



UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA
CENTRO DE EDUCAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DAS RELIGIÕES

ANDRÉ LUÍS SILVA EFFGEN

Entre Thoth e Hermes Trismegisto:
As cosmogonias egípcias na Literatura Hermética

João Pessoa

2023

ANDRÉ LUÍS SILVA EFFGEN

Entre Thoth e Hermes Trismegisto:
As cosmogonias egípcias na Literatura Hermética

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Ciências das Religiões da Universidade Federal da Paraíba como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Ciências das Religiões. **Linha de pesquisa:** Literatura e sagrado

Orientadora: Prof^a. Dr^a. Maria Lúcia Abaurre Gnerre

Coorientadora: Prof^a. Dr^a. Joana Campos Clímaco.

João Pessoa

2023

Catálogo na publicação
Seção de Catalogação e Classificação

E27e Effgen, André Luís Silva.

Entre Thoth e Hermes Trismegisto : as cosmogonias egípcias na literatura hermética / André Luís Silva Effgen. - João Pessoa, 2023.

174 f. : il.

Orientação: Maria Lúcia Abaurre Gnerre.

Coorientação: Joana Campos Clímaco.

Dissertação (Mestrado) - UFPB/CE.

1. Ciências das religiões. 2. História das religiões. 3. Hermetismo. 4. Egito Greco-romano. 5. Cosmogonias. I. Gnerre, Maria Lúcia Abaurre. II. Clímaco, Joana Campos. III. Título.

UFPB/BC

CDU 2-1(043)

UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA
CENTRO DE EDUCAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DAS RELIGIÕES

ENTRE THOTH E HERMES TRISMEGISTO: AS COSMOGONIAS EGÍPCIAS NA LITERATURA
HERMÉTICA.

André Luís Silva Effgen

Dissertação apresentada à banca examinadora formada pelos seguintes especialistas.



Maria Lucia Abaurre Gnerre
(orientadora)



Joana Campos Clímaco
(membro-externo/UFAM)



Fabrício Possebon
(membro-interno)

Aprovada em 15 de dezembro de 2023.

In Memoriam:

Marlene Silva Damasceno (Dinda)

🕒 22/05/1937

∞ 26/10/2003

e

Prof. Dr. Antonio Brancaglion Junior

🕒 15/01/1964

∞ 31/03/2021

AGRADECIMENTOS

É com profundo apreço e gratidão que inicio este trabalho, reconhecendo a contribuição inestimável de diversas pessoas que foram fundamentais para a concretização deste projeto.

Primeiramente, expresso minha sincera gratidão à minha família, verdadeira fortaleza que tem sustentado e continuará a sustentar meu caminhar, por onde quer que eu vá. A meu pai, João Evaristo Effgen, cuja dedicação, força, caráter e exemplo foram fontes inesgotáveis de inspiração. A minha mãe, Edleide Effgen, pelo carinho, preocupação e incentivo incansáveis, desde a minha infância, ao atender aos meus exóticos pedidos por livros e revistas relacionadas à egiptologia. À Vovó Ida, Zenilda Freitas, pelo seu amor, afeto e orações constantes. Aos meus queridos irmãos, Lêda e Allan Effgen, companheiros de jornada e cúmplices na realização de muitos sonhos.

Devo um agradecimento especial ao amigo-irmão Isaac Bomfim, cuja presença em minha vida tem sido um presente inestimável. Seu companheirismo, determinação inabalável e lealdade são um conforto precioso em um mundo cada vez mais complexo e desafiador.

Ao inspirador desta pesquisa, Leonardo Cestari Lacerda, amigo de longa data, a quem devo o despertar dos questionamentos que deram origem a este trabalho, expresso minhas mais sinceras gratidão e lealdade.

À minha irmã gêmea carioca, Gisela Chapot, agradeço pelo seu constante apoio, conselhos, alegria contagiante e pelo seu eu lírico que tanto admiro e que complementa a minha própria existência.

Às amigas Thaiane Dutra, Tiana Ferraz e Rosa Cabral, verdadeiros pilares de amor, dedicação e apoio, expresso minha profunda gratidão, mesmo diante da implicância sem par!

Ressalto a importância do incrível Rennan Lemos, amigo brilhante, cujo coração generoso e presença constante foram fundamentais em todos os momentos desta pesquisa.

Agradeço aos solares Pedro Von Seehausen e Érika Ramos, pela amizade sincera, incentivo e pela alegria que constantemente proporcionam.

Ao meu Fomutinho de Oxalufã, Matheus Maciel, irmão de barco que compartilhou comigo os segredos e encantos do roncó, além de muitas alegrias e desafios.

Às exuberantes Lorena Miranda e Luciene Santana, pelo afeto, companheirismo e pelo apoio fundamental nos momentos mais desafiadores da minha jornada.

Expresso minha profunda gratidão aos queridos Renato Caraciola, Josiel Reis, Ísis e Fernando Dalla Costa, Isac Rabelo, Jonas Lino, Roberto Carrion, Elder, Ricardo e Maria, por todo o apoio, irmandade e incentivo na conclusão deste trabalho.

Aos estimados professores que foram guias fundamentais em minha formação e desenvolvimento no mundo acadêmico, bem como no meu entendimento enquanto agente político no mundo, expresso minha gratidão, carinho e respeito: Prof. Alexandre Galvão Carvalho, Prof. Luiz Otávio de Magalhães, Profa. Rita de Cássia Mendes Pereira, Prof. José Raimundo Fontes, Prof. Waldenor Pereira, Profa. Tânia Andrade Lima, Profa. Márcia Lemos, Profa. Cleide Lima Chaves, Profa. Abigail Guimarães, Prof. Newton Camargo, Profa. Magnólia Lopes.

Aos amigos e colegas de trabalho, Sílvia Machado, Erbene Teixeira, Simoa Borba, Élcie Quadros, Everton Araújo, Joana D'arck e Karoline Andrade, cujo apoio foi vital nos momentos cruciais desta pesquisa, expresso minha sincera gratidão.

Agradeço ao Seshat, Laboratório de Egptologia do Museu Nacional/UFRJ, e à sua Coordenadora, a querida Profa. Cláudia Rodrigues-Carvalho, pelo apoio e colaboração essenciais.

À muito querida Profa. Maria Violeta Pereyra, da Universidad de Buenos Aires e diretora do *Nefertotep Project*, pelo incentivo constante, carinho e por ter me oportunizado a trabalhar no complexo funerário do escriba Neferhotep (TT 49) em Luxor, Egito.

Ao Programa de Pós-Graduação em Ciências das Religiões da UFPB, seu corpo docente e técnico, agradeço pela oportunidade e pelo suporte fornecidos. Também destaco a importância dos colegas de turma que se tornaram grandes amigos e referências que levarei por toda vida, Romário Evangelista, Thaís Barbosa e Glezia Alves.

Ao Prof. Fabrício Possebon, pela leitura atenta, conselhos e a inestimável contribuição na revisão das minhas traduções do grego koiné.

À maravilhosa Profa. Joana Campos Clímaco, minha coorientadora, cuja contribuição foi fundamental para a estruturação desta pesquisa. Suas orientações, confiança e dedicação foram essenciais, e sou profundamente grato por nosso encontro neste projeto.

À indescritível Profa. Maria Lúcia Abaurre Gnerre, minha orientadora, pela orientação generosa, paciência, carinho e confiança constantes. A senhora irradia luz por

onde passa e sou grato por compartilhar um pouco dela comigo. Sem sua contribuição nada seria possível.

. Por fim agradeço às minhas companheiras felinas de escrita, Salomé e Aída, que estiveram presentes desde a concepção desta pesquisa até sua finalização.

A todos que contribuíram direta ou indiretamente, meu profundo e sincero obrigado. Este trabalho não teria sido possível sem o apoio, incentivo e presença de cada um de vocês.

RESUMO

A Literatura Hermética abrange um conjunto documental que contém desde papiros mágicos com encantamentos diversos, tratados de astrologia, instruções de uma nascente alquimia, excertos e tratados de natureza “filosófico-religiosa”. A principal característica que une essa diversidade documental está na figura de Hermes Trismegisto (Ἑρμῆς Τρισμέγιστος). Em quase todos esses documentos a figura de Trismegisto é central, seja enquanto *dramatis personae*, como divindade de culto, como autor pseudoepigráfico dos documentos e muitas vezes aglutinando todos esses papéis. A Literatura Hermética na maior parte de sua trajetória enquanto objeto de estudo acadêmico foi estudada e interpretada em um debate polarizado. Por um lado, há os que a defendem como originada exclusivamente a partir da filosofia grega, por outro, os que enxergam que além do seu local de nascimento e do seu do mítico, híbrido e sincrético personagem fundador, existe muito mais da cultura do antigo Egito em seu conteúdo. Pretendemos perscrutar o legado egípcio contido nesses documentos analisando seus textos em comparação com textos anteriores de cunho mítico-religioso voltados às diversas cosmogonias oriundas da civilização egípcia no transcurso da sua história, tentando, por meio do aporte teórico fornecido Aleida e Jan Assmann em seus estudos sobre a memória cultural e a reetimologização proposta por Peter Kingsley, identificar possíveis elementos do corpo de tradições concernentes às tradições religiosas do Egito antigo, “sob as vestes gregas”, do período greco-romano.

Palavras-Chaves: Cosmogonias, Egito greco-romano, Hermetismo, História das religiões

ABSTRACT

Hermetic Literature encompasses a collection of documents ranging from magical papyri with various incantations, treatises on astrology, instructions of an emerging alchemy, excerpts, and treatises of "philosophical-religious" nature. The main characteristic uniting this diverse documentation lies in the figure of Hermes Trismegistus (*Ἑρμῆς Τρισμέγιστος*). In almost all of these documents, the figure of Trismegistus is central, whether as a *dramatis personae*, a deity of worship, a pseudoepigraphic author of the documents, and often amalgamating all these roles. Hermetic Literature, for the most part of its trajectory as an object of academic study, has been examined and interpreted within a polarized debate. On one side, there are those who defend it as exclusively originating from Greek philosophy, while on the other, there are those who see beyond its birthplace and its mythical, hybrid, and syncretic founding character, finding much more from ancient Egyptian culture in its content. We intend to delve into the Egyptian legacy contained in these documents by analyzing their texts in comparison with earlier texts of mythical-religious nature focused on the various cosmogonies originating from Egyptian civilization throughout its history. Our aim is to, through the theoretical framework provided by Aleida and Jan Assmann in their studies on cultural memory and the re-etymologization proposed by Peter Kingsley, identify possible elements of the body of traditions concerning the religious traditions of ancient Egypt, "under the Greek guise," from the Greco-Roman period.

Keywords: Cosmogonies, Greco-Roman Egypt, Hermeticism, History of religions

Sumário

Lista de abreviaturas	12
Introdução	13
1.0 - Pintando um cenário: A trajetória acadêmica da Literatura Hermética e o Egito de Hermes Trismegisto	19
1.1- A Trajetória acadêmica da Literatura Hermética.....	21
1.2 – O Egito de Hermes Trismegisto	30
1.2.1- Interações entre egípcios e gregos anteriores ao período helenístico	35
1.2.2- Egípcios e gregos no período helenístico	41
1.2.3- <i>Aegyptus</i> , o Egito Romano	53
2.0 – Quem era Hermes Trismegisto na Antiguidade?	59
2.1.0 – O deus Thoth	59
2.1.1- O nome do deus Thoth	59
2.1.2 – Iconografia, mitos e funções de Thoth.....	61
2.1.3- Thoth na magia	66
2.1.4-Thoth enquanto divindade criadora	69
2.2.0- O deus Hermes/Mercúrio	74
2.2.1-Os nomes de Hermes/Mercúrio	74
2.2.2- Iconografia, mitos e funções de Hermes/Mercúrio	75
2.2.3 – Hermes/Mercúrio e a magia	80
2.3.0- De Thoth-Hermes a Hermes Trismegisto	82

2.3.1- Hermes Trismegisto e os vários “Hermeses” -----	84
3.0- A Literatura Hermética -----	90
3.1.0- A “Hermética Técnica” -----	93
3.1.2- A “Hermética Filosófica” -----	96
3.1.2.1- <i>Fragmenta</i> -----	96
3.1.2.2- Traduções -----	98
3.1.2.3- <i>Corpus: O Corpus Hermeticum</i> -----	99
3.1.2.4- <i>O Livro de Thoth: Testemonia Aegyptiaca</i> -----	101
3.2.0- A artificialidade moderna da divisão das categorias da Literatura Hermética-----	102
3.3.0-Traduções de trechos selecionados do <i>C.H.</i> de teor cosmogônico -----	106
3.3.1- <i>C.H. I - 'ΕΡΜΟΥ ΤΡΙΣΜΕΓΙΣΤΟΥ ΠΟΙΜΑΝΔΡΗΣ (1-15)</i> -----	106
3.3.2 - <i>C.H. III - 'ΕΡΜΟΥ ΙΕΡΟΣ ΛΟΓΟΣ (Tratado completo)</i> -----	113
3.3.3 - <i>C.H. IV: ΕΡΜΟΥ ΠΡΟΣ ΤΑΤ Ο ΚΡΑΤΗΡ, Η ΜΟΝΑΣ (1-2)</i> -----	116
4.0 - Elementos cosmogônicos egípcios na cosmogonia hermética-----	117
4.1.0 - <i>O Poimandres de Hermes Trismegisto (C.H. I)</i> -----	118
4.1.1 - O caos primordial no <i>C.H.I</i> -----	123
4.1.2 - A Cosmogênese no <i>C.H.I</i> -----	126
4.1.3 - <i>C.H.I: Da cosmogênese à biogênese</i> -----	133
4.1.4 - A antropogênese no <i>C.H.I</i> -----	134
4.2.0 - <i>O discurso sagrado de Hermes (C.H. III)</i> -----	137
4.2.1 - O caos primordial do <i>C.H. III</i> -----	137
4.2.2 - A cosmogênese no <i>C.H. III</i> -----	138

4.2.3 - A biogênese e antropogênese no <i>C.H.III</i> -----	139
4.3.0 - O Diálogo entre Hermes e Tat: A cratera e a mônada (<i>C.H. IV</i>) -----	140
4.3.1 - O Demiurgo e o ser humano no <i>C.H. IV</i> -----	140
4.4.0 - Entre a memória cultural e a reetimologização: a cosmogonia hermética como meio de transmissão de conceitos da cosmogonia menfita -----	142
4.4.1 - Os sacerdotes egípcios e a questão da autoria da Literatura Hermética -----	147
4.4.2- Memória cultural e reetimologização-----	151
Considerações finais -----	154
Bibliografia -----	159
Anexos -----	169
1.0- Mapa geral do antigo Egito e da Núbia-----	170
2.0- Cronologia -----	171

Lista de Abreviaturas

Ascl. – *Asclepius Latino*

C.H. – *Corpus Hermeticum*

Definições – *Definições Herméticas Armênias*

F.H. – *Fragmenta Hermetica*

JEA. – *Journal of Egyptian Archaeology*

N.H.C. – *Nag Hammadi Codices* (Códices de Nag Hammadi)

P.G.M. – *Papyri Graecae Magicae* (Papíros Mágicos Greco-Egípcios)

S.H. – *Stobaei Hermetica*

Introdução

A presente pesquisa tem como tema de estudo a investigação do legado egípcio no conjunto documental atribuído a Hermes Trismegisto. Esse referido conjunto documental é composto desde papiros mágicos com encantamentos diversos, tratados de astrologia, tratados de uma nascente alquimia, excertos e tratados de natureza “filosófico-religiosa”. Esses últimos, nos quais se destaca o *Corpus Hermeticum*, possuem conteúdos característicos de uma filosofia religiosa ou de uma religião filosófica e podem ser associados a esquemas teoantropocósmicos e ético-soteriológicos (LIRA, 2011, p.1). Geraldine Pinch afirma que 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).

É muito provável que Hermes Trismegisto nunca tenha existido, todas as autorias de obras atribuídas a ele são, por isso mesmo, avaliadas enquanto pseudoepígraficas. 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.

Thoth, forma helenizada do nome Djehuty, uma das maiores divindades do panteão egípcio, foi adorado desde o Período Dinástico Inicial (2920 a.C.)¹ até o Período Romano. O significado e origem do nome do deus são desconhecidos. Representado pelo babuíno e pela íbis, tanto na forma zoomorfica quanto antropozoomorfica. A forma de babuíno do deus Thoth está mais associada a aspectos lunares, ao ofício do escriba e à veneração solar. A forma híbrida com cabeça de íbis está associada à Thoth em seu aspecto de escriba divino, ao julgamento da alma, à *Ma'at* (a ordem cósmica) à purificação e investidura real. Comum às duas formas de representação de Thoth está o seu aspecto

1 Segundo Toby Wilkinson existem estandartes com a imagem divina da íbis sagrada, animal identificado a Thot, representados em paletas do reinado de Djer (terceiro rei da I Dinastia). Também observa-se fragmentos de uma etiqueta do reinado de Den (quinto rei da I Dinastia), encontrado em Abidos, que mencionam a construção de uma estátua para a íbis sagrada (WILKINSON, 2000, p. 198, 297)

lunar. O deus Thoth foi associado aos aspectos intelectuais cósmicos presentes na criação do universo, assim como às faculdades humanas relacionadas ao pensamento e à inteligência. Sendo assim, ele está ligado à escrita, sendo chamado “Senhor das Palavras Divinas” (*nb mdw.w-nTr*)², às ciências (medicina, astrologia, matemática), a partir do Médio Império (2000 a.C.) à justiça e às leis. Era tido como o escriba divino e criador da escrita, o que o fez ser associado a Hermes pelos primeiros colonos gregos que se estabeleceram no Egito, por volta do século VI a.C. (HART, 1988, pp. 214-215).

O deus Thoth era o senhor do conhecimento mágico e dos segredos divinos colocados à disposição dos deuses e dos homens. Mais do que qualquer outro deus, Thoth era o “senhor de Heka” (magia). A magia egípcia pode ser entendida como uma força sem caráter moral determinado, de origem divina, utilizada pelos homens, pelos deuses e pelos mortos para manter a Ordem Criada (*Ma’at*) ou para provocar uma intervenção divina nesse mundo ou no Mundo dos Mortos (PINCH, Op. cit., pp. 22-24).

A primeira obra onde podemos traçar um claro paralelo direto de sentido com alguns tratados do *Corpus Hermeticum*, sobretudo os de caráter ético-soteriológicos, produzida pelos egípcios antigos, é “*Livro dos Dois Caminhos*”, texto que integra o *corpus* documental que hoje conhecemos como “*Textos dos Caixões*”. Trata-se de um conjunto encantamentos acompanhados de um mapa que indicava a topografia do mundo dos mortos, bem como o nome de suas localidades, as quais deveriam ser conhecidas pelo morto para que fizesse a jornada de forma bem-sucedida. Este livro é assim chamado justamente por conter a representação de dois caminhos que o morto poderia escolher para seguir em sua viagem pelo outro mundo, e os objetivos a serem alcançados variavam de acordo com esta escolha. Havia o caminho azul, chamado de “caminho de águas”, que representava provavelmente o céu, e havia também o caminho preto, que era um caminho de terra. Este livro é um claro exemplo de conhecimento esotérico, só acessível àqueles que pudessem ter acesso a esta literatura (JOÃO, 2008, p.81). Esse texto aparece nos caixões/sarcófagos da XII Dinastia (1950 a.C.) encontrados em El-Bersha a necrópole do décimo quinto nomo do Alto Egito e tem a figura do deus Thoth como uma das suas protagonistas.

Porém, a primeira referência a um livro escrito por Thoth talvez seja uma inscrição da XVIII Dinastia (1398 a.C.), encontrada em uma das estátuas do vizir Amenhotep Filho-de-Hapu depositadas no templo de Amon em Karnak. O texto sugere a existência de um

2 i.e. “Senhor dos hieróglifos”

livro que conteria os ensinamentos iniciáticos do deus, o que pode ser observado na inscrição: “Fui iniciado no livro do deus (eu) vi as glorificações de Thoth e penetrei seus segredos” (BORCHARDT, 1925, p. 134/9, pl. 100/4). A partir do século II a.C. surge o epíteto “Três Vezes Grande” ($\text{ḥ} \text{ḥ} \text{wr}$), como aparece nos templos ptolomaicos de Dendera e Esna. O epíteto egípcio “Três Vezes Grande” deu origem à expressão grega “Trismegisto” que caracterizou o Hermes, figura central da literatura hermética, como já explicitamos. É importante salientar aqui, conforme Pinch explica, que apesar de Hermes Trimegisto possuir vários atributos oriundos do deus Thoth, dentro da tradição hermética posterior ele é lembrado como um sábio que viveu em tempos próximos aos de Moisés e por meio de sua sabedoria e da revelação divina teria adquirido poderes semidivinos, mas nunca foi caracterizado de fato como um deus (PINCH, Op. cit., p.165).

Como vimos anteriormente, a crença de que o próprio deus Thot teria deixado uma série de escrituras de caráter secreto pode ter surgido durante o final do Médio Império, mas é no *Conto de Setne*, um conto sobre os livros de Thot que encontra-se no Papiro do Museu do Cairo N.30692 (LICHTHEIM, 2006, pp. 125-151), datado do período ptolomaico (III século a.C.), onde temos uma descrição mais detalhada de um *corpus* de textos iniciáticos escritos pelo deus Thot. Haveria 42 livros contendo todo o conhecimento necessário à humanidade. Nesses, 36 conteriam a ciência dos egípcios e o restante os conhecimentos de medicina.

Nossa intenção ao nos propor a investigar o legado egípcio na Literatura Hermética é a de preencher a lacuna que desde o início do estudo da temática permanece sombreada entre a negação de uma autenticidade egípcia no hermetismo e o preterimento da importância do reconhecimento da mesma. Se por um lado os helenistas que até então hegemonizam o estudo do tema minoram a influência egípcia a apenas a origem do personagem mítico fundador da corrente de pensamento filosófico religiosa, por não conhecerem em profundidade a literatura religiosa egípcia e suas estruturas de pensamento, por outro os egiptólogos se omitem da questão pois em geral se debruçam sobre períodos anteriores da civilização egípcia e pelo mesmo motivo dos helenistas, mas às avessas, não possuem acuidade no entendimento do pensamento do mundo helenista.

Acreditamos que as Ciências das Religiões podem contribuir nesta questão lançando luz sobre ambos os campos a fim de criar uma síntese que ao fim do nosso trabalho possa servir como o início de uma perspectiva de compreensão mais plural para o supracitado tema.

Consideramos que para decifrar como os elementos da religião egípcia vieram a tomar parte do ideário daqueles que escreveram os documentos que compõem a literatura hermética, necessitamos nos debruçar sobre os estudos acerca do conceito de memória cultural produzidos pelos pesquisadores alemães Aleida³ e Jan Assmann⁴.

A memória cultural, de acordo seus fundadores conceituais, o casal Assmann, toma como ponto inicial os “pontos cegos” deixadas por trabalhos anteriores relacionados a teorização da memória e pensam memória cultural enquanto uma forma de memória coletiva, ou seja, partilhada por um grupo/comunidade que transmite a seus membros um sentido de identidade, de cultura. Os autores reconceituam a memória coletiva de Halbwachs enquanto memória comunicativa, um tipo de memória voltada a um contexto social, que não é institucionalizada, não é cultivada por especialistas nem celebrada em ocasiões especiais. Este tipo de memória está presente nas interações do dia-a-dia, limitada à normalmente 80 anos⁵, sendo o tipo de memória estudada na História Oral (ASSMANN, 2008, p.112-113; ASSMANN, 1995, p.127).

A tradição, na perspectiva dos alemães, é uma forma de comunicação através da qual a informação não se permuta recíproca e horizontalmente, mas é transmitida verticalmente ao longo das gerações. Assmann define tradição como:

[...] um saber vivo, encarnado em agentes, que se transmite vividamente tanto através da instrução linguística como, também, e antes de tudo, através do exemplo e imitação silenciosa, o que se tornou evidente, inconsciente e implícito em outros ambientes (ASSMANN, 2008, p. 96).

A memória cultural é um caso especial da memória comunicativa. Tem outro alicerce temporal e nela as tradições podem ser rastreadas até um passado distante. Este é um tipo de passado que nos acompanha, que se é transmitido e mantém-se presente. Na memória cultural, recorda-se, transmite-se, investiga-se, interpreta-se, mas, também, praticam-se as coisas das quais se recorda, porque nos pertencem e precisamos

3 Professora de língua inglesa e literatura comparada na Universidade de Konstanz. É doutora em literatura inglesa pela Universidade de Heidelberg e em egiptologia pela Universidade de Tübingen. Publicou trabalhos na área de egiptologia, literatura inglesa e história da comunicação literária, mas desde a década de 60 vem se dedicando à teoria da memória.

4 Professor honorário de teoria cultural e religiosa na Universidade de Konstanz. Doutor *honoris causa* em teologia pela Universidade de Münster, suas publicações abrangem a área da egiptologia, com foco em interpretações sobre as origens do monoteísmo, a recepção do Egito na tradição europeia, história da religião, antropologia histórica e outros temas. Nos últimos anos, tem se voltado para a dimensão da memória cultural numa escala temporal longínqua, que remonta a mais de 3 mil anos.

5 Tempo médio de vida do ser humano na visão dos autores.

sustentá-las e perpetuá-las (ASSMANN, 2008b, p. 45). Desta forma, a memória cultural relaciona-se com o originário, o excluído, o descartado em contraste com a memória vinculante e comunicativa. Ela é complexa, pluralista, labiríntica, engloba uma quantidade de memórias vinculantes e identidades plurais distintas em tempo e espaço, e dessas tensões e contradições extrai sua própria dinâmica (ASSMANN, 2008b, p. 50).

Pretendemos perscrutar o legado egípcio contido na literatura hermética analisando seus textos em comparação com textos anteriores de cunho mítico-religioso, relacionados às três principais cosmogonias egípcias, intentando, por meio do aporte teórico fornecido Aleida e Jan Assmann em seus estudos sobre a memória cultural e com o auxílio da perspectiva sobre a reetimologização nos trados herméticos, proposta por Peter Kingsley, identificar as tradições religiosas provenientes do Egito antigo “sob as vestes gregas” do Período Helenístico.

Cabe aqui salientar que embora nossa pretensão fosse inicialmente de dar conta de todo o *Corpus Hermeticum*, *Asclepius*, *Os Papiros Mágicos Greco-Egípcios* e o *Kore Kosmou* em nossa investigação, no nível de uma dissertação de mestrado tal empreitada seria inadequada, portanto, selecionamos trechos do tratado *C.H. I – Poimandres de Hermes Trismegisto*, o tratado *C.H. III - O discurso sagrado de Hermes*, por inteiro e trechos do tratado *C.H. IV - O Diálogo entre Hermes e Tat: A cratera e a mônada*, todos relacionados estritamente à cosmogonia hermética, numa tentativa de cobrir o maior espectro exequível para essa pesquisa.

No primeiro capítulo desta dissertação, procuramos pintar um cenário geral realacionado ao nosso objeto de estudo. Em primeiro lugar, traçaremos um histórico de como a Literatura Hermética foi tratada na academia desde o início do séc. XX até a atualidade, em seguida, nos debruçaremos sobre o contexto histórico que possibilitou o surgimento da Literatura Hermética no período greco-romano do Egito.

Hermes Trismegisto capitanea o segundo capítulo dessa pesquisa. A figura de Hermes Trismegisto como o autor pseudoepígrafo na Literatura Hermética está intimamente ligada ao conteúdo e às intenções buscadas pelos verdadeiros autores das obras. Esta personagem, que mistura elementos das culturas egípcia e greco-romana, foi utilizada como uma estratégia textual e como um modelo de autoridade na Antiguidade. Ele era um ponto central de coesão discursiva que unificava uma extensa produção literária de caráter filosófico, mágico e religioso, tal como a entendemos nos dias atuais. Para compreendermos a Literatura Hermética, é crucial entendermos a complexidade que envolve a própria figura de Hermes Trismegisto. Neste contexto, no segundo capítulo,

iremos nos aprofundar na linhagem dessa figura lendária, investigando a divindade egípcia Thoth, o Hermes da mitologia grega, a fusão sincrética de Hermes e Thoth na *interpretatio graeca* durante o período greco-romano no Egito e, por fim, a convergência dessas influências na construção de Hermes Trismegisto.

Depois de compreender o labiríntico agente regulador de sentido da Literatura Hermética, no terceiro capítulo, abordaremos os documentos vestigiais do Hermetismo na Antiguidade. Nas primeira e segunda partes deste capítulo, nosso objetivo é apresentar e contextualizar a documentação que compõe a Literatura Hermética. Além disso, discutiremos as duas principais categorias em que essa literatura foi dividida pelos pesquisadores modernos, ao passo em que questionaremos a artificialidade dessa divisão. Na terceira parte do segundo capítulo, forneceremos aos leitores trechos selecionados da chamada "Hermética Filosófica". Estes trechos foram traduzidos por nós diretamente do grego koiné para o português e possuem um conteúdo claramente cosmogônico, sendo essenciais como fontes primárias para a análise deste estudo.

Por fim, no quarto e último capítulo de nossa dissertação realizaremos uma análise comparativa entre os textos selecionados do *Corpus Hermeticum* - apresentados previamente com suas traduções no capítulo anterior - e as cosmogonias originárias dos três mais importantes centros teológicos do Egito faraônico. A intenção deste capítulo está intimamente relacionada ao objetivo principal de nossa dissertação, que é identificar a possível presença de um legado autenticamente egípcio dentro da literatura hermética.

Este propósito vai além de simplesmente identificar as coordenadas geográficas de origem dessa documentação ou da natureza culturalmente híbrida de seu autor pseudoepígrafo. Ao compararmos os textos selecionados com as cosmogonias anteriores de caráter mítico-religioso provenientes da civilização egípcia ao longo de sua história, utilizando os pressupostos sobre a reetimologização na Literatura Hermética propostos por Peter Kingsley e baseando-nos no arcabouço teórico fornecido por Aleida e Jan Assmann em suas pesquisas sobre a memória cultural, buscamos explorar possibilidades de identificar as tradições cosmogônicas do antigo Egito presentes na literatura hermética "sob a roupagem grega" do período greco-romano egípcio.

Capítulo 1.0 – Pintando um cenário: A trajetória acadêmica da Literatura Hermética e o Egito de Hermes Trismegisto

O que hoje conhecemos como Literatura Hermética abrange um conjunto documental que contém desde papiros mágicos com encantamentos diversos, tratados de astrologia, instruções de uma nascente alquimia, excertos e tratados de natureza “filosófico-religiosa”. Dentre os últimos se destaca uma coletânea definida durante a renascença com a compilação de diversos desses documentos, intitulada como o *Corpus Hermeticum*. A principal característica que une essa diversidade documental está na figura de Hermes Trismegisto (*Ἑρμῆς Τρισμέγιστος*). Em quase todos esses documentos a figura de Trismegisto é central, seja enquanto *dramatis personae*, como divindade de culto, como autor pseudoepigráfico dos documentos e muitas vezes aglutinando todos esses papéis.

O patrono heroico do Hermetismo nunca existiu, Hermes Trismegistos foi uma ficção, uma ficção frutífera com efeitos duradouros. A figura deste lendário sábio egípcio surgiu da fusão de duas divindades de origem altamente divergente: o deus egípcio Thoth e o Hermes Grego⁶ (EBELING, 2007, p. 3).

Florian Ebeling acredita que Hermes Trismegisto nunca tenha existido, no entanto atribui a ele uma presença duradoura no imaginário coletivo que teria no decorrer da história feito dele um fantasma que vaga desde Egito greco-romano até atualidade, suscitando as mais diversas opiniões e engajamentos. Apesar de a literatura hermética ter desaparecido do ocidente após a queda do Império Romano Ocidental em 476 d.C., sua figura basilar sobreviveu referenciada nos grimórios mágicos que floresceram na Europa medieval, como atesta Owen Davies ao traçar uma linhagem mágica de inspiração para autores de obras pseudoepigráficas dedicadas à magia (DAVIES, 2009, pp. 12-13). No Império Romano do Oriente e também no mundo islâmico medieval a literatura hermética foi preservada e permaneceu como fonte de discussões e estudos conforme podemos verificar em obras como *The arabic Hermes: From pagan sage to Prophet of Science* (2009) de autoria de Kevin van Bladel e no artigo de Hendrik Jan Willen Drijvers intitulado

6 Tradução nossa de “*The eponymous patron of Hermeticism never existed: Hermes Trismegistus was a fiction, a fruitful fiction with lasting effects. The figure of this legendary Egyptian sage arose from the merging of two deities of highly divergent origin: the Egyptian god Thoth and the Greek Hermes*”.

Bardaisan of Edessa and the Hermetica: The Aramaic Philosopher and the Philosophy of his Time, publicado em 1970 no periódico *JEOL - Jaarbericht ex Oriente Lux*.⁷

Em 1460, na Itália renascentista, chegou à cidade de Florença o monge Leonardo de Pistoia, encarregado de Cosimo de' Medici para encontrar manuscritos e textos antigos, trazendo consigo um manuscrito em grego encontrado em um mosteiro macedônico contendo tratados herméticos. Entusiasmado, imediatamente Cosimo repassou o manuscrito para Marsilio Ficino (1433-1499) para que os antigos textos atribuídos a Hermes Trismegisto fossem traduzidos para o Latim. Ficino foi um filósofo italiano que teve durante a sua vida o mecenato da família Medici, inclusive foi com o patrocínio de Cosimo que em 1456 ele custeou seus estudos na língua grega antiga. Marsilio Ficino foi considerado o maior representante do Humanismo Florentino, grande tradutor e comentador dos textos de Platão bem como o primeiro tradutor e comentador dos textos herméticos no ocidente moderno (CAMPANELLI in FICINUS NOVUS, 2012, pp. LXI - LXIV).

No ano de 1463, Ficino concluiu a tradução do manuscrito encomendada por Cosimo de' Medici, no entanto sua publicação só se efetivou em 1471 e foi intitulada como "*Mercurii Trismegsti Liber de Potestate et Sapientia Dei*", ou apenas "*Pimander*" em referência ao personagem central do primeiro tratado traduzido, Poimandres (Ποιμάνδρης).⁸ O manuscrito traduzido ainda não era em sua totalidade o que hoje conhecemos como o *Corpus Hermeticum*, tratava-se do manuscrito *Laurentianus 71, 33 (A)*⁹, que é composto de 14 tratados dos 18 que formam o *Corpus*. De 1471 até 1641, o "*Pimander*" de Ficino foi reeditado mais de vinte e cinco vezes, isso sem contar as transcrições e as traduções para outros idiomas feitas a partir da tradução original de Ficino ao Latim (VAN DEN KERCHOVE, 2012, p. 2; HEISER, 2011, p. 17-18; EBELING, 2007, p. 60-61, 64-65; ELIADE, 2011, v. 3, p. 236-237; FAIVRE, 2005, v. 6, p. 3945-3946).

A partir da tradução de Ficino, Hermes Trismegisto e a literatura hermética passaram a desempenhar um papel importante no ocidente moderno tendo suas influências absorvidas por filósofos, cientistas, alquimistas, cabalistas, místicos e praticantes de magia. No decorrer da história, a hermética marcou a história das religiões e crenças desde o momento da sua concepção na antiguidade, deixando impressões no

7 Para uma maior compreensão do impacto que teve a literatura hermética no mundo islâmico, conferir: ATTIE, Miguel Filho. *Falsafa: A Filosofia entre os Árabes*. São Paulo: Palas Athena, 2002.

8 No terceiro capítulo deste trabalho abordaremos algumas discussões sobre a origem e etimologia do nome Poimandres.

9 No próximo capítulo apresentaremos toda a documentação que compõe a literatura hermética.

medieval, no mundo árabe, ressurgindo no ocidente durante a renascença e na história moderna servindo de pilar sustentador para inúmeros movimentos gnósticos, ordens iniciáticas e estudantes do esoterismo ocidental (PINCH, 2006, pp. 173-175).

1.1. - A trajetória acadêmica da literatura hermética

No início do séc. XX, Richard August Reitzenstein (1861-1931), filólogo alemão e integrante da chamada *Religionsgeschichtliche Schule* (Escola da História da Religião) da Universidade de Göttingen, publicou um dos primeiros estudos com intenções acadêmicas sobre a literatura hermética, *Zwei religionsgeschichtliche Fragen nach ungedruckten griechischen Texten der Straßburger Bibliothek* em 1901 que posteriormente foi melhor desenvolvido em 1904 no livro *Poimandres: Studien zur griechisch-ägyptischen und frühchristlichen Literatur*. A obra de Reitzenstein forneceu as bases para muitos dos estudos posteriores sobre a literatura hermética, se tornando quase que obrigatória para aqueles que viessem a se debruçar sobre a temática depois da publicação do seu livro. Foi a partir dele que se tornou canônico chamar o conjunto de tratados inicialmente traduzido por Ficino como *Corpus Hermeticum*, antes de sua obra referia-se a este conjunto documental apenas como “*Pimander*”. O autor entendeu, a partir de uma perspectiva filológica, que a literatura hermética foi significativamente influenciada por conceitos e ideias egípcias, entretanto na sua época o estudo das fontes egípcias e o conhecimento da estrutura linguística da língua egípcia ainda engatinhavam.

Seguindo adiante, surge em 1906, pela pena de George Robert Stow Mead (ou G. R. S. Mead, como ficou conhecido) o *Thrice-Greatest Hermes. Studies in Hellenistic Theosophy and Gnosis. Being a Translation of the Extant Sermons and Fragments of the Trismegistic Literature. with Prolegomena. Commentary, and notes*. A obra de Mead consiste em um grande estudo em três volumes sobre os escritos herméticos, nela consta a primeira tradução completa dos tratados do *Corpus Hermeticum* para a língua inglesa. Seu primeiro volume, intitulado “Prolegomena” é em grande medida dedicado a discutir a literatura relacionada às origens da literatura hermética. O autor enxergava, assim como Reizenstein, que os conceitos e ideias que permeiam o hermetismo foram fortemente influenciados pela tradição egípcia. Mead era membro da Sociedade Teosófica, organização esotérica fundada por Helena Petrovna Blavatsky em 1875. Mead também atuou como seu secretário pessoal e, portanto, tem muito do seu ponto de vista baseado na visão da autora assentada em uma de suas obras mais famosas, *Ísis sem véu*.

Entretanto, o valor das traduções de Mead é bastante reconhecido, inclusive por Carl Gustav Jung que usava suas traduções de documentos gnósticos para elaborar seus estudos.

Em 1924, Walter Scott, dando prosseguimento a abordagem filológica de Reitzenstein, publica o primeiro volume, da sua série de quarto, intitulada *Hermetica, The Ancient Greek And Latin Writings Which Contain Religious or Philosophic Teachings Ascribed To Hermes Trismegistus*. Os volumes seguintes foram publicados respectivamente em 1925, 1926 e 1936. Scott, diferente do filólogo alemão, considerou que a maioria das doutrinas contidas no *Corpus Hermeticum* são de origem grega, especificamente ligadas ao platonismo. Existe um grande problema nas obras do autor, o grande número de emendas e mudanças que fez na sua tradução do texto original, o que as tornaram inutilizáveis nos dias de hoje para uma reflexão acadêmica acurada.

André-Jean Festugière, entre 1944 e 1954, publica os quatro volumes da sua obra *La Revelation D'Hermes Trismegiste*. Festugière talvez seja o autor que mais tenha escrito sobre o hermetismo em nível acadêmico no mundo ocidental e por isso mesmo se tornou uma das maiores referências sobre a temática influenciando todas as gerações posteriores de investigações sobre os tratados herméticos. Entre 1945 e 1954, em parceria com Arthur Darby Nock, Festugière produziu uma edição crítica em quatro tomos com tradução e comentários do *Corpus Hermeticum* que recebeu o mesmo nome do *Corpus* em suas publicações, mas que também compreendem o *Asclepius*, os *Stobaei Excerpta Hermetica* e os *Fragmenta*. Esta talvez seja uma das traduções mais respeitadas até os dias de hoje do que ficou conhecido como a Hermética filosófica e será a partir dos textos em grego e latim estabelecidos por esses autores que no terceiro capítulo deste trabalho faremos nossas traduções e comentários críticos a excertos selecionados da Hermética.

Festugière, tanto em *La Revelation*, quanto nas notas e comentários dos seus quatro tomos de tradução da Hermética, concordando e indo além da interpretação de Scott, delimitou a doutrina hermética nos contextos filosóficos de fonte puramente grega, tendo se originado em decorrência de um longo período de interpretação das obras de Platão. O autor era intransigente quanto a origem da documentação, para ele era inconcebível que o hermetismo não fosse helênico e manteve até o fim esta divisa, mesmo que para ele os tratados herméticos não expusessem ideias com a distinção e clareza habituais dentro da lógica do raciocínio grego antigo. Por conta disso ele interpretou de forma pejorativa que o hermetismo teria sido originado de mãos

psuedointelectuais que em sua mediocridade tentavam imitar os grandes luminares da filosofia grega. “Isso é verdade, literalmente, para nossos *logoi* herméticos, com a diferença de que a cultura filosófica do hermetista é medíocre e seu pensamento sem originalidade e sem vigor¹⁰” (FESTUGIÈRE, 2020, p. 581).

B. H. Stricker, em 1949 publica o pequeno artigo *The Corpus Hermeticum*, apresentado à Faculdade de Letras da Universidade de Leiden, nele pela primeira vez em aproximadamente quatro décadas surge uma voz em defesa de uma origem egípcia dos tratados herméticos. Embora as proposições do autor aí careçam de maiores desenvolvimentos e em alguns casos até de comprovação documental foi a partir dele que se lançaram as sementes de uma outra compreensão da concepção da literatura hermética. Stricker defendeu uma tese sobre a literatura hermética onde segundo o autor:

Os escritos herméticos contêm, em uma apresentação compreensível para o leitor grego, exposições do sistema de filosofia e ciência, desenvolvido ou ao menos professado, pelo sacerdócio egípcio durante o último milênio antes da nossa era¹¹ (STRICKER, 1949, p. 79).

Em 1962 vem à luz um artigo do egiptólogo belga Phillippe Derchain intitulado *L'authenticité de l'inspiration égyptienne dans le Corpus Hermeticum* que devedor da formulação inicial apontada por Stricker avança em uma proposição que tenta ler a influência egípcia nos tratados herméticos sob o prisma do período helenístico em que eles se apresentam, examinando símbolo e imagem. Derchain considera que a apropriação da temática pelos egiptólogos seria salutar uma vez que poderia expandir a interpretação dos textos em questões até então sombreadas. O egiptólogo defende que o estudo dos sistemas religiosos/filosóficos que existiram nos rincões orientais do mundo helenístico, logicamente deve ser duplo: por um lado cabe aos helenistas analisar os métodos e meios de expressão desses sistemas, o que sem dúvidas levará a pesquisa ao campo da filosofia grega, por outro lado, cabe aos “orientalistas” detectar, sob as vestes gregas, o corpo das tradições “orientais”. Entretanto, ainda segundo o autor, por um estranho caminho da ciência moderna onde não se colocam questionamentos sobre a influência de fundamentos judaicos ou persas em certos sistemas, em outros se reduz a

10 Tradução nossa para o trecho de uma edição em italiano publicada em 2020 do segundo volume de *La Revelation D'Hermes Trismegiste, La rivelazione di Ermete Trismegisto - Il dio cosmico*. “Ciò vale, alla lettera, per i nostri logoi ermetici, con la differenza che la cultura filosofica dell' ermetista è mediocre e il suo pensiero senza originalità e senza vigore”.

11 “The Hermetic writings contain, in a presentation comprehensible to the greek reader, expositions of the system of philosophy and science, devoloped, or at least professed, by the Egyptian priesthood during the last millenium before the beginnning of our era”.

quase nada a influência egípcia. Neste ponto o autor inicia uma crítica a helenistas como André-Jean Festugière, que segundo Derchain, em suas obras conduz o leitor a interpretar que o hermetismo como uma manifestação degenerada da filosofia grega e desconsidera totalmente a inspiração nas fontes egípcias para a sua construção enquanto sistema religioso e de pensamento (DERCHAIN, 1962, p. 176).

Derchain salienta que Stricker foi o primeiro pesquisador acadêmico, naquele tempo, a defender uma posição de autenticidade da origem egípcia no *Corpus Hermeticum*. Segundo o autor, Stricker foi ainda além ao creditar aos soberanos da Dinastia Ptolomaica (305-31 a.C.), uma ação para promover a unidade do seu império, ordenando aos sacerdotes que codificassem os tratados herméticos traduzindo o conhecimento e a sabedoria egípcia sob a ótica e expressão helênica (DERCHAIN, Op. cit. p. 177; STRICKER, Op. cit. pp. 79-80).

O historiador marxista italiano, Arnaldo Momigliano, em 1975, no seu clássico, *Os limites da helenização: Interação cultural das civilizações grega, romana, céltica, judaica e persa*, investigou os encontros culturais entre os gregos e suas civilizações vizinhas, sobretudo no período que é chamado de helenístico. Para Momigliano a Literatura Hermética se reduz a um ramo da literatura helenística que tinha por objetivo parecer egípcia no intuito da obtenção de prestígio por seus leitores. A literatura hermética em si, para o autor seria um produto de pouco valor, considerada por ele enquanto uma “curiosidade esotérica” e feita pelos gregos para uma camada inferior da população helenística que não possuía aspirações políticas.

Novamente nos deparamos com o dilema da civilização helenística. Ela possuía todos os meios para conhecer outras civilizações - exceto o domínio das línguas. Possuía todos os sinais de uma classe alta vitoriosa e dominante - exceto a confiança no próprio saber. Muitos dos gregos voltados para a política escolheram Roma; muitos dos voltados para a religião foram para uma Pérsia imaginária ou um Egito imaginário. Com o declínio dos êxitos políticos do helenismo, as questões duvidosas aumentaram e estimularam os fracos de espírito e os inescrupulosos a oferecer saídas fáceis em textos que não podiam ser genuínos (MOMIGLIANO, 1991, p. 132).

Momigliano entendia a literatura hermética como “não genuína”, desenvolvendo as proposições lançadas no passado por Festugière numa perspectiva diferente, agora guiada pelo materialismo histórico tradicional, que opunha a práxis religiosa e o compromisso político enquanto paradigmas antagônicos. No seu entendimento os textos herméticos eram uma mistura de filosofia neopitagórica e neoplatônica que se vendiam como um atraente e exótico misticismo egípcio.

Thomas McAllister Scott, na Universidade de Harvard em 1987, defendeu uma tese de doutorado em teologia denominada *Egyptian Elements In Hermetic Literature*, nela o autor toma por base a metodologia proposta por Derchain e analisa as categorias previamente colocadas por ele, sendo assim uma expansão do trabalho do egiptólogo belga.

Outrossim, cabe aqui também salientar o impacto que a descoberta da Biblioteca de Nag Hammadi teve sobre a compreensão da Literatura Hermética. Em 1945, no entorno da cidade de Nag Hammadi, no Alto Egito, na região da atual Luxor, a antiga Tebas (Iunu) dos faraós, próximo a um rochedo íngreme denominado de Jabal al-Tarif, um beduíno chamado Muhammed Ali, acidentalmente, na sua busca por fertilizante natural descobriu um jarro de cerâmica lacrado, datado do séc. IV d.C., contendo treze códices de papiro escritos em Copta. Nestes códices foi possível identificar cinquenta e duas traduções coptas de textos originalmente conhecidos em grego. Dentre estes códices um em particular merece ser destacado, o *NHC VI*, nele encontram-se textos de naturezas diferentes e dentre eles três textos herméticos, o primeiro deles era até então desconhecido, são eles os tratados 6, 7 e 8 do códice, correspondentes a *De Ogdoade et Enneade*, a *Oração de Ação de graças* - acompanhada de uma peculiar nota escribal- e o *Logos Teleilos*. (EBELING, *Op. Cit.*, p. 11; JOHNSON, 2009, p. 221).

Nos anos de 1970 surgem as primeiras traduções e publicações dos *NHC*, incluindo aí os textos de natureza hermética, a partir daí em paralelo ao caminho traçado por Sticker, Derchain e posteriormente de McAllister Scott, cada vez mais se caminha em uma direção diferente da proposta por Festugière. A Hermética, apesar de uma certa resistência dos helenistas oriunda justamente da perspectiva “Festugieriana”, passa a não ser mais vista enquanto unicamente um produto originado da cultura grega, mas começa-se a antever que também existem elementos helenizados de uma tradição religiosa egípcia presentes na documentação.

Jean-Pierre Mahé, em 1978, publica o primeiro tomo da sua obra *Hermès en Haute-Égypte, t. 1: Les textes hermétiques de Nag Hammadi et leurs parallèles grecs et latins*, e em 1982 o segundo tomo, *Hermès en Haute-Égypte, t. 2: Le fragment du Discours parfait et les Définitions hermétiques arméniennes*. Neles o filólogo e orientalista francês editou os três tratados herméticos oriundos dos *NHC* e comparou os textos herméticos em grego, latim, copta e armênio. Mahé, ao seu modo, pôs em prática ideias aventadas anteriormente por seus antecessores que até então não podiam ser realizadas pelo desconhecimento à época dos tratados da Biblioteca de *Nag Hammadi* ou

ulteriormente da sua tradução. Ele compreende a Hermética enquanto uma tentativa ptolomaica de codificação da religião egípcia.

Em 1986, com a publicação de *The Egyptian Hermes: a historical approach to the late pagan mind*, Garth Fowden, propõe uma perspectiva alternativa à dicotomia até então apresentada no cenário acadêmico quanto a origem da literatura hermética. O historiador inglês levanta a possibilidade de uma matriz multicultural. Enfatizando alguns elementos que não se enquadram nem na perspectiva egípcia e tão pouco na grega, o autor sustenta que a Hermética poderia ser resultante de um processo múltipla autoria que ao longo de várias gerações foi aglutinando várias origens e influências culturais presentes no mundo helenizado do mediterrâneo antigo.

De acordo com Fowden,

... é claro que nenhuma das posições extremas ocupadas por Festugière e Mahé são passíveis de justificativa, uma vez que se trata de uma cultura sincretista cujos elementos, especialmente do período romano, não eram facilmente separáveis. O egípcio (relativamente) não helenizado se expressou na linguagem e nos padrões de pensamento da tradição nativa, mas o que escreveu, como nas Instruções, pode muito bem se basear e ser inspirado pelo que estava sendo escrito ao mesmo tempo em hebraico, aramaico e grego. Da mesma forma, o egípcio helenizado escreveu na língua grega, a cuja expressividade era sensível e pensava em categorias gregas, cuja sutileza explorou. Mas, uma vez moldado por essa cultura, ele se tornou primeiro seu portador, depois seu árbitro¹² (FOWDEN, 1993, p. 73).

Mais adiante na conclusão da sua obra, Fowden define sua visão sobre o Hermetismo:

Como um caminho espiritual prático, o Hermetismo foi um produto característico do *milieu* de língua grega no Egito descrito na primeira parte deste estudo - embora as traduções coptas mostrem que ao menos parte da literatura também foi disponibilizada aos egípcios que não sabiam grego. E, no entanto, como o próprio Egito helenístico e romano, o hermetismo fazia parte de um todo mediterrâneo mais amplo, um mundo com sua intelectualidade e linguística *koiné*. Os livros de Hermes, tanto os filosóficos, quanto técnicos, tiveram ampla divulgação no império romano, sua doutrina tipificava e combinava a literatura do mundo romano com o orientalismo e sua aspiração pelo conhecimento revelado¹³ (FOWDEN, Op. cit, 213).

12 Tradução nossa de “...makes clear that neither of the extreme positions occupied by Festugière and Mahé are likely to be justifiable, since we are dealing with a syncretistic culture whose elements, especially by the Roman period, were not easily separable. The (relatively) unhellenized Egyptian expressed himself in the language and thought-patterns of the indigenous tradition, but what he wrote, as in the Instructions, might well draw on and be drawn on by what was being written at the same time in Hebrew, Aramaic and Greek. By the same token the Hellenized Egyptian wrote the Greek language, to whose expressiveness he was sensitive, and thought in Greek categories, whose subtlety he exploited. But once he had been moulded by that culture, he became first its bearer, then its arbiter.”

13 Tradução nossa de “As a practical spiritual way, Hermetism was a characteristic product of the Greek-speaking milieu in Egypt described in the first part of this study - though the Coptic translations show that some at least of the literature was eventually also made available to Egyptians who did not know Greek. And yet, like Hellenistic and Roman Egypt itself, Hermetism was part of a wider Mediterranean whole, a world with its intellectual as well as its linguistic koine. The books of Hermes, both philosophical and

Na esteira das pesquisas sobre elementos egípcios na literatura hermética surgem os artigos *Κόρη κόσμου: Isis, pupil of the eye of world* (1986) de H. Jackson e *Ancient Egyptian Thought and the XVIth Hermetic Tractate* (1989) de Jørgen Podemann Sørensen. O primeiro, investiga em um contexto greco-egípcio um importante texto hermético que chegou até os dias de hoje por meio das compilações de Joannes Stobaeus, trata-se do *Kore Kosmou*, ou como também ficou conhecido, “*A Pupila do Mundo*”. Em uma descrição sucinta o texto trata-se de uma instrução hermética realizada em uma estrutura similar aos tratados do *Corpus Hermeticum*, nele a preleção de conhecimento é feita pela deusa Ísis ao seu filho Hórus. Já no segundo artigo citado, Sørensen em uma perspectiva comparada justapõe o *C.H. XVI* a diversas fontes egípcias, dentre elas o drama cósmico representado nas paredes do templo ptolomaico de Edfu, dedicado ao deus Hórus. Por meio das “imagens” produzidas tanto pelo tratado do *C.H.*, quanto pelas fontes egípcias, o autor traça possibilidades de uma interpretação helenística do pensamento religioso egípcio em um contexto de interação cultural.

Já no séc. XXI, em 2003, J. Peter Södergård defendeu a tese *The Hermetic Piety of the Mind: A Semiotic and Cognitive Study of the Discourse of Hermes Trismegistos* na Universidade de Uppsala. A tese, publicada no mesmo ano, possui uma premissa bastante original ao usar a metodologia semiótica para tentar entender como o leitor antigo recebia a literatura hermética. O autor esmiúça o conceito de *nous* hermético a partir dos discursos de Hermes Trismegisto sob a forma de instruções em nome de Hermes ou de algum dos seus pupilos. O objetivo de Södergård consiste em delinear como os leitores seriam aduzidos pelos próprios textos para dentro das instruções em forma de diálogo, assumindo assim o papel das personagens e conseqüentemente seriam iniciados a partir da leitura. Para o autor, a Hermética filosófica desempenha uma função textual performativa (SÖDERGÅRD, 2003, p. 287).

Em 2005, Florian Ebeling publica *Das Geheimnis des Hermes Trismegistos: Geschichte des Hermetismus von der Antike bis zur Neuzeit*. Devedor das perspectivas teóricas da Memória Cultural de Jan e Aleida Assmann, Ebeling traça um panorama histórico da figura de Hermes Trismegisto e do Hermetismo desde a antiguidade tardia até o Séc. XX. Apesar de não focar no Hermetismo na antiguidade e sim no seu percurso ao longo da história, a obra lança possibilidades da aplicação das perspectivas teóricas

technical, enjoyed wide dissemination in the Roman empire, while their doctrine typified and combined the Roman world's literary and religious orientalism, and its yearning for revealed knowledge”.

acima elencadas em recortes temporais como os da pesquisa que ora nos propomos a desenvolver. O livro é prefaciado pelo próprio Jan Assmann e ganhou maior notoriedade a partir da publicação de sua tradução em inglês em 2007 pela *Cornell University Press*, sob o título de *The Secret History of Hermes Trismegistus: Hermeticism from Ancient to Modern Times*.

Richard Jasnow e Karl-Theodor Zauzich, também em 2005, trazem à luz da comunidade acadêmica os dois tomos da sua obra intitulada *The Ancient Book of Thoth: A Demotic Discourse on Knowledge and Pendent to the Classical Hermetica*. A impactante obra dos autores apresentou ao mundo o Livro de Thoth, composto por discursos multifacetados onde o deus Thoth aparece em diálogos instrutivos com o seu discípulo *Mr-rh* em uma clara semelhança com os textos que compõe a chamada Hermética filosófica. A tradução do nome do discípulo pode ser compreendida por nós enquanto “amante da sabedoria” ou “amigo da sabedoria” tal qual a palavra *φιλόσοφο* (filósofo) grega. Os documentos traduzidos e analisados por Jasnow e Zauzich são compostos de fragmentos em demótico e hierático originários de vários locais do Egito e foram datados dos sécs. I a.C. a II d.C., de acordo com os egiptólogos. A partir da sua pesquisa, aventa-se, que a literatura hermética teria sido escrita em grego ao mesmo tempo em que textos de conteúdo e forma semelhantes foram desenvolvidos nos templos egípcios. O estudo dos autores supracitados também ocasionou uma mudança na datação comprovável da Hermética filosófica, que na compreensão de Garth Fowden estava fixada entre os séculos II a IV d.C., portanto, originária do Egito romano e contemporânea do Cristianismo. Com o conhecimento do Livro de Thoth, a Hermética filosófica pode ser datada a partir de I a.C. o que compreende o Egito helenístico dos Ptolomeus e é anterior ao Cristianismo.

Evidentemente, a obra de Jasnow e Zauzich causou uma grande repercussão entre os pesquisadores que se debruçavam sobre a temática e inclusive antes mesmo da publicação do trabalho dos dois, em 1996, Jean-Pierre Mahé publicou um artigo com suas considerações sobre um relatório preliminar da pesquisa em desenvolvimento apresentada pelos dois autores na última Conferência de Egiptologia na Universidade de Cambridge anterior à publicação do artigo no periódico *Vigiliae Christianae*. Posteriormente, em 2014, Richard Jasnow e Karl-Theodor Zauzich publicaram uma nova versão do seu estudo, *Conversations in the House of Life: A New Translation of the Ancient Egyptian Book of Thoth*, onde apresentaram uma nova tradução dos textos e o resultado do acúmulo da pesquisa desde 2005. Nessa nova versão em um tomo

procuraram ser mais sintéticos e utilizar uma linguagem que permitisse também o acesso ao estudo do grande público não-acadêmico.

Ronaldo Gurgel Pereira, historiador e egiptólogo brasileiro, defendeu em 2010, na Universität Basel a tese de doutorado em egiptologia *The Hermetic Logos: Reading the Corpus Hermeticum as a Reflection of Graeco-Egyptian Mentality*. Na tese, Pereira analisa os resultados do entrelaçamento cultural do Egito e Grécia no contexto de uma mentalidade que abarca os universos simbólicos das duas culturas. Na perspectiva do autor, a cultura helenística no Egito foi resultado de relações complexas entre dois universos simbólicos, que por muitos séculos coexistiram no mesmo espaço físico. Como resultado desse encontro, a percepção de uma cultura sobre si mesma e os elementos que a diferenciam de outra cultura tornam-se turvas e sofrem transformações constantes, graduais e sempre imprevisíveis. Para Pereira, é importante salientar que essas mudanças são moldadas pela forma como os indivíduos entendem, classificam e interagem com o mundo que os rodeia, ou seja, a nível político, religioso, cultural e social. O resultado de tal transformação de culturas é um novo universo simbólico que contém uma nova visão de mundo substituindo tanto os discursos egípcios quanto os helênicos tradicionais. Assim, o nascimento do meio hermético no Egito coincidiria com uma percepção da realidade recém-fundada. Pereira já traz para sua tese a perspectiva apontada por Jasnow e Zauzich e considera a origem da literatura hermética como situada no Egito ptolomaico.

Em 2012, Anna Van den Kerchove, publicou *La voie d'Hermès: Pratiques rituelles et traités hermétiques*, tese defendida no ano anterior na *École Pratique des Hautes Études* de Paris. Nela a autora aborda o hermetismo enquanto corrente pertencente à sabedoria egípcia em um contexto greco-egípcio de tradições. Van den Kerchove explora e analisa as práticas rituais, a partir dos textos grego, latino e copta.

Por fim, em 2014, David Pessoa de Lira defendeu a tese de doutorado em teologia *O Batismo do Coração no Vaso do Conhecimento: Uma Análise do Corpus Hermeticum IV. 3-6a* na Faculdade EST. O autor além ter lançado na academia brasileira os debates do sobre o hermetismo em língua portuguesa, ainda considera as influências egípcias por meio da análise da correlação de trechos do *C. H. IV* com o *Hino da Aparição Onírica da deusa egípcia Hathor* ajuntando também elementos latinos e do universo judaico-cristão na interpretação dessas passagens. A Tese de Lira é certamente o material mais completo e acurado academicamente sobre o Hermetismo produzido em língua portuguesa até o

momento, no entanto discussões como as levantadas por Jasnow e Zauzich ficaram de fora do seu trabalho.

Na primeira parte deste capítulo tentamos situar o leitor na trajetória que teve Hermes Trismegisto e o Hermetismo dentro do contexto acadêmico, nos debates e controvérsias pelos quais o nosso objeto de estudo foi analisado, sobretudo a partir da perspectiva da busca da compreensão de suas origens e apresentar o acúmulo de conhecimento sobre a temática produzida por todos estes pesquisadores antes de nós. Certamente que uma temática tão vasta, como a que nos propomos a pesquisar, possui muito mais análises e trabalhos de qualidade em nível acadêmico produzidos, inclusive usaremos muitos deles como referência ao longo deste trabalho, mas aqui apresentamos os principais estudos que foram concebidos em direta relação ao nosso trabalho.

Findada a revisão bibliográfica, acreditamos que para compreensão do leitor é de fundamental importância entender o contexto histórico onde foram produzidos os documentos que analisaremos nessa pesquisa. Passaremos a tratar agora do Egito de Hermes Trismegisto em seus aspectos políticos, religiosos, culturais e sociais.

1.2. - O Egito de Hermes Trismegisto

Antes qualquer avanço precisamos delimitar temporalmente o Egito onde a literatura hermética se originou e floresceu. Com o objetivo de nos afastarmos das místicas suposições que pressupõem os “escritos de Hermes” tendo sido revelados em tempos imemorais anteriores ao Moisés do Antigo Testamento, se levarmos em consideração os trabalhos de Jasnow e Zauzich, as datações da chamada Hermética Técnica e também as relativas à Hermética filosófica, comprovadamente, podemos circunscrever as origens dessa intrigante corrente literária entre os séc. II a.C ao séc. IV d.C.

O período delimitado se refere, politicamente, a dois períodos históricos do Egito antigo que traziam em si a marca da dominação estrangeira na terra dos faraós. Neste recorte, entre o séc. II a.C até o ano 30 do séc. I a.C. o Egito era governado pela dinastia dos Ptolomeus, dinastia oriunda da Macedônia que regeu o Egito desde a morte de Alexandre (324 a.C.), o Grande, até derrota de Cleópatra VII e Marco Antônio na Batalha de Áccio para Otávio Augusto. Após a batalha Otávio se tornaria então o primeiro

imperador romano e anexaria reinado de sua inimiga ao seu nascente império, que perduraria dominando o Egito até o séc. IV d.C., enquanto um império unificado¹⁴.

A literatura hermética, portanto, teria inicialmente surgido no Egito Helenístico e posteriormente florescido no Egito romano. O período helenístico na antiguidade, de maneira geral, se inicia com a morte de Alexandre (324 a.C.) e segue a história pelas batalhas dos seus generais na sua sucessão, perpassando o estabelecimento das dinastias dos sucessores nos diversos rincões do seu antigo império, até a queda da última dinastia de reis que se originou do espólio do grande conquistador macedônio, os Ptolomeus no Egito em 30 a.C..

A primeira menção ao termo helenístico (*hellénistique*), surge na França moderna em 1681 por J.B. Bossuet para adjetivar o grego utilizado na Septuaginta, a tradução em grego do Antigo Testamento, uma versão “helenizada” que teria sido encomendada por Ptolomeu II Filadelfo para compor a biblioteca de Alexandria (GREEN, 2014, pp. 13-14; CLÍMACO, 2020, p. 26 e pp. 105-106). O conceito de período helenístico teria sido cunhado pelo historiador alemão Johann Gustav Droysen no séc. XIX, especificamente em 1878 quando defendeu em sua história dos Sucessores como sendo o fator principal do período a adoção da língua e cultura gregas por não gregos em territórios antes governados pelos aquemênidas. Droysen teria então utilizado o termo helenismo a partir do grego *ελληνισμός*.

É importante salientar que, conforme já foi dito, os termos associados, helenístico, helenismo e helenização, são produtos modernos, portanto, as pessoas que viveram nesse período histórico e nas regiões por onde a influência de Alexandre se estendeu desconheciam tais concepções, bem como não se percebiam apartados historicamente da continuidade linear das suas culturas. Mesmo que para alguns escritores da antiguidade a figura de Alexandre Magno tenha sido percebida como alguém que transformou a lógica e as relações do Mediterrâneo antigo, não existem evidências documentais de que os próprios povos antigos visualizaram ou tiveram a autopercepção de pertencerem a um período diferenciado, coerente e definível.

¹⁴ De acordo com a cronologia defendida por John Baines e Jaromir Malék. A cronologia e as datas do Egito Antigo ainda são fonte de muitas discussões com referência aos seus detalhes e às datas absolutas, entretanto as datas posteriores a 664 a.C. possuem elementos comprobatórios em abundância que permitem uma maior exatidão e quase nenhuma variação entre as diversas perspectivas autorais, mesmo assim adotamos aqui aquela que é tida como a mais acurada na egiptologia moderna, estabelecida pelos autores supracitados. (BAINES; MALÉK, 1980, pp. 8-9; BRANCAGLION JR, 2003, pp. 128-129).

Por se tratar de uma formulação moderna, a helenização foi gestada em perspectiva com outro princípio, o de aculturação. Formulada de forma sistemática pelos antropólogos americanos R. Redfield, R. Linton e M. Herskovits na década de 1930, autores do *Memorandum for the study of acculturation*, a aculturação tem profundas raízes nas concepções ideológicas do século XIX. A aculturação enquanto conceito tem como princípio teórico a concepção de que as sociedades caminham no sentido de um todo estável e homogêneo, em um transcurso onde as classes vistas enquanto inferiores emulam e assimilam, irrefutavelmente, os preceitos culturais de seus superiores, de maneira a se admitir que os sujeitos sociais que não se enquadram neste processo sofrem de algum tipo de desvio (FUNARI e GRILLO, 2012, pp. 1-2). Advém daí toda uma série de oposições binárias entre superior/inferior, colonizador/colonizado e civilizado/bárbaro, que – em longo prazo e por meio dos processos de aculturação - tendem a ser superadas, uma vez que as práticas culturais tidas como mais excelsas exultariam de forma irrefragável, eliminando tais binarismos. Deste modo, chegar-se-ia à homogeneidade social, exprimida pelos três pilares do Estado Nacional moderno: uma terra, um povo, um idioma, preceitos oriundos do século XIX. (FUNARI e GARRAFFONI, 2012, p. 3).

Aculturação compreende aqueles fenômenos que resultam quando grupos de indivíduos com diferentes culturas entram em contato contínuo de primeira mão, com alterações posteriores nos padrões culturais originais de um ou de ambos os grupos¹⁵ (REDFIELD, LINTON e HERSKOVITS, 1936, p. 149).

Partindo desta sistematização, entende-se relativo às resultantes provenientes do contato de grupos de diferentes práticas culturais a “aceitação”, segundo a qual o processo de aculturação faz com que uma maior porção de uma cultura se sobreponha à outra, ocasionando a perda de grande parte da herança cultural da segunda. Isto se dá com consentimento dos membros do grupo tido como aculturado, e, como resultado, chega-se a uma assimilação não apenas dos padrões de comportamento, mas dos valores internos da cultura. Também se pode chegar à noção de “adaptação”, na qual os traços originais e estrangeiros são combinados de modo harmônico, promovendo um mosaico histórico, com uma reformulação dos padrões das duas culturas em um todo

¹⁵ No original: “Acculturation comprehends those phenomena which result when groups of individuals having different cultures comes into continuous first-hand contact, with subsequent changes in the original cultural patterns of either or both groups”.

concordante, salutar para os indivíduos envolvidos, com a remissão de atitudes mais ou menos conflitantes. Por fim, tem-se a “reação”, em que, por conta da opressão do estrangeiro, ou por causa dos resultados imprevistos na aceitação de seus traços, surgem movimentos contra-aculturativos, que desejam manter as raízes culturais nativas, por vezes como compensação para uma inferioridade imposta ou assumida, por outras enquanto um movimento de exaltação das práticas culturais originárias, por meio de um retorno às antigas condições anteriores a aculturação (*Idem.*, p. 152).

A partir de meados do séc. XX, tanto as perspectivas de helenização quanto de aculturação sofreram, justamente, inumeráveis críticas oriundas de movimentos sociais organizados que confrontaram os modelos dicotômicos que corporificavam cisões entre civilização/barbárie, superior/inferior e aculturador/aculturado. Esse movimento acabou por influenciar a teoria social, propondo modelos de interpretação cultural mais matizados e fluídos, atentando às diversidades encontradas no interior de quaisquer agrupamentos humanos, sejam relativos à etnia, à sexualidade, à condição econômica ou às práticas culturais, entre outros (FUNARI e GARRAFFONI, 2012. pp. 2-4).

As críticas voltadas ao conceito de aculturação, defendem que esta conceituação está permeada de noções que visam à alegação de uma notável superioridade europeia, da passagem da cultura nativa à estrangeira como marco de progresso desejável em uma diretiva em absoluto pautada pelo status de civilizado, branco, sóbrio, heterossexual e austero do conquistador. Em uma clara relação com os processos imperialistas das grandes potências europeias para com as nações dominadas que buscavam analogias em acontecimentos do passado como roteiro para as ações do presente. A aculturação sustenta “um programa no decorrer do qual o indivíduo ou a sociedade se aproximasse do modelo ocidental” e que “realiza um corte artificial (e carregado de duvidosa ideologia) que separa as sociedades ditas ‘primitivas’ e as sociedades propriamente ‘históricas’” (WATCHEL, 1995, 113 e 122).

Quanto à helenização, seria um modelo normativo de cultura que foi forjado com o objetivo definido de embasar os feitos das potências europeias imperialistas dos séculos XIX e XX (FUNARI, 2004, p. 7). A helenização é vista como um conceito por demais excludente, visto que ignora as influências dos povos não-gregos para a edificação cultural do período Helenístico (MAIRS, 2011, p. 5), limitando todos os intrincados e complexos processos de interação cultural na Antiguidade a uma estreita e rígida passagem de uma civilização inferior à outra superior (FUNARI e GRILLO, 2012, p. 7).

Consoante com o moderno imperialismo europeu que enxergava nas conquistas de Alexandre, marcos de avanço e progresso, na mesma medida em que apreciava seus atos de colonização, intervenção política e econômica em terras africanas e asiáticas.

Feitas essas digressões, deixamos claro que este estudo não tem por premissa o entendimento da superioridade cultural grega ou romana – no caso da romanização – sobre a cultura egípcia, nem compactua com a ideia de que o produto das interações culturais entre gregos, egípcios e posteriormente os romanos seja uma cultura helênica ou latina “perturbada” por elementos orientais¹⁶, muito menos pressupõe uma noção da existência tanto na antiguidade quanto no presente de uma cultura pura. O uso do termo helenístico, adjetivando o Egito e outros reinos de origem greco-macedônica que foram estruturados após as conquistas de Alexandre, que usaremos ao longo deste estudo se dará por questões metodológicas conjugando os aspectos cronológicos aos contextos de hibridismos culturais que se desenvolveram nessas localidades. Quando utilizarmos “Egito greco-romano”, englobaremos o período helenístico que compreende os quase 300 anos de domínio greco-macedônico que se inicia com a conquista de Alexandre em 332 a.C. e o período romano que se inicia em 30 a.C. e vai até o séc. IV d.C..

Inicialmente, partiremos da premissa de que a literatura hermética é um produto intelectual greco-egípcio gerado em um contexto de complexas relações de interação entre dois universos simbólicos culturais que coexistiram nas mesmas coordenadas geográficas durante séculos (FOWDEN, 1993, p. 17; PEREIRA, 2010, p. 22). Embora em grande parte a Hermética, que chegou até nós, vá se desenvolver no Egito romano, as condições para o seu advento começaram a surgir muito antes da chegada do conquistador macedônio ao vale do Nilo, nos contatos anteriores entre essas duas culturas¹⁷. É importante salientar que na Literatura Hermética percebe-se também influências de outras culturas que interagiram no mediterrâneo antigo no contexto do Egito greco-romano. No entanto, para fins deste trabalho que busca identificar e analisar os elementos cosmogônicos das tradições religiosas egípcias contidos na tradição hermética, nosso foco estará centrado nas interações entre as culturas grega e egípcia e suas múltiplas ressignificações.

¹⁶ Orientais no sentido estrito do Antigo Oriente Próximo.

¹⁷ Inclusive se considerarmos apenas os documentos relativos à Hermética filosófica em grego, as tradições nela presentes pressupõem um desenvolvimento anterior nas tradições de transmissão oral do conhecimento (MAHÉ, 1978, p. 5; LIRA, 2011, p. 2).

1.2.1 – Interações entre egípcios e gregos anteriores ao período helenístico

Os primeiros contatos entre egípcios e gregos podem ser rastreados como tendo se iniciado cronologicamente a partir do Médio Império Egípcio (2040-1640 a.C.). De acordo com Rosalie David, houve contatos entre o Egito e as Ilhas Egeias. Para a autora, embora essas relações apresentem um quadro confuso na época, existem evidências de um crescente contato e troca de ideias e produtos entre a Creta minoana e o Egito da XII Dinastia, que incluem aí a cerâmica minoana encontrada em diversos sítios arqueológicos pelo Egito (DAVID, 2011, p. 206). No entanto, foi a partir do Novo Império Egípcio (1550-1070 a.C.), iniciado pela XVIII Dinastia, que as relações entre egípcios e gregos se tornaram frequentes e intensas a ponto de podermos observar vestígios mais expressivos de uma cultura material proveniente dessas interações.

Em um artigo publicado em duas partes no *JEA* em 1914, por Henry Hall, são apontadas possibilidades de uma influência dos Egeus nas decorações de tumbas egípcias em Tebas e dos palácios de Malkata, no reinado do faraó Amenhotep III (1391-1353 a.C.) e no palácio de Amarna, nova capital egípcia fundada pelo faraó Akhenaton (1353-1335 a.C.) (HALL, 1914, p.197 e pp. 201-202). No templo funerário de Amenhotep III, na sua lista topográfica, pode-se ler referências ao “Povo de Keftu” em alusão aos habitantes do que hoje conhecemos como a ilha de Creta, assim como se alude também a cidades como Amninsos, Knossos, Phaistos, entre outras (ASSMANN, 2000, p. 13). Além disso, nas *cartas de Amarna*¹⁸, em uma carta hitita encontramos referências a “*Ahhiyawa/Akkiyawa*” enquanto um dos reinos que as civilizações do Antigo Oriente Próximo mantiveram relações diplomáticas.

Entre os estudiosos dos Hititas existe uma longa discussão¹⁹ sobre o termo e ao que se refere, porém atualmente está relativamente consensuado de que se tratava dos habitantes do que hoje podemos chamar de civilização Minóica, que em egípcio tinha a denominação “*Aqawas*”, numa possível adaptação de “Aqueus”, um dos povos do mar listados no período Reméssida.

¹⁸ As *Cartas de Amarna* são a designação dada a um conjunto de documentos em cuneiforme encontradas em Tell el Amarna (Akhetaton), capital do antigo Egito durante o reinado do faraó Akhenaton, que faziam parte do arquivo de correspondência do Egito com os seus reis vassalos e governadores em terras estrangeiras sob seu domínio, além de também conter cartas de teor diplomático com outros reinos independentes. A correspondência encontrada abrange os reinados do faraó Amenhotep III e do seu sucessor Amenhotep IV/Akhenaton. Em sua maioria as cartas foram escritas em acadiano, língua diplomática do período (cf. MORAN, 1992).

¹⁹ cf. ASSMANN, 2000, pp. 13-14; HAJNAL, 2003, pp. 40-42; GÜTTERBOCK, 1983; BRYCE, 2019.

A partir da XXVI dinastia egípcia, no Período Saíta (664-525 a.C.) ou do Renascimento Saíta²⁰, sob o reinado de Psametik I, as relações entre egípcios e gregos aumentaram consideravelmente. Além de um exponencial aumento nas relações comerciais entre os dois povos, uma das razões mais importantes para o estreitamento dos laços entre eles foi um acentuado fluxo migratório de gregos e cários que se deslocou da Anatólia ocidental para o Egito.

As relações comerciais se tornaram tão intensas que os gregos obtiveram permissão para povoar um porto comercial nas proximidades de Saís, Náucratis, bem como em acampamentos militares espalhadas pelo Delta do Nilo. Essas localidades abrigaram os mercenários gregos a serviço da dinastia Saíta, conforme atesta Heródoto em seu segundo livro (Euterpe) das Histórias (HÖLBL, 2010, p. 10 e HERÓDOTO, II, 154). Segundo Günther Hölbl, posteriormente, o faraó Ahmose (Amasis) II (570-526 a.C.), considerado como um bom amigo dos gregos²¹, concedeu o *status* legal de pólis ao assentamento grego de Náucratis.

A XXVI dinastia foi marcada por um renascimento do “nacionalismo egípcio”, em contraposição às últimas cinco dinastias anteriores onde os faraós governaram em um reino dividido e perderam suas reivindicações de autonomia no exterior. Nekau I (672-664 a.C.), aproveitou as oportunidades políticas que lhe foram ofertadas pelos regentes assírios, preparando o caminho para o seu filho Psametik I que estabeleceu uma dinastia independente e nativa. Durante a dinastia ocorreu uma investida deliberada de enfatizar de conceitos egípcios tradicionais em um “arcaísmo” que foi expresso em uma tentativa da reprodução das artes, vestimentas, religião e escrita dos períodos iniciais do Estado faraônico. Os Saítas se estabeleceram com sucesso por dois principais motivos, Nitiqret (Nitocris), filha de Psametik I, foi adotada como herdeira pela Divina Adoradora do deus Amon, assegurando o controle do seu pai sobre Tebas (Iunu) e em virtude do massivo apoio militar fornecido pelos mercenários gregos durante todos os reinados da dinastia que perduraram até a invasão persa em 525 a.C., quando Cambises II incorporou o Egito ao seu império (DAVID, 2011, p. 402-403, LLOYD, 2007, p. 483 e GRIMAL, 1996, p. 385).

Se iniciou então o período de maior abertura do Egito ao mundo exterior até então. Segundo Grimal, foi neste momento que começaram a surgir grupos de interpretes

²⁰ Como ficou conhecido o período na egiptologia em referência a origem dos seus governantes.

²¹ Podemos encontrar referências a menção dessa amizade também em Heródoto: “E Amásis tornou-se um amigo dos helenos, e outras coisas que ele ofereceu a alguns helenos: concedeu permissão à aqueles que vinham para o Egito para morar na cidade de Náucratis...”. Tradução de Maria Aparecida de Oliveira Silva (HERÓDOTO ,II, 178, 2016).

egípcios, que conduziram os gregos a visitar os grandes santuários, sobretudo os do Delta do Nilo, proporcionando os elementos, um tanto quanto evadidos de distorções naturais em um processo de tentativa de compreensão entre duas culturas distintas, que permitiram aos intelectuais gregos escreverem sua versão da história dessa quase mítica sociedade que tanto os fascinava (GRIMAL, 1996, p. 386). Alan B. Lloyd, sobre a Baixa época egípcia afirma,

O estudioso deste período possui uma vantagem única: para períodos anteriores temos que nos basear de forma exclusiva ou em grande medida nas fontes egípcias, com suas inerentes distorções, enquanto que os historiadores dedicados à Baixa Época dispõem de uma gama bem mais ampla de documentação escrita, que oferecem um potencial ainda maior para as referências cruzadas e portanto proporciona pontos de vista sobre as atuações das instituições políticas e militares egípcias desprovidos da patina propagandística que, invariavelmente, os escribas egípcios aplicavam em suas narrativas²² (LLOYD, 2007, p. 481).

No entanto, devemos ter em mente que os critérios para se escrever a história, tanto para os gregos como para os egípcios antigos, diferiam de nossas abordagens teórico-metodológicas atuais. Em referência as narrativas que chegaram ao nosso tempo a partir dos gregos, podemos tomar Heródoto como exemplo. Escrevendo no séc. V a.C., o historiador grego de Halicarnasso, adotou em seu gênero literário o conceito de *θαύμα* (maravilhoso, extraordinário) que definiu no primeiro volume de suas histórias:

Esta é a exposição do resultado das investigações de Heródoto de Halicarnasso para evitar que, com o tempo, os acontecimentos humanos sejam esquecidos e que as notáveis e singulares façanhas realizadas, respectivamente, por gregos e bárbaros [...] não deixem de ser devidamente realçadas²³. (HERÓDOTO, I, I).

Assentado nos escritos Heródoto e reverberado posteriormente em Tucídides e Diodoro Sículo, o Egito na interpretação dos helenos tornou-se o símbolo máximo de uma civilização da idade do ouro, um lugar notável e admirável, repleto de maravilhas e curiosidades.

²² Na versão consultada: *“El estudioso de esta época posee además una ventaja única: para las épocas anteriores nos hemos de basar de forma exclusiva o en gran medida en las fuentes egipcias, con sus inherentes distorsiones; mientras que los historiadores de la Baja Época disponen de una gama mucho más amplia de documentación escrita, que ofrece un potencial sin parangón para las referencias cruzadas y, por lo tanto, proporciona puntos de vista sobre la actuación de las instituciones políticas y militares egipcias desprovistos de la pátina propagandística que, invariablemente, aplicaban a sus narraciones históricas los escribas nativos egipcios.”*

²³ Na versão consultada: *“Ésta es la exposición del resultado de las investigaciones de Heródoto de Halicarnaso para evitar que, con el tiempo, los hechos humanos queden en el olvido y que las notables y singulares empresas realizadas, respectivamente, por griegos y bárbaros [...] queden sin realce”.*

Ouvi ainda outros acontecimentos em Mênfis, quando fui para os colóquios com esses sacerdotes de Hefesto; além disso, quando me dirigi a Tebas e Heliópolis por conta dessas mesmas informações, queria saber se concordavam com os relatos ouvidos em Mênfis; pois os heliopolitanos dizem que são os mais conhecedores das histórias do seu país que os egípcios (HERÓDOTO, II, 3, p. 22, 2016). Quanto aos acontecimentos que dizem respeito aos assuntos humanos, concordando uns com os outros, contavam assim: os egípcios foram os primeiros dentre todos os homens que descobriram a duração do ano, dividindo-o em doze partes, em conformidade com as estações; e costumavam dizer que descobriram isso por causa dos astros. E eles conduzem esse assunto de modo mais sábio que os helenos. Parece-me, porque os helenos acrescentam, a cada três anos, um mês para intercalar por causa das estações, mas os egípcios transferem trinta dias para os doze meses e acrescentam cinco dias a cada ano além desse número, eles têm o ciclo das estações para este se perfazer e ficar completo. Dizem que os egípcios foram os primeiros a dar nomes apropriados aos doze deuses, e que os helenos tomaram esses nomes deles, e que também foram os primeiros a dedicar altares, imagens e templos aos deuses, também a esculpir suas imagens nas pedras. E então me mostraram com fatos que assim aconteceu a maioria desses eventos. (HERÓDOTO, II, 4, p. 23, 2016)

Percebe-se que para Heródoto era notável a ligação do Egito com uma sabedoria primordial diretamente ligada ao campo divino/religioso. Para o antigo autor, os egípcios “são de longe os mais tementes aos deuses dentre todos os homens” (HERÓDOTO, II, 37, p. 43, 2016) e que os gregos seriam devedores desta sabedoria. Quatro séculos depois de Heródoto os intelectuais helenos permaneciam com a mesma percepção em relação aos egípcios como podemos atestar documentalmente a partir da *Biblioteca histórica* de Diodoro Sículo:

Examinadas essas coisas, devemos mencionar quantos gregos famosos por sua inteligência e educação viajaram para o Egito nos tempos antigos a fim de se imergir nos costumes e na sabedoria daquele povo. Os sacerdotes dos egípcios relatam em sua história, a partir dos escritos dos livros sagrados, que Orfeu, Museu, Melampo e Dédalo viajaram para lá em tempos antigos; e, além destes, Homero, o poeta, e Licurgo, o espartano, e ainda Sólon de Atenas, e Platão, o filósofo, e foi também Pitágoras de Samos, e Eudoxo, o matemático, e ainda Demócrito de Abdera, e Oenopides de Quios. Eles mostram evidências de tudo isso; de uns, imagens e, de outros, lugares ou construções com o mesmo nome; e eles apresentam provas da ciência escolhida por cada um, mostrando que tudo pelo que eles eram admirados entre os gregos foi importado do Egito²⁴ (DIODORO SÍCULO, I, 96, pp. 315-316).

²⁴ Tradução nossa de: “*Examinadas estas cosas por nosotros, hay que citar cuántos griegos célebres por su inteligencia y educación se desplazaron a Egipto en los tiempos antiguos para que participaran de las costumbres y de la educación de allí. Los sacerdotes de los egipcios relatan en su historia, a partir de las escrituras de los libros sagrados, que se desplazaron hasta ellos en la Antigüedad Orfeo, M useo, Melampo y Dédalo; y, además de éstos, Homero, el poeta, y Licurgo, el espartano, y aún Solón de Atenas, y Platón, el filósofo, y fue también Pitágoras de Sarrios, y el matemático Eudoxo y aún Demócrito de Abdera, y Enópides de Quíos. Muestran señales de todos éstos; de unos, imágenes y, de otros, lugares o construcciones homónimas en su denominación; y aducen pruebas de la ciencia elegida por cada uno, demostrando que fue importado de Egipto todo aquello por lo que fueron admirados entre los griegos.*”

É importante destacar aqui que tanto Heródoto quanto Diodoro enfatizaram o papel dos sacerdotes egípcios como guardiões dessa mítica sabedoria dos egípcios, os historiadores gregos criaram uma imagem do Egito enquanto uma terra de sabedoria que por sua vez estava diretamente ligada ao sacerdócio. No período greco-romano, o período histórico central para esta pesquisa, o sacerdócio terá um papel primordial na mediação entre a cultura estrangeira dos dominadores e a cultura dos dominados²⁵.

A partir dos relatos dos historiadores gregos pode-se também vislumbrar o período posterior à dinastia Safta, quando os persas conquistaram o Egito sob o comando do Grande Rei Cambises (? - 522 a.C.) em 525 a.C. derrotando na batalha de Pelúcio o faraó Psametik III e seu exército que em grande medida era formado por mercenários gregos, iniciando assim, como ficou conhecida a primeira dominação persa. A atitude dos historiadores gregos na descrição do domínio persa no Egito é marcada por uma intensa propaganda “antipersa” que muitas vezes contrasta com as fontes egípcias sobre o período e tem origem no próprio histórico de embates dos gregos contra os persas e no entendimento dos persas como a personificação máxima do conceito de “bárbaro” que tinham os gregos.

Nicolas Grimal, Rosalie David e Alan B. Lloyd são unânimes ao afirmar que, como um exemplo, Cambises foi um soberano que se preocupou em não ferir a sensibilidade egípcia em relação as questões religiosas e que se apresentou como um rei egípcio em todos os aspectos. Ao transformar o Egito numa satrapia, cuidou para que egípcios estivessem nas estruturas administrativas do Estado, além de existirem evidências de sua presença no funeral de um touro Ápis, oficiando como faraó e representado com toda a ritualística egípcia, imagem bem divergente da traçada por Heródoto ao retratar o Grande Rei persa enquanto um selvagem que teria assassinado um touro Ápis em Mênfis para escarnecer do culto egípcio (DAVID, 2011, p. 404, LLOYD, 2007, p. 495 e GRIMAL, 1996, p. 397).

Assim como Heródoto, Diodoro também emula o sentimento “antipersa” ao comentar sobre o reinado de Cambises:

Diz-se que o pai de Xerxes, Dario, foi o sexto a lidar com as leis dos egípcios; abominando os ultrajes cometidos nos santuários do Egito por Cambises, que reinou antes, ele desejava uma vida justa e piedosa (DIODORO SÍCULO, I, 96, pp. 314).

²⁵ Adiante no próximo tópico deste capítulo abordaremos a fundo o protagonismo sacerdotal no ambiente onde floresceu nosso objeto de investigação.

No entanto, a controvérsia relacionada a possível impiedade persa não pode ser questionada quanto ao reinado de Xerxes (486 – 465 a.C.), que, segundo Lloyd, demonstrou um grande desprezo para com os templos e a religião egípcia (LLOYD, 2007, p. 496). Estabeleceu-se por tanto uma grande animosidade entre egípcios e persas que resultou em duas revoltas nativas que acabaram fracassando posteriormente. Tucídides, em sua *História da guerra do Peloponeso* trouxe o seguinte relato:

Na mesma época Ínaros filho de Psaméticos, um líbio e rei dos líbios adjacentes ao Egito, saindo de Maréia (cidade ao norte de Faros) levou a maior parte do Egito a revoltar-se contra o rei Artaxerxes e depois de proclamar-se rei chamou os atenienses. Estes partiram de Chipre", onde por coincidência se encontravam em uma expedição com duzentas naus suas e dos aliados, e foram para o Egito; quando navegavam pelo rio Nilo acima, vindos do mar, vendo-se senhores do rio e de dois terços de Mênfis, continuaram avançando para atacar a terceira parte, chamada Fortaleza Branca. Na fortaleza estavam alguns persas e medas que se haviam refugiado lá, juntamente com os egípcios que não haviam aderido à revolta (TUCÍDIDES, I, 104, p. 61, 2001).

Artaxerxes I, no entanto, restaurou o domínio persa sobre o Egito (454 a.C.) e o fracasso da Liga de Delos na incursão egípcia em apoio a Inaros tornou-se um forte combustível para a propaganda “antipersa” dos gregos que chegava ao seu clímax. Heródoto também escreveu sobre esses acontecimentos em seu terceiro livro de *Histórias*, Tália (HERÓDOTO, III, 12), mas de fato Tucídides (I, 104-109, pp. 61-64, 2001) foi quem melhor ilustrou os acontecimentos da primeira revolta. No reinado de Artaxerxes II (405-359 a.C.) os egípcios se levantaram mais uma vez contra os persas, dessa vez se aproveitando de uma guerra civil entre Artaxerxes II e seu irmão Ciro II pelo domínio do império persa. O príncipe, depois faraó Amyrtee (Amyrtaeus) II de Saís, que possuía o mesmo nome do seu avô, inicia o foco da revolta que inaugurou o último período de independência egípcia e a XXVIII dinastia egípcia, instigada e apoiada pelos gregos, sobretudo os espartanos (GRIMAL, 1996, p. 401).

O último período de independência egípcia durou menos de um século (404-343 a.C.) e nele todos os soberanos tiveram reinados curtos, com exceção do faraó Hakor (393-380 a.C.). A partir das fontes documentais que os pesquisadores modernos dispõem percebe-se que estes soberanos tentaram se igualar aos soberanos da XXVI dinastia, seu modelo mais próximo de idade do ouro no Egito, isso fica demonstrado no que temos acerca dos seus governos e nas próprias titulaturas desse faraós que tomavam para si os nomes do Hórus de Ouro e *Nebty* de faraós como Psametik II e Ahmose II (LLOYD, 2007, pp. 499-500).

Em 343 a.C. os persas retomam o Egito pelo comando do Grande Rei Artaxerxes III Ochos. O faraó Nectanebo (Nakhthoreb) II, derrotado se refugiou ao sul do Egito onde ainda conseguiu se manter relevante por mais dois anos até que todo Egito foi reconquistado pelos persas. De acordo com Lloyd, a reconquista do Egito veio acompanhada de saques aos templos, de uma política desmonte das defesas das principais cidades, bem como da criação de uma administração provincial persa que tinha como intenção recuperar as condições da dominação anterior, mas resultou em um regime de brutalidade e incompetência, nas palavras de Lloyd, que rapidamente maximizou o sentimento “antipersa” compartilhado por gregos e egípcios. Assim como no passado, a máquina de propaganda contra os persas segue nos moldes anteriores (como em relação a Cambises) e o grande foco das críticas estava justamente assentado na impiedade religiosa dos dominadores. Não tardaram a surgir revoltas locais que fracassaram em seu intento de libertar mais uma vez o Egito e não surpreende o fato de que Alexandre Magno (356-323 a.C.), ao invadir o Egito em 332 a.C. não tenha encontrado resistência dos egípcios para findar o domínio persa na terra dos faraós (LLOYD, 2007, pp. 499-500 e GRIMAL, 1996, p. 408).

1.2.2 – Egípcios e gregos no período helenístico: Alexandre e a dinastia ptolomaica

No outono de 332 a.C., Alexandre Magno, rei da Macedônia, chegou ao Egito. Segundo narram os autores antigos, ao adentrar Pelusium, a satrapia persa do Egito teria se rendido e o povo egípcio o recebeu como seu libertador da opressão persa. Se pudermos nos fiar no *Romance de Alexandre*²⁶, ao incorporar o Egito ao seu império, Alexandre encorajou a “individualidade nacional”, assegurou que fosse permitido aos egípcios permanecerem com suas práticas religiosas, ofereceu sacrifício aos seus deuses e foi investido como faraó pelos sacerdotes egípcios no templo de Ptah em Mênfis (DAVID, 2011, p. 414 e LLOYD, 2007, p. 511). Isso sem considerar aqui sua mítica e famosa passagem pelo Oráculo de Amon no oásis de Siwa, onde supostamente o rei macedônio fora declarado como filho de Zeus-Amon e conseqüentemente senhor do mundo. Iniciou-se assim o seu processo de divinização que vai unir posteriormente características aceitas no universo conceitual egípcio com uma dinâmica própria e inovadora de

²⁶ Uma biografia semi-mitificadora pseudoepígrafa atribuída a Calístenes, datada aproximadamente entre os séc II e III a.C.



Fig. 1: *Setep-en-Re-Mery-Amun*, nome de trono de Alexandre enquanto faraó do Alto e Baixo Egito em egípcio hieroglífico.

Alexandre e dos soberanos ptolomaicos a partir de Ptolomeu II, Filadelfo. Alexandre, apesar de ter passado aproximadamente apenas seis meses no Egito após sua conquista, cimentou as diretrizes do seu governo ali. Segundo Lloyd, consciente dos perigos estratégicos intrínsecos à riqueza e a posição geográfica do país anexado, procurou evitar a concentração de poderes e entregou a administração a um egípcio chamado Doloaspis enquanto que confiou o recolhimento de impostos a Cleomenes de Náucratis, aproveitando o modelo burocrático já utilizado anteriormente pelos persas, agora com novos atores. Posteriormente Cleomenes foi nomeado governador de toda a província, a qual governou em um elevado grau de corrupção (LLOYD, 2007, p. 511 e HUSS, 1994, p. 11).

Ainda no período que passou no Egito, seu novo faraó fundou uma nova cidade (331 a.C.), que em um futuro não muito distante se tornaria a lustrosa nova capital do país. Alexandria, foi estabelecida na costa do Mediterrâneo, incorporando a antiga aldeia Racótis, nas proximidades do lago Mareótis, em uma estreita faixa de terra de frente para ilha da Faros e com acesso a um dos afluentes do Nilo (CLÍMACO, 2020, p. 38 e DAVID, 2011, p. 416). De acordo com Joana Clímaco,

Para entender o retrato divulgado sobre Alexandria a partir do século I a.C. é primordial analisar como os antigos caracterizavam a cidade em sua longa-duração. Nesse sentido, remeter às origens era fundamental, para entender o que viria depois. Ou seja, é atribuído, ao momento de fundação, grande parte do potencial e desenvolvimento da cidade, provavelmente pelos autores terem em mente a Alexandria de seu tempo (já prospera), e não dissociarem essa imagem da sua fundação. Alexandre era um visionário, por ter escolhido um terreno predestinado para a fundação do sítio que levaria o seu nome. Conseqüentemente, parte considerável da prosperidade futura de Alexandria foi estabelecida pelo fundador quando decidiu construí-la naquele exato local (CLÍMACO, 2020, p. 73).

Depois da morte de Alexandre, em junho de 323 a.C. na Babilônia, o irmão de Alexandre, Filipe Arrideu (323-317 a.C.) foi declarado rei, mas possuía uma doença mental incurável e portanto teve Pédicas, a quem Alexandre havia entregue seu anel antes de morrer, como regente com o entendimento de que se o filho póstumo que

Alexandre concebeu antes da sua morte com Roxana, sua esposa bactriana, fosse um homem seria coroado rei posteriormente.

Pérdicas, entregou grandes seções do império para que fossem governados em nome Arrideu pelos grandes generais de Alexandre, ficando o Egito, a Líbia e “aquelas partes da Arábia que se encontram perto do Egito” sob a responsabilidade de Ptolomeu, filho de Lagos e tendo Cleomenes como segundo no comando. A ação de Pérdicas, no entanto, colocou no tabuleiro as peças das Guerras dos Sucessores²⁷ (GREEN, 2014, p. 56 e LLOYD, 2007, p. 512).

Em 304 a.C., após vários eventos das Guerras dos Sucessores, Ptolomeu se proclamou rei e fundou a Dinastia Ptolomaica do Egito como Ptolomeu I, Sóter, e tomou como nome de trono o mesmo usado por Alexandre enquanto faraó, *Setep-en-Re-Mery-Amun*. O primeiro rei lágida²⁸ iniciou um programa de reorganização do Egito, fez do seu filho corregente, restaurou templos egípcios e estabeleceu um culto divino para Alexandre em Alexandria. No *Soma*, lugar de sepultamento dos reis ptolomaicos, estava também o corpo mumificado de Alexandre, inicialmente em um sarcófago de ouro, posteriormente trocado por um de cristal para exibição do ícone. A posse do corpo de Alexandre, como atesta Lloyd, foi um dos principais ativos propagandísticos que os ptolomeus se utilizaram e resultou de uma astuta operação de sequestro orquestrada por Ptolomeu I quando o cadáver do grande conquistador macedônio estava sendo trasladado para a Macedônia com o intuito de ser enterrado na necrópole de Egas (DAVID, 2011, p. 417 e LLOYD, 2007, p. 524).

Outro aspecto peculiar dos reinados lágidas e atribuído inicialmente a Ptolomeu I é a criação do culto a Serápis (*Σέρραπις*). Segundo Joana Clímaco, sua veneração se tornou extensa em Alexandria já no governo de Ptolomeu Sóter, difundiu-se por todo o Egito e posteriormente alcançou diversas regiões do Império Romano, sobretudo nos tempos dos imperadores Trajano e Adriano. Serápis possuía uma composição híbrida, misturando elementos egípcios e gregos e seu culto foi destinado às duas culturas, apesar de ter se tornado mais popular entre os gregos (CLÍMACO, 2020, p.112). As fontes documentais que mais detalhadamente descrevem a origem do culto a esta divindade são provenientes das penas de escritores contemporâneos entre si, Tácito e Plutarco, cidadãos romanos, embora o segundo seja de origem grega. As *Histórias* de Tácito são datadas do ano de

²⁷ Cf. GREEN, P. “Gaviões e hienas: a luta pelo império (323-276)” In: GREEN, P. *Alexandre, o grande e período helenístico*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2014, pp. 53-76.

²⁸ Outro nome pelo qual a dinastia ptolomaica é conhecida. Derivado de Lagos, pai de Ptolomeu I.

105 d.C, enquanto que o tratado *De Ísis e Osíris* de Plutarco, de acordo com a datação feita por Christopher P. Jones, é de 115 d.C. (JONES,1966, p.73). Vejamos primeiro os apontamentos de Tácito ao tratar da viagem de Vespasiano à Alexandria em suas Histórias:

A origem dessa divindade ainda não foi tratada de modo geral pelos autores: os sacerdotes egípcios contam a seguinte história: quando o rei Ptolomeu, o primeiro dos macedônios que colocou o poder do Egito em uma base firme [...] estava concedendo à nova cidade de Alexandria muros, templos e ritos religiosos, apareceu a ele em seu sono a visão de um jovem homem de extraordinária beleza e estatura sobre-humana, que o advertiu a mandar seus amigos mais leais a Ponto e trazer a estátua em sua direção; a visão dizia que essa ação seria um ato feliz para o reino e que o lugar que recebesse o deus seria grande e famoso [...]: depois dessas palavras, o jovem pareceu ter sido levado aos céus em uma chama de fogo. Ptolomeu, movido por esse presságio milagroso, revelou sua visão noturna aos sacerdotes egípcios, cuja função é interpretar tais coisas. Quando eles demonstraram saber pouco de Ponto e de países estrangeiros [...], ele questionou Timóteo, um ateniense do clã de Eumolpidas, que ele tinha chamado de Elêusis para presidir sobre os ritos sagrados, e lhe perguntou o que era essa religião e o que a divindade significava. Timóteo descobriu, ao questionar homens que tinham viajado a Ponto, que lá havia uma cidade (*urbem*) chamada Sinope, e que não longe dela havia um templo a Júpiter Dis, famoso a muito entre os nativos: e que ao seu lado se sentava uma figura feminina chamada Proserpina. Mas Ptolomeu, apesar de propenso a acreditar em superstições sobre a natureza dos reis, quando se sentiu seguro novamente, estando mais apto a prazeres do que a ritos religiosos [...], começou gradualmente a negligenciar a questão e voltar sua atenção para outras coisas, até que a mesma visão, agora mais terrível e insistente, apareceu para ele, ameaçando ruína sobre o rei e seu reino se suas ordens não fossem cumpridas. Então Ptolomeu ordenou que enviados e presentes fossem dirigidos ao rei Scydrothemis – que governava o povo de Sinope na época – e quando a embaixada estava prestes a ir ele os instruiu a visitar o Apolo de Pít. Os enviados encontraram os mares favoráveis; e a resposta do oráculo foi certa: Apolo os mandou seguir e trazer de volta a imagem de seu pai, mas deixar a de sua irmã (*Historiae* 4.83.3 apud CLÍMACO, 2022, pp. 116-117).

Já a descrição de Plutarco segue assim:

Ptolomeu Sóter viu em sonho o colosso de Plutão em Sinope, sem saber nem ver antes qual era a sua forma, ordenou que o transportassem o mais rapidamente possível para Alexandria. E, na ocasião, não conhecia nem sabia onde havia sido erigido; depois de ter contado aos amigos sobre sua visão, foi encontrado um homem muito errante, seu nome era Sosíbio, que lhe disse que havia visto em Sinope um colosso desse tipo, tal qual o rei achava ter visto. Então enviou Sóteles e Dionísio, os que, com muito tempo e dificuldade; por certo, não sem a providência divina, eles o levaram, porque o roubaram de lá. E depois de ter sido levado, foi exposto e os discípulos de Timóteo, o exegeta e os de Mâneton, o sebenita, supunham que era de Plutão, que essa estátua com Cérbero e a serpente testemunhava por eles e persuadiram Ptolomeu de que a estátua não era de nenhum outro deus, senão de Serápis; pois de onde veio não era assim que a chamavam, mas, depois de ter sido levada à Alexandria, recebeu o nome junto aos egípcios de Serápis. Por certo, também o que Heráclito, o filósofo da natureza, disse: “Hades e Dioniso são o mesmo ser do qual são tomados de delírio e celebram a festa dos pisadores de uva”, o que sustenta essa crença. Pois os que julgam que “Hades” é mesmo que se chamar “corpo”, como se houvesse alma

delirante e embriagada dentro dele, criam essa alegoria com tenacidade. É melhor concluir que Osíris é o mesmo que Dioniso e Osíris que Serápis, quando mudou de natureza, que recebeu esse nome por acaso. Por isso Serápis é comum a todos, como sabem que o é também Osíris os que participam dos ritos sagrados (PLUTARCO, 361F – 362B, p. 93, 2022).

As duas narrativas, embora um tanto distantes do momento histórico em que se originou o culto trazem informações importantes, coincidentes em muitos pontos e divergentes em outros. Trataremos, pois, daquilo em que coincidem. Tanto Tácito, quanto Plutarco trazem o elemento do sonho. A divindade, nos relatos sobre sua origem, teria se apresentado ao rei por meio de um sonho profético onde solicita ao rei que ordenasse a busca de sua estátua de culto para que possa habitar a nova cidade e conseqüentemente essa ação traria prosperidade e benesses sem fim para a nova morada. Enquanto que em Tácito existe no sonho um diálogo expresso entre a divindade e o rei, em Plutarco o próprio sonho com a estátua da divindade já pressupõe a ação do rei em resposta ao acontecido.

Nos dois relatos o papel dos sacerdotes é preponderante, cabe a eles interpretar o sonho, identificar a divindade e também suas vontades. Em Tácito, Ptolomeu consulta primeiro os sacerdotes egípcios, “cuja função é interpretar tais coisas”, não obtendo uma resposta satisfatória desses, o rei procura um outro sacerdote, Timóteo, que “ele tinha chamado de Elêusis para presidir sobre os ritos sagrados”, Timóteo, descobriu, por meio de viajantes que estiveram em Ponto, que em Sínope no templo de Júpiter Dis estava a estátua de culto que ele buscava e ao seu lado a estátua de Proserpina. Já em Plutarco depois da chegada da estátua de culto e sua exibição os “discípulos de Timóteo, o exegeta e os de Mâneton, o sebenita” identificaram a estátua como uma representação de Plutão, “que essa estátua com Cérbero e a serpente testemunhava por eles e persuadiram Ptolomeu de que a estátua não era de nenhum outro deus, senão de Serápis”.

No que se refere ao sonho do rei, encontramos uma interessante narrativa que apresenta aspectos paralelos datada do Reino Novo egípcio no reinado do faraó Thutmés IV (1401-1391 a.C.). Entre as patas da grande esfinge de Gizé, como um adendo posterior, realizado a mando do faraó supracitado, está fixada a “Estela do Sonho” um dos documentos históricos mais famosos do Egito faraônico. O texto em questão narra como Thutmés IV, ainda um “filhote” foi escolhido como soberano pelo deus *Harmachis/Horamakhet*, “Hórus no horizonte”, sob algumas condições, vejamos um trecho:

Um dia desses aconteceu que o príncipe Thutmés veio viajando ao meio-dia. Ele descansou à sombra desse grande deus [a Esfinge de Gizé]. O sono e o sonho tomaram conta dele no momento em que o sol estava no zênite. Então ele encontrou a majestade deste nobre deus falando de sua própria boca como um pai fala com seu filho, dizendo: “Olhe para mim, observe-me, meu filho Thutmés. Eu sou seu pai Harmachis-Khepri-Re-Atum. Eu darei a você a realeza sob a terra diante dos vivos. Você usará a coroa branca e sua coroa vermelha sobre o trono de Geb, o herdeiro. A terra em seu comprimento e largura será sua, e tudo o que o olho do senhor de tudo ilumina. Boas provisões você terá dentro das Duas Terras, e os grandes produtos de todos os países, e uma longa vida em anos. Minha face pertence a você, meu coração pertence a você, e você pertence a mim. [Mas] veja minha condição é como a de um doente, todos os meus membros estão arruinados. A areia do deserto, sobre a qual eu costumo estar, me encara agressivamente; e na tentativa de fazer você realizar o que está em meu coração que eu tenho esperado. Pois eu sei que você é meu filho e meu protetor²⁹ (REEVES, 2001, p.46).

De acordo com Nicholas Reeves, o tom dessa inscrição fez com que muitos egiptólogos concluíssem que a elevação de Thutmés IV deveu-se menos à lei da primogenitura do que à convivência política. A “Estela dos Sonho”, de fato, representaria uma espécie confirmação por oráculo de uma sucessão disputada, uma estratégia propagandística já conhecida que foi inclusive empregada para legitimar os reinados de Thutmés III e Hatshepsut anos antes (REEVES, Op. Cit. pp. 46-47). Mas além disso a estela nos revela ainda mais, a partir de uma leitura detalhada e contextualizada às questões político-religiosas do período do reinado do faraó thutmesída, percebe-se os patrocinadores da ascensão do príncipe a faraó. Ao promover o faraó como filho de Atum, criador do universo, na estela nomeado na sua forma de *Harmachis/Horamakhet*³⁰, temos um aparente reconhecimento de que a mão orientadora por trás da candidatura ao trono de Thutmés IV teria sido o clero de Heliópolis. Nessa perspectiva, a omissão de *Amon* de Tebas, teria permitido que a legitimação do poder régio fosse feita por divindades solares típicas do Baixo Egito (REEVES, Op. cit. pp. 47-48 e CHAPOT, 2015, pp. 21-22).

Partindo da comparação do uso do sonho profético e considerando-a enquanto uma estratégia propagandística de legitimação, presente nas narrativas coincidentes

²⁹ Tradução nossa de : “*One of these days it happened that prince Tuthmosis came travelling at the time of midday. He rested in the shadow of this great god [the Giza Sphinx]. Sleep and dream took possession of him at the moment the sun was at its zenith. Then he found the majesty of this noble god speaking from his own mouth like a father speaks to his son, saying: “Look at me, observe me, my son Tuthmosis. I am your father Harmachis-Khepri-Re-Atum. I shall give to you the kingship upon the land before the living. You shall wear its white crown and its red crown upon the throne of Geb, the heir. The land in its length and breadth will be yours, and everything which the eye of the lord-of-all illuminates. Good provisions will be for you from within the Two Lands, and the great produce of every country, and a lifetime great in years. My face belongs to you; my heart belongs to you, and you belong to me. [But] behold, my condition is like one in illness, all my limbs being ruined. The sand of the desert, upon which I used to be, faces me aggressively; and it is in order to make you do what is in my heart that I have waited. For I know that you are my son and my protector ...”*

³⁰ Uma divindade que teve uma crescente assimilação a Horakhty no período e foi elevada às fileiras de uma grande divindade solar.

sobre a origem do culto a Serápis tanto em Tácito, quanto em Plutarco e refletindo sobre usos anteriores como no caso da “Estela do Sonho” de Thutmés IV, mesmo que milenarmente distantes historicamente falando, acreditamos que o uso desta estratégia pode ter sido intencional. Hölbl, afirma categoricamente que “uma linha clara de continuidade pode ser traçada desde o Egito Saíta até as últimas dinastias nativas e, finalmente, até o período ptolomaico (HÖLBL, Op.cit., p.4). A afirmação do autor prova-se fiável, levando em consideração alguns aspectos:

1) Os reis e rainhas da dinastia ptolomaica em um processo legitimador, atuaram enquanto faraós. Segundo Lloyd, o primeiro rei lágida que foi coroado faráo nos moldes tradicionais, de que temos uma documentação combrabatória, foi Ptolomeu V Epiphanes, no entanto, antes dele existe uma tradição, descrita no já citado *Romance de Alexandre* em que o próprio conquistador macedônio teria sido coroado em Mênfis, no Tempo de Ptah. Seja como for, todos os ptolomeus foram representados nas vestimentas tradicionais de faraós nos monumentos egípcios e executando as funções de praxe para sua posição (LLOYD, 2007, p. 530).

2) David afirma que uma tradição posterior afirmava que Alexandre era filho de Nectanebo II (Nakhthoreb), o último rei nativo do Egito, com Olímpia, esposa de Filipe II da Macedônia, se aproveitando assim da tradição egípcia de que cada faráo seria “filho de Re”, baseado no drama mítico legitimador em que o deus teria visitado a rainha na forma do seu marido (DAVID,2011, p. 416).

3) Nectanebo II (Nakhthoreb), foi o último faráo de uma dinastia nativa³¹ que chegou a reinar de fato. Integrante da XXX dinastia, reinou entre a primeira e a segunda dominação persa, assim, como já observamos, os faraós do último período de independência do Egito se espelharam nos soberanos da dinastia saíta. A dinastia saíta, ao seu turno, foi marcada por enfatizar conceitos egípcios tradicionais que remetiam aos períodos iniciais da civilização egípcia, como o reino antigo, o próprio fato da mudança da capital para Mênfis à época é um marcador desta perspectiva.

4) Ora, os reis ptolomaicos sustentavam enfaticamente sua relação enquanto herdeiros de Alexandre, a ponto de se dizer que Ptolomeu I, em verdade não era filho de Lagos e

³¹ Saliencamos que a documentação informa da existência Khababash, que supostamente teria sucedido Nectanebo II, no entanto, se de fato houve um reinado, foi efêmero e não teve extensão sobre todo o Egito, pelo menos diante das fontes documentais que temos disponíveis, visto que após a derrota do último faráo da XXX dinastia o Egito foi novamente controlado pelos persas e nunca mais na história da antiguidade foi um país independente (GRIMAL, Op. cit., p. 408).

sim de Felipe II da Macedônia, que teria entregado sua mãe já grávida para o matrimônio com Lagos (LLOYD, 2007b, p.528). Era natural então uma tentativa de fazer da narrativa legitimadora então um *continuum* congraçando a legitimação tanto entre os helenos, quanto entre os egípcios. Para além disso Hölbl também afirma,

Em termos de habitantes, desde a época da dinastia Saíta, o Egito começou a assumir cada vez mais "duas faces". Devido à sua estreita relação com a Grécia, juntamente com o influxo de soldados e comerciantes gregos, o elemento helenístico tornou-se cada vez mais forte no Egito; Os gregos podiam até penetrar na burocracia administrativa. Os líderes militares gregos tinham cada vez mais influência sobre os últimos reis nativos em questões de defesa nacional. Desta forma, o terreno foi lentamente preparado para o domínio posterior dos gregos como a elite do país. No que diz respeito à religião, os gregos mergulharam na religião egípcia por algum tempo e até reverenciaram alguns deuses egípcios, em particular Osiris-Apis [...] em Mênfis (HÖLBL, Op.cit.).

Mas voltemos à análise dos textos. O segundo ponto que destacamos nas coincidências entre as narrativas de Tácito e Plutarco diz respeito ao papel preponderante dos sacerdotes nessas narrativas. No período ptolomaico, os sacerdotes foram figuras centrais tanto na preservação da religião egípcia como também enquanto mediadores entre a dinastia estrangeira regente e população do Egito, acerca do papel de mediação, desenvolveremos melhor adiante ainda neste tópico. David, traça uma imagem bem fundamentada da importância dos sacerdotes no período examinado e sobretudo no que concerne às passagens das narrativas que agora analisamos:

Os sacerdotes mais antigos ("Profetas") tinham muitas vezes grande influência, enquanto os substitutos e os especialistas realizavam numerosos cultos e outras obrigações nos templos. Alguns tinham contato com os estudiosos gregos e conheciam a sua língua. Os templos eram totalmente integrados à sociedade e à economia do Egito, tanto por seu papel como importantes donos de terras quanto pelo serviço dos sacerdotes nos sínodos anuais, onde encontravam funcionários do estado e tinham a oportunidade para discutir assuntos religiosos e políticos. Embora as pessoas comuns não tivessem uma participação direta nas funções do templo, elas partilhavam a visão de mundo que era promovida pelos templos. Iam até os portais para rezar, buscar ajuda nos oráculos, receber interpretações dos sonhos ou tentar conseguir ajuda médica, e era por meio dessas atividades subsidiárias que os sacerdotes tinham contato com o povo (DAVID, Op. cit., pp.432-433).

Esse novo deus trazia consigo aspectos sincréticos e de hibridização originários da *Interpretatio Graeca*. Sob aparência grega, Serápis congregava uma essência egípcia. Com forte influência do culto ao touro Ápis de Mênfis que ao morrer era associado a Osíris, atributos físicos, qualidades e poderes dos deuses gregos Zeus, Hélios, Dioniso, Hades, Poseidon, Asclépio, também foi associado ao deus Amon, sobretudo em suas

representações portando chifres de carneiro. Essa divindade ptolomaica abarcava dois grandes aspectos da religião egípcia, bem como trazia todo um *background* helênico. Se por um lado trazia os aspectos solares de soberania, como senhor do céu, da terra e do mar e fonte de toda a vida, do outro carregava os aspectos relacionados à esfera ctônica, à fertilidade do mundo natural, os elementos funerários relacionados ao *post mortem*, à medicina e à magia (SALES, 1999, pp. 363-364 e HART, 1988, pp. 189-190).

Consideramos que o culto a Serápis foi um dos elementos pelos quais a dinastia lágida operou seu processo de legitimação. Por meio do sincretismo da *interpretatio graeca*, de um resgate de fórmulas propagandísticas egípcias, como no caso do modelo onírico utilizado na *Estela do sonho* e das hibridizações, os ptolomeus tentaram, e em grande medida tiveram sucesso nos seus 300 de governo no Egito, trazer coesão, por meio da religiosidade à nova estrutura social do Egito helenístico. No entanto, assim como Françoise Dundand, somos contrários a tese geralmente aceita de que “a criação de Serápis foi originada do desejo dos Lágidas de unir seus súditos em torno de uma figura divina sincrética, que teria favorecido a fusão das etnias heterogêneas³²” (DUNAND, 2004, p. 219). Embora as relações de fusões étnicas inevitavelmente tenham ocorrido, mesmo por que em estágios mais avançados do período helenístico os casamentos entre gregos e egípcios irão se tornar uma realidade crescente, tal fato não possui uma relação direta com a perspectiva da realeza macedônica quando da criação do culto a este deus.



Fig. 3: Uma das versões do nome de Serápis em egípcio hieroglífico.

Fig. 2: Estaueta em bronze do deus Serápis. Museu Britânico, Londres. Foto: Forum Ancient Icons, 2009.

³² “One widely accepted thesis attributes the creation of Sarapis to the Lagides’ desire to unite their subjects around a “syncretistic” divine figure, which would have favored the fusion of the heterogeneous ethnic groups”.



Fig.4: Estela em pedra calcária com a representação antropozoomórfica de Ísis e Serápis ladeando um vaso canopo. Museu Nacional de Antiguidades, Leiden

O processo de legitimação dos ptolomeus foi empreendido por variados elementos e em duas frentes. Se entre os greco-macedônios necessitaram associar-se diretamente a Alexandre e da aclamação dos exércitos, entre os egípcios, foi exigido mais do que o simples direito de conquista. Ao assumirem o titulação dos faraós, os lágidas, seguindo o exemplo de Alexandre, tomaram para si também todas as prerrogativas e obrigações do cargo dentro da perspectiva simbólica dos egípcios. Assim era de responsabilidade do rei sustentar a ordem do universo criado, perpetuar *Ma'at*. Dentro dessa visão manteve-se uma agenda de construção e restauração de templos³³, as celebrações dos festivais e realização do culto divino. Foi necessário então, um entendimento com a classe sacerdotal, o que evidentemente implicou numa negociação. Segundo Pereira, o grande prestígio social de que desfrutaram os sacerdotes egípcios, bem como a capacidade que tiveram de influenciar a sociedade fizeram deles atores fundamentais no processo reconhecimento e legitimação da dinastia macedônica (PEREIRA, Op. cit., p. 43).

Foi necessário o estabelecimento de um ambiente simbólico onde a realeza macedônica e o clero egípcio pudessem interagir enquanto representantes de seus próprios universos simbólicos. Vale ressaltar aqui que este era um ambiente de duas elites interdependentes. Os sínodos se materializaram nesse espaço onde os sacerdotes e os reis atuavam pelo bem-estar sacerdotal e do Egito. Dunand afirma que nesse ambiente, “ao longo do século III a.C., o clero, ou em todo caso, seus representantes que se reuniam nos sínodos e jogavam o jogo do poder” (DUNAND, Op. cit., 208). Ao final dos

³³ Aqui destacamos os mais importantes templos egípcios que foram construídos pelos lágidas: O Templo da deusa Ísis na Ilha de *Philae*, o templo de *Kom Ombo* dedicado a *Sobek e Haoeris*, o templo Edfu dedicado a Hórus e o templo de Denderah dedicado à deusa Hathor. Cf. (WILKINSON, 2000).

sínodos uma estela com o conteúdo da reunião era afixada pelos templos em egípcio hieroglífico, demótico e grego como uma precursora das atas. São esses os decretos sinodais. Vejamos o que a autora nos apresenta sobre o mais famoso entre eles:

Os membros do clero que se reuniram em um sínodo em Canopus em 238 a.C. compuseram um elogio exagerado ao rei e inauguraram um culto em homenagem a sua filha falecida, Berenice, que foi assimilada a uma deusa egípcia; o decreto dos sacerdotes que se reuniram em Mênfis em 196 a.C. (o texto deste decreto está gravado na Pedra de Roseta) estipulava que uma estátua do soberano fosse colocada em todos os templos do Egito e recebesse um culto de estilo egípcio, e não hesitou em qualificar de "ímpios" os habitantes de *Lykopolis* no delta, que se levantaram contra o jovem rei Ptolomeu V. [...] No início do século II, porém, começam a surgir sinais de tensão entre o clero e o Estado, que faz importantes concessões ao pessoal dos templos. O decreto de Mênfis já mostrava que o rei perdoou os templos por pagamentos que não faziam há vários anos, provavelmente durante o período de distúrbios que se seguiram à morte de Ptolomeu IV e à ascensão de seu filho. A interpretação dessas medidas tem sido recentemente objeto de debate. Segundo alguns historiadores, em vez de indicar um enfraquecimento do poder real, eles revelam um fortalecimento desse poder e uma maior dependência do clero em relação a ele. Concessões desse tipo foram repetidas durante o século II : o rei muitas vezes se recusou a coletar impostos e taxas devidos a ele, e entre 121 e 118 a.C., no reinado de Ptolomeu VIII, uma série de ordenanças liberou os templos de seus atrasos no pagamento de impostos e também lhes garantiu o direito de administrar as "arouras sagradas" e arrecadar suas receitas diretamente³⁴ (DUNAND, Op. cit. , pp. 208-209).

Pereira afirma que os sínodos e os decretos sinodais fariam parte de um contexto mais amplo de relações políticas entre as duas esferas de poder no Egito (PEREIRA, Op. cit., p. 46). Os decretos funcionaram como uma reação oficial e organizada do governo helenístico aos assuntos internos do país, ainda que revestidos das práticas religiosas. Os sacerdotes, por sua vez, retribuíram o favor em forma de apoio material e simbólico ao passo que nesse jogo, em nossa visão, também resguardavam a religião tradicional.

³⁴ *"The members of the clergy who assembled in a synod at Canopus in 238 BCE composed an overblown eulogy of the king and inaugurated a cult in honor of his deceased daughter, Berenike, who was assimilated to an Egyptian goddess; the decree of the priests who assembled at Memphis in 196 BCE (the text of this decree is carved on the Rosetta Stone) stipulated that a statue of the sovereign be placed in all the temples of Egypt and receive an Egyptian-style cult, and it did not hesitate to qualify as "impious" the inhabitants of Lykopolis in the delta, who rose up against the young King Ptolemy V. [...] At the beginning of the second century, however, signs of tension between the clergy and the state began to appear, and the latter made important concessions to the personnel of the temples. The decree of Memphis already showed that the king forgave the temples for payments they had not made for a number of years, probably during the period of disturbances that followed the death of Ptolemy IV and the accession of his young son. The interpretation of these measures has recently been the subject of debate. According to some historians, rather than indicating a weakening of royal power, they reveal a strengthening of that power and an increased dependence of the clergy on it.2Concessions of this sort were repeated during the second century: the king often declined to collect various imposts and taxes due to him, and between 121 and 118 BCE, in the reign of Ptolemy VIII, a series of ordinances freed the temples from their arrears in the payment of imposts and also guaranteed their right to administer the "sacred arouras" and collect their revenues directly"*

Outra contrapartida dos sacerdotes se deu no reconhecimento da legitimidade do culto aos reis lágidas enquanto deuses. Em matéria de egiptologia, está assentado que desde os primórdios da civilização egípcia a figura do faraó era entendida e ao mesmo tempo legitimada por seu caráter divino. A divinização do faraó acontecia no momento da sua coroação, onde o soberano era identificado com o deus Re - Amon-Re, a partir do Médio Império egípcio-, bem como com Hórus e Osíris. O faraó era herdeiro direto da Enéada de Heliópolis, sucessor de Osíris/Hórus como senhor das duas terras. É a partir do Novo Império (1550-1070 a.C.), entretanto, que se populariza o culto aos soberanos³⁵. Todavia, o modelo faraônico da divinização real apresenta substanciais diferenças se comparado ao adotado no caso do basileu (*Βασιλεύς*) do Egito helenístico. A divinização real à moda ptolomaica, estava mais ligada ao carisma pessoal do soberano e às suas habilidades políticas, embora seja uma forma inovadora, possuiu uma maior proximidade com a prática grega da adoração de heróis do que necessariamente uma ligação com a ideologia real faraônica.

Ptolomeu I, teria sido o primeiro a esboçar o culto, quando ao trazer o corpo de Alexandre pro Egito, iniciou uma veneração ao conquistador macedônio, mas até então não havia de fato feito um movimento direto por sua deificação pessoal. Foi Ptolomeu II, que divinizou posteriormente os seus pais e, algum tempo depois a si mesmo e sua esposa-irmã Arsinoe II. Aos seus pais foi dado o título de “Deuses Salvadores” ,*Theoi Soteres* (*θεοί Σωτήρες*), enquanto que para si e sua rainha foi “Deuses Irmãos”, *Theoi Adelphoi* (*θεοί αδελφοί*). A partir daí todos os soberanos lágidas foram cultuados enquanto deuses e receberam a legitimação desse *status* por meio dos sacerdotes egípcios que além de os representarem iconograficamente seguindo o canône egípcio de faraós também fizeram isso nominalmente nos supracitados secretos sinodais (DAVID, Op.cit. p.423; LLOYD, Op. cit., pp. 526-527; PEREIRA, Op. cit., pp. 48-50).

³⁵ Para uma melhor compreensão de como a monarquia divina se estruturava e se entrelaçava com a *raison d'être* do Egito faraônico, Cf.: FRANKFORT, Henry. *Kingship and the gods*. Chicago: The Chicago University Press, 1978.

1.2.3 – *Aegyptus*, o Egito Romano

Quando em 30 a.C., Otávio Augusto derrotou Cleópatra VII *Thea Philopator* e Marco Antônio na Batalha de Áccio, o Egito se tornou uma província romana. Embora retratado na propaganda de Otávio como uma terra oriental estranha e perigosa, o Egito foi fundamental para a manutenção do poder e da riqueza imperial romana. Seu trigo e outros produtos agrícolas alimentavam o império por meio de distribuições gratuitas em Roma, rações para o exército e vendas no mercado, além disso, ocupava uma localização estratégica entre Roma e a esfera do Golfo Pérsico e do Oceano Índico. Nenhum imperador poderia arriscar perder o controle do Egito e seus recursos (THOMPSON, 2021a, p. 46).

Ainda que agora uma província imperial, sob a supervisão direta do imperador e não do senado, discordamos que o Egito era uma propriedade pessoal do imperador, como é quase um consenso entre muitos historiadores. Na base do obelisco de Psametik II que Augusto mandou transportar para Roma, ficou gravada sua afirmação: “Eu adiciono o Egito ao poder do povo romano”. Não obstante o imperador fosse para os egípcios um faraó, o Egito era de fato governado por um representante chamado *praefectus Aegypti*. Conquanto muitas províncias romanas fossem administradas por um governador escolhido da classe hierarquicamente superior, os senadores, Augusto decidiu que o governador do Egito seria recrutado do grupo mais alto abaixo dos senadores, pertencendo à *ordo equester*, que seriam, em sua visão, menos propensos a tentar derrubá-lo e assumir o seu cargo. Além disso, homens da classe senatorial e outros cavaleiros não tinham permissão para visitar o Egito sem a autorização do imperador (THOMPSON, Op.cit., pp. 47,49; PEACOCK, 2007, pp.543-544).

Excetuando um aumento na taxação da população, onde todos os homens com idades compreendidas entre 14 e 60 anos, no governo romano, estavam obrigados a pagar uma taxa anual ao império, para o egípcio comum, a vida permaneceu quase a mesma após a conquista romana, para eles, os imperadores romanos eram apenas mais uma nova dinastia de faraós estrangeiros, assim como foram os persas e os macedônios. Continuou-se as construções templárias, assim como a reverências pelas divindades egípcias, o uso da escrita hieroglífica, o uso da língua egípcia, a língua franca permaneceu o grego koiné, como o era desde os macedônios, as concepções e ritos *post mortem*, entre outros aspectos (PEACOCK, Op. cit. p. 542).

Os romanos mantiveram a estrutura administrativa do Egito helenístico quase que inalterada. Além do *praefectus* que assumiu o governo local em nome dos imperadores, e do fato que a estrutura administrativa foi ocupada por romanos pertencentes a *ordo equester*, os pontos focais de mudanças mais abruptas foram no comando militar, por consequência no exército e na administração dos templos e relação do poder central para com os sacerdotes. Seguindo o padrão de todas as províncias romanas anteriores à conquista do Egito, o principal braço de controle da região foi o exército. O exército ptolomaico foi diluído, assim como os *máximoi* (μάχιμοι) e três legiões de soldados romanos passaram a atuar permanentemente na província (*Ibidem*, p. 545).

No que concerne a esta pesquisa a mudança que de alguma forma influenciou em nosso objeto de estudo foi a relacionada diretamente ao clero egípcio. Antes autogovernados e em posição de debate e negociação com a realeza lágida, com a conquista romana e sua política de subordinação, todos os sacerdotes egípcios foram colocados sob a tutela de um oficial romano em Alexandria que era nomeado como Sacerdote Chefe. Augusto também aboliu as propriedades dos templos, que eram notadamente responsáveis pela principal renda dos templos egípcios desde os tempos faraônicos até o período ptolomaico. As consequências diretas dessas ações foram além da perda de autonomias econômicas e políticas. Os sacerdotes também nesse processo perderam parte de seu prestígio social e tiveram sua ação extremamente restrita aos templos e festivais religiosos (HICKEY, 2021, pp. 98, 100-101)

Além disso, agora os sacerdotes também foram colocados sob um rígido código estabelecido por seus dominantes, que juridicamente além de definir extratos sociais, impedia a mobilidade social. A população residente no Egito romano era dividida em cidadãos romanos, cidadãos gregos (aqui incluindo os alexandrinos) e egípcios, nessa mesma ordem viriam os privilégios e inversamente o desprestígio. O *Gnomon* dos *Idios Logos* regia essas relações e também apresentava penalidades às suas transgressões. No que tange aos sacerdotes eis o que podemos ler:

71. Os sacerdotes não podem participar em nenhuma *chreia* [= “ocupação”? “atividade do templo”? “dever público”?] além do serviço aos deuses, nem usar roupas de lã, nem usar cabelos compridos, mesmo que estejam longe da procissão divina.

74. Um *stolistes* [um sacerdote de alto escalão] que desertou de seus deveres foi penalizado com a perda de sua receita e uma penalidade adicional de 300 dracmas.

77. Onde o ofício de profeta é governado por sucessão, ele é preservado para a família.

78. Onde o ofício de profeta está à venda, é vendido diretamente e não em leilão público.

79. Em todo templo onde houver um santuário, deve haver um profeta, e ele recebe um quinto das receitas.
82. *Pastophoroi* [funcionários de nível inferior do templo] não podem atuar como sacerdotes.
84. Os privilégios sacerdotais são salvaguardados para uma filha.
85. Se um templo não tiver pessoal suficiente, os sacerdotes podem ser retirados de um templo de classe semelhante para as procissões religiosas.
89. São penalizados aqueles que não enviarem invólucros para a deificação de *Apis* ou *Mnevis*.
96. Os particulares não podem ocupar o ofício sacerdotal (BGU 5.1210 apud HICKEY, Op. Cit., p. 100).

No campo religioso, a maioria das práticas continuaram, a se perpetuar dentro da mesma lógica procedente do Egito helenístico, tanto para egípcios quanto para os gregos e agora também com a participação dos romanos. Os imperadores assumiram o papel dos faraós enquanto deuses e garantidores da ordem universal, ao menos na representação iconográfica nos templos, visto que as evidências de suas coroações ou até mesmo da visita de muitos deles ao Egito inexistem³⁶ (THOMPSON, Op. cit., p.49). Os cultos de Serápis e Ísis também continuaram a se desenvolver e agora inclusive ultrapassando ainda mais as fronteiras do Egito, de início com uma certa resistência na própria Roma onde foram proibidos por Augusto mas posteriormente, foram aos poucos sendo assimilados e até autorizados oficialmente posteriormente por Calígula. As perspectivas sincréticas e de hibridizações no culto divino prosseguem, sobretudo na população greco-romana assentada ou mesmo nascida no Egito (PEACOCK, Op. cit. p. 561 e THOMPSON, 2021b, p. 49).

Certamente, são nos costumes funerários onde melhor conseguimos visualizar a influência de uma mentalidade helenístico-egípcia sincrética que se perpetuou pelo período romano entre gregos, egípcios e romanos. Abundam fontes da cultura material provenientes de vários sítios arqueológicos onde são encontradas tumbas, múmias, esquifes, dos três extratos sociais, que atestam o quanto essas culturas se imbricaram numa parcela da população do Egito romano³⁷. Talvez os melhores exemplos disso sejam os retratos do *Fayum*, as estelas funerárias e o complexo de catacumbas de *Kom el Shoqafa* em Alexandria.

³⁶ Vespasiano foi coroado faraó do Egito oficialmente em sua visita à província, foi o primeiro imperador depois de Augusto a visitar o Egito. Além dele existem evidências das visitas dos imperadores Adriano, Antonino Pio, Marco Aurélio e Sétimo Severo (Von Beckerath, 1984).

³⁷ Cf. VASQUES, Marcia Severina. *Crenças funerárias e identidade cultural no Egito romano: máscaras de múmias*. Tese de doutorado - Museu de Arqueologia e Etnologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005 e VON SEEHAUSEN, Pedro Luiz Diniz. *Etnia e Identidade nas Estelas Funerárias do Egito Romano*. Dissertação de mestrado. Museu Nacional/UFRJ, 2014.

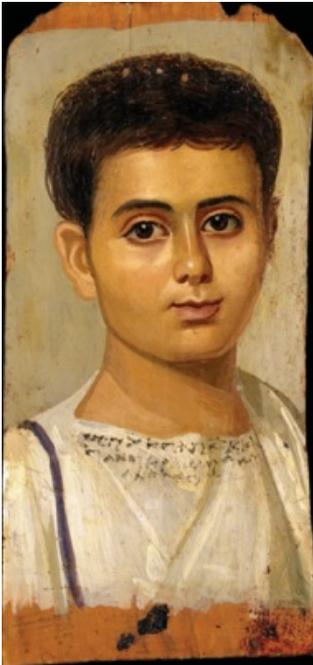


Fig 4. Retrato da múmia de Eutyches (100-150 d.C.). Este adolescente usa uma túnica romana branca com uma faixa roxa, os retratos geralmente foram usados no período greco-romano como um equivalente às máscaras funerárias do período dinástico, principalmente nas cidades gregas do Egito. Metropolitan Museum of Art – Nova York



Fig. 5 Múmia de Heracleides. Datada do séc. I d.C. Acredita-se que Heracleides tenha sido um jovem escriba, adorador de Thoth ou um sacerdote devido a marcas características nos invólucros de linho da múmia. A múmia segue com todo padrão iconográfico egípcio e acompanhada do retrato equivalente à máscara funerária. J. Paul Getty Museum – Los Angeles.



Fig. 6 – Alto relevo em uma câmara funerária do do complexo de catacumbas de Kom el Shoqafa em Alexandria. Representação do faraó cultuando o touro Ápis e a deusa Ísis.



Fig. 7 – Alto relevo representando o deus Anúbis nas Catacumbas de Kom el Shoqafa. Aqui o deus aparece representado à esquerda em forma antropozoomórfica onde se une a cabeça de chacal a um tronco humano e no lugar das pernas uma cauda de serpente. À direita temos o deus caracterizado enquanto um lanceiro romano. As catacumbas de Kom el Shoqafa tiveram sua construção iniciadas no séc. I d.C. e foram utilizada até o séc. IV d.C..



Fig. 8 – Serpente representada portando a dupla coroa do Alto e Baixo Egito, a barba postiça característica dos faraós, portando o caduceu do deus Hermes grego e encimada pelo escudo da deusa Palas Athena. Catacumbas de Kom el Shoqafa, Alexandria.



Fig 9- Pintura em outra câmara funerária do complexo de catacumbas de Kom el Shoqafa representando o um corpo mumificado encimado pelo disco solar alado, ladeado pelas deusas Ísis e Néftis, que por sua vez são ladeadas pelo deus Hórus e o deus Anúbis nas laterais do nicho.

No transcurso deste capítulo, almejamos, em primeiro lugar, contextualizar o leitor na trajetória acadêmica pela qual nosso objeto de estudo percorreu ao longo dos séculos XX e XXI. Direcionamo-nos, em seguida, à contextualização histórica que teve como propósito informar o leitor acerca dos desdobramentos históricos que ocorreram desde a dinastia Saíta, marcada pelo início do convívio entre egípcios e gregos dentro de um mesmo espaço geográfico, até o período romano. Esse cenário propiciou o surgimento do Hermetismo e a sua manifestação literária no contexto do Egito greco-romano. Defendemos a essencialidade dessa contextualização para uma compreensão mais acurada do sistema filosófico-religioso que nos propomos a investigar.

“Magna tibi pando et diuina nudo mysteria, cuius rei initium facio exoptato fauore caelesti³⁸” (Ascl. 19.5)

³⁸ “Agora vos revelarei grandes segredos e mistérios divinos, e antes dessa iniciação, imploro a graça dos céus.” Hermes Trismegisto fala a Asclépio.

Capítulo 2.0 – Quem era Hermes Trismegisto na Antiguidade?

A figura de Hermes Trismegisto enquanto autor pseudoepígrafo da Literatura Hermética está intrinsecamente ligada ao teor e as intenções almejadas pelos verdadeiros e desconhecidos autores das obras. Essa figura híbrida das culturas egípcia e greco-romana, foi utilizado como estratégia textual, enquanto autor modelo na Antiguidade. Sua figura congrega um ponto de coesão discursiva que aglutinava toda uma produção literária de caráter filosófico, mágico e religioso, nos modos em que a compreendemos na modernidade.

Para que possamos compreender a literatura hermética, naturalmente, devemos apreender o imbricado que é a própria figura de Hermes Trismegisto. Para isso, neste capítulo, iremos nos debruçar na genealogia dessa figura lendária, investigando o deus egípcio Thoth, o Hermes grego, o Hermes-Thoth da *interpretatio graeca* no período greco-romano do Egito e pôr fim a convergência de todos esses entes na conformação de Hermes Trismegisto.

2.1.0- O deus Thoth

2.1.1- O nome do deus Thoth

Thoth, Djehuty para os antigos egípcios, aparece enquanto divindade importante do antigo Egito desde o período pré-dinástico egípcio, quando pode ser identificado em paletas de ardósia como uma íbis pousada num poleiro, representação essa que evoluiu ao longo da história egípcia para umas das formas de escrita do nome do deus () . Essa forma simbólica e não fonética da escrita do nome do deus foi certamente uma das mais populares de se registrar o nome da divindade em todos os períodos da história egípcia. Nos períodos iniciais é muito rara a ocorrência de uma escrita fonética do nome de Thoth, enquanto no Antigo Império temos registrada a primeira versão desse tipo de escrita . Essa forma será encontrada em profusão também em grande parte dos textos funerários do Médio Império (BOYLAN, 1922, p.1).

No Médio Império egípcio também podemos encontrar, entre outras, as seguintes formas de escrita do nome do deus:

- 1-  – Uma variante da escrita anterior aqui acrescido com o determinativo de uma divindade masculina () (LACAU, *Sarcophages*, v. i, 212).
- 2-  - (LACAU, *Sarcophages*, v. I, 206).
- 3-  - (LACAU, *Sarcophages*, v.II , 89).

No Novo Império e nos períodos posteriores encontramos a ocorrência predominante das seguintes variações da escrita do nome de Thoth:

- 1-  - XXª Dinastia – (*Cairo Ostrakon*, WB, n.71).
- 2-  – (NEWBERRY, *Ushabits*, n. 13)
- 3-  – Período Ptolomaico no Templo de Edfu, com o determinativo do deus Thoth em forma antropozoomórfica () (*Roch. V.I*, 419, 3, 6).

Em nossa pesquisa, interessam sobretudo os períodos tardio e greco-romano do Egito, pois possuem uma relação mais direta com nosso objeto de estudo. No período Ptolomaico encontramos além da última forma citada, as seguintes escritas do nome do deus Thoth:

- 1- 
- 2- 

3- 

4-  (BOYLAN, *idem*, p. 3)

Em alguns textos do período greco-romano encontramos também formas bem diferentes do nome de Thoth como os exemplos que podemos encontrar no *Livro das respirações*,  (2,18), nas *Lamentações de Ísis a Néftis*,  (63) e no Templo de Denderah,  (Mar. Dend. II, 14).

De acordo com Patrick Boylan, o nome foi preservado no Copta Saídico como *Θοογτ*, conforme atestado no *Papiro Mágico de Paris*, e *Θλγτ*. Em Copta Boáirico, temos a escrita como *Οωογτ* (BOYLAN, *idem*, pp. 3-4). Ainda que pelo menos desde Heródoto, os autores gregos já assimilassem Thoth ao deus grego Hermes, sobreviveram menções ao deus egípcio em documentos diversos os quais listamos abaixo os principais em algumas das variações de escrita. Deles advém o nome como esta divindade egípcia é mais conhecida na modernidade, Thoth.

1- Θευθ - *Theuth* (PLATÃO, *Fedro*, 274 e *Filebo* 18b).

2- Θουθ – *Thouuth* (*Pedra de Roseta*, 1. 49).

3- Θεθ – *Theth* - Como no nome próprio do faraó Θεθμωσις (*Thethmōsis*) (PARTHEY, *Agyptische Eigennamen*, 117.)

4- Θωθ - *Thōth* (SINCELO, ed. Dindorf, p. 72)

Em latim, temos o testemunho de Cícero no *De natura deorum*, onde o nome do deus aparece como *Theuth* (III, 22, 56) e em Lactâncio no *De Divinis Institutionibus* como *Thoyth* (I, 6, 3).

2.1.2 – Iconografia, mitos e funções de Thoth

Thoth teve sua origem como uma divindade lunar, mas ao longo do tempo tornou-se associado à escrita, ao conhecimento e à patronagem dos escribas e estudiosos de diversas áreas. Ele era representado na antiguidade em três distintas formas, como um

íbis-sagrado (*Threskiornis aethiopicus*), como um babuíno (*Papio Cynocephalus*) e antropozoomorficamente como um homem com a cabeça de Íbis. (HART, 2005, p. 156; WILKINSON, 2003, p. 215).



Fig. 10 – Grupo de estatuetas representando Thoth-Íbis sendo adorado por Padihorsiese – XXVIª Dinastia – *Metropolitan Museum*, 58.125.4a–c.

Como um íbis sagrado, Thoth, possuía um bico longo e curvo que possivelmente estava associado à lua. É também possível que as nuances entre as penas pretas e brancas do animal pudessem ser associadas ao aumento ou diminuição da lua nas mudanças de suas fases (HART, *Idem*). Como já dissemos, o íbis sagrado era tão fortemente associado a Thoth que desde o período pré-dinástico era utilizado como sua representação, a ponto de ter se tornado uma das formas mais populares da escrita de seu nome nos hieróglifos ao longo da história egípcia. Nesse tipo de representação os íbis poderiam estar em pé, sentados ou empoleirados sobre um estandarte como nas paletas pré-dinásticas e na escrita hieroglífica não-fonética para o nome do deus.



Fig. 11 – Estatueta de bronze representando Thoth-Babuíno com o disco e crescente lunar coroando sua cabeça – Período tardio- *Saint Louis Art Museum*, 30:1939.

Desde a primeira dinastia encontramos as primeiras representações de Thoth como um babuíno. Assim como o íbis, o babuíno também estava associado aos aspectos lunares do deus. Geralmente o babuíno que representava Thoth, estava de cócoras ou sentado com as patas traseiras dobradas e as dianteiras apoiadas sobre os joelhos. Os babuínos foram representados frequentemente em postura respeitosa ao deus sol quando ao amanhecer saúdam a divindade em vinhetas que acompanham o *Hino a Re* em diversos exemplares do *Livros dos mortos*. Como, por exemplo, no *Papiro de Ani* (*British Museum*, Nº 10.470, f. 20), onde são representados seis babuínos saudando o sol nascente junto a Ísis, Néftis e o *Tet* contendo o corpo de Osíris. É provável que a atitude barulhenta dos babuínos ao amanhecer tenha inspirado nos egípcios tais associações. Em suas formas zoomórficas, a forma do babuíno, de acordo com Wilkinson prevaleceu levemente em relação a forma de íbis nas representações da divindade (HART, *idem*, p. 157 e WILKINSON, *idem*, pp. 216-217).



Fig. 12 – Representação da Rainha Nefertari diante do deus Thoth em forma antropozoomórfica, entre eles se encontra uma mesa alta contendo um objeto mágico na forma de um sapo e a paleta dos escribas. Thoth está entronizado, portando o *ankh* e o cetro *uas* nas mãos. Tumba de Nefertari (QV 66, Vale das Rainhas, Luxor).

Dentre as representações de Thoth, as que ele é retratado em forma antropozoomórfica, talvez, sejam as mais difundidas. O deus poderia ser representado em pé, sentado e desempenhando diferentes funções, como por exemplo, exercendo o papel

de escriba, abençoando devotos, acompanhando o deus sol na barca solar, dentre outras. Em qualquer uma das formas de representação, o deus poderia ou não estar coroado com o disco e/ou do crescente lunar, além de algumas vezes também aparecer com coroas relacionadas à monarquia divina egípcia. Nas cenas em que a divindade é retratada no *Duat*³⁹, geralmente o deus aparece nas formas de babuíno e/ou antropozoomórfica. Ele conduz os mortos, afere o julgamento da balança na pesagem do coração e anuncia o resultado a Osíris. Quando retratado junto a escribas, foi notadamente mais representado nas suas formas zoomórficas.

Nos *Textos das pirâmides*, o exemplo mais antigo de literatura religiosa egípcia, Thoth é mencionado em um total de 63 feitiços, o que demonstra o quanto o deus foi importante desde o Antigo Império (HAYS, 2012, pp. 395-396). Nestes textos Thoth é descrito como um companheiro de Re e ao seu lado cruza os céus (*PT 128*). A partir deste período histórico podemos aferir a incorporação de Thoth à teologia solar oriunda de Heliópolis, especificamente nos mitos osirianos. Nessa dimensão da teologia heliopolitana, Thoth está sempre associado à família de Osíris, seja ao próprio senhor do Duat, seja à sua esposa-irmã Ísis, bem como ao seu filho e herdeiro litigante Hórus.

Quanto a origem de Thoth, existem muitas variações nos mitos egípcios. O deus é chamado muitas vezes de “Filho de Re”, no entanto em diferentes narrativas míticas, a origem se explicou de outras maneiras. Como, por exemplo, em uma variação de *A contenda de Hórus e Seth*, onde o deus é descrito como tendo nascido do sêmen de Hórus que é expelido do corpo de Seth. (WILKINSON, 2003, p. 215). Numa versão datada da XXIª Dinastia desta narrativa, preservada no *Papiro Chester Baetty I*, é descrito que do sêmen de Hórus, expelido do cabeça de Seth, foi formado um disco brilhante que Thoth tomou como o emblema que leva na cabeça:

Tot, o senhor da escrita, verdadeiro escriba da Enéada, põe sua mão no braço de Hórus.

Tot⁴⁰ – Sai, esperma de Set!

Ele responde (do fundo) da água no meio do pântano. Então Tot põe sua mão no braço de Set.

Tot – Sai, esperma de Hórus!

(Voz do) esperma de Hórus – Por onde deverei sair?

Tot ao esperma de Hórus – Sai pela orelha!

(Voz do) esperma de Hórus – Como poderei sair por sua orelha, se sou uma semente divina?

Tot ao esperma de Hórus – Sai (então) pelo alto da cabeça!

³⁹ A dimensão dos mortos para os egípcios antigos.

⁴⁰ Mantivemos aqui as grafias conforme o texto original do tradutor.

Então ele surge como um disco solar dourado da cabeça de Set, que fica muito agastado com isso e estende a mão para apanhar o disco solar dourado. Mas Tot tira-o dele e coloca-o como uma coroa em sua própria cabeça. (ARAÚJO, 2000, pp. 166-167).

Thoth era o “senhor das palavras sagradas”, considerado pelos egípcios como o inventor da escrita hieroglífica. Por isso mesmo, os escribas, uma categoria privilegiada no Egito antigo, se consideravam seguidores e devotos do deus. A paleta que continha as tintas vermelha e negra tornou-se símbolo do seu *savoir-faire*. Toda essa devoção dos escribas para com Thoth pode ser observada em inúmeros exemplos de estatuetas onde o deus é retratado supervisionando o trabalho de vários escribas orgulhosos de sua posição (HART, 2005, p. 158). A divindade era o patrono de todas as áreas do conhecimento, e tratados de todos os tipos estiveram sob seus cuidados enquanto senhor das “Casas da vida” que funcionavam como lugares de treinamento de escribas e centros de produção textual anexos aos templos antigos. Para Wilkinson, não é de surpreender que Thoth também fosse o senhor da magia e dos conhecimentos secretos, já que seus próprios seguidores eram considerados como possuidores de um conhecimento especial (WILKINSON, 2003, p. 216). Falaremos, no entanto, da estreita relação de Thoth com a magia e os “conhecimentos ocultos” no próximo subitem.

A Thoth também era atribuído, pelos egípcios antigos, o papel de pacificador e conciliador, embora não fosse uma postura perene:

Existe um conceito claro de Thoth como um conciliador entre as divindades porque, como diz um texto, a “paz dos deuses” está nele. A habilidade das suas palavras traz ordem às facções em conflito no próprio Egito. No entanto, já em sua aparição nos Textos das Pirâmides, há indícios de que Thoth poderia ser impiedoso com os inimigos da verdade, decapitando-os e arrancando seus corações⁴¹ (HART, 2005, p.157).

A deusa Nehmetawy ficou conhecida em Hermópolis enquanto a divindade que era a esposa de Thoth, ela era representada em forma antropomórfica e tinha a cabeça coroada por um sistro⁴². Muitas vezes foi representada com uma criança no colo. É uma divindade da qual pouco sabemos, no entanto ao longo da história egípcia era com a

⁴¹ Tradução nossa de “*There is a clear concept of Thoth as a conciliator among the deities because, as one text puts it, the ‘peace of the gods’ is in him. The skill of his words brings order to warring factions in Egypt itself. However, as early as his appearance in the Pyramid Texts there are hints that Thoth could be merciless to enemies of truth, decapitating them and cutting out their hearts*”.

⁴² O sistro era um instrumento musical sagrado no antigo Egito. Talvez originado no culto ao Morcego, era usado em danças e cerimônias religiosas, principalmente no culto à deusa Hathor, sendo o formato em U do cabo e da moldura do sistro visto como uma reminiscência do rosto e dos chifres da deusa vaca. Outro tipo de sistro usado durante a adoração de Hathor tem o formato de *naos*, um pequeno templo com uma alça elaboradamente adornada com a cabeça de Hathor no topo. O sistro era carregado exclusivamente por mulheres ou sacerdotisas musicais para práticas ritualísticas, exceto em festivais quando o rei usava o sistro para apresentar algo a Hathor (HART, 2005, p.65 e DAVIES, 1920, pp. 70-72).

deusa Seshat que Thoth era mais amplamente associado, podendo aparecer como seu esposo, irmão ou pai. Seshat foi atestada desde a IIª Dinastia, quando aparece auxiliando o faraó Khasekhemwy no ritual de estirar a corda, como uma divindade de importância no panteão egípcio. A deusa era associada à escrita, ciências, astrologia, história, e toda sorte de registros escritos. Era representada de forma antropomórfica, vestia a pele de leopardo tradicional dos sacerdotes egípcios e sob a cabeça carregava um emblema de sete pontas cujo significado ainda não é muito claro, no entanto, não faltam teorias a respeito que vão desde a representação da folha da *Cannabis sativa*, uma estrela ou mesmo chifres. (WILKINSON, 2003, pp. 156, 166-167).

O principal centro de culto de Thoth no período dinástico foi na cidade de Hermópolis, no Médio Egito. A cidade em egípcio se chamava Khemenu (), a “Cidade dos Oito”, em referência ao mito cosmogônico central advindo do templo da cidade que vinculava a criação à Ogdóade, na qual Thoth possivelmente teve o papel de deus criador⁴³. No grego koiné, Hermópolis era a “A cidade de Hermes” em referência já a assimilação entre os deuses das duas culturas. É incerto que Hermópolis tenha sido o centro de culto original a Thoth. Para Wilkinson, é possível que Thoth tenha tido um centro de culto anterior no Delta do Nilo, pois o 15º Nomo do Baixo Egito tinha o íbis como seu emblema() (WILKINSON, 2003, p. 217).

2.1.3 – Thot na magia

Thoth é um deus lunar. Para os egípcios antigos ele era o deus da sabedoria e também como veremos adiante era um ordenador do cosmos. Seu verbo teria o poder de dar vida às coisas, por isso mesmo era um deus dotado de grande poder. Tanto para nós modernos (crendo ou não), quanto para os antigos a magia implica um conhecimento especializado, muitas vezes não acessível a todas as pessoas. Para Boylan, uma das características de um mago seria a sua afirmação de possuir um conhecimento mais elevado e profundo que os outros, um conhecimento da natureza secreta das coisas e das conexões ocultas que as mantêm unidas. Ele é o sábio que conhece os verdadeiros nomes das coisas, aquele cujas palavras têm poder para controlar forças misteriosas e para afastar perigos invisíveis (BOYLAN, 1922, p. 124).

⁴³ Sobre o papel de Thoth enquanto um deus criador, aprofundaremos o debate em um subitem posterior.

Como o mais sábio dos deuses, Thoth tornou-se para o egípcio, necessariamente, o maior dos magos. O deus estava em estreita relação com os templos e o culto. Religião e magia eram próximos nas religiões antigas, sendo no caso egípcio particularmente difícil separar o culto oficial da magia. Thoth, portanto, como senhor do ritual, tornou-se também, inevitavelmente, senhor da magia. Thoth foi o médico habilidoso que curou o olho ferido de Hórus e era também o patrono dos médicos em geral. Assim como no caso do culto e a magia, a medicina e a magia também eram completamente imbricadas.

A magia no Egito antigo, *Heka* (𓆎 𓆏), era uma

ação legítima e uma forma de entendimento que, assim como as concepções do cosmo, envolvia a criação em sua totalidade, do mais alto ao mais baixo. Tratava-se de uma força que existira desde o início e fora essencial à criação do mundo (BAINES, 2002, p.203).

Percebida como de origem divina, utilizada pelos homens, pelos deuses e pelos mortos para manter a ordem criada, *Ma'at* (𓄎𓄏𓄐). Sendo uma força sem caráter moral determinado, a magia tinha também o objetivo de provocar intervenções divinas nesse mundo ou no mundo dos Mortos (PINCH, 2006. pp.09-12). Nesse sentido, era uma expressão intrínseca da religião dos antigos habitantes do Vale do Nilo e amplamente utilizada em todos os períodos da história da civilização egípcia, ao invocar as forças mais elementares da criação e reagindo aos elementos caóticos que ameaçavam a ordem cósmica.

Datado do Médio Império, o *Feitiço 261* que compõe o conjunto documental intitulado como *Os Textos dos Caixões* apresenta *Heka* como coadjuvante do demiurgo criador, sendo mais velho que todos os deuses e responsável por animá-los:

Ó nobres que estão na presença do Senhor de Tudo, eis que vim a vós; respeitai-me na proporção do que sabeis. Eu sou aquele que o Único Senhor fez antes que existissem as duas refeições na terra, quando ele enviou seu Único Olho quando estava sozinho, sendo o que saiu de sua boca; quando suas miríades de espíritos eram a proteção de seus companheiros; quando ele falava com Khepri, com ele, para que ele pudesse ser mais poderoso do que ele; quando ele tomou expressão autoritária em sua boca. Eu sou de fato o filho Daquela que gerou Atum, eu sou a proteção do que o Único Senhor ordenou, eu sou aquele que fez a Enéada viver, eu sou "Se-ele-deseja-ele-faz", o pai dos deuses. O padrão é alto, o deus é dotado de acordo com o comando Daquela que gerou Atum, eu o augusto deus que fala e come com sua boca. Eu mantive silêncio, eu me curvei, eu vim calçado na presença dos Touros do céu, eu me sentei na presença dos Touros do céu, nesta minha dignidade de 'Maior dos os donos dos duplos', o herdeiro de Atum. Eu vim para tomar posse do meu trono e para receber minha dignidade, pois a mim pertencia tudo antes de vocês existirem, vocês deuses; desça e venha para as partes traseiras, pois eu sou um mago (FAULKNER, 1973, pp. 199-200).

A magia egípcia, portanto, era um elemento constituinte da religião egípcia, imbricada na cosmogonia e indissociável do antigo e complexo sistema cúltico egípcio.

Thoth foi chamado de  "O grande em magia" no *Ritual de Amon*. No *Livro dos Mortos* em muitas das suas versões ao deus também foi destinado esse mesmo título. No templo de Edfu ele foi chamado de  "erudito em magia". Ao longo do período ptolomaico "grande em magia" tornou-se quase um nome pessoal de Thoth e foi escrito com o determinativo específico do deus Thoth . Muitas vezes, encontramos Thoth também designado simplesmente como  "O mago". Boylan acredita que é possível que esta nomenclatura possa ter tido a intenção de identificar Thoth com o deus Heka. Para o autor, também é possível que o deus Heka do Antigo Império seja uma forma de Thoth (BOYLAN, 1922, p.125).

Thoth também foi descrito como  "aquele que escreve livros de magia" no templo ptolomaico de Edfu. A primeira referência a um livro escrito por Thoth talvez seja uma inscrição que data da XVIIIª Dinastia (c. 1398 a.C.) e foi encontrada em uma das estátuas do vizir Amenhotep Filho-de-Hapu depositada no templo de Amon em Karnak e atualmente está em exibição no Museu do Cairo (CGC 583). O texto versa sobre a existência de um livro que conteria os ensinamentos iniciáticos do deus: "Fui iniciado no livro do deus (eu) vi as glorificações de Thot e penetrei seus segredos" (BORCHARDT, 1925, p. 134/9, pl. 100/4). Provavelmente o conteúdo do "livro divino" era composto sobretudo pelos encantos protetores e divinizantes, ou "glorificações" de Thoth, o "Escriba do livro divino", "que escreveu os livros de *Heka*" (BOYLAND, 1922, p. 129).

O conto das *Proezas dos magos*, que relata acontecimentos do tempo do rei Khufu no Antigo Império, contido no *Papiro Westcar*, possivelmente proveniente do período de dominação dos Hicsos (1650 a.C.), é um exemplo ainda mais antigo a descrever algum conhecimento secreto advindo do deus Thoth:

[Até aqui só ouviste exemplos] de proezas dos que já foram, (de modo que) não se distingue a verdade da mentira. [Mas há um súdito] de Tua Majestade, de teu (próprio tempo), desconhecido por ti, [que é um grande mago]. Sua Majestade perguntou-lhe: "De quem se trata Hor-[dedef, meu filho ?] O Príncipe Hor]-dedef [respondeu-lhe]: "Existe um plebeu chamado Djédi, que mora em Djed-Senéfru, o justo de voz. É um homem com 110 anos que come quinhentos pães, de carne metade de um boi e bebe cem bilhas de cerveja até hoje. Sabe como recolocar uma cabeça cortada, fazer andar um leão atrás dele com a trelha (arrastando) no chão e

conhece o número das câmaras secretas do santuário de Tot (ARAÚJO, 2000, pp. 68-69)⁴⁴.

Voltando ao período ptolomaico, é notável a referência no *Conto de Setne (SETNE I)*, contido no papiro em demótico (*Pap. Cairo 30646*), a um suposto livro de magia que era ambicionado pelo príncipe Khamwas, um mago, filho de Ramsés II e Sumo sacerdote de Ptah em Mênfis:

O príncipe Khamwas, filho do rei Ramsés II e sumo sacerdote de Ptah em Memphis, era um escriba e mago muito erudito que passava seu tempo estudando monumentos e livros antigos. Um dia ele foi informado da existência de um livro de magia escrito pelo próprio deus Thoth e mantido na tumba de um príncipe chamado Naneferkaptah (Na-nefer kaptah), que viveu em um passado distante e foi enterrado em algum lugar na vasta necrópole de Mênfis. Após uma longa busca, o Príncipe Khamwas, acompanhado por seu irmão adotivo Inaros, encontrou o túmulo de Naneferkaptah e entrou nele. Ele viu o livro mágico, que irradiava uma luz forte e tentou agarrá-lo. Mas os espíritos de Naneferkaptah e de sua esposa Ahwere se levantaram para defender seu precioso bem (LICHTHEIM, 2006, p. 127)⁴⁵.

No entanto, Thoth não era o único grande mago entre os deuses, mesmo nos períodos posteriores. Cada deus possuía algo daquela qualidade ou poder peculiar chamado *Heka*. Alguns deuses tinham mais, outros menos. Thoth, provavelmente por causa do seu conhecimento especial e de sua conexão com fórmulas rituais, era considerado como sendo um dos maiores deuses na magia.

2.1.4 – Thoth enquanto divindade criadora

Uma outra característica de Thoth que acreditamos que seja importante destacar dentro da perspectiva desta pesquisa, é sua faceta enquanto uma divindade criadora. Desde os tempos mais remotos a religiosidade egípcia foi caracterizada pela presença de diversas divindades em um sistema religioso plural. Para os egípcios inexistiam quaisquer

contradições entre o Uno (𓂏 – *Netjer* – Deus) e suas Múltiplas Manifestações (𓂏𓂏𓂏 –

Netjeru - Deuses), como foi observado por Erik Hornung em seu clássico livro “*Der Eine und die Vielen. Ägyptische Gottesvorstellungen*”, publicado originalmente em 1971

⁴⁴ Mantivemos as grafias originais do tradutor.

⁴⁵ Nossa tradução de: “*Prince Khamwas, son of King Ramses II and high priest of Ptah at Memphis, was a very learned scribe and magician who spent his time in the study of ancient monuments and books. One day he was told of the existence of a book of magic written by the god Thoth himself and kept in the tomb of a prince named Naneferkaptah (Na-nefer kaptah), who had lived in the distant past and was buried somewhere in the vast necropolis of Memphis. After a long search, Prince Khamwas, accompanied by his foster brother Inaros, found the tomb of Naneferkaptah and entered it. He saw the magic book, which radiated a strong light, and tried to seize it. But the spirits of Naneferkaptah and of his wife Ahwere rose up to defend their cherished possession*”.

(HORNUNG, 1999, pp. 35-37). Isso implica que uma distinção simplista entre "politeísmo" e "monoteísmo" seria inadequada para compreender a peculiar cultura religiosa do Egito antigo.

Adentrando nossa compreensão das crenças religiosas dos egípcios, deparamo-nos com a existência de diversas cosmogonias, cada uma com seus próprios demiurgos, por vezes complementares e em outras contraditórias. Cada uma dessas cosmogonias estava vinculada a um elaborado conjunto de templos e a uma tradição sacerdotal e cerimonial específica. Ademais, segundo Jaroslav Cerný, ao examinarmos os textos sagrados de diferentes períodos, percebemos uma constante transformação, o que sugere que essas cosmogonias foram reescritas, reinterpretadas e amalgamadas com outras ao longo do tempo. Em outras palavras, não havia um cânone imutável (CERNÝ, 1951, p.39).

Em se tratando de Thoth, o ponto de partida no entendimento dos seus aspectos demiúrgicos nos remete à cosmogonia hermopolitana, oriunda de Khemenu. O mito começa com a Ogdóade, que é um grupo primordial de oito deuses, consistindo em quatro casais, cada um composto por uma divindade masculina e uma divindade feminina. Esses deuses parecem personificar os elementos do caos que existiram antes da criação. É importante notar que os nomes dos deuses da Ogdóade são apresentados de maneira variável em diversos textos. O *Feitiço 301* dos *Textos das Pirâmides*, por exemplo, menciona dois desses pares divinos:

O bolo da oferenda pertence a vocês Nun e Nunet,
que protegem os deuses
que guardam os deuses com suas sombras.
O bolo da oferenda pertence a vocês, Amon e Amonet,
que protegem os deuses,
que guardam os deuses com as suas sombras (FAULKNER, 1969, pp. 90-91)

Já no *Feitiço 76* dos *Textos dos Caixões* a Ogdóade é mencionada em claro arranjo mitológico afim de compatibilizar os mitos de Hermópolis com os mitos solares oriundos de Heliópolis:

ASCENDER AO CÉU, SUBIR NA BARCA DE RE, E TORNAR-SE UM DEUS VIVO.
Ó vós, oito deuses do Caos que estão encarregados das câmaras do céu, que Shu fez do efluxo de seus membros, que montaram a escada de Shu, venham e encontrem seu pai em mim, dê-me seus braços, juntem-se a escada para mim, pois fui eu quem vos criou e vos fez, assim como fui criado por vosso pai Atum. Estou cansado dos Apoios-de-Shu desde que levantei minha filha Nut de mim mesmo, para que pudesse entregá-la a meu pai Atum em seu reino, e coloquei Geb sob meus pés. Este deus ata as Duas Terras para meu pai Atum, ele reúne para si mesmo o rebanho celestial; Eu me coloquei entre eles, mas a Enéada não pode me enxergar. Na verdade, sou Shu, a quem Atum criou, por meio do qual Re (veio à

existência; não fui feito no ventre, não formado no ovo, mas Atum me cuspiu da saliva de sua boca junto com minha irmã Tefenet, ela veio atrás de mim e fiquei coberto com o hálito da garganta.

A fênix de Re foi aquela por meio da qual Atum surgiu no caos (Heh), nas águas abissais (Nun), na escuridão (Kek) e na melancolia (Tenen). Eu sou Shu, pai dos deuses, e Atum uma vez enviou seu Único Olho em busca de mim e de minha irmã Tefenet. Eu fiz luz da escuridão para ele, e ele me encontrou como um imortal. Fui eu quem gerou os deuses do Caos no caos, no Abismo, na escuridão e na melancolia. Na verdade, sou Shu, que gerou os deuses.

Ó vós, oito deuses do Caos que eu criei a partir do efluxo de minha carne, cujos nomes Atum criou quando o Abismo foi criado, naquele dia em que Atum falou de Nun, Heh, Tenem e Kek. (FAULKNER, 1973, pp. 77-78).

De acordo com Leonard Lesko, os deuses da Ogdoáde, definidores do caos primordial, aparecem em textos mais recentes com os nomes de Amon e Amaunet que eram o oculto, Huh e Hauhet, a ausência de forma, Kuk e Kauket que eram a escuridão e Nun e Naunet, as águas abissais. Dessas oito divindades teria surgido um ovo contendo a divindade demiúrgica responsável pela criação de todos os outros deuses, os humanos, os animais irracionais, plantas, etc. É muito provável que originalmente Thoth tenha sido esse criador, no entanto com a forte influência de Heliópolis, Atum toma o seu lugar em reelaborações da cosmogonia (LESKO, 2002, p. 116).

Infelizmente, não foi descoberto até então, nenhum documento que sistematize integralmente a cosmogonia de Hermópolis, no entanto, ecos da mesma são encontrados em diversos documentos de caráter cosmogônico/teológico oriundos de outros centros templários e que nos permitem observar a importância dessa corrente teológica na cultura egípcia e do papel que o deus Thoth desempenhava. Um exemplo importante a ser citado diz respeito ao texto da *Pedra de Shabaka*. Datada de aproximadamente 710 a.C., do reinado de Shabaka, o texto nos informa que é uma cópia de um texto muito mais antigo:

(2) Este livro foi copiado por ordem de sua majestade, (de modo a ficar como) novo, na morada do seu pai, Ptah, o que está a sul do seu muro. Foi a própria sua majestade que encontrou a obra dos seus antepassados. Ela estava tão carcomida pelos vermes que não podia ser lida inteiramente do início ao fim. (Sua majestade fez) aparecer a cópia como uma (obra) nova, melhor do que era no início, de acordo com o seu desejo. Que o seu nome permaneça e os seus monumentos perdurem na morada do seu pai, Ptah, o que está a sul do seu muro, por toda a eternidade como uma obra do filho de Ré, Chabaka, para o seu pai Ptah-Tatenen. Que ele dê vida eternamente! (SOUSA, 2011, p.37).

O texto da *Pedra de Shabaka*, até o momento, é o único testemunho substancial da cosmogonia oriunda de Mênfis, a primeira capital do Egito e centro de culto do deus Ptah. O objetivo maior do texto é claramente retratar Ptah, deus associado aos construtores e artesãos, como o primeiro dos deuses e o criador de todas as coisas. Como de praxe nas cosmogonias egípcias o texto encaixa outras divindades, como por exemplo, as

divindades da cosmogonia heliopolitana, na sua própria versão da cosmogonia. Aqui todos os grandes deuses do Egito, incluindo Thoth são manifestações de Ptah.

(48) Eis os deuses que se manifestaram em Ptah:

(49 a) Ptah-no-grande-trono (. . .)

(50 a) Ptah-Nun, o pai que criou Atum.

(51 a) Ptah-Naunet, a mãe que gerou Atum

(52 a) Ptah-o-Grande é o coração e a língua da Enéade.

(49 b) (Ptah) que gerou os deuses. (...)

(53) O coração manifestou-se sob a forma de Atum. A língua manifestou-se sob a forma de Atum. O deus maior é Ptah, (ele) entregou (a vida) a todos os deuses e aos seus *kau* através deste coração e desta língua.

(54) O coração foi onde Hórus se manifestou em Ptah, a língua foi onde Tot se manifestou em Ptah. Então o coração e a língua tornaram-se nos que têm poder sobre todos os membros, segundo o ensinamento que surge em todo o corpo e em toda a boca de todos os deuses, de todos os homens, de todo o gado, de todos os vermes e de todas as coisas vivas, de acordo com o conhecimento (do coração) que comanda todas as coisas que ele ama (SOUSA, *Idem*, pp. 57-59).

No trecho destacado acima, em primeiro plano vemos Ptah ser associado com as divindades caóticas da Ogdóade de Hermópolis, Nun e Naunet. Ptah, o “deus maior” é o “coração e a língua da Enéade”. A seguir o texto descreve que o coração e língua de Ptah manifestaram-se sob a forma de Atum, o demiurgo do mito de Heliópolis. Podemos então considerar que a atividade demiúrgica de Ptah é Atum. Aprofundando a narrativa, o texto apresenta que o coração foi onde Hórus se manifestou em Ptah e a língua do deus, onde Thoth se manifestou. Nessa perspectiva o texto menfita indica que Hórus e Thoth precedem o próprio Atum enquanto emanações de Ptah, no entanto é em Atum que se tornam emanações individualizadas.

(55) A sua Enéade está diante dele: (eles) são o coração e a palavra criadora de Atum, os dentes e os lábios de Atum, o esperma e as mãos de Atum.

Na origem, a Enéade de Atum formou-se a partir do seu esperma e dos seus dedos. (Os deuses da) Enéade são os dentes e os lábios desta boca que proclamou o nome de todas as coisas. Dela saíram Chu e Tefnut (SOUSA, *Idem*, p. 61)

É de conhecimento amplo que para os antigos egípcios a sede do intelecto e pensamento era o coração. No processo de mumificação padrão, o coração era cuidadosamente preservado, enquanto que o cérebro era descartado. O coração era a peça central no julgamento do destino de um morto no reino de Osíris, era ele que seria pesado em contraposição à pluma de *Ma'at* e se o coração fosse mais denso que a pluma, ou seja se o falecido tivesse vivido uma vida em contradição aos princípios ordenadores, éticos e morais de *Ma'at*, muito bem delineados nas confissões negativas do *Livro dos Mortos*, o examinado seria condenado à aniquilação. Na *Pedra de Shabaka*, temos um exemplo interessante na história das religiões de um antecedente da criação

por meio da palavra, considerada por alguns estudiosos como *ex nihilo*, em comparação ao conceito israelita da criação pela palavra e da doutrina cristã do *λόγος* (*logos*), onde no caso do texto menfita, a obra foi idealizada pelo coração do deus e materializada pelo seu comando através da língua (LESKO, *Idem*, p.118). Obviamente, devido as características amalgamadoras das cosmogonias egípcias que temos disponíveis, ela acaba adicionando e explicando uma cosmogonia muito mais “papável” como é o caso da cosmogonia de Heliópolis.

(56) (Assim) nasceu a Enéade: A visão dos olhos, o escutar das orelhas e o respirar da garganta ascendem diante do coração. Ele dá saída a todo conhecimento. A língua repete o conhecimento do coração. (Deste modo) ele gerou todos os deuses, e completou a sua Enéade. Na verdade, toda a palavra divina manifesta-se a partir do conhecimento do
(57) coração e do comando da língua⁴⁶ (SOUSA, *Idem*, p. 63).

Na cosmogonia menfita, como já salientamos, Hórus e Thoth se manifestaram no coração e língua de Ptah e são de fato o coração e a língua de Atum, assim como outros deuses estão associados a outros órgãos do demiurgo. Pelo pensamento do coração de Ptah e pela expressão de sua palavra foram chamados à existência Atum e sua Enéada. As palavras divinas foram criadas por Hórus e Thoth. Embora no texto da *Pedra de Shabaka*, Hórus seja identificado como o coração e Thoth como a língua do demiurgo, em Ptah eles não eram ainda individualizados, sendo, portanto, uma só emanção e ao longo do desenvolvimento da história egípcia Hórus deixa de ser descrito como o coração, permanecendo com Thoth esse título. Segundo Boylan, a ideia de Thoth como o coração da divindade solar deve pertencer a um período muito antigo de especulação. A identificação de Thoth com os órgãos do deus sol, sobretudo com o coração, se torna ainda mais frequente no período greco-romano a ponto de  (coração de Ré) se tornar uma espécie de equivalente ao nome do deus em muitos textos do período, sendo denominado em vários textos do período ptolomaico apenas como  (coração) (BOYLAN, *Idem*, pp. 114-115).

⁴⁶ Grifo nosso.

2.2.0 – O deus Hermes/Mercúrio

Depois de detidamente tentarmos compreender o deus Thoth, cabe-nos a esse ponto, nos debruçarmos sobre a sua contraparte helênica que desde antes da conquista de Alexandre foi identificado com o deus egípcio em um processo sincrético conhecido como a *interpretatio graeca*. A compreensão tanto de Thoth, quanto de Hermes é fundamental para entender a abrangência e as peculiaridades de Hermes Trismegisto no Egito greco-romano.

2.2.1- Os nomes de Hermes/Mercúrio

Para Walter Friedrich Otto, o próprio nome de *Ἑρμῆς* (Hermes) já revelava uma forma antiquíssima de culto ao deus. Para o autor, as pétreas colunas que se constituíam de pilhas de pedras erigidas nos caminhos e estradas, onde cada transeunte piedoso lançava mais uma pedra, em seu entendimento, não deixava margem de dúvidas para que Hermes significasse “o das pilhas de pedras” (OTTO, 2005, p. 95). A opinião de Otto, contrasta diretamente com o que afirmou Junito de Souza Brandão. Para este, o nome de Hermes não possuía uma etimologia confiável. Derivar o nome do deus de *ἕρμα* (herma), “cipó, pilar” que o representam ou mesmo das pilhas de pedras não seria correto, visto que o nome do deus é anterior às suas representações simbólicas (BRANDÃO, 2005, p.191).

Uma alternativa a estas visões contrastantes pode ser encontrada em Platão. No diálogo *Κρατύλος* (Crátilo), Platão narra uma conversa entre Sócrates, Crátilo e Hermogenes, nela, Sócrates é questionado sobre se os nomes são "convencionais" ou "naturais", isto é, se a linguagem é um sistema de símbolos arbitrários ou se as palavras possuem uma relação intrínseca com as coisas que elas significam. Em dado ponto do texto, os personagens passam a analisar o nome das divindades e sobre Hermes, diz Sócrates:

Hermes aparenta estar relacionado ao falar, pois, através da fala, ele é o hermeneuta, o mensageiro, o blefador, o ludibriador e o negociante. Todas essas são atividades cujo princípio está na fala. Tal qual falávamos ao tratarmos dos heróis, a hermenêutica é um dos bens da fala. Homero, por sua vez, caracteriza muitas vezes a artificiosidade da fala como hermética. O normatizador sobrepôs, para nós, estas duas, a hermenêutica da fala e sua artificiosidade hermética, no nome deste deus da seguinte maneira: “Humanos, seria justo que vocês chamassem de Hermeto o hermeneuta do hermético”. Mas agora, como achamos mais charmoso, lhe chamamos pelo nome de Hermes. [Do mesmo modo Íris, por

ser uma mensageira, aparenta ser assim chamada a partir da erística.] (VIEIRA, 2014, p.69).

Partindo dessa perspectiva, Hermes estava ligado ao discurso, à interpretação e à transmissão de mensagens, todas atividades ligadas ao poder da fala (*εἶρεiv*), e segundo supunha no curso do tempo *εἶρεiv* havia sido embelezada e transformada em Hermes.

No que tange a Mercúrio, cujo nome em latim é *Mercurius*, observa-se uma nítida associação com a palavra latina "*merx*", que significa "mercadoria", quando comparada à palavra "mercador" e ao conceito de comércio. Nas suas formas mais primitivas, ele parece ter mantido vínculos com o deus etrusco Turms. No entanto, a maior parte de suas características e mitologia foi assimilada do deus grego Hermes. Quando Roma entrou em contato com a cultura grega, ocorreu um processo de sincretismo entre sua ancestral divindade Mercúrio e o Hermes grego. Nesse contexto, Mercúrio, que originalmente era apenas uma divindade ligada ao comércio, acabou incorporando todas as demais características e atributos do deus grego (SCHEID, 2015; SMITH, 1867, p. 1046).

2.2.2 - Iconografia, mitos e funções de Hermes/Mercúrio

O deus Hermes/Mercúrio era habitualmente representado com sandálias ou botas aladas, o *πέτασος* (*petasos*), um chapéu de abas largas, as vezes alado, o *κηρύκειον* (*kērukeion*), chamado pelos romanos de *caduceus* (*caduceu*), originalmente o bastão dos arautos, mas que se tornou um famoso bastão mágico. Hermes muitas vezes foi representado também portando uma espada curta, uma flauta de pastor e a lira, essas duas últimas sendo notadamente identificadas nos mitos como invenções do deus. Hermes podia ser representado com a aparência de um jovem efebo de rosto limpo, mas também era representado como um homem adulto com uma longa barba.



Fig. 13 - Hermes, como adulto barbado, representado em um lécito (frasco de óleo) ático de figuras vermelhas. Aqui Hermes veste o manto curto de viagens (clâmide), está calçado com as sandálias aladas, tem o petasos pendurado às costas e segura o caduceu. A imagem passa a ideia de movimento. (480 -470 a.C.) Pintura do lécito atribuída a Titono (*The Metropolitan Museum of Art*, 25.78.2).



Fig. 14 - Cratera ática de fundo branco e figuras vermelhas retratando Hermes, Dioniso bebê, Sileno e uma Ninfa. Hermes é representado na sua forma jovem, vestindo o clâmide, usando as sandálias aladas, um chapéu também alado e segura nas mãos o bebê Dioniso e o caduceu. Na cena Hermes entrega o bebê a Sileno, uma ninfa acode a ação (475-425 a.C.). (Musei Vaticani, 0293).

Hermes era filho de Zeus e Maia, filha de Atlas, nascido no quarto dia do mês⁴⁷ (HOMERO, Hino IV, 19) em uma caverna do Monte Cilene, na Arcádia:

Hermes, ó Musa, hinea, filho de Zeus e de Maia
Senhor de Cilene e da Arcádia de ovelhas rica,
Dos imortais o expedito núncio que Maia gerou,
A ninfa de belas tranças, a Zeus em amor unida –
A venerável, que à das assembleias dos deuses
Num antro escuro quedava – e lá o filho de Cronos
la com a belas-tranças unir-se, calada da noite,
Enquanto um suave sono tinha Hera de cândidos braços.
(HOMERO, Hino IV, 1-8).

Segundo Homero, nas primeiras horas após seu nascimento, ele escapou de seu berço, foi a Pieria e roubou os rebanhos de Apolo (HOMERO, Hino IV,17). Para evitar ser descoberto pelos rastros de seus passos, Hermes colocou sandálias e conduziu os bois até Pylos, onde matou dois e escondeu o restante em uma caverna (HOMERO, Hino IV, 73-80). As peles dos animais abatidos foram pregadas em uma rocha, e parte de sua carne foi preparada e consumida, enquanto o restante foi queimado. Ele ofereceu sacrifícios aos doze deuses, e incluía como décimo segundo (BRANDÃO, 2005, p. 192), o que provavelmente explica por que ele é chamado de inventor do culto e dos sacrifícios divinos:

Isso de parte, estendeu as peles em rochas aspras
(Tão bem que até hoje lá se enxergam, depois de tanto
Durando há inúmeros anos); logo em seguida, o divino
Hermes de ânimo ledo tirou do fogo a feitura
Sua, depôs numa laje, e doze porções talhou
Ao leu da sorte – e um perfeito dom de honra fez de cada
(HOMERO, Hino VI, 123-129).

Hermes retornou a Cilene, onde encontrou uma tartaruga na entrada de sua caverna natal. Ele pegou a carapaça do animal, esticou cordas sobre ela e inventou a lira. Enquanto isso, Apolo, com seu poder mântico, descobriu o ladrão e foi a Cilene acusá-lo diante de sua mãe, Maia. Ela mostrou ao deus o bebê em seu berço, mas Apolo levou o menino até Zeus e exigiu de volta seus bois. Zeus ordenou que ele atendesse ao pedido de Apolo, mas Hermes negou que tivesse roubado o gado. No entanto, ao perceber que suas afirmações não eram acreditadas, Hermes conduziu Apolo a Pylos e devolveu seus bois. Mas quando Apolo ouviu os sons da lira, ele ficou tão encantado que permitiu que Hermes ficasse com os animais. Hermes então inventou a flauta de pã, e depois de ter revelado suas invenções a Apolo, os dois deuses estabeleceram uma íntima amizade. Apolo presenteou seu jovem amigo com seu próprio cajado de ouro, ensinou a ele a arte

⁴⁷ Por isso Ihe era consagrado o número 4 e não por acaso o Hino homérico que Ihe é dedicado é numerado IV.

da divinação por meio de seixos, e Zeus o fez seu próprio arauto, bem como o dos deuses do mundo inferior (BRANDÃO, 2005, p. 192).

Como arauto dos deuses, ele é o deus da habilidade no uso da linguagem e da eloquência em geral, pois os arautos eram os oradores públicos nas assembleias e em outras ocasiões. Enquanto um orador habilidoso, ele era especialmente empregado como mensageiro, quando a eloquência era necessária para alcançar o objetivo desejado. Essas qualidades se combinaram com outras, como astúcia em palavras e ações, e até mesmo trapaça, perjúrio e inclinação para roubar; no entanto, os atos desse tipo eram sempre cometidos por Hermes com habilidade, destreza e até mesmo graça. Alguns exemplos ocorrem no *Hino homérico a Hermes* (66, 260, 383) e na *Ilíada* (V, 390-391).

A concepção de Hermes como o arauto e mensageiro dos deuses, que viajava de um lugar para outro para negociar tratados, naturalmente implicava que ele desempenhava um papel fundamental na promoção do convívio social e do comércio entre os seres humanos. Ele era visto como um deus amigável para com os humanos (HOMERO, *Odisseia*, XIX, 135 e *Ilíada*, XXIV, 333). Nessa capacidade, Hermes era considerado o guardião da paz e o deus das estradas, protegendo os viajantes e punindo aqueles que se recusavam a ajudar os viajantes perdidos (HOMERO, *Ilíada*, VII, 183). Como o comércio era uma fonte de riqueza, Hermes era também considerado o deus do lucro e da prosperidade, especialmente quando se tratava de riquezas adquiridas de maneira súbita e inesperada, como as obtidas por meio do comércio. Ele era visto como o doador de riqueza e boa sorte e, nesse contexto, também presidia os jogos onde se poderia obter ganhos. A todos os deuses se suplica que concedam “o bem” e se lhes rende louvor, chamando-os de “dispensadores de bens”, no entanto, esta fórmula laudatória se aplica especialmente a Hermes (OTTO, 2005, 96).

Sendo dotado de sagacidade, ele era considerado o autor de várias invenções e, além da lira e da flauta de pã, diz-se que ele inventou o alfabeto, números, astronomia, música, a arte de lutar, a ginástica, o cultivo da oliveira, medidas, pesos e muitas outras coisas (SMITH, 1867, p. 412). Ele foi empregado pelos deuses e, especialmente, por Zeus, em várias ocasiões que são registradas nas histórias antigas. Um exemplo notável podemos encontrar na *Ilíada*, onde foi designado por Zeus a conduzir Príamo a Aquiles para buscar o corpo de Heitor:

(...) Irrompendo
na planura, os dois não ficam a Zeus Pai longi-
vidente ocultos. Este, com dó do ancião, diz
a Hermes: “Filho, tens grande gosto em escoltar
os humanos e em dar ouvido àqueles todos

os que te agradam. Guia, pois, Príamo às naves côncavas dos Aqueus. Que nenhum deles, porém, o veja ou o tenha em mente, antes que chegue ao Peleide.” Falou. Não discrepou dele o núncio Argicida. Calçou nos pés as lindas sandálias ambrósias de ouro, que o transportavam sobre águas e terras sem confins, com o alento do vento. Empunhou o caduceu, que ao toque os olhos adormece dos homens, quando quer, ou desperta os que dormem, tomados pelo sono de Hipnos. Tendo nas mãos essa vara mágica, o Argicida voava (HOMERO, *Ilíada*, XXIV, 330-345).

Como os sonhos são enviados por Zeus, Hermes, o *ἡγήτορ' ονειρώων* (*ēgētor' oneírōn*), os conduz aos homens como atestado no Hino Homérico a Hermes, o *Hino IV* (14), daí também ser descrito como o deus que tinha o poder de enviar um sono refrescante ou retirá-lo:

Quase Néstor, então lhe diz Ôneiros, divo:
“Filho de Atreu, o bravo doma-corcéis, dormes a bom sono? E o povo? O ônus das ações pendentes? Então ouve-me agora, ouvido atento. Sou o anjo-de-Zeus, o núncio. Longe, ele se inquieta por ti. Se compadece. Rápido, os Aqueus, cabelos-longos, arma. Hoje, logo, Troia, de amplas ruas, tu podes tomar. Que não mais 30 discrepam os do Olimpo. Hera, toda-súplice, os dobrou. Sobrepara a dor. Dó aos Troianos! Guarda o aviso em teu ânimo. Que o olvido, Letes, não te aprese, liberto de Hipnos melífluos!” (HOMERO, *Ilíada*, II, 23-34).

Conhecedor dos caminhos e encruzilhadas, não se perdendo nas trevas e podendo circular livremente entre os planos divinos e humanos, uma importante função de Hermes era a de *psychopompós* (*ψυχοπομπός*). Em seu clássico ensaio - *Hermes, o guia das almas* -, Karl Kerényi afirma que Hermes atuava enquanto conjurador de almas antes mesmo do sepultamento dos mortos. O deus não as chamava com violência, mas as guiava com brandura em direção aos longínquos prados do além (KERÉNYI, 2015, p. 92). No início do canto XXIV da Odisseia temos uma epifania a Hermes enquanto *psychopompós*:

E Hermes, o cilênio, convocou as almas dos varões pretendentes. Tinha nas mãos a vara bela, dourada, com que enfeitiça os olhos dos varões que bem entender, e outros, adormecidos, desperta. Com ela agita e conduz, e elas seguem, guinchando. Como morcegos no recesso de prodigioso antro, guinchando, voam, quando, da colônia, algum tomba da pedra (seguram-se mutuamente no alto), assim elas, guinchando, seguiam juntas; chefiava-as o benéfico Hermes pelos caminhos brumosos.

Margearam as correntes de Oceano e a pedra Leucas
e até os portões de Sol e a terra dos Sonhos
foram; e rápido desceram o prado de asfódelos,
onde habitam as almas, espectros dos esgotados
(HOMERO, Odisseia, XXIV, 1-14).

As conexões de Hermes com as almas dos mortos podem ser explicadas pela sua proficiência "espiritual". Sua astúcia, inteligência prática, criatividade e habilidade para se tornar invisível e viajar instantaneamente por qualquer lugar indicam antecipadamente as características da sabedoria, especialmente o domínio das ciências ocultas. Essas qualidades se tornarão mais tarde, durante o período helenístico, atributos distintivos desse deus. Aquele que se orienta nas trevas, guia as almas dos mortos e se move com a velocidade de um raio, sendo visível e invisível ao mesmo tempo, reflete, em última instância, uma forma de espiritualidade: não apenas inteligência e astúcia, mas também a gnose e a magia (ELIADE, 2010, p. 264).

Como seria natural, a partir das informações que temos dos mitos, o local mais antigo de culto a Hermes é a Arcádia, a terra de seu nascimento, onde Lycaon, filho de Pelasgo, é dito ter construído para ele o primeiro templo (HIGINO, *Fabúlas*, CCXV). A partir daí seu culto foi levado para Atenas e, eventualmente, se espalhou por toda a Grécia.

2.2.3 – Hermes/Mercúrio e a magia

A perícia em magia e a transmissão de conhecimentos ocultos de Hermes, muito interessam nossa pesquisa. Como já vimos anteriormente, por meio do *Hino Homérico IV*, Hermes logo no início da sua vida adquiriu expertise nas práticas divinatória e recebeu um dos seus elementos mais distintivos e que caracterizou a sua magia, o *kērukeion* / caduceu.

Frequentemente citado nos poemas homéricos, o bastão mágico, mencionado como aquele que abre e fecha os olhos dos mortais. Conforme descrito no hino homérico, foi concedido por Apolo. Neste contexto, é importante distinguir dois tipos de bastões que, mais tarde, foram unidos em um único símbolo: o primeiro era o bastão comum do arauto (como visto na *Ilíada*, VII, 277 e XVIII, 505), enquanto o segundo era um bastão mágico, similar aos que outras divindades também possuíam, como mencionado por Luciano de Samósata em *Diálogos dos Deuses*, VIII, 5 e na *Eneida* de Virgílio, IV. 242.

As fitas brancas que originalmente envolviam o bastão do arauto foram transformadas por artistas posteriores em duas representações de serpentes. Vale destacar que os antigos explicavam essas serpentes de diversas maneiras, seja traçando-as a algum feito do deus, seja considerando-as representações simbólicas de conceitos como prudência, vida e saúde. Em épocas posteriores, o bastão foi ainda adornado com um par de asas, simbolizando a velocidade com a qual o mensageiro dos deuses se deslocava de um lugar para outro (SMITH, 1867, p. 413-414).

Para Junito Brandão, Hermes é o que sabe e, portanto, aquele que transmitia as ciências secretas. Por não ser apenas um olímpico, sobretudo um companheiro do homem, ele teria o poder de lutar contra as forças ctônicas, por que as conhecia. Todo aquele que recebeu de Hermes os seus conhecimentos, tornou-se invulnerável a qualquer obscuridade. (BRANDÃO, 2005, p. 196). Talvez a passagem mais esclarecedora de Hermes enquanto um dispensador de conhecimento secreto/mágico seja a passagem em que acode Odisseu lhe trazendo a planta mágica e ensinando-o o rito que seria capaz de por fim aos encantos da feiticeira Circe sobre os seus companheiros:

Mas quando ia, ao longo do vale sagrado,
alcançar a grande casa de Circe muitas-drogas,
lá Hermes bastão-dourado encontrou a mim,
em direção à casa, ele semelhante a jovem varão
na prima barba, cuja juventude é a mais graciosa;
deu-me forte aperto de mão e dirigiu-me a palavra:
'Não, infeliz, aonde pelos cumes vais sozinho,
ignorante da terra? Teus companheiros, na casa de Circe,
como porcos estão confinados em buraco bem-cercado.
Acaso vens libertá-los? Afirmo que nem mesmo tu
retornarás, e até tu ficarás onde os outros estão.
Vamos, a ti livrarei dos males e salvarei;
aqui, com essa droga benigna, à casa de Circe
vai; ela afastará de tua cabeça o dia danoso.
A ti direi todos os astutos malefícios de Circe;
vai te preparar mingau e, na comida, porá drogas.
Mas nem assim te poderá enfeitiçar: não o permitirá
a droga benigna que te darei; e direi tudo.
Quando Circe te golpear com a vara bem longa,
então tu, após puxar a afiada espada da coxa,
lança-te contra Circe como que louco por matá-la.
Ela, temerosa, pedirá que deites no leito.
Tu, então, não mais rejeites o leito da deusa
para ela libertar teus companheiros e cuidar de ti,
mas pede-lhe que jure a grande jura dos ditosos
de que outra desgraça não planejará contra ti
para que, quando nu, não te deixe vil e emasculado'.
Disse isso e deu-me a droga Argifonte,
após puxá-la do solo, e mostrou-me sua natureza.
Na raiz era preta, e ao leite assemelhava-se a flor;
os deuses chamam-na 'moli'. Extraí-la é difícil
para homens mortais; mas os deuses podem tudo
(HOMERO, Odisseia, X, 275-306).

Para Otto, todo o ser de Hermes se encontra sob o signo da magia. Segundo ele, quase todos os aspectos da magia nos escritos homéricos se relacionam com a figura do deus (OTTO, 2005, pp. 94-95). Um testemunho posterior, de Lúcio Apuleio no *De magia*, nos informa que os praticantes da magia invocavam sempre Hermes / Mercúrio nas suas cerimônias como aquele que transmite os conhecimentos mágicos: “Portanto, como costumava ser convocado para as cerimônias dos magos, Mercúrio, o portador de encantos...”⁴⁸(APULEIO, *De Magia*, XXXI). No *Grande Papiro Mágico de Paris*, Hermes é chamado de *πάντων μάγων αρχηγέτης* (*pánton mágon archēgētēs*), o guia de todos os magos. Brandão defende que aquele que é iniciado pelo luminoso Hermes seria capaz de resistir a todas as atrações das trevas, pois, assim como o deus, o iniciado havia se tornado um perito na magia (BRANDÃO, 2005, p. 197.)

2.3.0 – De Hermes-Thoth a Hermes Trismegisto

Como vimos no primeiro capítulo, no outono de 332 a.C., Alexandre, o Grande, conquistou o Egito. Sua vitória, contudo, não marcou a derrota e o silenciamento da civilização egípcia, mas sim uma nova fase de sua existência. O jovem macedônio demonstrava pouco interesse em impor suas próprias ideias religiosas sobre seus súditos egípcios, desde que estes permanecessem obedientes ao seu governo. Tanto a atitude de Alexandre quanto a singularidade da cultura egípcia possibilitaram a surpreendente durabilidade da religião egípcia mesmo após seus reis terem se submetido. Na realidade, o Egito foi amplamente resistente ao sincretismo helenístico. Era uma terra com uma conexão de longa data com o divino, possuindo seu próprio legado divino - a teologia egípcia não necessitava da assistência grega. Registros no templo de Esna podem evidenciar que a teologia egípcia ainda estava em evolução até o final do primeiro século d.C., e, no mínimo, podemos enxergar um enfraquecimento de uma religião egípcia independente por volta do final do séc. IV d.C., como evidenciado pelo texto hieroglífico mais recente gravado no Portão de Adriano no tempo de Ísis em Philae (394 d.C.). Essas datas tardias demonstram, em última instância, tanto a "durabilidade quanto o conservadorismo do paganismo egípcio" (FOWDEN, 1993, pp. 63-65).

⁴⁸ Tradução nossa de: “ *Igitur, ut solebat ad magorum ceremonias advocari Mercurius carminum vector...*”

O entusiasmo pela harmonia religiosa e cultural era mais amplamente sentido inicialmente pelos gregos do que pelos egípcios. A filosofia grega, seguindo a esteira de Platão, certamente contribuiu para o interesse grego na síntese geral com o Egito. A liberdade intelectual do mundo filosófico grego e sua busca grandiosa pela verdade haviam alimentado uma visão da humanidade em uma jornada compartilhada em direção ao divino; frequentemente havia uma tendência nos discípulos de Platão de ver todas as religiões como diversos caminhos que levavam à mesma verdade⁴⁹. Nesse sentido, a religião egípcia exercia um fascínio especial sobre a mente grega: os mistérios do Egito, suas pirâmides, esfinges e magia acabavam sendo vistos como os ritos e símbolos primordiais da civilização humana. Os gregos passaram a afirmar que os egípcios foram os primeiros a inventar a religião organizada e que as várias filosofias de renomados pensadores gregos foram inicialmente mantidas por, e até mesmo diretamente aprendidas com, sacerdotes egípcios. Dizia-se que o próprio Platão estudou em seus templos (FOWDEN, 1993, 14-15). Isso foi resultado da fascinação grega pela mitologia e da tendência de seus filósofos de refletirem sobre sua própria cultura e religião como apenas uma expressão da condição humana compartilhada. De fato, apesar de sua própria influência dominante, o Helenismo estava "cativo" daqueles que havia conquistado.

Nenhum lugar demonstrava com mais clareza e importância a obsessão grega com o Egito e o sincretismo religioso do que Alexandria. Essa cidade tornou-se o maior caldeirão acadêmico do período ptolomaico e, posteriormente, o Romano. Todas as religiões se misturavam nos salões das escolas de mistérios de Alexandria. Diversos movimentos sincretistas, como o judaísmo helenístico místico de Fílon e as diversas seitas do gnosticismo cristão, provavelmente poderiam chamar Alexandria de seu local de origem, ou pelo menos de seu local de maior triunfo. Foi nesse ambiente que uma cultura híbrida Greco-Egípcia se desenvolveu.

Como também demonstramos no primeiro capítulo, os sincretismos entre divindades egípcias e gregas começaram muito antes da chegada de Alexandre e podemos rastrear com mais segurança essa integração a partir do assentamento de gregos e cários em Naucrátis e outras colônias gregas, desde a dinastia saíta. No entanto foi a partir de Alexandre e sobretudo do período ptolomaico que a *interpretatio graeca* se torna mais evidente e profusa. A maioria das divindades egípcias passa a ser

⁴⁹ A exemplo de Plutarco, um platonista eclético e defensor de “que todas as religiões são essencialmente uma só em espírito e objetivo, e que uma verdade comum está subjacente a todas as formas diversificadas de fé religiosa” (PAINE, 1901, p. 138).

sincretizada com divindades gregas e inclusive surgem novas divindades a exemplo de Serápis ou mesmo Hermanubis, uma divindade que sincretizava e combinava os deuses Hemes e Anúbis. Não seria diferente com Thoth que quase imediatamente foi identificado pelos gregos como Hermes.

Ao explorarmos, neste estudo, tanto Thoth quanto Hermes, visamos salientar suas características principais, que no nosso entendimento foram preponderantes para o sincretismo dessas duas entidades oriundas de culturas diferentes, mas que carregavam nos seus atributos e funções, similaridades que, certamente, facilitaram uma identificação mais direta entre elas para os antigos.

2.3.1 – Hermes Trismegisto e os vários “Hermeses”

O adjetivo grego *Τρισμέγιστος* (*Trismégistos*), que qualifica Hermes, vem de *τριμέγας* (*trismégas*) e literalmente significa “três vezes maior” ou “três vezes grande”. De um ponto de vista puramente linguístico a origem desse adjetivo foi objeto de debate entre os egiptólogos na década de 1970. O trabalho que mais se destacou nesta perspectiva foi o de Jan Quaegebeur que forneceu uma lista mais completa de registros em grego, demótico e em escrita hieroglífica do nome (AUDUREAU, 2019, p. 476).

Uma primeira menção a uma inspiração direta para *Τρισμέγιστος*, pode ser encontrada em uma estela da XXVIª dinastia egípcia (664 – 525 a.C.) endereçada a “Thoth, duas vezes grande, senhor de Hermópolis” (HUGHES, 1958, p. 8). Também como “duas vezes grande”, Thoth aparece no decreto sinodal ptolomaico trilingue, conhecido como *decreto de Raphia*, dedicado a Ptolomeu IV. Este decreto relata a reação dos sacerdotes egípcios a uma grande vitória sobre os sírios em 217 a.C. onde o rei Ptolomeu IV é descrito em termos que lembram os faraós conquistadores do passado (GAUTHIER e SOTTAS, 1958, p. 72). Na versão em grego do texto podemos ler, “*μέγιστος και μέγιστος*” (*mégistos kai mégistos*), enquanto na versão em egípcio demótico, “*ꜥꜥ*”, no caso da expressão em grego koiné podemos traduzir por “maior e maior”, já na versão em demótico “grande e grande” (SIMPSON, 1996, pp. 242-243). Na pedra de Roseta, o decreto sinodal ptolomaico de Mênfis escrito em 197 a.C., e que depois se tornou a chave para decifração da escrita hieroglífica, consta na versão em grego do texto, em relação a Thoth, “*μέγας και μέγας*” (*mégas kai mégas*), no texto em demótico, lemos “*pꜥ ꜥꜥ*”, que

podemos traduzir respectivamente o textos como “ grande e grande” e “ o grande, o grande” (SIMPSON, Idem, p. 262).

A primeira menção documentada a um “três vezes grande Thoth” foi inscrita no Templo de Hórus em Edfu e datada do reinado de Ptolomeu V (204-181 a.C.): “*Dḥwty ʿ ʿ wr nb Ḥmnw*”⁵⁰ (CHASSINAT, 1931, p.230). Segundo Christian Bull, a palavra “*wr*” (grande) pode também ser interpretada como um advérbio, transformando os dois adjetivos precedentes “ ʿ ʿ ” em superlativos (BULL, 2018, p. 34). Uma interessante descoberta feita em Saqqara, foi um óstraco, possivelmente datado de 168 a.C., no arquivo de Hor, onde se podia ler em demótico e grego os títulos “*Dḥwty pʿ ʿ pʿ ʿ pʿ ʿ*” e “*μέγιστος καὶ μέγιστος θεός μεγάλος Ἑρμής*”⁵¹ (*mégistos kai mégistos theós megálos Hermés*) (RAY, 1976, p. 15 e STEAK e TURNER, 1967, pp. 202-204). Essa descoberta pode demonstrar que Thoth já era sincretizado com uma forma divina de Hermes com um epíteto muito próximo de Trismegisto, pelo menos desde o período ptolomaico. Além disso, temos uma evidência que a ausência de uma forma superlativa na língua egípcia da época foi contornada com a adição do advérbio “*wr*” à expressão. (BULL, *idem* e HORNING, 2007, p.19).

Em Hermópolis (Khemenu), na cidade principal do culto a Thoth, até então, podemos encontrar o epíteto “três vezes grande” a partir do séc. II a.C.. Uma forma curiosa, e que deixa evidências sobre os processos de integração das divindades, refere-se à primeira menção registrada encontrada lá. Trata-se do nome do deus Thoth acompanhado do epíteto em egípcio, mas transliterados para caracteres gregos numa dedicatória em grego koiné, situada na base de uma estátua em honra a Leonnatos de Rhodes, estrategista de Hermópolis:

[Λε?]οννάτον Πολυκράτ[ου]
[Ρ]όδιον τὸν συγγενῆ καὶ
στρατηγὸν τοῦ Ἑρμοπολίτου
οἱ ἱερεῖς τοῦ Θῶουθ ΩΩΩ Νοβ
ζμου⁵² vac. ἔτους ἕκτου vac.
vac. Φαμενώθ κα΄. vac.
(GIRGIS, 1965, 121).

Uma interpretação possível foi que o epíteto de Thoth “ duas vezes grande / duas vezes maior” estaria ligado ao papel do deus enquanto senhor de Hermópolis e quando este deus foi também chamado de “o grande deus”, um título comum para todos os deuses egípcios, teria surgido a expressão/epíteto “Três vezes grande / três vezes maior”

⁵⁰ Tradução nossa: Thoth o grande, grande, grande, senhor de Khemenu.

⁵¹ Tradução nossa: O grande e grande deus, o grande Hermes.

⁵² Transliteração para o grego de “*Dḥwty ʿ ʿ ʿ nb Ḥmnw*”.

que os gregos iriam traduzir como “*Τρισμέγιστος*”. No entanto, conforme descreve Bull sobre as observações apontadas por Robert Ritner e uma menção no *Conto de Setne*, podemos encontrar um Thoth “cinco vezes grande/ maior”, a quem Ritner chama de “Hermes Pentamegistos”, no caso do *Papiro Flinders-Petrie*, ou mesmo um Thoth entre “cinco a nove vezes maior/grande”, no *Conto de Setne*. Seja como for, essas outras variações possuem possíveis relações com a soberania de Thoth em Hermópolis e sua ligação ao numero de casais de deuses da Odgoáde hermopolitana ou mesmo os oito deuses em si, estando Thoth adicionalmente colocado como o maior entre eles (BULL, 2018, p. 35 e RITNER, 1981, pp. 73-75).

Christian Bull, levantando a possibilidade de a *Carta de Mâneto a Ptolomeu* ser de fato autêntica, demonstrou a importância do *Livro de Sothis* e sua carta introdutória na formação de Hermes Trismegisto sobre o imaginário daqueles que viveram no Egito greco-romano. (BULL, 2018, p. 47). Mâneto fora um sacerdote egípcio de Heliópolis que teria vivido no séc. III a.C., e foi responsável por escrever a história monárquica egípcia em grego. De acordo com a tradição estabelecida, foi encorajado por Ptolomeu I ou o seu filho Ptolomeu II. Sincelo, em sua *Chronographia*, certamente é um dos maiores responsáveis por perpetuar os escritos de Mâneto até nós. Nela constam vários trechos da *Aegyptiaca*, bem como trechos do Livro de Sothis e a supracitada carta que lhe servia de prefácio. Na carta possivelmente escrita por Mâneto e endereçada a Ptolomeu II existia uma nota explicativa sobre os vários “Hermeses” do Egito:

Diz-se que foi caracterizado na língua sagrada e com letras hieroglíficas por Thoth, o primeiro Hermes, e interpretado após o dilúvio da linguagem sagrada {para a língua grega} com letras hieroglíficas, e foi registrado em livros pelo filho de Agathodaimon, o segundo Hermes, e pai de Tat, nos recintos internos do Egito sagrado⁵³. (BULL, 2018, p. 48).

Para Bull, a carta de Mâneto, bem como as listas reais que compõe o *Livro de Sothis*, são possivelmente autênticas e constituem-se em testemunhos cruciais e precoces do mito de Hermes Trismegisto. Nesses documentos encontramos Hermes Trismegisto recuperando a sabedoria de Thoth, o primeiro Hermes, pertencente à dinastia primordial dos deuses que governaram o Egito antes do dilúvio. O segundo Hermes era o filho de Agathodaimon e pai de Tat. Assim, os dois “Hermeses” são descritos como nos tratados do *Corpus Hermeticum*. Nos textos, Hermes também foi associado a ideologia da

⁵³ Tradução nossa de: “*Ἱερᾶ φησι διαλέκτῳ καὶ ἱερογραφικοῖς γράμμασι κεχαρητισμένων ὑπὸ Θῶθ τοῦ πρώτου Ἑρμοῦ, καὶ ἐρμηνευθειῶν μετὰ τὸν κατακλισμὸν ἐκ τῆς ἱερᾶς δια- λέκτου {εἰς τὴν Ἑλληνίδα φωνὴν} γράμ- μασιν ἱερογλυφικοῖς, καὶ ἀποτεθέντων ἐν βίβλοις ὑπὸ τοῦ Ἀγαθοδαίμονος υἱοῦ, τοῦ δευτέρου Ἑρμοῦ, πατρὸς δὲ τοῦ Τάτ ἐν τοῖς ἀδύτοις τῶν ἱερῶν Αἰγύπτου.*”

realiza egípcia que ainda era utilizada no Egito greco-romano. Bull foi o primeiro pesquisador a defender a possibilidade da autenticidade dessa documentação e notar o exponencial conteúdo e as informações que ela poderia fornecer sobre Hermes Trismegisto (BULL, 2018, p.87).

Coadunando com a *carta de Mâneto* e o *Livro de Sothis*, posteriormente no séc. I a.C. surgem dois testemunhos importantes que podem atestar um desenvolvimento da crença nos dois “Hermeses”, possivelmente a partir da obra de Mâneto. Esta, teria se tornado uma referência bem difundida desde que as obras foram originalmente escritas, chegando ao século I a.C. como um conhecimento de referência entre os eruditos da época.

O primeiro desses testemunhos vem de Cícero no *De natura deorum*. Ao discutir sobre humanos divinizados, o autor lista múltiplas versões de vários deuses e, nessa lista há um destaque intencional para as identidades egípcias dos deuses. Cícero apresenta cinco “hermeses”, sendo dois deles, egípcios. O primeiro foi apresentado enquanto filho do Nilo, o segundo é o argicída, adorado na Arcádia e que teria fugido para o Egito, onde introduziu as cartas e leis. De acordo com Cícero, ele era conhecido no Egito como Teuth.

Não está claro se qualquer um deles deva ser considerado um deus ou um humano deificado, mas o Nilo também é listado como o pai de vários outros deuses egípcios (...)Thoth como filho do Nilo também é atestado em fontes egípcias. Discutindo sobre Hélio, Cícero diz que “o terceiro Hélio é filho de Vulcano, filho do Nilo – este é aquele que os egípcios dizem ser o senhor da cidade chamada Heliópolis”. Isso demonstra que a fonte de Cícero, como a lista de deuses de Manetho, foi baseada na teologia menfita, onde Vulcano - a quem Cícero posteriormente identifica como Ptah - surge da água primordial e gera Ra, o sol. Se a lista ciceroniana puder ser harmonizada com a de Manetho, então o primeiro Hermes egípcio, como filho do Nilo, seria contemporâneo de Ptah, o primeiro rei da primeira dinastia de deuses. O segundo Hermes egípcio é mais difícil de datar. Argus era o guardião de Io, que havia sido transformado em vaca por Hera, e Hermes matou Argus para que Io pudesse fugir para o Egito, onde ela foi transformada na deusa Ísis. Io era filha de Inachus na maioria dos relatos, e os cronógrafos tendem a fazer de Inachus um contemporâneo de Amosis no Egito. Se tudo isso pudesse ser pressuposto, então o segundo Hermes de Cícero teria chegado ao Egito no tempo de Amosis, na XVIII dinastia. No entanto, a introdução de leis e cartas, creditadas ao segundo Hermes egípcio, deve ter sido anterior a esse período tardio, e é possível que a menção de Argus e a fuga da Grécia seja uma adição grega, para conectar o Hermes egípcio com o mito grego⁵⁴ (BULL, 2018, p. 88).

⁵⁴ Tradução nossa de: “It is unclear if either should be considered to be a god or a deified human, but the Nile is also listed as the father of several other Egyptian gods. Thoth as son of the Nile is also attested in Egyptian sources. Discussing Helios, Cicero says that “the third Helios is son of Vulcan the son of the Nile—this is the one whom the Egyptians say is lord of the city named Heliopolis.” This demonstrates that the source of Cicero, like Manetho’s list of gods, was based on the Memphite theology, where Vulcan—whom Cicero subsequently identifies as Ptah—rises from the primordial water and begets Ra, the sun. If the Ciceronian list can be harmonized with that of Manetho, then the first Egyptian Hermes, as son of the Nile, would be a contemporary of Ptah, the first king of the first dynasty of gods. The second Egyptian Hermes is harder to date. Argus was the guardian of Io, who had been changed into a cow by Hera, and Hermes killed Argus so that Io could flee to Egypt, where she was transformed into the goddess Isis. Io was the daughter

O segundo testemunho datado do séc. I a.C., advém de Diodoro Sículo que em sua *Bibliotheca historica*, apresenta seu próprio esquema cosmogônico e sincrético entre as divindades egípcias e do mundo greco-romano. Diodoro inicia seu relato descrevendo os deuses celestiais que teriam gerado os cinco elementos. Para o antigo historiador, Osíris seria o sol que gerou o espírito e o fogo, tal qual Zeus e Hefesto, por outro lado a deusa Ísis, enquanto a lua, teria gerado a secura e a umidade, era identificada como uma “mãe” e o deus Oceanus que equivaleria ao Nilo. Osíris e Ísis (o sol e a lua) teriam então engendrado o ar, quem o autor identifica como Atena. O Nilo então teria gerado os deuses primordiais que fundaram as cidades egípcias, dentre eles Hermes:

Os egípcios acreditam que o rio Nilo é Oceanus, a partir do qual surgiram as gerações dos deuses. Pois eles consideram que, unicamente no Egito, existem muitas cidades criadas pelos antigos deuses, como Zeus, Hélios, Hermes, Apolo, Pã, Eileithyia, entre outros⁵⁵ (DIODORO, *Bibliotheca historica*, 1,12).

Diodoro conhecia dois “Hermeses”, um deus celestial e um deus primordial. Diodoro descreve Hermes diversas vezes como um conselheiro de Ísis e Osíris, o que o colocaria entre os deuses primordiais, no primeiro plano do seu esquema cosmogônico que tinha Osíris e Ísis como os deuses primevos. Quando Osíris partiu em sua campanha para conquistar o mundo, ele deixou Hermes como conselheiro de Ísis (1.17), posteriormente, quando Osíris morreu Ísis e Hermes estabeleceram seus mistérios:

Depois disso, eles experimentaram uma transformação, passando de humanos a deuses, graças aos rituais de Ísis, Hermes e outras cerimônias de alta honra. Eles também revelaram rituais específicos e realizaram muitos deles em segredo, exaltando assim o poder divino (DIODORO, *Bibliotheca historica*, 1,43).

No decorrer do processo de assimilação entre Thoth e Hermes, a híbrida divindade helenística Thoth-Hermes, aglutinou as funções e atributos das divindades que a compunham, superando-as e tornando-se uma síntese de toda uma corrente de sincretismo religioso e filosófico que deu origem á literatura hermética. Esta tradição foi além da antiguidade e segue viva na modernidade em determinados setores da sociedade, sobretudo entre membros de ordens esotéricas, ocultistas e estudantes do

of Inachus in most accounts, and the chronographers tend to make Inachus a contemporary of Amosis in Egypt. If all of this could be presupposed, then Cicero's fifth Hermes would have reached Egypt in the time of Amosis, in the eighteenth dynasty. However, the introduction of laws and letters, credited to the second Egyptian Hermes, must have been supposed to predate this late period, and it is possible that the mention of Argus and the flight from Greece is a Greek addition, to connect the Egyptian Hermes with Greek myth ».

⁵⁵ Tradução nossa de : “οἱ γὰρ Αἰγύπτιοι νομίζουσιν Ὀκεανὸν εἶναι τὸν παρ' αὐτοῖς ποταμὸν Νεῖλον, πρὸς ᾧ καὶ τὰς τῶν θεῶν γενέσεις ὑπάρξαι· τῆς γὰρ πάσης οἰκουμένης κατὰ μόνην τὴν Αἴγυπτον εἶναι πόλεις πολλὰς ὑπὸ τῶν ἀρχαίων θεῶν ἐκτισμένας, οἷον Διός, Ἥλιου, Ἑρμοῦ, Ἀπόλλωνος, Πανός, Εἰλειθυίας, ἄλλων πλειόνων.”

esoterismo ocidental. A figura de Hermes Trismegisto, na Antiguidade, é bastante desafiadora de se compreender em sua plenitude, no entanto, dissecando seus componentes é possível vislumbrar um pouco dessa entidade que se tornou mais do que uma divindade ou mesmo um humano divinizado, mas um autor modelo que congregava toda uma miríade de significantes e significados às obras que a ele foram relacionadas.

Em *O que é um Autor*, Michel Foucault afirma:

(...) um nome de autor não é simplesmente um elemento em um discurso (que pode ser sujeito ou complemento, que pode ser substituído por um pronome etc.); ele exerce um certo papel em relação ao discurso: assegura uma função classificatória; tal nome permite reagrupar um certo número de textos, delimitá-los, deles excluir alguns, opô-los a outros. Por outro lado, ele relaciona os textos entre si; Hermes Trismegisto não existia, Hipócrates, tampouco - no sentido em que se poderia dizer que Balzac existe -, mas o fato de que vários textos tenham sido colocados sob um mesmo nome indica que se estabelecia entre eles uma relação de homogeneidade ou de filiação, ou de autenticação de uns pelos outros, ou de explicação recíproca, ou de utilização concomitante. Enfim, o nome do autor funciona para caracterizar um certo modo de ser do discurso: para um discurso, o fato de haver um nome de autor, o fato de que se possa dizer "isso foi escrito por tal pessoa", ou "tal pessoa é o autor disso", indica que esse discurso não é uma palavra cotidiana, indiferente, uma palavra que se afasta, que flutua e passa, uma palavra imediatamente consumível, mas que se trata de uma palavra que deve ser recebida de uma certa maneira e que deve, em uma dada cultura, receber um certo status (FOUCAULT, 2001, pp. 273-274).

Dentro da teoria foucaultiana, Hermes Trismegisto assume um papel fundamental na caracterização dos discursos, o que culmina na autoria sendo percebida como um elemento central na organização desses discursos. A ótica de Foucault nos sugere que para uma compreensão plena do corpus documental classificado como Literatura Hermética, é imprescindível uma análise prévia do agente que confere sentido a esse conjunto de documentos. É nesse contexto que, ao apresentarmos neste capítulo uma breve abordagem da complexidade dessa figura, almejamos preparar o terreno para uma análise mais aprofundada dessa corrente literária peculiar e de seus textos. Acreditamos que essa contextualização inicial permitirá uma compreensão mais ampla e aprofundada das nuances e significados presentes na Literatura Hermética.

Capítulo 3.0 – A Literatura Hermética

Na primeira e segunda parte deste capítulo, nossa intenção será apresentar e contextualizar a documentação que compõe a Literatura Hermética, além de discutir as duas grandes categorias em que ela foi dividida pelos pesquisadores modernos, bem como a artificialidade dessa divisão. Em seguida, apresentaremos aos leitores trechos selecionados da chamada “Hermética Filosófica”, traduzidos por nós direto do grego koiné, de teor claramente cosmogônico, que se constituem enquanto as fontes de análise primárias dessa pesquisa.

Entre os sécs. XIX e XX da modernidade, tais textos foram classificados pela academia, conforme observado no primeiro capítulo desta dissertação, enquanto “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”, é composto desde papiros mágicos com encantamentos diversos, tratados de astrologia, tratados de uma nascente alquimia, excertos e textos de natureza “filosófico-religiosa”.

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 Hermetica "religiosa" ou "filosófica" como uma classe à parte e, para nosso propósito atual, ignorar as massas de bobagens que se enquadram na outra categoria⁵⁶ (SCOTT, 1993, p. 1).

⁵⁶ Tradução nossa de: “*The Hermetica dealt with in this book may be described as ‘those Greek and Latin writings which contain religious or philosophical teachings ascribed to Hermes Trismegistus’. It does not much matter whether we say ‘religious’ or ‘philosophic’; the writers in question taught philosophic doctrines, but valued those doctrines only as means or aids to religion. There is, besides these, another class of documents, the contents of which are also ascribed to Hermes Trimegistus; namely, writings concerning astrology, magic, alchemy, and kindred forms of pseudoscience. But in character of their contents these latter differ fundamentally from the former. The two classes of writers agreed in ascribing what they wrote to Hermes, but in nothing else. They had little or nothing to do with one another; they were of very different mental caliber; and it is in most cases easy to decide at a glance whether a given document is to be assigned to the one class or the other. We are therefore justified in treating the ‘religious’ or ‘philosophical’ Hermetica as a class apart, and, for our present purpose, ignoring the masses of rubbish which fall under the other head*”.

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, como já salientamos, 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 hermetismo, 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 as mesmas 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 e 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).

Feitas essas considerações, em acordo com Tamires Machado, 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.

Como já explicitamos, quando falamos sobre o papel do deus Thoth na magia, 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 cético egípcio. 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 cética /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 das mesmas. 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 de “Hermética Filosófica”, composta por meio de discursos de caráter filosófico que visavam transcender as barreiras da *Ἑιμαρμενη* (*Heimarmenē*)⁵⁷ 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 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 (COPENHAVEN, 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, nesta pesquisa 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.

3.1.1- 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

⁵⁷ *Ἑιμαρμενη* (*Heimarmenē*): destino, fatalismo astral.

(...)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 pseudoepigraficamente atribuído a Eudoxos de Knidos, e que provavelmente, de acordo com Dorothy Thompson, 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.⁵⁸ (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*, 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 latromatemática 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).

⁵⁸ Tradução nossa de: “Towards the end of the treatise, both within and following a circle, which contains the names of the zodiacal signs, are found the added words “oracles (chrêsmoi) of Sarapis” and “oracles of Hermes.” Such a description may suggest one of the uses to which such astronomical calculations might be applied. The oracular roles of both Apis (Sarapis) and Thoth (Hermes), found here in their Greek form, enjoyed a popular vogue; they were further connected with the interpretation of dreams. This combination of oracle and astronomy verging on astrology, which later became so popular in the Roman world, with the rise of Hermes Trismegistos and works like the *Tetrabiblos*, finds its roots here firmly fixed in Egypt of the second century b.c.”

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 (Θῆβαι / ) do Egito. (FOWDEN, 1993, p. 168).

No que concerne à “Hermética Técnica”, segue uma tabela⁵⁹ com as referências e os nomes dos principais papiros em que se encontram:

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

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 da “Hermética Técnica”, Festugiére 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).

⁵⁹ Tabela compilada a partir das referências apontadas por Garth Fowden (FOWDEN, 1993, pp. 168 -173).

3.1.2- 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 *Ἐιμαρμενή* (*Heimarmenē*), 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”, Lira afirma que 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, conforme já apresentamos no primeiro capítulo desta pesquisa, 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).

3.1.2.1- *Fragmenta*

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).

Lactânio 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), embora não esteja claro se ele leu algum outro tratado hermético além do *Asclepius*. Agostinho tinha conhecimento do conteúdo da tradução em latim dessa obra, que era provavelmente a única disponível nessa língua naquela época, e é sabido que ele não demonstrava interesse pela língua grega. 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, *idem*).

Os *Stobaei Hermetica* 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, ἀποφθεγγμάτων, 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; COPENHAVEN, 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 "*Korē Kosmou*" (S.H. 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*. Tratam-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).

3.1.2.2- Traduções

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*. Essa tradução foi encontrada entre os documentos pertencentes a Apuleio de Madaura e por isso no séc. XI, passaram a atribuir a tradução ao autor, mas nada comprova que de fato Apuleio foi o responsável pela tradução. 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 de Louvre 2391)*. Em 1945, com a descoberta dos *Códices de Nag Hammadi*, 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).

Festugiére acreditava que o texto em latim não tinha predecessores (NOCK e 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 escrital 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 Odoade et Enneade* é uma obra única, o que torna desafiador estabelecer um contexto histórico para ela. De modo geral, a estrutura do tratado *De Odoade 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; COPENHAVEN, 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 a' Asklepios sahmank'* 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 *S.H. XIX 1,94*. A maioria dos manuscritos das *Definições de Hermes Trismegistos 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 d.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 *S.H. XI*, mantendo, assim, uma similaridade formal entre esse fragmento e as *Definições de Hermes Trismegistos 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).

3.1.2.3- *Corpus*: O *Corpus Hermeticum*

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 *corpora* 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 no entre o final da antiguidade, no decurso da Idade Média até provavelmente o séc. XI no Império Bizantino (LIRA, 2023, p.67).

Como vimos no primeiro capítulo, 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 in FICINUS NOVUS, 2012, pp. LXI - LXIV).

O *Laurentianus 71, 33 (A)* é uma cópia manuscrita datada do séc. XIV contendo os tratados que vão do C.H. I ao XIV. Ao longo da história moderna, depois da primeira edição da tradução de Ficino, foram encontradas mais cópias manuscritas dessa coleção de tratados herméticos com mais ou menos tratados e nas edições seguintes, com base neles, ocorreu notavelmente o aumento dos tratados do *Corpus*. Dignas de nota, entre outras, são a *editio princeps* do texto em grego do *Corpus* que foi publicada em Paris no ano de 1554, organizada por Adrianus Turnebus (Adrien Turnèbe), intitulada *Mercurii Trismegisti Poemander, seu de Potestate ac Sapientia Divina. Aesculapii Definitiones ad Ammonem regem* (que continha os tratados de C.H. I a C.H. XVIII, além de dois fragmentos da compilação de Estobeu) e a edição greco-latina de Franciscus Flussas Candala (François Foix-Candalle) editada em Bordeaux em 1574 (também constituída pelos tratados de C.H. I a C.H. XVIII por ser notadamente baseada na edição de Turnebus e não de manuscritos de forma direta) (EBELING, 2011, p. 64; NOCK; FESTUGIÈRE, 1960, pp. XXXII-XXXIII; VAN DER KERCHOVE, 2006, pp. 2-3; LIRA, 2014, pp. 66-70).

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 que 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. Dadas estas questões, foi a partir do texto crítico em grego de Nock e Festugière que na segunda parte deste capítulo apresentaremos nossas traduções de trechos selecionados de caráter cosmogônico oriundos dos tratados *C.H. I (Poimandres)*, do *C.H. IV (O Diálogo entre Hermes e Tat: A cratera e a mônada)* e do *C.H. III (O discurso sagrado de Hermes)*, este último, traduzido em sua integralidade (NOCK; FESTUGIÈRE, 1960, pp.VII- IX; LIRA, 2014, 74-75).

3.1.2.4- O Livro de Thoth: Testemonia Aegyptiaca

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 *φιλόσοφο* (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. Nesta pesquisa, 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 nossa pesquisa, 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.

3.2.0 - A artificialidade moderna da divisão das categorias da Literatura Hermética

Como expusemos na introdução deste capítulo, 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 mim⁶⁰ (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 teúrgica⁶¹.

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

⁶⁰ Tradução nossa de “*Hermes, lord of the world, who're in the heart, O circle of Selene, spherical And square, the founder of the words of speech, Pleader of justice's cause, garbed in a mantle, With winged sandals, turning airy course / Beneath earth's depths, who hold the spirit's reins, O eye of Helios, O mighty one, Founder of full-voiced speech, who with your lamps Give joy to those beneath earth's depths, to mortals Who've finished life. / The prophet of events And Dream divine you're said to be, who send Forth oracles by day and night; you cure All pains of mortals with your healing cares. Hither, O blessed one, O mighty son Of Memory, I who brings full mental powers, In your own form both graciously appear And graciously render the task for me, A pious man, and render your form gracious To me, NN, That I may comprehend you by your skills Of prophecy, by your own wond'rous deeds. / I ask you, lord, be gracious to me and Without deceit appear and prophesy to me*”.

⁶¹ *θεουργία (theourgia)*: 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). Para maiores informações sobre a Teurgias e os *Oráculos Caldeus*, cf. LEWY, H. *The Chaldaean Oracles and Theurgy: Mysticism Magic and Platonism in the Later Roman Empire*. Paris: Institut d'Études Augustiniennes, 1978.

... Se refletires, ó rei, dos corpos também existem os incorpóreos. -Quais? Disse o rei. - Os corpos manifestos nos espelhos não parecem ser incorpóreos? - Assim é, o Tat; divinamente refletetes, 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 (LIRA, 2023, p. 255).

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 próprio duvidas? 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 ⁶²(*Ascl.*, 24, 11-20).

Voltando ao *Corpus Hermeticum*, encontramos uma passagem interessante a respeito da divinação no C.H. 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 futuro⁶³ (*Corpus Hermeticum*, XII, 19).

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 (*K.K. VII*), astrologia (*S.H. VI* e *N.H.C. VI, 6, 2*), alquimia (*C.H. V, 9; C.H. XII, 8; C.H. XIX, 10*) e magia (*N.H.C. VI, 6, 56*).

⁶² Tradução nossa de “- *Statuas dicis, O Trismegiste? - Statuas, O Asclepi. uidesne, quatenus tu ipse diffidas? statuas animatas sensu et spiritu plenas tantaque facientes et talia, statuas. futurorum praescias eaque sorte, uate, somniis multisque aliis rebus praedicentes, inbecillitates hominibus facientes easque curantes, tristitiam laetitiamque pro meritis. an ignoras, O Asclepi, quod Aegyptus imago sit caeli aut, quod est uerius, translatio aut descensio omnium, quae gubernantur atque exercentur in caelo? et si dicendum est uerius, terra nostra mundi totius est templum* (NOCK; FESTUGIÈRE, 1945, 326).

⁶³ Tradução nossa de: “πᾶν ἄρα ζῶον ἀθάνατον δι’ αὐτόν [τὸν νοῦν]: πάντων δὲ μᾶλλον ὁ ἄνθρωπος, ὁ καὶ τοῦ θεοῦ δεκτικὸς καὶ τῷ θεῷ συνουσιαστικός. τοῦτω γὰρ μόνω τῷ ζῶω ὁ θεὸς ὁμιλεῖ, νυκτὸς μὲν δι’ ὀνείρων, ἡμέρας δὲ διὰ συμβόλων, καὶ διὰ πάντων αὐτῷ προλέγει τὰ μέλλοντα, διὰ ὀρνέων, διὰ σπλάγχνων, διὰ πνεύματος, διὰ δρυός, διὸ καὶ ἐπαγγέλλεται ὁ ἄνθρωπος ἐπίστασθαι τὰ προγεγενημένα καὶ ἐνεστῶτα καὶ μέλλοντα.” (NOCK; FESTUGIÈRE, 1960, p. 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. Como já expusemos algumas vezes ao longo desta pesquisa, magia e religião no Egito estavam intrinsecamente associadas, de modo que não se pode distinguir uma da outra.

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.

Como foi observado ao longo dessa pesquisa, 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 advogemos 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.

Feitas estas considerações sobre a Literatura Hermética, apresentaremos ao leitor agora nossas traduções dos textos herméticos que serão objeto de análise no próximo capítulo.

3.3.0 - Traduções de trechos selecionados do *Corpus Hermeticum* de teor cosmogônico⁶⁴

Nas traduções que ora apresentamos, direto do grego koiné para o português do Brasil, procuramos na medida do possível nos mantermos ao máximo fiéis ao texto original para que uma eventual perda de conteúdo no momento posterior da análise seja minorada, entretanto, em algumas passagens pontuais, diante da natureza filosófica dos tratados, fez-se necessário adotar uma perspectiva mais aproximativa. Visando também garantir um sentido mais acurado do texto nas traduções, inserimos, entre parênteses, palavras e trechos transliterados do original para facilitar a localização dos mesmos nos textos originais e a manutenção da coerência das traduções.

3.3.1 - C.H. I - *ΕΡΜΟΥ ΤΡΙΣΜΕΓΙΣΤΟΥ ΠΟΙΜΑΝΔΡΗΣ (1-15)*⁶⁵

C.H. I - Poimandres de Hermes Trismegisto (Poimandres)

[1] Ἐννοίας μοί ποτε γενομένης περὶ τῶν ὄντων καὶ μετεωρισθείσης μοι τῆς διανοίας σφόδρα, κατασχεθεισῶν μου τῶν σωματικῶν αἰσθήσεων, καθάπερ οἱ ὑπνω βεβαρημένοι ἐκ κόρου τροφῆς ἢ ἐκ κόπου σώματος, ἔδοξά τινα ὑπερμεγέθη μέτρῳ ἀπεριορίστῳ τυγχάνοντα καλεῖν μου τὸ ὄνομα καὶ λέγοντά μοι, Τί βούλει ἀκοῦσαι καὶ θεάσασθαι, καὶ νοήσας μαθεῖν καὶ γνῶναι;

Tradução:

[1] Um dia, enquanto eu refletia sobre os seres e meu pensamento se elevava às alturas (*meteoristheisēs*), quando meus sentidos corporais estavam entorpecidos, como acontece com aqueles que são sobrecarregados (*bebarēmenoi*) por um sono pesado devido ao excesso de comida ou grande fadiga do corpo, pareceu-me que se apresentou a mim um ser de tamanho imenso (*hypermegethē*), além de qualquer medida definível (*metrōiaperioristō*), que me chamou pelo meu nome e disse: "O que queres ouvir e ver, e por meio do pensamento aprender e conhecer?"

⁶⁴ Mais uma vez explicitamos nossa gratidão ao Prof. Dr. Fabrício Possebon por sua inestimável contribuição nos auxiliando na revisão de nossas traduções.

⁶⁵ Trechos selecionados em grego koiné do *C.H. I* (NOCK; FESTUGIÉRE, 1960, pp. 7-12).

[2]

— φημι ἐγώ, Σὺ γὰρ τίς εἶ;

— Ἐγὼ μὲν, φησὶν, εἰμὶ ὁ Ποιμάνδρης, ὁ τῆς αὐθεντίας νοῦς· οἶδα ὃ βούλει, καὶ σύνειμί σοι πανταχοῦ.

Tradução:

[2]

E eu lhe disse: "Mas tu, quem és?"

- "Eu", ele disse, "Eu sou Poimandres, a inteligência (*Noûs*) da Soberania (*authentias*) absoluta. Eu sei o que desejas (*boúlei*) e estou contigo em todos os lugares."

[3]

— φημι ἐγώ, Μαθεῖν θέλω τὰ ὄντα καὶ νοῆσαι τὴν τούτων φύσιν καὶ γνῶναι τὸν θεόν· πῶς, ἔφην, ἀκοῦσαι βούλομαι.

— φησὶν ἐμοὶ πάλιν, Ἔχε νῶ σῶ ὅσα θέλεις μαθεῖν, κάγω σε διδάξω.

Tradução:

[3]

E eu disse: "Eu quero ser educado (*matheîn*) sobre os seres, entender sua natureza (*phýsin*), conhecer a Deus (*theón*). Ó como eu desejo entender /escutar!"

Ele me respondeu por sua vez: "Mantenha em seu intelecto (*nôi*) tudo o que você quer aprender, e eu o instruirei (*didáxō*)."

[4] τοῦτο εἰπὼν ἡλλάγη τῇ ἰδέᾳ, καὶ εὐθέως πάντα μοι ἤνοικτο ῥοπή, καὶ ὁρῶ θεὰν ἀόριστον, φῶς δὲ πάντα γεγεννημένα, εὐδίον τε καὶ ἰλαρόν, καὶ ἡράσθην ἰδὼν. καὶ μετ' ὀλίγον σκότος κατωφερὲς ἦν, ἐν μέρει γεγεννημένον, φοβερόν τε καὶ στυγνόν, σκολιῶς ἐσπειραμένον, ὡς <ῥφει> εἰκάσαι με· εἶτα μεταβαλλόμενον τὸ σκότος εἰς ὑγρᾶν τινα φύσιν, ἀφάτως τεταραγμένην καὶ καπνὸν ἀποδιδούσαν, ὡς ἀπὸ πυρός, καὶ τινα ἦχον ἀποτελοῦσαν ἀνεκκλήτητον γοῶδη· εἶτα βοῆ ἐξ αὐτῆς ἀσυνάρθρως ἐξεπέμπετο, ὡς εἰκάσαι φωνῆ πυρός,

Tradução:

[4] Com essas palavras, seu aspecto mudou (*ēllagē tē ideā*), e de repente (*euthéōs*) tudo foi desvelado (*ēnoikto*) diante de mim em um momento e tive uma visão indistinta (*thean aoriston*), tudo se tornou uma luz (*phōs*) leve, serena e alegre, e vendo isso, me encantei (*ērasthēn*). Logo depois desceu uma escuridão (*skotos*), que por sua vez veio temerosa (*phoberon*) e sombria (*stugnon*), difundindo-se em espirais retorcidas, parecendo-me uma <serpente> (*ophe*). Então essa escuridão transformou-se (*metaballomenon*) em uma espécie de natureza úmida (*hygran tina phusin*) e turbulenta (*tetaragmenēn*) de maneira inarrável, exalando um vapor, como de fogo (*pyros*), e produzindo uma espécie de som, um gemido indescritível. Então dali saiu um grito inarticulado (*asynarthrōs*) de apelo que me pareceu a voz do fogo,

[5] ἐκ δὲ φωτὸς λόγος ἅγιος ἐπέβη τῇ φύσει, καὶ πῦρ ἄκρατον ἐξεπήδησεν ἐκ τῆς ὑγρᾶς φύσεως ἄνω εἰς ὕψος· κοῦφον δὲ ἦν καὶ ὀξύ, δραστικὸν δὲ ἅμα, καὶ ὁ ἀήρ ἐλαφρὸς ὡν ἠκολούθησε τῷ πνεύματι, ἀναβαίνοντος αὐτοῦ μέχρι τοῦ πυρὸς ἀπὸ γῆς καὶ ὕδατος, ὡς δοκεῖν κρέμασθαι αὐτὸν ἀπ' αὐτοῦ· γῆ δὲ καὶ ὕδωρ ἔμενε καθ' ἑαυτὰ συμμεμιγμένα, ὡς μὴ θεωρεῖσθαι <τὴν γῆν> ἀπὸ τοῦ ὕδατος· κινούμενα δὲ ἦν διὰ τὸν ἐπιφερόμενον πνευματικὸν λόγον εἰς ἀκοήν.

Tradução:

[5] enquanto, saindo da luz (*photos*)...., uma palavra santa (*logos hagios*) desceu sobre a Natureza, e um fogo (*pyr*) puro saiu da natureza úmida (*hygras phuseōs*) acima em direção à região sublime; era leve, penetrante e ativo ao mesmo tempo. O ar (*aēr*), por sua leveza, seguiu o sopro ígneo, elevando-se da terra (*gēs*) e da água para o fogo (*pyros*), de modo que parecia suspenso no fogo. A terra e a água permaneceram no local fortemente indivisos (*symmemigmene*), de modo que não se percebia <a terra> separada da água: e elas eram constantemente colocadas em movimento sob a ação do sopro da Palavra (*logon*) que havia subido acima deles, assim percebiam os ouvidos (*eis akoēn*).

[6] ὁ δὲ Ποιμάνδρης ἐμοί, Ἐνόησας, φησί. τὴν θεάν ταύτην ὃ τι καὶ βούλεται; καὶ, Γνώσομαι, ἔφην ἐγώ.

– Τὸ φῶς ἐκεῖνο, ἔφη, ἐγὼ Νοῦς ὁ σὸς θεός, ὁ πρὸ φύσεως ὑγρᾶς τῆς ἐκ σκότους φανείσης· ὁ δὲ ἐκ Νοὸς φωτεινὸς Λόγος υἱὸς θεοῦ.

– Τί οὔν; φημί.

– Οὔτω γινῶθι· τὸ ἐν σοὶ βλέπον καὶ ἀκοῦον, λόγος κυρίου, ὁ δὲ νοῦς πατὴρ θεός. οὐ γὰρ δίστανται ἀπ' ἀλλήλων· ἔνωσις γὰρ τούτων ἐστὶν ἡ ζωή.

—Εὐχαριστῶ σοι, ἔφην ἔγω.

— Ἀλλὰ δὴ νόει τὸ φῶς καὶ γινώριζε τοῦτο.

Tradução:

[6] Então me disse Poimandres: “Compreendeste (*enoēsas*) o que também significa essa visão (*thean*)?”

- “Irei compreender (*gnōsomai*)”, eu disse.

- “Esta luz (*to phōs*)”, ele disse, “sou eu, a Inteligência (*Noûs*), teu Deus (*theos*), aquele que existia antes da natureza úmida que surgiu da escuridão. Quanto à Luminosa Palavra (*phōteinos logos*), que saiu da inteligência (*Noûs*), é o filho (*huios*) de Deus”.

- “E então?”, eu perguntei.

- “Compreende (*houtō gnōthi*): O que vêes (*blepon*) e ouves (*akouon*) é a Palavra do Senhor (*logos kyriou*) e sua Inteligência (*Noûs*) é o Deus-Pai. Eles não estão separados um do outro, pois é a união deles que é a vida (*zōē*)”.

— Agradeço a ti (*eucharistō soi*), disse eu.

— Mas agora compreende a luz (*noei to phōs*) e reconhece isso.

[7] εἰπόντος ταῦτα ἐπὶ πλείονα χρόνον ἀντίπησέ μοι, ὥστε με τρέμειν αὐτοῦ τὴν ἰδέαν· ἀνανεύσαντος δέ, θεωρῶ ἐν τῷ νοί μου τὸ φῶς ἐν δυνάμεσιν ἀναριθμήτοις ὄν, καὶ κόσμον ἀπεριόριστον γεγεννημένον, καὶ περισχεσθαι τὸ πῦρ δυνάμει μεγίστη, καὶ στάσιν ἐσχηκέναι κρατούμενον· ταῦτα δὲ ἐγὼ διανοήθην ὁρῶν διὰ τὸν τοῦ Ποιμάνδρου λόγον.

Tradução:

[7] Ao ouvir essas coisas, ele me encarou por um longo tempo (*pleiona chrónon*) e eu tremia diante de sua aparência (*trémein autoû tèn idéan*); e, com um gesto dele, vi em meu intelecto (*noî*) a luz (*phōs*) e suas inúmeras potências (*dynámesin*), o mundo indefinido se manifestando e o fogo, mantido por uma força imensamente poderosa, alcançando seu equilíbrio. Isso foi o que compreendi olhando através das palavras de Poimandres.

[8] ὡς δὲ ἐν ἐκπλήξει μου ὄντος, φησὶ πάλιν ἐμοί, Εἶδες ἐν τῷ νῶ τὸ ἀρχέτυπον εἶδος, τὸ προάρχον τῆς ἀρχῆς τῆς ἀπεράντου· ταῦτα ὁ Ποιμάνδρης ἐμοί.

— Τὰ οὖν, ἐγὼ φημι, στοιχεῖα τῆς φύσεως πόθεν ὑπέστη;

— πάλιν ἐκεῖνος πρὸς ταῦτα, Ἐκ βουλῆς θεοῦ, ἥτις λαβοῦσα τὸν Λόγον καὶ ἰδοῦσα τὸν καλὸν κόσμον ἐμιμήσατο, κοσμοποιηθεῖσα διὰ τῶν ἑαυτῆς στοιχείων καὶ γεννημάτων ψυχῶν.

Tradução:

[8] Enquanto eu estava perplexo (*ekpléxei*), ele me disse novamente: “Viste em tua mente a forma arquetípica (*archétupon*), aquela que é anterior ao princípio (*proárchon tês archês*)”. Estas foram as coisas que Poimandres me revelou.

-Eu então perguntei: “De onde surgiram, então, os elementos da natureza (*stoikheia tês phúseōs*)?”

- Ele de novo respondeu: “Da vontade de Deus (*ek boulês theōû*), que, tendo recebido em si o Logos e contemplado o belo mundo arquetípico, o imitou, criando (*kosmopoiētheisa*), através de seus próprios elementos e gerando as almas (*gennēmátōn psychōn*).”

[9] ὁ δὲ Νοῦς ὁ θεός, ἀρρενόθηλος ὢν, ζωὴ καὶ φῶς ὑπάρχων, ἀπεκύησε λόγῳ ἕτερον Νοῦν δημιουργόν, ὃς θεὸς τοῦ πυρὸς καὶ πνεύματος ὢν, ἐδημιούργησε διοικητὰς τινὰς ἑπτὰ, ἐν κύκλοις περιέχοντας τὸν αἰσθητὸν κόσμον, καὶ ἡ διοίκησις αὐτῶν εἰμαρμένη καλεῖται.

Tradução:

[9] E a Inteligência (*Noûs*), que é Deus, sendo de natureza andrógina (*arrhenóthelus*), existindo como vida e luz (*zōē kai phōs*), gerou por meio da palavra (*apekýēse lógō*) outra inteligência (*Noûs*), o demiurgo (*dēmiourgón*), que é Deus do fogo e do espírito, este criou sete governadores (*edēmiourgēse dioikētás tinas heptá*), que envolveram o mundo perceptível em círculos (*kyklois*), e governando-o com que se chama de destino (*heirmenē*).

[10] ἐπήδησεν εὐθύς ἐκ τῶν κατωφερῶν στοιχείων [τοῦ θεοῦ] ὁ τοῦ θεοῦ Λόγος εἰς τὸ καθαρὸν τῆς φύσεως δημιούργημα, καὶ ἠνώθη τῷ δημιουργῶ Νῶ (ὁμοούσιος γὰρ ἦν), καὶ κατελείφθη [τὰ] ἄλογα τὰ κατωφερῆ τῆς φύσεως στοιχεῖα, ὡς εἶναι ὕλην μόνην.

Tradução:

[10] Em seguida, a Palavra de Deus saltou (*epēdeō*) imediatamente dos elementos inferiores (*katōpherōn*) para a pura região da natureza que fora criada e uniu-se ao Demiurgo (pois era consubstancial⁶⁶ a ele) e os elementos irracionais inferiores da natureza foram deixados para trás, como sendo apenas matéria (*hylēn monēn*).

[11] ὁ δὲ δημιουργὸς Νοῦς σὺν τῷ Λόγῳ, ὁ περισχῶν τοὺς κύκλους καὶ δινῶν ῥοίζῳ, ἔστρεψε τὰ ἑαυτοῦ δημιουργήματα καὶ εἴασε στρέφεσθαι ἀπ' ἀρχῆς ἀορίστου εἰς ἀπέραντον τέλος· ἄρχεται γάρ, οὗ λήγει· ἡ δὲ τούτων περιφορὰ, καθὼς ἠθέλησεν ὁ Νοῦς, ἐκ τῶν κατωφερῶν στοιχείων ζῶα ἤνεγκεν ἄλογα (οὐ γὰρ ἐπέιχε τὸν Λόγον), ἀῆρ δὲ πετεινὰ ἤνεγκε, καὶ τὸ ὕδωρ νηκτὰ· διακεχώρισται δὲ ἀπ' ἀλλήλων ἢ τε γῆ καὶ τὸ ὕδωρ, καθὼς ἠθέλησεν ὁ Νοῦς, καὶ <ἡ γῆ> ἐξήνεγκεν ἀπ' αὐτῆς ἃ εἶχε ζῶα τετράποδα <καὶ> ἔρπετά, θηρία ἄγρια καὶ ἡμερα.

Tradução:

[11] Mas a Inteligência demiúrgica (*dēmiourgos Noûs*), juntamente a Palavra (*Logō*), ao envolver (*periischōn*) os círculos (*kuklos*) e lhes movimentar os eixos, direcionou suas próprias criações e permitiu que se movessem desde o início indefinido (*aoristou*) em direção ao fim ilimitado. Pois o princípio está onde termina. A rotação desses círculos, conforme desejado pela Inteligência (*Noûs*), trouxe à existência seres irracionais (*alogá*) a partir dos elementos inferiores (pois o Logos não tinha participação neles), e trouxe o ar e as aves (*peteina*), e a água (*hydōr*), criaturas aquáticas (*nēkta*). E a terra e a água foram separadas (*diakēchōristai*) uma da outra, como desejado pela Inteligência (*Noûs*), e a terra produziu dela mesma os animais quadrúpedes (*zōa tetrapoda*) e répteis (*herpeta*), animais selvagens (*thēria agria*) e domésticos (*hēmera*).

[12] ὁ δὲ πάντων πατὴρ ὁ Νοῦς, ὦν ζωὴ καὶ φῶς, ἀπεκύησεν Ἴανθρωπον αὐτῷ ἴσον, οὗ ἡράσθη ὡς ἰδίου τόκου· περικαλλῆς γάρ, τὴν τοῦ πατρὸς εἰκόνα ἔχων· ὄντως γὰρ καὶ ὁ θεὸς ἡράσθη τῆς ἰδίας μορφῆς, παρέδωκε τὰ ἑαυτοῦ πάντα δημιουργήματα,

Tradução:

[12] O Pai de todas as coisas (*panton patēr*), a Inteligência (*Noûs*), sendo vida e luz (*zōē kai phōs*), deu à luz ao ser humano (*anthrōpon*) semelhante a si mesmo (*autō ison*), a quem amou como filho próprio. Pois ele é muito belo (*perikallēs*), tendo a imagem de seu pai. Na verdade, Deus amou sua própria forma e entregou a ela todas as suas criações (*dēmiourgēmata*).

⁶⁶ (*homooúsios gar ēn*)

[13] καὶ κατανοήσας δὲ τὴν τοῦ Δημιουργοῦ κτίσιν ἐν τῷ πυρί, ἠβουλήθη καὶ αὐτὸς δημιουργεῖν, καὶ συνεχωρήθη ἀπὸ τοῦ πατρὸς· γενόμενος ἐν τῇ δημιουργικῇ σφαίρα, ἔξων τὴν πᾶσαν ἐξουσίαν, κατενόησε τοῦ ἀδελφοῦ τὰ δημιουργήματα, οἱ δὲ ἠράσθησαν αὐτοῦ, ἕκαστος δὲ μετεδίδου τῆς ἰδίας τάξεως· καὶ καταμαθὼν τὴν τούτων οὐσίαν καὶ μεταλαβὼν τῆς αὐτῶν φύσεως ἠβουλήθη ἀναρρῆξαι τὴν περιφέρειαν τῶν κύκλων, καὶ τὸ κράτος τοῦ ἐπικειμένου ἐπὶ τοῦ πυρὸς κατανοῆσαι.

Tradução:

[13] E tendo compreendido (*katanoēsas*) a criação que o Demiurgo (*Dēmiourgou ktisin*) produziu no fogo, o ser humano também desejou (*ēboulēthē*) criar e recebeu permissão (*synechōrēthē*) do Pai. Tornando-se (*genomenos*) parte da esfera demiúrgica, possuindo toda autoridade (*exousian*), ele contemplou as criações de seu irmão (*katenoesse tou adelphou ta dēmiourgēmata*), e os governadores o amaram, cada um deles transmitindo a ele parte dos seus domínios (*kratos*). Ao compreender a essência deles e compartilhar de sua natureza, ele desejou romper a órbita dos círculos (*anarrēxai tēn peripherian tōn kyklōn*) e discernir o poder que estava acima do fogo.

[14] καὶ ὁ τοῦ τῶν θνητῶν κόσμου καὶ τῶν ἀλόγων ζώων ἔχων πᾶσαν ἐξουσίαν διὰ τῆς ἁρμονίας παρέκυψεν, ἀναρρῆξας τὸ κύτος, καὶ ἔδειξε τῇ κατωφερεῖ φύσει τὴν καλὴν τοῦ θεοῦ μορφήν, ὃν ἰδοῦσα ἀκόρεστον κάλλος <καὶ> πᾶσαν ἐνέργειαν ἐν ἑαυτῷ ἔχοντα τῶν διοικητῶρων τὴν τε μορφήν τοῦ θεοῦ ἐμειδίασεν ἔρωτι, ὡς ἄτε τῆς καλλίστης μορφῆς τοῦ Ἄνθρωπου τὸ εἶδος ἐν τῷ ὕδατι ἰδοῦσα καὶ τὸ σκίασμα ἐπὶ τῆς γῆς. ὁ δὲ ἰδὼν τὴν ὁμοίαν αὐτῷ μορφήν ἐν αὐτῇ οὐσαν ἐν τῷ ὕδατι, ἐφίλησε καὶ ἠβουλήθη αὐτοῦ οἰκεῖν· ἅμα δὲ τῇ βουλῇ ἐγένετο ἐνέργεια, καὶ ὤκησε τὴν ἄλογον μορφήν· ἡ δὲ φύσις λαβοῦσα τὸν ἐρώμενον περιεπλάκη ὅλη καὶ ἐμίγησαν· ἐρώμενοι γὰρ ἦσαν.

Tradução:

[14] E o ser humano, senhor do mundo dos mortais (*thnētōn kosmou*) e dos animais irracionais (*alogōn zōōn*), por meio da harmonia (*harmonias*), inclinou-se através da barreira dos círculos/ (*kytos*) (vasos/invólucros), rompendo-os (*anarrēxas*), e revelou à natureza inferior (*katōpherei physei*) a bela forma de deus (*kalēn tou theou morphēn*). A natureza, tendo visto a beleza incessante que continha toda a energia dos governadores e a forma de Deus (*morphēn tou theou*), sorriu de amor (*emeidiasen erōti*), na medida em que viu o reflexo da bela figura do homem na água e a sua sombra sobre a terra. E o ser humano ao ver a semelhança de sua própria forma refletida naquela água se apaixonou (*ephilēse*) e quis nela habitar (*oikein*); juntamente com o desejo, veio a ação, e ele habitou a forma irracional (*ōikēse tēn álogon morphēn*). A natureza, ao receber (*labousa*) o amado, envolveu-o completamente e eles se misturaram, unidos em um amor mútuo.

[15] καὶ διὰ τοῦτο παρὰ πάντα τὰ ἐπὶ γῆς ζῶα διπλοῦς ἐστὶν ὁ ἄνθρωπος, θνητὸς μὲν διὰ τὸ σῶμα, ἀθάνατος δὲ διὰ τὸν οὐσιώδη ἄνθρωπον· ἀθάνατος γὰρ ὢν καὶ πάντων τὴν ἐξουσίαν ἔχων, τὰ θνητὰ πάσχει ὑποκείμενος τῇ εἰμαρμένῃ. ὑπεράνω οὖν ὢν τῆς ἁρμονίας ἐναρμόνιος γέγονε δοῦλος ἀρρενόθηλος δὲ ὢν, ἐξ ἀρρενοθήλεος ὢν πατρὸς καὶ ἄϋπνος ἀπὸ ἀϋπνου κρατεῖται.

Tradução:

[15] E por isso, em relação a todas as criaturas vivas da terra, o homem é duplo (*diplous estin ho anthrōpos*): mortal (*thnētos*) pelo corpo e imortal (*athanatos*) pela substância de homem. Pois, sendo imortal e possuindo autoridade (*exousian*) sobre todas as coisas, ele sofre (*paschei*) as coisas mortais sujeitando-se ao destino (*heimarmenē*). Estando além da harmonia, ele se tornou cativo (*doulos*) dos seus laços, mesmo sendo andrógino (*arrhenothēlys*) como seu pai e um ser não necessitado do sono, ele foi dominado (*krateitai*) pela e pelo sono.

3.3.2 - C.H. III - 'ΕΡΜΟΥ ΙΕΡΟΣ ΛΟΓΟΣ⁶⁷ (Tratado completo)

C.H. III – O discurso sagrado de Hermes

[1] Δόξα πάντων ὁ θεὸς καὶ θεῖον καὶ φύσις θεία. ἀρχὴ τῶν ὄντων ὁ θεός καὶ νοῦς καὶ φύσις καὶ ὕλη, σοφία εἰς δεῖξιν ἀπάντων ὧν· ἀρχὴ τὸ θεῖον καὶ φύσις καὶ ἐνέργεια καὶ ἀνάγκη καὶ τέλος καὶ ἀνανέωσις. ἦν γὰρ σκότος ἄπειρον ἐν ἀβύσσῳ καὶ ὕδωρ καὶ πνεῦμα λεπτὸν νοερόν, δυνάμει θεία ὄντα ἐν χάει. ἀνείθη δὴ φῶς ἅγιον καὶ ἐπάγη † ὕφ' ἄμμω † ἐξ ὑγρᾶς οὐσίας στοιχεῖα καὶ θεοὶ πάντες † καταδιωρῶσι † φύσεως ἐνσπόρου.

Tradução:

[1] A Glória de todas as coisas (*Doxa panton*) é Deus, o divino e a divina natureza. O princípio de todos seres, a Inteligência (*Noûs*), a natureza e a matéria (*hylé*), é Deus. Ele é a sabedoria (*sophia*) que manifesta todas as coisas. O divino é o princípio, a natureza, a energia, a necessidade, o fim e a renovação. Havia uma escuridão abissal infinita (*skotos apeiron en abyssō*). Havia água (*hydōr*). E um sutil espírito inteligente (*pneuma lepton noeron*) existindo em potência divina (*dynāmei theia*) dentro do caos. E então surgiu uma luz santa (*phōs hagion*) que emergiu da substância úmida (*hygras ousias*), os elementos se condensaram e todos os deuses (*theoi*) contemplaram (*katadiorōsi*) o germen (*ensporou*) da natureza.

[2] ἀδιόριστων δὲ ὄντων ἀπάντων καὶ ἀκατασκευάστων, ἀποδιωρίσθη τὰ ἐλαφρὰ εἰς ὕψος καὶ τὰ βαρέα ἐθεμελιώθη ἐφ' ὑγρᾶ ἄμμω, πυρὶ τῶν ὄλων διορισθέντων καὶ ἀνακρεμασθέντων πνεύματι ὀχεῖσθαι καὶ ὤφθη ὁ οὐρανὸς ἐν κύκλοις ἐπτὰ καὶ θεοὶ ταῖς ἐν ἄστροις ἰδέαις ὀπτανόμενοι σὺν τοῖς αὐτῶν σημείοις ἅπασι, καὶ διηρθρώθη σὺν τοῖς ἐν αὐτῷ θεοῖς, καὶ περιειλίγη τὸ περικύκλιον ἀέρι, κυκλίῳ δρομήματι πνεύματι θείῳ ὀχοῦμενον.

⁶⁷ Tratado em grego koiné em (NOCK; FESTUGIÉRE, 1960, pp. 44-46).

Tradução:

[2] Mas estando todas as coisas indeterminadas (*adioristōn*) e desordenadas (*akataskeuastōn*), os elementos leves foram separados (*apodiorizō*) para as alturas (*hypsos*) e os pesados (*barea*) foram assentados (*ethemeliōthē*) na areia úmida (*eph' hygrā ammō*). Pelo fogo (*pyri*), todas as coisas foram separadas e suspensas no ar pelo espírito (*pneúmati ocheísthai*). O céu (*ouranos*) apareceu em sete círculos (*kuklois hepta*) e os deuses foram vistos na forma (*ideais*) de estrelas (*astrois*) junto aos seus sinais (*sēmeiois*), e o céu foi completado pelos deuses que nele estavam. E foi circundado (*perieiligē*) pelo ar circundante (*perikýklion*), sendo conduzido em um movimento circular (*kyklíō dromēmati*) pelo sopro divino (*pneúmati theío*).

[3] ἀνῆκε δὲ ἕκαστος θεὸς διὰ τῆς ἰδίας δυνάμεως τὸ προσταχθὲν αὐτῷ, καὶ ἐγένετο θηρία τετράποδα καὶ ἔρπετὰ καὶ ἔνυδρα καὶ πτηνὰ καὶ πᾶσα σπορὰ ἔνσπορος καὶ χόρτος καὶ ἄνθους παντὸς χλόη· τὸ σπέρμα τῆς παλιγγενεσίας ἐν † ἑαυτοῖς ἔσπερμολόγουν † τὰς τε γενέσεις τῶν ἀνθρώπων εἰς ἔργων θείων γνῶσιν καὶ φύσεως ἐνεργοῦσαν μαρτυρίαν καὶ πλῆθος ἀνθρώπων καὶ πάντων τῶν ὑπὸ οὐρανὸν δεσποτείαν καὶ ἀγαθῶν ἐπίγνωσιν, εἰς τὸ αὐξάνεσθαι ἐν αὐξήσει καὶ πληθύνεσθαι ἐν πλήθει, καὶ πᾶσαν ἐν σαρκὶ ψυχὴν διὰ δρομήματος θεῶν ἐγκυκλίων † τερασπορίας †, εἰς κατοπτεῖαν οὐρανοῦ καὶ δρομήματος οὐρανίων θεῶν καὶ ἔργων θείων καὶ φύσεως ἐνεργείας εἷς τε † σημεῖα ἀγαθῶν †, εἰς γνῶσιν θείας δυνάμεως † μοίρης ὀχλουμένης † γινῶναι ἀγαθῶν καὶ φαύλων, καὶ πᾶσαν ἀγαθῶν δαιδαλουργίαν εὐρεῖν.

Tradução:

[3] E cada deus (*hekastos theos*), por meio de seu próprio poder (*idias dynamēōs*), procedeu a obra que lhe foi ordenada (*prostachthen autō*) daí surgiram os animais quadrúpedes (*thēria tetrapoda*), os répteis (*herpeta*), os seres aquáticos (*enudra*), as aves (*ptēna*) e toda semente germinativa (*spora ensporos*), a grama e todas as plantas (*chortos*) e flores (*anthous*) que tem em si a semente (*sperma*) da reprodução (paliggenesias), e as gerações humanas (*genéseis tōn anthrōpōn*) para conhecerem a obra divina (*érgōn theiōn gnōsin*) e serem testemunhas ativas (*energoûsan martyrían*) da natureza, para multiplicarem-se (*plēthýnesthai*), governarem (*despoteian*) sobre tudo que há sob o céu e reconhecerem o que é bom (*agathōn*), a fim de que crescessem em grandeza e se multiplicassem em multidão. E toda alma (*psychēn*) foi envolta em carne, através do movimento circular dos deuses (*dromēmatos theōn enkylion*), para a contemplação do céu e do movimento dos deuses celestiais (*dromēmatos ouraniōn theōn*), das obras divinas (*ergōn theiōn*), das energias (*energeias*) da natureza, para conhecer o que é bom. Para o conhecimento do poder divino (*gnōsin dynámeōs theías*), para discernir entre o bem (*agathōn*) e o mal (*phaulōn*) e para descobrir toda arte criativa para o bem.

[4] ἄρχεται αὐτῶν βιώσαι τε καὶ σοφισθῆναι πρὸς μοῖραν δρομήματος κυκλίων θεῶν, καὶ ἀναλυθῆναι εἰς ὃ ἔσται μεγάλα ἀπομνημονεύματα τεχνουργημάτων ἐπὶ τῆς γῆς καταλιπόντες † ἐν ὀνόματι χρόνων ἀμαύρωσιν καὶ πᾶσαν γένεσιν ἐμψύχου σαρκὸς καὶ καρποῦ σπορᾶς καὶ πάσης τεχνουργίας † τὰ ἐλαττούμενα ἀνανεωθήσεται ἀνάγκη καὶ ἀνανεώσει θεῶν καὶ φύσεως κύκλου ἐναριθμίου δρομήματι. τὸ γὰρ θεῖον ἢ πᾶσα κοσμικὴ σύγκρασις φύσει ἀνανεουμένη· ἐν γὰρ τῷ θείῳ καὶ ἡ φύσις καθέστηκεν.

Tradução:

[4] Eles começaram a viver (*biōsai*) e a adquirir sabedoria (*sophisthēnai*) seguindo a sorte (*moiran*) que lhes foi traçada pelo curso dos deuses dos círculos (*dromēmatos kykliōn theōn*) e o nome de muitos foi dissolvido (*analythēnai*) pelo tempo (*chronōn*) após terem deixado sobre a terra grandes monumentos de suas criações (*megala apomnēmoneumata technourgēmatōn*). E cada geração de carne animada (*genesis empsychou sarkos*) e também todas as sementes dos frutos (*karpou sporas*) e todas as suas criações (*technourgias*) serão renovadas pela necessidade e pela renovação dos deuses e pelo curso do ciclo da natureza (*phuseōs kyklou*). Pois o divino é a união cósmica total (*pasa kosmikē sugkrisis*) renovada pela natureza (*physei ananeoumenē*).

3.3.3 - C.H. IV: ΕΡΜΟΥ ΠΡΟΣ ΤΑΤ Ο ΚΡΑΤΗΡ, Η ΜΟΝΑΣ⁶⁸ (1-2)

C.H. IV: O Diálogo entre Hermes e Tat: A cratera e a mônada

[1] Ἐπειδὴ τὸν πάντα κόσμον ἐποίησεν ὁ δημιουργός, οὐ χερσὶν ἀλλὰ λόγῳ, ὥστε οὕτως ὑπολάμβανε ὡς τοῦ παρόντος καὶ ἀεὶ ὄντος καὶ πάντα ποιήσαντος καὶ ἐνὸς μόνου, τῆ δὲ αὐτοῦ θελήσει δημιουργήσαντος τὰ ὄντα· τοῦτο γὰρ ἐστὶ τὸ σῶμα ἐκείνου, οὐχ ἀπτόν, οὐδὲ ὀρατόν, οὐδὲ μετρητόν, οὐδὲ διαστατόν, οὐδὲ ἄλλῳ τινὶ σώματι ὅμοιον· οὔτε γὰρ πῦρ ἐστὶν οὔτε ὕδωρ οὔτε ἀήρ οὔτε πνεῦμα, ἀλλὰ πάντα ἀπ' αὐτοῦ. ἀγαθὸς γὰρ ὢν, <οὐ> μόνῳ ἑαυτῷ τοῦτο ἀναθεῖναι ἠθέλησε καὶ τὴν γῆν κοσμήσαι,

Tradução:

[1] Uma vez que (*Epeidē*) o demiurgo (*dēmiourgos*) criou (*epoiēsen*) todo o mundo não com as mãos (*chersin*), mas com a palavra (*alla logō*), ele considerou (*hypolambane*) assim que ele é o ser presente e sempre existente, que criou todas as coisas sozinho, e que por sua própria vontade (*autou thelēsei*) trouxe à existência (*dēmiourgēsantos*) o que existe. Por isso o corpo dele (*to sōma*) não é tangível (*ouch haptōn*), nem visível (*oude horatōn*), nem mensurável (*oude metrētōn*), nem divisível (*oude diastatōn*), nem

⁶⁸ Trechos selecionados em grego koiné do C.H. IV (NOCK; FESTUGIÉRE, 1960, pp. 49-50).

semelhante a qualquer outro corpo (*sōmati homoion*). Pois ele não é fogo, nem água, nem ar, nem espírito, mas tudo vem dele. Pois ele sendo bom, desejou (*ēthelēse*) dedicar-se não apenas a si mesmo, mas também adornar a terra.

[2] κόσμον δὲ θείου σώματος κατέπεμψε τὸν ἄνθρωπον, ζῶου ἀθανάτου ζῶον θνητόν, καὶ ὁ μὲν κόσμος τῶν ζῶων ἐπλεονέκτει τὸ αἰζῶον, <ὁ δὲ ἄνθρωπος> καὶ τοῦ κόσμου τὸν λόγον καὶ τὸν νοῦν. θεατῆς γὰρ ἐγένετο τοῦ ἔργου τοῦ θεοῦ ὁ ἄνθρωπος, καὶ ἐθαύμασε καὶ ἐγνώρισε τὸν ποιήσαντα.

Tradução:

[2] E ele enviou (*katepemse*) o homem para o mundo como uma criatura mortal (*zōon thneton*), um ser vivo de natureza imortal (*zōou athanaton*), com o corpo divino. Enquanto o mundo supera os seres vivos sendo eterno, o homem supera o mundo, tendo razão e inteligência. Pois o homem se tornou um espectador da obra de Deus, admirou-a e reconheceu o seu Criador (*poiēsanta*).

4.0 - Elementos cosmogônicos egípcios na cosmogonia hermética

O presente capítulo representa a culminância da nossa pesquisa, no qual realizaremos uma análise comparativa entre os textos selecionados do *Corpus Hermeticum*, previamente apresentados juntamente com suas traduções no capítulo anterior, ao lado das cosmogonias originárias de vários centros teológicos do Egito faraônico. A proposta deste capítulo está intimamente ligada ao principal objetivo de nossa dissertação, que consiste em identificar a possível presença de um legado autenticamente egípcio dentro da Literatura Hermética. Esse propósito vai além da mera identificação das coordenadas geográficas de origem dessa documentação ou da natureza culturalmente híbrida de seu autor pseudoepígrafo. Ao examinarmos os textos selecionados em paralelo às cosmogonias anteriores de natureza mítico-religiosa provenientes da civilização egípcia ao longo de sua história, alicerçados nos pressupostos acerca do uso da reetimologização na Literatura Hermética propostos Peter Kingsley e com base no arcabouço teórico fornecido por Aleida e Jan Assmann em suas pesquisas sobre a memória cultural, almejamos explorar possibilidades de identificar apropriações das tradições cosmogônicas do antigo Egito, presentes na literatura hermética "sob as vestes gregas" do período greco-romano egípcio.

Por cosmogonia, se entende um conceito utilizado para categorizar qualquer modelo de irrupção do cosmo. O termo "cosmo" refere-se à organização da realidade, indicando a estrutura fundamental de como o universo está configurado. O termo "cosmogonia" evoca a ideia de uma origem, de um começo. Sua origem etimológica vem do grego, combinando duas palavras, "κόσμος" e "γίγνομαι". "Kósmos" significa essencialmente "ordem", enquanto "gígnomai" representa "tornar-se, formar-se". Cosmogonia, portanto, é o estudo da origem do mundo/universo e sua organização primordial, permitindo-nos compreender por que há um mundo/universo organizado em vez do caos. Para Mircea Eliade:

Para viver no mundo, é preciso fundá-lo – e nenhum mundo pode nascer no 'caos' da homogeneidade e da relatividade do espaço profano. A descoberta ou a projeção de um ponto fixo – o 'Centro' – equivale à criação do Mundo (ELIADE, 2020, p. 26).

Conforme a perspectiva de Eliade, o conceito abordado é considerado um elemento antropológico de extrema importância, a ponto de sugerir que até mesmo o indivíduo não religioso não conseguiria desenvolver uma forma de existência no mundo que estivesse inteiramente isenta de premissas essencialmente religiosas. Ele argumenta que essa situação advém do fato de que o espaço secular, para o autor, é uniforme, carente de qualquer potencial para orientação existencial. Para ele, a experiência religiosa primordial implica na percepção da heterogeneidade do espaço, que o divide em segmentos profanos e sagrados, estabelecendo, assim, um eixo fixo para a orientação existencial, que culmina na criação de um mundo. Consequentemente, para aqueles que adotam exclusivamente uma existência "profana", purgada de qualquer suposição

religiosa, Eliade alega que falta a capacidade de movimentação segura e orientada (ELIADE, 2020, pp. 26-27).

Feito este antelóquio, nos parece fundamental identificar na Literatura Hermética o que nela diz respeito à cosmogonia, visto que em uma primeira-instância entendemos que são nas cosmogonias onde poderemos encontrar, em certa medida, a orientação existencial de uma determinada cultura. No que concerne a esta pesquisa acreditamos que ao identificar e analisar a cosmogonia hermética poderemos expandir nossa compreensão sobre o hermetismo na Antiguidade, conforme intentamos encontrar os possíveis elementos cosmogônicos egípcios neste *corpus* documental.

Como apresentado no capítulo anterior, a extensão da documentação que compõe a Literatura Hermética é vasta, tornando-se inviável analisá-la em sua totalidade no âmbito de um mestrado acadêmico. Diante disso, optamos por selecionar segmentos de teor cosmogônico contidos em alguns desses documentos, com o intuito de conduzir nossa análise em uma parcela específica e representativa dessa documentação. Essa abordagem pode fornecer indícios que, posteriormente, poderão ser contrastados com outros documentos da Literatura Hermética que também abordem a cosmogonia hermética, mas que, devido às limitações inerentes ao formato de uma dissertação, não puderam ser abordados aqui. Os trechos selecionados para nossa análise consistem nos discursos do *Corpus Hermeticum* identificados como: *C.H. I - Poimandres de Hermes Trismegisto (1-15)*, *C.H. III - O Discurso Sagrado de Hermes* (este tratado será analisado integralmente) e *C.H. IV - O Diálogo entre Hermes e Tat: A cratera e a mônada (1-2)*. Prosseguiremos com as análises individuais de cada um desses trechos.

4.1.0 - O Poimandres de Hermes Trismegisto (C.H. I)

O tratado intitulado *ἙΡΜΟΥ ΤΡΙΣΜΕΓΙΣΤΟΥ ΠΟΙΜΑΝΔΡΗΣ*, o primeiro dos tratados que compõem o *Corpus Hermeticum*, talvez seja dentre eles o mais importante escrito da Hermética Filosófica. Durante muito tempo o próprio *corpus* foi intitulado enquanto *Poimandres* ou *Pimander* devido ao fato que seu tradutor, Ficino, na primeira tradução do corpus durante a renascença, no séc. XV, ter entendido que *Poimandres* seria o título de toda a obra e não do primeiro tratado que nela estava compilado. O extenso diálogo entre Hermes e Poimandres se caracteriza por uma revelação feita a Hermes pelo seu mestre Poimandres, uma entidade espiritual que se apresentou a ele em um momento em que Hermes se encontrava em estado alterado de consciência, conforme relata o *C.H. I*. De uma maneira geral, o tratado apresenta por meio de uma revelação praticamente todas as principais questões doutrinárias do hermetismo. Para a nossa análise, selecionamos nele o que concerne à cosmogonia.

[1] Um dia, enquanto eu refletia sobre os seres e meu pensamento se elevava às alturas (*meteoristheisēs*), quando meus sentidos corporais estavam entorpecidos, como acontece com aqueles que são sobrecarregados (*bebarēmenoī*) por um sono pesado devido ao excesso de comida ou grande fadiga do corpo, pareceu-me que se apresentou a mim um ser de tamanho imenso (*hypermegethē*), além de qualquer medida definível (*metrōiaperioristō*), que me chamou pelo meu nome e disse: "O que queres ouvir e ver, e por meio do pensamento aprender e conhecer?"

[2]

E eu lhe disse: "Mas tu, quem és?"

- "Eu", ele disse, "Eu sou Poimandres (*Ποιμάνδρης*), a inteligência (*Noûs*) da soberania (*authentias*) absoluta. Eu sei o que desejas (*boúlei*) e estou contigo em todos os lugares."

[3]

E eu disse: "Eu quero ser educado (*matheîn*) sobre os seres, entender sua natureza (*phýsin*), conhecer a Deus (*theón*). Ó como eu desejo escutar!"

Ele me respondeu por sua vez: "Mantenha em seu intelecto (*nôi*) tudo o que você quer aprender, e eu o instruirei (*didáxō*)."(*Corpus Hermeticum*, I, 1-3)

O tratado inicia com a narrativa de Hermes Trismegisto descrevendo o encontro com Poimandres e segue reproduzindo o diálogo entre eles. É notável em *C.H.I, 1* que Hermes descreveu as condições em que ele se encontrava quando Poimandres se apresentou a ele. Ele parece descrever um estado de consciência alterado, que, dado o contexto do texto, acreditamos que fosse a condição primordial, dentro das crenças herméticas, para a comunicação de uma entidade como essa. Se Hermes Trismegisto era considerado um sábio e detentor de imenso poder, como se deve compreender o ser que é apresentado enquanto seu mestre?

Seguindo com o tratado, em *C.H.I, 2*, Hermes questiona quem seria esse ser imenso, além de qualquer medida definível e obtém a resposta imediata "Eu sou Poimandres, a inteligência (*Noûs*) da Soberania (*authentias*) absoluta. Eu sei o que desejas (*boúlei*) e estou contigo em todos os lugares". Detenhamo-nos nessa resposta. O ser, em um primeiro plano, se identifica com o nome de *Ποιμάνδρης* (Poimandres). A questão sobre origem e o significado do nome Poimandres teceu um longo debate na academia, debate este marcado por posicionamentos com vieses voltados às perspectivas de origens e significados gregos ou egípcios. Por um lado, era natural que inicialmente a palavra remetesse a *ποιμήν ἀνδρῶν* (*poimēn andrōn*) "pastor de homens". Para Ralph Marcus, essa conexão provavelmente foi reforçada pela semelhança que leitores antigos, assim como alguns estudiosos contemporâneos, pareciam encontrar entre partes do *Corpus Hermeticum* e o *Pastor de Hermas*, uma obra literária cristã do século II d.C. e considerada como parte do cânon bíblico por alguns dos padres da Igreja no período inicial do Cristianismo. Por exemplo, no *C.H. XIII, 19*, que Henri-Charles Puech acreditava conter reminiscências dos evangelhos, representa o falante dizendo a Deus, "Λόγον γὰρ τὸν σὸν ποιμαίνει ὁ Νοῦς" (pois o *Noûs* pastoreia o teu *Logos*) (MARCUS, 1949, p. 40).

Desde o século XVII, explicar o nome como significando "pastor dos homens" tem fornecido um combustível conveniente para debates teológicos sobre possíveis elos da Literatura Hermética - e, na maioria das vezes, a dependência - de ideias cristãs ou judaicas de Deus como pastor de seu povo. No entanto, esta etimologia grega da palavra é linguisticamente inaceitável. Segundo Peter Kingsley, a forma *Poimandros* seria possível nesse sentido, assim como *Poimanor* ou talvez até *Poimenanor*, mas não é o que aparece na hermética, com o título de Poimandres. A etimologia de Poimandres como "pastor de homens" oferece um significado rico, que inclusive faz sentido na própria tradição hermética posterior, no entanto, essa etimologia deve ser vista com cuidado por razões linguísticas fundamentais. É compreensível que muitos estudiosos tenham

ignorado essas questões e continuado a adotar a etimologia grega, apesar das objeções linguísticas. Pelo outro lado, paradoxalmente, reconhecer que a etimologia grega não é sustentável não implica necessariamente em seu abandono; significa apenas que, para descobrir a verdadeira etimologia da palavra, devemos procurar em outra direção. (KINGSLEY, 1993, p.3).

Devido ao fato da Literatura Hermética ter sido produzida no Egito, isso naturalmente levantou a possibilidade da palavra Poimandres ter sua origem nos arredores do vale do Nilo. Quatro explicações do nome Poimandres em termos de uma origem egípcia foram propostas, a saber, por Frank Granger em 1904, por Francis Llewellyn Griffith em 1925, por Ralph Marcus em 1949 e Peter Kingsley em 1993. De antemão, podemos descartar as propostas de Granger e Marcus, pois os autores por uma série de erros, acabaram sendo induzidos a formulações que não podem se sustentar em uma análise linguística mais apurada. Resta-nos examinar as propostas de Griffith e Kingsley.

O renomado egiptólogo inglês Francis Llewellyn Griffith forneceu a Walter Scott uma perspectiva mais acurada para etimologia de Poimandres. Embora Griffith não a tenha publicado, ela foi citada por Walter Scott, que discordava de uma origem genuinamente grega do nome. Poimandres, para o egiptólogo, seria uma tradução grega do copta Π-ΕΙΜΕ-Ν-ΡΗ (*P-eime-n-re*) e significaria “O conhecimento de Re”. Para Griffith, ΡΗ “o sol, Re” geralmente seria precedido pelo artigo π, mas a omissão do artigo não seria incomum em tempos tardios, e ΡΗ sem o artigo teria uma aparência mais erudita e solene do que o π-ΡΗ menos formal (MARCUS, 1949, p.42; KINGSLEY, 1993, p. 4).

Kingsley, no seu artigo *Poimandres: The Etymology of the Name and the Origins of the Hermetica*, se vale da proposição de Griffith, a qual considera acertada, excetuando por uma pequena correção:

A única melhoria que precisa ser feita na etimologia de Griffith está relacionada à forma do genitivo “n-re”, “de Re”. Na verdade, o copta tinha uma forma alternativa do genitivo além do simples “n-”, e essa forma alternativa, “nte-”, é preferível aqui por duas razões. Em primeiro lugar, nos aproxima ainda mais do grego Poimandres: o egípcio “-nteri-” quase certamente se transformaria em “-ndres” no grego. Em segundo lugar, embora os fatores determinantes para o uso dessas duas formas do genitivo em qualquer ocasião específica pareçam ter variado de acordo com o dialeto, a forma “nte-” frequentemente ocorre em casos em que uma palavra com um significado geral e abstrato - como “eime” ou “conhecimento” aqui - é precedida pelo artigo definido e recebe uma aplicação específica pela palavra seguinte no genitivo⁶⁹ (KINGSLEY, 1993, p.5).

⁶⁹ Tradução nossa de: “The one improvement that needs making to Griffith’s etymology has to do with the form of the genitive ‘n-re, of Re.’ In fact Coptic had an alternative form of the genitive to the simple ‘n-’, and this alternative form, ‘nte-’, is preferable here for two reasons. First, it brings us even closer to the Greek Poimandres: Egyptian ‘-nteri-’ was almost bound to become ‘-ndres’ in Greek. Second, although the factors determining which of these two forms of the genitive was used on any particular occasion seem to have varied according to dialect, the form ‘nte-’ does often occur in cases where a word with a general and abstract meaning-like ‘eime’ or ‘knowledge’ here-is preceded by the definite article and given a specific application by the following word in the genitive”.

Indo além de Griffith, Kingsley estabelece que Poimandres seria uma tradução grega de Π-ΕΙΜΕ-ΝΤΕ-ΡΗ (*P-eime-nte-rē*) e daí passa a dissecar o termo resgatando uma proposição de Richard Reitzenstein (desenvolvida por Scott) que valorizava na própria declaração de Poimandres em que afirma ser ele “a inteligência (*Noûs*) da Soberania (*authentias*) absoluta” como uma explicação ou interpretação do próprio nome Poimandres. A palavra copta "eime" abrangeria não somente o significado de "conhecimento", mas também de entendimento, inteligência e as faculdades de percepção e reconhecimento. Por outro lado, a palavra grega "*Noûs*" não se restringe apenas a inteligência ou intelecto, mas também engloba noções de consciência, entendimento e as faculdades de percepção e reconhecimento. Considerando essa sobreposição de significados, não é de se surpreender que o termo "eime" copta corresponda ao verbo “noein” ou seus derivados em grego. Em relação ao termo grego "*authentia*", não há registros anteriores ao início da era cristã; onde é encontrado, denota um sentido de autoridade especial, poder ou autodeterminação. Contudo, para apreender seu significado preciso na Literatura Hermética, é necessário buscar referências na literatura contemporânea do gnosticismo e da magia greco-egípcia. Nessas fontes, a palavra assume um papel semi técnico, adquirindo o significado específico de “autoridade suprema” em um sentido espiritual (KINGSLEY, 1993, pp. 5-6).

No intuito de solucionar possíveis lacunas entre o termo grego "*authentia*" e a divindade solar egípcia, é relevante observar que a palavra "*authentia*" era comumente empregada em fontes gnósticas como um termo referente à autoridade suprema, a qual está localizada e irradia do reino celestial da luz. O *PGM XIII* menciona o deus-sol como "*authentēs*", interpretado como “supremo em autoridade”. Esse mesmo papiro mágico cita duas vezes um hino de grande importância, claramente influenciado pela tradição egípcia, retratando o deus-sol como “aquele dotado da autoridade suprema” (*ta authentika*). Para Kingsley, essa clara correspondência entre o termo grego "*authentia*" e a divindade egípcia Re não apenas confirma de maneira inequívoca, a correção que ele propôs à proposta de Griffith, mas também não deixa mais dúvidas sobre o significado real do misterioso nome. Poimandres é então entendido como “Entendimento de Re” ou “Inteligência de Re” e ao ser apresentado, no primeiro dos tratados do *C.H.* foi fornecido aos leitores gregos uma explicação para esse termo “ὁ τῆς αὐθεντίας νοῦς” (KINGSLEY, 1993, p. 6-7).

É relevante recordar, como previamente discutido no capítulo 2, que desde períodos muito recuados da história egípcia e atestado desde, provavelmente, a cosmogonia menfita na *Pedra de Shabaka*, Thoth era reconhecido como o , ou seja, o "coração de Re". Durante o contexto greco-romano, esse epíteto do deus passou a ser uma espécie de equivalente ao próprio nome do deus, chegando até mesmo a ser referido em vários textos do período ptolomaico apenas como , ou seja, "coração". Se conjugarmos numa espécie de equação onde adicionamos a proposta etimológica para o nome de Poimandres de Kingsley, com a noção egípcia do coração como sede do intelecto, portanto identificando Thoth como “Coração de Re”, entendemos como plausível a explicação em grego contida no próprio *C.H.I* sobre o nome de Poimandres como “a

inteligência (*Noûs*) da soberania (*authentias*) absoluta”. Por fim, adicionamos a noção da crença em pelo menos dois “Hermeses”, um divino assimilado a Thoth, que era fonte primordial de sabedoria e revelação e, outro, associado a um grande sábio, e descendente do divino, que fora responsável por receber revelações e traduzir esse conhecimento para os iniciados. Em suma, podemos presumir que Poimandres era Thoth enquanto a capacidade intelectual de Re/Atum, responsável por elaborar, no contexto da cosmogonia menfita, a criação anterior a sua execução pela a fala (BOYLAN, 1922, p. 114-115; SOUSA, 2011, p. 63; LESKO, 2002, p. 118; BULL, 2018, p. 48 e KINGSLEY, 1993, pp. 8-9).

A transcrição do nome copta egípcio Π-ΕΙΜΕ-ΝΤΕ-ΡΗ (*P-eime-nte-rē*) para a forma grega específica Poimandres é, por si só, compreensível. No entanto, é inegável que vários outros elementos estivessem simultaneamente envolvidos nesse processo. Na visão de Kingsley, é provável que qualquer grego letrado nativo do Egito estivesse ciente de que "pastor-de-povos" era uma expressão comum em Homero⁷⁰; Ésquilo também utilizou a expressão por meio de uma única palavra "pastor-de-homens" (*Poimenanōr*⁷¹), enquanto o tema de um pastor de homens (*poimēn andrōn*⁷²) foi amplamente explorado na literatura platônica. Ademais, nomes pessoais derivados da palavra básica Poimen, "pastor", eram frequentes no Egito greco-romano. (KINGSLEY, 1993, p.11).

Embora a transição de "e" no copta para "o" no grego possa ser considerada suficiente, é extremamente plausível também que a ideia grega de um pastor de homens desempenhara um papel específico direcionador nesta transcrição. Dessa forma, entendemos por que muitos estudiosos enfrentaram dificuldades ao decidir se deveriam ou não rejeitar uma etimologia grega para a palavra. O nome se assemelha ao "pastor de homens" grego e definitivamente existiu uma interpretação associada a ele na tradição hermética posterior, entretanto, a "etimologia" grega encobriu e até ocultou a outra de origem egípcia. A complexidade dessa situação pode parecer incomum e até singular, mas, na realidade, segundo Kingsley, é mais comum do que é geralmente reconhecido. O fenômeno em foco é descrito como dupla etimologia ou reetimologização. A expressão "etimologia popular", utilizada nas discussões teóricas sobre o fenômeno, não oferece uma compreensão adequada. O termo sugere, erroneamente, que a etimologia envolvida era um mero passatempo praticado pelas massas, subestimando a compreensão dos antigos gregos e egípcios. Na realidade, acreditamos que, esse tipo de etimologia não tinha as conotações frívolas de trocadilhos que podem ter para nós, sendo uma ferramenta explorada pelas elites intelectuais (filósofos ou sacerdotes) para revelar o significado mais profundo das palavras. Não haveria, portanto, uma distinção clara entre etimologia popular e erudita, pois ambas se enriqueciam mutuamente. A singularidade da reetimologização está em sua capacidade de adaptar palavras de um idioma para outro, ajustando a forma e som original para se adequar ao novo significado atribuído. Esse

⁷⁰ *Íliada II, 243*

⁷¹ *Os Persas, 241*

⁷² *Político, 274e e Minos, 221 b-c*

fenômeno ocorria frequentemente entre os gregos quando confrontados com línguas e culturas estrangeiras (KINGSLEY, 1993, pp. 11-12)

Partindo destes princípios, Kingsley defende que se deva considerar a possibilidade de que o *Corpus Hermeticum* como um todo possa, em certo sentido, ser um grande exemplo de dupla etimologia, em que as ideias egípcias foram reinterpretadas, reetimologizadas, por assim dizer, ao serem transferidas para os termos da cultura e linguagem gregas. Seguindo essa linha de pensamento, pretendemos analisar os trechos cosmogônicos selecionados, expandindo as suposições do autor e integrando a elas o suporte teórico da Memória Cultural, um conceito que será abordado detidamente na parte final deste capítulo. Por ora, depois dessas necessárias considerações a respeito das partes iniciais do *C.H.I.* e sobre os pressupostos de reetimologização na Literatura Hermética, continuaremos a análise do tratado.

4.1.1 - O caos primordial no *C.H.I.*

[4] Com essas palavras, seu aspecto mudou (ēllagē tē ideā), e de repente (euthēōs) tudo foi desvelado (ēnoikto) diante de mim em um momento e tive uma visão indistinta (thean aoriston), tudo se tornou uma luz (phōs) leve, serena e alegre, e vendo isso, me encantei (ērasthēn). Logo depois desceu uma escuridão (skotos), que por sua vez veio temerosa (phoberon) e sombria (stugnon), difundindo-se em espirais retorcidas, parecendo-me uma <serpente> (ophe). Então essa escuridão transformou-se (metaballomenon) em uma espécie de natureza úmida (hygran tina phusin) e turbulenta (tetaragmenēn) de maneira inarrável, exalando um vapor, como de fogo (pyros), e produzindo uma espécie de som, um gemido indescritível. Então dali saiu um grito inarticulado (asynarthrōs) de apelo que me pareceu a voz do fogo, (*Corpus Hermeticum*, I, 4)

Após Poimandres-Thoth determinar a Hermes Trismegisto que mantivesse em seu intelecto tudo aquilo que ele desejava aprender pois ele o instruiria, Hermes relata que teve uma visão indistinta (*thean aoriston*), então, começou a narrar a revelação que recebeu de Poimandres. Aqui a instrução recebida desse ser divino não mais era estritamente em um diálogo, pois Hermes fora aduzido aos tempos primordiais para que com os seus próprios sentidos pudesse testemunhar a criação.

Trismegisto então inicia a narrativa de sua experiência nos tempos primordiais descrevendo uma escuridão que provocava medo, o que na sua visão se difundiu em espirais retorcidas que lembravam uma serpente. Essa escuridão tornou-se algo que podemos entender como um estado caótico marcado pelas características de escuridão, umidade e indefinição. Ainda nessa visão, é informado que ali havia um vapor semelhante ao produzido pelo fogo que originava uma espécie de som que não poderia ser descrito. Dalí, no momento em que Hermes observava, saiu um grito inarticulado de apelo que para ele teria parecido ser a voz do fogo. Embora as narrativas de um caos primordial sejam comuns nas cosmogonias de várias culturas antigas, chama-nos atenção a descrição que é feita no *C.H.I.* por suas similaridades ao caos primordial aquático descrito em diversas cosmogonias do Egito antigo.

A maioria dos relatos cosmogônicos egípcios apresenta a descrição de um estado caótico primordial que antecedia a criação. Dentre esses, o que melhor descreve o caos primordial está na cosmogonia de Hermópolis, a cidade de Hermes, de acordo com a

nomenclatura grega. Pelos egípcios, era denominada de *Khemenu* “Cidade dos Oito” em referência aos quatro casais de deuses que habitavam o caos antes da criação, a característica mais marcante do esquema cosmogônico originado nos templos dessa cidade.

Essas divindades quando retratadas apresentavam-se iconograficamente com características batraquiocéfalas (cabeças de sapos) para os deuses e serpenticéfalas (cabeças de serpentes) para as deusas: Heh e Hehet (representando a infinitude e o espaço primordial ilimitado), Kek e Keket (associados às trevas e à obscuridade primordial), Nun e Naunet (simbolizando o abismo, o caos líquido original e a massa aquosa, lodosa e inerte) e Amon e Amaunet (representando o ar e o dinamismo oculto das origens). Cada nome de deusa provém da forma feminina egípcia (terminada *em -et*) derivada do nome do deus com o qual está associada. Dessa maneira, podemos nos referir a quatro divindades-princípios, desdobradas em dois gêneros, que personificavam os elementos naturais mitificados presentes no caos original, evocando poderes indeterminados e obscuros do ambiente desordenado do mundo anterior à criação (QUIRKE, 2003, pp.32-33; LESKO, 2002, pp. 115-116)

Como uma totalidade dupla, os oito deuses de *Khemenu* representam a inversão do real, ou seja, os quatro deuses masculinos e as quatro deusas femininas descrevem, de certa forma, por oposição, o mundo material: a instabilidade líquida, inerte e amorfa de Nun e Naunet opõe-se à solidez e firmeza da terra no mundo físico; o espaço visível e os limites reconhecidos e iluminados pelo Sol em nosso mundo contrastam com o espaço infinito, Heh e Hehet, enquanto associam o oculto/desconhecido a Amon e Amaunet, e a obscuridade, Kek e Keket. Os elementos indistintos e nebulosos do passado são opostos ao mundo criado e fenomenológico, composto por elementos identificáveis (SALES, 2012, pp. 201- 202)

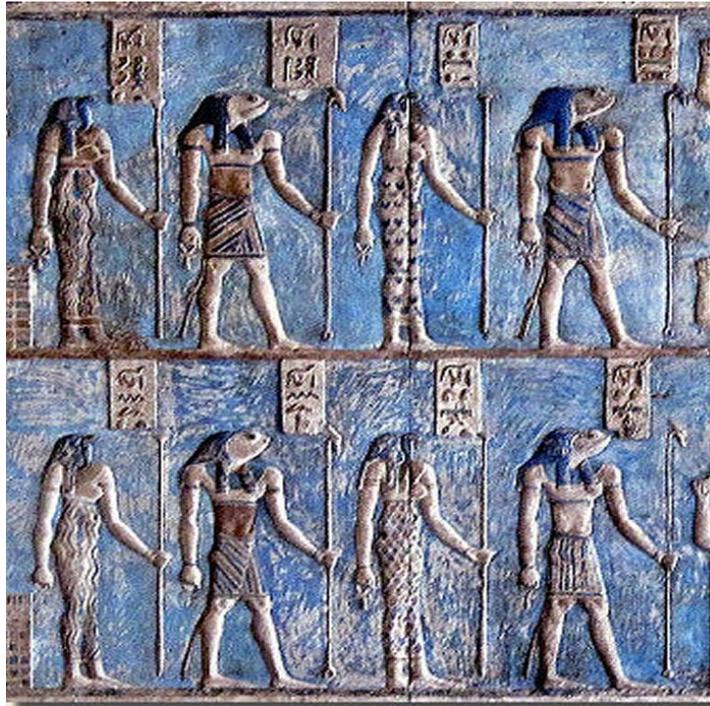


Fig. 13 - A Ogdóade de *Khemenu* representada no templo ptolomaico de Hathor em Denderah. As divindades masculinas de cada elemento do caos apresentam na sua iconografia a cabeça de sapo, enquanto que as femininas de serpente.

O *Feitiço 76* dos *Textos dos Caixões*, ao qual já nos referimos no segundo capítulo desta pesquisa, faria o amálgama da cosmogonia de Heliópolis à de Hermópolis, ao inserir o deus Shu nesse esquema cosmogônico, o que ilustra bem essas divindades-princípios do caos:

ASCENDER AO CÉU, SUBIR NA BARCA DE RE, E TORNAR-SE UM DEUS VIVO.
 Ó vós, oito deuses do Caos que estão encarregados das câmaras do céu, que Shu fez do efluxo de seus membros, que montaram a escada de Shu, venham e encontrem seu pai em mim, dê-me seus braços, juntem-se a escada para mim, pois fui eu quem vos criou e vos fez, assim como fui criado por vosso pai Atum. Estou cansado dos Apoios-de-Shu desde que levantei minha filha Nut de mim mesmo, para que pudesse entregá-la a meu pai Atum em seu reino, e coloquei Geb sob meus pés. Este deus ata as Duas Terras para meu pai Atum, ele reúne para si mesmo o rebanho celestial; Eu me coloquei entre eles, mas a Enéada não pode me enxergar. Na verdade, sou Shu, a quem Atum criou, por meio do qual Re (veio à existência; não fui feito no ventre, não formado no ovo, mas Atum me cuspiu da saliva de sua boca junto com minha irmã Tefenet, ela veio atrás de mim e fiquei coberto com o hálito da garganta.

A fênix de Re foi aquela por meio da qual Atum surgiu no caos (Heh), nas águas abissais (Nun), na escuridão (Kek) e na melancolia (Tenen). Eu sou Shu, pai dos deuses, e Atum uma vez enviou seu Único Olho em busca de mim e de minha irmã Tefenet. Eu fiz luz da escuridão para ele, e ele me encontrou como um imortal. Fui eu quem gerou os deuses do Caos no caos, no Abismo, na escuridão e na melancolia. Na verdade, sou Shu, que gerou os deuses.

Ó vós, oito deuses do Caos que eu criei a partir do efluxo de minha carne, cujos nomes Atum criou quando o Abismo foi criado, naquele dia em que Atum falou de Nun, Heh, Tenem e Kek. (FAULKNER, 1973, pp. 77-78).

A ogdóade hermopolitana era então constituída por quatro conjuntos de entidades que personificam as forças descritivas do mundo pré-criacional, um estágio caracterizado pela não existência e ausência de organização. Esse conceito de um "tempo antes do tempo" ou "quando ainda não havia nada" subjacente à interpretação da ogdóade de Khemenu é comumente expresso em termos egípcios, como *en kheperet*, *en kheper*, *nen-netet-nen* ou *nen-netet-iutet*. Essas expressões buscam implicitamente demonstrar a precedência inalcançável dos seus deuses-princípios, revestidos de importância absoluta para a história do mundo, por serem a base e o suporte de todos os eventos criativos. Os quatro princípios são apresentados como opostos perfeitos em relação aos que surgiram com a criação: o espaço limitado, a luz, a matéria sólida e o visível/reconhecível. O momento crucial entre o mundo não criado e o mundo criado era referido pelos egípcios como "a Primeira Vez" (*m sp tpj*), dando origem a um "Desde da Primeira Vez" (*dr sp tpj*) e um arquétipo "Como na Primeira Vez" (*mj sp tpj*). Nesse exato momento, ocorreu a transição de *Isefet*, o caos, a desordem, para *Ma'at*, a ordem. O caos foi sucedido pelo cosmos (SALES, 2018, p. 13).

A ideia das águas como elemento substancial de um "tempo antes do tempo" é uma imagem comum a várias tradições cosmogônicas do mundo antigo. Podemos encontrar essa imagem no *Gênesis* bíblico, no seu texto original o בראשית (*Bereshit*), e também nos mitos acadianos, sumérios e nas mitologias védicas, além de profusamente nas cosmogonias egípcias. No caso egípcio, para Bernadette Menu,

A configuração geográfica do Egito, com a cheia anual do Nilo, favoreceu a concepção de um oceano primordial contendo as sementes da vida e do qual emerge um monte inicial, um monte de lodo berço da criação (MENU, 1987, p.104).

A concentração excessiva dos pesquisadores nos paralelos, por vezes forçados ou controversos, entre a narrativa hebraica e as mesopotâmicas tem sido um obstáculo para uma valorização apropriada também dos paralelismos entre os mitos egípcios da criação e o *Gênesis*. Contudo, nas últimas décadas, houve um aumento significativo de leituras que identificam uma proximidade efetiva entre o *Gênesis*, 1 e os antigos mitos egípcios da criação, reconhecendo que essas semelhanças não são meras coincidências, mas resultado do impacto e das influências, diretas e indiretas, do pensamento egípcio sobre a teologia hebraica (STRANGE, 2001, p.345; BECKERLEG, 2009, pp. 18-21; SALES, 2018, p. 9).

Partindo deste entendimento, parece razoável considerar uma grande semelhança entre a descrição do caos primordial da cosmogonia hermética com aquele que é descrito nos esquemas cosmogônicos egípcios, mas as semelhanças não se estancam aí.

4.1.2 - A Cosmogênese no C.H.I

Em *C.H.I*, 5, temos a seguinte narrativa:

[5] enquanto, saindo da luz (*photos*)...., uma palavra santa (*logos hagios*) desceu sobre a Natureza, e um fogo (*pyr*) puro saiu da natureza úmida (*hygras phuseōs*)

acima em direção à região sublime; era leve, penetrante e ativo ao mesmo tempo. O ar (*aēr*), por sua leveza, seguiu o sopro ígneo, elevando-se da terra (*gēs*) e da água para o fogo (*pyros*), de modo que parecia suspenso no fogo. A terra e a água permaneceram no local fortemente indivisos (*symmemigmene*), de modo que não se percebia <a terra> separada da água: e elas eram constantemente colocadas em movimento sob a ação do sopro da Palavra (*logon*) que havia subido acima deles, assim percebiam os ouvidos (*eis akoēn*) (*Corpus Hermeticum*, I, 5)

Aqui, começa a descrição do início do processo cosmogônico hermético, mas podemos observar que elementos do caos primordial ainda não foram superados. No começo do *C.H.I*, 5, nota-se uma frase incompleta, cujo texto foi perdido. Nessa passagem se alude a algo que teria saído da luz. Trata-se da primeira menção no texto à luz. Seguindo, o texto descreve também pela primeira vez, uma palavra santa (*logos hagios*) que teria descido sobre a natureza. A aqui entendemos essa natureza enquanto o estágio caótico descrito anteriormente. Em um movimento diacrônico um “fogo puro” teria emergido da natureza úmida (*hygras phuseōs*) e se elevado a uma região sublime e o ar, por sua leveza, teria seguido o fogo, dando a impressão de estar suspenso no fogo. Neste estágio, o texto nos informa que a terra e água permaneciam fortemente indivisas, no entanto, essa massa informe teria sido posta em movimento pela ação do sopro da Palavra. Essa visão em seguida é interpolada pela retomada da instrução de Poimandres para Hermes, como um recurso explicativo aos leitores do tratado à visão descrita:

[6] Então me disse Poimandres: “Compreendeste (enoēsas) o que também significa essa visão (thean)?”
- “Irei compreender (gnōsomai)”, eu disse.
- “Esta luz (to phōs)”, ele disse, “sou eu, a Inteligência (Noûs), teu Deus (theos), aquele que existia antes da natureza úmida que surgiu da escuridão. Quanto à Luminosa Palavra (phōteinos logos), que saiu da inteligência (Noûs), é o filho (huios) de Deus”.
- “E então?”, eu perguntei.
- “Compreende (houtō gnōthi): O que vês (blepon) e ouves (akouon) é a Palavra do Senhor (logos kyríou) e sua Inteligência (Noûs) é o Deus-Pai. Eles não estão separados um do outro, pois é a união deles que é a vida (zōē)”.
— Agradeço a ti (eucharistō soi), disse eu.
— Mas agora compreende a luz (noei to phōs) e reconhece isso
(*Corpus Hermeticum*, I, 6)

No diálogo, Poimandres questiona a Hermes se ele teria compreendido a visão ao que Hermes responde que irá compreender. Poimandres então diz que a luz presente na visão era ele: “sou eu, a Inteligência (Noûs), teu Deus (theos), aquele que existia antes da natureza úmida que surgiu da escuridão” e completa instruindo sobre a palavra santa (*logos hagios*), por ele aqui descrita enquanto Luminosa Palavra⁷³, “Quanto à Luminosa Palavra (*phōteinos logos*), que saiu da inteligência (*Noûs*), é o filho (*huios*) de Deus”. Poimandres, arremata a explicação dizendo que o que Hermes vê e ouve em sua visão, é a “Palavra do Senhor (logos kyríou) e sua Inteligência (Noûs) é o Deus-Pai. Eles não

⁷³ No texto percebe-se aqui uma diferença entre a descrição do que Hermes vê, que ele descreve enquanto Palavra santa e do que posteriormente, na explicação, conceitua Poimandres, Palavra luminosa.

estão separados um do outro, pois é a união deles que é a vida (zōē)”. Até aqui percebemos a existência de um deus supremo anterior à natureza úmida que surgira da escuridão, sua inteligência; “a inteligência (*Noûs*) da soberania (*authentias*) absoluta”, que seria Poimandres e a Palavra Luminosa, advinda da formulação dessa inteligência. Nos é explicado ainda, que tanto a inteligência como a Palavra Luminosa seriam emanações desse deus e da união dessas emanações é que se fez a vida.

Nestes trechos, podemos identificar possíveis referências cruzadas entre as cosmogonias egípcias menfita, heliopolitana e hermopolitana, o que seria plenamente coerente, visto que as próprias composições egípcias carregavam em si referências e processos de amálgama entre elas. No *C.H.I.*, 5, o pano de fundo ainda seria o estado caótico, ali, da luz aqui entendida como a inteligência do deus supremo e sua Palavra Santa que desceu sobre o caos, começaria efetivamente o processo da criação. Nesse trecho em específico se faz menção ao ar se elevando do caos e também, posteriormente associado-o à Palavra ao se ilustrar que essa massa indivisa de terra e água era posta em movimento pela ação do sopro da Palavra.

A cosmogonia menfita, que já introduzimos no capítulo 2, é documentada na *Pedra de Shabaka* e tem como umas de suas principais características o fato de narrar a criação como sendo executada por meio da palavra. Nesta cosmogonia o demiurgo pensava com o “coração”⁷⁴ (*ib*) e uma vez concebida a obra realizava-a com “língua” (*ns*), por meio da “palavra” (*mdw*), enunciando o nome de suas criações:

(53) O coração manifestou-se sob a forma de Atum. A língua manifestou-se sob a forma de Atum. O deus maior é Ptah, (ele) entregou (a vida) a todos os deuses e aos seus *kau* através deste coração e desta língua.

(54) O coração foi onde Hórus se manifestou em Ptah, a língua foi onde Tot se manifestou em Ptah. Então o coração e a língua tornaram-se nos que têm poder sobre todos os membros, segundo o ensinamento que surge em todo o corpo e em toda a boca de todos os deuses, de todos os homens, de todo o gado, de todos os vermes e de todas as coisas vivas, de acordo com o conhecimento (do coração) que comanda todas as coisas que ele ama.

[...]

(56) (Assim) nasceu a Enéade: A visão dos olhos, o escutar das orelhas e o respirar da garganta ascendem diante do coração. Ele dá saída a todo conhecimento. A língua repete o conhecimento do coração. (Deste modo) ele gerou todos os deuses, e completou a sua Enéade. Na verdade, toda a palavra divina manifesta-se a partir do conhecimento do

(57) coração e do comando da língua⁷⁵ (SOUSA, Idem, p. 57-57,63)

Conforme a concepção menfita, todos os deuses estavam teológica e existencialmente vinculados a Ptah. Ele representava a condição fundamental para a existência desses deuses, bem como para a sua unidade e harmonia (BILOLO, 1988, p. 25-27, 125). Nesse contexto, Ptah era a fonte primordial de todos os seres, sendo o único deus associado ao início do Tempo e à criação de tudo ("Senhor de tudo", *nb tm*), o "Senhor da Eternidade" e o "Antigo" por excelência, como evidenciado neste hino de exaltação encontrado em uma Estela do período Reméssida:

⁷⁴ Para os egípcios o coração era a sede do pensamento. Cf. pp. 72-73.

⁷⁵ Grifo nosso.

Com sinceridade, louvo a tua perfeição,
 Ptah, o grande, ao Sul de Seu Muro;
 Ta-tenen no centro de Mênfis.
Nobre deus da Primeira Vez,
que fez os homens e deu à luz aos deuses,
O Ser primordial que possibilitou a vida a todos;
O que disse no seu coração,
Veio a se desenvolver,
que predisse o que não era e pensou no que é.
Nada se desenvolveu sem ele,
 cujo desenvolvimento é o desenvolvimento deles no curso de cada dia,
 antecedente daquilo que determinou.
Tu estabeleceste o mundo segundo suas leis, como o criaste,
e a Terra Negra⁷⁶ está fixa sob o teu comando, como na Primeira Vez^{77 78}
 (ALLEN, 1988, p.39)

Nessas passagens tanto da *Pedra de Shabaka*, quanto do Hino na estela Raméssida, fica clara a caracterização da forma pela qual se deu a criação na cosmogonia menfita. Podemos ver explicitadas a presença de um deus supremo (Ptah) e suas emanações, coração e língua, por meio das quais em sua forma demiúrgica (Atum) procedeu-se a criação através da palavra. *Ta-tenen* (Terra Emergida), era a denominação e a expressão teológica atribuídas a Ptah, sendo concebido como a personificação da colina primordial⁷⁹, que se auto-originou e emergiu do caos. Essa representação simbolizava a potencialidade criadora da terra, caracterizando uma inspiração ctônica. Desse modo, no contexto do esquema menfita, Ptah não apenas se destacava como o princípio criador que moldava os demais deuses, mas também os antecedia materialmente, sendo considerado um "princípio físico" (BODINE, 2009, p. 19).

No que se refere ao ar que se elevava do caos e também, foi também posteriormente associado à Palavra Luminosa ao se ilustrar que a massa indivisa caótica da terra e água era posta em movimento pela ação do sopro da Palavra. No Egito, o ar era personificado dentre as divindades da ogdóade de Hermópolis por Amon e Amaunet

⁷⁶  (km.t), a denominação egípcia nativa para seu país.

⁷⁷ Grifos nossos

⁷⁸ Tradução nossa de:

"Yours truly is praising your perfection,
 Ptah the great, South of His Wall;
 Ta-tenen in the midst of Memphis.
 Noble god of the first occasion,
 who built people and gave birth to the gods,
 original one who made it possible for all to live;
 in whose heart it was spoken, who saw them develop,
 who foretold what was not and thought of what is.
 There is nothing that has developed without him,
 he whose development is their development in the course of each day,
 antecedent of what he has determined.
 You have set the world to its laws like you made it,
 and the Black Land is fixed under your command, like the first occasion".

⁷⁹ Um elemento que também se manifestava nas cosmogonias de Hermópolis e Heliópolis.

e, desempenhou um papel significativo na organização inicial e na estruturação do universo. Sua influência sobre a superfície caótica e o abismo aquoso resultou na transformação da lama primordial em aridez, culminando na emergência da "colina primordial", alegadamente uma porção de terra firme e seca. Esse processo marcou o início da existência. Para além disso o ar, na cosmogonia heliopolitana, era personificado pelo deus Shu, o mesmo referido no *Feitiço 76* dos *Textos dos Caixões*, e era o elemento responsável por separar a deusa Nut do deus Geb, respectivamente os céus e a terra (QUIRKE, 2003, pp. 34-35; SALES, 2018, p. 13).

[7] Ao ouvir essas coisas, ele me encarou por um longo tempo (*pleiona chrónon*) e eu tremia diante de sua aparência (*trémein autoû tèn idéan*); e, com um gesto dele, vi em meu intelecto (*noî*) a luz (*phôs*) e suas inúmeras potências (*dynámesin*), o mundo indefinido se manifestando e o fogo, mantido por uma força imensamente poderosa, alcançando seu equilíbrio. Isso foi o que compreendi olhando através das palavras de Poimandres.

[8] Enquanto eu estava perplexo (*ekpléxei*), ele me disse novamente: "Viste em tua mente a forma arquetípica (*archétupon*), aquela que é anterior ao princípio (*proárchon tês archês*)". Estas foram as coisas que Poimandres me revelou.

-Eu então perguntei: "De onde surgiram, então, os elementos da natureza (*stoikheîa tês phúseôs*)?"

- Ele de novo respondeu: "Da vontade de Deus (*ek boulês theoù*), que, tendo recebido em si o Logos e contemplado o belo mundo arquetípico, o imitou, criando (*kosmopoiêtheîsa*), através de seus próprios elementos e gerando as almas (*gennémátōn psychōn*)."

[9] E a Inteligência (*Noûs*), que é Deus, sendo de natureza andrógina (*arrhenóthelus*), existindo como vida e luz (*zōē kai phôs*), gerou por meio da palavra (*apekýēse lógō*) outra inteligência (*Noûs*), o demiurgo (*dēmiourgón*), que é Deus do fogo e do espírito, este criou sete governadores (*edēmiourgēse dioikētás tinas heptá*), que envolveram o mundo perceptível em círculos (*kyklois*), e governando-o com que se chama de destino (*heirmenē*) (*Corpus Hermeticum*, I, 7-9).

Após o diálogo explicativo da visão do caos primordial, no *C.H.I*, 7, Hermes relata que Poimandres o encarou por um longo tempo e ele tremia diante de sua aparência divina. Poimandres com um gesto provoca uma nova visão em seu pupilo e aqui Hermes destaca a natureza dessa visão, "vi em meu intelecto (*noî*)", o que nos leva a entender que possivelmente tanto esta visão, como a primeira não foram enxergadas do ponto de vista de uma visão física, ou seja, a adução de Hermes aos tempos primevos ocorreu numa perspectiva mental/espiritual, uma teofania. Na nova visão, Hermes relata que viu "a luz (*phôs*) e suas inúmeras potências (*dynámesin*), o mundo indefinido se manifestando e o fogo, mantido por uma força imensamente poderosa, alcançando seu equilíbrio". Como no caso da primeira visão, segue-se um diálogo explicativo entre os dois.

Poimandres explica a Hermes que aquilo que ele viu em sua mente foi a forma arquetípica aquela que era anterior ao princípio⁸⁰. Hermes então questiona sobre a origem dos elementos na natureza e Poimandres responde que tiveram origem pela vontade de Deus. Essa vontade tendo recebido o *logos*, ou seja a palavra, contemplou o mundo arquetípico, criando através dos seus próprios elementos, e gerando as almas. É interessante notar aqui mais uma vez a referência a criação pela palavra. Contudo, em

⁸⁰ Como já demonstramos na p. 126, o conceito egípcio de um "tempo antes do tempo" ou "quando ainda não havia nada" foi comumente expresso, como *en kheperet*, *en kheper*, *nen-netet-nen* ou *nen-netet-iutet*.

um nível mais profundo se percebe que não se tratava de uma criação *ex nihilo* de fato. Por meio da vontade/pensamento a palavra efetuou a criação, mas com base nos elementos primordiais que existiam no caos. Nesse ponto temos mais uma semelhança à cosmogonia de Hermópolis, haja vista que a partir da ogdóade foram usadas as águas primordiais para realizar todo o processo de criação, de transformação, distinguindo o definido e o diverso a partir do indefinido e do indiferenciado (SALES, 2018, pp. 13-14).

No *C.H. I, 9*, ainda sobre a questão de Hermes, formulada no *C.H.I,8*, Poimandres segue a instrução. Aqui Poimandres narra que a Inteligência, que é Deus, uma emanção dele, o próprio Poimandres, sendo de natureza andrógina, criou uma outra inteligência, o Demiurgo, “que é Deus do fogo e do espírito, este criou sete governadores (edēmiourgēse dioikētās tinas heptá), que envolveram o mundo perceptível em círculos (kyklois), e governando-o com que se chama de destino (heirmenē)”. Em comparação às fontes egípcias, desta passagem podemos apreender elementos relacionados à androginia do criador e sobre a criação dos deuses e suas funções.

Nos textos cosmogônicos do Egito, a palavra *msj* é frequentemente mencionada, sendo a ação a partir da qual a divindade criadora traz o Cosmos (ou parte dele) à existência. Esta palavra possui uma raiz polissêmica, abrangendo desde a concretização de um ato biológico, como "gerar" ou "dar à luz", até a execução de uma tarefa manual/artesanal, como "formar" ou "moldar", admitindo ainda uma tradução mais genérica como "criar". No contexto das cosmogonias, a maioria dos estudiosos tende a traduzir *msj* com uma conotação biológica, como *enfanter*, *procreate* ou *gebären*. A capacidade "geradora" e "procriadora" do Demiurgo, que é predominantemente masculino, conferiria a ele um caráter andrógino, sendo considerado um deus que "dá à luz". Isso tem sido proposto como um elemento que contribui para uma compreensão não-binária da expressão de gênero do Criador (PIRES, 2020, pp. 62-63).

A cosmogonia de Heliópolis, é talvez dentre as cosmogonias egípcias a que mais detalha o caráter andrógino da divindade criadora. Ao longo da maior parte da história egípcia, a cosmogonia heliopolitana parece ter sido estabelecida como o paradigma de referência, seja para aceitação ou rejeição, complementaridade ou contraposição, pelos outros sistemas cosmogônicos egípcios. Conforme observado por Grimal ela é possivelmente a mais antiga e ao longo dos séculos os teólogos egípcios sempre nela se referendaram (GRIMAL, 1996, pp. 48-49; SALES, 2012, pp. 195-196). De acordo com a cosmogonia heliopolitana, no início, havia o Nun, o elemento líquido incontrolado, uma massa não criada, não organizada, que continha os germes da vida. O Nun, aliás, não desaparece após a criação, permanece relegado às margens do mundo organizado, ameaçando invadir periodicamente caso o equilíbrio do universo seja quebrado. É o local das forças negativas sempre prontas para intervir e, em geral, de tudo que escapa às categorias do universo. Desse caos teria emergido o deus Sol, que "veio à existência por si mesmo". Sua primeira aparição ocorre na colina primordial, que emerge da água e se materializa pela presença de uma pedra densa, a pedra *benben*. O deus que se cria a si mesmo é Re, o próprio Sol, ou Atum, o Ser completo por excelência, ou ainda Khepri, que era representado na forma de um escaravelho e cujo nome significa "transformação", assim como acreditavam ver acontecer com o besouro rolando sua bola de esterco pela terra.

O demiurgo andrógino, em sua solidão, cria a partir de seu próprio sêmen⁸¹ ao se masturbar, dando à luz um casal divino, o deus Shu, o ar, e a deusa Tefnut, a umidade. Da união do ar (*secura*) e da umidade nasce um segundo casal: o Céu, a deusa Nut, e a Terra, o deus Geb. O Céu e a Terra têm quatro filhos: Ísis e Osíris, Seth e Néftis. Essa é a

⁸¹ Em outras versões da cosmogonia de Heliópolis, Shu e Tefnut veem a luz pelo escarro e cuspe do demiurgo.

composição da Enéada divina de Heliópolis que de uma esfera cósmica desemboca no mito da realeza divina sendo cada faraó coroado uma encarnação de Hórus, filho de Osíris e Ísis e herdeiro do deus criador (GRIMAL, 1996, *idem*; LESKO, 2002, pp. 112-114; QUIRKE, 2003, pp. 30-32).

Para Ciro Flamarion Cardoso, desenvolvendo uma proposição inicialmente pensada por Claude Traunecker, todos os deuses da enéada heliopolitana tinham um caráter andrógino, porém, para ele essa androginia era funcional e não pessoal. Atum era pessoalmente masculino sempre, assim como Shu, Geb, Osíris e Seth, da mesma forma que Tefnut, Nut, Ísis e Néftis eram pessoalmente sempre femininas, no entanto todos estes deuses apresentavam aspectos andróginos quanto a sua função. Essa androginia funcional, segundo o autor, advém de serem todos estes deuses derivados de Atum, o demiurgo, ou seja, são hipóstases dele. Atum, tendo criado sem o concurso de uma deusa, sendo pai e mãe do universo ao mesmo tempo, era andrógino funcionalmente. Para Cardoso, isso significa que no caso desses deuses primordiais de que a enéada é formada, os polos das oposições masculino-feminino, ativo-passivo, dinâmico-estático se embaralhavam de forma voluntariamente paradoxal para transmitir noções conceituais acerca das origens (CARDOSO, 2012, pp. 63-65; TRAUNECKER, 1995, pp.62-64).

Aqui desponta um aparente problema, tudo que foi dito até então sobre a androginia do demiurgo na cosmogonia heliopolitana, no texto hermético é associado ao deus supremo anterior e criador do demiurgo hermético, este último responsável pela criação dos sete governadores (deuses). No entanto, nas próprias cosmogonias egípcias encontramos a dissolução deste aparente problema. Muito já dissemos sobre o caráter amalgamador das cosmogonias egípcias em relação umas às outras, e aqui não se faz mais necessário, no nosso entendimento, retomar esse debate. Voltemo-nos então à cosmogonia menfita, nela Atum aparece enquanto uma emanção demiúrgica de Ptah, o deus supremo:

(48) Eis os deuses que se manifestaram em Ptah:

(49 a) Ptah-no-grande-trono (...)

(50 a) Ptah-Nun, o pai que criou Atum.

(51 a) Ptah-Naunet, a mãe que gerou Atum

(52 a) Ptah-o-Grande é o coração e a língua da Enéade.

(49 b) (Ptah) que gerou os deuses. (...)

(53) O coração manifestou-se sob a forma de Atum. A língua manifestou-se sob a forma de Atum. O deus maior é Ptah, (ele) entregou (a vida) a todos os deuses e aos seus *kau* através deste coração e desta língua.

(54) O coração foi onde Hórus se manifestou em Ptah, a língua foi onde Tot se manifestou em Ptah. Então o coração e a língua tornaram-se nos que têm poder sobre todos os membros, segundo o ensinamento que surge em todo o corpo e em toda a boca de todos os deuses, de todos os homens, de todo o gado, de todos os vermes e de todas as coisas vivas, de acordo com o conhecimento (do coração) que comanda todas as coisas que ele ama.

(55) A sua Enéade está diante dele: (eles) são o coração e a palavra criadora de Atum, os dentes e os lábios de Atum, o esperma e as mãos de Atum.

Na origem, a Enéade de Atum formou-se a partir do seu esperma e dos seus dedos. (Os deuses da) Enéade são os dentes e os lábios desta boca que proclamou o nome de todas as coisas. Dela saíram Chu e Tefnut (SOUSA, *Idem*, pp.57- 61).

Dessa maneira, é possível compreender que na formulação da cosmogonia hermética, as influências provenientes da cosmogonia menfita estão presentes de maneira significativa. Em nosso entendimento, isso não ocorre por acaso, questão que abordaremos posteriormente. Nesse contexto, tanto Ptah quanto sua manifestação demiúrgica, Atum, podem ser compreendidos como divindades funcionalmente andróginas. Enquanto na cosmogonia de Heliópolis, Atum é considerado o deus

primordial, na cosmogonia menfita, ele é uma emanção de Ptah, criado por este para realizar as tarefas da criação, analogamente ao papel do demiurgo hermético em relação ao deus supremo apresentado por Poimandres no *C.H.I.*.

4.1.3 - *C.H.I.*: Da cosmogênese à biogênese

[10] Em seguida, a Palavra de Deus saltou (*epēdeō*) imediatamente dos elementos inferiores (*katōpherōn*) para a pura região da natureza que fora criada e uniu-se ao Demiurgo (pois era consubstancial⁸² a ele) e os elementos irracionais inferiores da natureza foram deixados para trás, como sendo apenas matéria (*hylēn monēn*).

[11] Mas a Inteligência demiúrgica (*dēmiourgos Noûs*), juntamente a Palavra (*Logō*), ao envolver (*periischōn*) os círculos (*kuklos*) e lhes movimentar os eixos, direcionou suas próprias criações e permitiu que se movessem desde o início indefinido (*aoristou*) em direção ao fim ilimitado. Pois o princípio está onde termina. A rotação desses círculos, conforme desejado pela Inteligência (Noûs), trouxe à existência seres irracionais (*aloga*) a partir dos elementos inferiores (pois o Logos não tinha participação neles), e trouxe o ar e as aves (*peteina*), e a água (*hydōr*), criaturas aquáticas (*nēkta*). E a terra e a água foram separadas (*diakechōristai*) uma da outra, como desejado pela Inteligência (Noûs), e a terra produziu dela mesma os animais quadrúpedes (*zōa tetrapoda*) e répteis (*herpeta*), animais selvagens (*thēria agria*) e domésticos (*hēmera*) (*Corpus Hermeticum*, I, 10-11).

Poimandres, segue com a instrução. Ele relata que a Palavra de Deus, após a criação do Demiurgo e deste efetuar a criação do governadores “que envolveram o mundo perceptível em círculos (*kyklois*), e governando-o com o que se chama de destino (*heirmenē*)” (*C.H.I.9*), saltou⁸³ para um região pura da natureza que fora criada (a natureza aqui deixa de ser sinônimo do caos inicial) e lá uniu-se ao Demiurgo, pois lhe era consubstancial (*homooúsios gar ēn*), deixando para trás os elementos irracionais da natureza, tidos como inferiores. No *C.H.I.11*, é descrito que a inteligência demiúrgica, em conjunto com a Palavra, envolveram os círculos, aqueles criados pelos governadores/deuses, e lhes movimentaram os eixos, dessa forma direcionando as criações dos círculos/governadores/deuses. Dessa ação surgiram a partir dos elementos inferiores, os seres irracionais. É informado que houve de fato uma separação entre a terra e a água. De cada elemento descrito, pela ação demiúrgica sobre os círculos surgiram seus animais correspondentes.

Nestes trechos, podemos vislumbrar que nesta etapa da criação hermética, o demiurgo teria agido em associação com a Palavra divina para continuar a criação através dos círculos/governadores. Nesse processo foram criadas as formas de vida irracionais (*aloga*), que mesmo não tendo o *logos* em si, necessitaram da ação dela junto ao demiurgo para sua criação. Mais uma vez a cosmogonia hermética nos remete à cosmogonia menfita. Vimos no texto da *Pedra de Shabaka* que a língua de Ptah era uma emanção do deus e um instrumento da sua criação elaborada no coração, que por sua vez era sede do seu intelecto, sua inteligência. Embora a língua inicialmente fosse associada a Thoth e o coração a Hórus, no decorrer da história egípcia o deus Thoth assumiu esses dois papéis. A língua e coração de Ptah também foram associados à Atum, que se misturando à cosmogonia menfita assume o papel de uma emanção demiúrgica de Ptah:

⁸² (*homooúsios gar ēn*)

⁸³ Recordemos que em *C.H.I.*, 5, a palavra havia descido sobre a natureza, nesse ponto ainda entendida como o caos primordial, “uma palavra santa (logos hágios) desceu sobre a Natureza”.

(53) O coração manifestou-se sob a forma de Atum. A língua manifestou-se sob a forma de Atum. O deus maior é Ptah, (ele) entregou (a vida) a todos os deuses e aos seus *kau* através deste coração e desta língua (SOUSA, Idem, p. 57)

Do nosso ponto de vista, nos parece, aqui que o texto hermético tenta explicar em termos compreensíveis a um leitor grego a forma como as emanções do deus supremo atuaram na criação da vida em termos materiais, recorrendo a conceitos cosmogônicos precedentes e originários das crenças egípcias.

4.1.4 - A antropogênese no *C.H.I*

[12] O Pai de todas as coisas (*panton patēr*), a Inteligência (*Noús*), sendo vida e luz (*zōē kai phōs*), deu à luz ao ser humano (*anthrōpon*) semelhante a si mesmo (*autō ison*), a quem amou como filho próprio. Pois ele é muito belo (*perikallēs*), tendo a imagem de seu pai. Na verdade, Deus amou sua própria forma e entregou a ela todas as suas criações (*dēmiourgēmata*).

[13] E tendo compreendido (*katanoēsas*) a criação que o Demiurgo (*Dēmiourgou ktisin*) produziu no fogo, o ser humano também desejou (*ēboulēthē*) criar e recebeu permissão (*synechōrēthē*) do Pai. Tornando-se (*genomenos*) parte da esfera demiúrgica, possuindo toda autoridade (*exousian*), ele contemplou as criações de seu irmão (*katanoesse tou adelphou ta dēmiourgēmata*), e os governadores o amaram, cada um deles transmitindo a ele parte dos seus domínios (*kratos*). Ao compreender a essência deles e compartilhar de sua natureza, ele desejou romper a órbita dos círculos (*anarrēxai tēn peripherian tōn kyklōn*) e discernir o poder que estava acima do fogo.

[14] E o ser humano, senhor do mundo dos mortais (*thnētōn kosmou*) e dos animais irracionais (*alogōn zōōn*), por meio da harmonia (*harmonias*), inclinou-se através da barreira dos círculos/ (*kytos*) (vasos/invólucros), rompendo-os (*anarrēxas*), e revelou à natureza inferior (*katōpherei physei*) a bela forma de deus (*kalēn tou theou morphēn*). A natureza, tendo visto a beleza incessante que continha toda a energia dos governadores e a forma de Deus (*morphēn tou theou*), sorriu de amor (*emeidiase en erōti*), na medida em que viu o reflexo da bela figura do homem na água e a sua sombra sobre a terra. E o ser humano ao ver a semelhança de sua própria forma refletida naquela água se apaixonou (*ephilēse*) e quis nela habitar (*oikein*); juntamente com o desejo, veio a ação, e ele habitou a forma irracional (*ōikēse tēn álogon morphēn*). A natureza, ao receber (*labousa*) o amado, envolveu-o completamente e eles se misturaram, unidos em um amor mútuo.

[15] E por isso, em relação a todas as criaturas vivas da terra, o homem é duplo (*diplous estin ho anthrōpos*): mortal (*thnētos*) pelo corpo e imortal (*athanatos*) pela substância de homem. Pois, sendo imortal e possuindo autoridade (*exousian*) sobre todas as coisas, ele sofre (*paschei*) as coisas mortais sujeitando-se ao destino (*heimarmenē*). Estando além da harmonia, ele se tornou cativo (*doulos*) dos seus laços, mesmo sendo andrógino (*arrhenothēlys*) como seu pai e um ser não necessitado do sono, ele foi dominado (*krateitai*) pela e pelo sono (*Corpus Hermeticum*, I, 12-15).

As quatro passagens finais da nossa seleção do *C.H. I*. tratam exclusivamente da criação do homem e da sua caracterização no esquema cosmogônico. Aqui é dito que o deus supremo, o pai de todas as coisas (*panton patēr*), era vida e luz (*zōē kai phōs*) enquanto a inteligência, gerou o ser humano, semelhante a ele mesmo e a quem o deus

entregou todas suas criações. O ser humano tendo compreendido a criação do demiurgo, também desejou criar e recebeu do pai, o deus supremo essa permissão. O homem passaria então a integrar a esfera demiúrgica assim como seu o deus supremo e a emanação demiúrgica desse deus. Os governadores (deuses), criações do Demiurgo ao serem contemplados pelo ser humano o amaram, e cada um deles lhe conferiu parte dos seus domínios. Ele por sua vez, ao entender a essência desses governadores e tendo compartilhado da natureza deles, decidiu romper a órbita dos círculos criados pelos governadores para envolver o mundo perceptível, já citados em *C.H.I,9*, e discernir o poder que estava acima do fogo, o deus primordial.

Em *C.H.I, 14*, de maneira quase que poética, Poimandres narra que por meio da harmonia, o ser humano inclinou-se sobre a barreira dos círculos rompendo-os. Com esta ação, ele revelou a natureza inferior, ou seja, a parte da criação irracional, a bela forma do deus primordial. A natureza, por sua vez, foi tocada pela “beleza incessante que continha toda a energia dos governadores e a forma de Deus (*morphēn tou theou*), sorriu de amor (*emeidiasen erōti*), na medida em que viu o reflexo da bela figura do homem na água e a sua sombra sobre a terra”. Ao que o ser humano vendo sua própria aparência refletida na água se apaixonou e quis nela habitar. O desejo provocou a ação e o ser humano então passou a habitar a natureza inferior⁸⁴. Na narrativa, é informado que a natureza então ao receber o seu amado, o envolveu completamente e eles se misturaram, unindo-se em amor mútuo. O ser humano então habitou a matéria e foi envolvido por um corpo material, deixando então o estado do homem arquetípico anterior e dando início a humanidade como conhecemos.

Por fim, no *C.H.I, 15*, se explica então a condição do ser humano na terra e sua dupla natureza,

o homem é duplo (*diploous estin ho anthrōpos*): mortal (*thnētos*) pelo corpo e imortal (*athanatos*) pela substância de homem. Pois, sendo imortal e possuindo autoridade (*exousian*) sobre todas as coisas, ele sofre (*paschei*) as coisas mortais sujeitando-se ao destino (*heimarmenē*). Estando além da harmonia, ele se tornou cativo (*doulos*) dos seus laços, mesmo sendo andrógino (*arrhenothēlys*) como seu pai e um ser não necessitado do sono, ele foi dominado (*krateitai*) pela e pelo sono.

⁸⁴ Aqui compreendemos que esse ser humano primordial ainda não era um humano como nós e sim uma espécie de אָדָם אֶדְמוּן (*Adam a-Kadmoni*), que entre doutrinas gnósticas e judaicas era o homem original, que ainda não era nem homem nem mulher, mas uma inteligência incorpórea. Fílon de Alexandria o denominava de homem primordial, que nasceu à imagem de Deus e não tinha participação em nenhuma essência corruptível ou semelhante à terra (Fílon de Alexandria, *De Allegoriis Legum*, I). Embora não seja da alçada desta pesquisa, aqui temos uma possível influência gnóstico-judaica na composição do tratado no que se refere a essa concepção.

Para Claude Traunecker,

No Egito antigo, a diferença entre os homens e os deuses era de ordem mais quantitativa que qualitativa. Aqueles se moviam num real em escala humana, estes, dotados de imenso poder, atuavam no verdadeiro e na escala do universo; mas ambos pertenciam à mesma criação. Compunham-se dos mesmos elementos, suportes de sua existência, tanto no sensível quanto no imaginário. O conhecimento desses componentes e de seu papel por intermédio do modelo humano era indispensável para compreender o funcionamento do mundo divino (TRAUNECKER, 1995, p. 32)

Ainda segundo o autor, em um relato do Novo Império, Re é mencionado como o "criador do céu e da terra, do sopro de vida, do fogo, dos deuses, dos homens, do gado, dos rebanhos, das serpentes e dos peixes". Outras narrativas apresentam o demiurgo originando os seres humanos antes dos deuses, sem que essa precedência confira a eles um privilégio notável. Nos relatos de criação, os seres humanos não são retratados como indivíduos, nem mesmo como homens e mulheres, mas como uma categoria de seres vivos. Ao se reproduzirem, participam ativamente da contínua criação, evidenciada no mundo tangível como um de seus elementos constituintes. Os textos cosmogônicos não conferem aos humanos um poder específico sobre o reino animal e vegetal, exceto no sentido de garantir sua subsistência. Re, por exemplo, "criou para eles os vegetais e o gado, os pássaros e os peixes para alimentá-los" (*Merikara*, 131). Pelo contrário, o ser humano é frequentemente considerado o "rebanho do deus" no contexto pastoral do termo (TRAUNECKER, 1995, pp. 32-33).

Dessa maneira, percebemos, que no que se refere à origem humana, a cosmogonia hermética se distancia dos relatos cosmogônicos egípcios, elaborando uma linguagem própria, e, embora essa linguagem não estivesse desprovida de influências das tradições culturais grega e judaica, por exemplo, que conviviam com a cultura egípcia no mesmo contexto histórico em que a Literatura Hermética se desenvolveu, essa concepção da antropogênese estava intrinsecamente ligada à necessidade de transcender as condições estabelecidas pela *Ἑιμαρμενη* (*Heimarmenē*), o fatalismo astral, com o objetivo de alcançar a divindade, ou seja, elevar-se acima do mundo sensível para adentrar o mundo inteligível.

4.2.0 - O discurso sagrado de Hermes (C.H. III)

O *ἘΡΜΟΥ ΙΕΡΟΣ ΛΟΓΟΣ* é o terceiro tratado compilado no *Corpus Hermeticum*. Trata-se de um texto relativamente curto e de teor inteiramente cosmogônico. O tratado descreve a criação na perspectiva hermética, em muitos pontos, inicialmente, parece resumir descrições feitas no *C.H.I* e em outros expande e/ou adiciona informações sobre a cosmogonia que vimos no primeiro tratado do *corpus*.

4.2.1 - O caos primordial do C.H. III

[1] A Glória de todas as coisas (*Doxa panton*) é Deus, o divino e a divina natureza. O princípio de todos seres, a Inteligência (*Noûs*), a natureza e a matéria (*hýlé*), é Deus. Ele é a sabedoria (*sophia*) que manifesta todas as coisas. O divino é o princípio, a natureza, a energia, a necessidade, o fim e a renovação. Havia uma escuridão abissal infinita (*skotos apeiron en abyssō*). Havia água (*hydōr*). E um sutil espírito inteligente (*pneuma lepton noeron*) existindo em potência divina (*dynāmei theia*) dentro do caos. E então surgiu uma luz santa (*phōs hagion*) que emergiu da substância úmida (*hygras ousias*), os elementos se condensaram e todos os deuses (*theoi*) contemplaram (*katadiorōsi*) o gérmen (*ensporou*) da natureza (*Corpus Hermeticum*, III, 1)

O *discurso sagrado de Hermes*, começa com uma exaltação a um deus supremo, por meio da qual ele é caracterizado como sendo a glória de todas as coisas, o princípio de todos os seres, a inteligência, a natureza e a matéria. Esse deus seria a sabedoria que manifesta, que traria à luz, todas as coisas. Em seguida começa-se a descrição dos tempos primordiais, qualificados por uma escuridão abissal infinita, onde havia água e um sutil espírito inteligente existindo em potência divina no caos. Emergiu da substância úmida uma luz santa (*phōs hagion*) e partir disso os elementos se condensaram e todos os deuses contemplaram nisso o gérmen da natureza.

É relevante observar, no *C.H. III*, que o deus supremo é mencionado somente no início do tratado, sendo exaltado e caracterizado. A partir desse ponto, a cosmogonia não o menciona explicitamente. O texto descreve os elementos do caos de maneira semelhante ao *C.H.I*, mas de forma aparentemente resumida, retratando uma escuridão abissal infinita e a presença de água. Não há menção à criação pela palavra; em vez disso, descreve-se que dentro do caos havia um sutil espírito inteligente existindo em potência divina, ou seja, ainda não manifestado. A criação propriamente dita tem início quando emerge da substância úmida uma luz santa (*phōs hagion*), que acreditamos ser a manifestação do espírito sutil inteligente, sendo, uma menção implícita ao deus supremo exaltado no início do texto. Essa ação é descrita como tendo sido contemplada pelos deuses, que reconhecem nela o gérmen da natureza, o ponto de partida do processo de criação.

Em uma primeira leitura, podemos identificar elementos, que neste estágio do relato mítico possam remeter à cosmogonia heliopolitana. A imagem de uma luz que emerge das águas primordiais e a partir disso se inicia a criação, inevitavelmente nos leva à descrição do surgimento do demiurgo de Heliópolis, Atum:

Quando o céu e a terra ainda não estavam separados e quando as serpentes, os vermes e os seus inimigos ainda não tinham sido criados, quando ainda não havia vida alguma, ou seja, no começo de tudo, só existia Atum no Nun. Então Atum elevou-se do Nun, postando-se no cimo da colina primordial (ARAÚJO, 2005, p. 25).

Outro ponto que chama a atenção no *C.H.III, 1* é a presença de deuses que contemplaram a emersão da luz santa e a consequente condensação dos elementos, que podemos entender enquanto a emersão da colina primordial. Aqui, não há outra alternativa, a não ser enxergar nessas divindades testemunhas, os deuses-princípios do caos da cosmogonia hermopolitana, já citada anteriormente, visto que eram as divindades que personificavam os elementos do caos primordial, e em comparação aos sistemas cosmogônicos egípcios seriam as únicas que poderiam estar presentes no momento da emersão da luz e da condensação dos elementos.

4.2.2 - A cosmogênese no *C.H. III*

[2] Mas estando todas as coisas indeterminadas (*adioristōn*) e desordenadas (*akataskeuastōn*), os elementos leves foram separados (*apodiorizō*) para as alturas (*hypsos*) e os pesados (*barea*) foram assentados (*ethemeliōthē*) na areia úmida (*eph' hygrā ammō*). Pelo fogo (*pyri*), todas as coisas foram separadas e suspensas no ar pelo espírito (*pneúmati ocheísthai*). O céu (*ouranos*) apareceu em sete círculos (*kuklois hepta*) e os deuses foram vistos na forma (*ideais*) de estrelas (*astrois*) junto aos seus sinais (*sēmeiois*), e o céu foi completado pelos deuses que nele estavam. E foi circundado (*perieilgē*) pelo ar circundante (*perikýklion*), sendo conduzido em um movimento circular (*kyklīō dromēmati*) pelo sopro divino (*pneúmati theio*) (*Corpus Hermeticum*, III, 2).

No *C.H.III, 2*, o caos é ordenado e o universo criado. Partindo ainda de um estado de desordem e indeterminação, foram separados por meio da densidade os elementos, enquanto que os pesados foram assentados na areia úmida, os leves foram elevados às alturas. Pelo fogo, e aqui entendemos este elemento como uma espécie de energia demiúrgica, todas as coisas foram separadas e depois suspensas no ar pelo espírito. O céu foi criado e lá apareceram sete círculos, onde os deuses foram vistos na forma de estrelas juntos aos seus sinais. Aqui claramente existe uma ligação em conteúdo com o *C.H. I, 5* e o *C.H.I,9*. Primeiro no que diz respeito à ordenação do universo e segundo na referência a sete círculos celestiais onde habitavam os deuses, que podemos associar aos sete governadores descritos no tratado anterior.

O céu foi completado pelos deuses que nele estavam, ou seja, estas divindades passaram também a contribuir no processo de criação, aqui ainda no ordenamento do universo, o que leva a crer que não eram as mesmas divindades descritas em *C.H.III,1*, mas deuses com papel de governança na criação e não apenas divindades-princípios contemplativas, como veremos no próximo trecho do tratado.

4.2.3 - A biogênese e antropogênese no C.H.III

[3] E cada deus (*heastos theos*), por meio de seu próprio poder (*idias dynameōs*), procedeu a obra que lhe foi ordenada (*prostachthen autō*) daí surgiram os animais quadrúpedes (*thēria tetrapoda*), os répteis (*herpeta*), os seres aquáticos (*enudra*), as aves (*ptēna*) e toda semente germinativa (*spora ensporos*), a grama e todas as plantas (*chortos*) e flores (*anthous*) que tem em si a semente (*sperma*) da reprodução (paliggenesias), e as gerações humanas (*genéseis tōn anthrōpōn*) para conhecerem a obra divina (*érgōn theiōn gnōsin*) e serem testemunhas ativas (*energoūsan martyrían*) da natureza, para multiplicarem-se (*plēthýnesthai*), governarem (*despoteian*) sobre tudo que há sob o céu e reconhecerem o que é bom (*agathōn*), a fim de que crescessem em grandeza e se multiplicassem em multidão. E toda alma (*psychēn*) foi envolta em carne, através do movimento circular dos deuses (*dromēmatos theōn enkylion*), para a contemplação do céu e do movimento dos deuses celestiais (*dromēmatos ouraniōn theōn*), das obras divinas (*ergōn theiōn*), das energias (*energeias*) da natureza, para conhecer o que é bom. Para o conhecimento do poder divino (*gnōsin dynámeōs theías*), para discernir entre o bem (*agathōn*) e o mal (*phaulōn*) e para descobrir toda arte criativa para o bem.

[4] Eles começaram a viver (*biōsai*) e a adquirir sabedoria (*sophisthēnai*) seguindo a sorte (*moiran*) que lhes foi traçada pelo curso dos deuses dos círculos (*dromēmatos kykliōn theōn*) e o nome de muitos foi dissolvido (*analythēnai*) pelo tempo (*chronōn*) após terem deixado sobre a terra grandes monumentos de suas criações (*megala apomnēmoneumata technourgēmatōn*). E cada geração de carne animada (*genesis empsychou sarkos*) e também todas as sementes dos frutos (*karpou sporas*) e todas as suas criações (*technourgias*) serão renovadas pela necessidade e pela renovação dos deuses e pelo curso do ciclo da natureza (*phuseōs kyklou*). Pois o divino é a união cósmica total (*pasa kosmikē sugkrisis*) renovada pela natureza (*physei ananeoumenē*) (*Corpus Hermeticum*, III, 3-4).

Em C.H.III, 3, observamos que cada um destes deuses, por meio do seu próprio poder procedeu a obra que lhe foi ordenada, daí surgiram toda sorte de animais, plantas e também os seres humanos, diferente do C.H.I, onde os seres humanos são descritos como originários do próprio deus supremo (C.H.I, 12). Aqui, as gerações humanas, surgem da obra que foi ordenada aos deuses, posteriores ao deus supremo, mas neste tratado explicitamente também integram a esfera demiúrgica da criação. Essas gerações humanas, foram criadas para conhecerem a obra divina e serem testemunhas ativas da natureza, para multiplicarem-se, para governarem tudo o que há sob o céu e, sobretudo para reconhecerem o que é bom. Embora haja um tratamento especial aos seres humanos, vemos inicialmente sua criação descrita como a de mais uma categoria de seres vivos, que nos leva às narrativas cosmogônicas egípcias conforme descrevemos no subitem 4.1.4.

O trecho informa que “toda alma (*psychēn*) foi envolta em carne, através do movimento circular dos deuses (*dromēmatos theōn enkylion*)”. O movimento circular dos deuses, também foi descrito no C.H.I, 12, só que relacionada à forma em que círculos/governadores efetuaram seu papel na criação dando origem aos seres irracionais. Já o envolvimento da alma na carne, vimos em C.H.I, 14-15, quando é narrado como o ser humano passou a habitar o mundo material e foi envolto por essa matéria.

É notável que o C.H. III, apresenta muitas semelhanças temáticas com os trechos selecionados do C.H.I, no entanto também se diferencia em alguns aspectos em sua

descrição da criação. Como já evidenciado, os tratados que foram coligidos no *Corpus Hermeticum*, circularam de forma independente na Antiguidade e tiveram autores diversos, embora sob a alcunha pseudoepigráfica de Hermes Trismegisto. Embora não encontremos nesse caso uma coesão total entre os dois textos entre eles se estabelece uma relação doutrinária correlata.

Charles Dodd argumentou que o *C.H.III* não seria um tratado genuinamente hermético, mas sim um texto com influências judaico-estoicas (DODD, 2005, p. 214). Ao analisar este tratado, Dodd concluiu que ele apresenta uma escrita impactada pelo judaísmo helenístico, especialmente pela influência da versão grega com a *Septuaginta*, particularmente no que concerne ao relato do *Hexaemeron*, reinterpretado sob a ótica da filosofia grega, principalmente pelo estoicismo preexistente a Posidônio de Apameia (100-50 a.C.). Discordamos do autor baseados primeiro no teor claramente alusivo a uma crença não-monoteísta presente no tratado, e também por concordarmos com os argumentos propostos por David Lira em um artigo publicado em 2016 que se contrapõe à posição de Dodd.

Lira contesta a aceitação da influência do texto do *Hexaemeron* de *Gênesis 1* (LXX) sobre o *C.H. III*. Para o autor, é plausível considerar que esse texto tenha sido elaborado sob a influência dos aforismos sapienciais ou das sentenças gnômicas. Essa perspectiva revela similaridades com vários tratados herméticos e aborda conceitos monistas. O mito cosmogônico do *ἑρὸς Λόγος* reflete a influência das sentenças iniciais e finais do tratado, que funcionam como uma estrutura orientadora para todo o texto. Embora possam existir influências judaico-estoicas no referido tratado, em alguma medida, elas não seriam suficientes para desclassificá-lo da Literatura Hermética. O *C.H. III* guarda relações com os temas da Hermética Técnica presente nos *Papyri Graecae Magicae*, como a concepção cosmológica, a necessidade, a energia e a potência divina. Além disso, o *C.H.III* propõe o conhecimento das potências astrais divinas, *εἰς γνῶσιν θείας δυνάμεως* (LIRA, 2016, p.103). Para além dessas duas questões, existem grandes possibilidades de pelo menos no que se refere às cosmogonias, que são nosso objeto de análise, ter havido uma importante contribuição egípcia para os tratados em questão.

4.3.0 - O Diálogo entre Hermes e Tat: A cratera e a mônada (C.H. IV)

Do quarto tratado do *Corpus Hermeticum*, *ΕΡΜΟΥ ΠΡΟΣ ΤΑΤ Ο ΚΡΑΤΗΡ, Η ΜΟΝΑΣ*, selecionamos duas passagens de teor cosmogônico que se apresentam logo no início do tratado, *C.H. IV*, 1-2. A seleção em primeiro lugar qualifica o demiurgo hermético, seu processo de criação e suas obras; em seguida caracteriza uma dessas obras, o homem.

4.3.1 - O Demiurgo e o ser humano no C.H. IV

[1] Uma vez que (*Epeidē*) o demiurgo (*dēmiourgos*) criou (*epoiēsen*) todo o mundo não com as mãos (*chersin*), mas com a palavra (*alla logō*), ele considerou (*hypolambane*) assim que ele é o ser presente e sempre existente, que criou todas as coisas sozinho, e que por sua própria vontade

(*autou thelēsei*) trouxe à existência (*dēmiourgēsantos*) o que existe. Por isso o corpo dele (*to sōma*) não é tangível (*ouch haptōn*), nem visível (*oude horaton*), nem mensurável (*oude metrēton*), nem divisível (*oude diastaton*), nem semelhante a qualquer outro corpo (*sōmati homoion*). Pois ele não é fogo, nem água, nem ar, nem espírito, mas tudo vem dele. Pois ele sendo bom, desejou (*ēthelēse*) dedicar-se não apenas a si mesmo, mas também adornar a terra.

[2] E ele enviou (*katepemse*) o homem para o mundo como uma criatura mortal (*zōon thneton*), um ser vivo de natureza imortal (*zōou athanatou*), com o corpo divino. Enquanto o mundo supera os seres vivos sendo eterno, o homem supera o mundo, tendo razão e inteligência. Pois o homem se tornou um espectador da obra de Deus, admirou-a e reconheceu o seu Criador (*poiēsanta*) (Corpus Hermeticum, IV, 1-2).

Na primeira parte do *C.H. IV, 1*, é descrito que o demiurgo criou todo o mundo não com as mãos (*chersin*), mas por intermédio da palavra (*alla logō*). Esse ente divino é também caracterizado como o ser eternamente presente, aquele que, por vontade própria, singularmente deu origem a todas as coisas e as trouxe à existência. Nesse contexto, o demiurgo é identificado como o deus supremo, não sendo considerado uma emanção ou produto desse ser. Neste ponto da investigação, o leitor já pode deduzir, a partir da sentença do tratado, dada a descrição da criação por meio da palavra, uma notável similaridade com a cosmogonia menfita.

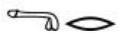
O mais interessante aqui, no nosso entendimento, é a oposição das formas de criação. O texto claramente traz uma informação que parece ser de importância para essa passagem, “o demiurgo (*dēmiourgos*) criou (*epoiēsen*) todo o mundo não com as mãos (*chersin*), mas com a palavra (*alla logō*)”. Na cosmogonia menfita, parece existir um certo sentimento de inadequação em relação à cosmogonia heliopolitana, especificamente no que se refere à masturbação de Atum que teria, no processo de criação dado origem a Shu e Tefnut. A concepção da criação era principalmente uma atividade intelectual e não física. Para os formuladores teológicos menfitas, a cosmogonia era um tema espiritual ou espiritualizado. A representação físico-sexual da concepção de Atum era considerada, de acordo com suas especulações, inadequada para descrever um deus supremo (SALES, 2012, p. 207) Nesta concepção, Shu e Tefnut vieram à existência a partir da boca de Ptah.

(55) A sua Enéade está diante dele: (eles) são o coração e a palavra criadora de Atum, os dentes e os lábios de Atum, o esperma e as mãos de Atum. Na origem, a Enéade de Atum formou-se a partir do seu esperma e dos seus dedos. (Os deuses da) Enéade são os dentes e os lábios desta boca que proclamou o nome de todas as coisas. Dela saíram Chu e Tefnut.

(56) (Assim) nasceu a Enéade: A visão dos olhos, o escutar das orelhas e o respirar da garganta ascendem diante do coração. Ele dá saída a todo conhecimento. A língua repete o conhecimento do coração. (Deste modo) ele gerou todos os deuses, e completou a sua Enéade. Na verdade, toda a palavra divina manifesta-se a partir do conhecimento do

(57) coração e do comando da língua (SOUSA, 2011, pp. 61-63).

Os dentes e os lábios representam o modelo criativo de Ptah, assim como o sêmen e os dedos estão associados a Heliópolis e a Atum. A similaridade entre os distintos processos de criação utilizados por Ptah e Atum é tão explícita que o texto hieroglífico estabelece um paralelismo gráfico entre os órgãos envolvidos em cada um deles,

(). De acordo com essa interpretação, a Enéada Heliopolitana, incluindo o seu demiurgo, são simplesmente manifestações surgidas do demiurgo de Ptah, partes intrínsecas do próprio ser de Ptah. Atum é considerado apenas uma manifestação ativa do deus Ptah. Desta forma, mais uma vez a cosmogonia hermética nos leva às formulações dos sacerdotes de Mênfis, e numa nuance ainda mais profunda de sua cosmogonia.

A primeira seção do tratado hermético descreve o demiurgo, primeiro caracterizando seu corpo e depois o distinguindo por sua bondade. Já no *C.H. IV, 2*, o tema da natureza dupla do homem que já vimos no *C.H.I* e no *C.H. III* também é desenvolvido de forma que é dito que o demiurgo enviou para o mundo o homem como uma criatura mortal, um ser vivo de natureza imortal. No *C.H. IV* o homem é distinguido do resto da criação por possuir razão e inteligência.

4.4.0 - Entre a memória cultural e a reetimologização: a cosmogonia hermética como meio de transmissão de conceitos da cosmogonia menfita

Ao longo deste capítulo, em nossas análises comparativas entre os textos selecionados da Literatura Hermética e as cosmogonias egípcias, constatamos que dentre estas, a cosmogonia oriunda de Mênfis, possivelmente é aquela da qual mais podemos extrair informações que, podem ter sido utilizadas como substrato para a elaboração da cosmogonia hermética. Para uma melhor visualização desta afirmação, organizamos um quadro comparativo, onde de forma sinóptica elencamos as características em comum e dissonantes entre todas as cosmogonias utilizadas neste estudo:

Etapas da criação	Cosmogonia hermética	Cosmogonia menfita	Cosmogonia hermopolitana	Cosmogonia heliopolitana
Estado Pré-Criacional	Caos primordial caracterizado pela escuridão, umidade (águas primordiais) e indefinição (<i>C.H.I</i>)	As águas primordiais (Nun)	A infinitude e o espaço primordial ilimitado (Heh e Hehet). As trevas, a obscuridade primordial (Kek e Keket). As caóticas	As águas primordiais (Nun)

	<p>Escuridão abissal infinita e águas primordiais (C.H.III)</p>		<p>águas primordiais (Nun e Naunet). O ar e o dinamismo oculto das origens (Amon e Amaunet).</p>	
<p>Início da Criação</p>	<p>Palavra santa saída da luz; O ar enquanto sopra da palavra que colocou em movimento a massa aquosa (C.H.I)</p> <p>Espírito sutil existente no caos que se manifesta enquanto luz que emerge das águas (C.H. III)</p>	<p>O uso da palavra divina, resultante da elaboração intelectual no coração do deus primordial e executada pela fala.</p>	<p>O ar (Amon) ,movendo-se sobre as águas.</p>	<p>A emersão de Atum.</p>
<p>Cosmogênese</p>	<p>Pela vontade de deus e pela Palavra divina que desceu sobre a Natureza (estado caótico) definindo e diversificando, efetuando assim a criação com ajuda do demiurgo criado pelo deus</p>	<p>Por meio da Palavra divina, elaborada no coração, houve a definição e diversificação de tudo partir do indefinido e do indeterminado; Surgimento da forma demiúrgica Atum (Luz) de Ptah e criação dos deuses. Emersão da</p>	<p>Definição e diversificação de tudo a partir do indefinido e do indeterminado; Criação da Luz, surgimento do demiurgo; Emersão da colina primordial; Criação dos deuses;</p>	<p>Atum por meio da masturbação ou cuspe e escarro criou Shu e Tefnut (o ar e umidade), a partir deles vieram a existência Nut e Geb (o céu e terra).</p>

	<p>supremo (C.H.I);</p> <p>Por meio da vontade divina e através do fogo (força demiúrgica) o caos foi ordenado e definido , surgimento dos deuses (C.H. III);</p> <p>O deus supremo criou todas as coisas que existem sozinho e por sua vontade (C.H.IV)</p>	colina primordial.		
Biogênese	<p>A Inteligência demiúrgica e a palavra envolveram os círculos (governadores/deuses) direcionando suas criações dando origem a todas as formas de vida irracionais (C.H.I);</p> <p>Cada deus procedeu a obra que lhe foi ordenada dando origem a</p>	<p>Por meio da palavra foram criados os <i>kau</i>. Todos os seres vivos foram criados pela sua nomeação.</p>	Ação demiúrgica pós-caos.	<p>Resultado da criação do demiurgo, que criou todas as categorias de seres vivos, inclusive os homens.</p>

	todas as formas de vida, inclusive a humana (C.H. III)			
Antropogênese	<p>O pai de todas as coisas, a Inteligência, deu à luz ao ser humano, semelhante a ele mesmo e a quem o deus entregou todas suas criações (C.H. I);</p> <p>Criação das gerações humanas pelos deuses (governadores/círculos), que criaram os homens como foi ordenado pelo deus supremo, junto às outras categorias de seres vivos, mas os humanos gozavam de um lugar destacado na criação (C.H. III);</p> <p>O demiurgo enviou para o mundo homem</p>	Criado junto aos outros seres vivos pela nomeação, com a palavra.	Criado pelo demiurgo junto ao restante da criação.	Embora existam variantes sobre a criação dos seres humanos, ele foi criado como mais uma categoria de seres vivos.

	<p>como uma criatura mortal, um ser vivo de natureza imortal, distinguido do resto da criação por possuir razão e inteligência (C.H. IV)</p>			
--	--	--	--	--

Podemos observar traços de paralelismo entre as três principais cosmogonias egípcias e a cosmogonia hermética, no entanto, excetuando o que diz respeito ao estado pré-criacional, que parece mais próximo da cosmogonia de Hermópolis ao detalhar o caos primordial, ao cotejarmos os textos, identificamos uma prevalência de elementos distintivos da cosmogonia menfita na cosmogonia hermética. Esta exceção destacada, possivelmente é advinda da própria dinâmica da religião egípcia e pode ser verificada na documentação nativa.

Devemos lembrar que as próprias cosmogonias egípcias como chegaram até nós, possuem elementos intercambiados e aparentemente buscavam amalgamar seus discursos seguindo a lógica monista do pensamento egípcio. Mas para além disso, é importante salientar que o texto da *Pedra de Shabaka* é datado de 710 a.C., portanto, distante cronologicamente em pelo menos seis séculos do período de datação da “Hermética Filosófica”, considerando o séc. I a.C. como o marco temporal do surgimento dessa categoria de textos herméticos. Os grandes centros teológicos egípcios se mantiveram ativos durante todos esses séculos, ainda que a forma como seus sacerdotes pensavam a criação tenha se modificado ao longo do tempo. Conforme pode ser atestado em um fragmento de um texto cosmogônico em demótico de autoria de um sacerdote menfita, datado do séc. I a.C., que atualmente se encontra preservado no *Papiro 13603* do Museu Egípcio de Berlim:

(...) eis que ele fez que os Oito se instalassem em Hermópolis, e que se (tomassem vacas e touros) segundo a sua própria natureza. Preto, verde (...) eram as cores dos touros e das vacas. E gritou na sua direção: “Que (os quatro touros) se unam, que as quatro vacas se unam! Assim, os machos tomaram-se num grande touro negro e as fêmeas transformaram-se numa vaca negra. (Os seus nomes) são Amon e Amonet. O touro precipitou-se para a vaca tão rapidamente que o seu sémen caiu à água no grande lago de Hermópolis, no lugar da flor de lótus. (...) A flor de lótus transformou-se numa criança com o dedo (na boca. Na cabeça tem) uma coroa com uma serpente sagrada (SOUSA, 2011, p. 218)

Aqui podemos vislumbrar que a cosmogonia menfita do mesmo período em que podemos atestar que a Hermética Filosófica passou ser produzida, já havia aglutinado conceitos oriundos da cosmogonia hermopolitana. O caos primordial, conforme evidenciado no *Papiro 13603*, passou a ser explicado de forma mais detalhada,

baseando-se nos deuses-princípios da ogdóade de Hermópolis. Isso, em certa medida, explica o maior desenvolvimento dado ao estado anterior à criação na cosmogonia hermética.

Conforme expusemos no primeiro capítulo desta dissertação, Mênfis, a primeira capital do Egito, havia retomado seu protagonismo como importante centro teológico entre as cidades egípcias desde pelo menos o Período Saíta (664-525 a.C.). Os reis saítas promoveram uma espécie de “nacionalismo egípcio” em uma tentativa deliberada de enfatizar conceitos egípcios tradicionais em um “arcaísmo” que foi expresso na reprodução das artes, vestimentas, religião e escrita dos períodos iniciais do Estado faraônico. Podemos também incluir nesse movimento promovido pelos soberanos saítas a transferência da capital do Egito de volta para Mênfis. Günther Hölbl afirma que existe, “uma linha clara de continuidade pode ser traçada desde o Egito Saíta até as últimas dinastias nativas e, finalmente, até o período ptolomaico” (HÖLBL, 2010., p.4).

Quando Alexandre conquistou o Egito em 332 a.C., foi primeiramente em Mênfis que ele foi buscar sua legitimação, em um movimento paralelo ao que foi feito pelos reis saítas. Para Hölbl, ao eleger Mênfis como o palco principal de suas realizações como monarca, Alexandre atingiu duas metas distintas: inicialmente, associou-se à fundação do estado unificado do Egito, geralmente atribuída ao Rei Narmer; em segundo lugar, ao designar Mênfis como a residência oficial do faraó, refletiu a tendência de seguir a tradição do Antigo Império, um padrão que emergiu ao longo da história tardia do Egito. Nesse contexto, ele se vinculou a elementos específicos da ideologia associada ao rei de Mênfis. Dentro dessa cidade, o faraó desfrutava de um privilégio especial conectado ao deus nacional Ptah, que era caracterizado como uma divindade primordial e criadora, reconhecido como “Senhor da Maat”, “Pai dos Deuses” e “Governante dos dois Reinos”. Os Ptolomeus, em um gesto similar, seguiram o exemplo de Alexandre ao escolherem ser coroados em Mênfis. Essa decisão inicial estabeleceu uma relação de cooperação entre os sacerdotes de Mênfis e a linhagem real dos Ptolomeus desde o início, em que o sumo sacerdote de Ptah, responsável pelo ritual de coroação, representava os sacerdotes egípcios como um todo (HÖLBL, 2010, pp. 77-78).

Mesmo quando Alexandria se tornou a capital do Egito, Mênfis continuou com o *status* de grande centro teológico egípcio e principal bastião de apoio da dinastia ptolomaica entre os egípcios, por meio da cooperação de seus sacerdotes. Desta forma, parece natural que os conceitos cosmogônicos originários dessa cidade tivessem, a esse ponto da história egípcia, um certo protagonismo em relação aos outros, no que se refere aos seus elementos distintivos.

4.4.1 - Os sacerdotes egípcios e questão da autoria da Literatura Hermética

Richard August Reitzenstein, em 1904 no livro *Poimandres: Studien zur griechisch-ägyptischen und frühchristlichen Literatur*, defendeu a tese de que os sacerdotes egípcios seriam os verdadeiros autores da Literatura Hermética. Controvertida à época, essa teoria foi abandonada pela maioria dos estudiosos acadêmicos do Hermetismo até ser parcialmente reabilitada por Garth Fowden em 1986. Para Fowden, os sacerdotes egípcios são os possíveis autores ou público-alvo dos tratados, contudo, sua perspectiva

tende a tratar a literatura sacerdotal egípcia como uma das muitas correntes que influenciaram a Literatura Hermética, e no seu entendimento os templos egípcios eram tratados mais como um pano de fundo do que como um local de origem dessa corrente literária (FOWDEN, 1993, pp. 166-168).

David Frankfurter, demonstrou em 1998, no prestigiado *Religion in Roman Egypt*, que os *Papiros mágicos greco-egípcios*, foram uma resposta do sacerdócio egípcio, à postura austera de Roma para com os sacerdotes. Cada vez mais desprestigiados pela administração imperial, eles procuraram formas alternativas de subsistência e se aproveitaram de sua reputação enquanto sábios e magos poderosos para criar um nicho para si mesmos enquanto empreendedores religiosos. Frankfurter denomina esse processo como “*stereotype-appropriation*” (apropriação de estereótipo) (FRANKFURTER, 1998, p. 225)

Em 2005, no livro *Priests, Tongues, and Rites*, Jacco Dieleman, demonstrou que os sacerdotes escribas egípcios bilíngues eram muito conscientes do seu uso da escrita e faziam uso do grego e do egípcio para propósitos distintos. Para este autor, quando os sacerdotes escreviam em grego eles se expressavam de uma forma completamente diferente da forma em que se expressavam quando escreviam em demótico ou outras variações da escrita egípcia (DIELEMAN, 2005, pp. 104-110).

Levando em consideração tanto a apropriação de estereótipos proposta por Frankfurter, quanto as características do bilinguismo dos sacerdotes egípcios apontadas por Dieleman, em *The Tradition of Hermes Trismegistus: The Egyptian Priestly Figure as a Teacher of Hellenized Wisdom* (2018), Christian Bull defende que a autoria dos tratados Herméticos pode ser creditada aos sacerdotes egípcios e expõe sete argumentos que confirmariam sua perspectiva:

- 1- Hermes-Toth era uma figura de memória para a identidade escribal sacerdotal.
- 2- Mitos herméticos privilegiam templos e sacerdotes egípcios.
- 3- Autenticidade sacerdotal indiscutível da Hermética Astrológica, por volta do século II a.C., e o uso de astrologia hermética na Hermética Filosófica.
- 4- Autenticidade sacerdotal indiscutível de textos herméticos mágicos, por volta do século II ao IV d.C., e tradições textuais comuns à Hermética Filosófica.
- 5- Evidência interna: Autorrepresentação hermética como literatura sacerdotal (*C.H. XVI–XVII; Ascl.; S.H. XXIII–XXVI; Disc. 8–9*).
- 6- Evidência externa: Aceitação contemporânea, à época, universal da Literatura Hermética como sabedoria primordial egípcia transmitida por sacerdotes [...].
- 7- Evidência de apoio: Os sacerdotes egípcios realmente se envolveram com o mundo greco-romano, assumindo o papel de magos e mestres espirituais e se afirmando no amplo discurso da filosofia⁸⁵ ⁸⁶(BULL, 2018, p. 430).

⁸⁵ Na tradução adaptamos o uso de alguns termos de classificação das categorias da Literatura Hermética para aqueles que aqui utilizamos como o objetivo de não confundir o leitor.

⁸⁶ Tradução nossa de: “1. *Hermes-Thoth was a figure of memory for priestly scribal identity.*

2. *Hermetic myths privilege Egyptian temples and priests.*

3. *Undisputed priestly authorship of astrological Hermetica, ca. second century BCE, and use of Hermetic astrology in Hermetica.*

4. *Undisputed priestly authorship of magical Hermetica, ca. second to fourth centuries CE, and common textual traditions with theoretical Hermetica.*

5. *Internal evidence: Hermetic self-representation as priestly literature (CH XVI–XVII; Ascl.; SH XXIII–XXVI; Disc. 8–9).*

6. *External evidence: Universal contemporary acceptance of Hermetica as Egyptian primeval wisdom conveyed by priests (possibly disputed by*

De acordo com Bull, os classicistas tendem a interpretar qualquer menção aos sacerdotes egípcios na literatura antiga como uma estratégia que objetivava destacar o exótico, considerando-os uma característica de obras pseudoepigráficas e/ou de romances. Isso resulta em um esquecimento de que os sacerdotes egípcios eram indivíduos reais, que conviviam lado a lado com gregos e romanos, possuindo seus próprios interesses e uma identidade grupal corporativa. É crucial, segundo o autor, compreender as alegações dos sacerdotes de representar uma linhagem contínua de tradição que remonta à sabedoria primordial dos deuses, mas também é importante reconhecer que esse mito era possivelmente tão cativante na Antiguidade quanto é para muitos nos dias de hoje. Assim, foi uma ferramenta legitimadora poderosa para a instituição do templo egípcio, que de fato procurava perpetuar escritos teológicos e rituais com mais de dois milênios de idade (BULL, 2018, p.429).

As tradições, na visão de Bull, geralmente se apresentam como imutáveis, reivindicando uma identidade como um ponto de origem com marco de autoridade. Embora as tradições mantidas nos círculos fechados dos templos possam não ter sido tão estáveis quanto se acreditava, ainda é perceptível uma forte continuidade entre textos egípcios produzidos nos períodos greco-romanos e aqueles do Novo Império. Uma interrupção evidente na transmissão dessas tradições ocorre quando a língua dominante se altera, e nos deparamos com literatura sacerdotal escrita em grego e copta antigo. No entanto, mesmo que a conexão entre essas teologias seja em grande parte obscura para nós, as semelhanças não devem ser descartadas, especialmente porque a Literatura Hermética em grego e textos neoplatônicos posteriores, como a "*Resposta de Abammon*", também se afirmam como derivados de fontes egípcias (BULL, 2018, pp. 429-430). Frankfurter já havia observado esse fenômeno e o classificou como uma "helenização da tradição sacerdotal":

Porém, uma "classe alta" sacerdotal também é bastante evidente no período romano, uma classe que buscava ativamente se promover no mundo e nos valores de um helenismo "superior" ou ecumênico. Suas evidências aparecem mais nitidamente por trás de empreendimentos literários como a Literatura Hermética, que perpetuam a antiga tradição dos "escritos de Thoth" sob uma roupagem grega, e o livro "*Sobre os Mistérios*" de Jâmblico, que discute a natureza e as formas de adivinhação conforme concebidas nos séculos III e IV⁸⁷ (FRANKFURTER, 1998, p. 222).

Porphyry on grounds of modern vocabulary).

7. *Supporting evidence: Egyptian priests did engage with the Greco-Roman world, assuming the role of magicians and spiritual masters and asserting themselves in the wider discourse of philosophy."*

⁸⁷ Tradução nossa de: "*But a priestly "upper class" is also quite evident in the Roman period, one that actively sought to promote itself in the world and values of a "higher" or ecumenical Hellenism. Their traces appear most vividly behind such literary endeavors as the Hermetica, which continue the ancient tradition of the "writings of Thoth" in Greek guise, and Iamblichus's On the Mysteries, which discusses the nature and forms of divination as conceived in the third and fourth centuries*"

Por fim, Bull conclui:

O argumento apresentado é cumulativo. Qualquer uma das peças do quebra-cabeça, por si só, poderia ser descartada como uma ficção exótica, como tem sido o caso em grande parte dos estudos sobre a Literatura Hermética. No entanto, ao serem consideradas em conjunto, todas as evidências apontam, em minha opinião, de maneira avassaladora na direção dos sacerdotes egípcios como os verdadeiros autores por trás do pseudônimo de Hermes Trismegisto. No século desde a publicação de "Poimandres" de Richard Reitzenstein (1904), nosso conhecimento sobre os sacerdotes egípcios no período grego e romano cresceu enormemente, e o contínuo processo de publicação e melhoria na compreensão dos textos demóticos certamente aumentará esse conhecimento nos próximos anos. Os sacerdotes egípcios não eram figuras míticas, mas seres humanos reais, embora fossem retratados como sábios orientais estereotipados na literatura grega e latina contemporânea. É compreensível que os sacerdotes utilizassem esse estereótipo a seu favor e apresentassem sua sabedoria herdada de Hermes Trismegisto, por meio dos tratados herméticos gregos, como a fonte da filosofia grega. *Post hoc ergo propter hoc*: embora a Literatura Hermética, como a temos, seja posterior a Platão, os gregos e romanos instruídos parecem ter estado amplamente prontos para aceitar a prioridade da sabedoria egípcia, ainda mais facilmente porque Platão próprio se refere ao egípcio Theuth como o divino inventor da escrita. Os sacerdotes não apenas escreviam. Visto que encontramos referências claras a rituais iniciáticos, hinos e reuniões religiosas nos tratados, podemos afirmar com alguma confiança que eles reuniam interessados ao seu redor, em grupos provavelmente similares às associações voluntárias que sabemos que se congregavam nos templos egípcios⁸⁸ (BULL, 2018, p. 459).

Diante do exposto, parece difícil contestar os argumentos de Bull. Portanto concordamos com o autor, mas a estes argumentos, acrescentamos o nosso entendimento que fora por meio da memória cultural e do uso da reetimologização em um sentido amplo, como apresentou Kingsley, que os sacerdotes egípcios puderam dar forma à Literatura Hermética. No caso específico de nossa seleção documental, acreditamos que os sacerdotes responsáveis pelo seu desenvolvimento foram diretamente ligados ou influenciados pelo clero de Mênfis.

⁸⁸ Tradução nossa de: "The argument advanced is a cumulative one. Any one of the pieces of the puzzle in itself could be discounted as exoticizing fiction, as has been the case in much of the scholarship on the Hermetica. Taken together, however, all the evidence points in my view overwhelmingly in the direction of Egyptian priests as the real authors behind the pseudonym of Hermes Trismegistus. In the century since the publication of Richard Reitzenstein's *Poimandres* (1904), our knowledge of Egyptian priests in the Greek and Roman period has grown enormously, and the ongoing process of publication and improved understanding of Demotic texts are sure to increase this knowledge further in years to come. The Egyptian priests were not mythical figures but real human beings, although they were portrayed as stereotypical oriental sages in contemporary Greek and Latin literature. It is only understandable that the priests would use this stereotype to their advantage, and present their wisdom inherited from Hermes Trismegistus, by means of the Greek Hermetic treatises, as the source of Greek philosophy. *Post hoc ergo propter hoc*: though the Hermetica as we have them were later than Plato, educated Greeks and Romans seem largely to have been ready to accept the priority of Egyptian wisdom, all the more easily since Plato himself refers to the Egyptian Theuth as the divine inventor of writing.

The priests did not merely write. Since we see clear references to initiatory rituals, hymns, and religious gatherings in the treatises, we can with some confidence say that they gathered seekers around themselves, in groups likely similar to the voluntary associations we know congregated in Egyptian temples".

4.4.2- Memória cultural e reetimologização

Para melhor compreender como os elementos da religião egípcia influenciaram os escritos que compõem a Literatura Hermética, optamos por examinar os estudos sobre o conceito de memória cultural elaborados pelos egiptólogos alemães Aleida e Jan Assmann. Entender esse conceito e sua aplicação requer conhecimento prévio sobre sua evolução conceitual, que vamos traçar resumidamente aqui.

Jan Assmann inaugurou seus estudos sobre a memória cultural em 1992 com a obra *Das kulturelle Gedächtnis: Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, retomando o conceito de memória coletiva de Maurice Halbwachs e avançando em sua construção anterior. Halbwachs, em sua obra *Les cadres sociaux de la mémoire* (1925), iniciou o debate sobre o condicionamento social da memória, argumentando que toda memória individual é formada pelos padrões estabelecidos pela sociedade em que o indivíduo está inserido, ou seja, é uma formação coletiva (ASSMANN, 2011, p.21-22). Outra influência relevante para o conceito de Assmann é o historiador da arte Aby Warburg, que em seu projeto *Mnemosyne* introduziu o termo "memória social", tratando as imagens como objetivações culturais e portadoras de memória. Ao investigar a herança da antiguidade clássica na cultura ocidental, Warburg se especializou na chamada memória icônica, mas sua abordagem mais ampla para a história da recepção como forma de memória (cultural) pode ser aplicada a todos os domínios das formas simbólicas (ASSMANN, 2008, p. 110).

Durante os anos 1980, o debate sobre a memória coletiva foi retomado com o conceito de "*lieux de mémoire*", do historiador francês Pierre Nora. A teoria de memória de Nora é construtivista, indo além da memória no grupo, como proposto por Halbwachs, para considerar a memória do grupo, ou seja, a sociedade com seus signos e símbolos (ASSMANN, 2011, p.145-146).

A memória cultural, segundo os fundadores dos conceitos, Jan e Aleida Assmann, parte das lacunas deixadas pelos trabalhos anteriores, concebendo-a como uma forma de memória coletiva, compartilhada por um grupo ou comunidade, que transmite aos seus membros um senso de identidade e cultura. Os autores redefinem a memória coletiva de Halbwachs como memória comunicativa, um tipo de memória relacionado a um contexto social, não institucionalizado, não mantido por especialistas e nem celebrado em ocasiões especiais. Esta forma de memória estaria presente nas interações do dia a dia, geralmente limitada a cerca de 80 anos, e este é o tipo de memória estudada na história oral (ASSMANN, 2008, p.112-113; ASSMANN, 1995, p.127).

Halbwachs avançou das dimensões internas do mundo subjetivo para as condições sociais e emocionais, mas, segundo Assmann, recusou-se a ir além, não alcançando os marcos simbólicos e culturais da memória. Para Halbwachs, essa fronteira era intransponível, pois a memória, em sua visão, é sempre viva e encarnada. O que ultrapassa essa fronteira seria considerado "tradição", uma ideia que o autor francês opunha ao que ele tratava como memória. Assmann reformula essa perspectiva, renovando o conceito de tradição. Para a memória comunicativa, a comunicação é o que a tradição representa para a memória cultural (ASSMANN, 2008, p. 25).

Na visão dos Assmann, a tradição é uma forma de comunicação na qual a informação não é trocada reciprocamente e horizontalmente, mas é transmitida verticalmente ao longo das gerações. Assmann define tradição como:

[...] um saber vivo, encarnado em agentes, que se transmite vividamente tanto através da instrução linguística como, também, e antes de tudo, através do exemplo e imitação silenciosa, o que se tornou evidente, inconsciente e implícito em outros ambientes (ASSMANN, 2008, p. 96).

A memória cultural constitui um tipo especial de memória comunicativa. Sua base temporal é distinta, permitindo rastrear tradições até um passado remoto. É um tipo de passado que nos acompanha, transmitido ao longo do tempo e mantendo-se presente. Na memória cultural, há o ato de lembrar, transmitir, investigar e interpretar, mas também há a prática das coisas lembradas, porque estas fazem parte de nossa identidade e precisam ser sustentadas e perpetuadas (ASSMANN, 2008b, p. 45). Dessa forma, a memória cultural está relacionada ao originário, ao excluído, ao descartado, contrastando com a memória vinculante e comunicativa. Ela é complexa, pluralista e labiríntica, abrangendo uma variedade de memórias vinculantes e identidades plurais distintas em tempo e espaço, e é dessa interação entre tensões e contradições que a memória cultural extrai sua própria dinâmica (ASSMANN, 2008b, p. 50).

Se a hermenêutica se concentra na compreensão do papel do texto na vida do ser que lembra, a teoria da memória cultural investiga a constituição e as condições da tradição textual e como o passado se apresenta para nossas interpretações. Ela busca compreender as razões pelas quais essas ofertas são possíveis, considerando a complexidade da relação entre texto, interpretação, passado, presente e futuro (ASSMANN, 2004, p.43). A cristalização - e objetivação - da memória comunicativa ao longo do tempo, constituindo a memória cultural, possui um forte caráter identitário, já que " alcança um passado apenas até onde o passado pode ser reivindicado como 'nosso'. [...] O conhecimento adquire a função de memória ao ser relacionado com a identidade" (ASSMANN, 2008, p. 113).

Falando sobre essa "cristalização" da memória de curto prazo na memória cultural, Aleida Assmann argumenta que a cultura é a memória de uma sociedade transmitida não geneticamente, mas por meio de símbolos externos (ASSMANN, 2008, p. 97). Para a autora, é essencial considerar o esquecimento ao tratar da memória, pois o processo contínuo de esquecimento é parte integrante da seleção de uma sociedade. Ela diferencia duas formas de esquecimento: uma ativa e outra passiva. Na primeira, estão os atos intencionais de destruição e exclusão da memória, enquanto na segunda, trata-se de objetos que não são materialmente destruídos, mas caem dos padrões de atenção da sociedade. No caso da segunda forma de esquecimento, esses objetos podem ser redescobertos por acidente, caracterizando um tipo de "esquecimento preservativo". A contrapartida do esquecimento é a recordação. Aleida Assmann delinea duas formas de recordar, uma ativa e outra passiva. A primeira preserva o passado como presente, integrando-o ao cotidiano de uma sociedade. Essa maneira de preservar o passado é chamada de "cânone". A segunda forma mantém o passado como passado e o arquivo é

o maior exemplo desse tipo de lembrança, armazenando passivamente o que uma sociedade produz (ASSMANN, 2008, pp. 97-98).

Desta forma, em nosso entendimento, no que concerne à nossa seleção de fontes primárias, as tradições cosmogônicas egípcias foram transmitidas de forma canônica no contexto da Literatura Hermética. Recordemos que no início deste mesmo capítulo amparados na perspectiva de Eliade, defendemos a posição de que em uma primeira instância são nas cosmogonias das sociedades antigas onde poderemos encontrar, em certa medida, a orientação existencial de uma determinada cultura.

Portanto, na construção da cosmogonia hermética o caráter identitário dos autores foi preservado e por meio do entendimento dos processos de reetimologização em um sentido amplo, de acordo com Kingsley, se deva considerar a possibilidade de que o *Corpus Hermeticum* como um todo possa ser um grande exemplo de dupla etimologia, onde as ideias egípcias foram reinterpretadas e reetimologizadas, ao serem transferidas para os termos da cultura e linguagem gregas. Portanto, considerando a autoria dos tratados Herméticos conforme foi traçada por Bull, acreditamos na possibilidade do estabelecimento de uma autenticidade egípcia nos textos herméticos, ao menos no que se refere à sua cosmogonia, nosso objeto de estudo.

Considerações finais

Ao findar esta pesquisa retomaremos aqui as principais idéias nela defendidas, cerzindo-as no intuito de apresentar ao leitor, à guisa de conclusão, os avanços que propomos para o estudo da cosmogonia hermética em relação a sua construção e origem. Inicialmente, para compreender a “Literatura Hermética” julgamos necessário delimitar o contexto temporal do Egito em que a literatura hermética teve sua origem e florescimento. Nos afastando de suposições místicas que sugerem que os “escritos de Hermes” foram revelados em eras imemoriais anteriores ao Moisés do Antigo Testamento, consideramos as pesquisas de Jasnow e Zauzich e as datações da “Hermética Técnica” e da “Hermética Filosófica”, estabelecendo as origens e desenvolvimento dessa fascinante corrente literária/religiosa entre os séculos II a.C. e IV d.C.

O período delimitado refere-se a dois períodos políticos subsequentes do Egito antigo, caracterizados pela presença do domínio estrangeiro na terra dos faraós. Neste recorte temporal, entre o séc. II a.C. até o ano 30 a.C. do séc. I a.C., o Egito foi governado pela dinastia dos Ptolomeus, proveniente da Macedônia, que reinou praticamente desde a morte de Alexandre Magno, em 324 a.C., até a derrota de Cleópatra VII e Marco Antônio na Batalha de Áccio perante Otávio Augusto. Após essa batalha, Otávio tornou-se o primeiro imperador romano, anexando o Egito ao Império Romano, que, por sua vez, manteve domínio sobre o Egito até o século IV d.C., como um império unificado.

A literatura hermética, portanto, parece ter surgido inicialmente no Egito helenístico e posteriormente florescido durante o período do Egito romano. Consideramos a literatura hermética como um produto intelectual greco-egípcio, surgido dentro de um contexto de interações complexas entre dois universos simbólicos e culturais que coexistiram por séculos nas mesmas coordenadas geográficas. Apesar de a Hermética, que nos chegou, ter se desenvolvido em grande parte durante o Egito romano, as condições para o seu surgimento começaram a se manifestar muito antes da chegada do conquistador macedônio ao vale do Nilo, nos intercâmbios prévios entre essas duas culturas.

A figura de Hermes Trismegisto como autor pseudoepígrafo da Literatura Hermética, por sua vez, está profundamente ligada ao conteúdo e às intenções dos verdadeiros autores das obras. Esse personagem, que mescla elementos das culturas egípcia e greco-romana, foi empregado como uma estratégia textual, um modelo de autor na Antiguidade. Sua representação congrega um ponto de coesão discursiva que unificava

toda uma produção literária com características filosóficas, mágicas e religiosas, na medida em que as compreendemos na atualidade.

Ao longo do processo de assimilação entre Thoth e Hermes, a divindade helenística híbrida Thoth-Hermes agregou as funções e atributos das divindades que a compunham, transcendendo-as e tornando-se uma síntese de toda uma corrente de sincretismo religioso e filosófico que deu origem à Literatura Hermética na figura de Hermes Trismegisto. Essa tradição não se limitou à Antiguidade, persistindo na Modernidade em certos setores da sociedade, especialmente entre membros de ordens esotéricas, ocultistas e estudiosos do esoterismo ocidental. A figura de Hermes Trismegisto na Antiguidade é desafiadora em sua compreensão, porém, ao analisar seus elementos constituintes, foi possível vislumbrar um pouco dessa entidade que se tornou mais do que um ser humano divinizado ou mesmo uma divindade. Trismegisto tornou-se um modelo de autor que reunia uma diversidade de significados e interpretações às obras associadas a ele. Essa entidade desempenhou um papel crucial na caracterização dos discursos, levando à percepção da autoria como um elemento central na organização dos mesmos.

Em 1904, Richard August Reitzenstein, no livro *Poimandres: Studien zur griechisch-ägyptischen und frühchristlichen Literatur*, propôs a tese de que os sacerdotes egípcios seriam os reais autores da Literatura Hermética. Essa teoria, controversa à época, foi largamente descartada pela maioria dos estudiosos acadêmicos do Hermetismo, até que, em 1986, Garth Fowden a reabilitou parcialmente. Segundo Fowden, os sacerdotes egípcios são possíveis autores ou público-alvo dos tratados herméticos. No entanto, sua perspectiva tende a considerar a literatura sacerdotal egípcia como uma das diversas influências sobre a Literatura Hermética, e ele entende que os templos egípcios eram mais um contexto do que o local de origem dessa corrente literária.

David Frankfurter, em 1998, no influente "*Religion in Roman Egypt*", demonstrou que os *Papiros mágicos greco-egípcios* representavam uma resposta do sacerdócio egípcio à postura austera de Roma em relação aos sacerdotes. Cada vez mais desfavorecidos pela administração imperial, os sacerdotes buscaram formas alternativas de subsistência, valendo-se de sua reputação como sábios e magos poderosos para criar um espaço para si mesmos como empreendedores religiosos. Frankfurter nomeou esse processo como "*stereotype-appropriation*" (apropriação de estereótipos) (FRANKFURTER, 1998, p. 225).

Em 2005, no livro "*Priests, Tongues, and Rites*", Jacco Dieleman demonstrou que os sacerdotes escribas egípcios, proficientes nas duas línguas, tinham plena consciência do uso da escrita, utilizando o grego e o egípcio para fins distintos. Para Dieleman, quando os sacerdotes escreviam em grego, expressavam-se de maneira completamente diferente daquela utilizada ao escrever em demótico ou outras variantes da escrita egípcia.

Em seu trabalho "*The Tradition of Hermes Trismegistus: The Egyptian Priestly Figure as a Teacher of Hellenized Wisdom*" (2018), Christian Bull sustenta a ideia de que os sacerdotes egípcios podem ser considerados os autores dos tratados herméticos, levando em consideração tanto a proposição de apropriação de estereótipos de Frankfurter quanto as observações sobre o bilinguismo dos sacerdotes egípcios feitas por Dieleman.

Bull argumenta que os classicistas frequentemente interpretam qualquer menção aos sacerdotes egípcios na literatura antiga como uma estratégia para enfatizar o exótico, muitas vezes considerando-os como características de obras pseudoepigráficas e/ou de romances antigos. Essa interpretação resulta em um esquecimento do fato de que os sacerdotes egípcios eram pessoas reais, que coexistiam lado a lado com gregos e romanos, possuindo suas próprias identidades e interesses como grupo corporativo. Segundo o autor, é crucial compreender as alegações dos sacerdotes de representar uma linhagem contínua de tradição que remonta à sabedoria primordial dos deuses. No entanto, é igualmente importante reconhecer que esse mito possivelmente exercia um fascínio tão intenso na Antiguidade quanto exerce nos dias de hoje.

Essa narrativa mitológica foi uma poderosa ferramenta legitimadora para a instituição do templo egípcio, que buscava perpetuar escritos teológicos e rituais com mais de dois milênios de idade. Tal perspectiva oferece uma visão mais ampla e contextualizada sobre o papel e a influência dos sacerdotes egípcios na elaboração dos tratados herméticos, reconhecendo sua presença tangível na sociedade antiga e seu envolvimento ativo na transmissão e preservação do conhecimento cultural e religioso. Desta forma, neste trabalho, concordamos com Bull, acreditando que sejam grandes as possibilidades de a Literatura Hermética ter se originado dos sacerdotes egípcios.

Ao longo desta dissertação, durante nossas análises comparativas entre os textos selecionados da Literatura Hermética de teor cosmogônico e as cosmogonias egípcias, constatamos que dentre estas últimas, a cosmogonia proveniente de Mênfis parece ser aquela da qual podemos extrair mais informações que possivelmente foram utilizadas como base para a elaboração da cosmogonia hermética. Foi possível observar traços de

paralelismo entre as três principais cosmogonias egípcias e a cosmogonia hermética. No entanto, ao examinar os textos, identificamos uma predominância de elementos distintivos da cosmogonia menfita na cosmogonia hermética. Aqui relembramos que ao longo da história das Ciências das Religiões, o estudo das cosmogonias ocupou sempre um espaço de destaque, é nesse contexto que nosso trabalho se insere.

É importante ressaltar que as próprias cosmogonias egípcias, conforme chegaram até nós, contêm elementos intercambiados e aparentemente buscavam unir seus discursos seguindo a lógica monista do pensamento egípcio. Contudo, é relevante considerar que o texto da *Pedra de Shabaka* é datado de 710 a.C., o que o distancia cronologicamente em pelo menos seis séculos do período atribuído à "Hermética Filosófica", que tem como marco temporal o século I a.C.. Os grandes centros teológicos egípcios permaneceram ativos ao longo desses séculos, embora a concepção dos sacerdotes sobre a criação tenha se modificado com o tempo, seus elementos distintivos permaneceram.

Como exposto no primeiro capítulo desta dissertação, Mênfis, a primeira capital do Egito, recuperou sua importância como um centro teológico vital entre as cidades egípcias desde pelo menos o Período Saíta (664-525 a.C.). Os reis saítas promoveram um tipo de "nacionalismo egípcio", enfatizando conceitos tradicionais em uma espécie de "arcaísmo" expresso na arte, vestimentas, religião e escrita dos estágios iniciais do Estado faraônico. Esse período foi também marcado pelo retorno de Mênfis como a capital do Egito. Günther Hölbl afirma que há uma continuidade relacionada a esses aspectos que é visível desde o Egito Saíta até as últimas dinastias nativas e que se perpetuou até o período ptolomaico.

Quando Alexandre conquistou o Egito em 332 a.C., ele buscou sua legitimidade primeiramente em Mênfis, seguindo um movimento semelhante ao dos reis saítas. Ao escolher Mênfis como o foco principal de suas ações como monarca, Alexandre alcançou dois objetivos distintos: inicialmente, associou-se à fundação do estado unificado do Egito, geralmente atribuída ao Rei Narmer; em segundo lugar, ao designar Mênfis como a residência oficial do faraó, refletiu a tendência de seguir a tradição do Antigo Império, um padrão que emergiu na história posterior do Egito. Assim, ele se conectou a elementos específicos da ideologia associada ao rei de Mênfis, onde o faraó desfrutava de um status especial relacionado ao deus nacional Ptah, reconhecido como uma divindade primordial e criadora.

Mesmo com Alexandria posteriormente tornando-se a capital do Egito, Mênfis continuou sendo um importante centro teológico egípcio e o principal bastião de apoio à dinastia ptolomaica entre os egípcios, graças à cooperação de seus sacerdotes. Nesse ponto da história egípcia, parece natural que os conceitos cosmogônicos originários dessa cidade tivessem um certo protagonismo em relação aos outros, com relação aos seus elementos distintivos.

Dessa maneira, entendemos que, em relação à nossa seleção de fontes primárias, as tradições cosmogônicas egípcias foram transmitidas de maneira canônica, conforme a perspectiva da Memória Cultural do casal Assmann, no contexto da Literatura Hermética. Portanto, na construção da cosmogonia hermética, os autores preservaram o caráter identitário e, segundo a perspectiva de Kingsley sobre os processos de reetimologização, deve-se considerar a possibilidade de que o *Corpus Hermeticum* como um todo represente um exemplo amplo de dupla etimologia, onde as ideias egípcias foram reinterpretadas e reetimologizadas ao serem incorporadas aos termos da cultura e linguagem gregas.

Assim, acreditamos na possibilidade de uma autenticidade egípcia nos textos herméticos, pelo menos no que diz respeito à sua cosmogonia, que é o foco de nosso estudo. Ao considerar todos esses apontamentos elencados até aqui, somados à nossa análise textual da cosmogonia hermética em comparação com as cosmogonias egípcias, nosso trabalho aponta uma possibilidade distinta de pesquisas anteriores e propõe uma alternativa verificável de se entender a cosmogonia hermética como um meio de transmissão das cosmogonias egípcias, sobretudo a cosmogonia menfita, para um público distinto dos nativos egípcios, em um contexto onde o Egito estava aberto ao mediterrâneo antigo congregando uma diversidade étnico-cultural de vários povos da antiguidade que estavam alí assentados, bem como, aqueles que bucavam o Egito como uma fonte de sabedoria primordial.

Bibliografia

Fontes documentais

ARAÚJO, E. *Escrito para a eternidade: a literatura no Egito faraônico*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 2000.

ARAÚJO, L. M. *Mitos e lendas do antigo Egito*, Lisboa, Centralivros, 2005.

ALLEN, J. P. *The Ancient Egyptian Pyramids Texts*. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2005.

BARGUET, P. *Textes des Sarcophages Egyptiens du Moyen Empire*. Paris: Les Éditions du Cerf, 1986.

BETZ, H. D. *The Greek Magical Papyri in Translation – Including the Demotic Spells*. Chicago, London: 1986.

CARDOSO, C. F. O Grande Hino ao Aton. In: CHAPOT, G. *A Família Real Amarniana e a Construção de Uma Nova Visão de Mundo Durante o Reinado de Akhenaton (1353-1335 a.C)*. Niterói: UFF. Tese de doutorado, 2015. pp. 101 -109.

CHASSINAT, E. *Le temple d'Edfou*. IFAO, 1931.

CÍCERO. *De natura deorum*, Cambridge University Press, 2011

DIODORO SÍCULOS. *Biblioteca histórica – Libros I-II*. Trad. Francisco Parreu Alasà. Madri: Editorial Gredos, 2001.

FAULKNER, R. O. *The Ancient Egyptian Coffin Texts*. Warminster: Aris and Phillips, 1973
_____, *The Ancient Egyptian Pyramid Texts*. Oxford, 1969.

FICINUS NOVUS, *Mercurii Trismegisti – Pimander, Sive, De potestate et sapientia dei*. Torino: Aragno, 2011.

HERÓDOTO . *Historia. Libros I-II*. Trad. Carlos Schrader. Madri: Mandus, 2010

_____, *Histórias – Livro II -Euterpe*. Trad. Maria Aparecida de Oliveira Silva. São Paulo: Edipro, 2016.

HOMERO. *Hino Homérico IV - A Hermes*. Trad. Ordep Serra. São Paulo : Odisseus, 2006.
_____, *Odisséia*. Trad. Christian Werner. São Paulo : Cosac Naify, 2014.

_____, *Ilíada*. Trad. 4. ed. Tradução de Haroldo de Campos. São Paulo: Arx, 2003.

LICHTHEIM, M. *Ancient Egyptian Literature. A Book of Readings. Vol. I, II e III*. Los Angeles: University of California Press, 2006

NOCK, A. D.; FESTUGIÈRE, A. J. *Corpus Hermeticum*. 10. ed. Paris: Societé D'Édition Les Belles Lettres, 1960.

PLATÃO. *Crátilo, ou sobre a correção dos nomes*. Trad. Celso Vieira. Paulus, 2014.

PLUTARCO. *De Ísis e Osiris*. Trad. Maria Aparecida de Oliveira Silva. Publicação independente: São Paulo, 2022.

QUIRKE, S. *Going Out to Daylight – The Ancient Egyptian Book of the Dead*. London: GHP Egyptology, 2013.

SCOTT, W. *Hermetica: The Ancient Greek and Latin Writings which Contain Religious or Philosophical Teachings Ascribed to Hermes Trismegistus*. at the Clarendon Press. 1924, 1925 (1993).

SOUSA, R. *O Livro das origens: A inscrição teológica da Pedra de Chabaka*. Fundação Calouste Gulbenkian, 2011.

TUCÍDIDES. *História da Guerra do Peloponeso*. Trad. Mário da Gama Kury. Brasília: Editora da UNB, 1987.

JASNOW, R., ZAUZICH, K-Th. *The ancient Book of Thoth*. Wiesbaden: 2005

Autores citados e comentados

AFFIFI, A. E. The Influence of Hermetic Literature on Moslem Thought In: Bulletin of the School of Oriental and African Studies 13/4, 1951.

ALLEN, J. *Genesis in Egypt: the Philosophy of Ancient Egyptian Creation Accounts*. New Haven: Yale University, 1988.

ASSMANN, A. *Canon and Archive*. In: ERLI, Astrid; NÜNNING, Ansgar (Org). *Cultural memory studies: an international and interdisciplinary handbook*. Berlin: Walter de Gruyter, 2008.

_____. *Espaços da recordação: formas e transformações da memória cultural*.

Campinas: Editora da Unicamp, 2011.

ASSMANN, J. *Collective Memory and Cultural Identity*. In: *New German Critique*, Nº 65, Cultural History/Cultural Studies, 1995, pp. 125-133.

_____. *Weisheit und Mysterium – Das Bild der Griechen von Ägypten*. München: 2000.

_____. *Religión y memoria cultural*. Buenos Aires: Lilmod, 2008.

_____. *Cultural memory and early civilization: writing, remembrance, and political imagination*. New York: Cambridge University Press, 2011.

ATTIE, M. F. *Falsafa: A Filosofia entre os Árabes*. São Paulo: Palas Athena, 2002.

AUDUREAU, F. Trismegistos: the circulation and contexts of a divine name. *Revue de l'histoire des religions* 2019/3 (Tome 236), pages 475 à 506.

BAINES, J. *Sociedade, Moralidade e Práticas religiosas*". In: SHAFER, B. *As religiões no Egito antigo – deuses, mitos e rituais domésticos*. Tradução de Luis S. Krausz. São Paulo: Nova Alexandria, 2002. p. 150-244.

BAINES, J.; MALÈK, J. *Atlas of Ancient Egypt*. Oxford: Phaidon Press, 1980.

BECKERLEG, Catherine Leigh. The "Image of God" in Eden: the Creation of Mankind in Genesis 2:5—3:24 in Light of the mīs pī pīt pī and wpt-r Rituals of Mesopotamia and Ancient Egypt. Harvard: Harvard University, 2009.

BERTRAND, D. *Caminhos da Semiótica literária*. Bauru: EDUSC, 2003.

BILOLO, M. *Les cosmo-theologies philosophiques d'Heliopolis et d'Hermopolis. Essai de thématization et de systématisation*. Kinshasa/ Libreville/ Munich: Publications Universitaires Africaines, 1986.

BODINE, J. «The Shabaka Stone: An Introduction», *Studia Antiqua*. A Student Journal for the Study of the Ancient World, Volume 7, Number 1, Utah, Brigham Young University, 2009, pp. 1-23.

BORCHARDT, L. *Catalogue général des antiquités égyptiennes du Musée du Caire (Nr. 1-1294): Statuen und Statuetten Königen und Privatleuten. Teil 2*. Berlin: Reichsdruckerei, 1925, pp. 134/9, pl. 100/4.

BOYLAN, P. *Toth: the Hermes of Egypt*, Oxford University Press, 1922.

- BRANCAGLION JR, A. Manual de Arte e Arqueologia Egípcia. Rio de Janeiro: Sociedade dos Amigos do Museu Nacional, 2003.
- BRANDÃO, J. S. Mitologia grega. V. 2. Petrópolis: Vozes, 2005.
- BULL, C. *The Tradition of Hermes Trismegistus: The Egyptian Priestly Figure as a Teacher of Hellenized Wisdom*. BRILL, 2018.
- BRYCE, T. *The Kingdom of Ahhiyawa: A Hittite Perspective*. -*Studi Micenei ed Egeo-Anatolici*, n.s. 4:191–7 , 2019.
- CAMPANELLI, M. *Introduzione* In: FICINUS NOVUS, *Mercurii Trismegisti – Pimander, Sive, De potestate et sapientia dei*. Torino: Aragno, 2011.
- CARDOSO, C. Deuses, Múmias e Ziggurats: Uma Comparação das Religiões Anigas Egito e da Mesopotâmia. Porto Alegre: EDPUCRS, 1999.
- _____, Gênero e androginia em Amarna. In: BAKOS, M.; SILVEIRA, E. Vida, cotidiano e morte: Estudos sobre o Oriente Antigo e a Idade Média. Porto Alevre: Letra e vida, 2012.
- CERNÝ, J. *Ancient Egyptian Religion*. London: Hutchinson House, 1951
- CHAPOT, G. *A Família Real Amarniana e a Construção de Uma Nova Visão de Mundo Durante o Reinado de Akhenaton (1353-1335 a.C)*. Niterói: UFF. Tese de doutorado, 2015.
- CLÍMACO, J. A Alexandria dos Antigos: fascínio, exuberância e controvérsias. Curitiba: CRV, 2020.
- COPENHAVER, B.P. Introduction. In: HERMETICA: The Greek Corpus Hermeticum and the Latin Asclepius in a New English Translation, with Notes and Introduction - Brian P. Copenhaver. New York: Cambridge University Press, 2000. p. xiii-lxi.
- DAVID, R. Religião e Magia no antigo Egito. Trad. Angela Machado. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2011.
- DAVIES, O. *Grimoires: a history of magic books*. New York: Oxfors University Press, 2009.
- DERCHAIN, Ph. *L'authenticité de l'inspiration égyptienne dans le « Corpus Hermeticum »*. In: *Revue de l'histoire des religions*, tome 161 n°2, 1962. pp. 175-198.
- DIELEMAN, J. *Priests, Tongues, and Rites*. Leiden : BRILL, 2005.

- DODD, C. *The Bible and the Greeks*. London: Hodder and Stoughton, 1954.
- _____, *The Interpretation of the fourth Gospel*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005
- DRIJVERS, H. J. W. —*Bardaisan of Edessa and the Hermetica*, in: JEOL, 21, 1970, pp.190-210.
- DUNAND, F., ZIVIE-COCHE, C. *Gods and Men in Egypt: 3000 BCE to 395 CE*. Trad. David Lorton. Ithaca: Cornell University Press, 2004.
- DURKHEIM, E. *As Formas Elementares da Vida Religiosa: o sistema totêmico na Austrália*. Tradução de Joaquim Pereira Neto. São Paulo: Edições Paulinas, 1989 [1917].
- EBELING, F. *The Secret History of Hermes Trismegistus: Hermeticism from Ancient to Modern Times*. Ithaca/London: Cornell University Press, 2007.
- ELIADE, M. *História das crenças e das ideias religiosas: De Gautama Buda ao Triunfo do Cristianismo*. Rio de Janeiro: Zahar, 2010.
- _____, *O Sagrado e o Profano: a essência das religiões*. Trad. Rogério Fernandes. São Paulo: Martins Fontes, 2020.
- EVANS-PRITCHARD, E. E. *Bruxaria, Oráculos e Magia entre os Azande*. Tradução de E. Viveiros de Castro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editores, 2005 [1976].
- FAIVRE, A. *Hermetism*. In: JONES, Lindsay (ed.). *Encyclopedia of Religion*. 2. ed. 2. ed. Detroit, MI: Thomson/ Gale, Macmillan Reference USA, 2005.
- FESTUGIÉRE, A.J. *La Revelation D'Hermes Trismegiste*, vols. I-IV, Paris: Gabalda, 1944-1954.
- FOUCAULT, M. *Ditos e Escritos: Estética – literatura e pintura, música e cinema (vol. III)*. Rio de Janeiro. Forense Universitária. 2001.
- FOWDEN, G. *The Egyptian Hermes: A Historical Approach to Late Pagan Mind*. Princeton: Princeton University Press, 1993.
- FUNARI, P. P. A. *A Arqueologia Clássica e a construção da Antigüidade*. *História e-História*, pp. 1-7, 07/09/2022, 2004.
- _____, GARRAFFONI, R. *Discussing acculturation as an interpretive model: Romanisation as a case-study*. São Paulo: MASP, 2012.
- _____, GRILLO, J. *Os conceitos de “helenização” e de “romanização” e a construção de uma Antigüidade Clássica*. Prelo.
- FRANKFORT, H. *Kingship and the gods*. Chicago: The Chicago University Press, 1978.

- FRANKFURTER, D. Religion in roman Egypt. Assimilation and Resistance. Princeton: Princeton University Press, 1998.
- FRAZER, J. G. O ramo de ouro. Tradução de Waltersnir Dutra. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan, 1982 (1922).
- GIRGIS, V. "A New Strategos of the Hermopolite Nome." *Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts* 20, 1965.
- GREEN, P. Alexandre, o grande e o período helenístico. Trad. Rafael Mantovani. Rio de Janeiro: Objetiva, 2014.
- GRIMAL, N. Historia del Antiguo Egipto. Trad. Blanca Garcia Fernandez-Albalat. Madri: AKAL, 1996.
- GÜTTERBOCK, H. G, HOFFNER, H.A. The Hittite Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago. Volume L–N. Chicago. 1980–1989.
- HAJNAL, I. *Troia aus sprachwissenschaftlicher Sicht. Die Struktur einer Argumentation.* Innsbruck, 2003.
- HALL, H. R. *The Relations of Aegean with Egyptian Art* . In: *The Journal of Egyptian Archaeology*, Vol. 1, No. 3 (Jul., 1914).
- HART, G. *A Dictionary of Egyptian Gods and Goddesses.* London: Routledge & Kegan Paul, 2005 (1988).
- HAYS, H. M. *The Organization of the Pyramid Texts : Typology and Disposition (Volume 1).* Probleme de Ägyptologie. Vol. Band 31. Leiden, Boston: Brill, 2012.
- HEISER, J. D. *Prisci Theologi and Hermetic Reformation in the Fifteenth Century.* Malone (Texas): Repristination Press, 2011
- HICKEY, T. M. , *The treatment of the temples and its implications.* In: BAGNALL, R.S. ed., *Roman Egypt : A story.* Cambridge: Cambridge University Pres, 2021.
- HÖLB, G. A History of the Ptolemaic Empire. New York: Routledge ,2010.
- HORNUNG, E. *El Uno e los multiples.* Madrid: Trotta, 1999.
- _____, *L'Égypte Ésoterique.* Monaco, 2007.
- HUGHES, G. A Demotic Letter to Thoth. *Journal of Near Eastern Studies* Volume 17, Number 1 Jan., 1958.
- HUSS, W. *Der Makedonische König und die ägyptischen Priester: Studien zur Geschichte des ptolemaiischen Ägypten.* Historia Einzelschriften 85. Stuttgart: 1994.

JACKSON, H. M. *Κόρη Κόσμου: Isis, Pupil of the Eye of the World*. Chronique d'Égypte 61: 116–35. 1986.

JOÃO, M. T. D. Dos Textos das Pirâmides aos Textos dos Sarcófagos: A democratização da imortalidade como um processo sócio-político. Niterói: UFF. Dissertação de mestrado, 2008.

JONES, C. P. Chronology of Plutarch's works. The Journal of Roman Studies. v. 54, pp. 61-74, 1966.

KERÉNYI, K. Arquétipos da Religião Grega. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2015.

KINGSLEY, P. Poimandres: The etymology of the name and the origins of the hermetica. Journal of the Warburg and Courtauld Institutes 56, 1993.

LESKO, L. "Cosmogonias e Cosmologias do Egito Antigo" In: SHAFER, B. As religiões no Egito antigo – deuses, mitos e rituais domésticos. Tradução de Luis S. Krausz. São Paulo: Nova Alexandria, 2002. pp. 108-149

LIRA, D. P. O estudo do Corpus Hermeticum na História das Religiões. In: III Simpósio Internacional de Teologia e Ciências da Religião. Recife: Universidade Católica de Pernambuco, 2010. pp. 1337-1350.

_____. A Sacralidade do Corpus Hermeticum: Comunicação Divina e Humana nos Textos Herméticos.. In: CONGRESSO INTERNACIONAL EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO, Goiânia: PUC Goiás, 2011.

_____. O Batismo do Coração no Vaso do Conhecimento: Uma Análise do Corpus Hermeticum IV. 3-6a. São Leopoldo: Faculdade EST. Tese de doutorado, 2014.

_____, A influência dos Aforismos sapienciais no mito cosmogônico do *Ἐρως Λόγος* Hermético. Revista Classica, v. 29, n. 2, p. 99-118, 2016.

LLOYD, A. B. La Baja Época In: SHAW, I. História del Antiguo Egipto. Trad. José Miguel Parra Ortiz. Madri: La esfera de los libros, 2007 a.

_____, El periodo ptolemaico. In: História del Antiguo Egipto. Trad. José Miguel Parra Ortiz. Madri: La esfera de los libros, 2007 b.

MACHADO, T. Heka: magia, ideia e personificação. Uma análise conceitual de textos funerários do Egito Antigo. Dissertação (Mestrado em Estudos Árabes) - Faculdade de

Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2019

MAHÉ, J-P. *Hermès en haute-Egypte: Le Fragment du Discours parfait et les Définitions Hermetiques Arméniennes*. Québec: Presses de l'Université Laval, 1982.

MAIRS, R. "Hellenization" in BAGNALL, R., BRUDERSEN, K., CHAMPION, C., ERSKINE, A. HUEBNER, S. (orgs.) *The Encyclopedia of Ancient History*, Oxford University Press, 2011

MALINOWSKI, B. *Magic, Science and Religion and Other Essays*. Selected, and with an Introduction by Robert Redfield. Trade Edition Beacon Press: Boston, Massachusetts. Text Edition The Free Press: Glencoe, Illinois, 1948.

MARCUS, R. "The Name Poimandres." *Journal of Near Eastern Studies* 8, 1949.

MAUSS, M.; HUBERT, H. Esboço de uma teoria geral da Magia. In: MAUSS, M. *Sociologia e Antropologia*. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Cosac & Naify, 2011. p. 47-181.

MEAD, G. R. S. *Thrice-Greatest Hermes: Studies in Hellenist Theosophy and Gnosis* (03 vols.). London/Benares: The Theosophical Publishing Society, 1906.

MENU, B. Les cosmogonies de l'ancienne Égypte. In: *La création dans l'Orient ancien*. Paris: Éditions du CERF, 1987, p. 97-120

MOMIGLIANO, A. Os limites da helenização. Trad. Claudia Martinelli Gama. Rio de Janeiro: Zahar, 1991.

OTTO, W. F. Os deuses da Grécia. São Paulo: Odysseus, 2005.

PINCH, G. *Magic in Ancient Egypt*. London: British Museum Press. 2006.

PEACOCK, D. El periodo romano. In: *História del Antiguo Egipto*. Trad. José Miguel Parra Ortiz. Madri: La esfera de los libros, 2007.

PEREIRA, R.G.G. *The Hermetic Logos: Reading the Corpus Hermeticum as a Reflection of Graeco-Egyptian Mentality*. Basel: Universidade de Basel. Tese de doutorado, 2010.

QUIRKE, S. *La religion del Antiguo Egipto*. Oberon, 2003.

RAY, J. D. *The Archive of Hor*. Egypt Exploration Society, London, 1976

REEVES, N. *Akhenaten: Egypt's false prophet*. New York: Thames & Hudson, 2001.

REDFIELD, R., LINTON, R., HERSKOVITS, M. "Memorandum for the study of

acculturation”, *American Anthropologist*, New Series, Vol. 38, No. 1 Jan. – Mar, 149-152, 1936.

REITZENSTEIN, R., *Hellenistic Mystery-Religions. Trad. STEELE, J. Pittsburgh Theological Monograph series*, Pittsburgh: The Pickwick Press, 1978 (1904).

RITNER, R. K. “Hermes Pentamegistos”. *Göttinger Miszellen* 49, 1981.

_____. *The Mechanics of Ancient Egyptian Magical Practice. Studies in Ancient Oriental Civilization* 54. Chicago: The Oriental Institute of the University of Chicago, 1993.

ROSSETTI, L. *Introdução à Filosofia Antiga: premissas filológicas e outras “ferramentas de trabalho”*. São Paulo: Paulus, 1988.

SALES, J.C. *O culto a Serápis e a coexistência helénico-egípcia na Alexandria ptolomaica. REVISTA LUSÓFONA DE CIÊNCIA DAS RELIGIÕES – Ano VI, 2007 / n.º 12 – 309-322*

_____, *Diálogo teológico-cosmogónico egípcio. REVISTA LUSÓFONA DE CIÊNCIA DAS RELIGIÕES. ANO XI, 2012 / n. 16/17 – 193-231.*

_____, *A criação do mundo no Génesis, na cosmogonia hermopolitana e na teologia menfita. “Hélade” [Em linha]. ISSN 1518-2541. A. 4, v. 2, nº 1 (2018), p. 8-28*

SCHEID, J. *The Gods, the State, and the Individual : Reflections on Civic Religion in Rome. University of Pennsylvania Press, 2015.*

SCOTT, T. M. *Egyptian Elements In Hermetic Literature. Cambridge: Harvard. Tese de doutorado, 1987.*

SIMPSON, R. S. *Demotic Grammar in the Ptolemaic Sacerdotal Decrees. Griffith Institute, Oxford, 1996.*

SMITH, W. *Dictionary of Greek and Roman Biography and Mythology. Litle brown : Boston, 1867.*

STRANGE, J. *Some notes on biblical and Egyptian theology. In: KNOPPERS, Gary N.; HIRSCH, Antoine (ed.). Egypt, Israel, and the Ancient Mediterranean World: Studies in honor of Donald B. Redford. Boston: Brill, 2001, p. 345-358.*

STRICKER, B.H. *The Corpus Hermeticum. In: Mnemosyne. Vol 2, 1949. pp. 79-80.*

SÖDERGÅRD, J. Peter. *The Hermetic Piety of the Mind: A Semiotic and Cognitive Study of the Discourse of Hermes Trismegistos. Stockholm: Almqvist & Wiksell International, 2003.*

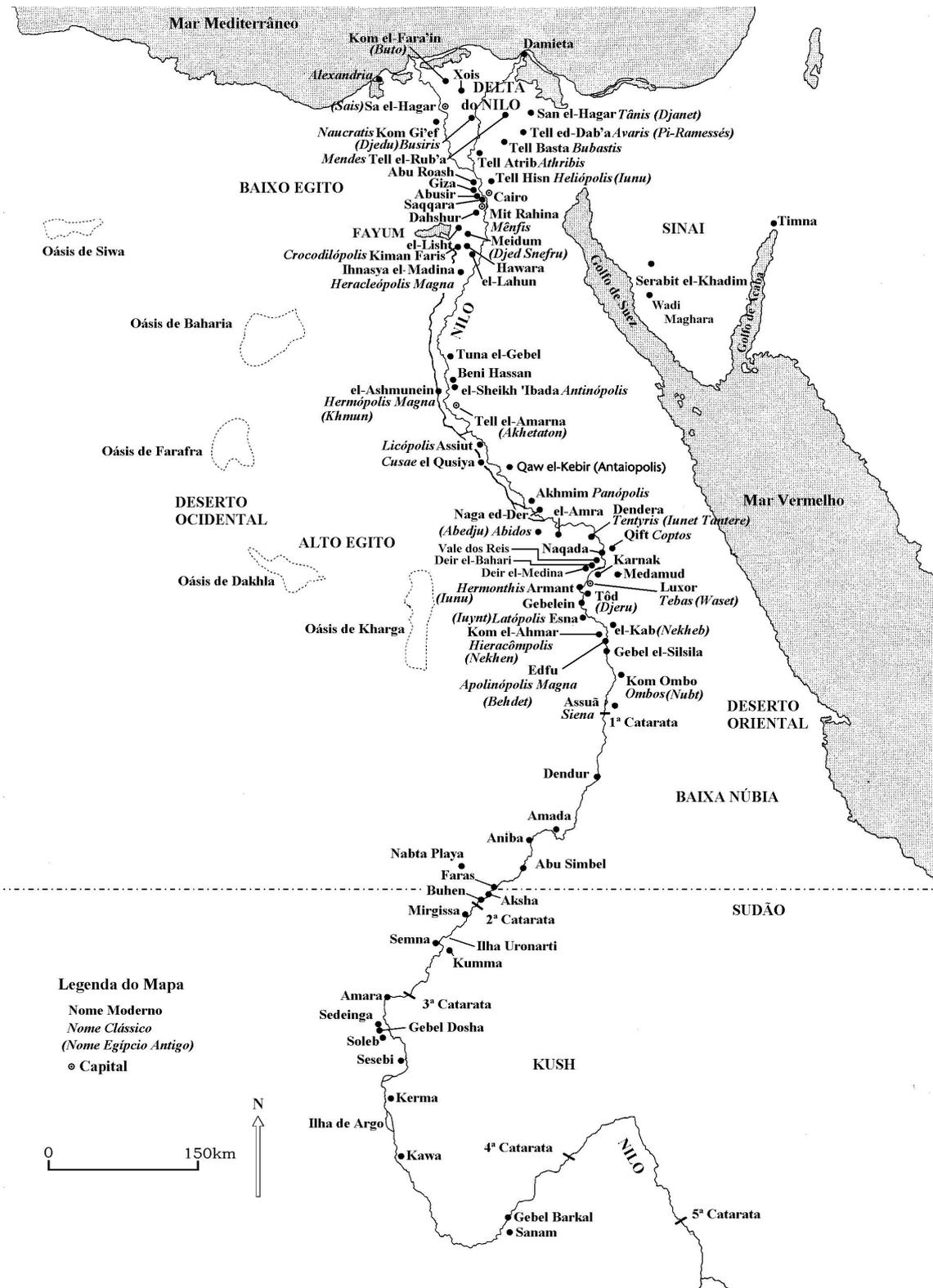
THOMPSON, D.J. *Romans in Egypt before the Roman conquest In: BAGNALL, R.S. ed., Roman Egypt : A story. Cambridge: Cambridge University Pres, 2021 a.*

_____, *Government and administration. In: BAGNALL, R.S. ed., Roman Egypt : A story. Cambridge: Cambridge University Pres, 2021 b..*

- TRAUNECKER, C. *Os Deuses do Egito*. Brasília: Editora UnB, 1995
- VAN BLADEL, K. *The Arabic Hermes: From Pagan Sage to Prophet of Science*. Oxford; New York: Oxford University Press.
- VAN DEN BROEK, R. "Hermes Trismegistus I: Antiquity." in *Dictionary of Gnosis & Western Esotericism*. Edited by Wouter J. Hanegraaff. Leiden: Brill, 2006.
- VAN DEN KERCHOVE, A. *La voie d'Hermès: Pratiques rituelles et traités hermétiques*. Leiden; Boston: Brill Academic Pub, 2012.
- VASQUES, M. S. *Crenças funerárias e identidade cultural no Egito romano: máscaras de múmias*. Tese de doutorado - Museu de Arqueologia e Etnologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005
- VON BECKERAT, J. *Handbuch der ägyptischen Königsnamen*. Müncher Ägyptologische Studien. Munich: 1984.
- VON SEEHAUSEN, P. L. D. *Etnia e Identidade nas Estelas Funerárias do Egito Romano*. Dissertação de mestrado. Museu Nacional/UFRJ, 2014.
- WACHTEL, N. *A Aculturação* in LE GOFF, J. & NORA, P. *História: novos problemas*. Rio de Janeiro, RJ: F. Alves, pp. 113-128, 1995
- WILKINSON, T. *Early Dynastic Egypt*. London: Routledge, 2000.
- WILKINSON, R. H. *The Complete Gods and Goddesses of Ancient Egypt*. New York: Thames & Hudson, 2003.

ANEXOS

1.0- Mapa geral do antigo Egito e da Núbia



1.2- Cronologia do Egito antigo com destaque para os reinados a partir da dinastia saíta

PRÉ-DINÁSTICO

5500-3050 a.C.

Pré-dinástico Inicial

Alto Egito: Badariense - 5500-4200 a.C.

Baixo Egito: Fayum A/Merimda

Pré-dinástico Médio

Alto Egito: Amratense (Naqada I) - 4200-3700 a.C.

Baixo Egito: Omari A(?)

Pré-dinástico Tardio

Alto Egito: Gerzense Primitivo (Naqada II) - 3700-3250 a.C.

Baixo Egito: Omari B(?)

Protodinástico Gerzense Tardio (Naqada III) - 3250-3100 a.C.

Dinastia "0" (Naqada IIIC)- 3150-3050 a.C.

DINÁSTICO INICIAL (THINITA ou ARCAICO)

I Dinastia - 2920-2770 a.C.

II Dinastia -2770-2649 a.C.

REINO ANTIGO (IMPÉRIO MENFITA)

2575-2134 a.C.

III Dinastia - 2649-2575 a.C.

IV Dinastia - 2575-2465 a.C.

V Dinastia - 2465-2323 a.C.

VI Dinastia - 2323-2150 a.C.

PRIMEIRO PERÍODO INTERMEDIÁRIO

2134-2040 a.C.

VII e VIII Dinastias - 2150-2134 a.C.

IX e X Dinastias (Heracleopolitanas)- 2134-2040 a.C.

XI Dinastia (início) - 2134-2040 a.C. **REINO MÉDIO (I IMPÉRIO TEBANO)** 2040-1640 a.C.

XI Dinastia (final) - 2061-1991 a.C.

XII Dinastia - 1991-1783 a.C.

SEGUNDO PERÍODO INTERMEDIÁRIO 1640-1532 a.C.

XIII Dinastia - 1784-1650 a.C.

XIV Dinastia - 1720- 1665 a.C.

V Dinastia (Hicsos) - 1668-1560 a.C.

XVI Dinastia (Hicsos) - 1665-1565 a.C. XVII Dinastia - 1640-1550 a.C.

REINO NOVO (II IMPÉRIO TEBANO) 1550-1070 a.C.

XVIII Dinastia - 1550-1307 a.C.

XIX Dinastia - 1307-1196 a.C.

XX Dinastia - 1196-1070 a.C.

TERCEIRO PERÍODO INTERMEDIÁRIO 1070-712 a.C.

Reis-Sacerdotes Tebanos - 1080-945 a.C. XXI Dinastia (Tanita) -1070-946 a.C.

XXII Dinastia (Tanita/Bubástida/Líbia)-946-712 a.C.

XXIII Dinastia (Líbios) - ca. 828-665 a.C.

XXIV Dinastia (Saíta) - 718-685 a.C.

XXV Dinastia (Núbios e Kushitas) - 767-656 a.C.

PERÍODO SAÍTA - 664-525 a.C.

XXVI Dinastia - 664-525 a.C.

Nekau [Necho] I - 672-664 a.C.

Psametik [Psamético] I Wahibre - 664-610 a.C.

Nekau [Necho] [II] Wahemibre - 610-595 a.C.

Psametik [Psammetichus] II Neferibre - 595-589 a.C.

Wahibre Apries Haaibre - 589-570 a.C.

Ahmose [Amasis] II Sineit Khnemibre - 570-526 a.C.

Psametik [Psammetichus] III Ankhare - 526-525 a.C.

PERÍODO TARDIO (BAIXA ÉPOCA) - 525-332 a.C.

XXVII. Dinastia (I Período Persa) -525-404 a.C

Cambises II Mesutire - 525-522 a.C.

Dario I Setutre - 521-486 a.C.

Xerxes - 486-466 a.C.

Artaxerxes I - 465-424 a.C.

Dario II - 424-404 a.C.

Artaxerxes II - 424-404 a.C.

XXVIII. Dinastia - 404-399 a.C.

Amyrtee [Amyrtaeus] Príncipe

Amyrtee [Amyrtaeus] Rei - 404-399 a.C.

XXIX. Dinastia (Mendes) - 399-380

Nepherites [Nefaarud] I Baenre Merynetjeru - 399-380 a.C.

Psammuthis Userre-setepenptah – 393 a.C.

Hakor [Achoris] Maatibre - 393-380 a.C.

Nepherites [Nefaarud] II - 380 a.C.

XXX. Dinastia - 380-343 a.C.

Djedhor Teos Irmaatenre -365-360 a.C.

Nakthoreb [Nectanebo] II Snedjemibre

Setepeninhur - 360-343 a.C.

XXXI. Dinastia (II Período Persa) -343-332 a.C.

Artaxerxes III Ochos - 343-338 a.C.

Arses - 338-336 a.C.

Dario III - 335-332 a.C.

Khababash Senentanen-setepenptah

A CONQUISTA DE ALEXANDRE

Alexandre “O Grande” Alexandre III Meryamun Setepenre - 332-323 a.C.

Filipe Arrhidaeus Meryamun Setepenre - 323-316 a.C.

Alexandre IV Haaibre Setepenamun - 316-304 a.C.

PERÍODO PTOLOMAICO - 304-30 a.C.

Ptolomeu I Soter I Meryamun Setepenre 304-284 a.C.

Ptolomeu II Philadelphus Userkaenre Meryamun - 285-246 a.C.

Ptolomeu III Euergetes I Iwaennetjerwy-senwy Sekhemankhre Setepamun – 246-221 a.C.

Ptolomeu IV Philopator

Iwaennetjerwymenkhwy Setepptah Userkare Sekhemankhamun – 221-205 a.C.

Harwennofre – Usurpador nativo - 205-199 a.C.

Ptolomeu V Epiphanes Iwaennetjerwy-merwyitu Setepptah Userkare Sekhemankhamun - 205-180 a.C.

Ankhwennofre - usurpador nativo 199-186 a.C.

Ptolomeu VI Philometor Iwaennetjerwyper Setepenptahkhepri Irmaatenemunre/Cleópatra II 180-164/163-145 a.C.

Ptolomeu VIII Euergetes II Physcon -170-163/145-116 a.C.

Ptolomeu VII Eupathor Neos Philopator - 145 a.C.

Harsiese - usurpador nativo - 131 a.C.
Ptolomeu IX Soter II Lathyros - 88-81 a.C.
Ptolomeu X Alexandre I/Cleópatra III -107-88 a.C.
Ptolomeu XI Alexandre II - 80 a.C.
Ptolomeu XII Neos Dionysos Auletes
Iwaenpanetjernehem Setepptah Irmaat 80-58/55-51 a.C.
Cleópatra Berenice/Cleópatra VI Tryphaina 81-80 a.C.
Berenice IV - 58-55 a.C.
Cleópatra VII Thea Philopator Netjeret-merites 51-30 a.C.
Ptolomeu XIII - 51-47 a.C.
Ptolomeu XIV - 47-44 a.C.
Ptolomeu XV Caesarion Iwapanetjerentynehem Setepenptah Irmaatenre Sekhemankhamun 44-30 a.C.

IMPERADORES ROMANOS 30a.C. - 395 d.C.

Dinastia Julio-Claudiana

Otávio-Augusto - 30a.C.-14 d.C.
Tibério - 14-37 d.C.
Caio (Calígula) - 37-41 d.C.
Cláudio - 41-54 d.C.
Nero - 54-68 d.C.
Galba/Vitellius - 68-69 d.C.
Oto - 69 d.C.

Dinastia Flaviana

Vespasiano – 69-79 d.C.
Tito -79-81 d.C.
Domiciano - 81-96 d.C.

Dinastia dos Antoninos

Nerva - 96-98 d.C.

Trajano – 98-117 d.C.
Adriano - 117-138 d.C.
Antonino Pio - 138-161 d.C.
Marco Aurélio - 161-180 d.C.
Lúcio Vero - 161-169 d.C.
Cômodo - 180-192 d.C.
Dinastia Severiana
Sétimo Severo -193-211 d.C.
Caracala - 198-217 d.C.
Geta - 209-212 d.C.
Macrino - 217-218 d.C.
Diadúmeno - 218 d.C.
Severo Alexandre - 222-235 d.C.
Gordiano III - 238-244 d.C.
Filipe - 244-249 d.C.
Décio - 249-251 d.C.
Galo e Volusiano - 251-253 d.C.
Valeriano - 253-260 d.C.
Galieno - 253-268 d.C.
Macriano e Quieto - 260-261 d.C.
Aureliano - 270-275 d.C.
Probo - 276-282 d.C.
Diocleciano - 284-305 d.C.
Maximiano 286-305 d.C.
Galério 293-311 d.C.

