

которому трактовка византийцами смерти и того, что ожидает человека за пределами жизни (т. е. основных вопросов этики), носила чаще всего, как оказалось, нехристианский характер<sup>23</sup>. В бесчисленных монодиях и житиях византийские авторы, описывая последние часы жизни своих персонажей, избегали прямо говорить о *mysterium tremendum*, об ожидании четырех *novissima*, растворяя φόβος θανάτου (страх смерти) или в платоновской идее вечного круговорота жизни, кото- {248}рая никогда не пропадала (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 (например, у Плифона смерть — это всего лишь долгое путешествие в чужую страну, мало того, она у него же — путь к бессмертию). Идеал смерти в представлении гуманистически образованного византийца изучаемой эпохи — это идеал смерти мудрой и спокойной, исполненной самообладания (εὐχρηστοσύνη, по Метохиту), 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»<sup>24</sup>. 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<sup>25</sup>, 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 ней. 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 *kairisité* Никифора Григоры, его учение об учете всех «бесконечно малых», об условиях правильной оценки ситуации и безошибочного выбора {249} оптимально благоприятного момента для вмешательства с целью изменить положение дел)<sup>26</sup>? 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<sup>27</sup>.

<sup>24</sup> Ibid. S. 67.

<sup>25</sup> Bargelotes L. Fate or Heimarmene according to Pletho // Diotima. 1975. T. 3. P. 137—139; Koutlouka M. E. Le destin chez Plethon // Πλατωνισμοῦ, ἔς καὶ, Ἄριστοτελισμοῦ, ἔς κατα, τὸ, ἢ Πλήθωνα. Ἀθῆναι, 1987. P. 119—124; Blum W. Georgios Gemistos Plethon: Politik, Philosophie und Rhetorik im spätbyzantinischen Reich (1355—1425). Stuttgart, 1988. S. 81—86.

<sup>26</sup> Moutsopoulos E. La notion de «kairisité» historique chez Nicéphore Grégoras // Actes du XIV<sup>e</sup> Congrès international des études byzantines. Bucarest, 1975. T. 2. P. 217—222.

<sup>27</sup> Matthaei Camariotae. Orationes duae contra Plethonem de Fato/ Ed. H. S. Reimarus. Leyde, 1721. P. 86,