

O MITO DA GÊNESE E DA CATÁBASE DO HOMEM: UMA ANÁLISE ELIADEANA DO *CORPUS HERMETICUM* 1.12-15

THE MYTH OF THE GENESIS AND CATABASIS OF THE MAN: NA ELIADEAN ANALYSIS OF THE *CORPUS
HERMETICUM* 1.12-15

EL MITO DE LA GENESIS Y LA CATABASA DEL HOMBRE: UN ANÁLISIS ELIADEANA DEL *CORPUS
HERMETICUM* 1.12-15

David Pessoa de Lira

Universidade Federal de Pernambuco (UFPE)

RESUMO

O presente artigo trata de um estudo das estruturas discursivas da *récit mythologique* (narrativa mitológica) e especificamente de uma análise do mito do *Corpus Hermeticum* 1.12-15, no que se refere ao princípio da coincidência dos opostos ou pela biunidade incidente no texto. O mito que será analisado, no presente artigo, é estritamente a narrativa mitológica do episódio da catábase do Homem (*Corp. Herm.* 1.12-15). Para proceder metodologicamente, faz-se necessário expor a compreensão sobre o *homo religiosus hermeticus* e sua categoria em relação ao fato religioso. Assim, analisa-se o mito do *Corp. Herm.* 1.12-15, tendo como principais aportes teóricos as ideias eliadenas. E, finalmente, busca-se caracterizar a incidência da divina biunidade, da oposição dos opostos bem como o motivo último do relato do mito para explicar por que os homens são mortais, qual é a *causa mortis* do ser humano e as implicações do amor-sexo (ἔρωξ).

Palavras-chave: *Homo Religiosus Hermeticus*; Mito; Catábase; Mircea Eliade.

ABSTRACT

The present article deals with a study of the discursive structures of the *récit mythologique* (mythological narrative) and specifically an analysis of the myth of *Corpus Hermeticum* 1.12-15, in regards to the beginning of the coincidence of the opposites or by biunity incident in the text. The myth that will be analysed, in the present article, is strictly the mythological narrative of the episode of the catabasis of the Man (*Corp. Herm.* 1.12-15). To proceed methodologically, it is necessary to expose the understanding on the *homo religiosus hermeticus* and his category regarding the religious fact. So, the myth of the Corp is analysed. Herm. 1.12-15, having like principals dock theoreticians the eliadean ideas. And, finally, it is looked to characterize the incidence of the divine bi-unity, of the coinciding of opposites as well as the motif of the report of the myth in order to explain why the men are mortal, what the cause is mortis of the human being and the implications of the love-sex (ἔρωξ).

Keywords: *Homo Religiosus Hermeticus*; Mith; Catabasis; Mircea Eliade.

RESUMEN

El presente artículo aborda un estudio de las estructuras discursivas de la récit mythologique (narrativa mitológica) y específicamente un análisis del mito del

Corpus Hermeticum 1.12-15, con respecto al principio de la coincidencia de los opuestos o el incidente de la biunidad en el texto. El mito que se analizará, en este artículo, es estrictamente la narración mitológica del episodio de la catabasis del hombre (*Corp. Herm.* 1.12-15). Para proceder metodológicamente, es necesario exponer la comprensión del *homo religiosus hermeticus* y su categoría en relación con el hecho religioso. Así, se analiza el mito de *Corp. Herm.* 1.12-15, teniendo como principales aportaciones teóricas las ideas eliadeanas. Y, finalmente, buscamos caracterizar la incidencia de la biunidad divina, la oposición de los opuestos, así como la razón última del relato del mito para explicar por qué los hombres son mortales, cuál es la mortis del ser humano y las implicaciones del amor-sexo (ἔρως).

Palabras clave: *Homo Religiosus Hermeticus; Mito Catabasis; Mircea Eliade.*

INTRODUÇÃO

12 O Pai de todos, o Nous, sendo vida e luz, gestou um Homem idêntico a ele, o qual ele amou como seu próprio rebento; pois era mui lindo, tendo a imagem do Pai; pois também, deveras, Deus amou sua própria forma, e entregou todas as obras de si mesmo, **13** e quando o *Homem* avistou a criação do Demiurgo no fogo, quis criar também, e foi permitido pelo Pai; quando veio a estar na esfera demiúrgica, enquanto estava para ter toda a autoridade, avistou as obras do irmão, e os *regentes* o amaram, porém cada um compartilhou de sua própria ordem; e aprendendo *da* essência desses e tendo comungado da natureza deles, quis romper a periferia dos ciclos, e compreender o poder do que se impõe sobre o fogo.

14 E tendo ele toda a autoridade do mundo dos mortais e viventes irracionais, olhou para baixo através da harmonia *das esferas planetárias*, tendo rompido a couraça, também mostrou à substância elementar inferior a bela forma de Deus; o qual tendo uma beleza insaciável e toda energia dos regentes em si mesmo e a forma de Deus, ela tendo visto, sorriu com amor, já que ela tinha visto a visão da mui linda forma do Homem na água e a sombra sobre a terra. Porém o *mesmo* vendo a forma semelhante a ele estando nela e na água, amou e quis habitar lá. Porém com a vontade foi feita a energia, e ele habitou a forma irracional; porém a natureza tendo recebido o amado, enlaçou toda e se misturaram; pois eram amantes. **15 E**, por isso, de todos os viventes sobre a terra, o homem é duplo: mortal por causa do corpo, porém imortal por causa do homem essencial; pois sendo imortal e tendo a autoridade de todos, os mortais sofrem estando submetidos à heimarmenē. Portanto, *mesmo* estando acima da harmonia *das esferas planetárias*, sendo harmonioso, tem vindo a ser escravo; e sendo macho-

fêmea, de um pai sendo macho-fêmea, e insone de um insone. É dominado. (*Corpus Hermeticum* 1. 12-15) (tradução própria).¹

O presente texto trata de um estudo das estruturas discursivas da *récit mythologique* (narrativa mitológica) e especificamente de uma análise do mito do *Corp. Herm.* 1.12-15, no que se refere ao princípio da coincidência dos opostos ou pela biunidade incidente no texto. O mito que será analisado, no presente artigo, é estritamente a narrativa mitológica do episódio da catábese do Homem (*Corp. Herm.* 1.12-15).

Delimita-se a analisar o mito com base na teoria eliadeana, lidando com o próprio texto no que diz respeito às formas de expressão e ao conteúdo religioso. Ao analisar o mito da antropogênese e da catábese do homem no livro do *Poimandrês* (*Corp. Herm.* 1.12-15), tomando como procedimento hermenêutico a teoria de Mircea Eliade, procura-se levar a efeito um estudo acurado dos conceitos, ideias e crenças, perguntando pelo sentido e pela aplicação de tais crenças e ideias que incidem no texto hermético. Segundo Robert A. Segal, o *Poimandrês*, sendo analisado em uma perspectiva eliadeana, é um mito da criação e da salvação. Trata-se da explicação da gênese do mundo profano. O ser humano, obviamente, dentro dos vários fenômenos hierofânicos e sacrados, é posto em evidência (Segal, 1986, p. 73).

Em um primeiro momento, faz-se necessário expor a compreensão sobre o *homo religiosus hermeticus* e sua categoria em relação ao fato religioso. Assim, pode-se dizer se o autor hermético fundamenta sua crença em um mito ou se é um homem histórico-religioso. A partir da teoria classificatória das categorias do homem frente à religião e busca definir isso em termos do *homo religiosus* que é autor dos tratados herméticos (SEGAL, 1986, p. 74).

O Homem Primevo é uma das emanações divinas, as quais são parcialmente personificadas. O Demiurgo, a Palavra e o Homem são emanações que servem como uma ligação entre o sagrado e o profano, sendo cada qual criada pelo sagrado ou emanada do

¹ *Corpus Hermeticum* (*Corp. Herm.*) 1.12-15: **12** ὁ δὲ πάντων πατήρ ὁ Νοῦς, ὡν ζωὴ καὶ φῶς, ἀπεκύησεν Ἄνθρωπον αὐτῷ ἴσον, οὐ ἡράσθη ὡς ἰδίου τόκου· περικαλλῆς γάρ, τὴν τοῦ πατρὸς εἰκόνα ἔχων· ὄντως γὰρ καὶ ὁ θεὸς ἡράσθη τῆς ἰδίας μορφῆς, παρέδωκέ <τε> τὰ ἑαυτοῦ πάντα δημιουργήματα, **13** καὶ κατανοήσας δὲ τὴν τοῦ Δημιουργοῦ κτίσιν ἐν τῷ πυρὶ, ἠβουλήθη καὶ αὐτὸς δημιουργεῖν, καὶ συνεχωρήθη ἀπὸ τοῦ πατρὸς· γενόμενος ἐν τῇ δημιουργικῇ σφαίρα, ἔξων τὴν πᾶσαν ἐξουσίαν, κατενόησε τοῦ ἀδελφοῦ τὰ δημιουργήματα, οἱ δὲ ἡράσθησαν αὐτοῦ, ἕκαστος δὲ μετεδίδου τῆς ἰδίας τάξεως· καὶ καταμαθὼν τὴν τούτων οὐσίαν καὶ μεταλαθὼν τῆς αὐτῶν φύσεως ἠβουλήθη ἀναρρῆσαι τὴν περιφέρειαν τῶν κύκλων, καὶ τὸ κράτος τοῦ ἐπικειμένου ἐπὶ τοῦ πυρὸς κατανοῆσαι.

14 καὶ ὁ τοῦ τῶν θνητῶν κόσμου καὶ τῶν ἀλόγων ζώων ἔχων πᾶσαν ἐξουσίαν διὰ τῆς ἁρμονίας παρέκυψεν, ἀναρρῆσας τὸ κύτος, καὶ ἔδειξε τῇ κατωφερεῖ φύσει τὴν καλὴν τοῦ θεοῦ μορφήν, ὃν ἰδοῦσα ἀκόρεστον κάλλος <καὶ> πᾶσαν ἐνέργειαν ἐν ἑαυτῷ ἔχοντα τῶν διοικητῶρων τὴν τε μορφήν τοῦ θεοῦ ἐμειδίασεν ἔρωτι, ὡς ἄτε τῆς καλλίστης μορφῆς τοῦ Ἀνθρώπου τὸ εἶδος ἐν τῷ ὕδατι ἰδοῦσα καὶ τὸ σκίασμα ἐπὶ τῆς γῆς. ὁ δὲ ἰδὼν τὴν ὁμοίαν αὐτῷ μορφήν ἐν αὐτῇ οὐσαν ἐν τῷ ὕδατι, ἐφίλησε καὶ ἠβουλήθη αὐτοῦ οἰκεῖν· ἅμα δὲ τῇ βουλῇ ἐγένετο ἐνέργεια, καὶ ὤκησε τὴν ἄλογον μορφήν· ἡ δὲ φύσις λαθοῦσα τὸν ἐρώμενον περιεπλάκη ὅλη καὶ ἐμίγησαν· ἐρώμενοι γὰρ ἦσαν. **15** καὶ διὰ τοῦτο παρὰ πάντα τὰ ἐπὶ γῆς ζῶα διπλοῦς ἐστὶν ὁ ἄνθρωπος, θνητὸς μὲν διὰ τὸ σῶμα, ἀθάνατος δὲ διὰ τὸν οὐσιώδη ἄνθρωπον· ἀθάνατος γὰρ ὡν καὶ πάντων τὴν ἐξουσίαν ἔχων, τὰ θνητὰ πάσχει ὑποκείμενος τῇ εἰμαρμένῃ. ὑπεράνω οὖν ὡν τῆς ἁρμονίας ἐναρμόνιος γέγονε δοῦλος ἀρρενόθηλος δὲ ὡν, ἐξ ἀρρενοθήλους ὡν πατρὸς καὶ ἄπνου ἀπὸ ἀπνου Κρατεῖται (HERMĒS TRISMĒGISTE, 2011, t. 1, p. 10-12).

sagrado. Essa ligação de opostos é praticamente irreconciliável, estabelecendo, assim, uma coincidência de opostos (Segal, 1986, p. 73). Em um segundo momento, faz-se necessário entender o percurso teórico de Eliade a respeito do mito.

Por fim, procurar-se-á analisar o mito do *Corp. Herm.* 1.12-15, tendo como principais aportes teóricos as ideias eliadenas, considerando os aspectos do sagrado no desenrolar da narrativa mitológica. Assim, busca-se caracterizar a incidência da biunidade, da coincidência dos opostos bem como o motivo último do relato do mito para explicar por que os homens são mortais, qual é a *causa mortis* do ser humano e as implicações do amor-sexo (*ἔρωτες*).

O HOMO RELIGIOSUS HERMETICUS E O MITO.

Em geral, os herméticos não eram muito interessados em mito, exceto o autor de *Poimandrês* (*Corp. Herm.* 1). No caso de seu autor, ele empregou um modo mais imaginativo para estabelecer seus ensinamentos assim como usou mais livremente os mitos (DODD, 2005, p. 30; LIRA, 2015, p. 282). Em todo caso, comparado a outros movimentos religiosos, o hermetismo não se prendia a mitologias. Assim, C. H. 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).²

Segundo Jean-Pierre Mahé, as sentenças herméticas primitivas constituíam os elementos mais antigos, constantes e imutáveis, aos quais se prendiam os mais variados acréscimos redacionais posteriores. 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) (Mahé, 1982, t. 2, p. 41-43; Lira, 2015, p. 100-101).

² O grifo em itálico na tradução é do autor. *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, 1954, p. 244).

Sendo assim, os tratados herméticos, segundo o grau de sua elaboração redacional, são constituídos tipologicamente de sentenças justapostas, encadeadas, comentadas e mitificadas.³ Sentenças comentadas mitificadas são sentenças interpretadas em termos de mitologia ou transformadas em mito. As sentenças comentadas mitificadas podem apresentar uma aparente característica narrativa ao empregar o tempo aoristo por decorrência da junção da forma das sentenças herméticas primitivas (com aoristo gnômico⁴) a um mito adaptado. Neste sentido, a sentença hermética é comentada com ajuda de materiais mitológicos. No entanto, ela não é alterada e o mito é apenas evocado sem qualquer desenvolvimento narrativo propriamente dito. É impróprio designar de mito um texto que não apresenta nenhuma estrutura mítica. Mahé define de *mitificado* aquilo que não é mito propriamente dito (Lira, 2015, p. 284).

Sentença mitificada é um tipo de *motivo mitológico* que não pode ser considerado necessariamente um mito, mas pode ter sido empregado como um *mitologema*, que, segundo Károly Kerényi, pode ser constantemente utilizado para criar novas narrativas míticas (Jung; Kerényi, 2012, p. 15-17; Lira, 2015, p. 217, 282-283). Segundo o filólogo e historiador das religiões, Károly Kerényi, “o mitologema é um material mítico que vem a ser continuamente revisitado, remodelado e plasmado, como um filme de imagens sem fim (tradução própria)”. Ou seja, é um material mítico (arquetípico) que constantemente tem recebido elementos característicos de variadas culturas, originando vários mitos com o mesmo tema recorrente.⁵

Em todo caso, são poucos os materiais mitológicos incidentes no *Corpus Hermeticum*. Os textos, amiúde, são pouco figurativos, apresentando discursões abstratas sobre temas teológicos, antropológicos e cosmológicos.⁶ O texto de *Poimandrês* (*Corp. Herm.* 1) é uma das exceções. Não obstante, o que não se pode negar é que alguns autores herméticos têm interesse por mito ou mitificação de sentenças.

³ Sobre os aspectos tipológicos das sentenças, cf. MAHÉ, 1982, t. 2, p. 41, 416-427; LIRA, 2015, p. 100-101, 284-285.

⁴ Sobre o aoristo gnômico, cf. RAGON, 2012, p. 270; BETTS; HENRY, 2010, p. 56; BLASS; DEBRUNNER; FUNK, 2009, p. 171-172, 177-178, 192, 259; JAY, 1994, p. 250, 252.

⁵ *Il mitologema è un materiale mitico che viene continuamente rivisitato, rimodellato e plasmato, come un fiume di immagini senza fine.* JUNG; KERÉNYI, 2012, p. 15-17; LIRA, 2015, p. 282.

⁶ As *figuras* são palavras, termos e expressões que designam algo existente no mundo natural, tais como substantivos concretos, verbos que indicam atividades físicas e adjetivos que descrevem qualidades físicas (FIORIN; SAVIOLI, 2012, p. 71-72; BERTRAND, 2003, p. 154, 214). Exemplos de figuras: Homem, mundo, viventes, sombra, olhar, harmonia planetária, couraça, mostrar, Natureza, sorrir, ver, água, terra, energia, regentes, Deus e habitar. A humanidade, o *ἄνθρωπος*, e a natureza, a *φύσις*, foram personificadas, perdendo seu caráter mais abstrato e geral, dando espaço às *figuras* mais concretas. O *ἄνθρωπος* e a *φύσις* passam a ser substantivos próprios. Relativo à palavra *ἄνθρωπος*, pode significar tanto a espécie humana como cada indivíduo humano. Essa distinção só é possível pelo uso do artigo, mas, sobretudo, pelo contexto (RAGON, 2012, p. 172; BETTS, 2010, p. 11). Quanta à harmonia das esferas ou à harmonia planetária (*ἀρμονία*), diz respeito à estrutura do universo, e não a uma palavra abstrata (LIDDELL; SCOTT, 1996, p. 244; SCOTT, 1985, v. 2, p. 41-42; DODD, 1954, p. 138-141). Os regentes são os astros (ou os deuses astrais) (DODD, 1954, p. 138-141, 154; SCOTT, 1985, v. 2, p. 47-48; DODD, 2005, p. 31; COPENHAVER, 2000, p. 133).

Partindo da teoria eliadeana a respeito da categorização ou classificação da religião, ao tentar correlacionar as concepções de Deus, levaria em consideração a diferenciação entre o homem 'mítico' e o homem 'histórico' a partir da natureza do tempo (SEGAL, 1986, p. 74). Segundo Anna Van den Kerchove, as *palavras divinas* do *Corpus Hermeticum* pertencem a um jogo de tempos diferentes que se interconectam: o *tempo histórico*, o *tempo hermético* e o *tempo mítico*. O *tempo histórico* é aquele no qual está inserido o escritor (redator) e o leitor do tratado hermético. O *tempo hermético* é aquele em que estão inseridas as *dramatis personae* (Hermes, Asclépio, Ísis, Hórus, Amon e Tat). O *tempo mítico*, no qual está inserido Deus, *Poimandrês*, Demiurgo, *Agathos Daimon*, regentes etc., trata-se de um tempo primordial e *anistórico* (a-histórico) (Van den kerchove, 2012, p. 78, 289-290; Lira, 2015, p. 281).

No entanto, o *tempo hermético* tem uma relação muito próxima com o *tempo histórico*. Eles tratam de assuntos comuns aos seres humanos e são ensinamentos de um mestre aos seus discípulos. Não se pode negligenciar o fato de que o *tempo hermético* é qualquer tempo na história em um determinado contexto.

Deve-se concordar com J. Peter Södergård "que a leitura ativa uma função performativa latente do texto, e que essa função mantém e até manipula a mente do Leitor Empírico para experimentar isto: a mudança dêitica na comunidade dos hermetistas toma lugar no aqui agora no processo de leitura (tradução própria)".⁷

A preocupação primeira de Södergård teria como ponto principal demonstrar que os leitores são conduzidos pelo próprio texto para dentro do diálogo como se eles assumissem o papel das personagens, sendo autoiniciadas via texto. Mircea Eliade também defendia a teoria da autoiniciação pelo texto hermético, mas Södergård defende, de forma inovadora, por meio da semiótica, que a leitura do escrito hermético exerce uma função textual performativa (Van den kerchove, 2012, p. 13, 131-132; Eliade, 2011, v. 2, p. 258; Södergård, 2003, p. 68-70, 112-120; Lira, 2015, p. 95).

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).⁸ No entanto, as *dramatis personae* são humanas e não possuem nenhum caráter mitológico. Apenas se utiliza

⁷ ...that reading activates a latent performative function of the text, and that this function supports, and even manipulates the mind of the Empirical Reader to experience that the deitic shift into the community of Hermetists takes place in the here and now of the reading-process (SÖDERGÅRD, 2003, p. 68).

⁸ O nome *Tat* apresenta uma grafia diferente, pressupondo que Hermes-*Thoth* seja uma figura com personalidade independente de Tat. NOCK; FESTUGIÈRE, 2011, t. 1, p. IV; DODD, 2005, p. 13; SCOTT, 1985, v. 1, p. 2-3; MAHÉ, 2005, v. 6, p. 3940; LIRA, 2015, p. 98.

pseudonimicamente os nomes das divindades para ocultar os nomes dos mestres e discípulos.

De acordo com as características doutrinárias, os traços imanentistas e monistas estão presentes no *Corp. Herm.* 2, 5, 8 e 14; os traços transcendentalistas e dualistas se evidenciam no *Corp. Herm.* 1, 4, 6, 7 e 13. Em todo caso, percebe-se um imanentismo que não exclui o transcendentalismo nem um transcendentalismo que exclui o imanentismo dentro de um mesmo tratado. Sendo assim, os tratados podem ser agrupados, segundo suas doutrinas teológicas, em monistas, dualistas e mistos. Segundo Luke Johnson, os tratados herméticos diferem no que se pode chamar de elementos mitológicos, não em suas exortações.⁹

Destarte, ao lidar com qualquer que seja o tratado hermético, deve-se averiguar qual é a categoria do *homo religiosus hermeticus* que redigiu o texto. Para isso, faz-se necessário acolher a teoria classificatória de Mircea Eliade. Em vários textos, Eliade defende a classificação da humanidade, dividindo-a em duas categorias, a saber: 'mítica' e 'histórica'. O homem mítico é o homem 'primitivo', 'arcaico', 'tradicional' ou 'pré-moderno'. Essa categoria se refere ao homem pré-letrado e antigo da Ásia, Europa e América. Já o homem histórico, esse se refere ao homem ocidental, começando não necessariamente com a cultura greco-romana, mas com a cultura judaico-cristã (Segal, 1986, p. 64-65).

No que se refere à primeira categoria, essa não se trata necessariamente de uma escala primitiva, mas de um ser religioso que fundamenta conscientemente sua existência a partir de mitos. Só o homem dessa categoria acredita que a humanidade é verdadeiramente mítica. Assim, por um lado, essas categorias podem ser uma tendência ou uma etapa no processo de desenvolvimento. Por outro lado, não se pode aventar que religiosos nessa etapa possuem pensamento menos desenvolvido. O fenômeno pode acontecer em vários âmbitos religiosos (Segal, 1986, p. 65).

Quanto ao homem histórico, Eliade dividiu em duas subcategorias, a saber: o religioso e o secular. O religioso é aquele semelhante ao judeu ou ao cristão. O secular conscientemente é ateu e inconscientemente carrega elementos simbolicamente religiosos e contextuais. O homem histórico religioso é conscientemente religioso (Segal, 1986, p. 65). Em todo caso, Eliade considera que toda a humanidade, *per se*, é tão mítica quanto religiosa. Qualquer que seja o posicionamento do homem religioso histórico, ele buscará voltar aos acontecimentos e feitos primordiais (Segal, 1986, p. 66).

Não obstante se possa considerar a classificação dos escritos herméticos quanto

⁹ JOHNSON, 2009, p. 85-88; ELIADE, 2011, v. 2, p. 431; COPENHAVER, 2000, p. xxxix, lii; FERGUSON, 1990, p. 250; FILORAMO, 1992, v. 1, p. 378; MAHÉ, 2005, v. 6, p. 3940; MAHÉ, 1982, t. 2, p. 15, 29, 314, 441; DODD, 2005, p. 17-25, nota 2 na página 20, nota 1 na p. 33; SCOTT, 1985, v. 1, p. 7, 8-9; DODD, 1954, p. 245; LIRA, 2015, p. 99.

às características doutrinárias em dualista-transcendentalista-pessimista ou monista-panteísta-otimista, procura-se, aqui, levar classificação eliadeana no que diz respeito às categorias do ser humano frente à religião (Lira, 2015, p. 99-100). Pode-se buscar o grau de uso do mito por parte do autor hermético enquanto *homo religiosus hermeticus*, categorizando, assim, sua tendência em mitológica e histórica. Em geral, a tendência do *homo religiosus hermeticus*, autor dos tratados do *Corpus Hermeticum*, é histórica e pouco mítica. Destarte, é possível verificar a semelhança com textos judaico-cristãos e com a filosofia greco-romana em detrimento dos aspectos mitológicos.

TEORIA ELIADEANA SOBRE O MITO

Para Mircea Eliade, a religião é a experiência do sagrado, do reino que está além do mundo natural, cotidiano e profano. No entanto, o sagrado é a preeminência do real, trata-se de uma realidade última, não necessariamente profunda ou interna. Eliade fala de uma realidade com a qual o homem procura ter contato. Essa realidade existe *extra hominem* e não *intra hominem* (Eliade, 2011, p. 18-19, Segal, 1986, p. 62, 91-92). O profano é ilusório, não porque ele não existe, mas porque ele é menor do que o todo real. A maior parte dessa experiência se dá no mundo profano. As manifestações assumem inúmeras formas chamadas de *hierofanias*: objetos, lugares (Segal, 1986, p. 62). No entanto, o sagrado, sendo impessoal, é diferente dos deuses. Os deuses residem no sagrado e são secundários. Assim, os agentes do sagrado criam o mundo profano (o ser humano só existe porque seres divinos agiram) (Segal, 1986, p. 62).

O ser humano descobre a existência do sagrado por meio das *hierofanias*, mas só através do mito o ser humano descobre a criação do mundo profano. Nesse sentido, as hierofanias dão a experiência e o mito dá a informação. Assim, o mito explica como o sagrado, através dos deuses, criou o mundo profano. O mito explica a origem do mundo, não sua função. Quando se trata de origem, isso deve ser aplicado a todos os fenômenos naturais, inclusive o homem (Segal, 1986, p. 62-63). Segundo Mircea Eliade:

O mito conta uma história sagrada, quer dizer, um acontecimento primordial que teve lugar no começo do Tempo, *ab initio*. Mas contar uma história sagrada equivale a revelar um mistério, pois as personagens do mito não são seres humanos: são deuses ou Heróis civilizadores. Por esta razão suas *gestas* constituem mistérios: o homem não poderia conhecê-los se não lhe fossem revelados. O mito é, pois, a história do que passou *in illo tempore*, a narração daquilo que os deuses ou os Seres divinos fizeram no começo do Tempo. “Dizer”

um mito é proclamar o que se passou *ab origine*. Uma vez “dito”, quer dizer, revelado, o mito torna-se apodítico: funda a verdade absoluta (Eliade, 2011, p. 84).

O mito é o que é dito (*λεγόμενον*) em interação com o rito, com o que é realizado (*δρώμενον*), na linguagem da expressão religiosa. A ritualização é dramática e está na esfera do fazer, do agir ou do atuar (Croatto, 2010, p. 330-334), daí o verbo *δράω* [*drao*], que origina o *δράμα* [*drāma*]. Ao falar ou recitar o mito, realiza-se um ato, não de puramente relatar, mas de explicitar um *δράμα*, uma ação ou feito (*δρώμενον*) (Eliade, 2011, p. 85-86; Eliade, 2010, p. 334, 339-340, 350; Croatto, 2010, p. 210-211, 330-334).

Ademais, pelo mito pode-se criar impacto aos ouvintes e leitores, como sentimento de promessa, de advertência.¹⁰ É por causa do mito que os ritos são executados como uma espécie de forma de *imitatio* ou *μίμησις* [*mimēsis*]:¹¹ os participantes do rito querem participar também da narrativa mitológica.

O mito pode soar como um ato performativo de alguém (em terceira pessoa) em relação a algo no passado, *in illo tempore*,¹² pois a pessoa é inserida em um tempo arquetípico.¹³ Outrossim, o mito ou a narrativa mitológica é de ordem da narração ou do relato. Ou seja, relata-se o que é dito ou falado (*λεγόμενον*).¹⁴ Narrar um mito é um ato fático, com construção específica segundo uma determinada gramática e em conformidade com ela, com uma dada entonação etc. Assim, o mito constitui um *φήμη* [*phēmē*], o resultado desse ato de enunciação. Em última análise, o mito compreende o objeto do *disse*, do *relatou*, do *assim disse*. Logo, ele é um ato locucionário ou locucional, é aquilo que se diz que é assim.¹⁵ Daí

¹⁰ Cf. *Corp. Herm.* I.16 (HERMÈS TRISMÉGISTE, 2011, t. 1, p. 12): *Καὶ μετὰ ταῦτα, Νοῦς ὁ ἐμός; καὶ αὐτὸς γὰρ ἐρῶ τοῦ λόγου* (E depois dessas coisas, ó meu Nous? Pois também eu mesmo estou apaixonado pelo discurso (tradução própria)). Por causa do relato do mito no episódio da catábese do Homem, o visionário se sente tomado pelo mesmo sentimento (*ἔρωσις* [*erōsis*]) que permeia o discurso (mito) ou o *λόγος*.

¹¹ ELIADE, 2011, p. 85, 87-90, 92-94; ELIADE, 2010, p. 338-339, 350-352; CROATTO, 2010, p. 330-331.

¹² LIRA, 2015, p. 41; ELIADE, 2011, p. 85, 89-90, 92-94; ELIADE, 2010, p. 338-339, 350-352; CROATTO, 2010, p. 212-216.

¹³ Antes de se narrar o mito (*Corp. Herm.* I. 9-23), o visionário é levado aos tempos arquetípicos (*Corp. Herm.* I. 1-8) através de uma visão (ELIADE, 2011, p. 85, 89-90, 92-94). Assim, no *Corp. Herm.* I. 8 (HERMÈS TRISMÉGISTE, 2011, t. 1, p. 9), *Poimandrēs* diz ao visionário: *Εἶδες ἐν τῶν ᾧ τὸ ἀρχέτυπον εἶδος, τὸ προαρχοντῆς ἀρχῆς τῆς ἀπεράντου...* (Viste na mente a visão arquetípica, o pré-princípio do começo infindo... (tradução própria)).

¹⁴ ELIADE, 2011, p. 84; ELIADE, 2010, p. 338, 351; CROATTO, 2010, p. 210-212, 331.

¹⁵ No *Poimandrēs*, o verbo *φημί*, dizer, narrar, relatar etc., incide para narrar o mito, o acontecimento mítico. A partir do *Corp. Herm.* I. 8, o mito é narrado explicitamente: cosmogonia (*Corp. Herm.* I. 9-11) e antropogonia (*Corp. Herm.* I. 12-23). Antes, havia uma visão e as explicações da visão (tudo era meramente *constativo*) (cf. HERMÈS TRISMÉGISTE, 2011, t. 1, p. 2-5, 7-9). A partir do *Corp. Herm.* I.8 (HERMÈS TRISMÉGISTE, 2011, t. 1, p. 9), a narrativa mítica começa: – *Τὰ οὖν, ἐγὼ φημι, στοιχεῖα τῆς φύσεως πόθεν ὑπέστη; – πάλιν ἐκεῖνος πρὸς ταῦτα...* (Então, eu disse [ou digo]: os elementos da criação, de onde se hipostasiaram? – Novamente ele [disse ou diz] sobre essas coisas... (tradução própria)). O mito é narrado como uma resposta ao como, ao porquê, ao donde etc. (ELIADE, 2011, p. 86). Embora *φησί*, isto é, ele *disse* [*diz*], esteja elíptico ou oculto, ele deve ser subentendido. Sobre esse verbo, cf. MORWOOD; TAYLOR, 2002, p. 339. Sobre a palavra *φήμη* (palavra, resposta, dito, relato, discurso), cf. MORWOOD; TAYLOR, 2002, p. 339. ELIADE, 2011, p. 84; ELIADE, 2009, p. 339.

que o ato de narrar o mito tem uma força atualizadora dos acontecimentos primordiais, deixando para o rito a repetição da ação divina mimetizada como uma liturgia. É justamente nas cenas rituais que os atos divinos (míticos) são atualizados.¹⁶

Deve-se levar em consideração que o relato mítico interessa ao homem religioso (*homo religiosus*). A função do mito é estabelecer modelos exemplares dos gestos rituais e de qualquer atividade do ser humano, imitando os gestos exemplares dos deuses e heróis. Assim, o homem religioso procede em conformidade com os mitos como *imitatio dei*. Esse homem se interessa pelas histórias sagradas incidentes nos mitos, e não exclusivamente pela história humana. Em última análise, as atividades humanas, não só religiosas, como sexualidade, trabalho e educação, são realizadas como *gesta* divinos (ELIADE, 2011, p. 87-89; ELIADE, 2010, p. 334, 338-339, 351).

Segundo Eliade, para o *homo religiosus*, a essência precede a existência. O ser humano só é o que é porque um conjunto ou uma série de eventos e fatos se deu *ab origine* ou *ab initio*. Os mitos têm a função de lhe contar sobre esses eventos e lhe dar explicação de como e por que ele é constituído de tal maneira. Assim, para o *homo religiosus*, a existência real tem início quando lhe é comunicada a história primordial, aceitando suas consequências. Essas histórias são sempre divinas, porque suas personagens são deuses e/ou ancestrais míticos. Um exemplo para isso é o relato da queda do homem primordial (ancestral mítico), o qual veio a ser dotado de mortalidade e sexualidade depois de um determinado evento, dando as causas para a existência real hoje (Eliade, 2016, p. 85-86).

Mito é um precedente para o real de uma forma geral (Eliade, 2010, p. 339). Em todo caso, existem mitos, cuja estrutura real é inacessível ou distante de uma compreensão racionalista.¹⁷ Por exemplo, mitos da polaridade, da biunidade e da reintegração (Eliade, 2010, p. 339). No entanto, convém ressaltar o modelo eliadeano do mito utilizando o princípio da *coincidentia oppositorum*¹⁸ (inclusive, muito incidente nos escritos herméticos). Do ponto de vista da semiose hermética, segundo Umberto Eco:

O pensamento hermético diz que nossa linguagem, quanto mais ambígua e polivalente for valendo-se de símbolos e metáforas, tanto mais habilitada estará a nomear o Uno no qual se realiza a coincidência dos opostos. Mas onde triunfa a coincidência dos opostos, cai por terra o princípio da identidade (Eco, 2004, p. 25).

¹⁶ ELIADE, 2011, p. 85, 87-90, 92-94; ELIADE, 2010, p. 338, 350-352; CROATTO, 2010, p. 332.

¹⁷ Sobre os princípios racionalistas que constituem o *modus ponens*, cf. ECO, 2004, p. 21-22; DURAND, 2008, p. 174-175; LIRA, 2012, p. 138-139. A linguagem hermética coloca por terra os princípios racionalistas através da coincidência dos contrários e do princípio de similitude (ECO, 2004, p. 23-26; DURAND, 2008, p. 174-175).

¹⁸ Expressão herdada de Nicolau de Cusa (1401-1464), o qual se colocava contra a lógica aristotélica escolástica, principalmente do princípio lógico de não contradição (ABRÃO, 2004, p. 137-138).

Como exemplo, segundo Eliade (2010, p. 341), todos os mitos se revelam ou se manifestam duplamente: 1) Através da polaridade de dois seres provenientes de uma mesma realidade e que se reconciliam *in illo tempore*. 2) Do ponto de vista do princípio da oposição dos opostos, na estrutura profunda, os mitos manifestam na estrutura profunda da divindade, em que se apresentam forças, aspectos ou atributos contrários ou opostos.

ANÁLISE DO MITO DO CORP. HERM. 1.12-15.

Para o *homo religiosus hermeticus*, a catábase do ἄνθρωπος [*Anthrōpos*], por ter sido atingido pelo amor-sexo (ἔρωσ), e sua relação com a Natureza (φύσις [*Physis*]), constituem a causa da humanidade vir a ser mortal, submetida ao destino (*heimarmenē*), escrava das esferas, submetida ao sono e dividida entre machos e fêmeas (*Corp. Herm.* 1.14-15, 18-19). Isso seria a explicação para o hermético entender por que o ser humano é o que é. Outro passo seria procurar restabelecer o processo inverso em busca do essencial que é o Homem Primevo antes da catábase, o qual ainda reside em cada pessoa (ἀθάνατος δὲ διὰ τὸν οὐσιώδη ἄνθρωπον). Por esta razão, diz-se que “e o sensato reconheça a si sendo imortal, e reconheça que a causa da morte é o ἔρωσ (*erōs*), e reconheça todos os seres (καὶ ἀναγνωρισάτω <ὁ> ἔννουσ ἑαυτὸν ὄντα ἀθάνατον, καὶ τὸν αἴτιον τοῦ θανάτου ἔρωτα, καὶ πάντα τὰ ὄντα) (*Corp. Herm.* 1.18-19)”.¹⁹

Convém começar pelo princípio da coincidência dos opostos ou pela biunidade incidente no texto do *Corp. Herm.* 1.15. Nesse texto, pelo nível profundo do texto, uma oposição é constituída pela imortalidade *versus* mortalidade e os elementos textuais axiologicamente negativos e positivos se organizam em torno do eixo semântico *homem* ou a *humanidade*.

Antes mesmo de comentar sobre a biunidade mortal-imortal do ser humano, faz-se necessário voltar ao tema de sua bissexualidade. No *Corp. Herm.* 1, é muito comum a ocorrência da coincidência dos opostos em biunidade por androginia divina. Por exemplo, o Nous Deus é *masfemina*, macho-fêmeo (ἀρρενόθηλος [*arrenothēlus*]).²⁰ O conceito de biunidade divina e dos seres míticos *in illo tempore* também é descrito, no *Corpus Hermeticum* 1, de forma metafísica (como ser e não ser) e teológica (manifesto e imanifesto). No entanto, a forma mais antiga de biunidade é retirada dos conceitos biológicos da sexualidade (bissexualidade). A androginia é a fórmula mais antiga da biunidade divina. Em suma, a

¹⁹ .HERMÈS TRISMÉGISTE, 2011, t. 1, p. 10-12.

²⁰ *Corp. Herm.* 1. 15 (HERMÈS TRISMÉGISTE, 2011, t. 1, p. 9): ὁ δὲ Νοῦς ὁ θεός, ἀρρενόθηλος ὢν, ζωὴ καὶ φῶς ὑπάρχων, ἀπεκύησε λόγῳ ἑπτρον Νοῦν δημιουργόν, ὃς θεὸς τοῦ πυρὸς καὶ πνεύματος ὢν, ἐδημιούργησε διοικητὰς τινὰς ἑπτὰ (Porém o Nous Deus, sendo macho-fêmea, sendo vida e luz, gestou com uma palavra outro Nous Demiurgo, que, sendo Deus do fogo e do ar, criou uns sete regentes... (tradução própria)). Cf. sobre o ser e o não-ser, cf. *Corpus Hermeticum* 2.13, 14; V.9, (HERMÈS TRISMÉGISTE, 2011, t. 1, p. 37, 63). Sobre manifesto e imanifesto, cf. *Corpus Hermeticum* V (HERMÈS TRISMÉGISTE, 2011, t. 1, p. 60-65).

fórmula binária da androginia tem a intenção única de exprimir em termos biológicos (bissexualidade) a coexistência dos contrários (macho-fêmea) no âmago da divindade mítica. Em todo caso, no *Poimandrês* (*Corp. Herm.* 1), embora se descreva que Deus é bissexual por 'gestar', de fato, conota-se a ausência de sexo (assexual), sendo livre das paixões.²¹

Deve-se levar em consideração que os aspectos contraditórios do ser divino são representados por mitos e ritos correspondentes à androginia humana. Nota-se que o mito divino é assaz paradigmático para a experiência religiosa (Eliade, 2010, p. 344). Ainda mencionando sobre o mito como modelo exemplar, deve-se considerar que o mito como elemento revelador pode gerar inconsistência segundo a compreensão racionalista (Eliade, 2010, p. 339), principalmente quando se menciona a biunidade (androginia) humana. Outrossim, menciona-se o Homem Primevo, primordial, o antepassado andrógino, em que se pode salientar sobre os pares primordiais (gêmeos, irmão e irmã). Em última análise, faz-se necessário também perceber como se ritualizou o mito do Homem Primevo e a Natureza: a linguagem ritualizada iria evocar o mito da 'androginização' do homem através do amor (*ἔρωσ*), em que cada sexo iria se apropriar das qualidades e atributos um do outro, como a devoção do amante (do homem amoroso). Mas nada disso é tematizado no *Corp. Herm.* 1.15 (Eliade, 2010, p. 346).

Saindo da esfera do mito da biunidade (androginia) divina, passa-se agora para o mito da biunidade (androginia) humana.²² No *Corp. Herm.* 1.15, fala-se também do homem como *masfemina* como seu Pai (o *Nous Deus*). Ao mencionar que o ser humano é duplo (*homo duplex*)²³, há uma demarcação dessa biunidade.

Dessarte, pode-se afirmar que, no *Corp. Herm.* 1.15, a biunidade, como uma coincidência dos contrários que mais chama a atenção é a duplicidade mortal-imortal (ELIADE, 2009, p. 350). Assim, o homem se torna mortal pelas razões que foram mencionadas no mito, as quais serão mencionadas posteriormente no *Corp. Herm.* 1.18: as paixões (*ἔρωσ*) constituem a *causa mortalitatis* (*τὸν αἴτιον τοῦ θανάτου ἔρωτα*) do ser humano (HERMÈS TRISMÉGISTE, 2011, t. 1, p. 13). Como andrógina (bissexual), ele não deveria ter sido influenciado por esse sentimento, mas, ao mesmo tempo, o *ἔρωσ* é o tema principal para a ritualização do mito - é o ato com o querer (*ἄμα τῆ βουλή ἐγένετο ἐνέργεια*).

A coincidência dos opostos constitui uma das maneiras mais antigas de se descrever a realidade divina. Embora se entenda que os contraditórios se coincidem, de fato, eles transcendem os atributos da divindade, sendo uma definição mínima da divindade em relação ao ser humano (ELIADE, 2010, p. 341). No entanto, a coincidência (transcendência)

²¹ DODD, 1954, p. 133, 138, 146, 151, 159-160, 165; SCOTT, 1985, v. 2, p. 45; COPENHAVER, 2000, p. 110; ELIADE, 2010, p. 341-343.

²² Sobre a androginia do Homem Primevo, cf. Platão, *Symposium* 189e (PLATO 1925, p. 143).

²³ Cf. *Asclepius* 7 (HERMÈS TRISMÉGISTE, 2011, t. 2, p. 304).

dos contraditórios é um modelo que pode ser imitado por todos os seres humanos em diversas modalidades religiosas (ELIADE, 2010, p. 341).

No nível mais figurativo, no *Corp. Herm.* 1.14, o mito não se manifesta pela coincidência dos opostos, mas pela reintegração dos elementos polarizados (em uma estrutura mais discursiva) provenientes de uma mesma origem ou regidos pelo mesmo elemento (ἔρως): o Ἄνθρωπος e a φύσις. Ao que tudo indica, o Homem Primevo já tinha sido influenciado pelo amor desde sua descida pelas esferas onde se encontram os regentes, e tenha recebido a autoridade (ou a energia) de Vênus. O engano ou o erro do ἔρως já o havia dominado (SCOTT, 1985, v. 2, p. 39, 47-48, 55; DODD, 1954, p. 154), de tal maneira que veio a se deixar apaixonar pela Natureza. É plausível que a moral da história desse mito mesmo não seja a explicação do *Corp. Herm.* 1.15 sobre a biunidade mortal-imortal, mas a significação do *Corp. Herm.* 1.18-19 (COPENHAVER, 2000, p. 110), onde ocorre a causa da mortalidade (τὸν αἴτιον τοῦ θανάτου ἔρωτα) do homem e o engano proveniente do amor (ἐκ πλάνης ἔρωτος).²⁴

CONSIDERAÇÕES FINAIS.

No nível mais superficial e dos elementos internos da ficção, pode-se constatar que o assunto do mito no episódio da catábese do Homem (no *Corp. Herm.* 1.14-15) é justamente a catábese ou a queda do Homem Divino (personificação da Humanidade), o Ἄνθρωπος [*Anthrōpos*], *homo divinus* ou herói mítico. As imagens ou as unidades visuais são explicitadas pelas expressões ‘a bela forma de Deus’; ‘a beleza insaciável’; ‘a mui linda forma do Homem’. O principal *topos* ou lugar-comum desse mito é o amor-sexo (ἔρως). O episódio ou a cena retrata a catábese do Homem para o mundo dos mortais e dos viventes irracionais; o elogio (adulação) da sedutora, neste caso, da Natureza (φύσις [*Physis*])²⁵ – personificação da natureza material e terrena. A personagem principal é do tipo *homo divinus*, herói mítico, o qual sofre as consequências de sua grandeza e superioridade através de um sacrifício em nome do amor. Justamente por ter sido atingido pelo amor-sexo (ἔρως), é iludido ou enganado e passa a ser dominado. Como acontece, amiúde, na catábese, toda superioridade deve cumprir as penas. Trata-se do mito do herói que se inicia com as catábases, em que se dá a descida ao mundo dos mortos ou ao mundo dos mortais. No que se refere ao ser humano (não divino), sua catábese se dá no mundo dos mortos; em relação ao *homo divinus*, sua descida se dá no mundo dos meros mortais. O *enamoramento*, o

²⁴ Platão menciona o amor (ἔρως) e seu engano em *Phaedrus* 238b- 238c. PLATÃO, 2011, 86-87 .

²⁵ Não se deve entender, no mito, *Physis* como mulher necessariamente. Mulher, em textos míticos, nunca remete à mulher, pois aponta sempre para o princípio cosmogônico que é incorporado por ela. Ademais, muitas divindades relacionadas à natureza, vegetação, por exemplo, são divindades bissexuadas. Ademais, até mesmo divindades tipicamente masculinas ou femininas são andróginas (ELIADE, 2009, p. 342-343).

casamento e o *amor-sexo* compreendem o tema fundamental que se sobrepõe ao motivo (Guillén, 2015, p. 234; Defina, 1975, p. 75ss).

Ademais, convém salientar que o *homo divinus* se apaixonou pela Natureza e habitou lá não necessariamente porque ele a viu, mas porque ele viu a si mesmo refletido na água. Ele, ao contrário, apaixonou-se por si mesmo porque tinha visto sua forma refletida na água e na sombra sobre a terra. Não é nenhuma coincidência certa semelhança com o mito de Narciso. Existe uma evocação ao mito de Narciso sem qualquer *récit mythologique* na íntegra. Ele surge como um aporte para o autor de *Poimandrês*. No entanto, o tema fundamental é o relacionamento amoroso entre o Homem e a Natureza. A catábase ou a queda do Homem está fundamentada na paixão cúpida e luxuriante. Para Walter Scott, essa passagem de *Poimandrês* não é mais do que uma evocação aos mitos pagãos do casamento do Céu com a Terra (que se figuram sob vários nomes, Urano e Gaia, Zeus e Hera, Hylas e as ninfas, entre outros).²⁶ Em todo caso, ele se apropria da alusão do mito de Narciso como tema também da superioridade e do amor (*ἔρως*). Em suma, o tema do engano, da superioridade e da paixão relacionada ao motivo de Narciso está presente como *mitologema*²⁷, mas a estrutura básica do mito remonta ao *mitologema* do casamento ou do enamoramento entre o Céu (*homo divinus*) e a Terra (a forma irracional e material) (Lira, 2014, p. 280).

Não obstante, a explicação do *Corp. Herm.* 1.15 abstrai em um nível mais profundo de significação e não está nas estruturas discursivas. Assim, percebe-se que, pelo nível profundo do texto, uma oposição é constituída: imortalidade *versus* mortalidade (autoridade *versus* submissão). Cada um desses extremos ou pólos pode ser investido de algum sentido axiologicamente positivo (qualificação, apreciação) ou negativo (desqualificação, depreciação) (Fiorin; Savioli, 2012, p. 37, 45-49; Bertrand, 2003, p. 172-183). Sendo assim, os elementos textuais axiologicamente negativos e positivos do *Corpus Hermeticum* 1.14-15 se organizam em torno do eixo semântico *homem* ou a *humanidade*.

REFERÊNCIAS

ABRÃO, Bernadette Siqueira (Org.). *História da Filosofia*. São Paulo: Nova Cultural. 2004. 480p. (Os Pensadores).

BERTRAND, Denis. *Caminhos da Semiótica literária*. Bauru: EDUSC, 2003. 444p. (Coleção

²⁶ SCOTT, 1985, v. 2, p. 41-44; COPENHAVER, 2000, p. 109; ELIADE, 2011, v. 1, p. 50-54, 149-150, 238-243, 265-267; ELIADE; COULIANO, 2009, p. 163-164; ELIADE, 2010, p. 39-101, 164-168, 193-212; ELIADE, 2011, p. 100-109, 116-129. LIRA, 2015, p. 280. Cf. o mito de Adão e Eva e sua influência no *Corp. Herm.* 1. 14 (DODD, 1954, p. 152-160).

²⁷ Sobre o motivo, *leitmotiv*, *motif*, cf. LIRA 2014, p. 289; DEFINA, 1975, p. 81-82. O motivo, constantemente utilizado para criar novas narrativas míticas, Károly Kerényi designou como *mitologema* (JUNG; KERÉNYI, 2012, p. 15-17; KERÉNYI, 2015, p. 221-224, 232-235;).

Signum).

- BETTS, Gavin; HENRY, Alan. *Complete Ancient Greek*. 3 ed. London: Hodder and Stoughton; New York: McGraw Hill, 2010. 444p.(Teach Yourself Books).
- BLASS, Friedrich; DEBRUNNER, Albert; FUNK, Robert Walter. *A Greek grammar of the New Testament and other early Christian literature*. 20. print. ed. 1961. Chicago; London: The University of Chicago Press, 2009. 325p.
- COPENHAVER, Brian P. Notes. 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. 93-260.
- CROATTO, José Severino. *As Linguagens da experiência religiosa: uma introdução à fenomenologia da religião*. 3. ed. Tradução de Carlos Maria Vásquez Gutiérrez. São Paulo: Paulinas, 2010. 521p. (Coleção Religião e Cultura).
- DEFINA, Gilberto. *Teoria e Prática de Análise Literária*. São Paulo: Pioneira, 1975. 148p. (Manuais de estudo).
- DODD, C.H. (Charles Harold). *The Bible and the Greeks*. 2. impression. London: Hodder and Stoughton, 1954, 264p.
- DODD, C.H. (Charles Harold). *The Interpretation of the Fourth Gospel*. Reprinted Paperback Edition. Cambridge: Cambridge University Press, 2005. 478p.
- DURAND, Gilbert. *Ciência do Homem e Tradição: O Novo Espírito Antropológico*. Tradução de Lucia Pereira de Souza. São Paulo: TRIOM, 2008. 273p.
- ECO, Umberto. *Os Limites da Interpretação*. 2. ed. São Paulo: Perspectiva, 2004. 315p. (Coleção Estudos, 135).
- ELIADE, Mircea. *Mito e Realidade*. São Paulo: Perspectiva, 2016. 179p. (Coleção debates; 52).
- ELIADE, Mircea. *O Sagrado e o Profano: A essência das religiões*. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2011. 191p. (Biblioteca do Pensamento Moderno).
- ELIADE, Mircea. *Tratado de História das Religiões*. 4. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2010. 479p.
- ELIADE, Mircea; COULIANO, Ioan P. *Dicionário das religiões*. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2009. 342p.

- FERGUSON, Everett. *Background of early christianity*. Grand Rapids: W. B. Eerdmans, 1990. 515p.
- FILORAMO, G. Hermetism. In: DI BERARDINO, Angelo. *Encyclopedia of the Early Church*. Cambridge: James Clarke, 1992. v.1. p. 377-378.
- FIORIN, José Luiz; SAVIOLI, Francisco Platão. *Para entender o texto: leitura e redação*. 17. ed. 5. impressão. São Paulo: Ática, 2012. 431p.
- GUILLÉN, Claudio. *Entre lo Uno y lo Diverso: Introducción a la Literatura Comparada*. Barcelona: Tusquets Editores, 2015. 499p.
- HERMÈS TRISMÉGISTE. *Corpus Hermeticum*. Texte établi par A.D. Nock et traduit par A.-J. Festugière. 2. ed. Paris: Les Belles Lettres, 2011. 2t. 404p. (paginação contínua entre os dois tomos). (Collection des Universités de France).
- JOHNSON, Luke Timothy. *Among the Gentiles: Greco-Roman Religion and Christianity*. New Haven; London: Yale University Press, 2009. 461p. (The Anchor Yale Bible Reference Library).
- JUNG, Carl Gustav; KERÉNYI, Károly. *Prolegomeni allo studio scientifico della mitologia*. Traduzione italiana da A. Brelich. Torino: Boringhieri, 2012. 257p.
- KERÉNYI, Karl. *Arquétipos da religião grega*. Rio de Janeiro: Vozes, 2015. 359p.
- LIRA, David Pessoa de. *O Batismo do Coração no Vaso do Conhecimento: Uma Introdução ao Hermetismo e ao Corpus Hermeticum*. Recife: Editora UFPE, 2015. 360p.
- LIRA, David Pessoa de. O Mito de Θεύθ [Theuth]: Estudos *Mitopoiéticos* do Diálogo Platônico de *Phædrus* 274c-275b. *Eutomia*, Recife, v. 1, n.16, p. 22-45, dez, 2015.
- 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. 565p. (Bibliothèque Copte de Nag Hammadi, 3, 7).
- MAHÉ, Jean-Pierre. Hermes Trismegistos. In: JONES, Lindsay (Ed.). *Encyclopedia of Religion*. 2. ed. Detroit: Thompson/ Gale, 2005. v. 6. p. 3938-3944.
- MORWOOD, James; TAYLOR, John (eds.). *Pocket Oxford Classical Greek Dictionary*. Great-Britain: Oxford University Press, 2002. xii, 449p.

PLATÃO. *Fedro*. Texto grego editado por John Burnet, tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém (PA): ED.UFPA, 2011. 195p.

PLATO. *Lysis, Symposium, Gorgias*. Edited by W.R.M. Lamb. Cambridge (MA); London: Harvard University Press, 1925. v. 3. 536p. (Loeb Classical Library).

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

SCOTT, Walter. Notes on the *Corpus Hermeticum*. In: HERMETICA: the ancient Greek and Latin writings which contain religious or philosophical teachings ascribed to Hermes Trismegistus. Volume II: Notes on the Corpus Hermeticum by Walter Scott. Boston: Shambala Publications, 1985. v. 2. p. 1-482.

SEGAL, Robert A. *Poimandres as Myth: Scholarly Theory and Gnostic Meaning*. Berlin; New York; Amsterdam: Mouton de Gruyter, 1986. 214p. (Religion and reason; 33).

SÖDERGÅRD, J. Peter. *The Hermetic Piety of the Mind: A Semiotic and Cognitive Study of the Discourse of Hermes Trismegistos*. Stockholm: Almqvist & Wiksell International, 2003. 287p. (Coniectanea biblica: New Testament series, 41).

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

Nota sobre o autor

David Pessoa de Lira: pós-Doutorado no Programa de Pós-Graduação em Letras (área: Teoria da Literatura) da UFPE. Professor Adjunto da Universidade Federal de Pernambuco (UFPE). Tem experiência na área de Letras, com ênfase em Línguas Clássicas (Grego e Latim), e em Literatura Greco-Romana. Professor de Língua e Literatura Latinas do Departamento de Letras da UFPE. Atua no ensino de Língua Grega no Departamento de Filosofia da UFPE. Professor do PPGL/UFPE na área de Teoria da Literatura. Líder do Grupo de Pesquisa Hermeneia (da UFPE). Full Member of the European Society for the Study of Western Esotericism (ESSWE). Membro associado da Sociedade Brasileira de Estudos Clássicos (SBEC). Graduação em Teologia pela Escola Superior de Teologia (EST - 2006), Mestrado em Teologia (EST - 2006) e Doutorado em Teologia pela (EST - 2014). Email: lyrides@hotmail.com

Recebido em: 22/01/2020

Aprovado em: 12/02/2020