

**O DISCURSO SECRETO DA MONTANHA:  
MÍSTICA HERMÉTICA E REGENERAÇÃO ESPIRITUAL**  
THE SECRET DISCOURSE OF THE MOUNTAIN:  
HERMETIC MYSTICISM AND SPIRITUAL REGENERATION

**Augusto Reis**

Mestre em Ciências da Religião PUCSP

e-mail: auseba@uol.com.br

**Resumo:** Este artigo procura ressaltar determinadas características místicas na hermética alexandrina, da maneira como estão resumidas no texto de *Corpus Hermeticum* XIII. Após uma breve apresentação dos textos herméticos em seu conjunto, um comentário acerca da experiência extática de CH XIII destaca o renascimento ou palingenesia resultante do encontro da alma do discípulo com a semente divina. Na conclusão, alguns aspectos gnósticos da hermética são comentados.

**Palavras-chave:** Hermes, hermética; palingenesia, êxtase, gnosticismo, teologia negativa.

**Abstract:** This article strives to underline some mystical traits of Alexandrian Hermeticism as they were summarized in the text of *Corpus Hermeticum* XIII. After a brief presentation of the significance of hermetic texts as a whole, there follows some comments on the ecstatic experience described in CH XIII, wherein a spiritual rebirth or palingenesis springs from the meeting of the disciple's soul with a divine seed. In the conclusion, some Hermetic-Gnostic traits are also discussed.

**Keywords:** Hermes, *Hermetica*, *palingenesia*, ecstasy, Gnosticism, negative theology.

**H**ermes Trismegisto, ou Hermes Três Vezes Grande, foi a denominação que os gregos atribuíram, a partir do século III a.C., ao antigo deus egípcio Toth. O Hermes helênico conservou e ampliou um grande número das atribuições do antigo deus nilota: arauto dos deuses, intérprete da Palavra Divina e, sobretudo, tornou-se o equivalente personalizado do Logos ou razão divina demiúrgica para o estoicismo. Foi o estoicismo que, de certa forma, preparou o caminho para que, na época helenística, surgisse a doutrina de um Hermes-Toth Palavra de Deus (Nebot, 1999, p. 10), arauto e intérprete do próprio Deus, razão pela qual a divindade Hermes Trismegisto acabou dando origem ao termo “hermenêutica” que hoje utilizamos.

Muito cedo na região da antiga Alexandria, já no século II a.C., uma série de antigos e tradicionais textos egípcios a respeito de alquimia, astrologia e magia começaram a ser traduzidos para o grego e foram colocados sob a suposta autoria da figura mitológica de Hermes Trismegisto; estes textos mais recuados são considerados os inaugurais da hermética e costumeiramente são denominados “hermetismo popular” ou “hermetismo ocultista” ou, ainda, “hermetismo prático”, apresentando menor interesse para o estudo da mística. Contudo, já bem no início da Era Cristã, uma outra categoria de textos começa a ser escrita ou compilada a partir de fontes mais antigas. Este outro grupo de escritos herméticos, que possui caráter mais teórico, erudito e místico, é constituído por um conglomerado heterogêneo das místicas platônica, estóica e pitagorizante associadas a antigos elementos da teologia egípcia.<sup>1</sup> A este segundo grupo de textos ditos herméticos se costuma chamar de “hermetismo erudito” ou “hermetismo filosófico”.

De todo este agrupamento de textos, de origens, autoria e épocas diversas, ao qual também se dá a denominação genérica de *Hermetica*<sup>2</sup> e que exerceram considerável influência no mundo mediterrâneo e na literatura patristica do início de nossa Era<sup>3</sup>, são os textos ditos “eruditos” ou “filosóficos” que mais interessam ao estudo da mística. A *Hermetica* filosófica é formada por

<sup>1</sup>Tais elementos egípcios são chamados tecnicamente de “ensinamentos gnômicos”, ou seja, literatura sapiencial da antiga teologia egípcia que, a partir da conquista por Alexandre, começou a ser vertida para o grego.

<sup>2</sup>A denominação pode ser escrita em português “hermética”, ou então transliterada do grego, quando é grafada “*Hermetica*”.

<sup>3</sup>Justino Mártir, Atenágoras, Clemente de Alexandria, Tertuliano, Cipriano, Arnobius (o mestre de Lactâncio), Lactâncio, Agostinho e Cirilo de Alexandria comentam a hermética alexandrina em suas obras. (cf. Mead, 1906, v. III, *passim*.)

vários subgrupos de textos: a *Antologia de Stobeu*, o *Asclepius*, as *Definições Armênicas*, pelo menos três textos herméticos da *Biblioteca de Nag Hammadi* e, finalmente, o *Corpus Hermeticum*, este o mais conhecido, onde se encontra o discurso de que trataremos aqui.

O *Corpus Hermeticum* (ou *CH*, como se costuma abreviar) é uma coleção de dezessete tratados ou *logoi* numerados de I a XVIII (pois inexistente o tratado de número XV) que representa a compilação feita por estudiosos bizantinos de textos bem mais antigos e hoje perdidos. Após ter sido condenado por Agostinho, o *Corpus Hermeticum*, da maneira pela qual o conhecemos hoje, desapareceu para o Ocidente durante toda a Idade Média e — embora tenha sido mantido e estudado pelos árabes<sup>4</sup> — acabou por voltar à Europa, através da corte florentina dos Médici, somente em 1462, nos albores do Renascimento. Naquele ano, Marsílio Ficino realizava a portentosa tarefa de traduzir para o latim toda a obra de Platão sob o patrocínio de Cósimo de Médici, quando então teve que interrompê-la para dar atenção a algo que, na época, foi considerado mais importante: acabava de chegar da Macedônia, trazido por um monge, um manuscrito grego considerado mais valioso, o *Corpus Hermeticum* de Hermes Trismegisto. Platão foi deixado de lado por Hermes, a tradução do *CH* atribuído ao Trismegisto foi concluída por Ficino em 1463, impressa em 1471, imediatamente vertida para diversas outras línguas, e “permaneceu sendo extremamente influente em toda a cultura européia até o século XIX” (Copenhaver, 1992, pp. xlviiii-xlix) ou talvez até hoje, embora de forma mais fluida.

### *Corpus Hermeticum XIII*

Ocorre que o décimo terceiro tratado da coletânea *Corpus Hermeticum*, ou *CH XIII*, tem o título *Discurso Secreto da Montanha ou Sobre a Regeneração e Sobre o Voto de Silêncio*, e é dele que tratarei aqui. O texto descreve uma instrução espiritual dada por um mestre a um discípulo, seguida de uma

---

<sup>4</sup> Quando a civilização islâmica chegou ao Egito em 640, seus estudiosos também foram vivamente impressionados pela tradição atribuída a Hermes. Deste contato nasceu uma vasta literatura árabe, por entre a qual encontramos obras famosas até hoje, como a *Tábua de Esmeralda*. Durante a Idade Média ocidental, quando a herméutica esteve praticamente perdida para o Ocidente, Hermes Trismegisto gozou de vasto prestígio entre os estudiosos islâmicos. A palavra árabe que designa “pirâmide”, *haram*, tem a sua origem no nome árabe de Hermes, que é *Hirmis* (Faivre, 1995, pp. 18-20).

experiência de êxtase místico por parte de ambos, e se encerra por um hino de louvor pela graça recebida. O mestre em questão é Hermes Trismegisto, o discípulo é chamado de Tat e o texto reproduz um diálogo entre os dois.

Aqui, Tat é já um discípulo adiantado na *paidea* que conduz à iluminação hermética, pois já progrediu bastante no aprendizado e treinamento da *Hermetica*. Logo no início do diálogo, Tat lembra que há muito tempo atrás, quando ainda era um discípulo iniciante, Hermes havia lhe prometido que, quando tivesse alcançado um estágio adiantado na sua preparação, transmitirlhe-ia a “doutrina da regeneração” (*logos palingenias*), ou seja, concederia a Tat a experiência mística final que proporciona um renascimento espiritual. Esta experiência — Hermes havia então lhe dito — seria o coroamento de seu noviciado. Agora Tat já se considera um discípulo adiantado e cobra de seu mestre a apoteose de seu longo processo de instrução e preparação prévias.

Hermes então reconhece que, de fato, no passado, quando Tat ainda era iniciante, havia feito tal promessa: a de que, quando após a ascese e reflexão necessárias sua preparação tivesse se encerrado e Tat tivesse “se tornado um estranho no mundo” (*CH XIII, 1*), a doutrina da regeneração espiritual — um novo nascimento místico — ser-lhe-ia transmitida e proporcionada de maneira prática, e que agora este momento afinal havia chegado. Tat então pergunta a Hermes como pode se dar tal “novo nascimento”.

Nesta altura Hermes explica a seu já nem tão jovem discípulo que, assim como na vida física, também o novo renascimento espiritual se dá com o concurso de uma matriz (um útero, *metra*) e uma semente (*spora*). A matriz é constituída pela “sabedoria espiritual no silêncio”, que é a alma do místico, e a semente é o “verdadeiro Bem”, a própria essência de Deus. Quem lança a semente é Deus, ou a vontade de Deus<sup>5</sup>, numa operação que nasce da misericórdia de Deus. Contudo, explica Hermes a Tat, esta semente não é recebida de maneira automática ou inopinada: antes é preciso que a alma do discípulo tenha sido adequadamente cultivada e preparada — através da ascese e especialmente do silêncio — para se tornar um útero receptivo e fértil. Mas, uma vez lançada a semente divina na alma silente, desta concepção nascerá um novo indivíduo, um novo Tat diferente do antigo discípulo, um “deus filho de Deus, o Todo no todo, composto exclusivamente de Potências”.

---

<sup>5</sup>Uma alusão a um processo bastante parecido ao da Graça cristã.

Em nosso texto, Tat fica bastante confuso com esta explicação de Hermes e pede mais esclarecimentos. Hermes declara-se incapaz de expressar-se melhor em palavras, já que a experiência de palingenesia é algo que deve ser experimentado e algo que as palavras são incapazes de expressar adequadamente. Relembrando o dia em que ele próprio experimentou a regeneração, Hermes lhe diz:

Que mais posso dizer-te, filho? [...] Quando percebia em mim mesmo uma visão indefinida produzida pela compaixão divina, saí de mim mesmo em direção a um corpo imortal e já não era mais aquele que antes fui, pois fui gerado no pensamento. Esta condição não pode ser ensinada e nem ser vista [com os olhos materiais]. Ainda que agora me vejas com os olhos, filho, o que [de fato] me tornei [após a palingenesia] não podes compreender com os olhos do corpo e nem por meio de [palavras]. (CH XIII, 3).

Hermes acrescenta que, após ele próprio ter renascido espiritualmente, “nascido em espírito” ou “renascido em Deus”, seu novo ser já não tem mais dimensão espacial, é informe e incorpóreo, embora o aspecto do corpo físico tenha se mantido, e que esta é a regeneração a que Tat quer se submeter.

Tat confessa-se mais confuso ainda e Hermes lhe diz que para compreender o que se passa, há quatro condições: (1) atrair o *pneuma* ou sopro divino para si<sup>6</sup>; (2) fazer firme ato de vontade de obter o conhecimento e a regeneração; (3) interromper a atividade dos sentidos corporais (o que se chama de “silêncio”); e (4) purificar-se dos transtornos advindos da matéria (CH XIII, 7).

Hermes, em seguida, apresenta uma breve exposição da doutrina teológica e operação mística regeneradora em que os vícios que comprometem o homem mortal, ou homem antigo, são de uma só vez substituídos pelas virtudes que dão origem ao renascimento espiritual ou *homo novus*. Tat interrompe seu mestre com inúmeras questões, e é sempre contestado com respostas um tanto obscuras por parte de Hermes, que lhe explica que a regeneração não é objeto de discurso racio-

<sup>6</sup>Aqui, “atrair o poder” ou *pneuma* se assemelha muito a uma operação de magia teúrgica corrente na época. Uma passagem paralela de *Nag Hammadi* VI, 6, 52, 14-15 afirma explicitamente “uma vez recebido o *pneuma* graças à Potência, depositei em ti a força” (*energeia*). Nos *Papiros Mágicos Gregos* IV-538 e XII-268, por exemplo, aparece esta mesma imagem de uma operação destinada a atrair e fixar o *pneuma* divino. (cf. Betz, 1992, *passim*.)

nal. Chega então um ponto em que Hermes incita Tat energicamente a calar-se “para que não haja obstáculo à misericórdia de Deus que ora desce sobre nós” (*CH XIII, 8*), e, finalmente, Tat consegue refrear suas dúvidas e especulações racionais; segue-se um período indefinido onde mestre e discípulo permanecem em prece silente.

Subitamente, o silêncio é rompido por uma exclamação de júbilo de Hermes:

Rejubila-te agora, filho, porque estás sendo purificado e renovado pelas Potências divinas, pela própria articulação da Palavra! Chegou a nós o conhecimento de Deus, e por ele a ignorância foi expulsa, dando lugar à alegria. A partir de agora a aflição [do desconhecimento] fugirá para aqueles que ainda a abrigam (*CH XIII, 8*).

Esta exclamação de Hermes sinaliza o momento em que as Potências divinas, lançadas como semente na alma silente de Tat tornada útero fértil, substituem os vícios do homem antigo e, ao fazê-lo, dão origem ao homem novo ou regenerado, construindo o próprio Verbo no nascituro: “Assim, pois, quem obteve, pela misericórdia, a geração segundo Deus, após abandonar os sentidos corporais, reconhece a si mesmo como constituído pelas Potências, e se regozija” (*CH XIII, 8*), diz Hermes, encerrando seu hino de louvor.

A seguir, um hino de júbilo é entoado por Tat que, finalmente, logrou obter a regeneração espiritual apofática que lhe havia sido prometida tempos atrás, e para a qual vinha ciosamente se preparando pelo intelecto e ascese. Desde o início, Tat desejava transcender seu corpo e consciência materiais, fosse pela morte, fosse por um êxtase místico em vida, semelhante à morte. Agora, ainda em vida, o velho Tat morreu:

Agora tudo se me tornou visível, pai, não com o olhar dos olhos, senão com a energia das Potências: estou no céu, na terra, na água e no mar e em toda a duração; [...] estou no seio materno, antes dele e depois dele; estou em todas as partes [...] Pai, agora vejo o Todo, e vejo a mim mesmo no intelecto (*CH XIII, 11-3*).

Hermes responde que “isto é precisamente a regeneração: já não mais

fazer representações em três dimensões corporais”, e imediatamente incita Tat a fazer um voto de silêncio a respeito da experiência pela qual acaba de passar, “para que não sejamos responsáveis por denegrir o Todo entre a multidão de homens [despreparados], mas para que somente [divulguemo-lo] àqueles que são eleitos pelo próprio Deus” (CH XIII, 13).

É então que o texto de CH XIII se encerra com o belo hino de Ação de Graças, chamado *Oráculo Secreto* ou *Fórmula IV*<sup>7</sup>, que é entoado por Hermes. O mestre volta a frisar que também este hino, que está a ponto de ser cantado, não é objeto de ensinamento intelectual, já que são as próprias Potências divinas que o cantam. Hermes e Tat transcenderam a Héptada — que são as sete esferas do destino ou *heimarmene* —, Hermes e Tat renasceram em Deus e agora contemplam a Ogdóada — a oitava esfera superior, ou exterior, aos sete planetas da Antigüidade. E, como agora é capaz de tudo “compreender, ouvir e ver”, Hermes canta um hino, ou melhor, permite que as Potências divinas presentes em si cantem um hino à grandeza de Deus:

Que toda a natureza do Cosmos acolha este hino. Terra, abre-te! [...] Árvores, não mais vos agiteis, pois estou a ponto de cantar ao Senhor da Criação, ao Todo e ao Uno! Céus, abri-vos! Ventos, detende-vos! E que o círculo imortal de Deus acolha minhas palavras, pois estou a ponto de cantar ao Criador do universo, àquele que fixou a terra e suspendeu o céu [...]. Ele é o olho de meu pensamento.

Potências que estais em mim, cantai ao Uno e ao Todo! [...] Pai, iluminado por Ti, através de Ti, canto à luz inteligível e me regozijo na alegria do pensamento. Potências todas, cantai comigo! [...] Verdade, canta à Verdade! Bem, canta ao Bem! Vida e Luz, de vós procede este louvor e a vós ele regressa. Graças a Ti, Deus, pois é tua Palavra que te canta através de mim: recebe o Todo através de mim por meio de minha palavra, sob a forma de sacrifício verbal [...].

Pai, foi de tua Eternidade que obtive este louvor, e por tua vontade estou agora em repouso. O que acabo de ver, o vi por tua vontade. (CH XIII, 17-20)

<sup>7</sup>O título “fórmula” traduz a palavra grega *logos*. Dodd (1935, p. 241) viu neste trecho inequívocos ecos da poesia bíblica grega, em especial a de *Jó*. Contudo, trabalhos mais recentes, como o de Mahé (1982, p. 288), apontam para uma possível influência de antigos hinos sapienciais egípcios tanto no texto bíblico de *Jó* 38 quanto nos hinos herméticos de CH I e XIII.

Segue-se então o encerramento, no qual Tat também dá graças por ter recebido o êxtase pelo qual tanto tempo ansiou e pelo qual tantos esforços realizou. Hermes o aconselha a “oferecer sacrifícios por meio da palavra” (CH XIII, 20), ou seja, por meio de preces<sup>8</sup>. E Hermes conclui o texto de CH XIII dizendo a Tat: “Já é suficiente. Cada um de nós cumpriu a sua função: eu ao falar e tu ao escutar. Agora, Tat, conheces a ti mesmo por pensamento, e também conheces a nosso Pai” (CH XIII, 22).

### O Pai: as potências divinas

A idéia de que a Divindade se manifesta aos homens por meio de Virtudes ou Potências é bastante freqüente no pensamento pagão e cristão dos séculos iniciais de nossa Era (cf. Festugière, 1953, p. 158). Contudo, no que se refere aos escritos pagãos, a doutrina das Potências (*dynameis*) pode assumir uma dupla forma. Por um lado, e menos freqüentemente, as Potências equivalem a deuses personificados. Esta personificação politeísta não se dá na Hermética, que só admite um Deus Único, embora ocorra nas demais religiões pagãs. Mas, por outro lado, e mais amiúde, as Potências são como hipóstases da divindade única que, quando reunidas, formam a substância e o ser do Deus Único. Festugière cita, por exemplo, um mosaico de Antioquia onde são representados quatro homens sentados em torno de uma mesa. O personagem da esquerda, já bem maduro, é a antiga divindade greco-romana denominada Aion, enquanto os três outros representam os três Tempos: o futuro, o presente e o passado. O sentido da figura ali representada é o de que a divindade Aion resume em si as quatro estações do ano ou os três Tempos. O mesmo pode se dizer da célebre expressão grega *en kai to pan*, repetida à exaustão na literatura da época, que significa que Deus é simultaneamente um e todas as coisas, ou, dito de outra maneira, “Único, Deus se revela infinitamente múltiplo através de todas as manifestações de sua atividade no universo” (Festugière, 1953, p. 160). Embora ecos distantes desta doutrina possam ser encontrados nas concepções posteriores da mística judaica dos *Sephirots*, Festugière afirma que a origem desta idéia é puramente pagã e, mais especificamente, estoíca, ao citar Cornutus, uma fonte comum a Diógenes Laércio, Sextus Empiricus

<sup>8</sup> Uma referência negativa e apotropaica aos sacrifícios materiais realizados pelas religiões do Império.

e Juliano que afirma: “Deus possui tantos nomes, ou tantas formas e aspectos — o que dá no mesmo — quantos são os efeitos das Potências que manifesta no mundo”. Todas as *dynameis* de Deus, reunidas em conjunto, perfazem assim a soma do ser de Deus (*ibid*). Aproximadamente a mesma origem teria a concepção das Potências enquanto “ministros” da manifestação divina, e esta idéia também pode ser encontrada em Philo e Orígenes (cf. Festugière, 1953, p. 162), embora tenha sempre origem helênica, já que para um judeu a idéia da habitação do Sagrado em um ser mortal pareceria uma blasfêmia, e já que para um cristão a idéia do Deus encarnado é essencialmente histórica, única e irreprodutível.

Seja como for, na experiência mística de *CH XIII*, as Potências divinas aparecem como forças masculinas ativas, pois que “penetram” (no sentido orgânico e corporal) o iniciado, lançam suas sementes e, a seguir, cantam, elas mesmas, um hino de louvor ao Uno. A analogia não poderia ser mais obstétrica: dá-se uma concepção e logo uma parturição de um novo homem. Existe uma matriz (*metra*), que é “a sabedoria inteligente no silêncio”; existe um pai, que é a “vontade de Deus”; e existe uma semente lançada (*spora*), que é “o verdadeiro Bem”. O conceito ou nascituro será o *homo novus*, o homem regenerado. Não por acaso, em diversas passagens da literatura do Império, este homem novo é representado ou descrito metaforicamente como sendo calvo, qual um bebê recém-nascido. Aliás, é possível que esteja aqui a origem remota do hábito cristão mais tardio de aplicar a tonsura aos monges e sacerdotes após haverem eles proferido os votos e adotado um novo nome: morreram para a vida profana e renasceram em Cristo.

### A Mãe: o silêncio

Contudo, para que as sementes paternas sejam lançadas, é preciso uma condição passiva ou receptiva que as acolha. Este “útero” é a alma do místico que conquistou o silêncio à custa de prece e capacitação (*askesis*). O tema do silêncio é bastante caro à *Hermetica*, pois aparece em inúmeros de seus escritos. Em *CH I*, 30, por exemplo, lemos: “meu silêncio se converteu em gestação de bem”; em *CH I*, 31: “Aceita os puros sacrifícios verbais, ó Inefável, ó Indizível, tu a quem as palavras não podem declarar, a quem somente o silêncio pode nomear”; e em *CH X*, 5: “contemplarás a grandeza divina

somente quando já nada puderes dizer acerca dela”. Também no *Discurso da Oitava e da Nona*, um texto hermético da *Biblioteca de Nag Hammadi* (que parece ser a fonte original de *CH XIII* não glosada pelos bizantinos), surgem numerosas exortações ao silêncio aos que pretendem contemplar o Sagrado, além da belíssima imagem metafórica, aparentemente paradoxal, de um “hino [a Deus] entoado em silêncio” (*Nag Hammadi* VI 6, 58, 17-20 e 59, 28-33). Por suposto, não será discutida aqui a origem remota da teologia negativa, mas cabe mencionar que o silêncio não é exclusivo à *Hermetica* alexandrina, mas patrimônio de toda a Antigüidade. Em diversos mitos gnósticos judaico-cristãos, o silêncio aparece associado à Sophia; é possível que a origem comum desta idéia greco-judaica esteja associada à arcaica teologia egípcia, na qual Amon, o Deus Supremo, já era chamado de O Grande Silencioso desde dinastias recuadas. Uma antiga fórmula de oferenda a Amon, gravada numa estela, que hoje se encontra no Museu de Berlim, diz:

Seja feliz aquele que repousa perfeitamente nos braços de Amon,  
O protetor dos silenciosos que salva o humilde,  
Que concede seu sopro àqueles a quem ama. (Barucq, 1980, p. 202)

A similitude deste arcaico escrito egípcio com o nosso mais recente texto alexandrino é bastante clara: o filhinho recém-nascido repousa nos braços do pai amoroso que lhe concedeu seu sopro vital num ato de amor.

Todavia, tanto para antigos egípcios quanto para hermetistas alexandrinos, o qualificativo “silencioso” tem uma dupla acepção. “Silencioso” é não somente aquele que, após ter conhecido e vivenciado a regeneração, vê-se incapaz de expressar sua experiência com palavras correntes (“Tu a quem as palavras não podem declarar”), mas também é “silencioso” aquele que, em oposição aos inquietos, questionadores e tagarelas, cultivam sua busca mística mantendo uma prudente distância das agitações mundanas e das querelas puramente racionais. Num outro antigo hino religioso egípcio, o devoto escreve:

Ó, Thot, coloca-me em Hermópolis,  
A cidade onde é doce viver [...]  
E que guardes minha boca quando falo [...].  
Ó, tu, que levas a água da vida a locais afastados,

Vem e salva-me, pois sou um silencioso.  
 Ó, tu, fonte doce para o homem alterado no deserto!  
 A fonte encontra-se selada para os tagarelas,  
 Mas aberta para o silencioso. (Barucq, 1980, p. 360)

Além do fato de aqui a expressão “homem alterado no deserto” se aproximar muito do conceito gnóstico mais tardio de “tornar-se um estranho no mundo” ou “um estrangeiro no mundo”, é possível que tenha sido exatamente destas idéias arcaicas que o monaquismo cristão viria a se apropriar do século IV em diante.

Entretanto, chama a atenção o paradoxo do “hino cantado em silêncio”: como poderia se dar isto? Sucede que o “sacrifício em palavras” hermético representa uma novidade e um avanço em relação às práticas religiosas correntes nas religiões pagãs da época, que exigiam sacrifícios de vítimas ou então de primícias: o hermetista recusa-se a realizar tais sacrifícios. O caráter abstrato e austero que deve ter o sacrifício hermético é tão marcado que, em outro texto hermético, Hermes se repugna diante da simples sugestão de sacrificar incenso em ato de adoração:

Queimar incenso, quando se suplica a Deus, beira o sacrilégio, pois aquele que criou todas as coisas de nada mais necessita. Em vez disso, tratemos de lhe dar graças, pois Deus considera a gratidão dos mortais o melhor incenso. (*Asclepius* 41).

É desta forma, parece-me, que se resolve o paradoxo dos “hinos cantados em silêncio” e em uníssono<sup>9</sup> pelas Potências divinas presentes no regenerado: se nas fases ainda preambulares da ascese hermética o sacrifício se faz sob a forma de palavras, por meio de preces e hinos, já após a regeneração são

<sup>9</sup> Curiosamente, esta imagem das Potências que cantam pode ser comparada ao *Gratias* da antiga liturgia cristã. Quispel (1998), em um recente artigo, traça um instigante paralelo entre a liturgia da missa e a estrutura das experiências relatadas nos textos herméticos de *CH I*, *CH XIII* e *NH VI*, 6. Em todos aparecem o *dominus vobiscum*, *sursum corda* (elevai vossos corações) e o *gratias*, este último representado pelo *sanctus* cantado *cum angelis a una voce*. Os autores parecem concordar em que não se trata de uma liturgia ter influenciado a outra, mas sim de ambas advirem da mesma origem.

as próprias palavras que são sacrificadas: “Tu, a quem somente o silêncio pode nomear” (*CH I*, 31).

### A regeneração e o *Homo Novus*

A idéia de que um homem pode ser temporariamente tomado ou possuído por um deus ou demônio também já era bastante antiga na época em que foram compostos os textos da *Hermetica*, e seria desnecessário citar exemplos tais como as revelações extáticas dos oráculos de Delfos, Claros e Dodona e as obras médicas de Hipócrates.<sup>10</sup> Todavia, o resultado essencial da regeneração acontecida em *CH XIII* está bastante longe de um dom temporário de profecia, como é o caso dos antigos oráculos, mas trata-se, ao contrário, do estabelecimento de um novo estado em que o homem conhece a Deus como seu Pai e se reconhece a si mesmo como filho de Deus. Mesmo que a regeneração hermética possa eventualmente conduzir à profecia ou à pregação, algo que raramente é sugerido, o resultado é que o renascido se encontra num estado *definitivamente* diferente daquele que de início possuía: encontra-se renovado espiritualmente, supostamente até o fim de seus dias. Festugière cita uma passagem de um texto clássico que não é hermético, a *Carta a Marcela*, de Porfírio, que acredita esclarecer bem esta antiga idéia da habitação humana de Deus. Nela Porfírio afirma à sua esposa: “Quando o esquecimento de Deus se introduz em uma alma, necessariamente o mau demônio ali passa a habitar: como sabes, nossa alma é a morada de deuses ou de demônios” (*apud* Festugière, 1954, p. 213). Esta afirmação se coaduna com a idéia congênere de a alma sendo “o templo de Deus”, pois Porfírio, mais adiante, aconselha à sua consorte: “Que teu intelecto seja, pois, o templo de Deus” (*ibid.*, p. 214).

Ora, a idéia de uma alma sendo “templo de Deus” é comum às místicas helênica, judaica, cristã e pagã, e dela trataram muitos autores, entre eles Philo e Paulo, e sua origem parece estar em Platão, *Timeu* 90. Entretanto, tanto no

---

<sup>10</sup> “Nossas maiores bênçãos nos chegam por meio da loucura”, afirma Platão em *Fedro*, 244A. Dodds (1951, cap. III), num estudo sobre o significado da loucura para a cultura grega, afirma que Platão considera a loucura bem-vinda “desde que proporcionada por um dom divino”, e a divide em quatro categorias: a loucura profética, patrocinada por Apolo; a loucura ritual, patrocinada por Dioniso; a loucura poética, patrocinada pelas Musas; e a loucura erótica, patrocinada por Afrodite e Eros. (cf. também *Fedro* 265B)

caso de Porfírio quanto no de Platão, a presença divina é tratada como uma condição já presente na alma desde o nascimento. Platão afirma que o *Nous*, centelha divina presente na alma humana, é concedida necessariamente a todos os homens, e isto desde seu nascimento. Este, porém, não é caso da experiência descrita em *CH XIII*. Aqui, no nosso texto hermético, as Potências divinas, até então ausentes, irrompem subitamente na alma do místico. Aqui, são necessárias uma série de condições prévias para que a palingenesia se dê. Aqui, finalmente, são só uns poucos eleitos que recebem os dons divinos, e que depois se obrigam a calar diante da turba, “para não denegrir o Todo diante da multidão de homens”. Há, portanto, um elemento bastante original na regeneração hermética: trata-se de um renascimento que vem de fora, que irrompe subitamente naqueles que o desejaram ardentemente e que longamente se prepararam para isso.<sup>11</sup> Festugière afirma que a mística platônica tradicional (da qual participa Porfírio) é uma *mística ontológica*, uma mística de resgate da fagulha de Deus que sempre habitou no interior do homem, enquanto que a mística de *CH XIII* é uma *mística de renovação*, já que aqui a salvação supõe uma determinada operação que se faz a partir de fora e por meio de um novo nascimento (cf. Festugière, 1954, p. 216).

### A iluminação e a nova parentela

Entretanto, qual é o lugar que a iluminação ocupa em *CH XIII*? O simbolismo da luz e a doutrina da iluminação (*photismos*) são bastante comuns no Império em todas as religiões místicas: trata-se do *fos* dos Mistérios pagãos, do *Nous* do hermetismo, da luz da inteligência da escola platônica e cristã, do batismo (*photismos*) dos ortodoxos e também dos gnósticos (*CH XIII* 2 e 3; Festugière, 1954, p. 241). Na teurgia de Jâmblico, nos *Oráculos Caldaicos*, nos *Papiros Mágicos Gregos*, luz e fogo sempre desempenham papel preponderante: deuses, anjos e demônios luminosos com frequência aparecem nas

<sup>11</sup> Alguns autores entendem a palingenesia hermética como sendo o equivalente pessoal da noção estóica de *ekpirosis* cósmica seguida de *apokatastasis*, estabelecendo uma ligação desta idéia com *Timeu* 22B-3B e *Político* 268D-74D. Já outros autores, embora admitam uma influência platônica genérica, consideram-na secundária em relação a antigas tradições egípcias. De qualquer forma, o renascimento aqui configura noções gnósticas correntes de negação do nascimento físico e de libertação do destino e da condição mundana.

evocações do teurgo. Contudo, em todos estes casos também estamos longe da iluminação descrita em *CH XIII*. Na hermética há um pai, uma matriz e uma semente, e o novo ser gerado é totalmente interior, já que nada da forma exterior denuncia o renascimento (cf. Festugière, 1954, p. 225). Os sentidos exteriores de Hermes e Tat devem antes ser inativados para que os olhos interiores possam ver, e dá-se então a iluminação de Tat: “Graças a teu hino, pai, meu intelecto foi plenamente iluminado” (*CH XIII*, 21). No entanto, o texto deixa bem claro que a iluminação obtida não se resume a um fenômeno puramente psicológico ou interior, mas também — o que é importante — representa um fenômeno físico. Em nosso texto, Deus não se manifesta exclusivamente sob a forma de um objeto noético ou imagem no intelecto, mas também habita concretamente o corpo do místico enquanto sopro vivificante (cf. Festugière, 1954, p. 249). Portanto, a luz que iluminou o discípulo é Deus: Deus agora habita o homem e se tornou os olhos espirituais do homem, de maneira que, quando o iniciado louva a Deus, é o próprio Deus que se louva a si mesmo. Agora, o homem abandonou sua antiga condição estreita e passou a ser instrumento das Potências divinas: “Teu Verbo te louva através de mim” (*CH XIII*, 18). Aqui encontramos uma crença bastante antiga, que tem até ecos bíblicos (*Lucas*, 8, 46), de que a virtude divina pode ser transmitida através de instrumentos inertes ou animados desde que determinadas condições não a dissipem. É este cuidado em não dissipar a energia divina que pode explicar o voto de silêncio exigido de Tat após a experiência. Assim, Hermes, ao cantar o hino, obtém uma força que como que “contamina” seu discípulo Tat, levando-o a receber, por seu turno, a iluminação. Este poder, ou dádiva, para que não seja dissipado, só pode ser comunicado àqueles que fizeram por merecê-lo, e daí o juramento de calar.

Seja como for, o que importa é que a superação proporcionada pela regeneração hermética ultrapassa a simples renovação moral ou ética. A renovação supostamente obtida não se trata do “imitar a Deus” do fiel cristão, e sequer do “deixar-se guiar pelo *Logos*” do filósofo estóico. Trata-se, isto sim, da concepção de um novo ser que nasce, vive e se desenvolve, de um ser teônimo e totalmente distinto do anterior, provavelmente o mesmo ser que expressava Paulo quando dizia: “Não sou eu que vivo, mas é Cristo que vive em mim” (*Gálatas* 2, 20).

Aliás, há aqui também outra pequena sutileza que torna o texto hermético original: trata-se do caráter súbito do surgimento de uma nova moral. Isto

porque, para o racionalismo grego clássico, a virtude é sempre algo adquirido. Desde Aristóteles, a virtude é função a ser lentamente cultivada, desenvolvida e lapidada, e sempre ocorre de maneira lenta, resultando de longos exercícios. Contudo, em *CH XIII*, o ocorrido é bastante diverso: mesmo que seja necessária uma cuidadosa *paidea* prévia, as virtudes decorrentes da irrupção das Potências divinas por assim dizer cassam, de um só golpe, todos os vícios do homem antigo, transformando-o *ex abrupto*. É assim, então, que de certa forma a moral clássica se diferencia da moral mística hermética: a virtude é um dom exclusivamente divino, que vem de fora e de súbito; é uma moral que não é adquirida, mas sim concedida por Deus.

Para encerrar este artigo, restaria somente acenar sobre o caráter interior e íntimo da experiência mística descrita em *CH XIII*. Um novo ou “segundo nascimento” pode corresponder, ontologicamente, a uma mudança drástica do regime parental. Em outras palavras, o regenerado — mesmo que a regeneração seja somente interior — desfaz-se, ainda que sutilmente, de uma parentela histórica e carnal em proveito de uma nova parentela atemporal e difusa. Assim é que, se após o renascimento do místico, seu pai e sua mãe deixam de ser os antigos pais biológicos para se tornar a Potência Divina e uma alma tornada silente, da mesma maneira seus confrades deixam de ser seus antigos irmãos carnis e são substituídos por aqueles novos irmãos espirituais que foram gerados sob as mesmas condições e filhos do mesmo Pai. Desta maneira, pode-se supor que a experiência de regeneração daria origem a comunidade parental — que permanece sendo significativa apesar de esparsa no tempo e no espaço — de homens e mulheres que se reconheceriam mutuamente como irmãos num registro que transcende a pura origem biológica comum e a pura geração natural e imprevisível. Ora, esta idéia de certa forma nos remete aos conhecidos temas que os antigos gnósticos judaico-cristãos tão insistentemente atribuíam à elite desperta ou comunidade de “psíquicos”: “ser um estrangeiro no mundo”, “estar no mundo sem a ele pertencer”, “escapar do cativo”, “atender ao chamado que vem de longe”, “escapar da masmorra do mundo”, “voltar ao lar celeste” e tantos outros já tão bem estudados por Jonas (1963, pp. 48-97). Pois bem, foi justamente esta característica da mística hermética que levou alguns autores a classificá-la, justificadamente, de uma gnose pagã.

Em suma, a experiência descrita em *CH XIII* enfatiza bastante as cores gnósticas da mística hermética: não somente o homem aspira por conhecer

Deus, mas também Deus deseja ser conhecido pelo homem, a mais elevada de suas criações (*CH I 31*; *CH VII 2*; *CH X 4 e 15*). Tanto é que Hermes, logo de início em nosso texto, adverte Tat que “os mistérios do espírito não podem ser ensinados, mas nos são concedidos por Deus quando ele assim o deseja” (*CH XIII 2*). Desta forma, a experiência descrita no *Discurso Secreto da Montanha* pode ser entendida como sendo formada por duas fases distintas e articuladas: uma primeira fase em que é realizado o auto-conhecimento — o conhecimento da natureza divina presente *in potentia* no homem —, e uma segunda fase em que se dá o conhecimento do próprio Deus. A realização de ambas determina uma súbita invasão do iniciado por parte do *Nous* divino, cujo resultado direto é o “estabelecimento do *Logos* no interior do homem” (*CH XIII 8*), ou seja, seu resgate da condição de homem decaído e sua restauração à condição de Homem Essencial, e isto ainda em vida. É esta interação íntima e recíproca entre Deus e sua criatura, aqui descrita em forma de cópula, que concede à *Hermetica* seu profundo caráter gnóstico.

Assim, se o antigo Thot egípcio, e o Hermes grego que lhe sucedeu e substituiu, foram divindades tidas por serem “portadoras da Palavra Divina”, *CH XIII* disso pode ser considerado um notável exemplo, pois resume bem o entendimento gnóstico da espiritualidade mística: *novit qui colit*.<sup>12</sup>

### Referências:

BARUCQ, André e DAUMAS, François. *Hymnes et prieres de l’Egypte ancienne*. Paris: Les Editions du Cerf, 1980.

BETZ, Hans Dieter. *The Greek magical papyri in translation, including the Demotic spells*. 2. ed. Chicago: University of Chicago Press, 1992.

COPENHAVER, Brian P. *Hermetica: the Greek Corpus Hermeticum and the Latin Asclepius in a new English translation with notes and introduction*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

DODD, C. H. *The Bible and the Greeks*. London: Hodder & Stoughton, 1935.

<sup>12</sup> Expressão de Sêneca, em suas *Epistulae*, que pode ser traduzida por “a piedade é fruto do conhecimento”, o que de certa forma expressa o efeito da *gnose* nos gnósticos “perfeitos”; opõe-se, por inversão, à também corrente expressão *colit qui novit*, que pode ser traduzida por “o conhecimento é fruto da piedade”, o que de certa forma representa a concepção religiosa canônica.

DODDS, E.R. *The Greeks and the irrational*. Berkeley: University of California Press, 1951.

FAIVRE, Antoine. *The eternal Hermes: from Greek god to alchemical mages*. Grand Rapids: Phanes Press, 1995.

FESTUGIÈRE, André-Jean. *La révélation d'Hermès Trismégiste*. Paris: Les Belles Lettres, 1949-54, 4 vol. (reed. 1990). v. I: *L'Astrologie et les sciences occultes*, 1950; v. II: *Le Dieu cosmique*, 1949; v. III: *Les doctrines de l'Ame*, 1953; v. IV: *Le Dieu inconnu et la gnose*, 1954.

JONAS, Hans. *The gnostic religion*. 2. ed. Boston: Beacon Press, 1963.

MAHÉ, Jean-Pierre. *Hermès em Haute-Égypte*. Québec: Les Presses de l'Université Laval, 1978-82. v. I: *Les textes hermétiques de Nag Hammadi et leurs parallèles grecs et latins*, 1978. v. II: *Le fragment du Discours Parfait et les Définitions hermétiques arméniennes*, 1982.

MEAD, G. R. S. *Thrice-Greatest Hermes: studies in Hellenistic theosophy and gnosis*. London: Theosophical Publishing Society, 1906 (reimp.: Kessinger Publishing Company, s/d).

NEBOT, Xavier Renau. *Textos herméticos*. Madrid: Editorial Gredos, 1999.

PLATÃO. *Timeu*. Paris: GF- Flammarion, 1995.

\_\_\_\_\_. *Fedro*. São Paulo: Martin Claret, 2005.

QUISPEL, Gilles. The Asclepius: from the Hermetic Lodge in Alexandria to Greek Heucharistic and the Roman Mass. In HANEGRRAAFF, Wouter J.; BROEK, Roelof van den (ed.). *Gnosis and Hermeticism: from Antiquity to modern times*. New York: State University of New York Press, 1998.

*Recebido em outubro de 2005*  
*Aprovado em novembro de 2005*