



Protestantismo em Revista é licenciada  
sob uma Licença Creative Commons.

<http://dx.doi.org/10.22351/nepp.v45i1.3643>

# A HISTÓRIA DA FORMAÇÃO DO *CORPUS HERMETICUM*<sup>1</sup>

## The history of *Corpus Hermeticum* formation

David Pessoa de Lira\*

**Resumo:** Dezesete tratados herméticos foram conservados em um corpus. Deve-se perguntar a razão pela qual todos os dezesete tratados foram coligidos nesse corpus. Não obstante haver uma incidência de tratados πρὸς Τατ, πρὸς Ἀσκληπιόν, πρὸς Ἄμμωνα tanto no *Corpus Hermeticum* como nos *Stobaei Hermetica*, deve-se salientar três pontos importantes: a) não se pode presumir facilmente nada, além dessa incidência, sobre as fontes que Estobeu empregou sem qualquer tipo de atestação; b) deve-se entender que o próprio *Corpus Hermeticum* é uma coletânea de textos de que não se pode pressupor uma fonte única e unívoca de todos os tratados ali coligidos; c) ao empregar as mesmas fontes, não está clara a razão pela qual se emprega alguns textos em detrimento de outros. Ao que tudo indica, o *Corpus Hermeticum*, embora compreendendo um conjunto de textos que remontam aos primeiros séculos da Era Cristã, é uma produção redacional seletiva e arbitrária do Período Bizantino no que diz respeito a sua formação enquanto coletânea de textos herméticos e unidade literária distinta. Assim, o ponto capital é a maneira como os textos herméticos foram reunidos e transmitidos e a motivação pela qual se escolheu um conjunto de tratados herméticos, designando, assim, o interesse pelas doutrinas e a sua interpretação em um determinado contexto.

**Palavras-chave:** *Corpus Hermeticum*; formação; transmissão.

**Abstract:** Seventeen hermetic tractates were preserved in a corpus. One must ask why all the seventeen tractates were collected in this corpus. Nevertheless there are incidence of tractates πρὸς Τατ, πρὸς Ἀσκληπιόν, πρὸς Ἄμμωνα both in the *Corpus Hermeticum* and in the *Stobaei Hermetica*, one must point out three important points: a) it is not possible to presume easily anything, besides this incidence, on the sources that Stobaeus employed without any type of attestation; b) one must understand that *Corpus Hermeticum* itself is a collection of texts about which one cannot presuppose the only and univocal source of all the tractates collected in it; c) by employing the same sources, it is not clear the reason why one employs any

---

[Texto recebido em abril de 2019 e aceito em novembro de 2019, com base na avaliação cega por pares realizada por pareceristas ad hoc]

<sup>1</sup> O presente artigo foi adaptado da minha tese de doutorado, intitulada o *Batismo do Coração no Vaso do Conhecimento: Uma Análise do Corpus Hermeticum IV. 3-6a*, defendida no dia 21 de março de 2014, nas Faculdades EST. A tese foi publicada como livro, a saber: LIRA, David Pessoa de. *O Batismo do Coração no Vaso do Conhecimento: Uma Introdução ao Hermetismo e ao Corpus Hermeticum*. Recife Editora UFPE, 2015.

\* Doutor. Universidade Federal de Pernambuco (UFPE). E-mail: lyrides@hotmail.com

texts besides the others. It seems that the *Corpus Hermeticum*, though being a set of texts that remount to the first centuries of the Christian Era, is a redacional selective and arbitrary production of the Byzantine Period what concerns its formation as collection of hermetic texts and different literary unity. So, the capital point is how the hermetic texts were joined and transmitted and the motivation for which one chose a set of hermetic tractates, signaling the interest for the doctrines and its interpretation in a determined context.

**Keywords:** *Corpus Hermeticum*; formation; transmission.

## Introdução

Dos escritos herméticos filosófico-religiosos, que se caracterizam pelos esquemas *teoantropocósmicos* e ético-soteriológicos, restou uma coletânea designada, em latim, de *Hermetica*, ou seja, livros herméticos. Esse agrupamento de livros reúne os textos que fundamentam as doutrinas básicas da literatura filosófico-religiosa do hermetismo. Esses documentos não só ajudam a entender o conteúdo doutrinário, mas também a própria formulação das ideias que dão forma ao hermetismo. Os textos herméticos de caráter filosófico-religiosos, os quais chegaram aos dias de hoje, foram documentados como *corpus*, tradução e *fragmenta*. Eis a lista dos documentos existentes na atualidade no esquema abaixo:<sup>2</sup>

Os *Fragmenta Hermetica* ou *Testimonia Hermetica* são citações herméticas que incidem nos escritos de autores cristãos, como Tertuliano (160 - 220 E.C.); Cipriano, Lactâncio (240-320 E.C.), Cirilo de Alexandria (375-444 E.C.), Efraim, o sírio, Marcelo de Ancira (no *De Sancta Ecclesia* - Pseudoantimo - do séc. IV E.C.); e de autores não-cristãos, como Zózimo de Panópolis (III-IV E.C.) e Jâmblico (do fim do III ao início do IV E.C.). Esses fragmentos remontam do séc. I ao IV da Era Comum. Muitas dessas citações são de obras perdidas e

<sup>2</sup> EBELING, Florian. *The Secret History of Hermes Trismegistus: Hermeticism from Ancient to Modern Times*. Forworded by Jan Assmann. Translated from the German by David Lorton. Ithaca and London: Cornell University Press, 2011 (first edition 2007). p. 10-11; ELIADE, Mircea. *História das crenças e das ideias religiosas: De Gautama Buda ao Triunfo do Cristianismo*. Rio de Janeiro: Zahar, 2011. v. 2, p. 258; JOHNSON, Luke Timothy. *Among the Gentiles: Greco-Roman Religion and Christianity*. New Haven; London: Yale University Press, 2009. p. 84-85; REALE, Giovanni. *História da Filosofia Grega e Romana*. ed. corr. São Paulo: Loyola. 2008. v. 7, p. 376-377; VAN DEN BROEK, Roelof. Hermetic Literature I: Antiquity. In: HANEGRAAFF, Wouter J. (Ed.). *Dictionary Of Gnosis And Western Esotericism*. Leiden; Boston: Brill, 2006. p. 489-498; MAHÉ, Jean-Pierre. Hermes Trismegistos. In: JONES, Lindsay (Ed.). *Encyclopedia of Religion*. 2. ed. Detroit: Thompson/ Gale, 2005. v. 6, p. 3939; COPENHAVER, Brian 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. xxxii; SCOTT, Walter. Introdução. In: HERMETICA: the ancient Greek and Latin writings which contain religious or philosophical teachings ascribed to Hermes Trismegistus. Introductions, texts and translation edited and translation by Walter Scott. Boston: Shambala Publications, 1985. v. 1, p. 15; DURAND, Gilbert. *Ciência do Homem e Tradição: O Novo Espírito Antropológico*. Tradução de Lucia Pereira de Souza. São Paulo: TRIOM, 2008. p. 168.

outras apresentam referências a textos conhecidos, tratados do *Corpus Hermeticum* e *Asclepius Latinus*.<sup>3</sup>

A maioria desses autores provavelmente conheciam textos avulsos dos tratados do *Corpus Hermeticum*, Fulgêncio Mitógrafo (séc.V E.C.) fez referência ao tratado I do *Corpus Hermeticum*. João Estobeu (séc. V E.C.) reproduziu os tratados II, IV e X em seus *Excerpta*. O alquimista Zózimo de Panópolis (séc. III - IV E.C.) leu os tratados I e IV, provavelmente o tratado XII. Cirilo de Alexandria (séc. IV-V E.C.) cita o C.H. XI e XIV. Já Lactâncio (séc. III-IV E.C.) cita o tratado XII e XVI, e talvez faça referência aos tratados V, IX e X. Lactâncio também conhecia o texto do *Asclepius* em grego, sob o título de *Λόγος Τέλειος* [*Logos Teleios*]. Ele, em sua grandiosa obra de sete volumes, *Divinae Institutiones*, fez várias referências a escritos herméticos e a Hermes Trismegistos. Lactâncio e Cirilo são os autores cristãos que mais citam os textos herméticos, tendo um considerável número de fragmentos em seus escritos. No seu *De Civitate Dei* VIII.23-27, Agostinho fez referência a *Asclepius* 24-26. Não se sabe se Agostinho leu algum outro tratado hermético além do *Asclepius*. Sabe-se que ele tinha conhecimento do conteúdo da tradução em latim dessa obra, a única provavelmente disponível nessa língua na época. Ademais, Agostinho não demonstrava interesse em língua grega.<sup>4</sup> Nota-se que esses fragmentos foram conservados em obras de autores que viveram entre os séc. IV e V E.C., na sua maioria. A citação hermética mais antiga é a de Tertuliano, no *De anima*, 33.2, datada do séc. II E.C.: "... também Mercúrio Egípcio confessava, dizendo que a alma retirando-se do corpo não se funde na alma do universo, mas mantém determinada, para que preste conta [...] ao pai das coisas que em corpo tenha feito (tradução própria)".<sup>5</sup> Citação de textos desconhecidos atribuídos a Hermes pressupõe que havia mais textos herméticos filosófico-religiosos em circulação.<sup>6</sup>

<sup>3</sup> ELIADE, Mircea; COULIANO, Ioan P. *Dicionário das religiões*. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2009. p. 172; VAN DEN BROEK, 2006, p. 492; MAHÉ, 2005, v. 6, p. 3939; COPENHAVER, 2000, p. xxxii; SCOTT, 1985, v. 1, p. 49, 92-95.

<sup>4</sup> SCOTT, 1985, v. 1, p. 28-29, 49, 92-95, 114, 134, 148-149, 186, 378-379, 534-549; COPENHAVER, 2000, p. xlii; HERMETISMO. In: ENCICLOPÉDIA Mirador Internacional. São Paulo: Encyclopaedia Britannica do Brasil, 1986. p. 5709; Cf. YATES, 1991, p. 9-11; VAN DEN BROEK, 2006, p. 493-494; LACTANTIVS, L. *Caelivs Firmianvs. Divinarom Institutionom: Libri Septem*. Edidervnt Eberhard Heck et Antonie Wlosok. Berlin; Boston: De Gruyter, 2011. fasc. 4, p. *passim*; LACTANTIUS. *Divine Institutes*. Translated with an introduction and notes by Anthony Bowen and Peter Garnsey. Liverpool: Liverpool University Press, 2003. p. *passim*. Sobre Agostinho e o idioma grego, cf. SANTO AGOSTINHO, *Confessiones*, I.1.13-14, cf. SANTO AGOSTINHO. *Confissões*. Tradução de J. Oliveira Santos e Ambrósio de Pina. Nova Cultural: São Paulo, 2004. p. 51-54.

<sup>5</sup> *Fragmenta Hermetica 1: ... et Mercurius Aegyptius nouit, dicens animam digressam a corpore non refundi in animam uniuersi, sed manere determinatam, uti rationem [...] patri reddat eorum quae in corpore gesserit*. CORPUS Hermeticum. Edizione e commento di A.D. Nock e A.-J. Festugièere. Edizione dei testi ermetici copti e commento di Ilaria Ramelli. Testo greco, latino e copto a fronte. Milano: Bompiani. Il pensiero occidentale. 2005. p. 1204; HERMETICA: the ancient Greek and Latin writings which contain religious or philosophical teachings ascribed to Hermes Trismegistus. Introductions, texts and translation edited and translation by Walter Scott. Boston: Shambala Publications, 1985. v. 1, p. 534; VAN DEN BROEK, 2006, p. 492.

<sup>6</sup> WILLOUGHBY, Harold R. *Pagan regeneration: A Study of Mystery Initiations in the Greco-Roman World*. Chicago: The University of Chicago Press, 1929. p. 198-199; VAN DEN BROEK, 2006, p. 492; MAHÉ, 2005, v. 6, p. 3939; SCOTT, 1985, v. 1, p. 87-111; DODD, C.H. (Charles Harold). *The Interpretation of the Fourth Gospel*. Reprinted Paperback Edition. Cambridge: Cambridge University Press, 2005. p. 11.

João Estobeu foi um macedônio da cidade de Stobi. Viveu em torno do séc. V E.C. Sobre sua vida, pouco ou nada se sabe, exceto que ele era proveniente da cidade da Macedônia. Embora seu nome seja de origem judaico-cristã, ele não faz nenhuma menção aos autores cristãos na sua coleção de extratos de textos gregos. Isso pode pressupor que ele também não professasse a fé judaico-cristã. No entanto, é necessário levar em consideração que Estobeu é procedente de uma região marcadamente influenciada pelos aspectos da sociedade de Constantinopla. Nesse período, a distinção entre cristão e “pagão” é tão ambígua que não se pode perceber com facilidade. Uma retaliação à condução de uma política em favor da cristandade pode ter causado também uma ojeriza geral, tanto entre “pagãos” como entre cristãos. Exemplo disso é João o Lídio (490 E.C.- ?), mesmo sendo cristão e funcionário do governo em Constantinopla, ele não menciona em nenhum momento a cristandade. O que se sabe é que Estobeu compilou vários extratos de autores gregos pagãos e os agrupou em quatro livros. Toda a obra recebeu o título de *ἐκλογῶν, ἀποφθεγμάτων, ὑποθηκῶν βιβλία τέσσαρα* (quatro livros de extratos, ditos e preceitos).<sup>7</sup>

Em todo caso, foram preservados entre esses excertos vinte e nove fragmentos herméticos, dos quais dez são dos tratados II, IV e IX do *Corpus Hermeticum*<sup>8</sup> e um do *Asclepius*. É possível que Estobeu, assim como indica o título de cada excerto, tenha retirado esses textos de coleções herméticas existentes, tais como: dos discursos de Hermes a Tat (*Ἑρμοῦ ἐκ τῶν πρὸς Τατ*); de Hermes a Asclépio (*Ἑρμοῦ ἐκ τῶν πρὸς Ἀσκληπιόν*); de Hermes a Amon (*Ἑρμοῦ ἐκ τῶν πρὸς Ἄμμωνα*); e do discurso de Hermes de Ísis a Hórus (*Ἑρμοῦ λόγος Ἰσιδος πρὸς Ὕρον*). Estobeu intitula os excertos correspondentes ao tratado X do *Corpus Hermeticum* de *Ἑρμοῦ ἐκ τῶν πρὸς Τατ* (dos discursos de Hermes para Tat) e os excertos correspondentes ao tratado II do *Corpus Hermeticum* de *Ἑρμοῦ ἐκ τῶν πρὸς Ἀσκληπιόν* (dos discursos de Hermes para Asclépio). Os excertos relacionados ao tratado IV do *Corpus Hermeticum* receberam um cabeçalho de *Ἑρμοῦ* (de Hermes). É bem provável que os fragmentos dos tratados IV e X tenham sido encontrados nos discursos de Hermes a Tat, e os fragmentos do discurso II do *Corpus Hermeticum* na coleção conhecida como discursos de Hermes para Asclépio.<sup>9</sup>

Dezessete tratados foram conservados no chamado *Corpus Hermeticum*. Assim, deve-se proceder a vários questionamentos quanto à transmissão desses tratados. Deve-se considerar, *a priori*, que a história da transmissão, embora seja também a história do C.H., essa não deve ser confundida com a tradição presente em cada tratado no *Corpus*.

<sup>7</sup> VAN BLADEL, Kevin. *The Arabic Hermes: From Pagan Sage to Prophet of Science*. Oxford; New York: Oxford University Press. 2009. p. 13; RUSSELL, Norman. *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*. New York: Oxford University Press, 2009. p. 335, n. 13; COPENHAVER, 2000, p. xlii; MAAS, Michael. *John Lydus and the Roman Past: Antiquarianism and Politics in the Age of Justinian*. London: Routledge, 1992. p. 1-4; SCOTT, 1985, v. 1, p. 82.

<sup>8</sup> *Corpus Hermeticum* II.1-4, 6b-9, 10-13; IV.1b, 10-11b; X.7-8b, 12-13, 16-18, 19, 22b-25. Cf. SCOTT, 1985, v. 1, p. 27, n. 1.

<sup>9</sup> VAN DEN BROEK, 2006, p. 492; COPENHAVER, 2000, p. xxxii, xlii; FILORAMO, G. Hermetism. In: DI BERARDINO, Angelo. *Encyclopedia of the Early Church*. Cambridge: James Clarke, 1992. v.1, v. 1, p. 378; SCOTT, 1985, v. 1, p. 27-29, 83-84, 378-532.

Por *corpus*, compreende-se o que se poderia chamar de antepassado de todas as obras de um determinado autor. Do séc. I a.E.C. ao séc. III E.C., foram produzidos vários *corpora* de variados autores, principalmente no período helenístico, como resultado do trabalho de compiladores e filólogos alexandrinos. Geralmente, o *corpus* proporciona a quem pesquisa e lê a amplitude ou o acesso alargado ao conjunto de obras do mesmo autor e de uma determinada característica literária. No entanto, a própria forma como foram reunidos os escritos e transmitidos suscita a pergunta de que maneira aqueles textos foram interpretados e qual a motivação de se reunir exatamente aqueles textos, de modo que fossem ali coligidos com um determinado propósito. Amiúde, é a partir dos *corpora* e das suas características históricas que constantemente são retirados os fundamentos capitais de uma determinada tradição, seja ela filosófica ou religiosa, que poderiam ser chamadas filosofia antiga ou religião antiga.<sup>10</sup>

Embora se possa dizer que, todos os escritos herméticos filosófico-religiosos, por causa de sua estrutura literária e doutrinária, compreendam um vasto *corpus*, na verdade, entre vários escritos herméticos, apenas uma coleção de dezessete tratados, transmitidos em manuscritos, são denominados propriamente, pelos editores modernos, de *Corpus Hermeticum*<sup>11</sup>. Sendo assim, a maioria dos autores antigos já mencionados provavelmente conhecia apenas textos avulsos dos tratados do *Corpus Hermeticum*, os quais circulavam separados ou desligados de um *corpus*. Os relatos da existência desses tratados apenas corroboram que esses escritos circulavam, na Antiguidade, sob o nome de Hermes Trismegistos. *A priori*, não existe nada nesses relatos que indique ter existido um *Corpus Hermeticum* enquanto coletânea.<sup>12</sup>

Entretanto, a frase que se encontra no *Teosebeia* de Zózimo, a saber, “καταδραμοῦσα ἐπὶ τὸν Ποιμένανδρα καὶ βαπτισθεῖσα τῷ κρατῆρι ἀνάδραμε ἐπὶ τὸ γένος τὸ σόν” (tendo se refugiado em *Poimenandra*<sup>13</sup> e tendo imergido no vaso de mistura, ascende para tua estirpe (tradução própria)), pode aludir que ele tivesse tido contato com um agrupamento de textos, nesse caso, iniciando com o tratado I do *Corpus Hermeticum*, intitulado *Ποιμάνδρης* [*Poimandrēs*], e

<sup>10</sup> Sobre *corpus*, cf. ROSSETTI, Livio. *Introdução à Filosofia Antiga: premissas filológicas e outras “ferramentas de trabalho”*. São Paulo: Paulus, 2006. p. 153, 352.

<sup>11</sup> Embora Nock e Festugière designem toda a coleção de textos herméticos de *Corpus Hermeticum*, de fato, o *Corpus Hermeticum* e *Asclepius* propriamente formam os dois primeiros tomos dessa coleção, sendo que a paginação do tomo II continua a paginação do tomo I, formando duas partes de um todo. O tomo I é constituído dos tratados I a XII (1. edição em 1945, 2. edição em 1946); o tomo II é constituído dos tratados XIII-XVIII e *Asclepius* (1. edição 1946). O tomo III é constituído de fragmentos extraídos de Stobeus I-XXII (1. edição em 1954); o tomo IV é constituído de fragmentos extraídos de Stobeus XXIII-XXIX (1. edição em 1954), além de diversos outros fragmentos. HERMÈS TRISMÉGISTE. *Corpus Hermeticum*. Texte établi par A.D. Nock et traduit par A.-J. Festugière. Dixième tirage de la Deuxième édition. Paris: Les Belles Lettres, 2011 (2. ed. 1946). 4t. (Collection des Universités de France). Ilaria Ramelli fez a tradução dessa obra para a língua italiana, em um único tomo, atualizando algumas informações e notas, além de acrescentar textos coptas com comentários seus, e uma vasta bibliografia atualizada. CORPUS Hermeticum. Edizione e commento di A.D. Nock e A.-J. Festugière. Edizione dei testi ermetici copti e commento di Ilaria Ramelli. Testo greco, latino e copto a fronte. Milano: Bompiani. Il pensiero occidentale. 2005. 1627p. DURAND, 2008, p. 168; VAN DEN BROEK, 2006, p. 489; COPENHAVER, 2000, p. xxxii-xxxiii.

<sup>12</sup> COPENHAVER, 2000, p. xlii; SCOTT, 1985, v. 1, p. 27-30.

<sup>13</sup> Itálico nosso.

que também incluiria o tratado IV do *Corpus Hermeticum*, intitulado *Κρατήρ* [*Kratēr*]. Caso Zózimo não tenha tido contato com a coleção que hoje se chama *Corpus Hermeticum*, pelo menos, ele conheceu algum agrupamento semelhante de textos. Se Zózimo fez uma relação entre o conteúdo do tratado I e IV, deve-se perguntar a razão pela qual todos os dezessete tratados foram coligidos nesse *Corpus Hermeticum*.<sup>14</sup>

### A razão pela qual os tratados foram coligidos no *Corpus Hermeticum*

Para responder à pergunta acerca da razão pela qual os tratados foram coligidos no *Corpus Hermeticum*, faz-se necessário, antes, saber de onde o compilador retirou cada tratado para compor um *corpus*. Poder-se-ia aventar, de antemão, que eles vieram da mesma fonte dos escritos de Estobeu: dos discursos de *Ἐρμοῦ ἐκ τῶν πρὸς Τατ*; de *Ἐρμοῦ ἐκ τῶν πρὸς Ἀσκληπιόν*; de *Ἐρμοῦ ἐκ τῶν πρὸς Ἄμμωνα*. Não obstante haver uma incidência de tratados *πρὸς Τατ*, *πρὸς Ἀσκληπιόν*, *πρὸς Ἄμμωνα* tanto no *Corpus Hermeticum* como nos *Stobaei Hermetica*, deve-se salientar três pontos importantes: a) não se pode presumir facilmente nada, além dessa incidência, sobre as fontes que Estobeu empregou sem qualquer tipo de atestação; b) deve-se entender que o próprio *Corpus Hermeticum* é uma coletânea de textos de que não se pode pressupor uma fonte única e unívoca de todos os tratados ali coligidos; c) ao empregar as mesmas fontes, não está clara a razão pela qual se emprega alguns textos em detrimento de outros.<sup>15</sup>

Ademais, não se pode negligenciar o fato de que tanto Estobeu como o colecionador do *Corpus Hermeticum* possam ter tido acesso a tratados avulsos postos em circulação e não necessariamente tenham recorrido a uma coleção de tratados pré-existentes. Por exemplo, se, por um lado, o tratado XVIII do *Corpus Hermeticum* é um panegírico ou encômio dedicado a algum rei ou imperador, e não se caracteriza necessariamente como um texto hermético propriamente dito; por outro lado, no *Corpus Hermeticum*, não se encontra nenhum trecho do *Logos Teleios*. Faz-se necessário perguntar pela motivação através da qual alguém reuniu arbitrariamente esses tratados em um *corpus*.<sup>16</sup>

Como já foi frisado, a maneira como os textos foram reunidos e transmitidos e a motivação pela qual se optou por um conjunto de textos sinalizam o interesse pelas doutrinas e a sua interpretação em um determinado contexto.<sup>17</sup> Deve-se observar o modo pelo qual, na Antiguidade, determinados autores, como Lactâncio, Cirilo e Estobeu, os quais

<sup>14</sup> VAN DEN KERCHOVE, Anna. *La voie d'Hermès: Pratiques rituelles et traités hermétiques*. Leiden ; Boston: Brill Academic Pub, 2012. p. 314-315; NOCK, Arthur Darby; FESTUGIÈRE, André-Jean. Introduction: Histoire du Texte du Corpus Hermeticum. In: HERMÈS TRISMÉGISTE. *Corpus Hermeticum*. Texte établi par A.D. Nock et traduit par A.-J. Festugière. 2. ed. Paris: Les Belles Lettres, 2011. t. 1. p. XXXVIII-XXXIX; COPENHAVER, 2000, p. xliv-xlv, lvi-lvii, 122, 150, 176, 200; FOWDEN, Garth. *The Egyptian Hermes: A Historical Approach to Late Pagan Mind*. Princeton: Princeton University Press, 1993. p. 10; EDWARDS, M. J. The Vessel of Zosimus the Alchemist. *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, Bonn, n. 90, p. 55-64, 1992; SCOTT, 1985, v. 1, p. 29.

<sup>15</sup> COPENHAVER, 2000, p. xlii; FOWDEN, 1993, p. 8; SCOTT, 1985, v. 1, p. 28-30.

<sup>16</sup> COPENHAVER, 2000, p. xlii; FOWDEN, 1993, p. 8; SCOTT, 1985, v. 1, p. 29-30.

<sup>17</sup> Sobre *corpus*, cf. ROSSETTI, 2006, p. 153, 352.

souberam selecionar textos de uma literatura mais vasta do que a que existe nos dias de hoje, procederam com os tratados herméticos, empregando-os por causa de seus argumentos para atingir os seus próprios interesses e propósitos. Eles, obviamente, não citavam todos os textos que eles conheceram. Pelo contrário, apenas destacavam aqueles tratados que evidenciavam as doutrinas adequadas ao que eles queriam fazer ou defender. Ao que tudo indica, o *Corpus Hermeticum* deve ter sido redacionalmente confeccionado dessa mesma forma.<sup>18</sup>

Pode-se aventar, por um lado, que o processo de formação do *Corpus*, enquanto unidade distinta, tenha se dado por uma evolução gradativa de anexação ou adição de tratados, de modo que eles fossem incorporados subsequentemente junto ao primeiro. Por outro lado, pode-se inferir que o *Corpus*, devidamente formado como unidade distinta, no seu processo de transmissão, pode ter sofrido ajustamentos de copista a copista.<sup>19</sup> Se for aventada a possibilidade de que o compilador tenha recorrido a tratados individuais e desligados de uma coletânea, haverá também a possibilidade do *Corpus Hermeticum* ter vindo a ser formado a partir da anexação subsequente de tratados, à medida que o compilador ou os compiladores encontravam cada um dos tratados individualmente. Em outras palavras, isso sugere que ao primeiro tratado foram gradualmente acrescentados apêndices de tratados ou de agrupamentos de tratados sucessivamente em datas diversas.<sup>20</sup>

No entanto, é bastante plausível que o compilador tenha recorrido a uma coleção já existente e que não tenha havido um processo evolutivo na sua formação. O *Corpus Hermeticum* pode ter sido uma obra arbitrariamente formada em sua totalidade como unidade literária distinta de uma só vez. Isso advém do fato de que, se não tivesse sido feito de uma só vez, poder-se-ia cogitar que qualquer tipo de alteração de algo já formado não seria possível durante sua transmissão. É justamente o contrário: como ele já tinha sido formado, seria muito mais apropriado fazer reparos, estilização e ajustes nessa unidade distinta.<sup>21</sup> De qualquer maneira, se os tratados foram reunidos por anexação subsequente ou de uma só vez, ainda persiste a pergunta relacionada a data de sua formação: quando esses tratados foram reunidos como uma coleção?

## A data e o contexto de formação do *Corpus Hermeticum*

Embora não se saiba exatamente qual é a data de formação do *Corpus Hermeticum* enquanto unidade literária distinta, pode-se destacar o fato de que Psellos sugere seu

<sup>18</sup> VAN BLADEL, 2009, p. 13; COPENHAVER, 2000, p. xl-xlii; FOWDEN, 1993, p. 8, 209-211; SCOTT, 1985, v. 1, p. 29-30.

<sup>19</sup> FOWDEN, 1993, p. 8-9; SCOTT, 1985, v. 1, p. 29-30.

<sup>20</sup> SCOTT, 1985, v. 1, p. 29-30.

<sup>21</sup> FOWDEN, 1993, p. 9. Segundo Van den Broek, ao colocar o *Corpus Hermeticum* em paralelo com o Asclepius, notar-se-á que esses reparos não foram feitos em larga escala, cf. VAN DEN BROEK, 2006, p. 489.

*terminus ante quem*. No séc. XI, Miguel Constantino Psellos<sup>22</sup>, um monge ortodoxo oriental dedicado ao reavivamento dos estudos platônicos no mundo bizantino, teve acesso ao manuscrito do *Corpus Hermeticum*. Sabe-se que, nos manuscritos do *Corpus Hermeticum*, o *Parisinus* 1220 (B) e o *Vaticanus* 951 (M), do séc. XIV, incide um escólio no tratado I.18, a saber, γόης [goês]. No *Vaticanus*, esse escólio é anônimo e inserido no texto. No *Parisinus*, esse mesmo escólio aparece à margem, a partir de uma segunda mão, recebendo a inscrição τοῦ Ψελλοῦ [tou Psellou], isto é, de Psellos. O manuscrito *Vaticanus*, ademais, é caracterizado por apresentar obras diferentes, como a cópia do tratado de Psellos sobre o Oráculo Caldaico e, em seguida, a coleção dos escritos que compõem o *Corpus Hermeticum*. Pode-se, então, presumir que Psellos contribuiu para a transmissão do *Corpus* segundo o escólio que lhe foi atribuído por uma pessoa desconhecida.<sup>23</sup>

Não há dúvida de que Psellos tenha conhecido o *Corpus Hermeticum*, fazendo citações ou referências diretas e indiretas aos escritos que compõem essa coletânea nas suas obras. Ademais, é possível que ele tenha feito alguma reflexão acerca do tratado I do *Corpus Hermeticum*. Isso pressupõe, de alguma forma, que ele conhecia essa coletânea, visto que o tratado *Poimandrês* (*Corpus Hermeticum* I) nunca tinha circulado individualmente no período medieval. Isso também leva a crer que Psellos teve acesso a um manuscrito dessa coleção.<sup>24</sup> Univocamente tem-se concordado e sustentado que os manuscritos do *Corpus Hermeticum* devem derivar daquele exemplar utilizado por Psellos. No entanto, não se pode presumir que ele tenha inserido escólios, glosas, interpolações ou notas explicativas de algumas passagens do *Corpus Hermeticum* nem que ele tenha compilado esse material. É plausível que um compilador do manuscrito *Parisinus* 1220, em segunda mão, tenha inserido esse escólio marginal sob o nome de Psellos, levando em consideração a característica do manuscrito *Vaticanus* 951, visto que possivelmente tenha lhe servido de base para uma correção à margem. Ademais, esse escólio não aparece em nenhum outro manuscrito. Sendo assim, convém pensar que o compilador do manuscrito *Parisinus* tenha relacionado a incidência do escólio no *Corpus Hermeticum* à autoria (sob o nome de Psellos) do tratado sobre o Oráculo Caldaico no manuscrito *Vaticanus* 951. Esse escólio não pode explicar que Psellos tenha transcrito o manuscrito que continha aquela coletânea tampouco se deve pensar que ele se dedicou a qualquer intervenção crítica no texto.<sup>25</sup>

Considerando a possibilidade de que Zózimo, no séc. III E. C., tivesse já conhecido um agrupamento de textos, iniciando com o tratado *Poimandrês* (*Corpus Hermeticum* I), incluindo também o tratado *Kratēr* (*Corpus Hermeticum* IV), ou que, pelo menos, houvesse uma relação entre esses escritos por essa época, poder-se-ia sugerir que o período inicial de

<sup>22</sup> Μιχαήλ Κωνσταντίνος Ψελλός [Mikhaēl Kōnstantinos Psellos] é seu nome grego. Seu nome de batismo era Constantino. Como é costume entre os monges ortodoxos orientais, ele recebeu o nome monástico de Miguel. Ficou mais conhecido no Ocidente como *Psellus*. MAHÉ, 2005, v. 6, p. 3939.

<sup>23</sup> VAN DEN BROEK, 2006, p. 489; NOCK; FESTUGIÈRE, 2011, t. 1, p. XVII-XIX, XLVII, XLIX-LI; SCOTT, 1985, v. 1, p. 26-27; SCOTT, 1985, v. 1, p. 25.

<sup>24</sup> NOCK; FESTUGIÈRE, 2011, t. 1, p. XLVII-LI; SCOTT, 1985, v. 1, p. 26-27.

<sup>25</sup> NOCK; FESTUGIÈRE, 2011, t. 1, p. LI; SCOTT, 1985, v. 1, p. 27, 29.

formação do *Corpus Hermeticum* deve ser justamente o séc. III E.C.<sup>26</sup> Visto que Psellos sugere o *terminus ante quem*, ou seja, o limite antes do qual se deu a formação do *Corpus Hermeticum*,<sup>27</sup> então, poder-se-ia dizer, como infere Walter Scott, que o *Corpus Hermeticum* se formou em qualquer época durante o período que vai do séc. III até o séc. XI E.C.<sup>28</sup> Assim, não há nenhuma indicação de coletânea dos tratados herméticos antes do séc. III E.C. Ademais, Psellos, no séc. XI E.C., teve acesso a uma coleção de textos que se supõe ser justamente os tratados conhecidos do *Corpus Hermeticum*.

No entanto, pouco ou quase nada é relatado sobre a literatura hermética na Europa e no Ocidente de forma geral desde o séc. VI. Também se pode cogitar que o *Corpus Hermeticum* veio a ser formado entre os séc. VI e XI E.C., em qualquer período durante o transcurso desses séculos. Ao que tudo indica, o *Corpus Hermeticum*, embora compreendendo um conjunto de textos que remontam aos primeiros séculos da Era Cristã, é uma produção redacional seletiva e arbitrária do Período Bizantino no que diz respeito a sua formação enquanto coletânea de textos herméticos e unidade literária distinta.<sup>29</sup>

Sendo assim, é necessário saber sobre o contexto em que se deu a formação do *Corpus Hermeticum*, desde seu silêncio no Ocidente acerca dos escritos herméticos e a sua recepção no mundo bizantino. No início do séc. IV, Constantino tornou oficialmente público, por lei, através do chamado Edito de Milão, que o cristianismo seria a religião do Império Romano Ocidental. Em 380 E.C., através do Edito de Teodósio, o cristianismo se tornou religião oficial do Império Romano do Oriente. Esse fato implica na coincidência entre a ascensão hegemônica e exclusivista da cristandade no palco das religiões do Mediterrâneo e, de forma capital, do decréscimo da literatura hermética. Apesar de, como já foi visto, vários autores cristãos insistirem em citá-la durante os séc. IV e V, deve-se considerar sua intenção e propósito. Nota-se alguns fatores que contribuem para que essa coincidência se torne mais explícita: a) a institucionalização e a oficialização da cristandade no Império Romano; b) a supressão dos elementos culturais simbolicamente associados ao 'paganismo', como os jogos; c) a atuação de Agostinho de Hipona justamente entre os séc. IV e V E.C.; e d) a redação, em 413, da *De Civitate Dei* por Agostinho.<sup>30</sup>

<sup>26</sup> VAN DEN KERCHOVE, 2012, p. 314-315; NOCK; FESTUGIÈRE, 2011, t. 2, p. XXXVIII-XXXIX; COPENHAVER, 2000, p. xlv-xlv, lvi-lvii, 122, 150, 176, 200; FOWDEN, 1993, p. 10; SCOTT, 1985, v. 1, p. 29.

<sup>27</sup> NOCK; FESTUGIÈRE, 2011, t. 1, p. XLVII.

<sup>28</sup> SCOTT, 1985, v. 1, p. 29. Segundo Van den Broek, o *Corpus Hermeticum* como coleção já deveria ter existido antes do séc. XI, cf. VAN DEN BROEK, 2006, p. 489.

<sup>29</sup> VAN DEN BROEK, 2006, p. 489; COPENHAVER, 2000, p. xl-xlii; FOWDEN, 1993, p. 8-9, 210; SCOTT, 1985, v. 1, p. 29-30, 97.

<sup>30</sup> WALKER, Wiliston. *História da Igreja Cristã*. 3. ed. São Paulo: ASTE, 2006. p. 233-241; ABRÃO, Bernadette Siqueira (Org.). *História da Filosofia*. São Paulo: Nova Cultural, 2004. p. 96-101; PESSANHA, José Américo Motta. Vida e Obra. In: SANTO AGOSTINHO. *Confissões*. Tradução de J. Oliveira Santos e Ambrósio de Pina. Nova Cultural: São Paulo, 2004. p. 25-26.

## ***De Civitate Dei* de Agostinho de Hipona contra Hermes Trismegistos**

Quando Constantino instituiu o cristianismo como religião oficial do Império Romano, em geral, acreditava-se que Roma e seu império estavam protegidos pela Providência Divina, sendo devidamente guardada dos seus inimigos. Agostinho escrevia sua obra *De Trinitate* quando Roma foi tomada pelos visigodos, liderados por Alarico, em 410 E.C.<sup>31</sup> Por essa razão houve a migração da população da Itália para o norte da África ao mesmo tempo em que Alarico também se encaminhava para a África latina, já que se tratava da região de onde vinham os provimentos de Roma. Alarico morreu a caminho, o que impediu o avanço dos visigodos para a África, embora continuassem se expandindo em direção à Gália e Espanha. Com o assalto visigodo a Roma, cogitava-se que melhor seria se Roma tivesse continuado “pagã”. Esse fato fez com que Agostinho de Hipona deixasse de lado sua obra *Sobre a Trindade*, para se dedicar a escrever seus livros *De Civitate Dei*<sup>32</sup> ou *Sobre a Cidade de Deus*.<sup>33</sup> Nas suas *Retractationes*, II, 43, Agostinho descreve claramente o motivo de preparar os livros que compõem, em si, a sua obra *De Civitate Dei*, dizendo:

Nesse momento, Roma foi arruinada pela invasão e pelo ímpeto de grande destruição dos godos, que agem sob o comando do rei Alarico. Cujas devastação, cultores de muitos deuses falsos, os quais chamamos pagãos, pelo nome usado, tentando referir à religião cristã, começaram a blasfemar ao Deus verdadeiro cruelmente e amargamente como de costume. Daí eu abrasando-me com zelo pela casa de Deus, contra as blasfêmias ou erros deles, estabeleci escrever os livros sobre a Cidade de Deus (tradução própria).<sup>34</sup>

Nota-se que não é necessariamente por Roma que Agostinho escreve sua obra, mas, sim, por causa da cristandade ou da Igreja; ele explicita isso ao demonstrar seu zelo pela casa de Deus. Isso advém do fato de que a acusação (dos chamados “pagãos”) contra a religião cristã era muito mais grave do que a devastação *per se*. O objetivo dessa obra é justamente a repreensão ao “paganismo” que, pelo que nela se descreve, acusava a cristandade, uma vez proibindo o culto a suas divindades, de causadora das calamidades e da desordem, principalmente com a destruição de Roma pelos visigodos. Em geral,

<sup>31</sup> Os visigodos, que ocupavam a margem do Danúbio na região setentrional da Trácia, são chamados também de godos ocidentais, ao passo que ostrogodos, que habitavam a margem setentrional do mar Negro, são chamados de godos orientais. Os dois ramos são conhecidos como góticos (godos). Cf. WALKER, 2006, p. 174-176, 242.

<sup>32</sup> Note que *De Civitate Dei* é dividida em vinte e dois livros. Pode-se entender como uma coleção de livros, mas também pode se referir a toda obra como um escrito enciclopédico (ou livro) em sua inteireza. MORAN, José. Introduction General. In: SAN AGUSTIN. *La Ciudad de Dios*. Edición bilingüe preparada por José Moran. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1958. t. 16. p. 3-13, 24-34.

<sup>33</sup> WALKER, 2006, p. 175-176, 242; SMITH, Warren Thomas. Augustine of Hippo. In: JONES, Lindsay (ed.). *Encyclopedia of Religion*. 2. ed. Detroit, MI: Thomson/ Gale, Macmillan Reference USA, 2005. v. 2. p. 628; ABRÃO, 2004, p. 98; PESSANHA, 2004, p. 25-26.

<sup>34</sup> *Interea Roma Gothorum irruptione, agentium sub rege Alarico atque impetu magnae cladis eversa est; cuius eversionem deorum falsorum multorumque cultores, quos usitato nomine Paganos vocamus, in christianam religionem referre conantes, solito acerbius et amarius Deum verum blasphemare coeperunt. Unde ego exardescens zelo domus Dei, adversus eorum blasphemias vel errores, libros de Civitate Dei scribere institui.* Costuma-se empregar *Retractationes* II.43 como prefácio geral às edições da obra *De Civitate Dei*. Cf. a transcrição desse texto em SAN AGUSTIN, 1958, t. 16, p. 56-57. SMITH, 2005, v. 2, p. 629.

Agostinho, nesse escrito, discorrerá sobre as vicissitudes comuns aos bons e aos ímpios naquele contexto, mas com certa distinção.<sup>35</sup>

Sendo assim, os livros *De Civitate Dei* são uma descrição das sociedades humanas em comparação com a sociedade cuja história se reflete na intervenção divina. Embora possa dizer que a *Cidade de Deus* de Agostinho não é uma obra apologética, mas, sim, uma análise acurada das sociedades humana e divina, sem nenhuma sombra de dúvida, ela tem um teor apologeticamente religioso.<sup>36</sup> *De Civitate Dei* teve um resultado exponencialmente maior do que uma simples cogitação sobre um retorno ao “paganismo”. De qualquer maneira, sua obra é caracterizada pela crítica radical contra o modo de ser do “paganismo” diante da Cidade em comunhão com Deus (do cristianismo). Compreendendo que o Deus da filosofia não pode ser identicamente o Deus da cristandade, ele emprega a filosofia com intuito de contrapor os seus próprios argumentos e afirmar a soberania de Deus.<sup>37</sup> Trata-se das origens das *duarum civitatum, quarum est una Dei, altera huius mundi*.<sup>38</sup> Agostinho sugere, assim, que o objetivo último da humanidade em comunhão com o próprio Deus é a vitória definitiva para além da história. Em todo caso, Agostinho morre em 430 E.C., sendo sua cidade, Hipona, aniquilada pelos vândalos, que já haviam penetrado na África um ano antes, como resultado da pressão dos visigodos na Espanha.<sup>39</sup>

Em todo caso, o silêncio gradual do hermetismo e da literatura hermética no ambiente de incidência hegemônica e exclusivista da cristandade, principalmente da Igreja Latina ou Romana, coincide com o fato de Agostinho de Hipona ter atacado Hermes Trismegistos, as estátuas, os *daimones* e a magia no seu *De Civitate Dei*.<sup>40</sup> É a partir da situação contra as práticas tidas como “pagãs” que Agostinho se contrapõe ao hermetismo, salientando que a passagem, em *Asclepius* 23-24, não passa de uma prática mágica de invocação aos *daimones* e de total convivência com a idolatria através da adoração de estátuas. Por isso, sua doutrina era enganosa. Além disso, segundo Agostinho, a destruição e a invasão do Egito por outros povos e a extinção da religião egípcia, como profetizadas por Hermes Trismegistos em *Asclepius*, estão associadas à acusação de tomada da cristandade sobre o Egito e do domínio dela sobre suas práticas idólatras. No *De Civitate Dei*, VIII, 23, Agostinho diz o seguinte:

Mas Hermes predisse contra ela [a religião cristã], assim como amigo [dos *daimones*], fala muito dos *daimones* com os mesmos enganos e não exprime o nome cristão evidentemente, deste modo, deplorando estas coisas futuras ltuosas como declara por predicação como se elas fossem eliminadas e também destruídas, das quais, por

<sup>35</sup> SAN AGUSTIN, 1958, t. 16, p. 61. Aquela Roma do tempo de Agostinho não poderia ser a mesma que ele sonhava. Cf. MORAN, 1958, t. 16, p. 3-4.

<sup>36</sup> MORAN, 1958, t. 16, p. 13-24.

<sup>37</sup> WALKER, 2006, p. 242-243; SMITH, 2005, v. 2, p. 628; ABRÃO, 2004, p. 100-10; MORAN, 1958, t. 16, p. 11-13.

<sup>38</sup> “duas cidades, das quais uma é de Deus, a outra delas é do mundo (tradução própria)”. SAN AGUSTIN, 1958, t. 16, p. 56-57.

<sup>39</sup> WALKER, 2006, p. 176, 242-243; SMITH, 2005, v. 2, p. 629; ABRÃO, 2004, p. 98, 100-101; PESSANHA, 2004, p. 26.

<sup>40</sup> AGOSTINHO, *De Civitate Dei*, VIII.23; YATES, 1991, p. 9-11.

observação, é guardada a semelhança do celeste no Egito. Por isso, [Hermes] era um daqueles, sobre os quais o apóstolo disse que conhecendo Deus assim não glorificaram a Deus ou deram graças, mas desapareceram em suas cogitações, e o coração deles está obscurecido (tradução própria).<sup>41</sup>

De fato, em *Asclepius* 23-24, fala-se das imagens dos deuses modeladas pelos homens, ou seja, as estátuas, as quais também são animadas de sentido e plenas de espírito, e que sabem previamente das coisas futuras pela sorte, pelos oráculos, pelos sonhos, e por muitas outras técnicas de predição. Fala-se também que as estátuas possuem duas naturezas: a natureza material (feita pelas mãos humanas através da matéria) e a natureza divina (dotada de inspiração divina). Também se fala que os deuses (estátuas ou imagens), os quais são obras humanas, residem nos templos a serviço dos humanos e, por meio da predição das coisas futuras, podem tanto lhes proporcionar fraquezas como também a cura, distribuindo, assim, tanto a tristeza quanto a alegria, conforme o mérito.<sup>42</sup>

Ademais, descreve-se “que o Egito seja a imagem do céu, ou, que é verdadeiramente a transplantação ou a descida de todas as coisas que são governadas e exercidas no céu (tradução própria)”.<sup>43</sup> Mas a personagem Hermes profetiza que haverá um tempo em que os deuses se ausentarão do Egito, terra da religião, e os estrangeiros invadirão a região e empestearão o país, não somente com o intuito de negligenciar a religião egípcia, mas também para proibir e afastar duramente, de acordo com leis decretadas, a religião, a devoção e o culto divino, sob pena prescrita.<sup>44</sup> É óbvio que, em se tratando de um texto de origem “pagã”, Agostinho compreende que aquela profecia era uma mensagem indireta e perigosa contra a cristandade que não só invadiu o Egito, mas também acabou com o seu culto, sob pena prescrita de acordo com leis decretadas pelo Império Romano, seja do Ocidente ou do Oriente.<sup>45</sup>

Ademais, é justamente em 394 E.C. que os Jogos Olímpicos são proibidos e suprimidos. Catorze anos antes, os imperadores Teodósio I e Graciano, que já haviam contido a onda de invasão dos visigodos no Epiro e na Dalmácia, decretaram um edito que obrigava todas as pessoas do império a praticar a religião cristã dos pontífices de Roma e Alexandria, o que não apenas impedia a atuação de qualquer outra religião que não fosse a

<sup>41</sup> O itálico no texto traduzido é nosso. AGOSTINHO, *De Civitate Dei*, VIII, 23: *Sed Hermes cum ista [Christiana religione] praedicit, velut amicus [daemonum] eisdem ludificationibus daemonum loquitur, nec christianum nomen evidenter exprimit; sed tamquam ea tollerentur atque delerentur, quorum observatione caelestis similitudo custodiretur in Aegypto, ita haec futura deplorans, luctuosa quodammodo praedicatione testatur. Erat enim de his, de quibus dicit Apostolus, quod cognoscentes Deum, non sicut Deum glorificaverunt, aut gratias egerunt; sed evanuerunt in cogitationibus suis, et obscuratum est insipientis cor eorum...* SAN AGUSTIN, 1958, t. 16, p. 562. Cf. Rm 1.21-23.

<sup>42</sup> Cf. HERMÈS TRISMÉGISTE, 2011, t. 2, p. 325- 326; HERMETICA, 1985, v. 1, p. 338-341.

<sup>43</sup> *Asclepius* 24 ... *quod Aegyptus imago sit caeli, aut, quod est verius, translatio aut descensio omnium, quae gubernantur atque exercentur in caelo...* cf. HERMÈS TRISMÉGISTE, 2011, t. 1, p. 326; HERMETICA, 1985, v. 1, p. 340.

<sup>44</sup> Cf. HERMÈS TRISMÉGISTE, 2011, t. 1, p. 327; HERMETICA, 1985, v. 1, p. 340.

<sup>45</sup> Agostinho via na ambiguidade de Hermes um certo teor de perigo e risco. Por isso, seria melhor evitá-lo ao considerar qualquer doutrina sua como suporte ou reforço dos argumentos cristãos. Sobre isso, cf. FOWDEN, 1993, p. 210.

crisandade, mas também qualquer variação cristã que não estivesse em consonância com Roma e Alexandria. Em 395 E.C., Teodósio veio a falecer e, um ano depois, em 396 E.C., os visigodos, sob a liderança de Alarico, invadem a Grécia e devastam quase todo o país. A invasão dos visigodos coincide com o fim da religião misteriosa de Elêusis, que já vinha em estado terminal desde a proibição de cultos “pagãos”, em 391 E.C., por Teodósio.<sup>46</sup>

Pode-se inferir que, no contexto de invasão bárbara e na cogitação a respeito de uma possível revolta “pagã” de retorno às antigas práticas, resultando na desestabilização da crisandade, é aconselhável desautorizar Hermes Trismegistos e seu sistema de idolatrias. Isso era justamente o que pretendia Agostinho. No entanto, nada pode confirmar que os invasores, como descrito naquela profecia, estivessem relacionados com a crisandade. Mas a interpretação de Agostinho coincide com o desaparecimento gradativo da literatura hermética no mundo marcado pela influência da religião cristã que operava largamente sua autoridade como instituição estatal. A ideia não-cristã do hermetismo não poderia mais ser aceita em um ambiente exclusivista da crisandade. A *De Civitate Dei* indica justamente que se combate o “paganismo”, o que inclui também o hermetismo.<sup>47</sup>

Não obstante, Agostinho não estava atacando diretamente a Hermes Trismegistos. Sua intenção primeira era refutar a doutrina demonológica do “paganismo”, principalmente a doutrina dos *daimones* de Apuleio. Isso é tão notório que o livro VIII da *De Civitate Dei* é primeiramente dedicado a refutar Apuleio, além de outros filósofos, como Sócrates, Platão e Hermes Trismegistos: “E isto primeiramente refuta a Apuleio e a quaisquer outros que querem tributar culto aos *daimones* como internúncios e intérpretes entre Deus e os homens (tradução própria)”.<sup>48</sup> O capítulo que refuta Apuleio, XXII, vem imediatamente antes dos capítulos em que fala de Hermes, capítulos XXIII e XXIV. E é justamente em Hermes Trismegistos que Agostinho se concentrou mais, denunciando sua disposição para os *daimones* e sua lamentação para com a destruição da religião egípcia. Se Agostinho queria atingir as doutrinas de Apuleio e se concentrou sobremaneira no texto de *Asclepius*, pode-se aventar justamente a importância que aquele tratado possuía em sua época. Segundo Fowden, esse espaço dedicado a *Asclepius*, na *De Civitate Dei*, deve fazer pressupor a popularidade que aquela obra gozava no séc. V E.C.<sup>49</sup>

De qualquer forma, desde a morte de Agostinho, em 430 E.C., até períodos subsequentes adentrando na Idade Média, nos seus primeiros séculos, o Ocidente foi marcado pelo pensamento agostiniano. Agostinho teve uma influência marcante na Igreja Latina Ocidental e na sociedade influenciada por esta.<sup>50</sup> Gregório Magno (540 – 604 E.C.),

<sup>46</sup> WALKER, 2006, p. 171-172, 175, 189; PESSANHA, 2004, p. 26; FOWDEN, 1993, p. 209-210.

<sup>47</sup> WALKER, 2006, p. 171-172; PESSANHA, 2004, p. 26.

<sup>48</sup> O itálico no texto traduzido é nosso. AGOSTINHO, *De Civitate Dei*, VIII: *Atque hic primum refellit Apuleium et quicumque alii cultum daemonibus tanquam internuntiis et interpretibus inter deos et homines impendi volunt...* SAN AGUSTIN, 1958, t. 16, p. 514. Cf. FOWDEN, 1993, p. 209-210.

<sup>49</sup> SAN AGUSTIN, 1958, t. 16, p. 558-570; FOWDEN, 1993, p. 210.

<sup>50</sup> PEDRO, Aquilino de. *Dicionário de termos religiosos e afins*. 10 ed. Aparecida: Santuário, 1999. p. 14.

eleito papa de Roma em 590 E.C., um dos quatro doutores<sup>51</sup> da Igreja Latina, não conhecia grego e pouco sabia de outros pensadores cristãos, exceto Agostinho. Ele foi o grande divulgador do pensamento de Agostinho durante o séc. VI e início do séc. VII E.C. na Europa. Na medida em que ele investia em fazer missões aos povos germânicos não-cristãos e negociar com os cristãos arianos a conversão, consolidando e alicerçando a institucionalização da Igreja no mundo bárbaro, ele divulgava os principais fundamentos das doutrinas agostinianas, chegando a resumir seus escritos. Sendo assim, o pensamento de Agostinho prevaleceu direta ou indiretamente nos escritos doutrinários de Gregório Magno que influenciaram a Idade Média.<sup>52</sup> Praticamente, a influência platônico-agostiniana dominou toda a cristandade medieval no Ocidente, sendo deslocado somente no séc. XIII com a redescoberta dos textos de Aristóteles.<sup>53</sup>

Sendo assim, nesse ambiente, a literatura hermética foi negligenciada e esquecida. No Ocidente Latino, desde então, não foram mais referenciados ou mencionados, com exceção de textos herméticos mágico-astrológicos. Esse tipo de esquecimento e silenciamento, no Ocidente Latino, também sucedeu em relação às obras platônicas. Pelo menos, sabe-se que de todos os escritos de Platão, somente o seu diálogo intitulado *Timaeus* esteve em circulação nesse ambiente. Do tempo de Agostinho (entre os séc. IV-V E.C.) até o séc. XII, com exceção do *Timaeus*, o *Corpus Platonicum* sofreu o mesmo destino do *Corpus Hermeticum*, ou seja, o silenciamento e a inacessibilidade. Apesar disso, foi no mundo bizantino que tanto o *Corpus Platonicum* quanto o *Corpus Hermeticum* puderam ser conservados.<sup>54</sup>

## Considerações finais

Em torno do final do séc. V E.C., João Estobeu, em seus *Anthologii libri*, cita os *Hermetica Excerpta*. Como já mencionado, não há entre seus fragmentos nenhuma incidência de fragmentos cristãos ou menção a nenhum autor cristão em qualquer passagem dos seus escritos. Em 550 E.C., João Laurêncio Lídio (490 E.C.- ?) também mencionou o *Asclepius* 28, em grego, em seu livro *De Mensibus* ou *Sobre os Meses*. Aqui talvez seja o último testemunho, que se sabe, sobre a literatura hermética no ambiente da cristandade na Antiguidade tardia. O Patriarca Fócio, no séc. IX, teve acesso aos escritos de Estobeu e de Lídio. Curiosamente, os dois apresentam incidência de textos herméticos em seus livros.<sup>55</sup> Assim como não existe menção a autores cristãos ou à cristandade nos escritos de Estobeu, o mesmo também ocorre nos escritos de Lídio. Fócio não sabia ao certo se Lídio era cristão ou “pagão”. Fato

<sup>51</sup> Ambrósio de Milão, Agostinho de Hipona, Jerônimo de Stridon e Gregório Magno. Sobre eles, cf. WALKER, 2006, p. 188-191, 231-233, 233-243, 250-257.

<sup>52</sup> WALKER, 2006, p. 170, 253-257, 261s.

<sup>53</sup> SMITH, 2005, v. 2, p. 629.

<sup>54</sup> FOWDEN, 1993, p. 211; COPENHAVER, 2000, p. xlv; SCOTT, 1985, v. 1, p. 97. Sobre o *Corpus Platonicum*, cf. ROSSETTI, 2006, p. 157-163.

<sup>55</sup> MAAS, 1992, p. 1-4; SCOTT, 1985, v. 1, p. 82-83.

semelhante ocorre também com Estobeu. Apesar do nome judaico-cristão, há autores que o designam de “pagão” (aliás, o mesmo com o nome de Lídio).<sup>56</sup>

Lídio viveu em Constantinopla quando Justiniano tinha assumido o poder (527-565 E.C.). Embora Justiniano tenha promulgado vários decretos para banir o “paganismo”, inclusive fechando a Academia Platônica (529 E.C.), a situação de ambiguidade entre ser “pagão” e ser cristão perdurou algum tempo. Justiniano era extremamente ambíguo em sua política. Ele queria erradicar o “paganismo” ao mesmo tempo em que intencionava prosseguir uma política de continuação do passado romano do Império Bizantino (ou Romano do Oriente). João Lídio viveu, na capital do Império Romano do Oriente, como funcionário público e antiquário. Ele assistiu à mudança do Império Romano (com sede em Constantinopla) da Idade Antiga tardia para a Idade Média, de uma forma antiga tardia para sua forma medieval. Diferentemente do que estava acontecendo com o Império Romano do Ocidente, o qual foi dominado pelos reis bárbaros, o Império Bizantino continuou ostentando a sua herança romana. Apesar da acusação de “pagãos” ser constantemente ouvida, as pessoas continuavam adorando aos seus antigos deuses e divindades. Nesse contexto, na parte oriental do Império, ao analisar sua forma e molduras sociais e religiosas, é necessário ter muita cautela para não distinguir demasiadamente “pagão” e cristão como elementos antagônicos. Ao notar que havia não-cristãos atuando em Constantinopla e na região do entorno entre o séc. V ao VI E.C., há de se convir que essa distinção não pode ser afirmada por muito tempo. Por exemplo, é verdade que Proclo (412-485 E.C.) era um filósofo pagão e lecionava em Atenas, Alexandria e Constantinopla.<sup>57</sup>

Lídio dá exemplo de seu contexto: embora cristão, ele evita fazer referência à cristandade. Isso não quer dizer que ele defendesse o “paganismo”, nem que negligenciasse a cristandade. Em nenhuma passagem, nos seus escritos, ele poderia ser pego em contradição com relação às doutrinas cristãs. O problema estava nas reformas sociopolíticas que estavam acontecendo. Nesse sentido, ele é descrito politicamente no seu dever de adorador “pagão”, expondo suas ideias e empregando filósofos “pagãos”. Só em contexto tão ambíguo quanto o hermetismo é que os escritos herméticos devem ter sido conservados. Deve-se supor que é a partir desse contexto, entre os séc. VI e XI E.C., em qualquer período durante o transcurso desses séculos, que os tratados do *Corpus Hermeticum* foram recebidos, dando arbitrariamente forma a essa coletânea durante o Período Bizantino.<sup>58</sup>

Ao se levar em conta o que Livio Rossetti diz a respeito dos fatores de dispersão e recuperação dos textos clássicos na Idade Média, pode-se inferir que a perda dos referenciais básicos do que se poderia chamar de padrões culturais, entre os séc. VI e XI, implicou no desconhecimento de textos gregos (não-cristãos), inclusive porque era quase raro encontrar quem tivesse o conhecimento da língua grega. Ao passo que, no mundo bizantino, por causa

<sup>56</sup> NOCK; FESTUGIÈRE, 2011, t. 1, p. 334; SCOTT, 1985, v. 1, p. 96; COPENHAVER, 2000, p. xlii, 213; FOWDEN, 1993, p. 211; MAAS, 1992, p. 1-4; SCOTT, 1985, v. 1, p. 82-83, 96-97.

<sup>57</sup> WALKER, 2006, p. 209ss; MAAS, 1992, p. 1-3.

<sup>58</sup> COPENHAVER, 2000, p. xl-xlii; MAAS, 1992, p. 3-4; FOWDEN, 1993, p. 8-9; SCOTT, 1985, v. 1, p. 29-30.

da consolidação político-religiosa e da conservação corrente da língua grega, foi possível a perpetuação da familiaridade com texto grego e, por isso, sua conservação. Sendo assim, a incidência de dispersão de textos gregos só se deu no Ocidente Latino. Segundo Rossetti, a censura aos textos filosóficos “pagãos”, no ambiente bizantino, era menos rígida do que no Ocidente Latino.<sup>59</sup>

O fato de surgir escritos herméticos imediatamente na Síria deve supor que essa região foi a rota de saída da literatura hermética do domínio da cristandade Ocidental via Constantinopla. É importante considerar o fato de que é do ambiente bizantino que os textos gregos se difundem pela Ásia Menor (Anatólia), chegando às mãos de sírios, persas e árabes, sendo posteriormente traduzidos.<sup>60</sup> Há notícias de que os escritos em nome de Hermes Trismegistos foram conhecidos e redigidos na Síria, entre os séc. VII e IX, agora conhecidos apenas em fragmentos, como dos textos do *Hexaemeron* de Jacó de Edessa. Hermes Trismegistos já era uma personagem conhecida em vários escritos gregos, coptas, latinos, armênio e persa. A recepção dos escritos herméticos no mundo árabe aconteceu no séc. VIII, justamente quando os bizantinos (os cristãos do Oriente) começavam a perder o poder administrativo sobre algumas partes da Anatólia e da região balcânica.<sup>61</sup>

A recepção da literatura hermética no mundo árabe se dá justamente no período do califado dos Abássidas. Nesse período, séc.VIII, Bagdá passou a ser a capital do Império Árabe, concentrando vários intelectuais, como astrólogos, matemáticos, tradutores e escritores. Por esse tempo, investia-se muito em tradução de textos clássicos para o árabe. Os patrocinadores e mecenas árabes da academicidade empregavam muitos árabes e não-árabes, como persas, gregos e sírios. Houve um investimento considerável em literatura, muitas traduções e também produções próprias do mundo árabe. É nesse contexto que a literatura hermética surge entre eles. Muitos escritos herméticos entre os árabes são traduções dos textos gregos que remontam ao séc. III E.C. Fato que não se pode negligenciar é que os árabes não traduziam qualquer livro se não tivessem em mãos o texto escrito na língua original. Isso pressupõe que, de alguma forma, os escritos herméticos chegaram e foram conservados pelos árabes em língua grega sem desconsiderar, assim, qualquer contato com os bizantinos. Trata-se de uma interação sem igual.<sup>62</sup>

É a partir desse ambiente bizantino que o manuscrito do *Corpus Hermeticum* chega a Psellos e, mais tarde, é encontrado (um dos manuscritos) por Leonardo de Pistoia, na Macedônia, a serviço de Cósimo de' Médici, no período da Renascença.<sup>63</sup>

<sup>59</sup> ROSSETTI, 2006, p. 83-84.

<sup>60</sup> ROSSETTI, 2006, p. 84.

<sup>61</sup> VAN BLADEL, 2009, p. 13, 23ss; SCOTT, 1985, v. 1, p. 97, 101-102.

<sup>62</sup> VAN BLADEL, 2009, p. 10, 13-17. Sobre o hermetismo árabe, cf. a obra de Kevin Thomas van Bladel, VAN BLADEL, 2009, *Passim*.

<sup>63</sup> FAIVRE, Antoine. Hermetism. In: JONES, Lindsay (ed.). *Encyclopedia of Religion*. 2. ed. 2. ed. Detroit, MI: Thomson/ Gale, Macmillan Reference USA, 2005. v. 6. p. 3945, 3947; SCOTT, 1985, v. 1, p. 31, 33; DODD, C.H. (Charles Harold). *The Bible and the Greeks*. 2. impression. London: Hodder and Stoughton, 1954. p. xiii.

## Referências

- ABRÃO, Bernadette Siqueira (Org.). *História da Filosofia*. São Paulo: Nova Cultural. 2004. 480p. (Os Pensadores).
- COPENHAVER, Brian 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.
- CORPUS Hermeticum. Edizione e commento di A.D. Nock e A.-J. Festugière. Edizione dei testi ermetici copti e commento di Ilaria Ramelli. Testo greco, latino e copto a fronte. Milano: Bompiani. Il pensiero occidentale. 2005. 1627p.
- DODD, C.H. (Charles Harold). *The Bible and the Greeks*. 2. impression. London: Hodder and Stoughton, 1954, 264p.
- DODD, C.H. (Charles Harold). *The Interpretation of the Fourth Gospel*. Reprinted Paperback Edition. Cambridge: Cambridge University Press, 2005. 478p.
- DURAND, Gilbert. *Ciência do Homem e Tradição: O Novo Espírito Antropológico*. Tradução de Lucia Pereira de Souza. São Paulo: TRIOM, 2008. 273p.
- EBELING, Florian. *The Secret History of Hermes Trismegistus: Hermeticism from Ancient to Modern Times*. Forworded by Jan Assmann. Translated from the German by David Lorton. Ithaca and London: Cornell University Press, 2011 (first edition 2007). 158p.
- EDWARDS, M. J. The Vessel of Zosimus the Alchemist. *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, Bonn, n. 90, p. 55-64, 1992.
- ELIADE, Mircea. *História das crenças e das ideias religiosas: De Gautama Buda ao Triunfo do Cristianismo*. Rio de Janeiro: Zahar, 2011. v. 2. 465p.
- ELIADE, Mircea; COULIANO, Ioan P. *Dicionário das religiões*. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2009. 342p.
- FAIVRE, Antoine. Hermetism. In: JONES, Lindsay (ed.). *Encyclopedia of Religion*. 2. ed. 2. ed. Detroit, MI: Thomson/ Gale, Macmillan Reference USA, 2005. v. 6. p. 3944-3956.
- FILORAMO, G. Hermetism. In: DI BERARDINO, Angelo. *Encyclopedia of the Early Church*. Cambridge: James Clarke, 1992. v.1. p. 377-378.
- FOWDEN, Garth. *The Egyptian Hermes: A Historical Approach to Late Pagan Mind*. Princeton: Princeton University Press, 1993. 244p.
- HERMÈS TRISMÉGISTE. *Corpus Hermeticum*. Texte établi par A.D. Nock et traduit par A.-J. Festugière. 2. ed. Paris: Les Belles Lettres, 2011. 2t. 404p. (paginação contínua entre os dois tomos). (Collection des Universités de France).
- HERMETICA: the ancient Greek and Latin writings which contain religious or philosophical teachings ascribed to Hermes Trismegistus. Introductions, texts and

translation edited and translation by Walter Scott. Boston: Shambala Publications, 1985. v. 1. 549p.

HERMETISMO. In: ENCICLOPÉDIA Mirador Internacional. São Paulo: Encyclopaedia Britannica do Brasil, 1986. p. 5709-5710.

JOHNSON, Luke Timothy. *Among the Gentiles: Greco-Roman Religion and Christianity*. New Haven; London: Yale University Press, 2009. 461p. (The Anchor Yale Bible Reference Library).

LACTANTIUS. *Divine Institutes*. Translated with an introduction and notes by Anthony Bowen and Peter Garnsey. Liverpool: Liverpool University Press, 2003. 472p.

LACTANTIVS, L. Caelivs Firmianvs. *Divinarom Institutiovm: Libri Septem*. Edidervnt Eberhard Heck et Antonie Wlosok. Berlin; Boston: De Gruyter, 2011. Fasc. 4, 850p.

MAAS, Michael. *John Lydus and the Roman Past: Antiquarianism and Politics in the Age of Justinian*. London: Routledge, 1992. 220p.

MAHÉ, Jean-Pierre. Hermes Trismegistos. In: JONES, Lindsay (Ed.). *Encyclopedia of Religion*. 2. ed. Detroit: Thompson/ Gale, 2005. v. 6. p. 3938-3944.

MORAN, José. Introduction General. In: SAN AGUSTIN. *La Ciudad de Dios*. Edicion bilingüe preparada por José Moran. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1958. t. 16.

NOCK, Arthur Darby; FESTUGIÈRE, André-Jean. Introduction: Histoire du Texte du Corpus Hermeticum. In: HERMÈS TRISMÉGISTE. *Corpus Hermeticum*. Texte établi par A.D. Nock et traduit par A.-J. Festugière. 2. ed. Paris: Les Belles Lettres, 2011. t. 1. p. XXXVIII-XXXIX.

PEDRO, Aquilino de. *Dicionário de termos religiosos e afins*. 10 ed. Aparecida: Santuário, 1999. 368p.

PESSANHA, José Américo Motta. Vida e Obra. In: SANTO AGOSTINHO. *Confissões*. Tradução de J. Oliveira Santos e Ambrósio de Pina. Nova Cultural: São Paulo, 2004. p. 5-26.

REALE, Giovanni. *História da Filosofia Grega e Romana*. ed. corr. São Paulo: Loyola. 2008. 9 v.

ROSSETTI, Livio. *Introdução à Filosofia Antiga: premissas filológicas e outras "ferramentas de trabalho"*. São Paulo: Paulus, 2006. 440p.

RUSSELL, Norman. *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*. New York: Oxford University Press, 2009. 314p.

SANTO AGOSTINHO. *Confissões*. Tradução de J. Oliveira Santos e Ambrósio de Pina. Nova Cultural: São Paulo, 2004. 416p.

SCOTT, Walter. Introdução. In: HERMETICA: the ancient Greek and Latin writings which contain religious or philosophical teachings ascribed to Hermes Trismegistus. Introductions, texts and translation edited and translation by Walter Scott. Boston: Shambala Publications, 1985. v. 1. p. 1-111.

SMITH, Warren Thomas. Augustine of Hippo. In JONES, Lindsay (ed.). *Encyclopedia of Religion*. 2. ed. Detroit, MI: Thomson/ Gale, Macmillan Reference USA, 2005. v. 2.

VAN BLADEL, Kevin. *The Arabic Hermes: From Pagan Sage to Prophet of Science*. Oxford; New York: Oxford University Press. 278p. (Oxford studies in late antiquity).

VAN DEN BROEK, Roelof. Hermetic Literature I: Antiquity. In: HANEGRAAFF, Wouter J. (Ed.). *Dictionary Of Gnosis And Western Esotericism*. Leiden; Boston: Brill, 2006. p. 487-498.

VAN DEN KERCHOVE, Anna. *La voie d'Hermès: Pratiques rituelles et traités hermétiques*. Leiden ; Boston: Brill Academic Pub, 2012. 440p.

WALKER, Wiliston. *História da Igreja Cristã*. 3. ed. São Paulo: ASTE, 2006. 888p.

WILLOUGHBY, Harold R. *Pagan regeneration: A Study of Mystery Initiations in the Greco-Roman World*. Chicago: The University of Chicago Press, 1929. 307p.

YATES, Frances A. *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*. London: Routledge and Kegan Paul, 1964. 466p.