

МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ШТУДИИ

В. М. ЛУРЬЕ

МОДАЛЬНАЯ ОНТОЛОГИЯ ДИОНИСИЯ АРЕОПАГИТА*

ВВЕДЕНИЕ

Христианский Восток и христианский Запад довольно радикально разошлись в отношении к тем системам логики, которые мы сегодня называем модальными. Безотносительно к теологии, философская онтология Дионисия Ареопагита¹ и Максима Исповедника совершенно не совпадала с онтологией

* Статья написана при поддержке Российского фонда фундаментальных исследований; проект № 13-06-00832, «Описание логики естественного языка как системы модальных операторов». Она является русским вариантом статьи, опубликованной на английском языке в сборнике «Logic in Orthodox-Christian Thought»: Lourié 2013.

¹ Я предпочитаю называть этого автора так, как он называл себя сам. Относительно его идентификации я подробно высказался в работе: Lourié 2010. Согласно предложенной в ней реконструкции, создание корпуса сочинений Ареопагита прошло через три основных этапа: 1) видение небесных иерархий Иоанну Евнуху во время празднования (вероятно, в сам год установления этого празднования) Успения Богородицы в Гефсимании в 444 г., 2) составление основы корпуса после смерти Иоанна его близким другом и сокалейником Петром Ивиром в конце 460-х гг. или чуть позже, и 3) псевдонимизация корпуса после смерти Петра в 491 г. монахами монастыря в Майюме, основанного критскими эмигрантами, очень близкими Петру Ивиру при его жизни, которые и опубликовали корпус в своей редакции. Псевдонимизация была нужна, чтобы использовать эти сочинения в качестве оружия против *Книги святого Иерофея* — манифеста палестинских монахов-оригенистов. Это был тот самый монастырь, в котором Севир, будущий патриарх Антиохийский, примет монашество (ок. 491 г.), и вообще один из главных духовных центров антихалкидонского православия того времени. Севир станет первым из известных сегодня авторов, кто будет ссылаться на Ареопагита в богословской полемике (против Юлиана Галикарнасского, между 518 и 528 гг., вероятнее всего, в середине 520-х гг.), но еще раньше на Ареопагита будет ссылаться низложенный (в 496 г. за попытку изменить церковный курс в сторону де-факто халкидонизма) Константинопольский

Августина, Боэция или Фомы Аквинского. Главную проблему составляло различие между чисто логическими возможностями и онтологией.

Типичным для Запада подходом к проблеме модальности стала «экстенсивная интерпретация модальности» (как назвал ее Симо Кнууттила), когда различные возможности должны рассматриваться с точки зрения их исторической актуализации и безо всякой идеи альтернативных областей. По-другому этот же подход к модальности называют (вслед за Оскаром Беккером и Яако Хинтиккой [Hintikka 1973]) «вероятностным» [Knuuttila 2008, 507, 509, 511]. Но даже на Западе был и альтернативный подход (вопреки распространенному мнению, восходящий не к Дунсу Скоту, а, как минимум, к Боэцию), предполагающий рассмотрение чисто логических возможностей совершенно независимо к их фактической актуализации [Schmutz 2006, 25 и п. 40²]. Оба подхода восходили к Аристотелю или, по крайней мере, к его раннесредневековым греческим толкователям [см.: Schmutz 2006; Van Rijen 1989³].

Соединение мысли о логических альтернативах с онтологией началось на Западе в XVII в. у некоторых испанских иезуитов (в концепции «моральной необходимости», ограничивающей Промысл Божий) и независимо, лет на тридцать позже, у Лейбница (в его концепции «предустановленной гармонии» и всего, что с ней связано) [Knebel 1996, 199–210, особ. 208–210]. Уже в XX в. Лейбниц стал прямым вдохновителем Кларенса Льюиса — основателя современной модальной логики [Lewis 1918, 5–18, 373–387; ср.: Rescher 1954].

Не вдаваясь здесь в подробности учений иезуитов и Лейбница, отметим лишь то, что они были направлены на совмещение учения о свободе воли с учением о Промысле Божиим. При этом для них было крайне важно не погрешить против Августина с его идеей о недопустимости ограничения воли Божией волей человека (и поэтому в их концепциях Бог ограничивает Себя

патриарх Евфимий в своей *Евфимиевой истории* (написанной до 516 г.). Корпус в его нынешней редакции должен быть датирован временем около 500 г. или несколькими годами ранее. Христология Ареопагита соответствует официальной христологии конца V в., принимавшейся всеми патриархатами Востока (хотя и отвергавшейся Римом), включая как сторонников, так и противников Халкидонского собора (это христология *Энотикона* Зинова, 482 г.), поэтому авторитет Ареопагита никак не терпел ущерба из-за споров вокруг Халкидона.

² Я очень благодарен автору, любезно приславшему мне свою статью.

³ Ср. очень важную, хотя и краткую статью крупнейшего специалиста по Аристотелю: Matthews 1992.

Сам без всякого участия человека): для них было неприемлемо воззрение, которое на Западе называли «полупелагианством» и осудили как ересь. Главным проponentом «полупелагианства» там стал западный святой восточной выучки Иоанн Кассиан⁴, а главным оппонентом — близкий ученик Августина Проспер Аквитанский⁵.

Из историков философии почему-то мало кто знает, что «полупелагианство», такое страшное для западных мыслителей еще в XVII—XVIII вв., есть не что иное, как общее и нормативное учение восточной патристики, адекватным представителем которой и стал Иоанн Кассиан на Западе. Августинизм в вопросе о свободе воли и предопределении христианскому Востоку был абсолютно чужд [Weaver 1983; Weaver 1985]⁶ и никогда не обсуждался даже в дискуссиях⁷. Для восточной патристики в целом (включая даже направления, вышедшие за пределы византийского православия) характерно представление о самоограничении Бога свободной волей разумных существ (людей и ангелов), которые властны выбрать зло.

«Западный» и «восточный» подходы к проблеме соотношения свободной воли разумных существ и Промысла Божиего можно сравнить с двумя эквивалентными, но разными по своему философскому обоснованию подходами к квантовой механике у Вернера Гейзенберга и Эрвина Шредингера. В таком сравнении объективизму «западного» учения о самоограничении Бога «моральной необходимостью» соответствовала бы волновая механика

⁴ Относительно богословского анализа «полупелагианства» Иоанна Кассиана до сих пор остается особенно важной работа: Codina 1966, 67–73 et passim.

⁵ До сих пор остается спорным, была ли полемика Иоанна Кассиана направлена непосредственно против Августина или же против его единомышленников в целом, но, во всяком случае, Иоанн Кассиан «...was not an Augustinian in any meaningful sense of the term», как замечает ученый, пытающийся при этом сглаживать противоречия между Иоанном Кассианом и августинизмом [Casiday 2006, 102; ср.: *ibid.*, 112–117].

⁶ См. также известную диссертацию И. Романидиса (1957), где, однако, больше богословского анализа, нежели научного, и рассматриваются только раннехристианские авторы: Romanides 1998. Для более общей перспективы см. полезный обзор: Demasopoulos, Paraniakolaou 2008. Наиболее важное современное исследование в данной области, на мой взгляд: Larchet 1998, 77–124 (ch. II: La question de l'hérédité adamique).

⁷ Единственное исключение составляет эфемерное учение основателя «афтартодоктизма» Юлиана Галикарнасского, которое было заявлено (вне какой-либо связи с Августинизмом) после 518 г., но к концу VI в. было оставлено даже его последователями. См.: Draguet 1924, 118–127. В качестве современного введения в проблему см.: Lourié 2007.

Шредингера, язык которой тоже объективистский: волновая функция не содержит параметров, эксплицитно вводящих наблюдателя. Однако акт измерения (наблюдения) создает коллапс волновой функции, который объективистским формулам не подчиняется. Напротив, в матричной механике Гейзенберга эксплицируется принцип неопределенности, который выражает зависимость результата наблюдения от способа наблюдения. Шредингер реализует классический для европейского мышления «вероятностный» подход к онтологическим альтернативам, но ему приходится это делать неклассическим способом, и в этом он повторяет путь испанских иезуитов и Лейбница. Гейзенберг эксплицитно отказывается от «вероятностной» трактовки онтологических альтернатив, но тем самым отказывается и от традиционного для западного мышления представления о единственности «объективной реальности». Философские предпосылки для своего подхода Гейзенберг находил на далеком востоке, но он мог искать их гораздо ближе — в восточной патристике.

ЭККУРС: «НЕЧЕТКАЯ ЛОГИКА» ЧЕЛОВЕКА — ЗАПАДНЫЙ ЭКВИВАЛЕНТ ВОСТОЧНОГО «ПОЛУПЕЛАГИАНСТВА»

Задуманное нами обращение к Дионисию Ареопагиту в ретроспективе истории западной логики подразумевает актуализацию некоторых знаний из истории западной философии, которые, к сожалению, не стали пока общеизвестными, и изучение которых все еще находится на переднем крае истории философии. Поэтому мы позволим себе расширить введение к настоящей статье небольшим экскурсом.

На византийском востоке рассмотрение логических возможностей вне какой-либо онтологии никогда не считалось необходимым, а поэтому некоторые мысли, созвучные лейбницевской «предустановленной гармонии», там звучали всегда. Учение Дионисия Ареопагита о несуществовании зла можно рассматривать, в этом аспекте, как аналог лейбницевской «теодицеи». По крайней мере, мне кажется, что сам Лейбниц мог бы на него так посмотреть, если бы его знакомство с Ареопагитом было сколько-нибудь глубоким⁸.

⁸ Упоминания Ареопагита у Лейбница [насколько их можно проследить по базе данных Kumuliertes Personenverzeichnis (zur Akademie-Ausgabe): <http://www.gwlb.de/Leibniz/>

Но в действительности как Лейбниц, так и его предшественники-иезуиты исходили из существенно иных логических предпосылок, нежели Ареопагит, хотя и приходили к отчасти сходным выводам.

Главное различие состояло в самом определении источника нарушения строгого детерминизма — концепции свободы воли. Чтобы избежать доктрины о предопределении, Лейбниц и его предшественники-иезуиты прибегли к учению о «нечеткости» понятия человеческой индивидуальной воли. Так, божественное предопределение устанавливает лишь «нечеткие» понятия, которые должны быть впоследствии уточнены посредством собственного свободного выбора тварных разумных существ. Всомогущество Божие здесь ограничивается не напрямую свободной волей тварных существ, а специально придуманным для этих целей принципом «моральной необходимости»: необходимостью для Бога поворачивать дело так, чтобы при любом результате свободного выбора, осуществленного тварными существами, все дальнейшее оборачивалось наилучшим образом. Разумеется, «моральная необходимость» стала для Бога необходимой не в результате внешнего над Ним насилия, а в результате того, что Он Сам ее сделал для Себя необходимой.

Впервые принцип «моральной необходимости» был разработан в трудах испанских иезуитов Дего Руиса де Монтойи (Diego Ruiz de Montoya, 1562–1632) и Диего Гранадо (Diego Granado, 1571–1632)⁹. Эти авторы занимались решением богословской проблемы, как избежать обеих опасностей сразу — и тотального предопределения¹⁰, и того, что они называли «полупелагианством»¹¹.

Leibnizarchiv/Veroeffentlichungen/Personendatenbank/index.php] оставляют впечатление, что, в глазах Лейбница, это был древний богослов, писавший о иерархиях, т. е. не более чем один из богословских авторитетов далекого прошлого. Можно утверждать с полной уверенностью, что серьезного изучения Ареопагита Лейбниц никогда не предпринимал.

⁹ Об этом см. книгу Свена К. Кнебеля: Knebel 2000, и его более ранние работы: Knebel 1991; Knebel 1992a; Knebel 1992b; Knebel 1993. См. также относительно недавнюю статью М. Мюррей, в которой указываются некоторые важные нерешенные проблемы [Murray 2004].

¹⁰ Проблема была актуальной в контексте контрреформации: ср. *De servo arbitrio* Лютера (1517), где уже вполне проявился последовательный августинизм.

¹¹ Другой иезуит, корреспондент Лейбница и переводчик на латынь его «Теодицеи», Варфоломей Де Босс (Des Bosses, 1668–1738), — тот самый, кто первым и раньше самого Лейбница заметил сходство его мысли с более ранними творениями испанских иезуитов, — объяснял образ мысли Лейбница, выразившийся в его модальной логике, следующим

Оба они мыслили в парадигме учения о так называемом «среднем знании» (знании без предопределения — знании Бога о том, что, независимо как от сотворенных Им же законов природы, так и от Его прямого волеизъявления, станет результатом свободного решения тварных существ), которая была предложена чуть раньше их соотечественником и собратом по ордену Луисом де Молиной (Luis de Molina, 1535–1600), и которую теперь принято называть «молинизмом».

Опасность «полупелагианства» в глазах как иезуитов, так и протестанта Лейбница заключалась в ограничении божественного всемогущества волей человеческих или ангельских существ. Чтобы этого избежать, испанские иезуиты изобрели особенный способ самоограничения Бога без участия какой бы то ни было тварной воли. Согласно их учению, Бог создает разумные существа как «нечеткие» понятия (это представление разделялось и Лейбницем, который его защищал против критики Арно), а затем предустанавливает наилучшие последствия для любого возможного результата свободного выбора, осуществленного этими разумными существами. Тогда все возможные «истории мира» (или, что то же самое, «возможные миры» — термин появился раньше Лейбница) оказываются в равной мере «предопределенными». Таким образом, никакая цепочка причинности не будет установлена иной свободной волей, нежели волей Бога.

Современному читателю это «нечеткое понятие» может сильно напоминать волновую функцию Эрвина Шредингера, которая специально была предложена в качестве «объективной» (без каких-либо эксплицитных ссылок на акт наблюдения) характеристики квантового объекта. Акт наблюдения приводит к коллапсу волновой функции, так как только один из возможных исходов наблюдения реально осуществляется. Подобным образом, и у Лейбница «нечеткий Адам» — свободный выбор Адама — приводит к реализации только одного из возможных сценариев.

образом: «неудивительно, что “non paucos” (довольно многие) протестанты не отвергают (иезуитское — молинистское — учение о) scientia media, отвергая полупелагианство, “[e]t hos fortasse praecipuum indigitare voluerit Leibnitius” (“и, может быть, Лейбниц в особенности желал это показать”, — т. е. это свое отрицание полупелагианства и имплицитное признание молинистской доктрины “среднего знания”)» [Des Bosses 1719 (отдельная фолиация), цитирую f. 6v]. Об отношении Лейбница к доктрине «среднего знания» см.: Knebel 1996.

Тем не менее, подобная доктрина выглядела как унижение всемогущества Бога в глазах многих католических (в том числе иезуитских) и протестантских мыслителей. Но еще менее она была совместима с обычным восточным патристическим учением о свободной воле. О нем тоже нужно сказать несколько слов¹².

То, что на Западе стали называть «полупелагианством», было в действительности нормативным учением для всего христианского Востока, не только византийского. Полемика, подобная той, что разгорелась между Иоанном Кассианом — западным богословом, мыслящим по-восточному, прямым учеником великих подвижников египетской пустыни — и Проспером Аквитанским — учеником Августина и главным распространителем его антипелагианских идей — на Востоке никогда не была бы возможна. На Востоке ни для кого не составляло проблемы считать божественное всемогущество ограниченным свободной волей разумных существ.

Богословский контекст дискуссии о свободе воли был общим для Востока и Запада: это представление о грехопадении и, соответственно, представление о том, какой смысл имеет крещение. Антипелагианство Августина была основано на его же учении о «первородном грехе» как наследуемой вине, которая делает человеческую волю неспособной к правильному выбору. В таком случае крещение детей становится необходимостью для освобождения от «первородного греха» и для высвобождения «свободной» воли. Все эти идеи были абсолютно чужды христианскому Востоку.

На Востоке даже наиболее противоположные друг другу Антиохийская и Александрийская богословские школы были согласны в том, что новорожденные дети не нуждаются в оставлении грехов, так как никаких грехов у них нет. Грех — это по определению то, что не может наследоваться, так как совершается индивидуально. Впрочем, крестить детей можно (не «необходимо», а именно «можно»), чтобы приобщить их к сверхъестественной жизни.

Редкое (едва ли не единственное) и лишь издали напоминающее Августина исключение из этого восточного консенсуса представляло собой учение Юлиана Галикарнасского (первая половина VI в.) о различии между человеческой природой Христа и той же самой человеческой природой в нас после грехопадения. Но уже к концу VI в. это учение было забыто даже самими юлианитами.

¹² Библиографию к нижеследующей части Экскурса см. выше, в прим. 6, 7 и 8.

Таким образом, во всех восточно-христианских богословских системах божественное всемогущество было напрямую ограничено свободной волей людей и ангелов. Тем не менее, подразумевалось, что божественный Промысл действует в каждой точке каузальной цепочки в непрерывном взаимодействии со свободной волей каждого разумного существа. Само же это существо непрерывно выбирает, со-действовать ли ему своей свободной волей с волей Божией или противо-действовать ей. Разумеется, это приводит к некоторого рода гармонии, в которой главенствует божественный Промысл, и эта гармония, разумеется, предузнается Богом, но нельзя сказать, будто эта гармония является предустановленной Богом единолично. Правильнее будет сказать, что она не предустановлена, а непрерывно устанавливается, и не Богом единолично, но Богом в «синергии» («со-делании») с разумными творениями¹³.

Доказывая, что божественные ведение и любовь действуют не только применительно к творению в целом, но и в каждом отдельно взятом тварном существе, Диего де Монтойя ссылаясь, помимо прочего, на учение Дионисия Ареопагита о вездесущем божественном *эросе* (*DN 4*): «Дионисий (смотри главу 4 *О божественных именах* всю целиком) учит, что любовь к творениям побудила Бога сообщить причастие Своей благодати каждому из них, соответственно его способности принять»¹⁴. В этих словах обозначена та часть богословского бэкграунда испанских иезуитов-молинистов и Лейбница, которая у них была общей с восточной патристической традицией: вездеприсутствующая и действующая любовь Божия достигает каждого в отдельности тварного существа без исключения. Само понимание взаимодействия между Богом и разумным тварным существом было, однако, различным в этих двух направлениях богословской мысли. Тем не менее, в обоих случаях принималось такое понимание взаимодействия воли Божией с волей тварных существ, которое вело к интенциональной интерпретации модальности — той или иной.

¹³ Об этой ключевой для восточной патристики идее «синергии», см., например: Meyendorff 1985.

¹⁴ «Dionysius de divin[is] nom[inibus] toto fere cap. 4. docet, amorem erga creaturas impulsisse deum, ut unicuique pro suo captu suae bonitatis participationem communicaret» [Ruiz de Montoya 1630, 42].

1. БЫТИЕ И НЕБЫТИЕ

1.1. Λογοςы Προμύσλα и воля Βοθια

Τραδιτιοννιο δλο βοστωχιόη πατριστικι όχινη ο νητωάρνη βοθιοσνηνη νλογοσά ν τωάρι δωολύνη ποδρобоη разраβωάτωάη α ο Διοнисий, и μύ ζδєη нє бυδєη разсаαριτωάη εго ποδρобоη [ср.: Larchet 2010, 289–329]. Β αβγυστινιζμє и схолаστικє, разυμєєτα, ничєго ποδοβного нє бυло, а бυло соωρєшєннο ιноє όχινη ο τωάρνη «сеμєнньη νλογοσά» (*rationes seminales, rationes causales*) [Brady 1964; Knuutila 2001, 104–105]. Оба όχινηα ιμєли нєкωτορυю οσυνωυ в раннєη хриστιανστωє и, ранєє, в στωιциσμє, нο разνιωαλισγυ в диамєτρально прωτιωποложньηх направлєнийαх.

Εσλι все созданийα причастньη солнцу посрєдστωμω σωα, пишєτ Διοнисий¹⁵, τακ τω одно солнце «єдиновидно заранєє ιμєєτ в себе» (μωνωειδώς προειληφε) все причиноы σωιωх νωздєйστωιων,

...το κολμυ παче надο приζнать, τωο и εго [самого солнца] и всего причиноа [ιμєєτ] прєдсυστωατωιουμυ [в себе] парадигμυ всего сυστωοη, πο єдиному прєсυστωατωιонυ єдинєнийα, ποτωμω τωο она и сυστωοη прωιωστωιουμω πο ισστωπлєнийα οτ сυστωοη [т. ε. посрєдστωμω νωхωда ιз σωβστωιонньη сυστωοη]. Парадигμαμυ жє μύ называем сυστωατωιουμω в Βοгє сυστωατωιωαщиє и єдионньє прєдсυστωατωιουμω νλογοσы, κωτορυє βογословιє называем прєдопрєдєлєнийαμυ и βοθιοστωιонньημυ и блαγιμυ νωлєнийαμυ, различαюшчимυ и τωαριωαщимυ сυστωατωιουμω, в соωτρωστωιоний с κωτορυμυ Прєсυστωατωιонньη все сυστωατωιουμω и прєдопрєдєлєл, и прωιωστωιουμω¹⁶.

¹⁵ Τєкστωы *Corpus Areopagiticum* бυδυτ цитирωατωάη πο κριτωιческим ιзданийαμ: Suchla 1990 (*De divinis nominibus* = DN) и Heil, Ritter 1991 (*De ecclesiastica hierarchia* = EH), при ετωμ σσылки бυδυτ даωατωάη в τєкστωє слєдующим образом: сокращєннοє названийα τρωατωατωα (DN), глава, παραγραφ, στωιаницα κριτωιческого ιзданийα и, после κωσой чєρτωы (/), στωιолбєц и чась στωιолбца (οτ Α до D) в PG 3. Прєводы на русский μωι, нο со значιτωιельным ισποльзованием прєводωв Γ. Μ. Прωхωρωα [Διοнисий 2002].

¹⁶ «...πολλώ γε μάλλον επί τής και αύτωυ και πάντων αιτίας προύφєστάναι τὰ πάντων τών οντων παραδειγματα κατὰ μιάν ύπερούσιον ένωσιν συγχωρητέον, έπει και ούσιας παράγει κατὰ τήν από ούσιας έκβασιν. Παραδειγματα δέ φαμεν είναι τούς έν θεώ τών οντων ούσιοποιούς και ένιαίωσ προύφєστωιτωατ λόγους, ούς ή θεολογία προορισμους καλει και θεία και άγαθά θελήματα, τών οντων άφοριστικά και ποιοητικά, καθ' ούς ο ύπερούσιος τὰ όντα πάντα και προώρισε και παρήγαγεν» (DN 5.8, 188/824C) [ср.: Διοнисий 2002, 430–433].

Таким образом, «быть» — это то же самое, что «быть причастным Богу через Его логосы». Кроме того, различные логосы определяют разные модусы бытия, которые обеспечивают движение тварей от их первоначального состояния тварности к их обожению.

1.2. Зло как отрицание бытия

Если не существует ничего, что не было бы причастным Богу, то происхождение зла превращается в серьезную онтологическую проблему. Дионисий особенно подробно рассматривает ее в *DN* 4.19–35. Его решение заключается в том, что зло — которое, разумеется, не может быть причастным Богу — не существует вовсе. «Как вообще существует зло, если существует Промысл? — Не существует зла как зла, оно и не сущее, и не среди сущих»¹⁷. Напротив, зло — это недостаток существования чего-либо: оно возникает лишь как «слабость, неспособность и лишение (ἀσθένεια καὶ ἀδυναμία καὶ ἔλλειψις)» чего-либо благого (*DN* 4.35, 179/736A) [ср.: Дионисий 2002, 398–399].

Но необходимо заметить, что Дионисий вполне различает между злом, с одной стороны, и неполнотой и несовершенством, с другой, и в этом он расходится с Лейбницем, у которого зло — это ограничение (разумеется, самоограничение) творящей силы Бога¹⁸. Для Лейбница даже грех — это несовершенство, тогда как для Дионисия (и восточной патристики в целом) несовершенство — это несовершенство, а грех — это зло. Зло происходит вопреки воле Бога от злой воли разумных созданий. Последний тезис оказался «полупелагианством» для Августина и его последователей вплоть до Лейбница.

Модальная онтология Дионисия приобретает еще большую глубину благодаря различию между исходным состоянием твари и заданным для нее Промыслом Божиим состоянием обожения¹⁹. Он выделяет три разных уровня бытия: исходное, дефективное (по причине привнесения зла, т. е. лишения

¹⁷ «Πῶς ὄλως τὰ κακὰ προνοίας οὐσης; Οὐκ ἔστι τὸ κακόν, ἢ κακόν, οὔτε ὄν οὔτε ἐν τοῖς οὐσίῳ» (*DN* 4.33, 178/733A) [ср.: Дионисий 2002, 396–397].

¹⁸ Эта доктрина Лейбница часто искажается историками философии, поэтому см. подробный разбор в книге: Strickland 2006, 18–27.

¹⁹ Полезно напомнить определение Дионисия: «...но это [спасение] не может быть иначе как обожением спасаемых, обожение же — это, елико мощно, уподобление и единение с Богом» («ἢ δὲ [sc., σωτηρία] οὐχ ἑτέρως γενέσθαι δύναται μὴ θεοιμένων τῶν σωζομένων· ἢ δὲ θέωσις ἐστὶν ἢ πρὸς θεὸν ὡς ἐφικτὸν ἀφομοίωσις τε καὶ ἔνωσις») (*EH* 1.3, 66/375D–376A) [ср.: Дионисий 2002, 574–575].

каких-то элементов бытия) и совершенное (обожение). Исходное состояние бытия при творении не является совершенным, т. е. его несовершенство независимо от греха (напротив, сама возможность греха — но не грех как таковой! — является следствием несовершенства)²⁰.

Согласно Дионисию, «злу надо приписывать акцидентальное бытие и (бытие) через другого, а не из собственного начала»²¹. Поэтому зло не имеет ипостаси (независимого индивидуального бытия), а является «параипостасным» (что означает «вне какой-либо ипостаси»): «Поэтому зло также и ипостаси не имеет, но бывает пара-ипостасным, благодаря добру, а не самому себе»²².

Вследствие этого, у Дионисия (и вообще в восточной патристике) не может быть никакой специфической онтологии зла. Где начинается зло, там кончается онтология. Зло является отрицанием бытия.

1.3. Деонтическая структура онтологии

Учение о творении посредством нетварных логосов Божиих приводит к представлению о необходимости существующего, т. е. о необходимости тварного бытия. Этот вывод вполне в духе модальной логики Аристотеля, в которой действует принцип, часто называемый Necessitation Rule (NR):

$$(NR) A \rightarrow \Box A.$$

В «обычной» модальной логике он действует только для теорем и выражает необходимость, присущую логическим выводам как таковым, поэтому было бы неверно на его основании делать выводы типа «если трава зеленая, то необходимо, что трава зеленая». Но в нашей онтологии любое бытие определяется своим нетварным логосом, т. е. своего рода теоремой, и поэтому применительно к взаимоотношениям между Творцом и творением будет корректно сказать именно так: «если трава зеленая, то необходимо, что трава

²⁰ О проблеме несовершенства Адама прежде грехопадения в более широком контексте патристики см.: Larchet 1986, 178–186; Radosavljević 1982.

²¹ «Τῷ κακῷ τὸ εἶναι θετέον κατὰ συμβεβηκὸς καὶ δι' ἄλλο καὶ οὐκ ἐξ ἀρχῆς οἰκειάς» (DN 4.32, 177/732C) [ср.: Дионисий 2002, 392–393].

²² «Διὸ οὔτε ὑπόστασιν ἔχει τὸ κακόν, ἀλλὰ παρῦπόστασιν τοῦ ἀγαθοῦ ἔνεκα καὶ οὐχ ἑαυτοῦ γινόμενον» (DN 4.31, 176–177/732C) [ср.: Дионисий 2002, 392–393].

зеленая». Обобщая, можно сформулировать этот принцип для нашей ситуации как «если что-либо существует, оно существует необходимым образом».

В то же время, существование зла, а также несовершенство изначально-го творения не допускает справедливости, в нашем случае, обратной аксиомы — так называемой модальной аксиомы (M):

$$(M) \Box A \rightarrow A$$

(«если что-либо необходимо, то оно имеет место»). В действительности многие вещи необходимы, но не имеют места в реальности либо по причине зла, либо по причине несовершенства.

Провидение никого не ведет против воли. Оно только поддерживает и охраняет свободную волю у тех, кто ее имеет (т. е. у разумных существ, ангелов и людей; Дионисий их называет «самодвижными»):

Потому мы не принимаем бессмысленный довод многих, кто говорит: «Подобает Промыслу вести нас к добродетели даже против воли, потому что тление естества не [совместимо с *или* не является действием] Провидения». Провидение сохранительно промышляет природу каждого из самодвижных как самодвижную — и для всех вообще, и для каждого в отдельности, и (самодвижную природу) в целом, и в каждом (ее индивидууме) в отдельности²³.

Эта цель оберегания «самодвижности» (свободы) имеет приоритет над необходимостью божественного Промысла о спасении (обожении), хотя этот Промысл, разумеется, является необходимостью. Это как раз и есть пункт расхождения между восточной патристикой и августинизмом, вплоть до Лейбница. Дионисий, как и другие отцы, открыто формулирует приоритетность в глазах Божиих свободной воли разумных существ перед Его собственным желанием всеобщего спасения.

Логически это приводит к тому, что вместо аксиомы M в тварном мире действует более слабая аксиома D, которую часто называют деонтической, так как она характерна для деонтической логики (логики норм):

²³ «Διὸ καὶ τὸν εἰκαῖον τῶν πολλῶν οὐκ ἀποδεξόμεθα λόγον, οἱ χρῆναί φασι τὴν πρόνοιαν καὶ ἄκοντας ἡμᾶς ἐπὶ τὴν ἀρετὴν ἄγειν, τὸ γὰρ φθεῖραι φύσιν οὐκ ἔστι πρόνοιας. Ὅθεν ὡς πρόνοια τῆς ἐκάστου φύσεως σωστικῆ τῶν αὐτοκινήτων ὡς αὐτοκινήτων προνοεῖ καὶ τῶν ὄλων καὶ τῶν καθ' ἕκαστον οἰκειῶς ὄλω καὶ ἐκάστῳ» (DN 4.33, 178/733B) [ср.: Дионисий 2002, 396–399].

$$(D) \Box A \rightarrow \Diamond A$$

(«если что-то необходимо, то оно возможно» — но не обязательно имеет место). Аналогичная аксиома деонтической логики — это $\Box A \rightarrow \text{PA}$ («если что-то обязательно, то оно разрешено»), однако, в нашем случае, мы имеем дело с онтологией, а не с нормами.

Здесь есть бросающаяся в глаза параллель с лейбницевским образом мысли: Лейбниц разрабатывал свою деонтическую логику, отталкиваясь от алетической логики Аристотеля [Lenzen 2005].

В отличие от Аристотеля, у Ареопажита онтология основана на воле Божией и Его Промысле, а поэтому она допускает нереализованные необходимости, почему в ней и не действует аксиома (M).

Скажем еще немного о других важных модальных аксиомах применительно ко вселенной Дионисия.

Аксиома дистрибутивности (часто называемая K, в честь Сола Крипке) применима:

$$(K) \Box(A \rightarrow B) \rightarrow (\Box A \rightarrow \Box B).$$

Во вселенной Дионисия она означает, что, применительно к тварным существам, имеет место каузальность, и она дистрибутивна в том смысле, что Провидение управляет как индивидуальными существами и событиями, так и их взаимными отношениями (ср. пассаж из *DN* 4.33, процитированный в предыдущем разделе).

Что касается аксиом итерации (S4, S5, B), то они не действуют. Из сказанного выше уже видна неприменимость аксиомы итерации необходимости, т. е. аксиомы S4:

$$(S4) \Box A \rightarrow \Box \Box A.$$

Необходимость определяется только логосами Божиими, а потому нет возможности чем-либо обеспечить ее дополнительное обусловливание.

Мы еще продолжим наши наблюдения, но уже и сейчас можно сделать вывод о том, что онтологическая (алетическая) логика Дионисия напоминает логику деонтическую.

2. БЫТИЕ И БЛАГОБЫТИЕ

2.1. Начало — середина — конец

Классическое для восточной патристики описание трех уровней бытия — «бытия», «благобытия» и «присноблагобытия» (соответственно, τὸ εἶναι, τὸ εὖ εἶναι и τὸ ἀεὶ εὖ εἶναι) — было дано Максимом Исповедником, но оно намечено у Дионисия Ареопагита и именно у него разработано, если смотреть по сути, а не по терминологии. Максимова «присноблагобытие» означает вечное и необратимое состояние обожения [Larchet 1986, 165–174]. В терминологии Дионисия оно соответствует просто «благобытию»²⁴, поскольку для обратимого и неокончательного обожения у Дионисия особого онтологического термина нет. Тем не менее, и у Дионисия есть весьма четкая терминология для различения трех уровней онтологии.

Наиболее известная часть этой онтологии относится к трехчастным иерархиям Дионисия, но иерархии, о которых он говорит, относятся лишь к разумным созданиям и потому не исчерпывают всей полноты бытия. Наиболее общая и всеохватывающая терминология у Дионисия, как и у Максима, — это различение «начала», «середины» и «конца» в бытии как онтологическом процессе. Дионисий говорит о Боге, что

...и всё и сразу (совокупно) является Его предикатами, и (при этом) Он ничто из всего: всеобразный, всевидный, бесформенный, некрасивый, начала и середины и концы сущего безотносительно (к чему бы то ни было) и изъято (т. е. отвлеченно от чего бы то ни было) в Себе предымея...²⁵

Логика движения от бытия к благобытию принципиально та же, что и логика неотпадения от бытия (т. е. невыбора зла), которую мы отчасти обсудили выше. Это также алетическая логика, которая для современного читателя выглядит наподобие деонтической. Благобытие необходимо, поскольку это

²⁴ В одном случае (DN 4.1, 144/696A) Дионисий различает «бытие» (τὸ εἶναι) и «благобытие» (τὸ εὖ εἶναι) разумных творений, но термин «благобытие» тут очевидным образом соответствует их совершенному состоянию, т. е. тому, что у Максима будет названо «присноблагобытием».

²⁵ «...ἀρχὰς καὶ μέσα καὶ τέλη τῶν ὄντων ἀσκέτως καὶ ἐξηρημένως ἐν ἑαυτῷ προειληφώς» (DN 5.8, 187/824B) [ср.: Дионисий 2002, 428–429].

цель Промысла, но при этом модальная аксиома М не действует, так как никто не приводится к обожению насильно, а потому для некоторых обожения не будет никогда.

Может быть, для подобной онтологии имеет смысл ввести «гибридную» терминологию с терминами вроде «алетически запрещено» (грешить) и «алетически обязательно».

То, что «алетически запрещено», ставит вне бытия как такового, т. е. обращает в не-бытие, которым является зло. Тогда можно сказать, что ад является собранием индивидуумов, которые полностью потеряли свое бытие, но сохранили индивидуальность. Дионисий не разрабатывает в подробностях этой идеи, но имплицитно она у него присутствует. Она довольно естественно появляется в тех направлениях восточной патристики, где индивидуум (ипостась) стал пониматься как нечто большее суммы своих логических «частей» (сущности и ипостасных идиом). Однако эти аспекты православного учения стали акцентироваться в тех спорах, которые имели место после Ареопагита, уже в VI и IX вв. [ср.: Lourié 2000].

2.2. Деонтическая логика аскетики

Чтобы понимать специфику алетической логики Дионисия, нужно представлять себе также и его деонтическую логику, т. е. логику норм. Дионисий ее касается применительно к аскетическим вопросам, а нормы церковного права обсуждает в меньшей степени. Церковное право, как и всякое право, занимается главным образом выяснением того, что запрещено, а что нет (т. е. где находится та граница, за которой нарушение норм становится наказуемым), тогда как аскетика более (хотя и не исключительно) сосредоточена на том, каков должен быть идеал.

В деонтической системе Дионисия принципиальным моментом является «подражание» нижних чинов иерархий высшим, особенно подражание людей моделям поведения ангелов. Это соответствует одной специфической аксиоме, присутствующей в некоторых, но не во всех деонтических логиках²⁶:

$$(OM) O(OA \rightarrow A).$$

²⁶ Здесь и ниже я отчасти использую очерк о деонтической логике в книге: Garson 2006, 108–111.

Она означает, что если должно быть так, что в случае, если должно быть A , было A , то это является обязательным.

Это базовая аксиома аскетике. Чтобы понять ее смысл, легче рассмотреть ее с помощью фреймов Крипке.

Пусть у нас имеется фрейм $\langle W, R, f_i \rangle$, где W — это непустое множество возможных миров $\{w_j\}$ (в деонтической логике это множество различных линий поведения), R — отношение доступности между разными возможными мирами, а f_i — интенционал в смысле Монтегю, т. е. функция оценки, которая присваивает значение истинности предложениям в возможном мире w_i . Пусть R понимается так, что $w_i R w_j$ если и только если $w_j \in M$, и M является непустым подмножеством W , содержащим только совершенные линии поведения (т. е. только ангелов и святых, достигших равноангельного бытия). Тогда аксиома ОМ соответствует следующему условию истинности (Т означает «истинно»):

$$f_i(\mathbf{OA}) = \text{Т если и только если } f_j(A) = \text{Т для всех } w_j \in M.$$

Иными словами, имеется некоторая группа индивидуумов (а именно, ангелы и совершенно уподобившиеся им святые), для которых деонтический аналог модальной аксиомы М справедлив: для них $\mathbf{OA} \rightarrow A$ (они всегда исполняют все, что является обязательным). Тогда аксиома ОМ устанавливает, что все прочие должны следовать их примеру (и не следовать никакому другому примеру), хотя и не всегда все прочие так делают.

Отношение доступности R в нашем случае является шифт-рефлексивным («рефлексивным со сдвигом»). Оно отличается от рефлексивного отношения, которое соответствовало бы модальной аксиоме М: $w_i R w_i$, т. е., в нашей терминологии, случаю $M = W$, а не случаю аксиомы ОМ, где M — непустое подмножество W , никогда ему не тождественное.

Запомним из этого краткого обзора деонтической логики Дионисия, что в ней всегда имеется возможность неисполнения норм²⁷. А вот подобная деонтической алетическая логика Дионисия будет выглядеть совсем иначе.

²⁷ Наш обзор деонтической логики Дионисия, очевидным образом, упрощен, так как он ограничивается рассмотрением лишь базового случая рекурсии, без учета повторения той же схемы на разных уровнях иерархии. Для нас тут было важно отметить лишь то, что шифт-рефлексивность присутствует между любыми двумя уровнями иерархии. О «бого-подражательной» функции иерархий см.: Golitzin 1994, 137–139.

2.3. Алетическая логика с отношением единственности

Дионисий представляет окончательное обожение как цель, которая обязательно будет достигнута. Те, кем она не будет достигнута в силу их добровольного уклонения от нее, просто-напросто *не будут* — не будут существовать вообще (хотя и сохраняя свою индивидуальность).

Подобная ситуация соответствует аксиоме CD, также известной из деонтической логики, но очень специфической:

$$(CD) \diamond A \rightarrow \Box A$$

(«возможно только то, что необходимо»). Взятая вместе с аксиомой D, она приводит к эквивалентности (не тождественности!) между возможностью и необходимостью:

$$\diamond A \leftrightarrow \Box A.$$

Тут кстати можно заметить, что, согласно этому отношению эквивалентности, из неисполнимости во вселенной Дионисия аксиомы S4 следует неисполнимость и остальных итерационных аксиом (S5 и B), включающих оператор возможности.

Отношение доступности в соответствующем фрейме Крипке есть отношение единственности: если $w_k R w_i$ и $w_k R w_j$, то $w_i = w_j$.

Такой вид деонтической логики соответствует миру не Дионисия, а Олдоса Хаксли (*Прекрасный новый мир*, 1932): разрешено только то, что обязательно. Но, подчеркнем это еще раз, у Дионисия такая логика вовсе не деонтическая, а алетическая.

Свободная воля может не подчиняться божественному Промыслу, но онтология такой возможности лишена. Поэтому там, где свободная воля оказывается с Промыслом несовместимой, происходит утрата какой-то части бытия, а там, где свободная воля согласна с Промыслом — приобретение нового бытия.

2.4. Иерархии: рекурсивные структуры, основанные на логическом квадрате

Учение Дионисия о иерархиях является, по-видимому, наиболее известной частью его наследия²⁸. Априори очевидно, что иерархии в рамках модальной онтологии интерпретируются как модальные состояния.

²⁸ О богословском контексте дионисиевых иерархий см.: Golitzin 1994, 135–141 et passim.

Иерархии являются частным случаем триад «начало — середина — конец» применительно к онтологии разумных созданий. Начало соответствует «очищению» (κάθαρσις), середина — «просвещению» (φωτισμός), а конец — «совершенству» (τελείωσις).

Ангелы организованы в три триады (*О небесной иерархии*), образуя таким образом девять «чинов», в которых триадическая структура одной триады рекурсивно повторяется на уровне трех триад.

Человеческих иерархий две (ветхозаветная и новозаветная — *О церковной иерархии*), плюс третья, описанная не всегда эксплицитно — иерархия личной святости (ее вершине соответствует опытное богопознание, описанное в *О таинственном богословии* и при разъяснении внутреннего смысла «таинства монашеского совершенства» в гл. VI *О церковной иерархии*).

Не углубляясь в богословские подробности, рассмотрим логическую структуру иерархий. Мы отчасти касались этой проблемы выше, когда отмечали, что зло есть отрицание бытия. Кроме того, из сказанного выше уже ясно, что бытие в его исходном состоянии при сотворении или после возвращения в это состояние в результате очищения от греховной порчи является, в некотором смысле, потенциальным, т. е. возможностью. Тварное бытие является возможностью совершенного обожения. Совершенство обожения, в таком случае, является необходимостью — необходимым окончательным состоянием твари. Начальное состояние тварного бытия есть потенциальность обожения, а уже обожение — это необходимость.

Каждая из триад устроена соответственно полному логическому квадрату в его классическом (аристотелевском) виде. Возможность соответствует состоянию бытия («начала»), необходимость — состоянию благобытия («конца»), внешнее (иначе называемое «общее») отрицание (невозможность) — состоянию зла (которое вообще не является состоянием бытия), наконец, внутреннее отрицание (иначе называемое «частное») соответствует возможности некоего другого бытия рядом, и это состояние «просвещения» («середины»), когда еще нет окончательного и необратимого обожения, но есть просвещающая благодать в дополнение к собственному бытию, пусть она еще и не интериоризирована.

Все эти соображения верны как на глобальном уровне онтологии в целом, так и на любом из рекурсивных уровней отдельных триад (в соответствии с тем, что у Дионисия в каждой триаде различаются очищение, просвещение и совершенство).

Таким образом, число три, которое является числовой основой дионисиева учения о иерархиях, никоим образом не является произвольным. Однако когда Дионисий пишет «три», он имеет в виду «четыре», так как четвертое состояние — не входящее в триаду, но подразумеваемое рядом с ней требованием модальной полноты — состояние небытия.

Теперь мы в состоянии формально определить, что такое зло по Дионисию Ареопагиту, и почему оно не является бытием: зло — это логический коннектив, а именно, внешнее (общее) отрицание.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Модальная онтология Дионисия Ареопагита представляет собой рекурсивную схему иерархий, базовым случаем которой (повторяемым рекурсивно во всех триадах) является единственная триада «начало — середина — конец», которая соответствует полному логическому квадрату. А именно, «начало» соответствует возможности, т. е. бытию в исходном или очищенном состоянии; «середина» соответствует внутреннему (частному) отрицанию, т. е. возможности иного бытия (применительно к триадам разумных созданий — «просвещению»); «конец» соответствует необходимости, т. е. дуалу возможности; наконец, внешнее (общее) отрицание возможности — невозможность — соответствует злу. Зло как таковое имеет структуру логического коннектива, а именно, внешнего (общего) отрицания, не являясь, таким образом, никаким из видов бытия.

Аксиомы соответствующей алетической логики суть $NR + K + D + CD$.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Brady 1964 — *Brady J. M. St. Augustine's Theory of Seminal Reasons // The New Scholasticism. Vol. 38. 1964. P. 141–158.*
- Casiday 2006 — *Casiday A. M. C. Tradition and Theology in St. John Cassian. Oxford: Oxford UP, 2006 (Oxford Early Christian Studies).*
- Codina 1966 — *Codina V. El aspecto cristológico en la espiritualidad de Juan Casiano. Roma: PIO, 1966 (Orientalia Christiana Analecta, 175).*
- Demacopoulos, Papanikolaou 2008 — *Demacopoulos G. E., Papanikolaou A. Augustine and the Orthodox: «The West» in the East // Orthodox Readings of Augustine / Ed.*

- by G. E. Demacopoulos, A. Papanikolaou. Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary Press, 2008. P. 11–40.
- Des Bosses 1719 — *Des Bosses B.* Monitum Interpretis // Leibnitus G. G. Tentamina Theodicaeae de bonitate Dei, libertate hominis et origini mali. T. I. Francofurti: C. J. Bencard, 1719.
- Draguet 1924 — *Draguet R.* Julien d'Halicarnasse et sa controverse avec Sévère d'Antioche sur l'incorruptibilité du corps du Christ. Louvain: Univ. Catholique de Louvain, 1924 (Universitatis Catholica Lovaniensis. Dissertationes ad gradum magistri in Facultate Theologica consequendum conscriptae. Ser. II, t. 12).
- Garson 2006 — *Garson J. W.* Modal Logic for Philosophers. Cambridge: Cambridge UP, 2006.
- Golitzin 1994 — *Golitzin A.* Et introibo ad altare Dei. The Mystagogy of Dionysius Areopagita, with Special Reference to Its Predecessors in the Eastern Christian Tradition. Thessalonique: Πατριαρχικὸν Ἰδρυμα Πατερικῶν Μελετῶν, 1994 (Ἀνάλεκτα Βλατάδων, 59).
- Heil, Ritter 1991 — *Corpus Dionysiacum II: De coelesti hierarchia. De ecclesiastica hierarchia. De mystica theologia. Epistulae / Hrsg. von. G. Heil, A. M. Ritter.* Berlin: W. de Gruyter, 1991 (Patristische Texte und Studien, 36).
- Hintikka 1973 — *Hintikka J.* Time and Necessity: Studies in Aristotle's Theory of Modality. Oxford: Clarendon, 1973.
- Knebel 1991 — *Knebel S. K.* Necessitas moralis ad optimum. I. Zum historischen Hintergrund der Wahl der besten aller möglichen Welten // *Studia Leibnitiana*. Vol. 23. 1991. S. 3–24.
- Knebel 1992a — *Knebel S. K.* Necessitas moralis ad optimum. II. Die früheste scholastische Absage an den Optimismus. Eine unveröffentlichte Handschrift Jorge Hemelmans S. J. von 1617 // *Theologie und Philosophie*. Vol. 67. 1992. S. 514–555.
- Knebel 1992b — *Knebel S. K.* Necessitas moralis ad optimum. III. Naturgesetz und Induktionsproblem in der Jesuitenscholastik während des zweiten Drittels des 17. Jahrhunderts // *Studia Leibnitiana*. Vol. 24. 1992. S. 182–215.
- Knebel 1993 — *Knebel S. K.* Necessitas moralis ad optimum. IV. Repertorium zur Optimismusdiskussion im 17. Jahrhundert // *Studia Leibnitiana*. Vol. 25. 1993. S. 201–208.
- Knebel 1996 — *Knebel S. K.* Leibniz, Middle Knowledge, and the Intricacies of World Design // *Studia Leibnitiana*. Vol. 28. 1996. S. 199–210.
- Knebel 2000 — *Knebel S. K.* Wille, Würfel, und Wahrscheinlichkeit. Das System der moralischen Notwendigkeit in der Jesuitenscholastik, 1550–1700. Hamburg: Meiner, 2000 (Paradeigmata, 21).
- Knuuttila 2001 — *Knuuttila S.* Time and creation in Augustine // *The Cambridge Companion to Augustine / Ed. by E. Stump, N. Kretzmann.* Cambridge: Cambridge UP, 2001. P. 103–115.

- Knuuttila 2008 — *Knuuttila S.* Medieval Modal Theories and Modal Logic // Handbook of the History of Logic. Vol. 2: Mediaeval and Renaissance Logic / Ed. by D. M. Gabbay, J. Woods. Amsterdam: Elsevier, 2008. P. 505–578.
- Larchet 1986 — *Larchet J.-Cl.* La divinisation de l’homme selon saint Maxime le Confesseur. Paris: Cerf, 1986 (Théologie et sciences religieuses. Cogitatio Fidei).
- Larchet 1998 — *Larchet J.-Cl.* Maxime le Confesseur, médiateur entre l’Orient et l’Occident. Théologie et sciences religieuses. Paris: Cerf, 1998 (Cogitatio Fidei, 208).
- Larchet 2010 — *Larchet J.-Cl.* La théologie des énergies divines. Dès origines à saint Jean Damascène. Paris: Cerf, 2010 (Théologie et sciences religieuses. Cogitatio Fidei, 272).
- Lenzen 2005 — *Lenzen W.* Leibniz on Alethic and Deontic Modal Logics // Leibniz et les puissances du langage / Éd. par D. Berlioz, F. Nef. Paris: Vrin, 2005. P. 341–362 (Bibliothèque d’histoire de la philosophie).
- Lewis 1918 — *Lewis C. I.* A Survey of Symbolic Logic. Berkeley: University of California Press, 1918.
- Lourié 2000 — *Lourié B.* Le second iconoclasme en recherche de la vraie doctrine // Studia Patristica. Vol. 34. 2000. P. 145–169.
- Lourié 2007 — *Lourié B.* Julianism // Encyclopaedia Aethiopica / Ed. by S. Uhlig. Vol. 3. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2007. P. 308–310.
- Lourié 2010 — *Lourié B.* Peter the Iberian and Dionysius the Areopagite: Honigmann — van Esbroeck’s Thesis Revisited // Scrinium. Revue de patrologie, d’hagiographie critique et d’histoire ecclésiastique. Vol. 6. 2010. P. 143–212.
- Lourié 2013 — *Lourié B.* Philosophy of Dionysius the Areopagite. [Part Two:] Modal Ontology // Logic in Orthodox-Christian Thought / Ed. by A. Schumann. Heusenstamm: Ontos-Verlag, 2013. P. 230–257.
- Matthews 1992 — *Matthews G. B.* Container Metaphysics according to Aristotle’s Greek Commentators // Aristotle and His Medieval Interpreters / Ed. by R. Bosley, M. Tweedale. Canadian Journal of Philosophy Supplementary. Vol. 17. 1992 (Calgary: University of Calgary Press). P. 17–23.
- Meyendorff 1985 — *Meyendorff J.* Christ as Savior in the East // Christian Spirituality. I. Origins to the Twelfth Century / Ed. by B. McGinn and J. Meyendorff in collaboration with J. Lederq. New York: Crossroad, 1985. P. 231–252 (World Spirituality: An Encyclopedic History of the Religious Quest, 16).
- Ruiz de Montoya 1630 — *Didaci Ruiz de Montoya SI* Commentaria, ac Disputationes in primam partem sancti Thomae. De voluntate Dei, et propriis actibus eius. Lugduni: Sumptib. Iacobi, Andreae, & Matthaei Prost, 1630.
- Murray 2004 — *Murray M.* Pre-Leibnizian Moral Necessity // The Leibniz Review. Vol. 14. 2004. P. 1–28.
- Radosavljević 1982 — *Radosavljević A.* Le problème du ‘présupposé’ ou du ‘non-présupposé’ de l’Incarnation de Dieu le Verbe // Maximus Confessor. Actes du Sympo-

- sium sur Maxime le Confesseur. Fribourg, 2–5 septembre, 1980 / Éd. par F. Heinzer, C. von Schönborn. Fribourg: Éditions universitaires, 1982. P. 376–383 (Paradosis, 27).
- Rescher 1954 — *Rescher N.* Leibniz's Interpretation of His Logical Calculi // The Journal of Symbolic Logic. Vol. 19. 1954. P. 1–13 (Репринт: Rescher N. Collected Papers. Vol. X: Studies in the History of Logic. Heusenstamm: Ontos Verlag, 2006. P. 141–151).
- Romanides 1998 — *Romanides J.* The Ancestral Sin. A comparative study of the sin of our ancestors Adam and Eve according to the paradigms and doctrines of the first- and second-century Church and the Augustinian formulation of original sin / Tr. G. S. Gabriel. Ridgewood, NJ: Zephyr Publishers, 1998.
- Schmutz 2006 — *Schmutz J.* Qui a inventé les mondes possibles? // Les mondes possibles / Éd. par J.-C. Bardout, V. Jullien. Caen: Presses universitaires de Caen, 2006. P. 9–45 (Cahiers de philosophie de l'Université de Caen, 42).
- Strickland 2006 — *Strickland L.* Leibniz Reinterpreted. London; New York: Continuum International Pub. Group, 2006 (Continuum Studies in Philosophy).
- Suchla 1990 — *Corpus Dionysiacum I: Pseudo-Dionysius Areopagita. De divinis nominibus* / Hrsg. von. B. R. Suchla. Berlin: W. de Gruyter, 1990 (Patristische Texte und Studien, 33).
- Van Rijen 1989 — *Van Rijen J.* Aspects of Aristotle's Logic of Modalities. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1989.
- Weaver 1983 — *Weaver D.* From Paul to Augustine: Romans 5:12 in Early Christian Exegesis // St. Vladimir's Theological Quarterly. Vol. 27. 1983. P. 187–206.
- Weaver 1983 — *Weaver D.* The Exegesis of Romans 5:12 among the Greek Fathers and Its Implications for the Doctrine of Original Sin: The 5th–12th Centuries // St. Vladimir's Theological Quarterly. Vol. 29. 1985. P. 133–159, 231–257.
- Дионисий 2002 — *Дионисий Ареопагит.* Сочинения. Максим Исповедник. Толкования / Пер. с греч. и вступ. ст. Г. М. Прохорова. СПб., 2002.