

HERMES TRISMEGISTO E A INTENÇÃO DO TEXTO HERMÉTICO

Danillo Camelo César*

* Doutorando pelo
Programa de Pós
Graduação em
Metafísica da UnB,
Brasília – DF, Brasil.
danillocesar91@gmail.com

Recebido em: 10/04/2025

Aceito em: 18/06/2025



RESUMO: O presente artigo possui como objetivo apresentar a figura de Hermes Trismegisto enquanto um modo de operacionalização do texto hermético, no sentido de sua própria imagem estimular uma hermenêutica particular, numa espécie de elemento de regulação das intenções dos discursos, as quais estão relacionadas à hipótese de os tratados se endereçarem a práticas ritualísticas de elevação espiritual. Nesse sentido, considerar Hermes o autor dos escritos, leva à recomendação de um tipo de leitura específica dos enunciados e prescrições filo-religiosas, em que a disposição das proposições está atrelada aos aspectos fundamentais de seu compositor ideal, criando uma homogeneidade entre elas.

PALAVRAS-CHAVE: hermetismo; Trismegisto; devoção; memória; tradição.

HERMES TRISMEGISTUS AND THE INTENT OF THE HERMETIC TEXT

ABSTRACT: This article aims to present the figure of Hermes Trismegistus as a way of operationalizing the hermetic text, in the sense that his own image stimulates a particular hermeneutics, as a kind of regulatory element of the intentions of the discourses, which are related to the hypothesis that the treatises address ritualistic practices of spiritual elevation. In this sense, considering Hermes as the author of the writings leads to the recommendation of a specific type of reading of the philo-religious statements and prescriptions, in which the arrangement of the propositions is linked to the fundamental aspects of their ideal composer, creating a homogeneity between them.

KEYWORDS: hermetism; trismegistus; devotion; memory; tradition.



1. CONSIDERAÇÕES INICIAIS

A literatura hermética¹ recebeu diversos enfoques interpretativos desde a sua redescoberta no período do Renascimento, quando Leonardo da Pistoia trouxe consigo, da Macedônia, um grupo de textos que se diziam impressões da revelação de Hermes Trismegisto (Kerchove, 2012, p. 2), uma figura que conferia unidade aos tratados, muito embora se verificassem divergências conceituais entre os discursos. De maneira generalizada, constituíram-se dois ramos hermenêuticos em torno das análises modernas da literatura hermética: a perspectiva helênica e o enfoque grego-oriental (Lira, 2023, p. 98). Dentre os especialistas com maior destaque dentro da interpretação helênica, situa-se André-Jean Festugière, responsável, em colaboração com Arthur Darby Nock, pela edição e tradução daquela que ainda hoje é considerada a edição crítica padrão da literatura hermética (Nock-Festugière, 1945). Ademais, redigiu a sua obra prima, *La révélation d'Hermès Trismégiste* (1990), que consiste num longo estudo concebido para demonstrar que o pensamento hermético poderia ser explicado exclusivamente a partir de paradigmas gregos. Defendia ele que a variedade doutrinal dos escritos excluiria a possibilidade de comunidades religiosas; admitia, porém, a existência de um pequeno círculo, à moda de lições privadas, com objetivo de direcionamento espiritual, tendo seu conteúdo doutrinal derivado primeiramente de Platão (Festugière, 1990, t. II, p. 50). Dessa maneira, considerava a Hermética um produto de agentes gregos com pretensões filosóficas, embora de cultura medíocre (Bull, 2018, p. 8), isso porque, segundo Festugière, os escritos teriam sido redigidos por pseudointelectuais, os quais careciam da capacidade de avaliar as próprias contradições que emergiam dos tratados (Lira, 2023, p. 99). Nem mesmo a descoberta de novos tratados herméticos, situados no códice VI de Nag Hammadi, em 1945, alterou a percepção de Festugière quanto à possibilidade de elementos não helênicos na estrutura doutrinal do corpus (Kerchove, 2012, p. 9), insistindo ainda que a Hermética era tão somente uma manifestação da corrupção da filosofia grega, ou do declínio do racionalismo. Embora não concordassem em todos os pontos, Nock partilhava com Festugière a visão geral da literatura hermética, segundo a qual as ideias apresentadas pela Hermética representavam um pensamento filosófico grego sob uma forma bastante eclética, misturando platonismo, aristotelismo e estoicismo.

Todavia, uma nova direção aos estudos da literatura hermética é fornecida por Jean Pierre-Mahè, a partir de sua edição e interpretação dos tratados coptas encontrados nos manuscritos de Nag Hammadi. Em uma obra de dois volumes denominada *Hermès en Haute-Égypte*, tendo o primeiro tomo sido publicado em 1978 e o segundo, em 1982, evidenciam-se as colorações egípcias da Hermética Copta (Mahè, 1978, p. 23). Ademais, Mahè providenciou

¹ Em termos de economia vocabular, convencionam-se as seguintes abreviações: CH (Corpus Hermeticum); SH (Fragmentos Herméticos de Estobeu); DH (Definições Herméticas Armênias); FH (Fragmentos Herméticos de Autores Variados); TH (Testemunhos Herméticos de Autores Variados); NHC (Códices de Nag Hammadi).

uma tradução e organização de um conjunto de aforismas traduzidos do armênio (Mahè, 2000), postulando a data do original grego no primeiro século da era comum, ou no primeiro século antes da era comum. Demonstrou, por conseguinte, os paralelos entre as sentenças herméticas e aquelas oriundas da literatura sapiencial egípcia, as origens egípcias das predições encontradas no *Discurso Perfeito* e as influências egípcias no *Discurso sobre o Oitavo e o Nono* (Bull, 2018, p. 9). No que se refere às tendências internas do texto, Mahé chegou a considerar os tratados monísticos como estágios primários do caminho da imortalidade, onde o neófito seria orientado inicialmente acerca da bondade do mundo material. Num caminho de progressão, o discípulo, agora dotado de uma maturidade espiritual superior, seria conduzido a desprezar o corpo e o mundo material (Bull, 2018, p. 10). Nesse sentido, as duas tendências presentes nos escritos herméticos seriam estágios que refletem o grau de iluminação do discípulo, partindo de um monismo positivo para um dualismo pessimista.

Dentro desse enfoque greco-oriental, que direciona a maior parte dos estudos contemporâneos sobre a literatura hermética (Mahè, 1978; Scott, 1987; Fowden, 1993; Pereira, 2010; Kerchove, 2012; Lira, 2014; Bull, 2018), a figura de Hermes Trismegisto é reabilitada como elemento de circunscrição da leitura dos discursos, na medida em que delimita os estágios através dos quais o neófito deve passar, obedecendo, dessa maneira, a uma ordem (τάξις), a fim de que consiga atingir o objetivo pretendido de iluminação noética. Sendo assim, o direcionamento da literatura hermética deve estar ligado a uma determinação mínima do que Hermes significa, para que se possam redigir formulações coerentes a essa personalidade. Trata-se menos, portanto, de estabelecer uma divisão entre ficção e história, e muito mais de analisar o impacto psicológico de uma certa personalidade enquanto figura tutelar de um determinado arranjo teórico.

2. HERMES TRISMEGISTO COMO AUTOR

Diante das considerações acerca da regulamentação do texto hermético a partir de uma figura que suscita determinada expectativa no leitor, além de se levar em conta uma suposta tradição que acompanha e estimulado por um mestre ou professor que seleciona os ensinamentos de acordo com o grau de compreensão do neófito, importa considerar a reflexão de Michel Foucault acerca da identidade de um autor:

[...] um nome de autor não é simplesmente um elemento em um discurso (que pode ser sujeito ou complemento, que pode ser substituído por um pronome etc.); ele exerce um certo papel em relação ao discurso: assegura uma função classificatória; tal nome permite reagrupar um certo número de textos, delimitá-los, deles excluir alguns, opô-los a outros. Por outro lado, ele relaciona os textos entre si; Hermes Trismegisto não existia, Hipócrates, tampouco – no sentido em que se poderia dizer que Balzac existe –, mas o fato de que vários textos tenham sido colocados sob um mesmo nome indica que se estabelecia entre eles uma relação de homogeneidade ou de

filiação, ou de autenticação de uns pelos outros, ou de explicação recíproca, ou de utilização concomitante. Enfim, o nome do autor funciona para caracterizar um certo modo de ser do discurso: para um discurso, o fato de haver um nome de autor, o fato de que se possa dizer “isso foi escrito por tal pessoa”, ou “tal pessoa é o autor disso”, indica que esse discurso não é uma palavra cotidiana, indiferente, uma palavra que se afasta, que flutua e passa, uma palavra imediatamente consumível, mas que se trata de uma palavra que deve ser recebida de uma certa maneira e que deve, em uma dada cultura, receber um certo status (Foucault, 2001, p. 273-4).

Nesse sentido, a figura de Hermes aparece como o agente regulador das supostas intenções do texto, é ele que promulga ritualisticamente a união e garante inteligibilidade à comunicação entre o empírico e o ilimitado (Sodergard, 1999, p. 251). Hermes, segundo a teoria foucaultiana, constitui o modo de ser dos discursos a ele atribuídos, de tal maneira que a autoria acaba sendo tratada como um princípio de classificação. Fazendo uma articulação à teoria de Umberto Eco (1990, 1994), Hermes é um autor modelo, no sentido de ser um princípio de coerência e unidade, além de suscitar expectativas em seu leitor exemplar, o qual concebe o discurso como revelado, portanto, infalível. Nesse sentido, trata-se menos de avaliar criticamente a base argumentativa do texto, tentando encontrar uma coerência filosófica ou consistência conceitual: o objetivo do texto, tendo Hermes como patrono, é o de instigar uma mudança de comportamento a partir de proposições autoritativas, indefectíveis e fundamentais para as pretensas práticas que se desenvolvem através de uma linguagem expressiva e não primordialmente persuasiva. A confirmação da validade da experiência hermética ocorre numa progressão da 1) compreensão das proposições teóricas e 2) da validação através de uma experiência visionária. A linguagem escrita aponta para o fomento do desenvolvimento intelectual, o qual se coloca como um requisito para a correta apreensão da experiência catafática. Sem o aparato conceitual, a prática não poderia ser acessada, pois a linguagem é a ferramenta que prepara o *nous* para que possa absorver as imagens ritualizadas. É dessa forma que William James (2017, p. 394) declara que as formas teológicas são produtos secundários, porquanto, caso não houvesse o sentimento religioso, não poderia haver qualquer teologia filosófica, ou seja, não existe contemplação desapaixonada do universo. Em termos herméticos, o sentimento em questão é o da piedade/reverência (εὐσεβεια):

Se tu és capaz de entender Deus, entenderás o bem e o belo, o excessivamente brilhante, o que é iluminado por Deus; porquanto aquele bem é incomparável, e aquele belo é inimitável, conforme o próprio Deus. Então, assim como tu entendes Deus, da mesma forma entende também o bem o belo; pois essas coisas são insociáveis aos [outros] seres vivos, porque são inseparáveis de Deus. Se procurares

por Deus, também procurarás pelo belo, pois um é o caminho para ele: a piedade [εὐσέβεια] com a gnose [γνώσεως]. (CH VI 5).²

Sendo assim, o leitor modelo é o hermetista que recebe os diálogos revelatórios em estado de “contemplação expectante e confiança inquestionável” (Bull, 2018, p. 16).³ Essa, então, é a distinção entre autor (Hermes) e redatores (possivelmente sacerdotes egípcios).⁴ O leitor modelo se identifica como discípulo de Hermes, e a busca do entendimento dos elementos enunciados pelo ensinamento se dá numa relação de união, presentificação e identificação à figura de Hermes, cujo exemplo notável pode ser aferido num *Papiro Mágico Grego* (PGM 8/37-8), onde uma oração é feita ao deus com o fito de lhe solicitar prosperidade e vitória, o que no contexto da literatura hermética configura-se como a identificação do intelecto do filósofo com o intelecto de Deus.

A partir dessas considerações, pode-se obter uma visão peculiar acerca do relato de Jâmblico, que em seu *De mysteriis* oferece uma figuração de Hermes como o elemento que assegura legitimação epistemológica quando da interpretação de um texto, na medida em que o conhecimento tem como critério de validação o escrutínio da tradição, e ao mesmo tempo o estabelece como personalidade sapiencial. Isso quer dizer que um texto atribuído a Hermes obedece a uma série de critérios formais, condições estilísticas e de conteúdo. Hermes como autor constitui o modo de ser da literatura hermética, dessa forma o contexto dramático dos tratados também é composto pela ideia que Hermes evoca na narrativa, um deus que preside e superintende o discurso racional (Θεὸς ὁ τῶν λόγων ἡγεμῶν), ratificando todo conhecimento autêntico (Jâmblico, *De mysteriis*, I 1).

Hermes, portanto, coloca-se como o ponto norteador daqueles que buscam se filiar ao seu projeto pedagógico, onde ele próprio é modelo do alto sacerdote (grego: προφήτης/ egípcio: *hm-ntr*):⁵ esse sacerdote que escreve sob inspiração para um leitor que lê sob sua coerência personalista. Caso se coloque em consideração o enunciado de Umberto Eco, segundo o qual toda mensagem secreta pode ser decifrada, contanto que seja uma mensagem

² CH VI 5: “εἰ δύνασαι νοῆσαι τὸν θεόν, νοήσεις τὸ καλὸν καὶ ἀγαθόν, τὸ ὑπέρλαμπρον, τὸ ὑπερλαμπόμενον ὑπὸ τοῦ θεοῦ· ἐκεῖνο γὰρ τὸ κάλλος ἀσύγκριτον, καὶ ἐκεῖνο τὸ ἀγαθὸν ἀμίμητον, ὡσπερ καὶ αὐτὸς ὁ θεός. ὡς οὖν τὸν θεὸν νοεῖς, οὕτω καὶ τὸ καλὸν καὶ ἀγαθὸν νοεῖ· ἀκοινώνητα γὰρ ταῦτα τοῖς ἄλλοις τῶν [ἄλλων] ζώων ἐστί, διὰ τὸ ἀχώριστα εἶναι τοῦ θεοῦ. ἐὰν περὶ τοῦ θεοῦ ζητῆς, καὶ περὶ τοῦ καλοῦ ζητεῖς. μία γὰρ ἐστὶν εἰς αὐτὸ ἀποφέρουσα ὁδός, ἢ μετὰ γνώσεως εὐσέβεια.”

³ No original: “expectant contemplation and unquestioning trust”.

⁴ Como bem nota Fowden, muitos sacerdotes conheciam a língua grega; aliás eram eles a maior fonte de informação acerca do seu país aos visitantes e estudiosos gregos. Inclusive, alguns eram suficientemente helenizados a ponto de escrever livros sobre religião egípcia em língua grega, talvez até traduzindo livros sacerdotais sagrados (Fowden, 1993, p. 16). Porfírio em *De Abstinência* (IV, 10) relata uma oração egípcia similar à encontrada no *Livros dos Mortos* (Feitiço 125).

⁵ Como pessoas que tinham contato direto com a divindade, tais sacerdotes eram amplamente considerados como dotados de poderes preditivos, de fato *hm-ntr* (alto sacerdote) era chamado de προφήτης em grego, enquanto o Alto Sacerdote de Heliópolis também possuía o título de “O Maior dos Videntes” (Bull, 2018, p. 57).

(Sodergard, 1999, p. 249), então Hermes é a chave de leitura propiciatória ao entendimento do significado oculto da mensagem hermética (CH V): “Esta lição te exporei em detalhe, ó Tat, de modo que tu não sejas um não-iniciado aos mistérios de um Deus mais poderoso que qualquer nome”.⁶ Tal ensinamento parece simples, mas não o é:

Porquanto Hermes, meu mestre – frequentemente dialogando comigo em privado e por vezes Tat estando presente – falava que “àqueles que encontrarem por acaso os meus livros, parecerá que a composição é extremamente simples e clara, mas pelo contrário é obscura e tem oculta a intenção das palavras que possui; e será ainda mais obscura, se os gregos quiserem traduzir a nossa língua para a deles; o que produzirá uma grandíssima distorção e obscuridade dos escritos” (CH XVI).⁷

Em determinado momento do processo de deificação (cuja formulação está preservada num testemunho de Cirilo de Alexandria), o poder da figura de Hermes é transferido a uma faculdade noética especial, donde o ensinamento deixa de ser exclusivamente uma informação passada do mestre ao discípulo, e torna-se algo que pode ser visto pelo próprio estudante.

E Hermes fala para Asclépio no terceiro discurso:

“Porquanto, não é fácil fornecer esses mistérios para os não iniciados; mas escutai com o intelecto. Somente uma luz intelectual há diante de uma luz intelectual e existe sempre, um intelecto desde um intelecto brilhante; e nenhum outro há senão a unidade desse. Estando sempre em si mesmo, envolve sempre todas as coisas com o próprio intelecto, luz e pneuma” (FH 23).⁸

Neste momento, é pertinente estabelecer um recorte analítico acerca das possíveis relações conceituais existentes entre o Hermes grego e o Tot⁹ egípcio, que possibilitaram a fusão dessas figuras enquanto regentes da literatura hermética, na medida em que se põe Hermes Trismegisto como modo de ser dos textos. Portanto, duas noções serão de suma importância para pensar a agência do texto hermético, a saber, Hermes-Tot como

⁶ CH V 1: “Καὶ τὸνδε σοι τὸν λόγον, ὦ Τάτ, διεξελεύσομαι, ὅπως μὴ ἀμύητος ἦς τοῦ κρείττονος θεοῦ ὀνόματος”.

⁷ CH XVI 1: “Ἐρμῆς μὲν γὰρ ὁ διδάσκαλος μου, πολλάκις μοι διαλεγόμενος καὶ ἰδίᾳ καὶ τοῦ Τάτ ἐνίοτε παρόντος, ἔλεγεν ὅτι δόξει τοῖς ἐντυγχάνουσι μου τοῖς βιβλίοις ἀπλουστάτη εἶναι ἢ σύνταξις καὶ σαφής, ἐκ δὲ τῶν ἐναντίων ἀσαφῆς οὖσα καὶ κεκρυμμένον τὸν νοῦν τῶν λόγων ἔχουσα, καὶ ἔτι ἀσαφεστάτη, τῶν Ἑλλήνων ὑστερον Βουλευθέντων τὴν ἡμετέραν διάλεκτον εἰς τὴν ἰδίαν μεθερμηνεῦσαι, ὅπερ ἔσται τῶν γεγραμμένων μεγίστη διαστροφή τε καὶ ἀσάφεια”.

⁸ FH 23: “λέγει δὲ καὶ Ἐρμῆς ἐν λόγῳ τρίτῳ τῶν πρὸς Ἀσκληπιόν· << Οὐ γὰρ ἐφικτόν ἐστιν εἰς ἀμύητους τοιαῦτα μυστήρια παρέχεσθαι· ἀλλὰ τῷ νοῖ ἀκούσατε. Ἐν μόνον ἦν φῶς νοερὸν πρὸ φωτὸς νοεροῦ καὶ ἔστιν αἰεὶ, νοῦς νοῦς φωτεινός· καὶ οὐδὲν ἕτερον ἦν ἢ τούτου ἐνόησι· αἰεὶ ἐν ἑαυτῷ ὄν, αἰεὶ τῷ ἑαυτοῦ νοῖ καὶ φωτὶ καὶ πνεύματι πάντα περιέχει.>>”

⁹ “*Dhwty*: Thoth, o deus íbis da sabedoria e escrita” (Bates, 2004, p. 369).

λόγος e ψυχοπομπός. De fato, o exame acerca do sincretismo entre os dois deuses pensará a interligação entre a palavra proferida, a mensagem ouvida e a alma conduzida, através da elaboração discursiva acerca da natureza divina. Nesse sentido, uma profunda relação entre λόγος e ψυχοπομπός revelará a potência de um mestre como suporte de uma palavra divina que perdura e conserva sua eficácia (Kerchove, 2012, p. 27).

De um lado, há o deus grego, “filho de Zeus e de Maia, a mais jovem das Plêiades” (Brandão, 2001, p. 191), esse personagem que num primeiro momento está associado ao mundo agrário, tal como apresenta “Pausânias (2,3,4), não existe outro deus que demonstre tanta solicitude para com os rebanhos e seu crescimento” (Brandão, 2001, p. 192), depois acumulando funções outras tais como mensageiro (manifesta assim a associação com palavras e discursos), tal como é epitetado por Hesíodo (*Teogonia* 938-9) “arauto dos imortais” (κήρυκ’ἀθανάτων). Essa divindade como portadora da mensagem, preocupada com a tecitura da linguagem e mediadora das relações humanas e divinas, vai adquirindo um posto de intermediário do destino do ser humano, tendo como corolário a fusão entre as funções de arauto (o mero portador da mensagem) e o guia (aquele que é – em muitas ocasiões – a própria mensagem). Desse modo, Hermes se acomoda muito bem à figura de Tot, visto que a palavra (no contexto egípcio, ao menos) é entidade criativa-criadora. Corre-se, portanto, uma longa estruturação de Hermes como representante do discurso, da palavra, da razão, enfim do λόγος, que vai se intensificando e uma larga tradição de elaboração dessa concepção será desenvolvida. No *Crátilo* (407e-408b), de Platão, a relação entre Hermes e o discurso é testemunhada, segundo uma ligação entre o deus e o λόγος, sendo assim relacionado a intérprete, mensageiro e produtor de ilusões nas palavras. Também é observada por Agostinho, em *Cidade de Deus* (VII, 15), a associação de Mercúrio, que significa *medius currens* (o que corre no meio), e a linguagem. Isso acontece porque o discurso corre como um mediador entre os homens. Então, Hermes (Ερμῆς) assim é denominado pois a interpretação da linguagem se chama hermenêutica (ἐρμηνεία).

A ideia colhida nesses exemplos é a de um deus mediador por excelência, uma vez que o discurso estabelece uma relação entre os seres humanos e enseja uma vinculação aos outros mundos. Segundo Fowden (1993, p. 22), Tot já era associado num período primitivo ao deus-lua, e dessa associação lunar procedem as suas principais funções. Dessa maneira Tot se apresenta, no *Livro dos Mortos* (Feitiço 182), como o escriba cujas mãos são puras, escrevendo aquilo que é verdadeiro e identificando o falso. Assim, possui a mestria das leis que regulam a escrita, cuja consequência é fazê-lo o senhor da justiça.

Hermes como λόγος, portanto, se habilita como entidade propícia a uma assimilação com Tot, o deus lunar, secretário de Rá, fonte dos poderes ocultos latentes, tutor da palavra criativa, inventor da escrita e senhor da sabedoria, possuindo assim um largo testemunho na literatura grega, onde se destaca o testemunho no *Fedro* (274c-d) e no *Filebo* (18b-c), de Platão, diálogos que ilustram o deus Tot como o descobridor do número, cálculo, geometria, astronomia e gramática. Ademais, ele discerniu os discursos proferidos no ilimitado. Sendo Tot o escriba divino – o inventor da palavra –, a casta sacerdotal lhe atribuiu grande fatia da literatura sacra e por conseguinte o deus ficou responsável pela providência dos poderes

ocultos agenciados pelas representações cúllicas. Ademais, enquanto senhor da sabedoria, há nessa divindade a convergência de epistemologia e sacralidade, conferindo ao conhecimento um estatuto de vigência trans-empírica, numa espécie de tensão constante entre discursividade e extra-discursividade, estabelecendo parâmetros de linguagem que se associam a atributos ritualísticos e, por conseguinte, à formação de processos intelectuais de abertura religiosa, ensejando toda uma reflexão acerca das dinâmicas de fala e texto, considerando a eficácia da própria palavra. Portanto, Tot conduz as almas através de uma estreita relação com as palavras e a sua eficácia, porquanto já nos *Textos Piramidais* (Feitiço 531) também é o senhor da magia. No feitiço 125 do *Livro dos Mortos*, Tot escuta a confissão do morto, como parte da denominada *confissão negativa*. A confissão fora elaborada para ser recitada quando o falecido entrasse no salão do julgamento e ficasse face à face com Osíris, depois com os outros quarenta e dois outros juizes divinos, dentre os quais o falecido tivera que nomear. Posteriormente, os deuses elaboram uma declaração afirmando a pureza e dignidade do falecido, enquanto seu coração é pesado contra a pena de Maat (*M3'ŷ*). Tot inscreve o resultado em sua tábua. Se o coração é puro, então é conduzido à presença de Osíris (*Livro dos Mortos*, Feitiço 125).

O nome e a figura de Hermes-Tot remetem ao registro, ao relato, à contabilidade, ao discernimento da justiça, também se relaciona à noção de palavra eficaz,¹⁰ ou seja, o vocábulo não apenas representa uma ideia ou objeto, mas antes possui a força do conteúdo que evoca. Dessa maneira, os textos estão inseridos num ambiente de dinâmica ritualística, e, por conseguinte, podem ser analisados através da teoria de atos de discurso,¹¹ porquanto a palavra não apenas diz alguma coisa, mas também faz alguma coisa. Num contexto ritualístico, portanto, o discurso gera efeitos que transcendem a representação: uma palavra proferida num julgamento dos deuses produz um efeito no indivíduo julgado. Como assinala Wade Wheelock (Frankfurter, 2019, p. 610), a linguagem ritual serve para engendrar um certo estado de coisas, além de expressar o reconhecimento de uma determinada realidade. Assim, Tot é considerado a língua de Atum e a garganta do deus cujo nome está oculto (Litwa, 2018, p. 5). A palavra, portanto, é objeto ritual essencial para a correta condução das almas. Assim como Tot, Hermes está constantemente associado à função de condutor de almas,

¹⁰ A literatura hermética explora o modelo da língua egípcia como idioma de eficácia (CH XVI 1: “Porquanto, também a própria qualidade do som e o {som} dos nomes egípcios possuem neles mesmos a energia dos objetos descritos. [καὶ γὰρ αὐτὸ τὸ τῆς φωνῆς ποιὸν καὶ ἡ τῶν Αἰγυπτίων ... ὀνομάτων ἐν ἑαυτῇ ἔχει τὴν ἐνέργειαν τῶν λεγομένων.]”).

¹¹ Stanley Tambiah traz a ideia de atos de discurso para o ritual, considerando os modos diversos que a metáfora e analogia são usadas em contextos rituais (Tambiah, 2017, p. 466). A funcionalidade de tais declarações em contextos mágicos reside no efeito perlocucionário, ou seja, o falante experimenta as realizações do enunciado ritual. O princípio do ato de discurso ilocucionário ou do enunciado performativo não é o de que a linguagem pode carregar uma força mágica, mas que existem certos tipos de discursos que funcionam em sua própria enunciação para alterar coisas no mundo, ou para criar situações que acarretem mudanças.

tal como é atestado na *Odisseia* (XXIV, 1-9), onde Hermes é retratado como um *ψυχοπομπός* que conduz as almas dos pretendentes de Penélope ao submundo.

Destacam-se essas duas atribuições de Hermes e Tot, *λόγος* e *ψυχοπομπός*, enquanto constituintes da fusão conceitual que é Hermes Trismegisto, o autor modelo da literatura hermética, aquele que confere o modo de ser do corpus através de discursos que conduzem a alma do leitor modelo como uma espécie de fármaco. Novamente, pode-se reavaliar o testemunho de Jâmblico (*De mysteriis*, I 1) de uma forma mais aprofundada, pensando Hermes Trismegisto não apenas como patrono das artes e do conhecimento, mas também como versificador do destino humano, uma espécie de mestre e guia que não somente porta a mensagem, mas também ele próprio é a instrução a ser desvelada. Sendo assim, são constatadas alusões específicas à teologia tebana, em que escritores tardios tentam ir além das metrópoles helenizadas do Baixo Egito (Klotz, 2017, p. 130), a fim de se envolver com tradições egípcias antigas aparentemente mais autênticas preservadas nos templos de Tebas.¹²

Dentro dessa conjuntura, Jâmblico (*De Mysteriis*, VIII 4) propõe que os escritos que circulam sob o nome de Hermes contêm, de fato, doutrinas herméticas, mesmo que se constate uma terminologia empregada por filósofos, porquanto foram traduzidos da língua egípcia por pessoas que não ignoravam a linguagem filosófica. No caso de *De Mysteriis*, trata-se, por conseguinte, de uma explicação de crenças egípcias e práticas de culto dentro de uma terminologia grega, supostamente escrita por um sacerdote nativo, Abammon, cujo nome teofórico aponta para Tebas (Klotz, 2017, p. 130). É possível, então, que Jâmblico, e por conseguinte, a literatura hermética, não apenas utilizem o Egito como recurso retórico, mas antes aponte para um conteúdo egípcio legítimo, o que deixaria a conexão entre Tot e Hermes mais significativa, justamente por não se reduzir a figuras de linguagem.

Do ponto de vista de uma exegese interdiscursiva, há um padrão textual bastante diverso, mas que de certa maneira aponta para um arcabouço teórico de morfologia grega e semântica egípcia.

A partir desse recorte conceitual (*λόγος* – *ψυχοπομπός*), parece legítimo realçar a descrição de Hermes enquanto não somente o deus tutelar da escrita – do discurso, da palavra –, mas como também condutor de almas. Por conseguinte, os discursos herméticos servem como projeto anagógico de condução de almas à gnose de si, do mundo e de deus

¹² Há algumas evidências de culto à figura de Tot/ Hermes pelo menos até o século IV E.C. Dentre os indícios, situam-se as cartas de Teófanes de Hermópolis, que revelam atividades de sacerdotes e templos que realizam adoração a Hermes/ Tot e, portanto, poderiam fortalecer a sugestão de comunidades herméticas. Um exemplo é a personagem Anatólio que se designa profeta-chefe de Hermes Trismegisto. Anatólio escreve uma carta a certo Sarapion, cujo conteúdo se refere à impossibilidade de Anatólio lhe fazer uma visita, devido às obrigações relacionadas aos festivais e procissões de Tot (Matthews, 2006, p. 21). Como um alto sacerdote, Anatólio caminharia em procissões, provavelmente carregando a mais sagrada insígnia de sua posição. As procissões de Anatólio possivelmente se assemelham à descrita por Apuleio (*O Asno de Ouro*, Livro XI 11). Lorenzo Medini (2021, p. 5) observa que ainda existem restos arqueológicos de uma via processional pavimentada com pedra de Hermes Trismegisto, que conduz ao templo onde a estátua de Tot fora mantida.

(CH I: “Desejo aprender <sobre> as coisas que existem, inteligir a natureza dessas coisas e compreender deus, eu falei. Como quero ouvir!”).¹³ Daí que, nos *Papiros Mágicos Gregos*, sabedoria e apoteose (PMG I 5) são compreendidas como realidades sinonímicas nos discursos de Hermes, estabelecendo um vínculo indelével com a operacionalidade divina, porquanto o pré-requisito para se conhecer uma coisa (dentro da epistemologia hermética) é tornar-se ela e por essa razão “então, se não fizeres a ti mesmo igual a deus, tu não serás capaz de inteli-gi-lo, porquanto o semelhante inteli-gie o semelhante”.¹⁴ Segundo Tertuliano, Hermes Trismegisto é professor de todos os filósofos naturais (FH 1a), enquanto, em Cirilo de Alexandria (TH 21), Trismegisto é o legislador, formador de cultura, figura tutelar das diversas matérias das quais se ocupam os filósofos, matemáticos, astrônomos, astrólogos e demais pensadores da cultura.

Como anota Jean Pierre Mahé, fragmentos de argila no ‘arquivo de Hor’ (por volta de 168 a.E.C) mostram uma tradução grega do epíteto do Tot egípcio – “o maior, sim, o maior deus, grande Hermes [Μεγίστου και μεγίστου θεοῦ μεγάλου ἑρμοῦ]” (Litwa, 2018, p. 6). O epíteto de ‘Triplamente Grande’ possui a sua formulação mais antiga associada a Trasiló de Alexandria, um famoso astrólogo do imperador Tibério, que reinou entre 14-37 E.C. (Litwa, 2018, p. 7). Há um fragmento que testemunha a utilização de Hermes Trismegisto como princípio de autoridade para fundamentar um argumento astrológico de Trasiló (Tarrant, 1993, p. 7). Há referências nos *Papiros Mágicos Gregos* (PMG V 400-22, PMG VII 550-2 e PMG XIII 270-3) que exploram o recorte conceitual da figura de Hermes Trismegisto, associando-o ao poder criativo da palavra, à observância da justiça, ao senhorio do submundo, à condução de almas dos mortos. A morfologia do ensinamento hermético, portanto, está ligada a uma sabedoria egípcia primordial falada pelo divino sábio Hermes, inspirado (Shils, 1981, p. 94) por revelações do transcendente deus um (Bull, 2018, p. 16). Nesse sentido, os relatos de Isócrates (*Busiris*, 32-4) – em que se refere à visita de Pitágoras ao Egito, e sobretudo o registro de Platão (*Timeu*, 22b-c; 23a) retratado numa conversa entre Sólon e um sacerdote egípcio, colocam em evidência a noção de que crenças e ensinamentos são necessários para a maturação da alma (Bull, 2018, p. 22).

3. HERMES COMO LUGAR DE MEMÓRIA

Na medida em que a atribuição autoral a Hermes estabelece certos parâmetros através dos quais é possível colher afirmações dentro da verdade do discurso (Bull, 2018, p. 16), origina-se determinada expectativa em seu leitor modelo, no que se pode considerar Trismegisto uma função de ‘lieu de mémoire’, um arcabouço de significados da memória coletiva transmitida pela tradição, tal como reflete Maurice Halbwachs (1992, p. 40), o qual afirma que estruturas coletivas são os instrumentos utilizados pela memória coletiva, a fim

¹³ CH I 3: “– φημι ἐγώ, Μαθεῖν θέλω τὰ ὄντα καὶ νοῆσαι τὴν τούτων φύσιν καὶ γινῶναι τὸν θεόν. πῶς, ἔφην, ἀκουσαι βούλομαι”.

¹⁴ CH XI 20: “ἐάν οὖν μὴ σεαυτὸν ἐξισίασης τῷ θεῷ, τὸν θεὸν νοῆσαι οὐ δύνασαι· τὸ γὰρ ὅμοιον τῷ ὁμοίῳ νοητόν”.

de reconstruir uma imagem do passado de acordo com cada época e com o pensamento predominante da sociedade. Portanto, uma figura de memória não possui uma existência histórica, todavia é dotada de uma vida própria através das comemorações que lhe são feitas ao longo do tempo (Bull, 2018, p. 19). O Egito de Hermes Trismegisto é, por um lado, historicamente aquele que se encontra numa tensão de assimilação (poderio político romano, força cultural helênica) e resistência (transmissão de ensinamentos tradicionais através de voz ativa – língua grega); e, por outro, idealmente descrito como centro do universo (*Asclépio* 24).¹⁵ Articulando, portanto, as ideias colhidas em *Asclépio* e as palavras do sacerdote platônico (Platão, *Timeu*, 22b-c; 23a), a destruição dos templos, santuários – seja por razões externas (incêndios e dilúvios) ou internas (falta de reverência) –, é o mesmo que a morte da memória. O egiptólogo Jan Assmann (1996, p. 126) descreve como culturas antigas literárias desenvolveram estruturas motivacionais e escribais, logo, uma constante tensão entre os templos egípcios e as escolas filosóficas gregas se instala no pensamento hermético. Dessa forma, a assimilação Hermes-Tot na figura de Hermes Trismegisto serve como uma ponte conciliadora entre esses complexos culturais, dando lugar a um conhecimento novo. De fato, é um padrão que Jonathan Z. Smith (1992, p. 186) denomina de empreendedorismo religioso, que é tanto uma reinterpretação quanto uma reafirmação das categorias nativas, locativas e celebratórias da prática e pensamento religioso; portanto, não se pode falar de uma filosofia grega “pura”, nem de um pensamento tradicional egípcio “imaculado”, antes uma espécie de filosofia reverente/piedosa ou filosofia devocional:¹⁶

Sê reverente, ó filho. O que é reverente há de filosofar no ponto mais alto; porquanto é impossível ser reverente no ponto mais alto à parte da filosofia; o que aprendeu aquilo que é, como foi disposto, por quem e por qual razão, oferecerá graças sobre todas as coisas e ao demiurgo como a um bom pai, um provedor bondoso e um administrador fiel; e, concedendo graças, será reverente (SH II B 2).¹⁷

¹⁵ Klotz anota a proeminência dessa ideia em designações à cidade de Tebas, onde podem ser encontrados textos religiosos auto engrandecedores que frequentemente enfatizam a sua posição como cidade mãe de todo o Egito, através da paronomásia baseada na similitude entre o termo egípcio *mm.t* (mãe) e *n(t)mm.t* (cidade), uma designação frequente para Tebas como uma cidade arquetípica (Klotz, 2017, p. 129).

¹⁶ CH 1. 27: “e comecei por proclamar aos homens a beleza da devoção [εὐσεβείας] e da gnose”. [“καὶ ἤργμα κηρύσσειν τοῖς ἀνθρώποις τὸ τῆς εὐσεβείας καὶ γνώσεως κάλλος”] /CH 4.7: “<...> mas também exhibe devoção a deus [ἀλλά καὶ τὴν πρὸς θεὸν εὐσεβείαν ἐπιδείκνυσιν]”. /CH 6.5: “Porquanto uma via somente existe a levar para o belo, a devoção [εὐσεβεία] em companhia da gnose”. [“μία γὰρ ἔστιν εἰς αὐτὸ ἀποφέρουσα ὁδός, ἢ μετὰ γνώσεως εὐσεβεία”] /CH 9.4: “E devoção é a gnose de deus” [“εὐσεβεία δὲ ἔστιν θεοῦ γνώσις”].

¹⁷ SH IIb. 2: “– Εὐσεβεί, ὦ τέκνον. ὁ δὲ εὐσεβῶν ἄκρως φιλοσοφήσει· χωρὶς γὰρ φιλοσοφίας ἄκρως εὐσεβῆσαι ἀδύνατον· ὁ δὲ μαθὼν οἷα ἔστι καὶ πῶς διατάσσεται καὶ ὑπὸ τίνος καὶ ἔνεκεν τίνος, χάριν εἴσεται ὑπὲρ πάντων τῶ δημιουργῶ ὡς πατρὶ ἀγαθῶ καὶ τροφεῖ χρηστῶ καὶ ἐπιτρόπῳ πιστῶ· ὁ δὲ χάριν ὁμολογῶν εὐσεβήσει”.

Hermes Trismegisto como esse *lieu de mémoire* do Egito relaciona-se à figura de Tot, onipresente na literatura sacerdotal egípcia, o qual aparece em contos populares, tal como nas histórias de Setna Khamwas, em textos rituais, decorações dos templos e amuletos (Bull, 2018, p. 19). Nesse sentido, as considerações de Jan Assmann se aplicam à teoria foucaultiana acerca da autoria e ao padrão exegético de leitor modelo de Umberto Eco, fornecendo o acréscimo de se poder pensar a construção cultural da alteridade, que, no recorte do estudo da religião, explora o modo pelo qual os egípcios julgavam que os estrangeiros poderiam agir blasfemicamente contra os deuses, os quais, ao serem ofendidos, poderiam abandonar o Egito (Assmann, 1997, p. 396). Nesse sentido, a definição de figuras de memórias pode ser caracterizada como um ponto de estabilidade, dentro de um horizonte de mutabilidade cultural, uma espécie de agente regulador da anamnese coletiva, sustentada por artefatos ritualísticos e instrucionais. Os discursos herméticos oferecem o equilíbrio para uma ansiedade de ordem transcultural:

Assim como a memória comunicativa é caracterizada por sua proximidade com o cotidiano, a memória cultural é caracterizada por sua distância do cotidiano. A distância do cotidiano (transcendência) marca seu horizonte temporal. A memória cultural tem seu ponto fixo; seu horizonte não muda com o passar do tempo. Esses pontos fixos são eventos fatídicos do passado, cuja memória é mantida por meio da formação cultural (textos, ritos, monumentos) e da comunicação institucional (recitação, prática, observância). Nós os chamamos de ‘figuras da memória’ (Assmann, 1995, p. 128-9).¹⁸

Esse tema da construção cultural da alteridade, segundo as considerações de Jan Assmann, gera uma ansiedade entre trauma e fobia. Nesse sentido, entre as seis características da memória cultural,¹⁹ pode-se destacar aquela que versa sobre a concreção da identidade. Como destacado acima, há uma dinâmica de afirmação identitária interdiscursiva, onde diversos movimentos buscam delinear a sua especificidade (perante outros grupos) e legitimação (em face a possíveis adeptos). As manifestações objetivas de memória cultural são definidas através de uma determinação identificatória num sentido positivo (nós somos isso), ou negativo (é o nosso oposto) (Assmann, 1995, p. 130). Essa questão da identidade, portanto, está ligada à elaboração dos discursos, os quais delimitam e são delimitados pelo projeto pedagógico de assimilação do conteúdo revelatório. Fica claro, destarte, que um

¹⁸ “Just as the communicative memory is characterized by its proximity to the everyday, cultural memory is characterized by its distance from the everyday. Distance from the everyday (transcendence) marks its temporal horizon. Cultural memory has its fixed point; its horizon does not change with the passing of time. These fixed points are fateful events of the past, whose memory is maintained through cultural formation (texts, rites, monuments) and institutional communication (recitation, practice, observance). We call these ‘figures of memory’”.

¹⁹ Características da memória cultural: 1) concreção da identidade; 2) sua capacidade de reconstruir; 3) formação; 4) organização; 5) obrigação; 6) reflexividade (Assmann, 1995).

texto de matriz “socrática” (que supostamente requer um exercício de persuasão, dialética, culminando num parto do conhecimento) difere de um texto hermético, não somente em seu conteúdo, mas em sua proposta de leitura, porquanto a autoria de um texto de Hermes pressupõe um tipo de atitude específica do ouvinte/leitor, na medida em que o aluno deve escutar silenciosamente (ou quase) as declarações do professor: “procurai um condutor que vos guie às portas da gnose”.²⁰ Por conseguinte, não raro, as colocações do discípulo são refratadas pelo mestre (“Evita todas as palavras de azar e não profiras coisas impossíveis, visto que erraria e o olho do teu intelecto seria profanado”).²¹ O acesso à transmissão desse conhecimento é controlado por uma ‘necessidade’ por identidade (Assmann, 1995, p. 130).

4. CONSIDERAÇÕES FINAIS: EXEGESE COMO TRANSMISSÃO E TRADIÇÃO

A dinâmica textual da constituição identitária hermética está relacionada, por conseguinte, à transmissão (παράδοσις) de ideias e práticas entregues do passado e lembradas coletivamente no presente (Bull, 2018, p. 20). Não é à toa que Poimandres insiste na importância de transmitir o saber por meio da via salvadora de Hermes, “<...> havendo herdado [παραλαβόν] todas as coisas, tu não deverias te tornar como um guia [καθοδηγός] aos justos, de modo que, através de ti, a raça da humanidade seja salva por deus?”²² Todavia, tal transmissão possui um caráter de exclusividade, controle a uma certa identidade (caráter esotérico), e essa limitação, como nota Christian Bull, se dá numa restrição do conhecimento a estranhos através de formas distintas de transmissão (oral ou escrita): “textos escritos são válidos apenas como ferramentas propedêuticas, enquanto iniciações a níveis mais profundos de conhecimento só ocorrem quando guiados por um guia espiritual” (Bull, 2018, p. 23).²³ Dentro da reflexão de Jan Assmann acerca da memória cultural, esse aspecto está relacionado à obrigação, que é a relação a uma autoimagem normativa do grupo que engendra um claro sistema de valores e diferenciações em importância. Um exemplo dessa natureza pode ser aferido em CH XIII 22:

– Eu fico alegre, ó filho, por ter colhido da verdade as coisas boas, produtos imortais. Tendo isso aprendido de mim em matéria de virtude, promete silêncio, revelando a ninguém, ó filho, a transmissão do renascimento, para que não sejamos considerados profanadores.

²⁰ CH VII 2: “ζητήσατε χειραγωγόν τὸν οδηγησοντα ὑμᾶς ἐπὶ τὰς τῆς γνώσεως θύρας”.

²¹ CH XIII 14: “Εὐφήμησον καὶ μὴ ἀδύνατα φθέγγου· ἐπεὶ ἁμαρτήσεις καὶ ἀσεβηθήσεταί σου ὁ ὄφθαλμος τοῦ νοῦ”.

²² CH I 26: “οὐχ ὡς πάντα παραλαβόν καθοδηγός γίνη τοῖς ἀξιοῖς, ὅπως τὸ γένος ἀνθρωπότητος διὰ σοῦ ὑπὸ θεοῦ σωθῆ”.

²³ “written texts are valid only as propaedeutic tools, while initiations to deeper levels of knowledge comes only by being led by a spiritual guide”.

Porquanto, cada um de nós se ocupou adequadamente, eu com o falar, tu com o escutar. Tu percebeste a ti próprio e o nosso pai.²⁴

Catherine Bell (2010, p. 120) enxerga a tradição como construída por meio do ritual e reivindica que o poder do ritual reside no prestígio dessa tradição, ao que a ritualização é o caminho para se construir relações de poder quando o poder é reivindicado como oriundo de deus. Nesse sentido, pode-se articular a noção de experiência ritualística que propicia a distinção entre texto escrito e oral no que se refere à eficácia do ensinamento, tal como diz Edward Shils:

O armazenamento na memória de textos sagrados era considerado mais apropriado, até mesmo obrigatório. Sem o armazenamento mnemônico completo, a tradição adequada era considerada impossível. Os modos medieval e moderno de tradição oral centravam-se em um texto escrito com o compromisso literal com a memória de passagens e proposições cruciais ou exemplares, como foi praticado nas escolas por muito tempo e que ainda é necessário. Aparentemente, isso não era considerado um modo aceitável de transmitir e adquirir a compreensão de textos sagrados. A tradição oral tinha que ser baseada na posse literal na memória. <...> A superioridade da forma mnemônica de armazenamento e do modo oral de transmissão não era derogada se os não iniciados lessem as obras sagradas; a leitura não lhes dava acesso à forma correta da obra sagrada nas circunstâncias certas. <...> Os escritos sagrados eram escritos divinamente inspirados e sua reiteração era uma atividade ritual (Shils, 1981, p. 93).²⁵

A transmissão secreta do discurso supõe, então, uma comunidade fechada (embora não prove), onde a manifestação ritual do segredo, ou mesmo sua publicação a estranhos, não despoja totalmente de seu estatuto de segredo (Bull, 2018, p. 40). Dessa forma, existe a

²⁴ CH XIII 22: “Χαίρω, τέκνον, καρποφορήσαντος ἐκ τῆς ἀληθείας τὰ ἀγαθὰ, τὰ ἀθάνατα γενήματα. τοῦτο μαθὼν παρ’ ἐμοῦ τῆς ἀρετῆς σιγῆν ἐπάγγειλαι, μηδενί, τέκνον, ἐκφαίνων τῆς παλιγγενεσίας τὴν παράδοσιν, ἵνα μὴ ὡς διάβολοι λογισθῶμεν, ἰκανῶς γὰρ ἕκαστος ἡμῶν ἐπεμελήθη, ἐγὼ τε ὁ λέγων, σὺ τε ὁ ἀκούων. νοερῶς ἔγνωσ σεαυτὸν καὶ τὸν πατέρα τὸν ἡμέτερον”.

²⁵ “Storage in memory of sacred texts was regarded as more appropriate, even mandatory. Without complete mnemonic storage, proper tradition was thought to be impossible. The medieval and the modern modes of oral tradition centered on a written text with the verbatim commitment to memory of crucial or exemplary passages and propositions, as was practiced in schools for a very long time and which is still necessary. This was apparently not regarded as an acceptable mode of transmitting and acquiring the understanding of sacred texts. Oral tradition had to be based on verbatim possession in memory. <...> The superiority of the mnemonic form of storage and of the oral mode of transmission was not derogated if the uninitiated read the sacred works; reading did not give them access to the right form of the sacred work under the right circumstances. <...> Sacred writings were divinely inspired writings and their reiteration was a ritual activity”.

necessidade de uma faculdade hermenêutica privilegiada, especial, para decifrar a mensagem. No caso da literatura hermética, há a transmissão oriunda de uma fonte transcendente, no caso Poimandres, o intelecto do poder absoluto (CH I.1), e posteriormente por uma cadeia de iniciados que já passaram pelo processo de deificação. Assim, tais considerações acerca da tradição de Hermes vão ao encontro daquilo que Foucault (2001, p. 225) denomina sociedade de discurso, “cuja função é preservar ou reproduzir um discurso, mas em ordem de circulação dentro de uma comunidade fechada, de acordo a estritas regulações”. Esse padrão de regulamentação pode se manifestar na forma de silêncio (*Asclépio* 32). Em SH XI 4-5, há um exemplo do impacto da divulgação indiscriminada:

[4] Entretanto, recusa as reuniões junto à multidude; porquanto eu não quero que tu te ressintas, ainda mais porque tu parecerás ridículo à multidão. Porquanto, o semelhante se associa com o semelhante, mas o dessemelhante nunca é amigo do dessemelhante. Esses discursos envolvem completamente poucos ouvintes, ou talvez não envolvam nem os poucos. [5] Eles possuem alguma coisa peculiar neles próprios: estimulam os maus para a maldade; portanto é necessário afastar a multidão que não compreende a excelência do que é dito.²⁶

Diante das considerações acerca da suposta intencionalidade do texto, em que se delimita o seu sentido à figura de Hermes, o Hermetismo se coloca como uma tradição ritual da via da Hermes no âmbito dos primeiros séculos da era comum (Bladel, 2009, p. 17), distinguindo-o de Hermeticismo, uma definição muito mais ampla que aponta para movimentos ou pensadores que se valem de alguns preceitos da literatura hermética e de alguma forma tentam se ligar a essa tradição:

Pelo termo “Hermetismo” falamos de uma formação social de pessoas que se reuniam para praticar a tradição ritual que acreditavam derivar, em última análise, de Hermes Trismegisto, que havia recebido revelações divinas e se tornado divino. Essa tradição, eles acreditavam, havia sido transmitida desde os tempos antigos por sacerdotes egípcios, e é provável que os sacerdotes tomassem parte ativa no ritual dos grupos, como argumentaremos. Hermes Trismegisto foi uma figura de memória cultural cujos mitos o tornaram o patrono dos sacerdotes egípcios, da sabedoria e da magia. Seu nome foi usado como autor modelo do tratado hermético, e

²⁶ SH XI: “[4] τὰς μέντοι πρὸς τοὺς πολλοὺς ὁμίλιας παραιτοῦ· φθονεῖν μὲν γὰρ σε οὐ βούλομαι, μᾶλλον δὲ ὅτι τοῖς πολλοῖς δόξεις καταγέλαστος εἶναι. τὸ γὰρ ὁμοιον πρὸς τὸ ὁμοιον παραλαμβάνεται, ἀνόμοιος δὲ ἀνομοίῳ οὐδέποτε φίλος. οὗτοι δὲ οἱ λόγοι ὀλίγους παντελῶς τοὺς ἀκροατὰς ἔχουσιν ἢ ταχα οὐδὲ τοὺς ὀλίγους ἔχουσιν. [5] ἔχουσι δὲ τι καὶ ἴδιον ἐν ἑαυτοῖς· τοὺς κακοὺς μᾶλλον παροξύνουσι πρὸς τὴν κακίαν· διὸ χρὴ τοὺς πολλοὺς φυλάττεσθαι μὴ νοοῦντας τῶν λεγομένων τὴν ἀρετὴν”.

assim lhes deu legitimidade e forneceu um senso de coesão interna entre os textos (Bull, 2018, p. 30).²⁷

A condição da figura de Hermes Trismegisto, enquanto elemento de regulação do labor interpretativo dos tratados herméticos, pode contribuir para a suposta intenção dos textos herméticos, partindo do pressuposto que tal desígnio constitua a combinação da leitura dos discursos à luz dos significados que o seu autor ideal possui. Nesse sentido, alguns pontos podem ser melhor compreendidos a partir de tal consideração metodológica: 1) análise do processo de salvação por meio de uma iniciação hermética (via da imortalidade); 2) constatação de uma tensão interna oriunda de formulações de distintas influências (pluralismo); 3) localização do movimento numa disputa interdiscursiva com outras formulações (tensão externa); 4) a partir da análise da narrativa hermética, explora-se a possibilidade de como uma tradução de conceitos abstratos egípcios enseja um conhecimento novo; 5) Hermes Trismegisto enquanto lugar de memória, princípio de classificação e unidade da literatura, figura representativa de um capital sapiencial que gera uma transformação integral do discípulo, daí a classificação dos discursos de Hermes como salvífico-gnosiológicos (um mesmo princípio de ser e conhecer que leva a uma liberação); 6) caráter esotérico do ensinamento, tanto numa dimensão social (restrição a um grupo de iniciados), quanto na estrutura do texto (discurso esotérico: tensão entre revelação e conhecimento especial). Por essas razões, a figura de Hermes pode evocar aquilo que Bernd-Christian Otto (2024, p. 238) denomina práticas esotéricas, no sentido de objetivar a capacidade de identificar e influenciar eventos presentes e futuros da vida, o que pressupõe conhecimento especial, educação prolongada e habilidades especiais, gerando estratégias de sigilo, ocultação, as quais são baseadas em formas de eficácia ritual. Assim, reconhecer *a intentio operis* é reconhecer uma estratégia semiótica (Eco, 2012, p. 72). Às vezes, a estratégia semiótica é detectável em convenções estilísticas estabelecidas. Ainda assim, resta a questão de como provar uma conjectura sobre *a intentio operis*. Eco (2012, p. 72) sugere que a única forma é checá-la com o texto “enquanto um todo coerente, ou seja, qualquer interpretação feita de uma certa parte de um texto poderá ser aceita se for confirmada por outra parte do mesmo texto, e deverá ser rejeitada se a contradisser”. Portanto, uma teoria interpretativa que unifique os diversos discursos herméticos deve ser centralizada na figura de seu autor modelo, que ele próprio não conserva a intenção do autor, mas a intenção do próprio texto, pois ele é a razão de ser do discurso, o seu princípio de congruência, o modelo de sua pedagogia, a cola

²⁷ “By the term ‘Hermetism’ we speak of a social formation of people who gathered in order to practice the ritual tradition that they believed derived ultimately from Hermes Trismegistus, who had received divine revelations and become divine himself. This tradition they believed had been transmitted from ancient times by Egyptian priests, and it is likely that priests took an active part in the ritual of the groups, as we shall argue. Hermes Trismegistus was a figure of cultural memory whose myths made him the patron of Egyptian priests, wisdom, and magic. His name was used as the model author of the Hermetic treatise, and thus lent them legitimacy and provided a sense of internal cohesion among the texts”.

que une as práticas e os conceitos. Poderia, então, se objetar que a única alternativa a uma teoria radical da interpretação voltada para o leitor é aquela celebrada em que se descobre a intenção original do autor. Todavia, há a sugestão que entre a intenção original do autor e a intenção do intérprete existe uma terceira possibilidade: a intenção do texto (Eco, 2012, p. 29). Sendo assim, a intenção do texto não é de ordem secreta, pois o segredo perde o seu sentido assim que é revelado, mas sim misteriológico, pois retém a sua aura de sigilo mesmo quando exposto. O discurso sugere, portanto, uma hermenêutica iniciatória, na qual a gnose (γνώσις) e o intelecto (νοῦς) não podem prescindir do sentimento de piedade (ευσέβεια) pelo seu deus tutelar, assim a “intenção” do texto é ser/ mimetizar Hermes Trismegisto.

REFERÊNCIAS

- AGOSTINHO. *A Cidade de Deus, Volume II (Livro IX e XV)*. Tradução, prefácio, nota biográfica e transcrições: J. Dias Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2000.
- ALLEN, James P. (trad.). *The Ancient Egyptian Pyramid Texts*. Translated with an Introduction and notes by James P. Allen. Atlanta: Society of Biblical Literature Atlanta, 2005.
- ALLEN, Thomas George. *The Egyptian Book of the Dead: Documents in the Oriental Institute Museum at the University of Chicago*. Chicago: The University of Chicago Press, 1960.
- APULEIO. *O Asno de Ouro*. Introdução e tradução direta do latim por Ruth Guimarães. São Paulo: Editora Cultrix, 1963.
- ASSMANN, Jan; CZAPLICKA, John. Collective Memory and Cultural Identity. *New German Critique*, n. 65, p. 125-133, 1995.
- ASSMANN, Jan. *The Mind of Egypt: History and Meaning in the Time of the Pharaohs*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1996.
- ASSMANN, Jan. *The Mind of Egypt: History and Meaning in the Time of the Pharaohs*. Cambridge: Harvard University Press, 1997.
- BATES, Robert D. *A Dictionary of Middle Egyptian for Students of Biblical Archaeology and Old Testament Studies*. 2004. Disponível em: <https://digitalcommons.andrews.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1014&context=dissertations>. Acesso em: 7 jun. 2021.
- BELL, Catherine Bell. *Ritual Theory, Ritual Practice*. Oxford: Oxford University Press, 2010.
- BETZ, Hans Dieter (ed.). *The Greek Magical Papyri in Translation, Including the Demotic Spells*. Chicago: University of Chicago Press, 1986. v. 1: Texts.
- BLADEL, Kevin van. *The Arabic Hermes: From Pagan Sage to Prophet of Science*. Oxford: Oxford University Press, 2009.
- BRANDÃO, Junito de Souza. *Mitologia Grega, Volume 1*. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2001.
- BULL, Christian. *The Tradition of Hermes Trismegistus*. Boston: Brill, 2018.

- ECO, Umberto. *Seis passeios pelos bosques da ficção*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.
- ECO, Umberto. *Interpretação e Superinterpretação*. São Paulo: Martins Fontes, 2012.
- ECO, Umberto. *The Limits of Interpretation*. Indiana: Indiana University Press, 1990.
- FESTUGIÈRE, A.-J. *La Révélation d'Hermès Trismégiste*. Paris: Les Belles Lettres, 1990. Tome I, II, III, IV.
- FOUCAULT, Michel. *Ditos e Escritos: Estética – literatura e pintura, música e cinema*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2001. v. III.
- FOWDEN, Garth. *The Egyptian Hermes: A Historical Approach to the Late Pagan Mind*. Princeton, Princeton University Press, 1993.
- FRANKFURTER, David (ed.). *Guide to the Study of Ancient Magic*. Boston: Brill, 2019.
- HALBWACHS, Maurice. *On Collective Memory*. Trad. Lewis a Coser. Chicago: University of Chicago Press, 1992.
- HESÍODO. *Teogonia: A origem dos Deuses*. Estudo e tradução: José Antônio Alves Torrano. São Paulo: Iluminuras, 2009.
- HOMERO. *Odisseia*. Tradução: Frederico Lourenço. São Paulo: Penguin Clássicos; Companhia das Letras, 2011.
- ISÓCRATES. *Busiris. Discursos I*. Introducción, traducción y notas de Juan Manuel Guzmán Hermida. Madrid: Editorial Gredos, 1979.
- JÂMBLICO. *De mysteriis*. Translated with an introduction and notes by Emma C. Clarke, John M. Dillon and Jackson P. Hershbell. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2003.
- JÂMBLICO. *Les mystères d'Égypte*. Paris: Les Belles Lettres, 1966.
- JAMES, William. *As variedades da experiência religiosa: uma estudo sobre a natureza humana*. Trad. Octávio Mandes Cajado. São Paulo: Editora Cultrix, 2017.
- KERCHOVE, Anna van den. *La Voie d'Hermès: Pratiques rituelles et traités hermétiques*. Boston: Brill, 2012.
- KLOTZ, David. Elements of Theban Theology in Plutarch and his Contemporaries. In: ERLER, Michael; STADLER, Martin A. (org.). *Platonismus und spätägyptische Religion: Plutarch und die Ägyptenrezeption in der römischen Kaiserzeit*. Berlin; Boston: De Gruyter, 2017. p. 127-48.
- LIRA, David Pessoa de. *O Batismo do Coração no Vaso do Conhecimento: Uma Análise do Corpus Hermeticum IV.3-6a*. 2014. Tese (Doutorado em Teologia) – Programa de Pós-Graduação em Teologia. Escola Superior de Teologia, São Leopoldo, 2014.
- LIRA, David Pessoa de Lira (org.). *Corpus Hermeticum Gracum: Texto Bilingue (Grego-Português)*. São Paulo: Editora Cultrix, 2023.

- LITWA, M. David. *Hermetica II: The Excerpts of Stobaeus, Papyrus Fragments, and Ancient Testimonies in an English Translation with Notes and Introduction*. Cambridge: Cambridge University Press, 2018.
- MAHÉ, Jean-Pierre. *Hermès en Haute-Égypte*. Québec : Les Presses de l'Université Laval, 1978. Tome I.
- MAHÉ, Jean Pierre. La Création dans les Hermetica. *Recherches Augustiniennes*, v. XXI, p. 29-30, 1986.
- MAHÉ, Jean Pierre. La voie d'immortalité à la lumière des "Hermetica" de Nag Hammadi et de découvertes plus récentes. *Vigiliae Christianae*, v. 45, n. 4, p. 347-375, 1991.
- MAHÉ, Jean Pierre; SALAMAN, Clemen; OYEN, Dorine van; WHARTON, William D. *The Way of Hermes: New Translations of The Corpus Hermeticum and The Definitions of Hermes Trismegistus to Asclepius*. Rochester: Inner Traditions, 2000.
- MATTHEWS, John. *The Journey of Theophanes: Travel, Business, and Daily Life in the Roman East*. Yale: Yale University Press, 2006.
- MEDINI, Lorenzo. Hermopolis-gréco-romaine ou les limites de l'archéologie d'une ville disparue. *Ramage Revue d'anthropologie de l'art*. 2021. Disponível em: http://anthropologiedelart.org/ramage/?page_id=452. Acesso em: 10 abr. 2025.
- NOCK, Arthur Darby; FESTUGIÈRE, André-Jean. *Corpus Hermeticum*. Texte établi par A. D. Nock et traduit par A.-J. Festugière. Paris: Les Belles Lettres, 1945. Tome I et Tome II.
- OTTO, Bernd-Christian. (Re)defining Esotericism from a CAS-E Perspective. In: *Aries - Journal for the Study of Western Esotericism*, n. 24, p. 236-9, 2024.
- PEREIRA, Ronaldo Guilherme Gurgel. *THE HERMETIC Αόγος: Reading the Corpus Hermeticum as a Reflection of Graeco-Egyptian Mentality*. Basel: Universität Basel, 2010.
- PLATÃO. *Crátilo ou sobre a correção dos nomes*. Texto bilíngue: grego-português. Trad. Celso de Oliveira Vieira. São Paulo: Editora Paulus, 2020.
- PLATÃO. *Diálogos*. Belém: Editora da UFPA, 1975. v. V: Fedro – Cartas – O Primeiro Alcibíades.
- PLATÃO. *Filebo*. Tradução, apresentação e notas de Fernando Muniz. Rio de Janeiro: Editora Puc Rio, 2012.
- PLATÃO. *Platonis opera*. Ed. Burnet. J. Oxford: Clarendon Press, 1902. v. 1, 2, 3, 4.
- PLATÃO. *Timen-Crítias*. Tradução do grego, introdução e notas: Rodolfo Lopes. Coimbra: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos da Universidade de Coimbra, 2011.
- PORFIRIO. *Sobre la Abstinencia*. Trad. Miguel Perigo Lorente. Madrid: Gredos, 1984.

SCOTT, Thomas McAllister. Egyptian Elements in Hermetic Literature. *Clark Atlanta University Faculty Publications*. Paper 9, 1987.

SHILS, Edward. *Tradition*. Chicago: University of Chicago Press, 1981.

SMITH, Jonathan Z. *Map is not Territory*. Chicago: University of Chicago Press, 1992.

SÖDERGARD, J. Peter. The Semiosis of Prayer and the Creation of Plausible Fictional Worlds. *Scripta Instituti Donneriani Aboensis*, v. 17, n. 2, p. 249-62, 1999.

TAMBIAH, Stanley J. Form and meaning of magical acts: A point of view. *Journal of Ethnographic Theory*, v. 7, n. 8, p. 451-73, 1917.

TARRANT, Harold. *Thrasyllan Platonism*. Cornell: Cornell University Press. 1993.