

ИГОРЬ П. МЕДВЕДЕВ (Санкт-Петербург)

ТАНАТОЛОГИЯ ГЕОРГИЯ ГЕМИСТА ПЛИФОНА

Трактовка византийцами смерти и того, что ожидает человека за пределами земного существования, была порою весьма далека от церковного учения, носила фактически а-христианский характер. Один из наиболее ярких примеров этого явления — танатология поздневизантийского философа-неоплатоника Георгия Гемиста Плифона, его взгляды на проблему смерти и самоубийства, которое роднит человека с божеством. Однако, вся философия Плифона обращена в будущее, пронизана оптимизмом. Скорее всего, эта идея шла не от Платона, а от стоиков.

«Patet janua leto», говорили в древности («Дверь для смерти всегда открыта»). Эта безутешная констатация бренности всего живого, согласно которой «нет ни одного мгновения, которое не могло бы стать последним в нашей жизни» (еще одно весьма известное изречение, теперь уже некоего святого), заставляет человечество в целом и каждого человека в отдельности не без трепета задумываться об этом *mysterium tremendum*, воспринимая его то в трагических тонах (чего, например, стоит одна лишь атеистическая однозначность конечности бытия),¹ то в оптимистических, допускающих возможность того, что смерть отнюдь не является концом жизни, но лишь переходом в иное состояние. «Религией, победившей смерть» считается, конечно, прежде всего христианство, согласно которому смерть означает отделение души от тела, но только на время, ибо однажды, а именно — в конце света, тело и душа снова воссоединятся.² Соответственно, по христианской догматике, смысл жизни — подготовить себя для вечной жизни в потустороннем мире, с тем чтобы после Страшного суда причаститься вечного блаженства, которое, согласно Новому Завету, заключается в созерцании Бога «лицом к лицу» (πρόσωπον πρός πρόσωπον. — 1-е послание Коринфянам 13:12).

¹ См., например: К. Ламонт, *Иллюзия бессмертия*. Издание второе, Москва 1984 (опубликовано в серии «Библиотека атеистической литературы»).

² «Смерть — не покой и не уход, а жизнь новая и иная», — говорил истинный певец смерти в ее христианском понимании о. Сергей Булгаков в своей «Автобиографии» (Булгаков С., *прот.* Автобиографические заметки. Париж 1991, 155).

Казалось бы, в Византии, являвшейся олицетворением наиболее консервативных традиций в христианстве, глубоко религиозное, согласно *communis opinio*, население должно было бы сплошь исповедовать именно эту идеологию. Ан нет! Как показало исследование Х.-Г. Бека,³ трактовка византийцами смерти и того, что ожидает человека за пределами земного существования, была порою весьма далека от церковного учения, носила фактически а-христианский характер. В бесчисленных монодиях и житиях византийские авторы, описывая последние часы жизни своих персонажей, избегали прямо говорить о таинстве смерти, предпочитая растворять φόβος θανάτου (страх перед смертью) или в платоновской идее вечного круговорота жизни, которая никогда не исчезала (она есть и у Плифона, и у Пселла), или в эстетических эмоциях, выражавшихся в риторическом декоре, в уснащении слога реминисценциями из античной мифологии и классическими метафорами. Идеал смерти в представлении гуманистически образованного византийца позднего времени — это идеал смерти мудрой и спокойной, исполненной самообладания (ἔτοιμον, по Метохиту), человеческого достоинства и, в сущности, преодоленной, «снятой» благодаря славе, приобретенной при жизни научным и литературным творчеством.⁴

Почему-то у того же Бека почти не затронуты танатологические воззрения Георгия Гемиста Плифона (ок. 1360 — 26 июня 1452),⁵ хотя он сам считает, что на такого рода представлениях в поздневизантийское время «возможно, сказывается влияние плифонового язычества».⁶ Мне все же кажется, что сама эпоха — эпоха Ренессанса — формировала подобные взгляды и умонастроения и породила в конце концов Плифона с его неоязычеством.

Разумеется, сильный интеллект знаменитого неоплатоника не мог пройти мимо идеи бессмертия человека, которая трансформировалась у него в учение о бессмертии, вечности, нерожденности во времени человеческой души, в контексте аристотелевско-платоновской мысли (в частности, аристотелевскому тезису о неподвижности души Плифон противопоставляет платоновское учение о самодвижении души, которая рассматривается как центр и отправная точка жизнедеятельности человека).⁷ Что же касается более конкретных высказываний Плифона на тему танатологии, то, как и следовало ожидать, они приведены *expressis verbis* в его двух монодиях: на смерть Клеопы Малатесты, супруги деспота Феодора II Палеолога (умерла в 1433 г.),⁸ и

³ H.-G. Beck, *Die Byzantiner und ihr Jenseits. Zur Entstehungsgeschichte einer Mentalität*, München 1979.

⁴ И. П. Медведев, *Византийский гуманизм XIV–XV вв.*, Санкт-Петербург 1997, 137.

⁵ О нем см. мою только что указанную монографию (примеч. 4), где указана соответствующая литература.

⁶ H.-G. Beck, *Die Byzantiner und ihr Jenseits*, 67.

⁷ K. Niarchos, *Ἄνθρωπος καὶ πράξις κατὰ τὸν Γεώργιον Γεμίστον-Πλήθωνα*, Πλατωνισμὸς καὶ ἀριστοτελισμὸς κατὰ τὸν Πλήθωνα, Ἀθήνα 1987, 71–94.

⁸ Литературу о ней см.: PLP 9 (1989) № 21366.

на смерть императрицы Елены Палеологины, супруги Мануила II и матери Иоанна VIII (умерла 23 марта 1450 г.).⁹ В первой их них,¹⁰ воздав должное многочисленным добродетелям умершей, между прочим, и ее благочестию, доказательством которого является «ее почитание Бога (ἡ τοῦ θεοῦ λατρεία), которое она демонстрировала продолжительными молитвами и постами в соответствии с нашим законом (τὸν ἡμέτερον νόμον)»,¹¹ Плифон отмечает, что еще недавно Клеопа приняла участие в одном «из святейших наших праздников и святых наших таинств (в Пасхе? — И. М.),¹² но из-за серьезнейшей и острейшей болезни, которую никакое врачебное вмешательство не смогло преодолеть, вынуждена была уйти из этой земной жизни; так, может быть, именно поэтому, как любезная Богу, она и была взята Богом в этот момент, причинив своей утратой верноподданым великое уныние (πολλὴν κατ᾽-φείαν), а святейшему нашему правителю — величайшее отчаяние (πλείστην ἄθυμίαν)». ¹³ И далее следует изложение танатологических воззрений автора как таковых.

«Но если бы в человеке — говорит он, — не было ничего бессмертного, то и отчаяние по причине смерти (близкого) было бы, по всей вероятности, неизлечимым. Ну а теперь, что мы можем сказать по этому поводу? Одна часть нас — смертна, другая — бессмертна. Из этого совершенно ясно, что то, что есть в нас наиболее существенного (τὸ κυριώτατον ἡμῶν), а именно это и есть человек, — это бессмертное (начало), а смертное добавлено наподобие хитона для нашей бессмертной части. Так что не сто́ит, пожалуй, очень уж отчаиваться из-за утраты этого самого хитона у нас самих или у наших друзей, пока само наше существо (τὸ κυριώτατον ἡμῶν), то есть то, что мы есть, не только остается существовать, причем в целостности и сохранности, но и предназначено для местопребывания, которое лучше, нежели этот вот земной мир. И поскольку оно в результате снятия этой смертной и земной оболочки выглядит лучше и чище, оно, соприкасаясь с пространством божественного, наслаждается им, особенно если уже здесь (на земле) существует какая-то привычка заботиться об этом. Но этого, как мы надеемся, сподобится и та, что ныне уходит от нас, ибо она прожила хорошую жизнь в служении Богу и соответствующим образом подготовлена (к жизни) в потустороннем мире. Тот же, кто пренебрегает здесь тамошними вещами, оказавшись по ту сторону, наверняка придет в замешательство и повернет обратно (ἀποστρέ-

⁹ PLP 9 (1989) № 21385.

¹⁰ *Sp. Lambros, Παλαιολόγεια καὶ Πελοποννησιακά* 4 (1930) 161–175 (далее цитируется: ПП)

¹¹ Ibid. 167. 13 — 14.

¹² Ibid. 168. 8 — 10. По мнению В. Блюма, это место — ясное доказательство обращения католички Клеопы Малатесты в православие: Georgios Gemistos Plethon. Politik, Philosophie und Rhetorik im spätbyzantinischen Reich (1355–1452) übersetzt und erläutert von W. Blum, Stuttgart 1988, 104. 7. Ср. также: G. Schmalzbauer, Eine bisher unedierte Monodie auf Kleope Palaiologina von Demetrios Pepagomenos, Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik 20 (1971) 237.

¹³ ПП, 4 (1930) 168. 10–15.

φοίτο), ибо столкнется с обстоятельствами, которые ему чужды и непривычны, и никоим образом для него не подходят.

Пожалуй, следует умозаключить, что смерть — это некое далекое путешествие в чужую землю (ἀποδημία μακρά),¹⁴ причем оно совершается при гораздо лучших (условиях), чем можно надеяться. Ведь многие исходят следами, когда их любимые отправляются в путешествие, при мысли о том, какое расстояние отделяет их друг от друга в настоящий момент. Однако, поразмыслив о том, с какими надеждами те отправляются в путь, они радуются за них, ибо им становится ясно, что происходит сразу же с теми, когда они путешествуют. Таким образом, нет ничего странного в том, что мы испытываем скорбь в связи со смертью любимых, хотя мы и оставлены ими с этим уходом лишь не надолго. И все же, приняв во внимание то, в каких лучших и божественных местах пребывания они оказываются, и то, что мы отделены от них лишь не надолго и скоро снова будем вместе с ними, причем в лучших условиях, мы должны отбросить по большей части наши скорби и по возможности спокойно сносить беду.

Здесь, пожалуй, как раз уместно высказать несколько кратких и общеизвестных слов о бессмертии и вечности души. Может быть, найдутся люди, которые сочтут нужным усомниться во всем этом, боясь как бы душа со смертью человека не растворилась в массе тела (τῷδε τῷ ὄγκῳ συνδιὰλύηται) и в результате больше вообще ничего нигде не останется. Если не удалить этот страх в отношении души, то все прочие слова или не будут иметь никакой пользы, или лишь самую незначительную. Ведь то, что душа человеческая бессмертна, не есть лишь наше утверждение, оно появилось отнюдь не недавно, будучи на слуху во многих частях вселенной; оно древнее и испокон веку высказывалось и воспевалось множеством самых прославленных народов мира. Почти всем людям представляется таким образом, что все они признают необходимость оказывать почитание умершим, но не в том смысле, что их вообще нет больше, а именно как существующим и находящимся с нами. Ибо люди, как кажется, относятся к божественному сходным образом, как и в отношении бессмертия души. В частности, все они верят в существование некоего божественного начала (τὶ θεῖον) и почитают его согласно своим установлениям, все оказывают умершим людям соответствующее почитание, полагая, что те еще живы и находятся среди них. Так что вполне сходным образом и то мнение и другое внушают доверие.

Если и следует иногда подвергать сомнению что-либо, относящееся к представлениям о вере, то все же не должно сомневаться в тех догматах, которые открыто и сообщая исповедовались всеми людьми во все времена. Еще ни одно неразумное существо (οὐδὲν τῶν ἀλόγων) не обладало верой (νενομίκεν) во что-то божественное, поскольку не осознает причинной связи

¹⁴ Ibid. 170. 4–5. Ср.: Платон, Апология 40 с — 41 с (аналогичное высказывание Сократа). Отметим также, что эта мысль присутствует и у Эразма Роттердамского в его «Приготовлении к смерти», а ведь в его библиотеке были сочинения Плифона.

(μηδ' αἰτίας συνήσιν), и оно не станет стремиться к вечности, ибо не осознает бесконечности (μηδ' ἀπειρίας συνήσιν); если же (оно не понимает) ни бесконечности, ни вечности, а лишь одной только разумной природе (τῇ λογικῇ φύσει) дано, наряду со многим другим, осознание (γνώσις) и перво-причины и бесконечности, то и человек, сподобившись от Бога разумной души, осознает и божественное и вечное, стремясь к тому и к другому. Ведь совершенно чуждой, смертной природе не познать самой Бога; это дано лишь родственной ему природе, ибо познающий субъект (τὸ γιγνώσκον) должен общаться (κοινωνεῖν) с познаваемым объектом (τῷ γιγνώσκομένῳ), а общающиеся существа должны быть родственны друг другу, и, таким образом, данное человеку влечение к вечности не может и далее оставаться несостоявшимся и тщетным. Ведь Бог не может оставить несостоявшимся и ничего другого, относящегося по своей природе к сфере великого, но он все создает, по всей вероятности, законченно целым (τελεσφόρα) и направленным навсегда или, по крайней мере, надолго к некоей подходящей для этого высшей точке (ἔς τι προσηκόν ἐαυτοῖς πέρας). Так что, если есть и то и другое, а именно — вера в божественное и стремление к вечности, то и душа человеческая вечна.

Это же можно было бы умозаключить и в отношении добровольных смертей (τῶν αὐθαρέτων θανάτων). Ведь ни одно из неразумных (существ, животных), как кажется, само не умерщвляет себя преднамеренно (ἐκ προνοίας), в то время как среди людей есть такие, которые умерщвляют себя. А если нет ничего, что бы стремилось к своей собственной гибели (неразумные животные, ведь, не стремясь к вечности по причине неспособности осознать это, все же не спешат добровольно навстречу своей гибели), то и душа человеческая не покушалась бы на нечто подобное, если бы смерть телесная и ей причиняла бы гибель. Напротив, раз она склоняется к мысли, что жизнь в единстве с телом не может ей больше идти на пользу, она (то есть душа), убив его сама или позволив убить его желающим сделать это, сразу же уходит из жизни (οἴχεται ἀπιοῦσα), чтобы не делать уступки ничему из того безобразного, что может причинить ей какой-либо вред».¹⁵

Аналогичным образом строится и вторая монодия. Подробно охарактеризовав высоконравственные достоинства скончавшейся императрицы Елены Палеологины, Плифон излагает свою танатологию в следующих словах: «И вот, стало быть, она, обладая столь тонкой и благородной душой (καλὴ κάγαθὴ τὴν ψυχὴν) и познав счастливую судьбу во множестве дел, в не столь уж молодом возрасте¹⁶ уходит сейчас из этой земной жизни. Нелегко перенести это событие без причитаний: мы, люди, по природе своей (πεφύκαμεν) не можем без слез выдержать все прочие разлуки и отъезды друг от друга здесь, на земле, а особенно те, которым предстоит стать более длительными. Ведь мы больше радуемся, если пребываем вместе с нашими

¹⁵ Ibid. 169. 1–174.4.

¹⁶ Елена Палеологина, как уже было сказано, умерла 23 марта в возрасте 75 лет.

любимыми, друг около друга, и мы, естественно, скорбим, когда расстаемся друг с другом. Нам необходимо придерживаться в отношении смерти родных и друзей, а также и нашей собственной смерти, следующих мыслей: смерть — это отправление (снова ἀποδημία) того лучшего и наиболее существенного, что есть в нас, в некое подобающее ему пространство (ἐς δὴ τινὰ αὐτῷ προσήκοντα χώρον), а отнюдь не полная утрата. Ужасно то учение, согласно которому смерть — это полная утрата нами друг друга; она делает всех тех, кто его исповедует (будь то частные лица или общественные организации), более жалкими и ничтожными по сравнению с теми, что придерживаются противоположного убеждения. К тому же это учение и ложно (ψευδές). Тот факт, что оно ложно, явствует, прежде всего, из того, что оно делает его приверженцев хуже, чем те, которые отстаивают противоположное учение. Ибо неестественно, чтобы ложное учение делало лучше, а истинное — хуже, но в действительности как раз то, что делает людей хуже, — ложное, а то, что их делает лучше, — истинное. И впредь не следует полагать, имея ввиду лишь нашу общность (κοινωνία) с животными, что вся наша сущность (οὐσία) почти одинакова с сущностью животных. Напротив, следует иметь в виду наше отличие от них в теории и на практике, заключая, что нам присуща некая совсем иная сущность, которая гораздо более божественна, нежели сущность животных. Именно так обстоит дело.

То, что во главе всех (существ) стоит некий единый Бог, являющийся и творцом их и производителем, а также добром в самой высшей степени, — никто отрицать не станет, или сам додумавшись до этого, или слушая тех, которые так считают, если, конечно, кто-нибудь не совратил его рассудок. В свою очередь, всякий согласится с тем, что между ним (Богом) и нами (людьми) существует некое иное естество (εἴη τις ἄν καὶ ἄλλη φύσις), единое по роду или разделенное на много родов, более могущественное, чем мы, но гораздо более уступающее тому (то есть Богу) в величии. Ведь никто не станет считать, что наилучшим из творения Бога являемся мы (то есть люди. — И. М.). Напротив, всякий, имеющий ум, должен признать, что те существа (φύσεις) более могущественны, чем мы, или что они суть некие души, более могущественные, нежели наши. И если те существа (φύσεις) таковы, какое другое творчество и какая другая деятельность могли бы быть им более всего свойственны, нежели созерцание сущего (ἡ τῶν ὄντων θεωρία) и познание на этой основе творца всех вещей? Никакой другой деятельности, более мощной и более блаженной, чем эта, не может быть у тех, кто естественным образом сподобился этого, да и человек, как это всем очевидно, наряду с созерцанием сущего, причастен и к этому (то есть к познанию Творца. — И. М.).

Стало быть, человек соучаствует (κοινωνοῖ) не только в делах животных и делает то, чем занимаются животные, но и в делах тех родов (существ), которые более могущественны, чем мы; и если он по возможности занят тем же самым созерцанием, что и у них, то тогда по необходимости общающиеся стороны соучаствуют в делах и сущностных событиях (τοῖς ἔργοις καὶ ταῖς οὐσίαις), ибо сущности должны иметь соответствие с делами, а дела — с

сущностями. Так, например, если кто-то, видя, как человек соучаствует в делах животных полагает, что тот обладает сущностью, сходной с сущностью животных, должен, правильно оценивая ситуацию, и видя, как человек соучаствует в делах существ более могущественных, чем он, считать, что он обладает сущностью, сходной с сущностью тех, поскольку лишь из сходной сущности могут получаться и сходные творения, а, стало быть, следует считать, что человек состоит из двух сущностей: одной — божественной, другой — звериной, причем, эта последняя — смертна, божественная же наша — бессмертна, если и сущность более могущественных, чем мы родов — тоже бессмертна.¹⁷ Ведь было бы совсем нелогично, если бы Бог, являясь высшим благом и лишенный какой бы то ни было зависти, не породил бы, наряду с прочими вещами, бессмертные сущности, которые стоят к нему ближе, нежели все другое. И если те бессмертны, тогда и то из нашей сущности, что родственно им, — вечно, ибо никогда смертное не станет родственно бессмертному, точно также никогда то, что имеет ограниченную и потому однажды кончающуюся способность к бытию, не может быть подобным тому, что является бесконечным и беспредельным.

Да и те, что умерщвляют себя, делая это из разумных соображений (εὐλόγως) или нет (для того, что мы хотим доказать это не имеет значения), показывают, что человек составлен из двух сущностей (ἐκ δυοῖν οὐσίαις), бессмертной и смертной. Нет ведь ничего, что бы от природы побуждало к уничтожению самого себя (ἐπὶ τὸν ἑαυτοῦ ὄλεθρον), но все не упускает возможности к существованию и (само-) сохранению. Так что человек, умерщвляя сам себя, не смертным (своим началом) умерщвляет в себе смертное, а свою смертную природу ему свойственной бессмертной сущностью.

На основе этих и подобных им рассуждений, приводить которые в настоящий момент целиком не совсем уместно, мы видим: древнейшие на нашей памяти и знаменитейшие среди народов вселенной, а именно: иберы, кельты, тирренцы (то есть этруски), фракийцы, эллины, римляне, египтяне, мидийцы и индусы, как и те из прочих народов, которые имели еще до некоторой степени известность среди людей, были одержимы мыслью (νενομικότα) о бессмертии наших душ.

Стало быть, мы с полным правом (εἰκότως) говорили о том, что смерть наших родных и друзей, как и наша собственная, — это лишь отъезд (ἄποδημία) того главного, что есть в нас (τοῦ κυριωτέρου ἡμῶν), в подобающее для него пространство, и расставание (διάστασις) друг с другом, на какое-то время, но не навсегда. Поэтому следовало бы каждому человеку в качестве утешения (εὐπαράμυθής) перед лицом подобных событий питать надежду на то, что смерть родных — это не величайшая из бед, особенно смерть тех, в отношении которых есть надежда (ἐλπίς ἐστιν), что из-за их добродетели и праведной жизни им там приготовлен хороший прием. Эту надежду мы

¹⁷ Об учении Плифона о человеке как некоем промежуточном звене (μεθόριον), связующем воедино две части мироздания — смертную и бессмертную, см.: И. П. Медведев, Византийский гуманизм, 120 сл.

должны питать и в отношении только что ушедшей отсюда императрицы, украшенной столь высокой добродетелью и прожившей свою жизнь столь праведно. Ведь даже малоумные люди понимают, что на том свете (ἐκεῖ) добрые получают более высокую награду, порочные, напротив, худшую, ибо мы верим, что Бог — это в высшей степени справедливый, но в то же время непреклонный судья».¹⁸

Итак, подводя итог нашему затянувшемуся цитированию Плифона, можно, мне кажется, сделать вывод, что наиболее оригинальными представляются взгляды этого философа на проблему суицида как присущего именно человеку способа распоряжаться своей судьбой. То, что это не было просто риторикой по случаю участия Плифона в конкретных похоронах,¹⁹ свидетельствует тот факт, что эти взгляды философ высказывает и в своем, сугубо «академическом» сочинении — в трактате «Законы», в послесловии к которому говорится следующее: «Что человек состоит из двух начал, становится нам ясным и из другой, тоже бесспорной аксиомы, согласно которой нет ни одного из существ, которое бы само стремилось к уничтожению самого себя (ὁ ἅν αὐτὸ ἐπὶ τὸν αὐτοῦ ὄλεθρον ὀρμῆσειεν), но все отнюдь не отказываются от того, чтобы сохранить себя и жить, насколько это возможно. Ведь когда эту аксиому принимают, а затем видят, как некоторые из людей умерщвляют самих себя, то становится в высшей степени ясно, что это не наше смертное начало убивает само себя, а нечто иное, лучшее по сравнению с ним и не погибающее вместе с ним, так как не поставлено от него в зависимость, как все те смертные виды, которые гибнут вместе с разрушением тех тел, с которыми они были прежде связаны, ибо если бы эта лучшая часть нашей породы находилась в зависимости от нашего смертного начала, то она не только не могла бы оказать ему сопротивление в столь важном вопросе, но и не в чем самом незначительном; имея же свою собственную и существующую независимо сущность и сочтя, что совместное со смертным телом существование ей не на пользу (правильно или нет это сочтено, не имеет значения), она умерщвляет его как нечто чуждое ей и освобождается от этого кажущегося ей зловердным и неприятным сожителем».²⁰ Ну и так далее — почти буквальное совпадение с текстом второй монодии (создается впечатление, что Плифон, выступая на похоронах, цитирует свое сочинение!).

Отметив необычайную навязчивость у Плифона этой странной на первый взгляд идеи, делавшей из него прямо-таки теоретика самоубийства и (добавлю от себя) в этом вопросе предшественника экзистенциализма с его проблемой выбора и необходимости поставить себя перед последней воз-

¹⁸ ПП, 3 (1926) 274.1 — 280.8.

¹⁹ Комментируя текст второй монодии, В. Блюм не без оснований замечает, что при всем желании нельзя удержаться от упрека Плифону, который использует несчастье людей (оплакивание умершей ближними) для пропаганды своего учения о потустороннем мире, правильно рассуждая, что в подобной ситуации он будет гарантирован от нападков (см.: Georgios Gemistos Plethon ... von W. Blum. 111.7.

²⁰ Pléthon, *Traité des lois*, presentation de R. Brague, Paris 1982, 248.

можностью своего бытия — смертью (во всяком случае, Сартр, если не ошибаюсь, высказывался об этой способности человека почти в плифоновских выражениях),²¹ уже упоминавшийся современный немецкий исследователь Вильгельм Блюм в своей антологии сочинений Плифона (они переведены им на немецкий язык) задается вопросом: не развился ли у него этот комплекс из-за его преклонного возраста или болезни, не была ли это «только» философия или *ultima ratio* перед угрозой гибели государства и его любимой Мореи? «Мы, — говорит Блюм, — не можем привести ни одной причины, однако ясно одно: если Плифон столь напряженно (и внешне — немотивированно) размышляет над проблемой самоубийства, то для него это была проблема в высшей степени личная; он изложил эти свои соображения, имея в виду прежде всего свою собственную проблему» (а в примечании к этому месту Блюм добавляет: «Не была ли его смерть 26 июня 1452 г. вызвана самоубийством? Нам это неизвестно, но от такой возможности не следует отмахиваться совсем. Разве великий аттический ритор Исократ (436 — 338) не умер в возрасте 98 лет от добровольного самоистощения?»).²²

Что можно сказать на это? Все, конечно, могло быть, но стоит ли драматизировать ситуацию? При том, что вся его философия обращена в будущее, пронизана оптимизмом (ведь и сам Блюм отмечает, что истинная жизнь человека по Плифоне — здесь, на земле, что и отмечает диаметрально противоположным образом его учение не только от христианского, но и от учения «каких-нибудь» Платона или Плотина),²³ наконец, верой в лучшее будущее, Плифон вряд ли мог быть сторонником столь мрачного «модуса экзистенции» человека в его «пограничной ситуации». Скорее всего, эта идея, вообще связанная с вопросом о свободе воли (или лучше — с вопросом о свободе выбора, ибо означала преодоление судьбы), была у Плифона философской рефлексией, составной частью его размышлений о природе человека, но шла не от Платона (он, кажется, не считал возможным идти наперекор судьбе), а от стоиков.²⁴ К тому же, вопреки мнению Блюма, Плифон не был уж совершенным «теоретиком-одиночкой»²⁵ в вопросе о суициде, поскольку и его прежний учитель — Димитрий Кидонис, — пусть не в столь глобальном контексте и не с столь глобальными обобщениями, но все же касался этой темы в своем знаменитом трактате «Περὶ τοῦ καταφρονεῖν τὸν θάνατον» («О пренебрежении к смерти»).²⁶ Он тоже считал, что душа человека может дей-

²¹ Разумеется, этим мы не хотим сказать, что Плифон был предшественником экзистенциализма в целом, как философской системы: отправные точки философствования Плифона и экзистенциалистов были различны.

²² W. Blum, Op. cit. 35 und Anm. 26.

²³ Ibid. 81.

²⁴ Эта наша мысль о стоических корнях плифоновского мировоззрения получает солидное подтверждение в интересном исследовании Ваны Николаиду-Кирианиду. См.: V. Nikolaidou-Kyrianiidou, 'Ο πολιτικός κατὰ τὸν Γεώργιο Γεμιστό-Πλήθωνα: Εἶναι πλατωνική ἡ κατὰ Πλήθωνα πολιτική φιλοσοφία; Ἀθήνα 1992.

²⁵ W. Blum, Op. cit. 35.

²⁶ Patrologia graeca, 154 (1866) 1169–1212. См. перевод на русский язык: М. А. Поляковская, Портреты византийских интеллектуалов, Санкт-Петербург 1998, 283–319.

ствовать в совершенстве не иначе, как освободившись от помех со стороны тела (ἄν μὴ τῶν παρὰ τοῦ σώματος κωλυμάτων ἀπαλλαγῇ), от всех, связанных с земным существованием несчастий, которые «иногда и удавки несноснее человеку» (ὃ τίνας δὲν βαρύτερον βρόχου ἀνθρώπῳ), что освобождение от плоти — это возвращение к жизни (ἐπάνοδος πρὸς ζωὴν),²⁷ и т. д. Но это уже иная история.

Игорь П. Медведев

ТАНАТОЛОГИЈА ГЕОРГИЈА ГЕМИСТА ПЛИТОНА

Хришћанство је сматрано религијом која пркоси смрти, видећи у њој само привремено одвајање тела и душе и објављујући да ће наступити време — на крају света — када ће се обе човекове стране поново ујединити. Могло би се помислити да су у Византији, која је била бастион најконзервативнијих традиција хришћанства, ове идеје потпуно доминирале међу становништвом које је према општем мишљењу било дубоко религиозно. Међутим, као што је показано у књизи Н.-Г. Beck, *Die Byzantiner und ihr Jenseits* (München 1979), идеје Византинаца о смрти и ономе што очекује људска бића преко граница телесног постојања биле су повремено прилично различите од црквеног учења, у ствари нехришћанске по својој природи. Један од најживљих примера представља танатологија позновизантијског неоплатонског филозофа Георгија Гемиста Плитона, коме из неког разлога Х. Г. Бек није био поклонио довољно пажње, па је стога овај чланак и фокусиран на њега и његове погледе. Од највећег интереса су Плитонови погледи на проблем смрти (која је за њега путовање у страну земљу, па шта више и пут у бесмртност) и самоубиства. Према Плитону, основна разлика између животиње и људског бића састоји се у способности човековој да почини самоубиство, што га чини ближим божанству, јер самоубица уништава своје смртно биће уз помоћ сопствене бесмртне суштине. В. Блум је претпоставио да ова *idée fixe*, која изгледа као да је Плитона претворила у чистог апологету самоубиства, мора да је настала због тешкоћа које су доносили старост и лоше здравље. Или је то била нека врста *ultima ratio* пред непосредном претњом пада Царства и његове драге Мореје. Такође, није искључена могућност да је Плитонска смрт била — самоубиство.

Ипак, будући да је целина Плитонове филозофије усмерена ка будућности и обележена оптимизмом, тврдећи да је права егзистенција човекова овде

²⁷ PG. 154 (1866) 1197 B, 1201 A, 1201 D.

на земљи, не чини се да је Плитон могао бити протагониста тако тамног „начина егзистенције“ особе која је притерана уза зид. Ова идеја која се углавном односи на питање слободне воље (или пре на питање слободног избора) била је највероватније део Плитонових филозофских рефлексија, ослоњених стварно на стоике а не на Платона (колико знамо он није налазио да је могућно изазивање судбине). Штавише, Плитон није био једини који је теоретисао о питању самоубиства, јер је већ његов бивши учитељ Димитрије Кидон дотакао ово питање, мада не са тако општим закључцима, у својој чувеној расправи *De contemnendo morte*.