

**ГЕРМЕТИЗМ И КАБАЛА.  
ОБ ИСТОРИЧЕСКОЙ СВЯЗИ ГЕРМЕТИЧЕСКОГО  
И ИУДЕЙСКОГО МИСТИЦИЗМА**

Е. В. АФОНАСИН  
Санкт-Петербургский государственный университет  
Балтийский федеральный университет им. И. Канта  
afonasin@gmail.com

---

EUGENE AFONASIN

Saint Petersburg State University; Immanuel Kant Baltic Federal University (Russia)

HERMETICISM AND KABBALAH.

ON THE HISTORICAL CONNECTION BETWEEN HERMETIC AND JEWISH MYSTICISM

ABSTRACT. Hermes of Pico della Mirandola has nothing in common with the hero of the treatise *Asclepius* and the texts of the Hermetic Corpus. Pico's gaze is directed deep into the medieval Jewish and, eventually, Arabic tradition. More precisely, through the cabbalistic works, for the first time available to the bright representative of the Italian Renaissance, there came to life the fruits of another Renaissance, the Spanish Renaissance of Alfonso X de Castilla (1252–1284), while through the “Sabian” magic Hermeticism became an integral part of Jewish mystical philosophy. According to modern studies, by this time we can speak of the beginning of the synthesis of Kabbalah and Hermeticism in mystical Jewish philosophy (Idel 2003, 395 sq.). So one can now qualify Frances Yates's (1964) famous statement that only by the efforts of Pico della Mirandola that Hermeticism was “supplemented” by Kabbalah. To what extent than one can argue that the connection between Hermeticism and Kabbalah is not accidental, but prepared by contacts between Jewish philosophy and Hermeticism at the earliest stages of their formation, perhaps as early as the Hellenistic period? Such a connection is assumed by many authors, since, from the point of view of the internal criterion, we cannot be sure that all the textual inconsistencies in the treatises of the Hermetic corpus are necessarily later interpolations, much less the interventions of the later and practically oriented astrologer, as Ch. Wildberg (2013) believes, because there is nothing in them that could not have been written by a philosopher of the Hellenistic or Roman period. It is nevertheless clear that, originally being a mystical anthropological doctrine, Hermeticism steadily moved in an astrological direction, which made it attractive to the most diverse authors from antiquity to modern times, and one of the most enigmatic and colorful philosophers of the Italian Renaissance, Giovanni Pico della Mirandola, thought himself to be their successor.

KEYWORDS: Jewish mystical philosophy, Kabbalah, Hermeticism, Italian Renaissance, Pico della Mirandola.

\* Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда № 24-18-00479, Санкт-Петербургский государственный университет. This study was funded by Russian Science Foundation, project number 24-18-00479, Saint Petersburg State University.

1.

«Atteso che non e' cosa nova, che non possa esser vecchia: et non e' cosa vecchia, che non sii stata nova», – замечает Теофило в диалоге Джордано Бруно «Пепельная трапеза» (*Cena de le ceneri*, p. 42–43 Gatti; Бруно 2019, 60), возводя это положение еще к Аристотелю. В устах Бруно эта «древняя истина» звучит несколько иронично,<sup>1</sup> однако его предшественники, такие как Марсилио Фичино и Пико делла Мирандола, воспринимали ее вполне серьезно. Для них *prisca theologi* были выдающимися носителями традиции «древней магии» (*prisca magia*), восходящей непосредственно к божественному откровению, данному людям на заре цивилизации. Проблема только в том, что «смешение языков» привело к расколу и фрагментации этой древней традиции, и задача подлинного искателя мудрости свести ее воедино. С этой целью «ночь» орфических гимнов Пико делла Мирандола отождествляет с «ничто» (Эйн-соф) каббалы,<sup>2</sup> тогда как Метатрон каббалы идентифицируется им с Палладой орфиков, «отеческим умом» Зороастра, «сыном божьим» Гермеса Трисмегиста, «мудростью» пифагорейцев и даже «упомостигаемой сферой» Парменида.<sup>3</sup> Каббалистическое «Древо сефирот», разумеется, становится прообразом

<sup>1</sup> Дело, конечно в том, что для ученого «истина всегда остается истиной», независимо от того, выражена ли она на языке египетской или орфической теогонии, халдейской теургии или пифагорейской или иудейской нумерологии. Бруно выступает против тех «логиков и математиков», которые слепо следуют ложным предпосылкам популярной философии (*presuppositi falsi de la comone et volgar philosophia*, p. 28), поиск истины заменяя бесконечным истолкованием общеизвестных текстов и переводом их с одного языка на другой. Так незаметно «вслед за светлым днем древних мудрецов наступила мрачная ночь безрассудных софистов» («О бесконечности, вселенной и мирах», *De l'infinito, universo et mondi*; Бруно 2019, 253, пер. А. И. Рубина). Но теперь настало время, пишет Бруно, «срезанным корням» – прорасти, древностям – вернуться, а новому свету «сокрытых истин» – вновь зажечься «на горизонте нашего сознания» (Бруно 2019, 286).

<sup>2</sup> 'Idem est nox apud Orpheum et ensoph in Cabala.' (Pico, *Conclusiones philosophicae, cabalasticae et theologicae* [=Девятьсот тезисов] Farmer 1998, 510–11, 10>15).

<sup>3</sup> 'Illud quod apud Cabalistas dicitur Metatron, illud est sine dubio quod ab Orpheo Pallas, a Zoroastre paterna mens, a Mercurio dei filius, a Pythagora sapientia, a Parmenide sphere intelligibilis, nominator.' (Pico, *Conclusiones*, Farmer 1998, 524–25, 11>10).

планетарной сферы (*Conclusiones*, Farmer 1998, 540, 11>48) и, в целом, «как истинная астрология учит нас читать божественную книгу, так и кабала учит нас читать книгу Закона» (*Conclusiones*, Farmer 1998, 553, 11>72; см. Idel 2000). Эта «истинная астрология», по мысли Пико, не имеет ничего общего с тем ремеслом предсказаний, которым промышляют астрологи.<sup>4</sup> Точно так же, подлинная «христианская» кабала (от лат. *cabala*) превосходит ту средневековую еврейскую каббалу (*kabbalah*), с которой он, возможно, первым из гуманистов, подробно ознакомился благодаря занятиям с рабби Йохананом Алеманно.<sup>5</sup> Разумеется, источником вдохновения для него, как и для Фичино, остается Платон, однако платонизм ему представляется лишь развитой ступенью древней восточной «магии», в основе которой лежит числовой символизм, так что даже Эннеада первых начал неоплатоников и Ареопагитик в его системе заменяется на Декаду пифагорейцев и каббалистов,<sup>6</sup> причем легковерие последних, в особенности их убеждение в том, что «алфавит» может быть обнаружен на небесах, решительно осуждается (Pico, *Disputationes contra astrologiam divinatricem* 2.269).<sup>7</sup> По этой же причине и в отличие от Фичино Пико не считает магом Гермеса или кого-либо из «древних теологов» (Farmer 1998, 132 и 142), что особенно отчетливо проявляется в его последнем трактате, где, критикуя магию, он все же отмечает, что предсказательная астрология лишь приписывается «некоторыми» Зороастру и Гермесу (*Disputationes* 2.474).<sup>8</sup> Какая же роль им отводится?

<sup>4</sup> Он пишет специальное опровержение подобной астрологии – трактат *Disputationes adversus astrologiam divinatricem*, опубликованный лишь после его неожиданной кончины в 1494 г. Подробнее: Farmer 1998, 137 sq.

<sup>5</sup> Подробнее см. Idel 1988; Lelli 1994. Кроме того, Мирандола учил древнееврейский и арамейский с сицилийским евреем Флавием Митридадом, который стал его секретарем и выполнил по его заказу перевод многих каббалистических комментариев (издания: Busi, Bondoni 2004; Campanini 2005 и др.), а также обсуждал арабскую и еврейскую философию (прежде всего, Аверроэса и Маймонида) с Элией дель Медиги. Подробнее см. Wirszubski 1989; Copenhagen 2019, 420 sq.; Howlett 2021, 109–121.

<sup>6</sup> В целом см. Idel 1992; Heiser 2011.

<sup>7</sup> Следует признать, что в своем последнем неоконченном сочинении Пико существенно пересматривает отношение к магии, не разделяя ее более на приемлемую «естественную» и отвергаемую «демоническую», как ранее в *Речи о достоинстве человека* (*Oratio* 5.56–68; Copenhagen 2019, 420 sq.) и высказывая похвалу Альберту Великому за то, что тот также отбросил увлечение магией на поздних этапах своей карьеры (*Disputationes* 12.528). Подробнее см. Farmer 1998, 143 sq.

<sup>8</sup> Пико высказывается вполне определенно: речь идет о подложных трактатах, таких как «Книга тайн», приписываемая Аристотелю, «О короле», приписываемая Платону, «зороастрийские» писания гностиков, развенчанные еще Порфирием, и

Благодаря недавним исследованиям (Wirszubski 1989, 59–65; изд.: Busi 2004–2008) мы знаем, какими кабалистическими текстами располагал Пико. Разумеется, по мере изучения древнееврейского он мог обратиться и к подлинникам, однако ясно, что основными его источниками стали труды испанского мистика Абулафии (XIII в.), сочинения итальянского комментатора Пятнадцатикнижия Реканати (XIV в.), а также, что немаловажно, «Книга яркого света (Бахир)», одна из наиболее авторитетных кабалистических книг, вероятно XII в. В то же время, основные источники средневековой каббалы – «Книга созидания (Сефер йецира)»<sup>9</sup> и «Книга сияния (Зогар)» были ему, по-видимому, известны лишь в составе комментариев. Как бы там ни было, ясно, что Пико усвоил из этих трудов главное – ту «теургическую» составляющую каббалы, которая была характерна для испанской религиозно-экстатической традиции и которая сближала в его глазах еврейское учение с хорошо знакомым философу Возрождения апофатизмом позднего неоплатонизма и Ареопагитик (Sorpenhaever 2019, 347 sq.). Кроме того, для нас важно, что именно в этом контексте у Пико нашлось место для Гермеса и герметизма.

Именно: этот Гермес не имеет ничего общего с героем трактата «Асклепий» и только что переведенных Фичино на латынь текстов Герметического корпуса. Взгляд Пико устремлен вглубь средневековой еврейской и, в конечном итоге, арабской традиции. Точнее, в доступных яркому представителю итальянского Возрождения переводах с древнееврейского оживают плоды другого «Ренессанса» – испанского, времен Альфонсо X де Кастилья (1252–1284). Хорошо известно, что выполненные в это время с арабского переводы таких важных «герметических» книг, как *Picatrix*, легли в основание латинского средневекового герметизма,<sup>10</sup> нам же в данном случае важно отметить, что через «сабианскую» магию герметика тогда же стала интегральной частью иудейской мистической философии. Эта тенденция наблюдается по крайней мере с середины XIII в., и особенно ярко проявилась в трудах испанского теолога Авраама Абулафии и марокканского теолога Иегуды бен Ниссима ибн Малка, а также у сицилийского каббалиста Натана бен Саадии Харара и, наконец, у Исаака бен Шмуэля из Акры. Согласно современным исследованиям, к этому времени можно говорить о начале синтеза каббалы

---

тому подобные астрологические и магические сочинения, ложно приписанные различным авторитетам (*Disputationes* 1.64). В то же время, как резонно отмечают исследователи, Пико не высказывается против каббалы и, в целом, стремится сохранить основные положения «новой философии», отвергая лишь самые одиозные элементы своей прежней доктрины (Farmer 1998, 148–149).

<sup>9</sup> Комментированный перевод книги на рус. язык издал И. Тантлевский (2016, 144 сл.).

<sup>10</sup> Об «арабском Гермесе» см. van Bladel 2009.

и герметизма в мистической иудейской философии.<sup>11</sup> Разумеется, восходящую к арабской герметике теорию присущего каждому от рождения высшего «астрального тела», и в целом астро-магическое толкование иудаизма разделяли не все мыслители того времени. В особенности это верно в отношении Маймонида и его верных последователей, не принимающих никакой формы магии, а также, с другой стороны, того направления в мистической иудейской философии, которое, вслед за М. Иделом, можно назвать «теургическим».<sup>12</sup> Тем не менее, в настоящее время можно, по-видимому, квалифицировать известное положение Фрэнсис Йейтс (Yates 1964) о том, что лишь трудами Пико делла Мирандолы герметизм был «дополнен» каббалой. Именно в этом контексте возникает вопрос, который, как представляется, имеет определенную историко-философскую значимость: в какой мере можно утверждать, что связь герметизма и каббалы не случайна, но подготовлена контактами между иудейской философией и герметикой на самых ранних этапах их формирования, возможно, еще в эллинистический период?

## 2.

Библейское влияние на трактаты *Герметического корпуса* предполагал еще Михаил Пселл. Многие современные, в том числе и весьма авторитетные исследователи в той или иной мере с ним согласны.<sup>13</sup> Пселл без обиняков заявляет, что этот «колдун» не постеснялся скопировать целую строку из писаний Моисея, призывая в «Поймандре» только что возникшее человечество «плодиться и размножаться» (Быт. 1.28).<sup>14</sup> В самом деле, автор герметического трактата, после описания первичного разделения андрогина на два пола, мужской и женский, вкладывает в уста Поймандра следующие слова:

«Прибавляйте в росте (Αὐξάνεσθε ἐν αὐξήσει) и увеличивайтесь числом (πληθύνεσθε ἐν πλήθει), все вы, творения (κτίσματα) и произведения (δημιουργήματα),<sup>15</sup> и пусть

<sup>11</sup> Подробнее см. Idel 2003, 395 sq.

<sup>12</sup> Это последнее было связано с мистицизмом книги «Зогар». См. Idel 2003, 410 sq.

<sup>13</sup> См. Quispel 2008, 15 sq., Idel 1988, Pearson 1981, Litwa 2019, 23 и др.

<sup>14</sup> Схолия к СН I 18, Psellus, *Philosophica minora* 2, p. 154, ed. D. O'Meara.

<sup>15</sup> В другом трактате корпуса (Corpus Hermeticum [=СН] II 17) Трисмегист прямо говорит своему ученику Асклепию, что отсутствие детей – это не просто большое несчастье для человека. Тот, кто не исполнил свой долг, имея такую возможность, подвергается посмертному наказанию и затем воплощается в существо, в котором мужская и женская природы соединяются воедино.

всякий разумный постигнет, что он бессмертен, и что любовная страсть есть причина смерти (τὸν αἴτιον τοῦ θανάτου ἔρωτα), так получив представление о всем сущем (πάντα τὰ ὄντα)» (Corpus Hermeticum [=CH] I 18).

По мысли Пселла Гермес ведет себя здесь как греческий софист, сбивая ученика с толку риторическими украшениями, аллегориями и «чудесными историями», в отличие от Моисея, который предпочитает простой и ясный язык. Однако легко представить, как прочитает этот, напоминающий Платонов *Алкивиад* I (130e) пассаж о природе человека неоплатоник, гностик или, скажем, каббалист. Разумеется, перед нами толкование некоего авторитетного речения, но обязательно ли библейского? Ведь не случайно исследователи регулярно высказывают гипотезу о том, что трактаты *Герметического корпуса* вполне могли составляться на основании некоего исходного «египетского» сборника афоризмов. В данном случае с этим, кстати говоря, решительно согласен Жан-Пьер Маэ, сопоставляя последнее предложение этого отрывка из *Поимандра* с армянскими *Определениями* 9.4 (Armenian Definitions [=AD] 9.4; Маэ 1982, 393).<sup>16</sup> Что же касается первой части отрывка, где рассказывается о том, как все живые существа, прежде имевшие андрогинную природу (πάντα γὰρ ζῶα ἀρρενοθήλεα ὄντα) затем были разделены (διελύετο) на мужские и женские особи, то здесь на ум приходит скорее насильственное расчленение андрогинов в *Пуре* (189а сл.), нежели одна из библейских историй о сотворении людей (Быт. 2.21–22 и 7.15–16).

Многие исследователи стремятся усмотреть текстуальные параллели между *Поимандром* и иудейской апокалиптической литературой, в особенности книгами Еноха,<sup>17</sup> что естественно, учитывая отождествление фигуры Гермеса с Енохом и Идрисом в средневековой еврейской и арабской традициях. Действительно, как и ученику в *Поимандре*, знание о происхождении космоса и человека в иудейских, гностических и христианских апокалипти-

<sup>16</sup> В поисках гностического влияния Жиль Киспель (Quispel 2008, 175–226) связывает это место с речением 67 коптского *Евангелия от Фомы*, которое также представляет собой сборник изречений. О гностическом *Поучении Силуана* в связи с греческой гномической традицией см. Вроек 1996, 256–284, см. также обзорную работу о происхождении христианских Евангелий из исходного собрания речений, называемого Q (Robinson 1986). С идеей Маэ о происхождении герметических трактатов из более раннего собрания кратких изречений согласен и П. Скарпи (Scarpi 2009), который помещает армянские *Определения* в самое начало своего двухтомного собрания герметических текстов.

<sup>17</sup> О книгах Еноха см. Тантлевский 2002.

ческих текстах открывается высшим существом. Правда во Второй («славянской») книге Еноха (с которой обычно сопоставляется *Поймандр*) патриарху является два светоносных мужа, а не один, как в герметическом трактате. Затем ему открывается, что человек сотворен из семи сущностей (2 Енох 30.8–9), что в его смерти повинна эротическая страсть (30.17–18) и что перед ним открыты два пути, один, ведущий к свету, и другой, увлекающий в тьму (30.15). То же самое открывает ученику и *Поймандр* (СН I 16, 17–18, 19–23, соответственно). Следует отметить, что топография небес в двух текстах различается: «силы небесные» воспевают Отца на восьмой и девятой планетарных сферах в *Поймандре* (26) и на седьмом небе в 2 Енохе (21), тогда как само высшее существо находится за пределами восьмой сферы в герметическом трактате (*Поймандр* 26) и на десятом небе в иудейском апокалипсисе (2 Енох 22). Эти параллели позволяют утверждать, что автор герметического текста мог быть знаком с иудейской апокалиптической литературой, хотя и не обязательно книгами Еноха.

Исследователи отмечают также терминологическую близость *Поймандра* и текстов Филона Александрийского (Pearson 1981, 340), что неудивительно, учитывая бесспорно александрийское происхождение трактата. Более предметно сравнение герметического текста с иудейской религиозной практикой, что Б. Пирсон (Pearson 1981, 342–344) успешно демонстрирует на материале «Апостольских установлений», попутно выдвигая интересную, хотя и недоказуемую гипотезу о природе того сообщества, которое могло породить *Поймандр*. В качестве автора трактата, пишет американский исследователь, можно было бы представить александрийского любителя мудрости, тесно связанного с иудейским сообществом в самой Александрии или, например, в Гермополе, но в то же время стремящегося сохранить в том религиозно-философском движении, ранним приверженцем (или даже основателем) которого он стал, коренные египетские элементы, разумеется, в той мере, в какой они могли быть поняты в первые века н.э. Подходящим политическим контекстом для этого события могло бы стать восстание евреев против имп. Траяна 115–118 гг., в результате которого иудейское влияние на интеллектуальную жизнь Александрии существенно уменьшилось, тогда как национальный элемент стал необычайно популярным. Эта тенденция особенно заметна в более поздних текстах *Герметического корпуса* (Pearson 1981, 347–348).

Пересказав речь *Поймандра*, ученик сообщает, что, открыв ему знание о «природе мира», наставник затем направил его к людям и поручил донести до них это вновь обретенное знание (СН I 27–29). Некоторые ответили на его призыв освободиться от «опьянения, сна и неведения» и прислушались к его

совету «избавиться от неразумия», покинуть «смутный свет» этого угасающего мира, «оставить тлен» и таким способом «достичь бессмертия». Краткий седьмой трактат корпуса выглядит как развернутая версия этой речи. В нем развивается та же метафора, причем с физиологическими подробностями. Вы наглотались ложных учений в неразбавленном виде, говорит наш автор, и теперь вас тошнит. Что в этом удивительного? Протрезвейте и посмотрите на мир взором вашего сердца. Потоки лжи затопили землю, заперли тело в плену души и не дают ей «бросить якорь» в «спасительных гаванях» (ἡ γὰρ τῆς ἀγνώσιας κακία ἐπικλύζει πᾶσαν τὴν γῆν καὶ συμφθείρει τὴν ἐν τῷ σώματι κατακεκλεισμένην ψυχὴν, μὴ ἐῶσα ἐνορμίζεσθαι τοῖς τῆς σωτηρίας λιμέσι, СН VII 1). Но разве человеку по силам бороться с этими могучими явлениями? Да, говорится далее, если вы сможете использовать их себе на пользу, и, «выйдя с приливом», безопасно достигнете упомянутых спасительных гаваней, предварительно освоив знания, необходимые для навигации. Лишь здесь путешественник увидит свет, свободный от тьмы и только там сможет наконец избавиться от прежних одеяний, символизирующих неведение, порок и тлен, а также «темную клетку, живую смерть, чувствующий труп, переносной гроб, домашнего грабителя, того, кто любит ненавидя, и ненавидит завидуя» (τὸ τῆς ἀγνώσιας ὕφασμα, τὸ τῆς κακίας στήριγμα, τὸν τῆς φθορᾶς δεσμόν, τὸν σκοτεινὸν περίβολον, τὸν ζῶντα θάνατον, τὸν αἰσθητὸν νεκρόν, τὸν περιφόρητον τάφον, τὸν ἔνοικον ληστὴν, τὸν δι' ὧν φιλεῖ μισοῦντα καὶ δι' ὧν μισεῖ φθονοῦντα, СН VII 2). Ведь именно эти одеяния не позволяли путнику доселе «услышать то, что надлежит слышать, и увидеть то, что достойно созерцания» (3).

Платоновская метафора побега души из темницы плоти (*Кратил* 400b–c, *Теэтет* 197c) получила развитие в платонической (см., например, Прокл, *Первоначала теологии*, 209) и иудео-христианской традиции. Так, Филон Александрийский (*Аллегории закона* 2.15.55–59 и др.) сравнивает одеяния в ветхозаветной книге *Левит* 10.5 с «неразумными покрывалами разумной части души», а в *Жизни Моисея* (2.87–88) пестрые одеяния первосвященника истолковывает как обозначения первоэлементов, из которых Творец создал мир. Климент Александрийский заимствует эту идею у Филона и дополняет собственными толкованиями (*Строматы* 5.32.3). Но в данном случае нам интересно дальнейшее развитие сюжета в герметическом *Поймандре*. Неизвестный автор трактата пишет, что с сожалением распрощавшись с теми, кто избрал «путь смерти» и не внял его словам, он затем обратился с речью к своим приверженцам, надеясь посеять среди них «слова мудрости». Когда же наступил вечер, то он призвал их вознести хвалу богу, и лишь затем повелел отправиться каждому на свое ложе (εἰς τὴν ἰδίαν κοίτην, СН I 29).

Описывает ли наш автор распорядок дня некоего религиозного сообщества? Некоторые исследователи считают, что это весьма вероятно, хотя и не обязательно должно напоминать ту странную картину, которую рисует Климент Александрийский (*Строматы* 6.35.3–37.3). Другие авторы, напротив, склонны полагать, что наш автор рисует воображаемое неформальное сообщество приверженцев герметического знания, наподобие пифагорейского союза, возможно, тайное, в связи с чем следует сделать одну оговорку.

Диалоги между наставником и учеником в трактатах корпуса, представляют ли они собой пересказанный диалог в форме рассказа неназванного ученика о своем видении божественного Ума (*Поймандр*), диалог между учеником и его наставником (трактаты II, IV, X, XII, XIII, XVII, *Асклепий*) или же простую запись речи этого наставника (наиболее типичный случай), адресованы ли они Гермесу, Тоту, Асклепию, царю Аммону, Изиде, неназванному ученику или даже некой неопределенной группе (трактат VII), – все они включают в себя примечательные отсылки к речам различного типа, возможно, предназначенных для разной аудитории. Например, трактат IX начинается так: «Вчера я произнес совершенную речь, сегодня же я произнесу речь о чувственном восприятии» (СН IX 1). Действительно, дальнейший текст трактата постоянно возвращается к теме чувственного восприятия, хотя и не сводится к ней, однако λόγος τέλειος регулярно встречается в трактатах корпуса и призван обозначить особый тип наставлений, чем-то в глазах говорящего отличающихся от «священной речи» (СН III), «сокровенной речи» (СН XIII), «пространной (διεξοδικός) речи» (в фрагменте, цитируемом Кириллом Александрийским, *Против Юлиана* 1.46.29 и 2.30.18), а также «общей (γενικός) речи» (СН XIII и др.). Этот последний тип речей упоминается несколько раз, причем всегда во множественном числе, как будто участники диалогов обсуждают доступный им письменный источник, некое собрание «общих речей». Например, в начале трактата XIII ученик сетует, что не вполне понял то, что Гермес открыл людям в «общих речах» относительно перевоплощения. Большинство исследователей (в том числе недавно Wildberg 2014) не готовы интерпретировать это сообщение как полную фикцию, но в то же время не склонны считать, что подобное собрание речей когда-либо существовало. Более правдоподобным выглядит предположение, согласно которому в данном случае мы имеем дело с указанием на краткие общедоступные «откровения», возможно, в форме афоризмов, сокровенный смысл которых ученик желает понять. Распространялись ли они исключительно изустно (как полагает Христиан Уайлдберг), или же в виде некоего письменного собрания, не так важно. Мы не можем знать этого наверняка. Важна та роль, которая отво-

дится им в герметической литературе. Именно, в коптском трактате «О восьмой и девятой (сферах)» (Nag Hammadi Cod. [NHC] VI 6.63.1–4; пер. Robinson 1988) предполагается, что ученик, прежде чем перейти к этому тексту, изучил некие «общие и наставляющие» речи Гермеса. В начале трактата X Гермес загадочным образом говорит, что вчера он обращался к Асклепию, сегодня же обратится к Тоту, так как собирается кратко пересказать те «общие речи», которые ранее были поведаны (очевидно, устно) этому второму ученику (SH X 1 и 7). В двух фрагментах герметических трактатов, цитируемых Иоанном Стобеем, учитель поясняет то, что якобы уже рассказал в «общих речах» (Stob. Hermetica [=SH] III 1, пер. Litwa 2019) и ученик напоминает наставнику, что он обещал пояснить то, что ранее сказано в «общих речах» (SH VI 1). Перекрестные ссылки, как видим, довольно многочисленны, однако не сохранилось ни одного античного указания на содержание этих речей. Если они когда-либо существовали, то исчезли без следа, если таковыми не считать, к примеру, набор из 48 афоризмов, сохраненных Стобеем (SH XI, Litwa 2019, 69–73).

С другой стороны, в различных трактатах корпуса встречаются указания на акт записи, вероятно, устного герметического учения, равно как его непостижимость без дополнительных тайных поучений наставника. Например, Гермес в *Поймандре* записал содержание своего видения, но в то же время к широкой публике обратился лишь с общими словами о красоте божественного знания (SH I 27–28), тогда как Асклепий в своем послании царю Амону (SH XVI 1–2) эксплицитно указывает на непереводаемость его наставлений на греческий язык и невыразимость герметического учения в терминах греческой философии, отмечая, что его наставник Гермес нередко разговаривал с ним лично, иногда в присутствии Тота, и имел обыкновение повторять, что читателям его книги должны показаться ясными, «тогда как они вовсе не ясны и смысл слов в них сокрыт; и они станут совершенно неясными, когда греки решат перевести их на свой язык с нашего, тем самым породив величайшие искажения и неясности (ἀσαφής οὖσα καὶ κεκρυμμένον τὸν νοῦν τῶν λόγων ἔχουσα, καὶ ἔτι ἀσαφεστάτη, τῶν Ἑλλήνων ὑστερον βουλευθέντων τὴν ἡμετέραν διάλεκτον εἰς τὴν ἰδίαν μεθερμηνεῦσαι, ὅπερ ἔσται τῶν γεγραμμένων μεγίστη διαστρόφη τε καὶ ἀσάφεια)». Примечательно, что далее, по-видимому, говорится, что дело здесь даже не в переводе, а в самой природе письменного текста, который не обладает силой устной речи (τὴν ἐνεργητικὴν τῶν ὀνομάτων φράσιν).<sup>18</sup>

<sup>18</sup> О записи этого учения иероглифическим письмом на бирюзовой стеле говорит автор трактата «О восьмой и девятой (сферах)», дошедшего до нас лишь в переводе на коптский (NHC VI 6, 62), хотя статус этого несомненно позднего текста не вполне

О необходимости скрывать высшее знание от толпы явно сказано в фрагменте 11 из Стобея (SH XI, Litwa 2019, 73, ср. также СН XIII 22 и *Асклепий* 32), – сразу после вышеупомянутого странного списка 48 основных герметических истин, выраженных в афористичной форме, наподобие пифагорейских символов или «Изумрудной скрижали», – причем в качестве обоснования отмечается, что лишь «подобное принимает подобное», поэтому знание, предназначенное для немногих, не следует раскрывать толпе, в противном случае, неправильно понятое, оно принесет лишь вред. Какой именно вред, поясняется далее. Оказывается, как говорится здесь и в других герметических текстах, включая коптский трактат «О восьмой и девятой сферах» (см. SH XII 2 и XIV 2, NHC IV.6), знание о том, что этот мир возник и управляется Промыслом и Необходимостью, пребывая во власти Судьбы, открытое неграмотным людям, приведет лишь к тому, что они, будучи уверены, что от них ничего не зависит, погрузятся в еще большее зло.

## 3.

Каково содержание герметического учения? Знание природы мира и человека во всей его полноте, не больше и не меньше, что эффективно сводится в рамках корпуса к астрономическим и психологическим сюжетам, нередко связанным между собой в контексте исходно платонических спекуляций о небесном путешествии души в процессе ее перерождения.

Учитывая последующее развитие герметики, особый интерес вызывают ранние указания на магию и астрологию, и действительно, по сообщению Стобея (SH VI), Гермес поясняет по просьбе Тота то, что было ранее сказано о «36 деканах и их силах» в «общих речах». <sup>19</sup> «Деканы» – это некие астральные сущности, каждая из которых правит десятью градусами зодиакального круга и движется, как сказано в тексте, вместе с планетами. Некоторые исследователи считают, что это ошибка, так как планеты совершают ретроградные движения, тогда как деканы должны двигаться равномерно (см. Litwa 2019, 54

---

понятен. Примечательно, что здесь же упоминаются солнечные стражи – мужские с лицом лягушек и женские с кошачьими лицами, а стела с учением, высеченным в камне, должна быть помещена в храм Солнца, когда оно находится в знаке Девы, в первой половине дня, когда пройдено лишь 15 градусов. Других эксплицитных указаний на египетский язык в трактатах корпуса не содержится.

<sup>19</sup> Действительно, так рассуждали античные астрономы и астрологи, и эта традиция нашла дальнейшее отражение в «герметических трактатах», наподобие позднего текста «О тридцати шести деканах» (Scarpì 2009, 2.174–85). Подробнее см. Neugebauer, Parker 1960, 95–121 и Neugebauer, Parker 1969, 105–74.

п. 4). Их задача, согласно автору этого фрагмента, – обеспечивать согласованное движение всех небесных сфер, когда необходимо, замедляя их, а когда необходимо – ускоряя. Таким образом можно сказать, что они представляют собой природные силы, знание которых позволяет, в том числе, предсказать будущие события не только на небе, но и на земле, так как деканы управляют планетами, которые затем воздействуют на земные события. Именно через влияние на планеты деканы оказываются причиной таких природных явлений, как землетрясения, наводнения и засухи, становящиеся, в свою очередь, причиной голода и социальной нестабильности. Далее говорится, что различные природные силы, отвечающие за процессы разрушения и созидания здесь на земле, в действительности являются проявлениями сил деканов, хотя обычно люди называют их даймонами. Действия этих природных сил далее иллюстрируются описанием движения «оси мира» в созвездии Большой медведицы,<sup>20</sup> метеоров и комет. Движение вокруг мировой оси, разумеется, упорядоченное и благое, кометы, напротив, вредоносны и предвещают разнообразные беды,<sup>21</sup> тогда как метеоры, представляющие собой, в согласии с Аристотелем, испарения земли,<sup>22</sup> считаются бесполезными побочными продуктами движения небес. Следует, однако, подчеркнуть, что автор трактата никак не связывает эти астрономические сведения с гаданиями или предсказанием будущего. Цель ученика Гермеса – созерцание небес, «второго бога», его красоты и совершенства, как это отражено, например, в фрагменте астрологической поэмы, которая, впрочем, может принадлежать астроному Теону Смирнскому (SH XXIX; *Палатинская антология* 9.491). С этой позицией, как мы видели ранее, охотно согласился бы Пико делла Мирандола, в особенности в своем последнем трактате.

О 36 деканах говорится и в латинском Асклепии (19 сл.), причем многочисленные роды божеств (*deorum genera*) делятся на два типа – чувственно воспринимаемые и умопостигаемые. Каждый из этих видов подчинен своему главе (*principes, οὐσιαρχής*) – Юпитеру (=Зевсу) и Солнцу (=Гелиосу), тогда как движением планет управляет судьба (*εἰμαρμένη*). Роль Солнца особенно подробно обсуждается в вышеупомянутом послании Асклепия Амону (SH XVI 3–9). Оно называется творцом и описывается как расположенное «посреди»

<sup>20</sup> Ср. Пс.-Аристотель, *О мире* 391b20 сл., а также место из *Греческих магических папирусов*, PMG 7.686–702.

<sup>21</sup> Ср. Аристотель, *Метеорология* 342b25 сл., Сенека, *Естественнонаучные вопросы* 7.1.5, 20.4 и 23.3.

<sup>22</sup> Ср. Аристотель, *Метеорология* 341b1 сл., Сенека, *Естественнонаучные вопросы* 1.1.7, 14 и 7.23.

(не в центре!) космоса, «надев его как корону», между землей и сферой неподвижных звезд, связывая их воедино и даруя свой свет как бессмертным родам в небесах, так и смертным родам здесь на земле. Его свет достигает пределов мира и проникает в самые темные глубины. И вновь, силы центрального светила ассоциированы с многочисленными даймонами, равным количеством на каждой звезде (10–15). Некоторые из этих даймонов злые по своей природе, некоторые благие, третьи представляют собой смешение добра и зла, и каждый выполняет свою задачу, управляя всеми природными процессами, как в мире, так и в человеческом теле, поэтому, имея власть над телом, они не могут управлять разумной частью нашей души. В 13 трактате корпуса развивается числовая схема, по-видимому, не вполне согласующаяся с египетской традицией. Здесь первыми названы 12 знаков зодиакального круга, как в вавилонской и эллинистической астрономии, не 36 деканов, как было принято в египетской. Типично пифагорейской выглядит и следующая числовая спекуляция: «Декада порождает душу; жизнь и свет соединяются, когда возникает духовное число, генада, так что, по логике вещей, генада содержит декаду, а декада генаду» (СН XIII 12).

Какова же сверхзадача герметического познания? Наиболее ярко это выражено в трактате «Ключ» (СН X 24–25):

«Человек есть существо (ζῷον) божественное, не похожее на другие земные существа, подобное, как говорят, богам небесным. Более того, если, набравшись смелости, сказать правду, – настоящий человек (ὁ ὄντως ἄνθρωπος) стоит даже выше них, либо равен им по силе (ἰσοδυναμοῦσιν). Ведь ни одно небесное божество не сойдет на землю, оставив край небес, человек же восходит на небо и измеряет его, и знает, какого рода сущности (ποῖα) пребывают наверху, а какого внизу, и в точности все постигает, и, что важнее всего, возносится он ввысь сам не покидая землю! Так далеко простирается его взор. Поэтому позволительно будет сказать, что человек на земле – это смертный бог, а бог в небесах – это бессмертный человек (τὸν μὲν ἄνθρωπον ἐπίγειον εἶναι θεὸν θνητὸν, τὸν δὲ οὐράνιον θεὸν ἀθάνατον ἄνθρωπον)».

Этот гимн науке и, одновременно, философскому мистицизму платонического толка, подкрепляет раздел из *Поймандра*, в котором рассказ о природе человека<sup>23</sup> прихотливым образом переплетается с историей о сотворении мира, что возвращает нас к исходному месту из наиболее знаменитого диалога Герметического корпуса, так возмущившему Пселла, ведь следом за рассказом о сотворении андрогинного человека, равного по силам создателю

<sup>23</sup> Из недавних работ, посвященных этому сюжету, см. Pawlowski 2024.

этого мира (δημιουργός) и превосходящего все живые существа (СН I 12), наш автор сообщает, что сначала человек решил постичь, как демиург и его семь помощников творили мир. Постигнув эти процессы, человек получил их «энергии», что укрепило его желание пройти через небесный свод (букв. «поверхность кругов», τὴν περιφέρειαν τῶν κύκλων), и взглянуть на дела властелина огня (13). Затем, буквально, «прорвав полость» (ἀναρρήξας τὸ κύτος), он показал себя низшей природе и, влюбившись в свое отражение, возжелал слиться с ним (14). Выглядит как метафора физического рождения. Именно поэтому, делает вывод наш автор, человек, в отличие от других существ, смертен телесно, однако бессмертен по своей сути, свободен в своем творчестве, но в то же время подвластен судьбе (εἰμαρμένη), андрогин, подобно своему отцу, но в то же время разделен материей на два пола, никогда не спит, так как происходит от никогда не спящего (ἄϋπνος ἀπὸ ἄϋπνου), хотя эрос и сон властвуют над ним (15). Что же касается тех «энергий», которые человек получает от планетарных богов, то, очевидно, они ему требуются на земле, однако должны быть оставлены при обратном восхождении, которое описывается ближе к завершению трактата (26). Лишь освободившись от них, человек вновь возвращается в «восьмую» сферу неподвижных звезд, покинув которую он, благодаря своим природным способностям, может наконец достичь единения с божеством в «девятой» сфере.

К сожалению, оригинальный текст трактата в этом, как и во многих других местах корпуса (о чем подробнее см. Wildberg 2013), содержит позднейшие интерполяции. Некоторые исследователи настаивают, что в данном случае в тексте смешалось два различных нарратива, исходный и «астрологический», как будто первый автор заинтересован в описании природы человека, тогда как второй стремится больше рассказать о сотворении мира.

В частности, сначала в трактате говорится об «архетипической форме» прекрасного космоса, существующей до начала времен, созерцающую которую высшее андрогинное божество, силою своей мысли породило подобный ему мир, составляющие его первоэлементы и души (8), а затем как будто поясняется, что для этого оно дало начало второму уму, демиургу, богу огня и духа, который, в свою очередь, дал начало семи планетарным божествам, будущим создателям сфер физического мира и управляющей ими необходимости, которые, в конечном итоге, запустили процессы, приведшие к возникновению живых существ: воздух произвел крылатые существа, вода – плавающие, земля – четвероногих и пресмыкающихся, причем вода «была отделена от

земли силою ума» (9–11).<sup>24</sup> Очевидно, это последнее пояснение отсылает к описанию разделения элементов ранее в трактате (5), где, во-первых, они присутствуют все, включая огонь, во-вторых, процедура их разделения из первоначальной смеси по каким-то причинам описана не до конца. Именно, описывается некое змееподобное первородное существо водной природы, изрыгающее пламя и издающее невообразимый рев. Изначальный свет, очевидно, тождественный логосу, каким-то образом проник в эту водную природу, в результате чего сначала вверх устремился «неукротимый огонь», а затем воздух и различные испарения. Земля же осталась смешанной с водой, и об окончательном разделении этих элементов сказано лишь в конце одиннадцатого раздела. Разумеется, это не обязательно непоследовательность и таким мог быть замысел автора трактата. В конце концов перед нами диалог, где ответы Поймандра увязываются с вопросами ученика, к тому же появление бога демиурга, возникновение планетарных богов и дальнейшее оформление космоса должно предшествовать отделению земли от воды и появлению живых существ на земле.

Этот прихотливый рассказ, местами напоминающий *Тимей* Платона, а местами ветхозаветную книгу Бытия, в то же время не лишен уникальных черт. Прежде всего, это касается, как мы видим, особого статуса человека в контексте упомянутого астрологического нарратива. Поймандр говорит, буквально, что доселе в наибольшем секрете он хранил «тайнство» (μυστήριον) рождения поколения земных людей (16–17): «Природа, совокупилась с человеком, произвела на свет чудо из чудес... вода подпитывала страсть (ὀρευτικόν), огонь способствовал созреванию (πέλειρον), дух природа заимствовала из эфира, а тела произвела по образу человека». В результате, «от жизни и света у человека душа и ум», тогда как его природные качества происходят от согласованных способностей семи планетарных богов («τῆς ἀρμονίας τῶν ἑπτὰ»), состоящих из огня и духа («ἐκ πυρός καὶ πνεύματος»), что, очевидно, и превратило

---

<sup>24</sup> Отмечая, что незаконченное предложение: Ἐκ βουλῆς θεοῦ, ἣτις λαβοῦσα τὸν Λόγον καὶ ἰδοῦσα τὸν καλὸν κόσμον ἐμίμησατο, κοσμοποίηθεισα διὰ τῶν ἑαυτῆς στοιχείων καὶ γεννημάτων ψυχῶν, «Волей бога, постигший его разумный замысел (логос), узрев прекрасный космос, скопировал его, создав космос из его собственных элементов и порожденных душ...» (8)... ниже продолжается так: καὶ <...> ἐξήνεγκεν ἀπ' αὐτῆς ἃ εἶχε ζῶα τετράποδα <καὶ> ἔρπετά, θηρία ἄγρια καὶ ἡμερα, «и ею [волей] породил из себя всевозможные живые существа, четвероногих животных, диких и прирученных » (11), Уайлдберг (Wildberg 2019, 584) считает, что все 17 строк, что находятся между ними, представляют собой позднейшую интерполяцию, вероятнее всего, маргиналию, которая была инкорпорирована в текст позднейшим переписчиком.

семь поколений земных людей, тех самых, которым далее завещано «прибавлять в росте и увеличиваться числом» (СН I 18), в игрушки в руках судьбы.

История сотворения мира и человека повторяется и в небольшом третьем трактате корпуса, причем, с некоторыми вариациями. В частности, здесь говорится, что, хотя «беспредельная тьма» пребывала в «бездне» (ἐν ἀβύσσῳ), в этом изначальном хаосе силою бога находилась также вода и «тонкая умная пневма» (πνεῦμα λεπτὸν νοερόν), так что, когда возник «святой свет», плодородная водная стихия внизу затвердела, очевидно, образовав землю (СН III 1).<sup>25</sup> К сожалению, последнее предложение этого параграфа испорчено скопированной, как доказывает Хр. Уайлдберг (Wildberg 2013, 152–153), в текст маргиналией, однако общая картина напоминает не только книгу Бытия, но и знаменитый египетский миф.<sup>26</sup> Дальнейшее описание разделения элементов и

---

<sup>25</sup> Подробнее о космологическом контексте библейских метафор «тверди» и «тьмы над бездной» см. Koltun-Fromm 2013 и Ahuvia 2013. Параллели с герметической схемой, разумеется, напрашиваются, однако я не стал бы проводить их слишком далеко и, тем более, предполагать заимствование.

<sup>26</sup> На первобытном «холме творения», для которого в египетском языке есть специальный иероглиф, посреди первобытных вод Нун (м.р.) возник Рэ-Атум (Франкфорт и др. 1984, 30, 62), причем в одной из версий его породили четыре лягушки и четыре змеи (Нун и Наунет – первобытный Океан и первобытная материя, Хух и Хахухет – беспредельное и безграничное, Кук и Каукет – Тьма и Мрак, и Амун и Аманет – Тайное и Сокрытое). Можно привести ряд других параллелей. Например, эллинистический историк Берос, автор «Вавилонской истории», пишет, что первыми началами были тьма и вода (фр. 1, Синкелл, *Извлечения из Хронографии* 52). По мнению исследователей, «тьма» представляет собой в данном случае позднейшее христианское добавление (см. Verbrugghe, Wickersham 1996, 45). Матерью неба и земли была шумерская богиня Намму, которая также представляла собой массу воды; в шумерско-вавилонском «Энума Элиш» первоначальный водный хаос состоял из Апсу (пресных вод), Тиамат (соленых вод) и Мунну (облака и тумана), из него возникли два бога Лахму и Лахаму, то есть ил, образующийся в реках (Франкфорт и др. 1984, 160); а финикийское божество Мот, по сообщению Филона из Библа (*FGrH* 790 F2, Евсевий, *Приготовление к евангелию* 1.10.1), представляет собой сгущение водной субстанции, из которой затем возникли неразумные и разумные существа, а также солнце, луна и планеты, причем творение имело форму яйца; Дамаский (*О первых началах* 124) приводит еще одну (из других источников неизвестную) версию финикийской космогонии, согласно которой «умопостигаемый бог» Улом (Οὐλωμός) возник из эфира и воздуха и затем посредством партеногенеза породил мировое яйцо, что вызывает в памяти орфическую «теогонию Иеронима», излагаемую тем же Дамаскием.

создания семи планет нам уже известна, однако далее, примечательным образом, те поколения людей, которым предстояло «прибавлять в росте и увеличиваться числом» на земле, были созданы (наряду с другими живыми существами) не высшим божеством, как в *Поймандре*, но семью планетарными богами. При этом в закравшейся в текст маргиналии говорится, что именно людям предназначено владеть всем поднебесьем и постигать природу блага (3). Более того, как говорится далее (текст этого раздела особенно сильно испорчен, Wildberg 2013, 157–159), созерцание небес – это, в прямом смысле, цель человеческой жизни. Человек рожден для того, чтобы через изучение устройства космоса постигать природу блага. Без него мир был бы лишен смысла. Текстуальные интерполяции в разделе усиливают эту позицию, подчеркивая необходимость изучения движения зодиакальных созвездий и планет, так как именно они связаны с человеческими судьбами в этом прекрасном, но также и опасном мире.

Мы не можем быть уверены в том, что все текстуальные нестыковки в трактатах *Герметического корпуса* обязательно интерполяции, и тем более предполагать, что они непременно принадлежат «позднейшему», как пишет Хр. Уайлдберг, «практически ориентированному астрологу», так как в них нет ничего такого, чего не мог бы написать философ эллинистического или римского периода, однако ясно, что, изначально будучи мистериальным антропологическим учением, герметика неуклонно двигалась в астрологическом направлении, что сделало ее привлекательной для таких позднеантичных и средневековых писателей, как астролог Зосима Панополитанский (III–IV в.), византийский ученый Риторий (ок. 600 г.), автор сочинения «О силах неподвижных звезд», багдадский астролог VIII в. ибн Наубахту,<sup>27</sup> христианский сирийский писатель IX в. Феодор Абу Курра, автор «Избранных изречений и афоризмов»<sup>28</sup> аль-Мубашшир ибн Фатик, живший в Египте при фатимидах, неизвестный автор «сна» легендарного персидского мудреца Остана,<sup>29</sup> а также еврейский теолог и каббалист Авраам Абулафия, живший в Испании в сер. XIII в. Именно их наследником, как мы видели, мыслил себя один из наиболее загадочных и ярких философов итальянского возрождения Джованни Пико делла Мирандола (вторая пол. XV в.).

---

<sup>27</sup> Которого пересказывает ан-Надим в «Фихристе» (гл.7, раздел 1). Полный перевод: Dodge 1970, 573 sq.; в целом о произведении: Полосин 1989.

<sup>28</sup> Особ. см. 7.8–10.19.

<sup>29</sup> Дошедшего до нас в составе арабского алхимического трактата и опубликован в трехтомной «Алхимии в средние века» Бертелота (Bethelot 3.79–88); перевод и комментарий: van Bladel 2009, 54–55.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ / REFERENCES

- Ahuvia, M. (2013) "Darkness upon the Abyss: depicting cosmogony in Late Antiquity," in Lance Jenott and Sarit Kattan Gribetz, eds. *Jewish and Christian Cosmogony in Late Antiquity*. Tübingen: Mohr Siebeck, 255–270.
- Broek R. van den. (1996) *Studies in Gnosticism and Alexandrian Christianity*. Leiden: Brill.
- Bruno, Giordano (2018) *The Ash Wednesday Supper*. A New Translation of *La cena de le ceneri* by H. Gatti. Toronto: University of Toronto Press.
- Busi, G., Bondoni, S. M., Campanini, S., eds. (2004) *The Great Parchment: Flavius Mithridates' Latin Translation, the Hebrew Text, and an English Version, The Kabbalistic Library of Giovanni Pico della Mirandola, I*. Torino: Nino Aragno Editore.
- Busi, G., ed. (2004–2008) *The Kabbalistic Library of Giovanni Pico della Mirandola*, in 3 vols. Turin: Nino Aragno Editore.
- Campanini, S., ed. (2005) *The Book of Bahir. Flavius Mithridates' Latin Translation, the Hebrew Text, and an English Version, with a Foreword by G. Busi, The Kabbalistic Library of Giovanni Pico della Mirandola, II*. Torino: Nino Aragno Editore, 2005.
- Copenhaver, B., transl. (1992) *Hermetica*. The Greek *Corpus Hermeticum* and the Latin *Asclepius* in a new English translation. Cambridge.
- Copenhaver, B. (2019) *Magic and the Dignity of Man: Pico della Mirandola and His Oration in Modern Memory*. Harvard: Belknap Press.
- Farmer, S.A., ed. (1998) G. Pico della Mirandola: *Syncretism in the West: Pico's 900 Theses (1486): The Evolution of Traditional Religious and Philosophical Systems*. Tempe: MRTS.
- Hanegraaf, W.J. (2012) "Secret Moses: Giovanni Pico della Mirandola and Christian Kabbalah," *Esotericism and the Academy: Rejected Knowledge in Western Culture*. Cambridge: Cambridge University Press, 53–68.
- Howlett, S. (2021) *Re-evaluating Pico. Aristotelism, Kabbalism, and Platonism in the Philosophy of G. Pico della Mirandola*. New York: Palgrave Macmillan.
- Idel, M. (1988) "Hermeticism and Judaism," I. Merkel, A. Debus, eds. *Hermeticism and the Renaissance*. Washington / London, 59–78.
- Idel, M. (1990) *Kabbalah: New Perspectives*. New Haven and London: Yale University Press.
- Idel, M. (1992) "The Magical and Neoplatonic Interpretations of the Kabbalah in the Renaissance," *Jewish Thought in the Sixteenth Century*, ed. B.D. Cooperman. Cambridge, MA: Harvard University Press, 186–242.
- Idel, M. (2000) "Book of God" and "Book of Law" in Late 15th century Florence,' *Accademia: Revue de la Société Marsile Ficin* 2, 7–17.
- Idel, M. (2003) "Hermeticism and Kabbalah," in Paolo Lucentini, Ilaria Parri, and Vittoria Perrone Compagni, eds. *Hermetism from Late Antiquity to Humanism. La tradizione ermetica dal mondo tardo antico all'umanesimo*. Turnhout: Brepols, 2003, 385–428.
- Koltun-Fromm, N. (2013) "Rock over Waters: pre-historic rocks and primordial waters from creation to salvation in Jerusalem," in Lance Jenott and Sarit Kattan Gribetz, eds. *Jewish and Christian Cosmogony in Late Antiquity*. Tübingen: Mohr Siebeck, 239–254.

- Lelli, F. (1994) 'Un Collaboratore Ebreo di Giovanni Pico della Mirandola: Yohanan Alemanno', *Vivens Homo* 5, 401–30.
- Litwa, M. D., transl. (2019) *Hermetica II*. Cambridge.
- Mahé, J.-P. (1978) *Hermès en haute-Egypte*, t. 1. Québec.
- Mahé, J.-P. (1982) *Hermès en haute-Egypte*, t. 2. Québec.
- Mahé, J.-P., ed. (2019) *Hermès Trismégiste: Paralipomènes*. Paris: Les Belles Lettres.
- Neugebauer, O.; Parker, R. A. (1960) *Egyptian Astronomical Texts I. The Early Decans*. Providence: Brown University Press.
- Neugebauer, O.; Parker, R. A. (1969) *Egyptian Astronomical Texts III. Decans, Planets, Constellations and Zodiacs*. Providence: Brown University Press.
- Nock, A. D., Festugière, A.-J. eds. (1980) *Corpus Hermeticum*, 4 vols. Paris.
- Pawlowski, Kazimierz (2024) "Magnum miraculum est homo. The Phenomenon of Man in Asclepius sive Dialogus Hermetis Trismegisti," *ΣΧΟΛΗ (Schole)* 18.1 (2024) 23–43.
- Pearson, B. (1981) "Jewish elements in Corpus Hermeticum I," R. van den Broek, M. J. Vermaseren, eds. *Studies in Gnosticism and Hellenic Religions*. Leiden: Brill, 336–348.
- Pico della Mirandola, G. (1999) 'Disputationes contra astrologiam divinatricem (1494): Giovanni Pico della Mirandola, The Problems with Astrology,' 'Disputationes contra astrologiam divinatricem (1494): Giovanni Pico della Mirandola, Planets and Bile,' 'Disputationes adversus astrologiam divinatricem (1496): Giovanni Pico della Mirandola, Conjunctions and Major Religious Events,' *The Occult in Early Modern Europe: A Documentary History*, ed. and trans. P. G. Maxwell-Stuart. New York: St. Martin's Press, 76–7, 97–8, 110–11.
- Pingree, David E. (2014) "Plato's Hermetic Book of the Cow," *Transactions of the American Philosophical Society* 104.3, 463–475.
- Quispel, G. (2008) *Gnostica, Judaica, Catholica*. Collected Essays. Leiden: Brill.
- Robinson J.M., ed. (1988) *The Nag Hammadi Library in English*. Translated by the Members of the Coptic Library Project of the Institute for Antiquity and Christianity. San Francisco.
- Robinson, J. M. (1986) "On Bridging the Gulf from Q to the Gospel of Thomas (or Vice Versa)," Ch.W. Hendrick, R. Hodgson, eds. *Nag Hammadi, Gnosticism, and Early Christianity*. Peabody, Mass, 127–176.
- Scarpi, P., ed. (2009) *La rivelazione segreta di Ermete Trismegisto*, vol. 1–2. Firenze.
- Verbrugghe, G., Wickersham, J. (1996) *Berosos and Manetho, Introduced and Translated*. Ann Arbor.
- Wildberg, Ch. (2013) "Corpus Hermeticum, Tractate III: the Genesis of a Genesis," in Lance Jenott and Sarit Kattan Gribetz, eds. *Jewish and Christian Cosmogony in Late Antiquity*. Tübingen: Mohr Siebeck, 139–164.
- Wildberg, Ch. (2014) "The General Discourses of Hermes Trismegistus," in Christian Brockmann, Daniel Deckers, Lutz Koch, and Stefano Valente, eds. *Handschriften- und Textforschung heute. Zur Überlieferung der griechischen Literatur. Festschrift für Dieter Harlfinger aus Anlass seines 70. Geburtstages.*, Wiesbaden: Reichert, 137–146.

- Wildberg, Ch. (2019) "Astral Discourse in the Philosophical *Hermetica* (*Corpus Hermeticum*)," in A.C. Bowen and F. Rochberg, eds. *Hellenistic Astronomy. The Science and Its Context*. Leiden: Brill, 510–532.
- Wirszubski, C. (1989) *Pico della Mirandola's Encounter with Jewish Mysticism*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Yates, F. (1964) *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*. London / New York.
- Бруно, Джордано (2019) *Избранное*. Самара.
- Тантлевский, И. Р. (2002) *Книги Еноха*. Москва / Иерусалим.
- Тантлевский, И. Р. (2016) *Очерки по истории еврейской религиозно-философской мысли*. Санкт-Петербург: РХГА.
- Франкфорт, Г., Франкфорт, Г. А., Уилсон, Дж., Якобсен, Т. (1984) *В преддверии философии. Духовные искания древнего человека*. Москва. [Frankfort H. and H.A., J. Wilson, Jacobsen, Th. (1967) *Before philosophy. The intellectual adventure of ancient man*. Baltimore–Maryland.]

*References in Russian:*

- Bruno, Giordano (2019) *Izbrannoe*. Samara.
- Tantlevskij, I. R. (2002) *Knigi Enoha*. Moskva / Ierusalim.
- Tantlevskij, I. R. (2016) *Ocherki po istorii evrejskoj religiozno-filosofskoj mysli*. Sankt-Peterburg: RHGA.
- Frankfort, G., Frankfort, G. A., Uilson, Dzh., Yakobsen, T. (1984) *V preddverii filosofii. Duhovnye iskaniya drevnego cheloveka*. Moskva. [Russian Translation of: Frankfort H. and H.A., J. Wilson, Jacobsen, Th. (1967) *Before philosophy. The intellectual adventure of ancient man*. Baltimore–Maryland.]