

# БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЕ ОБЗОРЫ

## CORPUS DIONYSIACUM И КЛАССИЧЕСКАЯ ТРАДИЦИЯ

Е. В. Афонасин

Корпус сочинений, надписанных именем Дионисия Ареопагита, легендарного последователя апостола Павла, вызывает неизменный интерес у исследователей позднеантичной и средневековой философии и религии, и ему посвящена обширная литература<sup>1</sup>.

В этом небольшом обзоре речь пойдет о нескольких недавних работах, посвященных выяснению обстоятельств возникновения и структуры памятника и его прочтению в контексте позднеантичной философской мысли. Дионисийский корпус предстает перед нами в качестве закодированного текста, адресованного тем читателям, которые понимают, о чем в действительности идет речь. Само по себе это не уникальное явление – литература подобного рода имела широкое хождение в поздней античности и раннем средневековье – однако детальное изучение Дионисийского корпуса важно потому, что через выявление источников и техники составления этого самого известного и исторически наиболее успешного опыта литературной фикции, перед нами лучше раскрываются особенности подобной литературной деятельности: ее методы, цели, характерные формы выражения, а также интеллектуальные и политические задачи, которые решались и решаются таким способом.

Не знаю, следует ли выделять подобные работы в качестве отдельного жанра, как это делают некоторые современные исследователи, либо связывать их с такими еще более «закодированными» текстами, как позднеантичные центоны, однако ясно, что результаты изучения таких образцов позднеантичной компилятивной литературы, как, скажем, «Аттические ночи» Авла Геллия, «Строма-

---

<sup>1</sup> Правда, к отечественной традиции это относится лишь отчасти, поскольку сведения о Дионисии читатель до сих пор вынужден черпать из словарей, учебников, таких литературных курьезов, как труды Нуцубидзе (я имею в виду, разумеется, не гипотезу о Петре Ивере, а то, как написаны эти работы), или предельно доктринерских писаний французского богослова российского происхождения Вл. Лосского полувековой давности. Авторы на редкость бессвязного предисловия и комментария к изданию славянского списка ГИМ Увар. 264 даже не подозревают о существовании богатой западной литературы о Дионисийском корпусе (Макаров–Мильков–Смирнова 2002b), в качестве высших авторитетов цитируя старые работы позапрошлого века и словарные статьи, а Г. М. Прохоров, при всем моем уважении к нему и его замечательной работе, свято верит в то, что Дионисий был настоящим (2002, 11). В общем, с состоянием первобытной невинности, в котором пребывает исследование Дионисийского корпуса в России, нужно что-то делать.

ты» Климента Александрийского, ересиологические суммы или гностические собрания изречений, позволят лучше понять развитие этой интеллектуальной традиции<sup>2</sup>. В последние годы появилось несколько исследований, посвященных этому все еще малоизученному феномену позднеантичной мысли, и в связи с Дионисийским корпусом особый интерес вызывает серия сравнительно недавних работ Иштвана Перцеля, профессора Центрально-Европейского университета (Будапешт), в которых он подробно исследовал внутреннюю структуру корпуса, успешно вписал его в подобающий культурный и литературный контекст и показал, что сочинения, циркулировавшие под псевдонимом последователя апостола Павла, являются настоящей «золотой жилой», содержащей важные сведения о религиозном и историко-философском климате эпохи, о которой так мало известно.

Оставаясь фундаментальным произведением философской мысли и неисчерпаемым источником религиозного вдохновения для последующих веков, Дионисийский корпус сам оказывается важным источником сведений о современных ему интеллектуальных течениях.

Прежде всего внимания заслуживает исключительно богатая рукописная традиция корпуса, история его передачи, интерпретации и перевода в течение полутора тысячелетий с момента возникновения на рубеже пятого и шестого веков нашей эры. В качестве важнейшего теологического документа корпус часто цитировали и комментировали византийские авторы.

Практически сразу после его появления в контексте церковной полемики он был переведен на сирийский язык теологом и врачом Сергием (Sargis) из Ришайно (Rīsh ʿAynō), который, вероятно, происходил из Александрии и умер ок. 536 г.<sup>3</sup> В IX в. Фока бар Саргис (Phoqa bar Sargis) выполнил новый перевод корпуса на сирийский язык.

---

<sup>2</sup> О методах работы позднеантичных авторов, как платоников, так и их иудеохристианских имитаторов, см., например, Whittaker 1989; Hoek 1988, 1995 и 1996; Turner 1997; Mansfeld 1992; Афонасин 2003а и 2003б, 6–61 (подробнее о Клименте).

<sup>3</sup> Об этом переводе, рукописной традиции и важных новых открытиях подробнее см. в следующих работах: Nau 1929–30; Sherwood 1950 и 1960–61; Balthasar 1961, 644–672; Hornus 1970; Wiessner 1972; Brock 1989 и 1995, 101–105; Briquel-Chatonnet 1997; Quaschnig-Kirsch 2000; в серии исследований Иштвана Перцеля (подробнее см. ниже) сирийский перевод изучается в контексте оригенизма, и сирийская версия Сергия используется в качестве важного дополнительного источника, позволяющего прояснить темные места греческого оригинала. Кроме того, Дионисию Ареопагиту приписывается один курьезный документ – некий космологический трактат, который также сохранился лишь в переводе на сирийский язык. Этот текст был переведен на английский Джузеппе Фурлани в 1917 г. и опубликован в *Journal of Royal Asiatic Society* (см. <http://www.sacred-texts.com/index.htm>).

На протяжении средних веков корпус несколько раз переводился на латынь<sup>4</sup> и церковно-славянский<sup>5</sup>. Существуют средневековые переводы корпуса на старо-армянский<sup>6</sup> и старо-грузинский<sup>7</sup>, а также частичные переводы на коптский и арабский<sup>8</sup>.

Современный исследователь корпуса первым делом обращается к Гёттингенскому критическому изданию греческого текста (Suchla 1990, Heil–Ritter 1991), однако греческий текст схолий Иоанна Скитопольского и Максима Исповедника пока приходится изучать по четвертому тому Патрологии Миня, перепечатке этого текста Г. М. Прохоровым (2002) и выдержкам в критических работах, прежде всего Rorem–Lamoreaux 1998<sup>9</sup>. Многолетний труд группы немецких исследователей принес долгожданные плоды: издание пролога Иоанна Скитопольского и комментариев на трактат *Божественные имена*, выполненное, как и издание самого текста, Б. Р. Зухлой, должно было выйти, согласно планам издательства<sup>10</sup>, в последнем триместре 2007 г., но пока в продаже и в библиотеках не появилось. В целом, в дополнение к двум томам критического издания, планируется пятитомник *Corpus Dionysiacum Areopagiticum* III/1, III/2, IV, V/1 и V/2, в который войдут комментарии Иоанна Скитопольского (VI в.) и Максима Исповедника (VII в.), а также латинский перевод Эриугены, отредактированный Анастасием Библиотекарем (IX в.).

<sup>4</sup> Эти переводы собраны в замечательном издании Chevallier 1937–1950. Древнейший и по большей части неадекватный перевод Гилдуина 838 г. издан Théry 1932–1937.

<sup>5</sup> Мой очерк истории церковнославянских переводов, статью Вл. Иткина об одном фрагменте корпуса в древнерусской рукописной традиции и соответствующие библиографические ссылки см. ниже в этом выпуске.

<sup>6</sup> Перевод датируется 712–718 гг. и выполнен в Константинополе. Краткое описание армянской рукописной традиции см. в *Dictionnaire de spiritualité, ascétique et mystique*, t. 1, col. 863.

<sup>7</sup> Автором этого перевода был Ефрем Мцыри. Кроме того, согласно гипотезе Нуцубидзе–Хонигмана, автором, скрывающимся под псевдонимом Ареопагита, был Петр Ивер (411–491), патриарх Антиохии грузинского происхождения. См. Нуцубидзе 1942 и 1957, Honigmann 1952. Критический анализ см. в *Dictionnaire de spiritualité, ascétique et mystique*, t. 1, col. 253 ff. См. также переоценку этой гипотезы в статье Esbroeck 1993. Другим фактором, обуславливающим интерес современных грузинских авторов к корпусу, явилось открытие его влияния на классический эпос Шота Руставели (Enukashvili 1961).

<sup>8</sup> Об арабском переводе *Восьмого письма* см. W. Scott Watson (1899/1900).

<sup>9</sup> См. также реакцию на эту книгу гёттингенской группы: Ritter 2002.

<sup>10</sup> См. [www.degruyter.de/files/down/netheo0708.pdf](http://www.degruyter.de/files/down/netheo0708.pdf). Первый том заявлен на конец 2007 г. (ISBN 978-3-11-019571-2).

Как это отчетливо показано авторами критического издания Б. Р. Зухлой и Г. Хейлом, итальянским исследователем С. Лиллой и другими специалистами<sup>11</sup>, уже в начале шестого века нашей эры сочинения Псевдо-Дионисия представляли собой цельный корпус, состоящий из известных ныне четырех трактатов, *О божественных именах (DN)*, *О мистической теологии (MTh)*, *О небесной иерархии (CH)*, *О церковной иерархии (EH)* и десяти писем (*Ep.*), сопровождаемый прологом и схолиями<sup>12</sup>. Как показывают исследования, все современные греческие списки корпуса так или иначе восходят к одному утраченному прототипу. Его Б. Р. Зухла охарактеризовала как *editio variorum* и возвела к кругу Иоанна, епископа Скитополя, которому, по всей вероятности, принадлежит большинство схолий<sup>13</sup>. Кроме того, работа издателей показала, что сохранившиеся греческие рукописи содержат испорченный текст, который нуждается в реконструкции.

В этом контексте первый перевод корпуса на сирийский язык приобретает особое значение. Ведь автор этого перевода, который умер в 536 г., несомненно, имел доступ к ранней версии текста, еще не отредактированной Иоанном Скитопольским. Исследователи отмечают, что во многих случаях сирийский перевод Сергия более отчетлив и может успешно использоваться для прояснения греческого текста<sup>14</sup>.

Этот перевод сохранился в единственной и неполной рукописи VII–VIII вв. Sin. Syr. 52 из библиотеки монастыря Св. Екатерины на Синае. Однако недавно в Парижской национальной библиотеке были обнаружены первые листы сирийского перевода, по ошибке переплетенные в составе Paris BN Syr. 378, fol. 42–54v, что позволило не только дополнить существующий текст, но и получить окончательное доказательство того, что этот перевод действительно принадлежит Сергию из Ришайно<sup>15</sup>.

<sup>11</sup> См. об этом подробное предисловие Зухлы к первому тому критического издания (прежде всего, с. 36–64), а также Lilla 1965, 1980 и 1991, Roques–Heil–Gandillac 1970 (предисловие), Suchla 1980, 1984, 1985 и 1995.

<sup>12</sup> Упоминаемые в тексте корпуса трактаты *Theologikai hypotypōseis (DN I 1; I 5; II 1; II 3; II 7; XI 5; MTh III, etc.)*, *Symbolikē theologia (DN I 8; IX 5; XIII 4; CH XV 6; MTh III; Ep. IX 1, etc.)* и некоторые другие (см. индекс Heil–Ritter 1991, 230) безусловно вымышленные.

<sup>13</sup> Зухла датирует это издание 536–553 гг. (предисловие, с. 61), а Rorem–Lamoreaux (1998, 38–39) считают наиболее вероятными 537–543 гг.

<sup>14</sup> «Здесь, как и в других случаях, у меня складывается впечатление, что греческий архетип сирийского *Corpus Dionysiacum* был оригиналом, а дошедший до нас греческий текст представляет собой версию, специально отредактированную для широкого распространения (Perczel 2001, 278)».

<sup>15</sup> Так как недостающие листы содержат предисловие самого Сергия. См. Perczel 2001, 268, fnt. 40 и др. его работы, а также Briquel–Chatonnet 1997, Quaschnig–Kirsch 2000 и сн. 2 выше.

Итак, каковы источники Дионисийского корпуса?

Общеизвестно, что Прокл, и вместе с ним – непосредственно или опосредованно – неоплатоническая традиция<sup>16</sup>. Первые филологически состоятельные исследования того, как Псевдо-Дионисий работал с текстом Прокла, прежде всего касающиеся пространного рассуждения о зле в *Божественных именах* 4.18–34, выполнены более века назад<sup>17</sup>, однако с тех пор к этой теме обращались многие авторы<sup>18</sup>. Простое сопоставление текстов показывает, что Псевдо-Дионисий искусно перефразирует Прокла, последовательно адаптируя его аргументы и вписывая их в контекст своей системы. За небольшим исключением христианская модификация не затрагивает смысла аргументов Прокла, а парафраз оказывается настолько точным, что даже использован автором критического издания для восстановления утраченных частей греческого текста Прокла. Наиболее значимы два доктринальных различия. И Прокл, и Дионисий считают, что демоны – это сотворенные боги, однако согласно христианскому автору, они отпали от бога через свой грех, который и стал причиной появления зла в этом мире, в то время как для платоника немислимо, чтобы демоны и другие высшие роды сущего утратили свое исходное совершенство. Пасть могут лишь индивидуальные души. Кроме того, стремясь подчеркнуть, что зло возникает лишь в результате свободного выбора, Дионисий не принимает Проклово положение о том, что зло находится даже в неразумных животных и телах, настаивая на том, что всякие телесные несовершенства и болезни – это лишь «меньшее благо» (DN 4.25)<sup>19</sup>.

Структура и содержание трактата *О божественных именах* исследована в недавней работе Х. Шефера<sup>20</sup>, который, в отличие от ряда современных авторов, настаивает на оригинальности философского синтеза Дионисия. По его мнению,

<sup>16</sup> В кривом зеркале христианской догматики Прокл, напротив, представлялся плагиатором, заимствовавшим свое учение у Дионисия. Так утверждает «некий трудолюбивый муж» (возможно, Иоанн Филопон: Opsomer–Steel 2003, 6) в дополнении к «Прологу» Иоанна Скитопольского, а Исаак Севастократор (XI в.) опубликовал под своим именем сочинение Прокла о зле, в предисловии заявляя, что «вопрос о природе зла, то есть о том, каким образом оно существует и откуда происходит, до нас рассматривал великий Дионисий Ареопагит». К счастью, в 1280 г. Уильям из Мёрбека перевел *Tria opuscula* на латынь. Греческий текст *De malorum subsistentia* восстановлен Boese 1960; издание и фр. перевод Isaac 1982; новый англ. перевод Opsomer–Steel 2003; рус. перевод Гончаров 2002.

<sup>17</sup> В неоплатоническом контексте Псевдо-Дионисия рассматривали еще Лоренцо Валла (1457) и Эразм (1505), однако фундаментальный вклад в прояснение этого вопроса внесли сначала Энгельхардт в начале XIX в. (*Dissertatio de Dionysio planonizante*, 1820), а затем Кох и Штилгмейр (Koch 1895 и 1900; Stilgmayr 1895) в его конце.

<sup>18</sup> Из недавних работ см., например: Sheldon-Williams 1972, Saffrey 1982, Rist 1985, Steel 1997, Perczel 2000b и 2003, Phillips 2007.

<sup>19</sup> Однако ср. противоречивый пассаж DN 4.25, p. 174.2 Suchla, где он, по-видимому, признает наличие зла в телах.

<sup>20</sup> Schäfer 2006. Проблема зла специально посвящена четвертая глава книги.

неизвестный христианской мыслитель, который, не «скрывался» под именем Дионисия, а «использовал» это имя как литературный псевдоним и выступал в качестве «глашатая Дионисия Ареопагита», то есть образованного грека, обратившегося в веру апостола Павла, не заслуживает обвинения в плагиате и желании присвоить себе славу Ареопагита. Как бы там ни было, Шефер полагает, что ему удалось выявить внутреннюю структуру трактата и за видимым нагромождением «божественных имен» проследить хорошо задуманную философскую систему, развивающуюся платоническую онтологию «исхождения–пребывания–возвращения» посредством библейских теонимов<sup>21</sup>.

В небольшой книге «Теофания. Неоплатоническая философия Дионисия Ареопагита» Эрик Перл (Perl 2007) намеренно воздерживается от рассмотрения историко-культурного контекста Ареопагитик и проблемы их авторства, вместо этого сосредоточив внимание на концепции «теофания» и ее неоплатонических истоках. Первые шесть глав книги в основном касаются трактата *О божественных именах*, а последняя седьмая посвящена философии символа, в основном по трактату *О небесной иерархии*. Проблема зла также не остается без внимания и в общих чертах рассматривается в четвертой главе. В большинстве случаев Перла не беспокоит точная идентификация источников Дионисия. Напротив, он стремится выявить философское содержание его построений, обращая внимание на оригинальность и самостоятельность предложенных в корпусе решений универсальных философских проблем, прежде всего проблемы явления трансцендентного божества в мире. Согласно Перлу, бог Дионисия относится к миру подобно тому, как Плотиново единое относится ко всем остальным вещам: он трансцендентен в своем небытии и имманентен в своем непосредственном присутствии во всем в качестве «порождающих определений» («constitutive determinations»). Бог является «всем» потому, что он есть причина всего, – позиция, присутствующая у Дионисия и достигшая своей кульминации в философии переводчика Дионисия на латынь Иоанна Скотта Эриугены. «Бытие всего – это божественность превыше бытия – τὸ γὰρ εἶναι πάντων ἐστὶν ἢ ὑπὲρ τὸ εἶναι θεότης» (СН 4.1, 177D, p. 20, 17).

Джон Диллон и его ученица Сара Клайтениц Уир (Dillon–Klitenic Wear 2007) избирают в своей работе иную и, как представляется, более надежную стратегию. Их интересует не только культурно-исторический контекст, в который помещен Дионисийский корпус, но и конкретные формы неоплатонизма, которые адаптирует его автор, причем не только в своих метафизических построениях, но и в религиозно-ритуальном (теургическом) аспекте. Вполне в духе Филона, Климента или Евсевия «возвращая варварам награбленное эллинами», Псевдо-Дионисий создает уникальный универсум, строго «иерархический» и в то же время совершенно прозрачный, так что любая вещь

<sup>21</sup> Ср. Balthasar 1962, II, 192 ff., который даже выявляет «точку поворота» в середине седьмой главы DN.

в нем оказывается неразрывно связанной со всеми другими и непосредственно причастной высшему началу.

Правдоподобным авторам представляется такой «сценарий» (с. 131–133). В век, отмеченный жаркими церковными дебатами и последним взлетом платонической мысли, некий молодой человек, получивший хорошее образование в Александрийской и/или Афинской школах неоплатонизма, обратился в христианство, возможно, умеренно монофизитского толка<sup>22</sup>. Однако вместо того, чтобы отвергнуть платоническую философию как «происки сатаны», он решил не отвращаться от своих предыдущих познаний, обратив их во благо. Именно тогда ему в голову пришла замечательная идея: написать серию взаимосвязанных трактатов от имени или «в духе» первого обратившегося в христианство «философа»: Дионисия Ареопагита. Эта идея и ее реализация оказались в равной степени блестящими и уместными в эпоху распространения комментаторской, компилятивной и псевдэпиграфической литературы, когда было принято и даже необходимо скрывать свое истинное лицо по политическим и религиозным соображениям. Вводимые в оборот чудесным образом «открытые» трактаты дополнялись ссылками на другие работы древнего автора, к несчастью «утраченные», такие как, должно быть, пространное экзегетическое сочинение *О символической теологии*. Как и упоминания исторических личностей и фиктивных фигур, это не только улучшало видимость правдоподобия «открытия», но и намечало темы для последующей разработки.

В действительности неизвестный нам автор произвел великолепное и демонстрирующее прекрасную выучку изложение сакраментальной теургии, основанное на том, что он усвоил в неоплатонической школе и от своих христианских учителей. Мы знаем, что в качестве христианского философа он во многом опирается на Каппадокийских отцов и Оригена, однако получившийся синтез – это по большей части результат его собственных трудов. В этом качестве его можно сравнить разве что с великим компилятором Филоном Александрийским, который пятью столетиями ранее приписал всю пифагорейско-платоническую традицию (вкуче с отдельными стоическими формулировками) Моисею (с. 132).

Зависимость Псевдо-Дионисия от Прокла не вызывает сомнений, однако вопрос о его знакомстве с работами Дамаския нуждается в дальнейшем изучении<sup>23</sup>. Возможно, эту проблему прояснит более детальное изучение терминологии Дионисийского корпуса в сопоставлении ее с терминологией Дамаския. Однако что можно сказать о трудах Плотина, Порфирия, Ямвлиха или Сириана? Вероятно, в защите и объяснении теургии в трактате Ямвлиха *О мистериях* или развернутом изложении второй гипотезы *Парменида* Сирианом нет ничего такого, что он не смог бы узнать непосредственно от Прокла. Однако как

<sup>22</sup> Следуя недавним работам Перцеля, добавим: либо оригенистского толка. Далее в основном следует пересказ выводов Диллона и Клайтениц Уир, сопровождаемый моими ремарками и дополнительными библиографическими ссылками.

<sup>23</sup> Особое внимание этому вопросу уделяет, например, Hathaway 1969.

быть с примечательной метафизической позицией Порфирия, отвергнутой Проклом и лишь вскользь упомянутой Дамаскием в его *О началах*? Вероятно, Дионисий имел возможность ознакомиться с комментарием Порфирия на *Парменид* или какой-либо иной его работой, однако более вероятным представляется предположение, что тринитарную теологию он заимствовал, скажем, у Григория Назианзина, который, в свою очередь, мог использовать работы Порфирия анонимно, что было обычной практикой в то время. Как бы там ни было, авторы книги настаивают на том, что именно метафизическая инновация Порфирия является ключевой для понимания учения Дионисия о боге как абсолютно трансцендентной монаде, одновременно являющейся триадой, состоящей из отца, силы (или жизни) отца и сына-ума<sup>24</sup>.

Что касается Ямвлиха, то не исключено, что Псевдо-Дионисий не только находился под его влиянием, разрабатывая свое учение о теургии, но и заимствовал у него саму идею выступления под псевдонимом. Ведь именно такую стратегию избрал Ямвлих, который, желая придать вес своему ответу на возражения Порфирия о теургии, написал трактат *О мистериях* в форме послания египетского главного жреца Абаммона другому жрецу по имени Анебон.

Следует признать, однако, что Псевдо-Дионисий предпринял гораздо более серьезный маневр, нежели Ямвлих. Не ограничившись, как Ямвлих, чисто литературной фикцией, он сознательно пошел на подлог. Исследуя мотивы подобного поступка, авторы книги обращают внимание на хорошо известную практику сочинения псевдэпиграфической (прежде всего, неопифагорейской) литературы во втором–первом веках до нашей эры, с одной стороны, и многочисленные образцы подложной «откровенной» раннехристианской (и гностической) литературы, с другой. Важно понимать, что эти два типа литературной деятельности существенно различны. Раннехристианские авторы, сочиняющие тексты от имени апостолов и даже самого Христа, по-видимому верили в то, что на этот поступок их вдохновляет Святой Дух. Возможно, заблуждаясь сами, они не имели намерения ввести в заблуждение других. Их задачей было сообщение высшего откровения, которое происходит из источника этого откровения.

Напротив, авторы псевдопифагорейских писаний прекрасно осознавали то обстоятельство, что они изготавливают фальшивки, в некоторых случаях преследуя коммерческий интерес. Однако ошибкой было бы считать это основным побудительным мотивом. Авторы пифагорейских писаний двух последних веков до нашей эры, приписывая свои опусы известным пифагорейцам древности, как александрийские эрудиты Филон, Климент<sup>25</sup> или, к примеру,

<sup>24</sup> Эта интересная гипотеза обсуждается во второй главе книги.

<sup>25</sup> О теме «плагиата эллинов» см. Афонасин 2003b, I, 20 сл. (и соответствующие разделы «Стромат» Климента), Ridings 1995 (подробное исследование темы зависимости у Климента, Евсевия и Теодорета).



платоник и неопифагорец Нумений из Апамеи <sup>26</sup> впоследствии, искренне верили в то, что своими трудами исправляют историческую несправедливость, «возвращая» потерянное, несправедливо забытое или награбленное их истинному хозяину. Неопифагорейцы (как анонимные авторы второго–первого веков до нашей эры, так и Нумений, живший во втором веке нашей эры) верили в то, что Пифагор и его непосредственные последователи предвосхитили дальнейшее развитие греческой философии, что платоники, аристотелики и стоики просто воспользовались готовым знанием, поэтому исторически справедливым будет сообщить миру то, что сам Пифагор и древние пифагорейцы не могли сказать, будучи связаны обетом молчания. Точно так же, как уже отмечалось, Филон, а вслед за ним Климент и другие раннехристианские авторы считали, что истинный источник мудрости был впервые открыт Моисеем, который возвестил миру откровение истинного бога <sup>27</sup>. Откуда мысль о том, что все «самое лучшее», что постигли эллины в силу «естественного откровения и природного ума», может быть виндцировано и употреблено для построения иудео-христианской «истинной» философии.

Не мог ли неизвестный нам автор Дионисийского корпуса рассуждать подобным образом? Если это так, то оставалось лишь найти подходящую кандидатуру, и образованный эллин, член Афинского Ареопага, подходил на эту роль как нельзя лучше. Другим побудительным мотивом автора корпуса, вероятно, было стремление найти компромиссное христологическое решение. Как бы там ни было, философские достоинства произведения и уместность его появления привели к тому, что современники позволили убедить себя в подлинности, почти боговдохновенности сочинений Дионисия и открыли дорогу для этой, наверное, самой успешной подделки в истории философской мысли.

Эти, возможно слишком спекулятивные, выводы нуждаются в подкреплении конкретными примерами. Об этом речь пойдет во второй части обзора, который войдет в следующий выпуск журнала.

Далее в этом выпуске публикуются две работы, посвященные славянской традиции Ареопагитик: мой библиографический очерк и статья Вл. Иткина.

[Библиографию см. ниже, на с. 116–123]

Центр изучения древней философии  
и классической традиции, Новосибирск,  
[afonasin@post.nsu.ru](mailto:afonasin@post.nsu.ru)

<sup>26</sup> См. фр. 1 и прим. к нему, а также фр. 24–28 и предисловие к ним (Афонасин–Кузнецова 2007, 65 и 84 сл.).

<sup>27</sup> Причем так считали не только иудео-христианские авторы, но и тот же Нумений: «Сказав об этом и запечатав (σφραγίσσενον) свои слова свидетельствами Платона, следует обратиться к еще большей древности и, опоясавшись речениями Пифагора, призвать на помощь прославленные народы, вкупе с их таинствами, учениями и установлениями, согласными с Платоном, – всеми теми, которых придерживаются брахманы, иудеи, маги и египтяне» (фр. 1, Афонасин–Кузнецова 2007, 65).