

лась в некую единую систему» (Ibid. P. 250).<sup>36</sup> Понятия *μεθόριον* и *σύνδεσμος*, 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 *cornu mundi* ренессансной концепции человека как «скрепы мира», третьей сущности — концепции, которая найдет позднее своих адептов в лице Марсилио Фичино, Пико делла 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<sup>37</sup>. 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 богов, 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<sup>38</sup>. {254}

## 10

### Развитие политических идей в поздней Византии

<sup>36</sup> Ср.: *Bargeliotis L. C. Man as μεθόριον according to Pletho // Diotima. 1979. Т. 7. P. 14—20; Niarchos K. Ἄνθρωπος καὶ πρᾶξις κατὰ τὸν Γεώργιον Γεμιστόν; ἢ Πλήθωνα // Πλατωνισμός; ζ καὶ ἀριστοτελισμός... P. 71—94; Blum W. Op. cit. S. 86—89.*

<sup>37</sup> *Benakis L. Die Stellung des Menschen im Kosmos in der Byzantinischen Philosophie // L'homme et son univers au moyen âge: Actes du VII<sup>e</sup> Congrès international de philosophie médiévale. Louvain-la-Neuve, 1986. Т. 1. P. 62—63.*

<sup>38</sup> *Горфункель А. Х. Указ. соч. С. 76—77.*