Реферат

Особенности философской мысли в Византии XIV-XV вв.

Выполнил:

Калининград 2009 г.

Прежде чем ставить вопрос о новых явлениях в византийской философии, необходимо уяснить, что следует понимать под философией в системе знаний в Византии и существовала ли она там вообще.

Действительно, о философии в собственном смысле слова вести речь применительно к империи XIV-XV вв. не так-то просто: в бесчисленных комментариях к сочинениям Аристотеля и других античных авторов преследовались скорее не философские, а филологические или же учебные ("школьная философия") цели. Даже, казалось бы, специальные философско-космологические трактаты Никифора Хумна о природе мира, о первичных и простых телах оказываются на самом деле псевдофилософскими и напоминают скорее ludus intellectualis, упражнение в диалектических контроверзах, чем серьезное исследование о четырех элементах. Хумн не делает попыток не только преодолеть, но даже хотя бы наметить фундаментальные противоречия, содержащиеся в аристотелевских сочинениях "De generatione" и "Метеорологики", на которых между тем он основывает свои наблюдения. Фактически мысль Хумна и его современников не выходит за рамки "качественной" физики, а ее интерпретация представляет собой истолкование не столько феноменов, сколько текстов.

Зато многие философские вопросы решались в рамках теологии, с которой философия в средние века образует нерасторжимое единство, а некоторые теологические проблемы приобретали философскую окраску. Именно этот факт имел, по-видимому, в виду Феодор II Дука Ласкарис, когда говорил как о новой черте философии о ее своеобразном скрещивании с теологией, о замыкании всякой философской мысли на Христе, на христианском учении. История взаимоотношений теологии и философии - это постоянное стремление первой к абсолютному господству над второй, к низведению философии до роли своей служанки (ибо аксиома "philosophia - ancilla theologiae", впервые сформулированная на христианском Востоке, но получившая признание на Западе, была в ходу и в поздней Византии и, напротив, отчаянные и чаще всего обреченные па неудачу попытки философии освободиться из-под опеки, отстоять свое право на автономное существование. С точки зрения нашей темы этот факт имеет фундаментальное значение, так как на пути свободного научно-философского поиска стоял грозный заслон. "Мы живем в такие времена, когда опасно пытаться выдумывать", - говорит Георгий Схоларий. Наконец, не способствует выявлению нового в поздневизантийской философии и пресловутый византийский консерватизм, принципиальная ориентация византийцев на традицию, на освященные ею и идущие п. ч глубины веков установки, убеждение в том, что наиболее древняя идеология и есть самая достоверная и что все, что можно было сказать, уже сказано древними. Поэтому при оценке реальных достижений византийской науки и культуры последних веков существования империи нельзя, очевидно, исходить из современного понятия новаторства и оригинальности. Культура того времени остается по преимуществу энциклопедической и риторической, истинным катализатором творческого вдохновения считалась "мимесис", или имитация, сочинений античных авторов, осознанное стремление подражать им, создать нечто, им адекватное. Заимствование понималось как творчество, а новшество отнюдь не рассматривалось как заслуживающее похвалы. "Ведь нынешние мудрецы презирают того, кто говорит что-то новое, уподобляя это кваканию болотной лягушки", - говорит Никифор Григора. Мало того, новое резко осуждалось. Показательна в этом отношении отмеченная Григорой в его "Антилогии" позиция не названного по имени ученика Варлаама Калабрийского, который резко нападал на византийских ученых за то, что они "столь явно занимают язык и ум нездоровой болтовней, что их позволительно сравнить в этом отношении только с сочинителями мифов; ведь из всего для них не было бы ничего более полезного, чем говорить и слушать, что-либо более новое, а не преклоняться вечно только перед найденным ранее и устаревшим".

При подобных теоретических установках трудно ожидать, чтобы идея подлинного научного прогресса овладевала умами византийских мыслителей. И тем не менее жизнь брала свое, и новые веяния стали явственно ощущаться не только в общем интеллектуальном климате империи, но и в более специальных областях философского знания. Излишне напоминать, что по большей части эти новые явления в философии не лежат на поверхности, не выражены открыто, они имплицитны, подспудны, проявлялись лишь в ходе религиозно-философских споров, которые велись в Византии в XIV-XV вв. и выразились не столько в создании новой научной и философской проблематики, сколько в иной расстановке акцентов, в смене сравнительной значимости отдельных дисциплин. Всё это тем не менее плодотворно отражалось на современной системе знания, которая по-прежнему оставалась энциклопедической.

Так, с точки зрения гносеологии и эпистемологии представляет немалый интерес затеянная Варлаамом Калабрийским сугубо схоластическая, на первый взгляд, дискуссия, в которой приняли участие все наиболее крупные богословы и философы XIV в. (Григорий Палама, Никифор Григора, Григорий Акиндин, Нил Кавасила, Димитрий Кидонис и др.), - дискуссия о правомочности использования для доказательства и познания Бога силлогистического метода. Суть дискуссии заключалась в том, что почти все названные византийские мыслители (за исключением Кидониса) выдвинули в полемике с латинскими схоластами, и прежде всего с "одержимым силлогизмами" Фомой Аквинским (так обозвал его Нил Кавасила), а также в полемике между собой (хотя в данном пункте отличие между ними сводилось к нюансам) положение о принципиальной неприменимости силлогизма в сфере божественного, особенно силлогизма аподиктического (для диалектического Варлаам Калабрийский как будто делал исключение) 8. Поскольку же вплоть до Декарта силлогистика считалась наиболее эффективным методом научного исследования (чуть ли не синонимом пауки), то речь, очевидно, шла о принципиальной невозможности делать геологические выводы, основываясь на данных науки, - ход мысли, заставляющий вспомнить о заключениях Дунса Скота. Как и он, византийцы были склонны отрицательно отвечать на вопрос о возможности постичь бесспорную и абсолютную (т.е. божественную) истину естественным путем, т.е. разумом человека, не озаренным особым, немеркнущим (нетварным) светом. Как и у него, принятый ими таким образом постулат об отсутствии непосредственной связи между наукой и теологией приводил их к одному из двух возможных заключений: следовало либо теологию признать сомнительной, либо науку объявить несостоятельной. В сущности, каждый из византийских мыслителей (сознательно или неосознанно - вопрос другой, но безусловно в соответствии со своими убеждениями и идеологическими пристрастиями) должен был сделать для себя этот выбор, который и развел их по разные стороны баррикады.

Палама и его сторонники совершенно недвусмысленно сделали ставку на откровенный иррационализм и мистику, укрывшись в конце концов в "слоновой кости башне исихазма" (выражение г. Подскальского) и уповая на возможность посредством исихии совершенно реально войти в единение с божеством, созерцать его уже в этой жизни преображенными телесными очами. И хотя именно у Паламы встречается любопытнейшее высказывание о "двойственной истине", ясно, однако, что истолковывал он эту идею весьма своеобразно. Оба вида истины у Паламы отнюдь не равнозначны: тогда как первая из них - боговдохновенная, вторая, т.е. та, которая постигается "внешней философией", значительно уступает перкой по своей ценности - она не несет спасения и вообще необязательна. Возникает вопрос: можно ли признать вторую истину вообще?

Что же касается Варлаама и его последователей (зачастую неблагодарных, отнюдь не склонных афишировать свою приверженность идеям Варлаама и даже принимавших участие - как Нил Кавасила - в гонениях на него), то их позиция представляется более богатой оттенками, менее систематичной и последовательной. Оставаясь по типу своего мышления в сфере схоластических рассуждений о божестве (в частности, допускалась возможность простого причинного доказательства существования бога), искренне считая себя наиболее правыми защитниками веры, они тем не менее, признавая необходимость сочетания в научном методе силлогистического, дедуктивного знания с индуктивным, эмпирическим (например, Григора), практически шли к изучению материального мира и его закономерностей, освобождая философию и науку от каких бы то ни было обязательств перед теологией. Именно это имел в виду, вероятно исихаст Филофей Коккин, когда нападал на Григору за то, что тот не подчиняет светскую греческую философию (как служанку) высшей и истинной мудрости (т.е. богословию). Именно акцент на познании единичных вещей тварного мира как наиболее реальных и соответствующих полученным из эмпирии (universalia stint nomina, post rem) создает не лишенное, как кажется, оснований впечатление о наличие в таком подходе латентных элементов номинализма (по крайней мере в мировоззрении Варлаама), а тем самым стихийного материализма, хотя в целом мировоззрение рассматриваемой группы философов оставалось, конечно же, сугубо идеалистическим. И именно в этом смысле представляется возможным, несколько упрощая историческую действительность и учитывая высказывание Маркса о материалистическом характере средневекового номинализма, рассматривать номиналистические тенденции в учении Варлаама как первое выражение материализма в Византии. В самом деле, положение Маркса о материалистическом характере средневекового номинализма "имплицитно содержит мысль о том, что в рамках самой теологии могут возникнуть пред посылки материалистического решения вопроса об отношении природы и мышления человека". Материалистический характер номинализма поздней схоластики доказывается, помимо всего прочего, также его связью с наукой, с номиналистическими корнями современной физики.

В ходе полемической борьбы были высказаны и такие мысли, которые могут квалифицироваться как элементы стихийной диалектики, предвосхищавшие в какой-то мере идеи Канта. Так, сам Григорий Палама, пытаясь обосновать свою основную идею полной недоступности, трансцен дентности и "внемирности" Бога и вместе с тем его самооткровения миру, имманентности ему и его реального в нем присутствия, обнаруживает признаки антиномического мышления. Его дальним предшественником и этом был Псевдо-Дионисий Ареопагит. Варлаам Калабрийский и Нил Кавасила развивали интереснейшую теорию познания, согласно которой всякая вещь является на самом деле "вещью в себе", так как мы познаем и доказываем не ее сущность, которая недоказуема, но "то, что ее окружает", лишь те свойства, которые данной вещи сущностно подобают: все, что мы знаем о существе, сообщается или через чувственное восприятие, как в случае с единичными вещами и вообще со всем постигаемым с помощью чувств, или же с помощью рассуждения и ума, как в случае с универсалиями или математическими положениями, доказуемость которых распространяется только на существенные акциденции. Обнаруживаются, наконец, у Варлаама и некоторые положения, напоминающие идеи Декарта.

Особо следует отметить позицию Димитрия Кидониса, которая в вопросе о познании существенно отличалась от позиции указанной группы византийских мыслителей. Выше уже говорилось о том, что как раз с именем Димитрия Кидониса связаны прежде всего вторжение западной схоластики в византийскую науку, "эллинизация" томизма и появление в империи его особой, местной редакции. Димитрий Кидонис не только переводил труды "ангельского доктора" на греческий и тем самым способствовал распространению томизма в Византии, но и ассимилировал его основные идеи. Исходя из основной задачи (а ее ставил перед собой и Фома Аквинский) - обосновать "симфонию" разума и веры, Кидонис показывает амбивалентность человеческого познания как находящегося по воле творца где-то посередине между чисто духовным и чувственным. Благодаря причастности к духовной сфере человеческое познание постигает через непосредственное созерцание первичные идеи, чтобы затем при дальнейшем самостоятельном осмыслении постичь также и единичные истины, и логические последствия, в то время как способность человека к чувственному восприятию делает для него возможным, в свою очередь, переход от эмпирии к упомянутым первичным принципам. К этому, и сущности, и сводится мыслительный процесс, который Кидонис обозначает термином. По его мнению, именно для понимания принципов, находящихся за пределами единичных вещей, вне материи, человеку дан силлогизм: что же касается способного к умозаключениям мышления, то это дар божий, необходимый не только для всех областей повседневной жизни, но прежде всего для того, чтобы искать и находить самого Бога. Отнять у человека эту способность - значит низвести его до уровня животного. Обращает на себя, однако, внимание то, что, полагая Бога сверхсущностью, непостижимой для человека, Кидонис постулирует лишь способность разума выводить идею Бога из аналогии мира вещей, посредством более или менее подобных образов и сравнений.

Чертой, объединявшей Димитрия Кидониса с Варлаамом и его единомышленниками в единый гуманистический лагерь, была реабилитация и апология человеческого разума - черта, противостоящая мистическому антиинтеллектуализму исихастов и нашедшая позднее кульминационное выражение в учении Плифона (он, правда, в соответствии с принципами своей "вечной философии" ссылается на долгую традицию, уходящую в

глубь веков - к Зороастру) о человеческом разуме как о могущественнейшем и божественнейшем средстве познания. В "науке о добродетели" Плифон дал гуманистическую, интеллектуалист - скую трактовку морали: человек, по мнению Плифона, создан для того, чтобы наблюдать со всей проницательностью, на которую он способен, природу вещей, их соотношения и причины их становления. Совершенство человека не достижимо ни в экстазе, ни в мистике - оно достижимо только в науке. Ключевая добродетель призвана, по мысли философа, обеспечить наилучшие условия для деятельности ratio, для научного и философского осмысления действительности." (Фpоvnois, - говорит он, - это последняя и самая совершенная часть добродетели, это состояние духа, наблюдающее реально существующие вещи, чтобы понять, каковой именно каждая из них является". Плифон подчеркивает огромное превосходство ученого человека над неученым: первый рассматривает любую вещь, исходя из собственного разума, второй руководствуется догмой вместо разума. Плифон высказывает весьма знаменательную в устах гуманиста мысль о том, что познание человеческих дел является наиболее полезным, так как касается вещей, близких нам самим. Вторая часть фpоvnois как основной добродетели - это "физика". Она также делает немалый вклад в высшее счастье прежде всего потому, что позволяет человеку жить тем лучшим, что в нем есть, - разумом, применять его для познания вселенной, чтобы понять, что есть каждая из вещей, благодаря чему она возникает, на что способна по природе своей и на что не способна. Весь этот пассаж сочинения Плифона не без основания называют "гимном разуму и науке".

Вместе с тем философам палеологовской эпохи отнюдь не была чужда унаследованная от античности идея слабости человеческой природы, пессимистический взгляд на судьбу человека. Следуя древним, византийцы (например, Иоанн Аргиропул и Виссарион Никейский) считали, что для человека лучше было бы вообще не родиться, чем подвергать себя всем безутешным превратностям и испытаниям жизни, а тем более смерти, перед законами которой человек бессилен. Правда, ставя тот же вопрос ("что лучше для человека - вообще не родиться или все же родиться и жить"), Феодор Метохит в отличие от Иоанна и Виссариона дает положительный ответ, хотя именно ему принадлежит наиболее пессимистическая концепция, согласно которой мир - этот "всемирный театр" - является обителью скорби и зла. В нем царствует Тиха, наш коварный и лукавый попутчик, поведение которой непостижимо, алогично, не подчинено доводам рассудка, мир и люди для которой - только игрушка. Потрясающий образ неумолимой и всемогущей Тихи, соединяющей всех людей общностью судьбы, содержится в "Этикосе" Метохита: человечество представлено им барахтающимся в оковах Тихи, как в одной общей огромной рыболовной сети, переполненной добычей. Подобное представление о всеобщей изменчивости, непостоянстве, ненадежности и шаткости всех земных взаимосвязей в жизни как отдельного человека, так и целых стран и народов - общее место в философской и риторической литературе Византии XIV-XV вв.

Спрашивается, однако, что же в этом нового? Ведь и раньше богиня Тиха (вторичная в античном пантеоне, предмет постоянных риторских споров в эллинистической Греции) не переставала владеть умами византийцев, появляясь всякий раз, когда наступали периоды социальных кризисов. Но, во-первых, раньше такие представления не выходили еще, па наш взгляд, за рамки того, что можно было бы назвать, пожалуй, "обыденным паганизмом", и не означали еще сознательного противопоставления Тихи и официальной доктрины божественного Провидения. Только в XIV-XV вв. традиционная тема судьбы и неотвратимой необходимости раскрыла свои возможности, стала выдвигаться в качестве альтернативы доктрине божественного Провидения, приобретя ярко выраженное мировоззренческое значение.

Во-вторых, пессимизм Метохита и ему подобных - это новый тип пессимизма, который в духе эпохи направляет свое острие в другую сторону от христианской идеи греховности, который видит беду человека там, где раньше видели его вину, который созерцает непостижимые слепые стихийные силы рока, хаоса, фатума, но дает им свое, порою весьма далекое от церковного учения истолкование. Показательны, например, результаты исследования, согласно которому трактовка византийцами смерти и того, что ожидает человека за пределами жизни (т.е. основных вопросов этики), носила чаще всего, как оказалось, нехристианский характер23. В бесчисленных монодиях и житиях византийские авторы, описывая последние часы жизни своих персонажей, избегали прямо говорить о mysterium iremendum, об ожидании четырех novissima, растворяя (страх смерти) или в платоновской идее вечного круговорота жизни, которая никогда не пропадала (она есть и у Плифона, и у Пселла), или и эстетических эмоциях, выражавшихся в риторическом декоре, в уснащении слога реминисценциями из античной мифологии и классическими мета - форами (например, у Плифона смерть - это всего лишь долгое путешествие в чужую страну, мало того, ока у него же - путь к бессмертию). Идеал смерти в представлении гуманистически образованного византийца изучаемой эпохи - это идеал смерти мудрой и спокойной, исполненной самообладания, человеческого достоинства и, в сущности, преодоленной, "снятой" благодаря славе, приобретенной при жизни научным и литературным творчеством.

Иногда считают, что на такого рода представлениях в поздневизантийское время, "возможно, сказывается влияние плифоновского язычества". Не правильнее ли, однако, считать, что сама эпоха (Ренессанс) формировала подобные взгляды и умонастроения и породила в конце концов Плифона с его неоязычеством? Кстати говоря, Плифон в значительной мере преодолел упомянутую пессимистическую традицию. Согласно его оптимистической концепции, космос - это прекрасный и возвышенный, существующий по законам всеобщей необходимости порядок, в котором человек может чувствовать себя в безопасности. Создавая строго детерминистское учение о всеобщей обусловленности вещей, явлений и процессов (хотя и нематериальными, сверхъестественными причинами), отрицая случайность и постулируя закон всеобщей абсолютной необходимости, Плифон стремится сохранить тезис о свободе воли, предложив с этой целью свое понимание свободы. Он подчеркивает, что именно из-за ошибочного понимания свободы возникло представление о мнимой несовместимости понятий *свобода* и *необходимость.* По его мнению, подлинная свобода воли заключается не в том, чтобы страшиться всеобщей и абсолютной необходимости, а в том, чтобы действовать в соответствии с нею. Только в этом случае человек может быть свободным и счастливым. Когда же он не принимает в расчет необходимости, когда 'он, более того, действует наперекор ей, то превращается в раба низших импульсов души. По существу, мы имеем здесь дело с концепцией свободы воли как познанной необходимости, хотя и трактуемой в сугубо идеалистическом плане.

Таким образом, можно сделать вывод, что в Византии в рамках как пессимистической, так и оптимистической концепции обнаружилось стремление (осознанное или инстинктивное - вопрос другой) отыскать философское решение проблемы детерминизма и свободы воли, не полагаясь только на официальную доктрину божественного Провидения. В самом деле, руководствовался ли человек, принимая какое-либо решение, представлением о всеобщей изменчивости всего земного, которым правит случай (здесь особую ценность должна была бы приобрести так называемая kairisite Никифора Григоры, его учение об учете всех "бесконечно малых", об условиях правильной оценки ситуации и безошибочного выбора оптимально благоприятного момента для вмешательства с целью изменить положение дел)? Или же человек видел себя обязанным следовать закону фатальной необходимости? Но в обоих случаях выбор человека определялся, как полагали, волей того, чьи пути всегда считались неисповедимыми для истинных сынов церкви. Ортодоксально мыслящие христианские идеологи остро ощущали эти тенденции и боролись против них всеми имевшимися в их распоряжении средствами. Недаром Матфей Камариота, последовательно рассматривая и опровергая все постулаты Плифона, не устает повторять, что Плифон не имеет ничего общего с христианами, что всякий человек, который верит в судьбу или даже только пользуется этим словом, перестает быть христианином и должен быть исключен из общины верующих.

Особую функцию в процессе эмансипации философских идей выполнял возрождающийся платонизм, который по существу становился философской основой византийского гуманизма, "интеллектуальным капиталом" гуманистически мыслящих деятелей византийской культуры, девизом которых могли бы стать слова Михаила Апостолиса о том, что любовь к божественному Платону пронзила его сердце. Почти все наиболее яркие представители этой гуманистической культуры (например, Фома Магистр, Максим Плануд, Мануил Мосхопул, философ Иосиф, Феодор Метохит, Никифор Григора, Георгий Гемист Плифон, Виссарион Никейский, Михаил Апостолис, Иоанн Аргиропул и др.) были платониками. Несколько в стороне от них стоят Никифор Хумн с его синкретическим стремлением примирить Платона с Аристотелем и обоих их с христианством (при этом он отвергал платоновское учение об идеях с точки зрения христианской метафизики: вечность и самостоятельность идей, их предпочтительное бытие он отбрасывал так же, как вечность несотворенной материи), Варлаам Калабрийский, Димитрий Кидонис, Григорий Акиндин, Иоанн Хортасмен, Георгий Схоларий с их явным предпочтением схоластического метода и др. Разумеется, платонизм и представителей данного круга был далеко не однородным. Нередко и у них увлечение Платоном выливалось в формальное подражание ему. В частности, в XIV-XV вв. в византийской литературе стал широко использоваться в качестве образца платоновский диалог, знаменуя собой отказ от столь излюбленного византийцами ранее метода вопросов и ответов, метода эротапокрисиса. Например, в диалогах Григоры "Флорентий" и "Филоматис" ясно ощущаются интонации, обороты речи, излюбленные словечки героев платоновских диалогов. Недаром такого рода платонизм стал предметом насмешек.

Так, Николай Кавасила довольно остроумно высмеял "платонизм" Никифора Григоры (он назвал Григору "подражателем Платона"), который на платоновский манер именовал свои сочинения диалогами и вводил в них выражения, часто встречающиеся в трудах Платона. Мато того, в сочинениях Григоры отмечается огромное число текстуальных и смысловых заимствований из Платона, свидетельствующих о серьезной начитанности автора в платоновских текстах; хорошо видны у Григоры также неоплатонические наслоения концептуального характера. Например, содержащееся в его "Опровержениях" определение понятия "Бог" в сравнении с соответствующими рассуждениями Плотина о Едином и Порфирия о Боге и интеллекте наглядно свидетельствует о неоплатонической природе божества Григоры. Но наиболее полно и последовательно приверженность платонизму проявилась в учении Плифона. Радикальный, переосмысленный платонизм начинает выдвигаться у Плифона в качестве альтернативы официальной религии, основы для построения новой универсальной системы, которую он противопоставил существовавшим вероисповеданиям (прежде всего христианству) 34. Плифон свободно вращается в сфере платоновской мысли, опираясь в первую оче редь на те ее элементы, которые таили в себе антитезу принципам христианского богословия. Такие платоновские темы, как вечное бытие Бога и совечность ему материального мира, явились для Плифона аксиомой, которая позволила ему восстать против одного из главных пунктов христианской веры - христианской догмы о сотворении Богом материального мира из ничего. "Вселенная вечна, поскольку возникла с Зевсом... она не начата во времени и никогда не будет иметь конца", - говорил он. Созданный воображением Плифона пантеон богов во главе с пантократором Зевсом - это некое наднебесное мироздание, где каждый из богов существует по отдельности и все сообща в едином. Из плифоновского объяснения организации мироздания можно заключить, что его структуру он мыслил как нечто подобное провозглашенной Николаем Кузанским explicatio высшего божества (хотя адекватного греческого термина Плифон не выработал), как его проекцию, саморазвертывание и бесконечное самораспространение в качестве единой и единственной основы. Все звенья онтологической картины мира в этой основе первоначально существуют, согласно Плифону, в единстве, а в результате упомянутого саморазвёртывания получают самостоятельность и могут быть отличимы друг от друга. Особенно хорошо видны принципы плифоновской онтологической структуры мира из его 16-го гимна Зевсу: "Производитель и всемогущий властелин всего, который, все в себе самом заключая (скрывая) воедино и нераздельно, затем выпускает каждую вещь из себя особо, делая таким образом свое творение чем-то законченно единым и целостным".

Рационализм, философичность, рассудочность, присущие плифоновскому мышлению, его стремление дать определение божеству, раскрыть его конкретную сущность в значительной мере лишали его богов трансцендентного и сверхъестественного характера. В этом пункте Плифон далеко отошел от апофатизма не только отцов церкви, но и неоплатоников (в частности, Плотина), стремившихся познать бога путем отрицаний, т.е. не через то, чем он является, а через то, чем он не является. По существу весь политеистический пантеон Плифона представлял собой систему персонификаций, философских категорий, описывающих мир и выведенных одна из другой согласно дедуктивному методу, которого придерживался автор. Говоря языком семиотики (а ведь именно семиотический анализ, на наш взгляд, может оказаться наиболее плодотворным при исследовании плифоновской философии - как ключ к тому пафосу, в состоянии которого Плифон творил), весь его религиозно-мифологический пантеон является универсальной знаковой системой, служащей для выражения наиболее общих и существенных свойств, отношений и состояний мироздания. Все эти категории, надлежащим образом дифференцированные и соподчиненные, замкнуты на группу божественных имен, распределены по именам этой группы так, что ни одно из них не обходится без покровительства "своего" бога. Кроме того, сами эти имена сплетены, так сказать, кровнородственными отношениями в целостную и конечную по числу имен систему н служат как бы остовом всей плифоновской логической конструкции Вселенной.

Таким образом, боги Плифона суть знаки для обозначения других предметов и замещения их в целях коммуникации. И как таковые они не ограничиваются лишь их способностью нести объективную семантическую информацию об объекте - они являются носителями также и эмоционально-экспрессивной информации о субъективных вкусах и настроениях их автора, чересчур буквально понимавшего требование Аристотеля, согласно которому философ должен быть "мифолюбом". В этом смысле можно согласиться с тем, что имена олимпийцев в "эллинской теологии" Плифона - это не только персонификация философских категорий, не только удобные "знаки". Они являются вместе с тем и образами, помогающими раскрыть и представить взаимосвязь и взаимозависимость космических процессов в переходе от божественного единства к множественности пещей зримого мира. В политеизме Плифона проявились и антихристианская направленность его "Законов", и пластический характер его философского мышлении, находящего наиболее адекватное выражение глубинной структуры мироздания не в отвлеченных категориях и дефинициях, а в художественных образах, связанных с множеством литературных, изобразительных и мифологических ассоциаций.

Плифоновская модель мира, построенная с использованием теоморфных символов и образов, имеет и свой центральный элемент - человека, роль которого на этом онтологическом уровне мыслится как поистине уникальная: служить промежуточным звеном и связкой двух частей мироздания - смертной и бессмертной, ибо, "чтобы вселенная могла быть полной и законченной, нужно, чтобы она состояла из начал бессмертного и смертного, чтобы она не была ни расколотой, ни раздробленной, но действительно соединялась в некую единую систему". Понятия известные уже по сочинениям представителей греческой патристики (в частности, по сочинению "О природе человека" Немесия Эмесского), были в устах Плифона, на наш взгляд, не чем иным, как эквивалентами латинского copula mundi ренессансной концепции человека как "скрепы мира", третьей сущности - концепции, которая найдет позднее своих адептов в лице Марсилио Фичино, Пикоделла Мирандола, Пьетро Помпонацци и др.

В свою очередь, человек - это, по определению Плифона, "бессмертное живое существо, рожденное для участия в смертной природе". Поэтому человек сам имеет сложную природу - звериную и смертную, с одной стороны, и божественно-бессмертную - с другой, правда, с преобладанием второй над первой. Тезис о двух составных частях человеческой природы находит, согласно весьма оригинальной идее Плифона, подтверждение в том, что человек - это единственное живое существо, которое обладает способностью к самоубийству (оно возможно, по Плифону, только потому, что смертное в человеке одолевается бессмертным). И наконец, как на еще один метафизический аргумент для обоснования тезиса о двойственной (смертной и бессмертной) природе человека Плифон указывает на нерасторжимую связь этой природы с гармонией и совершенством Вселенной - связь, которая ведет одновременно к "участию в нас" космического совершенства. Создается, таким образом, некая кольцевая взаимозависимая конструкция, все части которой уравновешены.

Интерпретация элементов религиозно-мифологической системы Плифона с семиотической точки зрения особенно позволяет, на наш взгляд, заключить, что эта система отнюдь не была реставрацией языческой религии в ее "чистом виде". Более того, она вообще не является ее реставрацией. Конечно, "код", с помощью которого "говорит" Плифон, достаточно искусствен. Он был, очевидно, понятен лишь в среде интеллектуальной элиты; можно также признать, что подобное изображение многоступенчатой структуры бытия, воплощенной в образах языческих ботов, свидетельствует об определенной ограниченности мышления Плифона, не сумевшего разработать понятийный философский аппарат, который отразил бы подлинно диалектическое единство и тождество общего начала и множественности бесконечного бытия Вселенной. Тем не менее историческое значение философии Плифона несомненно. Оно заключалось в том, что она представляла собой не последнюю греческую средневековую философскую систему, как ее обычно характеризуют, но, напротив, систему, в которой впервые было покончено со средневековой традицией комментаторства, рабской приверженности к античному образцу. В системе Плифона неоплатонизм впервые предстал не в средневековом облачении и не в виде реконструкций древних философских учений, а в качестве оригинальной, самостоятельной и притом живой философской концепции. Убедительным доказательством этого является, как известно, особая судьба философии Плифона в Италии эпохи Ренессанса, где она оказала прямое воздействие не только на собственно "возрождение" философии Платона и неоплатоников, но и на попытки создания здесь новых философских построений в традициях неоплатонизма и на тенденции к новому синтезу на основе этой традиции.

## Список литературы

1. Культура Византии XIII - первая половина XV в. М.: Наука, К 90., 1991. - 640 с.