípcia em busca de respostas e foi o que, em certa medida, a egiptologia se propôs a fazer ao teorizar sobre a religião e magia na terra dos faraós.

A partir do final do século XIX, no mesmo período em que os antropólogos procuraram teorizar a magia, a nascente egiptologia engendrou esforços para tentar entender este fenômeno no seio da civilização egípcia. Um dos teóricos iniciais a escrever sobre magia e religião no Egito antigo foi Ernest Wallis Budge. Na era vitoriana, o contexto em que viveu, todo tipo de atividade considerada “supersticiosa”, era compreendida como pertencente ao campo da magia. Nesse campo, incluir-se-ia os oráculos, calendários de sorte, sonhos, horóscopos e feitiços propriamente ditos (Ritner, 2008, p. 8). Portanto, as reflexões sobre a magia egípcia neste período estavam envolvidas



em considerações detrativas das práticas mágicas, advindas da antropologia ou do vultoso substrato cultural ocidental, que via a magia como algo negativo. Entretanto, essas visões foram mudando no âmbito acadêmico com o passar do tempo.

Atualmente existe a percepção de que a magia era um elemento constituinte da religião egípcia, imbricada na cosmogonia e indissociável do antigo e complexo sistema cútico egípcio (Baines, 2002, p. 203). Para além disso, ela foi amplamente utilizada em todos os períodos da história egípcia, inclusive no período greco-romano, portanto, é quase impossível distinguir uma prática cútica /religiosa da prática mágica. Dessa forma, embora dadas as características peculiares da Literatura Hermética, acreditamos serem inadequadas as visões de Scott e Festugière que julgaram o agrupamento “filosófico-religioso” de documentos herméticos em posição de superioridade em detrimento daqueles em que a forma de expressão dos conhecimentos fossem a magia, astrologia, teurgia, alquimia etc. As concepções subjacentes a essas classificações nos informam mais sobre os estudiosos, enquanto homens brancos, cristãos e ocidentais do séc. XIX, do que propriamente a respeito dos documentos antigos por eles analisados. Além disso, veremos posteriormente nos próprios textos de teor religioso e/ou filosófico a presença de práticas que seriam consideradas pertencentes ao “hermetismo popular”, bem como dentro da documentação caracterizada mais pela magia e afins, encontraremos práticas que seriam consideradas piedosas/religiosas na perspectiva lançada por Scott e Festugière.

Em 1986, Garth Fowden foi o primeiro acadêmico depois de Festugière a propor uma nova classificação para as categorias da Literatura Hermética. Em *The Egyptian Hermes: a historical approach to the late pagan mind*, o autor passa a empregar os termos *Technical Hermetica* (Hermética Técnica) e *Philosophical Hermetica* (Hermética Filosófica) para designar as duas categorias de documentos que compõem a Literatura Hermética. Sem necessariamente julgar o emprego dos termos anteriores, Fowden, cunhou a nova nomenclatura observando as características principais delas, denominou a primeira de “Hermética Técnica”, visto que, em geral, os textos dessa categoria se propõem a ensinar técnicas/práticas com a finalidade de atingir determinados fins. Enquanto a outra foi intitulada “Hermética Filosófica”, que por meio de discursos de caráter filosófico, visavam transcender as barreiras da *Ἑμαρμενη* (*Heimarmene*) com propósitos religiosos (Fowden, 1993, pp. 1-7). Embora o próprio Fowden não tenha tecido



críticas às nomenclaturas utilizadas antes do seu trabalho, a repercussão do seu livro contagiou todos os estudos sobre o Hermetismo posteriores, que por sua vez adotaram a nova terminologia ao passo que também refletiram criticamente sobre as antigas classificações das categorias da Literatura Hermética. A exemplo de Brian Copenhaver que salientou que não havia nada que pudesse comprovar que a “Hermética Técnica” fosse mais popular que a filosófica na antiguidade (Copenhaver, 2000, p. xxxvi).

No Brasil, David Pessoa de Lira em sua tese de doutorado *O batismo do coração no vaso do conhecimento: uma análise do Corpus Hermeticum IV. 3-6 a*, seguindo a perspectiva inicialmente apontada por Fowden, propôs o uso dos termos “hermetismo mágico-astrológico” e “hermetismo filosófico-religioso ou teofilosófico” para caracterizar as categorias de escritos herméticos (Lira, 2014, pp. 20-21). Embora concordemos com Lira na caracterização da Hermética Técnica e parcialmente para a Hermética Filosófica, neste artigo nos referiremos às categorias nos termos cunhados por Fowden, em virtude de uma maior difusão desta nomenclatura na literatura acadêmica e afim de não gerar dúvidas ao leitor. Voltaremos ao debate sobre a categorização da Literatura Hermética após detalharmos as suas categorias e os documentos que as compõem.

1. A Hermética Técnica

Como já adiantamos em certa medida, a Hermética Técnica, enquanto categoria da Literatura Hermética, compreende textos mágicos, teúrgicos, astrológicos, alquímicos, iatromatemáticos (medicina astrológica) e relacionados à botânica astrológica. Em geral, os textos que compõem essa categoria de hermetismo se propõem a ensinar técnicas/práticas com a finalidade de atingir determinados fins pessoais, mas nela também encontramos textos com características devocionais e religiosas, na acepção moderna.

Para Lira, essa documentação tem por objetivo geral obter

[...] em maior ou menor grau, o poder e o controle sobre o mundo telúrico através de certas práticas de observação e conhecimento da simpatia que se estabelece entre os seres astrais e terrestres, ou seja, conhecer os poderes astrais que se estabelecem por meio da simpatia dos planetas. Ademais, também, busca-se um conhecimento para interpretação dos sinais de prognóstico e adivinhação do futuro, e as propriedades ocultas que compõem as substâncias dos vegetais e dos poderes astrais (Lira, 2014, p. 20).



A Hermética Técnica inclui todos os escritos que apresentam Hermes como patrono da magia e do que na modernidade é conceituado como “ciências ocultas”. A documentação que compõe essa categoria pode ser atestada no Egito desde o período Ptolomaico. Talvez o testemunho mais antigo dessa documentação que chegou até nós seja uma obra astronômica datada do séc. II a.C. intitulada como *A Arte de Eudoxos*. Trata-se de um complexo tratado helenístico sobre a astronomia egípcia pseudoepígrafo atribuído a Eudoxos de Knidos, e que provavelmente foi compilado em um *Serapeum*. O tratado além de descrever cálculos para equinócios e solstícios, apresenta calendários lunares e solares de acordo com as tradições egípcias e gregas fazendo referências também a oráculos dedicados a Serápis e Hermes:

No final do tratado, tanto dentro como seguindo um círculo, que contém os nomes dos signos zodiacais, são encontradas as palavras acrescentadas “oráculos (chrêsmoi) de Sarapis” e “oráculos de Hermes”. Tal descrição pode sugerir um dos usos aos quais tais cálculos astronômicos poderiam ser aplicados. Os papéis oraculares de Apis (Sarapis) e Thoth (Hermes), encontrados aqui em sua forma grega, gozavam de moda popular; eles estavam ainda mais ligados à interpretação dos sonhos. Esta combinação de oráculo e astronomia, beirando a astrologia, que mais tarde se tornou tão popular no mundo romano, com a ascensão de Hermes Trismegisto e obras como o *Tetrabiblos*, encontra aqui suas raízes firmemente fixadas no Egito do século II a.C. (Thompson, 2012, pp. 235 – 236).

Os documentos onde encontramos a maior parte da Hermética Técnica estão no grupo de textos conhecidos como *Papyri Graecae Magicae*, Papiros Mágicos Gregos (PGM) ou Papiros Mágicos Greco-Egípcios, como preferimos. O *Papiro Berolinensis 21243*, possivelmente datado entre o reinado de Cleópatra VII e o governo imperial de Augusto, talvez seja um dos exemplares mais antigos dos Papiros Mágicos Greco-Egípcios. Notavelmente, foram nos *PGMs* onde o nome de Hermes Trismegisto foi inicialmente associado a textos em grego. Os “Papiros Astrológicos”, que abrangem iatromatemática e botânica, começaram a ser divulgados a partir do séc. I a.C., encontrando-se já em ampla circulação no séc. I d.C. Já os Papiros Alquímicos são documentos da Antiguidade Tardia, quando a alquimia começou a tomar forma. De toda forma, os *Papiros Mágicos Greco-Egípcios*, em sua maioria, apresentam datações que variam entre o séc. II a.C. e o séc. IV d.C. e foram redigidos em grego, copta e demótico (Fowden, 1993, pp. 95-115, 117-120; Ebeling, 2011, p. 11; Copenhaver, 2000, p. xxxii).



Os *Papiros Mágicos Greco-Egípcios* são caracterizados pelo sincretismo mágico-religioso greco-egípcio. Seu conteúdo apresenta encantamentos, receitas de feitiços, invocações, fórmulas, conjurações, orações e maldições. Não se sabe exatamente quando esses papiros foram encontrados, nem o contexto arqueológico da sua descoberta, mas em sua grande maioria eles foram adquiridos de egípcios pelo mercador e antiquário Giovanni Anastasi em 1828, tendo alguns deles sido divididos antes da sua venda. A única informação que temos sobre seu contexto é que teriam sido encontrados na atual Luxor, a antiga Tebas do Egito (Fowden, 1993, p. 168).

Sobre esses papiros, embora eles contenham uma antologia de escritos herméticos, entre outros textos, não se pode dizer que sejam uma coletânea de textos da “Hermética Técnica”. É mais provável que esses tratados e encantamentos circulassem e fossem lidos de maneira avulsa na Antiguidade. Apenas no período Bizantino é que temos evidências de compilações de textos herméticos de caráter técnico como em dois manuscritos alquímicos que chegaram até nós, o *Marcianus* 299, datado entre os séculos X e XI d.C., e o *Parisinus* 2325, possivelmente do séc. XIII d.C. (Fowden, 1993, pp. 3-4).

No entanto, já no séc. IV d.C. surge o *Kyranides*, atribuído psuedoepigraficamente em versões posteriores a *Koípanos*, rei da Pérsia. Trata-se de um grande compilado mágico-médico-astrológico onde Hermes foi retratado como um grande mago curandeiro. A grande base dos ensinamentos retratados no *Kyranides*, advém da *Sympatheia* helenística, em que era necessário o conhecimento das substâncias e organismos e suas relações de simpatia e antipatia com base nas propriedades médico-mágicas de cada coisa. Sob a perspectiva do “*hermétisme populaire*”, Festugière percebeu que a obra era uma compilação de diversas passagens de tratados herméticos de caráter médico-astrológicos e iatromatemáticos, de onde se pode presumir que os originais que compuseram a primeira versão da obra no séc. IV d.C. eram muito mais antigos (Festugière, 2019, pp. 239-248).

2. A Hermética Filosófica

A “Hermética Filosófica”, compreende os escritos herméticos em linguagem filosófico-religiosa que demonstram ao leitor um modo de transcender as circunstâncias estabelecidas pela *Ἑμάρμενη* (*Heimarmene*), o fatalismo astral, objetivando a ascensão a deus, ou seja, ascender acima do mundo sensível, com a finalidade de encontrar o mundo



inteligível. Embora o adjetivo “filosófica” seja usual na nomenclatura dessa categoria de escritos herméticos, não se deve interpretá-lo enquanto algo relacionado a filosofia grega de forma restrita. Os textos têm um sentido religioso e se utilizam do discurso filosófico como linguagem para veicular suas ideias e doutrinas. Sobre os textos que compõem a “Hermética Filosófica”, de uma maneira geral, estão orientados para assuntos teológicos, filosóficos ou religiosos. “Trata-se de uma eusebeia filosófica ou uma filosofia piedosa, que inclui em seu bojo a teologia, cosmologia, antropologia, ética, soteriologia, demonologia, tanatologia e escatologia” (Lira, 2014, p. 22).

A datação da “Hermética Filosófica”, não é uniformemente aceita por todos os estudiosos, a perspectiva mais difundida atualmente é de que os escritos filosóficos-religiosos surgiram no Egito a partir do séc. II d.C. e foram se multiplicando até o séc. IV d.C. No entanto, a descoberta do *Livro de Thoth*, trouxe novas questões quanto a datação dessa categoria Hermética, ao revelar textos de sentido análogo aos textos gregos em demótico e hierático e datados inicialmente do séc. I a.C. Partindo disso, hoje se pode datar a Hermética Filosófica de I a.C. a IV d.C. (Pereira, 2010, pp. 98-99).

Excetuando o Livro de Thoth, a documentação que constitui a “Hermética Filosófica” geralmente é classificada em três grupos: fragmenta, traduções e *corpus*. Na Antiguidade certamente existia um número bem maior de textos, hoje classificados como pertencentes à “Hermética Filosófica”, do que os que chegaram até nós. Muitos desses textos possivelmente foram perdidos por completo, mas outros sobreviveram parcialmente em citações, fragmentos e excertos nas obras de autores antigos. Dentro do grupo intitulado *Fragmenta* são bastante conhecidos os *Fragmenta Hermetica* e os *Stobaei Hermetica*.

Os *Fragmenta Hermetica*, também conhecidos como *Testimonia Hermetica*, consistem em citações herméticas presentes nos escritos de diversos autores, tanto cristãos quanto não-cristãos, que viveram entre os sécs. II e V d.C. Autores notáveis que fizeram referências a esses fragmentos incluem Tertuliano (160 - 220 d.C.), Cipriano, Lactâncio (240-320 d.C.), Cirilo de Alexandria (375-444 d.C.), Efraim, o sírio, Marcelo de Ancira (IV d.C.), Zózimo de Panópolis (III-IV d.C.) e Jâmblico (III - IV d.C.). Muitas dessas citações remontam a obras perdidas, enquanto outras fazem referências a textos conhecidos, como os tratados do *Corpus Hermeticum* e o *Asclepius Latinus*. Nesse agrupamento houve uma importante contribuição dos árabes na sua preservação.



Encontramos referências a textos herméticos nas obras de Al-Kindi (850 d.C.), Abu Sulaiman Al-Maqdisi, Al-Nadin, Ibn Zulaq, Ibrahim Ben Wassif Shah e Al-Katibi. Thabit ibn Qurra (836 - 901 d.C.) inclusive é conhecido por ter fundado uma escola hermética pagã em Bagdá (Van den Broek, 2006, p. 492; Scott, 1993, pp. 49, 91-95; Pereira, 2010, p. 100; Afifi, 1951, pp. 840-850; Lira, 2014, p. 32).

Lactâncio e Cirilo de Alexandria foram os autores cristãos que mais frequentemente citaram os textos herméticos, incorporando um número substancial de fragmentos em suas obras. Santo Agostinho, em sua obra *De Civitate Dei* (VIII, 23-27), fez referência ao *Asclepius* (24-26). A mais antiga citação hermética conhecida é a de Tertuliano, no *De anima* (33,2), datada do séc. II a.C., na qual o Mercúrio Egípcio é citado afirmando que a alma, ao se separar do corpo, não se funde com a alma do universo, mas mantém sua individualidade para prestar contas ao criador das coisas que realizou enquanto estava no corpo (Lira, 2014, p. 32).

Os *Stobaei Hermetica* (SH) são compostos de vinte e nove fragmentos de textos herméticos de características filosófico-religiosos reunidos por João Estobeu (*Ἰωάννης ὁ Στοβαῖος*), dentre outros textos de autores gregos, na sua obra antológica *ἐκλογῶν, ἀποφθεγμάτων, ὑποθηκῶν βιβλία τέσσαρα* (*Quatro livros de extratos, ditos e preceitos*). Pouco se sabe a respeito de Estobeu, a não ser que era um macedônio da cidade de Stobi e que viveu no séc. V d.C. Ele foi capaz de reunir uma ampla variedade de trechos textuais, principalmente provenientes de diversos filósofos e poetas gregos dos sécs. V e IV a.C. Esses trechos, apresentados na forma de máximas, anedotas e frases pitorescas, abordam uma diversidade de tópicos, abrangendo áreas como ética, política, economia, filosofia natural e sabedoria popular. Vale destacar que a principal finalidade desses registros era o uso educacional. Essa coleção de textos foi possivelmente compilada nas primeiras décadas do séc. V d.C. com o propósito de servir como material de estudo para Séptimo, filho de Estobeu, conforme a carta prefácio de Estobeu para seu filho que precedia a antologia. Entretanto, é importante ressaltar que muitos dos trechos não foram apenas compilados, mas também recontextualizados, de modo a se enquadrarem em teorias ou tópicos de acordo com os critérios estabelecidos por Estobeu, desvinculando-os, portanto, de seus contextos originais (Ebeling, 2011, p. 10; Copenhaver, 2000, p. xxxii; Lira, 2014, p. 34).



Dentre os fragmentos herméticos preservados por Estobeu, dez deles são provenientes dos tratados II, IV e IX do que hoje conhecemos como *Corpus Hermeticum*. Podemos também encontrar fragmentos do *Asclepius*. É possível que Estobeu tenha reunido esses textos herméticos a partir de coleções de textos Herméticos de caráter filosófico-religiosos que já existiam na Antiguidade, como atestou Cirilo de Alexandria ao relatar que em Atenas um homem teria reunido quinze livros “Hermaicos”. Para além disso, nos chama a atenção dentro da antologia de Estobeu, um extenso texto hermético conhecido como *Kore Kosmou* (SH XXIII-XXVII). O aspecto mais notável desse tratado reside na dinâmica entre as personagens que protagonizam o diálogo, especificamente Ísis no papel de mentora e Hórus no de aprendiz. Diferentemente de outras obras herméticas em que Hermes desempenha o papel central como mestre da iniciação, neste texto, Ísis, que já foi iniciada por Hermes, assume a função de instruir seu filho Hórus (Fowden, 1993, p. 4; Ebeling, 2011, pp. 10-11; Pereira, 2010, p.101; Lira, 2014, p.34).

Outrossim, além dos *Fragmenta Hermetica* e os *Stobaei Hermetica*, dentro do grupo dos fragmenta ainda temos os Fragmentos de Viena. Trata-se de fragmentos de dois Discursos de Hermes a Tat que foram preservados nos *Papyri Vindobonenses Graecae* 29456r e 29828r e foram encontrados em Viena na segunda metade do séc. XX. Para além da descoberta em Viena um fragmento também foi descoberto em Oxford (Ebeling, 2011, p.11).

Dentre os textos da Hermética Filosófica, alguns deles chegaram até a modernidade por meio de traduções antigas. Dessas traduções a mais antiga é do tratado *Asclepius latino*. O tratado em questão originalmente em grego era intitulado como *Λόγος Τέλειος* (*Logos Teleios*) e foi traduzido para o latim entre os sécs. III e IV d.C. sob o título de *Sermo perfectus*. Do texto original em grego restam alguns fragmentos, oriundos da citação de Lactâncio e a *Oração de ação de graças* que aparece no PGM III (*Papyrus Mimaout* 2391). Em 1945, com a descoberta dos *Códices de Nag Hammadi* (NHC), foram encontrados a *Oração de ação de graças* (NHC VI, 7) e trechos correspondentes ao *Asclepius* 21-29 (NHC VI, 8) traduzidos para o copta (Ebeling, 2011, pp. 10-11; Van den Broek, 2006, pp. 493-497; Fowden, 1993, pp. 9-10; Pereira, 2010, pp. 101-102; Lira, 2014, pp. 35-36).

Festugière acreditava que o texto em latim não tinha predecessores (Nock; Festugière, 1945, p. 290), já Thomas McAllister Scott, defendeu que a tradução latina de



Asclepius seria mais completa que o texto grego perdido (Scott, 1987, p. 5). No entanto as comparações com os fragmentos em grego e posteriormente com as traduções coptas possibilitou aferir a veracidade da existência de um texto grego original. Segundo Lira:

O que se pode dizer sobre o tratado *Asclepius* é que os vários fragmentos e citações de passagens dele e a descoberta de trechos em copta vieram a confirmar que essa obra foi escrita em grego. Os traços da sua originalidade grega ficam em evidência quando se compara ao texto latino e ao texto copta. Inclusive foi percebido que o texto latino foi mais do que uma tradução, seu tradutor usou de liberdade para expandir e diminuir o texto arbitrariamente. Nota-se que a versão latina do *Logos Teleios* é uma paráfrase ao comparar com os fragmentos gregos e coptas. O texto apresenta várias camuflagens feitas pelo tradutor ou redator final. Em todo caso, estabelecendo um cotejamento entre os textos copta, grego e latino, é possível reconstruir o texto do *Logos Teleios* em maior ou menor grau (Lira, 2014, p. 36).

Entre os já referidos *Códices de Nag Hammadi*, além da *Oração de ação de graças* do *Asclepius* e dos trechos do tratado, também foi encontrada uma nota escríbal entre a oração e a tradução copta do *Asclepius* e um tratado inteiramente novo que precedia o conjunto relacionado ao *Logos Teleios*. Esse tratado, desconhecido até 1945, foi denominado de *De Odoade et Enneade* (NHC VI, 6). A importância deste texto não reside apenas na sua singularidade ou no fato de ter permanecido desconhecido até 1945, mas sim devido aos seus detalhes doutrinários. Trata-se de um texto hermético em copta que não possui paralelos conhecidos em versões gregas ou latinas. Enquanto a *Oração de Ação de Graças* e o *Logos Teleios* podem ser comparados facilmente com passagens textuais em diversos documentos, o *De Ogdoade et Enneade* é uma obra única, o que torna desafiador estabelecer um contexto histórico para ela. De modo geral, a estrutura do tratado *De Ogdoade et Enneade* é análoga, em grande parte, ao tratado XIII do *Corpus Hermeticum*, embora também contenha elementos relacionados à Hermética Técnica. Do ponto de vista doutrinário, é possível identificar possíveis referências aos tratados I, IV, VI, VII e XIII do *Corpus Hermeticum* (Pereira, 2010, pp. 99-100; Van den Broek, 2006, pp. 495-496; Fowden, 1993, pp. 5-6; Copenhaver, 2000, p. xxxix, Lira, 2014, pp. 37-39).

Ainda no grupo das traduções, as Definições Herméticas Armênicas foram encontradas no séc. XX e assim como o tratado *De Ogdoade et Enneade* constitui uma das maiores descobertas herméticas do século. *Hermeay Erameci ar Asklepios sahmanak'* é o título do tratado em armênio que pode ser traduzido como *Definições de Hermes Trismegisto a Asclépio*. Esta tradução representa, basicamente, uma versão armênia



datada do século VI d.C. de um texto originalmente escrito em grego. Quanto ao texto grego, apenas foram encontrados fragmentos na Biblioteca Bodleiana, em Oxford. O conteúdo do *Definições* 10,7 é tido como paralelo ao do *SH XIX* 1,94. A maioria dos manuscritos das *Definições de Hermes Trismegisto a Asclépio* que chegaram até os dias de hoje remonta ao séc. XIII d.C. No entanto, considera-se que a tradução para o armênio pode ser rastreada até os séculos VI a VIII a.C. (Mahé, 2005, p. 3939; Fowden, 1993, pp. 157-159; Lira, 2014, p. 40).

As "Definições" consistem em uma coleção de máximas de sabedoria, distintas da forma de diálogo que é comum na maioria dos tratados herméticos filosóficos-religiosos. Ele se diferencia por sua estrutura, que consiste em uma compilação de sentenças curtas. Essas sentenças funcionam como resumos concisos das principais doutrinas do hermetismo, adotando uma abordagem aforística. Essa organização estrutural do tratado hermético também é observada no *SH XI*, mantendo, assim, uma similaridade formal entre esse fragmento e as *Definições de Hermes Trismegisto a Asclépio*. É plausível supor que o texto original em grego das *Definições armênicas* tenha sido elaborado no séc. I d.C. no contexto do Egito greco-romano (Van den Broek, 2006, p. 496; Mahé, 2005, p. 3941-3942; Lira, 2014, p. 40; Fowden, 1997, pp. 198-199).

O último dos grupos elencados anteriormente em que os pesquisadores modernos documentam a Hermética Filosófica é o *corpus*. Aqui temos reunidos os escritos herméticos mais conhecidos e estudados academicamente desde a renascença até hoje, intitulado de *Corpus Hermeticum*. Por *corpus*, se entende uma coletânea ou conjunto de documentos sobre determinado tema e/ou o repertório ou conjunto da obra de uma pessoa ou a ela atribuída. A criação de *corporas* foi abundante desde o séc. I a.C. ao séc. III d.C. quando vários conjuntos de escritos de diversos autores foram compilados por estudiosos na cidade de Alexandria. Em geral, um *corpus* tem por objetivo oferecer aos pesquisadores e leitores acesso abrangente a todas as obras de um autor específico e/ou de uma tradição ou corrente literária em particular. Frequentemente, é a partir dos *corpora* e de suas características históricas que se extraem os princípios fundamentais de uma tradição específica, seja ela de natureza filosófica ou religiosa (Rossetti, 1998, pp. 44-48, 131).

Foi a partir de Richard August Reitzenstein (1861-1931), filólogo alemão e integrante da chamada *Religionsgeschichtliche Schule* (Escola da História da Religião)



da Universidade de Göttingen, possivelmente inspirado pelo sentido dos corpora antigos, que termo o *Corpus Hermeticum* se tornou canônico para nomear o conjunto de 17 tratados da Hermética Filosófica que se tornaram os documentos mais conhecidos do hermetismo. O *Corpus Hermeticum* como conhecemos na modernidade não era conhecido na Antiguidade. Embora existam evidências da compilação de vários textos da “Hermética Filosófica”, como vimos no testemunho de Cirilo de Alexandria ou mesmo na compilação de Estobeu, é mais provável que os tratados que vieram a compor posteriormente o *corpus* circulassem de forma independente no mundo antigo. A formação da compilação de textos que hoje conhecemos como *Corpus Hermeticum* se deu entre o final da antiguidade, no decurso da Idade Média até provavelmente o séc. XI no Império Bizantino (Lira, 2023, p. 67).

Em 1460, na era renascentista da Itália, um monge chamado Leonardo de Pistoia chegou a Florença a pedido de Cosimo de' Medici. Ele trouxe consigo um manuscrito em grego que havia sido descoberto em um mosteiro na Macedônia e que continha tratados herméticos. Cosimo imediatamente entregou o manuscrito a Marsilio Ficino com a finalidade de traduzir os antigos textos atribuídos a Hermes Trismegisto para o latim. Em 1463, Ficino concluiu a tradução do manuscrito encomendada por Cosimo de' Medici. No entanto, a publicação desta tradução só ocorreu em 1471, e foi intitulada *Mercurii Trismegisti Liber de Potestate et Sapientia Dei*, ou simplesmente *Pimander*, em referência ao personagem central do primeiro tratado traduzido, Poimandres (*Ποιμάνδρης*). O manuscrito traduzido ainda não abrangia completamente o que hoje conhecemos como o *Corpus Hermeticum*; ele consistia no manuscrito *Laurentianus* 71, 33 (A), composto por 14 dos 17 tratados que formam o *Corpus*. De 1471 até 1641, o *Pimander* de Ficino foi reeditado mais de vinte e cinco vezes, sem contar as transcrições e traduções para outros idiomas baseadas na tradução original de Ficino para o latim. Marsilio Ficino é considerado o principal representante do Humanismo Florentino, sendo um notável tradutor e comentarista dos escritos de Platão, bem como o primeiro a traduzir e comentar os textos herméticos no mundo ocidental moderno (Campanelli, 2012, pp. LXI - LXIV).

Muitas foram as edições posteriores do *Corpus Hermeticum*, no entanto a edição que se tornou padronizada e que até hoje ainda é a mais utilizada nos estudos da “Hermética Filosófica”, foi estabelecida na edição crítica de Arthur Darby Nock e André-Jean Festugière publicada originalmente entre 1945 e 1954. Os tomos da obra que cobrem



o *Corpus Hermeticum* propriamente dito são os dois primeiros, no segundo além da segunda parte do *Corpus* temos o tratado *Asclepius*. No terceiro e no quarto tomo estão disponíveis os *Stobaei Hermetica* e fragmentos diversos. Nock, no que concerne aos tratados do *Corpus Hermeticum*, foi o responsável por fazer a edição crítica do texto em grego a partir de 28 manuscritos diferentes, além de todas as edições impressas existentes à época, enquanto Festugière ficou a cargo da tradução ao francês, os comentários e as introduções. Segundo os próprios autores, o trabalho de inventariação manuscritológica e de comparação textual que deram origem ao texto crítico durou doze anos, tendo sido finalizado em 1938. A edição de Nock-Festugière ganhou credibilidade por ser um texto crítico cuidadosamente conservado de acordo com os manuscritos e sem a necessidade das interpolações desnecessárias como feitas por outros editores no passado, a exemplo de Walter Scott (Nock; Festugière, 1960, pp. VII- IX; Lira, 2014, 74-75).

Em 2005, Richard Jasnow e Karl-Theodor Zauzich trouxeram à atenção da comunidade acadêmica dois volumes da obra intitulada *The Ancient Book of Thoth: A Demotic Discourse on Knowledge and Pendant to the Classical Hermetica*. Essa obra apresentou ao mundo o *Livro de Thoth*, composto por discursos variados nos quais o deus Thoth “grande, grande, grande” aparece como instrutor em diálogos com seu discípulo *Mr-rh*, de forma notavelmente semelhante aos textos que compõem a chamada “Hermética Filosófica”. A tradução do nome do discípulo pode ser equiparada a “amante da sabedoria” ou “amigo da sabedoria”, semelhante à palavra grega *φιλόσοφος* (filósofo) (Jasnow; Zauzich, 2005).

Os documentos traduzidos e analisados por Jasnow e Zauzich consistem em fragmentos escritos em demótico e hierático, originários de diversos templos do Egito e datados dos sécs. I a.C. a II d.C. A partir dessa pesquisa, surgiu a hipótese de que a Literatura Hermética possa ter sido escrita em grego ao mesmo tempo em que textos de conteúdo e forma semelhantes eram desenvolvidos nos templos egípcios. Os estudos dos autores mencionados também provocaram uma revisão nas datas geralmente aceitas para a “Hermética Filosófica”. Até então, a compreensão era de que essa categoria da Literatura Hermética teria se originado entre os séculos II e IV d.C., no contexto do Egito romano, portanto, contemporânea ao Cristianismo. No entanto, com a descoberta do *Livro de Thoth*, a “Hermética Filosófica” passou a ser datada a partir de I a.C., abrangendo o



período do Egito helenístico sob o governo dos Ptolomeus e sendo anterior ao Cristianismo.

É importante mencionar que o trabalho de Jasnow e Zauzich causou grande impacto entre os pesquisadores que se dedicavam a essa área de estudo. Mesmo antes da publicação de sua obra, em 1996, Jean-Pierre Mahé havia publicado um artigo com suas considerações sobre um relatório preliminar da pesquisa apresentado pelos dois autores na última Conferência de Egiptologia da Universidade de Cambridge, que antecedeu a publicação do artigo na revista "*Vigiliae Christianae*". Posteriormente, em 2014, Richard Jasnow e Karl-Theodor Zauzich lançaram uma nova versão de seu estudo, intitulada *Conversations in the House of Life: A New Translation of the Ancient Egyptian Book of Thoth*, na qual apresentaram uma nova tradução dos textos e os resultados de suas pesquisas acumuladas desde 2005. Nessa nova versão, em um único volume, buscaram ser mais concisos e utilizar uma linguagem acessível ao grande público não-acadêmico.

Entre os classicistas que se debruçam sobre a Literatura Hermética, nos parece que existe ainda um certo distanciamento e até mesmo omissão em considerar esses documentos como parte da “Hermética Filosófica” ou mesmo da literatura hermética em geral. Aqui concordamos com Ronaldo Gurgel Pereira, que em sua tese de doutorado em egiptologia defendida na Universität Basel em 2010, postula que o Livro de Thoth está inserido na categoria da “Hermética Filosófica” (Pereira, 2010, pp. 98-99). No entanto, resta o problema de como documentá-lo. Como expusemos, os documentos que compõem a Hermética Filosófica foram agrupados em três conjuntos (fragmenta, traduções e corpus), no entanto, dadas as características ímpares do *Livro de Thoth*, acreditamos que ele não caiba em nenhum dos três. Mesmo porque não foi escrito originalmente em grego e nem é uma possível tradução de uma obra em grego. Daí, em nosso artigo, propomos um novo grupo de documentação para esses escritos, o qual intitulamos como *Testemonia Aegyptiaca*, justamente por testemunhar a existência de textos de caráter similar em estrutura e sentido filosófico-religioso em língua nativa egípcia e que foram produzidos nos templos egípcios, no mesmo contexto em que os tratados da “Hermética Filosófica” eram produzidos e difundidos.



Considerações finais

Como expusemos na parte introdutória deste artigo, a Literatura Hermética desde Walter Scott e André-Jean Festugière foi categorizada em duas grandes categorias. Inicialmente dividida entre *hermétisme populaire* (hermetismo popular) e *hermétisme savant/ hermétisme philosophique* (hermetismo erudito/ hermetismo filosófico), essas duas categorias foram pensadas em termos da superioridade/ maior valor intelectual da segunda em detrimento da primeira. Enquanto a primeira, preterida, compreenderia um conjunto de documentos relacionados a práticas astrológicas, mágicas, alquímicas, teúrgicas e pseudocientíficas, a segunda categoria era mais valorizada e continha em si documentos de teor filosófico com sentido religioso. Para esses autores as categorias em que eles dividiram a Literatura Hermética eram inconciliáveis e desconexas e o único fator que as unia era a figura de Hermes Trismegisto que em ambas as classes era retratado como um patrono e instrutor. Evidenciamos também, o que no nosso entendimento, está subjacente na nomenclatura das categorias, ao resumidamente apresentar o debate entre magia e religião que se descortinou entre os sécs. XIX e XX na academia no âmbito da antropologia e das ciências humanas de maneira geral.

A partir de 1986, com Garth Fowden a nomenclatura das categorias da Literatura Hermética se transforma e se torna usual nomeá-las enquanto “Hermética Técnica” e “Hermética Filosófica”. A maioria dos pesquisadores posteriores, seguindo a perspectiva de Fowden, começa a se desprender das perspectivas detrativas em relação a “Hermética Técnica”. Embora seja reconhecido que nos escritos da “Hermética Filosófica” o foco principal não esteja veementemente ligado à astrologia, à magia e à alquimia, isso não impede que esses elementos possam ter sido interpretados a partir de uma perspectiva filosófico-religiosa dentro do contexto dos escritos herméticos filosóficos. Estas duas categorias compartilhavam elementos de um domínio comum. Apesar de ser evidente que há diferenças substanciais em tom e conteúdo entre elas, não se pode concluir que exista uma oposição fundamental contrastante e desconexa entre a “Hermética Técnica” e a “Filosófica”. Há que ter em mente, de toda forma, que a categorização da Literatura Hermética é um produto moderno e baseado nos anseios e perspectivas da modernidade.

A própria documentação nos aponta caminhos divergentes de uma oposição restritiva entre as categorias da Literatura Hermética. No feitiço das linhas 370-446 do PGM V, um encantamento que solicita inspiração a Hermes, encontramos um curioso



hino ou oração (nas linhas 400-420) que deveria ser recitado depois de realizar os procedimentos práticos anteriormente descritos no papiro:

Hermes, senhor do mundo, que reside no coração,
Ó círculo da Selene, esférico
E quadrado, o fundador das palavras da fala,
Defensor da causa da justiça, vestido com uma capa,
Com sandálias aladas, traçando um curso etéreo
Abaixo das profundezas da terra, que segura as rédeas do espírito,
Ó olho de Hélios, ó poderoso,
Fundador da fala plena, que com tuas lâmpadas
Dás alegria àqueles que estão nas profundezas da terra, aos mortais
Que terminaram a vida. / Profetiza dos acontecimentos
E do divino Sonho és chamado, aquele que envia
Oráculos de dia e de noite; tu curas
Todas as dores dos mortais com teus cuidados curativos.
Vem para cá, ó abençoado, ó poderoso filho
Da Memória, eu que trago plenos poderes mentais,
Em tua própria forma, aparece benignamente
E benevolmente realiza a tarefa para mim,
Um homem piedoso, e torna tua forma benévola
Para mim, NN,
Para que eu possa compreender-te por tuas habilidades
De profecia, por teus próprios feitos maravilhosos.
Peço-te, senhor, sê benigno para comigo e
Sem engano aparece e profetiza para mim (Betz, 1986, pp. 108-109).

Aqui podemos observar, em um documento categorizado como pertencente à “Hermética Técnica”, para além de uma coleção de atributos tanto de Hermes quanto de Thoth, uma atitude que seria interpretada como religiosa na acepção moderna, em que o fato do mago ser um “um homem piedoso” aumentaria as suas chances de receber o favor da divindade invocada. Podemos classificar esse feitiço como um clássico exemplo de prática teúrgica³.

Na “Hermética Filosófica”, por sua parte, abundam exemplos de ensinamentos e práticas que remetem à categorização moderna da “Hermética Técnica”. No tratado XVII do *Corpus Hermeticum*, encontramos uma instrução ministrada por Tat sobre os fundamentos da *sympatheia*:

Se refletires, ó rei, dos corpos também existem os incorpóreos. - Quais?
Disse o rei. - Os corpos manifestos nos espelhos não parecem ser

³ *θεουργία* (theourgía): Etimologicamente podemos entender a teurgia enquanto “ação ou trabalho dos deuses”. A teurgia antiga se constituía em um conjunto de práticas ritualísticas que visavam preparar e elevar a alma até os deuses e, assim, ao entrar em contato com eles, conhecer a verdade divina, que estaria acima de todas as verdades. Embora a prática seja muito antiga e possa ser encontrada nas religiões antigas do Egito, Grécia, Roma e outras civilizações antigas, ela só passa a ser assim categorizada inicialmente a partir dos Oráculos Caldeus (II - III d.C) (Lewy, 1978).



incorpóreos? - Assim é, o Tat; divinamente refletas, disse o rei. - Existem também outros incorpóreos: por exemplo, as imagens não parecem ser a ti substâncias incorporais, manifestas nos corpos, não somente das coisas animadas, mas também das coisas inanimadas? - Bem dizes, ó Tat. - Assim, como supramencionado, são reflexos dos incorpóreos, isto é, do sensível em relação ao mundo inteligível e do inteligível em relação ao sensível; por isso, pronta-te diante das estátuas, ó rei, porque elas têm imagens do mundo inteligível. - Assim, o rei, tendo se levantado, disse: é hora, ó profeta, de vir a estar no que diz respeito aos cuidados dos hóspedes; no próximo dia teologizaremos um assunto após o outro (*Corp. Herm. XVII*).⁴

Ainda sobre a *sympatheia* e também sobre a importância espiritual do Egito, o tratado *Asclepius*, nos traz o seguinte diálogo entre Hermes Trismegisto e Asclépio:

-Falas sobre estátuas, Ó Trismegisto?
- Falo, Ó Asclépio. Não percebes até que ponto tu próprios dúvidas? Elas são estátuas animadas, cheias de sensibilidade e espírito, capazes de realizar tantas maravilhas. Preveem o futuro, predizem eventos por meio de sonhos e muitas outras coisas, influenciando a fragilidade dos seres humanos e cuidando de suas aflições, tristezas e alegrias conforme seus méritos. Ignoras, Ó Asclépio, que o Egito é a imagem do céu ou, o que é mais correto, a tradução ou descida de tudo o que é governado e exercido no céu? E se devemos falar com mais precisão, nossa terra é o templo de todo o mundo (*Asclep. 24, 11-20*).⁵

Voltando ao *Corpus Hermeticum*, encontramos uma passagem interessante a respeito da divinação no tratado XII:

Portanto, todo ser vivo é imortal graças a ele [o *nous*]. No entanto, acima de todos, o ser humano, que é também receptivo a deus e consubstancial com deus. Pois, apenas a este ser vivo, deus fala, seja durante a noite através dos sonhos, durante o dia por meio de sinais, e por todos os meios ele revela o que está por vir. Através das aves, das entranhas, do espírito e das árvores. Portanto, é por isso que o ser humano anuncia que tem o conhecimento do passado, do presente e do futuro (*Corp. Herm. XII, 19*).⁶

Com o objetivo de não nos delongarmos em exemplos infintos, deixaremos ao leitor algumas indicações de onde ele poderá encontrar alguns exemplos de práticas categorizadas enquanto pertencentes à “Hermética Técnica” nos documentos da “Hermética Filosófica”, a saber: Teurgia (*Kore Kosmou VII*), astrologia (*Stobaei Hermetica VI*; *Nag Hammadi Codex VI, 6, 2*), alquimia (*Corpus Hermeticum, V, 9*; *XII, 8*; *XIX, 10*) e magia (*Nag Hammadi Codex VI, 6, 56*).

⁴ Para esse tratado valho-me da tradução de David Pessoa de Lira (Lira, 2023, p. 255).

⁵ Tradução nossa a partir do texto em latim (Nock; Festugière, 1945, p. 326).

⁶ Tradução nossa a partir do texto em grego (Nock; Festugière, 1960, pp. 181-182).



Se analisarmos o contexto histórico que permeava o Egito no período em que foi produzida a Literatura Hermética, poderemos encontrar ainda mais evidências de que a categorização dessa documentação em duas classes antagônicas é artificial e não corresponde à realidade histórica.

Ademais, o pensamento dos antigos egípcios era caracterizado pelo monismo, que segundo Gertie Englund, seria o sistema de pensamento mais apropriado para caracterizar o Egito antigo. De acordo com a visão egípcia, há uma unidade e coesão que perpassam toda a criação. A existência, por si só, é considerada uma unidade intrínseca e complementar ao estado primordial (Englund, 1989, pp. 9;25). Ciro Cardoso, concordando com Englund, afirma que não havia no Egito qualquer especialização e separação entre ciência, religião, cosmologia, psicologia, sociologia e teoria política, se quisermos dar rótulos modernos (Cardoso, 1999, p. 24). Toda compartimentação moderna fazia parte de um todo, uma intrincada rede multi relacionada. Nessas perspectivas também podemos incluir a inexistência de uma categorização entre religião e magia.

A Literatura Hermética é em uma primeira instância fruto da interação entre as culturas egípcia e greco-romana. Poderia se alegar, no entanto, que as estruturas de pensamento egípcias por si só não estão representadas em sua integralidade nos documentos que compõem o hermetismo. No entanto, essa premissa se desfaz ao observarmos que no mundo greco-romano magia e religião também estavam associadas. Timothy Johnson, por exemplo, afirma que “a magia no mundo Greco-Romano pode ser considerada uma manifestação extrema de uma orientação religiosa abrangente” (Johnson, 2009, p. 43).

Embora não advoguemos pela eliminação da categorização da Literatura Hermética em “Hermética Técnica” e “Hermética Filosófica”, acreditamos que, ao analisar esses documentos, seja fundamental considerar as interconexões entre ambas. A categorização da Literatura Hermética representa uma útil ferramenta didática para a organização dos materiais no contexto do método científico contemporâneo. No entanto, essa categorização não deve obstruir as informações contidas nas próprias fontes, as quais surgiram nas mesmas coordenadas geográficas, período histórico e contexto cultural.



Referências Bibliográficas

- AFIFI, Abdul Ela. The influence of Hermetic literature on Moslem thought. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, v. 13, n. 4, p. 840-855, 1951.
- BAINES, John. Sociedade, moralidade e práticas religiosas. In: SHAFER, Byron E. (org.). *As religiões no Egito antigo: deuses, mitos e rituais domésticos*. São Paulo: Nova Alexandria, 2002. p. 150-244.
- BETZ, Hans Dieter. *The Greek magical papyri in translation: including the Demotic spells*. Chicago: University of Chicago Press, 1986.
- CAMPANELLI, Maurizio. Introduzione. In: FICINO, Marsilio. *Mercurii Trismegisti Pimander, sive de potestate et sapientia Dei*. Torino: Aragno, 2011.
- CARDOSO, Ciro Flamarion. *Deuses, múmias e ziggurats: uma comparação das religiões antigas do Egito e da Mesopotâmia*. Porto Alegre: EDPUCRS, 1999.
- COPENHAVER, Brian P. Introduction. In: HERMES TRISMEGISTUS. *Hermetica: the Greek Corpus Hermeticum and the Latin Asclepius*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000. p. xiii-lxi.
- DURKHEIM, Émile. *As formas elementares da vida religiosa: o sistema totêmico na Austrália*. São Paulo: Paulinas, 1989.
- EBELING, Florian. *The secret history of Hermes Trismegistus: Hermeticism from ancient to modern times*. Ithaca: Cornell University Press, 2011.
- ENGLUND, Gertie. Gods as a frame of reference: on thinking and concepts of thought in ancient Egypt. In: ENGLUND, Gertie (org.). *The religion of the ancient Egyptians: cognitive structures and popular expression*. Uppsala: Acta Universitatis Upsaliensis, 1989. p. 7-28.
- EVANS-PRITCHARD, Edward Evan. *Bruxaria, oráculos e magia entre os Azande*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.
- FESTUGIÈRE, André-Jean. *La révélation d'Hermès Trismégiste*. v. 1. Paris: Gabalda, 1950.
- FESTUGIÈRE, André-Jean. *La rivelazione di Ermete Trismegisto: l'astrologia e le scienze occulte*. Milano: Mimesis, 2019.
- FOWDEN, Garth. *The Egyptian Hermes: a historical approach to the late pagan mind*. Princeton: Princeton University Press, 1993.
- FRAZER, James George. *O ramo de ouro*. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan, 1982.



JASNOW, Richard; ZAUZICH, Karl-Theodor. *The ancient Egyptian Book of Thoth: a Demotic discourse on knowledge*. Wiesbaden: Harrassowitz, 2005.

JOHNSON, Luke Timothy. *Among the Gentiles: Greco-Roman religion and Christianity*. New Haven: Yale University Press, 2009.

LIRA, David Pessoa de. *O batismo do coração no vaso do conhecimento: uma análise do Corpus Hermeticum IV*. 2014. Tese (Doutorado em Teologia). Faculdade EST, São Leopoldo, 2014.

LIRA, David Pessoa de. *Hermes Trismegistus: Corpus Hermeticum graecum*. São Paulo: Cultrix, 2023.

LEWY, Hans. *The Chaldaean Oracles and theurgy: mysticism, magic and Platonism in the later Roman Empire*. Paris: Institut d'Études Augustiniennes, 1978.

MACHADO, Tamires. *Heka: magia, ideia e personificação: uma análise conceitual de textos funerários do Egito Antigo*. 2019. Dissertação (Mestrado em História Social). Universidade de São Paulo, São Paulo, 2019.

MAHÉ, Jean-Pierre. Preliminary remarks on the Demotic Book of Thoth and the Greek Hermetica. *Vigiliae Christianae*, v. 50, n. 4, p. 353-363, 1996.

MAHÉ, Jean-Pierre. Hermes Trismegistus. In: JONES, Lindsay (org.). *Encyclopedia of Religion*. Detroit: Thomson Gale, 2005. p. 3938-3944.

MALINOWSKI, Bronislaw. *Magic, science and religion and other essays*. Boston: Beacon Press, 1948.

MAUSS, Marcel; HUBERT, Henri. Esboço de uma teoria geral da magia. In: MAUSS, Marcel. *Sociologia e antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2011. p. 47-181.

NOCK, Arthur Darby; FESTUGIÈRE, André-Jean. *Hermes Trismégiste: Corpus Hermeticum*. Tomo I. Paris: Les Belles Lettres, 1960.

NOCK, Arthur Darby; FESTUGIÈRE, André-Jean. *Hermes Trismégiste: Corpus Hermeticum*. Tomo II. Paris: Les Belles Lettres, 1945.

PEREIRA, Ronaldo Guilherme Gurgel. *The Hermetic Logos: reading the Corpus Hermeticum as a reflection of Graeco-Egyptian mentality*. 2010. Tese (Doutorado em História das Religiões). Universität Basel, Basel, 2010.

PINCH, Geraldine. *Magic in ancient Egypt*. London: British Museum Press, 2006.

RITNER, Robert Keith. *The mechanics of ancient Egyptian magical practice*. Chicago: Oriental Institute of the University of Chicago, 2008.



SCOTT, Thomas McAllister. *Egyptian elements in Hermetic literature*. 1987. Tese (Doutorado em Estudos Clássicos). Harvard University, Cambridge, 1987.

SCOTT, Walter (ed.). *Hermes Trismegistus: Hermetica*. Oxford: Shambhala, 1993.

THOMPSON, Dorothy J. *Memphis under the Ptolemies*. Princeton: Princeton University Press, 2012.

VAN DEN BROEK, Roelof. Hermetic literature I: antiquity. In: HANEGRAAFF, Wouter J. (org.). *Dictionary of Gnosis and Western Esotericism*. Leiden: Brill, 2006. p. 487-498.

VAN DEN KERCHOVE, Anna. *La voie d'Hermès: pratiques rituelles et traités hermétiques*. Leiden: Brill, 2012.