

МОДАЛЬНАЯ ОНТОЛОГИЯ ДИОНИСИЯ АРЕОПАГИТА

В. М. ЛУРЬЕ

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 совпала с он-

¹ Я предпочитаю называть этого автора так, как он называл себя сам. Относительно его идентификации я подробно высказался в работе: Lourié V. Peter the Iberian and Dionysius the Areopagite: Honigmann—van Esbroeck’s Thesis Revisited // *Scrinium. Revue de patrologie, d’hagiographie critique et d’histoire ecclésiastique*. 6 (2010). P. 143–212. Согласно предложенной здесь 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 сокелейником Петром Ивиром в конце 460-х годов или чуть позже; 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

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

Типичным для Запада подходом к проблеме модальности стала «экстенциональная интерпретация модальности» (как назвал ее Симо Кнууттила), когда различные возможности должны рассматриваться с точки зрения их исторической актуализации и без всякой идеи альтернативных областей». По-другому этот же подход к модальности называется (вслед за Оскаром Беккером и Яакко Хинтикой²) «вероятностным»³. Но даже на Западе был и альтернативный подход (вопреки распространенному мнению, восходящий там не к Дунсу Скоту, а, как минимум, к Боэцию), предполагающий рассмотрение чисто логических возможностей совершенно безотносительно к их фактической актуализа-

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 г., вероятнее всего, в середине 520-х годов), но еще раньше на Ареопагита будет ссылаться низложенный (в 496 году за попытку изменить церковный курс в сторону де-факто халкидонизма) Константинопольский 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 века, принимавшейся всеми патриархатами Востока (хотя и отвергавшейся Римом), включая как сторонников, так и противников Халкидонского собора (это христология *Энотикона* Зинона, 482 г.), поэтому авторитет Ареопагита никак не терпел ущерба из-за споров вокруг Халкидона.

² Hintikka J. *Time and Necessity: Studies in Aristotle's Theory of Modality*. Oxford: Clarendon, 1973.

³ Knuuttila S. *Medieval Modal Theories and Modal Logic // Handbook of the History of Logic / eds. D. M. Gabbay, J. Woods. Vol. 2: Mediaeval and Renaissance Logic*. Amsterdam: Elsevier, 2008. P. 507, 509, 511.

ции⁴. Оба подхода восходили к Аристотелю или, по крайней мере, к его раннесредневековым греческим толкователям⁵.

Соединение мысли о логических альтернативах с онтологией началось на Западе в XVII в., независимо у некоторых испанских иезуитов (в концепции «моральной необходимости», ограничивающей промысл Божий) и, лет на тридцать позже, у Лейбница (в его концепции «предустановленной гармонии» и всего, что с ней связано)⁶.

Не вдаваясь здесь в подробности учений иезуитов⁷ и Лейбница, отметим лишь то, что они были направлены на совмещение учения о свободе воли с учением о промысле

⁴ Schmutz J. Qui a inventé les mondes possibles ? // Les mondes possibles / eds. J.-C. Bardout, V. Jullien. Cahiers de philosophie de l'Université de Caen 42. Caen: Presses universitaires de Caen, 2006. P. 25 and n. 40. Я очень благодарен автору, любезно приславшему мне свою статью.

⁵ Cf.: Schmutz J. Op. cit.; а также: Van Rijen J. Aspects of Aristotle's Logic of Modalities. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1989. Ср. очень важную, хотя и краткую статью крупнейшего специалиста по Аристотелю: Matthews G. B. Container Metaphysics according to Aristotle's Greek Commentators // Aristotle and His Medieval Interpreters. Canadian Journal of Philosophy Supplementary / eds. R. Bosley, M. Tweedale. Vol. 17. Calgary: University of Calgary Press, 1992. P. 17–23.

⁶ Ср.: Knebel S. K. Leibniz, Middle Knowledge, and the Intricacies of World Design // *Studia Leibnitiana*. 28 (1996). P. 208–210.

⁷ Ср. особ. S. K. Knebel, *Wille, Würfel, und Wahrscheinlichkeit. Das System der moralischen Notwendigkeit in der Jesuitenscholastik, 1550–1700*. Paradigmata 21; Hamburg: Meiner, 2000, и его более ранние работы: *idem*, "Necessitas moralis ad optimum. [I]. Zum historischen Hintergrund der Wahl der besten aller möglichen Welten," *Studia Leibnitiana* 23 (1991): 3–24; *idem*, "Necessitas moralis ad optimum. (II). Die früheste scholastische Absage an den Optimismus. Eine unveröffentlichte Handschrift Jorge Hemelmans S.J. von 1617," *Theologie und Philosophie* 67 (1992): 514–555; *idem*, "Necessitas moralis ad optimum. (III). Naturgesetz und Induktionsproblem in der Jesuitenscholastik während des zweiten Drittels des 17. Jahrhunderts," *Studia Leibnitiana* 24 (1992): 182–215; *idem*, "Necessitas moralis ad optimum. (IV). Repertorium zur Optimismusdiskussion im 17. Jahrhundert," *Studia Leibnitiana* 25

Божием. 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 Сам без всякого участия человека): для них был неприемлем тот взгляд, который на Западе получил название «полупелагианства» и был осужден как ересь. Его главным проponentом на Западе стал западный святой восточной выучки Иоанн Кассиан⁸, а главным оппонентом — близкий ученик Августина Проспер Аквитанский⁹.

Из историков философии почему-то мало кто знает, что «полупелагианство», такое страшное для западных мыслителей еще в XVII–XVIII веках, 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 чужд¹⁰ и никогда не

(1993): 201-208. Ср. также: M. Murray, "Pre-Leibnizian Moral Necessity," *The Leibniz Review* 14 (2004): 1-28.

⁸ Относительно богословского анализа «полупелагианства» Иоанна Кассиана до сих пор остается особенно важной работа V. Codina, *El aspecto cristológico en la espiritualidad de Juan Casiano*. Orientalia Christiana Analecta 175; Roma: PIO, 1966, 67-73 et passim.

⁹ 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, который старается сглаживать противоречия между Иоанном Кассианом и августинизмом (A. M. C. Casiday, *Tradition and Theology in St John Cassian*. Oxford Early Christian Studies; Oxford: Oxford UP, 2006, 102; cf. *ibid.*, 112-117).

¹⁰ D. Weaver, "From Paul to Augustine: Romans 5:12 in Early Christian Exegesis," *St. Vladimir's Theological Quarterly* 27 (1983): 187-206; *idem*, Parts 2-3 "The Exegesis of Romans 5:12 among the Greek Fathers and Its Implications for the Doctrine of Original Sin: The 5th-12th Centuries," *Ibid.* 29 (1985): 133-159, 231-257. См. также известную диссертацию И. Романидиса (1957),

обсуждался даже в дискуссиях¹¹. Для восточной патристики в целом (включая даже те ее направления, которые вышли 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 Божьего можно сравнить с двумя эквивалентными, но разными по своему философскому обоснованию подходу к квантовой механике у Вернера Гейзенберга и Эрвина Шредингера. В таком сравнении объективизму «западного» учения о самоограничении Бога «моральной необходимостью» соответствовала бы волновая механика Шредингера, язык

где, однако, больше богословского анализа, нежели научного, и материал только ранний: J. Romanides, *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; для более общей перспективы см. полезный обзор: G. E. Demacopoulos and A. Papanikolaou, "Augustine and the Orthodox: the 'West' in the East," in: G. E. Demacopoulos, A. Papanikolaou (eds.), *Orthodox Readings of Augustine*, Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary Press, 2008, 11-40. Наиболее важное современное исследование в данной области, на мой взгляд, J.-Cl. Larchet, *Maxime le Confesseur, médiateur entre l'Orient et l'Occident*. Théologie et sciences religieuses. Cogitatio Fidei; Paris: Cerf, 1998, 77-124 (ch. II: La question de l'hérédité adamique).

¹¹ Единственное исключение составляет эфемерное учение основателя «афтартодокетизма» Юлиана Галикарнасского, которое было заявлено (вне какой-либо связи с Августином) после 518 года, но к концу VI века было оставлено даже его последователями. См.: R. Draguet, *Julien d'Halicarnasse et sa controverse avec Sévère d'Antioche sur l'incorruptibilité du corps du Christ*. Universitatis Catholica Lovaniensis. Dissertationes ad gradum magistri in Facultate Theologica... ser. 2, 12; Louvain: Univ. Catholique de Louvain, 1924, 118-127. В качестве современного введения в проблему см.: B. Lourié, "Julianism," in: S. Uhlig (ed.), *Encyclopaedia Aethiopia*. Vol. 3. Wiesbaden: Harrassowitz Verl., 2007, 308-310.

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 он 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.

1. Бытие и небытие

1.1. Логосы Промысла и воля Божия

Традиционное для восточной патристики учение о неварных божественных логосах в твари довольно подробно разрабатывается у Дионисия, и мы здесь не будем рассматривать его подробно¹². В августинизме и схоластике, разумеется, ничего подобного не было, а было совершенно иное учение о тварных «семенных логосах» (*rationes seminales, rationes*

¹² Ср. особ. J.-Cl. Larchet, *La théologie des énergies divines. Dès origines à saint Jean Damascène*. Théologie et sciences religieuses. Cogitatio Fidei 272. Paris: Cerf, 2010, 289-329.

causales)¹³. Оба учения имели некоторую основу в раннем христианстве и, далее, в стоицизме, но развивались в диаметрально противоположных направлениях.

Если все создания причастны солнцу посредством света, пишет Дионисий¹⁴, так что одно солнце «единовидно зараннее имеет в себе» (μονοειδῶς προείληφε) все причины своих воздействий,

«...то кольми паче надо признать, что и его (самого солнца) и всего причина (имеет) предсуществующими (в себе) парадигмы всего сущего, по единому пресущественному единению, потому что она и сущности производит по исступлению от сущности (т. е. посредством выхода из собственной сущности). Парадигмами же мы называем существующие в Боге сущетворящие и единенные предсуществующие логосы, которые богословие называет предопределениями и божественными и благими волениями, различающими и творящими сущее, в соответствии с которыми Пресущественный все сущее и предопределил, и произвел»¹⁵.

¹³ J. M. Brady, "St. Augustine's Theory of Seminal Reasons," *The New Scholasticism* 38 (1964): 141-158; S. Knuuttila, "Time and creation in Augustine," in: E. Stump, N. Kretzmann (eds.), *The Cambridge Companion to Augustine*. Cambridge: Cambridge UP, 2001, 103-115, here 104-105.

¹⁴ Тексты *Corpus Areopagiticum* будут цитироваться по критическим изданиям: В. R. Suchla, *Corpus Dionysiacum I. Patristische Texte und Studien* 33. Berlin: W. de Gruyter, 1990 (*De divinis nominibus* = DN) and G. Heil, A. M. Ritter, *Corpus Dionysiacum II. Patristische Texte und Studien* 36. Berlin: W. de Gruyter, 1991 (все остальное), при этом ссылки будут даваться в тексте следующим образом: сокращенное название трактата (DN), глава, параграф, страница критического издания и, после косой черты (/), столбец и часть столбца (от А до D) в PG 3. Переводы на русский мой, но со значительным использованием переводов Г. М. Прохорова.

¹⁵ ...πολλῶ γε μάλλον ἐπὶ τῆς καὶ αὐτοῦ καὶ πάντων αἰτίας προῦφεστάναι τὰ πάντων τῶν ὄντων παραδείγματα κατὰ μίαν ὑπερούσιον ἔνωσιν συγχωρητέον, ἐπεὶ καὶ οὐσίας παράγει κατὰ τὴν ἀπὸ οὐσίας ἔκβασιν. Παραδείγματα δὲ φαμεν εἶναι τοὺς ἐν θεῶ τῶν ὄντων οὐσιοποιούς καὶ ἐνιαίως προῦφεστῶτας λόγους, οὓς ἡ θεολογία

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»¹⁶. 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; p. 179/736 A).

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 Бога¹⁷. Для Лейбница даже грех — это

προορισμοὺς καλεῖ καὶ θεῖα καὶ ἀγαθὰ θελήματα, τῶν ὄντων ἀφοριστικὰ καὶ ποιητικὰ, καθ' οὓς ὁ ὑπερούσιος τὰ ὄντα πάντα καὶ προώρισε καὶ παρήγαγεν (*DN* 5:8; p. 188/824 C).

¹⁶ Πῶς ὄλως τὰ κακὰ προνοίας οὐσης; Οὐκ ἔστι τὸ κακόν, ἢ κακόν, οὔτε ὄν οὔτε ἐν τοῖς οὐσιν (*DN* 4:33; p. 178/733 A).

¹⁷ Эта доктрина Лейбница часто искажается историками философии, поэтому см. подробный разбор в: L. Strickland, *Leibniz Reinterpreted*. Continuum Studies in Philosophy. London—New York: Continuum, 2006, 18-27.

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 обожения¹⁸. Получается три уровня бытия: исходное, дефективное (по причине привнесения зла, то есть лишения каких-то элементов бытия) и совершенное (обожение). Исходное состояние бытия при творении не является совершенным, то есть его несовершенство независимо от греха (напротив, сама возможность греха — но не грех как таковой! — является следствием несовершенства)¹⁹.

Согласно Дионисию, «Злу надо атрибутировать акцидентальное бытие и (бытие) через другого, а не из собственного начала»²⁰. Поэтому зло не имеет ипостаси (независимого

¹⁸ Полезно напомнить определение Дионисия: «...но это [спасение] не может быть иначе как обожением спасаемых, обожение же — это, елико мощно, уподобление и единение с Богом» (ἡ δὲ [sc., σωτηρία] οὐχ ἑτέρως γενέσθαι δύναται μὴ θεουμένων τῶν σωζομένων· ἡ δὲ θέωσις ἐστὶν ἡ πρὸς θεὸν ὡς ἐφικτὸν ἀφομοίωσις τε καὶ ἔνωσις) (*On the Ecclesiastical Hierarchy* 1:3; p. 66/375 D-376 A).

¹⁹ О проблеме несовершенства Адама прежде грехопадения в более широком контексте патристики см.: J.-Cl. Larchet, *La divinisation de l'homme selon saint Maxime le Confesseur*. Théologie et sciences religieuses. Cogitatio Fidei; Paris, Cerf, 1986, 178-186, и А. Radosavljević, "Le problème du 'présupposé' ou du 'non-présupposé' de l'Incarnation de Dieu le Verbe," in: F. Heinzer, C. von Schönborn (eds.), *Maximus Confessor. Actes du Symposium sur Maxime le Confesseur. Fribourg, 2-5 septembre, 1980*. Paradosis 27; Fribourg : 1982, 376-383.

²⁰ Τῷ κακῷ τὸ εἶναι θετέον κατὰ συμβεβηκός καὶ δι' ἄλλο καὶ οὐκ ἐξ ἀρχῆς οικείας (DN 4:32; p. 177/732 C).

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»²¹.

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 того, что есть, то есть о необходимости тварного бытия. Этот вывод вполне в духе модальной логики Аристотеля, в которой действует принцип, часто называемый Necessitation Rule (NR):

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

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, то есть, своего рода, теоремой, и поэтому применительно к взаимоотношениям между Творцом и творением будет корректно сказать именно так: «если трава зеленая, то необходимо, что трава зеленая». Обобщая, можно сформулировать этот принцип для нашей ситуации как «если что-либо существует, оно существует необходимым образом».

²¹ Διὸ οὐτε ὑπόστασιν ἔχει τὸ κακόν, ἀλλὰ παρουπόστασιν τοῦ ἀγαθοῦ ἕνεκα καὶ οὐχ ἑαυτοῦ γινόμενον (DN 4:31; p. 176-177/732 C).

С другой стороны, существование зла, а также несовершенство изначального творения не допускает справедливости, в нашем случае, обратной аксиомы — так называемой модальной аксиомы (М):

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

(«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 (то есть 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 отдельности»²².

Эта цель оберегания «самодвижности» (свободы) имеет приоритет над необходимостью божественного промысла о спасении (обожении), хотя этот промысл, разумеется, яв-

²² Διὸ καὶ τὸν εἰκαῖον τῶν πολλῶν οὐκ ἀποδεξόμεθα λόγον, οἱ χρῆναί φασι τὴν πρόνοιαν καὶ ἄκοντας ἡμᾶς ἐπὶ τὴν ἀρετὴν ἄγειν, τὸ γὰρ φθειραὶ φύσιν οὐκ ἔστι πρόνοιας. Ὅθεν ὡς πρόνοια τῆς ἐκάστου φύσεως σωστικῆ τῶν αὐτοκινήτων ὡς αὐτοκινήτων πρόνοεῖ καὶ τῶν ὅλων καὶ τῶν καθ' ἕκαστον οἰκείως ὅλω καὶ ἐκάστῳ (DN 4:33; p. 178/733 B). Tr. is mine.

ляется 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, чтобы все спаслись.

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

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

(«если что-то необходимо, то оно возможно» — но не обязательно имеет место). Аналогичная аксиома деонтической логики — это $\Box A \rightarrow \Box \Box A$ («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 Аристотеля²³.

В отличие от Аристотеля, у Ареопагита 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.

²³ W. Lenzen, "Leibniz on Alethic and Deontic Modal Logics," in: D. Berlioz, F. Nef (eds.), *Leibniz et les puissances du langage*. Histoire de la philosophie; Paris: Vrin, 2005, 341-362.

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

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

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, то есть аксиомы S4:

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

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 патристике 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, если по сути, а не по терминологии, то именно у него разработано. Максимова «присноблагобытие» означает вечное и необратимое состояние обоже-

ния²⁴. В терминологии Дионисия оно соответствует просто «благобытию»²⁵, так как для обратимого и неокончательно-го 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 поэтому 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:

«...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 предмета...»²⁶

Логика движения от бытия к благобытию принципиально та же, что и логика неотпадения от бытия (то есть невыбора зла), которую мы отчасти обсудили выше. Это также алетическая логика, которая, на вкус современного

²⁴ Larchet, *La divinisation de l'homme...*, 165-174.

²⁵ В одном случае (*DN* 4:1; p. 144/696 A) Дионисий различает «бытие» (τὸ εἶναι) и «благобытие» (τὸ εὖ εἶναι) разумных творений, но термин «благобытие» тут очевидным образом соответствует их совершенному состоянию, то есть тому, что у Максима будет названо «присноблагобытием».

²⁶ ... ἀρχὰς καὶ μέσα καὶ τέλη τῶν ὄντων ἀσχέτως καὶ ἐξηρημένως ἐν ἑαυτῷ προεληφώς (*DN* 5:8; p. 187/824 B).

читателя, напоминает деонтическую. Благобытие необходимо, поскольку это цель Промысла, но при этом модальная аксиома М не действует, так как никто не приводится к обожению насильно, а поэтому 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, то есть 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.²⁷

2.2. Деонтическая логика аскетики

Чтобы понимать специфику алетической логики Дионисия, нужно представлять себе также и его деонтическую логику, то есть 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 (то есть где находится та граница,

²⁷ Ср.: В. Lourié, "Le second iconoclasme en recherche de la vraie doctrine," *Studia Patristica* 34 (2000): 145-169.

за которой нарушение норм становится наказуемым), тогда как аскетика более (хотя и не исключительно) сосредоточена на том, как должно быть в идеале.

В деонтической системе Дионисия принципиальным моментом является «подражание» нижних чинов иерархий высшим, особенно подражанием людей моделям поведения ангелов. Это соответствует одной специфической аксиоме, присутствующей в некоторых, но не во всех деонтических логиках²⁸:

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

Она означает, что если должно быть так, что в случае, если должно быть A , было A , то оно так и есть.

Это базовая аксиома аскептики. 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 $\{w_i\}$ (в деонтической логике это множество различных линий поведения), R — отношение доступности между разными возможными мирами, а f_i — интенционал в смысле Монтегю, то есть 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 (то есть только ангелов и святых, достигших равноангельного бытия). Тогда аксиома OM соответствует следующему условию истинности (T означает “истинно”):

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

²⁸ Здесь и ниже я отчасти использую очерк о деонтической логике в кн: J. W. Garson, *Modal Logic for Philosophers*, Cambridge: Cambridge UP, 2006, 108-111.

Иными словами, имеется некоторая группа индивидуумов (а именно, ангелы и совершенно уподобившиеся им святые), для которых деонтический аналог модальной аксиомы M справедлив: для них $OA \rightarrow A$ (они всегда исполняют все, что является обязательным). Тогда аксиома OM 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 M : $w_i R w_j$, то есть в нашей терминологии случаю $M = W$, а не случаю аксиомы OM , где M — непустое подмножество W , никогда ему не тождественное.

Запомним из этого краткого обзора деонтической логики Дионисия, что в ней всегда имеется возможность неисполнения норм²⁹. А вот подобная деонтической алетическая логика Дионисия будет выглядеть совсем иначе.

2.3. Алетическая логика с отношением единственности

Дионисий представляет окончательное обожение как цель, которая обязательно будет достигнута. Те, кем она не

²⁹ 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 «богоподражательной» функции иерархий см.: A. Golitzin, *Et introibo ad altare Dei. The Mystagogy of Dionysius Areopagita, with Special Reference to Its Predecessors in the Eastern Christian Tradition*. Ανάλεκτα Βλατάδων 59; Thessalonique: Πατριαρχικὸν Ἰδρυμα Πατερικῶν Μελετῶν, 1994, 137-139.

будет достигнута в силу их добровольного уклонения от нее, просто-напросто не будут — не будут существовать вообще (хотя и сохраняют свою индивидуальность).

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

$$(CD) \quad \Diamond A \rightarrow \Box A$$

(«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 — 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 наследия³⁰. Априори очевидно, что иерархии в рамках модальной онтологии интерпретируются как модальные состояния.

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 (см. *О небесной иерархии*), образуя таким образом девять «чинов»; таким образом, триадическая структура одной триады рекурсивно повторяется на уровне трех триад.

Человеческих иерархий две (ветхозаветная и новозаветная; см. *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, то есть возможностью. Тварное бытие является возможностью

³⁰ О богословском контексте дионисиевых иерархий см.: Golitzin, *Et introibo ad altare Dei*, 135-141 *et passim*.

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 и еще 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.

3. 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, то есть бытию в исходном или очищенном состоянии; «середина» соответствует внутреннему (частному) отрицанию, то есть возможности иного бытия (применительно к триадам разумных созданий — «просвещению»); «конец» соответствует необходимости, то есть 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 $NR + K + D + CD$.