

O *Corpus Hermeticum* e o Problema Gnóstico:¹ A γνῶσις [gnōsis] Hermética como Sentido da Vida

The *Corpus Hermeticum* and Gnostic Problem: Hermetic γνῶσις [gnōsis] as
Meaning of Life

David Pessoa de Lira
Departamento de Letras,
Universidade Federal de Pernambuco (UFPE)
lyrides@hotmail.com

Enviado: 07/06/2021

Acetado: 12/09/2021

Resumo:

Não há dúvida de que muitas doutrinas tidas como *gnósticas* estão em constante consonância com os ensinamentos herméticos. Vários autores e pesquisadores da história do mundo contemporâneo do Novo Testamento costumam enquadrar o hermetismo no tema do gnosticismo. Esse procedimento é coerente? O *Problema Gnóstico* tem gerado muitas querelas acadêmicas desde o final do séc. XIX até hoje em dia. Os acadêmicos não chegaram a um consenso a respeito do que seria *gnosticismo*, a despeito de vários esforços interpretativos. Nas pesquisas atuais, vários pesquisadores têm questionado tanto a terminologia como a categorização do que seria *gnóstico*. Então, como se poderia enquadrar o *Corpus Hermeticum* no assunto do *gnosticismo*? É de fundamental importância o esclarecimento desse problema para se levar adiante a averiguação da correlação histórico-religiosa do *Corpus Hermeticum*.

Palavras-chave: *Corpus Hermeticum*; Problema Gnóstico; *Gnōsis*.

Abstract:

There is no doubt that many doctrines known as gnostic are in constant harmony with the hermetic teachings. Several authors and researchers of the history of the contemporary world of the New Testament usually fit the Hermetism in the subject of the Gnosticism. Is this proceeding coherent? The Gnostic Problem has been producing many academic disputes from the end of the century XIX even nowadays. The scholars did not reach a consensus to that which would be a Gnosticism, in spite of several interpretative efforts. In the current inquiries, several researchers have been questioning both the terminology and the categories of that which may be gnostic. Then, how one might fit the *Corpus Hermeticum* in the subject of the Gnosticism? It is important to explain this problem in

¹ Este texto é uma adaptação do Lira, 2015, pp. 309-318. Livro resultado da pesquisa de doutoramento *O Batismo do Coração no Vaso do Conhecimento: Uma Análise do Corpus Hermeticum* IV.3-6a.

order that the verification of the religious historical correlation of the *Corpus Hermeticum* goes ahead.

Key words: *Corpus Hermeticum*; Gnostic Problem; *Gnōsis*.

David Pessoa de Lira é Professor de Língua e Literatura Latinas do Departamento de Letras da Universidade Federal de Pernambuco (UFPE). Professor do PPGL/UFPE na área de Teoria da Literatura. Líder do Grupo de Pesquisa Hermaïkos-Estudos Herméticos (da UFPE). Pós-Doutorado pelo PPGL/UFPE (área: Teoria da Literatura). Bacharel, Mestre e Doutor em Teologia pela Escola Superior de Teologia. Especialização em Filosofia, Pós-Graduação Lato Sensu, pela Universidade Estácio de Sá.

A designação de hermetismo está relacionada ao conteúdo de doutrinas gnosiológicas. No entanto, vários acadêmicos chegaram a confundir o conceito *γνῶσις* [*gnōsis*] *teoantropocósmica* que incide nos tratados herméticos com aquilo que se pode chamar de *gnosticismo cristão*. Certamente, a experiência *noética* e soteriológica, frequentemente denominada de *γνῶσις* [*gnōsis*] no *Corp. Herm.*, constitui o núcleo da mensagem hermética (Hanegraaff, 2008, p. 133). No entanto, essa mensagem gnóstica do *Corpus Hermeticum* não pode ser confundida com a mensagem cristã nem com o *gnosticismo cristão*. O *Corp. Herm.* parece não ter sido afetado pelas ideias cristãs e não se pode pressupor qualquer contato com a cristandade (gnóstica ou não).² De fato, em um sentido mais amplo, *pode-se dizer que o hermetismo é gnóstico, mas não no sentido comumente empregado hodiernamente*. Desse ponto de vista, Garth Fowden diz com respeito à *gnose* hermética que:

É possível, então, encontrar paralelos no gnosticismo cristão para a maior parte do que lemos nos Hermetica [...]. Porém, muitas vezes os paralelos são sugeridos pelas ideias que são inegavelmente atuais ao gnosticismo cristão, mas não lhe [são] exclusivas [...]. Seria um erro, então, supor que o gnosticismo cristão substancialmente influenciou o hermetismo ou que pode ser usado para iluminar isso, exceto por meio da analogia geral. O que se pode afirmar é que hermetismo representa o tipo do ambiente intelectual pagão com o qual os gnósticos cristãos puderam sentir que tinham algo em comum. Temos alguma evidência que os gnósticos cristãos leram os livros de Hermes, ambos técnicos e filosóficos; e a biblioteca de Nag Hammadi mostra que poderiam até incluí-los de vez em quando entre os seus livros sagrados.³

² Sobre hermetismo e a *gnose* pagã, cf. Festugière, 1991, pp. 99-110.

³ “It is possible, then, to find parallels in Christian Gnosticism for much of what we read in the Hermetica [...] But more often the parallels are suggested by the ideas that are undeniably current in Christian gnosticism, but not exclusive to it; [...] It would be a mistake, then, to imagine that Christian gnosticism either substantially influenced Hermetism, or can be used to illuminate it, except by way of general analogy. What can be asserted is that Hermetism represents the sort of pagan intellectual milieu with which Christian gnostics could feel that they had something in common. We have some evidence that Christian gnostics

Em todo caso, nota-se que Garth Fowden não explica em que exatamente existe um parentesco entre o hermetismo e o *gnosticismo* nem se refere a uma seita *gnóstica* específica (Van Den Kerchove, 2012, p. 280).

No entanto, vários pesquisadores costumam enquadrar o hermetismo no tema do *gnosticismo*. Por isso, o *Problema Gnóstico* tem gerado muitas querelas acadêmicas desde o final do séc. XIX até hoje em dia. Os acadêmicos não chegaram a um consenso a respeito do que seria *gnosticismo*, a despeito de vários esforços interpretativos. Nas pesquisas atuais, vários pesquisadores têm questionado tanto a terminologia como a categorização do que seria *gnóstico*.⁴

Luke Timothy Johnson afirma, em seu livro *Among the Gentiles*, que se considera afortunado por não se preocupar com o *Problema Gnóstico* e não precisa responder ou discutir extensivamente sobre isso. A razão para essa afirmação está no fato de que as palavras *gnosticismo* e *gnose* se tornaram uma aporia insolúvel e sem resposta, embora tenha sido uma questão de honra para muitos pesquisadores solucionar esse problema. Há muitas tentativas de responder ao *Problema Gnóstico*, mas nenhuma parece ser plausível, unívoca ou convincente ao que muitos gostariam de ouvir. Por exemplo, desde o *Colóquio de Messina* (1966), os eruditos têm diferenciado entre os termos *gnosticismo* e *gnose*. A *gnose* é propriamente um “conhecimento dos mistérios divinos reservados para uma elite” e o *gnosticismo* é um movimento religioso de II E.C. (Johnson, 2009, pp. 214-215).⁵ Além disso, outros eruditos assumiram uma postura metodicamente cética, criando uma dúvida sistemática sobre o *gnosticismo* (Williams, 1996, p. 263; Meyer, 1993, p. 21).

Os estudiosos modernos, contudo, empregam os termos *gnóstico* e *gnosticismo* em vários sentidos confusos e complexos (Dodd, 2005, p. 97; Wilson, 1968, pp. 7-8; Wilson, 1958, pp. 64-69; Rudolph, 1987, pp. 56-57). De fato, o primeiro erudito a sugerir a hipótese de um *gnosticismo* pré-cristão foi W. Anz. Willhelm Franz Bousset e Richard Reitzenstein (final do séc. XIX) tomaram a sugestão de Anz e a desenvolveram. No seu *Hauptprobleme der Gnosis*, Bousset argumentou e supôs que o *gnosticismo* era principalmente um fenômeno pré-cristão ou não-cristão que, posteriormente, foi

read the books of Hermes, both technical and philosophical; and the Nag Hammadi library shows that they might even on occasion include them among their sacred books” (Fowden, 1993, pp. 113-114).

⁴ Sobre *gnose*, *gnosticismo* e o *Problema Gnóstico*, definições e correlatos, cf. os variados capítulos em Logan & Wedderburn, 2015, pp. 21-104.

⁵ Sobre o Colóquio de Messina, cf. Bianchi, 1993, p. 101; Drane, 1974, p. 7.

cristianizado (Bousset, 1973, pp. 229-238. Bousset, 1970, pp. 247-281; Wilson, 1968, p. 5; Johnson, 2009, p. 378; Drane, 1974, pp. 2-3).

Isso explica por que autores de história do mundo do Novo Testamento e da história das religiões antigas costumam colocar o hermetismo e o *Corpus Hermeticum* como uma seção ou capítulo no tema relacionado ao *gnosticismo* para explicar as origens, mesmo quando estão tratando de algo meramente cristão.⁶

Por outro lado, há pesquisadores que empregam o termo *gnóstico* apenas como designação de um grupo grande e amorfo de sistemas religiosos complexos como descrito por Irineu (no seu escrito *Adversus Haereses*) e por Hipólito (no seu escrito *Refutatio Omnium Haeresium*). Embora o uso destes termos (*gnóstico* e o *gnosticismo*) para rotular pessoas ou grupos não estejam presentes ou se confirmem nos escritos desses autores antigos, parece plausível que Irineu foi o primeiro a usar o termo *gnóstico* para fazer alguma referência a um grupo. Outros eruditos também usam o termo *gnóstico* como designação de outros sistemas semelhantes que se conhecem de várias fontes. De forma geral, parece que esse problema não tem solução imediata (Dodd, 2005, p. 97; Wilson, 1968, p. 7ss; Drane, 1974, pp. 2, 6-7). John Drane afirma que, conceitualmente, o uso da palavra *gnōsis* no Novo Testamento não tem relação com o *gnosticismo* (possivelmente pelo fato de que ele tenha uma visão negativa e depreciativa sobre o *gnosticismo*) (Drane, 1974, p. 4).

Não obstante tudo isso, o conceito de *gnose* no *Corpus Hermeticum* está relacionado a um processo propedêutico que envolve reflexões teológicas, cosmológicas e antropológicas (*teoantropocósmica*), baseando-se em especulações metafísicas. A diferença entre essa *gnose* e aquilo que se julga como *gnosticismo cristão* está no fato de que, no *hermetismo*, *γνῶσις* não é um conhecimento quase científico de um mundo que transcende toda experiência humana terrestre, ou seja, de um conhecimento hipercósmico ou supramundano. Pelo contrário, no *Corp. Herm.*, *γνῶσις* é uma disciplina de reflexões e especulações sobre Deus, o cosmo e o homem, que culmina na visão mística, ou seja, na deificação ou *theōsis* (*θειωσις*) do ser humano. É evidente que, para os autores herméticos, as verdades *teoantropocósmicas* divinamente reveladas não são meras

⁶ Sobre a relação entre hermetismo e gnosticismo, cf. Martin, 2006, pp. 69-71; Barnstone & Meyer, 2003, pp. 495-501; Tripolitis, 2002, pp. 119-142; Jonas, 2001, pp. 147-173; Ferguson, 1990, pp. 50-51; Layton, 1987, pp. 47-61; Kee, 1973, pp. 39-43; Barrett, 1958, pp. 80-90; Tröger, 1971; Lohse, 2000, pp. 251-257. Reitzenstein, 1904, pp. 35-36, 248; Casey, 1956, p. 53.

especulações nem a *γνώσις* se limitava a especulações metafísicas (Dodd, 2005, pp. 14-17, 97-98).

A *gnose* hermética é essencialmente piedosa, devocional e interior. “E comecei a pregar aos homens a beleza da *εὐσέβεια* [*eusebeia*] e da *γνώσις*” (cf. *Corp. Herm.* 1.27). Além disso, a opção do ser humano por esse caminho manifesta sua piedade (devoção) para com Deus (*Corp. Herm.* 4.7). E o homem temente (reverente) a Deus saberá tudo suportar porque tomou consciência da *gnōsis*, pois esse tem as sementes de Deus (a virtude, a temperança e *εὐσέβεια* [*eusebeia*] (*Corp. Herm.* 9.4). Nota-se que o *Corp. Herm.* 9.4 emprega *θεοσεδής* [*theosebēs*]. No mesmo contexto, também se utiliza *εὐσέβεια* [*eusebeia*]. Percebe-se que *θεοσεδής* [*theosebēs*] e *εὐσεδής* [*eusebēs*] são intercambiáveis. Em outro trecho, pode-se perceber que a virtude da alma é a *gnōsis*, e aquele que a tem é bom e *εὐσεδής* (*Corp. Herm.* 10.9). Em suma, para os escritores herméticos, não existe nenhum outro caminho senão o da devoção gnóstica (*Corp. Herm.* 6.5). Para os autores do *Corp. Herm.*, a *εὐσέβεια* [*eusebeia*] está intrinsecamente ligada à *γνώσις*.⁷ *Eusebeia* designa a *reverência, piedade, amor filial, sentido religioso, temor, devoção, religiosidade*. Em outras palavras, isso significa *uma piedade interior ou uma maturidade espiritual, uma devoção*. Seu equivalente latino é *piētas* – *senso de dever para com quem isso é devido ou apropriado (deuses, pais, etc)* (Moreschini, 2011, pp. 16-18; Dodd, 1954, pp. 60, 77, 173-174, 179, 199; Coulanges, 2004, p. 100).

Essa *eusebeia* é tão gnóstica quanto a *gnose* é piedosa e espiritual. Como se reza nos *Fragmenta Hermetica*: *ἡ γὰρ εὐσέβεια γνώσις ἐστὶν τοῦ θεοῦ* (pois a *eusebeia* é a *gnose* de Deus).⁸ Assim, convém afirmar que essa *εὐσέβεια* [*eusebeia*] pode ser traduzida como *espiritualidade*. Assim, o hermetismo é uma *espiritualidade* que se vivencia de forma progressiva. Isso não pode ser confundido com teoria nem com um sistema unificado de crenças nem com um sistema filosófico, mas se identifica com um *caminho* de progressão. Por essa razão, vários acadêmicos relacionam o hermetismo com um

⁷ A palavra *εὐσέβεια* [*eusebeia*] é um substantivo derivado da palavra *εὐσεβής* [*eusebēs*], do qual também se deriva o verbo *εὐσεβέω* [*eusebeō*]. O adjetivo *εὐσεβής* [*eusebēs*] significa piedoso, pio, devoto, religioso, reverente, temente a Deus. Seu equivalente latino é *pīus* – quem mostra *piētas*, pio, bom. O termo *εὐσεβής* [*eusebēs*], por sua vez, é um adjetivo deverbativo, ou seja, derivado do verbo *σεβόμαι* [*sebomai*] que se apresenta na voz média do verbo *σέβω* [*sebō*]. O verbo derivado dele, *εὐσεβέω* [*eusebeō*], é um verbo denominativo que significa ser piedoso, pio, devoto ou religioso, mostrar piedade ou reverência para com alguém. O verbo *σέβω* [*sebō*] significa temer, envergonhar-se, respeitar, honrar, reverenciar, adorar, cultuar, venerar e espantar-se (Morwood & Taylor, 2002, pp. 145, 289).

⁸ *Fragmenta Hermetica* 10 (*Corpus*, 2005, p. 1218; *Hermetica*, 1985, v. 1, p. 536): Lactant., *Diu. Inst.* 2. 15.6 (Lactantius, 1965, p. 166). Cf. Moreschini, 2011, p. 18.

caminho, uma *trilha*, uma *vereda*, uma *senda* ou um *modo de ser* (Moreschini, 2011, p. 27; Mahé, 1991, p. 365; Van den Kerchove, 2012, pp. 23s).

Assim, esse conhecimento piedoso não pode ser comparado a um conhecimento puramente científico ou epistêmico. Nesse sentido, a ciência (*ἐπιστήμη* - *epistēmē*) é um meio de alcançar o Divino, mas não o fim *de per se*. O conhecimento do cosmo é um estágio preliminar para o conhecimento de Deus mesmo. Essa suposição não é equivocada se levar em consideração a afirmação do *Corp. Herm.* 10.9: “[...] mas a gnose é o fim último da ciência, e a ciência é dom de Deus”.⁹ Assim, percebe-se que a *γνώσις* [*gnōsis*] é própria e proveniente de Deus (Fowden, 1993, p. 101s.; Dodd, 2005, p. 15; Hanegraaff, 2008, pp. 133-135). Por outro lado, esse conhecimento que se difere do puramente científico ou epistêmicos, embora não o exclua, não pode ser confundido com o discurso racionalizado nem tampouco é algo puramente fideístico.

Assim, mais adiante, em outro tratado, *Corp. Herm.* 9.10, reza-se que:

Pois o compreender é o crer, porém o desconfiar é o não compreender. Pois o *logos* não chega até a verdade, porém o *nous* é grande, e tendo sido conduzido pelo *logos* até certo ponto, tem de alcançar até a verdade. E tendo compreendido bem todas as coisas e as tendo encontrado concordantes às que são interpretadas pelo *logos*, creu, e descansou na bela fé. Portanto, tanto as coisas preditas são críveis aos que têm compreendido como são incríveis aos que não têm compreendido.¹⁰

Nessa passagem, fica evidente que o discurso racional (*λόγος*) e a fé (*πίστις*) são necessários, mas não essenciais no hermetismo. A *γνώσις*, por isso, é algo que transcende os pares de opostos do discurso racional epistêmico e do discurso fideístico. Embora não incida a palavra *gnose* no texto, como foi mencionado, a experiência *noética* é uma experiência frequentemente denominada de *γνώσις* (Hanegraaff, 2008, pp. 133-134).

Deveras, *λόγος* e *νοῦς* constituem elementos temáticos centrais da doutrina hermética, mas, ao contrário do *Corp. Herm.* 12.12-14a, o qual se apropria de um *lugar-comum* helenístico da superioridade dos seres humanos sobre os animais (Festugière, 2014, p. 559), o *Corp. Herm.* 4.3-6a não descreve a superioridade do homem em relação ao mundo e aos irracionais (*ἄλογοι* [alogoi]), e, sim, a categorização da humanidade em

⁹ *Corp. Herm.* 10.9: “γνώσις δὲ ἐστὶν ἐπιστήμης τὸ τέλος, ἐπιστήμη δὲ δῶρον τοῦ θεοῦ. γνώσις δὲ ἐστὶν ἐπιστήμης τὸ τέλος, ἐπιστήμη δὲ δῶρον τοῦ θεοῦ” (Hermès Trismégiste, 2011, t. 1, pp. 117-118).

¹⁰ “τὸ γὰρ νοῆσαι ἐστὶ τὸ πιστεῦσαι, ἀπιστῆσαι δὲ τὸ μὴ νοῆσαι. ὁ γὰρ λόγος οὐ φθάνει μέχρι τῆς ἀληθείας, ὁ δὲ νοῦς μέγας ἐστὶ καὶ ὑπὸ τοῦ λόγου μέχρι τινὸς ὀδηγηθεὶς φθάνειν ἔχει <ἕως> τῆς ἀληθείας, καὶ περινοήσας τὰ πάντα καὶ εὐρὸν σύμφωνα τοῖς ὑπὸ τοῦ λόγου ἐρμηνευθεῖσιν ἐπίστευσε, καὶ τῇ καλῇ πίστει ἐπανεπαύσατο. τοῖς οὖν τὰ προειρημένα ὑπὸ τοῦ θεοῦ νοήσασι μὲν πιστὰ, μὴ νοήσασι δὲ ἄπιστα” (Hermès Trismégiste, 2011, t. 1, p. 100).

duas classes ou grupos —aqueles que receberam o *νοῦς* [nous] (os *τέλειοι* [teleioi]) e os que apenas possuem a *λόγος* (os *λογικοί* [logikoi]) (Dodd, 2005, p. 14; Copenhaver, 2000, pp. 132-133; Scott, 1985, pp. 136-139).

Pode-se constatar uma relação entre *γνώσις* e *νοῦς* que não se dá por causa da origem etimológica, mas por pertencimento ao mesmo universo de experiência. Embora o *νοῦς* seja o órgão da *γνώσις*, no *Corp. Herm.*, ele pode ser descrito como uma metonímia de *gnose*.¹¹ Esse fenômeno metonímico corre com *νοῦς* quando significa *sabedoria* (*sapientia*) nas obras homéricas (cf. Homero, 2011, *Odisseia* 6.320; Ferrater Mora, 1964, p. 304, t.2). Esse relacionamento se fixa na ideia de que possuir *νοῦς* implica em ter *γνώσις*; e ter *γνώσις* pressupõe colocar seu órgão, o *νοῦς*, em funcionamento. Esse fato corrobora que seria impossível dizer que uma pessoa tem *γνώσις* sem possuir o *νοῦς*; ou que uma pessoa tem *νοῦς*, mas não gera *γνώσις* (isso praticamente afirma que alguém não tem conhecimento ou *νοῦς*).¹² Etimologicamente, o substantivo grego *γνώσις* e o verbo *γινώσκω*, o substantivo sanscrito *janam* e as palavras latinas (*g*)*nosco*, *gnarus*, (*g*)*notus* vêm da mesma raiz primitiva *γνω-*, *jana-*, *jñā-* e *gno-*. Amiúde, *νοῦς* denota *mente*, mas pode conotar *sentido* (*significado*); *sensibilidade*; *recordação*; *alma*, *coração*; *intenção*; *razão*, *intelecto*, *entendimento*; *pensamento*, *intelecção*, *sabedoria*, *percepção*, *intuição* (Lira, 2015, p. 143).¹³

No *Corp. Herm.*, a luz primordial é o *Νοῦς* [Nous] (*Corp. Herm.* 1.6), ou seja, a luz é um símbolo de Deus ou da mente (Dodd, 2005, p. 38). Ademais, o *Nous Deus* é vida e luz (*Corp. Herm.* 1.9). O Homem Primevo, de vida e luz, veio a ser em alma e mente (*εἰς ψυχὴν καὶ νοῦν*) (*Corp. Herm.* 1.17). Em última análise, a combinação de vida e luz é o símbolo do Ser Divino (Dodd, 2005, p. 36). A palavra *ζωή* [zōē] é comumente empregada nos tratados herméticos para designar a vida divina na qual o homem pode adentrar aqui e agora ou depois da morte. No entanto, o termo amiúde empregado para designar a vida após a morte é *imortalidade* (*ἀθανασία*) (Dodd, 2005, p. 146).

¹¹ Sobre a metonímia como um tipo de representação figurativa, cf. Hobbs, 2021, p. 89.

¹² Para alguns autores herméticos imanentistas, todos os homens possuem *νοῦς*, mas ele não funciona da mesma forma (*Corp. Herm.* 9.5). Para os dualistas, nem todos possuem *νοῦς* (*Corp. Herm.* 4.3).

¹³ Referente ao *νοῦς* como órgão da *gnose*, cf. SCOTT, 1985, v. 2, p. 140; DODD, 2005, p. 27-28. Sobre as acepções de *νοῦς*, cf. MORWOOD; TAYLOR, 2002, p. 222; PEREIRA, 1998, p. 391; LIDDELL; SCOTT; JONES, 1996, p. 1180-1181; FERRATER MORA, José. *Diccionario de Filosofia*. 5. ed. Buenos Aires: Sudamericana, 1964. t. 2, p. 303-304; FOBES, Francis H. *Philosophical Greek: An Introduction*. Chicago: The University of Chicago Press, 1959. p. 284; ELIADE, 2011, v. 2, p. 261-268; JUNG, 2019B, p. 317-319; SCOTT, 1985, v. 1, p. 7-8; DODD, 2005, p. 27-28, 216-219, 221-224, 304.

No *Corp. Herm.* 1.18, Deus disse uma palavra santa, dentre outras injunções, mencionou: “[...] que o sensato reconheça a si mesmo *como* sendo imortal [...] (...ἀναγνωρισάτω <ὁ> ἔννους ἑαυτὸν ὄντα ἀθάνατον...)”. O sensato aqui é o ἔννους, literalmente, o que *tem* νοῦς, aquele que *tem* o νοῦς *em*, aquele *com* νοῦς, ou seja, o prudente, o sensível (com *sensus*, significado),¹⁴ o que pensa e reflete, o pensante, o intelectual.¹⁵

Em outras palavras, trata-se do ἔννους ἄνθρωπος (Scott, 1985, p. 53, v. 2). Os autores herméticos empregam expressões para designar a parte do homem que se relaciona com o νοῦς e o torna imortal, a saber, οὐσιώδης ἄνθρωπος [ousiōdēs anthrōpos] *homem essencial* (*Corp. Herm.* 1.15; 9.5), τέλειοι ἄνθρωποι [teleioi anthrōpoi] *homens perfeitos* (*Corp. Herm.* 4.4), ὄντως ἄνθρωπος [ontōs anthrōpos] *homem realmente homem* (*Corp. Herm.* 10.24) e ἐνδιάθετος ἄνθρωπος *homem interior* (*Corp. Herm.* 13.7). Como supramencionado, às vezes, os autores herméticos empregam aparentemente essas expressões para designar uma subespécie ou *hipônimo* do gênero humano (*hiperônimo*) (Lira, 2015, p. 171; Dodd, 2005, pp. 25, 28; Beltz, 1970, pp. 466-468).

Não obstante, no *Corp. Herm.* 1.15, reza que: “[...] de todos os viventes sobre a terra, o homem é duplo: mortal por causa do corpo, porém imortal por causa do homem essencial [...]”.¹⁶ Ao mencionar que o ser humano é duplo (*homo duplex*) (cf. *Asclepius* 7, Hermès Trismégiste, 2011, p. 304, t. 2), daí se pressupõe que há uma demarcação de uma biunidade, caracterizando duas naturezas. Pode-se inferir, a partir disso, que o ἔννους ἄνθρωπος não se refere a um *hipônimo* de dois grupos separados da humanidade, mas de duas naturezas características da realidade humana. Há uma parte simples, também denominada οὐσιώδης, e outra parte material (ὕλικόν [hylikon]), mundana, terrestre e de que se origina o corpo (cf. *Asclepius* 7-8, Hermès Trismégiste, 2011, pp. 304-306, t. 2).¹⁷

Assim, a imortalidade conferida pelo νοῦς apenas diz respeito a essa parte simples, *noética* e essencial do ser humano. Os autores herméticos fazem uso dessas expressões que descrevem o homem essencial, interior, essencialmente humano, com a finalidade de

¹⁴ O νοῦς, como *mens*, órgão da *gnōsis* (γνώσις), assume a acepção de *sensus*. Cf. Bertolini, 1985, pp. 1162-1165, 1177-1181.

¹⁵ Morwood & Taylor, 2002, p. 114; Pereira, 1998, p. 191; Liddell & Scott, 1996, p. 570. Cf. Segal, 1986, pp. 42-43, 57-58, notas 66 e 67.

¹⁶ “...παρὰ πάντα τὰ ἐπὶ γῆς ζῶα διπλοῦς ἐστὶν ὁ ἄνθρωπος, θνητὸς μὲν διὰ τὸ σῶμα, ἀθάνατος δὲ διὰ τὸν οὐσιώδη ἄνθρωπον...” (Hermès Trismégiste, 2011, p. 10-12, t. 1, tradução própria).

¹⁷ Sobre ὕλη [hyle] como *materia*, *silva* e *mundus*, cf. Bertolini, 1985, pp. 1185-1194; Beltz, 1970, pp. 466-468.

evidenciar o *voûç* em termos psicológicos no próprio homem. A *gnose* do *voûç* imortal é, deveras, o reconhecimento (*ἀναγνώρισις* [*anagnōrisis*]) da imortalidade do *si-mesmo* (do *self*, do *Selbst*) (Scott, 1985, p. 53-54, v. 2; Beltz, 1970, p. 468; Tröger, 1971, pp. 166-170; Moreschini, 2011, p. 21).

Há quem defenda que a fraseologia “[...] que o sensato reconheça a si mesmo *como* sendo imortal [...] (...ἀναγνωρισάτω <ὁ> ἑννοῦς ἑαυτὸν ὄντα ἀθάνατον...)” é influenciada pela máxima délfica *γνῶθι σεαυτὸν* [*gnōthi seauton*] ou *γνῶθι σεαυτόν* [*gnōthi seauton*] —*conhece-te a ti mesmo*. No oráculo de Delfos, o sentido da inscrição *γνῶθι σεαυτόν* é um convite programático (de *πρόγραμμα* [programa]—da inscrição) oracular para vir conhecer aquilo que estaria reservado pela vida ou pelo destino a cada pessoa (Plutarco, *De E apud Delphos*, 385B-385D, em Plutarch, 1936, pp. 202-205, v. 5). A mesma máxima, expressa de maneiras diferentes nas obras platônicas, designa conotativamente um conhecimento do homem em sua humanidade com todas as implicações de contingências e limitações. O autoconhecimento, no *Corp. Herm.* 1.18 e nos parágrafos subsequentes, expressa-se conotativamente um (re)conhecimento do homem não apenas humano, mas também divino e, por isso, ilimitado. O autoconhecimento é o objetivo reconhecidamente presente nos tratados herméticos (*Corp. Herm.* 13.22: “conheceste intelectualmente a ti mesmo e o nosso pai”).¹⁸

Em última análise, diz-se de um conhecimento que leva o ser humano a uma deificação ou *theōsis* (*θέωσις*) de si mesmo.¹⁹ O que há de comum entre o hermetismo e aquilo que se chama de *gnosticismo* é o sentimento de que interiormente algo foi desvinculado e separado. Seja como for o transcendentalismo-dualismo-pessimismo, no *Corp. Herm.*, isso não pode ser tomado de forma excludente e radical.²⁰

¹⁸ “*νοερῶς ἔγνωσ σεαυτὸν καὶ τὸν πατέρα τὸν ἡμέτερον*” (Hermès Trismégiste, 2011, t. 2, p. 209). Cf. também o *Corp. Herm.* 4.3-6a; Beltz, 1970, pp. 466-466; Segal, 1986, pp. 57-58, notas 66 e 67. Cf. *Charmides* 164D, *Alcibiades* 1.124A, 129A, 132C, *Protagoras* 343B, *Phaedrus* 229E, *Leges* 11.923A em Plato, 1927, pp. 46-47, 172-173, 194-195, 208-209, v. 8. Plato, 1952, pp. 196-196, v. 4. Plato, 2005, pp. 420-421, v. 1. Plato, 1961, pp. 420-421, v. 1. Cf. Tröger, 1971, pp. 166-170. Grese, 1979, pp. 196-197.

¹⁹ Sobre *theōsis* (*θέωσις*) no hermetismo antigo, cf. Russell, 2009, pp. 44-50; Gasparro, 1995, pp. 114-115.

²⁰ Segal, 1986, pp. 110-111; Moreschini, 2011, p. 16; Dodd, 2005, pp. 17-25, nota 2 na página 20, nota 1 na p. 33; Johnson, 2009, pp. 85-88; Eliade, 2011, v. 2, p. 431; Copenhaver, 2000, pp. xxxix, lii; Ferguson, 1990, p. 250; Filoramo, 1992, p. 378, v. 1; Mahé, 2005, p. 3940, v. 6; MAHÉ, 1982, pp. 15, 29, 40-43; 314, 441, t. 2; Fowden, 1993, pp. 103-104.

Referências

- BARNSTONE, W. & MEYER, M. (2003). *The Gnostic Bible: Gnostic texts of Mystical Wisdom from the Ancient and Medieval Worlds – Pagan, Jewish, Christian, Mandaean, Manichaean, Islamic, and Cathar*. Shamabala.
- BARRETT, C. K. (1958). *The New Testament Background: Selected Documents*. S. P. C. K.
- BELTZ, H. D. (1970). The Delphic Maxim ΓΝΩΘΙ ΣΑΥΤΟΝ in Hermetic Interpretation. *The Harvard Theological Review, Cambridge (MA)*, 63 (4), 465-484.
- BERTOLINI, M. (1985). Sul Lessico Filosofico dell' "Asclepius". *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa (Classe di Lettere e Filosofia, serie 3)*, 15 (4), 1151-1209.
- BIANCHI, U. (1993). A Literatura Gnóstica e o Novo Testamento. In FABRIS, R. *Problemas e perspectivas das ciências bíblicas*. Loyola.
- BOUSSET, W. (1970). *Kyrios Christos: A History of the Belief in Christ from the Beginnings of Christianity to Irenaeus*. Abingdon Press.
- BOUSSET, W. (1973). *Hauptprobleme der Gnosis: Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments*. Vandenhoeck und Ruprecht.
- CASEY, R. P. (1956). Gnosis, Gnosticism and New Testament. In DAVIES, W. D.; DAUBE, D. (eds.). *The Background of the New Testament and its Eschatology (in honour of C. H. Dodd)*. Cambridge University Press.
- COPENHAVER, B. P. (2000). Introduction and Notes. In *Hermetica: The Greek Corpus Hermeticum and the Latin Asclepius in a New English Translation*. Cambridge University Press.
- Corpus Hermeticum*. (2005). Edição e comentário de A.D. Nock e A.-J. Festugièrre. Edição dos textos hermeticos coptos e comentário de Ilaria Ramelli. Texto grego, latino e copto a frente. Bompiani, Il pensiero occidentale.
- COULANGES, F. (2004). *A Cidade Antiga*. Tradução Fernando de Aguiar. Martins Fontes.
- DODD, C. H. (1954). *The Bible and the Greeks*. Hodder and Stoughton.
- DODD, C. H. (2005). *The Interpretation of the Fourth Gospel*. Cambridge University

Press.

- DRANE, J. W. (1974). Gnosticism and New Testament 2. *Theological Student Fellowship (TSF) Bulletin*, 69, 1-7.
- ELIADE, M. (2011). *História das crenças e das ideias religiosas: De Gautama Buda ao Triunfo do Cristianismo* (vol. 2). Zahar.
- FERGUSON, E. (1990). *Background of Early Christianity*. W. B. Eerdmans.
- FERRATER MORA, J. (1964). *Diccionario de Filosofia*. (5. ed., 2t.). Sudamericana.
- FESTUGIÈRE, A.-J. (1991). *Ermetismo e mistica pagana*. Traduzione di Luigi Maggio. Il Melangolo.
- FILORAMO, G. (1992). Hermetism. In DI BERARDINO, A., *Encyclopedia of the Early Church* (v.1., pp. 377-378). James Clarke.
- FOWDEN, G. (1993). *The Egyptian Hermes: A Historical Approach to Late Pagan Mind*. Princeton University Press.
- GASPARRO, G. S. (1995). Cosmo, male, salvezza nel Poimandres (CH 1): tra *apokalypsis* e *gnosis*. In CERUTTI, M. V. *Apocalittica e Gnosticismo: Atti del Colloquio Internazionale Roma* (18-19 giugno 1993, Roma, pp. 107-138). Gruppo Editoriale Internazionale, GEI.
- GRESE, W. C. (1979). *Corpus Hermeticum XIII and Early Christian Literature*. Brill Archive.
- HANEGRAAFF, W. J. (2008). Altered States of Knowledge: The Attainment of Gnōsis in the Hermetica. *The International Journal of the Platonic Tradition*, 2, 128-163.
- HERMÈS TRISMÉGISTE. (2011). *Corpus Hermeticum*. (2a ed. 2 t.). Texte établi par A.D. Nock et traduit par A.-J. Festugière. Les Belles Lettres.
- Hermetica: the ancient Greek and Latin writings which contain religious or philosophical teachings ascribed to Hermes Trismegistus*. (1985) (v. 1). Introductions, texts, translation and edited by Walter Scott. Shambala Publication.
- HOBBS, V. (2021). *An Introduction to Religious Language: Exploring Theolinguistics in Contemporary Contexts*. Bloomsbury Academic.
- HOMERO. (2011). *Odisseia*. Edição bilingue. Tradução, posfácio e notas de Trajano Vieira. Ensaio de Italo Calvino. Editora 34.
- JOHNSON, L. T. (2009). *Among the Gentiles: Greco-Roman Religion and Christianity*. Yale University Press.

- JONAS, H. (2001). *The Gnostic Religion: The Message of the Alien god and the Beginnings of Christianity*. Featuring a Newly Translated Introduction by the Author. Beacon Press.
- KEE, H. C. (1973). *The Origins of Christianity: Sources and Documents*. Prentice-Hall.
- LACTANTIVS, L. (1965). *Caelivs Firmianvs. Divinae Institutiones et Epitome Divinarum Institutionum*. Recensuit Samuel Brandt. Johnson Reprint.
- LAYTON, B. (1987). *The Gnostic Scriptures*. Doubleday & Company.
- LIDDELL, H. G. & SCOTT, R. (1996). *A Greek-English lexikon*. Revised and Augmented by Henry Stuart Jones with the Assistance of Roderick McKenzie with the Cooperation of many scholars. With Revised Supplement. At the Clarendon Press.
- LIRA, D. P. (2015). *O Batismo do Coração no Vaso do Conhecimento: Uma Introdução ao Hermetismo e ao Corpus Hermeticum*. Editora UFPE.
- LOGAN, A.; WEDDERBURN, A. J. M. (eds). (2015). *The New Testament and Gnosis*. Bloomsbury Publishing Plc.
- LOHSE, E. (2000). *Contexto e Ambiente do Novo Testamento*. Tradução de Hans Jörg Witter. Paulinas.
- MAHÉ, J.-P. (1982). *Hermès en haute-Egypte: Le Fragment du Discours parfait et les Définitions Hermetiques Arméniennes* (t. 2). Presses de l'Université Laval (Bibliothèque Copte de Nag Hammadi, 3, 7).
- MAHÉ, J.-P. (1991). La voie d'immortalité à la lumière des "Hermetica" de Nag Hammadi et de découvertes plus récentes. *Vigiliae Christianae*, 45(4), 347-375.
- MAHÉ, J.-P. (2005). Hermes Trismegistos. In JONES, L. (ed.), *Encyclopedia of Religion* (2. ed., v. 6. pp. 3938-3944). Thompson / Gale.
- MARTIN, S. (2006). *The Gnostics: The First Christian Heretics*. Pocket Essentials.
- MEYER, M. (1993). Introdução. In TOMÉ. *O Evangelho de Tomé: As Sentenças Ocultas de Jesus*. Edição crítica, introdução, tradução do texto copta e notas de Marvin Meyer. Interpretação de Harold Bloom. Imago.
- MORESCHINI, C. (2011). *Hermes Christianus: The Intermingling of Hermetic Piety and Christian Thought*. Trad. Patrick Baker. Brepols Publishers.
- MORWOOD, J. & TAYLOR, J. (eds.) (2002). *Pocket Oxford Classical Greek Dictionary*. Oxford University Press.
- PEREIRA, I. (1998). *Dicionário Greco-Português e Português-Grego* (8. ed.).

Apostolado da Imprensa.

- PLATO. (1927). *Charmides, Alcibiades I & II, Hipparchus, The Lovers, Theages, Minos, Epinomis*. Ed. W.R.M. Lamb. William Heinemann / G. P. Putnam's Sons.
- PLATO. (1952). *Laches, Protagoras, Meno, Euthydemus*. Trans. W.R.M. Lamb. Harvard University Press / William Heinemann Ltd.
- PLATO. (1961). *Laws (Books 1-6)*. Trans. R.G. Bury. Harvard University Press / William Heinemann.
- PLATO. (2005). *Euthyphro, Apology, Crito, Phaedo, Phaedrus*. Trans. Harold North Fowler. Introduction by W. R. M. Lamb. Harvard University Press.
- PLUTARCH. (1936). *Moralia V*. Trans. Frank Cole Barbbitt. Harvard University Press.
- REITZENSTEIN, R. (1904). *Poimandres: Studien zur Griechisch-Ägyptischen und frühchristlichen Literatur. Unveränderter anastatischer nachdruck*. B.G. Teubner.
- RUDOLPH, K. (1987). *Gnosis: the Nature and History of Gnosticism*. Harper & Row.
- RUSSELL, N. (2009). *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*. Oxford University Press,
- SCOTT, W. (1985). Notes on the *Corpus Hermeticum*. In *Hermetica: the ancient Greek and Latin writings which contain religious or philosophical teachings ascribed to Hermes Trismegistus* (v. 2, pp. 1-482). Shambala Publications.
- SEGAL, R. A. (1986). *Poimandres as Myth: Scholarly Theory and Gnostic Meaning*. Mouton de Gruyter.
- TRIPOLITIS, A. (2002). *Religions of the Hellenistic Roman Age*. Wm. B. Eerdmans Publishing Co.
- TRÖGER, K.-W. (1971). *Mysterienglaube und Gnosis in Corpus Hermeticum XIII*. Akademie-Verlag GmbH.
- VAN DEN KERCHOVE, A. (2012). *La voie d'Hermès: Pratiques rituelles et traités hermétiques*. Brill Academic Pub.
- WILLIAMS, M. A. (1996). Rethinking "Gnosticism": an argument for dismantling a dubious category. Princeton University Press.
- WILSON, R. McL. (1958). *The Gnostic Problem: a Study of the Relations Between Hellenistic Judaism and the Gnostic Heresy*. A. R. Mowbray & Co.
- WILSON, R. McL. (1968). *Gnosis and the New Testament*. Fortress Press.