

TRADUÇÃO COMENTADA DE *CORPUS HERMETICUM IV*

Danillo Camelo César* *Doutorando
no Programa de
Pós-Graduação
em Metafísica,
Universidade de
Brasília (UnB).

Recebido em: 26/08/2022

Aceito em: 09/01/2023

danillocesar91@gmail.com



RESUMO: Propõe-se aqui uma tradução comentada de *Corpus Hermeticum IV* (CH IV). O texto grego de base é o de Arthur Darby Nock e André-Jean Festugière, presente na edição de Ilaria Ramelli (Milano: Bompiani, 2014).

PALAVRAS-CHAVE: hermetismo; nous; batismo; cratera; tradução.

COMMENTED TRANSLATION OF *CORPUS HERMETICUM IV*

ABSTRACT: This paper proposes a commented Portuguese translation of *Corpus Hermeticum IV* (CH VI). The reference Greek text is that of Arthur Darby Nock and André-Jean Festugière, present in the edition by Ilaria Ramelli (Milano: Bompiani, 2014).

KEYWORDS: hermetism; nous; baptism; crater; translation.

INTRODUÇÃO

O estilo redacional de *Corpus Hermeticum IV* (CH IV) se desenvolve por meio de uma estrutura exortativa, ou seja, enquanto um tratado protréptico (προτρεπτικός), promove a ideia de que o intelecto (νοῦς) é um dom fornecido por Deus, o qual deve ser adquirido como uma espécie de prêmio (ἄθλος), uma distinção que se caracteriza como uma impregnação noética. Dessa maneira, o texto é arranjado através de uma imagem mítica acerca do batismo do intelecto, cuja formulação poderia sugerir a existência de uma disposição ritual de base. Na medida em que, todavia, os traços de uma realidade ritual são mínimos, eles poderiam ser apresentados somente de maneira hipotética (Kerchove, 2012, p. 312).



O tratado versa sobre as propriedades do intelecto e as consequências de sua aquisição (Kerchove, 2012, p. 285). Nesse sentido, o texto é singularmente elaborado por meio da imagem da cratera (κρατήρ) e a sua imersão (βαπτίζω). O termo κρατήρ (cratera) possui o significado de tigela, vaso para misturar vinho e água, copo, taça, cavidade (Liddell; Scott, 1996, p. 991), ou seja, trata-se de um recipiente de armazenamento, onde os líquidos são misturados e a partir do qual são extraídos (Nilsson, 1958, p. 53). Com efeito, a literatura grega apresenta algumas ilustrações similares à que está presente em CH IV, entre as quais podemos destacar o demiurgo platônico que utiliza uma cratera (κρατήρα) para misturar a alma do mundo (τὴν τοῦ παντός ψυχήν): “ταῦτ’ εἶπε, καὶ πάλιν ἐπὶ τὸν πρότερον κρατήρα, ἐν ᾧ τὴν τοῦ παντός ψυχήν κεραννύς ἔμισγεν” (Platão, *Timen*, 41d). Assim, estamos diante de uma imagem que evoca a ideia de criação enquanto composição, ou seja, uma mistura que organiza e confere forma ao anteriormente desorganizado. Plutarco também escreve sobre uma cratera em que se misturam mitos e palavras “ἐπεὶ δὲ μύθων καὶ λόγων ἀναμειγμένων κρατήρ ἐν μέσῳ πρόκειται” (Plutarco, *De defectu oraculorum*, 421.A.1). Proclo, por sua vez, relaciona a cratera à deusa Nix, a qual, junto com Fanes, traz à tona cada ser vivo oriundo do invisível, assim como a cratera sustenta as almas destes no mundo. A cratera é a fonte das almas de todos os seres vivos (Nilsson, 1958, p. 55).

O verbo βαπτίζω é raro na literatura hermética, havendo somente mais três ocorrências: CH XII 2 e S.H. XXV.8 (Kerchove, 2012, p. 301). Festugière (1938, p. 2) alude à dificuldade da passagem que alia os termos βάπτισον e κρατήρα (CH IV 4). O autor de CH IV, segundo Festugière, mistura dois ritos, sendo que o primeiro não é um batismo, mas uma absorção sacramental do vinho que é colocado numa cratera (Festugière, 1938, p. 3). Na *Iliada*, os arautos conduziam os leais sacrifícios: dois carneiros e vinho que alegra o coração, fruto da terra num odre de cabra. O arauto Ideu transportava a cratera (κρητήρα) reluzente e taças de ouro: “Κήρυκες δ’ ἀνὰ ἄστῳ θεῶν φέρον ὄρκια πιστὰ ἄρνε δῶμα καὶ οἶνον ἐὺφρονα καρπὸν ἀρούρης ἀσκή ἐν αἰγείῳ· φέρε δὲ κρητήρα φαεινὸν κήρυξ Ἰδαῖος ἠδὲ χρύσεια κύπελλα.” (Homero, *Iliada*, III, 245-248). No ritual, os divinos arautos (κήρυκες ἀγαυοὶ) reúnem os sacrifícios para os deuses e misturam o vinho (οἶνον) numa cratera (κρητήρι): “ἀτὰρ κήρυκες ἀγαυοὶ ὄρκια πιστὰ θεῶν σύναγον, κρητήρι δὲ οἶνον μίσγον” (Homero, *Iliada*, III, 268-270). Posteriormente, os carneiros são degolados e o vinho vertido da cratera (κρητήρος) para as taças (δεπέεσσιν): “Ἢ, καὶ ἀπὸ στομάχους ἀρνῶν τάμε νηλεῖ χαλκῶ· καὶ τοὺς μὲν κατέθηκεν ἐπὶ χθονὸς ἀσπαίροντας θυμοῦ δευομένου· ἀπὸ γὰρ μένος εἶλετο χαλκός. οἶνον δ’ ἐκ κρητήρος ἀφυσσόμενοι δεπέεσσιν ἔκχεν” (Homero, *Iliada*, III, 292-6). As passagens homéricas sugerem uma vinculação entre o substantivo κρατήρ e o verbo μίγνυμι, cujo particípio é μίσγον. O verbo μίγνυμι ou μείγνυμι, num sentido estrito, significa misturar líquidos (Liddell; Scott, 1996, p. 1092). Na *Odisseia*, temos mais um exemplo dessa relação, onde vinho (οἶνον) e água (ὔδωρ) foram misturados (ἔμισγον) em crateras (κρητήρσι): “οἱ μὲν ἄρ’ οἶνον ἔμισγον ἐνὶ κρητήρσι καὶ ὔδωρ” (Homero, *Odisseia*, I, 100). Aqui, κρατήρ possui o sentido de taça, vaso ou jarro. Em *Provérbios* 9,1-6, a sabedoria (σοφία) mistura (ἐκέρασεν) na cratera (κρατήρα) seu próprio vinho (οἶνον). Posteriormente, envia seus escravos para anunciar, junto à cratera, que os insensatos

devem abandonar a insensatez (ἄφροσύνη) e procurar a sensatez (φρόνησις), a fim de que vivam (βιώσητε). O primeiro aspecto, portanto, refere-se à mistura ritual do vinho numa cratera. O segundo, concerne à construção metafórica de beber o conhecimento, beber a virtude, beber a sabedoria, a fim de purificar as iniquidades. O emprego dessas metáforas é atestado em Philo de Alexandria (*De Somniis*, II, 190), *Pistis Sophia* (IV, 142) e Irineu de Lião, (*Contra as Heresias*, 13,2). Nesse sentido, a cerimônia que anuncia o arauto não constitui um banho, um batismo, mas uma absorção do νοῦς. A alma é convidada a beber o intelecto a fim de adquirir a iniciação perfeita (Festugière, 1938, p. 6). CH IV emprega a mistura de dois ritos, um relacionado à absorção de uma bebida sagrada tirada da cratera; o outro, a um banho de purificação e iniciação (Festugière, 1938, p. 8). Enquanto na literatura homérica destacamos o uso do verbo μίγνυμι, nos *Provérbios* há a prevalência do verbo κεράννυμι. Isso é bastante relevante e poderia sugerir, ao menos a partir da época helenística, uma vinculação mais íntima entre a cratera e as concepções alquímicas, tendo em vista que o verbo κεράννυμι, em sentido estrito, denota uma mistura que combina os elementos num novo composto, isto é, uma mistura química (Thayer, 2000, p. 344). Deve-se notar que o lexema κρατήρ advém da mesma raiz do verbo κεράννυμι (Lira, 2014, p. 155). Por outro lado, o verbo μίγνυμι se refere a uma mistura enquanto combinação, ou seja, uma mistura mecânica (Thayer, 2000, p. 344). Essa interpretação ganha força quando se leva em consideração uma passagem de Zósimo, onde é descrita a maneira de seguir a vida real da alquimia: recolher-se em si mesmo, cessar todas as paixões e fazer sacrifícios aos daemones (Kerchove, 2012, p. 314). Segundo Zósimo, a verdadeira via da alquimia consiste em perseguir a consciência de si e de Deus (Kerchove, 2012, p. 314). Por isso, Zósimo aconselha Theosebeia, para que, depois de ter se apressado para “Poimenandra” e se batizado numa cratera, ela deve retornar para sua classe espiritual: “καὶ καταδραμοῦσα ἐπὶ τὸν Ποιμένανδρα καὶ βαπτίσεισα τῷ χρατήσι, ἀνδραμε ἐπὶ τὸ γένος τὸ σόν” (Zósimo, *A Quitação Final*, 2.245.6-7).

Marc Philonenko evoca as imagens do escanção e da cratera, correspondentes a um aspecto da vida social grega antiga, a saber, o banquete a partir do qual um jovem servidor dispõe o vinho na cratera para servir aos convivas (2003, p. 335). É por meio dessa ilustração que Aquiles demanda a Pátroclo que coloque uma cratera maior, misture um vinho mais forte e sirva uma taça a cada um (Homero, *Iliada*, IX, 202-203). Philo fala de um escanção (οἰνοχόος) que extrai de uma cratera divina (ἐκ τοῦ θείου κρατήρος), a qual Deus mesmo encheu de virtudes (ἀρετῶν): “καὶ ὁ ἀρυσάμενος οἰνοχόος ἐκ τοῦ θείου κρατήρος, ὃν αὐτὸς ὁ θεὸς ἀρετῶν πεπλήρωκεν ἐπὶ χεῖλῃ” (*De Somniis* II, 190). O *Apocalipse Grego de Baruque* (11.8.1-9) fala de uma grande tigela introduzida (φιάλην μεγάλην) pelo Arquiestratego Miguel (ὁ ἀρχιστράτηγος Μιχαήλ), um receptáculo que contém as virtudes dos justos (αἱ ἀρεταὶ τῶν δικαίων).

A imagem da cratera também se encontra na Cabala (Philonenko, 2003, p. 339). A doutrina da cratera mística, contida em CH IV, relaciona-se aos relatos de Hipólito (acerca dos Naassenos, Sethinianos), aos textos mandeus, ao *Papiro Mágico de Turim*: “les initiés buvaient l'eau vive des baptêmes et savaient que le rite de l'eau et du vin mêlés dans la coupe donnait naissance, dans les cieux, à l'Homme parfait et faisait d'eux, sur terre, à leur tour, des hommes

parfaits” (Philonenko, 2003, p. 344). Em outros meios religiosos, entre os judeus, egípcios, nos cultos a Ísis, existem ritos de purificação junto à água, porém não se deve confundi-los com o batismo cristão, “un rite d’immersion symbolisant le commencement d’une nouvelle vie et l’entrée dans la communauté chrétienne” (Kerchove, 2012, p. 303).

CH IV apresenta algumas características da cosmologia e antropologia hermética. Assim, exprime que o demiurgo fez o cosmos com a palavra (λόγος) e pela própria vontade (τῆ δὲ αὐτοῦ θελήσει). Nesse sentido, pode-se considerar que a cosmologia hermética é otimista e o seu demiurgo é bom. Como consequência, temos que a natureza é essencialmente boa (CH V) e, dessa maneira, é afirmado um monismo, porquanto não existe oposição absoluta entre Deus e o mundo, tendo em vista que o bem é a essência de todo movimento e geração (Petersen, 2002, p. 98-9). Christian Bull (2018, p. 210) sugere que os tratados que versam sobre o vício do mundo material, a alienação do corpo e o problema da maldade pertencem a um grau de instrução denominado dualismo pedagógico, em que o iniciado é compelido a se alienar do corpo, mas, posteriormente, no ritual de regeneração (CH XIII), reavalia o estatuto do corpo e do mundo, entendendo a sua função. Em termos tipológicos, é preciso deixar claro que o panteísmo hermético é estritamente pragmático, ou seja, só faz sentido no aspecto ritual místico de ingresso ao reino divino. Nesse sentido, como defende Jørgen Podemann Sørensen (2017, p. 20), o Deus do Hermetismo é transcendente e a natureza é a sua presença tangível como um processo criativo contínuo. No que se refere à antropologia, todos os homens possuem a razão (λόγος), mas nem todos foram contemplados com o intelecto (νοῦς): “τὸν μὲν οὖν λόγον, ᾧ Τάτ, ἐν πᾶσι τοῖς ἀνθρώποις ἐμέρισε, τὸν δὲ νοῦν οὐκετι” (CH IV 3). O motivo reside na vontade de Deus em estabelecer o intelecto como uma espécie de prêmio (ἄθλον), uma recompensa a determinadas almas que assimilarem o discurso de Hermes e participarem da gnose (οὗτοι μετέσχον τῆς γνώσεως), tornando-se, assim, homens perfeitos (καὶ τέλειοι ἐγένοντο ἄνθρωποι). A imagem formulada a partir dessa ideia é a de uma grande cratera preenchida de intelecto, cujo anúncio é fornecido por um arauto, a fim de que os ‘escolhidos’ possam se imergir nessa espécie de útero intelectual (CH IV 4).

Intelecto e razão são conceitualizados enquanto entidades distintas, porém não antagonicas, pois se harmonizam por meio de uma relação de complementariedade. Por conseguinte, o mal reside na ideia da autossuficiência da razão, tendo em vista que a natureza da realidade não pode ser reduzida a formulações discursivas, mas deve ser experienciada intelectualmente através de práticas visionárias, tal como fora concebida a revelação apresentada por Poimandres “τοῦτο εἰπὼν ἠλλάγη τῆ ἰδέια, καὶ εὐθέως πάντα μοι ἦνοικτο ῥοπή, καὶ ὁρῶ θεὰν ἀόριστον, φῶς δὲ πάντα γεγεννημένα, εὐδιόν τε καὶ ἰλαρόν, καὶ ἠράσθην ἰδών” (CH I 4). Assim, no que se refere ao caminho da verdade, a razão discursiva (λόγος) conduz o intelecto (νοῦς) até certo ponto: “ὁ γὰρ λόγος οὐ φθάνει μέχρι τῆς ἀληθείας, ὁ δὲ νοῦς μέγας ἐστὶ καὶ ὑπο τοῦ λόγου μέχρι τινὸς ὀδηγηθεὶς φθάνειν ἔχει <ἔως> τῆς ἀληθείας” (CH IX 10).

De um ponto de vista teocêntrico, o intelecto (νοῦς) é concebido como a essência de Deus: “Ὁ νοῦς, ᾧ Τάτ, ἐξ αὐτῆς τῆς τοῦ θεοῦ οὐσίας ἐστίν, εἰ γέ τις ἔστιν οὐσία θεοῦ· καὶ ποία τις οὐσα τυγχάνει, οὗτος μόνος ἀκριβῶς αὐτὸν οἶδεν” (CH XII 1). Num referencial antropocêntrico, o intelecto constitui a conexão do ser humano com o divino: “the Hermetical *Nous* is the

connection of God with humankind and is the spiritual dimension of Man himself” (Pereira, 2012, p. 146). O homem só é capaz de obter o intelecto porque o próprio homem, em sua essencialidade, é uma emanção de Deus. Para compreender essa dimensão noética, é necessária uma análise do padrão cosmogônico egípcio. Com efeito, existe uma distinção entre o modelo judaico, onde Deus cria/prodiz as coisas no início: “ἐν ἀρχῇ ἐποίησεν ὁ θεὸς τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν” (Bíblia, *Gênesis* I, 1), e o modelo emanacionista egípcio-hermético, onde Deus é o próprio princípio. O princípio básico egípcio da criação é o seguinte: o criador vem a ser de si mesmo, ele é o criador de si mesmo, e reproduz a si próprio através da criação, e tudo que vem à existência já preexiste no criador antes da criação: “None of the different Egyptian myths of creation posits this radical distinction between creator and creation” (Sørensen, 2017, p. 2). O verbo utilizado nos mitos de criação para ‘existir’, ‘vir a ser’ é *hpr* (Gardiner, 2001, p. 552). Portanto, o homem noético já preexiste na esfera de Deus. Renata Tatomir sugere uma vinculação entre νοῦς e o vocábulo egípcio *mw* (Tatomir, 2002, p. 81).

Ronaldo Guilherme Gurgel Pereira (2012, p. 151), por sua vez, sugere a vinculação entre νοῦς e o vocábulo egípcio *sj³*, (pensamento/ vontade do coração). O νοῦς hermético, então, é a conexão de Deus com a humanidade, ou seja, o intelecto é a própria dimensão espiritual do homem. Dessa maneira, Ronaldo Pereira (2012, p. 151) propõe que a associação de νοῦς e λόγος na literatura hermética é similar ao mito de criação por *sj³* (pensamento/ vontade do coração), *hw* (enunciado) e *hk³* (*heka*: eficácia do poder criativo). Rehab Assem define *hw* como a personificação do termo religioso ‘enunciado criativo’. Nos ensinamentos alinhados à criação pela palavra, o deus-criador requer a sua realização. Assim, *hw* está ligado à personificação conceitual da realização que é *sj³* (pensamento/ vontade do coração). Portanto, “the seat of the utterance (*hw*) is the mouth, the realization (*sj³*) the heart” (Assem, 2012, p. 21). Dessa forma, a associação hermética de νοῦς e λόγος parece ser similar ao mito egípcio da criação por *sj³*, *hw* e *hk³*, isso pois “Egyptian thought had no formal separation between mental and magical operations” (Pereira, 2012, p. 156). O vocábulo *sj³*, que pode significar tanto pensamento quanto coração, relaciona-se ao intelecto (νοῦς) e ao coração (καρδία), cuja identificação é exposta em diversas passagens da literatura hermética, ou seja, o poder do intelecto é igualmente o poder do coração (CH VII 2): “porquanto ele não é audível, nem exprimível, nem visível aos olhos, mas ao intelecto e ao coração” (CH VII 2).

O argumento de Ronaldo Pereira, que defende a articulação entre λόγος e νοῦς à luz do pensamento egípcio, depende do exame da literatura cosmogônica, tal como é exposta na chamada *Teologia de Mênfis*. O texto estabelece a teoria da criação pelo comando, em que Ptah, o deus demiurgo, assume o aspecto de Atum enquanto coração (intelecto/ pensamento/ vontade do coração) e língua (enunciado, comando). Ptah está associado ao intelecto do criador (Atum), assim ele não é o deus criador, mas o intermediário entre o ato de pensamento criativo e o discurso (Pereira, 2010, p. 138). Esses dois aspectos, coração e língua, dão ensejo ao processo de eficácia do poder criativo (*hk³*) (Lichteim, 2016, p. 54).

A mensagem acerca do dom do intelecto é fornecida aos corações dos homens (Kerchove, 2012, p. 296). As *Instruções de Ptahotep* exemplificam a articulação entre a audição

das coisas divinas e o coração do homem: “He who hears is beloved of god, / He whom god hates does not hear/ (550) The heart makes of its owner a hearer or non-hearer, / Man’s heart is his life-prosperity-health!” (Lichteim, 2016, p. 54). O coração hermético é aquele que escuta a palavra divina (Kerchove, 2012, p. 297). No pensamento egípcio, a “língua repercute o pensamento do coração” (Lira, 2014, p. 129). Os egípcios acreditavam em dois corações (*ib* e *h³tj*). O *ib* pode ser traduzido como coração e mente (Lira, 2014, p. 129). Nesse sentido, “uma pessoa sem coração (*ntj h³tj*) era, antes de tudo, uma pessoa estúpida, sem sentido ou sem mente” (Lira, 2014, p. 129). Anna van den Kerchove, numa comunicação, observa que o hieróglifo egípcio para coração, representando um vaso canópico (*ib*), se assemelha a uma tigela (Bull, 2018, p. 261). Nesse sentido, deve-se levar em consideração o banquete egípcio, no que se refere ao caráter devocional e sua dimensão espiritualizada (Lira, 2014, p. 177-8).

É possível que o autor do CH IV também tenha tido contato com a imagem da cratera relacionada aos banquetes hathóricos (Lira, 2014, p. 299). Nesse sentido, “é pertinente que se aprecie e se averigue o hino chamado de *Aparição Onírica de Háthor* (Estela Wien 8390), com o intuito de demonstrar sua tradição com respeito à ideia do banho e da embriaguez do coração” (Lira, 2014, p. 300). Com efeito, pode-se destacar ressonâncias egípcias dentro do constructo hermético, no que se refere a expressões relativas ao embriagar do coração e demais sentidos adjacentes (Lira, 2014, p. 275).

O intelecto estabelece uma ligação entre Deus e o homem (Kerchove, 2012, p. 292). Em CH IV, o intelecto é considerado simplesmente uma faculdade intelectual; em CH I, é considerado como uma entidade divina personificada (Kerchove, 2012, p. 300). Por sua vez, a cratera é o recipiente do intelecto e lugar no qual o coração deve ir, de acordo com a palavra divina (Kerchove, 2012, p. 304). No Egito, o coração intervém no destino do falecido, visto que o julgamento consiste em que o coração deve pesar menos do que uma pena (Kerchove, 2012, p. 297). Nas práticas rituais egípcias, a absorção de bebida é um modo de adquirir um saber ou um poder. A bebida incide sobre o coração concebido como o centro da vida afetiva do homem (Kerchove, 2012, p. 306).

Um outro aspecto do tratado versa sobre a metafísica de referência, a qual é constituída por uma tecitura neopitagórica. A mônada, por conseguinte, é considerada o princípio que abrange todas as coisas enquanto número (CH IV 10). Certas concepções neopitagóricas parecem estar presentes nessa elaboração. Segundo Moderato de Cádiz, o número é um sistema de mônadas, ou uma progressão de multiplicidades se iniciando a partir da mônada, e uma regressão terminando na mônada (Fragmento 1, Linha 1.1-3). Para Plutarco, os pitagóricos consideram o fogo ($\pi\upsilon\rho$) enquanto mônada ($\mu\upsilon\nu\acute{\alpha}\delta\alpha$) (*Numa*, 11.1.5-11.2.1). Cirilo de Alexandria conserva um fragmento hermético, no qual se diz que a pirâmide se encontra na fundação da natureza e do mundo inteligível; ademais, possui como líder e superior a palavra demiúrgica do senhor de todas as coisas (F.H. 28). Tendo em vista que, segundo Platão, a pirâmide é o primeiro tetraedro (*Timeu*, 56b3), Festugière (1949, p. 211) considera a pirâmide equivalente a Tetraktys pitagórica, visto que Jámblico reporta que desde o tempo de Espesippo a $\pi\upsilon\rho\alpha\mu\acute{\iota}\varsigma$ é o símbolo da tétrade (*Teologia de Aritmética*, 84.10-11). A

tétrade enquanto pirâmide também se encontra em Sexto Empírico (*Contra os Matemáticos*, 7.100.5-7). A pirâmide é o fundamento da natureza justamente porque a pirâmide-tetraedro é o primeiro dos sólidos elementares que constituem o corpo do mundo e, ademais, a tétrade introduz a ordem da regularidade em todos os fenômenos do universo (Festugière, 1949, p. 214). Como contraponto, Mahé relaciona a pirâmide ao monte primal que se eleva a partir das águas primais (*Nun*), na mitologia egípcia (Mahé, 1986, p. 30).

As concepções de Mahé e Festugière não se anulam necessariamente, assim sendo, a pirâmide é o elemento estrutural do fogo, fundamento do mundo inteligível (νοερῶ κόσμῳ) e, por conseguinte, o logos demiúrgico (τὸν δημιουργὸν λόγον) é senhor do fogo. A tetraktys consiste na ideia da dezena como número perfeito, alcançado através da soma $1+2+3+4$ e figurado como um triângulo composto de quatro linhas com um, dois, três e quatro pontos por linha (Jâmblico, *Teologia da Aritmética*, 26.15-27.15.) Na *Refutação de todas as Heresias* (4.43.4), é dito que a mônada e a década são o início e o fim dos números, ligados por meio da tetraktys, e a década é uma mônada equivalente (4.43.5.3-6). A década engendra a alma, e a união de vida e alma causa a unidade a ser gerada pelo espírito (CH XIII 12). Essa especulação numerológica monádica ajuda a explicar a dinâmica da unidade da dezena contra a da dúzia (CH XIII 11). Os dez poderes conseguem expulsar os doze punidores, isso se dá porque ambos são uma unidade, todavia a dezena é uma unidade autêntica, ao passo que a dúzia é uma unidade somente no ato (ἐν τῇ πράξει) (CH XIII 12). Segundo Nicômaco de Gerasa, deus pode ser equalizado à mônada, pois ele é todas as coisas seminalmente (σπερματικῶς) na natureza, assim como é no número (Jâmblico, *Teologia da Aritmética*, 3.1-4). A década, portanto, é a realização do sistema monádico (Bull, 2018, p. 287). Nesse sentido, poderia ser equalizada à mônada e representativa do poder de Deus no homem, um tal poder que conseguiria romper os vícios adquiridos na terra.

Assim, podemos considerar que o tema central do tratado “gira em torno do dom do conhecimento dado ao homem e o seu retorno a Deus por via contemplativa” (Lira, 2014, p. 137). Por conseguinte, a gnose hermética possui um papel primordial nesse procedimento, pois trata-se do processo de reconhecer a própria dimensão espiritual. Assim, a única maneira de se acessar o divino é através da lembrança de sua autêntica condição espiritual (Pereira, 2010, p. 163). Esse dom do intelecto se desenvolve dentro de uma metafísica que parece conter traços neopitagóricos e, ademais, estabelece-se uma conexão com o sistema semântico do Egito, no que se refere à teoria da criação pelo comando, os festivais hathóricos e o banquete egípcio.

CH IV: DE HERMES PARA TAT: A CRATERA OU A MÔNADA

[1] “Visto que o demiurgo¹ fez o cosmos todo, não com as mãos, mas com a palavra, considera-o assim como aquele que é presente, e que sempre é, o um e único,² que criou todas

¹ *Demiurgo* traduz “δημιουργός”. Em CH I 9, o Deus intelecto, sendo andrógino, fez nascer, pela palavra, um segundo intelecto, denominado demiurgo. Portanto, o demiurgo é o segundo intelecto, filho do primeiro intelecto. Tanto o primeiro intelecto quanto o segundo dão à luz pela palavra. A capacidade do demiurgo em gestar o cosmos pela palavra provavelmente se dá pela sua união ao logos de Deus. CH I 10 nos diz que o logos de Deus se uniu ao intelecto demiurgo, porquanto eram de mesma essência. Isso quer dizer que o demiurgo possui a mesma essência de Deus, ou seja, uma essência noética. Então, o demiurgo é o segundo intelecto e é dotado de logos. Referências à figura do demiurgo podem ser encontrados em Platão (*Timéu*, 37C, 41A, 42E, 68E, 69C). Segundo John M. Dillon, sob a influência neopitagórica do um, o demiurgo passou a ser considerado um segundo deus: “<...> the Demiurge seems to have been taken as the supreme principle, active in the world, but when under Neopythagorean influence the One, as a totally transcendent first principle, was placed above the active principle, the Demiurge came to be seen as a second God, Intellect (*nous*), the agent or logos of the Supreme God” (Dillon, 1996, p.7). O egiptólogo Ronaldo Guilherme Pereira sugere que o demiurgo hermético é mais compatível com o demiurgo egípcio do que com o platônico ou o estoico, a sua proposta é que o mito de criação hermético é uma recriação da teoria egípcia da criação por comando. Essa teoria é encontrada no texto *Teologia de Mênfis*, onde temos a figura de Ptah como um intermediário entre o ato de pensamento criativo e discurso. Segundo Pereira: “Ptah was worshiped as the creator of the physical world. The creation of life itself was a consequence of the divine Word” (Pereira, 2012, p. 148). *A Teologia de Mênfis* (ou Pedra de Shabaka) é um tratado teológico. O texto está esculpido em uma placa retangular de granito preto que mede 92 x 137 cm. Ele consiste em duas linhas horizontais, escritas no topo em toda a largura da pedra, e sessenta e duas colunas que começam no lado esquerdo. O documento foi copiado numa pedra por ordem do Rei Shabaka da Vigésima Quinta Dinastia (aproximadamente 710 A.C.), pois o original, escrito num papiro, fora devorado por vermes. A estrutura do tratado é 1) Ptah é o rei do Egito e unificador da região, 2) Mênfis é a capital do Egito e o ponto de articulação entre o Alto e o Baixo Egito. 3) Ptah é também o deus supremo e o criador do mundo.

² *Um e único* traduz *ἑνὸς μόνου*. Cf. CH IV 5: “καταφρονήσαντες πάντων τῶν σωματικῶν καὶ ἀσωμάτων ἐπὶ τὸ ἓν καὶ μόνον σπεύδουσιν”. O um e único reflete aquilo que está por detrás do princípio (CH IV 8). O princípio também pode ser qualificado como mônada (CH IV 10). CH X 14 versa sobre como todas as coisas advém de um princípio, e o princípio advém do um e único. Nesse sentido, o princípio é móvel; o um e único, imóvel. A expressão “um e único” prepara o leitor hermetista para a identificação entre Deus e a mônada (Kerchove, 2012, p. 287).

as coisas; que plasmou³ pela própria vontade⁴ as coisas que são. Porquanto, este é o corpo dele, nem tangível, nem visível, nem mensurável, sem dimensões, nem similar a qualquer outro corpo; de fato, nem é fogo, nem água, nem ar, nem sopro, mas todas as coisas derivam dele. Sendo bom,⁵ não quis só para si mesmo dispor esse dom votivo e adornar a terra; [2] ele enviou o homem para baixo, como ornamento do corpo divino, animal mortal como ornamento de um animal imortal, e o cosmos era superior aos seres viventes enquanto o

³ *Plasmou* traduz “δημιουργήσαντος”. Em CH I 9 aparece o aoristo ativo da terceira pessoa ἐδημιούργησε. Copenhaver (1992, p. 15) traduz como *crafted*. Festugière (1960, p. 49) traduz como *formé*. Utilizamos o termo *plasmou* para aproximá-lo à função de um oleiro, aquele que molda o barro e depois procede à cozedura das peças em fornos apropriados. Em CH I 9 temos a descrição de que o demiurgo é deus do fogo e do sopro (“ὅς θεὸς τοῦ πυρὸς καὶ πνεύματος ὄν”). Posteriormente, em CH I 12, o intelecto cria o homem semelhante a ele próprio. Assim que esse homem percebeu a criação que o demiurgo fizera no fogo, também quis produzir. Com o consentimento do pai, ele então entra na esfera demiúrgica (“ἐν τῇ δημιουργικῇ σφαίρᾳ”). Portanto, o demiurgo parece trabalhar com o fogo e o sopro numa olaria tal como um oleiro.

⁴ *Pela própria vontade* traduz “τῇ δὲ αὐτοῦ θελήσει”.

⁵ A cosmologia hermética é otimista, e o marco para essa assunção é o fato de o demiurgo ser bom. Para o Hermetismo, Deus é bom (CH VI 1), o demiurgo é bom (CH IV 1), a natureza é essencialmente boa (CH V). Segundo Tage Peterson, a cosmologia hermética é positiva e monista. “For the cosmology, this means both that this world is not the work of some ‘demiurge’ and that there cannot be absolute opposition between this world and God, since the good is the substance of all motion and generation” (Peterson, 2002, p. 98-9). Christian Bull (2018, p. 210) sugere que os tratados que versam sobre o vício do mundo material, a alienação do corpo e o problema da maldade pertencem a um grau de instrução denominado dualismo pedagógico, onde o iniciado é compelido a se alienar do corpo, mas posteriormente, no ritual de renascimento, reavalia o estatuto do corpo e do mundo, entendendo a sua função. Em termos tipológicos, é preciso deixar claro que o panteísmo hermético é estritamente pragmático, ou seja, só faz sentido no aspecto ritual místico de ingressão ao reino divino. Nesse sentido, como defende Jørgen Podemann Sørensen (2017, p. 20), o Deus do Hermetismo é transcendente e a natureza é a sua presença tangível como um processo criativo contínuo. É importante destacar como o demiurgo hermético é bom, pois precisamos diferenciá-lo do demiurgo maligno Yaldabaoth, tal como aparece em *Sobre a Origem do Mundo*, presente nos códices de Nag Hammadi (Meyer, 2007, p. 204-5). O equívoco de associar o demiurgo hermético a Yaldabaoth se fundamenta principalmente pelo fato de ambos terem criado sete governadores ou reis, que provavelmente correspondem às sete esferas planetárias (presumivelmente Sol, Lua, Mercúrio, Vênus, Marte, Júpiter e Saturno). Em CH I 9, o demiurgo plasmou sete governadores. Em *O Livro Secreto de João*, Yaldabaoth “stationed seven kings, one for each sphere of heaven, to reign over the seven heavens”. (Meyer, 2007, p. 115). *Na Origem do Mundo* é um tratado que aborda questões acerca da criação do mundo, a formação da humanidade e o fim das eras. Com efeito, conceitualiza a jornada de Yaldabaoth, o criador deste mundo, e os infortúnios de Adão, Eva e o resto da humanidade. “In particular the text discusses themes from *Genesis*, in terms that recall *Jubilees* and the books of *Enoch* and to these materials are added Greco-Roman, Egyptian, and Christian reflections” (Meyer, 2007, p. 199).

eternamente vivo, assim como <o homem> é superior também ao cosmos, quanto à razão⁶ e

⁶ *Razão* traduz *λόγος*. Visto que apenas o homem possui o logos, é lhe garantido o poder de regência sobre o mundo material (CH I 14). Inclusive, nos diversos tratados, o termo logos é objeto de variação semântica, ora significando razão, ora palavra, ora discurso. Nem sempre é possível atingir a precisa significação do termo nos diversos tratados, todavia é unânime o fato de que somente o homem o possui. Em CH XII 13, o homem se distingue dos outros seres por meio da palavra, porquanto os outros seres possuem somente a voz. Nós temos que a razão é imagem e intelecto de Deus (CH XII 14). Isso pode significar que o logos é tanto a capacidade do homem de se distinguir dos outros seres, quanto de obter a consciência de Deus. Ronaldo Pereira sugere a vinculação entre *λόγος* e o vocábulo egípcio *hw* (enunciado). Rehab Assem define *hw* como a personificação do termo religioso ‘enunciado criativo’. Nos ensinamentos alinhados à criação pela palavra, o deus-criador requer a sua realização. Portanto, *hw* está ligado à personificação conceitual da realização que é *sj³* (pensamento/vontade do coração). Portanto, “the seat of the utterance (*hw*) is the mouth, the realization (*sj³*) the heart” (Assem, 2012, p. 21). Dessa forma, a associação hermética de *νοῦς* e *λόγος* é similar ao mito egípcio da criação por *sj³*, *hw*, *hk³* (eficácia do poder criativo), isso pois “Egyptian thought had no formal separation between mental and magical operations” (Pereira, 2012, p. 156). A literatura hermética realiza uma identificação entre intelecto (*νοῦς*) e coração (*καρδία*): “οὐ γὰρ ἐστὶν ἀκουστός, οὐδὲ λεκτός, οὐδὲ ὀρατός ὀφθαλμοῖς, ἀλλὰ νῶ καὶ καρδία” (CH VII 2). Nesse sentido, um exemplo dessa articulação entre *λόγος* e *νοῦς* na literatura egípcia pode ser encontrado na *Teologia de Mênfis*, texto que estabelece a teoria da criação pelo comando. Ptah, o deus demiurgo, assume o aspecto de Atum enquanto coração (intelecto/ pensamento/ vontade do coração) e língua (enunciado, comando). Esses dois aspectos, coração e língua, dão ensejo ao processo de eficácia do poder criativo (*hk³*) (Lichtheim, 2016, p. 54). Podemos fazer a seguinte correlação: 1) o intelecto pariu com a palavra o segundo intelecto demiurgo (CH I 9). 2) Portanto, a criação se dá pela palavra. 3) Dessa forma, o demiurgo também cria pela palavra, tal como seu genitor (CH IV 1). 4) Uma palavra sacra caminhou pela natureza (CH I 5). 5) Essa palavra sacra é a responsável pelo crescer e multiplicar de todas as coisas criadas e plasmadas (CH I 18). 6) Nesse sentido, a palavra sacra é a palavra criativa/ plasmativa, visto que ambas desempenham o papel de parir/ criar/ plasmar/ fabricar/ desenvolver/ multiplicar (F.H. 27). 7) A partir dessas concepções, podemos falar de uma palavra sacra (*λόγος ἄγιος*), ou uma palavra criativa (*λόγος δημιουργός*), ou uma palavra inteligível (F.H. 29). 8) Destarte, o *νοῦς* e o *λόγος* são dois aspectos da divindade suprema. Agora, de um ponto de vista egípcio: Ptah é o demiurgo, pois é a língua de Atum, ou seja, representa o enunciado (*hw*); mas a sua demiurgia só pode ser realizada porque ele também é o *sj³* (coração/ pensamento) de Atum. Portanto, assim como na literatura hermética o processo de criação ocorre através da agência de *νοῦς* e *λόγος*; na cosmogonia menfita, o processo de criação ocorre através da ativação de dois aspectos de Atum, coração e língua. A palavra (*λόγος*) é o instrumento de geração, o que fica evidente com o uso do dativo instrumental. Em suma, *λόγος* e *νοῦς* não são entidades excludentes e sim complementares na constituição da realidade e, por conseguinte, do sujeito (CH IX 10).

ao intelecto.⁷ O homem se tornou espectador da obra de deus,⁸ e se maravilhou e reconheceu o criador. [3] A razão, então, ó Tat, foi distribuída em todos os homens, mas não o intelecto, não tendo inveja a alguns. A inveja, de fato, não vem de cima, mas se forma aqui embaixo nas almas dos homens que não possuem o intelecto”.⁹

“Por qual razão, então, ó pai, deus não distribuiu a todos o intelecto?”¹⁰

“Ele quis, ó filho, que fosse posto no meio para as almas, tal como um prêmio.”¹¹

[4] “E onde o pôs?”

⁷ *Intelecto* traduz *voûv*. De um ponto de vista teocêntrico, o intelecto constitui a essência de Deus (CH XII 1). Num referencial antropocêntrico, o intelecto constitui a conexão do ser humano com o divino: “The Hermetical *Nous* is the connection of God with humankind and is the spiritual dimension of Man himself” (Pereira, 2012, p. 146). O homem só é capaz de obter o intelecto porque o próprio homem, em sua essencialidade, é uma emanção de Deus. Para compreender essa dimensão noética, é necessária uma análise do padrão cosmogônico egípcio. Com efeito, existe uma distinção entre o modelo judaico, onde deus cria/prodiz as coisas no início: “ἐν ἀρχῇ ἐποίησεν ὁ θεὸς τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν” (Bíblia, *Gênesis* I 1), e o modelo emanacionista egípto-hermético, em que Deus é o próprio princípio. O princípio básico egípcio da criação é o seguinte: o criador vem a ser de si mesmo, ele é o criador de si mesmo, e reproduz a si próprio através da criação, e tudo que vem à existência já preexiste no criador antes da criação. Assim: “None of the different Egyptian myths of creation posits this radical distinction between creator and creation” (Sørensen, 2017, p. 2). O verbo utilizado nos mitos de criação para ‘existir’, ‘vir a ser’ é *hpr*: “come into existence, become, happen; sometimes used as pass. of *iri* make” (Gardiner, 2001, p. 552). Para ocorrências do princípio emanacionista egípcio, cf. Bickel (1994, p. 134-5; 137-45). Portanto, o homem noético já preexiste na esfera de Deus. Renata Tatomir sugere uma vinculação entre *voûs* e o vocábulo egípcio *mw* (Tatomir, 2002, p. 81). Ronaldo Pereira (2012, p. 151), por sua vez, sugere a vinculação entre *voûs* e o vocábulo egípcio *sj³* (pensamento/vontade do coração). Em CH IV, o intelecto é considerado simplesmente uma faculdade intelectual; em CH I, é considerado como uma entidade divina personificada (Kerchove, 2012, p. 300).

⁸ O homem foi feito para a gnose das obras divinas (CH III 3).

⁹ “É bastante plausível que a frase τὸν voûν μὴ ἔχοντες ἄνθρωποι (os homens que não têm o voûs) do CH IV.3-6a tenha sua origem no próprio contexto egípcio e seja equivalente a *ntj h³tj* e *ntj jb* [uma pessoa sem coração]” (Lira, 2014, p. 239). Para uma crítica textual de CH IV 3-6a, cf. Lira, 2014, p. 96.

¹⁰ Segundo CH I 22, o intelecto está presente somente aos piedosos, aos bons, aos puros, aos misericordiosos e aos reverentes.

¹¹ A aquisição do intelecto é um dom de Deus, o qual possui alguns parâmetros: critérios morais e éticos, também influi a capacidade, o saber e a confiança (Kerchove, 2012, p. 298).

“Tendo enchido disso [*sic*. De intelecto] uma grande cratera, enviou-o, confiando-o a um arauto,¹² e ordenou-lhe proclamar¹³ aos corações¹⁴ dos homens o seguinte: ‘imersge-te nesta cratera,¹⁵ tu que podes, que tens fé, que ascenderás para aquele que enviou a cratera para baixo, e que sabes para qual fim nasceras.’”

¹² *Arauto* traduz κήρυκα. Fowden (1993, p. 149) defende que a utilização κήρυκα no contexto de CH IV pode ser um indício do uso do vocabulário das religiões de mistério.

¹³ *Proclamar* traduz κηρύξαι. David Pessoa de Lira discorre sobre a inclusão ou omissão do termo κηρύξαι. Em favor da omissão, temos os seguintes argumentos formais: 1) ocorre a leitura mais atestada pelos códices, ou seja, “a omissão de κηρύξαι é mais atestada ... do que a inclusão” (Lira, 2022, p. 201). 2) Sucede a leitura mais antiga, dessa forma, “em relação à idade, o número de manuscritos antigos que atestam a omissão é maior” (Lira, 2022, p. 201). 3) Cumpre-se que a leitura do melhor códice é preferível, “no que diz respeito à qualidade, os manuscritos que testemunham a omissão são melhores do que os que atestam a inclusão de κηρύξαι” (Lira, 2022, p. 201). No que respeita aos argumentos de conteúdo, temos que: 1) Tendo em vista que a leitura mais breve é preferível, “a omissão de κηρύξαι pode ser considerada como original em maior ou menor grau” (Lira, 2022, p. 201). 2) Seguindo o argumento que envolve o parâmetro de que a leitura mais difícil é preferível, infere-se que “pelo critério de que a leitura mais difícil é preferível, a *lectio* com a omissão de κηρύξαι é preferida em detrimento da inclusão” (Lira, 2022, p. 205). Dessa maneira, Lira finaliza que “em consideração aos resultados obtidos da avaliação formal e interna, conclui-se que a omissão de κηρύξαι tem a maior probabilidade em ser a leitura original... Por essa razão, diante das evidências externas e internas ... optar-se-á pela leitura que omite a palavra κηρύξαι do texto que servirá de base para tradução: καὶ ἐκέλευσεν αὐτῶ ταῖς τῶν ἀνθρώπων καρδίαις τάδε seria – também exortou, em honra dela, aos corações dos homens estas coisas” (Lira, 2022, p. 208).

¹⁴ *Corações* traduz καρδίαις. *As Instruções de Ptahotep* exemplificam a articulação entre a audição das coisas divinas e o coração do homem: “He who hears is beloved of god, / He whom god hates does not hear/ (550) The heart makes of its owner a hearer or non-hearer, / Man’s heart is his life-prosperity-health!” (Lichtheim, 2016, p. 54). O coração hermético é aquele que escuta a palavra divina (Kerchove, 2012, p. 297). No Egito, o coração intervém no destino do falecido, visto que o julgamento consiste em que o coração deve pesar menos do que uma pena (Kerchove, 2012, p. 297)

¹⁵ *Imersge-te nesta cratera, tu que podes, que tens fé, que ascenderás para aquele que enviou a cratera para baixo, e que sabes para qual fim nasceras* traduz “βάπτισον σεαυτήν ἢ δυναμένη εἰς τοῦτον τὸν κρατῆρα, ἢ πιστεύουσα ὅτι ἀνελεύση πρὸς τὸν καταπέμψαντα τὸν κρατῆρα, ἢ γνωρίζουσα ἐπὶ τί γέγονας”. *Cratera* traduz κρατήρ. Κρατήρ também pode significar tigela; vaso para misturar vinho e água; copo; taça; cavidade, ou seja, um recipiente de armazenamento no qual os líquidos são misturados e do qual eles são extraídos (Nilsson, 1958, p. 53). Anna van den Kerchove, numa comunicação, observa que o hieróglifo egípcio para coração, representando um vaso canópico (*ib*), se assemelha a uma tigela (Bull, 2018, p. 261). Essa advertência é importante pois a literatura hermética sinonimiza intelecto (νοῦς) e coração (καρδία): “porquanto ele não é audível, nem exprimível, nem visível aos olhos, e sim ao intelecto e ao coração” (CH VII 2). *ib* (ϣ): heart, wish; seat of intelligence (Gardiner, 2001, p. 552). O demiurgo platônico usa uma cratera para misturar a alma do mundo (Platão, *Timen*, 41d). Plutarco fala de uma cratera em que se misturam mitos e palavras (Plutarco, *De defectu oraculorum*, 421.A.1). Proclo atribui a cratera à deusa Nix, a qual, junto com Fanes, traz à tona cada ser vivo oriundo do invisível, assim como a cratera sustenta as almas destes no mundo. A cratera é a fonte das almas de todos os seres

vivos (Nilsson, 1958, p. 55). Por outro lado, o verbo Βαπτίζω é raro na literatura hermética, havendo somente mais três ocorrências: CH XII 2 e S.H. 2XXV.8 (Kerchove, 2012, p. 301). Festugière (1938, p. 2) alude à dificuldade dessa passagem no que se refere à aliança entre os termos βάπτισον e κρατήρα. O autor de CH IV, segundo Festugière, mistura dois ritos, sendo que o primeiro não é um batismo, mas uma absorção sacramental do vinho que é colocado numa cratera (Festugière, 1938, p. 3). Na *Iliada*, os arautos conduziam os leais sacrifícios: dois carneiros e vinho que alegra o coração, fruto da terra num odre de cabra. O arauto Ideu transportava a cratera (κρατήρα) reluzente e taças de ouro (Homero, *Iliada*, III, 245-248). No ritual, os divinos arautos (κήρυκες ἀγῶνοι) reúnem os sacrifícios para os deuses e misturam o vinho (οἶνον) numa cratera (κρατήρι) (Homero, *Iliada*, III, 268-270). Posteriormente, os carneiros são degolados e o vinho vertido da cratera (κρατήρος) para as taças (δεπάεσσιν) (Homero, *Iliada*, III, 292-296). As passagens homéricas sugerem uma vinculação entre o substantivo κρατήρ e o verbo μίγνυμι, cujo particípio é μίσγον. O verbo μίγνυμι, num sentido estrito, significa misturar líquidos (Liddell; Scott, 1996, p. 1092). Na *Odiseia*, temos mais um exemplo dessa relação, onde vinho (οἶνον) e água (ὔδωρ) foram misturados (ἔμισγον) em crateras (κρατήρσι) (Homero, *Odiseia*, I, 100). Aqui, κρατήρ possui o sentido de taça, vaso ou jarro. Em *Provérbios* 9,1-6, a sabedoria (σοφία) mistura (ἐκέρασεν) na cratera (κρατήρα) seu próprio vinho (οἶνον). Posteriormente, envia seus escravos anunciarem, junto à cratera, que os insensatos devem abandonar a insensatez (ἄφροσύνη) e procurar a sensatez (φρόνησιν), a fim de que vivam (βιώσητε). O primeiro aspecto, portanto, refere-se à mistura ritual do vinho numa cratera. O segundo, concerne à construção metafórica de beber o conhecimento, beber a virtude, beber a sabedoria, a fim de purificar as iniquidades. O emprego dessas metáforas é atestado em Philo de Alexandria (*De Somniis*, II, 190), *Pistis Sophia* (IV, 142), Irineu de Lião, (*Contra as Heresias*, 13,2). Nesse sentido, a cerimônia que anuncia o arauto não constitui um banho, um batismo, mas uma absorção do voûs. A alma é convidada a beber o intelecto a fim de adquirir a iniciação perfeita (Festugière, 1938, p. 6). Conclui Festugière que CH IV emprega a mistura de dois ritos, um relacionado à absorção de uma bebida sagrada tirada da cratera; o outro, a um banho de purificação e iniciação (1938, p. 8). Enquanto na literatura homérica destacamos o uso do verbo μίγνυμι, nos *Provérbios* há a prevalência do verbo κεράννυμι, isso poderia sugerir, ao menos na época helenística, uma vinculação íntima entre a cratera e as concepções alquímicas, tendo em vista que o que o verbo κεράννυμι, em sentido estrito, denota uma mistura que combina os elementos num novo composto, isto é, uma mistura química (Thayer, 2000, p. 344). Por outro lado, o verbo μίγνυμι se refere a uma mistura enquanto combinação, ou seja, uma mistura mecânica (Thayer, 2000, p. 344). Essa interpretação ganha força levando-se em conta uma passagem de Zósimo, onde figura um conselho de Zósimo à Theosebeia, para que, depois de ter se apressando para “Poimenandra” e se batizado numa cratera, ela deve retornar para sua classe espiritual (Zósimo, *A Quitação Final*, 2.245.6-7). Deve-se notar que o lexema κρατήρ advém da mesma raiz do verbo κεράννυμι (Lira, 2014, p. 155). Marc Philonenko evoca as imagens do escanção e da cratera, correspondentes a um aspecto da vida social grega antiga, a saber, o banquete a partir do qual um jovem servidor dispõe o vinho na cratera para servir aos convivas (2003, p. 335). É por meio dessa ilustração que Aquiles demanda a Pátroclo que coloque uma cratera maior, misture um vinho mais forte e sirva uma taça a cada um (HOMERO, *Iliada*, IX, 202-203). Philo fala de um escanção (οἰνοχόος) que extrai de uma cratera divina (ἐκ τοῦ θείου κρατήρος), a qual Deus mesmo encheu de virtudes (ἀρετῶν) (*De Somniis* II, 190). O *Apocalipse Grego de Baroque* fala de uma grande tigela introduzida (φιάλην μεγάλην) pelo Arquiestratego Miguel (ὁ ἀρχιστράτηγος Μιχαήλ), um receptáculo que contém as virtudes dos justos (αἱ ἀρεταὶ τῶν δικαίων) (11.8.1-9). A imagem da cratera

“Então, todos os que entenderam o anúncio, batizaram-se com o intelecto;¹⁶ foram os que participaram da gnose e tornaram-se homens perfeitos,¹⁷ tendo recebido o intelecto. Ao contrário, todos os que erraram em entender o anúncio foram os que possuem [só] a razão, não tendo recebido o intelecto, e ignorando para qual fim nasceram e por quais causas. [5] As sensações desses, de fato, são parecidas com aquelas dos animais irracionais, e carregando o temperamento animoso e colérico, não admiram as coisas dignas de contemplação, mas dirigem à atenção aos prazeres e aos apetites dos corpos, e creem que o homem nascera por causa dessas coisas. Ao contrário, todos os que participam no dom recebido de deus, estes, ó Tat, segundo a comparação dos atos, são imortais¹⁸ em vez de mortais, todas as coisas tendo englobado com o próprio intelecto, as coisas sobre a terra, as coisas no céu, e também se há as coisas além do céu. Tendo se elevado grandemente, eles viram o bem e, tendo-o visto, consideram um infortúnio a demora aqui embaixo. Tendo desprezado todas as realidades corpóreas e incorpóreas, procuram com ardor o uno e o único. [6] Essa, ó Tat, é a ciência do intelecto, {abundância} das coisas divinas, compreensão de deus, sendo a cratera divina.”

“Eu também quero me batizar, ó pai.”

“Se primeiramente não odiar o teu corpo, ó filho, não serás capaz de amar a ti mesmo. Todavia, tendo amado a ti mesmo, terá o intelecto, e tendo o intelecto, também tu participarás na ciência.”

“Em que sentido tu falas essas coisas, ó pai?”

“É de fato impossível, ó filho, tomar parte em ambos, nas coisas mortais e coisas imortais. Porquanto, há dois tipos de coisas que são, corpóreas e incorpóreas, nas quais há o mortal e o divino, a quem quer escolher resta a escolha de um ou de outro. Porquanto, não é possível escolher ambos, e nas coisas em que é deixada a escolha, o que resulta inferior revela a potência do outro. [7] A escolha do melhor não somente resulta belíssimo ao que escolhe,

também se encontra na Cabala (Philonenko, 2003, p. 339). A doutrina da cratera mística, contida em CH IV, relaciona-se aos relatos de Hipólito (acerca dos Naassenos, Sethinianos), aos textos mandeus, ao *Papiro Mágico de Turim*. “les initiés buvaient l'eau vive des baptêmes et savaient que le rite de l'eau et du vin mêlés dans la coupe donnait naissance, dans les cieux, à l'Homme parfait et faisait d'eux, sur terre, à leur tour, des 'hommes parfaits'” (Philonenko, 2003, p. 344). Em outros meios religiosos, entre os judeus, egípcios, nos cultos de Isis, existem ritos de purificação junto à água, porém não se deve confundi-los com o batismo cristão, “un rite d'immersion symbolisant le commencement d'une nouvelle vie et l'entrée dans la communauté chrétienne” (Kerchoue, 2012, p. 303).

¹⁶ και ἐβαπτίσαντο τοῦ νοός. Na expressão και ἐβαπτίσαντο τοῦ νοός, o verbo βαπτίζω (na voz média: βαπτίζομαι) assume o significado de encher-se, embeber-se, ensopar-se, encharcar-se de τοῦνοός (Lira, 2014, p. 119). O coração se imergirá, não para se purificar, mas para impregnar-se, embeber-se de intelecto, tornando-se o novo receptáculo (Kerchoue, 2012, p. 311).

¹⁷ Segundo Dodd (1953, p. 42), os homens perfeitos são aqueles que possuem a capacidade de reconhecer sua origem celestial e, por conseguinte, recuperar a imortalidade.

¹⁸ E o que é dotado de intelecto (<ό> ἔννοος) reconheça (ἀναγνωρίσάτω) a si próprio (ἑαυτόν) que é imortal (ἀθάνατον) (CH I 18). O homem é duplo, mortal por causa do corpo, imortal por causa do homem essencial (CH I 15). Jámblico (*De Myst.* VIII 6) considera a teoria das duas almas como distintivamente hermética.

tornando o homem deus, mas também exhibe a devoção a deus. Ao contrário, a escolha do pior destruiu o homem, mesmo se por nada ofendeu a deus, senão somente por isto: assim como as procissões passam no meio da rua e sozinhas não são capazes de produzir algo, mas são impedimentos aos outros, da mesma forma também, essas pessoas fazem procissões no cosmos, levadas pelos prazeres corpóreos. [8] Sendo assim as coisas, ó Tat, estarão à nossa disposição as coisas que vêm de deus. Que o que vem de nós siga e não seja menor, visto que deus não é responsável, mas nós somos as causas das coisas malvadas, preferindo-as às coisas belas. Vê, ó filho, através de quantos corpos devemos passar, e através de quantas fileiras de daemones, qual sucessão contínua e quantos cursos de estrelas, a fim de que sigamos em direção ao uno e único. O bem, pois, é intransponível, sem limites e sem fim, sem princípio em si mesmo, mas a nós parecendo que tenha um princípio, a ciência. [9] A gnose, então, não é o princípio do bem, mas nos proporciona o princípio do bem que será conhecido. Que nós peguemos, então, o princípio, e percorramos rápidos todas as coisas; sem dúvida é um caminho tortuoso, abandonar as habituais e presentes para voltar às arcaicas, às originárias. As coisas visíveis aprazem, ao passo que o não visível produz receio. A maldade é mais visível, mas as coisas invisíveis nos fazem desconfiar. As coisas mais manifestas são más, enquanto o bem é invisível às coisas visíveis; porquanto não há nem a forma nem o aspecto dele. Por isso, é similar a si mesmo, ao passo que é dessemelhante a todas as outras coisas; impossível é, pois, a um incorpóreo ser visível a um corpo; [10] esta é a diferença do similar em relação ao dessemelhante, e a deficiência do dessemelhante em relação ao semelhante. A mônada, pois, que é princípio e raiz de todas as coisas, está em todas as coisas como princípio e raiz. Sem um princípio não há nada, mas o princípio não advém de nada senão de si mesmo, se é o princípio das outras coisas. A mônada, sendo princípio, abrange todas as coisas enquanto número, e é abrangida por nenhum deles, e gera cada número, não sendo gerada por nenhum outro número.¹⁹ [11] Tudo o que é gerado é imperfeito e separável, sujeito a crescimento e

¹⁹ Segundo Moderato de Cádiz, o número é um sistema de mônadas, ou uma progressão de multiplicidades se iniciando a partir da mônada, e uma regressão terminando na mônada (Fragmento 1, Linha 1.1-3). Para Plutarco, os pitagóricos consideram o fogo ($\pi\upsilon\rho$) enquanto mônada ($\mu\omicron\nu\acute{\alpha}\delta\alpha$) (*Numa*, 11.1.5-11.2.1). Cirilo de Alexandria conserva um fragmento hermético, no qual se diz que a pirâmide se encontra na fundação da natureza e do mundo inteligível; ademais, possui como líder e superior a palavra criativa do senhor de todas as coisas (F.H. 28). Tendo em vista que, segundo Platão, a pirâmide é o primeiro tetraedro (*Timeu*, 56b3), Festugière (1949, p. 211) considera a pirâmide equivalente a Tetraktys pitagórica, visto que Jámblico reporta que desde o tempo de Espeusipo a $\pi\rho\alpha\mu\acute{\iota}\varsigma$ é o símbolo da tétrade (*Teologia de Aritmética*, 84,10-11). A tétrade enquanto pirâmide também se encontra em Sexto Empírico (*Contra os Matemáticos*, 7.100.5-7). A pirâmide é o fundamento da natureza justamente porque a pirâmide-tetraedro é o primeiro dos sólidos elementares que constituem o corpo do mundo e, ademais, a tétrade introduz a ordem da regularidade em todos os fenômenos do universo (Festugière, 1949, p. 214). Como contraponto, Mahé relaciona a pirâmide ao monte primal que se eleva a partir das águas primais (*Nun*), na mitologia egípcia (Mahé, 1986, p. 30). As considerações de Festugière e Mahé não se excluem necessariamente. Assim sendo, a pirâmide é o elemento estrutural do fogo, fundamento do mundo inteligível ($\nu\omicron\epsilon\rho\acute{\eta}\ \kappa\omicron\varsigma\omicron\mu\omicron\varsigma$) e, por conseguinte, o logos demiúrgico ($\tau\omicron\nu\ \delta\eta\mu\iota\omicron\upsilon\rho\gamma\omicron\nu\ \lambda\omicron\gamma\omicron\nu$) é senhor do fogo. A tetraktys consiste na ideia da dezena como número perfeito,

diminuição, enquanto ao que é perfeito não acontece nenhuma dessas coisas. O que pode ser aumentado aumenta-se a partir da mônada, mas se consome pela sua própria fraqueza, não mais sendo capaz de acolher a mônada.²⁰ Esta é, então, ó Tat, a imagem de deus, que foi traçada pelo que é possível. Se a contemplares com precisão e as pensares com os olhos do coração, confie em mim, ó filho, encontrarás a via para as coisas de cima. Mas sobretudo a própria te guiará. A contemplação carrega certa peculiaridade: ela liga e puxa para cima os que se anteciparam na contemplação, assim como dizem que o ímã faz com o ferro.”

CONSIDERAÇÕES FINAIS

CH IV apresenta a alegoria da cratera e a sua imersão. A imagem apresentada se refere à obtenção de um dom divino, o intelecto (νοῦς). Dessa forma, não se trata de um batismo no sentido de purificação, mas o de se impregnar, o de se embeber. A palavra divina, por conseguinte, fala ao coração dos homens, exorta-os a se tornarem homens perfeitos através da obtenção do intelecto, não se restringindo a possuir somente a razão/palavra (λόγος). Ocorre, por conseguinte, a distinção entre dois homens, segundo a posse ou não do intelecto. Assim, o coração é concebido como a sede do intelecto, ou, então, é identificado a ele. Isso poderia sugerir que o bem, frequentemente associado a Deus, não pode ser subsumido a uma realidade discursiva (λόγος), antes se faz necessária a aquisição de uma faculdade extradiscursiva que se reporte à dimensão espiritual do homem, a sua essência.

O dom divino do intelecto, portanto, possui suas consequências, tendo em vista que aqueles que o adquirem se tornam imortais, divinos. Com efeito, todos os homens possuem a razão; mas nem todos, o intelecto. Assim, Deus quis que o intelecto fosse colocado no mundo dos homens como um prêmio, ou seja, trata-se de um conhecimento passível de seleção. A cratera, então, é concebida como recipiente, um vaso de mistura dentro do qual o intelecto é disposto e ofertado aos homens, conferindo a oportunidade de uma absorção sacramental e, por conseguinte, não apenas ser dotado de razão, como também ser portador do intelecto. Pode-se colocar em relevo, nesse sentido, que o lexema κρατήρ advém da mesma raiz do verbo κεράννυμι, um tal verbo que se refere a uma mistura que combina os

alcançado através da soma 1+2+3+4 e figurado como um triângulo composto de quatro linhas com um, dois, três e quatro pontos por linha (Jâmblico, *Teologia da Aritmética*, 26.15-27.15.) Na *Refutação de Todas as Heresias* (4.43.4), é dito que a mônada e a década são o início e o fim dos números, ligados por meio da tetraktys, e a década é uma mônada equivalente (4.43.5.3-6). A década engendra a alma, e a união de vida e alma causa a unidade a ser gerada pelo espírito (CH XIII 12). Essa especulação numerológica monádica ajuda a explicar a dinâmica da unidade da dezena contra a da dúzia (CH XIII 11). Os dez poderes conseguem expulsar os doze punidores, isso se dá porque ambos são uma unidade, todavia a dezena é uma unidade autêntica, ao passo que a dúzia é uma unidade somente no ato (ἐν τῇ πράξει) (CH XIII 12). A década, portanto, é a realização do sistema monádico (Bull, 2018, p. 287).

²⁰ Segundo Nicômaco de Gerasa, deus pode ser equalizado à mônada, pois ele é todas as coisas seminalmente (σπερματικῶς) na natureza, assim como é no número (Jâmblico, *Teologia da Aritmética*, 3.1-4).

elementos num novo composto, isto é, uma mistura química. Assim, a imagem do batismo no intelecto também evoca a imagem alquímica como exemplificada por Zósimo.

O intelecto estabelece uma ligação entre Deus e o homem, tendo em vista que o seu coração embebido de intelecto se articula ao mundo divino. Assim, por meio do intelecto inteiramente iluminado, o hermetista enlaça tudo de uma vez e conhece a verdade. Uma via da imortalidade é pavimentada e a imortalidade é conferida através da vida do intelecto. O homem perfeito é então formado, levando-se em conta que o intelecto é emanção de Deus e, assim, ter intelecto é estar em contato com a vontade de Deus (Pereira, 2010, p. 133). Dessa forma, ocorre a ritualização da linguagem filosófica, na medida em que o tratado se ocupa, primordialmente, da evocação de imagens expressivas tais como a cratera, a imersão, o arauto, o coração dos homens, enfim, trata-se da habilidade em organizar essas imagens em termos de temas culturalmente relevantes. (Chlup, 2007, p. 148).

GLOSSÁRIO

ἀγαθός: o bem; o bom; o bem é invisível às coisas visíveis é similar a si mesmo e dessemelhante a todas as outras coisas (CH IV 9); tanto o bem (ἀγαθός) quanto o belo (κάλλος) são inseparáveis de Deus (CH VI 5); ignorar Deus é o vício completo, mas ser capaz de conhecer, querer e esperar, é a via que conduz ao bem (CH XI 21); o caminho da devoção (εὐσέβεια) conduz ao bem (S.H. II B 5-6); na literatura hermética, τὸ ἀγαθόν é a própria salvação (Lira, 2021, p. 11).

ἀθάνατος: imortal; a via da imortalidade é constitutiva de uma recusa de se manter no âmbito da ignorância (ἀγνωσία) (CH XI 21; CH I 28-29); o ditado de reconhecer a si próprio como imortal (CH I 18); é necessário uma conversão (μετανοέω) por aqueles que tomam parte na ignorância, a fim de participar da imortalidade (CH I 28); a privação da imortalidade (στερηθῶσι τῆς ἀθανασίας) ocorre aos ignorantes (οἱ ἀγνοοῦντες) (CH I 20); o homem é duplo, mortal por causa do corpo, imortal por causa do homem essencial (οὐσιώδη ἄνθρωπον) (CH I 15); homem terrestre é um deus mortal, e o deus celeste um homem imortal (CH X 25).

ἄθλον: prêmio; recompensa; Deus colocou o intelecto (νοῦς) no meio das almas como um prêmio (CH IV 3).

ἀριθμός: número.

ἀφανής: invisível; a literatura hermética realiza um jogo de palavras, no qual Deus, que é invisível (ἀφανής θεός), é o mais visível (φανερῶτατός) de todos (CH V); o invisível é sempre àéi CH V 1; o um não gerado (εἷς ἀγέννητος) é invisível (CHV 2).

βαπτίζω: batizar; imergir; misturar de encher-se, embeber-se, ensopar-se, encharcar-se (voz média); em CH XII 2, o verbo possui um sentido negativo, pois aqui se trata de uma imersão da alma no corpo.

γνώσις: gnose; conhecimento; é possível que a gnose seja um equivalente grego ao termo egípcio *rh*; a versão copta da *Oração de Ação de Graças* (NHC VI 7 64.6-8) expõe a relação entre γνώσις, λόγος e νοῦς, ligando esses termos ao estágio final da iniciação hermética; a

devoção em companhia com a gnose é a única via que leva ao belo (CH VI 5); existe somente esta salvação ao homem: a gnose de Deus (CH X 15); o homem foi criado para a gnose das obras divinas (CH III 3).

δημιουργός: demiurgo; o intelecto que é Deus, sendo hermafrodita (ἄρρενόθηλος), existente como vida (ζωή) e luz (φῶς), pariu com uma palavra um outro intelecto demiurgo (ἕτερον Νοῦν δημιουργόν) (CH I 9). O demiurgo é irmão do homem primordial.

δωρεά: dom; CH IV trata do dom divino do intelecto.

ἐνέργεια: energia; atividade; as ἐνεργείας são incorpóreas, mas somente funcionam em corpos (S.H. IV 6); diferentemente das almas, as ἐνεργείας não podem ser independentes dos corpos (S.H. IV 6); dessa maneira, todos os eventos no cosmos se sustentam em ἐνεργείας eternas e imortais; as ἐνεργείας que trabalham nas almas, nos corpos, nos corpos eternos, nas madeiras e nas pedras, são atividades (S.H. IV 8); a ἐνέργεια é qualquer coisa trazida ao ser (S.H. IV 12); força cósmica (Lira, 2021, p. 19).

ἐπιστήμη: ciência; a episteme.

καρδία: coração; poderia estar relacionado ao termo egípcio *jb* (coração); o termo καρδία é frequentemente sinonimizado a νοῦς (intelecto).

κήρυγμα: anúncio; proclamação.

κῆρυξ: arauto.

κόσμος: ornamento, ordem universal ou mundial, universo, cosmo, mundo (Lira, 2021, p. 23).

κρατήρ: tigela; vaso de mistura; copo, taça, cavidade.

λογικοί: lógicos; homens que possuem a razão (λόγος), mas não o intelecto (νοῦς) (CH IV 4).

λόγος: razão; palavra; discurso; lição; razão discursiva; o homem se distingue dos outros seres por meio da palavra, porquanto os outros seres possuem somente a voz (CH XII 13); a razão é imagem (εἰκῶν) e intelecto de deus (CH XII 14); isso pode significar que o logos é tanto a capacidade do homem de se distinguir dos outros seres, quanto de obter a consciência de Deus; poderia ser sugerida a vinculação entre λόγος e o vocábulo egípcio *hw* (enunciado; comando).

μονάς: mônada.

νοῦς: intelecto; de um ponto de vista teocêntrico, o intelecto deriva da essência de Deus (τῆς τοῦ θεοῦ οὐσίας) (CH XII 1); num referencial antropocêntrico, o intelecto constitui a conexão do ser humano com o divino, ou seja, refere-se à dimensão espiritual do homem.

σῶμα: corpo; corpo enquanto túnica (χιτῶνα), tecido da ignorância (τὸ τῆς ἀγνωσίας ὕφασμα), suporte da maldade (τὸ τῆς κακίας στήριγμα), vínculo da corrupção (τὸν τῆς φθορᾶς δεσμόν), invólucro obscuro (τὸν σκοτεινὸν περίβολον), morte vivente (τὸν ζῶντα θάνατον), cadáver sensível (τὸν αἰσθητὸν νεκρόν), sepultura (τάφον); ladrão (ληστής) (CH VII 2).

τέλειος: perfeito; os que participam na gnose se tornam homens perfeitos (τέλειοι ἄνθρωποι) (CH IV 4).

REFERÊNCIAS

- ABEL, Günter. *Forms of knowledge: problems, projects, perspectives*. In: MEUSBURGER, Peter; WELKER, Michael; WUNDER, Edgar (eds.). *Clashes of Knowledge: Orthodoxies and Heterodoxies in Science and Religion*. Springer: Netherlands, 2008.
- ADAMSON, Grant. Gnosticism disputed: Major debates in the field. In: DECONICK, April D. (ed.). *Religion: secret religion*. Michigan: Macmillan, 2016.
- ASSEM, Rehab. The God Ḥw – a brief study. *Studien zur Altägyptischen Kultur*. Bd. 41, p. 21-31, 2012.
- BERTHELOT, Marcellin. *Collection des Anciens Alchimistes Grecs II*. Paris: G. Steinheil, 1887-88.
- BICKEL, Susanne. *La cosmogonie égyptienne Avant le Nouvel Empire*. Göttingen: Editions Universitaires Fribourg Suisse Vandenhoeck & Ruprecht, 1994.
- BULL, Christian. *The tradition of Hermes Trismegistus*. Leiden: Brill, 2018.
- CHLUP, Radek. The ritualization of language in the *Hermetica*. *Aries*, v. 7, n. 2, p. 133-60, 2007.
- COPENHAVER, Brian P. *Hermetica*. The Greek Corpus Hermeticum and the Latin Asclepius in a new English translation with notes and introduction. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.
- DILLON, John. *The Middle Platonists: 80 B.C to A.D. 220*. New York: Cornell University Press, 1996.
- DODD, Charles Harold. *The interpretation of the Fourth Gospel*. Cambridge: Cambridge University Press, 1953.
- FESTUGIÈRE, André-Jean. *Hermetica*. *The Harvard Theological Review*, v. 31, n. 1, p. 1-20, 1938.
- FESTUGIÈRE, André-Jean. La Pyramide Hermétique. *Revue suisse pour l'étude de l'antiquité classique*, n. 6, p. 211-5, 1949.
- FESTUGIÈRE, André-Jean. *Corpus Hermeticum Tome I (I-XII)*. Paris: Les Belles Lettres, 1960.
- FOWDEN, Garth. *The Egyptian Hermes: A Historical Approach to the Late Pagan Mind*. Princeton: Princeton University Press, 1993.
- GARDINER, Alan. *Egyptian grammar: being an introduction to the study of Hieroglyphs*. Third Edition Revised. Oxford: Oxford University Press, 2001.
- HANEGRAAFF, Wouter J. Altered States of Knowledge. *International Journal of the Platonic Tradition*, v. 2, n.2, p. 128-63, 2008.
- HIPPOLYTUS. *Refutatio omnium haeresium*. Ed. Miroslav Marcovich. Berlin: De Gruyter, 1986.
- HOMERUS. *Homeri Ilias*, vols. 2-3. Thomas W. Allen (ed.). Oxford: Clarendon Press, 1931.

- HOMERUS. *Homeri Odyssea*. Peter Von der Mühl (ed.). Basel: Helbing & Lichtenhahn, 1962.
- IAMBlichUS. *Theologoumena arithmeticae*. In: [Iamblichus] *theologoumena arithmeticae*. Victorius de Falco (ed.) Leipzig: Teubner, 1922.
- IRINEU DE LIÃO. *Contra as heresias*. São Paulo: Paulus, 1995.
- JONAS, Hans. *The gnostic religion*. Boston: Beacon Press, 2001.
- KERCHOVE, Anna van den. *La voie d'Hermès: Pratiques rituelles et traités hermétiques*. Leiden: Brill, 2012.
- KITTEL, Gerhard; FRIEDRICH, Gerhard. *Theological dictionary of the New Testament*. Translation by Geoffrey W. Bromiley. Grand Rapids, Michigan: The Paternoster Press, 1985.
- LIDDELL, George Henry; SCOTT, Robert. *A Greek-English Lexicon*. Oxford: Clarendon Press, 1996.
- LICHTHEIM, Miriam. *Ancient Egyptian literature*. v. I – The Old and Middle Kingdoms. London: University of California Press, 2016.
- LIRA, David Pessoa de. *O batismo do coração no vaso do conhecimento: uma análise do Corpus Hermeticum IV.3-6a*. Recife: Editora UFPE, 2014.
- LIRA, David Pessoa de. Glossário dos *Hermetica Graeca*: pesquisa bibliográfica das ferramentas e das fontes secundárias de tradução. *Classica – Revista Brasileira de Estudos Clássicos*, n. 34, v. 2, p. 1-35, 2021.
- LIRA, David Pessoa de. Inclusão ou omissão da *Lectio KHPYΞAI* e suas implicações textuais no *Corpus Hermeticum* 4.3-6a. *Revista Philologus*, Rio de Janeiro, CIFEFil, ano 28, n. 83, p. 194-212, 2022.
- MAHÉ, Jean Pierre. La création dans les *Hermetica*, *Recherches Augustiniennes* XXI, p. 29-30, 1986.
- MEYER, Marvin (ed.). *The Nag Hammadi scriptures: the revised and updated translation of sacred gnostic texts*. New York: Harper One, 2007.
- MODERATUS. *Fragmenta*. In: MULLACH, Friedrich Wilhelm August (ed.). *Fragmenta philosophorum Graecorum*. v. 2. Paris: Didot, 1867, Repr. 1968.
- NILSSON, Martin P. Krater. *The Harvard Theological Review*, v. 51, n. 2, p. 53-8, 1958.
- PEREIRA, Ronaldo Guilherme Gurgel. The hermetic logos: reading the “*Corpus Hermeticum*” as a reflection of Graeco-Egyptian mentality. 2010. (Doctoral Thesis) – University of Basel, Faculty of Humanities and Social Sciences, 2010. Disponível em: http://edoc.unibas.ch/diss/DissB_9262. Acesso em: 23 fev. 2023.
- PEREIRA, Ronaldo Guilherme Gurgel. Hermetic receptivity to Egyptian abstract concepts. *Hathor Studies of Egyptology*, v. 1, p. 153-80, 2012.

- PETERSEN, Tage. Hermetic Dualism? CH. VI. against the Background of Nag Hammadi Dualistic Gnosticism. In: PETERSEN, Tage; GIVERSEN, Soren; SORENSEN, Jorgen (eds.). *The Nag Hammadi Texts in the History of Religions*. The Royal Danish Academy of Sciences and Letters, 2002.
- PHILO JUDAEUS. De somniis (lib. i–ii). In: WENDLAND, Paul (ed.). *Philonis Alexandrini opera quae supersunt*. v. 3. Berlin: Reimer, 1898, Repr. 1962.
- PHILONEKNO, Marc. L'Échanson et le Cratère. *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, v. 147, n. 1, p. 335-348, 2003.
- PICARD, Jean-Claude (ed.). Apocalypsis Baruchi Graece. In: *Pseudepigrapha veteris testamenti Graece 2*. Leiden: Brill, 1967.
- PLATO. Politicus. In: BURNET, John (ed.). *Platonis opera*. v. 1. Oxford: Clarendon Press, 1900, Repr. 1967.
- PLATO. Timaeus. In: BURNET, John (ed.). *Platonis opera*. v. 4. Oxford: Clarendon Press, 1902, Repr. 1968.
- PLUTARCH. *De defectu oraculorum*. In: SIEVEKING, Wilhelm (ed.). *Plutarchi moralia*. v. 3. Leipzig: Teubner, 1929, Repr. 1972.
- PLUTARCH. *Numa*. Plutarch's lives, v. 1. English translation by Bernadotte Perrin. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1914. Repr. 1967.
- RAHLFS, Alfred. *Septuaginta*. v. 1, 9th ed. Stuttgart: Württembergische Bibelanstalt, 1935, Repr. 1971.
- RAMELLI, Ilaria. *Corpus Hermeticum*. Edizione e commento di A.D Nock e A.-J. Festiguère. Edizioni dei testi emetici copti e commento. Milano: Bompani, 2014.
- SCHMIDT, Carl (ed.); MACDERMOT, Violet (trad.). *Pistis Sophia*. Leiden: Brill, 1997.
- SEXTUS EMPIRICUS. Adversus mathematicos. In: MUTSCHMANN, Hermann, MAU, Jürgen (eds.). *Sexti Empirici opera*. v. 2 e 3 (2nd ed.). Leipzig: Teubner, v. 2: 1914; v. 3: 1961.
- SMITH, Mark. *Following Osiris: perspectives on the Osirian afterlife from four millenia*. Oxford University Press, 2017.
- SØRENSEN, Jørgen Podemann. *The Egyptian Background of the ἱερός λόγος (CH III)*. In: BILDE, Per; NIELSE, Helge Kjaer; SØRENSEN, Jørgen Podemann (eds.). *Apocryphon Severini*. Aarhus, Denmark: Aarhus University Press, 1993.
- SØRENSEN, Jørgen Podemann. COOYÑ: The late Egyptian background of gnosis. In: PETERSEN, Tage; GIVERSEN, Soren; SORENSEN, Jorgen (eds.). *The Nag Hammadi texts in the history of religions*. [s. l.]: The Royal Danish Academy of Sciences and Letters, 2002.
- SØRENSEN, Jørgen Podemann. Continuous Creation: An Egyptian Heritage in Hermeticism. *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, v. 83, n.1, p. 37-60, 2017.

TATOMIR, Renata. Master and disciple. Egyptian elements and interdisciplinary perspectives in Ancient Hermetic literature. In: *Annals of the Sergiu Al-Gorge Institute*. Ed. Radu Bercea and Luminita Munteanu, v. IX-XI, 2002.

THAYER, Joseph. H. *Thayer's Greek-English lexicon of the New Testament*. Massachusetts: Hendrickson Publishers, 2000.

ZÓSIMO. Τὸ πρῶτον βιβλίον τῆς τελευταίας ἀποχῆς. In: BERTHELOT, Marcellin; RUEILLE, Charles Émile (ed.). *Collection des anciens alchimistes grecs*. v. 2. Paris: Steinheil, 1888, Repr. 1963.