

РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ

УДК 101.1

**«Египетский Гермес»: философский мистицизм
и откровенное знание****Е. В. Афонасин*

Балтийский федеральный университет им. И. Канта,
Российская Федерация, 236041, Калининград, ул. Александра Невского, 14

Для цитирования: *Афонасин Е. В.* «Египетский Гермес»: философский мистицизм и откровенное знание // Вестник Санкт-Петербургского университета. Философия и конфликтология. 2023. Т. 39. Вып. 4. С. 776–785. <https://doi.org/10.21638/spbu17.2023.414>

Стремление к историчности — важная тенденция современной истории философии. В этой связи возникает вопрос: насколько историчными, связанными с Египтом, представляются нам теперь трактаты Герметического корпуса? Возможно ли, учитывая универсальный и мистический характер этих текстов, тем не менее идентифицировать в них нечто такое, что позволило бы понять герметизм в контексте эллинистического Египта, а не просто эллинизма? Имеет ли в этой связи смысл традиционное разделение герметизма на «высокий» философский и «низкий» практический, или же это деление представляет собой еще один предрассудок, от которого для лучшего понимания изучаемого явления лучше отказаться? В статье представлены несколько позиций по этому вопросу, сформировавшихся в течение последнего столетия, а также предложены дополнительные наблюдения, позволяющие, как нам представляется, лучше понять герметику в контексте alexandрийской религиозной философии. Для этого мы обращаемся к истокам легенды о Тоте, которая в греческом контексте восходит к Платону, а затем подробно рассматриваем важный герметический текст — «Определения», полностью сохранившийся лишь в средневековом переводе на армянский язык и лишь частично дошедший до нас в греческом оригинале. Мы стремимся развить гипотезу, впервые высказанную издателем «Определений», в соответствии с которой философские афоризмы подобного рода могли быть тем исходным материалом, на основании которого затем писались более пространственные и связанные герметические трактаты. Если эта гипотеза верна, то различные гностические элементы в герметических трактатах, нередко неуместные, окажутся лишь позднейшими добавлениями комментаторов в тексты, которые появились и имели хождение в эллинистическом Египте еще до того, как возник гностицизм.

Ключевые слова: Гермес, Египет, эллинизм, мистицизм, откровение, гносис, платонизм.

* Работа выполнена при поддержке РФФ № 22-18-00025, <https://rscf.ru/project/22-18-00025>.

© Санкт-Петербургский государственный университет, 2023

Ни одно религиозное учение, ориентированное на то, что принято называть откровенным знанием, не может соответствовать тем критериям, которые обычно предъявляются к философии, даже взятой в наиболее мистической ее версии. Неудивительно поэтому, что даже такой мистик, как Плотин, не принял и не мог принять «откровения» ходивших в его учениках гностиков¹. Мы не знаем, что он сказал бы о трактатах герметического корпуса, но, скорее всего, его мнение о них было бы таким же.

Между тем истоки этой мистической философии естественно возводить к Платону. Вспомним в контексте нашей герметической темы его знаменитый «миф» о Тевте (274c–275b²), который современные авторы все чаще стараются читать в контексте египетской культуры, а не только эллинистической³. Об этом, собственно, и пойдет речь в данной статье. Итак, по словам Платона, до Сократа дошла «молва» о древнем египетском божестве, символом которого была птица ибис. По своему обыкновению, Платон видоизменяет традиционные мифы, приспособляя их к собственным целям, либо создает новые⁴, однако в данном случае он специально подчеркивает, причем дважды, «историчность» сообщения. Разумеется, божеством с головой ибиса был Тот, египетский бог мудрости. Правда, основным его городом в Египте считался Гермополь, а не Навкратис, но в данном случае это неважно. Примечательно, что там он, по словам Платона, «родился» (274c). Платоники истолковывают это сообщение вполне однозначно. Это, говорит неоплатоник Гермий в схолиях 2 и 45 к «Федру» (99.4–8; 176.5–15), указывает на то, что, как и «Сивиллы», «Гермесы» не раз приходили на землю, причем этот последний в Египет приходил трижды, потому и называется Трижды Величайшим. Так что, заключает Гермий, «Платон приводит исторические сведения, так как Гермес... жил в этом мире трижды как философ и в третий раз сам сообщил об этом»⁵. Подобный ход рассуждений типичен для античной и средневековой литературы⁶, и не исключено, что эта популярная теория о тройном воплощении Гермеса восходит в конечном итоге к Платону.

Итак, египетский бог Тевт, изобретатель семи искусств — «числа и счета, геометрии и астрономии, игр в шашки и кости, а также письменности» (274d) — решил

¹ Порфирий, *Жизнь Плотина*, 6 (здесь и далее греческий текст по базе данных Thesaurus Linguae Graecae (URL: <https://stephanus.tlg.uci.edu/>); переводы автора, если не указано иное).

² Здесь и далее цитаты из «Федра» приводятся в переводе А. А. Глухова [1].

³ Не все эллинисты с этим согласны. Так, например, А. А. Глухов, автор нового перевода «Федра», упрекает Жака Деррида в том, что тот наивно полагает, будто Платон переносит чужеродный миф на греческую почву [1, с. 168, прим. 39]. Возможно, Деррида, не будучи антиковедом, действительно в этом отношении слишком прямолинеен, однако и современные историки философии, как мы увидим далее, зачастую более не разделяют теории об исключительно эллинском происхождении герметики, ставшей популярной после монументальных работ Фестюжера (Festugière) [2, pass.].

⁴ Подробнее о мифотворчестве Платона см.: [3], а также комментированное собрание мифов из его диалогов: [4].

⁵ Текст: [5]; перевод и комментарий: [6, р. 290–291].

⁶ Подробнее о фигуре Гермеса в классической литературе см. недавнюю работу А. Золотухиной [7]. Краткий очерк истории трансформации образа Гермеса в иранской и арабской традиции представлен в нашей недавней статье [8]. Основополагающей работой, посвященной арабскому Гермесу, в настоящее время заслуженно считается книга Р. ван Бладеля (van Bladel) [9], который обещает в скором времени подготовить полный свод соответствующих источников и свидетельств.

преподнести их в дар людям в лице царя Фив по имени Тамус⁷. Делает это Тевт потому, что в восторге от собственного изобретения, однако Тамус настроен скептически. Вот какова, спрашивает он, польза от письменности? Тевт отвечает: «Царь, эта наука сделает египтян мудрее и памятьливее, ибо, наконец, найдено средство для мудрости и для памяти!» (274e). Тамус ему возражает: «...отец письменности, ты из-за любви к своему детищу приписал ему прямо противоположное действие. Твое искусство поселит забвение в души учеников, которые перестанут упражнять память и начнут черпать воспоминания уже не внутри себя, но, доверившись записи, — извне, под влиянием чужеродных знаков. Выходит, тобой найдено средство не для памяти, а для напоминания. Ну а мудрость ты прививаешь ученикам не истинную, но мнимую: ничему не научившись, они станут у тебя многосведущими, возомнят себя многознающими, оставаясь в большинстве своем неспособными к общению неучами, мнимо, а не истинно мудрыми!» (275a–b).

Оценка этой мысли Платона в контексте его философии в целом и диалога в частности — задача специального исследования⁸. В нашем случае важно обратить внимание лишь на одно, впрочем, центральное, обстоятельство. Современные интерпретаторы Платона полагают, что его слова не следует истолковывать в том смысле, что подлинному философу следует отказаться от любой письменности. Действительно, эту точку зрения подтверждают и дальнейшие рассуждения Сократа. И все же к прямому заявлению Сократа о том, что на этом пути невозможно стать истинно мудрым, наследники Платона не могли не прислушаться, вложив в уста бога Тота разнообразные «совершенные речения», призванные направить ум ученика к вещам, лежащим за пределами этого мира. Когда появились эти тексты? Большинство трактатов, вошедших затем в «Герметический корпус», датируются первыми веками нашей эры и, что естественно, прочитываются в контексте средне-платонизма и гностицизма. Но имеются и интересные исключения.

Действительно, если вместе с Жаном-Пьером Маэ (Mahé)⁹ предположить, что некоторые герметические тексты не случайно представляли собой не «диалоги» между божественным учителем и учеником, а собрания изречений этого божества в виде сентенций, предназначенных не для чтения, а для запоминания и медитации, то в результате мы приблизимся, возможно, не только к гипотетическим египетским истокам герметики¹⁰, но и, следуя завету Платона, к ее мистической природе.

Афоризмы и определения встречаются в различных частях «Герметического корпуса»¹¹, но особенно яркий пример — трактат 16 «Герметического корпуса», который также называется «Определения», полностью сохранившийся на армянском

⁷ Имя это вымышленное, но чтобы не было разногласий, Платон тут же поясняет, что греки называют его Аммоном.

⁸ Подробнее см.: [1, с. 167–174; 10].

⁹ В его монументальном двухтомном исследовании 1978–1982 гг., в особенности в заключительной его части: [11, р. 449–457].

¹⁰ Эта идея приобрела солидную основу в 80-е годы прошлого века, после открытия и осмысления герметических трактатов в составе Коптской гностической библиотеки, ведь даже рассуждения о восхождении души в коптском варианте герметического трактата 21–29 «Асклепия» (*Наг-Хаммади*, кодекс VI.8), ранее известного лишь в латинском пересказе, для их адекватной оценки нуждались в сопоставлении с египетской гностической литературой. Коптский текст: [11]; латинский текст: [12]; перевод и комментарий: [13; 14].

¹¹ Например, фр. XI, сохраненный в составе «Антологии» Стобея, где Гермес приводит серию разрозненных речений, рекомендуя своему ученику поразмыслить над ними. Примечательны так-

языке, но дополненный отдельными фрагментами и в оригинале, по-гречески¹². В основе своей идея Маэ проста, хотя она и разделяется не всеми исследователями (см.: [18]).

Хорошо известно, что жанр «поучений» учителя ученику был очень развит в египетской литературе¹³, в определенном смысле был ее характерным отличительным признаком, который не мог ускользнуть от внимания эллинистических греков. Если это так, то представляется естественным предположить, что герметические трактаты, которые начали появляться в Египте, скажем, в эллинистический период, сначала стремились имитировать этот жанр, а лишь затем, со временем, начали эволюционировать в связные диалоги, в каком виде мы их теперь и читаем. Если, как отмечает Маэ, герметические тексты постепенно создавались на основе собраний афоризмов, то это позволяет наконец понять, как доктринальное разнообразие отдельных сочинений, так удивляющее Фестюжера, могло сочетаться с терминологическим единообразием, характерным для всего герметического свода [11, р. 35–43]¹⁴. Эта гипотеза весьма правдоподобна, так как мы знаем, что аналогичные собрания сентенций были исходным материалом для христианских и гностических сочинений, а происхождение христианских Евангелий из исходного собрания речений (называемого Q) в настоящее время считается доказанным¹⁵.

Предположение, что сентенции возникли раньше трактатов, а не извлечены из них впоследствии, подтверждается простым наблюдением. Как заметил еще Маэ в своем издании и впоследствии подтвердили другие исследователи, целый ряд фраз из «Определений» дословно повторяется в ряде трактатов «Герметического корпуса», как сохранившихся полностью, так и дошедших до нас фрагментарно. Важно, что несколько таких параллелей наблюдается в самом известном и, возможно, старейшем герметическом трактате «Поймандр» (*Герметический корпус* 1.3 и 6 = *Определения* 6.3 и 1.4 и др.), а также то, что сентенции из «Определений» напрямую заимствовались гностиками. Так, фраза из «Определений» 9.4 напоминает то, что мы читаем как в гностическом Евангелии от Фомы (*Наг-Хаммади*, кодекс 2.51.9–10), так и в «Поймандре» 1.18. Следует признать, что параллели касаются достаточно общих теологических концепций, таких как «бог есть ум», «душа вступает в тело

же фрагменты речений Агатодаймона (*Герметический корпус* 10.25, 12.1.8–9 (здесь и далее, текст и фр. пер.: [12])).

¹² Впервые этот текст был опубликован в 1959 г. Х. Манандяном [15]. Комментированное издание и перевод: Маэ [11, р. 355 sq.]. В 1988 г. извлечения из греческого оригинала «Определений» были обнаружены в одной из рукописей оксфордской Бодлеанской библиотеки (*Codex Clarkianus* 11). В этой же рукописи содержался фрагмент ранее неизвестного герметического текста о душе. Публикация и исследование: [16; 17]. В частности, эти исследователи показывают, что неизвестные прежде тексты, которые теперь называются «Оксфордской герметикой», отделены в рукописи от выдержек из «Определений» краткой цитатой из трактата XVI «Герметического корпуса», что, по мнению издателей, доказывает ее независимость от «Определений». Кроме того, «Оксфордская герметика» представляет собой последовательный текст, а не собрание афоризмов, значит, в рукописи обнаружено два различных герметических текста.

¹³ Так, например, в 1992 г. была открыта египетская «Книга Тота», написанная демотикой и включающая в себя специальный раздел, содержащий советы Тота. Правда, ни один из них не соответствует греческой герметике.

¹⁴ Опять же, подобную ситуацию мы наблюдаем и в гностических текстах, вроде «Поучений Силуана». Об этом см. также статью «Поучения Силуана и греческая гномическая традиция» в сборнике работ ван ден Брука (*van den Broek*) [19, р. 256–284].

¹⁵ См. обобщающую работу Дж. Робинсона (*Robinson*): [20].

как свет из тьмы», «каждый мыслящий умом знает себя, а знающий себя все постигает», и каждая из них по отдельности может считаться типичным выражением популярной философии, однако для нашего вывода важно их количество и разнообразие¹⁶. Значит, можно предположить, что гипотетический исходный набор герметических сентенций мог не только лечь в основание тех «Определений», которые дошли до нас, но и стать частью герметических и гностических трактатов.

Итак, предположим, что изначально краткие комментарии к сентенциям, которые — если не принимать всерьез сказанного в самом начале трактата 16 «Герметического корпуса», который также называется «Определения», о том, что Тот их изначально произносил на родном наречии, — были написаны на греческом языке, могли со временем превратиться в диалоги и более пространные комментарии, которые, следует признать, и после этой литературной обработки оставались сравнительно небольшими по объему и весьма афористичными по форме. Это решает и другую проблему герметики, а именно ее необъяснимую связь с гностицизмом. Ведь если эта гипотеза верна, то различные гностические элементы в герметических трактатах, нередко неуместные, окажутся лишь позднейшими добавлениями комментаторов в тексты, которые появились и имели хождение в эллинистическом Египте еще до того, как возник гностицизм.

Теперь обратимся к самим «Определениям». В целом представляется, что задача автора состояла в том, чтобы помочь ученику через размышление над афоризмами выйти за пределы материального мира, преодолеть злое влияние семи планет и даже восьмой и девятой сфер (о чем имеется специальный трактат, сохранившийся в составе библиотеки из Наг-Хаммади, кодекс 6.6)¹⁷, тем самым совершив восхождение к высшему светлостному божеству, идентифицируемому с умом. Откровенное знание (гносис) как бы раскрывает перед учеником двери, наглухо закрытые для тех, кто его не получил, позволяет услышать слово (логос), призыв отправиться по этому пути, который ведет, на высшей своей ступени, к единению с умом. Наверное, как отмечают многие комментаторы, логос можно соотносить с рациональным размышлением, а ум — с воображением и интуицией. Доминирует световая метафора — это видение, теория. В этот момент речь прекращается, и ученик погружается в состояние чистого созерцания: «Сохраняя молчание, ты постигаешь; говоря, ты (лишь) говоришь. Ум задумал речь в молчании, поэтому лишь та речь, что происходит от молчания и ума, ведет к спасению; та же речь, которая происходит от речи, — всего лишь забвение» (*Определение 5.2*, [11, р. 373; 21, р. 112]).

Очевидно, идея состоит в том, что, выслушивая речи наставника и отвечая на заданные им вопросы, ученик не мыслит самостоятельно. Все его усилия направлены на понимание того, что ему говорится, его внимание переключается от одной темы к другой, он — ведомый. Точно так же, как говорится здесь же, не может самостоятельно мыслить и тот, кто следует за мнением толпы. Напротив, пытаясь самостоятельно постичь смысл краткого предложения, ученик позволяет своему уму воспарить над двумя мирами, миром человека и миром природы, и устремиться к третьему, который определяется как образ бога (*Определение 1.1*). Человек, гово-

¹⁶ Дополнительные примеры см. также в комментарии к английскому переводу «Определений»: [21, р. 101, 107].

¹⁷ Комментированное издание и перевод: [22, р. 61 sq.]; см. этот текст также в составе Коптской гностической библиотеки: [14].

рится в «Определении» 6.1, — удивительное существо, так как только он способен путешествовать между мирами ума, души и тела, будучи «одновременно на суше, в море и в небе» (*Герметический корпус* 11.20) или «одновременно в небе, на земле, в воде и в воздухе» (*Определения* 7.2 [11, р. 379]). Он не связан временными рамками и легко может представить себе младенца в утробе матери или же душу, как все еще ожидающую воплощения, так и уже покинувшую тело (*Определение* 6.2, 7.3–4). Человек может даже стать богом, если того пожелает (*Определение* 8.7), или, другими словами: «Душа входит в тело по необходимости. Ум входит в душу намеренно (κρίσιν)» (*Определение* 7.4)¹⁸.

Проницательно заметив, что боги дают жизни, а люди их отнимают (*Определение* 8.3), Гермес далее сообщает ученику, что существует два типа ума, один из которых принадлежит душе, а другой имеет божественную природу, причем «не каждая душа обладаем умом», даже первым из них (8.4 [11, р. 387; 21, р. 114])¹⁹. Следует ли читать этот фрагмент в духе гностического «специзма», полагая, что человечество по природе делится на три разных вида, лишь один из которых полноценен в полной мере? Несомненно, именно так понимали эту и подобные ей герметические сентенции гностики. Но это необязательно верно для ранних приверженцев герметизма, ведь в конечном итоге речь может идти о различных степенях «затемнения» души, например состояния безумия, что вполне может случиться с любым человеком.

Истина, согласно Гермесу, есть материя бестелесных вещей, своего рода невыразимый свет, который, собственно, и есть ум, каким-то образом занимающий не всю душу (8.5, 9.2 и 10.3). Эта метафора встречается и в других местах «Герметического корпуса» (1.17, 7.2 и 10.21). Для Гермеса важно подчеркнуть далее (9.5), что ум входит в душу лишь только после того, как эта последняя вошла в тело (ср. *Герметический корпус* 10.9, 4.3 и *Асклепий* 30). Примечательно, что ум входит в душу «со стороны тела», как бы проверяя качество воплощения. К сожалению, мы не знаем, какой физиологической теории вхождения души в тело придерживались авторы этих изречений²⁰, однако, учитывая описания состояния человека в утробе матери как незнающего и пребывающего в темноте (*Определение* 6.2), можно предположить, что вхождение души в тело мыслится ими примерно так, как это описывает Порфирий в «Об одушевлении эмбрионов» (12.1–3). Напомню, что, согласно неоплатонику, хотя «эмбрионы выходят из чрева уже обладая душой», ум, «в согласии с Платоном и Аристотелем... приходит к людям с годами, и не ко всем одинаково», причем «человек, чья душа оказывается подобающим образом подготовленной для соединения с умом, встречается редко», так что «если, заглянувши в себя, душа обнаружит там ум, то это вовсе не означает, что он был там с самого начала». В общем-то, это повторяет мысль Платона о том, что «душа и теперь, вступив в тело, поначалу лишается ума» (*Тимей* 44b), или мысль Аристотеля, согласно которому «ум

¹⁸ [11, р. 381; 21, р. 113]. Так в «Оксфордской герметике» Примечательно, что древнеармянский переводчик, как полагает Маэ, по ошибке пишет «по природе» [21, р. 120].

¹⁹ Нечто подобное читаем и в трактате «Герметического корпуса» 10.23.

²⁰ К слову сказать, «Определение» 10.1 («женщина — принимающая текучесть, мужчина — семенная текучесть» [21, р. 115]) показывает, что в эмбриологии они придерживались «философской» односемянной теории, не зная или не желая принимать Гиппократову двусемянную доктрину. Подробнее о античной эмбриологии см., напр.: [23, с. 257–258, сн. 128].

присущ не всем людям» (*О душе* 404b6)²¹. Как бы там ни было, сопоставление показывает, что Гермес здесь базируется скорее на платонизме, нежели гностицизме, что верно и для следующего «Определения», где наш автор сначала отмечает, что зло есть недостаток добра (10.4), а затем — что душа трехчастна, правда, как и материя. В последнем случае, как отмечают исследователи, это может означать лишь, что она имеет три измерения (10.5). Платоническим выглядит и заключительный образ покинувшей тело души, которая в своем путешествии по космосу, описываемом как «планетарная гармония», движется по собственному разумению и грустит, переживая свое одиночество в мире ума (10.7 [11, р. 399–403]).

Что же египетского в «египетском Гермесе»? Все и ничего. Ничего, если считать, что те злобные храмовые колдуны, о которых пишет еще Руфин (*Церковная история* 2.26), действительно занимались в Канопусе «низким герметизмом», тогда как «высокий» скорее пахнет классной комнатой, нежели храмом. Но почему же тогда ранние алхимики, такие как Зосима, столь часто прибегают в своих сочинениях к философским построениям, пусть даже и элементарным? Да и можно ли отделить теоретическую философию от практической? Не кажется ли нам, напротив, что Гермес в глазах эллинистических греков во всем был именно египетским, начиная от способа представления своего учения в виде речей бога Тота и заканчивая теми самыми магическими и алхимическими опытами, которые современные авторы необоснованно стремятся от этих речей отделить? Ведь не зря же автор трактата 16 «Герметического корпуса» (который дошел до нас по-гречески и также называется «Определения») пишет, что «наше учение, изложенное на родном языке, сохраняет ясность и выразительность» [13, р. 428], которые утрачиваются при переводе. Это замечание вовсе не противоречит тому факту, что философия герметики действительно была платонической. Здесь важно другое. Если герметика — это учение еще одной платонической школы, пусть и александрийской, то это одна картина. Если же она представляла собой некую теоретическую основу для храмового действия, пусть и весьма синкретического, вроде того, какое описывает житель Александрии Климент (*Строматы* 6.35.3–37.3)²², то это совсем другое дело. И это последнее предположение нам кажется более правдоподобным.

²¹ И сам Порфирий в другом месте (*О воздержании* 3.19), пишет, что ум — явление редкое и может вообще не войти в душу. Подробнее об этом см.: [23, с. 212, сн. 14].

²² Первым, согласно Клименту, в «герметическом» ритуальном шествии шел певчий, который нес один из музыкальных символов. Он был знатоком первых двух герметических книг, содержащих тексты песнопений и поучения царям. Следом за ним шествовал астролог с горологом и пальмовой ветвью в руке. Он был знатоком книг, описывающих движение светил и восхождение звезд. За ним следовал писец с крыльями на голове и письменными принадлежностями в руках. Он должен был знать тонкости ритуала, а также географию и космографию. За ним шел «столист» с весами и чашей в руках. Он не только ведал священными одеяниями, но и был знатоком благочестия и связанного с ним священнодействия. Завершал процессию прорицатель с сосудом воды в руках. Он не только занимался экономикой храма, но и знал десять «иератических» книг, касающихся в основном закона и порядка храмового служения. Таким образом, как пишет житель Александрии второй половины II в., египтяне знали 42 книги Гермеса, 36 из которых были посвящены «философии», а остальные — врачеванию, от глазных болезней до гинекологии. Исследователи давно заметили, что описание «книг Гермеса» у Климента напоминают записи II в. до н.э. на стенах храма в Эдфу [24, с. 27–28].

Литература

1. Платон (2017), *Федр*, пер. Глухов, А. А., СПб.: Изд-во РХГА.
2. Festugière, A.-J. (1950–1954), *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, in 4 vols, Paris: Gabalda.
3. Tofghian, O. (2016), *Myth and Philosophy in Platonic Dialogues*, Palgrave Macmillan.
4. Partenie, C. (ed.) (2004), *Plato. Selected Myths*, Oxford: Oxford University Press.
5. Lucarini, C. M. and Moreschini, C. (eds) (2012), *Hermias Alexandrinus in Platonis Phaedrum scholia*, Berlin: de Gruyter.
6. *Hermetica II* (2019), trans. by Litwa, M. D., Cambridge: Cambridge University Press.
7. Золотухина, А. (2022), Неуловимый Гермес: к вопросу об идентификации Гермеса и Тота и мистериальном характере герметизма, *Идеи и идеалы*, т. 14.4.1, с. 70–82.
8. Афонасин, Е. В. (2023), Легенда о “вавилонском Гермесе” в позднеантичной литературе, *Respublica Literaria*, т. 4.1, с. 5–15.
9. Bladel, R. van (2009), *The Arabic Hermes*, Leiden: Brill.
10. More, Ch. (2012), The myth of Theuth in the Phaedrus, in: Collobert, C., Destrée, P. and Gonzalez, F. J. (eds), *Plato and Myth: Studies on the Use and Status of Platonic Myths*, Leiden, pp. 279–303.
11. Mahé, J.-P. (1982), *Hermès en haute-Egypte*, t. 2, Québec: Presses de l'Université Laval.
12. Nock, A. D. and Festugière, A.-J. (éds) (1980), *Corpus Hermeticum*, in 4 vols, Paris: Société d'édition «Les Belles lettres».
13. Ramelli, I. (ed.) (2005), *Corpus Hermeticum*, ed. e comm. di Nock, A. D. e Festugière, A. J., ed. dei testi ermetici copti e commento di Ramelli, I., Milano Bompiani.
14. Robinson, J. M. (ed.) (1988), *The Nag Hammadi Library in English*, trans. by the Members of the Coptic Library Project of the Institute for Antiquity and Christianity, San Francisco: Harper & Row.
15. Манандян, Х. (1956), Определения Гермеса Трисмегиста Асклепию, *Вестник Матенадарана*, т. 3, с. 287–314. (На армян. яз.)
16. Paramelle, J. and Mahé, J.-P. (1990–1991), Nouveaux parallèles grecs aux Définitions Hermétiques arméniennes, *Revue des Études Arméniennes*, t. 22, pp. 115–134.
17. Paramelle, J. and Mahé, J.-P. (1991), Extraits hermétiques inédits dans un manuscrit d'Oxford, *Revue des Études Grecques*, t. 104, pp. 109–139.
18. Fowden, G. (1986), *The Egyptian Hermes: A Historical Approach to the Late Pagan Mind*, Cambridge: Cambridge University Press.
19. Broek, R. van (1996), *Studies in Gnosticism and Alexandrian Christianity*, Leiden: Brill.
20. Robinson, J. M. (1986), On Bridging the Gulf from Q to the Gospel of Thomas (or Vice Versa), in: Hendrick, Ch. W. and Hodgson, R. (eds), *Nag Hammadi, Gnosticism, and Early Christianity*, Peabody, Mass.: Hendrickson Publishers, pp. 127–176.
21. Salaman, C., Van Oven, D., Wharton, W. and Mahé, J.-P. (2000), *The Way of Hermes. New Translations of the Copus Hermeticum and The Definitions of Hermes Trismegistus to Asclepius*, London: Inner Traditions International.
22. Mahé, J.-P. (1978), *Hermès en haute-Egypte*, t. 1., Québec: Presses de l'Université Laval.
23. Афонасин, Е. В. и Афонасина, А. С. (2017), *ΙΑΤΡΙΚΗ ΤΕΧΝΗ. Очерки истории античной медицины*, СПб.: Изд-во РХГА.
24. Климент Александрийский (2003), *Строматы*: в 3 т., пер. Афонасин, Е. В., т. 2, СПб.: Изд-во Олега Абышко.

Статья поступила в редакцию 6 февраля 2023 г.;
рекомендована к печати 7 сентября 2023 г.

Контактная информация:

Афонасин Евгений Васильевич — д-р филос. наук, проф.; afonasin@gmail.com

“The Egyptian Hermes”: Philosophical Mysticism and Revealed Knowledge*

E. V. Afonasin

Immanuel Kant Baltic Federal University,
14, ul. Aleksanda Nevskogo, Kaliningrad, 236041, Russian Federation

For citation: Afonasin E.V. “The Egyptian Hermes”: Philosophical Mysticism and Revealed Knowledge. *Vestnik of Saint Petersburg University. Philosophy and Conflict Studies*, 2023, vol. 39, issue 4, pp. 776–785. <https://doi.org/10.21638/spbu17.2023.414> (In Russian)

The tendency to historicity is an important tendency in the modern history of philosophy. Hence a question: to which extend the treatises of Hermetic corpus seem to us historical, and properly connected with Egypt? Is it possible, taking into account the universal and mystical character of these texts, nevertheless to identify in them some elements, which would allow us to understand Hermeticism in the context of Hellenistic Egypt proper, and not broadly defined Hellenism? Does the traditional division of Hermeticism into “high” philosophical and “low” practical make sense in this context, or does this division represent another prejudice, which is better abandoned for a better understanding of the phenomenon under study? This article presents several positions on this subject matter developed over the past century, and offers certain observations that we believe allow us to better understand Hermeticism in the context of Alexandrian religious philosophy. For this purpose we examine in detail the origins of the legend of Thoth, which in the Greek context goes back to Plato, and then turn to an important hermetic text, the *Definitions*, which has survived only in its medieval translation into Armenian, and only partially preserved in the Greek. Indeed, only the aphoristic form of precepts allows the student to stop being distracted by the lectures of his celestial preceptor and begin to reflect independently on the universal truths expressed in the brief maxims. If this hypothesis is true, then the various Gnostic elements in hermetic treatises, often inappropriate, will appear as later additions by commentators to texts already in circulation in Hellenistic Egypt even before Gnosticism arose.

Keywords: Hermes, Egypt, Hellenism, mysticism, revelation, Gnosis, Platonism.

References

1. Plato (2017), *Phaedrus*, trans. by Glukhov, A. A., St. Petersburg: Izdatel'stvo RKhGA Publ. (In Russian)
2. Festugière, A.-J. (1950–1954), *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, in 4 vols, Paris: Gabalda.
3. Tofighian, O. (2016), *Myth and Philosophy in Platonic Dialogues*, Palgrave Macmillan.
4. Partenie, C. (ed.) (2004), *Plato. Selected Myths*, Oxford: Oxford University Press.
5. Lucarini, C. M. and Moreschini, C. (eds) (2012), *Hermias Alexandrinus in Platonis Phaedrum scholia*, Berlin: de Gruyter.
6. *Hermetica II* (2019), trans. by Litwa, M. D., Cambridge: Cambridge University Press.
7. Zolotukhina, A. (2022), Elusive Hermes: The Problem of Identification of Hermes and Thoth and the Mystery Aspect of Hermeticism, *Ideji i idealy*, vol. 14, is. 4, pt. 1, pp. 70–82. (In Russian)
8. Afonasin, E.V. (2023), The legend of the “Babylonian Hermes” in late antique literature, *Respublica Literaria*, vol. 4.1, p. 5–15. (In Russian)
9. Bladel, R. van (2009), *The Arabic Hermes*, Leiden: Brill.
10. More, Ch. (2012), The myth of Theuth in the Phaedrus, in: Collobert, C., Destrée, P. and Gonzalez, F. J. (eds), *Plato and Myth: Studies on the Use and Status of Platonic Myths*, Leiden, pp. 279–303.
11. Mahé, J.-P. (1982), *Hermès en haute-Egypte*, t. 2, Québec: Presses de l'Université Laval.
12. Nock, A. D. and Festugière, A.-J. (éds) (1980), *Corpus Hermeticum*, in 4 vols, Paris: Société d'édition «Les Belles Lettres».

* The research is funded by the Russian Scientific Foundation no. 22-18-00025, <https://rscf.ru/project/22-18-00025>.

13. Ramelli, I. (ed.) (2005), *Corpus Hermeticum*, ed. e comm. di Nock, A. D. e Festugière, A. J., ed. dei testi ermetici copti e commento di Ramelli, I., Milano Bompiani.
14. Robinson, J. M. (ed.) (1988), *The Nag Hammadi Library in English*, trans. by the Members of the Coptic Library Project of the Institute for Antiquity and Christianity, San Francisco: Harper & Row.
15. Manandyan, Kh. (1956), The Definitions of Hermes Trismegistus to Asclepius, *Vestnik Matenadarana*, vol. 3, pp. 287–314. (In Armenian)
16. Paramelle, J. and Mahé, J.-P. (1990–1991), Nouveaux parallèles grecs aux Définitions Hermétiques arméniennes, *Revue des Études Arméniennes*, t. 22, pp. 115–134.
17. Paramelle, J. and Mahé, J.-P. (1991), Extraits hermétiques inédits dans un manuscrit d'Oxford, *Revue des Études Grecques*, t. 104, pp. 109–139.
18. Fowden, G. (1986), *The Egyptian Hermes: A Historical Approach to the Late Pagan Mind*, Cambridge: Cambridge University Press.
19. Broek, R. van (1996), *Studies in Gnosticism and Alexandrian Christianity*, Leiden: Brill.
20. Robinson, J. M. (1986), On Bridging the Gulf from Q to the Gospel of Thomas (or Vice Versa), in: Hendrick, Ch. W. and Hodgson, R. (eds), *Nag Hammadi, Gnosticism, and Early Christianity*. Peabody, Mass.: Hendrickson Publishers, pp. 127–176.
21. Salaman, C., Van Oven, D., Wharton, W. and Mahé, J.-P. (2000), *The Way of Hermes. New Translations of the Copus Hermeticum and The Definitions of Hermes Trismegistus to Asclepius*, London: Inner Traditions International.
22. Mahé, J.-P. (1978), *Hermès en haute-Egypte*, t. 1., Québec: Presses de l'Université Laval.
23. Afonasin, E. V. and Afonasin, A. S. (2017), *IATPIKH TEXNH. Studies in the History of Ancient Medicine*, St. Petersburg: Izdatel'stvo RKhGA Publ. (In Russian)
24. Clement of Alexandria (2003), *Stromateis*, in 3 vols, vol. 2, trans. by Afonasin, E. V., St. Petersburg: Izdatel'stvo Olega Abyshko Publ. (In Russian)

Received: February 2, 2023
Accepted: September 7, 2023

Author's information:

Eugene V. Afonasin — Dr. Sci. in Philosophy, Professor; afonasin@gmail.com