



## INFLUÊNCIA DO GÊNERO EGÍPCIO SAPIENCIAL *SB3YT* [SBAYT, SBOYET] NO *CORPUS HERMETICUM* 4.3-6A<sup>1</sup>

*Influence of the Egyptian Sapiential Genre Sb3yt [Sbayt, Sboyet] in the Corpus Hermeticum 4.3-6a*

David Pessoa de Lira<sup>2</sup>

### Resumo:

É plausível que a literatura sapiencial, conhecida como literatura de instrução (*sb3yt* [sbayt]) e de preceito (*mtr*), tenha influenciado o *Corpus Hermeticum* (*Corp. Herm.*) assim como a literatura sapiencial judaica, tal como Provérbios. O gênero egípcio *sb3yt* e de *mtr* se conservou e se preservou aproximadamente dezessete séculos (desde 2800 a.E.C. – 100 a.E.C.). O presente artigo objetiva demonstrar como esse gênero se conservou no *Corp. Herm.* Para isso, convém proceder heuriticamente a uma análise de cotejamento entre o *Corp. Herm.* 4.3-6a e Pv 9.1-6 da *Septuaginta* (*LXX*), levando em consideração, primeiramente, a descrição do gênero egípcio sapiencial e a *interpretatio graeca* diante da *traditio aegyptia* no *Corp. Herm.*, de modo que se possa demonstrar as principais características redacionais helenísticas em Pv 9.1-6 (*LXX*), o *Sitz im Leben* do tradutor de Pv 9 (*LXX*) e do escritor do *Corp. Herm.* 4 e as características traditivas das mesmas origens da literatura *sb3yt* e de *mtr* no *Corp. Herm.* 4.3-6a e em Pv 9.1-6a (*LXX*).

**Palavras-chave:** Literatura Sapiencial. Gênero *sb3yt*. *Corpus Hermeticum*. Literatura Hermética. Provérbios.

### Abstract:

It is plausible that sapiential literature, known as instruction literature (*sb3yt* [sbayt]) and precept literature (*mtr*), has influenced the *Corpus Hermeticum* (*Corp. Herm.*) as well as Jewish sapiential literature, such as Proverbs. The Egyptian *sb3yt* and *mtr* genre has been preserved approximately seventeen centuries (since 2800 B.C.E. - 100 B.C.E.). This paper aims to demonstrate how this genre has been preserved in *Corp. Herm.* To this end, it is appropriate to proceed heuristically to correlation analysis between *Corp. Herm.* 4.3-6a and Pv 9.1-6 of the *Septuagint* (*LXX*), taking into account first, the description of the Egyptian sapiential genre *sb3yt* and *interpretatio graeca* before *traditio aegyptia* in the *Corp. Herm.*, so that one can demonstrate the main Hellenistic redactional features in Pv 9.1-6 (*LXX*), *Sitz im Leben* of the translator of Pv 9 (*LXX*) and the writer of *Corp. Herm.* 4 and traditional characteristics of the same origins of *sb3yt* and *mtr* literature in *Corp. Herm.* 4.3-6a and Pv 9.1-6a (*LXX*).

**Keywords:** Sapiential literature. *Sb3yt* genre. *Corpus Hermeticum*. Hermetic Literature. Proverbs.

\*\*\*

<sup>1</sup> Enviado em: 21.08.2023. Aceito em: 21.12.2023.

<sup>2</sup> E-mail: lyrides@hotmail.com.

## Introdução

3 Assim, ó Tat, [Deus] repartiu a razão entre todos os homens, mas não o conhecimento; não menosprezando alguns; pois, o menosprezo não vem de lá, mas é constituído aqui embaixo pelas almas dos que não têm conhecimento. – Por que, então, ó pai, Deus não repartiu o conhecimento entre todos? – Quis, ó filho, colocar isso como prêmio no meio para as almas. 4 – E onde o colocou? – Tendo enchido uma grande cratera disso, enviou; designando um arauto, também o exortou anunciar aos corações dos homens estas coisas: mergulha-te a ti mesmo nessa cratera, tu que podes, tu que crês que subirás para o que tem enviado o vaso de mistura, tu que conheces por que vieste a ser. Assim, aqueles que ouviram a pregação e embeberam-se de conhecimento, esses participaram da *gnose* e, tendo recebido o conhecimento, vieram a ser homens perfeitos; mas aqueles que se desviaram da pregação, esses são os lógicos, que não tomaram em acréscimo o conhecimento, que desconhecem por que e por quem vieram a existir; 5 mas as sensações desses são semelhantes às dos viventes irracionais: irascivelmente e cupidamente possuindo o temperamento, não admirando as coisas dignas de contemplação, mas obedecendo aos prazeres e aos deleites dos corpos, e acreditando que o homem vem a existir por causa dessas coisas. Aqueles que, porém, participaram do dom de Deus, esses, ó Tat, em comparação às obras, são imortais em vez de mortais, tendo incluído no seu próprio conhecimento todas as coisas, as *coisas* da terra, as *coisas* do céu, e se algo existir acima do céu; porém, tendo elevado a si mesmos de tal modo, viram o Bem, e tendo visto, consideraram uma infelicidade o atraso aqui; tendo desdenhado de todas as coisas corpóreas e incorpóreas, também se dedicam ao Uno. 6 Isso, ó Tat, é a ciência do conhecimento: abundância das coisas divinas, e é o aprendizado sobre Deus, já que divina é a cratera (tradução própria).<sup>3</sup>

A principal hipótese: a literatura hermética é produto do fenômeno literário sapiencial egípcio secular, de caráter ético-moral, historiográfico, profético, diatríbico e, sobretudo, instrucional, com pouca incidência mitológica e épica e sem caráter religioso-institucional, o que contraria, em alguns casos, os textos pictóricos e as arte plástica no âmbito religioso.<sup>4</sup>

<sup>3</sup> *Corp. Herm.* 4. 3-6a: 3 τὸν μὲν οὖν λόγον, ὃ Τάτ, ἐν πᾶσι τοῖς ἀνθρώποις ἐμέρισε, τὸν δὲ νοῦν οὐκέτι, οὐ φθονῶν τισιν· ὁ γὰρ φθόνος οὐκ ἔνθεν ἔρχεται, κάτω δὲ συνίσταται ταῖς τὸν νοῦν μὴ ἐχόντων ἀνθρώπων ψυχαῖς. – Διὰ τί οὖν, ὦ πάτερ, οὐ πᾶσιν ἐμέρισε τὸν νοῦν ὁ θεός; – ἠθέλησεν, ὦ τέκνον, τοῦτον ἐν μέσῳ ταῖς ψυχαῖς ὡς περ ἄθλον ἰδρῦσθαι. 4 – Καὶ ποῦ αὐτὸν ἰδρύσατο; – Κρατῆρα μέγαν πληρώσας τούτου κατέπεμψε, δούς κήρυκα, καὶ ἐκέλευσεν αὐτῷ κηρύξει ταῖς τῶν ἀνθρώπων καρδίαις τάδε· βάπτισον σεαυτὴν ἢ δυναμένη εἰς τοῦτον τὸν κρατῆρα, ἢ πιστεύουσα ὅτι ἀνελεύση πρὸς τὸν καταπέμψαντα τὸν κρατῆρα, ἢ γνωρίζουσα ἐπὶ τί γέγονας. ὅσοι μὲν οὖν συνῆκαν τοῦ κηρύγματος καὶ ἐβαπτίσαντο τοῦ νοός, οὗτοι μετέσχον τῆς γνώσεως καὶ τέλειοι ἐγένοντο ἄνθρωποι, τὸν νοῦν δεξάμενοι· ὅσοι δὲ ἤμαρτον τοῦ κηρύγματος, οὗτοι μὲν οἱ λογικοί, τὸν νοῦν μὴ προσειληφότες, ἀγνοοῦντες ἐπὶ τί γεγόνασιν καὶ ὑπὸ τίνων, 5 αἱ δὲ αἰσθήσεις τούτων ταῖς τῶν ἀλόγων ζώων παραπλήσιαι, καὶ ἐν θυμῷ καὶ ὀργῇ τὴν κρᾶσιν ἔχοντες, οὐ θαυμάζοντες [οὐ] τὰ θεὰς ἄξια, ταῖς δὲ τῶν σωματικῶν ἡδοναῖς καὶ ὀρέξεσι προσέχοντες, καὶ διὰ ταῦτα τὸν ἄνθρωπον γεγονέναι πιστεύοντες. ὅσοι δὲ τῆς ἀπὸ τοῦ θεοῦ δωρεᾶς μετέσχον, οὗτοι, ὦ Τάτ, κατὰ σύγκρισιν τῶν ἔργων ἀθάνατοι ἀντὶ θνητῶν εἰσι, πάντα ἐμπεριλαβόντες τῷ ἑαυτῶν νοῖ, τὰ ἐπὶ γῆς, τὰ ἐν οὐρανῷ, καὶ εἴ τί ἐστιν ὑπὲρ οὐρανόν· τοσοῦτον ἑαυτοὺς ὑψώσαντες, εἶδον τὸ ἀγαθὸν καὶ ἰδόντες συμφορὰν ἠγήσαντο τὴν ἐνθάδε διατριβήν· καταφρονήσαντες πάντων τῶν σωματικῶν καὶ ἀσωμάτων ἐπὶ τὸ ἔν καὶ μόνον σπεύδουσιν. 6 αὕτη, ὦ Τάτ, ἢ τοῦ νοῦ ἐστὶν ἐπιστήμη, τῶν θείων *ἴεντορία*<sup>†</sup>, καὶ ἢ τοῦ θεοῦ κατανόησις, θεοῦ ὄντος τοῦ κρατῆρος (HERMÈS TRISMÉGITE, t.1, 2011, p. 50-51).

<sup>4</sup> Sobre o fenômeno literário sapiencial egípcio, cf. POSENER, George. *Literatura*. In: HARRIS, J. R. (Org.). *O legado do Egito*. Rio de Janeiro: Imago, 1993. p. 231-266; LICHTHEIM, Miriam. *Ancient Egyptian Literature: A Book of Readings – The Late Period*. Berkely; Los Angeles; London: University of California Press, 1980. v. 3. *Passim*. LICHTHEIM, Miriam. *Ancient Egyptian Literature: A Book of Readings – The Old and Middle Kingdoms*. Berkely; Los Angeles; London: University of California Press, 1975. v. 1. *Passim*. LICHTHEIM, Miriam. *Ancient Egyptian Literature: A Book of Readings – The New Kingdom*. Berkely; Los Angeles; London: University of California Press, 191978, Vol. 2. *Passim*.

Aparentemente os tratados do *Corpus Hermeticum* (*Corp. Herm.*) seguem os gêneros literários predominantes do mundo grego-romano, tais como o gênero do diálogo, da epístola e do sermão. No entanto, existem mais detalhes literários que caracterizam esses inscritos para além do modelo grego-romano. Esses tratados foram escritos no Egito helenístico durante a dominação romana. É bastante plausível que esses textos tenham sido influenciados pela literatura sapiencial ou instrucional, conhecida como literatura de instrução (*sb3yt*)<sup>5</sup> e de preceito ou de testemunho (*mtr*).

Os exegetas e biblistas concordam com o fato de que a literatura sapiencial judaica foi influenciada pelo gênero sapiencial, que os antigos egípcios chamavam ensinamento/ instrução (*sb3yt*) ou preceito/ testemunho (*mtr*), embora também haja elementos mesopotâmicos e cananeus (em pequena escala). Outrossim, os pesquisadores concordam que os Provérbios judaicos sofreram influência egípcia, principalmente, da *Instrução de Amenope* (séc. X a.E.C. - VI a.E.C.). Só depois desse período, os Provérbios judaicos foram fixados e chegaram a sua forma definitiva. O verbo egípcio *sb3* [sba] significa ensinar e deu origem à palavra copta *CBW*; enquanto a palavra *mtr* – que originou a palavra copta *ΜΝΤΡΕ* [māntre] e *ΜΕΘΡΕ* [methre] - remete a um ensino particular.<sup>6</sup>

Com a descoberta dos tratados herméticos entre os textos do Nag Hammadi (NH), em 1945, o enfoque puramente helênico do *Corp. Herm.*, foi questionado. As implicações em decorrência dessa descoberta marcaram decisivamente o rumo de uma nova fase na pesquisa do hermetismo filosófico-religioso. Embora as influências causadas pelas ideias de André-Jean Festugière acerca dos escritos herméticos desde os anos trinta ainda perdurem, elas têm sido gradativamente relativizadas em detrimento de uma abordagem grego-egípcia (grego-oriental) a respeito daqueles escritos.<sup>7</sup>

Entre os anos sessenta e setenta do séc. XX, apareceram as primeiras publicações dos códices do Nag Hammadi, inclusive dos tratados herméticos coptas, e vários artigos e livros relacionados começaram a circular. Pesquisas subsequentes afirmam que os *Hermetica* não são

---

<sup>5</sup> *sb3yt* [sbayt] ou sbōyet. A transliteração egípcia no presente artigo segue os modernos padrões de transcrição fonética do hieróglifo estabelecidos por James Allen e por Antonio Loprieno.

<sup>6</sup> Sobre as palavras egípcias e coptas *sb3yt*, *sb3*, *mtr*, *CBW*; *ΜΝΤΡΕ* e *ΜΕΘΡΕ*, cf. ALLEN, James. *Middle Egyptian: An Introduction to the Language and Culture of Hieroglyphs*. 2. ed. rev. Cambridge: Cambridge University Press, 2010. p. 468; WALLIS BUDGE, E. A. (Ernest Alfred). *An Egyptian Hieroglyphic Dictionary*. New York: Dover Publications, 1978. p. 333-334, 655; LAYTON, Bentley. *A Coptic Grammar: With Chrestomathy and Glossary – Sahidic Dialect*. 3. ed. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2011. p. 455, 457. ZIENER, Georg. A Sabedoria do Oriente Antigo como ciência da vida. Nova compreensão e crítica de Israel à sabedoria. In: SCHREINER, J. (Ed.). *Palavra e Mensagem: Introdução Teológica e Crítica aos Problemas do AT*. 2. ed. São Paulo: Edições Paulinas, 1978. p. 365-367; SCHMIDT, Werner H. *A fé do Antigo Testamento*. São Leopoldo: Sinodal, 2004. p. 404-407; WILLIAMS, Ronald J. Egito e Israel. In: HARRIS, J. R. (Org.). *O legado do Egito*. Rio de Janeiro: Imago, 1993. p. 286; MAHÉ, Jean-Pierre. *Hermès en haute-Egypte: Le Fragment du Discours parfait et les Définitions Hermetiques Arméniennes*. Québec: Presses de l'Université Laval, 1982. t. 2, p. 279-280, 283-286.

<sup>7</sup> VAN DEN KERCHOVE, Anna. *La voie d'Hermès: Pratiques rituelles et traités hermétiques*. Leiden ; Boston: Brill Academic Pub, 2012. p. 7-9; CHLUP, Radek. The Ritualization of Language in the Hermetica. *Aries*, São Paulo, Vol. 7, n. 2, 2007. p. 135; COPENHAVER, Brian P. Introduction. In: HERMETICA: The Greek Corpus Hermeticum and the Latin Asclepius in a New English Translation, with Notes and Introduction - Brian P. Copenhaver. New York: Cambridge University Press, 2000. p. lvi-lviii; FOWDEN, Garth. *The Egyptian Hermes: A Historical Approach to Late Pagan Mind*. Princeton: Princeton University Press, 1993, p. xxiii-xiv.

produtos unicamente da cultura grega e que os elementos helenizados de uma tradição religiosamente egípcia estão presentes nesses escritos.<sup>8</sup>

A primeira tendência das pesquisas foi situar o hermetismo e os escritos herméticos em seu próprio contexto, a saber, o Egito. A segunda tendência foi estabelecer uma análise desses escritos a partir das ideias e dos conceitos do povo egípcio no ambiente helenístico sob dominação romana. Assim, foi inaugurada uma corrente que focaliza os estudos do hermetismo sobre o pano-de-fundo egípcio, destacando-se, em primeiro lugar, entre vários pesquisadores (principalmente egiptólogos), Philippe Derchain, que, em 1962, escreveu o artigo intitulado *L'authenticité de l'inspiration égyptienne dans le «Corpus Hermeticum»*,<sup>9</sup> abordando a nova tendência de análise do *Corp. Herm.*, no contexto da egiptologia.<sup>10</sup>

Segundo Derchain, não há razão para duvidar que os autores herméticos se consideravam egípcios. Pelo contrário, é possível reencontrar em sua linguagem filosófica os princípios em que estão implícitos os mitos e os ritos egípcios.<sup>11</sup> Derchain argumenta que o método preconizado por Stricker, através do qual se analisa frase por frase dos tratados herméticos com a literatura egípcia, não é aplicável, visto que a primeira dificuldade surge justamente com a transmissão da própria literatura egípcia.<sup>12</sup> Em vez desse procedimento, julga-se importante, na pesquisa, considerar e distinguir a simples transposição de imagens e símbolos que são reinterpretados e sintetizados. Assim, segundo Derchain, faz-se necessário: a) descobrir os textos e as representações egípcias reutilizadas por autores herméticos; e b) estabelecer a concordância entre semelhanças dedutíveis de observações dos fatos egípcios e dos tratados herméticos.<sup>13</sup>

No entanto, os variados argumentos e evidências propostos pelos autores para uma tese revisada das características egípcias só puderam ser postas em prática depois dos estudos publicados de Jean-Pierre Mahé, em seu livro *Hermès en Haute Égypte* (em dois tomos), no qual editou três tratados herméticos coptas, e as *Definições de Hermes Trismegistos a Asclépio* (em armênio).<sup>14</sup> Foi justamente a partir dessas comparações entre textos herméticos em copta, grego, latim e armênio, confrontando os dados egípcios e gregos, que Jean-Pierre Mahé constatou que determinadas sentenças herméticas independentes constituíram a forma primitiva que deu origem aos tratados. Segundo ele, posteriormente essas sentenças (*gnōmai* ou *logia*), estrutura básica dos textos herméticos, foram agrupadas em coleções, divididas em capítulos, que, por sua vez, foram intercaladas com comentários didáticos, o que deu forma aos tratados herméticos.<sup>15</sup> Do ponto de vista comparativo entre *Provérbios* e no *Corp. Herm*, Charles Harold Dodd não faz nenhuma menção

<sup>8</sup> VAN DEN KERCHOVE, 2012, p. 9-10; CHLUP, 2007, p. 135; COPENHAVER, 2000, p. lvi-lviii; FOWDEN, 1993, p. xxiii-xiv

<sup>9</sup> Cf. DERCHAIN, Philippe. *L'authenticité de l'inspiration égyptienne dans le «Corpus Hermeticum»*. *Revue de l'Histoire des Religions*, Paris, t. 161 n. 2, p. 175-198, 1962.

<sup>10</sup> VAN DEN KERCHOVE, 2012, p. 9-10; COPENHAVER, 2000, p. lvi-lvii.

<sup>11</sup> *Cela étant, il n'y a pas de raison de mettre en doute les déclarations des auteurs hermétiques quand ils s'affirment égyptiens; il faut, au contraire, chercher dans quelle mesure il est possible de reconnaître sous le langage philosophique les principes dont les mythes et les rites sont l'application implicite*. DERCHAIN, 1962, p. 179; COPENHAVER, 2000, p. 202; WILDISH, Mark. *Hieroglyphic Semantics in Late Antiquity*. Durham: Durham theses, Durham University., 2012. p. 27.

<sup>12</sup> DERCHAIN, 1962, p. 179-180. Sobre as principais teses de Stricker, cf. STRICKER, B. H. *The Corpus Hermeticum. Mnemosyne*, series 4, v. 2, fasc. 1, 1949. p. 79-80. Para Stricker, os métodos literários dos textos herméticos são gregos, mas suas doutrinas são egípcias.

<sup>13</sup> DERCHAIN, 1962, p. 181.

<sup>14</sup> VAN DEN KERCHOVE, 2012, p. 9; CHLUP, 2007, p. 135; COPENHAVER, 2000, p. lvi-lvii.

<sup>15</sup> Sobre os aspectos tipológicos das sentenças, cf. MAHÉ, 1982, t. 2, p. 41; 416-427.

comparativa entre os textos no seu livro *The Bible and the Greeks*, nem estabelece nenhuma ligação direta do *Corp. Herm.* 4.3-6a com alguma tradição bíblico-judaica da *Septuaginta*. André-Jean Festugière lamenta o fato de que Dodd não tenha notado a relação entre o *Corp. Herm.* 4.3-6a e Pv 9.1-6 e afirma:

Porém esta imagem do arauto convidando os homens a beber em uma cratera para atingir a iniciação perfeita já se acha na tradução grega de Provérbios 9, 1-6, e é dali que ela tem passado em toda mística helenística influenciada pelo judaísmo para vir a ser um dos mais ordinários lugares comuns. Citemos por completo, a partir da LXX, este texto capital de onde deriva uma longa tradição. (Tradução própria).<sup>16</sup>

De qualquer modo, o texto de Pv 9.1-6 da *Septuaginta* apresenta características que se diferenciam do texto hebraico massorético (TM) que lhe serviu de base. Essas características diferenciáveis incidem justamente nos detalhes que realçam as figuras *simpóticas* no texto grego.<sup>17</sup> Como esses elementos variáveis da LXX em relação ao TM são do período helenístico, eles carregam sentidos que não correspondem ao texto hebraico, mas são importantes para se entender o procedimento interpretativo do tradutor da LXX. Seria necessário averiguar a intertextualidade entre o *Corp. Herm.* 4.3-6a e Pv 9.1-6 (LXX). Para isso, faz-se necessário, primeiramente, averiguar quais são as principais características redacionais helenísticas em Pv 9.1-6 (LXX). 2) Em um segundo momento, convém proceder a uma análise do *Sitz im Leben* do tradutor de Pv 9 (LXX) e do escritor do *Corp. Herm.* 4. Em um terceiro momento, deve-se compreender como se dá a *interpretativo graeca* diante da *traditio aegyptia* no *Corp. Herm.* Por fim, estabelecendo o cotejamento entre o *Corp. Herm.* VI.3-6a e Pv 9.1-6 (LXX), pode-se demonstrar as características traditivas das mesmas origens da literatura *sb3yt*.

As características de forma textual da sabedoria egípcia são, em geral, descritas desta maneira: a) Apresentação de um ensino de um mestre ao discípulo ou do pai ao filho. b) As sentenças gnômicas sapienciais (*ts*) são organizadas individualmente como uma lista de instruções. Elas podem expressar uma sabedoria já popularizada ou provérbios antigos. c) O filho (discípulo) deve saber cada sentença de cor (ou de coração).<sup>18</sup> Essas características se evidenciam também nos *Provérbios* e no *Corp. Herm.* A priori, não parece haver problema em reconhecer esses traços na literatura hermética como um todo. No entanto, o problema está no fato de como se deu essa influência.

Os egípcios gostavam de moralizar assim como de contar histórias. Deve-se salientar que a filosofia moral ou a ética começa no vale do Nilo mais de dois milênios antes de despontar na Grécia.

---

<sup>16</sup> Or cette image du héraut invitant les hommes à boire dans un cratère pour atteindre à l'initiation parfaite se trouve déjà dans la traduction grecque des Proverbes 9, 1-6, et c'est de là qu'elle a passé dans toute la mystique hellénistique influencée par le judaïsme pour y devenir l'un des plus ordinaires lieux communs. Citons en entier, d'après les LXX, ce texte capital d'où dérive une longue tradition... FESTUGIÈRE, A. J, *Hermetica: Le Baptême dans le Cratère C.H.*, IV, 3-4. *The Harvard Theological Review*, Cambridge (MA): Published by Cambridge University Press on behalf of the Harvard Divinity School, v. 31, issue n. 1, Jan. 1938, p. 3-4. Mas C.H. Dodd, em *The Interpretation of the Fourth Gospel*, faz referência e explica o sentido de Pv 9.5. Cf. DODD, C.H. (Charles Harold). *The Interpretation of the Fourth Gospel*. Reprinted Paperback Edition. Cambridge: Cambridge University Press, 2005, p. 83-84, 336.

<sup>17</sup> Sobre o esquema simpótico, conceitos, associações e nós, cf. GRUBER-MILLER, John. *Communication, Context, and Community: Integrating the Standards in the Greek and Latin Classroom*. In: GRUBER-MILLER, John. *When dead tongues speak: teaching beginning Greek and Latin*. Edited by John Gruber-Miller. Oxford; New York: Oxford University Press, 2006, p. 13.

<sup>18</sup> MAHÉ, 1982, t. 2, p. 284; ZIENER, 1978, p. 365-367; SCHMIDT, 2004, p. 404-408.

Atribui-se aos egípcios a prioridade das divações sobre a filosofia moral e sobre a ética.<sup>19</sup> Isso coincide com o surgimento do gênero sapiencial *sb3yt* – que existiu aproximadamente três milênios, conservando-se de forma coerente durante aproximadamente vinte e sete séculos (desde o período protodinástico até o período ptolomaico, entre 2800 a.E.C. – 100 a.E.C.). Mas é bem verdade que esse tipo de literatura pode ser ainda encontrado no séc. I E.C. No Novo Império, foram produzidas as *Instruções de Any* e as *Instruções de Amenope*. Os últimos textos sapienciais que se tem notícia são a *Instrução de Onksheshonqy* e os *textos do Papiro Insinger*.<sup>20</sup>

Nenhum outro povo produziu tantos textos sapienciais e numa multiplicidade e flexibilidade formal tamanha, tratando de variados temas e assuntos, como os egípcios procederam. Esses textos não eram meramente religiosos e mitológicos. Eles dificilmente tratavam de assuntos épicos, religiosos e mitológicos. Assim, os mitos passavam por um processo de racionalização histórica e moralizante no âmbito da literatura. Esse processo é diferente do processo de composição dos elementos icônicos e pictóricos em um contexto religioso.<sup>21</sup> O gênero sapiencial *sb3yt*, embora compreendesse elementos de magia, superstição e religião, era uma produção secular e profana. Seu vínculo com a instituição religiosa é muitas vezes questionável e conflitante. Os deuses perdem seus aspectos sobrenaturais e dão espaço aos relatos ético-morais.

### Os Gêneros Literários dos Tratados do *Corpus Hermeticum*

Os tratados do *Corpus Hermeticum* foram escritos em língua grega *koinē* alexandrina.<sup>22</sup> De acordo com a classificação de André-Jean Festugière, o gênero literário predominante dos escritos herméticos é em forma de diálogo didático, como, por exemplo, *Corp. Herm.* 1-6, 8-13 e 17, em que o mestre ensina os seus discípulos. O *Corp. Herm.* 14 e o 16, de acordo com seu aspecto didático-epistolar, são cartas. O *Corp. Herm.* 7 pertence ao gênero oratório em forma de sermão. O *Corp. Herm.* 3 é um tratado cosmogônico, e o *Corp. Herm.* 1 é uma aretalogia (narração teofânica) que se apresenta em forma de diálogo. O *Corp. Herm.* 18 é um tratado panegírico.<sup>23</sup> Em alguns tratados, especificamente no prólogo e no epílogo, os autores, por meio das personagens, empregam a palavra *λόγος* com a acepção de discurso, ensino, ensinamento, doutrina, lição ou instrução. Segundo Anna Van den Kerchove, a melhor tradução para *λόγος*, neste caso, deveria ser *leçon* (na língua francesa, lição ou aula). Sendo assim, a palavra *λόγος* é mais do que o conteúdo a ser ensinado. Ela é o próprio acontecimento da instrução; é o ensinamento que se dá em reunião. De acordo com Van den Kerchove, a tradução *leçon* se adéqua mais ao ensinamento na modalidade oral do que na modalidade escrita (que pode ser em forma de carta ou não).<sup>24</sup>

<sup>19</sup> CARREIRA, 1994, p. 95.

<sup>20</sup> POSENER, George. Literatura. In: HARRIS, J. R. (Org.). *O legado do Egito*. Rio de Janeiro: Imago, 1993, p. 263; MAHÉ, 1982, t. 2, p. 279-280; p. 283-286.

<sup>21</sup> POSENER, 1993, p. 261-264.

<sup>22</sup> JOHNSON, Luke Timothy. *Among the Gentiles: Greco-Roman Religion and Christianity*. New Haven; London: Yale University Press, 2009. p. 84-85; MAHÉ, Jean-Pierre. Hermes Trismegistos. In: JONES, Lindsay (Ed.). *Encyclopedia of Religion*. 2. ed. Detroit: Thompson/ Gale, 2005, v. 6, p. 3940; FOWDEN, 1993, p. 213; DODD, 2005, p. 11.

<sup>23</sup> ELIADE, Mircea. *História das crenças e das ideias religiosas: De Gautama Buda ao Triunfo do Cristianismo*. Rio de Janeiro: Zahar, 2011. v. 2. p. 431; FILORAMO, G. Hermetism. In: DI BERARDINO, Angelo. *Encyclopedia of the Early Church*. Cambridge: James Clarke, 1992. v.1, p. 378; DODD, 2005, p. 13; WILLOUGHBY, Harold R. *Pagan regeneration: A Study of Mystery Initiations in the Greco-Roman World*. Chicago: The University of Chicago Press, 1929, p. 197; SCOTT, 1985, v. 1, p. 15-16; FESTUGIERE, André-Jean. Le “logos” hermétique d’enseignement. *Revue des Études Grecques*, Paris, t. 55, fasc. 259-260, Janvier-juin 1942, p. 81, 87.

<sup>24</sup> Cf. *Corp. Herm.* 5.1; 9.1; 10.1, 7; 11.1; 12.23; 13.1. VAN DEN KERCHOVE, 2012, p. 66-67.

Entretanto, *λόγος* só tem o sentido de reunião de instrução (aula) em tratados que possuem marcas de *conversa*ção. Em caso contrário, a palavra *λόγος* pode tanto se referir ao ensinamento ou ao conteúdo doutrinário epistolar (*Corp. Herm.* 14.1<sup>25</sup>; 16.1) como pode ser as palavras de uma pregação, de um sermão ou de um discurso (*Corp. Herm.* 1.29). De qualquer maneira, essa palavra reflete o gênero no qual ela está inserida.

Os gêneros literários empregados nos tratados do *Corpus Hermeticum* expressam a função didática que cada um dos textos herméticos assume. Segundo sua forma predominante, esses tratados podem ser classificados em *gênero instrucional (didático)*, *oratório* ou *epistolar*. Pelo fato de que o gênero didático compreende os tratados e ensaios, poder-se-ia dizer que, *per se*, os tratados herméticos já fazem parte desse gênero. No entanto, por gênero didático, aqui, deve-se designar unicamente os tratados (*λόγοι*) de instrução ou ensino que incidem no *Corpus Hermeticum*.

De acordo com Van den Kerchove, as intervenções do discípulo, a explicação das ideias doutrinárias e a indicação (o endereçamento) do destinatário ao qual o mestre se dirige constituem os critérios determinantes para distinguir o gênero literário-textual dos escritos herméticos. Baseando-se nos critérios apontados por Van den Kerchove, os tratados do *Corpus Hermeticum* são agrupados em quatro categorias segundo o gênero: Discursos, sermões: *Corp. Herm.* 7, 18; Epístolas: *Corp. Herm.* 14, 16; \* Lições orais dialogadas, com: a) Uma única questão do discípulo: *Corp. Herm.* 8, 9, 11; b) Questões banais do discípulo: 17; c) Comprometimento do discípulo: *Corp. Herm.* 1, 2, 4, 10, 12, 13. \* Lições orais não-dialogadas: *Corp. Herm.* 3, 5, 6.<sup>26</sup>

Percebe-se que as lições orais, ou seja, os textos de gênero instrucional (didático) foram divididos em dialogados e não-dialogados. De maneira geral, os dialogados são caracterizados pela intervenção do discípulo. Nos diálogos do *Corpus Hermeticum*, as *dramatis personae* são geralmente Hermes Trismegistos (como mestre), Asclépios, Tat e Amon (como discípulos), mas pode haver outras personagens, como *Poimandres*, *Nous* e *Agathos Daimon* (como entidades ou mestres divinos). As *dramatis personae* foram deuses egípcios (pseudonímia): Tat; Asclépios (Imhotep); Ammon; *Agathos Daimon* (Kneph); e *Nous* (Ptah). Isso se dá pelo fato de o conteúdo dos escritos gregos revelarem uma origem sincrética, mesclando a inspiração egípcia com as influências gregas e judaicas.<sup>27</sup>

---

<sup>25</sup> No *Corp. Herm.* 14.1 não incide a palavra *λόγος*, mas o verbo *λέγω*: σοι δὲ ἐγὼ τῶν **λεχθέντων** τὰ κυριώτατα κεφάλαια ἐκλεξάμενος δι' ὀλίγων ἠθέλησα ἐπιστεῖλαι (mas, a ti, eu, tendo escolhido os principais pontos de algumas coisas ensinadas, queria te enviar)

<sup>26</sup> Van den Kerchove, na verdade, fala de cinco categorias de toda a Literatura Hermética: os discursos e sermões; epístolas; coletâneas de sentenças, lições dialogadas e lições não-dialogadas. Os tratados do *Corpus Hermeticum*, como um todo, não se apresentam em forma de coletâneas de sentenças. Os textos em forma de coletâneas de sentenças são o *Stobaei Hermetica* 11 e as *Definições Herméticas* Armênicas. Essa forma possivelmente deve estar na origem dos escritos do *Corpus Hermeticum*, mas não na sua forma final. Por esta razão, aqui, é preferível falar somente de quatro categorias, nas quais Van den Kerchove agrupam estritamente aos tratados do *Corp. Herm.* (VAN DEN KERCHOVE, 2012, p. 65-66).

<sup>27</sup> O nome *Tat* deveria ser outro nome para Hermes e *Thoth*. Mas, aqui, ele apresenta uma grafia diferente, pressupondo que Hermes-*Thoth* seja uma figura com personalidade independente de Tat. NOCK, Arthur Darby; FESTUGIÈRE, André-Jean. Préface et Introduction. In : HERMÈS TRISMÉGISTE. *Corpus Hermeticum*. Texte établi par A.D. Nock et traduit par A.-J. Festugière. 2. ed. Paris: Les Belles Lettres, 2011. t. 1. p. IV; DODD, 2005, p. 13; SCOTT, Walter. Introduction. In: HERMETICA: the ancient Greek and Latin writings which contain religious or philosophical teachings ascribed to Hermes Trismegistus. Introductions, texts and translation edited and translation by Walter Scott. Boston: Shambala Publications, 1985, Vol. 1, p. 2-3; MAHÉ, 2005, Vol. 6, p. 39-40.

Amiúde, os autores herméticos não eram interessados em relatos mitológicos nem tampouco eram mitógrafos, exceto o autor de *Poimandrēs* (*Corp. Herm.* 1). No caso do autor de *Poimandrēs*, ele empregou um modo mais imaginativo para estabelecer seus ensinamentos assim como usou mais livremente os mitos.<sup>28</sup> Não obstante, o que não se pode negar é que alguns autores herméticos têm interesse por mitologemas ou pela mitificação de sentenças. Assim, sobre o hermetismo, Charles Harold Dodd afirma:

Esta filosofia foi empregada para interpretar ou racionalizar a mitologia e o ritual de várias religiões do Oriente Próximo, sobre a compreensão corretamente entendida que eles todos comunicavam a γνώσις divinamente revelada. Os Hermetica, em geral, são documentos desse tipo de filosofia religiosa. (Tradução própria).<sup>29</sup>

A natureza das variações e contradições doutrinárias dos tratados é redacional, sendo resultante de dogmas ambíguos e contraditórios de variadas correntes filosófico-religiosas da época. Esses dogmas se agregavam às antigas sentenças herméticas como comentários, muitas vezes, opostos. Sendo assim, as sentenças herméticas constituíam os elementos mais antigos, constantes e imutáveis, aos quais se prendiam os mais variados acréscimos redacionais. A partir da tipologia e taxonomia redacionais dos escritos filosófico-religiosos, propostas por Jean-Pierre Mahé, através dos *graus de intervenção redacional*, pode-se distinguir os diversos *tipos redacionais*, e determinar o *nível redacional* de incidência e intervenção dos elementos doutrinários secundários na sua ordem textual (dualista-transcendentalista-pessimista ou monista-panteísta-otimista).<sup>30</sup>

As observações puramente formais (comentários redacionais) sobre os escritos herméticos levaram Jean-Pierre Mahé a propor uma teoria literária ou, mais precisamente, um estudo sistemático da natureza da literatura hermética baseado tanto na sua tipologia como na taxonomia: através da tipologia, ele distingue vários tipos de textos ou, melhor, vários graus redacionais; através da taxonomia, em suas conclusões, ele tenta determinar em que nível redacional de textos os elementos gnósticos, judaicos ou egípcios intervêm. Ele analisou os escritos herméticos coptas e armênios. Observou que eles estão estruturados em sentenças gnômicas. Ele diz:

As definições armênias confirmam essa impressão. Acreditamos poder estabelecer, ao longo de nosso trabalho, que um logos hermético é necessariamente constituído por uma sequência de sentenças justapostas, encadeadas, comentadas, mitificadas ou inseridas em orações, dependendo do grau de elaboração do texto. Esse é o segredo da grande uniformidade da fraseologia hermética; essa é a razão pela qual essa fraseologia transmite dogmas vacilantes ou contraditórios, constantemente compartilhados entre as diversas correntes religiosas ou filosóficas do momento. A enunciação sentenciosa se destaca, especialmente por sua brevidade e caráter enigmático. Assim, ela se presta a várias interpretações, às vezes opostas. A mesma sentença de Hermes pode, portanto, ser

<sup>28</sup> DODD, 2005, p. 30; LIRA, David Pessoa de. *O Batismo do Coração no Vaso do Conhecimento: Uma Introdução ao Hermetismo e ao Corpus Hermeticum*. Recife: Editora UFPE, 2015, p. 282.

<sup>29</sup> *This philosophy was employed to interpret or rationalize the mythology and ritual of various religions of the Near East, on the understanding that rightly understood they all communicated divinely revealed γνώσις. The Hermetica in general are documents of this kind of religious philosophy*. DODD, C.H. (Charles Harold). *The Bible and the Greeks*. 2. impression. London: Hodder and Stoughton, 1954, p. 244.

<sup>30</sup> MAHÉ, 1982, t. 2, p. 41-43. Para Fowden, não existe contrariedade ou contradição entre os vários tratados. Ele defende a tese de que essas variações constituem um processo sequencial da *έπιστήμη* para *γνώσις* (FOWDEN, 1993, p. 103-104). Cf. também COPENHAVER, 2000, p. xxxix.



interpretada ora de forma otimista e monista, ora de forma pessimista e dualista (Tradução própria).<sup>31</sup>

Mahé hipotetizou que os tratados herméticos haviam se desenvolvido redacionalmente a partir de aforismos. Ele demonstrou que muitos dos ditos foram escritos exatamente ou palavra por palavra em tratados herméticos. Ele argumentou que os escritos herméticos mais antigos são algumas gnomologias, tais como *Stobaei Hermetica* ou *Definições de Hermes Trismegistos para Asclépio*. Assim, as coleções de ditos, cronologicamente, são anteriores aos tratados e desenvolveu-se em um tempo anterior e independentemente de qualquer reinterpretação. Posteriormente, os ditos ou sentenças gnômicas originam os *logoi* herméticos. Isso acontece ligando as frases umas às outras simplesmente por conjunções, ou fornecendo as frases com comentários, ou ilustrando as frases por mitos, ou inserindo-as nas orações.

Além disso, Mahé também apontou paralelos entre os ditos herméticos e os ditos (*mtrw*) da coleção de sabedoria egípcia antiga (*sbayt*). Segundo ele, essa coleção está na origem do logotipo hermético. No entanto, para Mahé, o hermetismo é um fenômeno literário e os aforismos pertencem em grande parte ao *Sitz-im-Leben* da escola. Ele assume que a ênfase na importância das influências helênicas e judaicas nos escritos herméticos não evita reconhecer a inspiração egípcia. Assim, se por um lado, ele é contrário à afirmação de Festugière de que o diálogo platônico está na origem do *logos* hermético, por outro, ele recusa qualquer alegação egípcia, aceitando também influências gregas e judaicas nos escritos herméticos.<sup>32</sup> Mahé assume que não tinha postulado desde o início a existência e o papel das sentenças herméticas. Ele só as descobriu depois de cuidadosas análises dos vários aspectos do conteúdo e da forma dos textos. Sem a aplicação sistemática de esquemas formais rígidos, segundo Mahé, ele não poderia ter entendido os textos em si, nem os comparar eficazmente com as fontes já conhecidas.

De acordo com a teoria literária do hermetismo, proposta por Mahé, as sentenças herméticas primitivas constituíam os elementos mais antigos, constantes e imutáveis, aos quais se conectavam os mais variados acréscimos redacionais posteriores. A partir da tipologia e taxonomia redacionais dos escritos filosófico-religiosos, propostas por ele, através dos *graus de intervenção redacional*, pode-se distinguir os diversos *tipos redacionais*, e determinar o *nível redacional* de incidência e intervenção dos elementos ideológicos secundários na sua ordem textual (dualista-transcendentalista-pessimista ou monista-panteísta-otimista). Sendo assim, os tratados herméticos, segundo o grau de sua elaboração redacional, são constituídos tipologicamente de sentenças justapostas, encadeadas, comentadas e mitificadas. É evidente que para proceder a essas

---

<sup>31</sup> *Les Définitions arméniennes confirment cette impression. Nous crovons pouvoir établir dans la suite de notre travail, qu' un logos hermétique est nécessairement constitué d'une suite de sentences juxtaposées, enchainées, commentées, mythifiées ou insérées dans des prieres. selon le degré d'élaboration du texte. Tel est le secret de la grande uniformité de la phraséologie hermétique; telle est la raison pour laquelle cette phraséologie véhicule des dogmes chancelants ou contradictoires, constamment partagés entre les divers courants religieux ou philosophiques du moment. L'énoncé sentencieux se recommande. Surtout par sa brieveté et par son caractère énigmatique. Il se prête ainsi a plusieurs commentaires, parfois opposés. La même sentence d'Hermès pourra donc être interprétée tantôt en un sens optimiste et moniste, tantôt en um sens pessimiste et dualiste* (MAHÉ, 1982, t. 2, p. 41-42).

<sup>32</sup> MAHÉ, 1982, t. 2, p. 445-448; FESTUGIÈRE, André-Jean, *La Révélation d'Hermès Trismégiste*. Paris: Les Belles Letres, 2014.p. 30ss. BULL, Christian H. *The tradition of Hermes Trismegistus: the Egyptian priestly figure as a teacher of Hellenized wisdom*. Leiden; Boston Brill, 2018. p. 9-10.

análises teórico-literárias de gêneros e formas, faz-se necessário compreender alguns aspectos das teorias retóricas.<sup>33</sup>

### Elementos Redacionais Helenísticos no Corp. Herm. 4.3-6a E EM PV 9.1-6 (LXX)

Pode-se notar que os textos de Provérbios 9.1-6 da LXX (em grego) e do TM (massorético em hebraico) se diferenciam em detalhes:

A Sabedoria construiu sua casa e lapidou sete pilares; matou suas vítimas [animais], misturou na cratera o seu vinho e aprontou sua mesa; convocando seus servos, os enviou junto com um grande anúncio sobre a cratera, dizendo: aquele que é ignorante [tolo], que se incline a mim; e aos que necessitam de entendimento disse: Vinde, comi dos meus pães e tomai o vinho, que eu misturei para vós; deixai a tolice, e vivereis, e procurai o modo de pensar, para que vivais, e endireitai em gnose a inteligência (Tradução própria).<sup>34</sup>

O texto massorético também se refere a banquete ou comensalidade, mas não menciona nada sobre cratera, nem descreve sobre um grande anúncio (ou seja, em alta voz). Também não se relata que o vinho foi mexido *por vós* nem que o ignorante se incline *a mim*. Não se recomenda expressamente para *procurar o modo de pensar* nem para *endireitar a inteligência pela gnose*. Ademais, em vez de *servos*, o texto massorético descreve *donzelas* ou *servas*.<sup>35</sup>

Tudo isso leva a crer que o texto sofreu alterações no período helenístico para satisfazer um propósito específico diferente do texto hebraico. Na verdade, as palavras *εἰς κρατήρα* e *ἐπὶ κρατήρα* são acréscimos ao texto massorético. Em outras passagens da *Septuaginta*, em que incide *κρατήρ*, essa palavra não tem o sentido de vaso de mistura como tem nesse texto.<sup>36</sup>

A expressão hebraica *על-גְּפֵי מְרֹמֵי קִרְתָּא* (*acima de lugares planos da cidade*) é o mesmo que *nos lugares altos da cidade*. Todavia, na LXX, *μετὰ ὑψηλοῦ κηρύγματος* (*com um grande anúncio*) substituiu àquela expressão hebraica. Mas isso modificou o significado. Essa mudança foi um erro

<sup>33</sup> MAHÉ, 1982, t. 2, p. 41-43; p. 410-412; p. 416-427; LIRA, 2015, p. 100-101; p. 284-285.

<sup>34</sup> Ἡ σοφία ᾠκοδόμησεν ἑαυτῆς οἶκον καὶ ὑπῆρξεν ἐπὶ τὰ ἑσφαξεν τὰ ἑαυτῆς θύματα, ἐκέρασεν εἰς κρατήρα τὸν ἑαυτῆς οἶνον καὶ ἠτοιμάσατο τὴν ἑαυτῆς τράπεζαν· ἀπέστειλεν τοὺς ἑαυτῆς δούλους συγκαλοῦσα μετὰ ὑψηλοῦ κηρύγματος ἐπὶ κρατήρα λέγουσα Ὅς ἐστὶν ἄφρων, ἐκκλινάτω πρὸς με· καὶ τοῖς ἐνδεέσι φρενῶν εἶπεν Ἐλθατε φάγετε τῶν ἐμῶν ἄρτων καὶ πίετε οἶνον, ὃν ἐκέρασα ὑμῖν· ἀπολείπετε ἀφροσύνην, καὶ ζήσεσθε, καὶ ζητήσατε φρόνησιν, ἵνα βιώσητε, καὶ κατορθώσατε ἐν γνώσει σύνεσιν. SEPTUAGINTA, 1979, v. 2, p. 197.

<sup>35</sup> “A Sabedoria edificou sua casa, esculpiu seus sete pilares; abateu suas vítimas, mexeu seu vinho, também preparou sua mesa; enviou suas criadas para convocar nos lugares altos da cidade: aquele que se deixa seduzir entre aqui; ao destituído de coração disse: vinde, comi do meu pão e bebei do meu vinho que mexi; abandonai a ingenuidade e vivei; e andai no caminho da compreensão (tradução própria)”.

מִי־פִתִּי יִסַּר הַגֵּה הַסֵּר־לִב אֶמְרָה לֹא: לְכוּ לַחֲמוּ בְלִחְמִי וּשְׂתוּ בַיַּיִן מִסִּכְתִּי: עֲזְבוּ פִתְאִים וְחַיּוּ וְאַשְׂרוּ בְדַרְךְ בֵּינָה:  
מְרֹמֵי קִרְתָּא עַל־גְּפֵי מְרֹמֵי קִרְתָּא: שְׁלַחְנָה: שְׁלַחְנָה נְעִרְתִּיהָ תִקְרָא עַל־גְּפֵי מְרֹמֵי קִרְתָּא:

BIBLIA Hebraica Stuttgartensia. Ediderunt K. Elliger et W. Rudolph. 5 ed. Editio Funditus Renovata. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1997, p. 1286. Cf. também COOK, Johann. *The Septuagint of Proverbs: concerning the Hellenistic colouring of LXX Proverbs*. Leiden: Brill, 1997, p. 249-259; WHYBRAY, R. N. *Proverbs*. Grand Rapids: Eerdmans, Marshall Pickering, 1994, p. 140-145; ALONSO SCHÖKEL, Luís. *Proverbios y Eclesiastico*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1968, p. 55; DELITZSCH, Franz. *Biblical commentary on the Proverbs of Solomon*. Translated by M.G. Easton. Grand Rapids: Eerdmans, 1950, 2 v, p. 195-201.

<sup>36</sup> COOK, 1997, p. 251-252; WHYBRAY, 1994, p. 140-145; DELITZSCH, 1950, v. 2, p. 195-201; FESTUGIÈRE, 1938, p. 3-4; LEWY, Hans. *Sobria Ebrietas: Untersuchungen zur Geschichte der antiken Mystik*. Gießen: A. Töpelmann, 1929, p. 15-17. Sobre as palavras hebraicas que foram traduzidas por *κρατήρ* (קִרְתָּא, מְרֹמֵי), na LXX, cf. Êxodo 24.6; 25.31, 33, 35; Cântico dos Cânticos 7.3. Cf. COOK, 1997, p. 250.

ou foi intencional? É difícil afirmar categoricamente se foi um erro ou algo intencional. Existem algumas explicações para isso: a) Provavelmente *μετὰ ὑψηλοῦ* foi a tradução de *עַל־לְמַעְלָה*, que significa *em cima de*. b) A dificuldade mais relevante está em explicar a palavra *κηρύγματος* (genitivo de *κήρυγμα* – anúncio). Uma possibilidade é que o tradutor ou mesmo um compilador revisor tenha confundido a palavra *תָּרַח* (cidade) por *קָרַח* (chamar, nomear, clamar, proclamar). Mas isso exigiria que se explicasse o sentido de *λέγουσα* no final do versículo, uma vez que geralmente o verbo *λέγω*, na LXX, traduz o *קָרַח*. A ocorrência de *κήρυγμα* é um tanto escassa na *Septuaginta*. c) É possível que o tradutor tenha procedido intencionalmente, uma vez que o texto de Provérbios 9.1-6 é um banquete. A intenção dele seria contextualizar o banquete no ambiente helenístico.<sup>37</sup>

Sua intencionalidade pode se pressupor a partir das palavras *εἰς κρατῆρα* e *ἐπὶ κρατῆρα*, as quais não caracterizam erros casuais, problemas de tradução, mas são propositais. No texto hebraico só havia o ato de mexer ou de misturar (*יִשְׁרַח*), que foi traduzido por *κεράννυμι* (*misturar, mexer*). Esse verbo grego é um termo técnico utilizado no contexto de beberagem e tem sua relação lexical com a palavra *κρατήρ*. É próprio do contexto *simpótico* misturar (*κεράννυμι*)<sup>38</sup> vinho e água na cratera (*κρατήρ*). Para o banquete de Pv 9.1-6 se aproximar mais do banquete grego, seria necessário colocar a cratera em evidência. No entanto, a mistura de Pv 9.1-6 (TM) não pode ser confundida com a mistura de vinho com água para diluição do contexto grego. É plausível, como era comum no contexto judaico da Palestina na Antiguidade, misturar a bebida com temperos ou condimentos para que variasse o gosto e ficasse mais intoxicante. Não parecia ser do gosto dos hebreus (e posteriormente dos judeus) misturar vinho com água (Isaías 1.22). Mas havia costume, como se evidencia em Pv 23.30 e em Isaías 5.22, de misturar a bebida para ficar mais forte.<sup>39</sup> O hábito da diluição do vinho em água só veio ser habitual entre os judeus helenistas, como se pode perceber em II Macabeus 15.39:

Pois, como somente beber vinho, assim como beber somente água, é danoso; mas como o vinho, tendo sido misturado, causa agradável e encantadora graça, assim também o [trabalho] da preparação da palavra agrada os ouvidos dos que se deparam com a composição (Tradução própria).<sup>40</sup>

Há possibilidade do tradutor de Pv 9.1-6 (LXX) ter considerado a mistura como diluição, mas não existe nenhuma certeza quanto a isso. O fato é que ele deve ter interpretado esse texto como o banquete do seu tempo. No entanto, ainda existem dados que se contrariam culturalmente. Por exemplo, a palavra *δούλους* (servos, escravos), que traduz *תַּלְמִידִים* (donzelas, jovens ou criadas),

<sup>37</sup> A preposição *לְ* significa *sobre, em cima de* ou *acima de*, mas substantivamente significa *altura*. Provavelmente a palavra *עַל* tenha se originado da palavra *עָלָה*, que talvez significasse abóbada. A expressão *עַל־לְמַעְלָה* significa *em cima de*. As palavras *תָּרַח* (cidade) e *קָרַח* (chamar, nomear, clamar, proclamar) não possuem a mesma raiz. Sobre essas palavras, cf. KIRST, Nelson; et al. *Dicionário Hebraico-Português e Aramaico-Português*. 23. ed. São Leopoldo: Sinodal; Petrópolis: Vozes, 1988, p. 44, 179, 217-218; LAMBDIN, Thomas O. *Gramática do Hebraico Bíblico*. São Paulo: Paulus, 2003. p. 380; BROWN, Francis; DRIVER, S. R.; BRIGGS, Charles A. *A Hebrew and English lexicon of the Old Testament: with an appendix containing the Biblical Aramaic*. Peabody (MA): Hendrickson Publishers, 2008. p. 172, 894, 903; COOK, 1997, p. 251-252. Sobre a relação entre *κήρυγμα* e *קָרַח*, DODD, 1954, p. 179.

<sup>38</sup> Na LXX, o termo grego *κεράννυμι* geralmente é empregado para traduzir a palavra hebraica *יִשְׁרַח* (Dt 28.66; Is 5.22 e 19.14; Jr 49.32; e no texto exclusivamente da *Septuaginta*, *Bel e o Dragão* (Dn 14.11 LXX). COOK, 1997, p. 250; WHYBRAY, 1994, p. 144; DELITZSCH, 1950, v. 2, p. 198. Sobre o significado da hebraica *יִשְׁרַח*, cf. KIRST; et al., 1988, p. 132. A ocorrência do verbo *μίγνυμι* é rara na LXX. Sobre isso, cf. CONYBEARE; STOCK, 2010, p. 298; p. 366-367.

<sup>39</sup> WHYBRAY, 1994, p. 144; DELITZSCH, 1950, Vol. 2, p. 198.

<sup>40</sup> *καθάπερ γὰρ οἶνον κατὰ μόνας πίνειν, ὡσαύτως δὲ καὶ ὕδωρ πάλιν πολέμιον ὄν δὲ τρόπον οἶνος ὕδατι συγκερασθεὶς ἡδύς καὶ ἐπιτερπὴ τὴν χάριν ἀποτελεῖ, οὕτως καὶ τὸ [ἔργον] τῆς κατασκευῆς τοῦ λόγου τέρπει τὰς ἀκοὰς τῶν ἐντυγχανόντων τῇ συντάξει*. SEPTUAGINTA, 1979, Vol. 1, p. 197.

não tem uma distorção de sentido, mas de gênero. O gênero de *δοῦλος* é masculino e a palavra hebraica *אָמָה* é feminina.<sup>41</sup> A maior dificuldade aqui é de cunho cultural. Para um grego antigo, em primeiro lugar, dificilmente uma mulher serviria em um banquete grego, embora fizesse parte. Sendo assim, talvez o tradutor tenha devidamente corrigido. Segundo, dificilmente um arauto (*κῆρυξ*) ou *copeiro* (*οἰνοχόος*), no contexto greco-romano, poderia ser servo ou escravo (*δοῦλος*). Aqui o tradutor não teve como corrigir. Ateneu, retomando um verso da poetisa Safo, afirma que “Hermes derrama vinho para os deuses (tradução própria)”.<sup>42</sup> Ateneu queria explicar o fato de que Hermes, sendo *copeiro*, era um entre os iguais (os deuses). Assim, aquele que deve servir o vinho é um dos homens livres: “E nenhum servo [escravo] era o que havia de servir, mas os jovens entre os [homens] livres serviam o vinho [...] E todas as outras coisas preparavam os [homens] livres para os comensais (tradução própria)”.<sup>43</sup> De qualquer maneira, é possível que o tradutor de Pv 9.1-6 (LXX) reconhecesse aqueles servos como arautos da Sabedoria.

É importante frisar o fato de que o final de Pv 9.1-6 (LXX) também acrescenta outros dados que não se pode negligenciar. Enquanto, no TM, o texto finaliza com a frase *abandonai a ingenuidade e vivei; e andai no caminho da compreensão*; na LXX, o final ficou mais elaborado com a doutrina da gnose: *deixai a tolice, e vivereis, e procurai o modo de pensar, para que vivais, e endireitai em gnose a inteligência*. Parece plausível que o tradutor empregou a oração *procurai o modo de pensar, para que vivais* como paráfrase para a primeira: *deixai a tolice, e vivereis*. A tolice (*ἀφροσύνη*) é o oposto de sapiência e prudência (*φρόνησις*). Deixar a tolice tem o mesmo sentido de procurar o modo de pensar para viver. No entanto, a oração *endireitai em gnose a inteligência* (*κατορθώσατε ἐν γνώσει σύνεσιν*) é certamente um acréscimo. Não existe nenhuma correspondência dessa oração no TM. Segundo Karl-Gustav Sandelin, o texto grego de Pv 9.1-6 (LXX) apresenta uma configuração diferenciada que é própria do tradutor. As características hebraicas foram acentuadas por causa de alguns usos. O traço da beberagem é destacado mais na *Septuaginta* do que no texto massorético. Isso se percebe pelo emprego da palavra cratera ou vaso de mistura, ocorrendo duas vezes (*κρατήρ*). Também se pode perceber que se dá ênfase ao emprego das palavras *φρόνησις* e *γνώσις*, destacando a doutrina da gnose.<sup>44</sup>

Os exegetas não são uníssonos quanto à natureza do banquete de *Provérbios* 9.1-6. Para Whybray, esse texto não configura nenhuma relação com o sacrifício cultural. Ele afirma que se trata de um banquete esbanjador, representando uma comensalidade luxuosa, cuja representação está no sacrifício de animais pelo anfitrião (a anfitriã é a Sabedoria) que espera de portas abertas para dar início ao festim. Para Alonso Schökel, nesse texto, a descrição do banquete parece ser de uma simples comensalidade, mas ele defende que se pode perceber várias referências cúlticas, como a construção do Templo de Salomão, o altar (mesa) e o sacrifício. Nesse sentido, pode-se concordar com Johann Cook de que não é evidente que o tradutor de Pv 9.1-6 (LXX) tenha empregado a palavra *θύμα* (sacrifício) com uma função cúltica.

<sup>41</sup> Cf o significado das palavras hebraicas *אָמָה* e *אִשָּׁה* em KIRST; *et al.*, 1988, p. 158; LAMBDAIN, 2003, p. 342, 377. COOK, 1997, p. 251-252; DELITZSCH, 1950, Vol. 2, p. 198

<sup>42</sup> ATENEU, *Deipnosofistas*, V.192c: ... ὁ Ἑρμῆς οἰνοχοεῖ τοῖς θεοῖς. Cf. ATHENAEUS. *The Learned Banqueters*: books 3.106e-5. Edited and Translated by S. Douglas Olson. Cambridge (MA); London: Harvard University Press, 2006, Vol. 2, p. 430.

<sup>43</sup> ATENEU, *Deipnosofistas*, V.192b-c: Καὶ δοῦλος οὐδεὶς ἦν ὁ διακονήσων, ἀλλ’ οἱ νέοι τῶν ἐλευθέρων ὀνοχόουν [...] Καὶ τὰλλα δὲ πάντα παρεσκευάζον τοῖς δειπνοῦσιν ἐλεύθεροι. Cf. ATHENAEUS, 2006, Vol. 2, p. 430.

<sup>44</sup> SANDELIN, Karl-Gustav. *Wisdom as nourisher*: A study of an Old Testament theme, its development within early Judaism, and its impact on early Christianity. Åbo (Turku, Finland): Åbo Akademi, 1986, p. 75-76. COOK, 1997, p. 255-257.

É necessário salientar que o gênero sapiencial pertence ao âmbito da vida quotidiana, da relação com o próximo e com tudo o que estiver relacionado ao comportamento pessoal.<sup>45</sup> De qualquer modo, a personificação da Sabedoria (תִּמְזָה) é a expressão da própria Torah. É claro que um judeu palestinese nunca diria que a Sabedoria é Deus, mas um helenista assumiria isso de forma alegórica. Para muitos judeus, comer do pão da Torah seria o equivalente a consumir da própria Sabedoria Divina. Em todo caso, as palavras anunciadas pelas criadas reúnem as características elementares do ensino da Sabedoria, a saber, o pão e o vinho.<sup>46</sup> Em última análise, mesmo que a Sabedoria (תִּמְזָה) tenha ganhado as dimensões interpretativas como foi citado acima, é bem possível perceber que a personificação da Sabedoria tenha sido uma influência egípcia da personificação divina da Justiça-Verdade ou *M3't* (Maāt) da literatura sapiencial.<sup>47</sup>

Segundo Hans Lewy, o tradutor de *Provérbios* (LXX) queria descrever a aprendizagem da sabedoria judaica como verdadeiro mistério em contraposição à sabedoria grega, utilizando, para isso, os motivos pertencentes aos cultos místicos gregos na descrição do banquete judaico da Sabedoria. Para Lewy, o arauto da Sabedoria, o *ἱεροκῆρυξ*, acompanha os noviços para a iniciação na solenidade da Sabedoria judaica e da beberagem da cratera ao sacramento. De acordo com esse pesquisador, o tradutor de *Provérbios* (LXX) pegou emprestado essa iniciação (τελετή) da literatura filosófica grega.<sup>48</sup>

Karl-Gustav Sandelin considera a explicação de Hans Lewy atrativa, mas ele defende "...que o tradutor do livro de *Provérbios* teria alguma erudição e era provavelmente familiarizado com a tradição literária grega (tradução própria)".<sup>49</sup> De qualquer modo, Sandelin conclui também que o texto grego de *Provérbios* 9.1-6 (LXX) deveria levar o leitor a estabelecer um paralelismo entre esse texto e as religiões místicas helenísticas, como, por exemplo, o culto dionisíaco. Ele salienta que os relatos dos antigos cultos dionisíacos e os seus mistérios apresentam características que podem ser vistas em conexão com a versão grega de Pv 9.1-6.<sup>50</sup>

André-Jean Festugière seguiu a mesma orientação de Hans Lewy e aplicou sua teoria ao *Corp. Herm.* 4.3-6a. Assim, referente ao *Corp. Herm.* 4.3-6a, Festugière afirma:

É claro muito primeiramente que se trata aqui de um rito de mistério litúrgico utilizado como metáfora em um mistério literário. É o que demonstra plenamente a menção de

<sup>45</sup> COOK, 1997, p. 250; WHYBRAY, 1994, p.144; ZIENER, 1978, p. 369; p. 371.

<sup>46</sup> LOHSE. Eduard. *Contexto e Ambiente do Novo Testamento*. Tradução de Hans Jörg Witter. São Paulo: Paulinas, 2000, p. 115; DODD, 2005, p. 83-84, 336; ZIENER, 1978, p. 373; ALONSO SCHÖKEL, 1968, p. 55; DODD, 1954, p. 130-131; p. 217-220; p. 230-232; p. 242. A palavra תִּמְזָה está no plural majestático. Cf. KIRST; *et al.*, 1988, p. 68; LAMBDIN, 2003, p. 84; p. 352; p. 373; COOK, 1997, p. 249.

<sup>47</sup> *M3't* (Maāt) é a deusa egípcia, personificação da verdade, da lei, da ordem, da regra, da justiça, da integridade e da mais alta concepção da lei moral e física conhecida pelos egípcios. Cf. ALLEN, 2010, p. 119-121; WALLIS BUDGE, 1978, p. 271; MAHÉ, 1982, t. 2, p. 284. É possível que Maāt não seja entendida da mesma forma no contexto bíblico, mas é consenso que a ideia de ordem e conduta da Sabedoria nos *Provérbios* tenha sua origem na concepção de Maāt, já que essa palavra poderia se aplicada a vários contextos de ordem e justiça. ZIENER, 1978, p. 365; SCHMIDT, 2004, p. 406-407. Cf. também sobre isso na introdução dos *Provérbios* na *BÍBLIA de Jerusalém*. São Paulo: Paulus, 1996, p. 1115-1116.

<sup>48</sup> LEWY, 1929, p. 15-17; COOK, 1997, p. 251-252; FESTUGIÈRE, 1938, p. 3-7.

<sup>49</sup> ...that a translator of the book of Proverbs would have some erudition and was probably familiar with the Greek literary tradition. SANDELIN, 1986, p. 79. COOK, 1997, p. 255-257.

<sup>50</sup> SANDELIN, 1986, p. 79. Sobre os mistérios dionisíacos, cf. ELIADE, 2011, Vol. 1, p. 338-352; ELIADE; COULIANO, 2009, p. 164-165; p. 238; NOCK, 1964, p. 114-116; WILLOUGHBY, 1929, p. 68-89.

*κῆρυξ* ou *ἱεροκῆρυξ* que, como em Elêusis e em várias festas gregas, anuncia a cerimônia (*πρόρρησις*) (Tradução própria).<sup>51</sup>

Não é de balde que Festugière tenha estabelecido uma comparação entre o texto hermético e o texto de *Provérbios* (LXX). Ele emprega os mesmos argumentos de Lewy para tentar mostrar que o texto do *Corp. Herm.* 4.3-6a se trata de uma união sacramental do batismo e da ceia. Assim, ele deixou a hipótese primeira de que a palavra *βαπτίζω* seria usada conotativamente para indicar a beberagem no *Corp. Herm.* 4 e tentou, em uma segunda hipótese, influenciado pelas teorias de Lewy, explicar a união sacramental nesse texto.<sup>52</sup>

Fato é que Johann Cook também constatou a inconsistência nas conclusões das teorias de Hans Lewy. Para Johann Cook, não se pode admitir categoricamente que o tradutor de *Provérbios* 9.1-6 (LXX) tenha aludido necessariamente aos cultos das religiões de mistério. Segundo ele, o fato de incidirem as palavras *κρατήρ*, *κῆρυγμα* e *κῆρυξ* em um texto, como Pv 9.1-6 (LXX), não se deve pressupor que elas foram tiradas dos rituais místicos. Cook defende a teoria inicial de Karl-Gustav Sandelin que o tradutor de *Provérbios* (LXX) deveria ter sido um erudito familiarizado com a literatura grega. Sobre isso, ele afirma o seguinte:

Também não tenho dificuldade com a sua interpretação que o tradutor de Pv 9:1-6 poderia ter aludido à ação comum da aprendizagem grega ensinada nas escolas em vez de insinuar mistérios, os conteúdos dos quais se guardaram secretamente - e que as palavras *κρατήρ*, *κῆρυξ* e *κῆρυγμα* são usadas em outros contextos do que só aqueles de cultos de mistério (Tradução própria).<sup>53</sup>

Em todo caso, Johann Cook discorda dos argumentos conclusivos de Sandelin de que Pv 9.1-6 (LXX) tenha características muito próximas dos mistérios cultuais dionisíacos. Sua discordância, conseqüentemente, também se aplica às conclusões de Hans Lewy.<sup>54</sup> O argumento de Johann Cook é pertinente e parece plausível de que não se pode pressupor que as palavras *κρατήρ*, *κῆρυξ* e *κῆρυγμα* sejam unicamente empregadas em contexto cúltico e litúrgico-sacramental das religiões místicas.

Como André-Jean Festugière recorreu às teorias de Hans Lewy, estabelecendo, inclusive, a comparação entre o *Corp. Herm.* 4.3-6a e Pv 9.1-6 (LXX) e levando em consideração as pistas que Lewy já havia indicado em seu livro *Sobria Ebrietas*, parece oportuno que também se deva discordar das conclusões de Festugière; uma vez que nada indica que a ocorrência daquelas palavras gregas justifica que o texto alude aos rituais das religiões místicas. Outrossim, não se pode sustentar o argumento de que o escritor do *Corp. Herm.* 4.3-6a tenha se baseado em tradições eleusianas, órficas ou dionisíacas para organizar o seu texto. Em última análise, seria difícil, por semelhança

<sup>51</sup> *Il est clair tout d'abord qu'il s'agit ici d'un rite de mystère cultuel utilisé comme métaphore dans un mystère littéraire. C'est ce que démontre à plein la mention du κῆρυξ ou ἱεροκῆρυξ qui, comme à Eleusis et dans mainte fête grecque, annonce la cérémonie (πρόρρησις).* FESTUGIÈRE, 1938, p. 3. Sobre os mistérios de Elêusis, cf. ELIADE, 2011, Vol. 1, p. 138; p. 277-288; p. 413-414; ELIADE, 2011, Vol. 2, p. 358-361; ELIADE, Mircea; COULIANO, Ioan P. *Dicionário das religiões*. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2009, p. 161; p. 237-240; NOCK, 1964, p. 3-23; p. 29-32; p. 109-124.

<sup>52</sup> FESTUGIÈRE, 1938, p. 3-5; LEWY, 1929, p. 15-17, 93-95; ELIADE, 2011, Vol. 2, p. 261; p. 268.

<sup>53</sup> *I also have no difficulty with his interpretation that the translator of Prov 9:1-6 might have been alluding to the common stock of Greek learning taught in the schools rather than hinting at mysteries, the contents of which were kept in secret - and that words κρατήρ, κῆρυξ and κῆρυγμα are used in the other contexts than only those of mystery cults.* COOK, 1997, p. 257.

<sup>54</sup> COOK, 1997, p. 258.

entre o Pv 9.1-6 (LXX), baseando-se nas teorias de Hans Lewy, aplicar a mesma conclusão ao *Corp. Herm.* 4.3-6a. Por isso, deve-se inferir que os elementos que foram acrescentados ao texto hebraico, tais como *κρατήρ* e *κήρυγμα*, não são originários do próprio tradutor da *Septuaginta*. Ele apenas empregou elementos da beberagem constituída das figuras *simpóticas* recorrentes no mundo helenístico.

### Elementos Traditivos do sb3yt no Corp. Herm. 4.3-6a e em PV 9.1-6 (LXX)

No *Corp. Herm.* 4.3-6a, Tat é endereçado por Hermes com o vocativo *τέκνον* (ó filho) enquanto Tat interpela a Hermes com o vocativo *πάτερ* (ó pai). É sabido que os judeus helenistas da diáspora também reconheciam os títulos honoríficos de *pai* e *filho* entre os membros hierárquicos da sinagoga. Pode-se pressupor, *a priori*, que os herméticos herdaram os títulos honoríficos dos judeus helenistas. Mas a designação de *pai* e *filho*, em Provérbios, também é recorrente (Pv 1.8s; 4.1s). Para muitos intérpretes da Bíblia, o ensino do filho se dava na casa do pai, que é tipicamente uma instrução paterna. Mas essa característica não só se aplicava ao *pai*, mas também à *mãe*. Para os povos do antigo Oriente, a sabedoria e a educação incluíam o respeito ao pai e à mãe. Sendo assim, não se pode pressupor que, em Provérbios, isso se aplique a mestres e alunos em uma escola formal. No contexto oriental antigo, a relação mestre-discípulo era subjacente à relação pai-filho. No *Corp. Herm.* e em outros tratados herméticos, os termos *τέκνον* (*filho*) e *πατήρ* (*pai*) são largamente empregados para se referir a *Tat* (Tat) e a *Ἑρμῆς* (Hermes) respectivamente, a despeito de *τέκνον* ser substituído por *παῖς* e *υἱός* (*filho*, *criança*) poucas vezes. No entanto, *τέκνον* não se aplica a todos os outros discípulos de Hermes. Da mesma forma, *πατήρ* não se aplica a qualquer um que ensina, embora Ísis, no *Korē Kosmou*, receba a designação de *mãe* ou *genitora* (*τεκοῦσα*) pelo fato de seu pupilo ser o próprio Hórus, que na mitologia egípcia é seu filho.<sup>55</sup>

É importante perceber que o hermetismo fez uso da prática sapiencial de ensino entre o *filho* e o *pai*. Segundo Van den Kerchove, essas designações criam um ambiente familiar de instrução, inclusive, advindo do Oriente. Os pais eram os instrutores de seus filhos em várias artes e ciências. Mas é bem verdade que já, desde a Antiguidade, no Egito, desde o séc. XXVI a.E.C., encontrava-se o alargamento do grupo de ensino para fora do ambiente familiar. A instrução não se tratava apenas de um vínculo familiar, mas de uma relação espiritual, fundada em uma comunidade sapiencial e de valores. Sendo assim, os autores herméticos não estavam distantes dessa compreensão. Em todo caso, Tat só é chamado de filho em relação a Hermes porque se conservou a tradição de que ele era filho ou neto de Hermes Trismegistos, mas também seu pupilo. Não se pode pressupor também que os tratados do *Corp. Herm.*, foram, por isso, influenciados pelo livro bíblico de Provérbios diretamente. É plausível que tanto o livro bíblico de Provérbios quanto o

---

<sup>55</sup> VAN DEN KERCHOVE, 2012, p. 56-63; MAHÉ, 1982, t. 2, p. 38-39; p. 280; STEGEMANN; STEGEMANN, 2004, p. 290-292; SCHMIDT, 2004, p. 407-408. Cf. as ocorrências de *παῖς* e *υἱός* para substituir *τέκνον* no *Corp. Herm.* 8.1; 13. 3-4; 14.1. DELATTE; GOVAERTS; DENOZ, 1977, p. 179-180; p. 187. No *Korē Kosmou*, *Stobaei Hermetica, Excerptum* 23.22, cf. a palavra *τεκοῦσα* referente à deusa Ísis. CORPUS, 2005, p. 1068; HERMETICA, 1985, v. 1, p. 468. Sobre a genealogia de Tat e sua relação familiar com Hermes Trismegistos, cf. *Asclepius* 37, 41; *Stobaei Hermetica, Excerptum* 23.7; HERMÈS TRISMÉGITE, 2011, t. 2, p. 348; p. 352; CORPUS, 2005, p. 1062; HERMETICA, 1985, v. 1, p. 460; ELIADE, 2011, v. 2, p. 259. Cf. também a genealogia de Hermes-Thoth em CÍCERO, *De Natura Deorum*, III.56; CÍCERO, M. TULLIUS. *De Natura Deorum Libri Tres. With Introduction and Commentary* and edited by Joseph B. Mayor together with a new collation of several of the English mss. By J. H. Swainson. Cambridge: Cambridge University Press, 2009, Vol. 3, p. 18.

*Corp. Herm.*, tenham se apropriado dos termos recorrentes e lugares comuns já existentes na tradição egípcia, sendo influenciados pelo gênero *sb3yt*.<sup>56</sup>

Além disso, não existe nenhuma razão para defender que os autores herméticos pertenciam a uma hierarquia de comunidades ou de irmandades místicas, sinagogais ou eclesásticas. Não existe qualquer indicação da existência de um clero ou de uma hierarquia sacerdotal, nem tampouco existe uma organização hierárquica ou graus de iniciação devidamente estruturados. Destarte, não se pode dizer que os textos herméticos foram produzidos em ambiente cúltico ou em um ambiente hierarquicamente organizado.<sup>57</sup> O ensino e a instrução na relação mestre-discípulo ou pai-filho se encontravam em voga, no Oriente, por um longo período de tempo. Também não se pode afirmar que a ideia de designar o mestre como *pai* e os discípulos como *filhos* advenha do costume hierárquico sinagoga da diáspora de se referir aos outros com títulos honoríficos. Ademais, os escritos herméticos seguiam uma longa tradição a respeito de Hermes Trismegistos e seus antepassados e descendentes que se manteve no Egito antigo, mesmo no período greco-romano.<sup>58</sup>

Por essa razão, não se deve pressupor que o *Corp. Herm.* 4.3-6a tenha alguma intertextualidade com Pv 9.1-6 (*LXX*) simplesmente por causa do emprego dessas designações. Como se pode perceber, tanto a literatura hermética como o texto do livro bíblico de Provérbios contêm os mesmos traços de tradições sapienciais comuns ao Oriente.<sup>59</sup>

A figura do coração também é recorrente em Provérbios. Por exemplo, Provérbios 16.9: “O coração do homem planeja seu caminho e *Yhwh* firma o seu passo (tradução própria)”.<sup>60</sup> O sábio planeja como proceder e Deus o retribui com firmeza de agir. Não se pode negar que *דַּלְמָה בְּלִבִּי* (*coração do homem*) é semelhante à expressão egípcia *jb nj r(m)t* (*coração dos homens* ou *coração da humanidade*). Essa expressão também está presente no *Corp. Herm.* 4.4a: *ταῖς τῶν ἀνθρώπων καρδίαις* (*aos corações dos homens*). Inclusive a palavra *בְּלִי* é a tradução hebraica para *jb* (*coração, mente, desejo, o homem interior*). A palavra egípcia *r(m)t* e a palavra hebraica *דַּלְמָה* são palavras que correspondem ao *gênero humano*.<sup>61</sup>

Para os egípcios, o *jb* era considerado o órgão do sentido, do sentimento e da razão intuitiva; ele tinha a função tanto do coração como da mente. Foi visto também que uma *pessoa sem coração* (*ntj h3tj* ou *ntj jb*), no antigo Egito, era, antes de tudo, uma *pessoa estúpida, sem sentido, ou sem mente*. O *sem-coração* é uma *pessoa carente* ou *destituída* (*ntj*) *de inteligência* (*jb*). O tradutor de Pv 9.1-6 (*LXX*) verteu a expressão *בְּלִי-רַחֲמֵי* (Pv 9.4) como “*Ὁς ἐστὶν ἄφρων* (*aquele que é ignorante* ou *tolo*), o que literalmente é, no hebraico, *sem-coração, destituído de mente, destituído de coração, carente de coração*. Deve-se acrescentar o fato de que a *tolice* (*ἀφροσύνη*), sendo oposta à *sapiência* e à *intelecção* (*φρόνησις*), serviu de base para o tradutor reforçar sua doutrina

<sup>56</sup> VAN DEN KERCHOVE, 2012, p. 56-57; MAHÉ, 1982, t. 2, p. 38-39; p. 280.

<sup>57</sup> ELIADE, 2011, v. 2, p. 261; LOHSE, 2000, p. 255-56; FERGUSON, 1990, p. 250; FERRATER MORA, 1964, t. 1, p. 360.

<sup>58</sup> MAHÉ, 1982, t. 2, p. 285-292; HERMÈS TRISMÉGITE, 2011, t. 2, p. 348, 352; CORPUS, 2005, p. 1062; HERMETICA, 1985, v. 1, p. 460; ELIADE, 2011, v. 2, p. 259; CICERO, 2009, v. 3, p. 18.

<sup>59</sup> MAHÉ, 1982, t. 2, p. 287-289.

<sup>60</sup> :*יְכִין צַעֲדֶיךָ*. BIBLIA Hebraica, 1997, p. 1296.

<sup>61</sup> VAN DEN KERCHOVE, 2012, p. 295-297; ALLEN, 2010, p. 19; p. 81; WALLIS BUDGE, 1978, p. 37; p. 425-426; p. 435-436; p. 460-461; MAHÉ, 1982, t. 2, p. 297-298; TRAUNECKER, Claude. *Os deuses do Egito*. Brasília: Universidade de Brasília, 1995, p. 34; SATZINGER, 1985, p. 249-254; KIRST; *et al.*, 1988, p. 3; p. 107-108; BROWN; DRIVER; BRIGGS, 2008, p. 9; p. 523-524.



da *gnose*: *endireitai em gnose a inteligência (κατορθώσατε ἐν γνώσει σύνεσιν)*. Parece plausível a relação que o autor estabelece entre *φρόνησις* e *γνώσις* como sua base doutrinária.<sup>62</sup>

No *Corp. Herm.* 4.3-6a, a ocorrência dos *homens destituídos de inteligência* ou de *conhecimento* também incidem como opostos aos *que participaram da gnose e, tendo recebido o voũs, vieram a ser homens perfeitos*. Eles são responsáveis pela constituição do menosprezo e da inveja: *τὸν νοῦν μὴ ἔχόντες ἄνθρωποι (os homens que não têm o voũs)*. No entanto, a palavra *ἄφρων*, *ἀφροσύνη* e *φρόνησις* não incidem no *Corp. Herm.* e são raríssimas nos *Stobaei Hermetica*. Em todo caso, existem palavras cognatas *φρήν* e *φρόνημα*, que ocorre no *Corp. Herm.* 13.1, 4-5, 21. Elas têm o significado de *espírito, mente, pensamento* ou *vontade*. Mas a palavra *φρόνημα* é sinônimo de *φρόνησις* e ocorre, no *Corp. Herm.* XIII.1, com o sentido de *intelecção* contrária à *ilusão* e ao *engano*, aptidão para ser instruído sobre algo: “Fiquei pronto e, em mim, fortifiquei a *intelecção* da ilusão do mundo; e tu, preenche as minhas faltas, transmitindo a doutrina da regeneração de *viva voz* ou secretamente, como disseste-me discursando (tradução própria)”.<sup>63</sup> É claro que o discípulo se coloca na posição de alguém que se diz pronto para o aprendizado e que ele não mais é uma pessoa sem entendimento. A doutrina da *palingenesiā* do *Corp. Herm.* 13 está em consonância com a doutrina da imersão na cratera do *Corp. Herm.* 4. No tratado 13, chama-se de *renascimento* aquilo que é a imersão no *conhecimento (voũs)* do tratado 4. Mas o redator do *Corp. Herm.* 4.3-6a não emprega a palavra *ἄφρων*, *ἀφροσύνη* e *φρόνησις*.<sup>64</sup>

Em última análise, é pertinente destacar que a tradição sobre os *τὸν νοῦν μὴ ἔχόντες ἄνθρωποι (os homens que não têm o voũs)* do *Corp. Herm.* 4.3-6a deve ser do antigo Oriente Próximo, passando desde o Egito até integrar a literatura sapiencial dos textos em hebraico. Não se pode negligenciar a proximidade que Wallis Budge destacou entre a palavra hebraica *בל* e a palavra egípcia *jb*. As expressões *ntj ḥ3tj* e *ntj jb* são comumente empregadas para se referir ao *sem-coração* ou ao *destituído de conhecimento*, ou seja, *estúpido* ou *tolo*. Além disso, os egípcios antigos usavam a palavra *šww* para designar que alguém é *necessitada de entendimento, carente de sentido, estúpida, tola* ou *sem-coração*. O fato do tradutor de Pv 9.1-6 (LXX) ter vertido *בל-רִשְׁוָה* como *aquele que é tolo* deve fazer pressupor que a expressão hebraica *sem-coração* também seria equivalente a *tolo (ἄφρων)*. Todavia, a expressão *τὸν νοῦν μὴ ἔχόντες ἄνθρωποι* se assemelha mais à expressão hebraica *בל-רִשְׁוָה* do que a *ἄφρων*. Se, por um lado, o autor ou o redator do *Corp. Herm.* 4.3-6a tivesse

<sup>62</sup> WALLIS BUDGE, 1978, p. 37; p. 339; p. 460-461; p. 732; TRAUNECKER, 1995, p. 34; KIRST; *et al.*, 1988. p. 73, 107-108; LAMBDIN, 2003, p. 380; BROWN; DRIVER; BRIGGS, 2008, p. 341, 523-524; RUSCONI, 2003, p. 90, 485-486; MORWOOD, James; TAYLOR, John (eds.). *Pocket Oxford Classical Greek Dictionary*. Great-Bretain: Oxford University Press, 2002, p. 60, 343; PEREIRA, Isidro. *Dicionário Greco-Português e Português-Grego*. 8. ed. Braga: Apostolado da Imprensa, 1998, p. 97; p. 619; LIDDELL, Henry George; SCOTT, Robert. *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. Oxford: At the Clarendon Press, 1996, p. 294, 1954-1955.

<sup>63</sup> *ἔτοιμος ἐγενόμην καὶ ἀπηνδρείωσα τὸ ἐν ἐμοὶ φρόνημα ἀπὸ τῆς τοῦ κόσμου ἀπάτης· σὺ δέ μου καὶ τὰ ὑστερήματα ἀναπλήρωσον οἷς ἔφησ μοι παλιγγενεσίας παραδοῦναι προθέμενος ἐκ φωνῆς ἢ κρυβῆν*. HERMÈS TRISMÉGITE, 2011, t. 2, p. 200.

<sup>64</sup> Sobre a relação das doutrinas do *Corp. Herm.* 13 e do *Corp. Herm.* 4, cf. DODD, 2005, p. 48-49; SCOTT, 1985, v. 2, p. 373-374. Sobre a as expressões *בל-רִשְׁוָה*, *ntj ḥ3tj* e *ntj jb* e a palavra *ἄφρων*, cf. WALLIS BUDGE, 1978. p. 37, 339, 732; TRAUNECKER, 1995, p. 34; KIRST; *et al.*, 1988. p. 73; p. 107-108; LAMBDIN, 2003, p. 380; BROWN; DRIVER; BRIGGS, 2008, p. 341; p. 523-524; LIDDELL; SCOTT; JONES, 1996, p. 294. No *Index du Corpus Hermeticum*, as palavras *ἄφρων* e *ἀφροσύνη* não aparecem arroladas. Quanto à palavra *φρόνημα*, essa só incide uma vez no *Corp. Herm.* XIII.1; quanto à palavra de *φρόνησις*, essa ocorre duas vezes no *Stobaei Hermetica* I.19; XXIII. 41, 56); quanto à palavra *φρήν*, ela incide apenas no *Corp. Herm.* 13.4-5, 21. Cf. DELATTE, L.; GOVAERTS, S.; DENOOZ, J. *Index du Corpus Hermeticum*. Roma: Edizioni dell'Ateneo e Bizzari, 1977, p. 30; p. 195.

se baseado no texto da *Septuaginta* para se referir a *peessoas ignorantes* ou *tolas*, certamente ele deveria ter alocado a palavra *ἄφρων* no *Corp. Herm.* 4.3-6a; por outro lado, não é plausível que ele tivesse buscado averiguar o texto original hebraico e ter retirado de lá a terminologia *בְּלִיָּה*, uma vez que o judaísmo que lhe serviu de base não empregava o texto naquele idioma. Em última análise, convém frisar que o emprego de *ἄφρων* não seria peculiar aos autores herméticos. Em geral, empregar-se-ia *ἀγνοῶν* (*o que desconhece*) ou *ἀγνοοῦντες* (*os que desconhecem*), como ocorre no *Corp. Herm.* 4.4b.<sup>65</sup>

É bastante plausível que a frase *τὸν νοῦν μὴ ἔχοντες ἄνθρωποι* (*os homens que não têm o νοῦς*) do *Corp. Herm.* 4.3-6a tenha sua origem no próprio contexto egípcio e seja equivalente a *ntj ḥ3tj* e *ntj jb*. Não se pode negar que *τὸν νοῦν μὴ ἔχοντες ἄνθρωποι* corresponda a *בְּלִיָּה*, mas isso não prova sua origem, e, sim, a relação comum com as expressões egípcias.

O texto de Provérbios 9.1-6 (*LXX*) tem vários motivos, termos recorrentes e lugares comuns do banquete em relação ao texto do *Corp. Herm.* 4.3-6a. No entanto, isso só se dá por causa do tradutor da *Septuaginta* e não por causa do texto hebraico necessariamente. Convém destacar que as palavras *κρατήρ*, *κήρυγμα* e *γνώσις* são produtos da tradução de Pv 9.1-6 (*LXX*). Já foi mencionado que as palavras *εἰς κρατήρα* e *ἐπὶ κρατήρα* são próprias da *Septuaginta*.<sup>66</sup> A expressão hebraica *קָרְקַר מְרֹמֵי מְצָלָה* (*nos lugares altos da cidade*) foi vertida, na *LXX*, *μετὰ ὑψηλοῦ κηρύγματος* (*com um grande anúncio*).<sup>67</sup> Esses acréscimos aproximaram sobremaneira o texto de Pv 9.1-6 (*LXX*) do texto do *Corp. Herm.* 4.3-6a, uma vez que essas palavras e as construções frasais, nas quais estão inseridos aqueles termos, evocam um contexto de comensalidade *simpótica*. Mencionou-se que, segundo Karl-Gustav Sandelin, o texto grego de Pv 9.1-6 (*LXX*) apresenta uma configuração própria do tradutor. Para ele, o traço da beberagem destacou-se mais na *Septuaginta* do que no texto massorético por causa da incidência da palavra *κρατήρ*. Também ele chamou a atenção ao fato de que as palavras *φρόνησις* (*entendimento*) e *γνώσις* (*gnose*) são colocadas em destaque no texto da *Septuaginta*.<sup>68</sup>

## Considerações finais

Em suma, pode-se considerar que as características literárias formais da sabedoria egípcia são, amiúde: a) Apresentação de um ensino de um mestre ao discípulo ou do pai ao filho. b) As sentenças gnômicas sapienciais (*ἰs*) são organizadas individualmente como uma lista de instruções. Elas podem expressar uma sabedoria já popularizada ou provérbios antigos. c) O filho (discípulo) deve saber cada sentença de cor (ou de coração). Essas características incidem nos *Provérbios* e no *Corp. Herm.* Foi supramencionado que, no *Corp. Herm.* 4.3-6a, Tat é endereçado por Hermes com o

<sup>65</sup> WALLIS BUDGE, 1978, p. 37; p. 339; p. 460-461; p. 732; TRAUNCKER, 1995, p. 34; KIRST; *et al.*, 1988, p. 73; p. 107-108; BROWN; DRIVER; BRIGGS, 2008, p. 341; p. 523-524. Sobre os termos *ἀγνοῶν* (*o que desconhece*) e *ἀγνοοῦντες* (*os que desconhecem*), cf. RUSCONI, 2003, p. 19; MORWOOD; TAYLOR, 2002, p. 3; PEREIRA, 1998, p. 6; LIDDELL; SCOTT; JONES, 1996, p. 11-12; DELATTE; GOVAERTS; DENOOZ, 1977, p. 2-3; DODD, 1954, p. xiv.

<sup>66</sup> COOK, 1997, p. 251-252; WHYBRAY, 1994, p. 140-145; DELITZSCH, 1950, v. 2, p. 195-201; FESTUGIÈRE, 1938, p. 3-4; LEWY, 1929, p. 15-17.

<sup>67</sup> A preposição *ἐν* significa *sobre*, *em cima de* ou *acima de*, mas substantivamente significa *altura*. Provavelmente a palavra *מְצָלָה* tenha se originado da palavra *קָלָה*, que talvez significasse abóbada. A expressão *מְצָלָה* significa *em cima de*. As palavras *קָרְקַר* (cidade) e *קָרַקַר* (chamar, nomear, clamar, proclamar) não possuem a mesma raiz. Sobre essas palavras hebraicas, cf. KIRST; *et al.*, 1988, p. 44, 179, 217-218; LAMBDIN, 2003, p. 380; BROWN; DRIVER; BRIGGS, 2008, p. 172; p. 894; p. 903; LAMBDIN, 2003, p. 380. COOK, 1997, p. 251-252.

<sup>68</sup> SANDELIN, 1986, p. 75, 79. COOK, 1997, p. 255-257.

vocativo τέκνον (ó filho) enquanto Tat interpela a Hermes com o vocativo πάτερ (ó pai). No *Corp. Herm.*, os termos τέκνον (filho) e πατήρ (pai) são empregados para se referir a Τατ (Tat) e a Ἑρμῆς (Hermes) respectivamente. No entanto, τέκνον não se aplica a todos os outros discípulos de Hermes. É bastante plausível que o *Corp. Herm.*, tenha surgido de listas de sentenças gnômicas ou sapienciais. Em última análise, deve-se concluir que os tratados herméticos foram influenciados pelo gênero literário instrucional egípcio sb3yt.

No entanto, o processo de composição dos tratados herméticos se deu por via de uma *interpretatio graeca* comum no Mediterrâneo antigo no período helenístico. O processo redacional dos tratados hermético se deu da mesma maneira como ocorreu no texto de Provérbio da *Septuaginta*. Uma tendência a helenizar o texto, contudo, não afetou a preservação de um estilo comum sapiencial da literatura egípcia. A *interpretatio graeca* era comum entre pessoas de origem grega diante de culturas variadas, mas não foi suficiente para o autor hermético, ao que tudo indica, deixar de manifestar os traços de uma tradição egípcia milenar na forma de compor. Sendo assim, ele não evita apresentar as características de uma forma de instrução do seu contexto.

Assim, como um judeu helenista, o autor hermético, por mais helenizado que seja, ele preserva por meio da literatura sua etnia. São os elementos simbólicos incidentes nos textos que fazem pressupor que o escritor hermético e o tradutor de Provérbios conservarem marcas de uma tradição ligada à ancestralidade. Em última análise, esses textos carregam uma sabedoria que não permite a interferência intelectual dos povos dominantes, mesmo que de forma subjacente na linguagem de povos dominantes.

## Referências

ALLEN, James. *Middle Egyptian: An Introduction to the Language and Culture of Hieroglyphs*. 2. ed. rev. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

ALONSO SCHÖKEL, Luís. *Proverbios y Eclesiastico*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1968. (Los Libros Sagrados).

ANGUS, S. *The Religious Quests of the Graeco-Roman World: A Study in the Historical Background of Early Christianity*. New York: Charles Scribner's Son, 1929.

ATHENAEUS. *The Learned Banqueters: books 3.106e-5*. Edited and Tranlated by S. Douglas Olson. Cambridge (MA); London: Harvard University Press, 2006. v. 2. (Loeb Classical Library).

BIBLIA Hebraica Stuttgartensia. Ediderunt K. Elliger et W. Rudolph. 5 ed. Editio Funditus Renovata. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1997.

BROWN, Francis; DRIVER, S. R.; BRIGGS, Charles A. *A Hebrew and English lexicon of the Old Testament: with an appendix containing the Biblical Aramaic*. Peabody (MA): Hendrickson Publishers, 2008.

BULL, Christian H. *The tradition of Hermes Trismegistus: the Egyptian priestly figure as a teacher of Hellenized wisdom*. Leiden: Boston Brill, 2018.

CEGALLA, Domingo Paschoal. *Novíssima Gramática da Língua Portuguesa*. 48 ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 2008.

CHLUP, Radek. The Ritualization of Language in the Hermetica. *Aries*, São Paulo, v. 7, n. 2, 2007, p. 133-159.

CICERO, M. TULLIUS. *De Natura Deorum Libri Tres. With Introduction and Commentary* and edited by Joseph B. Mayor together with a new collation of several of the English mss. by J. H. Swainson. Cambridge: Cambridge University Press, Vol. 3, 2009. (Cambridge Library Collection).

CONYBEARE, F. C.; STOCK, St. George William Joseph. *Grammar of Septuagint Greek: with selected readings, vocabularies, and updated indexes*. Grand Rapids: BakerBooks, 2010.

COOK, Johann. *The Septuagint of Proverbs: concerning the Hellenistic colouring of LXX Proverbs*. Leiden: Brill, 1997. (Supplements to Vetus Testamentum 69).

COPENHAVER, Brian P. Introduction. In: HERMETICA: The Greek Corpus Hermeticum and the Latin Asclepius in a New English Translation, with Notes and Introduction - Brian P. Copenhagen. New York: Cambridge University Press, 2000, p. xiii-lxi.

CORPUS Hermeticum. Edizione e commento di A.D. Nock e A.-J. Festugière. Edizione dei testi ermetici copti e commento di Ilaria Ramelli. Testo greco, latino e copto a fronte. Milano: Bompiani. Il pensiero occidentale. 2005.

DE CONICK, April D. *Seek to see him: ascent and vision mysticism in the Gospel of Thomas*. Leiden; New York; Köln: Brill, 1996, (Supplements to Vigiliae Christianae; v. 33), p. 3-27.

DELATTE, L.; GOVAERTS, S.; DENOOZ, J. *Index du Corpus Hermeticum*. Roma: Edizioni dell'Ateneo e Bizzari, 1977. (Lessico Intellettuale Europeo, 13).

DELITZSCH, Franz. *Biblical commentary on the Proverbs of Solomon*. Translated by M.G. Easton. Grand Rapids: Eerdmans, 1950.

DICIONÁRIO de Latim-Português, Português-Latim. Porto: Porto, 2010. (Dicionários Acadêmicos).

DODD, C.H. (Charles Harold). *The Bible and the Greeks*. 2. impression. London: Hodder and Stoughton, 1954.

DODD, C.H. (Charles Harold). *The Interpretation of the Fourth Gospel*. Reprinted Paperback Edition. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

ELIADE, Mircea. *História das crenças e das ideias religiosas: De Gautama Buda ao Triunfo do Cristianismo*. Rio de Janeiro: Zahar, Vol. 2, 2011.

FERGUSON, Everett. *Background of early christianity*. Grand Rapids: W. B. Eerdmans, 1990.

FESTUGIÈRE, A. J, *Hermetica: Le Baptême dans le Cratère C.H., IV, 3-4. The Harvard Theological Review*, Cambridge (MA): Published by Cambridge University Press on behalf of the Harvard Divinity School, v. 31, issue n. 1, Jan. 1938, p. 1-20.

FESTUGIÈRE, André-Jean, *La Révélation d'Hermès Trismégiste*. Paris: Les Belles Letres, 2014.

FESTUGIERE, André-Jean. Le "logos" hermétique d'enseignement. *Revue des Études Grecques*, Paris, t. 55, fasc. 259-260, Janvier-juin 1942, p. 77-108.

FILORAMO, G. Hermetism. In: DI BERARDINO, Angelo. *Encyclopedia of the Early Church*. Cambridge: James Clarke, 1992, Vol.1, p. 377-378.

FOWDEN, Garth. *The Egyptian Hermes: A Historical Approach to Late Pagan Mind*. Princeton: Princeton University Press, 1993.

GLARE P.G.W. (Ed.). *Oxford Latin Dictionary*. 2. ed. reprinted with corrections. Oxford: At the Clarendon Press, 2 Vol, 2015.

GONZÁLEZ BLANCO, Antonino. *Misticismo y Escatología en el Corpus Hermeticum, Cuaderno de Filología Clásica*, n.5, 1973, p. 313-360.

GRUBER-MILLER, John. *Communication, Context, and Community: Integrating the Standards in the Greek and Latin Classroom*. In: GRUBER-MILLER, John. *When dead tongues speak: teaching beginning Greek and Latin*. Edited by John Gruber-Miller. Oxford; New York: Oxford University Press, 2006, p. 9-23.

GRUBER-MILLER, John. *When dead tongues speak: teaching beginning Greek and Latin*. Edited by John Gruber-Miller. Oxford; New York: Oxford University Press, 2006. (Classical resources series / American Philological Association; no. 6).

HERMÈS TRISMÉGISTE. *Corpus Hermeticum*. Texte établi par A.D. Nock et traduit par A.-J. Festugière. 2. ed. Paris: Les Belles Lettres, 2011. 2t. (paginação contínua entre os dois tomos; Collection des Universités de France).

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

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

KIRST, Nelson; *et al. Dicionário Hebraico-Português e Aramaico-Português*. 23. ed. São Leopoldo: Sinodal; Petrópolis: Vozes, 1988.

LAMBIDIN, Thomas O. *Gramática do Hebraico Bíblico*. São Paulo: Paulus, 2003.

LAYTON, Bentley. *A Coptic Grammar: With Chrestomathy and Glossary – Sahidic Dialect*. 3. ed. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2011.

LEWY, Hans. *Sobria Ebrietas: Untersuchungen zur Geschichte der antiken Mystik*. Gießen: A. Töpelmann, 1929. (Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche; Beiheft 9).

LICHTHEIM, Miriam. *Ancient Egyptian Literature: A Book of Readings – The Late Period*. Berkely; Los Angeles; London: University of California Press, Vol. 3, 1980.

LICHTHEIM, Miriam. *Ancient Egyptian Literature: A Book of Readings – The Old and Middle Kingdoms*. Berkely; Los Angeles; London: University of California Press, Vol. 1, 1975.

LICHTHEIM, Miriam. *Ancient Egyptian Literature: A Book of Readings – The New Kingdom*. Berkely; Los Angeles; London: University of California Press, Vol. 2, 1978.

LIDDELL, Henry George; SCOTT, Robert. *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. Oxford: At the Clarendon Press, 1996.

LIRA, David Pessoa de. *O Batismo do Coração no Vaso do Conhecimento: Uma Introdução ao Hermetismo e ao Corpus Hermeticum*. Recife: Editora UFPE, 2015.

LOHSE, Eduard. *Contexto e Ambiente do Novo Testamento*. Tradução de Hans Jörg Witter. São Paulo: Paulinas, 2000.

LOPRIENO, Antonio. (Ed.). *Ancient Egyptian Literature: history and forms*. Edited by Antonio Loprieno. Leiden; New York; Köln: Brill, 1996. (Probleme der Agyptologie, 10. Bd.).

MAHÉ, Jean-Pierre. *Hermès en haute-Egypte: Le Fragment du Discours parfait et les Définitions Hermetiques Arméniennes*. Québec: Presses de l'Université Laval, T. 2, 1982. (Bibliothèque Copte de Nag Hammadi, 3, 7).

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

McLEAN, Bradley H. *Hellenistic and Biblical Greek*. Cambridge: Cambridge University Press, 2014, p. 415.

MORWOOD, James; TAYLOR, John. (Ed.). *Pocket Oxford Classical Greek Dictionary*. Great-Bretain: Oxford University Press, 2002, p. xii.

NOCK, Arthur Darby; FESTUGIÈRE, André-Jean. Préface et Introduction. In : HERMÈS TRISMÉGISTE. *Corpus Hermeticum*. Texte établi par A.D. Nock et traduit par A.-J. Festugière. 2. ed. Paris: Les Belles Lettres, t. 1 e 2, 2011, p. I-LIII, p. 259-295.

PEREIRA, Isidro. *Dicionário Greco-Português e Português-Grego*. 8. ed. Braga: Apostolado da Imprensa, 1998.

POSENER, George. Literatura. In: HARRIS, J. R. (Org.). *O legado do Egito*. Rio de Janeiro: Imago, 1993, p. 231-266.

REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. *História da Filosofia: Filosofia Pagã Antiga*. São Paulo: Paulus, Vol. 1, 2003. (História da filosofia).

RUSCONI, Carlo. *Dicionário do Grego do Novo Testamento*. São Paulo: Paulus, 2003.

SANDELIN, Karl-Gustav. *Wisdom as nourisher: A study of an Old Testament theme, its development within early Judaism, and its impact on early Christianity*. Åbo (Turku, Finland): Åbo Akademi, 1986. (Acta Academiae Aboensis. Ser. A, Humaniora, v. 64, n. 3).

SATZINGER, Helmut. Zwei Wiener Objekte mit bemerkenswerten Inschriften. *Mélanges Gamal eddin Mokhtar*, Cairo: Institut français d'archéologie orientale du Caire, t. 97/ 2, 1985, p. 249-254.

SCHMIDT, Werner H. *A fé do Antigo Testamento*. São Leopoldo: Sinodal, 2004.

SCHNELLE, Udo. *Introdução à exegese do Novo Testamento*. São Paulo: Loyola, 2004. (Bíblica Loyola 43).

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

SEPTUAGINTA. *Id Est Vetus Testamentum Graece iuxta LXX Interpretes edidit Alfred Ralfs*. 6. ed. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1979. Duo volumina in uno (Vol 1. Leges et historiae et Vol. 2. Libri poetici et prophetica).

SOULEN, Richard N. *Handbook of Biblical criticism*. 2nd ed. Atlanta: John Knox Press, 1981.

STEGEMANN, Ekkehard W.; STEGEMANN, Wolfgang. *História social do protocristianismo: Os primórdios no judaísmo e as comunidades de Cristo no mundo mediterrâneo*. São Paulo: Paulus; São Leopoldo: Sinodal, 2004.

STRICKER, B. H. The Corpus Hermeticum. *Mnemosyne*, series 4, v. 2, fasc. 1, 1949, p. 79-80.

TRAUNECKER, Claude. *Os deuses do Egito*. Brasília: Universidade de Brasília, 1995.

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

WALLIS BUDGE, E. A. (Ernest Alfred). *An Egyptian Hieroglyphic Dictionary*. New York: Dover Publications, 1978.

WHYBRAY, R. N. *Proverbs*. Grand Rapids: Eerdmans, Marshall Pickering, 1994. (New century Bible commentary).

WILDISH, Mark. *Hieroglyphic Semantics in Late Antiquity*. Durham: Durham theses, Durham University., 2012. (Thesis submitted for the Degree of Doctor of Philosophy in Classics at Durham University, Department of Classics and Ancient History, in 2012).

WILLIAMS, Michael Allen. *Rethinking "Gnosticism": an argument for dismantling a dubious category*. Princeton: Princeton University Press, 1996.

WILLIAMS, Ronald J. Egito e Israel. In: HARRIS, J. R. (Org.). *O legado do Egito*. Rio de Janeiro: Imago, 1993, p. 267-301.

ZIENER, Georg. A Sabedoria do Oriente Antigo como ciência da vida. Nova compreensão e crítica de Israel à sabedoria. In: SCHREINER, J. (Ed.). *Palavra e Mensagem: Introdução Teológica e Crítica aos Problemas do AT*. 2. ed. São Paulo: Edições Paulinas, 1978, p. 363-381. (Nova coleção bíblica).