

ХЕРМЕТИЧНИ ВЛИЯНИЯ В СЪЧИНЕНИЯТА НА КОНСТАНТИН КОСТЕНЕЧКИ

Доц. д-р Христо Салджиев
Тракийски университет – Стара Загора

Резюме. Статията разглежда наличието на определени влияния на херметичната философия в двете оригинални съчинения на един от последните представители на Търновската книжовна школа – Константин Костенечки. Те се откриват не само в изричното споменаване на Хермест Трисмегист в „Житие на Стефан Лазаревич“ сред философите, на които Бог разкрива частично истината, но и във възгледа, представящ Бог Отец като „Разум“ и „източник на първия Разум“ – представен в един дълъг и сложен силогизъм. Отделно херметически влияния се откриват в някои специфични термини, използвани от Константин в описанието на сръбските отшелници и в една необичайна преработка на текст от Евангелието на Матей 6:6. Херметическите мотиви и идеи в творбите на Константин най-вероятно са заимствани от гръцки източници, включващи фрагменти от корпус херметикум и някои други херметични текстове.

Ключови думи: херметизъм, разум, християнство

Връзките на средновековна България с нехристиянското философско и религиозно наследство на античния ойкумен досега остават спорен проблем. Той се усложнява от цялата многопластовост на това понятие, което включва, на пръв поглед, изключително разнородни по своя произход и характер феномени – от митологиите и обредните практики на античните средиземноморски религии, през философските школи и течения на класическа Гърция и Рим, до спекулациите на неоплатонизма, дуалистичните и гностическите учения от Късната античност. Колкото и парадоксално да изглежда, независимо от многовековните контакти с Византия, една страна, в която античното философско наследство, особено в неговите неоплатонистични измерения, периодично се възражда и обновява до степен, която поставя под въпрос библейско-християнския мироглед на немалко византийски интелектуалци и независимо от факта, че се намира в територии, някога представлявали част от античния ойкумен, средновековна България остава до голяма степен индиферентна към това наследство. Този парадокс изглежда още по-значим на фона на силното

присъствие в българската народна култура на празнично-обредни практики, възходящи към субстратни религиозни пластове.

Липсата в средновековната българска писмена култура на сериозни отклонения от християнската традиция по посока било на нехристиянските антични религии или философски течения, било на фолклорни жанрове като епоса, нерядко е водела до осъдителни оценки за нейната културна стойност от страна на интелектуалци, възприели просвещенските, хегелианските, ницшеанските или марксистките идеи на XIX и XX столетие. Това, от своя страна, е провокирало някои апологети на тази култура изкуствено да търсят „ренесансови повей“ в нея, изваждайки я от нейния християнски контекст и вписвайки я в един анахроничен канон на прогресивност, наложен от идейните течения на модерността.

Всъщност интерес към нехристиянската античност в средновековна България винаги е съществувал, но той е насочен преди всички към историческото минало на античните общества. Засега единственото ни познато старобългарско произведение с компилативно-оригинален характер, в което читателят донякъде се въвежда в света на древната гръцка философия, остава „Шестоднев“ на Йоан Екзарх, съставен по поръчка на цар Симеон в края на IX или в началото на X век. Йоан Екзарх многократно оспорва космогоничните и космологични тези на античните автори, и особено на Аристотел, като изтъква както взаимно изключващите се моменти в техните концепции, така и противоречията им с библейския модел на сътворение (Yoan Ekzarh 1981, 56 – 58). Едно по-внимателно вглеждане в текста на „Шестоднев“ обаче може да ни даде и едно неочаквано обяснение за отрицателното отношение на Йоан Екзарх, а вероятно и на самия Симеон, към античното философско наследство. В „Шестоднев“ въз основа на Библията (Светото писание) и патристичната традиция (Светото предание) се изгражда един тео- и антропоцентричен модел на света, в който Бог е творец на хармонични по своя характер видима вселена и невидим свят, които са сътворени за човека и се явяват негово наследство (Yoan Ekzarh 1981, 39, 235). Така например Йоан Екзарх категорично отхвърля Платоновия мит за сътворението, изложен в „Тимей“, обявявайки го за изопачен вариант на Битие 1:26 – 28, най-вече заради твърдението, че демиургът (т.е. богът създател) създава цялата вселена по божествен образец, с което на практика приравнява към себе си и към човека цялото останало творение (Yoan Ekzarh 1981, 249 – 250). Основания за подобно осмисляне на света се намират не само в Битие 1:26 – 28, 2:15, но най-вече в християнското разбиране за Исус като втория Адам – т.е. Исус е носител на истинската човешка същност отпреди грехопадението, на която се подчиняват не само бесовете и смъртта, но и природните стихии. Самият Той обещава на онези, които Го приемат, да вършат дела като неговите, а дори и по-големи (Йоан 14:12) – с други думи, обръщането към

Исус означава възстановяване на първоначалната истинска природа на човека, която е напълно независима от средата, в която човекът се оказва след грехопадението. Навярно това обяснява и пълната липса в Новия завет на всякакви космогонични митове и космологични възгледи, с които са претрупани античните религии, философските и гностическите учения. В този контекст тео- и антропоцентричният модел на Йоан Екзарх е просто вариант на евангелския и патристичния тео- и антропоцентризъм, който обаче влиза в явно противоречие с космоцентризма на античното религиозно и философско наследство. Неговото ограничаване само до заимстването на емпирични факти и наблюдения, касаещи материята (живата и неживата природа), но категоричното отхвърляне на завещаните от него космогонии и космологии, е съществен елемент от християнския рационализъм на Йоан Екзарх, който има свои непосредствени образци в патристичната литература. Този рационализъм може да бъде открит и в оригиналните старобългарски агиографски, химнографски и декламационни произведения от IX и X век: техните герои са апостоли и християнски светци – просветители и учители, извеждащи от тъмата на невежеството и идолослужението езическите народи, при това далеч не само славяните.

От средата на X век в българската литературна традиция, и особено в агиографията и химнографията, все по-отчетливо се налага една нова проблематика, свързана с копнежа по небесното царство и с отказа от настоящия свят, който най-често се възприема като място на изкушения и съблазни. Този копнеж поражда нови герои, като оттеглилия се от света пустинослужител, превърнал се още приживе в гражданин на небесния Йерусалим, мъченика, който отдава живота си за Христос и Неговото царство, както и обърналия се към Бог каещ се грешник. Променя се и образът на християнския просветител – от учител на езичниците той се превръща в изобличител на ересите.

В този контекст космоцентричният свят на античните философски учения напълно изгубва своята привлекателност дори и само като емпирика, още повече че разрушаването на видимия космос е изрично предречено в редица пасажии от евангелията, посланията на светите апостоли, и особено в Апокалипсиса.

Бързото разпространение на исихазма в България след средата на XIV век не води до радикални промени в българската книжовна и литературна традиция, а по-скоро развива и извежда до един завършен религиозно-художествен израз тенденциите от предходната епоха. Така например главният богословски защитник на исихазма св. Григорий Палама в някои от съчиненията си изрично осъжда античната философия като ненужна и дори като източник на нравствено зло (Hristov 2016, 87). Подобен негативизъм се чувства и при Григорий Цамблак, който говори за „безумните елини“ имайки предвид античните гръцки философи (Grigoriy Tsamblak 1996, 168).

„Житие на Стефан Лазаревич“ на Константин Костенечки, появило се в годините между 1427 и 1431 г., както и някои части от по-ранната му творба „Сказание за буквите“, влизат в странен дисонанс с цялата литературна традиция на Българското средновековие. Този дисонанс се изразява преди всичко в откритото обръщане към нехристиянското антично литературно и отчасти философско наследство. Много от аспектите на това обръщане са отдавна коментирани от редица руски, сръбски и български изследователи, както и от западните слависти Харвей Голдблат и Гунар Сване. Последният, изхождайки най-вече от античните мотиви в произведенията на Константин, говори за южнославянски предренесанс, чиято поява е провокирана от културната политика на княз Стефан Лазаревич и чийто най-значим представител е Константин (Svane 1978, 38). Въпреки това внимателният анализ на позоваванията на античното наследство през този период ясно показва, че „южнославянският предренесанс“ по своята критичност към античното философско наследство и неговите византийски интерпретации далеч отстъпва на Симеоновата епоха. Типичен пример за това е глава 13 от житието на Стефан Лазаревич, в което са представени „откровения“ на антични философи и историци и на митологичния просветен Хермес Трисмегист („Тривелик“) за Светата Троица. Според изследователите на житието този пасаж е директна реминисценция за Стефан Лазаревич, тъй като се оказва заимстван от сборник с „пророчества“ на антични философи, съставен по нареждане на Лазаревич и отнасящ се към творчеството на Йоан Малала (Svane 1978, 31). Характерът на тези „пророчества“ може да породи сериозни съмнения доколко книжовниците на „южнославянския предренесанс“ наистина са познавали оригиналните произведения на древногръцките философи. По отношение на Константин обаче трябва да се отбележи, че освен Плутарх той трябва да е бил запознат и с някои съществени елементи от Аристотеловата логика, в което ни убеждава наличието на различни по своя обем и сложност силогични конструкции и ентими в текстовете на оригиналните му творби. Също така позоваването на „Хермес Тривелики“ далеч не е единствената отправка към херметизма. Представянето на пустинниците като хора, които „говорят с шума на листата и с птиците, и с водата“ (Konstantin Kostenechki 1993, 144), определено насочва към херметичния тип мистик, който умее да слуша природата и да я извисява до върховното божество (Corpus Hermeticum 2013, 29; Bonardel 1985, 48 – 49, 52).

Един от най-загадъчните моменти в оригиналните творби на Константин Костенечки е неговото тълкувание на първото обръщение към Бог в молитвата „Свети Боже, Свети Крепки, Свети Безсмъртни помилуй нас“ съхранено в глава 21 от ранния му труд „Сказание за буквите“: „Свети Боже“ нарича Отеца източник на първия разум. Защото с друго богословие нито с нещо не-веществено, нито пък чрез някоя словесна хитрост можем така да се докоснем

до невещественото и стоящо по-високо от всяко слово и разбиране по този начин, който споменахме. А откъде идва това? Взето е от великия сред пророците Мойсей това, което сам Бог каза: „Да сътворим човека по наш образ и подобие“, сиреч – разум и слово, и дух. Защото тъй като преди Бог беше безплътен, то нямаше предвид плътското изграждане, а духовното, което е по божествен образец, макар и евреите да суесловят“ (Konstantin Kostenechki 1993, 79). Самият пасаж представлява един от интересните примери за сложен силогизъм: Бог създава човека по свой образ и подобие (голяма предпоставка) преди възплъщението на Исус – т.е. по време на сътворението на човека Бог е безплътен (малка предпоставка), следователно Бог създава човека в духовен план (разум, слово и дух) и евреите не са прави (извод), но също така от това следва, че самият Бог е разум, слово и дух (втори извод/ентима). По-нататък Константин отъждествява второто обръщение към Бог „Свети Крепки“ с Безначалното Слово, Което сътворява небесата, но и Което слиза в ада (т.е. с Бог Син), а третото обръщение „Свети Безсмъртни“ – с Духа Господен, т.е. със Светия Дух. Константин заключава, че тази молитва представлява в три образа както единствения Бог, така и душата – т.е. сътворения от Бог човек (Konstantin Kostenechki, 1993, 80).

Представеният цитат е интересен и в чисто богословско отношение – обвързването на молитвата „Трисвято“ с лицата на Бога е древна православна традиция, но идентифицирането на разума с Отец, както и представянето на Отец като източник на „първия разум“ или свеждането на човека единствено до духовна субстанция не могат да се приемат за издържани в духа на православното богословие. Освен това Константин сякаш набляга върху разума като основен начин за разбиране на Бог и определено счита другите богословски методи за „докосване до невещественото“ като непълни. Донякъде „божественият образец“, за който говори, напомня възгледите на Платон, но в „Тимей“ не човекът, а вселената е тази, изградена по божествен образец. Проблемът за разума става още по-парадоксален на фона на едно друго твърдение на Константин в глава 23, според което разумът е създаден по образ на Бога, но че човекът е съгрешил, като е променил разума (Konstantin Kostenechki 1993, 82) – възглед, който вероятно идва от Римляни 1: 21 – 32. При това положение остава неясно как Бог може да бъде разбран чрез разума. Цялата обръканост на проблематиката за разума може да намери решение, ако приемем, че Константин се е водил не само от православното учение, но е изпитвал определени влияния от неоплатонизма и херметичната философия. Така например съгласно Плотин универсалният ум е първото излъчване на „Единното“, който го съзерцава и е носител на „идеите“ (Plotin 2005, 327 – 329). Извън обаче тази аналогия, която сякаш може да даде обяснение на Константиновия „първи разум“, неоплатонизмът, макар и да познава и борави с понятия като „ипостаси“, „душа“ и „логоси“, стои твърде далеч от възгледите, застъпени от

Константин Костенечки. Всъщност многобройни твърдения, че „богът отец“ е едновременно с това и „разум“, както и че този „разум“ се притежава от сина на този бог – човека, което го „сродява“ с Бог, са добре познати от корпус херметикум: „Тази светлина, каза той, съм аз, Богът, Разумът“ (Mead 1906, 6), „Боже, ти си Отецът, ти си Господът, ти си Разумът“, „Ти, създателю, който си носител на Разума, ти си Бог“, „Ти опозна Разума в себе си и осъзна нашия общ Отец“ (Corpus Hermeticum 2013, 29, 31, 33), „Разумът произлиза от самата същност на Бог... Разумът се разстила подобно на слънчевата светлина. В хората този разум е Бог. Следователно сред хората има някои, които са богове и тяхната природа е близка до божествената“ (Copenhaver 2002, 43), „Бог е Разумът, способността за разсъждаване е в човека; способността за разсъждаване е част от Разума; Разумът е безстрастен“ (Corpus Hermeticum 2013, 93). Херметиците също така издигат идеята, че Бог може да бъде разпознат посредством разума, като разбира се, имат предвид не рационализма на Аристотеловата логика или тезите и антитезите на Платоновите диалози, а мистичното съзерцание посредством разума: „За това трябва да го осъзнаваме чрез разума. Да Го разбираш, означава да Го съзерцаваш. Този, който го съзерцава, постига блаженство чрез Знанието за своя достопочтен Отец“ (Corpus Hermeticum 2013, 38). Съгласно херметичната сотирология възвръщането на падналия човек към Бог, след като е загубил своя разум вследствие на едно нарцистично грехопадение (Bonardel 1985, 29), става посредством разумната част на душата, представляваща една трета от нея и която е „създадена така, че да може да приеме Бог и да получи лъч от Неговата светлина“ (Corpus Hermeticum, 2013: 58). Цялото възвръщане към Бог представлява борба на разума (или на разумната част на човешката душа) със страстите (Corpus Hermeticum 2013, 86 – 87).

Съгласно класическия херметичен текст „Помеандър“, „Разумът“ съдържа в себе си „архитипната форма“, която е преди началото на всички начала и е без край (Mead 1906, 7). Последната вероятно е и първообразът на споменатия от Константин „божествен образец“. Херметичната идея за бог демиург, който създава вселената по модела на тази изначална форма, също може да хвърли определена светлина върху твърдението на Константин, че Бог Отец е едновременно и Разум, и източник на първия разум. Съгласно „Помеандър“ „Богът Разум“ поражда от себе си друг разум, който сътворява космоса (Mead 1906, 8).

Не е изключено и представата на Константин за другите две ипостаси на сътворения от Бог човек – слово и дух, също да са повлияни от херметизма. Съгласно херметичните разбирания тялото е отражение, празна форма на изначално духовния човек, в което той влиза след изпитването на нарцистична страст към собственото си отражение (Bonardel 1985, 29). В корпус херметикум често пъти се говори и за „словото“ като произхождащо от Бог, но и при-

тежавано и от човека: „Твоето слово те прославя чрез мен; приеми чрез мен Вселената в словата, като словесна жертва“ (Corpus Hermeticum, 2013: 29).

Едно странно пренаписване на Матей 6:6 в текста на „Сказание за буквите“ вероятно също е повлияно от херметизма: „Влез в килията си, която е духовна утроба, и затвори вратите на телесния си съсъд, и в тишината се помоли прилежно, за да знаеш как и кому се молиш“ (Konstantin Kostenechki 1993, 79). В корпус херметикум многократно се призовава за съзерцание в тишина (Corpus Hermeticum 2013, 10, 20, 25), както и за притъпяване на телесните усещания (Corpus Hermeticum 2013, 17, 23).

Интерес представлява и терминът „духовна утроба“, който определено не е заимстван от Библията. Това съчетание силно напомня херметичния възглед, представен в „Тайната проповед на планината“, за духовното обновление на човека посредством разума, като самият разум е определен като утробата, в която човекът се е зародил (Mead 1906, 221; 2017, 284).

Последният въпрос, свързан с херметичните влияния в оригиналните творби на Константин Костенечки, е за неговите източници. Липсата на каквито и да е било следи от подобни влияния при други среднобългарски автори, както и на следи от старобългарски, среднобългарски или сръбски преводи на херметични трудове не оставя съмнение, че Константин е бил запознат с някакъв съкратен вариант или преразказ на корпус херметикум на гръцки език. Славянският превод на теонима Трисмегист (Тривелик) вероятно е дело на самия Константин – един подход, който той използва и в други случаи при предаването на чуждите антропоними.

Петстотин години след Константин в българската литература отново се появява образът на утробата, но този път тя принадлежи на нощта и ражда „отровна злоба“ и „пурпурен гняв – величав“. Ако се ограничим само в рамките на българския контекст, между Константин Костенечки и Гео Милев не може да се открие никакъв особен континуитет. Такъв обаче съществува, ако се обърнем към един по-широк европейски контекст. Всъщност Константин стои в началото, а Гео Милев – в края на един паневропейски процес на оттласкване на европейското интелектуално пространство от християнството. Този процес започва още в Късната античност, когато някои християнски автори се опитват да християнизират херметичната религиозна мисъл, виждайки в Хермес Трисмегист един пророк на езичниците, проповядващ послание, сходно с това на Исус (Bonardel 1985, 19). По времето на Константин и малко след него този синкретизъм достига своя апогей, като херметичната астрология и алхимия, както и другите разновидности на херметичния магизъм дълбоко проникват в интелектуалната традиция на европейския свят и неизменно бележат непрестанните търсения на една детерминирана от духовни сили „Вселена“ и „Природа“ (Bonardel 1985, 60). Без съмнение зад всичко това стои преклонението пред един „Метаразум“,

който немалко византийски и западни теолози и интелектуалци откриват не само в традициите на херметизма, но и в наследството на неоплатонизма, класическия платонизъм и аристотелизма. Интеграцията на „Метаразума“ в християнското духовно и мисловно пространство се оказва твърде изкуствелна за много от тях, но това бележи и началото на дехристиянизацията на обърналия се към него свят. Колкото повече предренесансовият и ренесансовият човек, било чрез духовете на алхимията и астрологията, било чрез някакъв друг магизъм или чрез методи, които ние днес бихме определили като научни, навлиза в тайните на детерминираната „Вселена“ и „Природа“, толкова повече техният „Детерминатор“ се разграничава от християнския Бог и се превръща в един нов бог, донякъде напомнящ на Платоновия демиург, донякъде на Аристотеловата „Причина на всички причини“. Всъщност историята на „Метаразума“ е история на един нов монотеизъм, който поне до началото на XVIII век изглежда повече като теизъм – „Метаразумът“, подобно на класическия херметизъм, оглавява една пирамида от вселенски и природни духове, чието посредничество е активно търсено от просветения алхимик. Класически пример в това отношение е Исак Нютон, чиито занимания с херметически тип окултна алхимия карат биографите му от XXI век да говорят за фаустовската страна на неговата личност (Morrison 2011, 4). След епохата на Просвещението обаче „Метаразумът“ се превръща в „Чист Разум“, напълно освободен от духовете на астрологията и алхимията, маргинализирани до суеверията на народния магизъм. Той започва да се изявява посредством универсалността на математиката в естествените науки или чрез духовния си ипостас – синтеза на „абсолютния дух“ в хегелианската философия, който предявява претенции и като разум, и като дух, да управлява не само вселената и природата, но и човешката история. „Метаразумът“ иманентно присъства дори в най-крайните материалистични учения и никога не се отказва от своята трансцендентност. Следите на предходния теизъм се съхраняват най-вече в литературата, което обяснява и появата на алхимическата по своята образност „мъртва утроба“ на нощта у Гео Милев.

В рамките на този нов монотеизъм човекът все повече изпада до ролята на един нов Едип, чиято участ се оказва предопределена независимо от неговите желания и действия и сякаш единственото, което може да направи, е да признае своята незначителност, като опознае и се подчини на законите на детерминирания от „Метаразума“ „Вселена“, „Природа“ и „История“. Никой от моделите на детерминираната вселена не отдава особено значение на човека, а тези на природата и историята го принизяват до брънка от циклично повтарящи се хранителни вериги или до играчка в ръцете на могъщи „надчовешки“ социални и исторически сили. Някои типични християнски теми, като свободата посредством Бог или онтологията на греха, които могат да се срещнат в творчеството на писатели като Достоевски или на философи като

Киркегор (Lavrentsova 2000, 27) и Бердяев, още през XIX век изглеждат като анахронични и инцидентни проявления на напускащото високата европейска култура християнство. Разбира се, за това немалко допринася и унаследеният от Средните векове клерикален дух на земната църква, който през XIX, и особено през XX век я тласка към съюзи с различни дяснонационалистически идеологии и режими.

Ако се върнем отново към Константин, трябва да признаем, че неговата роля в този процес е повече от скромна. Той е първият автор в славянските литератури, който въвежда херметични мотиви и идеи, без обаче да се откъсва от християнството, и остава чужд на алхимичните и астрологичните спекулации на херметизма. Тези сюжети и идеи, въпреки широкото разпространение на фрагменти от „Сказание за буквите“ и в българските земи (Kuev, Petkov 1986, 243 – 250), не намират продължение в българската книжовна традиция. Едва през втората половина на XIX век, когато започва интегрирането в модерния свят на потъналата в средновековен унес българска култура, в нашата литература се появява и образът на хилаистичното царство на „Разума“. Тази поява обаче няма нищо общо с трудовете на Константин и с неговите явни и скрити позовавания на Хермес Трисмегист.

REFERENCES

- BONARDEL, F. 1985. *L'hermétisme*. Paris: Presses Universitaires de France.
- COPENHAVER, B. 2002. *The Greek Corpus Hermeticum And The Latin Asclepius in a New English Translation, with Notes and Introduction*. Cambridge: Cambridge University Press.
- CORPUS HERMETICUM, 2013. *Corpus Hermeticum, III*. Sofia: Miriam Publishing.
- GRIGORII TSAMBLAK, 1996. *Pohvalno Slovo za Evtimiy. Tarnovska knizhovna shkola*. Sofia: Universitetsko izdatelstvo "Sv. Kliment Ohridski", 152 – 177.
- HRISTOV, I. 2016. *Vizantiyskoto bogoslovie prez XIV v. Diskursat za bozhestvenite energii*. Sofia: Iztok-Zapad.
- KONSTANTIN KOSTENECHKI, 1993. *Sachineniya*. pr. Totomanova, A. Sofia: ET Slavica.
- KUEV, K., PETKOV, G. 1986, *Sabrani sachineniya na Konstantin Kostenechki. Izsledvaniya i tekst*. Sofiya: BAN.
- LAVRENTSOVA, E., 2000. Subektivnost i paradoks. *Filosofia-Philosophy*. 2 (IX), 27 – 34 [In Bulgarian].
- MEAD, G. 1906: *Thrice-Greatest Hermes. Studies in Hellenistic Theosophy and Gnosis*. Volume 2. London & Benares: The Theosophical Press.

- MORRISON, T. 2011. *Isaac Newton's Temple of Solomon and his Reconstruction of Sacred Architecture*. Springel Basel AG.
- PLOTIN, 2005. *Eneadi*. Sofia: Iztok-Zapad.
- SVANE, G. 1978. Konstantin Kostenechkiy I ego biografiya srebskogo despota Stefana Lazarevicha. *Starobalgarska literatura*. 4, 21 – 38.
- YOAN EKZARH. 1981. *Shestodnevi*. Sofia: Nauka i Izkustvo.

HERMETIC INFLUENCES IN THE WORKS OF KONSTANTIN KOSTENECHKI

Abstract. The present article regards the influence exerted by the Hermetic philosophy on the original works of one of the last representatives of Tarnovo literary school – Konstantin Kostenechki. They are found not only in the explicit mention of Hermest Trismegist in “The Biography of Stefan Larzarevič” among philosophes to whom God has partly revealed “the truth” but also in one long and sophisticated syllogism where God Father is presented as “Mind” and “The Sources of the First Mind”. Some specific terms, the description of the Serbian anchorites and one unusual transformation of the Gospel text (Mathew 6:6) also must be ascribed to Hermetic influence. All of these hermetic elements most probably have been loaned from Greek sources having included fragments of “Corpus Hermeticum” and some other hermetic texts.

Keywords: Hermeticism; mind; Christianity

✉ **Dr. Hristo Saldzhiev, Assoc. Prof.**

Web of Science Researcher iD: AAP-9164-2021

Trakia University – Stara Zagora

E-mail: hristosaldzhiev@yahoo.com