

АЛЕКСАНДР МАРКОВ*

НЕГАТИВНАЯ ГНОСЕОЛОГИЯ В ГРЕЧЕСКОМ АРИСТОТЕЛИЗМЕ XVII ВЕКА**

Аннотация: В статье исследуется проект критической гносеологии на периферии Европы, альтернативный проекту критической онтологии в центре Европы. Доказывается, что данная критическая, или негативная гносеология основывалась на двух презумпциях: представлении о власти не как о принятии решений, но как контроле над разном образом решений и на представлении о речи не как констатации, но как учреждении границ сознания. Эти презумпции восходят к уникальной социально-политической ситуации в православном мире, превратившей условности классической риторики в гносеологический инструментарий. В борьбе различных политических сил за овладение этим инструментарием выработалась концепция власти как интеллигбельного отношения к многообразию событий, или, употребляя стоический и герменевтический термин, «внутренней речи», а реализация власти понималась как негативная гносеология, позволяющая констатации фактов не просто учредить событие, но учредить «правильное» событие. Классические понятия Аристотеля были превращены в топосы, описывающие реальность не как совокупность онтологических статусов, но как совокупность гносеологических проблем. Исследование данного явления на примере философии Феофила Коридаллеуса и Герасима Влахоса позволяет объяснить общие истоки узловых проблем восточноевропейской религиозной философии (иконичность, персонализм, философия имени), которые иначе воспринимаются как разрозненные и аномальные.

Ключевые слова: Восточная Европа, гносеология, типы рациональности, философия и риторика, событие.

Философскую речь как плод рефлексии можно понимать как реконструкцию положения вещей или как трансформацию, по Гуссерлю, жизненного мира. В первом случае речь упорядочивает наши впечатления согласно продуманным нами статусам вещей, а во втором случае заставляет понимать статусы вещей как поводы для нашего жизненного опыта, — всякая вещь, которая иначе видится нами, значит теперь для нас иное, как очень удачно настаивает на радикализме смены семантики логик и методолог греческого происхождения (Lambropoulos, 1993: 46–59).

За этим методологическим различием стоит разное понимание сознания. В первом случае свойства сознания, такие как мышление или

*Марков Александр Викторович, д. филол. н., профессор, Российский государственный гуманитарный университет, markovius@gmail.com.

**© Марков, А. В. © Философия. Журнал Высшей школы экономики.

память, — акциденции единственной субстанции, называемой единством сознания. Во втором случае единству сознания отказано в собственном содержании, а значит, субстанциями будут только вещи мира. Если в первом случае память, воображение, мышление вполне акцидентальны как часть ситуации мира¹, то во втором случае они существенны для самой этой ситуации мира (Szakolczai, 2003: 20–29).

Оба подхода сосуществуют в истории философии, каждый оставаясь в своем праве. Но есть культура, в которой второй подход преобладает над первым, сколь бы ни были серьезны атаки первого подхода в размашистом усилии культурного влияния. Такова греческая культура после падения Византии: несколько веков поддержания интеллектуальной культуры не сдавали второй подход ни картезианству (хоть и опосредованному Контрреформацией), ни большим нарративам Нового времени. Все они оказывались «слабыми высказываниями», не способными произвести интеллектуального переворота там, где господствовало «сильное высказывание»².

За таким сильным высказыванием стояла своя продуманная логика, вовсе не сводящаяся к образно-символическому языку, к иконичности взамен дискурсивности. Этот миф об иконическом переживании как основе восточного христианства, вполне романтический по происхождению, уже подвергался критике и изнутри восточнохристианского богословия (Clement, 1985: 50–52). Просто сильное высказывание всегда претендует на пересборку частных наук, чтобы они не отставали от меняющегося жизненного мира человека. Сильными были высказывания во многих восточноевропейских культурах: такова, скажем, натурфилософская система врача-просветителя Петера Берона в Болгарии XIX в., созданная под влиянием Шеллинга, или написанные уже после Второй мировой войны (!) «Священная наука» и «Патмос» Белы Хамваша, соединяющие философию жизни в духе Ницше и Шпенглера со своеобразной феноменологией поступка. Все эти «панэпистемии» в духе Яна Амоса Коменского, пересборка знания по априорно принятым гносеологическим правилам, никак не связаны ни с судьбами восточного христианства, ни с предпочтением образов понятиям, но представляют собой своеобразные эпифеномены «догоняющего развития» Восточной

¹Здесь мы употребляем понятие «ситуация мира» как термин науковедения.

²Мы употребляем эти термины по аналогии с «сильной» и «слабой» программами в социальных науках.

Европы в сопряжении с пафосом поиска истины вне готовых (эталонированных) социальных и научных практик. Именно о том, как сильное высказывание связано с приоритетом гносеологии перед онтологией, мы и будем говорить дальше.

Греческие интеллектуалы несколько веков пытались придать частно-обязательным суждениям статус общеобязательных с целью превратить гносеологию в инструмент реальной или символической власти над явно неблагоприятной для них ситуацией. Интеллектуалы, которым приходилось сражаться на несколько фронтов, оспаривая не просто отдельные явления политического мира, но целые сценарии духовно-политических взаимодействий, поневоле должны были считать свои усилия существенными, а факты — сопровождением существенных решений. Предпосылки к такому выдвиганию гносеологии перед онтологией были созданы еще в поздней Византии с ее вниманием к сакраментальной символике, когда литургические ситуации стали осмысляться как содержание предметной символики (Russell, 2009: 33–43; Kunzler, 1989: 20–58).

Сильное высказывание противостоит как онтологической объективации, для которой разрыв между статусом субстанции и статусом акциденции невозможно преодолеть никакими высказываниями, так и субъективации когнитивного инструментария, в котором сильное высказывание должно вскрыть именно недостаточную «грамотность». Субъективные дискурсы с такой точки зрения либо буквализируют грамматику, превращая ее явления в когнитивные нормы, и тем самым не позволяют грамотно сказать что-либо о статусе самой реальности, либо описывают явления как заранее несомненные для субъективного опыта, что нарушает грамматический порядок разговора о явлениях, придавая условным утверждениям статус несомненности.

Важнейшей вехой на пути к сильному высказыванию стал спор византийских томистов и антитомистов. Труды Фомы Аквинского были переведены на греческий язык в 1360-е годы, как раз в разгар споров о статусе божественных энергий, — представление Фомы о Боге как об *actus purus* было на руку противникам паламитского учения о действительности (энергии) божества как гносеологическом, а не онтологическом понятии (Ζαχαρόπουλος, 2003: 142–160). За отстаиванием преимуществ гносеологии стояло особое отношение к западному миру: необходимо было заявить о жизненности собственных установок в противовес схематизациям онтологического вопроса в западном мире — так формировался антизападнический мотив восточнохристианской

духовности, противопоставлявшей свою «целостность» западной рациональной частности, который дожил до русских славянофилов и их современных эпигонов.

Так увидел ситуацию ученик Григория Паламы Каллист Ангелликуда (Παλαβοπούλου, 1970). Согласно Каллисту, Фома Аквинский, рожденный и обреченный прозябать в краях, которым неведома пайдейя, не мог спорить о действительных вещах, доступных только тем, кто воспитал свой ум к восприятию живой мысли о происходящем. Поэтому, желая хоть в чем-то быть похожим на греков, Фома Аквинский имитировал полемику на страницах своих трудов, сам выдумывая тезисы без всякого основания, и тут же их опровергая, не позволяя даже своей мысли успеть стать соразмерной жизни:

Фома живет в стране, где не существует спорщиков, которым можно было бы возражать, поэтому он привык сам с собой спорить вслух, и против собственных утверждений самому без всякой нужды выдвигать возражения (параграф 449, цит. по: *ibid.*: 230).

Фома Аквинский вместо того, чтобы вскрывать недостаточность любых полемических позиций или хотя бы анализировать их закономерное содержание, начинает изобретать собственные позиции и позиции оппонентов, онтологизируя таким образом гносеологические установки как установки на уже признанную фактичность. Каллист не жалеет красок, описывая, как Фома, опровергая самим им придуманных оппонентов, в не меньшей степени захвачен вымыслом. Требование быстро опровергать все новые вымыслы приводит к легкомысленному отношению к инструментарию спора: дескать, Фома берет все, что под руку попадет, любые заимствованные понятия, и превращает их в догматические утверждения.

Но сильное утверждение осталось бы в рамках опровержения одной книги, если бы греческое богословие не было поставлено под вопрос на Ферраро-Флорентийском соборе. Грекам казалось, что если они, в отличие от латинян, читали в подлиннике Отцов Церкви и, также в отличие от них, владеют всеми тонкостями риторического спора, то на их стороне будет правда факта в изысканных одеждах речи. Но поражение пришло, откуда не ждали: греки не смогли выступить экспертами подлинности собственных документов и сказать, какие сочинения Отцов Церкви подлинны, а какие — подложны.

На стороне латинян было не сильное утверждение, а только сильный факт. Они уверяли, что подлинность документов, находящихся в их распоряжении, подтверждается легитимирующей непрерывностью папской власти. Папство, заинтересованное в решении всех церковных вопросов, должно уделять особое внимание сохранности подлинных элементов и защите их от искажений — иначе такими документами нельзя будет воспользоваться, и в решении хотя бы некоторых церковных вопросов папство потерпит позорное поражение. Этого допустить нельзя, поэтому нужно признать документы, находящиеся под присмотром папства, подлинными, а институт папства считать и практическим институтом понимания этих документов.

Грекам ничего не оставалось делать, кроме как, наоборот, предельно деинституционализировать *consensus patrum*, заявив, что истина живет не в институтах трансляции и сохранения знания, а в самой речи, которая всякий раз возобновляется и звучит как полноценное и полномочное возведение церковной истины. Такое утверждение было вполне подготовлено еще паламитскими спорами, в которых паламиты всякий раз рисковали административным и репутационным поражением, но при этом разработали свои механизмы верификации истины самой речью, которая выглядит более цельно, чем речь противников (Weiss, 1969: 72–79). Георгий-Геннадий Схоларий, первый патриарх Константинополя при турецкой оккупации, утверждал, что даже если все епископы отпадут в ересь, то православие сохранится — потому что оно поддерживается, переводя для краткости на современный философский язык, не частными практиками отдельных епископов, но самой целостностью нарратива, сакрализующегося в каждый момент его репрезентации (Ζακυθηνοῦ, 1950: 794–799).

Конечно, греки были далеки от той институционализации языка, которую произвели южнорусские книжники времен Брестской унии, утверждавшие, что греческий и славянский языки хранят истину, — эта точка зрения, через ряд опосредований повлиявшая на сакрализацию власти в России, не могла быть понятна грекам с их развитой системой свободных искусств. Но, тем не менее, именно положение о речи, в саму структуру которой внедрены механизмы непротиворечивого суждения, и становится главной аргументативной позицией греков. Так считали и греки, переехавшие в Италию, которые, как гуманисты, настаивали не столько на литературном качестве, сколько на когерентности мысли в изучаемых ими памятниках (Geanakoplos, 1989: 68–90; Martínez Manzano, 1994: 11–18; Martínez Manzano, 1998: 23–40).

Оппонента теперь следует представить не столько безграмотным, сколько косноязычным; не столько заблудившимся в сложной системе внеположных ему понятий, сколько блуждающим в дебрях своего же нехитрого ума. Уже Каллист постоянно сравнивает речь Фомы Аквинского с речью пьяницы, который не способен увязать даже два простых понятия, скатываясь в канаву ложной диалектики. Подобное обвинение интеллектуалов в том, что они будто в пьяном исступлении не могут связать слова не из-за нехватки знаний, а из-за утраты гносеологических ориентиров при сохранении некоторой онтологической интуиции, будет доминирующим на протяжении всей поствизантийской эпохи. Именно в таком духе крупнейший церковный деятель XVI в. Мануил Коринфский, ритор Великой церкви, нападал на филокатоликов: он обвинял их не в догматических отклонениях, а в беспробудном пьянстве, изменяющем состояние их сознания. Такой способ аргументации встречается в греческом мире вплоть до первой половины XIX в.: так, сторонник астрономической концепции Тихо Браге Сергиос Макреос говорил, что у коперниканцев слишком кружится голова от употребления горячительных напитков, и поэтому они и считают, что все во Вселенной должно кружиться; тогда как сама здравая этаблированность научной речи требует стабильности и в предметном мире.

Но в годы турецкой оккупации происходит другое важное событие, без которого невозможно понять саму логику интеллектуальных споров, а именно — разрушение представлений об истеблишменте. Когда Георгий Схоларий спорил со своими оппонентами, он понимал, какой интеллектуальный и властный ресурс стоит за каждым из них, и потому невольно развивал критику самой власти: далеко не каждый, кто обладает властью в настоящий момент, будет ей обладать в дальнейшем, и как может потерпеть поражение самонадеянный полководец, проиграв очередное сражение, так же точно поражение может потерпеть и самонадеянный интеллектуал, умственная конструкция которого окажется неудачной в сравнении с общим строем богословской речи. Прошло менее века, и Мануил Коринфский смотрит на оппонентов не как на функционеров, а как на некую компанию независимых интеллектуалов (Constantinides, 1982: 149–152), считая их платоническим «фиасом» и своеобразным преступным сообществом, которое может быть обличено, только если правильно рекодифицировать (букв. «пересоставить») официальную богословскую речь. Модели такой рекодификации и были предложены в ходе полемик XVII–XVIII вв. и стали нормой проповеди как публичного

обращения ко множеству людей, минуя частные компании с их мирами онтологического интереса (Μπόροβίλος, 2001: 35–44).

Важнейшим примером последствий для гносеологии, вызванных распадом представлений об истеблишменте, следует считать спор между неоаристотеликами во главе с Теофилом Коридаллевсом (1574–1646) и представителями официальной Церкви. Обе стороны стояли на позициях, близких к позициям европейской Контрреформации, и напрямую заимствовали многие положения контрреформационного богословия. Причиной спора поэтому стали не вероучительные расхождения, но внутренние ограничения самой гносеологической установки.

Аристотелизм Коридаллевса и патристика его противников уже были не интеллектуальными инструментами, но проектами всеобщей науки, которая и будет по-настоящему сильным утверждением, собирающим данные частных наук. Коридаллевс и его противники не смогли разобраться, кто по-настоящему говорит властно, так как любое сильное утверждение оказывалось не-публичным, оказывалось обращением к философским прецедентам и данным наук, а не развертыванием высказывания. Поэтому у обеих сторон риторика из популярной практики публичного красноречия превратилась в инструмент рефлексии и исправления правильного богословского языка, который и гарантировал истину каждого грамматически завершеного рассуждения.

У истоков греческого аристотелизма стояли греки, учившиеся в Италии, такие как Максим Маргуний, хорошо знакомые со строем тамошней университетской жизни и стремящиеся что-то противопоставить авторитету местных учителей — магистров частных наук, локальных авторитетов в локальных областях знания. В свою очередь, церковные оппоненты неоаристотелизма видели в его адептах вовсе не представителей какой-то отрасли знания, незаконно выдающей себя за целое знание (скажем, натурфилософии, посягающей на вершины богословия), а именно представителей некоторого невежественного, народного знания. Они видели перед собой нахватавшихся по верхам людей, способных ссылаться лишь на те тезисы, которые давно всем понятны и которые сам богословский язык миновал в своем развитии. Иначе говоря, они вытесняли оппонентов к их прецедентам, не видя, что те стремились просто применить сильную гносеологию уже не к пересобиранию властных позиций в системе управления, а к пересобиранию научного знания.

Но аристотелики прекрасно понимали, что само пересобирание знания нужно объявить главной гносеологической задачей, превратив обновление инструментария в создание такой метапозиции его рассмотрения,

которая властвует уже не только над науками, но и над дискурсами. Феофил Коридаллевс прямо настаивает на теоретическом характере риторики, когда говорит, что трем традиционным позициям риторической работы — нахождению, расположению, произнесению — предшествует общее рассмотрение инструментария. Слово «теория» означает в его работах вовсе не взгляд на предметный мир, а ревизию собственных речевых и аргументативных инструментов, осмотр оружия будущей полемики.

Труд ратора делится на четыре части согласно тому, что существует и четыре раздела риторики. Первый этап весьма затруднителен для понимания — это обзор риторических вопросов и положений (προβλημάτων καὶ στάσεων θεωρίαι). За ним следует нахождение вызывающих доверие доводов. После — расположение найденного материала, а затем отбор слов и сравнение идей (Κοριδαλλεύς, 1768: 129).

Коридаллевс понимает полемику не как выяснение истины путем отказа от прежних убеждений и выработку общего убеждения, но как такую работу с материалом, которая делает получающийся результат неоспоримым. При этом он требует интеллектуальных усилий при выработке инструментария, оставляя традиционные этапы риторической работы на откуп здравому смыслу и слабому утверждению.

Риторику Феофил Коридаллевс противопоставляет не философии, а педагогике, пайдее (*ibid.*: 141). Риторика способна изменить политическую ситуацию и в этом она близка философии, тогда как педагогика ограничивает свое действие состоянием умов, работой с частными мнениями и частными пороками и изъянами. Педагогика обладает терапевтическим эффектом, не выходя при этом за пределы частных посылок, тогда как философия занята производством общеобязательных суждений, а риторика — общеобязательной политики. Именно ритор, произнося хвалу, добивается совпадения речи с природой политики, которая и состоит в том, что деяния политика сами по себе похвальны. Здесь Феофил Коридаллевс, впрочем, продолжает традиции поздне-византийской мысли, для которой политическая деятельность состоит не в героических поступках, а в соответствии некоторому дискурсу деятельной жизни.

Но если знание вещей — как человеческих, так и божественных, — оказывается ситуативным, то достичь кумулятивности знания, вернуть авторитетной речи ее правду можно только создав очень жесткую

ценностную шкалу, так что восхождение по ценностной шкале окажется восхождением и по кумулятивной. По сути дела, Коридаллевс предлагает своим ученикам делать карьеру, но не административную, а умозрительную — отказываясь от банального познания вещей и восходя к настоящему властному (полномочному) оперированию ими. Так, в предисловии к «Риторике», начав с довольно затертой похвалы преимуществу хорошо построенного слова перед богатством (это сравнение коренится еще в долитературной традиции Европы), он вдруг неожиданно приписывает слову двойную прагматику. Слово разит врагов и при этом утешает друзей:

А искусное слово, исходящее из прошедшего обучение разума, резче меча и острее сабли: оно поражает врагов, а друзей радует — так что говорящий не только от друзей, но и от врагов немалой сподобляется похвалы. Ведь враг тоже умеет восхищаться добродетелью мужа (*Κορυδαλλεύς*, 1729: 4).

Хотя все топоры, которые мы видим в этом отрывке, известны из классической традиции, их сочетание вполне отвечает новой интеллектуальной программе. Друзья обладают методологической рефлексией, их радует не просто эффектная речь, оспаривающая аргументы оппонентов, но речь, за которой стоят годы обучения. Тогда как враги, способные восхищаться добродетелью³, образуют тот горизонт минимального действия речи, который позволяет признать, что речь не погрузилась в топь ошибок, но продолжает быть проекцией добродетели выступающего. В предисловии к переводу «Аналитик» Аристотеля Коридаллевс еще подробнее пишет, как именно власть ума над душой и оказывается сильной позицией, позволяющей пересобрать уже не только науки, но и внутренние дискурсы, и тем самым утвердить подлинную власть ума перед мнимой властью политических привычек:

А разум действует всегда последовательно, переходя от предпосылок к заключению, что Философ и называет логосом в собственном смысле в шестой книге Никомаховой этики, и по этой причине наша душа и называется имеющей логос, и изделие этой души — все прочие поверяемые на истинность привычки, которые ум может в ней совокупно воспринять.

В логическом трактате разбирались герменевтические речения согласно претерпеваниям в душе, так как речения и позволяют истолковать эти претерпевания. Так как эти претерпевания подразделяются тройко, то на три

³Единственное число здесь не случайно, так как мы выяснили, что отказ от понимания добродетелей как единичных подвигов и поступков произошел еще в поздней Византии, и добродетель стала пониматься как нарративный, а не событийный феномен.

части получается делить и речения. Одни извещают нас о простых смыслах, другие — о сочетании и различии того, что видится простым, а третьи — о наличии их или неналичии, которые и являются показателями истины и лжи. Таким образом, эти последние уже становятся указаниями на множество составных смыслов, из которых одни возводятся к другим, и обозначаются различно. Два первых удостоиваются рассмотрения диалектиков только ради третьих. Третьи, будучи совершенными, и составляют содержание всего логического трактата: в нем объясняется, как их познавать и составлять. А так как знание частей не приводит к знанию целого, так как некоторые из них непосредственно связаны с целым, а некоторые опосредованно, то Аристотель правильно решил сначала смотреть первое и второе по этому подразделению, а потом уже перейти к разговору о третьем (*Κορυθαλλεύς*, 1729: 5).

Феофил Коридаллевс, превознося чуткость своих учеников, их возвышение над содержанием отдельных наук и стремление достичь некоторого дискурса безошибочности, при этом совершенно не призывает их занять какие-то властные позиции, существующие в силу привычки. Напротив, он требует от них быть странниками, маргиналами в управленческих структурах, предпочитая заботам распорядителей не остывшую тягу к учебе и самосовершенствованию:

Поэтому и вы, о слушатели, узнавшие блаженную жизнь и много превознеся слово над богатством, и достаточно обучившись общедоступному знанию (это все, что относится к правилам частей речи и видовому сочетанию высказываний), и по вашему деятельному усердию обретя к этому знанию навык, уже внутри себя усвоили предпосылки словесного выражения. Поэтому настало время вам переходить к другому обучению: которое эти предпосылки выводит на свет и слово методично заостряет как меч на оселке, — чтобы вы, сделавшись стойкими в методических рассуждениях, благодаря вашему созерцанию и словесной способности, могли точно умозаключать о любой вещи и со знанием дела возражать борцам против истины. И видя, что вы стремитесь к философии более, чем ко всем прочим наукам, и с большой охотой пользуетесь ей в делах, я лучшим образом хвалю вашу охоту, или, лучше сказать, называю блаженной вашу любовь к учебе. Бог, все это напрямую нам открывший, к этому нас побудил в нынешних обстоятельствах, когда не то что философия пребывает в забвении ото всех людей, но даже все те, кто имеют к ней отношение, каждый день вынуждены сражаться с мириадами трудностей. Пока вы юные, вы можете презирать наслаждение и всякую расслабленность и с желанием браться за изучение философии, зная, что философия, как благой ваятель, придает душе прекрасное обличье, и как сказал кто-то из знаменитостей в области философии: «Философия — единственное, что может сделать человека Богом». Ведь благодаря философии люди успокаивают свои бесчинные порывы, делают благоприличными свои

устремления, с разумом воздерживаются от неразумных страстей, и впредь учиняют себя благопригодными к правильной жизни (Κορυδαλλεύς, 1729: 12).

Неизбежным развитием системы нового аристотелизма как учения, направленного одновременно против больших нарративов альтернативных философских систем и против элементарных заблуждений невежд, путающих простые понятия не только в речи, но даже в уме, стала невольная персонализация и грамматикализация логики и аргументации Аристотеля. Тематическое расчленение знания, свойственное Аристотелю, превращается под пером Коридаллеуса в грамматическое: те уровни бытия, которые вычленяет Аристотель с опорой на логические и лингвистические явления, оказываются уровнями познания, которые нужно пройти на пути достижения идеального познавательного состояния, идеального дискурса описания реальности. Вот как трактует Коридаллеус одну из первых фраз трактата Аристотеля:

«То, что в голосе, — это символы претерпеваний души, а то, что пишется, — символы того, что в голосе...».

В подлежащих искусствам или наукам, направленных на теоретическое рассмотрение вещей, не так бывает, что каждое из них предназначено своему собственному искусству и потому ни в коем случае не может подпадать под теоретическое рассмотрение другого искусства или науки. Нет, одна и та же вещь, как оказывается, относится ко множеству наук или искусств; как, например, дерево становится материалом не только для плотника, но и для кораблестроителя. Так и среди теоретических предметов один и тот же человек может рассматриваться физикой, так как он природен, и может метафизикой, а именно — он может рассматриваться как сущее некоторого вида. Он отождествляется с какой-то одной противоположностью, а от всего прочего отделяется: в науках — собственным способом теоретического рассмотрения каждой науки, а в искусствах — по различию итога каждого из искусств, а также по образцу, который в каждом искусстве используются. Деревья, которые рассматриваются как необходимые для приготовления стола или сундука, — это материал плотника. А те, которые обозначены для приготовления корабля, становятся специфическим материалом корабельщика.

Несомненно, то, что здесь подвергнуто рассмотрению, — имя, глагол, и прочее — рассматривается не только с помощью логического метода, но и может быть отдано грамматикам и риторам. Поэтому Философ, чтобы прояснить нам специфический способ разбора в настоящем случае, противопоставив его мысли грамматиков и риториков, берет для рассмотрения четыре вещи, которые хотя бы как-то относятся к материи логического трактата: это вещи, смыслы, звуки и буквы. Из этих четырех первый субстрат — это вещи как

некое предельное основание всех остальных. Вслед за вещами возникают смыслы как ассоциирующиеся с вещами подобия, воспринимаемые чувствами, или, иначе говоря, видимость первого субстрата путем воображения: таким образом, смыслы — это как бы некие иконы вещей и подобия их в душе. Третье место занимают звуки, которые — знаки и символы смыслов, как буквы — символы звуков. Из этих четырех вещи и смыслы — от природы, ибо во всех отношениях они сущие, а оставшиеся два, звуки и буквы, — не от природы, но от установления, потому что они оказываются созданиями нашего примышления. Как-то раз люди сошлись и условились, какими звуками обозначать друг для друга какие вещи и какими начертаниями закреплять звуки, почему эллины и пользуются одними, италийцы — другими, а третьи — третьими. Поэтому не из нас самих претворяются вещи или смыслы, но они запечатлеваются в одних и тех же представлениях, которые все люди относят к тем же самым вещам. Ведь все вещи для всех оказываются теми же самыми, а звуки и буквы зависят от нашего примышления (эпinoи), и люди могут переделывать их как угодно (Κορυδαλλεύς, 1729: 18).

Как мы видим, в таком переосмыслении Аристотеля как теоретика не общих оснований логики, но достаточных оснований правильной внутренней речи оспариваются уже заблуждения внутренней речи, которые могут быть неочевидны в традиционной грамматике речи, но вполне очевидны внутри новой грамматики как грамматики конвенционального создания коммуникации. Коммуникация создавалась как решение гносеологической задачи, но гносеология в интерпретации Коридаллеуса, незаметно подменяющего тезис, относится уже не к системе вещей, а к системе внутренних представлений, в которой даже грамматика может подвергнуться переработке. Следовательно, необходима система теории, которая будет привязывать грамматические явления к моментам реальности и тем самым утверждать власть над гносеологией, постоянно меняющей аспекты рассмотрения одного и того же предмета.

Ученик Феофила Коридаллеуса Герасим Влахос (1607–1685) пошел еще дальше, развернув лаконичную по мысли, хотя и многословную по материалу позицию учителя в особый подход к действительности. Если грамматическая привязка возможна и реалистичность грамматических категорий позволяет не быть сбитым с толку, когда одна и та же вещь рассматривается в разных аспектах, то тогда можно уже и сам правильный стиль, и саму гладкость письма сделать реалистической гносеологией. Стилистика и содержание высказывания будут уже не вариантами отношения к реальности, но наиболее общими свойствами самой реальности, так что любая онтология будет сразу

сведена на уровень частной гносеологии. Именно поэтому, а не исходя из каких-либо внешних интересов, Влахос настаивал на том, что проповедовать должны не священники с их специализацией, но миряне, как наименее специализированные в своей речи и потому наиболее убедительные.

В работе «Гармония определений» (Βλάχος, 1661) Влахос так и объявляет, что наука была дана после грехопадения как замена непосредственной райской истины. Поэтому всякое знание о природе вещей — это не знание сущностей, а знание обстоятельств былого грехопадения. Но зато знание правил и достоинства собственного мышления — это и есть исправление внутренней речи, над которой и начинает господствовать «дар разума» независимо от того, получает ли он публичное измерение или остается только делом частного человека. Так как это рассуждение о властном контроле над внутренней речью довольно сложное и кажется несколько «романным», то мы снабдили его примечаниями:

Адам⁴, невидимыми руками созданный⁵ и божественным дыханием получивший форму, как только преступил заповедь Творца всех, помрачил образ божественной красоты и довел по подобию Божию созданного человека до сходства и уподобления неразумным скотам⁶. Как раз когда человеческий род утратил дар разума⁷, он самым явным образом лишился древа знания и жизни и Богом был осужден есть хлеб знания сущих, от тяжких трудов обучения и постижения, в поте лица. И когда от прежней невинности человек впал в немилость судьбы, заполнил он собственный ум незнанием и невежеством, и если прежде он был облачен вождедением⁸ слова, теперь он оснастил⁹ себя

⁴Букв. «тот Адам», обычная формула для обозначения Адама как лица священной истории, в противоположность Адаму, взятому в качестве примера определенных свойств и качеств, возникших в человеке после грехопадения.

⁵Для патристической экзегезы необычен двойной смысл слова «невидимый»: указание и на метафорическое употребление слова «рука» применительно к Богу, и на одно из важнейших свойств Божиих, специально тематизированных схоластикой, — непостижимость Бога для привычного чувственного познания. Благодаря такому двойному смыслу метод Влахоса дистанцируется от метафор богословского созерцания, требуя большей строгости определений.

⁶Ср.: Пс. 48:13.

⁷В духе патристической экзегезы Влахос рассматривает грехопадение Адама не как волевой, а как интеллектуальный акт, и такая перспектива позволяет ему перейти от примера священной истории к обобщению текущего опыта.

⁸Лат. *voluptas*.

⁹Букв. «вооружил», но выражение это устойчиво как в латинском, так и в греческом языке, и обозначает оно не агрессивность намерений и ближайших действий (к каким ассоциациям мы привыкли), а оснащение себя всеми возможностями в стремлении стать «во всеоружии».

неразумием. Получилось, что человек всецело (как и множество животных¹⁰) стал непричастен всякого знания, чего ни в коем случае нельзя было допускать: пока премудрый промыслитель¹¹, всепремудрый Промысел Божий, не подал людям с неба огонь знания и науки и тем самым вернул людей к первоначальному достоинству, различив между ними и бессловесными животными. По этой причине и философ Фалес весьма разумно заявил перед всеми: «Познание трудно, но блаженно», — и оно есть жизнь по природе. Так как, согласно философу, познание есть обладание, приобретаемое через доказательство, и его необходимейшим средством является определение, без которого нельзя сделать ни априорного, ни апостериорного заключения, — поэтому мы, учтя в уме¹² всю необходимость и пользу определений, решили собрать (насколько это возможно) и издать все определения сущих вещей, рассеянные по разным текстам¹³.

Наше намерение тесно следовало задуманному нами: собрать у внешних и внутренних¹⁴ греческих учителей определения сущих вещей, а в случае недостатка определения восполнить недостающую самому, и тем самым передать учащимся самый удобный и легкий эвристический метод доказательства, — поэтому мы и назвали эту книгу «Гармония определений» сущих вещей: в ней мы предлагаем читателю собранные вместе определения ученых (которые они давали вещам) и дополнительно приводим то, что прямо относится¹⁵ к этим вещам. С Бога мы начинаем¹⁶ и к Нему же в конце возвращаемся.

¹⁰ «Множество животных», а не просто «животные», потому что к категории животных может относиться человек (в богословии также ангел), и тогда прямой смысл сравнения утрачивается.

¹¹ Греч. *προμηθεύς*, в латинском варианте также стоит имя Прометея.

¹² В лат. варианте «обратив внимание». Влахос говорит не об определении как общем моменте научного и философского текста, а об «определениях», то есть об известных ему успешных формулировках, на примере которых можно показать эффективность логических операций.

¹³ Букв. «рассеянно положенные», — технический термин, обозначающий письменную фиксацию. Тем самым Влахос подчеркивает, что он обобщает опыт древних философов и Отцов Церкви, а не следует их отдельным стратегиям аргументации.

¹⁴ Противопоставление «внешней» языческой и «внутренней» христианской философии обычно для византийских богословов, и Влахос употребляет эти слова мимоходом, как будто статус и авторитет мыслителей прошлого разумеется сам собой и не требует никаких дополнительных эпитетов.

¹⁵ В греч. варианте речь идет о свойствах, которые «уместны» (в лат. варианте *conveniunt*) и признаются всеми как свойства именно этой вещи. Влахос вводит наравне с умозрительными критериями познания вещей и критерии здравого смысла.

¹⁶ Возможная отсылка к проповеди апостола Павла в Ареопаге, где цитируется отрывок из поэмы Явления Арата «Мы же Его и род» (Деян. 17:27). Поэма Арата начинается словами «С Зевса начнем». Таким образом, для любого читателя Влахоса, знакомого с традиционной экзегезой данного места, такое необычное зачало в последней фразе *Предисловия* задавало методологическую перспективу всей работы: языческие мыслители

Ведь Бог — всевышнее начало, и Его же самого мы решили определить как конец нашей книги¹⁷ (Βλάχος, 1661: 153-154)

Итак, мы видим, что для Влахоса гносеология оказывается окончательно негативной наукой, которая нужна для критики эвристического метода. Само по себе правильное познание после грехопадения невозможно, но зато возможна правильная критика тех функций личного сознания, которые приводят к заключениям и выводам. Для этого достаточно заменить авторитеты на цитаты как негативные определения познания, а метод — на представление о персональном возвращении к Богу как главной границе сознания.

Самый показательный и самый анекдотический итог позиции Влахоса — разбор вопроса о том, является ли физика теоретической или практической наукой. Влахос настаивает на том, что для Бога она теоретическая и практическая наука одновременно, потому что Бог и созерцает законы бытия, и создает их, — в этом рассуждении мы опять же слышим отзвук византийского антитомизма, который, борясь с концепцией *actus purus* в пользу паламитской модели «сущность — энергия», настаивал на заинтересованном созерцании Богом мира, которое находит выход в божественных энергиях. Тогда как человек со своей позиции понимает физику либо как теоретическую науку, — именно так понимают ее посвященные, которые усвоили весь ее нарратив, — либо как практическую науку — если мы делаем из нее практические выводы на уровне здравого смысла. В последнем случае мы используем физические законы как этико-политические басни и метафоры и тем самым производим критику нашей внутренней гносеологии, стремящейся найти референцию внутреннего опыта. Физика оказывается не просто формой гносеологии, а критикой любых гносеологических форм, которым теоретичность или практичность может придать только Бог, а не человек.

В этом рассуждении Влахос завершил цикл развития антитомистского аристотелизма, который настаивал на том, что свойства души

создали логические категории (начало, род), служащие материалом для христианских ценностно окрашенных определений.

¹⁷В греч. и лат. вариантах конец фразы не очень внятен, можно передать его смысл словами: «мы сочли подходящим по определению для конца этой книги». Влахос явно воздерживается и от богословского априоризма, в котором Бог является и начальным, и конечным смыслом отдельных явлений, и от чисто логического анализа понятия «Бог».

не могут быть акцидентальными (чему Каллист Ангелликуд посвятил значительную часть своего трактата), но образуют неотъемлемые свойства, отражающие логику изначального божественного замысла. Различие лишь в том, что если византийские аристотелики хорошо различали позицию речи и позицию истины, — их традиционная богословская осмотрительность не допустила бы иного поведения, — то Коридалевс и Влахос приписывают правильному дискурсу превращение даже индивида и субстрата в акцидентальные моменты существования категорий. Влахос так и объявил, что помимо традиционных пяти категорий Порфирия — род, вид, различие, тождество, акциденция — есть еще категория индивида и категория субстрата. То, что в классическом аристотелизме было способом описания реальности как утверждения субстрата, здесь оказывается способом описания реальности как акцидентальных моментов даже не нашего познания, а позиции нашего сознания в отношении познания.

Итак, мы можем говорить о существовании в Европе параллельного проекта критической новоевропейской философии, который большинству читателей знаком в его поздних и разрозненных проявлениях православной религиозной философии, причем отношения между этими проявлениями остаются до конца не проясненными и ошибочно описываются как столкновение исконной духовности и просветительского рационализма. Мы показали, что проблематика религиозной философии, такая как критическая гносеология, известная в России в поздних формах имяславия и софиологии, персонализм или понимание вещей и даже бытия как акциденций события — например, события Свободы в философии Н. Бердяева, — на самом деле восходят к роковой логике развития философии в сложной социально-политической ситуации восточнохристианского мира. Тогда риторический аргумент как аргумент публично проверенной «правильности» стал главным философским аргументом и одновременно, в ходе дальнейшего развития споров, потребовал введения негативной гносеологии как указания на границы познания в противовес старым авторитетам. Образы риторики и грамматики становились при этом образами внутренней власти над мыслью и проверки ее истинности.

ΙΣΤΟΧΝΙΚΙ

- Βλάχος Γ.* Αρμονία οριστική των όντων κατά τους Ελλήνων Σοφούς. — Venetiis : Typis Andree Iuliani, 1661.
- Κορυδαλλεύς Θ.* Εισ άπασαν την λογικήν του Αριστοτέλους Υπομνήματα και Ζητήματα. — Ενετήσι : Παρά Νικολάω Γλυκεί τω εξ Ιωαννίνων, 1729.
- Κορυδαλλεύς Θ.* Έκθεσις περί επιστολικών τύπων. — Έν Άλλη τής Σαξονίας (Halle) : Έν τή τυπογραφία του Βάερ, 1768.

ΛΙΤΕΡΑΤΥΡΑ

- Clement O.* Orient-Occident, deux Passeurs. — Genève : Labor et Fides, 1985.
- Constantinides C. N.* Higher Education in Byzantium in the Thirteenth and Early Fourteenth Centuries (1204 – ca. 1310). — Nicosia : Cyprus Research Centre, 1982. — (Texts and studies of the history of Cyprus ; 11).
- Geanakoplos D. J.* Theodore Gaza: a Byzantine Scholar of the Palaeologan “Renaissance” in the Early Italian Renaissance, c. 1400–1475 // Constantinople and the West. — Madison, WI : University of Wisconsin Press, 1989. — P. 68–90.
- Kunzler M.* Gnadenquellen: Symeon von Thessaloniki (1429) als Beispiel für die Einflussnahme des Palamismus auf die orthodoxe Sakramententheologie und Liturgik. — Trier : Paulinus, 1989.
- Lambropoulos V.* The Rise of Eurocentrism: Anatomy of Interpretation. — Princeton : Princeton University Press, 1993.
- Martínez Manzano T.* Konstantinos Laskaris: Humanist, Philologe, Lehrer, Kopist. — Hamburg : Hamburg Universität, 1994. — (Meletemata ; 4).
- Martínez Manzano T.* Constantino Láscaris, semblanza de un humanista bizantino. — Madrid : Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1998. — (Nueva Roma ; 7).
- Russell E.* Symeon of Thessalonica and His Message of Personal Redemption // Spirituality in Late Byzantium / ed. by E. Russell. — Newcastle-upon-Tyne : Cambridge Scholars Publishing, 2009. — P. 33–43.
- Szakolczai A.* The Genesis of Modernity. — London : Routledge, 2003.
- Weiss G.* Joannes Kantakuzenos — Aristocrat, Staatsmann, Kaiser and Mönch — in der Gesellschaftsentwicklung von Byzanz im 14. Jahrhundert. — Wiesbaden : Otto Harrassowitz, 1969.
- Ζακυθινού Δ.* Ιδεολογικά Συγκρούσεις εις την πολιορκουμένην Κωνσταντινούπολιν // Νέα Εστία. — 1950. — Τόμ. 47. — Σ. 794–799.
- Ζαχαρόπουλος Γ. Θ.* Θεοφάνης Νικαίας. Ό βίος και τó συγγραφικό του έργο. — Θεσσαλονίκη : Κέντρο Βυζαντινών Ερευνών, 2003. — (Βυζαντινά κείμενα και μελέται ; 35).
- Μποροβίλος Γ. Ε.* Η Ορθόδοξη κηρυκτική γραμματεία : Διδακτορική διατριβή / Μποροβίλος Γ. Ε. — Θεσσαλονίκη : Αριστοτέλειο Πανεπιστήμιο Θεσσαλονίκης, 2001.
- Παπαδοπούλου Σ. Γ.* Συνάντησις Ορθοδόξου και Σχολαστικής Θεολογίας. — Θεσσαλονίκη : Πατριαρχικόν Ίδρυμα, 1970.

Markov, A. V. [Markov, A. V.] 2017. "Negativnaya gnoseologiya v grecheskom aristotelizme XVII veka [Negative Epistemology in the Greek Aristotelianism of the Seventeenth Century]" [in Russian]. *Filosofiya. Zhurnal Vysshey shkoly ekonomiki* [Philosophy. Journal of the Higher School of Economics] 1 (3), 13–31.

ALEXANDER MARKOV

DOCTOR OF LETTERS IN PHILOLOGY; FULL PROFESSOR,
RUSSIAN STATE UNIVERSITY FOR THE HUMANITIES (MOSCOW)

NEGATIVE EPISTEMOLOGY IN THE GREEK ARISTOTELIANISM OF THE SEVENTEENTH CENTURY

Abstract: The article studies the project of critical epistemology on the periphery of Europe, which is considered as an alternative to the project of critical ontology in the center of Europe. It is proved that this critical, or negative epistemology was based on two presumptions: on the concept of power as not decision-making, but as making control over the variety of decisions, and on the representation of speech not as a statement but as an establishment of the boundaries of consciousness. These presumptions date back to the unique social and political situation in the Orthodox world, which transformed the conventions of classical rhetoric into epistemological tools. In the struggle of various political forces to master this instrumentation, the concept of power as internal speech or intellectual attitude in relation to the diversity of events was developed, and the realization of power was understood as negative epistemology, allowing facts to be established not as simple events but as true and right events. The classical concepts of Aristotle were turned into *topoi*, describing reality not as an aggregate of ontological statuses, but as a set of epistemological problems. The study of this phenomenon based on the works by Theophilus Corydalleus and Gerasimos Vlachos allows to explain common origins of the key problems of Eastern European religious philosophy (such as iconicity, personalism, and philosophy of the Divine name), which are otherwise perceived as fragmented and anomalous.

Keywords: Eastern Europe, Gnoseology, Types of Rationality, Philosophy and Rhetoric, Event, Theophilus Corydalleus, Gerasimos Vlachos.

REFERENCES

- Clement, O. 1985. *Orient-Occident, deux Passeurs* [in French]. Genève : Labor et Fides.
- Constantinides, C. N. 1982. *Higher Education in Byzantium in the Thirteenth and Early Fourteenth Centuries (1204 –ca. 1310)*. Texts and studies of the history of Cyprus 11. Nicosia: Cyprus Research Centre.
- Geanakoplos, D. J. 1989. "Theodore Gaza: a Byzantine Scholar of the Palaeologan 'Renaissance' in the Early Italian Renaissance, c. 1400–1475." In *Constantinople and the West*, 68–90. Madison, WI: University of Wisconsin Press.
- Kunzler, M. 1989. *Gnadenquellen: Symeon von Thessaloniki (1429) als Beispiel für die Einflussnahme des Palamismus auf die orthodoxe Sakramententheologie und Liturgik* [in German]. Trier: Paulinus.
- Lambropoulos, V. 1993. *The Rise of Eurocentrism: Anatomy of Interpretation*. Princeton: Princeton University Press.
- Martínez Manzano, T. 1994. *Konstantinos Laskaris: Humanist, Philologe, Lehrer, Kopist* [in German]. Meletemata 4. Hamburg: Hamburg Universität.

- . 1998. *Constantino Láscaris, semblanza de un humanista bizantino* [in Spanish]. Nueva Roma 7. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Russell, E. 2009. "Symeon of Thessalonica and His Message of Personal Redemption." In *Spirituality in Late Byzantium*, ed. by E. Russell, 33–43. Newcastle-upon-Tyne: Cambridge Scholars Publishing.
- Szakolczai, A. 2003. *The Genesis of Modernity*. London: Routledge.
- Weiss, G. 1969. *Joannes Kantakuzenos — Aristocrat, Staatsmann, Kaiser and Mönch — in der Gesellschaftsentwicklung von Byzanz im 14. Jahrhundert* [in German]. Wiesbaden: Otto Harrassowitz.
- Βλάχος, Γ. 1661. *Αρμονία οριστική των όντων κατά τους Ελλήνων Σοφούς* [in Greek]. Venetiis: Typis Andree Iuliani.
- Ζακυθνού, Δ. 1950. "Ίδεολογικά Συγκρούσεις εις την πολιορκουμένην Κωνσταντινούπολιν" [in Greek]. *Νέα Εστία* 47:794–799.
- Ζαχαρόπουλος, Γ. Θ. 2003. *Θεοφάνης Νικαίας. Ό βίος και τό συγγραφικό του έργο* [in Greek]. Βυζαντινά κείμενα και μελέται 35. Θεσσαλονίκη: Κέντρο Βυζαντινών Ερευνών.
- Κορυδαλλεύς, Θ. 1729. *Εις άπασαν την λογικήν του Αριστοτέλους Υπομνήματα και Ζητήματα* [in Greek]. Ενετίησι: Παρά Νικολάω Γλυκει τω εξ Ιωαννίνων.
- . 1768. *Έκθεσις περί επιστολικών τύπων* [in Greek]. Έν Άλλη τής Σαξονίας (Halle): Έν τή τυπογραφία του Βάερ.
- Μποροβίλος, Γ. Ε. 2001. "Η Ορθοδόξη κηρυκτική γραμματεία" [in Greek]. PhD diss., Αριστοτέλειο Πανεπιστήμιο Θεσσαλονίκης.
- Παπαδοπούλου, Στ. Γ. 1970. *Συνάντησις Ορθοδόξου και Σχολαστικής Θεολογίας* [in Greek]. Θεσσαλονίκη: Πατριαρχικόν Ίδρυμα.