

## Оглавление

Введение . . . . .	3
Очерк первый. <b>Димитрий Кидонис: патриот или предатель?</b>	14
Начало пути. Политический идеал юности . . . . .	14
Месадзон . . . . .	28
«Ученая дружба» . . . . .	53
Социум: гармония и дисгармония . . . . .	61
Смысл жизни и смерти . . . . .	70
Отношение к латинской культуре . . . . .	79
«Дело» Прохора Кидониса . . . . .	89
Нужно ли ученым спорить? . . . . .	96
Родина — самое святое . . . . .	107
Очерк второй. <b>Николай Кавасила: от критики ростовщичества к «жизни во Христе»</b>	115
Истоки . . . . .	115
Каким должно быть императору . . . . .	117
Ростовщичество — главное зло . . . . .	129
Новая волна споров . . . . .	137
Добро и любовь спасут мир . . . . .	144
Очерк третий. <b>Алексей Макремволит: мир и общество глазами учителя</b>	152
Преподаваемая античность . . . . .	153
Раньше все были равны . . . . .	157
Болезни общества . . . . .	160
Из двух зол выбирают наименьшее . . . . .	166
Близится конец света . . . . .	171
Заключение . . . . .	177
Примечания . . . . .	180
Приложение . . . . .	189
Алексей Макремволит. Разговор богатых и бедных . . . . .	189
Димитрий Кидонис. Монодия на павших в Фессалонике . . . . .	202
Димитрий Кидонис. Слово о пренебрежении к смерти . . . . .	211
Литература . . . . .	240

М. А. Поляковская

ПОРТРЕТЫ  
ВИЗАНТИЙСКИХ  
ИНТЕЛЛЕКТУАЛОВ

Три очерка

Екатеринбург  
Издательство  
Уральского  
университета  
1992

ББК ТЗ(0)44

П542

Рецензенты:

кафедра истории средних веков Ленинградского университета;  
доктор исторических наук *И. П. Медведев*

Редактор *О. Л. Сафьянова*

Технический редактор *Т. М. Качула*

Корректор *Т. С. Валек*

**Поляковская М. А.**

П542 **Портреты византийских интеллектуалов.**— Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 1992.— 256 с.  
ISBN 5—7525—0256—X

Личность в ее сложных взаимоотношениях со временем и обществом, ее представления о мире и предназначении человека находятся в центре книги. Биографический жанр, избранный автором, обратит читателя не столько к общим проблемам истории и культуры Византии XIV века, сколько к судьбе творческого, образованного и пишущего человека в стране, идущей по пути неминувшего политического и экономического кризиса.

Книга адресуется ученым-медиевистам, преподавателям и студентам гуманитарных факультетов, а также всем, кто интересуется историей и культурой Византии.

П 0503010000—65  
182(02)—92

1146736

ББК ТЗ(0)44

ИБ № 586

---

Сдано в набор 22.11.91. Подписано в печать 10.03.92.

Формат 84×108<sup>1/32</sup>. Бумага газетная. Печать высокая. Гарнитура литерат.

Уч.-изд. л. 14,8. Усл. печ. л. 13,4. Усл. кр.-отт. 13,63.

Заказ 522. Тираж 1000 экз. Арт. с. 92—65.

---

Издательство Уральского университета.  
620219, Екатеринбург, ГСП-830, пр. Ленина, 136.

Типография издательства «Уральский рабочий».  
620219, Екатеринбург, ул. Тургенева, 13.

ISBN5—7525—0256—X

© М. А. Поляковская, 1992

## Введение

В начале века французский ученый Шарль Диль написал книгу «Figures byzantines», известную всем византинистам мира. В русском переводе книга получила название «Византийские портреты». Сохраним традицию биографического жанра и назовем нашу книгу «Портреты...» — речь пойдет о судьбах людей, их взгляде на мир, на общество, на человека. Может быть, слово «портреты» уместно еще и потому, что время не сохранило каких-либо изображений героев этой книги.

История Византии оставила около пятисот имен ученых, писателей, поэтов, художников и философов. Однако русской читающей публике в большинстве случаев они почти неизвестны. Особенно это относится к «осени» византийской культуры, когда страна стояла перед гибелью.

Голландский ученый Йохан Хёйзинга, исследуя закат западноевропейской средневековой культуры, писал, что в ходе работы его взгляд «устремился как бы в глубины вечернего неба, но было оно кроваво-красным, тяжелым, пустынным, в угрожающих свинцовых прогалах и отсвечивало медным, фальшивым блеском» (157, 5). Этот образ в несколько ином смысле приложим и к Византии. Если во Франции и Нидерландах XIV—XV вв., о которых писал Хёйзинга, вот-вот среди туч должен был пробиться первый ранний луч нового дня, то византийцами этого же времени фальшивый блеск порой уже воспринимался как естественный, а тяжелые темно-красные вечерние тучи были прологом ночи.

Византийская империя, восстановленная в 1261 г. Палеологами, после полувекового «небытия», вызванного латинским завоеванием в результате IV крестового похода, была лишь тенью некогда могущественного го-

сударства. Она владела ничтожной по сравнению с ранним периодом своей истории территорией — по сути дела только Фракией и Македонией, островами Эгейского моря, постепенно утрачивая власть и над малоазийскими землями.

Вместе с именем и статусом империи была восстановлена ее официальная идеология, сложившаяся в годы акме страны. И чем слабее становилась восстановленная империя в экономическом и политическом отношениях, тем более заметным был ее апломб «великой страны».

Византийское самодержавие (автократия) как форма государственного правления сложилась исторически, унаследовав от Римской империи некоторые ее элементы, которые постепенно адаптировались и видоизменялись. В основе политической концепции Византии лежал культ императорской власти (72, 250, 268). Однако василевс, олицетворяя империю и воплощая в себе идею закона, имея, казалось бы, неограниченные права в отношении жизни и имущества подданных, был зависим от многовековой традиции, от ритуала и высших чиновников (72, 83—88). Законы, которыми византийцы очень гордились, были сориентированы на нормы прошлого и давно уже не соответствовали поздневизантийским реалиям. Но при этом империя сохраняла реноме правового государства.

Византия во все века своего существования сохраняла огромный аппарат управления. Столь большого корпуса чиновничества не имела ни одна средневековая европейская страна (82; 176; 372). Административная структура формально казалась четкой, но реальной дифференциации обязанностей по сути дела не было. Строгой регламентации подвергались в основном все несущественные моменты управления, но в целом управленческая структура не была скоординирована. Высшие должности, являясь почетными, чаще всего не были связаны с выполнением каких-либо определенных должностных обязанностей. В связи с этим реальные функции перемещались на средние и низшие этажи управления. Система личных отношений и связей пронизывала управленческие структуры. Чиновники всех рангов превращали свою должность в доходное место. Византийское государственное управление, названное М. Я. Сюзюмовым классикой бюрократизма (138, 37), страдало всеми при-

сущими ему пороками — формализмом, волокитой, взяточничеством и беззаконием. Бюрократическая централизация была одной из причин многих болезней общества и его явного отставания в XIV в. от передовых европейских стран.

Государственный диктат в сфере ремесленного производства, недальновидная внешнеторговая политика византийских императоров в сочетании с культом официальной идеологии, давно уже ставшей далекой от жизни догмой, привели к постепенному снижению темпов общественного развития и затем — к стагнации.

Имея широкие международные связи и продолжая претендовать на роль второго Рима, центра ойкумены, империя в поздний период все чаще полагалась на изощренность дипломатии, а не на реальный вес в экономической и политической сферах. Курс «большой политики» давно уже уступил место вынужденным мелким сиюминутным решениям.

Постоянное лавирование между сербами, турками, болгарами и латинянами, неизменно стоявшее в повестке дня возможное заключение унии с католиками, стремление выбрать из всех зол наименьшее приводили к утрате национального и религиозного единства в стране (216, 33—34).

В области духовной культуры, где за Византией многие века признавалось лидерство, также было заметно отставание (342). Византийская литература XIV в. не знала явления, подобного Франческо Петрарке или Джеффри Чосеру. Тот всплеск нового, который проявился в изобразительном искусстве («палеологовский Ренессанс»), был кратковременен. Однако у поздневизантийской культуры было то преимущество перед западной, что она никогда не порывала с античностью. Поскольку языком образованности в Западной Европе был латинский язык, «открытие» Эллады для нее было затруднено. Византийские ученые круги обладали монополией на аттический язык Древней Греции: он был сохранен в Византии в среде интеллектуальной элиты. В латинских же странах незнание греческого языка становилось препятствием для полнокровного овладения античностью. Когда Петрарка получил в 1353 г. одну из рукописей Гомера, он смог, радуясь, лишь прижать ее к груди. Латинский перевод Гомера был выполнен по его просьбе лишь десять лет спустя (156, 103—104).

Роль Византии в судьбах европейского Ренессанса велика: она, сохранив язык античности и рукописи, из века в век воспроизводила интеллектуальную элиту, высшим *credo* которой была рафинированная античная культура. Однако стремление сохранить наследие эллинов нетронутым приводило к его канонизации и, как следствие, к проявлениям застоя в науке. Слияние же двух потоков средневековой европейской культуры — латинской и греческой — дало сохраненной античности новую жизнь.

К чести для Византии надо заметить, что во все века ее существования образованность высоко ценилась. Приобщение к наукам часто было залогом будущей карьеры. Публичное произнесение блестящей речи открывало перед молодым человеком двери в дома многих высокопоставленных лиц. Василевсы поощряли занятия науками, а диспуты при императорском дворе были событием большой значимости.

Византийская структура образования покоилась на греко-римской традиции. Изучение основных дисциплин тривиума и квадравиума лежало в основе преподавания. Грамматика, представлявшая собой синтез гуманитарных дисциплин, лежала в основе начального образования. Она давала каждому, прошедшему этот курс, грамотность письма и речи, что позволяло любому человеку, будь он даже из городских низов, определиться на государственную службу, в одну из тех контор, которых было так много в бюрократическом государстве. Свидетельства о грамотности крестьян сохранились в византийских актах, где наряду с крестами довольно часто стоят собственноручные подписи.

Особенностью византийской системы образования являлся светский в целом ее характер. Византия в силу особенностей своего исторического пути избежала, в отличие от Западной Европы, этапа почти полной монополии церкви в сфере образования. Богословие шло в школьных курсах «на равных» со светскими науками, не перекрывая их и не трансформируя их сути. Без овладения светскими науками трудно было представить себе образованного человека.

По византийской традиции, начальное образование в среде аристократии и в околоаристократических кругах было по преимуществу домашним. Обычно им руководил кто-то из родственников или людей, близких к дому.

С именем первого учителя часто связывались не только первые шаги в науках, приобщение к «открытию» мира, но и воспитание характера, нравственная ориентация. Известный ученый XIV в. Никифор Григора написал о своем первом учителе, что он преподавал «своим пасомым такие законы и правила, которые сообщают человеку нравственную красоту, сдерживают в нем излишние порывы, приучают умерять желания и останавливают всякое нескромное движение» (115, 112).

Место учителя в жизни образованного византийца было, как правило, весьма значительным. Многие византийские писатели в автобиографиях или автобиографических экскурсах, наряду с родителями, называли имена своих учителей. Интимный характер обучения, передача учителем не только какого-то объема конкретных знаний, но и своего творческого опыта создавали в процессе преподавания особый нравственный и интеллектуальный климат.

После этапа первоначального обучения молодые люди из аристократических семей обычно направлялись в столицу или другой крупный город для продолжения своего образования у кого-либо из ученых, зарекомендовавших себя в той или иной науке.

Обычно уже в юношеском возрасте у учеников складывался под впечатлением личности учителя идеал ученого. С целью восстановления эталона интеллектуала в византийской литературе XIV в. используем характеристику, данную ученому начала века Феодору Метохиту его учеником, известным историком Никифором Григорой. Прежде всего он называет как непременный атрибут учености широкую эрудицию. Григора писал о Феодоре Метохите: «На каждый вопрос о делах давно минувших или о позднейших он мог ответить во всякое время, и говорил, как по книге... Это была живая библиотека, в которой легко было наводить необходимые справки...» Непременным качеством ученого Никифор Григора считает стремление к постоянному совершенствованию в науке. Настоящий ученый «при смутном и тревожном положении дел, при самых разнообразных заботах, наполнявших его душу, всегда еще находил досуг читать и писать». Но в то же время он подвергал критике тех ученых, которые «с молодых лет совершенно предавшись ученым занятиям и оставаясь глухими ко всему происходящему вокруг них», не отдавали сил публичной об-



ственной деятельности. Никифор Григора считал, что наука не может быть плодом трудов человека, оторванного от реальной жизни. Он писал: «Одинокое изучение наук, какое получается при посредстве книг, будет ли оно коротко или обширно, по моему мнению, походит на телесный организм, не имеющий еще души и только снабженный внешними чувствами...». Григора преклонялся перед великим логофетом Феодором Метохитом за его умение совместить научную работу с активной общественной жизнью: «Он так распоряжался временем, что с утра до вечера всецело и горячо был предан занятиям по общественным делам во дворце, как будто ученость была для него делом совершенно посторонним; ночью же, возвратившись домой, он весь погружался в литературу, как будто был каким-нибудь схоластом, которому ни до чего другого нет дела». Признаком большой учености Никифор Григора считал умение передать свои знания ученикам в отличие от такого учителя, «который с кафедры говорит речи неблаговременные, безрассудные, трескучие, шумные и не заключающие в себе ничего полезного» (115, 113—114).

Отношения учителей и учеников часто складывались в атмосфере дружбы. Понятие «ученик и друг» характерно для византийской ученой среды. Почти каждый из учеников считал для себя долгом чести оставить сочинение, прославляющее дидаскала. Последние же иногда делали наиболее близких из учеников своими доверенными лицами. Поклонение учителю порой становилось решающим фактором при определении идейной платформы в последующие годы.

Для истории византийского образования и образованности в высшей степени характерна преемственность. Почти все выдающиеся государственные и церковные деятели, ученые, писатели последних двух веков существования империи оказывались связанными цепочкой, по которой передавались знания от одного поколения к другому. Ученик Монастариота, будущего митрополита Эфесского, Никифор Влеммид стал учителем Феодора II Ласкариса и Георгия Акрополита. Последний был учителем Григория Кипрского, который дал образование Феодору Музалону и Никифору Хумну. Максим Плануд и Фома Магистр учили Димитрия Триклиния. Учениками Плануда были также Мануил Мосхопул и Георгий Лакапин. У Фомы Магистра учился будущий патриарх

Филофей Коккин. Среди учеников Феодора Метохита мы видим Никифора Григору, Феодора Милитениота, Исаака Аргира, Мануила Вриенния. Последний в зрелом возрасте учился также и у Фомы Магистра. Никифор Григора учил Иоанна Кипариссиота, а также детей своего учителя Метохита. Учениками будущего митрополита Фессалоникийского Нила Кавасилы были его племянник Николай Кавасила и Димитрий Кидонис. Среди тех, кто учился у Кидониса, были Мануил II Палеолог, Мануил Калека, Максим Хрисовберг, Мануил Хрисолора; посещал его школу и Георгий Гемист Плифон. Последний был учителем Марка Евгеника, будущего митрополита Эфесского, а также Георгия Схолария, позднее ставшего учеником Марка Евгеника. Виссарион Никейский учился вместе с Иоанном Аргиропулом и Константином Ласкарисом у Мануила Хрисококка; учителями Виссариона были также Хортасмен и Плифон; у Плифона учился и правнук Феодора Метохита Димитрий Рауль Кавакис. Учениками Схолария были Феодор Софиан и Матфей Камариота. У Иоанна Аргиропула учился Михаил Апостольский (оба — и учитель, и ученик — относились к кругу Плифона). Не все звенья цепочки смыкаются, но определение «учитель учителей» (*didaskalos ton didaskalon*) может быть отнесено в самом широком смысле ко многим византийским ученым.

Приведенный здесь далеко не полный перечень учителей и учеников дает некоторое представление о преемственности образования в Византии. Все, кто учил и учился, знали друг друга если не лично, то через своих друзей или хотя бы по работам. Тесные контакты в мире византийской образованности, сохраняемые на протяжении многих десятилетий, несомненны (342, 8).

Византийские письма и речи доносят до нас ту атмосферу интеллектуального общения, которая была характерна для литературно-научных кругов. Литературные салоны (91), называемые театрами (*theatra*), собирали любителей тонкой игры ума и совершенства словесного образа. Под сводами домов интеллектуалов, собиравших подобные «театры», нередко кипели дискуссии по философии, астрономии, риторике, звучали музыка и пение, сопровождавшие тексты зачитываемых речей и наиболее эффектных писем. Правда, подобные собрания не всегда завершались бурными рукоплесканиями и возгласами восторга. Порой литературные дискуссии были

поводом «провалить» соперника, обнаружить принародно его некомпетентность в каком-либо вопросе, что кончалось скандальной ситуацией (118, 250—252). Как бы то ни было, подобные салоны были собраниями равных, говоривших на одном языке — как в прямом смысле, поскольку аттический язык отличался от разговорного, так и в силу его иносказательности, недоговоренности, полунамёков, аллегорий, которые были доступны только кругу интеллектуалов.

Носители византийской образованности в XIV в. представляли некое единство, определяемое не только личными связями, но и социальной средой. По результатам исследования И. Шевченко, представленным им на XIV Международном конгрессе по византиноведению (1971), светские интеллектуалы составляли 45 % всей группы литераторов и были представлены знатью, высокими сановниками, лицами, близкими ко двору. Среди писателей XIV вв. мы встречаем несколько императоров и членов царствующей семьи. Хотя группа лиц, представляющих выходцев из знатных или состоятельных семей, велика, однако немногие из интеллектуалов владели землей (267, 90). Только некоторые из пишущих людей имели определенную профессию врача или юриста. Большинство из них занимались всем понемногу — филологией, риторикой, физикой, астрономией, юриспруденцией, теологией и другими науками. Лишь четыре или пять писателей могут быть определенно отнесены к средним или даже низшим социальным группам. Но в целом безземельные интеллектуалы в условиях обнищания страны и общего понижения уровня жизни чувствовали себя довольно неуютно и постоянно сетовали на материальные затруднения (342, 8—9).

Несколько бо́льшая группа (по Шевченко, 55 %) может быть отнесена к церковной среде. Более половины из них монахи, часто очень высокого ранга. Среди писателей этой группы — патриархи, митрополиты, епископы, священнослужители столичного храма с. Софии (Там же, 10—11).

Приведенный И. Шевченко общий список писателей XIV в. содержит 91 имя. Позднее этот список был дополнен А. Кажданом, внесшим в него еще 59 человек (267, 92—96). Однако, как замечает автор дополнительного списка, он не изменил выводов И. Шевченко относительно социального положения писателей XIV в., рас-

ширив, правда, «географию» списка, снимающую вывод о том, что две трети писателей жили в Константинополе.

Пишущие люди — *virī literatī* — были в XIV в., как и во все иные периоды истории Византии, незначительной группой населения (342, 7—8). Однако, несмотря на свою немногочисленность, они были довольно сплоченной группой, выполняющей свое социальное предназначение — нести эстафету образованности, быть рупором официальной идеологии и одновременно выразителями скепсиса, скрытой оппозиционности. Культура эпохи, ее духовный климат связаны с интеллектуальной деятельностью этой группы. Как назвать ее? Интеллигенцией? Однако наши философы и социологи низвели значимость интеллигенции до уровня «социальной прослойки», причисляя к ней прежде всего тех, кто кормится умственным трудом — вплоть до писарей и обычных клерков. Что же касается понимания интеллигенции как носителя определенного духовно-нравственного потенциала, то оно имеет некоторый русский акцент, не совсем применимый к византийским реалиям. Вернее всего будет использовать для определения названной группы имеющее место в мировой византистике понятие «интеллектуалы», относя к ним тех, кто представлял образованность, творческую неуспокоенность, интеллектуальный дух общества. Прежде всего к интеллектуалам в поздневизантийском обществе могут быть отнесены писатели.

Насколько изучена деятельность этой группы?» «Историей византийских интеллектуалов, — как верно заметил А. Каждан, — пренебрегали до недавнего времени: императоры и монахи, землевладельцы и крестьяне рассматривались как главные фигуры византийской реальности — с их конфликтами, определявшими судьбу империи; что же касается интеллектуалов, их особо упрекали за влияние перед властью имущими и за их рабскую зависимость от античных образцов» (267, 89).

Несомненно, мэтрами в исследовании византийской писательской среды для автора этой книги являются уже цитированные выше А. Каждан и И. Шевченко. С появлением в 1967—1969 гг. пространной статьи А. П. Каждана «Византийский публицист XII в. Евстафий Солунский» определился подход к византийскому писателю как к личности, несущей определенный заряд интеллектуальности. В книге же «Византийская культура (X—XII вв.)»,

вышедшей одновременно с названной статьей (1968), отражен концептуальный подход к анализу культуры как определенной целостности — метод, успешно развитый А. П. Кажданом в ряде работ, в частности в его совместном с Ж. Констебль исследовании «Народ и власть» (268), где homo byzantinus представлен в контексте цивилизации как объект и субъект культуры.

Историографию византийской культуры XIV в. невозможно представить без имени И. Шевченко. Его статьи 50—70-х годов, объединенные позднее в книгу «Общество и интеллектуальная жизнь в поздней Византии» (1981), произвели своеобразный переворот в отношении исследователей к поздневизантийским риторическим текстам, ранее считавшимся бессодержательной игрой в античность. Исследования И. Шевченко реабилитировали византийскую риторику XIV в. и определили методы выявления индивидуального, авторского в риторически «закодированном» тексте. Отталкивающее исследователей красивое многословие византийских речей и писем благодаря научным усилиям И. Шевченко обрело иной смысл. Считая необходимым условием для исследования исторической информации, содержащейся в риторическом произведении, его предварительную филологическую «обработку» и полный перевод текста («чтобы каждый пустяк в тексте был понятен»), ученый доказал: нет оснований полагать, что «византийцы обладали особой и уникальной способностью наслаждаться выслушиванием сообщений, лишенных всякого содержания» (335, 50—51).

А. Каждан в рецензии на книгу И. Шевченко, назвав только что процитированную здесь статью «Переписка Николая Кавасилы и трактовка поздневизантийских литературных текстов» (1954) «своеобразным манифестом», концентрированно выразил основную идею исследований И. Шевченко: «Византийские интеллектуалы были детьми своего времени и своего общества и были вовлечены в злободневные вопросы, даже если их язык звучит довольно абстрактно» (267, 89). Свет названной идеи определял автору этой книги путь по затейливым тропам византийской риторики XIV в.

Сейчас наши знания о творческой жизни в Византии XIV в., благодаря научным усилиям издателей греческих текстов, их переводчиков на современные языки, а также интерпретаторов, стали намного полнее, чем два-

дцать лет назад, когда на XIV Международном конгрессе по византиноведению пленарной темой «Общество и интеллектуальная жизнь в XIV в.» была сделана заявка на внимание исследователей к этому сложному и, можно сказать, судьбоносному периоду в истории Византии. Автор этой книги выступил тогда на Бухарестском конгрессе со своим первымopusом по заявленной теме — об энкомии Николая Кавасилы Матфею Кантакузину. В 70—80-е годы исследованиями ученых ФРГ, США, Австрии, Греции, Кипра, Польши, Италии, Франции и нашей страны сделано много для реконструкции поздне-византийской интеллектуальной среды.

Однако принцип «нет издания без перевода» (*pas d'edition sans traduction*), провозглашенный В. Лораном, поддержанный И. Шевченко (335, 52) и в последнее время блестяще реализуемый Ф. Тиннефельдом (17, 352—359), остается актуальным. Путь предстоящий длиннее пути пройденного.

В «Византийских портретах» Ш. Диля представлены преимущественно люди высокого общества — сановники, василевсы, наследники престола, придворные дамы. Мы же обратимся к портретам людей высокой образованности. Три очерка — это три судьбы «людей пера», тех, кто страдал, сомневался и надеялся, раздумывая о судьбах родины, о людских отношениях, о «горнем и дольнем», о смысле человеческой жизни.

## Очерк первый

### ДИМИТРИЙ КИДОНИС: ПАТРИОТ ИЛИ ПРЕДАТЕЛЬ?

Димитрий Кидонис, крупный политический деятель и ученый, умер в 1397 г. вдали от родины, на Крите. Многие из написанных им сочинений и писем содержат его восторженные отзывы об итальянской культуре. Мечта о близких контактах с итальянскими учеными не оставляла Кидониса в течение всей его жизни, начиная примерно с 1347—1348 гг. По долгу службы он довольно часто общался с латинянами, связывая в какой-то степени с ними возможность спасения империи от угрозы турецкого завоевания. Симпатии Кидониса к Западу вызывали осуждение со стороны некоторых из его современников. Да и сейчас в научной литературе Димитрия Кидониса недвусмысленно называют порой лжепатриотом, эмигрантом, предавшим родину в трудный для нее момент (129, 161—162, 222—223). Кем же был он, переводчик западноевропейских сочинений, министр императорского правительства, учитель, снискавший признательность многих из своих учеников, автор четырех с половиной сотен писем?

### Начало пути Политический идеал юности

Родиной Димитрия Кидониса была Фессалоника, второй по величине и значимости после Константинополя город империи. Кидонис родился здесь примерно в 1324 г.<sup>1</sup> в знатной и богатой семье (292, 48). Отец Димитрия Кидониса, коренной фессалоникиец, был достаточно известен в политических кругах. Он, дипломат

императорского двора, был в дружеских отношениях с Иоанном Кантакузином, когда тот был великим домашним императора Андроника III. В 1341 г., после успешного выполнения дипломатической миссии в Золотой Орде (13, I, 76.7), отец Кидониса заболел в пути и, не добравшись до дома, умер (282; 292, 48). Димитрий вспоминал позднее о смерти отца «после долгого и исполненного многих опасностей посольства, вдали от жены, очага и детей» (13, I, 70.6—8). Димитрию, старшему из детей, к этому времени едва минуло семнадцать лет. Разом все изменилось в жизни семьи Кидонисов. Димитрий писал: «Неразумная неизбежность судьбы приготовила нам горестную и бесчеловечную трагедию» (Там же, 70.5—6). Ему, как старшему сыну, пришлось взять на себя заботы о матери, брате и трех сестрах.

К своим семнадцати годам Димитрий Кидонис был достаточно образованным человеком. Приобщился к миру знаний он очень рано. Вспоминая о своем детстве, он напишет много позднее: «Я был еще совсем ребенком, когда меня отдали учителю красноречия. Едва начал разбираться в вещах, я благодарил смелость, с которой родители оценили мои способности, и со всем рвением старался учиться так, что не сменил бы это на все блага мира, полагая, что это самое лучшее для свободного человека; я жил бы всегда затворником, посвятив себя занятиям, если бы обстоятельства не обратились против меня» (13, III, 283).

Этот же сюжет развил Кидонис и в написанной в 60-х годах «Апологии I»: «Я родился от добрых христиан, устроивших свою жизнь согласно вере. Они не позволили мне выучиться какой-нибудь из маленьких ремесленных специальностей, чтобы обеспечить мне необходимое в жизни, но доверили меня мужам ученым и мудрым, считая, очевидно, что от этого и моему разуму, и моему духу прибудет во имя моего будущего благополучия. У моих родителей были средства не только для детей и для друзей, но для всех потребностей. Они надеялись, что, получив образование, я хорошо их (средства.— М. П.) использую. Закончив начальное обучение, я обратился к более совершенным наукам, к тому, в чем нуждается и ум, и душа, поглощая более серьезные знания; и когда начинали перечислять сверстников, преуспевающих в науках, мое имя первым среди других приходило всем в голову. Но пока я, словно побег, благо-



получно набирая высоту, немного спустя обещал созреть прекрасным плодом мудрости, смерть моего отца оставила меня, и мысль моя о науках сменилась заботой о близких, ибо я имел возраст, достаточный для выполнения этих обязанностей. И я был вынужден заменить матери, младшему брату и сестрам отца. Это прервало мою научную стезю, хотя все предсказывали мне блестящий успех» (28, 359. 8—360. 25).

Первым учителем Димитрия Кидониса был митрополит Фессалоники Нил Кавасила, известный как автор сочинений на богословские темы. Димитрий учился у Нила вместе с его племянником Николаем Кавасилой, ставшим ему другом на долгие годы. Другим учителем Кидониса в юности был Исидор, достаточно известный человек, позднее ставший патриархом Константинополя (1347—1350 гг.). Близость и уважение к своим первым наставникам Димитрий Кидонис сохранит и позднее, находясь на службе при дворе.

Семейная драма Кидонисов, потерявших главу семьи, усугубилась обстоятельствами осложнившейся внутриполитической ситуации в стране. После смерти в июне 1341 г. императора Андроника III начинается междоусобица, выросшая до масштабов гражданской войны. Одним из значительных эпизодов этих событий было восстание в родном для Кидониса городе. Восстание, вошедшее в историю как движение зилотов («ревнителей»), было вначале направлено против Иоанна Кантакузина как представителя политической силы, являвшейся оппозиционной по отношению к центральному правительству — императору Иоанну V Палеологу, находящемуся в отроческом возрасте, и его матери Анне Савойской, нашедшей поддержку у нувориша Алексея Апокавка. Выступления горожан Фессалоники были использованы в своих интересах представителями противоборствующей Иоанну Кантакузину политической группировки знати. После убийства Алексея Апокавка в июне 1345 г. во время посещения им константинопольской тюрьмы знать Фессалоники во главе с сыном убитого Иоанном Апокавком попыталась изменить политическую ориентацию восстания, ища союза с Кантакузином. К сыну коронованного в Дидимотике Иоанна Кантакузина Мануилу, находящемуся в Веррии, была направлена делегация знатных фессалоникийцев. Димитрий Кидонис писал несколькими месяцами спустя после этих событий: «В это

время к сыну императора, скромному, мягкому и благородному человеку, были посланы люди с просьбой о войне для того, чтобы удержать город, взъярившийся сам на себя, и для охраны их интересов, которые только он способен был спасти» (114, 80). На это предательство интересов народа низы Фессалоники ответили расправами над представителями аристократических семей города.

Во время этих событий, известных как августовская резня 1345 г., Димитрия Кидониса не было в городе. Зилоты обязали Кидониса вернуть в восставший город его родственника, бежавшего в предчувствии обострения обстановки. Кидонис поехал за ним, но назад не вернулся. Он отправился в Веррию (16, I № 6.32, 17.42; 17, № 7, 6), резиденцию Мануила Кантакузина, поскольку отец последнего покровительствовал семье Кидонисов. Димитрий прибыл в Веррию, по всей вероятности, весной 1345 г., т. е. за несколько месяцев до резни в Фессалонике (356, 9). Не исключена возможность, что в Веррии Димитрий встретился с участниками фессалоникского посольства, в составе которого был его друг детства Николай Кавасила (13, II, 574.6; 103, 106—107).

Между тем зилоты за невыполнение Кидонисом их воли разграбили дом его родителей. Оставшиеся в живых родственники Димитрия спаслись, сумев захватить с собой лишь самое необходимое из имущества (13, I, 3, 73.8—19; 292, 50). Мать Димитрия была вынуждена после этого скрываться, младший брат Прохор был спасен за значительную сумму денег (13, I, 5.24).

В связи с августовскими событиями Димитрий Кидонис, находясь в Веррии, написал «Монодию на павших в Фессалонике». Это одно из первых его сочинений. Датой написания «Монодии...» считается примерно сентябрь 1345 г. (356, 1.3.1). «Монодия...» была прочитана на траурной процессии в Веррии (292, I, 50; 356, 9). Она адресовалась не столько веррийцам, сколько землякам Кидониса, находившимся в эмиграции, в том числе и в Веррии. Об этом свидетельствует открывающее «Монодию...» обращение: «Люди, избежавшие рук сородичей!»

В неблагоприятной для семьи Кидонисов ситуации Димитрий решил искать поддержки у Иоанна Кантакузина, бывшего ранее в дружественных отношениях с его отцом (13, I, 70.9—10). Вполне понятны чувства Димитрия к Кантакузину, вспоминавшего умершего со слезами

(Там же). Естественно, что юноша, преисполненный благодарности за добрую память об отце, потянулся к прежнему его покровителю, ожидая от него защиты и сочувствия. Мысль об Иоанне Кантакузине как достойном восхищения политическом деятеле была внушена Димитрию отцом еще в детские годы. Он вспоминал, «как придя из школы и поприветствовав его (отца.— М. П.), я слышал от него: «Пусть он будет твоим господином, дитя» (Там же, 70.1—2). За период с конца 1341 по 1347 г. он написал Иоанну Кантакузину восемь писем и в 1347 г. обратился к нему с двумя речами. За эти годы были написаны три письма и к сыну Кантакузина Мануилу.

Несмотря на молодость автора, его письма и речи к Иоанну Кантакузину 40-х годов обнаруживают стремление дать оценку происходящим в обществе событиям. Конечно, в этом стремлении мы также не можем не заметить личных мотивов. Семья Кидонисов пострадала в период зилотского движения. Димитрий называет это время «тяжелым страданием» (*mogos te kopos*), характеризует его как «состояние, подобное чуме и западне» (16, № 8.17—19). Сына бывшего приверженца Кантакузина, как видно из письма к Иоанну Кантакузину от 1345 г., преследовал страх, что дом их «будет разрушен и находящееся в нем будет разграблено», «что братьям и матери будет причинен убыток» (Там же, № 7.62—64). Разумеется, положение семьи Кидонисов в антикантакузински настроенной Фессалонике было трудным: «Много на нас после его (отца.— М. П.) смерти отовсюду наступало зверей, ищущих крови и желающих грызть» (13, I, 70.11—12). Кидонис рассматривает беды своей семьи на фоне общего положения в стране: «Во всеобщем несчастье, василевс, и наше одновременно погибло» (Там же, 70.34). Димитрий, говоря о событиях 1345 г., выражает озабоченность будущим отечества: «В высшей степени меня пугает то, что связано с судьбами родины» (16, № 7.59).

В письмах и речах к Иоанну Кантакузину, написанных в 40-е годы, Димитрий Кидонис оценивает общее положение страны в самых мрачных тонах. Эти сочинения пестрят словами *symfora*, *polemios*, *echthra*, *fthora*, *arogia*, *limos*, *trauma* (вражда, голод, нищета, бедствия, крах). О счастье и благополучии речь идет в отношении либо далекого прошлого, либо будущих времен. Веду-

ший мотив сочинений 40-х годов: «Мы сотрясаемся, василевс, среди непрерывных и больших бед» (13, I, 68.1), «к нам полное несчастье пришло» (16, № 8, 4—5). Виновников бед родины он называет тельхинами — по имени легендарной родосской семьи, из которой выходили оборотни, за что она и была уничтожена Зевсом: тельхины «все наполнили убийствами и раздором и выдали врагам тех, о ком должны были заботиться; помешавшего же им править (Иоанна Кантакузина.— М. П.) они не пожелали. Так что одни, пережившие в безопасности трудности, лишь (с содроганием) осмеливаются о них слушать, другие из понесших кару мучаются в аду» (Там же, 6.7—10).

Состояние византийских городов, переживавших не только междоусобицы, мятежи, но и вторжение войск сербского короля Стефана Душана, Димитрий Кидонис обрисовал в письме к Иоанну Кантакузину от октября / ноября 1345 г.: «Одни города в руках варваров, в других царит если не чума и злые интриги, то мятеж; законы — это болтовня, а убивать уже считается вполне законным» (Там же, № 8.18—20).

Димитрий Кидонис был из тех молодых аристократов, кто не только сетовал. Его речи к Иоанну Кантакузину свидетельствуют о стремлении автора разобраться в происходящем: «Часто я, спрашивая, искал причину такой жизни» (13, I, 71.15). Кидонис пытался найти пути регулирования отношений в обществе, способы предотвращения «гибели ойкумены» (Там же, 68.8). Необходимым условием благополучия он считал существование сильного государства — ойкумены, объединяющей «народы и города, острова и континенты» (16, № 6.16—17). Кидонис называет «высоким счастьем» то состояние общества, когда «все народы будут покорены, все города примут твои (Иоанна Кантакузина.— М. П.) законы, все признают единого властителя» (Там же, 19—21). Энкомиаст видит возможность воплощения идеи общественного благополучия только в просвещенной монархии, надеясь увидеть, как «наука управляет ойкуменой» (Там же, 29). Подобное общественное состояние он называет «счастьем Платона» (Там же, 4).

Единственным человеком, могущим дать стране это «счастье Платона», по убеждению молодого Кидониса, был Иоанн Кантакузин. Настроения Димитрия определялись не только тем, что Кантакузин мог бы ему помочь

в трудное для семьи Кидонисов время. Иоанн Кантакузин был действительно незаурядным человеком, уже проявившим себя на ниве государственной деятельности и на поле брани. Особенно же импонировала молодому человеку, лишь начинающему жизнь, высокая образованность Кантакузина, широта мышления, великолепные ораторские способности, сила воли и умение пойти на риск, повернуть решительным образом события. Кстати, Димитрий Кидонис не был одинок в своих симпатиях. Это был тот период в жизни страны, когда ей нужен был лидер. Иоанн Кантакузин, еще не обнаруживший своих истинных планов — утверждения собственной власти, даже за счет раскола страны и потери ряда византийских территорий, — производил впечатление человека, способного возродить империю ромеев как могущественное государство.

В ранних письмах Димитрия Кидониса к Иоанну Кантакузину нашел отражение образ идеального правителя. В основу построения образа монарха положен тезис: ойкумене нужен мудрый правитель. «Василевс, украшенный полной мудростью (*sofia paze*)», — вот образ, выражающий политический идеал Кидониса. Ведущая функция правителя — активное самовыражение мудрости («Мудрость будет пользоваться свободой слова» — 16, № 6.24; № 8.14).

Кидонис мечтал о наступлении века просвещенности. Он считал несчастьем, когда люди, имеющие ум и считающие справедливость, «влачат жизнь киммерийцев» (Там же, № 8.20—21), т. е. пребывают в вечной тьме. Пожалуй, эта фраза, написанная в 1345 г., содержит намек на тогдашнее состояние общества. Лучшие по сравнению с современными рассматриваемым сочинением времена Кидонис относит к правлению Андроника III, «когда во всем царской власти советовал ум» (Там же, № 7.33—35).

Следует заметить, что главная, по Кидонису, добродетель василевса — *sofia*, которую традиция возводит к Платону, смыкается в его сочинениях, обращенных к Иоанну Кантакузину, с христианской идеей божественной основы власти (329, 15). Энкомиаст Кантакузина пишет, что это бог «поставил в основу дел ум» (16, № 6.6). Власть правителя как проявление функций высшей сферы должна вызывать у подданных благоговейный трепет («Божественный закон требует и общая при-

рода советуется царям нынешним всячески воздавать по чести, ушедших же вспоминать с почитательностью» (Там же, № 7.1—3). Обращаясь к Кантакузину, Кидонис замечает: «Твое имя словно нечто из (сферы) божественного» (Там же, 50). Правителям «бог передал заботу обо всех» (Там же, № 6.5—6). Кидонис полагает, что императорская власть вручается богами только тем, кто выдержал выпавшие на его долю испытания: «...Прежде назначив (ему) трудности и показывая, что ничто не изменит твердому (его) слову, ныне же, как говорит Платон, в конце пути он (бог.— М. П.) венчает боровшегося, как приличествует ...тебе, как награду за мужество, словно в состязании, вручил он императорскую власть» (Там же, 12—16).

Идеальный василевс (251, 61—108), по Кидонису, наделен всеми добродетелями, основной набор которых ведет свое начало от античных времен: мудростью, справедливостью, мужеством, благоразумием (149, 19—33). При таком архонте «будет процветать добродетель, будет пользоваться свободой слова мудрость; василевс будет для всех имеющих власть примером всего прекрасного» (16, № 6.21—23). Лишь правитель, «остротой (ума) и здравым смыслом превосходящий всех хоревтов Платона... справедливостью и иными добродетелями для остальных представляющий в качестве примера» (Там же, № 7.18—20), способен создать счастье подданных. Только при василевсе, «украшенном полной мудростью, добродетелью и (всем) наилучшим», «законы расцветают и мудрость свободно высказывается» (Там же, № 8.14—17). Следует заметить, что в наборе добродетелей василевса, по Кидонису, несомненный акцент сделан на *sofia*, в то время как его однокашник Николай Кавасила из того же набора положительных качеств правителя выделяет благочестие и человеколюбие (103).

Необходимость обрисовать идеального правителя в сочинениях, обращенных к Иоанну Кантакузину, определялась желанием Кидониса обосновать свое признание достоинств этого человека: «Ты все соединяешь в себе, как никто» (16, № 7.17—18). Свой выбор Кантакузина в качестве идеального правителя Кидонис подтверждает ссылкой на божественное мнение: «Но бог с давних пор знал заботящегося о справедливости и устанавливающего власть в силу этого на основе законов» (Там же, № 6.11—12) и мнение людей: «Все повто-

ряют, что скипетр тебе (свыше) достался» (Там же, № 7.25).

С октября 1341 г., когда Иоанн Кантакузин был провозглашен в Дидимотике императором, Дмитрий Кидонис будет напряженно следить за всеми действиями своего избранника. В 1343—1344 гг. он написал Кантакузину три письма (№ 11, 12, 16), наполненные ожиданием победы и уверенности в ней: «Ты победил, царь и я — сраженный свидетель твоей победы» (Там же, № 12.37—38).

Восторженностью по отношению к Иоанну Кантакузину отмечены письма и речи 1345—1347 гг. (письма 6, 7, 8, 9, 10 речи I и II). Это было время, когда симпатия и уважение молодого Кидониса к Кантакузину выросли до размеров почитания и поклонения. Имя Кантакузина становится его путеводной звездой: «Я, разбив душу тяжелейшим несчастьем, знал, что следует, устремившись к тебе, обнажить рану и получить твои лекарства... Твое имя было тем, что помогало, василевс» (13, I, 68.14—16; 71.16—17). Временный успех в переговорах между Фессалоникой и сыном Иоанна Мануилом летом 1345 г. вызвал бурю восторга в душе Кидониса. Он написал хвалебный эпитр, направив его во Фракию, где находился Кантакузин: «Твоей власти радуются народы и города, острова и континенты. Они прославляют твой характер и воспевают победившего всех. Нас же они считают счастливыми, ибо император дружествен нам, и предсказывают, что нам настолько высокое явится счастье, когда все народы будут покорены, все города примут твои законы, все признают единственного властелина и будет процветать добродетель, будут пользоваться свободой слова, мудрость василевс будет для всех подданных примером всего прекрасного. Ты поднимаешься, словно возносящийся к небу столп, но только не в Пелопоннесе, как при Ификрате, а во всех душах и мыслях. Я же был с самого начала твоим сторонником и приверженцем. И душу мою ранило, если что-то у тебя получалось вопреки замыслу, и я радовался достигающим нас хорошим вестям о твоих делах. Ныне же, сочтя, что я не выдержу, чтобы только слышать (о них), я желал, отослав гонцов, усладить глаза сладчайшими из зрелищ и, будучи вместе с тобой, видеть, как наука управляет ойкуменой. Для этого я страстно желал (иметь) крылья Дедала, я думал о крылатой колеснице Зевса, но я уте-

шался мыслью, что я не в состоянии получить это по (своей) природе. Прибыв в лучший из городов — я говорю, что ты был с самого начала принят совсем как Дионисий Фетидой, — я даю отдых своей душе в красе твоей души. Будучи вместе с тобой каждодневно и наблюдая в молодом человеке качества, которые составляют силу стариков, и явно прорывающийся юношеский пыл, я считаю, что ты (для меня) — не меньший учитель, чем отец, и что это все (сделали) твои знания. Острый (умом), стремящийся к науке, способный к учению, несклонный к (проявлению) пустого слова и непреклонный в поисках истины — в целом гармония во всех чертах характера. Все отличающее тебя стремительно проявляется, все это переходит по наследству к детям. Ныне же я радуюсь этому, словно сам нахожусь в храме. Да буду и я посвящаться в великие дела и созерцать добродетели василевса, сияющие во всей нашей земле» (16, № 6.16—44) <sup>3</sup>.

Временный успех Иоанна Кантакузина во Фракии летом 1345 г. вызвал у Димитрия Кидониса, находящегося в Веррии, надежду, что Кантакузин распространит свое влияние и на Македонию, землю, где находилась его родная Фессалоника, охваченная восстанием, и Веррия. От имени жителей Македонии Димитрий пишет своему избраннику: «Сделай то же, что и во Фракии, позволь нам, уже разочарованным во всем, возродиться благодаря одному только твоему появлению» (Там же, № 7.53—55). Он надеется на поддержку Иоанна Кантакузина, замечая, что «фракийцам предназначено наслаждаться всеми благами, а нам быть несчастными до крайности» (Там же, № 8.4—5). Особенно беспокоит Димитрия положение его родного города («...Я опасаюсь и за другие города, которые оказались в таком же затруднительном положении, но более всего меня угнетает ситуация в моем родном городе, который многократно бушевал против себя самого; сейчас же это дошло до крайности: вместо того, чтобы быть родиной, он сделал беспокойным, как море, свой сенат и убил многих граждан. Ежедневно он пополняется новым злом...» — Там же, № 7.58—62).

Положение же Фракии, где утвердился Кантакузин, Димитрий Кидонис описывает в самых радужных тонах: «...Он открыл ворота городов, которые уже давно были закрыты перед врагами, и вывел жителей, которые упо-



добились мумиям; он дал возможность им спустя долгое время ступить на окрестные земли, а также в соседние города, не боясь бывших врагов. Они начали бесстрашно пользоваться тем, что принадлежало им» (Там же, № 8.7—12). В другом письме он пишет об этом же: «...Ворота, которые долгое время были закрыты от врагов, теперь открыты, земля снова обрабатывается ее владельцами» (Там же, № 7.49—50).

Напоминая в своих посланиях Кантакузину о прекрасных городах Македонии и всеми почитаемых святых, находящихся здесь, Кидонис в духе лучших образцов риторики приводит пример Александра Македонского, некогда наводившего ужас на своих врагов. Письмо от октября/ноября 1345 г., написанное Кидонисом в Веррии, заканчивается призывом: «Итак, докажи им, император, что есть еще македонцы и властитель, который отличается от Александра только временем. Приди и освободи наши города!» (16, № 8.28—31).

Однако Кидонис понимал, что победы Иоанна Кантакузина в условиях гражданской войны и постоянных вторжений со стороны соседних государств, пользовавшихся нестабильностью внутривосточного положения в империи, не были триумфальным шествием. В письмах из Веррии Кидонис пишет о подготовленных против его избранника ударах (Там же, № 7.31—32), о множестве противников и тех, кто ежедневно готов к измене (Там же, 36—38). «Уже многие перебежчики рассказали о трусости врагов и о твоей мужественной борьбе, император, за право. Они также добавляют, что император хорош, если он оказывает благодеяния подданным и живет в покое, но еще лучше, если он блещит оружием и наказывает преступников за несправедливости, которые они допускают» (Там же, № 9.19—21). Правда, призывы о необходимости возмездия по отношению к тем, кто вверг родину в пучину бед, соседствуют у юного поклонника Кантакузина с мыслью о христианском сострадании к заблуждавшимся соотечественникам. Кидонис размышлял в письме от августа 1345 г.: «Наградой за то, что ты не убивал своих врагов, служит то, что ты можешь начать управление; более того, если они заслуживали наказания, ты не приводил его в исполнение, а они сами нападали друг на друга и сами уничтожали себя. Но ты еще имеешь к ним сострадание, хотя они продолжают свирепствовать, и оплакиваешь смерть свое-

го противника, так как ты по отношению к нему не раз испытывал горькие чувства. Города, которые тебя приняли, ежедневно переживают и упрекают себя в неблагодарности. Сейчас они радуются, потому что знают, что ты не злопамятен, что ты примешь их в империю и возвратишь им прежнее благосостояние» (16, № 7.40—48). Надо полагать, что кровь, пролитая в Фессалонике, побуждала его к возможно более мирному воссоединению страны, хотя он и понимал, что без борьбы состояния мира достигнуть невозможно. Однако ему все же хотелось, чтобы по крайней мере будущий властитель, с которым он связывал свои мечты о всеобщем благоденствии, не запятнал репутации излишними жестокостями.

Разумеется, при этом идеальный правитель в лице Иоанна Кантакузина остается по описанию Кидониса прекрасным воином, одерживающим победы на поле брани. Победы над варварами — это тот неизменный атрибут, которым с римских времен наделяли энкомиасты правителей. По Кидонису, при появлении Иоанна Кантакузина «варвары будут шуметь, как пчья стая, которая боится большого коршуна» (Там же, № 7.55—56). Ностальгия по прежним блестящим победам римского оружия наложила отпечаток на политические мечтания молодого Кидониса. В связи с действиями Иоанна Кантакузина Димитрий вполне в духе давних традиций надеялся, что «римляне снова станут добывать добычу, станут теми самими, чей взгляд на городскую стену заставляет ее содрогаться...» (Там же, 56—57). Правда, он оговаривается, что это возможно лишь при смелом введении изменений в военном деле (Там же, 58—59). А пока, исходя из реальной политической ситуации, Кидонис одобряет в действиях Кантакузина то, что станет предметом его осуждения в пору зрелости: он находит мудрыми действия Кантакузина по привлечению турецких отрядов для утверждения его власти в борьбе с соперниками. Он пишет о положении фракийских городов: «Бывших врагов они имеют для охраны, так как император усмирил их благодаря силе оружия и рассудительности» (Там же, № 8.12—13). Отсутствие собственного политического опыта не позволило Кидонису увидеть в этом направлении дипломатии Кантакузина те отдаленные последствия, которые закрепят раздробленность империи и снизят ее шансы в борьбе с соседними государствами, прежде всего с турками.

Несмотря на то, что политический идеал Димитрия Кидониса этих лет сформировался под влиянием конкретных событий, в нем заметны следы школьной метафоричности. Особенно это характерно для писем, написанных Димитрием еще из Фессалоники, до его отъезда в Веррию. Образ Иоанна Кантакузина в письме восемнадцатилетнего Кидониса напоминает скорее абстрактного императора, гармонически наделенного всеми необходимыми для правителя чертами: «В один день ты ведешь войну, вершишь суд, ведешь переговоры с посланниками, споришь о том, что есть в небе, и показываешь во время остроумной беседы, что ты обладаешь более высоким дарованием, чем твой собеседник» (16, № 12.15—17). Постепенно, буквально в течение двух-трех лет, Кидонис, пройдя школу реальной политической борьбы, придает своему избраннику более конкретные черты. И ранее полагая, что правитель, прежде чем господствовать над другими, должен уметь властвовать собой (Там же, № 7.6—8), Кидонис утверждает в мысли, что император должен быть более гражданином, чем господином (Там же, № 9.44—45).

Просвещенность остается для него определяющей чертой достойного правителя. Обращаясь к философским воззрениям Кантакузина, Димитрий Кидонис замечает, что «венец разума заставляет еще прекраснее сиять его пурпурную одежду» (Там же, № 7.11—12). Склонность покровителя к занятиям литературой — один из постоянных сюжетов писем Кидониса. Будучи знакомым с распорядком дня Кантакузина (Там же, № 9.35—36), Димитрий написал в одном из писем: «Сейчас император отдыхает от государственных дел. Сейчас он занимается наукой...» (Там же, 36—37). Многие постепенно изменится в политических взглядах Димитрия Кидониса, однако идее просвещенной монархии он будет верен в течение всей своей жизни. Мысль о союзе политики и образованности можно считать основой его политической концепции.

Весной 1346 г. Димитрий Кидонис уезжает из Веррии и после трудного морского путешествия, подробно описанного в письме к Мануилу Кантакузину (16, № 19), прибывает во Фракию к своему покровителю. Некоторое время он находится в резиденции Иоанна Кантакузина Селимври («Я вижу его ежедневно». — Там же, 21). Вполне возможно, что он даже был на повторной коро-

нации Иоанна Кантакузина в Адрианополе в мае 1346 г. (356, 10). Имея в виду, по всей вероятности, прежде всего самого себя, Кидонис пишет деспоту Мануилу, что император для своих подданных значит более, нежели отец или учитель (16, № 19.18—20). Когда Иоанн Кантакузин покинул Селимврию и направил свои отряды в сторону Константинополя, Димитрий Кидонис своим письмом старался ободрить его, написав о широкой поддержке действий Кантакузина со стороны многих людей («...У нас на рынке, в театре, везде... думают: император — единственный муж; он оставил свою резиденцию и запер врагов в их стенах, как диких зверей... все предсказывают победу и празднуют ее как почти уже выигранную». — Там же, № 9.14—16, 21—22).

Однако если говорить об общем тоне писем Кидониса 1346 г., то в них восторженность постепенно уступает место тревоге. Он вспоминает в письме Кантакузину о своем прежнем состоянии счастья, когда он был настроен уверенно. «...Теперь же я удручен», — жалуется Кидонис (Там же, № 10.7—9). Правда, его тревога и неуверенность в завтрашнем дне порождались и плохим состоянием здоровья. Он пишет Кантакузину о бессоннице, головных болях, частом лихорадочном состоянии, о плохом климате местечка во Фракии, куда он уехал после Селимврии, об отсутствии врачей и невежестве жителей. Подобные состояния, сопряженные с депрессией, и позднее будут постигать Кидониса в трудные минуты жизни (356, 58—59).

Письма Кидониса этого времени, адресованные Иоанну Кантакузину, полны мольбы о необходимости активных действий, могущих утвердить его власть, с наступлением которой Кидонис связывал состояние мира и благоденствия. «Приди же, могущий излечить все несчастья людей», «все несчастья людей отступят, когда ты появишься», — так заканчивает Димитрий письмо, написанное осенью 1356 г. (16, № 10.23—24).

Одновременно Кидонис обращает свои призывы и к жителям Константинополя, призывая их видеть в Иоанне Кантакузине правителя, несущего им спасение. Он пишет: «Да здравствует император! Великому народу, который от основания до поздних времен не высказывал никаких низменных мыслей, надлежит встретить спасителя...» (Там же, № 9.42—43).

В этих воззваниях Димитрия Кидониса к Иоанну

Кантакузину отразились не только его личные надежды, но и позиция части интеллектуалов, связывающих возможность будущего преуспевания страны или хотя бы некоторые изменения к лучшему с установлением власти сильной личности, способной соединить политику с наукой.

## Месадзон

В ночь на 3 февраля 1347 г. Иоанн Кантакузин вошёл в Константинополь и был коронован как соимператор Иоанна V Палеолога (221, 194—207). Кидонис откликнулся на это двумя речами<sup>4</sup>, которые (наряду с письмом № 6 1345 г.) демонстрируют его абсолютную преданность Кантакузину. Энкомиаст провозглашает в речах наступление эры воскресения людей («Мы живем, словно воскресшие». — 13, I, 68, 2; «Бог послал спасителя. — 12, II, 81.34), возносит хвалу богу, приведшему людей к миру: «И слава богу, успокоившему вихри, зажегшему факел для тех, кто нелепым образом был застигнут бурей, отвратившему гибель ойкумены и давшему императорской власти (возможность) умело вести род людской» (13, I, 68.6—9). Димитрий Кидонис, считавший подобное завершение периода политического напряжения в стране естественным («...всегда в конце концов приходит победа». — Там же, 81.32), благодарил бога и Кантакузина за восстановление безопасности городов и их счастья: «Бог и василевс со справедливостью отогнали бедствия городов» (13, II, 81.27—28), «слава и тебе (Кантакузину. — *М. П.*), что трудами и опасностями для себя самого ты вновь завладел городами... и принес им счастье» (13, I, 68.9—11). Кидонис расценивал победу Кантакузина как торжество мира и счастья после долгого периода «борьбы правды против лжи, справедливости против жестокости, добродетели против зла» (13, II, 81.28—30).

Димитрий Кидонис по приглашению Иоанна Кантакузина стал первым министром (месадзоном). Это важное в его жизни событие он описал в «Апологии I»: «Захлопнув книги, я отправился к императору, имеющему ум и ценящему науки, и, как казалось, я был ведом провидением добра. Я получил его дружбу и почести, кото-

рых не удостоился ни один молодой человек, только что отошедший от школьных учителей, и на которые мог рассчитывать лишь старец, (отличающийся) добродетелью и мудростью... Я стал не менее, как одним из самых близких (его друзей)». Кантакузин, в свою очередь, напишет позднее в своих мемуарах, что Кидонис «всегда находился в царском дворце не только из-за благосклонности, которую в значительной степени он испытывал со стороны императора, но и потому, что, будучи месадзоном, из-за дел имел необходимость всегда быть вместе с императором — ночью и днем» (22, IV.39, V. III, p. 285.4—9).

Должность месадзона была связана с выполнением функций главы аппарата управления империи. Ныне должность месадзона приравнивают к положению премьер-министра (187, 309—338), канцлера либо министра иностранных дел. Л.-П. Рейбо относил к функциям месадзона и финансовые обязанности, заботу об императорской казне (329, 206). В связи с традиционно нечетким разделением функций в государственном аппарате и неопределенностью их весьма сложно говорить об обязанностях лица, облегченного той или иной должностью. Во всяком случае, Димитрий Кидонис был первым советником императора, принимал иностранных послов, вел с ними деловую переписку. Все контакты с императором происходили через посредство Кидониса. В «Апологии I» он писал по этому поводу: «Столь большая должность, которую он пожелал возложить на меня при своем дворе, означала, что, согласно предписанию, ни один из желавших поговорить с ним не мог попасть к нему иначе, как переговорив прежде об этом со мной» (28, 300.31—32). В другом месте «Апологии I» он еще раз написал об этом: «Многие из тех, кто хотел попасть к нему (к императору.— М. П.), как из наших, так и из иностранцев, сначала, как он предписал, должны были приходиться ко мне» (Там же, 360.39—41).

Назначение Димитрия Кидониса на пост месадзона было чрезвычайным событием при дворе. Обычно на этот пост мог претендовать зрелый муж, имевший уже значительный опыт в работе подобного рода. Кидонису же было лишь двадцать три года. Вероятно, симпатии к отцу Димитрия были для Кантакузина определяющими в его выборе. Но, может быть, на него произвели впечатление также образованность молодого человека и его

преданность Кантакузину: и то, и другое Кидонис настойчиво демонстрировал в течение шести лет. Не следует думать в связи с этим, что Димитрий не был искренен, но, надо полагать, он надеялся быть замеченным.

Несомненно, такое неожиданное для окружения императора назначение не могло не вызвать неприязнь у тех, кто мог рассчитывать на такую должность в связи с возрастом, опытом и заслугами. Кидонис пишет по этому поводу: «...Люди, находившиеся у власти... говорили, что опасно и несправедливо возлагать на совсем молодого человека такие полномочия, которых едва лишь добиваются много потрудившиеся люди» (Там же, 300.33—36). Особенно были недовольны назначением Димитрия Кидониса на должность месадзона те, кто мог уже сослаться на свои значительные заслуги «в качестве своего рода награды за свершенные труды» (Там же, 36—37).

В начале пребывания Димитрия Кидониса в назначенной должности император всегда защищал месадзона от всех нападков со стороны завистливых и тщеславных придворных: «Василевс откровенно ненавидел и называл клеветниками тех, кто тайком стремился очернить меня перед ним» (Там же, 369.91—93). По Кидонису, Иоанн Кантакузин «давал понять, что те, кто хочет оклеветать меня перед ним, говорят вздор» (Там же, 369.95—97). Автор «Апологии», активно проводя мысль о доброжелательном отношении императора к нему, постоянно подчеркивает, что тот мало принимал во внимание недовольные лица (Там же, 360.37—38).

Мало того, Кидонис видел, что, поняв непримиримую позицию императора, сановные лица зачастую были вынуждены менять свою точку зрения на противоположную: «Они добивались прямо противоположного тому, чего хотели. Приходя как обвинители (*katégoroi*), они тотчас же меняли позицию на защитников (*sunegoron*) и уходили, восхваляя (меня), ибо император принимал их бесчестность за свидетельство моей чистоты и (укреплял) изо дня в день мое положение. Он сделал много хороших дел с моей помощью и давал понять, что те, кто хочет оклеветать меня перед ним, говорят вздор» (Там же, 369.91—97).

Таким образом, в начале своего пребывания в должности месадзона Димитрий Кидонис находил полную поддержку и понимание со стороны Кантакузина.

Димитрий Кидонис, приблизившись к власти, побеспокоился о судьбе Нила Кавасилы и Исидора, своих прежних учителей, последний из которых вскоре стал патриархом. Именно тогда написал Димитрий известное письмо и своему другу Николаю Кавасиле, призывая и его служить избранному им василевсу: «Ты уступишь настоятельным просьбам друзей приехать, чтобы созерцать всеобщее счастье нашего императора, который осуществил это чудо... Я утверждаю, что ты можешь повиноваться императору, доставить удовольствие своим друзьям и уменьшить свои жизненные заботы, потому что император обеспечит тебя всем необходимым» (16, № 87.8—10; 30—34). Таким образом, по Кидонису, власть и просвещенность соединились.

Будучи приближенным к Иоанну Кантакузину, Димитрий Кидонис действительно считал своего кумира идеалом правителя. Позднее, в письме от октября 1352 г. он написал, что верил в успех правления Кантакузина не потому, что узнавал будущее на основании изучения млечного пути или полета птиц: он уповал прежде всего на личные качества Кантакузина (Там же, № 13.8—13). Однако после воцарения последнего в сочинениях Димитрия Кидониса исчезли громкие славословия в адрес Иоанна Кантакузина. Это можно было бы объяснить тем, что Кидонис находился при дворе и необходимости для переписки не существовало. Но, с другой стороны, учитывая назначение византийского письма (и тем более речей), можно было бы считать возможным появление предлога для написания подобного сочинения.

В течение шести лет царствования Иоанна Кантакузина Кидонис адресовал ему три письма (№ 13, 14, 15). Кроме того, написаны письма Мануилу Кантакузину (№ 20) и секретарям императора (№ 41, 42, 57). В них, а также в ряде посланий друзьям, излагается отношение месадзона к политической ситуации в империи периода правления Иоанна Кантакузина.

Письма Кидониса этого периода заполнены больше сетованиями по поводу неблагоприятного положения в империи, нежели похвалами и благодарностью, которыми отмечена его прежняя корреспонденция. Кидониса удручало то, что его надежды на воцарение мира в стране в связи с приходом к власти Иоанна Кантакузина не сбылись. Наоборот, ситуация еще более осложнилась. Хотя, казалось бы, после брака молодого импера-



тора Иоанна V Палеолога, соправителем которого был провозглашен в 1347 г. Иоанн Кантакузин, с дочерью последнего Еленой права избранника Кидониса обрели легитимный характер. Однако зять и тесть не находили общего языка и были в состоянии постоянной конфронтации. Димитрий Кидонис стремился утвердить мысль о том, что Иоанн Кантакузин и Иоанн Палеолог должны быть едины в своих действиях, как отец и сын. Месадзон, уповая на установление твердой власти в стране, основанной на единодушии правителей, полагал, что позиция Иоанна Кантакузина в отношении молодого Палеолога была справедливой. В одном из писем другу (весна 1352 г.) он писал: «...Никто другой не заботился о нем более, чем его отец и император...; он желал называть сыном того, кто часто давал ему повод желать смерти... он заставлял его даже сохранять свой сан и быть с соответствующими большими преимуществами власти, чем он сам, император. И это — кто бы мог этому поверить? — хотя у него есть сыновья, которые не имели бы других притязаний на господство и лишь из-за своих способностей заслужили бы по праву трон» (16, № 64, 35—36, 45, 48). Сыновья Кантакузина имели свои уделы: Мануил получил титул деспота Пелопонесса, Матфей образовал удел во Фракии. Все это не могло не осложнить отношений внутри правящей семьи. В феврале 1352 г. Иоанн Палеолог пытался вооруженным путем решить конфликт с Матфеем, и Иоанн Кантакузин вынужден был удел старшего сына передать зятю. В 1353 г. Матфей Кантакузин был коронован соправителем Иоанна Кантакузина, что не могло не обострить ситуацию еще более. Иоанн Кантакузин и Иоанн Палеолог находились по сути дела в состоянии войны. Цитированное выше письмо Димитрия Кидониса было адресовано его другу, на которого была возложена примиренческого характера миссия к Иоанну Палеологу: объяснить молодому императору, что следует примкнуть к Иоанну Кантакузину как к старшему, умудренному и могущему врачевать раны общества соправителю. Кидонис писал в этом письме: «...Если римляне не перестанут предавать свои собственные дела... и не будут во всем доверять единственному, который одновременно является разумнейшим, как больные не раздумывая прислушиваются к врачу, они потеряют не только свою власть, но тело и жизнь. И тут многие наши города... будут бессмертными

памятниками нашего безрассудства и завтра должны услышать, как звучит чужой язык с их открытых трибун. Потом будут жаловаться все, кто продавал свою свободу за безрассудные иллюзии» (Там же, № 64.57—66). Надежда Димитрия Кидониса на единство правителей проявилась еще раз в письме, написанном летом 1352 г., когда Иоанн Кантакузин одержал верх над Иоанном Палеологом и помогавшим ему сыном Османа Сулейманом. Кидонис написал по этому поводу: «Итак, свергнуты те, кто предлагал себя для несправедливого сообщества, свергнуто высокомерие варвара, который полагал, что может благодаря своему участию в борьбе превратить трусость в силу» (Там же, № 15.9—11)<sup>5</sup>.

После временного успеха Иоанна Кантакузина летом 1352 г. Димитрий Кидонис написал в духе прежних своих энкомиев: «Не научило ли это гигантов тому, что бесполезно нападать на Зевса?» (16, № 59.16—18).

Даже малейший намек на возможное окончание войны доставлял Кидонису радость (Там же, № 57). В письме секретарю Иоанна Кантакузина по поводу одержанной последним победы Кидонис даже позволяет себе пошутить, с явным оттенком иронии, что один из приближенных победившего императора уже, «наверное, обратился в дома ювелиров и заказал у них пестики, разливательную ложку и горшки» (Там же, 13—14), чтобы устроить пир в честь этой победы.

Месадзон даже бросает Иоанну Кантакузину упрек в том, что он порой слишком мягок со своими противниками, не заслужившими милосердия: «Я видел, как ты побеждал, и тебя, расположенного обходиться с ними по закону после победы. Ты стремишься, однако, понравиться им во всем, как будто они всегда боролись за тебя. Но они, как я вижу, сердятся на тебя за благодеяния, а затем стремятся, как могут, тебе же и отомстить за это... Свои собственные забавы они покупают ценой городов» (Там же, № 13, 15—22).

Разрушительная сила междоусобий, считает Кидонис, сравнима с землетрясениями и эпидемиями (Там же, № 51.27—28). Особое возмущение месадзона вызывает стремление противоборствующих сторон заручиться поддержкой отрядов иностранцев. В октябре 1352 г. Димитрий Кидонис написал Иоанну Фотосу: «Договоры заключают только с противниками, постоянно ведут войну против соотечественников, и каждый храбрец здесь

готов взяться за оружие против своих родственников» (Там же, 28—30). По всей вероятности, Кидонис имеет в виду договор Иоанна V Палеолога с сербами и болгарами (Там же, 229), против которых боролись турки («туча персов покрыла сербов». — Там же, 32). Призывавшие на помощь варваров в случае поражения делят их судьбу (16, № 13.50—51).

Итак, залогом идеальной просвещенной монархии для Димитрия Кидониса был мир, а все годы правления Иоанна Кантакузина отмечены нескончаемыми войнами.

Обращаясь к судьбе городов, в процветание которых он верил, ожидая воцарения Иоанна Кантакузина, Димитрий Кидонис отмечает в письме к секретарю Иоанна Кантакузина поздней осенью 1352 г., что города «опустошены чумой и войной» (Там же, № 57.16—17). Огорчает его и плохое снабжение городов продуктами питания: «Я теряю самообладание, когда слышу о пище с плавающей сверху чечевицей, когда мужская добродетель должна ладить с лепешкой» (Там же, № 41.17—20).

Одной из излюбленных тем Димитрия Кидониса в период его службы у Иоанна Кантакузина была характеристика нравственного климата при императорском дворе. Эту тему он не оставит в течение всей своей жизни. Шокирующая Кидониса обстановка подхалимства и неискренности была ему слишком хорошо знакома. В письме своему другу, посланному Иоанном Кантакузином во Фракию для переговоров с Иоанном V Палеологом (весна 1352 г.), Кидонис так характеризует окружение этого императора: «Если они утверждают, что любят императора больше всего и привязаны к нему больше, чем к его отцу, тогда их нужно было бы спросить, с кем они занимались всеобщим делом до конца года, что сейчас осмеливаются на подобную дерзость. Так как те, кто вчера обхаживал двери врагов и бросал им наши города, сейчас являются носителями тайнств, посвящены в государственные сделки и называются «ушами императора». Кидонис просит своего адресата: «Не только не допускай, о избавитель, чтобы это продолжалось дальше, но ненавидь их из-за их высокомерия и заставь их... уйти ни с чем...» (Там же, № 64.70—72).

Димитрий Кидонис не раз подмечал, что придворные не имеют своего мнения, готовы изменять свои суждения ежечасно в угоду тому, кому они служат. В письме, по-

сланном им из Константинополя летом 1352 г. секретарю императора во Фракию, он замечает по этому поводу: «Вы живете отнюдь не из собственного соображения, а руководствуетесь в своих действиях капризами правителей» (№ 42.36—38). В этом же письме он с заметной долей шутливости и иронии «проигрывает» ситуацию, отражающую наиболее негативные проявления психологии придворной среды, на собственном примере: «Пока судьба хранила нам место у императора, вы хвалили нас в многочисленных речах, но так как он удалился, и эта перемена как будто скажется на нашем положении, оно, видимо, не может остаться постоянным, а ваша ревностная симпатия по отношению к нам должна резко измениться на ее противоположность. Потому вы сегодня молчите, а завтра, быть может, вы станете даже дурно говорить обо мне; ведь вы непременно это сделаете, если гнев императора продолжится... Если же император меня не отвергнет, тогда для вас всех существует повод любить меня» (Там же, 40—45; 71—72). Переводчик и комментатор писем Димитрия Кидониса Ф. Тиннефельд весьма точно назвал этот фрагмент письма примером «византинизма в Византии» (17, 217). Кидонис описал секретарю императора ситуацию, которой реально не было, но от которой не застрахован никто из тех, кто причастен к верхнему слою управления империей.

В первые годы пребывания при дворе Кантакузина Кидонис написал письмо одному из своих друзей, видному стороннику антипаламитов Максиму Ласкарису Калоферу, позднее сыгравшему заметную роль в переговорах об унии церквей. Письмо это представляет интерес не только потому, что адресовано стороннику латинского направления, но и потому, что содержит некоторую характеристику придворной жизни. Максим, также бывший ранее сановником, вследствие размолвки с Кантакузином из-за приверженности к взглядам Акиндина, неожиданно уехал на Афон, чтобы стать монахом (222, 9). В письме к нему Кидонис расставляет некоторые акценты, касаясь ситуации при дворе. Говоря, что адресат, не уйдя он в монастырь, мог бы быть с ним при дворе, Димитрий полагает, что он (Максим) должен был в таком случае вместе с ним «жаловаться и переживать такое, о чем слушать можно лишь с содроганием» (16, № 72.6—7). Кидонис пишет, что пребывание при дворе «пусть выпадет на долю врагов, ибо им мог

бы бог подготовить такую долю в возмездие за то зло, которое они совершили в отношении нас» (Там же, 10—11). Отдаленность от двора Кидонис называет здесь «отдаленностью от наших зол» (Там же, 16). Он противопоставляет монашеское уединение Максима своей собственной жизни и жизни себе подобных, «живущих из-за дел более недостойно, чем любой раб, но рьяно спорящих из-за первенства, полагая, что являются свободными» (Там же, 17—18). Кидонис говорит о себе, что его «захлестывают волны», что он «рискует в море» (Там же, 23—24). Разумеется, во всех этих сетованиях присутствует изрядная доля риторичности, традиционно используемая при сравнении житейской суеты и монашеской отрешенности, однако Кидонисом явно превышены допустимые риторикой акценты при характеристике придворной жизни.

Как видно, годы правления Иоанна Кантакузина не дали почвы для реализации юношеских идеалов Кидониса. Это, судя по менее восторженному тону писем конца 40-х — начала 50-х годов несколько изменило его отношение к прежнему кумиру. Оказался напрасной мечтой и идеал создания просвещенной монархии с императором-ученым во главе. Можно лишь догадываться о причинах его еще неосознанного охлаждения к Иоанну Кантакузину: это ориентация последнего в проведении своей политической линии на поддержку исихастствующего монашества (145, № 52, 849; 9, 322). Месадзон критически относился к тому, что во дворце стали все чаще появляться невежественные бородатые сторонники исихазма (16, № 88.24—26). Позднее, лет десять спустя, это приведет к конфликту между Димитрием Кидонисом и Иоанном Кантакузином.

До конца правления Кантакузина Кидонис оставался верен ему. Когда Кантакузин в 1349 г. решил удалиться в Манганский монастырь, он назвал своими спутниками Димитрия Кидониса и Николая Кавасилу. Позднее, вспоминая об этом времени, он похвалит их за те качества, за которые не раз и сам был ими хвалит: «Сопровождали его в уходе от жизни Кавасила Николай и Димитрий Кидонис, достигшие вершин мудрости и не в меньшей степени философствующие в делах» (22, IV.16.V.III, 107.14—18). Правда, намерение Кантакузина о монастырском уединении ему не удалось осуществить из-за обострившейся внешнеполитической обстанов-

ки. 10 декабря 1354 г., вскоре после отречения Иоанна Кантакузина от власти, Дмитрий Кидонис сопровождал его в Манганский монастырь, имея надежду заняться научными изысканиями, но желанное затворничество продолжалось недолго (292, 56; 356, 14).

За те шесть лет, в течение которых Дмитрий Кидонис был месадзоном при Иоанне Кантакузине, он не оставил каких-либо свидетельств своей большой государственной деятельности (356, 53—54). Мы знаем лишь об изложенных в письмах комментариях по поводу тех негативных моментов в жизни страны, которые он наблюдал в эти годы. Комментарии свидетельствуют о несомненной образованности их автора, но не более того. Ничего реального по преодолению бед империи в период пребывания Дмитрия Кидониса на посту месадзона не было сделано. Если бы не сохранились письма Кидониса, мы могли бы и не заметить его как участника политического процесса в этот очень сложный период жизни Византии. Однако присутствие Дмитрия Кидониса при дворе в качестве месадзона, как видно из приведенного нами ранее замечания Иоанна Кантакузина в его «Истории» и из писем Кидониса, высоко ценилось императором.

В 1356 г. двадцатичетырехлетний император Иоанн V Палеолог пригласил Дмитрия Кидониса на службу в качестве месадзона. Вероятно, после двух лет единоличного правления он понял, что ему нужен опытный в ведении государственных дел человек. Кидонис принял предложение неохотно (28, II.29—13.27). Вскоре после вступления в должность он сетовал в письме брату Прохору на то, что, вернувшись на службу, терпит, как и ранее (при Иоанне Кантакузине), страдания (16, № 38.4—5). Государственную службу Кидонис сравнивает с петлей (Там же, 9—10).

В этот же 1356 г. Дмитрий Кидонис в письме к Алексею Кассандрину, земляку и сотоварищу по времени пребывания в Манганском монастыре (перед уходом Кидониса на службу в императорский дворец), так описывает свое новое после недолгой свободы положение: «Во всем насилии: тебе не позволяют позавтракать, когда ты хочешь; после ужина ты не можешь лечь спать, но должен бежать к архонту — по грязи и сквозь глубочайшую темноту, постоянно подскальзываясь и проклиная родителей за то, что они не заставили тебя лучше

стать ремесленником» (Там же, № 50.16—18). Кидонис замечает, что число просителей так выросло, что порой приходится прятаться (Там же, 26—27). В ответ на намек Кассандрина о предполагаемом богатстве, «которое получают от императора люди из его окружения», о том, «что все должны доказывать свое почтение месадзону подарками» (Там же, 23—25), Кидонис отмечает, что все стали жить намного скромнее. Он подтверждает это несколько шутливым примером некоего Дипловатаца, который «благоразумно отказался посещать других людей в обеденное время» и надеется только на стол в собственном доме (Там же, 26—32).

Недовольство месадзона вызывало поощрительное отношение Иоанна V Палеолога к сторонникам исихазма. Он негодовал, видя, «как кругом во дворце ходят бороды», невежество которых он противопоставляет недооцениваемым добродетелям других, в том числе, надо полагать, и себя самого (Там же, 37—39).

Примерно через год после вступления в должность Димитрий Кидонис подал прошение об отставке, мотивируя это желанием заняться наукой (356, 15), однако вынужден был остаться по настоянию императора.

Чувство неудовлетворенности у Кидониса обострялось еще и в связи с тем, что Иоанн V Палеолог, в отличие от Иоанна Кантакузина, не проявлял никакого интереса к литературно-научной деятельности и в силу этого не мог, в глазах Кидониса, олицетворять образ просвещенного монарха. Правда, несколько примиряло Димитрия Кидониса с интеллектуальной индифферентностью Иоанна Палеолога общение с его супругой Еленой, литературное дарование которой он высоко ценил. Кроме того, месадзон позднее станет учителем юного наследника престола Мануила, который с малых лет проявлял несомненные склонности к наукам.

В письмах конца 50—60-х годов и в «Апологии I», своем наиболее откровенном и остром сочинении, Димитрий Кидонис развивал все те же сюжеты — междоусобицы, обнищание страны, угодничества придворных, невежество монахов-исихастов. Это свидетельствовало о том, что положение в империи не менялось к лучшему. Общество было больно застарелыми недугами.

Оценка Кидонисом внутривосточного положения империи имеет резко негативный характер. Месадзон в «Апологии I» называет Константинополь «столицей

несчастий и страданий» (Там же, 374.80—81), полагая, что выпавшую на долю империи судьбу можно пожелать только врагам (Там же, 375.74—75). Причиной многих бед Димитрий Кидонис считает междоусобицы, распри, анархию. Он пишет: «Самое худшее и причина всего зла — анархия, опустошающая города, где она царствует, разрушающая собственные дома и уничтожающая все имеющееся. Результаты этого видны нынче у нас» (Там же, 379.20—23). Хотя в тексте сочинения эти слова непосредственно отнесены к состоянию византийской церкви, можно допустить, что писатель переносил эту характеристику на общую ситуацию в стране. Димитрий Кидонис убежден, что в империи теперь нет ни права, ни закона, ни заботы о науках, ни самой слабой видимости добродетели (Там же, 374.57—59). Духовный авторитет страны, по Кидонису, неуклонно падает, ибо константинопольский патриарх находится в унижительном, зависимом от императора положении (Там же, 373.30—32). Состояние анархии в стране дополняется неустойчивостью в области веры. Следует предположить, что Димитрий Кидонис имел в виду прежде всего победы паламизма на церковных соборах 40—50-х годов. Он пишет, что делу анархии служат «новшества в вере и споры...» (Там же, 379.24—25). Подвергая критике внутривластную и идейную ситуацию в империи, Кидонис видит упадок общества также в обнищании верхов: «Богачи ходят подобно нищим» (Там же, 374.66).

Но наиболее остро в письмах и сочинениях Кидониса звучит тема грозящей внешнеполитической опасности. В письме 1358—1359 г., адресованном Георгию Синадину Астре, Димитрий Кидонис, намекая, по всей вероятности, на внешнеполитическую ситуацию, сравнивает положение столицы с тюрьмой для ее жителей. Эта мысль варьируется и в других его сочинениях. Так, сравнение из письма Астре (16, № 46.4—5) соотносится с другим: внутри стен Константинополя жители столицы — как в сети (17, 272).

Действительно, внешнеполитическая ситуация в империи была необычайно трудна. В 1361 г. турками была захвачена Дидимотика. Сын умершего Урхана султан Мурад I перенес сюда свою резиденцию. В следующем году был захвачен турками один из крупнейших городов Балканского полуострова Адрианополь, а затем вся Фракия. Адрианополь с 1365 г. стал столицей султаната.



Турки легко захватили Филиппополь, находившийся с 1344 г. в руках болгар, ибо между сыновьями болгарского царя Ивана Александра шла борьба за власть. Могла оказать помощь Византии и Сербия, вступившая при преемнике Стефана Душана Уроше в полосу феодальной раздробленности и заметного ослабления. Венгры же надеялись поживиться за счет ослабевших соседей — болгар и сербов.

В необычайно трудной для империи внешнеполитической ситуации, когда турки представляли реальную угрозу уже не границам, а столице империи, месадзон императора Иоанна V Палеолога был склонен к союзу с Западом с целью получения помощи. Предоставление военной помощи латинянами обычно связывалось с принятием восточными христианами католического символа веры. Еще в 1355 г. Иоанн V Палеолог, дав обещание папе Иннокентию VI о присоединении греков к римской церкви, надеялся на роль «первого капитана и знаменосца матери церкви и главнокомандующего над христианским воинством, которое придет из-за моря» (74, 219—220).

Подходил к концу период «авиньонского пленения пап». В 1362 г. Урбан V стал проявлять намерения перенести папскую резиденцию из Авиньона в Рим. Этот шаг должен был продемонстрировать усиление международного авторитета престола св. Петра. В связи с этим главе католического мира понадобилось признание со стороны восточно-христианской церкви. На этом основании византийцам стало казаться более реальным получение военной помощи западных государств.

Написав в 1363 г. «Апологию I», Димитрий Кидонис стремился убедить своих соотечественников в большом политическом влиянии католической церкви: она «первенствует... над всеми народами и городами... Она посылает учителей истинного богословия вплоть до границ ойкумены, во всем законодательствует относительно божественных и человеческих сочинений, т.е. она повсюду стала оплотом мира и мудрости, матерью и повелительницей по отношению ко всем» (28, 372.90—95; 373.11—15).

Призывая к организации крестового похода западных государств против турок во имя спасения восточных христиан от посягательств неверных, Кидонис осознавал однако почти полную несостоятельность надежд на по-

мощь Запада. Об этом свидетельствует его письмо 1364 г., адресованное в Авиньон епископу Симону Атуману (16, № 93). Годом ранее Симон просил аудиенции у Иоанна V Палеолога, намереваясь дать совет в отношении организации крестового похода, но не был принят. Димитрий Кидонис как месадзон императора объясняет Симону Атуману причину, вследствие которой его совет не был принят, стараясь при этом убедить корреспондента в заинтересованности императора: «...Узнав о (твоем) совете и его мудром, многообразном смысле..., он радовался твоей дружбе и тому, что ты во всем заботишься о его славе» (Там же, 45—49). Причина отказа в аудиенции объясняется месадзоном следующим образом: «...В том, что посольства, в отношении которых ты советуешь, еще не посланы, виноват обычай римлян говорить без умолку (*thrulounton*) как о многом другом из приятных вещей, и об этом походе... У нас, собственно, нет никого, кто бы услышал, что предстоит его немедленное осуществление... Франки ограничиваются в своей благотворительности лишь речами, посланиями и обещаниями.' До того дошло, что турки, язвительно смеясь, спрашивают, сообщал ли кто-нибудь что-либо о крестовом походе (*peri ton passagiou*). Скорее можно ожидать в качестве соратников антиподов, нежели франков... послания папы полны величавости и достоинства в самый неподходящий момент» (Там же, 49—69).

Следует заметить, что пессимистические настроения двора в отношении реальности военной помощи западных государств, разделяемые в какой-то степени и месадзоном, не были лишены оснований. Печальным прецедентом являлась неудачная попытка короля Кипра Петра I собрать войско для всеобщего крестового похода против турок. Как пишет Кидонис, Петр I обратился к папе и западноевропейским государям «даже не через посла, но сам своей персоной, чтобы создать союз. И он надеялся, что из-за общности веры и вследствие затраченных им (средств) можно, разумеется, не отказывать» (Там же, 60—63). В начале 1363 г. были оговорены подробности этого похода. Как считал папа, он должен был начаться в апреле 1363 г. Но раздоры в католическом мире (конфликт между папской курией и Миланом, между Генуей и Кипром) сорвали намечавшийся поход. Безднадежность положения кипрского короля усугубля-

лась смертью самого сильного из его союзников — французского короля (222, 22—25, 112). Кидонис так комментирует события: «Сейчас он (Петр) находится в опасности раскаяться в своих надеждах и вернуться домой; из своей поездки он не собрал другого урожая, как только славу расточителя и довольно щедрого господина.

Своих врагов он-ником образом не научил боязни этой поездкой, но они даже еще ободряются, так как он истратил все деньги для создания войска, чтобы оно противостояло им. «Но если тот,— так говорят они (враги.— *М. П.*),— справедливым образом все получил бы, о чем он просил, если он надеется на большую помощь от всех, но не от своих соотечественников, кто будет таким глупцом, чтобы ждать от нас, что и мы стали бы необдуманно напрягаться?» (16, № 93, 64—70).

В качестве свидетельств несостоятельности обещаний Запада в отношении Византии Кидонис называет также заверения епископа Павла из Смирны и легата Петра Фомы (Там же, 58—59). Кидонис сетует: «...Я сам рискую стать на сторону мнения многих и поверить в то, что каждый год говорят только разговора ради. Мы знаем, однако, что ничего из разговоров не выходит, кроме пустых слов» (Там же, 74—77). Объяснив в письме к Симону Атуману причины, по которым послы на Запад не были отправлены, Димитрий Кидонис написал адресату: «Вместо них написано письмо императора к папе, в котором он его просил сжалиться над гибнущей верой и остающимися в живых христианами, а также предпринять все, что ты предложил в своих письмах; но что он (папа) сделает, только богу известно» (Там же, 71—74).

Глубоко сомневаясь в реальности помощи со стороны Запада, Кидонис, однако, пытается найти оправдание бездеятельности союзников, заметив в названном письме, что важные дела легко не осуществляются («Я был бы удивлен, если бы такое важное дело осуществилось легко». Там же, 81—82).

Месадзон доказывал неизбежную необходимость союза не только для Византии, но и для западных государств, которые также могут оказаться под угрозой турецкого нашествия: «Если же они и ныне не приведут в исполнение свои угрозы против неверных, если и этот год пройдет в разговорах и приготовлениях, то, безус-

ловно, столица падет... Но тогда после этого будут они сражаться с варварами в Италии и на Рейне, и не только с этими, но и со всеми, которые обитают у Азовского моря, на Босфоре и во всей Азии » (Там же, 85—91). Димитрий Кидонис убеждал своего западного корреспондента: «Лучше (им) вести войну вместе с нами за город против турок, чем позднее сражаться со всеми вместе и навлечь на себя большую опасность» (Там же, 98—99).

С целью приблизить время получения помощи от западных государств, весной 1365 г. Димитрий Кидонис, так же как и известный политический деятель Иоанн Ласкарис Калофер, переходит в католичество (289, 111). Папа Урбан V написал им 18 апреля этого года письмо по поводу их обращения (245, 363—364, № 5). Папа называет каждого из адресатов послушным сыном (*filius obediens*) церкви и поощряет их присоединение к римской церкви, «вне лона которой нельзя быть здоровым». Урбан V отмечает просвещенность своих адресатов, называя каждого из них «украшенным светом божественного знания». Приветствуя обращение «к апостольскому престолу, матери и учителю всех верующих», папа считает, что вместе с ними восточная церковь быстрее и легче придет к истинной вере.

Осенью 1365 г. Димитрий Кидонис написал письмо своему другу Иоанну Ласкарису Калоферу, уехавшему из страны и ставшему канцлером при дворе короля Кипра (16, № 325). Оно написано после успешной организации Петром I Кипрским крестового войска. Флот соединенных сил, набранный при содействии папского легата Петра Фомы, состоял из 165 парусников (222, 33—34). Адресат Кидониса находился во время похода на борту королевской галеры. Письмо месадзона не содержит каких-либо конкретных оценок или фактов, но носит явно поощрительный характер. Нет сомнения, что мероприятия, подобные тем, что проводились Петром I Кипрским при содействии его министра Иоанна Ласкариса Калофера, не меняли ситуации. Турецкая опасность день ото дня становилась все более острой. В 1366 г. папа известил Иоанна V Палеолога, что ему готовы помочь Людовик Венгерский, Петр Кипрский, Амедей Савойский при условии, что население Византийской империи будет подчинено апостольскому престолу. Император направился после этого во главе посольства в Буду,

где он повел переговоры с венгерским королем Лайошем I о возможности совместных действий против турок (245, 111—113). Иоанн V Палеолог в ходе миссии пытался уйти от необходимости принять условие о переходе греческого народа в католичество (379, 271—272). Однако Урбан V контролировал ситуацию. В Буду были направлены папские нунции с тем, чтобы утвердить условия переговоров между византийским императором и венгерским королем. В ответ на уступчивость василевса папа обещал поднять на крестовый поход против турок христиан Германии, Богемии, Венгрии, Болгарии (74, 227).

Иоанн V Палеолог покинул Буду, не добившись каких-либо реальных результатов. На обратном пути из Венгрии он был захвачен в плен болгарами. Видимо, здесь не обошлось без участия сына императора Андроника, втайне мечтавшего о захвате византийского престола. Помощь пленному императору оказал его кузен граф Амедей Савойский. Освободив Иоанна, он напал на турок и освободил Галлиполи, более десяти лет находившегося в руках врага. При приближении Амедея к столице Андроник и ряд влиятельных лиц воспротивились тому, чтобы впустить графа в город. Месадзон написал в связи с этим свою речь «О необходимости помощи латинян» (*De admittendo latinorum subsidio*), стремясь расположить жителей Константинополя к войскам Амедея. Императрица Елена поддержала последнего передачей ему 12 тысяч иперпиров (356, 19, прим. 100). Мнение, высказанное в речи, восторжествовало. Граф Амедей Савойский беспрепятственно вошел в Константинополь. Его сопровождал папский легат, патриарх Павел, начавший переговоры с эксимператором Иоанном Кантакузином о возможности заключения унии. В ходе переговоров, как известно, верх одержала православная партия (9, 328—334).

Отношения Византии с римским папой оставались в центре политической жизни страны. В июне 1367 г. Амедей Савойский вместе с патриархом Павлом и греческим посольством направился к папе. Эта встреча состоялась в Витербо (октябрь 1367 г.), на пути Урбана V из Авиньона в Рим (292, 64). Папа был извещен, что византийский император вскоре сам прибудет к нему. Три недели позднее папская канцелярия отправила письмо к греческому народу и к отдельным лицам (к

сыновьям императора, к императрице Елене, ее отцу Иоанну Кантакузину, к патриархам, константинопольскому, александрийскому и иерусалимскому), склоняя их к союзу с римской церковью. Одно из писем, датированное 6 ноября 1367 г., было адресовано Димитрию Кидонису, а также Михаилу Стронгилу и претору Константинополя Иоанну. Папа благодарил адресатов за содействие в переговорах, называл их «заботящимися верно о союзе самих греков со святой римской церковью, матерью и наставницей всех верующих во Христе (245, 368, № 9).

В Константинополе же между тем верх окончательно одержала православная группировка, возглавляемая Иоанном Кантакузином и патриархом Филофеем Коккином. Весной 1368 г. на церковном соборе был осужден и предан анафеме видный латинофил, брат Димитрия Кидониса Прохор. Димитрий ответил на это гневными письмами в адрес патриарха и эксимператора Иоанна Кантакузина (16, № 129, № 400).

В столь осложнившейся обстановке император Иоанн V Палеолог стал спешить заручиться поддержкой папы. В августе 1369 г. он отправился в Рим в сопровождении свиты, в составе которой был и Димитрий Кидонис. Из Рима император послал месадзона в Витербо с тем, чтобы оповестить Урбана V о прибытии. В скором времени была проведена процедура принятия византийским императором римского символа веры. Иоанн V публично признал *filioque*: «Credo etiam Spiritum sanctum, plenum et perfectum verumque Deum, ex Patre et Filio procedentem» (30, т. 154, 1302 Д).

Димитрий Кидонис принимал деятельное участие в делах императора во время этой поездки. Он писал из Рима брату Прохору: «Я не прекращаю заниматься делами императора, стучать каждый день в дверь всех тех, кто нам будет полезен для этого, и искать, каким образом они приведут к счастливому исходу» (16, № 39.7—9).

Обращение Иоанна V Палеолога и его приближенных в католичество не приблизило желанной помощи Запада. Византийцы слышали все новые и новые обещания предоставления военной помощи. Димитрий Кидонис писал брату: «Мне тягостно думать о судьбе отчизны, о врагах, которые смеются над нами, о том, что в будущем их стены будут для нас тюрьмой и с

высоты их мы увидим, как враги увозят свою добычу, так как здесь никто не заступился за нас» (16, № 39.32—36).

Несмотря на неудачи, постигшие Византию на путях поисков союзников, Димитрий Кидонис сохранит прозападную ориентацию. Несомненно, что его политическая позиция во многом определялась увлечением западной культурой. Многие письма и речи Кидониса отразили его восторженное отношение к культуре латинян. В упомянутом выше письме Прохору, написанному во время итальянской поездки 1369—1371 гг., Димитрий писал о Риме: «Великий город предоставлял тем, кто хотел бы этим воспользоваться: богатство мудрости, добродетель и все великолепие» (Там же, 13—14). Димитрия Кидониса как ученого и политического деятеля к моменту поездки в Италию уже знали здесь: «Все радуются при встрече с нами и считают полезным слушать нас» (Там же, 26—27). Однако государственные дела не позволили Кидонису во время поездки 1369 г. в полной мере вкушать плоды латинской культуры.

Отбыв из Рима, византийская делегация отправилась в Неаполь, а оттуда, обогнув южную оконечность Италии, морем направилась в Венецию (292, 66; 356, 25). Здесь император вынужден был надолго остановиться из-за отсутствия денег, и только после того, как необходимая сумма была изыскана сыном императора Мануилом, византийцы смогли покинуть Венецию. При возвращении Димитрий Кидонис сделал остановку в Мистре, где он навестил Мануила Кантакузина, а Иоанн V Палеолог на продолжительное время остановился на острове Лемнос — в какой-то степени для отдыха после столь продолжительной миссии в Италию, но, вероятно, и в связи с финансовыми затруднениями (356, 26). Уже в это время чувствовалось взаимное охлаждение императора и его месадзона, тем более что поездка в Италию с политической точки зрения ничего не дала кроме финансового ущерба (Там же, 200). Кидонис же не мог простить императору его доброжелательного отношения к исихастам и несправедливости по отношению к брату Прохору.

Прибыв летом 1371 г. в Константинополь, Димитрий Кидонис встретил явно недоброжелательное отношение со стороны «проклятого» (патриарха Филофея Коккина — 16, № 34: 292, 68; 356, 26). Ситуация же в империи

была по-прежнему необычайно сложна. Правивший Константинополем в отсутствие императора его сын Андроник был склонен сдать туркам город Галлиполи, лишь недавно отвоеванный у них Амедеем Савойским. Сторонники Андроника считали, что такой уступкой удастся на время успокоить турецкого султана. Димитрий Кидонис пишет по этому поводу речь «De non reddenda Gallipoli», где стремился опровергнуть аргументы сторонников сдачи Галлиполи.

Турки между тем продолжали свое наступление. После захвата Фракии они начали продвижение по территории Македонии. Наступление пугало правительства балканских стран. Болгарский правитель Шишман признал себя данником Турции. Лайош I Венгерский напал на болгар и взял в плен брата Шишмана. Сербы стали помогать венграм, ибо боялись усиления болгарского правителя за счет турок. Сербы предполагали напасть на турок в районе Адрианополя, но турки опередили их и 26 сентября 1371 г. нанесли сербам тяжелый удар на реке Марице. Это поражение стало катастрофой не только для сербов, но и для всех балканских народов. Вскоре вся восточная и южная Македония была завоевана отрядами Мурада.

Положение столицы в это время было отчаянным. Месадзон в письме к великому доместику Димитрию Палеологу написал, что «Великий Город — это только название» (16, № 28.10—11), что его со всех сторон омыают волны и он идет ко дну (Там же, 8—9). Через своего адресата месадзон просит Иоанна V Палеолога поторопиться в столицу.

Ощущая растущее недоверие и непонимание между императором и им, Димитрий Кидонис обращается к Иоанну V Палеологу с речью «Oratio ad Ioannem Paleologum», где подводит итог своей службы в качестве месадзона (356, 28) и просит об освобождении от должности. В написанном вскоре письме неизвестному нам другу Кидонис передал свое состояние после полученного им подтверждения о временной отставке: «Не удивляйся, что пишу тебе только кратко. Конечно, существуют дела, которые требуют длинных писем. А я всего лишь почти счастлив, живя в бездеятельности» (16, № 181.4—6). Правда, отставка не прошла без небольшого эксцесса. Император был должен месадзону некоторую сумму в качестве оплаты жалования. Об этом



упомянул Кидонис и в своей речи к Иоанну V Палологу (13, III, 17.40; 356, 27, прим. 147). К этой же теме он обращается в письме неизвестному лицу (зима 1371/72 г.), где сообщает: «Что касается моих расходов, то должно хватить моих сбережений и подарков друзей. Если же немного не хватит, то свобода и чтение утешат нас в нужде...» (16, № 115.13—15). Но тут же он вспоминает о долге императора: «Не станет же он из-за нескольких оболов вести постоянную борьбу со своей совестью!» (Там же, 18—19). Но, надо полагать, этого не случилось, и Кидонис обратился к императору с довольно-таки смелым письмом: «Это позор, если архонт пренебрегает справедливостью и законом. Итак, если ты претендуешь быть архонтом, придай значение праву. Но справедливость определила в качестве добродетели привычку отдавать долг. Таким образом, если ты сейчас мне выплатишь деньги, которые задолжал, ты — архонт и честный человек. Но если ты их удержишь, то мне, разумеется, ты не навредишь, так как не сделаешь из меня плохого человека тем, что оставишь меня еще беднее. Но ты сам однажды потеряешь справедливое право называться архонтом, после чего ты станешь также худшим человеком, потому что ты за небольшие деньги продал право» (16, № 70). Приведенный сюжет позволяет реально ощутить суету придворных буден.

Освободившись от службы императору, Димитрий Кидонис по-прежнему критически воспринимает все то, что происходит во дворце и в империи. В одном из названных ранее писем, адресованном неизвестному нам другу, Кидонис написал: «Освободившись от службы во дворце, я имею то, чего страстно желал. Да, я ждал с нетерпением приватной жизни и желал освободиться от ответственности за то, что сейчас происходит, однако я, сказать по правде, никогда не перестану порицать эти события. Это, по-моему, также является причиной того, почему император так презрительно обходится со мной» (Там же, № 115. 4—8).

В письме, относящемся примерно к 1372—1373 гг. и адресованном к одному из высокопоставленных лиц императорского двора, Димитрий Кидонис недвусмысленно назвал императорский дворец рынком для болтовни и угодничества, где пользуются успехом те, кто «отточили свои языки и отбросили Совесть и Справедливость как ненужный груз» (Там же, № 114. 9—11). Он пишет об

этих придворных риториках, что «из крушения государственного корабля они извлекают пользу» (Там же, 14—15). В названном письме Димитрий Кидонис критикует налогообложение, тяжелым бременем ложащееся на плечи крестьян и вообще бедняков (Там же, 15—17). Одну из причин грядущей трагедии империи Кидонис усматривает в междоусобицах и постоянных разногласиях среди граждан страны. По его мнению, империю можно было бы сравнить с кораблем, который «идет ко дну во время шторма, т. к. моряки вступают друг с другом в пререкания в то время, как их спасение было бы осуществимо, если бы все были единомышленны...» (Там же, 26—28). Кидонис не сомневается, что придворные болтуны, получающие плату за свое словословие, «приносят стране тот же вред, как болезни телам или пираты кораблям» (Там же, 29—31). Он считает нелепым со стороны тех, кто управляет страной, «несправедливость одобрить, а тех, кто придерживается добра и справедливости, оставить без поддержки» (Там же, 38—40).

До осени 1374 г. Димитрий Кидонис находился в полуопале. Император не допускал его до государственных дел и даже до дворца, однако не поощрял намерений Кидониса уехать из столицы. Со времени своей отставки Кидонис хотел отдохнуть в резиденции своего друга (шурина императора) Франческо Гаттилузи на острове Лесбос. Император отказал своему бывшему месадзону в этой поездке. И только осенью 1373 г. Димитрий Кидонис смог покинуть столицу и поехать к Гаттилузи. Из Митилены написаны его письма № 132—138, среди них письма сыну императора Мануилу Палеологу, императрице Елене Кантакузине, а также влиятельному другу с просьбой о заступничестве перед Иоанном V Палеологом. Ф. Тиннефельд справедливо предполагает, что император хотел связать Кидониса своим недоверием, держать его в столице и ставить в зависимость от себя задержкой жалованья (356, 201, 204, прим. 37). Отпуск Кидониса на Лесбосе был прерван императором, призвавшим его в столицу, но сохранившим свою немилость. Может быть, Иоанн Палеолог боялся заговора и союза Кидониса и Франческо Гаттилузи, поскольку оба были недовольны проводимой им политикой.

В 1374 г. император решил вновь повернуть курс своей внешней политики от установления дружеских

контактов с турками в сторону установления более прочных связей с Западом. В связи с этим возникла необходимость вернуть ко двору Димитрия Кидониса. Он присутствовал при переговорах с посольством папы Григория XI, прибывшего в Константинополь зимой 1374 г. (374, 30). В конце 1374 г. был отправлен императорский посол в Авиньон. Папа ответил письмами императору, Мануилу и Иоанну Кантакузину. Персональное письмо было направлено папой и в адрес Димитрия Кидониса (245, 311). После этого наступит некоторое улучшение отношений императора и Кидониса. Иоанн Палеолог снова пытается привлечь Кидониса на службу. Последний в одном из писем сообщил, что не очень рад этой милости императора и согласен посещать дворец раза два в неделю (16, № 187. 32—39; 356, 31, прим. 163).

Последовавшего в августе 1376 г. заговора и переворота, осуществленного сыном императора Андроником, Димитрий Кидонис не принял, хотя Андроник весьма дружески отнесся к нему. Письмо, написанное в октябре 1376 г. Калоферу (16, № 167), свидетельствует о его негативном отношении к перевороту. Собственно, в этой распри, как и в прежних междоусобицах, Кидонис усматривал симптомы грядущего конца империи.

Когда в июне 1379 г. Иоанн V и его соправитель Мануил II Палеолог при поддержке Мурада II вошли в Константинополь, отношения Иоанна с Димитрием Кидонисом вновь испортились, преимущественно в силу того, что Фессалоника, родной город Кидониса, не поддержала Иоанн V Палеолога после его возвращения в столицу.

Позднее Димитрий Кидонис использовался императором прежде всего на дипломатической работе. В конце 70-х — начале 80-х годов Кидонис ездил с посольской миссией в Анатолию, но император остался недоволен результатами переговоров с турками. В начале 80-х годов Димитрий Кидонис в качестве посла императора прибыл на остров Лесбос для переговоров с Франческо Гаттелузи относительно возвращения города Эноса. Однако и здесь не было успеха (356, 34, прим. 187). В разногласиях Андроника IV с отцом, а затем — Мануила II Палеолога и императора Димитрий Кидонис участия не принимал, хотя каждый из сыновей Иоанна V Палеолога был непрочь заполучить Кидониса на свою сторону. К середине 80-х годов Кидонис практически уже на-

всегда отошел от дел двора. В письмах друзьям он по-прежнему сообщал о тяжелом положении в столице. В 1391 г. он написал Феодору Палеологу: «Продолжает свирепствовать старое зло, которое принесло общее разорение. Я имею в виду раздоры между императорами из-за призрака власти. Ради этого они вынуждены служить варвару... Всякий понимает: кому из двоих варвар окажет поддержку, тот и возобладает... Внутри же восстания граждан..., считающих себя самыми важными в императорских дворцах, и ссоры между собой, и раздоры из-за первенства, и у каждого стремление, если бы он только смог, завладеть всем одному-единственному, и если это захватил не он, грозить перебежать к врагам и с ними блокировать родину и друзей» (16, № 442. 51—56). Почти полстолетия прошло с тех пор, как Дмитрий Кидонис молодым человеком вошел в императорский дворец, чтобы служить василевсу, а проблемы были все те же...

Пик деятельности Дмитрия Кидониса как месадзона пришелся на 60-е годы (107, 46—57). Им было положено много усилий на установление контактов с Западом во имя спасения родной страны от турецкого нашествия. Надо полагать, основываясь на материалах писем Кидониса, что он искренне верил в верность избранного курса и в весомость того вклада, который он стремился внести в решение этой проблемы. Правда, месадзон был одновременно достаточно прозорлив, чтобы не верить до конца в готовность западных государств отправиться в крестовый поход против общего врага — турок. Были, разумеется, реальные основания для политической пассивности латинян в решении этого вопроса: Англия и Франция были противниками в Столетней войне, папский престол переживал период «авиньонского пленения». Но, без сомнений, главная причина расхождений заключалась в религиозной нетерпимости обеих сторон (356, 55). Кидонису не удалось преодолеть этих настроений у своих соотечественников.

Как человек, занимавший в течение продолжительного времени высокий государственный пост, Дмитрий Кидонис мало что смог сделать полезного. Император Иоанн VI Кантакузин был склонен к единовластию, и присутствие молодого образованного человека, которого он противопоставил двору, льстило в какой-то степени его самолюбию, однако он не просил у него совета в

своих основных действиях. Разногласия Кантакузина с его молодым месадзоном произошли из-за неприятия Кидонисом исихазма, который Кантакузин сделал идейным знаменем своей политической борьбы. Не одобрил Кидонис и избрание соправителем Матфея Кантакузина, поскольку это лишь подогрело междоусобицы, столь губительно сказывавшиеся на общем состоянии империи и ее обороноспособности. Разногласия с Иоанном V Палеологом шли еще дальше. Однако, несмотря на взаимную неприязнь, Иоанн V использовал Кидониса в дипломатических связях (здесь ему не было равных), ценил его как человека долга, серьезно относящегося к своим обязанностям (292, II, 9—10; 356, 54—55). В других случаях он стремился держать его если не при дворе, так хотя бы в столице, пресекал давние стремления Кидониса уехать в Италию или уединиться в Манганском монастыре. Может быть, император боялся возможности создания оппозиции.

Письма Димитрия Кидониса представляют собой дневник образованного свидетеля агонии империи. Надо отдать должное гражданской и человеческой смелости Димитрия Кидониса, называвшего все беды империи своими именами. Но предложить стране реальный выход из создавшейся ситуации (кроме утопичных планов союза с Западом и политического единения внутри страны) Кидонис, как впрочем никто другой, не смог.

Когда наступила старость, Димитрий Кидонис, по всей вероятности, должен был ощущать неудовлетворенность своей государственной службой. Ни один из больных вопросов не удалось решить.

В своих политических оценках Димитрий Кидонис чаще всего оставался ученым. Он не смог признать исихазма, считая его проявлением невежества. Симпатии к Западу определялись во многом его преклонением перед его культурой. Когда один из последних учеников Кидониса, Раден, решил, вопреки советам старика-учителя, поступить на службу к Мануилу II, Кидонис написал ему, что служить императору, конечно, является честью, но в конце концов, в отличие от интеллектуальных занятий, непременно придет пресыщение политическими буднями (359, 220). Думается, что подводя итоги жизни, Кидонис сожалел, что из-за этих многолетних политических буден он не смог полностью реализовать себя в сфере науки.

## «Ученая дружба»

Научные штудии были для Кидониса с юности самым желанным занятием. Правда, чаще жизнь позволяла ему лишь мечтать о спокойных раздумьях с пером в руке. Быстротекущие дни были заполнены служебными делами и почти не оставляли времени для досуга, столь необходимого для научных занятий. Может быть, поэтому именно с Италией и связывались мысли Кидониса о далеком и почти недосягаемом причале, где можно было бы, отдохнув душой, погрузиться в глубины знаний.

Как ученый Димитрий Кидонис был склонен прежде всего к тем проблемам, которые для его дней были остро дискуссионными и лежали в основе идейных разногласий. Это прежде всего богословско-философские трактаты «Защита св. Фомы», «Об исхождении Святого Духа» и другие<sup>6</sup>, где ученый излагает отдельные константы латинской теологии и ищет пути для воплощения идеи единства церкви.

К этой группе сочинений Димитрия Кидониса примыкает большое количество выполненных им переводов латинских авторов — Августина, Ансельма, Фомы Аквинского и других. Переводы Кидониса имели не меньшую научную ценность, чем его трактаты.

Сочинение «О презрении к смерти» содержит мировоззренческое кредо писателя, определившего созидательное и творческое содержание человеческой жизни. Присутствие же в душе человека памяти о смерти, внутреннего «*temento mori*» должно поднимать его над сиюминутными заботами и придавать мудрость в осмыслении назначения человеческой жизни.

Речи Димитрия Кидониса более связаны с животрепещущими политическими проблемами. Обращения, направленные к Иоанну Кантакузину и Иоанну Палеологу, поднимают проблему идеальной власти и содержат оценки политической ситуации в обществе. В других речах рассматриваются вопросы, связанные с турецким продвижением и необходимостью принять помощь латинян, выражается отношение автора к городскому восстанию. Столь же остры и его «Апологии». Первая из них содержит резкие оценки внутренней и внешней политики Византии, а также идейно-политической ситу-

ации в обществе. «Апология III» написана в защиту позиции своего брата Прохора Кидониса.

Значительную часть наследия Кидониса составляют его письма. Он сознательно относился к ним как к наследию, понимал, что они его переживут, копировал письма в тетради, которые и легли в основу современных публикаций.

Перу Кидониса принадлежат риторические вступления к императорским документам (358), а также «Sententiae variae», содержащие короткие выдержки по философии, религиозным и нравственным вопросам (17, 66—67), «Труд арифметический» и ряд других сочинений. Многие научные труды Димитрия Кидониса не изданы, и мы знаем о нем больше как о политическом деятеле, нежели об ученом.

Непременным условием научных занятий является среда, общение, диалог с равными себе. Потребность в научных контактах отражена в письмах Димитрия Кидониса.

Для византийской интеллектуальной среды характерно такое понятие, как «ученая дружба». Такой род отношений предполагал духовное единство на основе общей интеллектуальной увлеченности. Собственно говоря, «ученая дружба» уходит своими корнями в античность.

Судя по письмам Димитрия Кидониса, отношения дружбы занимали в его жизни большое место. Среди близких по духу людей были его учителя, сверстники, в число которых входили его школьные друзья и земляки, а позднее друзьями Кидониса стали его ученики.

Уважение ученика к учителю отразилось в письме Димитрия Кидониса к Исидору, будущему патриарху Константинополя, фессалоникийца по рождению. Письмо было написано примерно в сентябре 1346 г., когда Кидонис был вынужден покинуть родную Фессалонику в связи с бушевавшим в нем восстанием и не нашел еще своего места в жизни. Он написал своему бывшему учителю: «Сейчас пришлось бы мне кстати твое слово и твой облик» (16, № 43.5). Описав в письме гибель своего родного дома, разлуку с матерью, сестрами и братом, а также все перипетии жизни на чужбине, молодой Кидонис просит своего прежнего учителя о моральной поддержке: «Итак, ты можешь себе представить, как тяжело я задет и теперь зову на помощь, вспоминая твое

оружие, которым ты сам советуешь мне сражаться в подобном положении. Часто я хотел просить у тебя содействия, но опасался, что то, о чем я хочу просить, можно принять за повод к упреку... Объясни мне, откуда взялся этот потоп, который все затопил, и что люди могут сделать, чтобы восстать из этого» (Там же, 26—32).

Узы интеллектуальной дружбы связывали Димитрия Кидониса с митрополитом Нилом Кавасилой, у которого он учился с детских лет вместе с его племянником Николаем, ставшим ему близким другом. Вспоминая о своем первом учителе, Димитрий Кидонис писал: «Со дней моей юности он был моим единомышленником в такой степени, что стремился превзойти воспеваемые образцы дружбы в своем отношении ко мне. Я понимал дружеское отношение этого человека и хотел доказать свою дружбу не меньше, чем он...». Основой дружбы становилась атмосфера интеллектуальности, когда учитель стремился расти вместе с учеником. Их роднила радость познания и открытия нового. Это уже не просто почтительность и восхищение одного и снисходительное покровительство другого, но созвучное чувство обоюдной интеллектуальной близости. Димитрий Кидонис писал в «Апологии I» о Ниле Кавасиле: «В своем росте я учился вместе с ним и мы сообща направляли свои усилия на науки» (28, 391. 11—18).

В письме, относящемся приблизительно к 1356 г., Димитрий Кидонис, воздав должное мудрости и добродетелям своего учителя, обратился к нему с просьбой помочь разобраться в вопросах латинской теологии. Склоняясь все больше к признанию значимости заслуг латинян в философии, Димитрий Кидонис надеялся в споре с уважаемым им человеком понять, в чем состоят достоинства или ошибки латинских теологов. Он писал Нилу: «...Сочинения некоторых наших соотечественников против латинян свидетельствуют скорее о тенденции обвинять, чем о попытке аргументировать» (16, № 378. 29—30). Ученик надеялся на искусство учителя вести дискуссию и его глубокое знание вопроса (Там же, 33—34). Однако, как свидетельствуют замечания по этому поводу в «Апологии I», в этом вопросе они не нашли общего языка. Все общество оказалось разделенным спорами паламитов и латинофилов: учитель и ученик оказались в разных лагерях.

Кидонис с обидой вспоминал в «Апологии», как он,



стоящий на перепутье в вопросе об основе разногласий между западной и восточной церквями, не получил от Нила желанной поддержки: «Я рассказал ему о хаосе в собственной душе, сказал, что говорили люди, которых я спрашивал, и что среди них не было никого, кто дал бы опору моему духу и что, напротив, мои колебания существуют, как и прежде. Я просил у него лекарства для моей больной души» (28, 391. 19—22). Учитель, на которого Кидонис возлагал надежды, стал склонять его к молчанию, которое бы позволило Кидонису не испортить отношения с двором и императором. Поскольку Димитрий Кидонис не принял предложенную учителем позицию лавирования и замалчивания своей точки зрения, пути их разошлись. Нил Кавасила стал публично критиковать позицию бывшего ученика. Кидонис считал, что «он делал это из опасения подвергнуться из-за его дружбы... аналогичным подозрениям» в предательстве (Там же, 392.40—42). Когда Нил выступил с защитой точки зрения, противоположной позиции Кидониса, последний дал следующую характеристику этому научному труду: «...Он хотел помочь убожеству мыслей красивыми словами, закругленными периодами, чередованием способов изложения и неожиданными стилистическими новшествами, короче говоря, аттической изысканностью, и старался... сделать оскорбления более приятными... Для меня... это краснобайство и многословие... не содержало ничего полезного: слова звучали у меня в ушах, в рассудок же из этого ничего не проникало... Он задвинул истину на задний план изысканностью речи...» (Там же, 393. 63—69). Разумеется, такой финал «ученой дружбы» довольно редок, но причина для разрыва была очень серьезной: предательство учителем своего ученика.

Одним из наиболее близких людей из круга сверстников Кидониса был Николай Кавасила. Их дружба, родившаяся в юные годы, была овеяна дымкой романтизма. Книги, вместе прочитанные в родной Фессалонике, сделали их больше чем друзьями. Воспоминания об *alma mater* придали этой дружбе оттенок родственности. В письме к неизвестному другу, в котором угадывается Николай Кавасила (16, № 101), Димитрий Кидонис пишет, что их близость определяют «общность родины, воспитания и годы учебы» (Там же, 1—3).

Став месадзоном, Димитрий Кидонис приложил мно-

го усилий, чтобы помочь Николаю перебраться в столицу и найти признание при дворе императора. Видимо, водворот государственных дел еще не поглотил Кидониса полностью. В феврале 1347 г. он с молодой пылкостью, в которой ощущается еще не остывшая привязанность к родной Фессалонике и друзьям детства, написал Николаю Кавасиле: «Я живу, считая дни, интересуюсь направлением ветра, моля море о днях альционы<sup>7</sup>. И когда приходила какая-нибудь галера, с какой скоростью я мчался в порт Большого города: я летел, как птица, надеясь увидеть тебя, прибывшего облегчить мое несчастье. Самым большим моим горем было то, что я не видел тебя здесь» (Там же, № 87. 16—22).

В дальнейшем пути Димитрия Кидониса и Николая Кавасилы разойдутся. Первый станет латинофилом, второй — преемником противостоящего латинофильству учения Паламы. Но хотя в отношении многих других людей для Кидониса истина дороже дружбы, Николай Кавасила в этом смысле является исключением. Об этом свидетельствуют хотя бы письма Димитрия лета — осени 1363 г. Они полны искреннего сострадания другу в связи со смертью его отца. Необходимость защищать наследство напомнила Кидонису бедственное положение его семьи в сходной ситуации. Кидонис сочувствует давнему другу, зная истинную цену служителям правосудия, готовым поживиться на чужом горе. Глубоким сопереживанием отмечены строки его писем к Кавасиле: «...Еще не высохли твои слезы, а ты вынужден драться с этими извергами, которые живут за счет того, что умер один из родных и семья нуждается в утешении. Тогда они бросаются хуже, чем ливень, на остатки домов, если никто им не препятствует; поэтому дети умерших в конце концов остаются совершенно без средств, как потерпевшие кораблекрушение» (16, № 124. 6—10). Кидонис призывает друга защититься «оружием философии» и противостоять тем, кто жаждет сорвать куш на чужом горе: «Они станут, конечно, визжать, как стаи птиц, так как они не выносят открыто произнесенной правды» (Там же, 22—24). В письме, написанном несколько месяцев спустя, Кидонис советует Кавасиле приехать в Константинополь: «...Пребывание при императорском дворе усилит твой союз с законами» (Там же, № 125. 20—21). Кидонис убеждает друга в необходимости борьбы до победного конца не только ради сохранения имущества и ут-

верждения справедливости. «Наградой за твою борьбу должно быть то, что ты, после этого обрета досуг, сможешь заниматься философией и литературными штудиями — а это для тебя и твоих друзей самое приятное» (Там же, № 124. 27—28). В основе его дружбы с Николаем Кавасилой лежат воспоминания о сблизившем их молодом энтузиазме в познании наук.

Дружеские отношения Димитрия Кидониса с ученым Георгием Философом покоились на основе увлекавшей их научной дискуссии. Один был поклонником философии Фомы Аквинского, другой же слышать не хотел ни о ком, кроме Платона. Однако и тот, и другой заинтересованно принимали аргументы друг друга и пытались убедить в своей правоте (353).

С братьями Калоферами — Максимом и Иоанном — Кидонис был в одном лагере: они тоже были противниками паламизма и с симпатией относились к идее унии с западной церковью. В письме к Максиму от осени 1347 г. Кидонис, удивленный неожиданным удалением адресата в Афонский монастырь, определил основой дружбы сходство характеров и общность интересов. Античный принцип *alter ego*, по Кидонису, является для дружбы непременным условием. В письме Максиму Ласкарису Калоферу мы читаем: «Если философы едины в том, что сходство является причиной дружбы, то нужно было бы прекратить называть нас друзьями, или же мне следовало бы ныне вместе с тобой наслаждаться хорошими вещами, или же, как третья жаловаться и переживать то, о чем нельзя слушать без содрогания...» (16, № 72.4—7; 11—14). Димитрий завидует другу, предпочтившему «Афон столице, одиночество императорскому дворцу, здешней изысканности тамошнюю родниковую воду и бобы» (Там же, 14—15). Как ученый Кидонис мечтал об уединении.

Иоанн Ласкарис Калофер после женитьбы на Марии из семьи Кантакузинов вынужден был покинуть пределы Византии вследствие неприязни двора, усмотревшего в этом соединении двух родовитых фамилий — Ласкаридов и Кантакузинов (356, 17) — возможность политического взлета Иоанна Калофера. После отъезда друга Димитрий Кидонис продолжал поддерживать с ним отношения. Их по-прежнему объединяла идея сближения с Западом.

С Тарханиотом, товарищем по детским и юношеским годам учебы в родной Фессалонике, Димитрий Кидонис поддерживал переписку в течение долгих лет (17, 218—221). Вероятнее всего, Тарханиот был склонен к занятиям риторикой. Об этом свидетельствуют многие письма Кидониса, но более выразительным в этом отношении является послание в Фессалонику в конце 40-х годов. В нем автор отражает отношение к риторическому таланту в тех литературных салонах («театрах»), которые собирались при дворе императора и в домах интеллектуально настроенной знати (91). Восторги Кидониса также выражены в соответствующей манере: «...Ты получил венок победителя прежде всего за свой риторический дар, не меньший, чем победители на Панафинях. Прелесть твоих выражений, волнующая завершенность фигур и сила твоего слова, побеждающая всякого Одиссея, твой сжатый стиль... все пронизывающая гармония, напоминающая произведения античных писателей, позволили всем воскликнуть: «Протагор у нас в гостях!», «Он говорит, как Демосфен!» и «Нельзя перед ним устоять — как красиво он написал!» Так ты потряс наш круг, начиная с самого благородного императора» (16, № 40.6—14). Кидонис пишет Тарханиоту, что он воспринимает красивую речь, «как если бы встретил красивую возлюбленную». Описывая эффект от прочтения письма, Кидонис сообщает другу, что он даже устал по просьбе императора перечитывать вновь и вновь понравившиеся ему обороты. Письма Кидониса к Тарханиоту не столь насыщены информацией, как многие его послания к другим адресатам. Некое соревнование в литературной изысканности стиля присуще их переписке, которая с годами стала еще более активной.

Болью в сердце Кидониса отозвалась смерть его друга, архитектора, а затем губернатора острова Лемнос Георгия Синадина Астры. Он написал энкомий в честь Астры и направил его в адрес их общего друга Тарханиота (Там же, № 98). Печаль по поводу смерти Георгия Синадина Астры сквозит и в другом письме, написанном другу — врачу (Там же, № 100).

Письма Димитрия Кидониса свидетельствуют, что дружба для их автора не столько культ и соблюдение античной традиции «ученой дружбы», сколько потребность души. С друзьями он не только обсуждает лите-

ратурные и философские вопросы, не только соревнуется в стилистическом изяществе, но делится своими бедами и сочувствует им в их болезнях и несчастьях. В письме к Мануилу Раулю Метохиту Кидонис написал, что для него не характерно пренебрежительное отношение к друзьям: за них он готов броситься в огонь (16, № 37.5).

Заметный след в жизни Димитрия Кидониса оставила «ученая дружба» с его учениками. Одной из первых его учениц была Елена Кантакузина, супруга Иоанна V Палеолога и будущая мать Мануила II Палеолога. В письме 26-летнего учителя шестнадцатилетней ученице дается восторженная оценка ее опуса по поводу деяний ее отца Иоанна Кантакузина. Кидонис пишет, что «нельзя больше доверять Софоклу, который велел женщинам нести молчание как единственное украшение» (Там же, № 389.11—12). Напротив, пишет Кидонис, «мы должны оказывать им должный почет за их красноречие, если они упражняются не в болтовне, а в Музе поэтов и искусстве слова... Мы желаем тебе вот этой красоты больше, чем красота Елены. Тем более, что красота, которой обладала Елена, однажды уже ей навредила, и к тому же принесла гибель героям, которые вели ради нее долгую войну. Красота же слова бессмертна, и каждый, кто ее заслужил, получил от нее нечто хорошее и ушел, став еще лучше. Император дал повод для твоей речи и, слушая победную песню, получил от любимого голоса двойную радость, ибо он и дел совершил много, и его прекрасная дочь сплела ему из слов венки» (Там же, 14—25).

Отношения с Еленой Кантакузиной были для Кидониса, вероятно, чем-то бóльшим, нежели отношения учителя и ученика, что, возможно, было дополнительным поводом для разногласий императора Иоанна V Палеолога и его месадзона<sup>8</sup>. Отказавшись от уз брака, могущего отвлечь его от выполнения гражданского и научного долга, Кидонис, возможно, согрелся душой около ученицы, ценившей ум, образованность и склонной к наукам. Во всяком случае, это единственный пример в жизни Димитрия Кидониса, когда узы «ученой дружбы» связали его с женщиной. Что касается Елены, она хранила в течение всей жизни благодарность к своему учителю и, уйдя в 1392 г. в монастырь, завещала часть своего имущества Кидонису (356, 46, прим. 261).

Думается, не без влияния Елены Кантакузины ее сын Мануил с ранних лет постигал азы наук под присмотром Димитрия Кидониса. Постепенно из мальчика он стал ученым мужем и самым образованным из императоров-Палеологов. Он вел со своим учителем переписку, хотя не во всем разделял его взгляды. Мануил получил по завещанию Димитрия Кидониса часть его рукописей (Там же, 51).

Чувством теплой заботы и ответственности за судьбу молодого человека отмечены письма Димитрия Кидониса к некоему Радену (359). Своими письмами-наставлениями Кидонис формировал у адресата жизненную позицию, являвшуюся, с точки зрения учителя, основой для ученых занятий, к которым он хотел обратить молодого человека. Он уберег Радена от уз брака, настоял, чтобы тот отошел от уготованной ему отцом коммерческой деятельности. Признавая необходимость материальных благ для человека, Димитрий Кидонис между тем поучал Радена, что деньги не должны быть жизненной целью. В адрес Радена были неоднократно повторены учителем рекомендации о стремлении к состоянию политической и духовной свободы. Службу Радена у Мануила II Палеолога Димитрий Кидонис считал проявлением утраты независимости. Ранняя смерть Радена больно ранила старое сердце Кидониса.

В последние годы жизни Димитрия Кидониса согревали дружеской близостью Мануил Калека и Максим Хрисоверг, для которых Кидонис не был школьным учителем, но мэтром и наставником (356, 49).

Всю свою жизнь Димитрий Кидонис провел среди людей, выполняя важные государственные функции, но интеллектуальную удовлетворенность он получал от общения с друзьями, погружаясь время от времени в мир любезной его сердцу «ученой дружбы»<sup>9</sup>.

## Социум: гармония и дисгармония

Византийская общественная мысль в определении идеала социума ориентировалась на известное положение из послания апостола Павла относительно скоординированности действий отдельных членов общества, представляющих некое единство по аналогии с человеческим телом, каждый орган которого имеет свои функ-

ции. В одной из гомилий Григория Паламы сказано: «...Мы единое тело во Христе, Павел нас заверил словами: «Вы тело Христово, а порознь — члены». Тело одно, но членов у него много, и члены тела, хотя они и многочисленны, составляют единое тело» (30, т. 151. 12 В). Соответственно этому взгляду на общество формировалась концепция деления тела-общества на члены, которым предназначено выполнять высшие и низшие функции, определялась взаимосвязь и взаимозависимость отдельных членов.

Димитрий Кидонис, следуя этой концепции, смотрит на тело-общество скорее не как на органическое единство членов, а на соединение разума (разумной души) с телом. Один из пассажей его сочинений «О пренебрежении к смерти» дает представление о его идеале социума.

Говоря о человеке как члене общества, Димитрий Кидонис проводит параллель между внутренней организацией человека и города (имеется в виду и государство): «Разум и природа в человеке соотносятся, как правитель и подданные в городе» (30, т. 154, гл. 12, 1189 Д). Господство разума над телом сравнивается писателем с властью господина над рабом: «Схвативши тело, слово некоего беглого раба, сначала он (разум.— *М. П.*) подвергает его голоду, жажде и другим мучениям; затем, если он не умерит своенравия... разум использует жестокие кары по отношению к телу, проявляющему упрямство» (Там же, гл. 12, 1192 А). Ум (ho nous) человека, держащего в узде телесные побуждения, по трактовке, выполняет те же функции, что предводитель (tis gegemon) в отношении зависимых от него людей или глава большой семьи (en oikia despotes), стоящий над домочадцами и рабами (Там же, гл. 14, 1193 В). Кидонис использует для выявления значения разума различные варианты аналогий, но они всегда связаны с его представлениями об естественности социального неравенства.

Таким образом, Кидонис предлагает идеал социума, построенного на принципе господства и подчинения. Город, где «одни повелевают, а другие повинуются» (Там же, гл. 10, 1188 В), он считает проявлением гармонии общественного устройства: «...Подчиненные оказывают правителям почести и (платят) налоги в ответ за их добродетель и попечение о низших; правители же

проявляют о тех, кто им подчинен, постоянную заботу и попечение, которое проявляют в такой степени, что хороший и справедливый правитель совершает спасение других с опасностями для себя...» (Там же, гл. 10, 1188 В).

Эта же мысль о справедливости и естественности отношений господства-подчинения отражена и в «Монодии на павших в Фессалонике» Димитрия Кидониса. Он полагает, что тех, кто создал благополучие города, кто защищал его на свои собственные деньги, низы городского населения (он называет их в «Монодии...» рабами) должны по справедливости почитать (30, т. 159, 645 С).

Такое разумно устроенное общество, где одни заботятся о подданных, а другие подчиняются, Кидонис называет обществом друзей и братьев (Там же, 649 Д). Гармонически организованный город для каждого из живущих в нем был бы чем-то большим, чем даже родители (Там же, 644 С).

Наряду с темой господства-подчинения Димитрий Кидонис проводит в трактате «О пренебрежении к смерти» и тему свободы, связывая ее со своим идеалом социума. Стремление человека быть свободным в его понимании является настолько же естественным, как стремление разума быть независимым от побуждений плоти. Несомненно, признавая рабство проявлением самого тягостного ига и восхищаясь устремленностью человека к свободе, Димитрий Кидонис имеет в виду не истинных рабов, а подобных себе аристократов, стоящих над толпой и гордящихся своей свободой. Свободолюбие, как и стремление поработать других, расценивается писателем как чувство, присущее человеку по его природе: «...Человек, стремясь управлять и неразумными животными, и людьми, сам избегает этого ярма и предпочитает лучше страдать, чем быть рабом другого. Так изначально в его природе была склонность к свободе и ненависть к рабству» (Там же, гл. 10, 1188 С-Д).

Идеал социума, по Кидонису, связан с монархией, поскольку в центре экскурса об общественном устройстве человеческого бытия стоит образ **одного** человека (*gena anthropon*), который «правит многими городами, многими землями» (Там же, гл. 10, 1188 С). Эти правители, «владевшие всей ойкуменой, были отмечены печатью высшего достоинства» (Там же, гл. 10, 1188 С-Д).



Подобные правители, по Кидонису, «являются причиной счастья для подчиненных» (Там же, гл. 11, 1189 А), что становится возможным в результате высокой степени нравственного совершенства владыки, управляющего своими чувствами, «как толпою черни» (Там же).

Как и во многих других сочинениях, в «Апологии I» Димитрий Кидонис проводит мысль о необходимости установления прочной государственной власти, которую следует противопоставить анархии и междоусобьям. Он утверждает, что беспорядочная толпа приводит в конце концов «к беспорядку, разрушению, потрясению и ни к чему, кроме зла» (28, 377. 44—45). Будучи сторонником централизованной монархии, он поощряет ту форму правления, которая более всего избегает множественности и предлагает вождем всех «единственного и лучшего», ибо соединить единство мнения лучше всего может один человек (Там же, 377. 62—64). Хотя приведенный фрагмент относится к положению дел в церкви, утверждение автором монархического принципа несомненно. Димитрий Кидонис выступает против мнения, что «сейчас якобы не нужно верховного владыки или нужны многие» (Там же, 378. 73—79). Он убежден, что «всего необходимее иметь одного хорошего владыку, так как при многих всегда возникает много беспорядка и нужно много больше забот и трудов, чтобы так или иначе привести к порядку и единству распадающееся множество» (Там же, 78—81). Можно предположить, что Димитрий Кидонис был противником наследования власти: «Все-таки недостаточно быть вторым, чтобы получить первенство. Дети тиранов, возможно, могли бы считать прекрасным такой закон, по которому после смерти старшего из братьев его место занимает следующий» (Там же, 2—5). Поскольку мысль о выборности власти иллюстрируется им на церковном материале, у нас нет оснований переносить ее на сферу государственной власти, однако эта мысль представляет несомненный интерес. Кидонис пишет: «Там, где посвящение в должность основывается на выборе, необходимо проводить снова выборы кандидата на первенство. То, что у нас до настоящего времени происходило так, показывает, что это правильно: если у нас ушел верховный владыка, то, по этому обычаю, ему не наследуют, но мы часто перепрыгиваем через всю середину и ищем подходящего для должности в народе» (Там же, 378. 5—379—10). Любо-

пытно заметить, что выборы кандидата на первенство — это единственно, что удостоено похвалы автором «Апологии I» в жизни современного ему общества.

Идеал социума, по Кидонису, это просвещенная монархия с императором-философом во главе. Только образованный монарх сможет заблаговременно устранить причины возможных конфликтов и строить благополучие общества на праве, нравственности, вере, науках (см. об этом разделы «Начало пути. Политический идеал юности» и «Месадзон»).

Переходя же от идеала социума к реалиям, описывая ситуацию «в нашем собственном доме» (28, 374.56), Димитрий Кидонис пишет о постоянной борьбе за престол, о междоусобьях, о распрях на всех социальных уровнях и прежде всего — между верхами и низами общества.

Димитрий Кидонис неоднократно писал о бедности и о необходимости помощи бедным. Впрочем, этот сюжет — одно из так называемых «общих мест» (*topoi koinei*) византийской литературы. Обращение к контексту показывает, что автор имел в виду либо себе подобных (как в письме 16, № 115), либо, предположим, монахов. В письме Георгию Синадину Астре, правителю острова Лемнос, Кидонис воздает хвалу адресату за то, что тот для многих явился спасителем в их бедности (Там же, № 108.25—26). Здесь, прежде всего, имеется в виду благодеяние Астры в отношении афинского монастыря Лавры, в котором долгое время пребывал его брат Прохор.

Димитрий Кидонис, как свидетельствуют его письма, был человеком впечатлительным и отзывчивым. На него могла оказать тягостное впечатление встреча с нищим, одетым в лохмотья и передвигавшимся с помощью двух деревяшек. Он даже мог обратиться к нему с сострадательным вопросом — откуда и куда он идет, что было причиной его несчастья (Там же, № 5. 105—115 и сл.). У него могла вызвать сочувствие рыдающая на рынке несчастная простолюдинка (Там же, 151—154). Письмо № 5, содержащее описание печальных уличных сцен, было написано Кидонисом в возрасте двадцати двух лет. Обретя опыт государственной службы, Кидонис стал более аналитически относиться к проблеме бедности. Он усматривал причины социальной нищеты в злоупотреблениях чиновников, прежде всего, — высшего аппарата

управления. В письме (1372—1373 гг.), адресованном влиятельному при дворе человеку, Кидонис пишет о «несчастливых крестьянах и других бедняках, тяжелую судьбу которых следовало бы облегчить...» (16, № 114.15—16). Автор связывает тяжелую жизнь низов народа с разорительными налогами (Там же). Димитрий Кидонис, сообщая о безмерности требований налоговых чиновников, саркастически замечает своему корреспонденту, что они «хотели бы сверх того и употребить их (бедняков.— *М. П.*) мясо для приготовления обеда» (Там же).

Димитрий Кидонис осознает, что нищета народа ведет к нищете государства, особенно в той сложной внешнеполитической ситуации, в которой находилась империя. Его наблюдения очень мудры: «...Родина и общее существование в опасности, поскольку бедняки составляют значительную часть населения народа» (Там же, 20—21). Кидонис призывает своего адресата выступить с речью против непонимания этого двором и обещает, что он сам, в случае своего возвращения в сенат (*supedgion*), будет выступать против чиновников (он называет их «наймитами»), готовых довести народ и страну до полного разорения (Там же, 32—36).

Однако надо полагать, что Димитрий Кидонис выступает здесь не столько в защиту народа, сколько против чиновников финансового ведомства, разоряющих страну в условиях крайне неблагоприятной для нее внешнеполитической ситуации. То отношение к народу, которое отражено в этом письме, для эпистолярного наследия Кидониса скорее исключение, чем правило. Довольно часто можно уловить в письмах Кидониса его презрение к рабам и невежественному народу.

Подобное отношение нашло отражение, например, в письме к Асаню Константину, который, по всей вероятности, описал свое путешествие на корабле. Димитрий упрекает своего корреспондента: «...Все-таки ты не хочешь вести речь ни о чем другом, как только об ежедневных встречах с людьми, если вообще можно назвать таковыми тех, кто так много болтает, так много пьет, так распушено живет...» (16, № 109.9—10).

Однако презрение к народу сочетается у Кидониса со страхом перед теми, кто составляет, по его словам, отнюдь не меньшую часть населения империи. Он пишет о том, что следует бояться, как бы бедняки не предпочли правителям страны врагов и вместе с ними не сбросили

бы власть, «точно лошадь, погоняемая шпорами» (Там же, № 114.24—25). В письмах и речах Димитрий Кидонис неоднократно обращался к теме народных восстаний, наиболее ярко воплотив ее в «Монодии на павших в Фессалонике», написанной непосредственно под впечатлением зилотского восстания.

События в Фессалонике 1342—1349 гг. являются самым крупным в стране городским восстанием. Оно возникло на фоне междоусобной борьбы между Иоанном Кантакузином и группировкой Анны Савойской — Алексея Апокавка. Город был на стороне матери юного императора Анны Савойской, т. е. придерживался проправительственной ориентации. Основной движущей силой восстания зилотов были народные низы Фессалоники. Возглавляли восстание представители побочных ветвей правящей династии — Михаил и Андрей Палеологи. К аристократической среде принадлежал и вождь зилотов Георгий Коккала. На выступление народных масс опиралась часть столичной знати, возглавляемая Алексеем Апокавком. После его убийства в июне 1345 г. фессалоникийская знать попыталась сменить легитимистскую ориентацию восстания. Была послана делегация к сыну Иоанна Кантакузина Мануилу. Это являлось предательством настроений народа, стремлением пойти на соглашение с Иоанном Кантакузином, противником правящей группировки. Народ ответил на это расправами над представителями аристократических семей Фессалоники.

Реальное восстание делает абстрактными рассуждения Кидониса о городе как гармонической общности, построенной на разумных началах благожелательного господства и осознанного подчинения. Город для Кидониса перестает быть единством — как относиться к родному городу, если это город жертв и убийц? Димитрий Кидонис понимает те трудности, которые возникнут перед желающим написать о Фессалонике: «Хвалить ли нам тех, кто решением судьбы жил в этом месте? Но ведь здесь мы видим и убийц, и тех, кто жесток по природе, кто вел войну против города. Или, может быть, нам проклясть город и объявить его преступным? Но ведь доблесть павших доказывает, что город достоин любой похвалы и молитвы» (30, т. 159, гл. 2).

Димитрий Кидонис ставит перед собой вопросы о причинах происшедшего: «Кто же очернил доброе имя

города?.. Откуда в мир проник раздор?» (Там же, гл. 2, 5).

Отвечая на этот вопрос, автор «Монодии...» дает характеристику противостоящих сторон. Иоанна Апокавка он представляет читателю как «человека, более мужественного, чем Геракл, более благоразумного, чем Пеллей, более рассудительного, чем Фемистокл, подражающего в делах управления Киру» (Там же, гл. 5). Мануила Кантакузина, с которым пытался пойти на контакт Иоанн Апокавк, Кидонис характеризует как человека мягкого, скромного и благородного (Там же). Пострадавшие аристократы — это те, кто приносил городу славу, кто готов был защищать его, содержа войско на свои деньги, кто блистал образованностью и входил в «прекрасный хор» риторов и философов.

Кто же противостоит «лучшим» в ходе восстания? Димитрий Кидонис недвусмысленно называет врагов аристократов: «Это простой народ (*demos*), давно жаждавший крови...» (Там же, гл. 5). Говоря о психологии толпы, склонной к ежеминутной смене настроений, порождающей неуправляемую стихию действий, и не знающей предела жестокости, Кидонис писал о народе: «...Он бушевал, как... бушует море, взволнованное противоположными ветрами» (Там же). Виновниками проявлений жестокости по отношению к верхам города автор «Монодии...» считает рабов и бедняков. Разумеется, слово «раб» здесь имеет уничижительный смысл: речь идет о тех, кто до начала восстания не принадлежал к числу имевших власть и богатства. Он так называет в «Монодии...» зачинщиков кровавых событий: «Раб не признавал более своего господина... рабы и бедняки стали господами... граждане уничтожены, враги же вознесены» (Там же, гл. 5).

Когда стихия восстания достигла зенита, представители верхов города решили укрыться в обнесенном стеной акрополе. Взятие беднотой этой цитадели описано Димитрием Кидонисом как проявление крайней жестокости толпы. Если до этого момента восставшие преследовали тех, кто ранее ими управлял, обыскивая дома, сточные канавы, колодцы, склепы — все, что могло быть укрытием, таща по улицам свои жертвы почти нагими (Там же, гл. 6—8), то сейчас они беспощадно убивали всех подряд, сбрасывая убитых и полуживых с городских стен. Вслед за Кидонисом читатель испытывает чувство

почти физического неприятия происходившего: «У одного была разбита голова, у другого сочился мозг. Разрывая живот, они касались того, что велением Бога не позволено видеть. У одного они повредили бедро, у другого сломали позвоночник, у третьего вытаскивали внутренности. Тот, кто падал сверху, прежде чем достигнуть земли, попадал на мечи и погибал; хуже было тем, кто еще не был сброшен, видеть такую смерть и по телам своих друзей представлять, что будет с ним самим после падения. Если же кто-то, упав, оставался полуживым и просил убийц пощадить его, то принимал смерть более медленную и более жестокую. Тех, кто был уже мертв, не замечали. Но против тех, кто еще дышал, подымалась каждая рука. Они убивали всех и различными способами. Для многих даже смерть не обеспечивала покоя их телам. Словно злясь на трупы, что они целы, убийцы делали их неузнаваемыми, чтобы после этого родственники не могли их найти. Тела бросались на тела, повсюду мозги и кровь, пепел и внутренности, камни, мясо и сухожилия, палки и куски тел» (Там же, гл. 9). Поведение восставших Димитрий Кидонис характеризует следующим образом: «...Одни становились слугами жестокостей, другие наслаждались, будто при виде зрелищ» (Там же). По-человечески можно понять и разделить чувства Кидониса: трагедия случилась в его родном городе, находилась под угрозой гибели его семья, были убиты друзья. Однако и в других ситуациях он был далек от каких-либо социальных симпатий к трудящемуся народу. Он смотрел на современное ему общество глазами аристократа.

Как и большинство его пишущих современников, Димитрий Кидонис осознавал, что империя переживает не лучшие свои времена (339). Однако социальный дискомфорт он связывал более не с социальными, а с политическими проблемами. Причины плачевного состояния страны он усматривал в отсутствии сильной власти, междоусобьях, неверной самооценке империи, ошибочном курсе внешней политики, коррумпированности и безнравственности верхушки государственного аппарата. Идеал социума, как следует из писем Кидониса, представлялся ему желанным, но нереальным.

## Смысл жизни и смерти

В жизнь Димитрия Кидониса довольно часто вторгалась смерть, прежде всего смерть родных, близких, друзей. Эпидемии, восстания, военные столкновения с турками, землетрясения, повлекшие гибель многих людей, заполняют историю Византии XIV в. начиная с 40-х годов. Каждая новая смерть близкого человека доставляла Кидонису жестокие страдания («в таких вещах я меньше всего был мужчиной» — 16, № 110. 30—31).

Потеряв в 17 лет отца, Димитрий Кидонис, по сути дела став главой семьи, нежно заботился о матери, сестрах и брате. Приехав в 1362 г. в Фессалонику, чтобы навестить больную мать, он стал свидетелем эпидемии чумы, унесшей жизни матери и двух своих сестер. Во время этой эпидемии ушли из жизни многие друзья и добрые знакомые Кидониса. В письме Георгию Философу, посланном под впечатлением этой трагедии, он писал: «Я совершенно не мог переносить ежедневное погребение друзей и родных... Я многократно терпел смерть каждого моего друга, как свою собственную» (Там же, 29—33). Единственная из сестер Димитрия Кидониса, оставшаяся в живых и нуждавшаяся в его опеке из-за своего юного возраста, печалила его тем, что она постоянно «сидит на могиле, не сводит с нее глаз и плачет, переживая таким образом еще раз их (матери и сестер.— *М. П.*) агонию» (Там же, 24—27).

После потери родных Димитрий Кидонис долгое время находился в состоянии нервной депрессии<sup>10</sup>. Он так описал это свое состояние: «Если бросить взгляд на происходящее, он покажет, что я, живущий, не счастливее тех, кто умер. Даже сейчас, год спустя, я страдаю постоянным головокружением, и сердце, когда бьется, разрывает мне грудь, выскакивая из нее. Также напала на меня одышка, как будто бы я задыхаюсь, и бесконечная бессонница, которая приносит мне почти сумасшествие. Все это способствует ощущению постоянной слабости» (Там же, 34—38). Массовые смерти, происшедшие на его глазах, породили у Кидониса неверие в медицину. В том же письме он выразил эти свои настроения: «...Мой страх перед врачами сильнее, чем эта болезнь. Да, они прилагают все свои старания только к тому, чтобы болтать нелепости и, с другой стороны,

обманывать, не замечая, что они своими мудрыми предписаниями сохраняют болезнь или даже ухудшают ее» (Там же, 44—46).

Думается, что пережитые в 1362 г. потери напомнили Димитрию Кидонису другую фессалоникийскую трагедию — август 1345 г., когда в ходе зилотского восстания были убиты многие его земляки. Впечатления Кидониса от этих событий отражены в написанной сразу же вслед за событиями «Монодии на павших в Фессалонике».

После смерти своего друга Георгия Синадина Астры Димитрий Кидонис написал своему знакомому (осень 1365 г.): «Литературные занятия, чествование, императорский дворец и то, чем я там усердно занимаюсь — все это после смерти друга кажется детскими играми» (16, № 100. 21—22) <sup>11</sup>.

В ответ на письмо неизвестного нам друга, выразившего ему сочувствие в связи со смертью его брата Прохора, Димитрий написал: «Для меня с его смертью ушли все радости: дневной свет, еда и всякие умственные занятия внушают мне отвращение» (17, № 81. 27—28).

Чем старше становился Димитрий Кидонис, тем больше ранил его уход из жизни близких людей. Тяжело пережил он смерть Франческо Гаттилузи во время землетрясения на острове Лемнос в августе 1384 г. (16, № 273) и своего юного ученика Радена, умершего во время поездки с Мануилом II Палеологом ко двору султана Мурада в Бруссу (359, 227).

Таким образом, вся жизнь Димитрия Кидониса и многократно пережитые им потери близких людей постоянно обращали его к раздумьям о смысле человеческой жизни и о предназначенности смерти. Вероятно, результатом этих раздумий и явился его трактат «О пренебрежении к смерти» <sup>12</sup>.

Сочинение Кидониса отмечено некоторыми чертами апологии. Автор, споря с предполагаемыми оппонентами, активно отстаивает свою точку зрения на определение значимости для человека жизни и смерти. Набор аргументов, приводимых Димитрием Кидонисом, неиндифферентная интерпретация вопросов, порой даже запальчивый тон изложения свидетельствуют о том, что трактат не является простым переложением общепринятых в христианском мире тезисов, но отражает близкую и много раз продуманную автором проблему.

Но в целом Кидонис отходит в этом сочинении от



своих переживаний по поводу конкретной смерти и стремится подойти к решению вопроса о соотношении жизни и смерти<sup>13</sup> с высокой позиции философа, рассматривающего одну из важнейших проблем мироздания.

Наиболее традиционно определено Дмитрием Кидонисом его отношение к смерти. Автор трактата предстает перед читателями как активный защитник христианского тезиса о необходимости и полезности смерти, во-первых, как итога человеческой жизни и, во-вторых, как условия освобождения души. Основываясь на положениях Священного писания (Бытие, 2.14; Послание к римлянам, 1.32), Дмитрий Кидонис утверждает, что «смерть вообще не может считаться презираемой и поноситься за причиняемый ей вред» (30, т. 154, гл. 5, 1177 Д)<sup>14</sup>. Он повторяет тезис христианского учения о том, что смерть, будучи предусмотренной свыше, должна играть регламентирующую роль (Творец «не допускает, чтобы им самим созданный мир управлялся случайностью» — гл. 5, 1180 А). В интерпретации Дмитрия Кидониса мысль о смерти постоянно возвращает человека к тому, что в нем истинно: «Справедливее было бы благодарить смерть... что она поворачивает людей к ним самим» (гл. 6, 1181 А-В).

Дмитрий Кидонис вступает в дискуссию с теми, кто по различного рода причинам боится смерти. Его оппоненты, утверждающие, что смерть «считается самым худшим из того, что происходит с человеком» (гл. 20. 1204 С), делятся Кидонисом на три группы. Первые страшатся смерти, не желая расставаться с удовольствиями жизни; вторых угнетает мысль о сопряженном со смертью неизбежным тлением тела, остальные боятся возмездия за содеянные грехи (гл. 1, 1169—1172). Разбивая тезисы своих противников по спору, Кидонис соглашается, что вслед за смертью приходит возмездие. Писатель повторяет все основные положения христианского учения о загробной жизни, о посмертном вознаграждении либо наказании (гл. 20.21)<sup>15</sup>.

Однако поскольку человека ожидает после смерти не неизбежное наказание, а лишь справедливое воздаяние, Дмитрий Кидонис в соответствии с характером средневекового мироощущения дает оптимистическую оценку смерти. Мажорность христианской концепции смерти, нашедшая отражение в трактате Дмитрия Кидониса, связана прежде всего с учением о душе и ее

бессмертия. Душа, в объяснении Димитрия Кидониса, является особой сущностью, независимой от материального мира и управляющей телом человека, в котором она воплотилась. Душа, «превосходя всякое тело, устремляется к бестелесному и наслаждается его созерцанием» (гл. 15. 1195 С). Определяющим атрибутом души Димитрий Кидонис считает способность мыслить и постигать истину (*fronein, noein, tes aletheias arolausis* — гл. 16. 1197 В; гл. 17. 1200 С). Управляемая разумом (гл. 7. 1184 А) душа «может управлять телом» (Там же). Освобождение от плоти для души желанно, поскольку это означает вступление в истинную жизнь. Кидонис, вслед за официальным учением, полагает, что освобождение души от телесной оболочки есть наилучшее состояние (гл. 17. 1200 С). Душа «может сама по себе действовать безупречно не иначе, как преодолев помехи тела» (гл. 16. 1197 В).

Тезис о бессмертии души, составляющей одно из основных положений христианского учения<sup>16</sup>, подтверждается Димитрием Кидонисом множеством аргументов. Он прославляет душу «бессмертную и негибнущую, могущую пребывать сама по себе вечно и не испытывать никакого вреда, когда тело разрушается» (гл. 7. 1184 А). По Кидонису, именно бессмертие человеческой души возвышает человека над остальным миром (гл. 8. 1184 В). Благодаря бессмертию души человек не должен бояться смерти, надеясь, что после нее ему откроется самое великое из наслаждений, удовольствие «само первое, превосходное и только одно свойственное человеку — это удовольствие истины, ума...» (гл. 3. 1173 С).

В трактате Димитрия Кидониса смерти и состоянию, следующему за ней, противопоставлена суета человеческой жизни. Автор считает, что злом является не смерть, а жизнь, если в основу ее не положено добро: «...Справедливее перенести ненависть со смерти на жизнь, от которой проистекает в души зло» (гл. 21. 1205 С).

Димитрий Кидонис, характеризуя жизнь как эфемерный эпизод с точки зрения вечности, стремится подчеркнуть все тяготы и невзгоды, постоянно преследующие человека. Он вспоминает, «сколькими неприятностями для тела наполнена жизнь и насколько легче быть совсем бесчувственным, чем каждый день подвергаться бедствиям, разжигаемым телом» (гл. 19. 1201 С). Писатель называет тяжелым бременем необходимость,

«чтобы мы бесконечно трудились, сражаясь в условиях непрекращающейся войны, то унимая голод его (тела.— М. П.), то утоляя жажду» (гл. 19. 1201 С-Д). В качестве примера неустроенности земного существования человека автор трактата называет также «странствия по суше и морю», «страдания от различных болезней» (гл. 19. 1201).

Человеческие отношения рисуются Димитрием Кидонисом как лезть и раболепие (*thoreias te kai doulogrepeias*) перед недостойными людьми из-за приобретения оболы (Там же). Говоря о нравственных болезнях, претерпеваемых человеком в его земном существовании, Димитрий Кидонис вспоминает роскошь, «порождающую пороки» (гл. 5. 1177 В-С).

Стремление человека продлить свою жизнь, в интерпретации Кидониса, основано на неразумном желании, чтобы вечно существовал «злой умысел из-за денег» и соперничество, и зависть, и войны из-за различной выгоды» (гл. 5. 1177 С). Ученый склонен назвать жизнь проявлением скоморошества и ничтожности (*bomolochian kai euteleian* — гл. 19. 1201 Д).

Признавая земное существование человека хотя и мимолетным, но неизбежным и обязательным этапом в развертывании вечности, Димитрий Кидонис при сравнении различных вариантов жизненных судеб отдает предпочтение не легкой и приятной, а полной тягот жизни, поскольку именно смирение перед трудностями дает основу для последующего нравственного совершенства и посмертного вознаграждения. Все, что ограничивает излишества вольготной и разнузданной жизни,— врачи, законы, родители, воспитатели— это необходимо, как «все в высшей степени честное и полезное» (гл. 2. 1173 В).

Значительная часть глав, посвященных описанию характера земного существования человека, направлена против устремленности его к удовольствиям (гл. 2—7), которая, по мнению автора трактата, есть выражение «безумия и непристойности» (гл. 7. 1181 С). В отношении некоторых из наслаждений Димитрий Кидонис говорит, что они «в высшей степени враждебны общему государственному устройству людей» (гл. 5. 1177 Д). Кидонису представляется отвратительным человек, видящий смысл жизни в постоянном удовлетворении низменной потребности в удовольствиях: «Что может быть безобразнее и неразумнее человека, тяготеющего только

к наслаждениям и забывающего о хорошем и честном? Его следует называть не человеком, а чудовищным зверем...» (гл. 4. 1176 Д).

Стремление удовлетворить свое чрево, обильно поесть и выпить характеризуется Димитрием Кидонисом как один из отвратительнейших пороков. Человека с подобными склонностями автор считает уже при жизни мертвецом, «который среди попок стал ко всему совсем бесчувственным» (гл. 4. 1177 В). Писатель замечает, что даже от свиней, откармливаемых на забой, больше пользы, чем от разжиревшего обжоры, поскольку последний может быть использован лишь в качестве примера безнравственного поведения («разве что кто-нибудь, намереваясь других поучить уму-разуму, укажет на него как на позорный пример распущенности, подобно лакедемонянам, которые показывали детям пьянство илотов с тем, чтобы доказать, что трезвость — благо» — гл. 4. 1177 А). Не менее пагубными пороками объявляются в трактате стремление к роскоши, жадность к деньгам (гл. 5). Подобного рода вожделения Димитрий Кидонис называет возникшими из посеянных зубов дракона (гл. 4. 1176 В). Вслед за Софоклом писатель определяет приверженность к пагубным страстям как «зависимость от лютых господ» (гл. 6. 1181 В). Автор трактата не разделяет позицию последователей Эпикура, считавших «пределом человеческого счастья сладкую и бесстрастную жизнь» (гл. 2. 1172 Д).

Приверженность удовольствиям, с точки зрения Димитрия Кидониса, вселяет в человека ощущение пустоты, беспокойства, смуты и превращает его в чудовищного зверя (гл. 4. 1176 В).

Кидонис стремится доказать эфемерность и призрачность удовольствий, не могущих доставить жаждущему их человеку состояния удовлетворенности: «Те из наслаждающихся, кто стремится к плотским удовольствиям, скорее являются их игрушкой, и всегда удовольствие оказывается пустым, так как никогда они не могут овладеть тем, что преследуют, как если бы гонялись за своей тенью; тело же, которому они хотят это доставить, ненадежно по своей природе и не удерживает даваемого» (гл. 17. 1200 А).

Поскольку земные удовольствия представляются Кидонису злом, он считает разумным добровольный отказ от них и рассказывает о людях, идущих подобным путем

и предпочитающих, к примеру, голод в целях укрепления здоровья или смирения телесных побуждений (гл. 11. 1180 С).

Провозглашая в качестве идеала «целомудреннейшую жизнь» (гл. 22. 1208 А), Димитрий Кидонис не отрицает, что эта жизнь может быть прекрасной. Он не доводит до абсолюта противопоставление жизни и смерти. Считая смерть естественной и необходимой, не должен вызывать страх, Димитрий Кидонис соглашается, что и жизнь может приносить состояние счастья. Целомудрие жизни не ассоциируется для автора трактата с полной аскетичностью, доведенной до монастырского варианта. Комментарий к его экскурсу о смысле жизненных удовольствий показывает, что писатель всего лишь сторонник меры и разумности в стремлении к жизненным благам. С его точки зрения, «...удовольствия, имеющие законодателем Бога и природу, разумеется, никакому порицанию не предаются, если только определяются разумом, а не беспорядочностью, когда, сбросив его (разума.— М. П.) узду, опускают управляющего колесницей до нравов бессловесных и до уровня их жизни» (гл. 3. 1176 А).

К разряду дозволенных удовольствий Димитрий Кидонис относит — в пределах разумного — еду, питье и любовь, отмечая, что элемент приятного в них задуман свыше с тем, чтобы обратить человека к этим проявлениям жизни с целью продления рода («Никто не стал бы есть или думать о потомстве, если бы с этим было связано что-то неприятное» — гл. 3. 1176 А). Однако именно здесь, по Кидонису, и следует соблюдать чувство меры, поскольку удовлетворение желаний плоти, предусмотренное Творцом, не должно быть целью жизни (гл. 6. 1180 Д). Писатель в вопросе о земных удовольствиях считает предосудительным лишь отступление от привычной нормы. Разумный объем удовольствий даже поощрителен и необходим.

Димитрий Кидонис не стремится свести свои представления о жизни к идеалу отшельничества. В его наблюдениях нет асоциальной основы. Он полагает, что человек в пределах земной жизни связан с общностью людей. Стремление к «пользе сродных себе» (*tes ton homogenon ofeleias* — гл. 10. 1188 А) составляет одну из особенностей человеческой жизни. Примером такой общности являлся, по Кидонису, город.

По аналогии с природной устремленностью человека к свободе рассматривается в трактате и свобода разума, могущего и творить, и искать (гл. 11. 1188 Д). Воспевание человеческого разума является одной из основных тем трактата. Природа, украсив человека разумом, подняла его таким образом над всем живущим (гл. 12, 13). По Кидонису, свет человеческого разума яркое, ибо он посвящен Богу (гл. 7. 1181 С-Д; гл. 8. 1184 Д).

Жизнеутверждающими, вопреки названию трактата, являются фрагменты, посвященные творческой деятельности человека, который «...и законы учредил, установил государства, определил за добрые дела — награды, а за дурные — меры наказания, изобрел искусства не только полезные, но и удовлетворяющие стремление к славе» (гл. 8. 1184 Д).

Творчество человека в представлении Димитрия Кидониса ассоциируется прежде всего с деятельностью архитектора, создающего здания не только функционального назначения — очага или крыши над головой («жилища не только для защиты от ливней и зноя» — гл. 9. 1185 В). Возводя дома, украшенные мрамором и порфиром, привезенными из далеких земель, человек, наряду с удовлетворением реальных потребностей в жилье, приносит дань прекрасному. Человек, «совершенно пренебрегая пользой и стремясь лишь к пышности», «расписывает стены полевыми цветами, разукрашивает пол, вылащает потолок...». Одежда не только прикрывает тело от холода и зноя: люди шьют ее из материалов различного качества, цвета, покроя, «соответственно происхождению, достоинству, возрасту» (гл. 9. 1185 С-Д). Стремление к разнообразию, красоте воплощает человек и в изготовлении обуви, ковров, колесниц, сосудов. Поощрительным, с точки зрения Кидониса, является стремление человека проявить свою индивидуальность: «Ни в каком из дел человек не находит удовольствия в том же, в чем и другие, но во всем придумывает, соперничая, какую-то необычную особенность...» (гл. 9. 1185 Д).

Объектом наивысшего восхваления в трактате Димитрия Кидониса является интеллектуальная деятельность человека. Гимном человеческой одухотворенности звучат следующие строки: «Но разве по какой-то необходимости для жизни человек занялся философией?

И разве для пропитания нужна арифметика, и логика, и геометрия? И был бы какой-то ущерб в необходимом для жизни, если бы никто не занимался риторикой или диалектикой? Чем способствует защите от холода и зноя умение красиво говорить? Эти (занятия), существующие наряду с получением необходимого для людей, ясно показывают, что человек рожден на свет для того, чтобы стремиться не только к телесно необходимому или к удовольствию, но и к более высокому и большому» (гл. 10). Несомненно, здесь Кидонис выступает как ученый, ставящий служение науке превыше всех иных обязанностей и удовольствий.

Нельзя согласиться с имеющимся в научной литературе мнением, что в труде Димитрия Кидониса «О пренебрежении к смерти» значителен аскетический момент (189, 736). Аскетизм, отраженный в этом сочинении, не выходит за рамки нравственного восприятия жизни, соответствующего норме. Значение рассматриваемого труда Кидониса состоит не в его нравственной назидательности, не в популяризации автором религиозного учения о бессмертии души, а в высокой оценке писателем назначения человеческой жизни.

Порицая стремление придать человеческому существованию растительный или животный характер, Димитрий Кидонис призывает к жизни, имеющей в основе деятельность человеческого разума. Сама по себе идея противопоставления человека животным и растениям, представляющим неразумный живой мир, не является новой, составляя один из тезисов христианского учения. Однако понимание Димитрием Кидонисом человеческого разума свидетельствует о его высокой оценке творческой деятельности человека. Именно утверждение творчества, причем направленного не только на создание разумно необходимого, но и удовлетворяющего духовные, эстетические потребности человека, является концептуальной основой сочинения. Стремление человека к прекрасному, умение познать удовольствие в занятиях наукой, по трактату, составляет смысл человеческого существования.

Несмотря на то, что трактат Димитрия Кидониса посвящен теме оправдания смерти и восхваления посмертной свободы человеческой души, жизнеутверждающая сила сочинения несомненна. Акцент, сделанный Димитрием Кидонисом на творческой деятельности чело-

века как смысле его земного существования, заставляет вспомнить, что трактат «О пренебрежении к смерти» вышел из-под пера ученого, видевшего высокий смысл жизни в интеллектуальных занятиях. В понимании вопроса о соотношении жизни и смерти Кидонис довольно близко стоит к античным авторам, для которых тезис о жизни как ожидании смерти не был утверждением безразличия к жизни, но ориентацией на ее достойное проведение и завершение. С другой стороны, мотивы творчества и служения истине сближают Кидониса, несмотря на традиционный в целом характер его рассуждений, с представителями итальянской раннегуманистической мысли (124, 81, 92; 63, 45). Характерное для средневековья равновесие в понимании и оценке жизни и смерти<sup>17</sup> в трактате Димитрия Кидониса немного сдвинуто в сторону признания значимости творческой деятельности земного человека.

## Отношение к латинской культуре

Димитрия Кидониса относят к числу видных латинофилов XIV в. Его симпатии к Западу проявились не только в его пролатинском политическом курсе, который он проводил, будучи месадзоном, но и в его увлечении малоизвестной в Византии новой латинской литературой.

Византийской культуре был присущ в значительной степени дух великодержавности. Почитая за эталон античную науку, Византия много сделала для ее аккумуляции и трансляции. Языком науки в поздней Византии был классический греческий — аттический — язык. Однако научные связи с современным ей миром были в Византии мало поощрительны. Даже само изучение иностранных языков было предосудительным и рассматривалось как измена великому языку истинной науки — языку эллинов.

Интерес к западной культуре был пробужден у Димитрия Кидониса обстоятельствами практического плана. Необходимость знакомства с ней, судя по тексту «Апологии», была предопределена характером должности Димитрия Кидониса. По долгу службы он вынужден был постоянно встречаться с иностранцами, читать зарубежную корреспонденцию. Автор «Апологии I» пишет об этом: «Многие из тех, кто хотел попасть к



нему (к императору.— *М. П.*), как из наших, так и из иностранцев, сначала, как он предписал, должны были приходиться ко мне; среди них были многие с Запада — послы, торговцы, а также, бывало, и наемники. Было среди них много и так называемых благородных — «блуждающие планеты» из тех, кто хотел увидеть все достойное. Ромейские василевсы оказывали им много внимания и других проявлений благосклонности, когда среди них (путешественников.— *М. П.*) попадались правители больших народов и городов, которые, как говорили, чтобы познать историю, тайно ездили повсюду, как (некогда) Одиссей. Василевс поручил мне разузнавать все о тех, чтобы не показалось, что этими людьми пренебрегают. Но мне было нелегко разбирать их речь без переводчиков; это часто создавало для меня трудности, когда один не понимал другого, или не знал языка в достаточной степени, или не улавливал тонкости смысла сказанного» (28, 360.39—361.52). Для месадзона стало очевидным, что выполнение служебных обязанностей требует серьезного изучения латинского языка.

Димитрий Кидонис пишет, сколь трудно было найти среди государственных дел время для изучения чужого языка. Небольшие успехи в его познании Кидонис объяснял большой занятостью и отсутствием свободного времени. Он полагал, что можно было бы сделать больше, «если бы служба у императора не отнимала у меня много времени и если бы толпа посетителей давала возможность использовать (время) для себя» (Там же, 365.56—57). Однако стремление «не полагаться на языковое искусство других», а исключительно на самого себя (Там же, 361.57—58) побуждала месадзона к серьезным штудиям.

Кидонис подробно описывает свои первые шаги на пути познания западной философии, говоря об уроках латинской грамматики, которые он брал у магистра богословия, одного из жителей латинского предместья Константинополя. Начав изучение латинского языка, он сравнивал себя с Сократом, который в старости стал посещать учителя музыки (Там же, 362.85—86). Начав с малого, Кидонис скоро перешел к чтению серьезной литературы на латинском языке: «Отведавши лотоса, я не мог впредь не утвердиться (в этом); я полностью наполнил себя языком Италии, и если у кого-нибудь было какое-то сочинение, он охотно мне его приносил,

и не только из наших, но и из латинян, которые сделали мой дом местом каждодневных встреч...» (Там же, 30—35). Пройдя через трудный этап постижения смысла отдельных слов, Димитрий Кидонис овладел чужим языком настолько, «будто изъяснялся на родном» (Там же, 362.94—95). Далее он описывает свое первое знакомство с книгой Фомы Аквинского: «Он (учитель.— М. П.) дал мне ее, желая лишь, чтобы я узнавал слова, как и школьные учителя часто дают читать лучшее из Гомера и Гесиода; он не ожидал при этом, чтобы я понял смысл и красоту сочинения. Однако я воспринял чтение как нечто, полностью соответствующее мне. Итак, я не пропустил ничего из прочитанного» (Там же, 362.6—363.10). После знакомства с сочинениями Фомы Аквинского Кидонис стал страстным приверженцем западной философии. Он решил перевести на греческий язык хотя бы часть текста сочинения Фомы Аквинского «Сумма против язычников», чтобы убедить своих соотечественников, что на Западе существуют труды, достойные прочтения (270, 269).

Реакция двора на переводческую деятельность месадзона была резко негативной. Кидонис написал об этом в своей «Апологии I»: «Кто-то узнал о моем намерении, затем — второй, третий и по дворцу пошла сплетня...» (Там же, 361.79—80). Автор «Апологии» пишет о тех, кто «тайком хотел очернить» его (Там же, 369.91—92), донося императору о намерениях месадзона, растрачивающего свои силы не на государственные дела (Там же, 361.81—82). Император же, заинтересовавшись переведенными Кидонисом фрагментами сочинения Фомы Аквинского, рекомендовал ему перевести книгу целиком и сделать для него копию (Там же, 363.20—29).

По завершении 24 декабря 1354 г. всех четырех книг труда Фомы Аквинского «Сумма против язычников» копии этого сочинения заказали вслед за императором некоторые представители знати (270, 269). Вдохновленный успехом, Кидонис перевел (полностью или во фрагментах) еще несколько работ Фомы, среди них «Сумму богословия» (327). Ученый переводил латинские труды очень близко к тексту, используя явные латинизмы, руководствуясь при этом своим желанием как можно точнее передать мысль переводимого автора (270, 270).

Димитрий Кидонис среди переведенных им сочинений Фомы Аквинского выделял «Summa contra gentiles»,

написав в «Апологии I», что она «представляла как бы цветок мудрости этого человека» (362.5—6). Постепенно круг чтения Кидониса становился более широким: «Я увеличивал старание изо дня в день и знакомился со многими величинами тех (латинян.— М. П.), до сих пор нам неизвестными» (Там же, 364.45—46). Кидонис перевел труд Ансельма Кентерберийского «Об исхождении Святого Духа», а также фрагменты из сочинений Августина и других латинских авторов (270, 271; 356, 68—69).

Как справедливо заметил Ф. Кьянка, Димитрий Кидонис, в отличие от Максима Плануда, переводившего преимущественно классических латинских авторов, проявлял интерес как переводчик только к средневековым латинским трудам (270, 271): его побуждало к переводам прежде всего стремление «принять участие в интеллектуальных дискуссиях своей эпохи» (Там же).

Димитрий Кидонис, передавая впечатления от своего чтения латинских авторов, выделяет прежде всего логику, последовательность их рассуждений (28, 364.43—44, 366.88--89)<sup>18</sup>. Поскольку соотечественники Кидониса порицали латинян за склонность к софизмам («Латиняне—софисты, они на нас бросаются с софизмами, и если кто-то их обнажит, то останется богохульство и посмешище» — 388.14—15), автор «Апологии» в противовес этим рассуждениям считал сильной и привлекательной стороной сочинений латинских авторов именно их аргументацию и умение делать обобщения: «Доказательства и умозаключения — это то, что отделяет людей от неразумных тварей и определяет наше превосходство... Я говорю об этом, ибо я вижу тех, кто, будучи словно звери окружены и поражены, вдруг нападают на само доказательство» (388.30—31).

Димитрий Кидонис тянулся к латинской литературе, поскольку она полнее, чем византийская, передавала достижения классической древности. Он считал сочинения латинян трудом «людей, в поте лица трудившихся над лабиринтами Аристотеля и Платона, которые нашим никогда не были интересны» (366.95—96).

Все заслуги латинских авторов — логичность, доказательность, уважение к древнегреческой философии — Димитрий Кидонис переносил на католическую церковь, называя ее «кладовой всякой мудрости» и утверждая, что «она породила массу философов» (373.23—24).

Кидонис утверждал, что раскол между восточной и западной церковью вызвал глубокую отчужденность между ними: «Длительная разобщенность народов по отношению друг к другу породила их взаимное незнание» (369.86—366.87).

Стремясь выяснить причину неприязни греков по отношению к католикам, Кидонис прочитал все, написанное византийскими богословами за пятьсот лет по вопросам, связанным с расколом церкви («на это ушли многие дни и ночи» — 386.49—50). Он убедился в том, что литература по этому вопросу огромна и в целом отмечена чертами псогоса (хулы): «Казалось, что все из тех, которые жили до нас и каким-то образом имели отношение к науке, обязательно хотели, словно исполняли свои священные обязанности, сказать что-нибудь против латинян; иногда отвергали, иногда просто хулили, словно хотели оставить после своей жизни свидетельство об их усердии... Мне казалось, что отцы (авторы.— М. П.) этих сочинений наполняли книги великим гневом, злобой, большой горечью, ненавистью и заботились главным образом, чтобы дурно сказать, об истине же они самым удивительным образом забыли... Они не могли ни одному из доказательств (противника) нанести поражение или обвинить какое-нибудь из объяснений в главном тезисе» (386.53—65; 387.94—96, 8—10).

Прочитав сочинения обеих сторон, Димитрий Кидонис стремился сделать вывод о прочитанном: «Я находился в середине между борющимися... я проверял силу аргументов... Я держался словно на суде, не желая выносить приговор по показаниям лишь одной стороны, считая необходимым послушать и противников» (387.73—77).

Как известно, главным вопросом, разделявшим учения двух церквей, был вопрос о происхождении св. Духа. Кидонис писал в «Апологии I»: «Я повернулся к часто обсуждаемой проблеме, которая расколола страны и ввергла ойкумену в непримиримую войну. Я говорю о происхождении св. Духа» (386.63—65). Греки считали, что он «исходит лишь от Отца» (386.65—66); латиняне же доказывали исхождение св. Духа как от Отца, так и от Сына, чем поддерживалось их равенство (386.67—70). Кидонис замечает: «Исхождение св. Духа от Отца объединяет обе (группировки) и не следует по этому вопросу убеждать; противоречие же заключается

в том, что одни выводили его только от Отца, другие же называли его общностью Отца и Сына» (386.65—70; 387.73). Кидонис замечает, что греки не могли никоим образом простить латинянам *filioque*: «В остальном есть надежда на примирение, но то, что св. Дух исходит от Отца и от Сына.— говорили,— это лишает их прощения» (368.78—81).

Димитрий Кидонис считал опасным для веры разделение церквей. Он писал: «При разделении Церкви на две группировки нельзя следовать одной из них, но и откровенно воздерживаться обеих я назвал бы самоуверенностью и отделением от общего тела... Я остерегаюсь какого-то одного утеса и не оставляю Бога» (369.1—3; 9—10).

Опасность раскола Кидонис доказывает примером человека, жаждущего обрести веру: «К кому же, скажите мне, придет неверующий, намеревающийся познать истину, если он хочет войти в стадо Христа? К итальянцам и к их главе? Но ведь византийцам кажется, что это баратр, и они посоветуют ему избегать Рима, как огня. Может быть, тогда к нам самим мы перетянем новообращенного? Но тогда те (латиняне.— М. П.) закричат и посоветуют остерегаться отступников и схизматиков, говоря, что мы вопреки Христу боремся с Петром и, отойдя от его кафедры, осмеливаясь на иное, учим противоположному. Тот любитель веры... будет презирать и тех, и других, считая, что ему самому более полезно унаследованное отцовское неверие... Т. о. мы, соперничая, не только себя погубим, но и другим чуть ли не советуем держаться от нас подальше, чтобы они не заразились от прикосновения к нам. Итак, у нас получается, как у фарисеев: сами не войдем и желающим помешаем войти» (376.18—32).

Димитрий Кидонис ратует в «Апологии» за общность церквей, считая нелепым, что представители двух группировок в христианстве «чествуют общими гимнами и праздниками; согрешив, посылают к Богу (одних и тех же) послов, а затем, словно сменив мнение, снова называют их еретиками» (383.61—65).

Хотя писатель явно симпатизирует представителям западного направления, он пытается обойти все острые углы и делает акцент не столько на разногласиях, сколько на общности обеих церквей. Сравнивая все *pro et contra* противоборствующих сил, он, по его словам, на-

шел «гармонию (sumiōnian) обеих группировок. Причиной этому была общность священного писания, откуда, словно из источника, обе черпали истину» (367.49; 368.52—53).

Думается, что, утверждая общность церквей, Димитрий Кидонис не столько убежденно говорил об отсутствии догматических причин разногласий, сколько стремился свести их на нет во имя цели, к которой он стремился, будучи сторонником высокой образованности Запада: устранить пропасть между двумя народами, убедить византийцев в близости их к латинянам. Не случайно в его аргументах появляются отнюдь не догматические, а социальные мотивы: «Если государство страдает недугом, граждане не называют друг друга определенно сторонниками и противниками отчизны, но как те, так и другие стремятся к общему согласию; и те, и другие хотят честно сказать, что более полезно городу; бранят друг друга, но не ненавидят, как заядлых врагов. Было бы более справедливо, если бы они считали друг друга друзьями. В заверениях друг друга, что они сражаются за город в целом и ищут общего блага, они, соперничая, соглашаются, словно друзья, из необходимости спасти (город)» (401.48—402.55).

Автор «Апологии» стремился представить латинян византийскому читателю иными, чем они привыкли их видеть: «Лишь по приезде делали вывод о всем народе; и если кто-то говорил о латинянах, представлялись паруса, весло и то, что суша получает с моря...» (364.39—40). По Кидонису, латиняне прежде всего были носителями мудрости, образованности, наследниками древней культуры. Считая, по сути дела, представителей Запада более правыми, Кидонис утверждал, что он судит «об истине не по национальной принадлежности» (399.79—82). Очевидная симпатия, с которой Димитрий Кидонис писал о латинянах, дала основание его согражданам упрекать его в принижении всего отечественного. Многие считали, как замечает Кидонис, что его работа по переводу латинских авторов «имеет целью оскорбить греков» (365.60—62), что труды латинян начинают склонять к себе молодежь, что недалеко до того, чтобы объявить «все отечественное устаревшим и стремиться к иностранному, если кто-то хочет иметь славу мудреца» (365.66—67).

Димитрий Кидонис вследствие откровенно выска-

занных им симпатий латинянам оказался в центре всевозможных пересудов: «Не только в кулуарах, но и вокруг уже говорили, что я злоумышляю против общей веры и стремлюсь опрокинуть установленное (365. 67—69)», «я подвергался многим остроумам, не только сказанным втайне, но и в лицо, и не от случайных людей, сила которых только в том, чтобы сказать дурно, но и от тех, кто мог бы весьма повредить и лично, и через друзей, и с помощью влиятельных при дворе лиц» (387. 79—83). Одни были склонны назвать его врагом государства (402. 55—60), другие разделяли его симпатии к латинянам, третьи вступали с ним в дискуссию. К последним принадлежал друг Димитрия Кидониса врач Георгий Философ (353; 270).

Георгий Философ, будучи сторонником философии Платона (что объединяло его с Димитрием Кидонисом), считал проявлением невежества как паламизм, так и латинскую философию. Осознание себя эллином определило его антилатинские настроения. Будучи единомышленником Георгия в отношении паламизма, Димитрий Кидонис убеждал друга изменить свое мнение относительно Фомы Аквинского. Летом 1365 г. в ответ на письмо Георгия Кидонис писал: «...Ты дал мне совет не изучать долго его болтовню и не исследовать с воодушевлением следы блох» (16, № 97. 57—58). Кидонис ответил на это, что авторитет Фомы в пределах Европы вплоть до Гадиры и столбов Геракла непререкаем: никто не достиг той границы мудрости, которая присуща сочинениям Фомы Аквинского (Там же). Как видно из письма Кидониса осени этого же года (Там же, № 33), ему удалось оказать некоторое воздействие на друга, убедить его пристальнее проникнуть в «лабиринты» сочинений Фомы (Там же, 47). Кидонис стремился убедить тех ученых, которые считали себя наследниками эллинской мудрости, что в трудах Фомы Аквинского соединены идеи греческих философов с христианской верой. Кидонис писал императрице Елене относительно достоинств трудов Августина: «Кто знает лучше, чем он, что в учении Платона и Аристотеля гармонирует с верой?» (16, № 25. 22—24; 270, 279). Димитрий Кидонис активно отстаивал мысль, что латинские теологи использовали человеческую мудрость для служения Священному писанию, «словно служанка служит своей госпоже» (28, 388.22—23).

Вступая в дискуссию как со своими идейными врагами, так и с друзьями, Димитрий Кидонис был страстным пропагандистом западной культуры в образованных византийских кругах. Оценивая значение своих переводов, Кидонис пишет, что они предоставили ученым возможность «умножить свои знания» (Там же, 382. 43). Автор, посвятив немало страниц похвалам в адрес западного богословия и философии, восхищался глубоким знанием латинскими учеными сочинений Платона и Аристотеля, логичностью системы их доказательств, аргументированностью выводов.

Впервые Димитрий Кидонис побывал в Италии в 1369—1371 гг. в составе византийского посольства, возглавляемого Иоанном V Палеологом. О том, с каким чувством он поехал в Рим, бывший в то время средоточием культурной жизни Италии, можно судить по его письму епископу Симону Атуману, написанному еще до поездки. Кидонис был рад, что он сможет увидеть лично всех тех ученых, о ком он знал, давно занимаясь изучением латинской культуры (16, № 103; 356, 22).

Однако, приехав в Рим, Димитрий был вынужден заниматься делами посольства. В письме брату Прохору, написанному в период от ноября 1369 по март 1370 г., Димитрий сетует, что ему не удалось, находясь в Риме, в полной мере вкусить то, к чему он стремился. Он писал: «Ни один из ученых не стал здесь нашим другом, не слышали мы ни беседы, ни доклада, ни спора. У нас не было времени углубленно заняться римскими книгами... Как я говорил, мы занимаемся другим, и хотя мы могли бы держать в руках те чудеса, о которых мы страстно мечтали издавека, мы проходим мимо — подобно тому, кто спешил из дома к источнику, а затем сел около него, забыв утолить свою жажду, и лишь считал пьющих, а затем вернулся обратно, испытывая снова неудовлетворенное желание» (16, № 39. 10—12; 18—22). В письме, отправленном из Италии великому судье Андронику Энеоту, Димитрий Кидонис, вводя в текст письма импровизированную речь старого Рима, доказывает, что новый Рим — Константинополь многое получил от старого (Там же, № 36).

Итальянская поездка подогрела в Кидонисе неудовлетворенное желание ближе познакомиться с латинской культурой. В последующие годы он продолжал жить с мыслью снова побывать в Риме. Однако государствен-



ная служба, привязанность к старым друзьям и родным местам гасили довольно часто возникавшее желание съездить в Италию. Правда, у него никогда не было мысли окончательно покинуть родину, служению которой он отдал столько сил. Кидонис находил все новые и новые причины, чтобы — в который раз! — немного отодвинуть поездку (356, 31—40).

Личная жизнь Кидониса складывалась после возвращения из Италии не лучшим образом. Во время его пребывания в Италии умер его брат Прохор, бывший ему другом и единомышленником. В начале 1381 г. умерла сестра Димитрия, последняя из его близких родственников. В августе 1384 г. во время землетрясения на Лемносе погиб давний друг Кидониса Франческо Гаттилузи, который вместе с Димитрием был в составе посольства в Италию и у которого он долгое время гостил в Митилене, отдыхая от интриг двора. 9 апреля 1387 г. турки взяли родной город Кидониса Фессалонику. И вскоре после этого — смерть молодого ученика Радена.

Настроение Кидониса постоянно было тревожным и горьким. Ни одна из его юношеских надежд не сбылась. В империи по-прежнему продолжались междоусобья, интриги и заговоры при дворе. Науки не были первой заботой императоров. Мелкие уступки туркам и даже стремление заполучить их в союзники в случае обострения борьбы за власть в стране привели к неизбежности ее гибели. Одной из жертв недалекновидной политики явился родной Кидонису город. Преследования антипаламитов — а к ним прежде всего нужно причислить Димитрия Кидониса — ужесточились.

Наконец, в 1390 г., после двадцати лет надежд на встречу с итальянской культурой, Димитрий Кидонис в обществе ученого Мануила Хрисолоры едет в Венецию. Позади осталось столько нереализованных планов, но им уже не было суждено сбыться и на итальянской земле.

Мануил Хрисолора начал активные занятия греческим языком с Роберто Росси, учеником знаменитого Колюччо Салютати (356, 43). Росси завязал отношения и с Кидонисом. В январе 1391 г. Димитрий Кидонис удостоился большой чести быть почетным гражданином Венеции (288). Однако столь долго рисовавший себе в воображении тот источник, к которому ему хо-

телось прильнуть, Кидонис не нашел удовлетворения в торговой Венеции (356, 44). В Рим же ему не удалось поехать из-за тяжелого политического положения в Италии. Уже в начале 1391 г. Димитрий Кидонис вернулся в Константинополь.

Неосуществленная мечта съездить в Рим и после возвращения в Византию продолжала волновать душу Кидониса. Однако, вслед за Ф. Тиннефельдом, заметим, что старый ученый уже не думал о продолжительной поездке: «В Венеции ему стало ясно, что он — византиец и грек...» (Там же, 45).

## «Дело» Прохора Кидониса

Брат Димитрия Кидониса Прохор во второй половине 60-х годов оказался в центре идейных разногласий верхушки общества. Так называемое «дело» Прохора Кидониса высветило всю силу противостояния двух идейных течений этого времени — паламизма и культурного (в отличие от политического) латинофильства. Если первое направление представляло теоретизацию мистической практики афонских монахов, то второе было связано с поддержкой латинской культуры, в частности, аргументации учения Фомы Аквинского.

Прохор, единственный брат Димитрия Кидониса, был младше его на одиннадцать лет. Смерть отца и страшные события фессалоникийского восстания, павшие на его детские годы, побудили Прохора юношей оставить мирскую жизнь и стать монахом обители Лавры на Афоне. Летом 1364 г. он принял сан священника.

Осенью 1364 г. патриархом стал вновь Филофей Коккин, сыгравший в период правления Иоанна Кантакузина главную роль в упрочении позиций Паламы и паламизма. Несмотря на свои обещания быть лояльным в отношении антипаламитов, Филофей по получении высшей церковной власти стал отстаивать свою прежнюю платформу. Среди противников патриарха оказался брат месадзона Прохор Кидонис, не проявлявший, должного почтения к Филофею еще во время его вакансии 1355—1364 гг. (356, 238). Патриарх неодобрительно относился к латинским штудиям брата премьер-министра (как и самого премьера) и ждал только случая свести счеты. Он поручил игумену монастыря

Лавры Иакову Триканасу тайно следить за Прохором. Монахи-лавриоты обвинили его вскоре в приверженности антипаламитам и по настоянию Филофея Прохор должен был зачитать вслух перед собранием монахов анафематствования против антипаламитов Варлаама и Акиндина<sup>19</sup>, принятые собором 1351 г. (146, 274). Прохор, превозмогая себя, зачитал главы собора и подписался.

Между тем Прохор не оставлял своих поисков, стремясь найти истину в оценке западной теологии и паламизма. По поручению Филофея игумен Лавры продолжал следить за ним. В келье Прохора были обнаружены сочинения Варлаама, Акиндина и его собственное «Опровержение на неправильные цитаты текстов в соборном определении». К этому времени Прохором было написано также сочинение «О сущности и энергии» (30, т. 151, 1191—1242; 206)<sup>20</sup>. Патриарх, ознакомившись с «Опровержением...», счел, что это сочинение «...превосходит по бесчестию самые отвратительные сочинения Варлаама и Акиндина» (Там же, 698 А).

Прохор же считал, что целью его сочинения была защита «апостольской церкви и апостольской веры». Обращаясь к основному вопросу богословских споров — о соотношении сущности божьей и ее свойств, он не разделял бога, как паламиты, на сущность и свойство: «Бог не имеет энергию физическую и субстанциональную, но только сущность» (Там же, 698 С). Прохор полагал, что разные качества составляют в боге одну субстанцию и являют единое целое с сущностью. Он утверждал, что «разумная энергия Бога есть его сущность, что разумная сила Бога есть его сущность, что мудрость Бога есть его сущность, что правда Бога есть его сущность, что воля Бога есть его сущность» (Там же, 699 В).

Противники по богословским спорам разделились в выводах не только по отношению к тезису о божественной сущности, но и по приемам мышления. Паламиты требовали аргументов из Священного писания, а их противники, склонные к авторитету западного богословия, стояли за доказательства от разума, основанные на аристотелевских силлогизмах. Прохор являлся сторонником Варлаама и по теоретическим приемам мышления. Филофей обвинил его в том, что, рассуждая о сущности божьей, он пользуется «не местами священ-

ного писания, не словами выдающихся святых, но собственными соображениями, основанными на аристотелевских силлогизмах» (Там же).

Прохор Кидонис, так же как и его брат, видел в использовании принципов логики при анализе более высокий научный метод: «Почему бы в самом деле, имея знание и владея законами его, нам не пользоваться ими для опровержения тех, кто преступает законы мышления и не употребляет этого метода в исследовании истины» (146, 274).

В июне 1368 г. Прохор прибыл в Константинополь, наивно полагая, что при личной встрече с патриархом он сможет его переубедить и подтвердить свою невиновность. Филофей пробовал заставить Прохора отступить от занятой позиции, дав ему для чтения большое количество литературы пропаламитского толка, однако Прохор стоял на своем, будучи уверен в своей правоте. Общественно мнение столицы постепенно готовили к неминуемому церковному осуждению священника, посмевшего иметь самостоятельную позицию, отличавшуюся от решения церковного собора.

В конце марта 1368 г. незадолго до пасхи, «дело» Прохора Кидониса было рассмотрено на соборе, где он продолжал отстаивать взгляды, близкие к учению осужденного Варлаама. На соборе были подвергнуты осуждению как критика Прохором учения о божественной энергии, так и его метод критики, основанный на аристотелевской логике. Несмотря на попытку помощи со стороны брата и на написанный текст защитного слова, где он смягчал обвинения оппонентов, Прохор был лишен священнического сана и подвергнут анафеме, изгнан с Афона, лишен права переписки. Решения собора были для Прохора ударом: он надеялся на возможность дебатов, которые, как он полагал, могли бы приблизить спорящих к истине. Будучи далек от политических дел (а паламизм был знаменем политической борьбы и идейно-политическим кредо правящих сил), Прохор не предполагал, что решения собора предreshены.

Весной 1371 г., когда Димитрий Кидонис был с дипломатической миссией в Италии, Прохор Кидонис умер, так и не оправившись от страшного для него удара судьбы. Однако смерть Прохора не завершила его «дела».

Иоанн Кантакузин, уже давно отошедший от власти, продолжал находиться в центре общественного мнения.

Не случайно папский легат Павел назвал его вертелом, вокруг которого все вертелось (331). В связи с новой волной поддержки идей антипаламитов, прежде всего в лице Прохора, Иоанн Кантакузин написал сочинение «Опровержение Прохора Кидониса», где он излагал историю осуждения взглядов антипаламитов на соборах 1341, 1347 и 1351 гг. О действиях Прохора в предисловии к «Опровержению...» Иоанна Кантакузина мы читаем: «Но потом, уже в четвертый раз, поднялись некие и, подобно предыдущим, высказали кощунственные слова о божьем свете. В неоспоримых умозаклучениях они, как им кажется, имеют силу, пытаясь доказать ложь. Подобало бы никакого ответа не давать ни им, ни другим, если кто когда-нибудь попытается сказать об упомянутом выше: ведь достаточно божьей милостью состоявшихся раньше определений, а также книг, написанных, как сказано, блаженным Григорием Фессалоникийским и святейшим патриархом Филофеем» (9, 336).

После собора 1368 г., утвердившего победу мистического учения Григория Паламы, Иоанн Кантакузин способствовал активному распространению своих пропаламитских «Опровержений Прохора Кидониса». Димитрий Кидонис выступил в защиту памяти брата и их общей позиции в отношении паламизма. Он направил Иоанну Кантакузину письмо, осуждая действия последнего по распространению его сочинения «Опровержение Прохора Кидониса» (16, № 400). Димитрий предлагал Кантакузину «не устраивать с ним театра, понося человека, превосходящего ныне всех мудростью»<sup>21</sup>. Выступление Кантакузина против Прохора Димитрий Кидонис назвал выступлением «против истины». Писатель осудил стремление Иоанна Кантакузина «бурлить относительно взглядов Паламы и поддерживать их гниль многими сочинениями» (Там же, 33—34). Против своего прежнего кумира, некогда прославляемого им за образованность и склонность к образованности, Димитрий высказывал упреки в связи с пропагандой им невежественного учения Паламы и общения по поводу написанного Кантакузином «Опровержения Прохора Кидониса» с людьми, далекими от возможности понять философские споры. Димитрий Кидонис направил в адрес Кантакузина саркастические слова: «...дорожа сочинением, ты не можешь от него отказаться... Так поступают отцы в отношении сыновей, преувеличенно их демонстрируя

и заставляя блистать перед всеми. Сознывая значительную слабость сочинения, ты никого из обладающих умом не приглашаешь на его чтение, а зовешь лишь тех, кто расхваливает его вследствие (своего) недомыслия. Изготовив большое количество экземпляров сочинения, даря его, ты рассылаешь его повсюду тем, кто окажет ему радушный прием. Ты предписываешь читать и заставляешь произносить похвалы ему. Ты послал много экземпляров в Ионию, на Кипр, Крит, в Палестину, Египет, Трапезунд, Херсонес, все наполнив новой теологией. Одних слабость твоих слов склонила к противоположным мыслям, другим же вследствие незнания показалось, что ты сказал нечто мудрое. Но повсюду мыслящих людей меньше, глупцов же много. Я видел у нас одного такого, кому ты сам послал незадолго до этого книгу. Он был так далек от (возможности) делать вывод о прочитанном, что испытывал головокружение, лишь увидев очертания букв, и нуждался при этом в учителе по грамматике. Мне кажется, тебе нужны именно такие читатели, ибо ты ищешь не уши, а языки, награждаемые тобой и за лживые похвалы» (Там же, 13—30).

Идейным противником Димитрия Кидониса по делу брата был патриарх Филофей Коккин. В его адрес была составлена Димитрием незадолго до собора 1368 г. гневная инвектива (16, № 129). После смерти брата в ответ на выраженное по этому поводу сочувствие в письме неизвестного нам антипаламита Димитрий отправил в его адрес многостраничное послание, обращенное против Паламы и его активного сторонника Филофея (17, № 81) <sup>22</sup>.

Главным обвинением в адрес Григория Паламы было утверждение о его невежестве. Димитрий Кидонис был убежден, что теология Паламы не имеет никакого отношения к истинной науке, к философскому поиску (270, 280), что она недалеко ушла от практики монахов, видевших в результате длительного творения молитвы сияние в области нахождения души (по их утверждениям, в районе пупка). Димитрий Кидонис с искренним возмущением ученого пишет, что главным упреком в адрес антипаламитов было то, что они не склоняются «по их способу к пупку, чтобы приобрести от него мистическое освещение. Таким искусством они производят сильное впечатление на старых женщин; они проникают в дома и опутывают злосчастные, переполненные гре-

хом женские комнаты» (17, № 81. 68—71). Не считая теологию Паламы наукой, Димитрий Кидонис в письме Константину Асаню, отправленному примерно осенью 1370 г., заметил, что учение Григория Паламы взросло неожиданно, «как сорняк» (16, № 71. 34—35).

Столь же беспощаден Кидонис и к патриарху. Он называет Филофея «безбожным полководцем», «слепым предводителем слепцов», полагая, что «он более жалок, чем те, кем он руководит, так как те ничего не знают и не утверждают самым бесстыдным образом, что что-то знают, но он, проклятый, также не имеет представления об истине, как и они, но делает вид, как будто он все знает и пробует свои силы в диспуте... (17, № 81. 82—85). Аудиторию сторонников Филофея Димитрий Кидонис характеризует примерно так же, как и тех, на кого ориентировался его покровитель Иоанн Кантакузин: «...в качестве слушателей он собирает не опытных и сведущих в науке людей, так как он опасается насмешек специалистов, а преподносит свои аргументы торговцам, ткачам, ремесленникам, предоставляя им право судить об его музее; между тем, он только в этом отношении и не делает ошибок: для того, что он сказал, они являются, конечно, достойными судьями! Итак, что же мы должны думать о танцорах, если руководитель их хора так выбивается из ритма и мелодии?» (Там же, 86—94).

С горечью и негодованием вспоминает Димитрий, как готовилось «дело» его брата: «...они выдвинули обвинение против него, улицы дрожали от оскорбительных речей против него... они выдвинули обвинения и против книги, в которой он показал их болтовню как абсурдную, и против содержащейся в ней силы доказательств и решений не только потому, что они не могут ему противопоставлять, но и потому, что они на деле не поняли самих азов и не имели привычки говорить что-нибудь мудрое или слушать,—люди, которых жалким образом ввели в заблуждение и которые проводят жизнь в сомнительной практике» (Там же, 73—79).

Димитрий Кидонис не мог примириться с тем, что суд над его братом вершили несведущие в теологии люди: «Беспредельной была их ограниченность, у них не было ничего, что они могли бы противопоставить его речам об истине, хотя им и предъявили его сочинение десять месяцев назад» (Там же, 109—111). В речах про-

тивников Прохора Дмитрий Кидонис не нашел аргументов, по которым можно было бы назвать неверной его позицию: они содержали лишь ругань и поношения. По мнению Дмитрия, Филофей нашел в таких ораторах «подходящих помощников для своих махинаций; он как бастионом прикрыл своим священническим саном их наглость и греховность, науськал их на честного мужа, хранившего во всем приличие. Итак, он употребил их языки и глупость одной части заседателей, а также страх другой в качестве оружия, чтобы уничтожить страх перед Богом и старался пристыдить их передовых борцов» (Там же, 125—128).

Подробно рассмотрев все положения концепции Паламы (Там же, 148—198), Дмитрий Кидонис сокрушается и негодует, что дискуссии, в которой Прохор несомненно бы блеснул, не состоялось. По мнению Дмитрия на соборе должен был быть составлен документ, содержащий обвинения в адрес концепции Паламы со стороны Прохора и их опровержения собором. Но подобного акта не последовало (Там же, 136—137). Собор ушел от научного рассмотрения позиции Прохора и все свел к поношениям, не подкрепляемым какими-либо аргументами.

В ходе собора была установлена приверженность Прохора к ереси, его же подобные обвинения в адрес Паламы не были услышаны. Собор приговора не вынес, оставив это право синоду. На заседании синода несколькими днями позже в отсутствие Прохора была провозглашена анафема. Дмитрий написал другу-антипаламиту: «...они пренебрегли аргументами, решив пошло осудить правду в ее отсутствии» (Там же, 119).

Дмитрий Кидонис, восприняв как жесткую несправедливость осуждение своего брата, бывшего ему другом и единомышленником, расценил акт синода как прямое убийство: «...они, не боясь законов и потребованного от них отчета, схватили меч и пронзили посреди города его сердце» (Там же, 37—38).

Ученый понимал, что безразличие со стороны Иоанна V Палеолога, может быть, и его желание поумерить пыл месадзона сыграли свою роль в решении судьбы брата. Он, верный своей прежней идее о необходимости союза трона и науки, заметил в цитируемом письме: «...если бы трон его оценил, он бы оказал ему честь всей своей ученостью и своим характером, так что они сами были бы вынуждены стать порядочными людьми»



(Там же, 62—64). Вероятнее всего, как раз образованность Прохора, почитаемая Дмитрием за высшую добродетель, и не пришлось ко двору. Скепсиса, порожденного умом и начитанностью, правящая элита не терпит, предпочитая как можно скорее расправиться с ним, опираясь на послушную и одновременно агрессивную невежественную толпу.

Дмитрий Кидонис не разделил судьбы брата в этот момент только потому, что это могло бы скомпрометировать двор и императора, поскольку он был еще меццазоном. Однако Кидонис понимал, что осуждение было вынесено и ему (356, 21, прим. 112).

## Нужно ли ученым спорить?

Дискуссия была одной из форм проявления коммуникативности в поздневизантийской ученой среде. Заметную страницу в истории интеллектуальных связей в Византии XIV в. составляют известные споры Феодора Метохита и Никифора Хумна, Никифора Григоры и Варлаама Калабрийца, Григория Паламы и Акиндина. В плане диалога, участники которого представляют противоположные точки зрения, написаны трактаты Николая Кавасилы и других поздневизантийских авторов. Казалось бы, дух полемичности пронизывал все сферы духовной жизни Византии XIV в. Однако устраиваемые при императорском дворе публичные диспуты носили зачастую парадный характер, являя собой своеобразную дань античности и демонстрируя приобщенность аристократии к высокой образованности, что было отмечено в Византии печатью социальной престижности. Исход некоторых из устраиваемых диспутов был заранее предрешиен в пользу официальной точки зрения, как было в случае публичного спора Григория Паламы и Никифора Григоры в 1355 г.

Что же такое спор в понимании образованного византийца — подражание далекому прошлому, искусство отвлеченного умствования или неперемный атрибут научных штудий и поиска истины? «Апология I» Дмитрия Кидониса, одно из острейших полемических произведений середины XIV в., содержит сентенции, позволяющие ответить на этот вопрос<sup>23</sup>.

Основой ученых занятий Димитрий Кидонис считал служение истине, которую он, вслед за Платоном, ставил выше человеческих отношений («Я истину считаю выше Сократа» — 389. 53—54). Разумеется, это утверждение нельзя считать оригинальным. Ратуя за служение истине, Димитрий Кидонис придерживался необходимого литературного трафарета. Вряд ли можно себе представить, что кто-то из византийских авторов мог объявить, что он в научных штудиях руководствуется лишь собственным любопытством и получаемым от поиска удовлетворением.

Как христианский автор, Димитрий Кидонис почитал служение истине проявлением высокого предназначения человека: «Кто не руководствуется предпочтением ее (истины.— *М. П.*) перед всем, тот не соответствует имени человека; ему следует найти себе некое стадо каких-либо животных, в котором он будет жить, служа лишь страстям. Любя только истину, я не упрекаю себя за служение или влечение к ней, но считаю это самым лучшим из всех моих качеств; я и других склоняю к ней и советую (ничто) не ценить так высоко, чтобы предпочесть это исследованию истины (366. 14—367. 21).

Кидонис полагал, что одной из форм существования науки является открытая дискуссия. Каждый ученый, согласно точке зрения, отраженной в «Апологии», должен быть в состоянии публично изложить сформированную им концепцию. Истинный ученый никогда не откажет в ответе на вопрос, вне зависимости от того, кем поставлен он, сторонником его точки зрения или противником, невеждой или хулителем. Сам Кидонис всегда был готов обсуждать интересующие его проблемы и отстаивать свою точку зрения: «...будь то по незнанию стремящийся понять или докучающие бранью, я был готов без обиняков объяснить со всяким: нуждающихся в том научить, попусту бранящимся опровергнуть их доводы...» (366.7—10).

Однако, признавая необходимость спора как формы определения истины, Димитрий Кидонис резко порицал желание некоторых ученых осуждать всех и вся. Согласно его мнению, спор не должен быть самоцелью, а лишь средством найти верное решение рассматриваемого вопроса. Димитрий Кидонис считал, что нельзя обсуждать какую-либо проблему с человеком, глухим к науке, готовым всех порицать, не прислушиваясь к аргументам

оппонента. Автор «Апологии» относит к числу сторонников пустого злословия тех, кто «хочет только победы и бранит любого, ущемляющего его честолюбие и тщеславие» (389.44—46). Кидонис резко протестует против использования столь обычных для византийских образованных кругов методов открытой хулы. История византийской литературы сохранила множество псогосов, начиная от «Хиросфакта или ненавистника чародейства» Арефы Кесарийского до диалога Никифора Григоры «Флорентий» или «Слова против нелепостей Григоры» Николая Кавасилы. Димитрий Кидонис считает, что отсутствие объективности в споре лишает последний научности и сводит его к пустой перебранке: «...Если кто-то настроен враждебно против других, то чаще всего случается, что сначала, переходя с одного на другое, обе стороны, охваченные страстью, порицают все друг у друга, пусть даже это и было хорошо» (386.58—61). Согласно автору «Апологии», научный спор нельзя сравнить со спортивными соревнованиями, где следует бороться за победу любой ценой. Для истинного ученого важно не просто переговорить своего оппонента, но доказать свою правоту. Кидонис призывает своих ученых коллег «не соперничать с ним за победу, если он сможет сказать более умно, подобно юношам, радующимся (победе) в состязании...» (384.87—90).

Сам Кидонис, считая за правило общения с коллегами по ученым занятиям умение придерживаться в диспуте спокойного, делового, доброжелательного тона, отмечал, что он, споря, избегал «ссор, брани или раздражения в словах, но обменивался мнениями так, как советуются с друзьями» (384.0—1). Правда, освободившись от назидательности, автор «Апологии» критически оценивал и свое поведение, когда он в пылу излишней горячности проявлял слабость опуститься до ссоры, бросая в адрес соперника «глупые обвинения» (367.22). Но, остыв после интеллектуального боя, Димитрий Кидонис признавал единственно правильной для себя как ученого позицию объективности. Он утверждал, что следует братья за чтение сочинений своих противников, «освободив душу от всякого предвзятого мнения, от всякой придиричности, от всякой назойливости в стремлении спорить» (386.39—40).

Право на участие в дискуссии, по Кидонису, определяется степенью подготовленности ученого, достиже-

ния им в полной мере предмета спора. Вступить в диспут, не зная существа вопроса и не имея определенной точки зрения, равносильно легкомысленному выходу в бушующее море на утлом суденышке («Вы не должны самих себя и других доверять ветхому и давшему трещину судну, чтобы попытаться переплыть на нем открыто море истины» — 384.81—83). Димитрий Кидонис советует в подобном случае «сесть на прочный корабль» (384.84).

Освоение существа обсуждаемого предмета начинается, по Кидонису, с изучения всего того, что сделано предшественниками. Писатель призывал учитывать опыт и мнение тех, «кто совершил плавание до нас» (384.87—88). Сам Кидонис, обратившись к вопросу о противоречиях между западной и восточной церковью, прочитал все, что было написано византийскими богословами за пятьсот лет (386.49—51). Он ратовал за уважительное отношение к исследованиям и мнениям предков, «которых мы должны, согласно божественным законам, спрашивать о том, чего мы не знаем» (370.44—45). Исследование опыта предков представляет, по Кидонису, его творческое осознание. Ученый, обратившийся к сочинениям своих предшественников, вступает с ними в своего рода диалог, внутренне принимая или не принимая написанного до него. Димитрий Кидонис считал, что ученые мужи прошлых времен не разрешили всех спорных вопросов: «Не нужно думать, что наши предки все доказали, они (многого) не знали... не следует доверяться предшественникам в том, в чем они не разбирались» (380.61—65, 66—67).

Димитрий Кидонис далек от мысли, что уважительное отношение к отцам должно означать безоговорочное следование их мыслям. Он полагает, что в вопросах науки нужно придерживаться не просто познаний отцов, а выводов мудрейших из предков: «Намереваясь строить корабль, мы доверяемся знанию не родителей, а кораблестроителя; намереваясь выйти в море, мы советуемся с кормчими, а не с родителями» (380.61—65).

Уважение к мнению предков не должно, по Кидонису, порождать стремление слепо подражать им. Писатель считает, что подражать родителям следует лишь в их достоинствах, а не в недостатках: «Если кто-либо считает дерзостью не уподобиться во всем отцу... я хотел бы спросить его, хочет ли он быть бедным, хро-

мым и презираемым, если действительно таким был сам (отец.— *М. П.*). Каждый же для себя молится о прямо противоположном и может лишь оплакивать отца. Таким образом, если мы не хотим следовать отцам в мелких недостатках, то, благоразумно размышляя об уважении, мы не захотели бы цепляться за духовную ущербность (380.68, 71—79), Димитрий Кидонис призывал к дифференцированному отношению к духовному наследию предков (380.67—68). Диалог с учеными прошлого приводил к трансляции их опыта после оценочного постижения его писателем.

Готовясь к вступлению в открытый диспут, Димитрий Кидонис после определения степени изученности дискутируемого вопроса предшественниками обращался к аналитическому отбору того, что представляло «плод всего произнесенного» (367.32—33) и его современниками. Он ставил перед собой задачу отчленения основного от второстепенного, существенного от поверхностного, наносного. Человека, довольствовавшегося только поверхностным знанием предмета по названию, но не постигшего его сущностных ценностей, Димитрий Кидонис сравнивал с золотоискателем, не умеющим отличить золото от примесей: «Если кто-либо намеревался довольствоваться лишь названиями, почему они так составлены, он напоминает нам человека, который, взяв на себя труд копать золотоносную жилу, не знает различия между золотым песком и глиной» (367.33—36). Сравнение существа предмета с золотоносным слоем неоднократно используется писателем. Стремясь изучить все, что было сказано по обсуждаемому вопросу и единомышленниками, и противниками по спору, Димитрий Кидонис заметил, что проводимая им работа напоминает ему труд «горнорабочих, которые никогда не отложат кирку до тех пор, пока не найдут золотой песок» (390.77—78).

Внутренняя оценка изученного и соотнесение его с собственной точкой зрения на рассматриваемый вопрос является, по Кидонису, важным этапом исследования. Внутренний диалог ученого, его воображаемый спор с оппонентами по сути дела сводится к обсуждению вопроса с *alter ego*. Прежде чем позволить себе поддержать публично ту или иную точку зрения, Димитрий Кидонис тщательно выверяет силу доказательств на себе самом: «Я думаю и рассуждаю, сопоставляя най-

денное с признанными положениями, о которых я говорил, и если я нахожу, что новое с ними согласуется, я сам их принимаю и другим советую им верить, стремясь в меру возможностей опровергнуть оппонентов. Если же, исследуя, я найду, что новое не только не согласуется со старым, но и замечу между ними непримиримые противоречия, я признаю бессилие недавно сформулированных положений...» (399.61—66).

Димитрий Кидонис в случае невозможности для себя окончательно решить рассматриваемый вопрос, предпочитает временно занять нейтральную позицию, не позволяющую ему быть диспутантом: «Если же я, приложив усилия, не найду, в чем между ними (новыми и старыми тезисами.— *М. П.*) сходство и в чем различие, тогда я займу середину и наложу на себя молчание...» (399.67—69). Кидонис не считает предосудительным для ученого осознание невозможности оптимального решения вопроса и временного отступления (399.74—75).

Самооценка интеллектуальной позиции, по Кидонису, строится не только на внутреннем диалоге автора, но учитывает и мнения других ученых. Писатель считал, что при обсуждении проблемы следует прежде всего прислушиваться к мнению не доброжелателей, а противников по спору. Для каждого человека являются желанными похвалы, произносимые в его адрес. Но, по Кидонису, такого рода оценка лишь расслабляет, мешает видеть слабые стороны своей концепции, подрывает возможности ученого выступать в интеллектуальной схватке с противником: «...до тех пор, пока силу доказательств испытывают на своих сторонниках, а не на оппонентах, и считают, что они оценивают их так же, как и эти (сторонники.— *М. П.*), нельзя быть уверенным в безопасности борьбы» (395.35—37). Именно за это Димитрий Кидонис будет критиковать позднее автора «Опровержения Прохора Кидониса» Иоанна Кантакузина, приглашавшего на чтение своего сочинения «лишь тех, кто расхваливает его вследствие (своего) недомыслия». Кантакузин как писатель вызывает осуждение Кидониса за стремление окружить себя толпой недалеких льстецов, способных лишь неумеренно восторгаться сочинением пригласившего их автора. При этом они в силу слабого знания предмета или просто вследствие не очень высокого образования лишены возможности делать вывод о прочитанном и скорее нуж-

даются в учителе по грамматике. Такой ценитель литературного опуса был столь далек от наук, что при виде букв у него слегка кружилась голова (16, № 400).

Диалог ученого с современниками прежде всего предусматривает, по Кидонису, обсуждение изучаемой проблемы с теми, кто ее отвергает или толкует иначе. Это дает возможность автору, с одной стороны, отточить систему аргументов, и с другой — обнаружить ее слабые стороны: «...Следует тому, кто борется за то, к чему сам стремится, не довольствоваться похвалами своих близких, но обратить взоры и на противников, не найдут ли они (новый) тезис, исследовав со всех сторон аргументы...» (395.30—34).

Диалог византийского ученого с современниками, по Димитрию Кидонису, проявлялся не только в его отношениях с оппонентами, но и в его негативной оценке отечественной науки. Следует думать, что это мнение было определено во многом несомненным воздействием на современную писателю философию мистической концепции паламизма, борьбу против которой вели своими переводами латинских авторов братья Кидонисы. Автор «Апологии» называет ученых соотечественников «невежественными» (366.90) и утверждает, что они пренебрегали собственной философией (366.91—92), в том числе плохо знали Платона и Аристотеля (366.95—96).

Однако критические оценки в сочинении Кидониса звучат не только в отношении уровня византийской философии (в том числе и теологии) как сферы научных изысканий. Прежде всего автор «Апологии» выступает против тех ученых мужей, претендующих на роль носителей высшей мудрости, которые, по его мнению, плохо владели такими атрибутами истинной науки, как доказательство и опровержение. Димитрий Кидонис ставит под сомнение ученость некоторых своих коллег, поскольку они не были в состоянии убедительно доказать свою точку зрения. Умение доказать и опровергнуть Димитрий Кидонис относит к азам учености. Писатель полагает, что на убеждении построена вся система школьного обучения: «Так бывает в науке у учителей, которые сначала самих себя убеждают в доводах, а потом убеждают учеников присоединиться к ним» (369.16—18). От ученых мужей, публично обсуждающих высокие проблемы, требуется, по Кидонису, не просто умение, а искусство владеть аргументом.

В период своего увлечения латинскими авторами Димитрий Кидонис не смог добиться от противников каких-либо определенных доказательств их несостоятельности: «Я вынужден был просить могущих меня научить чему-нибудь, протянув мне руку, не оставить без внимания меня в блужданиях среди умозаключений, словно попавшего в бурю на море. Я пытался атаковать тех, кто пользовался уважением: не могут ли они мне что-нибудь сказать. Я с почтительностью приближался к ним, расспрашивая, почему они пренебрежительно относятся к латинянам, в чем их действительно можно упрекнуть и где взять опровержения их мнения. Ведь не так трудно убедить других в том, во что веришь сам... Я обещал им, если они убедительно выскажутся, смело действовать вместе с ними и сражаться на их стороне...» (369.10—370.20). Разумеется, следует подвергнуть сомнению искренность Кидониса в данном случае. Он искал ученого спора и отнюдь не собирался вступить в него как неопытный ученик. Автору «Апологии» понадобилось принизить свои научные возможности с тем, чтобы убедительнее сказать о дутом авторитете некоторых своих ученых соотечественников: «...один из них говорил одно, другой — нечто другое, и, как я считаю, они не могли бы убедить даже самих себя, обнаруживая лишь желание, чтобы не без оснований обращались лишь к ним» (370.20—23). О тех ученых мужах, которые вместо аргументов использовали прямую брань в адрес оппонентов, Димитрий Кидонис пишет: «Они убеждали лишь трусливых людей и тех, кто вооружался против истины невежественностью и маской добродетели» (368.86—369.87).

В обвинениях Димитрия Кидониса в адрес византийской науки, несомненно, присутствует изрядная доля обиды на своих соотечественников, не попытавшихся понять основу его увлеченности западной философией и не вступивших с ним в достойный спор, основанный не на оскорблениях, а на доказательствах. В заявлении писателя о возможности признания им своей неправоты («я сделал бы их победу лишь почетнее признанием своего поражения» — 402.67—68) в случае приведения разумных контраргументов сквозит та же мысль о неспособности его ученых коллег проявить склонности в этой сфере мыслительной деятельности.

Сравнивая отечественную философию с западной,



Димитрий Кидонис отдавал предпочтение последней. Ее достоинства в глазах автора «Апологии» определялись не только тем, что латиняне бережнее относились к античному наследию (366.95—96), но прежде всего принятой системой аргументации. Кидонис находил, что у латинян «самый убедительный метод доказательств» (366.92), что «полнота доводов и убедительность была сходна с пением сирен» (366.88—89). Поскольку, по Кидонису, латинские ученые были сильны в логике, писатель настойчиво проводит мысль о том, что только логическое доказательство может считаться истинно научным. Им постоянно подчеркивается значение аргумента и научного вывода как определяющего фактора проявления человеческого разума: «Доказательства и умозаключения — это то, что отличает людей от неразумных тварей и определяет наше превосходство...» (388.30—31). Автор «Апологии» стремится убедить своих читателей в большой научной значимости сочинений латинских авторов: «Я знаю, что после чтения вы скажете, что лишь немного можно отложить в сторону» (383.49—50).

На фоне латинской философии византийская ученая среда с ее склонностью к многословию и эффектной позе, с точки зрения Димитрия Кидониса, не вызывала уважения. Писатель считал, что интеллектуальный спор, как и военное сражение, требует соответствующего оружия. Выходить на диспут, не владея искусством аргумента и контраргумента, равносильно тому, чтобы вступать в бой, имея только щит из листьев (400.74). Присущее византийским диспутам краснобайство напоминало Димитрию Кидонису ситуацию, когда в бою танцуют, а не стреляют (393.71—72). Писатель, отрицая кажущееся ему губительным стремление диспутантов к излишне эмоциональному выражению своего отношения к обсуждаемой проблеме, ратует за умение сражаться средствами логики (402.78).

Надо полагать, что на подобную оценку византийской науки Димитрием Кидонисом повлияло его отрицательное отношение к паламизму, влияние которого во многом определяло интеллектуальную жизнь в империи. Как известно, теологический антиномизм византийской системы мышления был статичен. Человеческому разуму отводилась второстепенная по сравнению с чувствами роль в процессе познания (49, 59). Концепция

Григория Паламы исходила из необходимости обоснования психосоматического метода творения молитвы афонских монахов и применяемых ими чувственно-опытных приемов общения с богом. Признание Паламой первенствующего значения чувств над разумом в процессе познания бога толкало образованных людей, не разделявших этой концепции, активно обосновывать преимущества не согласующейся с паламизмом логической системы исследований.

Одним из серьезных упреков, высказанных Димитрием Кидонисом в адрес отечественной науки, было обвинение в высокомерном отношении к научным знаниям других народов. Кидонис убежден, что «опасно в выводах принимать во внимание только собственные высказывания...» (364.37).

Автор «Апологии» настойчиво проводит мысль о том, что нежелание познакомиться с научными трудами соседей объяснялось ревностным чувством: «Усердное следование отечественному является прикрытием их зависти» (366.93). Кидонис неоднократно возвращается к этому тезису, доказывая, что отрицание философии латинян порождалось незнанием ее византийцами и опасениями за собственный авторитет. Писатель активно выступал против тех, кто руководствовался в оценке уровня науки соседей подобными чувствами и «разражался бранью из зависти...» (364.47). Димитрий Кидонис считал, что следует упрочивать научные контакты за пределами империи, стремясь познать изыскания других с тем, чтобы использовать их, если они того достойны, или вступить с их авторами в открытый спор и доказать их неправоту.

Димитрий Кидонис активно выступает за ликвидацию барьеров между учеными различных стран. Прежде всего он ратует за тесные научные контакты с латинянами. Он доказывает, что сочинения последних не в меньшей степени заслуживают внимания, чем греческие: «должно (испытывать) равное уважение и к вам, и к другим, но не делить (их), даруя благосклонность греческой речи, как родной, и не слышать (речи) тех, кто из Италии» (382.13—15). Автор «Апологии» стремится убедить своих соотечественников, что в центре обсуждения должен быть результат научных изысканий, а не то, на каком языке он изложен: «Прежде всего следует смотреть, не «где» прозвучало, но «что», то есть

представляется ли сказанное соответствующим истине; ибо камень (не станет) чем-то другим, если одним он назван так, а другим иначе. Мы ведь говорим о предметах, а не о звучании» (382.15—19). Димитрий Кидонис доказывает этот тезис убедительным для людей его времени примером из истории Священного писания: «...Если бы мы стали более доверять звукам, а не делам, то и Евангелия не избежали бы такого приговора, так как написанному по-гречески мы бы доверяли, а к тому, что звучало по-латински, мы бы относились с пренебрежением. Таким же образом мы стали бы полагаться и на все Писание, так как большая его часть — из других мест и была переведена (с языка) ненавистных нам евреев, что передается историей» (382.19—23). Писатель упрекает тех, кто научные высказывания оценивает «по месту жительства» (*tais oikesesi* — 383.58). Димитрий Кидонис в доказательство своей правоты в обсуждаемом вопросе приводит пример Христа: «Я сужу об истине не по (национальному) происхождению: как в Христе нет мужского или женского, варвара или скифа, так и в вопросе об истине я не делаю различия между азиатом и европейцем» (399.81—83).

Поскольку Димитрий Кидонис являлся сторонником постоянных и активных научных контактов, он положительно характеризует свою и других ученых деятельность по переводу на греческий язык достойных внимания сочинений. Говоря о большом числе переведенных им латинских сочинений, Кидонис характеризует их как своего рода научные изыскания (365.53). Тем, кто не может в подлиннике читать сочинения латинских авторов, писатель рекомендует квалифицированные переводы: «...Если кто-то хочет услышать их (латинские сочинения.— *М. П.*) в аттическом звучании, то это для вас сделают наши переводчики и, конечно, глупо с вашей стороны не обращаться к этим переводам. Были такие (переводчики) и до нас, и они перевели многие (сочинения), сделав их понятными сынам греков. Я уже не говорю о том, что касается нас (наших переводов.— *М. П.*) и той возможности упрочить познания, которую мы предоставляем ученым. У кого есть желание, нужно только взяться за них — и он найдет многое из (сочинений), и не только на греческом, но и на аттическом, благозвучно и с изяществом переведенном, легком для вас, если вы пожелаете прочитать» (382.42—383.49).

Итак, оценивая научные штудии как постоянный диалог (с самим собой, с предшественниками, с коллегами-современниками, с зарубежными учеными), Димитрий Кидонис полагал, что искусство спора должно основываться на системе логических доказательств. Склонившись к спекулятивной форме оценки дискуссионных вопросов, писатель не занял принципиально новой по отношению к средневековому образу мышления позиции, ибо логика, за признание которой он поднял свой голос, была основой схоластической системы Фомы Аквинского, столпа средневековой философии. Кроме того, предметом, вокруг которого Кидонис начал дискуссию, была волновавшая средневековый мир проблема исхождения святого Духа. Новое было в другом. Димитрий Кидонис, представитель византийского ученого мира, решившись громко сказать о слабости отечественной науки, оценил достоинства научных изысканий другого народа. Для Византии, которая из поколения в поколение культивировала уважение лишь к самой себе как наследнице блистательного прошлого, это было чуждо. Укорененностью такой психологии можно объяснить последовавшие обвинения Димитрия Кидониса в предательстве. Обосновав необходимость аргументированного спора в науке и провозгласив новые принципы ведения научной дискуссии, писатель проявил необычное для византийца чувство открытости вовне, за пределы империи. Трудно сказать, кто в данном случае взял верх: Кидонис-политик или Кидонис-ученый. Но признание необходимости как политических, так и научных контактов с другими народами было новым словом для представителя византийского мира.

## Родина — самое святое

Будучи двадцати одного года от роду, Димитрий Кидонис написал похвальное слово родному городу Фессалонике. Этот энкомий не был обычным литературным упражнением на излюбленную с давних времен тему воспевания родины. В искренность выраженного в панегирике чувства восхищения родным городом можно верить: импульсом для излияния эмоций Кидониса был погром Фессалоники и истребление аристократов, среди

которых были его друзья. Димитрий Кидонис построил свой энкомий в соответствии с принятым канонem этого литературного жанра. Вначале он воспел прекрасное местоположение города, его величественные городские стены, его гавань, охватывавшую город словно руками. Энкомиаст посвятил специальную главу великолепию храмов Фессалоники и благочестию ее жителей. Цня интеллект выше других проявлений человеческого существования, Кидонис написал: «Кто видел где-нибудь более многочисленный и прекрасный хор риторов, философов и всех других (преуспевающих) в науках? Именно здесь, в этом городе, составляют они то, что называют общей школой, и каждый из них здесь следует музам. Однако нельзя сказать такого, что если сейчас этой школе выпало первенствовать в искусствах, то при ее возникновении были лишь невежды. Нет, во все времена город был Геликоном, а побеждающие в области муз процветали здесь во все века, словно Геба, как говорят поэты. Можно сказать, что находящийся здесь словно бы проводит время в Афинах с Демосфеном и Платоном» (114, гл. 4).

Любовь к отчизне с античных времен почиталась высшей добродетелью. Византийцы в полной мере усвоили эту константу греко-римской идеологии. Не *patris* в сочинениях византийских писателей всех времен являлось объектом наивысшего восхваления. Тоска по родным местам — неперемный атрибут всех писем, написанных вне отеческого дома. Тема любви автора к родине представляет *topos koinos* византийской литературы.

Димитрий Кидонис не составляет исключения среди других писателей империи. Многие его письма содержат сетования по поводу разлуки с родиной. «Для нас наивысшим страданием является то, что мы оторваны от родины и от всех вас», — писал он брату Прохору из Италии в конце 60-х годов (16, № 39.4—5). Перечень подобных фрагментов из корреспонденции Кидониса мог бы быть пространным. Однако следует заметить, что его патриотизм не всегда соответствовал той официальной шкале, по которой измерялось отношение человека к отчизне.

Византийская политическая доктрина сводилась к утверждению господства империи над всем православным миром (218; 360). Константинополь именовался «театром ойкумены», «глазом и сердцем земли» (223,

326 сл.). Значительность византийской столицы как центра великой державы выводилась из прежнего господства античного Рима, и поэтому Константинополь часто именовался *deutera Rome, nea Rome*.

В молодые годы Димитрий Кидонис не раз высказывал мысли, соответствующие этой политической доктрине. Связывая надежды на установление сильной императорской власти с именем Иоанна Кантакузина, он мечтал о создании государства, охватывающего «народы и города, острова и континенты» (16, № 6, 16—17).

Позднее в его письмах сквозит уже не столько гордость, сколько тревога за родину и горечь по поводу ее неумеренного апломба, не подтверждаемого истинным положением дел в стране. Кидонис стал скептически относиться к модному, как и прежде, жанру похвальных слов. Чем хуже шли дела в стране, тем громче звучали слова похвал в адрес императора и великой державы. Кидонис, в молодости сам преуспевший в жанре энкомия, в середине 60-х годов выступил против пустого славословия в самый неподходящий момент. Он стал называть своих современников невежественными, поскольку они не могли или не желали осознать всю глубину падения империи. Теме истинного и ложного патриотизма много места отведено в сочинении Кидониса «Апология I».

Писатель выступил против не соответствующих истине многочисленных энкомиев своих современников. По сути дела, в «Апологии» предстает шаржированным шаблонным образцом похвальных слов, обращенных к столице империи: «Один восхищался кольцом стен нового Рима, провозглашал его бóльшим, нежели старый, описывал красоту и число находящихся в нем храмов, говорил, что гавань более безопасна, чем где бы то ни было в мире, и перечислял, какие корабли заходят в нее отовсюду. Что же касается местоположения, (город) находится в самом прекрасном месте земли, представляя око мира. Добавляя, он произносил много слов о преимуществах города. Он говорил, что старый (Рим) во всем проигрывает и не стоит обращать на него внимание и даже называть его Римом по причине его очевидного разрушения и старости» (28, 370.24—31). Новый же Рим в описании этого энкомиаста находится «на вершине расцвета» (*ep' akmes*). Димитрий Кидонис, перечисляя все основные компоненты энкомиев столицы,

отказывается вторить им и «перскрикивать лягушек» (400.99). Писатель высказал свое стремление «объявить недействительными общие мнения, стоявшие столько лет неколебимо, прославленные столькими выдающимися людьми и поныне восхищающие всех» (385.7—9). Кроме того, Кидонис полагал, что всеобщие восхваления в адрес империи не всегда искренни, поскольку они имели порой цель принизить все зарубежное: «прославление отечественного является тайным прикрытием зависти» (366.92—93).

Кидонис разбивает все аргументы энкомиастов. Тому, кто считал, что заслуги города определяются его величиной, писатель приводит пример маленького Вифлеема и шумного, большого Вавилона. Признавая второй город более крупным, нежели первый, мы должны были бы «броситься в пыль перед его статуями» (371.70—72), забыв о тех событиях, которые связывали имя Господа с Вифлеемом (371.64—65). Кидонис убеждает читателей, что не может значительность города или государства объясняться только его размерами.

Димитрий Кидонис развенчивает тезис об акме Константинополя. Он называет его в «Апологии» «столицей несчастий и страданий вместо того, чтобы быть столицей городов, которыми он раньше правил» (374.60—61). Автор считает, что Константинополю в XIV в. сопутствует не расцвет, а обнищание (374.66—375.68). Соседние государства вмешиваются во внутренние дела империи (374—56—57). Кидонис считает, что империя переживает такую судьбу, которую можно пожелать только врагам (375.74—75).

Кидонис отрицает наряду с императорским достоинством Константинополя его мнимый духовный престиж (385.9—10). Опека верующих, по мнению автора, не была главным устремлением константинопольского патриарха, обеспокоенного более всего сохранением своего положения в духовном мире: «Здесь (в Константинополе.— *М. П.*) у патриарха очень мало заботы о пастве, все (его) усердие — стремиться угодить в чем-либо императору, ибо он знает, что по его (императора) решению ему как дар (дано право) возглавить Церковь и что, если император будет раздражен, он (патриарх) тотчас же будет сброшен» (373.27—30). Отношения императора и патриарха сравниваются Кидонисом с положением господина и раба: «Он (патриарх.— *М. П.*) вынужден

вести себя в отношении императора подобно рабам, если он хочет пользоваться призраком власти хотя бы некоторое время» (373.30—32). Патриарх не имеет возможности самостоятельно решать даже самые ничтожные вопросы: «Если же он осмеливается ответить или порицает кого-либо из клира, или привлекает к ответственности кого-нибудь из кабатчиков, или принимает самое пустяковое решение, не кажущееся целесообразным императору, тотчас же начинается хождение в императорский дворец заинтересованных лиц, и следует, что патриарх во всем является неправомочным, даже если он и ссылается на евангелие, апостолов, все каноны и законы» (373.32—374.36). Кидонис убежденно говорит об иллюзорности власти патриарха, могущего ежеминутно не только лишиться сана, но и получить обвинение в преступлении. «Если он не упадет на колени и не будет слезно просить о милости, он не только лишится трона и власти, но и попадает под законы о предателях и человекоубийцах и будет осужден к тому же за кощунство» (374.36—38). В империи, которая, как принято было думать, почиталась всеми как лоно веры и надежды христианского мира, церковь находилась в зависимости от государственной власти: «В таком рабском положении и позоре видят у нас невесту Христову, независимость и полная свобода которой должна быть словно символ» (374.39—41).

Димитрий Кидонис также ставил под сомнение нравственное достоинство столицы: «Где право? Где закон? Где судья? Где забота о науках? Где обучение богословию? Где по крайней мере видимость добродетели? Это ли город, которым мы очень гордимся?» (374.57—59).

Димитрий Кидонис не оставляет камня на камне и от официальной теории ойкумены. Он замечает, что многие из тех, кто ранее входил в состав империи, готовы ей ежеминутно изменять: «Что же гордого в нашей власти, если те, кем мы, как нам кажется, еще управляем, служат вместо нас другим» (374.51—52). Писатель считает, что к империи тянутся лишь те, кто «по невежеству, как говорят, пригоден лишь для того, чтобы пасти коз» (374.53—54). В международных отношениях, по Кидонису, давно уже господствуют не византийцы, а турки: «Властвуют нечестивые, их все почести и доходы» (374.42—43). Мало того, замечает автор, сами византийцы стали склонны к измене и переходу в лагерь



турок: «И вот чего нельзя слышать без ужаса, что каждодневно большинство отходит к нечестивым... и никого нет среди нас, кто бы не перешел к врагам» (374.46—50). Византийские императоры, являющиеся по официальной политической доктрине властителями мира, в изображении Кидониса предстают зависимыми от соседей: «Разве наши императоры не вынуждены нести службу варварам и разве по их знаку они не устраивают (свою) жизнь? Разве не берут они на себя участие в далеких военных походах на длительный срок среди страданий и тягот ради их (варваров.— М. П.) влияния?» (374.62—65). За подобным описанием внешнеполитического положения Византии следует утверждение об опустошенности ее казны: «Разве не опасны налоги, которыми опустошается государственная казна и которые истощили достаток граждан...» (374.65—66).

На фоне подобной характеристики внешнеполитического положения империи звучат нелепыми утверждения соотечественников Кидониса о превосходстве эллинов над прочими народами, именуемыми варварскими: «Наши (hoi hēmeteroi) по-прежнему придерживались старого деления и делили всех людей на две группы — на греков и варваров. При этом они совершенно неразумно и невежественно считали, что последние (варвары.— М. П.), подобно ослам или быкам, в лучшем случае никак не принимались во внимание» (365.77—80).

Димитрий Кидонис ратует за необходимость знать своих соседей. Он замечает, что нельзя не считаться с влиятельностью латинской церкви в европейском мире: «Она первенствует, только проплыть Малею, над всеми народами и городами вплоть до Гадиры (Кадиса.— М. П.), вершит она власть над Галлией, Испанией и Германией на севере, которые, как говорят, превосходят числом всех остальных христиан, вместе взятых. Она распространяется на запад до океана и дает законы людям больших островов (372.91—95). Писатель считает, что пренебрежительное незнание соседей не может принести хорошие плоды. Необходимо учитывать не только силу, влияние других народов, но и знать их убеждения, их идеологию. Свои занятия латинской схоластикой он в связи с этим так объясняет своим соотечественникам: «С помощью того, что я говорю, я разоблачаю уловки и мысли противников, я обнаруживаю копыя, которыми они намереваются поразить нас,

и советую, как защищаться против них. Те (противники.— *М. П.*), пожалуй, могли бы меня упрекнуть, что я (их) противникам даю отправные точки для опровержения, но наши должны быть мне благодарны» (395.43—47). Не знать врага, по Кидонису, это равносильно тому, чтобы выйти в бой, «имея щит из листьев, оловянное копье, шлем из воска и облачившись в льняной панцирь...» (402.74—76).

Стремясь познать аргументы латинян, влияние которых на народы Западной Европы не вызывало у писателя сомнений, Димитрий Кидонис не мог петь в унисон с теми энкомиастами, которые признавали значительность и влияние только Византийской империи. В связи с этим его стали обвинять в предательстве родины (*ten ton oikeion prodosian* — 368.83—84). Кидонис ставил под сомнение непревзойденное могущество нового Рима, а это означало отход от официальной политической идеологии. Писатель замечает: «Родина горда и не терпит, чтобы кто-то из граждан смел противоречить ее мнениям... Поскольку я (ее) гражданин, она принуждает говорить заодно с ней» (400.94—97). Он порицает словоблудие энкомиастов, которые своими непомерными похвалами могут сослужить плохую службу отечеству: «...Желающие слушаться только родины в действительности ее умерщвляют неуместным угодничеством (401.23—24). О том, кто боится расстаться с идеями, могущими повредить родине, Димитрий Кидонис говорит, что он «плачет, словно дитя, лишенный по решению воспитателей неподходящих игрушек» (396.56—57).

Необходимость знать другие народы и уважать то у них, что достойно уважения, по Кидонису, никак не совместимо с понятием «предательство». Он писал: «Это все я говорю ныне, друзья, не желая все латинское возвысить, а все наше отвергнуть, и не надо мне за эти слова такой награды, (за которую) я предпочел бы (ее) родине, соотечественникам, друзьям и полученному здесь образованию» (384.71—74).

Димитрий Кидонис не сомневался, что гражданский долг состоит отнюдь не в восхвалении отчизны: «Я называю (долгом) хорошего гражданина не только стремление приумножить делами честь города, но и заботу о том, чтобы он не приобрел дурной славы...» (396.52—54).

Писатель считал родину самым святым из всего, что имеет человек: «Я называю родину из всего другого,

после Бога, более всего достойным почести и самым святым... Я ее ценю выше всего того, что я имею, и выше себя самого» (400.2—5). Он утверждает, что предпочел бы лишения в родном краю всем удовольствиям за ее пределами («...во время многих невзгод я скорее предпочел бы остаться на родине, чем в других (землях), развлекаясь, изведать большие удовольствия» (400.5—7). «При других обстоятельствах» (может быть, Кидонис имеет в виду войну) писатель «более, чем кто-либо, стремился бы защищать родину» (401.27—28). Он пишет: «Я стал бы тех (врагов.— *М. П.*) поражать, душить и уничтожать (401.30—31).

Но, по Кидонису, любовь к отчизне должна быть разумным чувством. В частности, он считает, что восхваляя родину, нельзя поносить всех остальных, преступая этим истину и справедливость: «...Из любви к ней (*dia to pros auten filtron*) я не решусь поносить Бога или ложь называть истиной, или безрассудно швырять свою душу в баратр» (400.7—9). Он утверждает, что есть предел для слепой любви, пусть речь идет даже о любви к отчизне: «...Я обещаю быть слугой родине; если же она требует предпочтения перед Богом и истиной, я спрашиваю ее, нужно ли ей оказывать такую услугу, которая приносит вред и ей, и мне самому» (400.12—15).

Пройдя нелегкий жизненный путь, видя все болезни византийского общества, Димитрий Кидонис усматривал проявления любви к отчизне не столько в умении красиво и громко об этом говорить, сколько в стремлении вовремя обратиться к ней смелые и жесткие слова критики, могущие послужить ее исцелению.

**НИКОЛАЙ КАВАСИЛА:  
ОТ КРИТИКИ РОСТОВЩИЧЕСТВА  
К «ЖИЗНИ ВО ХРИСТЕ»**

Заметной фигурой византийской интеллектуальной жизни XIV в. был Николай Кавасила. Он, как и Димитрий Кидонис, уроженец Фессалоники, считавшейся центром духовной жизни, византийскими Афинами, городом «муз и харит» (180, 7). Будучи с юных лет другом Димитрия Кидониса, Кавасила избрал себе, однако, путь, далекий от политических страстей. Школьные друзья настолько разошлись в своем отношении к общественной деятельности, политике, богословию, что их можно было бы назвать антиподами, если бы не многолетние дружеские связи. Поскольку паламизм, который привлек Николая Кавасилу, одержал официальную победу в борьбе различных идейных течений, обращение к фигуре этого писателя позволит воссоздать еще одну сферу византийской интеллектуальной жизни, оставшейся в тени в очерке о Димитрии Кидонисе.

**Истоки**

Николай Кавасила Хамает происходил из фессалоникийской аристократической семьи. Фамильное имя отца — Хамает — было достаточно уважаемо в Фессалонике. Приводимая Р. Ленертцем и Аф. Ангелопулосом надпись у ворот Анны Палеологини северной стены акрополя (1355 г.) называет кастрофилакса Иоанна Хамаета (291, 217; 180, 19, 1). Однако более известным в это время было имя Кавасил. Это родовое имя Николай унаследовал от своей матери-аристократки (3, XVIII), сестры фессалоникийского митрополита Нила Кавасилы, широко известного работами по религиозным проблемам. Дата рождения Николая Кавасилы доволь-

но спорна<sup>1</sup>, но, вероятнее всего, он был на год или два старше Димитрия Кидониса.

В начале 30-х годов, достигнув 7—8-летнего возраста Николай вместе с маленьким Димитрием Кидонисом стали познавать начала наук у дяди Николая, Нила Кавасилы. Став взрослыми, оба будут не раз вспоминать имя своего первого учителя. Николай Кавасила находился также под влиянием другого фессалоникийского митрополита — Дорофея Влата, которого он в одном из писем превозносит как отца (19, № 5.22—23).

По настоянию Нила Николай поехал для продолжения образования в Константинополь. Сведения о юноше Кавасиле мы получаем «из первых рук» — из его константинопольских писем в родную Фессалонику, отцу и друзьям. Письма его студенческих лет полны ностальгических настроений. Живя в Константинополе, он страдал воспоминаниями о родном городе. В письмах к отцу он вспоминает тепло родного дома, считая столицу «чужбиной» (Там же, № 1.1—2). Именно любовью к родным местам и дому отца продиктовано стремление Николая написать похвальное слово в честь св. Димитрия, духовного защитника Фессалоники, и покровительствующей городу императрицы Анны Савойской. Как известно, отец Николая Кавасилы поощрял сына в этом его намерении. И хотя энкомий св. Димитрию, варианты которого обсуждал молодой Кавасила в письмах домой (Там же, № 3, 4), был в значительной степени риторическими упражнениями старательного ученика, в нем нашло отражение, так же как и в проектах энкомия Анне Савойской (там же, № 3), уважение к патриотическим и политическим убеждениям его отца.

По свидетельству Аф. Ангелопулоса (180, 25), Николай Кавасила учился в константинопольском Панэпистемии (университете), однако каких-либо прямых свидетельств о существовании такого учебного заведения нет. Может быть, это была небольшая элитарная школа, подобная школе Феодора Метохита или Никифора Григоры.

Судя по юношеским письмам Николая, он жадно изучал риторику, богословие, астрономию, философию, юриспруденцию. Его одержимость в учебе была созвучна той «моде» на интеллектуальность, которая захватила часть константинопольской и фессалоникийской аристократии и была островком стабильности в неспо-

койном море поздневизантийской эпохи. О своих занятиях астрономией Кавасила писал отцу, что вследствие усердного штудирования «Синтаксиса» Птолемея он заболел тяжелой болезнью, которая уложила его в постель и оторвала от занятий (19, № 4). Результатом астрономических штудий Кавасилы был написанный им (возможно, и в это время) комментарий к третьей книге «Синтаксиса». Увлечение изучением математических трудов Николай определял как «страсть к математике» (ho egos ton mathematon — 180, 30).

Тщательная отработка каждой мысли и каждого словесного оборота в написанных в эти годы риторических опусах свидетельствовала о серьезной литературной подготовке юноши. В ответ на просьбы отца прислать ему для прочтения риторические опусы, написанные Николаем, тот неоднократно отказывал ему, ссылаясь на необходимость дальнейшей отделки сочинений.

Аф. Ангелопулос, автор самой обстоятельной биографии Николая Кавасилы, полагает, что изученные в эти годы труды по юриспруденции стали основой для его позднее написанного труда «Слово против ростовщиков» (Там же, 30).

Немалое место в столичном курсе наук, изученных Николаем Кавасилой, занимало богословие. Именно оно станет по достижении им зрелого возраста основной сферой применения его интеллектуальных сил. Но это прозойдет много позднее. Пока же впереди была пора исканий своего пути.

В начале 40-х годов Николай Кавасила возвращается в Фессалонику, завершив почти семилетний курс познания наук. В одном из последних константинопольских писем отцу он написал, что столица покорила его, особенно благодаря гостеприимству императора и его друзей (19, № 6.9—10).

## Каким должно быть императору

Когда Николай Кавасила вернулся в Фессалонику, город был уже охвачен зилотским движением. У нас нет оснований вслед за Аф. Ангелопулосом сказать, что в это время Николай, как и все, относящиеся к благородным семействам, был заинтересован в счастье Иоанна Кантакузина (180, 35). Об этом не пишет ни сам

Кавасила, ни кто-либо о нем. Вполне допустимо предположить, что Николай, вернувшись в охваченный легигимистскими настроениями в отношении правящей династии Палеологов город, на первых порах сохранял свои прежние юношеские позиции, во многом подсказанные ему отцом, сторонником Анны Савойской.

Трудно судить о последующей трансформации политических настроений Николая в первые годы зилотского движения. Вероятно, род Кавасил, как и семейство Кидонисов, материально пострадало в эту пору. Сама жизнь заставила Николая Кавасилу обратиться к политике. Он был включен от лица городской знати в состав миссии к сыну Иоанна Кантакузина Мануилу. Миссию следует рассматривать как замыкающее звено в цепочке событий, отражавших рост симпатий в среде фессалоникийской знати и зажиточных людей к врагу зилотов Иоанну Кантакузину. Эта цепочка: заговор верных Кантакузину динатов во главе с протостратором Феодором Синадином весной 1342 г., закончившийся изгнанием последнего из зилотской Фессалоники вместе с тысячей динатов; неудачный заговор против зилотов «средних» горожан под руководством их представителя Гавалы после попытки Иоанна Кантакузина захватить Фессалонику осенью 1343 г.; расправа над зилотами и убийство их вождя Михаила Палеолога правительственным наместником города Иоанном Апокавком (22, III, т. II, 234.1—2, 235.10; 393.24—294.1—1; 570). После убийства мегадуки Алексея Апокавка в Константинополе в июне 1345 г. его сын Иоанн, великий примикирий Фессалоники, отказался от своей прежней ориентации на правительство Анны Савойской. Под воздействием фессалоникийской знати он решил завязать переговоры с врагом зилотов (и врагом его убитого отца) Иоанном Кантакузином. Было решено направить послов к сыну Иоанна Мануилу Кантакузину (Там же, III, 574). Вот в этой ситуации и встает впервые Николай Кавасила на путь политической деятельности.

Совет архонтов Фессалоники, решив передать город Иоанну Кантакузину, остановил свой выбор для посольства к Мануилу, правившему Веррией, на Николае Кавасиле и Георгии Фармакии. Почему же выдвинута кандидатура Николая, которому в ту пору было немногим более 20 лет? Вполне допустимо, что его толкало на это желание вернуть с помощью Кантакузина владения,

захваченные сербами (о них он упоминает в письме к своему другу Димитрию Кидонису.— 19, № 14.11—12). Интересным в этом отношении представляется наблюдение Аф. Ангелопулоса о том, что фамильные владения Николая находились в пределах современного ономима — деревни Кавасила, в 16 км от Веррии; куда направлялось посольство. Вполне возможно, что хорошее знание Николаем местности, а также заинтересованность в возвращении утраченных в результате захватов враждебными Кантакузину сербами македонских территорий определило решение совета архонтов.

Условия, которые были предложены послами на рассмотрение деспота Веррии, сводились к полной амнистии городу (*ateleian koine te polei*) и сохранению прежних властей (правления Иоанна Апоаква — 22, III, 574.13—16). Как мы знаем по мемуарам Иоанна Кантакузина, посольство было успешным: Мануил оказал послам хороший прием и принял их условия (Там же, 574.20—24).

Последующие события заставили Николая Кавасилу окончательно встать на сторону Иоанна Кантакузина. Беднота Фессалоники ответила на попытку договориться с их врагом новым восстанием, начало которого относится к 1 сентября 1345 г. Многие представители знати погибли во время жестокой резни. Николай Кавасила был среди тех, кого преследовали зилоты, но ему вместе с немногими удалось спрятаться в колодце акрополя (180, 41). Димитрий Кидонис в письме к Николаю позднее так комментировал эти события: «Ты испытал несчастное посольство и резню в акрополе, и тот ужасный день, когда божественная рука, вмешавшись свыше, защитила и, несомненно, дала тебе снова воскреснуть» (17, № 87.11—13). Среди убитых во время резни был Георгий Фармакий, входивший вместе с Николаем Кавасилой в посольство к Мануилу Кантакузину (22, III, 581.16—18):

После воцарения Иоанна Кантакузина в феврале 1347 г. Димитрий Кидонис пригласил пострадавшего во время зилотского восстания Николая на службу к этому императору. В письме к Кавасиле Кидонис написал из столицы: «...Ты уступишь настоятельным просьбам друзей приехать, чтобы созерцать всеобщее счастье — нашего императора, который осуществил это чудо...» (17, № 87.8—10). Возможно, что это было уже не первое приглашение Николаю приехать в Константинополь, ибо Димитрий Кидонис пишет в том же письме, о том, что



он почти ежедневно встречает в константинопольском порту каждое судно, надеясь увидеть приехавшего друга. Димитрий Кидонис, считавший Иоанна Кантакузина тем правителем, который мог бы дать родной стране счастье спокойствия и процветания, надеялся увидеть друга юности в числе его сторонников (Там же, 16—22). После победы Иоанна Кантакузина просьбы Димитрия Кидониса становились более настойчивыми: «Я утверждаю, что ты можешь повиноваться императору, доставить удовольствие друзьям и уменьшить свои заботы жизни, потому что император обеспечит тебе все необходимое» (Там же, 30—34).

Во второй половине 1347 г. мы видим Николая Кавасилу при дворе Иоанна Кантакузина. Однако, приехав в столицу, он не был убежден, что поступил правильно и постоянно вспоминал, «подобно Одиссею» (19, № 7), о родной Фессалонике. Вскоре он станет автором похвального письма в честь Иоанна VI Кантакузина (Там же, № 17). Позже Иоанн Кантакузин напишет в своих мемуарах, что в эти годы императорская милость оказывалась прежде всего двум друзьям, Димитрию Кидонису и Николаю Кавасиле (22, IV, 107.18—20).

Иоанн VI Кантакузин поручил Кавасиле в год своего воцарения сопровождать вождя исихазма Григория Паламу в зилотскую Фессалонику в связи с передачей последнему фессалоникийской митрополичьей кафедры (291, 208; 180, 47). Как известно, город не принял нового митрополита, признавая законным только одного императора — Иоанна V Палеолога. Григорий Палама вместе с сопровождающими его лицами удалился на Афон<sup>3</sup>. Здесь сопроводителям Паламы — Георгию Исарису, Николаю Кавасиле и Марку Ангелу Вардалису (30, т. 152, 1310 В) пришлось принять участие в осуждении прота св. Горы Нифона, обвиненного в массалианстве.

В 1349 г. Иоанн Кантакузин, решив вступить на монашескую стезю, избрал своими спутниками Димитрия Кидониса и Николая Кавасилу (позднее бывший император назовет их в своей «Истории» мудрыми светскими аскетами — 22, IV, 107.14—18). Однако пребывание Кантакузина и его друзей в Манганском монастыре было непродолжительным<sup>4</sup>.

После 1349 г. мы встречаем Николая Кавасилу преимущественно в сфере церковной политики. В сентябре 1350 г. он вместе с Георгием Исарисом и Марком Ан-

гелом Вардалисом (как и немного ранее на Афоне) принимал участие в обвинении иеромонаха Нифона на церковном соборе (30, I, 133, 296—300). В 1353 г. Николай Кавасила наряду с Филофеем Коккином и Макарием был выдвинут кандидатом на патриарший престол после бегства прежнего патриарха Каллиста, не пожелавшего короновать Матфея, старшего сына Иоанна Кантакузина, и сохранявшего верность Иоанну V Палеологу. Патриархом стал Филофей, который и короновал Матфея в феврале 1354 г. Николай Кавасила написал по случаю этой коронации энкомий Матфею Кантакузину.

Мы перелистали те страницы жизни Николая Кавасилы, которые могут быть отнесены к сфере его политической деятельности. Конечно, он не был крупным политическим деятелем, как Димитрий Кидонис. В 40—60-х годах Кавасила лишь изредка появляется на политической сцене, да и то не в главных ролях. Того, что мы знаем о нем по приведенным здесь фактам, крайне мало для выяснения его политических идеалов. Известно лишь, что он был на службе у Иоанна Кантакузина. Но было ли это признанием идей кантакузинизма, идей крупных землевладельцев, носителей сепаратистских тенденций? В поисках ответа обратимся к сочинениям Николая Кавасилы этих лет.

В конце 40-х — начале 50-х годов Кавасилой написаны основные произведения, так или иначе касающиеся проблем политической жизни империи. Это «Слово против ростовщиков», письмо-энкомий Иоанну Кантакузину, «Афинянам об алтаре сострадания в них», «Слово об архонтах, незаконно дерзающих в отношении святынь»<sup>5</sup>, энкомий Анне Савойской, «Благочестивой Августе о проценте», энкомий Матфею Кантакузину, «Слово против нелепостей Григоры».

В названных сочинениях Николая Кавасилы среди трафаретных фраз, соответствующих канонам «высокой» византийской литературы, встречаются небольшие пассажи, содержание которых можно счесть критическим. Чаще всего это выступления против войны и междоусобиц. В сочинении «Благочестивой Августе о проценте» Кавасила пишет: «Я называю бурей то время, когда императоры находились в ссоре, когда города снедались распрями, пренебрегали согласием и были разделены между собой, когда был обнажен меч против законов и руки христиан облились кровью их соотечественников»

(21, 274.39—275.3). Сразу после избавления от грозившей ему расправы со стороны зилотов Николай Кавасила написал «Молитву Господу нашему Иисусу Христу», где призывал то время, когда прекратятся гражданские войны, тревоги, несчастья и человеческая резня (180, 83). В «Слове об архонтах...» Николай Кавасила осуждает войну, полагая, что созидать следует во имя блага общества, а не для войны (36, 24). В энкомии Анне Савойской, намекая на события гражданской войны конца 40-х — начала 50-х годов Кавасила утверждает, что, претерпевая их, родная земля «пребывает в несчастье» (24, 118.37).

Вызывает резкое осуждение Николая Кавасилы всякое проявление беззакония. Он пишет в «Слове об архонтах...»: «Не было такого времени, когда беззакония прощались бы» (36, 31, 21—22). Кавасила горячо доказывает, что «закон следует оберегать», «нарушителей осуждать и наказывать» (Там же, 15.23—24).

Против кого же направляет Николай Кавасила свою критику? Кого он считает виновным в тех распрях, которыми была истерзана страна, в беззаконии, совершаемом каждодневно? В большинстве случаев его критические замечания носят неконкретный, трафаретный характер. В сочинении «Афинянам...» он видит беду в том, что закон «не запрощает прелюбодеям разрушать брак; грабителя бесчинствовать в отношении могил; притеснителям, несправедливым, преступникам и изменникам советовать в отношении городов, судьям красть и быть нечестными в отношении законодательства...» (10, 116.16—20). Однако, несмотря на слишком общий характер критики, в этом фрагменте можно увидеть чиновников (может быть, даже высокого ранга — тех, кто «советует в отношении городов») и судей.

Современники Николая Кавасилы — афиняне — порицают им за то, что алтарь сострадания в них закрыт для несчастных, но открыт для свершающих преступления («намеревающиеся совершить проступок в то же время вспоминают в алтаре...» — Там же, 116.12, 23—25). Не заложен ли в этих словах элемент критики церкви, откровенно причастной в это время к сфере политики и поддерживающей то одну, то другую сторону в политических мятежах?

Иногда Николай Кавасила называет виновными поданных императора. В энкомии Анне Савойской он ут-

верждает, что правители не могут отвечать за несчастья своих подданных, если последние отказываются нормально вести себя (335, 55,5). В другом месте он прямо противопоставляет мятежную знать центральной власти. Обращаясь к Анне Савойской, он пишет о ее противниках: «Пусть они, злые и бесчеловечные, помнят, что обладаешь властью» (21, 276—37—277.3).

Правители, попустительствующие раздорам, тоже, по Кавасиле, могут усугублять общие беды страны (291, 222, прим. 42).

Всех, против кого Николай Кавасила направляет критику, он называет архонтами. По сути дела он выступает против архонтов всех рангов, ставя под сомнение то, что они «отправляют правосудие во всем одинаково и соблюдают положенные законы по отношению ко всем» (36, 14. 14—16). Он откровенно называет архонтов «осквернителями законов» (Там же, 51.52). Несправедливый архонт — это судья, чиновник, а порой и император (Там же, 23, 29). Можно согласиться с И. Шевченко, что в «Слове об архонтах...» автор отождествляет их с правителями Константинополя и с близким императору Алексеем Апокавком (336, 170; 180, 90).

Чаще всего мы не в состоянии определить объект негодований Николая Кавасилы. В большинстве случаев критика безадресна, как, например, в сочинении «Афинянам...», где упреки брошены всем соотечественникам. В названных сочинениях осуждается несправедливость вообще, а не какая-либо конкретная акция. Писатель порицает современное ему общество скорее с моральных, а не с политических позиций, хотя, как известно, мораль, право и политика связаны теснейшим образом.

Несомненно, в этой критике, не относимой автором к определенным лицам, к конкретным ситуациям, содержится в известной мере вневременной элемент. Эти слова могли быть сказаны и в VI, и XII в. Такова, увы, специфика риторики! Но ведь эти слова могли быть и не сказаны: риторические темы безграничны. И, будучи сказанными, многие фрагменты из сочинений Николая Кавасилы воспринимаются как выражение его отношения к обществу своего времени.

Какие же меры по улучшению устройства общества предлагает писатель? В этом отношении он очень осторожен. Кавасила лишь ратует за противоположное общест-

венное состояние — за мир и справедливость. Но порой с его уст срываются более определенные суждения. По мнению автора, вредные для общества архонты (те, на которых не могут воздействовать «руки врачей и лекарство») должны понести уголовное наказание: «им, отданным в руки судей, следует ожидать меча и ямы, куда сбрасывают осужденных» (36, 2.12—15).

Каково же отношение нашего автора к императорской власти? Какой тип правителя нужен стране, переживавшей трудные времена?

В риторических рассуждениях Николая Кавасилы отражены лишь нечеткие контуры его политического идеала. В похвальных словах из привычного полного набора императорских добродетелей он делает акцент на нескольких. Каких же?

Прежде всего, по Кавасиле, император должен заботиться о своих подданных<sup>6</sup>. Человеколюбие Анны Савойской стало лейттемой энкомия, обращенного к ней. Похвальное слово Иоанну Кантакузину Николай Кавасила начинает с утверждения, что этот правитель заботится о подданных, слово «матери о детях» (19, № 17.1—2). В энкомии же Матфею Кантакузину он не просто констатирует наличие этого качества у Матфея, но и открыто напоминает новому правителю, что он избран «для процветания», «для всеобщего блага» (24, 116.27—31). По «Слову об архонтах...», отношение правителей к подчиненным должно походить на отношение опекунов к детям, чьими делами они управляют (36, 6). Кавасила считает возможным лишь того правителя назвать мудрым, кто сохраняет свободу подданных (Там же, 24.18—21).

Вторая черта, обращающая на себя внимание в характеристике, данной Николаем Кавасилой царствующей особе, — это просвещенность. Несколько раз называет он Анну Палеологиню философствующей правительницей (хотя, как известно, она не была высокообразованна). Положительным качеством архонтов Кавасила считает мудрость (Там же, 3.1).

Третья черта, которой Кавасила наделяет истинных правителей, это благочестие. Писатель советует правителям во всем следовать Богу и божественным законам (24, 119.30—32). В энкомии Матфею Кантакузину, например, он замечает, что тот является избранником самого Бога: «И если ты раньше был избран людьми, одержимыми страстью процветания, то ныне тебе сам Бог

вручает царскую власть через священнослужителей...» (Там же, 116. 29—31). Энкомиаст замечает, что Матфей является избранником не только всех подданных, но и тех, «кто взирает лишь на небеса» (Там же, 116. 25). Василевс, по мнению Кавасилы, должен быть благочестив и активно защищать истинную веру.

Параллельно с темой благочестия идет в энкомиях Кавасилы тема всепрощения. Писатель относит к добродетелям правителей умение прощать своих врагов. Он пишет об одном из них: «Когда водоворот был укрощен..., он проявил человеколюбие... и не только оставлял жизнь, но и давал власть, и считал их достойными большой заботы, словно к нему они относились наилучшим образом» (Там же, 116. 1—3).

Эта идея примирения с политическими врагами противостоит твердой позиции Кавасилы в отношении врагов в области веры, которых он называет «наихудшими негодьями» (Там же, 117. 28—33).

Четче позволяет выявить идеал правителя проводимое в «Слове об архонтах...» противопоставление архонта тирану. Последний заинтересован в собственной выгоде, угнетает подданных, попирает закон (Там же 25. 1—4). Архонт же «не оскорбляет законы и свободу подданных», «совершает благодеяния в отношении подданных», «уважает в них людей» (Там же, 25). Дополняя эту мысль, Кавасила восклицает: «Как может существовать власть без свободы, выше всего почитаемой людьми?» (Там же, 26. 1—2). Эту мысль он комментирует далее: «Если никто не может быть себе господином, если архонты обладают неограниченной властью, если любое упоминание о государстве влечет за собой боязнь потери имущества, кто тогда будет заинтересован в приобретении денег, кто будет ремесленником, земледельцем, купцом, зная, что все приобретенное достанется другим?» (Там же, 26. 8—10). Кавасила дополняет эту мысль замечанием, что тираны преследуют подданных, как врагов, и садят их в тюрьмы (Там же, 26.3—6). Безбожие и порочные действия тиранов порицаются Кавасилой, напоминая ему действия Пилата, держащего суд над Христом. Говоря об отличиях архонта от тирана, Кавасила прежде всего подчеркивает, что архонт действует во имя пользы подданных, в то время как тиран угнетает подданных и попирает закон (36, 106, 25; 108. 29).

Поскольку существование государства Николай Ка-

васила не мыслит без монарха, он стремится дать советы тем правителям, которые стояли в это время во главе империи. Часто бывает трудно ловить в его сочинениях, где кончается прославление истинных качеств правителя и где начинаются рекомендации ему. В «Слове об архонтах...», правда, он прямо говорит, что дает советы правителям, как «врач составляет лекарство для пациентов» (2.6—7). Часто этим лекарством от хаоса и беспорядков, царящих в стране, представляется ему устойчивость, непоколебимость правителя. В энкомии Анне он преподносит ей в виде похвалы это постоянство: «Ты одна, великая царица, не изменяешься вместе с другими» (24, 120.27—33). Эту похвалу он подтверждает далее наставлением: «...Мы, более сильные, чем обстоятельства, должны быть сильнее поворотов (судьбы)» (Там же, 121.3—5). Мы помним, что Анна Савойская не отличалась политическим постоянством (98, 81—82). Следовательно, делая ей этот реверанс, Николай Кавасила выражает свое желание видеть государя именно таким. Впрочем, может быть, такая похвала была скрытым упреком Анне за ее непоследовательность в политике. Советуя и делая завуалированные упреки, Кавасила надеется, что «архонты будут благодарны ему за эти упреки и это сделает их более полезными для общества» (36, 1. 15—16. 60. 7—8).

Итак, человеколюбие, мудрость, справедливость и благочестие являются, по Кавасиле, основными качествами идеального правителя.

К кому из правителей своего времени тяготел Николай Кавасила? В историографии его политическая позиция определяется разноречиво. Большинство исследователей называют его сторонником Иоанна Кантакузина (13, 205; 265, 364 и др.), другие считают его изворотливым двурушником (296, 5; 291, 226)<sup>7</sup>, третьи видят в нем защитника народа (6, № 5, 75; 180, 87).

В 40-е годы XIV в. Николай Кавасила был в окружении Иоанна Кантакузина. О его отношении к этому политическому деятелю можно судить по отдельным нюансам энкомия сыну Иоанна Матфею (98, 77—88). По нормам классической риторики в энкомии принято выделять следующие части: вступление (*prooimion*), род (*genos*), воспитание (*anatrofe*), деяния (*praxeis*), сравнение (*synkrisis*), заключение (*epilogos*). В энкомии Матфею можно выделить более или менее четко все названные части,

исключая *anastrophe*. В связи с нашей задачей — определить отношение Кавасилы к Иоанну Кантакузину — обращает на себя внимание такая структурная особенность, как неконкретность раздела *genos*. Не несет ли это определенную смысловую нагрузку?

Попробуем проследить по энкомию, как описывает Кавасила отношения Матфея Кантакузина с отцом. Энкомиаст прославляет Матфея за то, что «он перенес многие опасности вместе с отцом», за то, что «не думает о негодовании, об изгнании, о трудностях, не проявляет недовольства отцом, предпочитавшим врагов сыну» (24, 116.9—13). Не вызывает сомнения, что здесь речь идет о событиях, предшествующих коронации Матфея, начиная с 1347 г., когда Иоанн Кантакузин получил корону. Известно, что Матфей, подбиваемый теми, кто был недоволен состоявшимся примирением Иоанна Кантакузина с Анной Савойской, пытался образовать собственный удел во Фракии. Императрице Ирине Кантакузине с трудом удалось тогда уговорить Матфея не выступать против отца. В 1352 г. Иоанн Кантакузин, ущемляя интересы сына, отдал молодому императору, своему зятю Иоанну V Палеологу, удел, принадлежавший Матфею. И только когда Иоанн Палеолог начал открытые военные действия против Матфея, Кантакузин наконец-то решил помочь сыну. Из текста энкомия ясно, что Николай Кавасила возводит в добродетель сыновнее послушание Матфея. А как относится энкомиаст к поступкам самого Иоанна Кантакузина?

Следует сказать, что Кавасила не использовал все возможности энкомия, чтобы выразить свою преданность Кантакузину. А между тем энкомий Матфею мог бы явиться панегириком роду Кантакузинов и самому Иоанну. По нормам риторики, раздел *genos* должен состоять из разделов: народ (*ethnos*), родина (*patris*), предки (*progonoí*), родители (*pateres*). Но Кавасила упускает, вопреки канону, возможность восславить Иоанна. Кроме того, писатель мог бы в энкомии не заострять до такой степени разногласия отца и сына: для подтверждения сыновней преданности Матфея он мог найти аргументы, не содержащие негативной оценки отца.

Все это не означает, конечно, что Николай Кавасила выступает в энкомии против Иоанна Кантакузина, — отнюдь нет! Однако отдельные оттенки изложения свидетельствуют о том, что Николай Кавасила не был



рьяным, убежденным кантакузинистом. Поддерживая же Анну Савойскую — из сыновнего уважения к политическим симпатиям отца — Николай Кавасила демонстрирует не политическое приспособленчество, а верность абстрактному идеалу справедливого правителя. Этот его идеал был сориентирован не столько на политические, сколько на нравственные аргументы. Вероятно, именно поэтому Иоанн Кантакузин, в период гражданской войны поступавший иногда вопреки представлениям о честности, человеколюбию, верности, совести, не получил в энциклопедии Николая Кавасилы хвалебной оценки.

При всем том, однако, несомненно, что Николай Кавасила связывал благополучие государства с сильным правителем. Он не был одинок в этих своих мечтах об идеальном монархе — просвещенном, мудром, справедливым и могущественном. В пору феодальных мятежей, жестоких общественных столкновений, внешнеполитической неустойчивости империи о сильном императоре мечтали многие интеллектуалы этой эпохи — Фома Магистр, Матфей Властарь, Константин Арменопул, Димитрий Кидонис (137, 30—31). И не столь уж важно, пожалуй, сопоставление всех *pro et contra* приверженности Кавасилы Кантакузину или другому политическому лицу: он рад был бы поддержать каждого, кто соответствовал его идеалу.

Несмотря, однако, на клишированный набор добродетелей, присущих идеальному правителю, каждый из писателей этого времени по-своему его варьировал. Если для Димитрия Кидониса главным была просвещенность монарха, то для Николая Кавасилы — его благочестие и соответствие нормам высокой нравственности.

Несомненно, что монарх, о котором мечтал Николай Кавасила, был близок к античному идеалу правителя. Философствующий, справедливый, уважающий закон правитель, о котором писал Платон, является прообразом того монарха, который должен был, по мнению Николая Кавасилы и других интеллектуалов поздневизантийского времени, спасти страну.

Близки тираноборческие идеи Николая Кавасилы и политической концепции его итальянского современника, представителя раннего гуманизма Франческо Петрарки. Вывод исследовательницы трактата Петрарки «О средствах против всякой судьбы» Н. И. Девятайкиной может быть в полной мере отнесен и к Кавасиле: «Правитель —

это человек доблестный, милосердный, не допускающий произвола по отношению к гражданам, соблюдающий законы и право и обеспечивающий безопасность» (64, 63). Хотя концепции Кавасилы и Петрарки питались из одного и того же источника — античной политической мысли, они были сорентированы на различные конкретно-исторические ситуации. Петрарка выступал против тирании итальянских городов-государств, Кавасила — против междоусобиц, борьбы за власть, сепаратизации. Сходные идеалы в различной исторической обстановке имеют различное звучание. После поражения движения зилотов — а именно в это время и писал Николай Кавасила — его идеалы сильной власти стали уже утопией. Византия потеряла последний шанс встать на путь централизации.

## Ростовщичество — главное зло

Николай Кавасила, искавший, как и многие из его современников, причину обнищания страны, выделил из хаоса бед империи одну — ростовщичество — и возвел его до первопричины всех несчастий в стране. И это не удивительно: в империи XIV в. были чрезвычайно высоки проценты. При официально допустимых нормах от 4 до 8 % (а в случаях, связанных с риском, до 12 %) ссудный процент колебался, как можно судить на основании проведенного Н. П. Матсисом анализа документов константинопольского патриархата, примерно от 15 до 30% (301, 71—83).

Ростовщичество, сопутствующее обеднению страны и являвшееся в значительной степени результатом этого процесса, многим, в том числе и Николаю Кавасиле, представлялось главным злом — прежде всего в силу его очевидной безнравственности (105). Людям всех времен свойственно в экстремальных условиях оценивать какое-нибудь общественное явление прежде всего с нравственной стороны: стыдно наживаться на общей беде, будь то война, землетрясение, пожар, голод, эпидемия.

Проблеме ростовщичества посвящены два сочинения Николая Кавасилы — трактат «Слово против ростовщиков»<sup>8</sup> и письмо «Благочестивой Августе о проценте», адресованное матери малолетнего императора Иоанна V

Палеолога. Оба опуса написаны автором в конце 40-х — начале 50-х годов XIV в.<sup>9</sup> — в период, когда состояние общественного дискомфорта в империи, усиливаемое бесконечными внутренними политическими смутами и устойчивой угрозой интервенции, сочеталось с глубоким обнищанием страны. Поражение злотского движения в Фессалонике, переход власти в стране в руки сепаратистски настроенных магнатов, вынужденное покровительство иностранным купцам на территории империи окончательно утвердили статус бесперспективности для городской экономики.

Оценка в историографии значения выступления Николая Кавасилы против ростовщичества<sup>10</sup> разноречива. По преимуществу сочинения Кавасилы оцениваются в исследовательской литературе как чисто риторические, не ставящие себе целью отражение конкретных ситуаций.

Несколько особняком стоят выводы Аф. Ангелопулоса и автора редакционной статьи в «Журнале Московской патриархии», считавших трактат своеобразным манифестом в защиту бедных, в защиту справедливости. Аф. Ангелопулос так оценил позицию Николая Кавасилы: «Откровенность, с которой он развивает аргументы в условиях деспотического режима, является героической деятельностью одного человека, защитника и соратника тех, кто в этой земной жизни испытывал угнетения всех видов династов и страдал от несправедливости законодательства» (180, 87). Ангелопулос считает, что Николай Кавасила понимал необходимость «социальной революции» (*koïnonike epanastasis*. — Там же). В редакционной статье «Журнала Московской патриархии» взгляды Кавасилы получили сходную оценку: «...Его «Слово против ростовщиков» является ясным доказательством сочувствия нуждам народа, эксплуатируемого различными правителями, часто прикрывавшими свои темные дела светлым идеалом Церкви. Николай Кавасила был защитником народа, искателем социальной справедливости...» (6. № 5, 75).

Чтобы определить позиции Николая Кавасилы, его понимание социальных проблем жизни империи, обратимся к содержанию его сочинений.

Трактат «Слово против ростовщиков» полемичен с первой строки до последней. Николай Кавасила сразу определяет объект своей критики: «Есть люди, считаю-

щие, что закон, запретивший процент, нет необходимости защищать» (30, т. 150, 728А). С ними-то, сторонниками взимания процента, и ведет свой спор автор.

Каждый тезис трактата Кавасила начинается словами своего противника, которые он затем опровергает. Стремление ростовщиков мимикрировать под личиной благодетелей, все потерявших из-за своей отзывчивости, вызывает эмоциональный взрыв негодования со стороны автора. Аргументы ростовщика, якобы отдающего все на благо нуждающихся («...для меня ничего из этого не остается, ибо серебро, пищу и одежду я одолжил бедному». — Там же, 733 В) <sup>11</sup>, Кавасила считает лживыми и лицемерными. Он доказывает, что, напротив, результатом «благодетельности» ростовщика является «стон и скрежет зубов» (733Д). Считая ростовщичество, порождающее нищету, главным злом в жизни общества, автор трактата опровергает все попытки представить ростовщичество как один из видов помощи бедным, полагая, что взимание высокого процента «не устраняет бедность, но углубляет ее» (733С).

Кавасила прямо говорит о несовместимости ростовщичества и человеколюбия: «Но не из собственного же (кармана ты даешь), раз в руках проценты... А если ты все проценты тратишь на бедных, что же ты после этого тратишь на себя?» (733Д). Когда противники Кавасилы пытаются представить договор о займе как добровольное соглашение, он категорически выступает против этого, замечая, что должники «убыток возмещают убытком» (748А-В). Результат этого так называемого добровольного соглашения говорит сам за себя: «Ты расписками связал» (748В).

Каскад аргументов и контраргументов в этой теме трактата заканчивается вынужденным признанием ростовщиков в том, что смыслом их деятельности является получение прибыли: «...Если с бедного мы ничего не взыщем, откуда же богатым процент?» (740А). Итогом диалога является резкое обвинение Кавасилы в адрес ростовщиков: «Бедного душить, прижимать голодом, раздевать — это уже не процент, но более тяжелое зло. Так и воры совершают поступок более тяжелый, если они раздевают бедняка, и много больший проступок, если они сами были богаты» (740 А).

Возведение ростовщичества в ранг преступления — одна из ведущих тем трактата. На страницах его посто-

янно встречаются сравнения кредитора с грабителем, взломщиком, святотатцем, убийцей (732 А-В; 738 А-В, 740А, 744С и др.). Причем Николай Кавасила настойчиво проводит мысль о том, что ростовщичество еще большее зло, нежели перечисленные преступления, ибо отдающие деньги в долг под проценты даже не пытаются скрыть преступность своей деятельности. Если разбойники живут в пустыне или в горах, обнажая меч на путников, то ростовщики живут в городах и грабят людей под прикрытием закона среди бела дня (738 В-С). Вред, причиняемый обществу взломщиком и убийцей, очевиден. Ростовщик же, являясь «гибелью для людей» (*anthropo olethros on*), участвует «в заведенном порядке жизни», ведет «привычный человеческий образ жизни» (748 Д), то есть при всей очевидности преступления является скрытым преступником. Кроме того, если преступление обычно связано с каким-то риском, то взимание процента, замечает Кавасила, не несет ростовщику никакой опасности.

Если сторонники получения процента пытаются в оправдание этого вида деятельности назвать ее профессией, ремеслом, у Николая Кавасилы это снова вызывает ассоциации с деятельностью преступников: «Не на это ли самое ссылаются и грабители храмов, и разбойники? Разве ты допускаешь для них (совершение) зла? Разве ты терпел злодеяния взломщиков? Разрешал ли ты разбойнику раздеть себя?... Но ведь и они другого ремесла не знали» (745 С-Д). Николай Кавасила считает, что взимание процента, как и грабеж, не может быть названо профессией, «делом», так как в основе этих видов деятельности не лежит труд: «...процента никто не приобретает трудом», «...не следует получать доход тем, кто никак не трудится» (729 А).

Прибыли ростовщика, по Кавасиле, сродни грабежу как прямое присвоение того, что принадлежит другому: «И если ты берешь больше, чем даешь, ты обвиняешься как присваивающий чужое» (733 Д-736 А). Весь ход мыслей автора трактата приводит к выводу, что ростовщики ответственны перед законом: «Это значит — преступать закон, если, одалживая деньги, возвращать их с лихвой» (740 А).

Но если Николай Кавасила недвусмысленно квалифицирует ростовщичество как преступление, то каково же должно быть наказание?

Трактат содержит широкие юридические наблюдения и аналогии. Прежде всего Николай Кавасила обращает свои взоры к законодательству тех стран, которые запрещали ростовщичество: «Мы взираем... на государства всех веков, хорошо устроенные, в которых нигде не было процента» (736В). В трактате приводятся примеры мудрого с точки зрения автора законодательства Ликурга и Солона, отменивших в свое время долги. Кавасила обращает внимание читателей на приверженность греков этим законам: «И если бы ты отменил законы Солона или Ликурга, придя к афинянам, ты бы погиб, прежде чем успел бы крикнуть» (736А).

Обращается Николай Кавасила и не к столь отдаленным примерам — к законодательству императора Василия I Македонянина, в царствование которого в сложной обстановке борьбы с павликианством было отменено всякое взимание ссудного процента (748В). Автор трактата считает важным привести слова Василия I, в правление которого царили голод и засуха: «Корень болезни... в ростовщиках». (748 В-С).

Однако, обращаясь к истории законодательства о взимании процента, Кавасила стремится быть объективным. Он пишет: «Есть законодатели, которые проценты ввели, есть и те, которые их отменили» (741В). Вот здесь-то и разгорается спор между Кавасилой и его противником — какого же закона следует придерживаться. Сторонники ростовщичество склонны следовать букве старого (по сравнению с «Прохироном» Василия I) законодательства Юстиниана, санкционировавшего систему взимания процента, хотя бы на том основании, что законы Юстиниана древнее (741В). Воспользовавшись этим аргументом противника, Николай Кавасила обращается к самому древнему из всех законов: «...Против тебя и твоих решений я поддерживаю божественный закон» (741 С). Суд бога он противопоставляет современному законодательству.

С сожалением замечает Николай Кавасила, что ростовщик «не несет ответственности перед земными судьями» (745 С). Он считает, что суд его времени заражен жадной прибылью и в силу этого ростовщик не получает наказания, следуемого ему по закону: «...благодаря судьям, подобным тебе, ты пользуешься добрым именем» (745В). Поскольку деятельность ростовщиков не осуждается законом, вполне естественно, что они не гнушаются своих нечестных доходов (729 А).

Какие же положения Священного писания в отношении ростовщичества призывает соблюдать Николай Кавасила? Прежде всего это изречение Давида (им начинается и кончается трактат — 728 В, 749 В): «И от процента, и от несправедливости освободит их души». Комментируя Давида, Кавасила отмечает, что он «связывает воедино беззаконие, обман и несправедливость» (728В). Таким образом, взимание ссудного процента ставится в один ряд с отрицательными проявлениями человеческой деятельности. Автор напоминает, что истинный христианин, соблюдающий нормы общественного поведения, установленные Священным писанием, «в рост не отдаст и лихвы не берет»<sup>12</sup>. Особенно порицается в трактате взимание ссудного процента с братьев и единоплеменников (741С, 748 Д)<sup>13</sup>.

Одно из нарушений божественного закона Николай Кавасила усматривает в подмене понятий «процент» и «заем». Он считает, подтверждая слова евангелиста Луки «...взаймы давайте, не ожидая ничего»<sup>14</sup>, что «следует быть в городах кредиторам» (736 А). По трактату процент отнюдь не должен являться разумеющимся компонентом всякой кредитной сделки: «Если молча был совершен заем и кредитор не упоминал о процентах, а позднее будет требовать их вместе с ссудой, он будет говорить вздор» (744 Д). Николай Кавасила четко отчленяет процент от ссуды, признавая несправедливость первого и гуманность второго: «Сегодня ты обвиняешься нами не за то, что даешь в долг, но за то, что не только ссуду возвращаешь, но и сверх того взимаешь проценты» (733 С). Кавасила говорит о попытках сторонников ростовщичества извратить истинный смысл божественного запрета в отношении процента: «Он двояко решает: и кредиторам быть в городах, и проценты устранить. Они же, так как не дозволяется брать проценты, решают не давать в долг, сами упраздняют в городах кредиторов и закон порицают за это» (736 Д)<sup>15</sup>. Второй путь искажения содержания заповеди бога заключается, как усматривает Николай Кавасила, в стремлении переложить вину за повышение уровня ссудных процентов на Священное писание, разрешавшее давать в долг: «...Равная вина была приписана закону, который не изгнал кредиторов, а ввел их к нам, когда их необходимо было изгнать» (736 Д).

Пренебрегающие божественной заповедью о запрещении процента должны быть наказаны, по Николаю Ка-

василе, теми карами, которые применяются к вероотступникам. Слова «Идите от меня, проклятые, в огонь вечный»<sup>16</sup> звучат в трактате рефреном (732 Д, 733 Д). Геенна огненная не раз обещана Кавасилой ростовщикам: «Ты, имсующий проценты, неужели ты думаешь избежать геенны?» (733 А, также 732 Д, 736 А, 745 А, 745 С).

Несомненно, что трактат написан не столько для усовестления кредиторов, берущих большие проценты с должников, сколько для обличения ростовщичества как общественного зла, наносящего удар городской экономике («Ты большим бедствием опутываешь города» — 748 С).

Второе сочинение Николая Кавасилы, посвященное проблеме ростовщичества, представляет собой письмо, адресацию которого мы считаем его названием. Сочинение «Благочестивейшей Августе о проценте» по характеру аргументов существенным образом отличается от рассмотренного нами «Слова против ростовщиков». Это не столько псогос ростовщичеству, сколько деловая записка, прошение, направленное Анне Савойской, вдове прежнего императора Андроника III и матери царствующего императора Иоанна V Палеолога.

Письмо, несмотря на его более деловой и конкретный по сравнению с трактатом характер, не лишено, разумеется, риторического словесного орнамента, определяемого законом жанра. Витиевато построенные похвалы в адрес Анны и императора соответствуют привычным словесным условиям энкомиастов: здесь упоминается и доброта правителей, и благоразумие, и человечность, и склонность к справедливости.

Ростовщикам в письме дается гневная отповедь. Они названы здесь разбойниками, ворами (25, 274)<sup>17</sup> бесстыдными, бесчеловечными, ставящими деньги выше справедливости и соотечественников (276. 40—277.2). Ростовщики, по Кавасиле, готовы отнять у должников самое необходимое: они «изгоняют из дома, отнимают одежду...» (274.32—33). Однако критика ростовщичества, пожалуй, звучит не основной темой сочинения, а лишь аргументом для излагаемого в письме предложения.

Расцвет ростовщичества и обнищания должников связывает Николай Кавасила с периодом гражданских войн в стране и поднимает свой голос в защиту «лишенных всего в период всеобщей бури» (274.36).



Кавасила просит Анну Савойскую во имя спасения пострадавших в ходе гражданской войны и отягощенных долгами восстановить закон ее умершего мужа Андроника III, отменившего выплату процентов в период войны между ним и его дедом Андроником II. Он обращается к Анне и императору: «Вы, лучшие и самые справедливые, спасите этот закон, покажите, что законодателем более предусмотрительным, чем Солон, был этот удивительный император, которого следует почитать соответственно закону и более, нежели закон требует... Дайте силу закону, им установленному» (275.10—15). Автор письма взывает даже к памяти умершего императора и к святым: «Великий император, издавший этот закон, просит тебя вместе со мной. Я полагаю, что и святые тебе сказали бы так же» (277.17—20). Закон Андроника III об отмене долгов назван в письме демократичным, справедливым и человечным (*ton demotikon, ton dikaion, ton filanthronon* — 277.12—13). Автор пытается использовать удобный политический момент — затишье в ходе политической междоусобицы, когда Анна Савойская вновь обретает власть и влияние: «Не медли, не откладывая решения, лишь ты можешь мановением (руки) содействовать справедливости. Пусть узнают они, злые и бесчеловечные..., что не могут применить свои замыслы, когда вы находитесь у власти...» (276.37—277.3).

Как и в трактате, Николай Кавасила касается темы «заем-процент». Он приводит возражение сторонников ростовщичества в связи с просьбой восстановить закон Андроника III: «Никто не будет давать взаймы деньги, если не будет надежды получить проценты». В связи с этим Кавасила говорит, что закон Андроника III действительно прощает должникам проценты, но этим он «не обижает никоим образом кредиторов, которые возвращают свою собственность» (276). Он пытается урезонить ростовщиков напоминанием о тяжелом времени, когда «все являются жертвой несчастья», когда «одни погибли навсегда, а другие вот-вот погибнут» (274).

Кавасила убежден, что предлагаемые им меры необходимы для страны (276.37). Таким образом, называемое ростовщиками вредным для государства (*to de blarpei ten politeian* — 276. 27) автор письма считает общественно полезным.

То, что Николай Кавасила, наряду с трактатом про-

тив ростовщиков, написал записку-прошение Анне Савойской, означает, что его выступление против ростовщичества не было лишь риторическим опусом: оно было связано с реальной ситуацией в обществе его времени, имело точную адресацию и конкретное предложение о восстановлении закона Андроника III, отца правящего императора, об отмене процента. Хотя разработка темы, конечно, была подсказана литературной традицией<sup>18</sup> и церковной политикой в этом вопросе<sup>19</sup>, нельзя не признать, что выступление Николая Кавасилы было ярким явлением в общественной мысли этого времени. Острота постановки конкретной социальной проблемы выдвигает трактат Кавасилы в ранг выдающегося сочинения византийской литературы.

Конечно, ростовщичество не было определяющей причиной кризиса византийской экономики. Претворение в жизнь требований писателя о ликвидации ростовщичества не только не облегчило бы ситуации в обществе, а, наверняка, усугубило бы ее: ростовщики, лишившись выгодного процента, отказались бы от кредитования. Впрочем, Кавасила предвидел этот результат, хотя и не признавал его неизбежным, полагаясь на возможность нравственного возрождения общества под воздействием публичных призывов к пробуждению совести как высшего критерия поведения человека.

В трактате Николая Кавасилы «Слово против ростовщиков» выражено стремление честного человека обнажить безнравственность откровенного грабежа своих соотечественников — к какой бы группе общества они ни относились — в условиях внешних и внутренних войн. Писатель видел один из пороков общества в продажности суда, и несправии человека перед лицом закона. Однако трудно усмотреть в трактате, вслед за Аф. Ангелопулосом, призывы Николая Кавасилы к всеобщему восстанию. Напротив, он призывает к братству без войны, без крови, без насилия. Позднее он станет автором концепции нравственного очищения.

## Новая волна споров

Исихастские споры, или споры паламитов и варламитов, находились в центре столкновений середины XIV в. Начало этих споров связано с именем монаха ордена

св. Василия Великого Варлаама, родом из Калабрии. Человек весьма образованный, он приехал в 1328 г. из Италии в Византию, чтобы познакомиться ближе с греческой словесностью. Проявляя особый интерес к греческой философии и богословию, Варлаам посетил монастыри Афона и Фессалоники. Практика творения молитвы монахов-исихастов (сторонников «исихии» — покоя) показалась ему по меньшей мере странной. Узнав, что многие из исихастов, находясь в продолжительном состоянии религиозной сосредоточенности, наблюдают излучение божественного света в области собственного желудка или пупка, Варлаам усмотрел в этом ересь и стал называть исихастов омфалонпсихами (имеющими душу в желудке). Когда Варлаам начал публично упрекать монахов-исихастов в ереси, против него выступил образованный афонский монах Григорий Палама, которому было суждено прославить свое имя в этих спорах и быть позднее причисленным к лику святых. По имени Григория исихазм стали называть паламизмом, хотя собственно паламизм был теоретизацией практики афонских монахов-исихастов.

Варлаам и его сторонники-варлаамиты усматривали ересь исихастов и защищавшего их Паламы в том, что они поклонялись нескольким божествам — сущности Божьей как высшему Богу, а также Божественному свету, или энергиям сущности. В интерпретации варлаамитов это было не только многобожие, но и деление Божества на его высшие и низшие проявления. В качестве примера к последнему тезису антипаламитами приводилось то, что если сущность Божья непостижима и, следовательно, невидима для человека, то созерцание исихастами Божественного света во время молитвы делает Божество постижимым.

Когда исихастские споры только еще разгорались, Николай Кавасила был совсем еще мальчиком — ему было немногим более 10 лет. Юношей он наблюдал продолжение этих споров на церковных соборах июня и августа 1341, 1343, 1345, 1347 и 1351 гг.<sup>20</sup> Приняв сторону Григория Паламы, Николай Кавасила сам принял участие в столкновении противоборствующих группировок.

Николаю Кавасиле в своей приверженности паламизму пришлось столкнуться с крупным историком, ученым прогрессивного направления Никифором Григорой.

Когда Григора узнал, что определения собора 1351 г.,

признавшего правоту учения Григория Паламы, были внесены Иоанном Кантакузиным в алтарь и возложены на престол, он счел это свидетельством грядущего падения империи (31, XXV, 25—26).

Борьба паламитов и антипаламитов достигла, по выражению Иоанна Кантакузина, «крайнего накала страстей» (9, 336). Никифор Григора, несмотря на предание его имени анафеме, выступил против определений собора 1351 г. Иоанн Кантакузин с возмущением писал: «Григора же, не стерпев это вынесенное против него решение, выступает против определения (и исходит) не из божественного писания, не из учения божественных отцов и богословов, но изрыгает кощунственные речи из нутра своего» (Там же).

Никифор Григора, заточенный в монастырь Хоры, несмотря на строжайший запрет общения с внешним миром, продолжает выступать против мистики Григория Паламы (31, XXIII—XXIV, XXX—XXXIV). Надежды Григоры на очищение православной веры от паламизма оживились в связи с переходом власти в ноябре 1354 г. к Иоанну V Палеологу (291, 213). Наиболее активный покровитель паламизма Иоанн Кантакузин, отрекшись от престола, ушел в монастырь. Казалось, что Иоанн Палеолог действительно изменит курс официальной политики. Он освободил Никифора Григору, приблизил его ко двору, разрешил проведение диспута по вопросам веры. Однако сам он занял нейтральную позицию. На диспуте 1355 г. выступили Никифор Григора и Григорий Палама (238, 46—49). В связи с выступлением Никифора Григоры на диспуте Николай Кавасила написал в его адрес памфлет (псогос) «Слово против нелепостей Григоры»<sup>21</sup>.

Поскольку задачей памфлета является стремление его автора предать позору и осмеянию вполне конкретное лицо, образ Никифора Григоры постоянно находится в центре внимания памфлетиста. Кавасила изображает историка в общественной жизни, дает некоторые детали его быта, индивидуальных особенностей.

Прежде всего Кавасила проводит мысль о том, что Никифор Григора является более ритором, чем теологом и, следовательно, он не имел права вступать в теологические споры (20, 29—42; 53—62, 95—103)<sup>22</sup>. Постоянно подчеркивается Кавасилой и нескромность Григоры как ученого<sup>23</sup>. Памфлетист говорит, что Григора «побуждает фессалоникийцев к гимнам ему самому» (2—3). Николай

Кавасила высмеивает кажущуюся ему показанной любовью Григоры к занятиям математикой, физикой и астрономией, а также стремление Никифора окружить себя учениками и превратить свой дом в школу науки. Кавасила язвительно подчеркивает, что Григора «показывает мудрость», наполнив дом шарами и всякими книгами, и чертежами (153—156)<sup>24</sup>.

Николай Кавасила предает осмеянию и «платонизм» Никифора Григоры. Он считал его имитатором Платона (*mimesamenos Platona*), считающим себя вправе назвать свое сочинение по-платоновски — «Диалоги» и без запинки говорить слова, часто встречающиеся в трудах Платона (80—83).

Автор памфлета с издевкой отмечает, что Григора выдает за великую ученость свою манеру цитировать без разбора, попеременно Гомера, Аристофана, Эзопа (43—52). Язвительно замечает Николай Кавасила, что Григора, этот великий ученый, желая казаться неким прорицателем (*chresmologos tis*), придает своим речам характер пророчеств и подкрепляет их халдейскими заклинаниями (110—112).

Не преминул Николай Кавасила сказать несколько язвительных слов и по поводу известных головных болей Григоры, тех самых болей, из-за которых якобы он не смог присутствовать на соборе 1341 г., где впервые широко обсуждался вопрос об исихазме. Как известно, император Андроник III в своей речи на этом соборе высказал сочувствие Григоре, а также сожаление по поводу его отсутствия. Сам Григора писал в своей «Истории»: «Обыкновенная моя головная боль страшно мучила меня, так что я никак не мог присутствовать на Соборе» (31, XI. 559.6—7; 32, № 146, 152). Николай Кавасила находит, что многие нелепости были высказаны Григорой вследствие мучивших его головных болей (20, 21—26).

Гневные слова критики бросает в адрес Никифора Григоры автор памфлета по поводу его метода ведения дискуссии по вопросам теологии. Здесь Кавасила от насмешливых и язвительных слов переходит к резким обвинениям. Он прямо заявляет, что Григора говорит вздор (135), речи его наполнены бранью (107, 115). Неодовольствие памфлетиста вызывает стремление Никифора Григоры поучать Паламу и обвинять этого великого теолога в невежественности (117). Кавасила возмущенно заявляет, что Никифор Григора не беседует, а поносит Паламу

бранью, поучает (66—68). По мнению Николая Кавасилы, Никифор Григора проявляет в дискуссии невыдержанность, неуместное многословие. В ответ на замечания Григория Паламы он отвечал сразу двумя, тремя, пятью и более логическими посылками (103—107). По мнению памфлетиста, настоящий философ никогда не уйдет от обсуждаемой темы и будет отвечать утверждением или отрицанием (72—76).

Следует отметить, что негативные эмоции памфлетиста направлены в основном против личности его противника, его метода ведения спора. Предмет спора почти не нашел отражения в этом произведении Николая Кавасилы. Автор лишь мимоходом упоминает о единой несотворенной сущности божьей (92—93). Николай Кавасила бросает упрек Никифору Григоре за его стремление свести теологические споры к рассуждениям по поводу «опота» и «гемта» (118—120). По словам памфлетиста, Григора противопоставляет «невежеству» Григория Паламы учение о различии понятий и названий (161—164). Это учение действительно давно волновало Никифора Григору. Еще в десятой книге своей «Истории», охватывающей начало 30-х годов XIV в., историк, отрицающая возможность рассуждений о божественных тайнах, говорит о несоответствии понятий и названий (31, X, 51). Обращался к этой теме Григора и позднее (Там же, XXX, 284. 15—20).

Памфлетист подвергает критике Григору за выдвигаемую им теорию познания, явно несущую на себе печать платонизма. Как и Платон, Никифор Григора считает, что чувства не могут быть источником истинного знания (170—199)<sup>26</sup>. Главное в процессе познания, по Григоре, это ум (*ho nous*). Кавасила же исходит из гносеологического учения вождя исихазма Григория Паламы, считавшего, что познание истины не может быть результатом мышления: познание божественной субстанции происходит через восприятие энергии посредством чувств (306, 291). Николай Кавасила, критикуя Григору за его гносеологические воззрения, прибегает к явно сатирическим приемам. Шаржируя мысль Григоры, он находит нелепым, что люди, имеющие ум, чтобы понять Григору, должны слышать его голос, то есть использовать чувства.

В целом Николай Кавасила, не раскрывая сущности исихастского спора, прямо обвиняет Никифора Григору

в богохульстве (20, 26)<sup>26</sup>. Он неоднократно бросает противнику упреки по поводу его кощунства, с возмущением говоря, что тот возносит хулу на Бога (18, 19, 53, 61).

Ирония и сарказм автора памфлета передаются очень выразительными языковыми средствами. Так, неоднократное употребление эпитетов в форме прилагательного в превосходной степени создает обратный эффект в восприятии качеств характеризуемого лица. Никифор Григора называется в памфлете наимудрейшим, наилучшим, наизнатнейшим (1, 7, 32). Подобные эпитеты придают языку Николая Кавасилы гораздо большую остроту и язвительность, чем прямые обвинения в адрес Григоры. Авторский сарказм особенно выразителен, когда эпитеты составляют диссонанс с текстом фразы. Памфлетист, говоря, что наиславнейший Григора, словно Ксеркс, нагло обращавшийся в письмах (7—8), контрастом слов «наиславнейший» и «нагло» придает фразе явно насмешливое звучание. Примерно так же воспринимается читателем «Слова» сочетание определения «наимудрейший» с прямыми свидетельствами нескромности Никифора Григоры (1—4). Интересно заметить, что языковые средства памфлета в полной мере соответствуют трансформации настроений автора, когда он постепенно от сомнительных похвал в честь Никифора Григоры переходит к прямым обвинениям в его адрес (107, 135 и др.).

Для выражения своего резко отрицательного отношения к Григоре Николай Кавасила широко использует сравнения. Словесная формула, начинающаяся со слов «подобно», «словно», «так же как», часто встречается в памфлете. Посылающего фессалоникийцам грамоты Григору автор сравнивает с персидским царем Ксерксом (7—10). По всей вероятности, имеются в виду упоминаемые Фукидидом письма Ксеркса к Спартанцу Павсанию, имевшие целью склонить последнего к предательству (Thuc., I, 29).

Прорицания Никифора Григоры в отношении Фессалоники Кавасила сравнивает с речами коня, предсказывавшего Ахиллу смерть<sup>27</sup>. Предавая осмеянию характерную для Григоры эмоциональную манеру ведения спора, Кавасила отмечает, что «наилучший разыгрывает самого себя словно на сцене» (*eisagei gar heauton ho beltistos, osper ek... skene* — 20, 32)<sup>28</sup>. Заканчивая памфлет, Николай Кавасила с нескрываемым возмущением сравнивает метод ведения спора, используемый Григорой, с по-

ведением фокусников (tous thaumatopoious), которые легко проходят через огонь, воду и мечи (207—208).

Для языка памфлета Николая Кавасилы характерно стилистическое подражание языку Платона, Аристотеля, а также греческих драматургов и историков — Эсхила, Софокла, Еврипида, Аристофана, Геродота, Фукидида, Ксенофонта, Плутарха и др.<sup>29</sup> Эта подражательность характеризует отнюдь не стилистику произведения самого Кавасилы, а несет определенную смысловую нагрузку. Она представляет собой особый сатирический прием, помогающий осмеять присущие для языка Никифора Григоры архаистские тенденции, стремление к подражанию языку античных авторов. Излишняя насыщенность подражаниями придает сатире Кавасилы явно гротескный характер.

Отмечая остроту и выразительность языковых приемов, используемых памфлетистом, следует обратить внимание и на риторическую образность. Кавасила, стремясь осмеять тот метод ведения спора, к которому часто прибегал Никифор Григора, использует образ корабля. Кавасила насмешливо замечает, что Григора всякий раз, когда не может ответить на вопрос, бежит на корабль и начинает говорить о трудностях. Такой прием отдаляет многие вопросы и помогает добиться похвалы слушателей. Когда же Григора не отвечает на вопросы юношей, корабль превращается в якорь (124—140). Думается, что использование образа корабля не является пустым риторическим приемом, употребленным только ради того, чтобы одеть произведение в красивые одежды. Яркость метафоры помогает автору острее высмеять своего противника.

Несмотря на кажущуюся субъективность подачи материала, «Слово против нелепостей Григоры» выражает позиции не только самого Николая Кавасилы, но и широкой общественной группы, близкой по своим устремлениям к политическим идеалам Иоанна Кантакузина и к мистике Григория Паламы. Обнародованием псогоса Кавасила занял в византийской литературе место последователя теологической концепции паламизма, творчески развившего ее нравственную тему.



## Добро и любовь спасут мир

Многие современники Николая Кавасилы, да и он сам, с сокрушением писали о падении нравственности в империи: соотечественники убивали соотечественников, борьба за власть сопровождалась кровопролитием и предательством. В воздухе носились слухи о приближении конца света — и одним из свидетельств этого было падение нравов во всех сферах жизни. Эсхатологические настроения порождали ежечасно еще большую безнравственность в условиях разрухи, нищеты и междоусобий.

Большинство пишущих людей этого времени искали выход в установлении сильной и стабильной императорской власти. Николай Кавасила тоже отдал дань этой идее. Но больше всего его беспокоило в этом мире хаоса состояние человеческой души. Он полагал, что только добро и красота могут противостоять силам разрушения (296, 126).

Будучи последователем основной идеи исихии (покой, самопогружение), Николай Кавасила обратился к нравственной стороне этой внутренней сосредоточенности. Если его предшественник Григорий Палама<sup>30</sup> считал непрременным условием для общения с Богом самоограничение, на которое не каждый способен, то в основе учения Кавасилы о «жизни во Христе» лежит тезис о доступности нравственного возвышения для любого человека.

Перу Николая Кавасилы принадлежат два крупных богословских сочинения — «Изъяснение Божественной Литургии» и «Семь слов о жизни во Христе»<sup>31</sup>. Доминирующей мыслью его теологической концепции<sup>32</sup> является положение о возвышающей силе любви и добра.

Николай Кавасила убеждал, что жизнь во Христе для каждого верующего начинается в его земной жизни. Для этого не надо вступать на путь монашества, отнюдь не требуется стать аскетом и отшельником. Чтобы общаться с Богом, не нужно какой бы то ни было экстраординарной подготовки к молитве (296, 125; 209, 62). Совсем не обязательно искать одиночества, поститься, разрушать свое здоровье голодом и нищетой: поскольку Бог вездесущ, можно обращаться к нему в любое время и в любом месте, в том числе и в своем доме (180, 78). Военачальник может по-прежнему возглавлять войско, крестьянин обрабатывать землю, ремесленник заниматься своим делом (209, 50).

Поскольку аскеза и анахоретство не являются, по Кавасиле, непременной платой за будущее слияние с Богом, это значительно расширяет круг тех, кто имеет возможность надеяться на светлое будущее. В этом смысле концепция Кавасилы лишена какой бы то ни было элитарности. Мало того, по Кавасиле, на этапе первых шагов к сближению Бог особенно внимателен к людям сомневающимся, скептически настроенным и даже к грешникам.

Николай Кавасила, оберегая внутреннюю свободу каждого человека, полагает, что любой вправе относиться к вере по внутренней склонности. Вера, по Кавасиле, это свободно выполняемые обязанности (296, 123), а человек — это совесть и свобода (Там же, 58). Этот тезис его учения в сочетании с концепцией любви и права каждого на счастье дал основание исследователям называть его христианским или исихастским гуманистом (209, 64; 296, 126).

По учению Николая Кавасилы, жизнь во Христе зарождается на земле, но только в будущей жизни достигает совершенства (40, 53). Таинства служат средством установления и упрочения контактов с Богом. Через таинства, как через окна, солнце правды проникает в этот мрачный мир (Там же, 54—55). С таинствами приходит в души ощущение озаренности будущей жизни. Постепенно это ощущение заполняет человека и побуждает его к более духовной жизни.

Первое приобщение к высокому дает таинство крещения. Крещение освобождает человека от чувства зла, делает его чистым. Даже притворное крещение оказывает на человека огромное воздействие. Значение крещения велико, поскольку, как пишет Николай Кавасила, во время этого таинства происходит внутреннее опытное познание Христа (Там же, 58), Христос «проникает во все наше существо» (209, 53). В этом акте крещения человек обретает духовность, которая необходима для жизни во Христе. Но соприкоснувшись с духовностью, человек еще не получает способности жить сообразно с ней. Эту способность он обретает в таинстве миропомазания, когда человек испытывает воздействие св. Духа. Однако оно обнаруживается не сразу и может вообще не обнаружиться, если мы сами угашаем Дух (40, 59).

Одновременно с приобщением к духовности через таинства крещения и миропомазания Николай Кавасила

предусматривает и нравственное становление человека. При этом здесь автор теологической концепции не предлагает ищущим какой-либо аскетической дисциплины, суровости или уныния. У них должна быть внутренняя склонность к таким проявлениям характера, как терпение в испытании, кротость, противостоящая раздражению, прощение оскорблений, отказ от злопамятства, доброжелательность по отношению к другим. Все это названо Кавасилой христианской справедливостью (296, 122—123). Нравственное очищение связывается автором с покаянием, осознанием свершенных ошибок и пробуждением совести. В результате раскаяния в человеке усиливается отвращение ко всякому злу и проявляется активное доброе начало. По Кавасиле, катарсис необходим, но он не несет в себе трагического начала. Преобладание позитивного духовного настроения должно противостоять искушению и невзгодам.

Следующей ступенью духовного возвышения человека, по Кавасиле, является причащение (евхаристия). Через принятие плоти и крови Христа человек соединяется с ним, хотя Христос присутствует и в первых двух таинствах: в крещении создает человека по своему образу, в миропомазании изливает на него дары св. Духа, в евхаристии же он наполняет человека, сливается с ним так, что не остается в человеке ничего, не проникнутого им. В евхаристии человек испытывает столь полное единение с Богом, выше которого не может быть никакого внутреннего общения (40, 60).

Прохождение человека через таинства является постепенной духовной и нравственной подготовкой к будущей жизни во Христе. В основу концепции жизни во Христе Николай Кавасила положил идею всепроникающей любви.

По Кавасиле, человек в своем приближении к Богу ориентируется прежде всего не на его божественность как высший идеал, а на его человечность (296, 126—127). Бог, стремясь доказать свою любовь к людям и сломать некую стену отчуждения между своим величием и ничтожностью человека, воплотился в Христа. Земная жизнь Христа сблизила его с людьми. Его страдания и финал мученика служили цели доказать безграничность любви Бога к людям. После Воскресения и Вознесения, вырвав свое тело из разложения, Христос сохранил, однако, свои раны. Рубцы на теле он считал своим украшением, по-

сколько именно страданиями он смог доказать людям свою любовь к ним и заставить людей откликнуться на нее. Таким образом, сюжеты Воплощения получили под пером Николая Кавасилы своеобразную психологическую интерпретацию, доминантой которой является любовь..

Кавасила пишет о том, что Бог, проникнув через таинства в душу и плоть человека, не дает ему каких-либо наставлений, не делает человека зависимым от него, надеясь лишь на соучастие во всех добрых делах. Он не требует от человека в ответ на свои страдания и распятие никаких жертв — только признание и ответную любовь (Там же, 143; 209, 58).

Та «песнь любви», которая звучит со страниц сочинения Николая Кавасилы «Семь слов о жизни во Христе», дает человеку расцвет энергии его свободного желания (Там же, 127).

То состояние единства, которое рождается между Богом и человеком в процессе таинств, и особенно — в причащении, Николай Кавасила ставит выше самого близкого кровного родства (40, 61). Ребенок по акту рождения связан с матерью телесно, но после рождения отделяется от нее и живет самостоятельной жизнью. Бог же в повторяющейся евхаристии делает сближение с человеком — и телесное, и духовное — все более полным (40, 61). Николай Кавасила определяет это слияние Бога и верующего в момент причащения как *gamos* (брак). Этот акт носит как этический, так и физиологический характер (Там же, 63); и то, и другое почти неотделимо друг от друга.

Николай Кавасила определяет состояние близости как переход души, изливание ее из самой себя. Этот *transcensus* — выход, изливание — является состоянием и мистическим, и чувственным одновременно, повергающим душу в состояние экстаза (296, 28—29)..

Состояние любви, сопровождающее слияние душ, Николай Кавасила определяет почти неупотребительным в богословии словом *filtron*. Отцы церкви пользовались обычно другим определением любви — *eros*, *agape*, Агапические тенденции в византийской мистике были связаны с несколько холодной тональностью в окраске любви. Создателя, любви, которая была скорее некоей безличной притягивающей силой (Там же, 146—147). М. Лот-Бородин, исследовательница мистической концепции Николая Кавасилы, заметила, что в ней «все по-

контя на бесконечно близкой Личности, живой и сверкающей, имманентность которой расцветает в интимности контактов с жаждущими душами» (Там же, 147).

Filtrop, по Кавасиле, это безграничная и безрассудная любовь, аффект, очарование, пафос, страстное возбуждение, чары (40,68; 209,57—58; 296, 143—144). Как образно замечает Лот-Бородин, в учении Николая Кавасилы «лучезарная и открытая фигура Христа» погружает всех вместе с самим собой в «костер любви» (296, 146).

Любовь в толковании Николая Кавасилы всегда связана с чувством радости. Он пишет: «Когда Святой Дух снисходит в душу, среди подарков, которые Он расточает, приходят в первую очередь — мы подчеркиваем это — Любовь и Радость» (Там же, 149). Эта радость постоянна, не может быть изъяснена словом, ею нельзя пресытиться (40, 67—68). Радость в Боге бесконечна в связи с бесконечностью объекта желанья. Ничто не утоляет жажду радости, не насыщает способность наслаждаться. Для filtrop характерно самозабвение и самоотречение во имя того, к кому направлена любовь (40,68; 296, 152).

Концепция Николая Кавасилы утверждает триумф радостной свободы человека, преображенного высшей любовью (296, 153). Для желающего единения с Богом, жизни во Христе, требуется лишь не угашать Духа (40, 70). Спасение человека — а любовь и радость это и есть спасение — не является уделом избранных: оно возможно для каждого, верящего в добро, красоту, радость.

Мажорность концепции Николая Кавасилы состоит в ее обращенности к добру и счастью, не требующих какого-либо отречения от всего нравственно положительного, что составляет природу человека. В учении Кавасилы отражено уважение к человеческой личности, не униженной, не страдающей, но возвышенной, открытой для любви, красоты и добра. Человек, не лишенный своего телесного начала, является достойным участником общения с Богом.

Лет двадцать назад автор этих строк видел в концепции Николая Кавасилы проявления реакционности: призывы к жизни во Христе уводили людей от общественной борьбы, снижали их общественную активность. Теперь же, обретя собственный жизненный опыт, глубже осознав уроки истории, а также особенности современных общественных коллизий, убеждаешься, что нравственная

чистота общества, особенно в экстремальных условиях (а именно такой и была жизнь империи накануне ее гибели) не менее важны, чем спасение государства.

Вспоминаются в связи с этим слова русского философа П. А. Флоренского, сказанные им по поводу «Троицы» великого нашего соотечественника Андрея Рублева. Хотя творения двух современников, Рублева и Кавасилы, имеют различное эмоциональное излучение — просветленное умиротворение в «Троице» и бурную темпераментность в «Жизни во Христе» — их общая устремленность к высшей неиссякаемой бесконечной любви позволяет привести здесь слова П. А. Флоренского: «Среди мятущихся обстоятельств времени, среди раздоров, междоусобных распрей всеобщего одичания и татарских набегов, среди этого глубокого безмирия, растлившего Русь, открылся духовному взору бесконечный, невозмутимый, нерушимый мир, «свышний мир» горнего мира. Вражде и ненависти, царящим в дольнем, противопоставилась взаимная любовь, струящаяся в вечном согласии, в вечной безмолвной беседе, в вечном единстве сфер горних» (150, 53).

\* \* \*

В последние годы жизни Николай Кавасила отдался полностью делам церкви. В 1364 г. он приветствовал избрание патриархом на второй срок Филофея Коккина, лидера пропаламитской церковной политики. Когда Иоанн V Палеолог отправился в 1369 г. в двухгодичную поездку на Запад с целью искать союз с римским папой, Николай Кавасила был среди тех, кто поддерживал Филофея Коккина в его неприятии унии. Никто из клириков не сопровождал Иоанна V Палеолога в его поездке. В этой ситуации Николай Кавасила противостоял позиции своего друга Димитрия Кидониса, входившего в состав делегации.

О последних годах жизни Николая Кавасилы мы знаем лишь по четырем письмам к нему соимператора Мануила Палеолога, написанным в период между 1387 и 1391 гг. и письму к Кавасиле монаха Иосифа Вриенния с Крита (180, 63). Из этих писем ясно, что Николай Кавасила после 1387 г. жил в Манганском монастыре близ Константинополя, занимался писательской деятельностью,

но не терял интереса к политическим перипетиям, беспокоился о судьбе родины. Мануил Палеолог с горечью сообщил в одном из писем Кавасиле о падении его родного города Фессалоники (180, 65; 27, 38—39). В последующих своих письмах с Лесбоса Мануил Палеолог называет Кавасилу «прозорливым и мудрым человеком», «главным другом», «путеводителем истины и учителем» (27, 46, 39, 41, 46). Позднее, находясь в силу обстоятельств в подчинении у турецкого султана, Мануил Палеолог продолжал переписку с Кавасилой, рассчитывая на его понимание. Димитрий же Кидонис, учитель Мануила, осуждал в это время своего ученика.

Биография Николая Кавасилы последних его дней в какой-то степени восстанавливается благодаря письму к нему Иосифа Вриенния с Крита. Послание представляет пылкий энкомий в адрес Кавасилы (180, 66), прославляемого Иосифом за мудрость, понимание красоты, защиту православной веры в то время, когда она подвергалась ударам (23, 31). По всей вероятности, Николай Кавасила выполняет в этот период некоторые официальные миссии, играет роль в церковных делах и в теологии.

Был ли Николай Кавасила духовным лицом? По этому поводу много споров в научной литературе. Ошибка тех, кто считал его митрополитом Фессалоники (путая с его дядей Николом Кавасилой или с Константином Кавасилой), еще раз опровергнута Аф. Ангелопулосом. Исследуя надпись на фреске из часовни Предтечи в храме Протата на Афоне, прочитанной некогда Г. Милле как «Николай Кавасила», Ангелопулос доказывает, что в верхней левой части фрески написано не «Николай Кавасила», а «святой Кавасила»; в верхней же правой части, которая не привлекла внимания Милле, после проведенной очистки извести была обнаружена надпись «Константин» (180, 68, рис. 3, 4). Кроме того, сравнение этой фрески с более старой — в храме Перивлепты в Охриде (Там же, рис. 5, 6) доказывает, что на них изображено одно и то же лицо — архиепископ Охрида Константин Кавасила. Таким образом старая версия об епископстве Николая еще раз опровергнута<sup>33</sup>.

Ряд исследователей считают, что Николай Кавасила оставался в течение всей жизни светским лицом (34, 10; 209, 49). Другие полагают, что он в конце жизни в соответствии с византийским обычаем принял монашество

(336, 86—87). Аф. Ангелопулос в пользу последнего предположения приводит следующие аргументы. Иоанн Кантакузин, вспоминая в мемуарах о выдвижении Николая Кавасилы в качестве кандидата на патриарший престол в 1353 г., замечает, что тот в это время «был еще частным лицом». Ангелопулос считает это «еще» (eti) доказательством того, что Кавасила должен был принять монашество до 1370 г., времени написания мемуаров Иоанна Кантакузина (180, 71). Кроме того, Аф. Ангелопулос полагает, что «Изъяснение Божественной Литургии» мог написать только служитель алтаря, поскольку в сочинении ощущается присутствие личного опыта автора (Там же, 72). Вернее всего, Ангелопулос прав: Николай Кавасила был в конце жизни монахом или клириком<sup>34</sup>. Как бы то ни было, созданием сочинения «Семь слов о Жизни во Христе», восславившего человека и мир любви, Николай Кавасила занял достойное место в поздневизантийской философии.



## АЛЕКСЕЙ МАКРЕМВОЛИТ: МИР И ОБЩЕСТВО ГЛАЗАМИ УЧИТЕЛЯ

Имя Алексея Макремволита не выделяется так ярко на творческом небосклоне поздней Византии, как имена его современников — Димитрия Кидониса и Николая Кавасилы. Макремволит избран здесь скорее как альтернатива им. Он выходец из средних слоев, а не аристократ, как его коллеги по перу. Он не получил столь блестящего образования, как они. Сочинения Алексея Макремволита не украшены изящными риторическими приемами, изысканной вуалью иносказания. Он далек от богословских проблем и более «приземлен» в своих поисках и сомнениях. Наконец, в отличие от Димитрия Кидониса и Николая Кавасилы, не вступивших как истинные философы в брак, Макремволит имел жену и детей. Американский исследователь И. Шевченко относит Алексея Макремволита к «полуинтеллектуалам» (339, 172; 338, 202). Именно поэтому он и стал третьим героем этой книги — с тем, чтобы по возможности отразить византийский творческий мир не в одном цвете, а с некоторыми полутонами.

Высокообразованный ритор — явление более характерное для византийской писательской среды, хотя и «полуинтеллектуалов» было предостаточно. Однако сочинения Алексея Макремволита, несомненно, лучшие из тех, что не отмечены высокой эрудицией. Его опусы по-своему уникальны — своей откровенностью, бесхитростностью, близостью к реальной жизни и настроениям среднего городского люда. Если Димитрий Кидонис и Николай Кавасила — люди элиты, то Алексей Макремволит — человек из народа.

Биография Алексея Макремволита нам мало известна. Вряд ли кто-нибудь напишет о его жизни больше, чем И. Шевченко (338, 188—194), собравший все те крупницы

биографии этого писателя, которые рассыпаны в его сочинениях, как опубликованных, так и находящихся в рукописях<sup>1</sup>.

Что мы знаем о Макремволите? Расцвет его писательской деятельности приходится на 50-е годы XIV в. Вероятнее всего, ему было в это время лет 35. Без сомнения, Макремволит был жителем столицы, так как о константинопольских событиях он пишет с компетенцией очевидца. Судя по отрывочным данным его сочинений, Макремволит был светским лицом. Некоторое время — может быть, в конце 30-х — начале 40-х годов — он был землемером у некоего Патрикия, перераспределявшего пронию по поручению Иоанна Кантакузина (осенью 1342 г. Патрикий был убит). Позднее Алексей Макремволит был членом литературной группы и учителем. Наибольшую начитанность он обнаруживает в Священном писании, особенно в Псалтири.

Трудно судить в полной мере о материальном положении писателя, однако он не раз жаловался на нищету и лишения, говорил, что «в жизни мимолетной часто не был обеспечен» (338, 194, прим. 46). Как писатель Алексей Макремволит известен сочинениями «Разговор между богатыми и бедными», «Аллегория на Лукия, или осла», «Слово историческое», «Плач на разрушение св. Софии». Поскольку в заглавии этого очерка Алексей Макремволит назван определенно учителем, обратимся к его творчеству не с главного его сочинения — «Разговора...», а с самого близкого к его учительской деятельности — «Аллегории на Лукия, или осла».

## Преподаваемая античность

Выбор Алексеем Макремволитом для аллегорического толкования повести Лукиана<sup>2</sup> «Лукий, или осел» не удивителен: Лукиан был достаточно популярен в Византии (155, 124). Любопытнее другое: изобретательность Макремволита в превращении достаточно фривольного сюжета в пример для назидательности (93, 37—38). Сам сюжет Лукиановой повести не вызывает у интерпретатора симпатии. Несколько раз Алексей называет рассказ Лукиана, объяснить который он взялся, «бессмыслицей, небылицей, пустой болтовней»; он считает, что Лукиан «несет вздор» (7, 19). Но в то же время он находит в

объяснение всего этого, с его точки зрения, «вздора» соответствующие места из Псалтири, Евангелия от Луки, Матфея, Посланий к коринфянам, филиппийцам и др.<sup>3</sup>

В композиционном отношении «Аллегория...» Алексей Макремволита можно разделить на две части. В первой после короткого вступления, содержащего утверждение о вздорности и нелепости рассказанного Лукианом, конспективно излагается сюжет Лукиановой повести (приезд Лукия в землю фессалийцев; его знакомство с Палестрой, служанкой Стратига, с целью обрести крылья посредством ее колдовства; превращение Лукия в осла; похищение Лукия-осла грабителями, бегство из стана разбойников вместе с плененной девушкой; предполагаемая страшная казнь девушки и осла; спасение их отцом и женихом девушки; перипетии жизни Лукия-осла на мельнице; работа осла у иерея; чудесное спасение).

Во второй части «Аллегории...» Алексей Макремволит пытается объяснить основу повести. Прежде всего он считает необходимым подвергнуть критике самую завязку и стержень сюжета: человек в соответствии со словом Творца (*to demiouriko logo*) бессилён превратиться в неразумную тварь, так же как бессловесное существо никогда не станет разумным (Там же, 20).

Далее Алексей Макремволит переходит к объяснению рассказа. Он считает, что факт превращения Лукия в осла — это проявление Божьего наказания за то, что он, возжелав обрести крылья и попасть на небеса (т. е. туда, где ожидают Спасителя Иисуса Христа)<sup>4</sup>, осквернил себя колдовскими мазями. Поскольку Лукий вместо молитв и святых слов прибегал к вздору и неподобающим рассказам, он утрачивает человеческий облик и привычки. Вместо радости полета испытывает Лукий все тяготы и унижения жизни в шкуре осла. Горести «ослиной» жизни Лукия являются, в интерпретации Алексея Макремволита, наказанием Господним за его пристрастие к наслаждениям.

Кульминационным моментом в «Аллегории...» Алексей Макремволита можно считать объяснение эпизода неожиданного спасения главного героя рассказа из рук разбойников. В изложении Алексея Макремволита главный разбойник олицетворяет демона, сатану, а весь разбойничий стан — те темные силы, во власть которых попал Лукий. Отец девушки, спасший ее и Лукия-осла из рук разбойников, представлен в толковании самим

Богом, который рад спасти заблудшую овцу<sup>5</sup>. Он не просто отец девушки, а отец девичества (*tes de parthenias pater ho theos.*— Там же, 21), непорочного, чистого и светлого. Жениха девушки Алексей Макремволит называет Словом божьим.

Будучи спасенным, Лукий испытывает раскаяние и отвращение к прежней грязи удовольствий, но Господь ниспосылает ему новые испытания, ибо нелегко вырваться из-под власти пороков (Там же, 22). Паκля горит на спине осла, его лягают и кусают в седле, он подвергается угрозе оскпления.

Описывая и комментируя мучительную жизнь Лукия-осла на мельнице, автор «Аллегории...» попутно дает читателям христианские наставления относительно нравственности: «Лучше оскпление, чем неукротимая страсть к сонтию, ибо в чрезмерной филимании обнаруживается слабость души» (там же).

Жизнь Лукия на мельнице толкуется Алексеем Макремволитом как время его душевных терзаний и раскаяния: «Мучилась душа и сжигалась памятью позорных и нелепых дел» (Там же). И в силу наступившего раскаяния Лукия Господь приходил к нему на помощь всякий раз в самый крайний момент. Так, неожиданное спасение Лукия-осла от смерти в огне объясняется Алексеем Макремволитом как деяние господя: «...Огонь погасила вода крестящего отца (*ten floga to tou theiou bap-tismatos hudor apesbesen.*— Там же). Так Лукий прошел через таинство крещения.

Жизнь Лукия у иерея Алексей Макремволит рассматривает как шаг на пути к спасению. Нося изображение Бога на своей спине, Лукий «принимал участие в таинствах и стал обиталищем бога» (Там же). Осел начал тайно принимать человеческую пищу — хлеб и вино, т. е. приобщился к таинству причащения. Проискам Палестры интерпретатор противопоставил Надежду, которой был движим Лукий, принявший образ осла. И только вкушение роз способствовало превращению неразумного существа в человека (Там же, 23). Эпизод с розами представляется Алексею Макремволиту — в соответствии с текстом Священного писания — напоминанием о Христовом благоухании<sup>6</sup>.

В «Аллегории...» чувствуется стремление примирить Лукиана с образом мыслей, присущим эпохе XIV в. Алексей Макремволит хочет «улучшить» Лукиана, сде-

лать его пригодным для восприятия христианским читателем. Бытовые детали фабулы «Лукния, или осла» насыщаются у Макремволита символикой, якобы скрывающей истинный высокий смысл повести. Сюжетные ситуации получают наивно-серьезную нравоучительную интерпретацию. Несомненно, направленность Макремволитова толкования определена не только символизмом христианского миропонимания, но и тем духом иносказания, подтекста, который в высшей степени характерен для византийской литературы XIV в. Натянутость, подчас нелогичность этих объяснений свидетельствует о том, что Алексей Макремволит обратился к повести Лукнана отнюдь не для его критики или защиты, а из стремления устранить, убрать все то, что не сообразно с моральными нормами его времени. Языческие непристойности были подправлены идеей благочестивости.

Приписывая повести не присущий ей аллегоризм, Алексей Макремволит, таким образом, пытается «акклиматизировать» ее в византийских условиях. Но адаптация сочинения, автор которого смеется и издевается, выглядит, несомненно, несколько искусственным.

По всей вероятности, Алексею Макремволиту была известна сокращенная версия «Лукия, или осла», поскольку некоторые эпизоды повести, которые было бы трудно принять с позиции проповедуемой писателем назидательности, у Макремволита не получили толкования. Так, в «Аллегории...» обойден молчанием сюжетный момент, связанный с непристойным поведением жрецов, прятавших украденное за пазухой у богини, а также те места повести, которые имеют отчетливо эротическую окраску.

В «Аллегории...» Алексея Макремволита, не являющейся, разумеется, сочинением высокого полета, отражен тот пласт византийской культуры, который порой связывают с «непонятой античностью». Скорее всего, «Аллегория...» — это дидактический опус, адресованный юношеству, вступающему в жизнь: здесь и нравоучительные формулы (в том числе и по части отношения к женщине), здесь и «ключ» желательного с точки зрения среднего учителя восприятия античной литературы, интерес к которой никогда не угасал в Византии, но степень ее понимания во многом определялась уровнем интеллектуальности.

## Раньше все были равны

Сила Алексея Макремволита как писателя не в толковании античного романа. Уникальны по силе своей достоверности те образы реальной жизни, которые нашли отражение на страницах «Разговора между богатыми и бедными» и «Плача на разрушение св. Софии». Для этих сочинений не свойственно стремление спрятать мысль между строк, высказать свое отношение к событиям сегодняшнего дня едва понятным полунамеком, что в высшей степени отличает элитарную литературу.

Прежде чем обратиться к живой картине византийского общества середины XIV в., жестким оценкам, данным соотечественникам Алексеем Макремволитом, обратимся к его общественному идеалу, к той его мировоззренческой платформе, с позиции которой он так остро ощущал социальное кошунство современной ему жизни.

В основе концепции Алексея Макремволита лежит идея равенства всех людей перед природой. Каждый человек, по Макремволиту, имеет равное с другими право на рождение, жизнь, смерть, душу, воздух, свет солнца, воду (338, 199). Из этого он делает вывод социального плана: «...Если все общее, то ясно, что и земля должна быть общей так же, как и все, ею порождаемое, даже если ненасытная жадность и тирания присвоили большую часть из них» (Там же, сн. 75). Естественность природного равенства человека должна породить имущественное и социальное равенство всех людей. Поскольку все люди имеют равные права на плоды земли, то не может быть голодных и живущих в пресыщенной неге. Макремволит написал в «Разговоре...»: «Может ли роскошь быть вашей, а пища для поддержания жизни — нашей, как глаза — нашими, а горло — вашим, виноград — нашим, а урожай — вашим?» (35, 208.30—32).

Однако, осознавая, что природное равенство людей уже не может иметь социального аналога, Алексей Макремволит, стремясь найти выход из создавшейся в обществе ситуации, видит его в восстановлении не столь далекого утраченного прошлого, которое рисуется в его воображении как общество гуманное. Опрокидывание своих идеалов в прошлое, память о прошлом как о зо-

лотом веке, как о «старых, добрых временах» испокон веков присущи человеческой психологии. Но часто в этой тоске по старому доброму времени скрывается потребность общества в переменах, в преодолении кризисного состояния и в движении вперед.

Макремволит напоминает своему оппоненту, «богатому», что империя тогда была богата и могущественна, когда правители помнили о каждом, даже самом незначительном человеке. Он пишет, что тогда «воздух... не был наполнен стонами», для бедных строились больницы, сиротские приюты, школы, дома для престарелых. Тогда нельзя было увидеть «жалкого зрелища, которое представляют собой люди, изнуренные различными болезнями, старостью, бедностью и горестно блуждавшие по городу» (Там же, 213.3—11).

Достижение золотой середины, хотя бы относительное уравнивание всех людей в их имущественном положении и общественном весе остается для Макремволита идеалом. Отблески его можно усмотреть в не очень уверенном, «конъюнктивном» предложении о браках между богатыми и бедными как средстве такого уравнивания: «...было бы надлежащим, чтобы бедная девушка вышла замуж за богатого жениха и наоборот... смешением противоположностей можно было бы избежать этих крайностей и достичь необычайно целительной середины» (Там же, 208.3—12). Но сам автор этой идеи не очень на нее уповаает.

Алексей Макремволит не был настолько наивен, чтобы верить в возможность общества равных. Он лишь хотел напомнить состоятельным людям своего времени — тем, кто получил огромное отцовское наследство или кому помог случай, что не стоило бы пренебрегать равными себе по природе, избегать с ними элементарного человеческого общения только потому, что они бедны. Он воспринимал как величайшую обиду, что богатые не хотят «посидеть с нами за общим столом и поговорить». В своем порыве убедить своего богатого оппонента Макремволит прибегает к самым полярным сравнениям. Первое из них — это поведение Христа, который «жил среди людей и считал это за честь, а не за бесчестье...». Приводя же пример из мира природы, Алексей Макремволит напоминает, что человеческая близость выше, чем природная, поскольку людей объединяет еще и то, что присуще только им — душа. Он писал:

«Разве бывает оскорблено естество навлина, если ему случается есть вместе с галкой? Вы же считаете, что совершается беззаконие, когда вы общаетесь с бедными. Но там лишь общность материи, здесь же общность облика и природы. Вы же знаете, что мы состоим не только из материального, но и из духовного — мы все благородного происхождения в равной степени» (Там же, 207.26—35).

Видевшееся Алексею Макремволиту общество, более или менее разумно устроенное, это милосердное общество. Милосердие — это, пожалуй, главная для Макремволита тема, когда речь идет о перспективе больного социальными недугами византийского общества. Возможность ликвидации разящей нищеты писатель видит прежде всего в сострадательном отношении богатей к бедным людям. «Любите нас, как самих себя» — этот евангельский призыв является одной из основных тем «Разговора...» Алексея Макремволита. Сострадание к несчастьям бедняка он называет лекарством к спасению (Там же, 213.33). «Будьте благосклонны к нам в своем изобилии, как друзья и братья», «отдайте нам часть ваших излишков», «кормите нас и одевайте» — таковы просьбы бедняков, обращенные к милосердию тех, в чьих руках все богатства (Там же, 210.1; 208.13—14, 19—20). В ответ на милость богатей их оппоненты обещают им небесные и земные удачи — и благополучное прибытие в гавань спасения, и увеличение доходов (Там же, 211.19—20; 214.2). Бедняки «Разговора...» готовы к благодарности по отношению к тому, кто только посмотрит на них сострадательно: мы «сразу воздаем вам благодарность, благословения, похвалы, чтим вас и превозносим, уступаем вам место и обращаемся к вам, почти как к богам» (Там же, 214.3—5). Разумеется, в этой благодарности присутствует значительная доля униженности, но, вероятно, Макремволит считал более предпочтительными такие отношения, чем та стена черствости, высокомерия, презрительности и равнодушия, которая отделяла «верх» общества от его низов.

Алексей Макремволит был достаточно мудр, чтобы понимать, что богатым может быть только то общество, где большинство людей не испытывают нищеты. Высшим аккордом в теме милосердия, которую ведет Макремволит в своем «Разговоре...», можно счесть следующий великолепный образ: «Как никто не назовет цветок ро-



зой только по его обманчивому виду, не слыша запаха, как никто не назовет вином то, что не пьянит, хлебом то, что не укрепляет сердце, огнем то, что не горит, водой то, что не дает прохлады и не утоляет жажды, так и богатством нельзя назвать то, что не кормит бедного» (Там же, 205.4—8). Макремволит считает: поскольку человеческое общество не может уже быть обществом равных, оно должно быть хотя бы милосердным.

## Болезни общества

Византийцы палеологовской эпохи не были утопистами (176; 216). Они видели, что империя переживает критическое состояние в экономике, политике, культуре (339). Большинство из тех, кто задумывался о недугах общества, не осознавали в полной мере глубину пропасти, перед которой стояла Византия. Хор здравниц в адрес империи (223) заглушал голоса тех, кто предостерегал.

Алексея Макремволита, как и большинство его пишущих современников, особенно тревожило состояние бесконечной внутренней войны. Зло междоусобий, наносивших не только материальный, но и моральный ущерб жителям страны, было очевидно, пожалуй, для каждого. Алексей Макремволит писал по этому поводу: «Не были ли мы наголову уничтожены беспорядком и смутой, и взаимными истреблениями? Не были ли из-за этого наши деревни и города опустошены и покинуты их жителями?» (26, 37—38). Не выражая особых симпатий ни одной из борющихся политических сил<sup>7</sup>, резко выступая против соотечественников, писатель определял подобное внутривизантийское состояние империи как *polyarchon*, *anarchon*.

Если попытаться выделить из критического описания Макремволитом современного ему общества какую-то позитивную программу, то ее можно выразить словами: «Я люблю мир и божье покровительство» (338, 196, прим. 58). Мир был так необходим стране в условиях разрухи и внешней опасности — это понимали многие.

Алексей Макремволит отражал общие настроения в стране, полагая, что симптомом неблагополучия в империи являлись и бесконечные религиозные распри. Как известно, в Константинополе за короткое время состоя-

лось семь церковных соборов, где учение Григория Паламы то предавалось анафеме, то провозглашалось истинно православным, пока, наконец, не стало официальным учением. Борющиеся политические группировки выступали под религиозными лозунгами, сменяли и назначали патриархов. Народ видел в этом утрату благочестия в стране. Об этом писал и Алексей Макремволит: «...Не потеряли ли мы наши души прежде наших тел из-за клятвопреступлений и отлучений? Не были ли представлены ереси среди лучшей части из нас? Не говоря уже о том, что мы из-за безволия забросили Бога и часто надеялись на спасение от того, кто пожирает нас каждый день, и на его отвратительного патрона» (26, 39—44). Вероятнее всего, Макремволит имел в виду главу турок хана Урхана<sup>8</sup>. Что же касается упоминаемых отлучений и клятвопреступлений, то речь, несомненно, идет о политике патриарха Иоанна Калеки (338, 192).

Алексей Макремволит, как и другие его современники, видел печальные следы общего обнищания империи. Обеднели не только жители страны, но и само государство. Макремволит, сравнивая уровень доходов казны со «старыми, добрыми временами», пишет: «И если раньше, когда было найдено какое-нибудь сокровище, правитель не забирал его, а устанавливал пользоваться им тому, кто нашел; теперь же из-за нужды забирают даже имущество умершего, ибо доходы их уменьшились» (35, 213.20—23).

Особенно остро представлена Алексеем Макремволитом тема социальной несправедливости. Его «Разговор между богатыми и бедными» был написан вероятнее всего в 1343—1344 гг., когда «длительные землетрясения происходили каждый день и море во многих местах надвигалось на сушу» (338, 200). Вероятно, природные землетрясения (одно из них, происшедшее в октябре — ноябре 1343 г., разрушило стены Константинополя) были сопоставимы для Макремволита с социальными потрясениями, тем более, что «Разговор...» был написан в разгар гражданской войны и фессалоникийского движения зилотов. Острый публицистический накал этого сочинения был определен напряженной внутренней обстановкой в стране. Сочинение Алексея Макремволита написано с позиции тех, кто неимущ, и направлено против попирающих в человеке его достоинство. Чтобы понять глубину социального контраста, рисуемого автором, следует

ответить на вопрос: кто они — «богатые» и «бедные». Разумеется, полемическая настроенность сочинения определяет некоторую степень гротеска. Но, с другой стороны, нельзя согласиться с мнением о присущем Алексею Макремволиту традиционно-христианском понимании «богатых» и «бедных» (77, 20). Материалы, содержащиеся в «Разговоре...», дают основание для некоторых выводов о социальном содержании понятий «богатые» и «бедные».

В «Разговоре...» выразительно описан образ жизни «богатых». Они живут в трехэтажных домах, имеют богатые купальни, проводят дни в роскошных пирах, пьют тонкое вино из золотых кубков, носят ослепительные одежды: «Что ни день — вы в ослепительных одеждах; вы устраиваете празднества и увеселения; у вас постоянно роскошный стол; вы имеете богатые спальни, привлекающие глаз; в них заморские ткани, шитые золотом и серебром, иноземные цветные ковры. Вас окружают толпы друзей, восхваляющих вас, и свита слуг. Вы имеете дорогие купальни; о вашей жизни заботятся лучшие врачи, для вас — лучшие лекарства, благовонные мази и душистые коренья из Египта. У вас приятные жилища — вы наслаждаетесь в хорошую погоду нежнейшим ветерком (с крыш) ваших трехэтажных домов» (35, 209.11—20). «Все ваше — для удовольствий», — считают «бедные» (Там же, 209.6)<sup>9</sup>. Соответствует роскошной жизни и пышность церемонии похорон «богатых» в описании Алексея Макремволита. «Богатые» считают неприемлемым для себя, если «не будут бороться различные церкви за (право) свершения нашего погребения», если не будет «хвалебных речей ораторов, множества свечей и собрания сановников при выносе тела» (214.29—32).

«Богатые» имеют вес в обществе — им принадлежат первые места в собраниях (209.20). Рассказывая о своих «бедах», «богатые» жалуются, что им постоянно грозит гнев правителей и коварство равных по положению (212.19—22).

Образная система «Разговора...» позволяет догадаться, что Алексей Макремволит под «богатыми» подразумевает прежде всего тех, кто имел отношение к торговле и предпринимательству. Среди способов накопления богатства определенно названа им торговля: «Средства же приобретения денег ясны для умного человека. Одни становятся богатыми благодаря знанию или торговле,

другие — через воздержанность или грабеж, многим помогает разбогатеть власть, отцовское наследство...» (206.26; 207.1—3).

Избранный Алексеем Макремволитом образ торгового судна, олицетворяющий «богатых», подсказан, вероятно, их социальной принадлежностью к крупным городским торговцам либо предпринимателям: «Если вы хотите переплыть спокойно море жизни,— говорят «бедные»,— посмотрите на нас благосклонно и отгрузите часть клади с ваших торговых судов в наши лодки, чтобы, ведомые Богом, и мы, и вы смогли бы достичь гавани спасения — тогда и ваш корабль не утонет из-за своей тяжести, и наши лодки не будут раскачиваться из-за своей легкости» (207.5—10).

«Богатые» Макремволита не отрицают того, что они действительно живут в изобилии, не вызывает возражения у «богатых» и мысль о том, что бедные должны на них работать. Но они считают себя оскорбленными, когда их называют сибаритами: тогда «богатые» относят себя к «средним», противопоставляя свое положение в обществе жизни высшей аристократии.

Следовательно, «богатые» в «Разговоре»..., скорее всего,— не представители крупного землевладения, не сановники и аристократы, а торговцы и предприниматели, приближающиеся по размерам богатств и образу жизни к высшим кругам византийского общества XIV в. Их богатства создаются различного рода торговыми и иными предприятиями, эксплуатацией трудящегося городского люда.

Аристократы же, стоящие за пределом разбираемой Алексеем Макремволитом темы, несомненно, тоже «богатые». Но в целом мы видим, что чаще всего к «богатым», подвергаемым критике в поздневизантийской литературе, причисляются прежде всего ростовщики и торговцы, ущемлявшие интересы не только бедноты, но и аристократов, из среды которых вышло большинство писателей этого времени.

«Бедные» Алексея Макремволита — это трудящееся население города и деревни, крестьяне и ремесленники. Положение бедняка в обществе сравнивается Макремволитом с состоянием человека, страдающего от жажды, но не могущего вместе с другими пить воду (205.1). Его пища — грубый хлеб и соленая рыба (209.3). Обола, получаемые бедными людьми, рассчитаны на каждоднев-

ное питание (209.7). Беднякам, несмотря на все их труды, постоянно грозит голодная смерть (203.5; 204.23—24). Они, находясь в «горниле постоянно сжигающей бедности» (207.18—19), «лишились всего вплоть до самой ничтожной частички, кроме голых тел с их страданиями и нищетой» (207.14—16).

В «Разговоре между богатыми и бедными» часто звучит понятие «средние». Без сомнения, прав И. Шевченко, полагая, что термин «hoi mesoi» почти также неопределен, как «богатый» (207.200). «Средний» — это не «богатый» и не «бедный», не «высший» и «низший». Именно в таком ключе говорится о «средних» в «Разговоре...» Алексея Макремволита. Hoi mesoi здесь решительно отмежевывается от двух крайностей общества (ton duo akron — 207.210.18) — знати и нищих. Из текста этого сочинения явствует, что речь идет преимущественно о городском населении. И «богатые», и «бедные» включены в «середины». Таким образом, мы видим здесь тех, кто трудится, с одной стороны, и тех, кто дает возможность прокормиться, с другой. В «середине» оказываются представители ремесленников и торговцев всех рангов, предприниматели, собственники городских земель и мастерских, то есть люди, представляющие различные категории населения. Таким образом, «середины» социально неоднозначны<sup>10</sup>.

Алексей Макремволит предлагает по сути дела более модифицированный (насколько это позволительно в риторическом сочинении) стратификационный принцип общества. В основе этого принципа лежит четырехстепенное членение общества: «крайность» — знать; «середины» — «богатые»; «середины» — «бедные»; «крайность» — нищие. Автор настолько противопоставляет статусы представителей «середины», что объединить их в один стратификационный срез становится невозможным.

Нарисовав такие контуры социальной структуры, Алексей Макремволит имел прежде всего в виду ситуацию в городе: он был горожанином, жителем столицы — эти мотивы ему были ближе и задевали сильнее.

Основная тема «Разговора...» Алексея Макремволита — тема социальной несправедливости. Основой контраргументов писателя является позиция «богатых», сводящих причины возникновения бедности в обществе к лени и нежеланию трудиться. О нищих они говорят: «Разве не из лени предпочли они бедность?»

(212.30—31). Известные слова апостола Павла «Кто не хочет трудиться, тот не ешь» трансформируются в устах «богатых» во фразу иного смысла: «Нет такого обычая — кормить даром тех, кто не служит» (205.27). Подмена понятия «трудиться» (роπεῖν) понятием иного смысла — «служить» (δουλεῖν) сама по себе выразительна. Макремволит неодобрительно относится к переосмыслению слов апостола Павла, подчеркивая равную зависимость всех от Бога: «А какую же вы несете службу Господу за то, что вы получили?» (205.19—20).

Алексеем Макремволитом отмечен созидательный характер труда людей: «...Из нашей среды выходят пахари, строители домов и грузовых кораблей, ремесленники, на которых держатся все города» (210.8—10). Но и богатые уверены, что их жизнь полна трудов, порой и более тяжелых, чем труд простого человека: «Но ведь гораздо труднее сохранить богатство, чем приобрести его... сколько у нас мыслей о приумножении наших владений, но, с другой стороны, сколько опасений относительно того, чтобы сохранить все это» (212.20—25).

Труд людей, на которых «держатся все города, по мысли Макремволита, не получает соответствующей компенсации. «Бедные» осознают как проявление несправедливости отсутствие равного соотношения между трудом и его оплатой: «...Мы много и тяжело трудимся, но никакой или почти никакой выгоды не получается» (205.28—29).

«Бедные» Макремволита причиной своего бедственного положения считают алчность и прямой захват принадлежащего им богатыми людьми: «...Вы присваиваете себе то, что принадлежит всем... Господь милостив, ибо если бы вы смогли овладеть и солнцем, вы бы не сочли нас достойными наслаждения им» (203.3; 204. 13—15). В адрес «богатых» звучат в «Разговоре...» точно адресованные упреки: «...Вы не предоставляете нам за наши труды часть, полагающуюся нам по закону...» (211.13—15).

Постепенно эта тема у Макремволита приобретает более решительный характер («До каких пор мы будем терпеть вашу жадность...» — 203.1). После многочисленных просьб и упреков («кормите нас так, как вы кормите своих собак» — 208.19—20), вложенных в уста «бедных», Макремволит подводит читателя к четко сформулированным требованиям этой группы общества: «Мы

требуем от вас вернуть нам наше» (214.6). Созвучность настроениям низов зилотского движения, в разгар которого и был написан «Разговор между богатыми и бедными», ярко отражена в этом требовании «Дайте нам наше» (*Dote hemin ta hemetera* — 214.12).

Алексей Макремволит осознавал, что наблюдаемая им острая социальная несправедливость имеет прямой выход в политическую сферу, и адресовал свои претензии непосредственно правительству: «Правитель государства, чтобы не осквернить и себя в этой грязи, должен был бы принять решение, угодное Богу, и изгнать из правительственного дворца тех, кто не заботится о своих подданных» (210.13—16). Разумеется, голос Макремволита не был слышен в верхах. Но то, что упрек правительству прозвучал из уст писателя, далекого от придворных кругов, говорит об остроте общественных конфликтов в стране. «Разговор между богатыми и бедными», не являясь образцом высокой литературы, отражает между тем ту ситуацию прозрения, которая характерна лишь для кризисных периодов. Алексей Макремволит не был провидцем, увидевшим то, что было скрыто от других. Напротив, он отражал обыденный уровень сознания. И этот уровень свидетельствовал о неординарности положения в империи: почти полную безвыходность ситуации начинали осознавать все.

## Из двух зол выбирают наименьшее

Вопреки официальной политической доктрине, провозглашавшей особое положение второго Рима в христианской ойкумене, его неколебимое могущество и высокий международный авторитет, к середине XIV в. многим было ясно, что империя не только не может проводить самостоятельного внешнеполитического курса, но и сама может стать объектом завоевательной политики соседей.

Алексей Макремволит не примыкал к хору тех, кто прославлял величие империи и ее особое положение центра ойкумены. Дни, «когда процветала наша империя и вера» (35, 213.13), воспринимаются им как далекое прошлое. Он противопоставляет настоящее своей страны счастливым для нее временам: «Тогда мы владели самыми дальними землями, нынче же у нас не

осталось провинций... тогда нам были подчинены все те народы, от которых сейчас мы зависимы во всем. Мы... илоты и трижды плененные» (Там же, 213.13—19).

Основными соперниками Византийской империи Алексей Макремволит считает латинян и турок. Это были для империи те два «зла», между которыми приходилось выбирать, поскольку страна не имела возможности достойно противостоять давлению ни с востока, ни с запада.

Отношения с латинянами рассматривает Макремволит в сочинении «Историческое слово». Латиняне представлены здесь генуэзцами. Писатель прослеживает постепенно утверждение купцов из Генуи на византийской земле. Он связывает появление генуэзского поселения близ Константинополя с реставрацией Византийской империи. Автор замечает, что генуэзцы появились в Византии, «когда первый Палеолог получил скипетр царской власти...» (144.1—2)<sup>11</sup>. Сначала жители столицы видели на месте генуэзского поселения скромные деревянные палатки (144.9—10), но позднее, когда эти постройки погибли в пожаре, император поселил их «внутри бухт города» (145.5—6). Здесь возникли вместо маленьких палаток многоэтажные дома, гостиницы, был построен большой флот (145.24—28). Алексей Макремволит отмечал, что генуэзцы сразу же получили свободу торговли и льготы (144.8—9). При уплате ими телоса, по мнению писателя, богаче от этого не государство, а сами налогоплательщики (144.12—145.2).

Отношение Алексея Макремволита к поселившимся близ византийской столицы итальянским купцам было резко негативным. Он называет их «родом дерзостным и неумолимым» (144.3), считая, что Генуя является родиной «воинственности и пиратства» (144.6—7). Макремволит связывает с именами генуэзцев убийство и неблагодарность (144.4). Он называет родиной поселенцев в константинопольской Галате не столько Геную, сколько геенну огненную (144.4—6), обыгрывая внешнее сходство слов «Γεννοια» и «γεεννα».

По Макремволиту, генуэзцы вели себя нагло на византийской земле, «презирая и оскорбляя автократора» Иоанна Кантакузина (146.13—14). В ответ на внесенное Кантакузином изменение в таможенной политике империи, сократившее торговые льготы жителей Галаты, последними были начаты военные действия (276). В огне



пожаров, организованных генуэзцами в предместье Константинополя и в гавани, где шло строительство византийского флота, погибли дома, стены которых, по мнению Алексея Макремволита, украшали ранее город, как ожерелье, а также храмы, святылища, баржи, большие корабли, шлюпки (147. 5—15).

В войне, принесшей византийцам ущерб (153.11—12), христиане-генуэзцы проявили жестокость, которую Алексей Макремволит склонен сравнивать с поведением варваров. Он пишет, что генуэзцы «превзошли в бесчеловечности и жестокости всякого варвара и нечестивого» (147.28—29). Писателя возмущает, что латиняне вели себя подобным образом против тех, кто ранее оказывал им покровительство. По его мнению, генуэзцы совершили такую несправедливость в отношении благоденствия византийцев, «какую не превзошли бы ни скифы, ни агаряне» (147.29—31).

Приведенные цитаты из сочинений Алексея Макремволита свидетельствуют, что византийцы в силу остроты внешнеполитической ситуации вынуждены были постоянно сравнивать западных и восточных врагов империи, итальянцев и турок.

Как описывает Алексей Макремволит нашествие турок на византийские земли? В «Плаче», посвященном храму Софии, пострадавшему от землетрясения, писатель говорит о разрушительном характере турецких набегов на византийские территории: «Не они ли совершали набеги на всю нашу землю и опустошали ее? Не населяли ли они наши прославленные и почитаемые города, с жителями которых, ранее пребывавшими в благополучии и не изведавшими зла, они обращались, как с рабами? Не были ли мы по всей земле подвергнуты пленению? Не были ли из-за этого наши деревни и города опустошены и покинуты жителями?» Алексей Макремволит оплакивает истребление жителей империи турецкими воинами: «Не были ли мы сыновьями агарян преданы резне, как овцы?... не были ли наши кости плачевно разбросаны вокруг во время бесконечных боен, а наши тела не были ли пищей птицам в небе и животным на земле?» (26, 30—37).

Казалось бы, как итальянцы, так и турки предстают под пером Макремволита как жестокие враги. Однако чувствуется особо враждебная настроенность Алексея Макремволита по отношению к итальянцам. Он подвер-

гает критике латинян прежде всего за то, что они под-  
няли руку на своих братьев-христиан. Макремволит пи-  
шет в своем «Историческом слове»: «Открыто борющимся  
с почитателями Креста не следовало уважать и  
почитать Крест, но орудие зла — змею» (148.14—16).

Алексей Макремволит усматривает в поведении гену-  
эзцев стремление представить себя совсем иными, неже-  
ли в действительности. Он называет латинян «разыгры-  
вающими крайнюю справедливость и фарисейски хва-  
стающими, что от учителей своих они имеют учение:  
из-за чужого не вступать в борьбу никогда в жизни»  
(147.31—33, 148.1). Высшим упреком в адрес генуэзцев  
со стороны автора «Исторического слова» является об-  
винение их в неуважительном и даже кощунственном  
отношении к Богу (148.19—21). Алексей Макремволит  
приводит примеры, когда латинские священники, одев  
священнические одежды, плясали, собутыльничали, дра-  
лись, презируя таинства христиан; были слышны «крики  
наглостей и ужасных кощунств» (148.24—27).

Порой даже ощущается стремление Алексея Макрем-  
волита оправдать турок в их сравнении с латинянами.  
Писатель считает, что уничтожение и разрушение хри-  
стианских икон мусульманами не является глумлением  
над ними, ибо это совершается ими неразумно. К тому  
же, по мнению Макремволита, Бог в душах людей пре-  
восходит Бога, изображенного на иконе (339, 196,  
прим. 62).

Подобно многим своим современникам, Алексей Мак-  
ремволит, расставляя акценты в оценке врагов Византии,  
стремится дать объяснение внешнеполитическим неуда-  
чам империи. Отражая мнение своих соотечественников,  
писатель отмечает, что еще недавно империя была до-  
статочна сильна в военном отношении. Когда началась  
византийско-генуэзская война, «все считали, что римляне  
победят бесспорно» (153.15). Макремволит упоминает о  
«множестве конных упряжек и триер, и воинов на них,  
и всадников на суше, и силы пехотинцев, и неудержимо-  
сти натиска» (153. 17—20). Писатель тут же вносит кор-  
рективы в свое понимание условий победы: «... Победа  
является результатом не большой силы, а почитания  
добродетели и благочестия» (153.20—21). Таким обра-  
зом, Алексей Макремволит сводит проблему военную  
к проблеме нравственной.

Поражения византийцев Макремволит объясняет, как

было принято в то время, вмешательством дьявола: «Какое дьявольское излияние превратило (наши) торжества и празднества в несчастье, а бедствование латинян в благолепие и ликование?» (154.3—5). Писатель, используя форму треноса (плача), говорит, что отвратительный ветер погасил в душах зажженный ранее светильник добродетели (153.31—154.1). Самый весомый упрек в адрес соотечественников — отсутствие у них уважения к Богу: «отчужденный от Бога предается гибели» (154.12). Алексей Макремволит напоминает, что люди за нравственные прегрешения перед богом испытывали «в различное время веков» «и грады, и землетрясения, и наводнения, и насилия духовные, и голод, и чуму, и гражданские войны» (*emfulioi poletoi*). По мнению писателя, это «все совпало» в его время (155.19—22). Византийцы были побеждены гетуэцами по божьему предсмотрению (156.4—5).

Победы турок на византийской земле Алексей Макремволит оправдывает их моральным превосходством над ромеями. Писатель считает, что «многие из них по сравнению с нами во много раз опережают нас проявлением веры» (338, 196, прим. 62). Уничтожая христианские иконы, мусульмане совершают меньший грех, нежели христиане, каждодневно уничтожающие бога в своих душах: «Мы же более тех (турок.— *М. П.*) его оскорбляем» (Там же). Писатель утверждает, что турки были орудием Божьего гнева, а турецкое нашествие ниспослано Богом «за грехи наши»: «...Мы всегда бываем побеждены военной хитростью варваров..., ибо души находятся в плену пагубных намерений...» (274, 225, прим. 2).

Аналогии Алексея Макремволита в конечном счете сводятся к социальным основам. Он считает, что несправедливость соотечественников по отношению друг к другу, скупость тех, кто обладал всеми богатствами мира, порождает то, что ниспосылаются на Византию свыше опустошительные войны: «Это нелепо, что евреи и мусульмане человеколюбивы и милосердны, а ученики Христа, по природе человеколюбивого и милосердного, бессердечны и скупы по отношению к единомышленникам» (35, 205.11—14). Выясняя причины поражения Византии в войне с гетуэцами, Макремволит среди тех нравственных проявлений, которые ненавистны Богу, называет корыстолюбие (155.1—2).

Признавая несостоятельность внешней политики Византии и ослабление ее внешнеполитического авторитета, Алексей Макремволит усматривал в этом прежде всего проявление социальных недугов: Его можно считать единственным из писателей середины XIV в., кто настойчиво и недвусмысленно указывал на внутренние социальные причины внешнеполитических неудач империи. Алексей Макремволит видел в поражениях Византии проявление божественного решения, карающего византийцев за несправедливость в сфере человеческих отношений, за корыстолюбие и алчность.

Прошли те времена, когда империя была лидером в международных делах региона Юго-Восточной Европы. Сейчас ей приходилось из двух зол — итальянцев и турок — выбирать наименьшее. Алексей Макремволит, размышлявший о будущей судьбе империи, считал неприемлемым господство латинян: если нет другого выхода, пусть уж лучше турки, чем итальянцы. Эта позиция была близка настроениям демократических слоев населения, ненавидевших западных христиан со времен Четвертого крестового похода, принесшего Византии латинское владычество, длившееся пять с лишним десятков лет. Некоторые из интеллектуалов тоже признавали турок меньшим для Византии злом в связи с их веротерпимостью (323, 143, 145, 151—153). К XV в. турецкий тюрбан для многих стал предпочтительнее латинской тиары (216, 34—35).

## Близится конец света

Идея конца света не нова. Люди всегда осознавали, как хрупок мир, в котором они живут. Со времен Ветхого завета, содержащего предчувствия и предреkania гибели, мысль о неизбежности всеобщей катастрофы стала притчей во языцах многих авторов (365; 215; 178). Можно назвать десятки византийских писателей, сочинения которых содержат пророчества о конце света. Для византийцев конец света (*telos tou kosmou*) был связан обычно с гибелью Константинополя в противоположность западному тезису о вечном Риме.

На основании библейских текстов нельзя установить срок наступления катастрофы. В Евангелии написано:

«Небо и земля прейдут... О дне же том и часе никто не знает, ни ангелы небесные, а только Отец мой один»<sup>12</sup>. В связи с неопределенностью времени наступления катастрофы, любой эксцесс в общественной жизни или в природе сразу поднимал волну эсхатологических настроений. Византийцы стремились вычислить дату приближающегося светопреставления либо по расположению небесных тел, либо на основании изучения текстов Библии (274, 212—213; 272). Христианский греческий мир рассчитал время наступления конца света, исходя из библейской легенды создания земли и людей в течение шести дней, и отнес его к седьмому тысячелетию по аналогии с седьмым днем Творца<sup>13</sup>: «...У Господа один день, как тысяча лет, и тысяча лет, как один день»<sup>14</sup>. Поскольку седьмое тысячелетие от сотворения мира истекло к концу XV в.<sup>15</sup>, эсхатологические настроения на фоне бедствий империи Палеологов приобрели особую актуальность. Поздневизантийская литература была полна предсказаний конца света.

Плач Алексея Макремволита «На разрушение св. Софии от многократных землетрясений» (26)<sup>16</sup> концентрированно отражает эсхатологические настроения эпохи. Сам жанр плача (треноса) довольно демократичен.

Макремволит начинает свой Плач словами: «Горькое и тяжелое время жизни ежедневно отовсюду несет тяжелые несчастья...» (3—4). Предлогом для написания Плача было одно из тех многих землетрясений, которые приносили беды жителям Константинополя<sup>17</sup>. В землетрясениях Алексей Макремволит, также как и все его современники, усматривал признаки приближения конца всего мира. Знамения (ta semeia), «которыми предвещал Творец приближение к концу его» (5—6), автор Плача, наряду с несущими разрушения землетрясениями, видел в тучах саранчи, затмевавших солнце и погубивших виноградники<sup>18</sup>, в разливах рек, ливнях и граде<sup>91</sup>, в затмениях солнца и луны<sup>20</sup> (16—30).

Традиционна не только тема «Слова на разрушение св. Софии» Макремволита, не только приведенные выше аргументы. Автор использует в своем сочинении буквально все положения Ветхого и Нового заветов, прямо или косвенно говорящие о неминуемости конца мира. Особый акцент он делает на предсказаниях Книги пророка Даниила, к которой, собственно, апеллирует и Новый завет<sup>21</sup>. Излагаемый Даниилом сон Навуходоносора

о смене царств Алексей Макремволит вспоминает для обоснования гибели Византийской (Ромейской) империи, последней из четырех царств (мидяне, персы, греки и римляне), соответствующих частям тела истукана, состоящим из золота, серебра, меди и железа<sup>22</sup>. Макремволит видит в современном ему состоянии империи «конец великих властей» (77—78). Обосновывая неминуемый конец света, автор обращается и к другой легенде из Книги пророка Даниила: о четырех зверях, вышедших из моря<sup>23</sup>.

Эмоциональным апогеем Плача являются строки, посвященные разрушению главного константинопольского храма св. Софии, который предстает под пером Макремволита как «предмет гордости всех нас и украшение», знаменитый во всех землях и великолепный храм, «великое чудо ойкумены», «известность, слава, вселенная, убежище, радость и гордость» (44—48). Для Алексея Макремволита и его современников разрушение св. Софии было настоящей катастрофой. Со времен Юстиниана главный столичный храм считался совместным творением людей и небесных сил. Эта мысль, нашедшая выражение в сочинении автора VI в. Прокопия Кесарийского<sup>24</sup>, повторена в Плаче Алексея Макремволита: «...Строительство его было их взаимной связью» (50—51). Бог был причастен к созданию храма — Он и разрушил его. В этом парадоксе — кульминация «Слова на разрушение св. Софии». Макремволит подчеркивает трагичность этого противоречия: «...Бог — Творец, а разрушение, конечно, Творцу враждебно» (57). Крушение храма св. Софии было, по Макремволиту, крушением связей людей с Богом — последним из моря несчастий, обрушившихся на империю: «Это вершина несчастий, это ясный знак отдаления Бога и конца мира» (49—50).

Вопросы веры и благочестия занимают значительное место в Плаче Алексея Макремволита. Это и понятно: тема сочинения навеяна впечатлением от разрушения главного храма столицы. Макремволит, так жаждавший «божьего покровительства», решительно утверждает, что Бог отвернулся от людей, что он раздражен. Чем же объясняет это Макремволит, признававший, что Бог по своей природе человеколюбив, что «Бог есть любовь и справедливость, и мир, и истина» (53—55)? Писатель убежден, что Божий гнев ниспослан за грехи людей, за недостаток веры и добрых дел. В дни, когда порождено

много зла (11), когда люди отдали души дьяволу (65), начали рушиться «живые храмы» Бога — люди, в душах которых «он живет и остается, и ходит», ибо нет для Бога на земле места более близкого, чем непорочная душа человеческая (62—64) <sup>25</sup>.

Алексей Макремволит уверен, что поклонение иконам («изображения его мы почитаем и преклоняемся» — 59) не есть еще поклонение Богу: «...Он нас не знает, и никакая честь икон ему не честь, когда подлинник оскорбляется» (60—61) <sup>26</sup>. Православные, оскорбляющие Бога, по Макремволиту, более нечестивы, чем турки, уничтожающие деревянные иконы (196, прим. 62). Итак, падение нравственности и малое благочестие являлись причинами, вызвавшими Божий гнев, и свидетельствами приближения конца света.

Одновременно Алексей Макремволит развивает в Плаче тему общественных эксцессов, прежде всего междоусобных войн, в которых он видел осуждаемое Богом братоубийство (37—38). Неудачи во внешней политике, по Макремволиту, были предопределены свыше и также означали приближение конца света.

Особенность Алексея Макремволита как писателя проявлялась в том, что в его эсхатологической концепции доминируют социальные мотивы. Тема социальной несправедливости напрямую связывалась им с неизбежностью Божьего гнева и осуждения. Он начинает свой «Разговор между богатыми и бедными» рядом риторических вопросов: «До каких пор общий для всех нас Отец будет терпеть, взирая, как вы присваиваете себе то, что принадлежит всем? Доколе он не проявит своего гнева и не сотрясет землю, глядя на нас, умирающих от мучительной бедности, и на вас, имеющих более, чем нужно человеку, и зарывающих это в землю?» (35, 203.2—4).

Видя взаимосвязанность всего в мире, Алексей Макремволит развивает мысль о соотношении частного и общего («или вы не видите внутренней общности тел, когда из-за отдельной части испытывает страдания целое?» — Там же, 203.12—13) и об ответственности части перед общим («Целое проявляет алчность и враждебность всякий раз, когда видит, что отдельные части подвергнуты недугу», «...целое испытывает отвращение к частям, пораженным подобными болезнями и, охваченное гневом, по повелению создателя, беспощадно унич-

тожает их, чтобы и самому не быть оскверненным ими» — Там же, 203.15—16; 204.1—4). «Общее» представляет грозную карающую силу. Иногда это «общее» понимается Макремволитом как земля, на которой живут все люди. В этом случае землетрясения (а «Разговор между богатыми и бедными» был написан под впечатлением одного из них) означали возмездие в отношении алчных и творящих несправедливость: «Она же, общая для всех мать, совершенно не вынося этого, справедливо сотрясается, стремясь поглотить тех, кто поступает так» (Там же, 203.6—8).

Макремволит полагал, что все катаклизмы прошлого были результатом возмездия со стороны «целого» в отношении общества, зараженного бессердечием, несправедливостью, алчностью, властолюбием, склонностью к неге и наслаждениям за счет несчастий других. Увещевая своих современников примерами из Библии, Алексей Макремволит по сути дела предрекает и будущее возмездие: «Пусть вас убедят современники Ноя, уничтоженные водой из-за невоздержанности в страстях; или содомляне, из-за любви к наслаждениям сожженные огнем, спустившимся сверху; или египтяне, из-за властолюбия которых были скрыты тьмой воздух и море; или современники Дафана и Авира, которых земля, разверзнувшись, поглотила из-за честолюбия...» (35, 203.17—204.1).

Считал ли Алексей Макремволит *telos tou kosmou* фатально неизбежным? Эсхатология как философская концепция оценки человеческой жизни и реализации человеком своего назначения существовала во все века осмысленной человеческой истории и особенно активизировалась в кризисные периоды. Это была не столько безоглядная вера в грядущий конец, сколько предупреждение человечеству о возможности глобальной катастрофы, если люди не будут следовать своему назначению и встанут на путь безверия и кощунств — нравственных, политических, социальных. «Слово на разрушение св. Софии» Алексея Макремволита было скорее криком не ужаса, а возмущения. Эсхатологические сочинения не звали к пассивности (176). Как только в прежние времена империя выходила из трудной ситуации, эсхатологические предсказания шли на убыль: люди всегда хотят верить в конечную победу добра. В отношении поздней Византии можно привести удачно сформулированную



оценку Ж.-Л. ван Дитена: «Не эсхатологическая идеология сделала конец неотвратимым, а неотвратимый конец сделал эту идеологию спасительным якорем, чтобы духовно выдержать до конца» (216, 25). Плач Алексея Макремволита содержит элементы надежды: писатель возвещает о приближении часа, когда придет к людям Сын человеческий для установления царства вечного вместо гибнущих царств (26, 78—81).

\* \* \*

Без Алексея Макремволита современные представления о поздневизантийской духовности, о взаимоотношениях человека и общества, о мире «маленького» человека были бы значительно беднее. Этот «полуинтеллектуал» несколько уравновесил своими безыскусными и искренними сочинениями тот крен в сторону элитарности, который был присущ византийским творческим кругам.

## Заклучение

В Византии XIV в. среди думающих и пишущих людей трудно найти равнодушного к судьбам своей страны. Еще теплилась надежда выжить, каким-то чудом выбраться из сложного стечения обстоятельств. Но рядом с надеждой жили страх и отчаяние. По-разному вели себя *viri literati* в это тяжелое для империи время. Одни из них надеялись в результате победы того или иного магната увидеть на троне сильного правителя, способного вывести корабль империи из бушевавшей стихии внешних вторжений и внутренних междоусобий в тихую гавань благополучия. Другие в условиях всеобщего смятения искали прибежище в нравственном очищении, могущем дать опору в трудные дни жизни. Некоторые ратовали за преодоление замкнутости и сложившейся веками надменности византийской культуры и за обогащение ее культурой соседних народов. Были и такие, кто, отчаявшись увидеть воплощенными идеалы социальной гармонии, предвещали конец света.

Византийские интеллектуалы давно уже понимали, что политическая идеология страны не соответствует реальной ситуации. Однако, хотя отдельные страницы их сочинений звучали как последний приговор империи, в других ситуациях из-под пера только что выведшего жесткие слова критики лились пропитанные угодническим елеем строки. Большинство литераторов, будучи горожанами, не имея кормящих их земель, вынуждены были искать императорских щедрот — и ждать от них стоической принципиальности было бы наивно.

Над интеллектуальным миром Византии довлела традиция поведения и оценок. Чтобы принадлежать к интеллектуальной элите, *viri literati* должны были владеть высоким искусством литературного жанра: панегирик и

памфлет требовали разных слов. Нарушение жанровых законов могло быть сочтено проявлением невежества. Этим также может быть объяснено лавирование между императорским тронem, мэтрами литературных салонов и потребностью словом предотвратить беду. Объективно византийские писатели соединяли в своих сочинениях традиционное и глубоко спрятанное индивидуальное отношение к тому, о чем они писали. Радикальность и порой даже революционность некоторых оценок ломались в их же сознании о монолит сложившейся догмы, а добрые побуждения утопали в многословии.

Можем ли мы доверять сочинениям византийских авторов в их оценках социального, экономического и политического состояния страны? Разумеется, современникам событий необычайно трудно до конца понять события текущего дня. Для того, чтобы оценить каждодневность как процесс, необходимо подняться над Временем, но это дается свыше и крайне редко. Адекватного отражения эпохи нельзя требовать от современников событий, так как каждый из пишущих мог обратиться лишь к отдельным явлениям, которые были ему ближе и волновали прежде всего его самого и людей его круга. Там, где не хватало информированности в том или ином вопросе, автор компенсировал ее традицией, а она порой несла опят многовековой давности.

Собираясь реконструировать общество по письменным памятникам эпохи, в изучении социально-экономических процессов резоннее обращаться к документальным источникам, прежде всего актам, зафиксировавшим купли-продажи, завещания, наследования, дарения, переписи владений и размеры налогов. Сочинения интеллектуалов дают здесь незначительный материал, ибо информативная наполненность их сочинений незначительна. Однако в изучении духа времени, культуры и идеологии общества византийская риторика, как и все нарративные сочинения, незаменима.

Без сомнений, любое письмо, трактат, энкомий или псогос отмечены в высшей степени субъективными оценками. На тональность сочинения влияет все — погода, состояние здоровья, благополучие близких и, наконец, настроение, с которым автор берет в руки перо. Но все это, косвенно отраженное в написанном сочинении, тоже очень важно для нас, людей другой эпохи, чтобы ощутить то далекое и близкое, что характеризует время, к

которому мы обратились. Без человека и всего человеческого, что ему присуще, нет истории.

Несмотря на малую степень информативности и значительную субъективность, сочинения византийских интеллектуалов передают боль и страдания общества, а их авторы стремятся найти выход из трудной общественной ситуации. Испокон веков свое предназначение интеллектуалы усматривали в служении обществу. Хотя они представляли малую группу в населении империи, забота о стране и народе осознавалась ими, как их обязанность и прерогатива.

Византийские интеллектуалы выполнили свою миссию духовных посредников между греко-римским и современным миром. Аккумулируя ценности античной духовности, они способствовали трансляции византийской образованности в другие земли и эпохи. Та замкнутость византийской культуры, с которой боролись византийские интеллектуалы, была разомкнута после гибели империи, однако своим излучением вовне византийская цивилизация во многом обязана своим интеллектуалам, не дожившим до этого времени.

При чтении этой книги может показаться, что ее автор где-то не так понял византийского писателя, в чем-то обратил свое, сегодняшнее, в прошлое. Вполне возможно. Абсолютной адекватности понимания трудно достигнуть даже в отношении своего современника. Различие характера образования, стереотипов мышления и поведения является, конечно, неким барьером, преодолеть который нелегко. Однако, преодолев — более или менее успешно — этот барьер, осознаешь близость судеб, ситуаций, ошибок, составляющих то, что называется историческим опытом, в частности, опытом современной интеллигенции. Особенно это волнует, когда, миновав расстояние в шесть столетий, еще раз убеждаешься, в какой степени Россия унаследовала как положительный, так и печальный опыт Византии.

В исследовании византийского менталитета, наряду с работами общего плана, выявляющими закономерности и характеристические черты этого феномена, следует оставить место и портрету отдельного конкретного человека. Галерея портретов — надеюсь она будет! — позволит воссоздать не абстрактную византийскую интеллектуальность, а ее носителей, «людей пера» — в их борениях, страданиях, ошибках, изменах и надеждах.

## Примечания

### Очерк первый

<sup>1</sup> В исследованиях биографии Дмитрия Кидониса дата его рождения восстанавливается на основании речей и писем 40-х годов. Биографические очерки см.: 15, V—XXXIII; 289, 108—122; 292, 47—72; 293, 5—18; 293а, 116—119; 269, 57—71. Наиболее полный очерк жизни и характеристика личности Дмитрия Кидониса написаны Ф. Тиннефельдом (356).

<sup>2</sup> Л. П. Рейбо цитирует письма Кидониса по изданию Д. Камелли и называет отдельные устаревшие датировки писем.

<sup>3</sup> О дате и обстоятельствах, вызвавших появление письма, см.: 290.

<sup>4</sup> Р. Ленертц называет первую речь Дмитрия Кидониса к Иоанну Кантакузину прошением, а вторую — панегириком: 292, 51. Обе речи, думается, в равной мере вышли из-под пера экономаста.

<sup>5</sup> Ф. Тиннефельд предполагает, что речь идет о трусости сторонника Иоанна V Палеолога (17, 207, прим. 4).

<sup>6</sup> Полный перечень научных трудов и переводов Дмитрия Кидониса с указанием их изданий приведен Ф. Тиннефельдом (17, 63—72).

<sup>7</sup> То есть о тех спокойных днях, когда эта птица вьет гнездо.

<sup>8</sup> Впервые тема женщины в жизни и творчестве Дмитрия Кидониса была поднята Ф. Тиннефельдом. См.: 356, 58.

<sup>9</sup> Тема отношений Дмитрия Кидониса с современниками исследовалась Р. Ленертцем и Ф. Тиннефельдом (294, 353, 359).

<sup>10</sup> Характеристика Дмитрия Кидониса как личности и, в частности, анализ причин, проявлений и стадий его депрессии дан Ф. Тиннефельдом в очерке «К личности Кидониса». См.: 356, 59—60.

<sup>11</sup> Монодию на смерть Георгия Синадина Астры содержит письмо Дмитрия Кидониса, написанное осенью 1356 г. Тарханиоту (16, № 98).

<sup>12</sup> Письмо Дмитрия Кидониса Великому скевофилаксу, согласно убедительному комментарию Ф. Тиннефельда, сопровождало посланный скевофилаксу текст трактата «О пренебрежении к смерти». См.: 16, № 1; 17, № 82.

<sup>13</sup> Вопросы соотношения жизни и смерти, души и тела многократно варьировались в античных и средневековых сочинениях. Тема смерти воплощена в литературе различных жанров — от трактатов до проповедей и речей. См.: *Батюшков Ф. Д.* Спор души с телом в памятниках средневековой литературы. СПб., 1891; *Кулаковский Ю. А.* Смерть и бессмертие в представлении древних гре-

ков. Киев, 1899; *Соболев А. Н.* Загробный мир по древнерусским представлениям. Сергиев-Посад, 1913; *Лосев А. Ф.* Античная мифология в ее историческом развитии. М., 1957. С. 24—25; *Tenenti A.* Il senso della morte e l'amore della vita nel Rinascimento. Torino, 1957; *Sprandel R.* Mentalitäten und Systeme: Neue Zugänge zur mittelalterlichen Geschichte. Stuttgart, 1972; *Aries Ph.* Studien zur Geschichte des Todes im Abendland. Wien, 1976.

<sup>11</sup> Поскольку далее в этом разделе очерка цитируется один и тот же источник — трактат Димитрия Кидониса «О пренебрежении к смерти», порядковый библиографический номер его при повторном цитировании не указывается.

<sup>15</sup> Ср. Второе послание Коринфянам, V, 10: «Ибо всем нам должно явиться пред судилище Христова, чтобы каждому получить, соответственно тому, что он делал, живя в теле, доброе или злое».

<sup>16</sup> Тезис о бессмертии души, составляющий одно из основных положений христианского учения, изложен в большом количестве сочинений, в том числе и популярных. См.: *Митрофан*, мон. Как живут наши умершие и как будем жить и мы после смерти. СПб., 1885, ч. I; *Clemen C.* Das Leben nach dem Tode im Glauben der Menschheit. Leipzig; Berlin, 1920; *Гуревич А. Я.* Западноевропейские видения потустороннего мира и «реализм» средних веков // *Semeiotiche*. Труды по знаковым системам, 8. Тарту, 1977. (Учен. зап. Тартус. ун-та / К 70-летию акад. Д. С. Лихачева. Вып. 411. С. 3—27).

<sup>17</sup> Анализ средневековых эпитафий свидетельствует, что надгробные памятники средневековья, в отличие от античных, отражавших печаль по покинутой жизни, несут мысль о презрении к земному существованию, о ничтожности земного успеха, славы, счастья. См.: *Kajanto J.* Classical and christian: Studies in the Latin epitaphs of Medieval and Renaissance. Rome; Helsinki, 1980.

<sup>18</sup> Далее идут ссылки на «Апологию I» Димитрия Кидониса.

<sup>19</sup> Подробнее о паламизме и о борьбе паламитов и их противников см. в очерке о Николае Кавасиле.

<sup>20</sup> Трактат Прохора Кидониса «О сущности и энергии» в течение долгого времени приписывался Акиндину. См. об этом: 189, 737—738.

<sup>21</sup> Перевод полного текста письма см.: 107, 181—182.

<sup>22</sup> Это письмо, не включенное в изданное Р. Ленертцем собрание писем Димитрия Кидониса, было опубликовано Дж. Меркати (28, 346—355). Здесь использован немецкий перевод письма, выполненный Ф. Тиннефельдом.

<sup>23</sup> Далее следуют цитаты из «Апологии I» Димитрия Кидониса.

## Очерк второй

<sup>1</sup> Хронология жизни Николая Кавасилы вызвала большие споры в науке. До 50-х годов было принято относить его рождение к началу XIV в. После появления статей И. Шевченко и Р. Ленерта мы считаем Николая Кавасилу сверстником Димитрия Кидониса, т. е. относим его рождение примерно к 1322—1324 гг. См. также: 361.

<sup>2</sup> Т. е. Димитрий Кидонис молит о таком же спокойствии, как в те дни, когда эти птицы (зимородки) вьют гнезда.

<sup>3</sup> В это время Николай Кавасила, вероятно, и познакомился основательно с учением Григория Паламы, которое станет позднее основой его теологической концепции.

<sup>4</sup> Аф. Ангелопулос предполагает, что Николай Кавасила сопровождал во второй раз Григория Паламу в уже побежденную Фессалонику (180, 49—50), однако упоминаний об этом в источниках мы не встречаем.

<sup>5</sup> Хронология «Слова об архонтах» вызвала большие споры. Исследователи относят это сочинение Николая Кавасилы к различным периодам от 1344 до 70-х годов XIV в. Более убедительной из трех предложенных И. Шевченко датировок представляется первая (около 1344 г.—338, 170), а также близкая к этой датировка Аф. Ангелопулоса (приблизительно 1347 г.—180, 90). См. также: 208, 369—376; 137, 19.

<sup>6</sup> Это та императорская ипостась, которую Г. Хунгер на материалах прооймиев назвал сферой ответственности за подданных 250, 84—102.

<sup>7</sup> Тезис о политической изворотливости Николая Кавасилы счел снятым с повестки дня Г. Г. Бек, поскольку удалось установить, что ряд действий, ранее приписываемых Николаю, был связан с другими его современниками — Нилом Кавасилой и Михаилом Кавасилой (189, 780).

<sup>8</sup> В отделе рукописей Государственного Исторического музея хранится список XVI в. трактата Николая Кавасилы «Слово против ростовщиков». См.: Систематическое описание рукописей Московской Синодальной (патриаршей) библиотеки архимандрита Владимира. Ч. 1: Рукописи греческие. М., 1894, 213.5 (также 259, 439). По каталогу Саввы рукопись имеет шифр: Син. 426, л. 60—69.

<sup>9</sup> Оба сочинения, судя по аргументам, по постановке темы, акцентам, написаны Николаем Кавасилой примерно в одно и то же время. Письмо к Анне Савойской датируется более или менее определенно: автор говорит, что ему еще нет 30 лет. О дате письма см.: 239, 85; 335, 56; 291, 223; 180, 92; 301, 73.

<sup>10</sup> Трактат Кавасилы «Слово против ростовщиков» специально не изучался в исторической литературе. Чаще всего это упоминание о сочинении, ссылка на него, включение его в библиографический список, приведение нескольких цитат (350, 113; 70а, 178; 61, 343; 371, 77; 297, 12). Конспективно некоторые аргументы трактата рассмотрены Аф. Ангелопулосом (180). См. также: 277, где содержатся элементы оценки сочинения Кавасилы. Письмо «Благочестивой Августе о проценте», изданное в 1935 г. Р. Гийаном (240, 274—277), изучалось Р. Ленертцем (291) и И. Шевченко (335), однако не в плане отношения Николая Кавасилы к ростовщичеству, а в целях уточнения хронологии его жизни. Изложение общей фабулы письма мы находим у Р. Гийана (335, 81—87) и Аф. Ангелопулоса (180, 87—88).

<sup>11</sup> Далее следуют ссылки на «Трактат против ростовщиков» Николая Кавасилы.

<sup>12</sup> Книга пророка Иезекииля, 18.8. См. также: Исход, 22. 25; Псалтирь, 14.5.

<sup>13</sup> Левит, 19.17—18; 25.35—37; Второзаконие, 23.19.

<sup>14</sup> Евангелие от Луки, 6.35.

<sup>15</sup> Подобные выпады в отношении политики запрещения про-

центов отражены не только в рассматриваемом трактате. Можно вспомнить, что подобная ситуация создавалась во времена Василия I, запретившего ростовщичество. Об этом пишет Лев VI Мудрый в 83-й новелле: «Это распоряжение, вследствие бедности народа, привело не к лучшему, как думал законодатель, а к худшему. Раньше, в надежде на процент, многие давали ссуду, когда же появился закон, согласно которому нельзя извлекать выгоду из предоставления ссуды, некоторые стали бесчеловечными, жестокими и неотзывчивыми к нуждающимся в подобной ссуде...» (132, 48).

<sup>16</sup> Евангелие от Матфея, 25.41.

<sup>17</sup> Здесь и далее приводятся ссылки на письмо-прошение Николая Кавасилы «Благочестивой Августе о проценте» (21).

<sup>18</sup> Несомненно, что концепция Николая Кавасилы по вопросу о ростовщичестве оформилась не без влияния идей Платона и Аристотеля. Прежде всего, пожалуй, следует сказать о действенности платоновского тезиса умеренного аскетизма. Платон, ратуя за справедливый тип государства, говорит, «что в нашем государстве не должно быть ни золота, ни серебра, ни большой наживы путем ремесел и ростовщичества...» (Законы. Кн. 5. 222. 747 В). Платоновская позиция в отношении ростовщичества совершенно определена: «Нельзя... отдавать деньги под проценты: в этом случае позволяется вовсе не возвращать ростовщику ни процентов, ни всего долга» (Там же, 216. 742 С.). Однако, как позднее и Кавасила, Платон, выступая против ростовщичества, признавал необходимость кредита (Там же).

Большое влияние на отношение писателей средневековья к накопительству, к богатству оказывал тезис Аристотеля о внутренней бессмысленности денег. Аристотель резко осуждал ростовщичество, превращавшее деньги в объект собственности: «...С полным основанием вызывает ненависть ростовщичество, так как оно делает сами денежные знаки предметом собственности, которые таким образом утрачивают то свое назначение, ради которого они были созданы: цель денежных знаков — облегчить меновую торговлю, взимание же процентов ведет именно к росту денег... Описанный род наживы состояния оказывается противоестественным по преимуществу» (Аристотель. Политика, 28. I, 3.22—4.2).

Интересно заметить, что вслед за Аристотелем, обыгрывавшим этимологию слова «процент» (*tokos* — приплод, дитя.— Там же), Николай Кавасила также обращает внимание на этот нюанс, придав своему сравнению окраску резкого противопоставления: «Как тебе не стыдно (подобное занятие) называть лучшим из всех имен?» (30, т. 150, 733 В).

Влияние тезиса Аристотеля о том, что деньги могут рассматриваться лишь как мерило ценности, на общественную психологию средневековья было необычайно велико. По Аристотелю, «деньги не могут родить деньги», они бесплодны, непродуцательны. Это положение в учении греческого философа породило средневековый тезис «*rescupia rescupiam non potest*». Плоды может давать только земля. В цепи аргументов сочинений Николая Кавасилы можно выделить этот аристотелевский тезис. Он утверждает, что если земля должна родить согласно природе (*kata fusin*), то медь и золото могут давать рост только вопреки природе (*para fusin*). По Кавасиле (Там же, 748 С.), именно этот противоестественный рост и порождает общее бесплодие.

Среди писателей средневековья можно назвать много имен тех,



кто выступал против ростовщичества (Августин, Иероним, Фома Аквинский, Евстафий Солунский, Савонарола, Лютер и другие). Но следует заметить, что мотивы, побуждавшие их к критике, были различными. Доминиканский монах Джироламо Савонарола, например, поднял свой голос против «зловредной бездны и гнуснейшего червя ростовщичества», выражая настроения средних слоев бюргерства Флоренции конца XV в. против складывавшегося ростовщического капитала и экономического засыла патрициата города (58, 229). Английский богослов начала XVII в. Роджер Фентон порицал ростовщичество с позиций класса феодалов в эпоху, предшествующую буржуазной революции (224). Лютер же выступал против несправедливого взимания процента, отражая взгляды умеренного бюргерства, составлявшего основу реформационного движения Германии (159). Аргументы Лютера против ростовщичества являются весьма традиционными для средневекового образа мышления. Представитель же более радикального направления в реформации Жан Кальвин, учение которого соответствовало интересам буржуазии периода первоначального накопления капитала, действительно проявил в своей оценке ростовщичества новую экономическую ситуацию: он выступил в защиту взимания процента. Выразитель традиционно средневековой точки зрения на процент английский богослов Р. Фентон называет Кальвина «главным патроном ростовщичества» (224, 11).

Из названных писателей к Николаю Кавасиле ближе всех по концепции стоит Роджер Фентон. Эти авторы, разделенные во времени двумя с лишним столетиями, приводят один и тот же набор аргументов, направленных против ростовщичества. Однако позиция Николая Кавасилы может считаться соответствующей тем феодальным условиям жизни, которые имели место в Византии середины XIV в., когда не было каких-либо основ для проявления процесса накопления ростовщического или торгового капитала, когда взимаемый процент аккумулировался ростовщиками и не использовался широко в целях кредитования и укрупнения производства. Р. Фентон писал в эпоху, когда в Англии активно протекал процесс первоначального накопления капитала. Деятельность ростовщиков в этот период приобрела новое социальное звучание — они превратились в активных участников процесса накопления капитала.

<sup>19</sup> Начиная с Никейского собора 325 г., осуждение ростовщичества содержали декреты многих синодов, а также творения отцов церкви. Порицание ростовщичества мы находим и в западной церкви. В 443 г. папа Лев осудил как светских, так и духовных ростовщиков. В 1179 г. по предписанию папы Александра III ростовщики были отлучены от церкви. В 1311 г. папа Климент V заклеивал как ересь мнение о допустимости ростовщичества.

<sup>20</sup> За борьбой паламитов и антипаламитов стояли политические силы страны. См., например, об этом 109, раздел «Отношение к паламизму как проявление политического credo».

<sup>21</sup> «Слово против нелепостей Григоры». Николая Кавасилы не привлекло значительного внимания исследователей. Наиболее подробные сведения о памфлете мы находим у Р. Гийана, автора эссе о жизни и творчестве Никифора Григоры (238, 46—49). Французский исследователь, обращаясь к истории изучения памфлета, отмечает, что ранее — в связи с путаницей в рукописях — рассматриваемое сочинение ошибочно приписывалось дяде Николая, Нилу Кавасиле. Гийан находит опус Кавасилы довольно остроумным,

но построенным на преувеличениях. С. Салавиль в исследовании о теологическом учении Николая Кавасилы замечает, что памфлет носит скорее политический характер и не касается вопросов доктрины (34, 18). Издатель текста памфлета А. Гарсия подчеркивает, что памфлет имсет чисто документальный интерес и не вносит новых элементов в исихастские споры (20, 523). Г. Г. Бек в докладе на XII Международном конгрессе византинистов отметил, что цель автора памфлета — защитить от нападок Никифора Григоры скорее своего дядю Нила Кавасилу, чем сам паламизм (190, 80). С замечанием Г. Г. Бека о том, что Николай Кавасила даже не воспринимает Григору серьезно, нельзя согласиться: высокий полемический накал сочинения свидетельствует об обратном. В целом сведения о памфлете в исторических исследованиях носят самый общий характер.

<sup>22</sup> Далее в тексте идут ссылки на текст «Слова против нелепостей Григоры».

<sup>23</sup> Обвинения в невежественности и самонадеянности являются традиционными в византийской памфлетной литературе. См. памфлеты Арефы, Офрида, Никифора Григоры и др. (163, 242—243; 44, 42—43; 85; 146, 251—253).

<sup>24</sup> В византийских памфлетах часто встретить иронию по поводу мнимой учености высмеиваемого лица (146, 253).

<sup>25</sup> О теории познания Никифора Григоры см.: 238, 204—208.

<sup>26</sup> Обвинения в богохульстве являются стереотипными для византийского погоса. См., например, 163, 242, 244.

<sup>27</sup> Илиада, XIX, 404—418.

<sup>28</sup> О характере Никифора Григоры см.: 238, 91—106.

<sup>29</sup> Г. Г. Бек подмечает, что Николай Кавасила бросает в памфлете упрек Григоре за его мифологические «баранки» и пустые фразы, построенные на подражании античным формам (190, 74, прим. 44).

<sup>30</sup> Учению Григория Паламы о проблеме аскетизма в его интерпретации посвящено огромное количество исследований. См. библиографию: 347; 89.

<sup>31</sup> 30, 151; 34. Тексты этих сочинений многократно переводились на европейские языки. См.: 180, гл. II, 1. Русский перевод «Изъяснения Божественной литургии» — 8 (перепечатка: 6). Перевод на русский язык «Жизни во Христе» относится к 1874 г.

<sup>32</sup> В главе рассматривается лишь нравственный аспект теологической концепции Николая Кавасилы, преимущественно на основе сочинений еп. Алексия, М. Лот-Бородина, О. Клемана, Аф. Ангелопулоса.

<sup>33</sup> Эту устаревшую точку зрения продолжает разделять «Журнал Московской патриархии». См.: 6, № 5. С. 75. См. также: 155, 228.

<sup>34</sup> Аф. Ангелопулос считает, что Николай Кавасила сначала стал монахом, а затем священнослужителем (180, 74).

### Очерк третий

<sup>1</sup> Неопубликованные сочинения Алексея Макремволита находятся в рукописи Sabbatikus 417 XIV в. иерусалимской патриаршей библиотеки. См.: 338, 189, прим. 12.

<sup>2</sup> В течение долгого времени автором «Лукия, или осла» считался Лукиан из Самосаты. В исследовательской литературе спор шел преимущественно не об авторе повести, а о первенстве в избрании темы Лукием из Патр, Лукианом Самосатским и Апулеем. В настоящее время авторство Лукиана решительно подвергнуто сомнению. Автором «Лукия, или осла» сейчас называют условно некоего Псевдо-Лукиана. Однако несомненно, что Алексей Макремволит воспринимал эту повесть как сочинение, принадлежавшее перу Лукиана. Свою «Аллегорию» Макремволит начинает с упоминания имени Лукиана. Нами ни в коей мере не решается вопрос об авторе повести. Следуя за Алексеем Макремволитом, будем называть его Лукианом.

<sup>3</sup> О нравственных и аллегорических толкованиях греческого романа в Византии много написано С. В. Поляковой. См., например: 94.

<sup>4</sup> Послание к Филиппийцам, 3, 20.

<sup>5</sup> Евангелие от Матфея, 18, 11—12; Евангелие от Луки, 15, 4.

<sup>6</sup> Второе послание к Коринфянам, 2, 15.

<sup>7</sup> О некоторых прокантакузинистских настроениях Алексея Макремволита см.: 338, 191.

<sup>8</sup> Прочитированный фрагмент из «Плача на разрушение св. Софии» привлек внимание исследователей, поскольку это единственное упоминание о каком-то конкретном лице. И. Шевченко предположил, что речь идет о мегадуде Алексее Апокавке и его патроне — патриархе Иоанне Калеке (338, 192). Ст. Курусис же склонен видеть в этом лице главу турок Урхана и его покровителя Мухаммеда (274, 232). Убедительнее точка зрения Курусиса, поскольку «Плач...» был написан вскоре после землетрясения 1346 г. и в связи с этим нельзя предположить в качестве того, кто «пожирает нас», Алексея Апокавка, убитого еще летом 1345 г. Вряд ли можно определить отношение мегадудки и всепильного временщика Алексея Апокавка к патриарху Иоанну Калеке как отношение к патрону. Сомнительно объяснение намека тем, что Иоанн Калека был все еще в Константинополе (338, 191). Отсутствие имен является обычным для риторической литературы.

И. Шевченко усматривает прямую связь между отлучениями и землетрясениями в умах современников Макремволита, апеллируя к Краткой анонимной хронике (10 октября 11-го индиктиона 6851 (1343) года была большая буря на море. И многие были отлучены от церкви господином Иоанном. И произошло большое землетрясение рано утром. Были удары молнии, каких никогда не было, и продолжалось долгое время» (5, 285. 160—164; 292). Однако можно найти и другую аналогию, относящуюся непосредственно к тому землетрясению, которое явилось поводом для написания «Плача»: «13 мая 14 индиктиона во втором часу ночи был поврежден храм св. Софии. Кантакузин, выйдя из Дидимотики, захватил все крепости в Македонии. Оттуда он направился к столице вместе с турками и нанес большой урон христианам» (Там же. 286. 187—190; 291. Разрядка моя.—М. П.). В глазах византийцев 40-х годов нечестивые турки были страшным злом и Божьей карой. Отягощал это впечатление и договор о военном союзе, который заключил Иоанн Кантакузин с главой османского государства, Помолвка старого Урхана с дочерью Кантакузина Феодорой, состоявшаяся за несколько месяцев до описываемых событий, дополняла впечатление, что турки скоро «съедят» империю.

<sup>9</sup> Далее цитируется «Разговор между богатыми и бедными» Алексея Макремволита.

<sup>10</sup> Л. Максимович не считает «богатых» Алексея Макремволита «средними» и переводит действие «Разговора...» из социальной в политическую сферу. См.: 171.

<sup>11</sup> Далее в этом разделе в случае отсутствия указания источника идет ссылка на «Logos historikos» Алексея Макремволита.

<sup>12</sup> Евангелие от Матфея, 24.35—36.

<sup>13</sup> Там же, 2.2—3: «И совершил Бог к седьмому дню дела свои, которые он делал, и почил в день седьмой от всех дел своих...».

<sup>14</sup> Второе послание св. апостола Павла, 3.8.

<sup>15</sup> К 5508 годам до рождения Христа прибавляется около 15 веков после рождения Христа.

<sup>16</sup> Далее в случае отсутствия указания источника идут ссылки на «Плач» Алексея Макремволита.

<sup>17</sup> Вопрос о датировке «Плача...» спорен. Он появился позднее «Разговора между богатыми и бедными», написанного вскоре после землетрясения 1343 г., приведшего к разрушению стены Константинополя. Непосредственным поводом для написания «Плача...» было землетрясение 19 мая 1346 г., о котором нам сообщают многие источники, в том числе и анонимный византийский хронограф XIV в. (5, 286, 292). Хроника называет днем землетрясения 13 мая. Более точную дату см.: 274, 229. И. Шевченко считает, что «Плач на разрушение св. Софии» был написан Алексеем Макремволитом сразу же после землетрясения (338, 192). Издатель текста Ст. Курусис относит источник к более позднему времени — к 1353 г., когда по инициативе Иоанна Кантакузина был начат сбор пожертвований на восстановление храма св. Софии. Курусис аргументирует свою датировку прежде всего тем, что в «Слове на разрушение св. Софии» междоусобная война 1341—1347 гг. упоминается как событие, относящееся к прошлым временам. Однако Алексей Макремволит во фразе «мы, погубленные беспорядком и смутой, были истреблены друг другом» (26, 37—38) мог иметь в виду события гражданской войны 40-х годов вплоть до 1346 г., включая ожесточенную резню 1345 г. Думается, что упоминание о прошлом времени (Там же, 37) не исключает возможности датировки этого «Слова» Алексея Макремволита 1346 г., которому предшествовали многие годы междоусобья. К тому же следует отметить, что и 1353 г., которым предлагает датировать «Плач» Ст. Курусис, не был настолько спокойным; чтобы можно было говорить о войне лишь в прошедшем времени. Как известно, это был период новых столкновений между Иоанном Кантакузином и Иоанном V Палеологом. Второй аргумент издателя в пользу предложенной им датировки сводится к тому, что в «Плаче» Макремволита упоминаются прежние восстановления храма. Курусис предполагает, что здесь имеются в виду частичные восстановительные работы, проведенные Анной Савойской вскоре после землетрясения, разрушившего храм. Но почему бы не отнести это замечание Алексея Макремволита к тем восстановительным работам, которые последовали за разрушениями храма св. Софии в 558, 989, 1317 гг.? Кроме того, этот аргумент издателя вызывает еще одно возражение. Алексей Макремволит считает, что «неразумно восстанавливать рухнувший дом (Господен.— М. П.), поскольку «мы отдали дьяволу то, что сотворено Богом (т. е. душу.— М. П.)» (37, 64—66).

Эта мысль в различных вариантах не раз встречается в «Плаче». Совершенно очевидно, что этот тезис Макремволита не согласуется с предположением Курусиса о том, что тема «Плача» была подсказана восстановительной кампанией 1353 г., начатой экологией патриарха Филофея и мероприятиями Иоанна Кантакузина. Кроме того, издатель полагает, что «Плач» был написан после волны эпидемии чумы, поскольку Макремволит, говоря о знаменьях конца света, упоминает мор («не глад ли и мор, совершенно истребившие семьи, уничтожившие и предавшие смерти деревни и города». — Там же, 20—22). Но если наш автор действительно имел в виду чуму, распространявшуюся в это время на Византийскую империю (как и на всю Европу), то начало эпидемии относится как раз к 1346 г. К тому же можно предположить, что это всего лишь ссылка на библейский текст (Евангелие от Матфея, 24. 7—8; Евангелие от Луки, 21.11). Думается, что в связи с этим разумнее отнестись Слово-плач Макремволита ко времени, следующему за событиями 19 мая 1346 г. Землетрясение, случившееся в 2 часа в ночь на 19 мая и приведшее к разрушению восточной апсиды и свода храма св. Софии, произвело на современников огромное впечатление. Никифор Григора рисует события этой ночи и последующих дней: «...плача и рыдая, люди изо всех частей города устремились к месту катастрофы; на работах по очистке места разрушения трудились без различия все горожане — богатые и бедные, сановники и простолюдины, господа и рабы, знать и ремесленники» (31, II, 750. 23—751.20). В монодии св. Софии Григора говорит, что после этой ночи «все погрузилось в хаос несчастья, молчания, бездны и тьмы...» (274, 250, 94—95). Рассматриваемый Логос Алексея Макремволита по страстной силе изложения, по напряженности стилистических приемов отражает, несомненно, первое впечатление от разрушения главного храма византийской столицы (26, 15—48). Вряд ли можно считать этот сюжет навеянным кампанией за восстановление храма.

<sup>18</sup> Исход, 10.4—5: «...Я наведу саранчу на (всю твою область); она покроет лице земли так, что нельзя будет видеть земли, и поест у вас (все) оставшееся (на земле), уцелевшее от града; обьет также все деревья, растущие у вас в поле...» (Псалтирь, 77.46; 104.34—35). По Библии, саранча предвещала второе пришествие. См.: Анна Комнина. Алексиада / Пер. Я. Н. Любарского. М., 1965. С. 559, прим. 973.

<sup>19</sup> Исход, 9.22—25: «И побил град по всей земле Египетской все, что было в поле, от человека до скота, и всю траву полевую побил град, и все деревья в поле поломал (град)...» (Псалтирь, 77.47).

<sup>20</sup> Книга пророка Исайи, 13.10; Книга пророка Иоиля, 2.10.

<sup>21</sup> Евангелие от Матфея, 24.14—15: «...И тогда придет конец. Итак, когда увидите мерзость запустения, реченную чрез пророка Даниила...».

<sup>22</sup> Книга пророка Даниила, 7.

<sup>23</sup> Там же.

<sup>24</sup> Прокопий Кесарийский. О постройках / Пер. С. П. Кондратьева, I, 1.61 // ВДИ. 1939. № 4. С. 211.

<sup>25</sup> Левит, 26.12. Второе послание к Коринфянам, 6.16.

<sup>26</sup> Евангелие от Матфея, 25.12; Второе послание к Коринфянам, 6.16.

## Приложение

### Алексей Макремволит Разговор богатых и бедных<sup>1</sup>

Что сказали бы бедные богатым и что богатые ответили бы им:

Бедные. До каких пор мы будем терпеть вашу жадность: (разве) люди — братья и не братья по выбору? До каких пор общий для всех Отец будет терпеть, взирая, как вы присваиваете себе то, что принадлежит всем? Доколе Он не проявит своего гнева и не сотрясет землю, глядя на нас, умирающих от мучительной бедности, и на вас, имеющих более, чем нужно человеку, и зарывающих это в землю? Она же, общая для всех мать, совершенно не вынося этого, справедливо сотрясается, стремясь поглотить тех, кто поступает так. Хоть она и не имеет души, но не желает, приняв обратно, держать то, что однажды уже было исторгнуто из ее недр, а хочет, чтобы это попало в другие желудки, в наши.

Вспомните же, что претерпевали в древности те, кто лишал бедняков, подобных нам, ее плодов. Или вы не видите внутренней общности тел, когда из-за отдельной части испытывает страдания целое? Или, отсекая (себя) мечом бессердечности от нас, вы, естественно, совсем не ощущаете нашей боли и остаетесь бесчувственными? Ведь даже и сама природа<sup>2</sup> проявляет алчность<sup>3</sup> и враждебность всякий раз, когда видит, что отдельные части подвергнуты недугу. Пусть вас убедят (в этом) современники Ноя, уничтоженные водой из-за невоздержанности в страстях<sup>4</sup>; или содомляне, из-за любви к наслаждениям сожженные огнем, спустившимся сверху<sup>5</sup>; или египтяне, из-за властолюбия которых были скрыты тьмой воздух и море<sup>6</sup>; или современники Дафана и Авира, которых земля, разверзнувшись, поглотила из-за честолюбия, ибо можно сказать, что целое испытывает от-

вращение к частям, пораженным подобными болезнями, и, охваченное гневом, по повелению создателя беспощадно уничтожает их, чтобы и самому не быть оскверненным ими.

Даже удивительно, что вы не присваиваете вообще всю природу, а только золотой песок, который вы собираете и прячете в норах, подобно тому как ничтожные мыши — крошки или муравьи — зернышки. Пожалуй, вы и владеете всей природой одни, но она, не желая способствовать несправедливости по отношению к нам, как это было сказано, часто выходила из своих границ<sup>11</sup>, потому что она дана в общее пользование и (даже) неразумные существа не исключаются природой из получения части. Как же вы одни хотите владеть теми вещами, которые дает природа? Или вы не видите несущественности и напрасности их — (вещь) быстро переходит от одних к другим и затем опять легко перемещается в другие (руки)? Господь милостив, ибо если бы вы смогли овладеть и солнцем, вы бы не сочли нас достойными наслаждаться им.

Как же вы наслаждаетесь тем, что принадлежит общему Отцу, а скорее — нам, — и не стыдитесь? Если отличаетесь от нас добротелями — хорошо, но и это не было бы справедливо, ибо творящие добродетели должны подражать божьей справедливости. Если же этого нет, то как вы не содрогаетесь при мысли о том, какой гнев общего Отца поднимается, когда природа выносит вам обвинение (в грехах) против нее и добавляет к этому то, что от вас зависит жизнь и смерть братьев — и вы беззаботно к ним относитесь? Смерть от голода все называют невыносимой и самой тяжелой из всех смертей: душа, лишенная подходящей ей пищи, поступающей извне, в силу необходимости поедает тело, так же как огонь пожирает сосуд, поставленный на него, когда находит его пустым. Вот поэтому мы томимся от зависти, хоть это и грешно, видя вас, имеющих многое, не сочувствующих нашим невзгодам и не спешащих погасить сжигающее нас горнило бедности каким-нибудь небольшим даянием, а нам и случайного было бы достаточно.

Свет не может быть назван светом, если он, появляясь, не рассеивает тьму; также и богатство, которое не уничтожает бедность, нельзя назвать богатством, а крайней бедностью и лишением, ибо не насыщается тот, кто

следует жалкому выбору. У того, кто страдает от жажды и не видит воды, ум не испытывает страданий сверх того; тот же, кто видит воду, которую ему запрещено пить вместе с другими, испытывает двойные и даже многократные мучения и молит, чтобы ее или совсем не было, или чтобы не видеть ее (ему) своими глазами. Как никто не назовет цветок розой только по его обманчивому виду, не слыша запаха, как никто не назовет вином то, что не пьянит, хлебом то, что не укрепляет сердца, огнем то, что не горит, водой то, что не дает прохлады и не утоляет жажды, так и богатством нельзя назвать то, что не кормит бедного.

Или вы не стыдитесь, слыша, как относятся язычники к бедным единоплеменникам и пленникам из нас — почему никого из них они не считают недостойным надлежащей помощи? Это нелепо, что евреи и магометане человеколюбивы и милосердны, а ученики Христа, по природе человеколюбивого и милосердного, бессердечны и скупы по отношению к единоплеменникам. Ведь благодаря нам вы пользуетесь благами в этом мире и получите их в будущей жизни, если будете милосердными.

**Богатые.** Но нет такого обычая — кормить даром тех, кто не служит.

**Бедные.** А какую же вы несете службу господу за то, что вы получили? Разве вы сами не обязаны следовать завещанному? Разве вы ежедневно не оскорбляете (его) всеми вашими делами и словами? Разве существующее положение вещей вы неразумно не считаете нормальным?<sup>19</sup> Разве не вступаете вы в незаконную связь с «дочерьми» — соломоновыми пиявицами? Разве вы самодовольно не презираете нас из-за (ваших) предполагаемых почестей и не испытываете отвращения (к нам), как к жукам и мышам? А ведь позднее вы оставите (это) в силу необходимости и придете голыми на Суд, не взяв с собой ничего, кроме корзины из колодца.

Мы же много и тяжело трудимся, но никакой или почти никакой выгоды не получается. Вы же получаете большую прибыль и при малых затратах труда. В самом деле, мы находимся в большом отчаянии и видим, что многие наши достоинства презираются вами: в торговой сделке никто (из вас) не хочет принять в уплату за продаваемый товар самое прекрасное из всего, что человек взял у Бога, без чего нельзя познать Бога и отличить



добро от зла, без чего мы были бы более жалки, чем недоноски, и имели бы спутником рождения смерть. Но разве не благодаря только этому мы и живем хорошо, спасаемся, властвуем над всей природой, хотя мы так слабы, превосходим всех земных четвероногих и сближаемся с ангелами и богом?

**Богатые.** Каким же образом мы оскорбляем вашу честь и достоинство?

**Бедные.** Предпочитая духовной пище телесную, духовной и небесной радости — плотскую и земную, из которых первая обращает к душе, вторая же погрязает в нечистотах. Подобно тому, как душа выше тела, так и дарующий слово превосходит предлагающего хлеб.

**Богатые.** Значит, так уж определено, что вы всегда терпите неудачи и ужасно страдаете; нам же во всех делах сопутствует успех.

**Бедные.** Но это спорно, мудрейшие. Если это так, то все богатые — хорошие люди, ибо их богатство от Бога, а все бедные — плохие, так как они отвергнуты Богом. Однако это не так, совсем не так, ибо с нами не случилось такого несчастья — быть брошенными самим Богом. Не будете же вы упорствовать, утверждая такую нелепость, и предполагать, что бедные отвергнуты Богом, который их благословлял и, более того, считал своими братьями. И как же иногда случается, что богатые терпят (все) и бедствуют? Каким образом наслаждающиеся здесь всеми радостями на том свете лишаются их? Средства же приобретения денег ясны для умного человека. Одни становятся богатыми благодаря знанию или торговле, другие — через воздержанность или грабеж, многим помогает разбогатеть власть, отцовское наследство или иные подобные средства. Другие же беднеют, наоборот, вследствие противоположных причин.

Если вы хотите переплыть спокойно море жизни, посмотрите на нас благосклонно и отгрузите часть клади с ваших торговых судов в наши лодки, чтобы ведомые Богом и мы, и вы смогли достичь гавани спасения — тогда и ваш корабль не утонет из-за своей тяжести, и наши лодки не будут раскачиваться из-за своей легкости.

**Богатые.** Но этим вы ничего не доказываете, о несчастные, ибо целое руководит частью, а не наоборот. Так солнце лишает зрения того, кто бросает на него прямой взгляд.

**Бедные.** Но мы, о добрые люди, лишились всего

вплоть до самой ничтожной частички, кроме голых тел с их страданиями и нищетой, так что вам уже нечего у нас взять, так же как Аполлону у слепого. Прекратим же эти напрасные жалобы; спуститесь лучше вместе с нами в горнило постоянно сжигающей бедности; оставшись нетронутыми огнем, как три отрока в вавилонской печи, вы будете сопричастными, как и те, нашей влаге, ибо не желает общий для всех Отец называться несправедливым из-за вашей алчности и безмерной несправедливости. Разве вы не видите, что получается когда часть, движимая алчностью, захватывает место, принадлежащее остальным? Разве вместе со своим не уничтожает она одновременно и то, что захвачено, и не несет погибель живому?

И разве не достаточно ясное свидетельство того, что вы отворачиваетесь от вашей же природы, когда вы избегаете брака с нами, не хотите посидеть с нами за общим столом и поговорить? Но какой вред был бы нанесен вашей природе, если бы вы посидели и поговорили или вступили в родство через брак с бедным, но честным человеком? Разве вы не знаете, что сын Бога жил среди людей и считал это за честь, а не за бесчестье? Разве бывает оскорблено естество павлина, если ему случается есть вместе с галкой? Вы же считаете, что совершается беззаконие, когда вы общаетесь с бедными. Но там лишь общность материи, здесь же общность облика и природы. Вы же знаете, что мы состоим не только из материального, но и из духовного — мы все благородного происхождения в равной степени. Не стоит, признавая полностью первое, питать отвращение к бесплотному, к тому, чем человек по возможности более всего уподобляется богу.

Почему мы не используем брак для того, чтобы обеспечить добродетельность и святость, а используем его для торговли и мошенничества? А ведь именно при таком образе действий неумеренные люди очень часто ошибались и приводили к разорению своих детей и дела. Как же должны поступать ничего не имеющие девушки? Разве они не вынуждены развращать души вместе с телом из-за вашей алчности? Хотя было бы более надлежащим, чтобы бедная девушка выходила замуж за богатого жениха и наоборот. Благодаря этому исчезла бы бедность, которая, по-моему, вызывается к жизни не какой-то иной причиной, а именно бракосочетанием с

себе подобными. Смешением же противоположностей можно было бы избежать этих крайностей и достичь необычайно целительной середины.

Чтобы не были уничтожены равным образом и мы, и вы — отдайте нам часть ваших излишков, дабы не превратились они в червя, который будет глотать вас в вечности — подобно манне небесной в Израиле, собранной сверх необходимого и оставленной на завтра. Уважайте и нашу общую природу, и то, что физическое и духовное передают свою долю всему. Как же получается, что они сами своим не пользуются, но предоставляют пользоваться и обеспечивают всех? Кормите нас так, как вы кормите своих собак, и одевайте нас так же, как своих коней. Или лучше — делайте это для Христа через нас, так как он берет на себя все, что случается с нами. Испытайте стыд перед тем, кто кормит вас своею плотью, и не украшайте тела коней серебром в то время, как наши члены, являющиеся сокровищами Христа, вы видите обнаженными, истощенными от голода и окостеневшими от холода. Как же вытерпит это тот, кто отказывает себе самому ради нас? Достаточно вам того, что Господь выбрал вас и дал вам лучший жребий. И если действительно дающий превосходит берущего и если вследствие этого дающий человек получает почет и считается справедливым, точно так же и тот, кто охотно получает взаймы и избегает уплаты, считается грешником.

Может ли роскошь быть вашей, а пища для поддержания жизни — нашей, как глаза — нашими, а горло — вашим, виноград — нашим, а урожай — вашим? Вашим является тонкое вино в золотых кубках, а нашим — прокислое старое вино в глиняных кружках. Вам — прекрасные златотканые одежды, нам — власяницы. Вам — различные изысканные кушанья, нам — грубый хлеб и соленая рыба. Вам — золотые монеты наилучшего качества, накопленные в изобилии в деревянных ларцах, нам — оболочки из серебра и меди, да и те рассчитаны на каждодневное пропитание. Все ваше — для удовольствий, наше — для удовлетворения нужд и телесных надобностей. Вам даны неистощимые богатства, наш же удел — бедность.

Будьте довольны — вы можете говорить, что вам вздумается: все прислушиваются к вашим словам, склоняя ухо, что бы вы ни говорили. Вы восседаете всегда

на конях в окружении прихлебателей и льстецов; что ни день — вы в ослепительных одеждах; вы устраиваете празднества и увеселения; у вас постоянно роскошный стол; вы имеете богатые спальни, привлекающие глаз; в них заморские ткани, шитые золотом и серебром, иноземные цветные ковры. Вас окружают толпы друзей, восхваляющих вас, и свита слуг. Вы имеете дорогие купальни; о вашей жизни заботятся лучшие врачи, для вас — лучшие лекарства, благовонные мази и душистые корни из Египта. У вас приятные жилища — вы наслаждаетесь в хорошую погоду нежнейшим ветерком (с крыш) ваших трехэтажных домов. У вас — первые места в собраниях, изобилие вещей и связанные с ними наслаждения, всеобщее благоговение и почитание, немедленное исполнение ваших желаний и множество всякого добра со всех концов земли и моря. Мы же, проводящие свою жизнь в постоянной нищете и бедности, не принимаем участия ни в одном из этих (удовольствий). Ваша одежда меняется в соответствии со временем года и погодой, на нас же всегда одни и те же нищенские рубища, которые мы случайно имеем, — грязные и кишасшие паразитами. И еще хуже — другие неотвратимые кары ожидают нас, если мы не благодарим за все эти лишения. Вы же надеетесь на царство (божие), если посмотрите на нас с состраданием.

Воздайте<sup>37</sup> же нам, измученным, на которых время обрушило с яростью тяжелый свой молот — беспорядочное поведение своих собственных детей, так чтобы общий наш Отец, преобразив ваши души, воздал им сияние. Если вы сделаете что-то для наших тел, за это получите вы наслаждение для ваших душ от нашего общего Отца<sup>38</sup>. Будьте благосклонны к нам в своем изобилии, как друзья и братья, хотя вам это и неприятно и вы не хотели бы слышать о нас. Ведь никто не будет другом и братом бедняку, если не возникнет необходимости в нашем занятии — да едва ли даже и тогда: тот, на кого была обращена милость, оказывается забытым (вашим) сердцем, словно он умер.

Однако хотя мы и кажемся вам низкого происхождения из-за отсутствия собственности, но как часто мы оказываемся вам полезными. Так как мы отличаемся от вас по состоянию, а не по природе, вы неизменно нуждаетесь в нашей помощи. И действительно — ведь из нашей среды выходят пахари, строители домов и грузо-

вых кораблей, ремесленники, на которых держатся все города. А кто выходит из вашей среды? Придется сказать, хоть это и неприятно вам: азартные игроки и сибариты, люди, приносящие общие бедствия своей алчностью, приводящие к смуте города и увеличивающие нужду. Правитель государства, чтобы не осквернить и себя этой грязью, должен был бы принять решение, угодное Богу, и изгнать из правительственного двorca тех, кто не заботится о своих подданных.

**Богатые.** Много насмешливых слов по отношению к нам дерзко бросили вы, тунеядцы. Большинство из этих насмешек относится к двум крайностям, породившим воровство, пьянство, тупоумие, клеветничество, зависть и убийство. Вы же несправедливо приписываете это середине.

**Бедные.** Да, но и мы тоже никогда от этих крайностей не взяли ни оболы и ничего другого из насущного. Когда одни не имеют вследствие зла даже необходимого и разделяют наше несчастье, другие же по своей бессердечности никогда не посмотрят на нас благосклонно, если не придет к ним некий посланец от Харона — тогда они с трудом вспоминают о нас. Во все же другие времена мы рассчитываем на ваше сочувствие, к которому мы и обращаем смело слова.

**Богатые.** Но если мы поделим с вами свое богатство, наши дети станут похожими на вас.

**Бедные.** Но сохраняет силу, о удивительные, духовное слово, гласящее: «Вы не знаете, кому все это (богатство) собираете». И не поощряет божественная заповедь тех, кто молит Бога о пище на каждый день, а сам захватывает и копит. Даже дети евреев не поступали так, когда возлагали надежду на Господа. Эта заповедь справедливо запрещает думать о будущем тем, кто не знает, что с ними произойдет в течение часа. Не разрешает думать об этом и господня притча о земле богача, давшей хороший урожай. Как будет Отец духовный проявлять заботу о ваших детях, когда они являются причиной бедности других людей? И Он, будучи самой справедливостью, разумеется, ревностно относится к тем детям, о которых знает, что они лишены необходимого попечения, — тем он справедливо оказывает свое покровительство и делает достойными и заметными тех, которые не имели достаточного внимания земных отцов.

Или не учит вас то, что вы видите каждый день, — на-

сколько выше ваших детей, наследующих богатство, те, кто наги и нуждаются, но осенены заботой Провидения, которую никто из здравомыслящих не променял бы на все богатства Креза. Почему же ради своего духовного спасения вы не предоставляете нам за наши труды часть, полагающуюся нам по закону, а передаете это в конце концов вашим детям, все делая с пристрастием. Разве вы не слышали о тех добродетелях, за которые Даритель предоставляет свое царство? Если бы (Он делал это) ради сыновей и дочерей, то хорошо, но поскольку (Он это делает) для нас, то напрасна ваша надежда. Только через сострадание к нам вы обретете бессмертные покои. Вследствие же безмерных воздаяний самим себе<sup>48</sup> вы будете безжалостно подвергнуты карам.

**Богатые.** А если придет старость со всеми ее недугами или если случится какое-нибудь несчастье на путях жизни и золото нам не поможет, разве тогда мы тотчас же не погибнем самой позорной смертью?

**Бедные.** Конечно, нет — ведь есть Христос вместо золота. К нему мы всегда обращаем взор, благодаря ему мы существуем и живем. И он благодетельно удовлетворяет нужды тех, кто предпочитает верховное земному. Ибо, по словам его, за верховным неизбежно следует земное, как за телом следует тень. Разве вы не понимаете, что подобное рассуждение удаляет из души надежду на Бога и уменьшает веру и щедрость Бога? Ведь опыт научил нас, что крепкая надежда лучше, чем то, что другие держат в руках. Ибо Он властен во всем: и из лишенной влаги скалы заставил течь воду, и малыми хлебами тысячи людей накормил. Но ваше своеобразие, неверие и нетвердость вашего духа сдерживают руку, управляющую всем.

Были бы мы в пустыне, легко было бы ему тотчас и нас накормить как некогда неблагодарных евреев. Он же, испытывая вашу пронизательность и послушание, из-за вас лишал часто всего необходимого нас, чтобы вы нашли спасение, сострадательно относясь к нам.

**Богатые.** Но многие и из вас, о превосходные, достаточно имея, не перестают жаловаться из жалости: некоторые же выставляют голыми части тела в зимнее время, симулируя крайнюю нищету, и скрежещут зубами, чтобы возбудить сочувствие в тех, кто взирает на это, а из-за них не верят и не имеющим ничего, и они гибнут от голода.

Бедные. Но они не выдумывали бы таких вещей, вредных для их жизни, если бы вы были более расположены к благотворительности. Кроме того, запрещает заповедь тем, кто, подражая богу, творит милосердие, при этом много рассуждать и проявлять нескромность, и учит любить нас как самих себя.

Богатые. Но почему нас не трогают наши несчастья? Или, как видно, вы не знаете гнева правителей по отношению к нам, коварства и вражды равных нам, ползущей зависти против имеющих большой успех? А сколько у нас мыслей о приумножении наших владений, но, с другой стороны, сколько опасений относительно того, чтобы сохранить все это! А вы считаете нас счастливыми именно по этим причинам. Но ведь гораздо труднее сохранить богатство, чем приобрести его. Знайте, что не в роскоши заключается удовольствие, а в том, чтобы иметь душу свободной от мыслей, беззаботно спать. А нам мешает мысль о богатстве и подозрении напозающего со всех сторон страха, когда и душа, и тело погружаются в отчаяние.

Что же большинство из вас, несносные лжецы? Разве не из лениости предпочли они бедность, которую бы не променяли на первейшие почести, если кто-нибудь захотел бы их от этого избавить?

Бедные. Но не стоит вот из-за таких (людей) презирать тех, кто несчастен по другой причине; напротив, из-за их бедствий нужно более благодетельствовать и истинно милосердному не должно избегать протянутой руки. Вспомните, о трижды счастливые, как в давние времена люди, богатые, как и вы, будучи сострадательными, не могли видеть жалкого зрелища, которое представляли собой люди, изнуренные различными болезнями, старостью, бедностью и горестно блуждавшие по городу. Для них имелись постоянные дворы, дома для престарелых, больницы, сиротские приюты и другие подобные заведения. Они благородно думали и о беднейших девушках, и о школах для сирот и детей бедняков, и об устройстве невест, и обо всем другом, в чем нуждались бедные. И воздух в то время не был наполнен стонами никого из них.

Богатые. Но вы не принимаете во внимание, добрые люди, благополучия дел, столь значительного в то время, когда процветала наша империя и вера. Тогда мы владели самыми дальними землями, нынче же у нас

не осталось провинций. Вы забываете, что тогда нам были подчинены все те народы, от которых сейчас мы зависимы во всем. Таким образом, управляющее миром провидение ведет дела то к успеху, то к неудаче и передает власть от народа к народу. Более того, тогда не было ни бедного, ни плененного. Теперь же, пожалуй, все — илоты и трижды плененные. И что можем сделать мы, немногочисленные по сравнению с большим множеством народа? И если раньше, когда было найдено какое-нибудь сокровище, правитель не забирал его, а устанавливал пользоваться им тому, кто его нашел, то теперь из-за нужды забирают даже имущество умершего, ибо доходы их уменьшились.

Бедные. Были же, были и тогда бедные, хотя и не столь много, и всегда будут, как Христос, сама Истина, провозгласил когда-то, и никогда нищие не исчезнут. Если не пленения, то грабежи, жадность, сиротство, кораблекрушения и другие несчастья в жизни, следующие одно за другим, создают их. Ведь нужда так же неизбежна в мироздании, как необходимы основные части тела<sup>60</sup>. Она многочисленна, как и они, богатство же скудно, ибо оно разрушающе действует на добро. Если много теперь появилось бедняков и пленных вследствие бесчисленных бед, должна была появиться и у вас большая склонность к состраданию. Нынешнее время требует этого лекарства к спасению. И этого было бы достаточно, чтобы ввести вас в хор всех мучеников, особенно тех, которые отказались от необходимого. А поскольку вы скоро в связи с уходом (в другой мир) оставите (все), дайте нам взаимны, а лучше — через нас — общему нашему Господу, и за это вам будет вверено обладание большими богатствами.

Кроме того, знайте, что мы принимаем ваши благодеяния не безвозмездно, но сразу же воздаем вам благодарность, благословения, похвалы, чтим вас и превозносим, уступаем вам место и обращаемся к вам, почти как к богам. Мы же этого не просим, а требуем от вас вернуть нам наше. Ведь ради нас Господь вручил вам эти (богатства). Вот поэтому, отклоняя жертву по отношению к нему, Он неумолимо требует милости по отношению к нам. Он произносит бесчисленные слова об этом и обещает через это полное прощение грехов и участие в его царстве. И над многими ставит Он того, кто справедливо управляет вверенным ему.



Дайте же нам наше, или вернее, дайте общему Отцу. Ведь Он принимает, если мы протягиваем руку. Он не гнушается брать в долг свое собственное как чужое и возвращает назад с лихвой. Если же вы неохотно даете в долг тому, кто дал (вам), Он передает полностью все другим, более благоразумным и верным управителям, которые не только о своем добре пекутся, но будут добросовестно заботиться и о тех, ради которых они получили. И это естественно, что Он приносит бедность тем, кто плохо управляет делами, болезнь — злоупотребляющему здоровьем, распрю вносит в коварную дружбу, рабство взамен пагубной для души свободы. И Он изобилием мудрости делал лучшими путем противоположностей тех, кто пользовался добром не по-хорошему. Так многие из вас страдали, будучи отвергнутыми из-за пороков.

**Богатые.** Знаем, знаем это и мы лучше вас, голые софисты. Но когда наши близкие не слышат звона золота, они никогда не проявляют заботы о нас — ни друг, ни сосед, ни брат, ни кто-нибудь другой. И не думают они, что мы достойны священной церемонии после смерти. Не будут бороться различные церкви за (право) свершения нашего погребения. Нас не примут пышные и достойные могилы, не будет псалмов и песнопений, хвалебных речей ораторов, множества свечей и собрания сановников при выносе тела, ни криков родственников, ни слез их, ни биений в грудь, ни погребальных причитаний оплакивающих (нас) женщин. Нам не окажут чести всем этим, и долго мы будем лежать непогребенными, как будто нас прокляли, и все будут отворачивать от нас глаза. И только потом когда-нибудь те, которым понадобятся наши дома, не будучи в состоянии выносить запаха, смешают наш прах с землей, не воздавая почестей.

И вот, чтобы не быть лишенными всего этого, чтобы избежать такой жизни и таких похорон — ведь это известно вам по опыту — поэтому вполне разумно, что мы любим золото и ценим его выше самих душ. Обладание им и его сохранение наиболее желанно везде. И мы решаемся все претерпеть ради него.

**Бедные.** Но что за честь, наилучшие, в крокодиловых слезах, в похоронах и могилах, принявших ваши имена, по сравнению с вечной обителью, где ваши души будут подвергнуты вечным пыткам и наказаниям. Из

могил прах ваш часто выбрасывался врагами, а прах недостойных и нечестивых, бывает, покрывает могилы героев. И что это за слава, имеющая в основе выгоду и наследство? И какой вред от утраты этого имеющему милосердную душу и помешающему богатства и призвание на небесах и не совершившему поступка, достойного слез?

Люди вдохновенные учат нас, что для оставляющих этот мир нет чести выше доброго имени, каков бы ни был ранее их образ жизни какая бы часть созданного мира не приняла их. Они даже провозглашают, что скромные похороны как бы являются провозвестником прекрасного воскресения. Удостойтесь же его и вы, подражая милосердному Христу в его благосклонности и любви к людям, его же есть слава, честь и поклонение во веки веков. Аминь.

## КОММЕНТАРИИ

<sup>1</sup> Греческий текст «Разговора между богатыми и бедными» и его английский перевод опубликован И. Шевченко по рукописи Sabbatikus 417 Иерусалимской патриаршей библиотеки. См.: 35, 203—215; 216—228. Издатель предполагает, что рукопись является авторским оригиналом. Приводимый русский текст «Разговора...» представляет собой перевод основного текста без *variae lectiones*. Наш перевод публиковался ранее: ВВ. 1972, 33. С. 278—285.

<sup>2</sup> Вероятно, Алексей Макремволит видел в *ta prota somata* нечто общее. В нашем переводе это место передается словом «природа».

<sup>3</sup> Под алчностью, видимо, следует понимать насильственность.

<sup>4</sup> Имеется в виду сказание о всемирном потопе: Бытие. Гл. 6 и 7; см. также: Евангелие от Матфея. Гл. 24.39.

<sup>5</sup> «И пролил Господь на Содом и Гоморру дождем серу и огонь от господина с неба, и ниспроверг города сии, и всю окрестность сию, и всех жителей городов сих, и (все) произрастения земли» // Бытие. Гл. 19.24—25. См. также: Второзаконие. Гл. 29.33; Книга пророка Иеремии. Гл. 50.40; Книга пророка Иезекииля. Гл. 16.49; Книга пророка Амоса. Гл. 4. 11; Евангелие от Луки. Гл. 17.29; Второе соборное послание св. апостола Петра. Гл. 2.6; Соборное послание св. апостола Иуды. Гл. 1.7.

<sup>6</sup> Пример взят из Второй книги Моисеевой: «Моисей простер руку свою к небу, и была густая тьма по всей земле египетской три дня» // Исход. Гл. 10.22; см. также Псалтирь. Пс. 104.28.

Далее комментарий см.: ВВ, 1972, 33.

## Димитрий Кидонис

### Монодия<sup>1</sup> на павших в Фессалонике<sup>2</sup>

1. Люди, избежавшие рук сородичей! Сколько я ни смотрю вокруг, я не могу, как подобает, описать город, в котором мы это пережили. Стены города стоят, но внутри сооружен трофей победы над гражданами — и это вынуждает назвать его, как и беженцы называют обезлюдевший город, худшим, чем Стикс и Кокит<sup>3</sup> или земля варваров.

2. О все обнаруживающее и все скрывающее время! О несчастье, превзошедшее все исторические описания и все стихи! О молва, вынуждающая к молчанию всех пишущих повествования и сочиняющих монодии! Хвалить ли нам тех, кто решением судьбы жил в этом месте! Но ведь здесь мы видим и убийц, и тех, кто жесток по природе, кто вел войну против города. Или, может быть, нам проклясть город и объявить его преступным? Но ведь доблесть павших доказывает, что город достоин любой похвалы и молитвы. Кто же очернил доброе имя города? Кто не оберегал его до конца от всех (опасностей)? Кто пренебрегал тем, чтобы считать для себя вопросом чести его мудрость и человеколюбие? Кто смешал главное и второстепенное? Ибо кто до этих дней отчаяния и ужаса настолько превосходил всех других в красноречии, чтобы быть в состоянии, повествуя, сравнить город по величине с величайшим (из городов)? (Кто мог судить) о местоположении (города), самом красивом и благоприятнейшем, или об урожае плодов, превосходящем доход Египта?<sup>4</sup> Или о повсюду расположенных храмах и священных местах, столь больших и многочисленных, что нигде нет подобных им ни по величине, ни по количеству. Или о рынках, встречающих (гостей) со всех (концов) земли и заставляющих собравшихся недоумевать, в каком месте они находятся.

Таким образом, жизнь здесь была такой, словно соединила (в себе) все (лучшее). Многие восхваляли другие гавани, но эта по достоинству превзошла все другие, будучи примером того, как одно и то же место является и городом, и гаванью; город не кончался на море, но там располагался другой город. И городские стены были более величественными, чем (стены) Вавилона. Гавань же, величайшая из всех, какие мы знаем, обеспечивает надежнейшую защиту и, охватывая город, словно руками, кажется, стремится с ним слиться. Разве вид города не успокоил бы недовольство? Разве не излечил бы он пострадавшего? И не склонял ли он любого гостя забыть родной дом?

3. Что же касается благочестия города и его служения богу, то лучше это докажет молчаливый, чем говорящий вслух. Ибо нет установленного времени для желающих отбивать поклоны, а с тех пор как храмы открыты днем и ночью, можно много времени уделять молитвам и быть спокойным в отношении того, из-за чего и пришел с просьбой. Среди остальных (проявлений) рвения и усердия (следует вспомнить) красоту жертвенных панихид, мастерство певцов и во всем, словно в музыке, гармоничность и стройность — все это лучше воспринимается, когда сам увидишь и испытаешь. И конечно, мы наблюдаем, что уважение к благочестию не пустяковое, ибо каждый просил для себя о самом дорогом: о снятии осады, об утолении голода, об излечении от болезней, о смерти правителей, нападающих с войском (на жителей города), о предсказании на будущее: «Лишь она (Фессалоника.— *М. П.*) одна будет непоколебима среди общего несчастья». Принимает и он (св. Димитрий.— *М. П.*) участие в нуждах города, вызывая восхищение им во всей ойкумене, как в ненаселенных, так и в населенных частях, и пребывая в городе, привлекает к себе отовсюду представителей самых разных (людей); он — спаситель города, примиритель горожан и защитник перед богом. И не только это — он определяет управление добрыми правителями, снижающими городу налоги; сам же он сражается с внешними врагами, внушая ужас осмеливающимся поднять оружие против города. Таким образом, можно сказать, что город служил все примером благочестия.

4. Кто видел где-нибудь более многочисленный и прекрасный хор риторов, философов и всех других, преуспе-

вающих) в науках? Именно здесь, в этом городе, составляют они то, что называют общей школой, и каждый из них здесь следует музам. Однако нельзя сказать такого, что если сейчас этой школе выпало первенствовать в искусствах, то при ее возникновении были лишь невежды. Нет, во все времена город был Геликоном<sup>5</sup>, а побеждающие в области муз процветали здесь во все века, словно Геба<sup>6</sup>, как говорят поэты. Можно сказать, что находящийся здесь словно бы проводит время в Афинах с Демосфеном и Платоном.

5. Но один этот день все сокрушил, лишил город венца (славы) и у всех вызвал подозрение к нему, ранее любимому, словно (обнаружились) подводные рифы. Откуда в мир проник раздор? Откуда пришел мятеж? Почему жители города, не уважая того, что полезно каждому, ссорясь, пожирали друг друга, кровью ближних запятнали родину, которая, как они благоразумно считали, должна быть для них выше, чем родители? Но они безумствовали и падали ниц перед правителями, не лучшими в отношении государственных дел, чем тираны. Земля (прежде) считалась нашей и возделывалась способными пахать. Но море было закрыто — и, таким образом, городам лишь в том случае можно было обладать им и немного передохнуть, если бы они отказались от своей свободы. Но те, которым следовало бы возмутиться, поскольку пределы их власти сократились, веселились, словно они увеличили свои состояния. И единственным лекарством от бед было обличать в несчастьях тех, кто принес жертву. Вряд ли кто среди происходящего предвидел, что процветающее в городах зло искало того, кто позаботился бы о погибающих. И оно нашло человека, более мужественного, чем Геракл, более благоразумного, чем Пелей, более рассудительного, чем Фемистокл, подражающего в делах управления Киру<sup>7</sup>. Однако он был суровым законодателем по отношению к тем, кто не осознал (значения) спокойствия, и те, кто считал это невыгодным для себя, были недовольны его властью. Вследствие этого акрополь был захвачен людьми, которые имели намерение поработить народ насильем. В это время к сыну императора, скромному, мягкому и благородному человеку, были посланы люди<sup>8</sup> с просьбой о войске для того, чтобы удержать город, взъярившийся сам на себя, и для охраны их интересов, которые только он способен был спасти. Следовало тог-

да судьбе хотя бы ненадолго сохранить мир и не препятствовать воинам, несущим свободу. Тогда бы сейчас наш город вместо того, чтобы стенать, предавался бы празднеству. И пока наши граждане веселились бы, враги испытывали пришедшую беду. Это было бы справедливо по отношению к людям, и блага золотого века пришли бы к нам. Ныне же (о, как прихотливо поворачивает судьба наши благие пожелания!) граждане унижены, враги же вознесены. И прежде чем знамена показались перед воротами города, некий злой демон захватил все, что ему хотелось; и тогда простой народ, давно жаждавший крови, был поощрен дурными ораторами<sup>9</sup> к злым действиям. И поистине он бушевал, как, по описанию Гомера, бушует море, возволнованное противоположными ветрами<sup>10</sup>. С тех пор не было никакого закона, убивали даже первого встречного; через трупы добрались и до архонтов. Последние же, будучи разобщенными, предпочитали нападать на тех, кто им противостоял, и, в свою очередь, бороться с ними. Так возникла другая война, внутренняя, с тыла; и не было ничего иного, куда ни погляди. Затем подожгли ворота, и дым не давал войти внутрь находящимся снаружи<sup>11</sup>, как будто те, которым спешили на помощь, были осаждены (огнем). Те, кто находился внутри, открыли ворота человекоубийцам; они же устремились довершить полное разрушение города. Пока стратиот обнажал меч, случайно был схвачен тот, кто опытно управлял во многих делах многими людьми<sup>12</sup>. Раб не признавал более своего господина и, справедливо почитавший его ранее, теперь требовал подвергнуть того наказанию. Имея оружие и богатства, рабы и бедняки стали господами; для владевших этим ранее они считали подходящей участь рабов и, связав их, подвергали заточению, не разрешая им пользоваться и лучами света. Они врывались в дома, и весь город был разграблен и превращен в пустыню. Плакавшего из-за этого нечестивцы резали. О город, вместо того, чтобы быть единым — распавшийся на части, каждая из которых враждебна другим! О гражданственность, ненадежнее всякого моря! О граждане, более вероломные, чем варвары по природе! Они настоящие пираты на суше<sup>13</sup>, даже, пожалуй, хуже их, ибо те лишь отбирали собственность, но не лишали жизни, а эти внезапно, словно подхваченные смерчем, доводили до состояния нищеты человека, способного на свои личные

средства содержать войско. Неумеренность их в том, что, лишая собственности, они негодуют при мысли, что оставшись живыми среди других людей, их жертвы припомнят им свои несчастья.

6. О поправное здравомыслие! О заблуждающееся безрассудство! Конечно, некоторые люди и тогда быстрее огня обратились к справедливым делам. Но никто не мог быть уверенным (в успехе) — ни принадлежавший к правящему роду, ни выполнявший большие и многочисленные государственные обязанности, ни умевший приноровиться ко всем. Словно смерть была предсказана многим, так дрожали от страха, считая, что они будут жертвой эриний. Одни не могли вынести даже вида этого, другие прятались под постелями соседей. Некоторые спускались в колодцы<sup>14</sup>, другие же, припадая к алтарям, нигде не находили пристанища от страха. Были и такие, кто, не испытывая отвращения к ранее умершим, раскрыв гробы, прятались под трупами, уже гниющими, и не дышали, если кто-то проходил мимо; но даже они не могли избежать преследователей, оскверняющих могилы. Вопли в жилищах; и тот, кто вчера копал землю ради оболы, сегодня обогащается, снеся до основания весь город. Даже пища стала роскошью для тех, кто утолял жажду водой родников. Грохот и пыль возвещают о рушащихся поодаль стенах, погребающих под собой женщин и детей. Выжившим было еще труднее спастись, поскольку они видели, что спасение небезопасно, так как столкнулись с другим испытанием, когда от них потребовались богатства Креза. И куда бы ни бросалась девушка, избегавшая доселе глаз мужчин, она все равно погибала, обнаженная их кнутами. О безумие, позволяющее людям называться чистыми после того, на что они решились! О сколько было совершено, сколько к этому было добавлено!

7. По сравнению с прежними злодеяниями предстояли еще более нечестивые. И преобладанием ужасного предыдущие злодеяния затмеваются последующими. Какую большую месть можно найти столь выдающимся людям, чем темница или раны от удара кнутом или оковы, словно они преступники? Кто бы, увидев этих страдальцев, не был бы поражен до глубины души и потери рассудка и, будучи осторожным к поворотам судьбы, не оказал бы им помощь и не положил бы конец этому? Но даже этим не были удовлетворены преступники; им было недоста-

точно, пока они не присоединили к злодеяниям некую нечеловеческую трагедию. Они выводили раздетыми в (одних) нижних одеяниях тех, кто ранее не раз сражался за свою свободу и свободу города, и тащили с веревками на шею, точно рабов. Здесь раб гонит своего господина, невольник — того, кто его купил, селянин — стратига, земледелец — стратиота. На того, кто много раз защищал родину на свои собственные средства, обрушивали зло нищий и те, кто стал преступником вследствие (собственной) лени. Итак, их вели туда, где они должны были принять кровавые муки.

8. О город, в котором от подобных дел пляшут злобные духи! О стены, какие башни пристроили к вам из умирающих людей! О крепость, с которой часто (ранее) те бросали врагов; и от побед они пострадали более мучительно, чем от поражений! И вот они вели их на стены со связанными руками, как преступников. И переворачивалась душа, когда они видели приближающуюся кончину. Одни подгоняли тех, кто ослабел, другие вспоминали о деньгах. Некоторые же надеялись только на великодушие. И тогда они напоминали тащившим их то доброе, что было ими сделано; те же раздражались, когда им напоминали о хорошо обращавшихся с ними. Были тщательно обшарены дома, сточные канавы, подвалы, могилы — все, что могло быть укрытием<sup>15</sup>. Тех, кого хватали, утаскивали прочь; другие же, видя это, бежали из города, ставшего вражеским, и сами бросались с (городских) стен наружу, выгадывая этим только то, что их не могли убить, как убивают преступников. Не было никакой возможности избежать смерти. Вопль и слезы повсюду — у тех, кого волокут, преследуют, топчут, хватают, режут.

9. С какой трагедией это можно сравнить, с какими бедствиями городов? Какие поэты смогут сочинить строки, соответствующие этим бедам? О все видящее солнце, видело ли ты прежде подобное? Почему же ты посылаешь лучи, когда все отвратительнее ночи? Как только они перерезали людей у башен, город разделил совершаемое зло: одни становились слугами жестокостей, другие наслаждались, будто при виде зрелищ. У одного была разбита голова, у другого сочился мозг. Разрывая живот, они касались того, что велением бога не позволено видеть. У одного они повредили бедро, у другого сломали позвоночник, у третьего вытаскивали



руками внутренности. Тот, кто падал сверху, прежде чем достигнуть земли, попадал на мечи и погибал; хуже было тем, кто еще не был сброшен, видеть такую смерть и по телам своих друзей представлять, что будет с ним самим после падения. Если же кто-то, упав, оставался полуживым и просил убийц пощадить его, то принимал смерть более медленную и более жестокую. Тех, кто был уже мертв, не замечали. Но против тех, кто еще дышал, подымалась каждая рука. Они убивали всех и различными способами. Для многих даже смерть не обеспечивала покоя их телам. Словно злясь на трупы, что они целы, убийцы делали их неузнаваемыми, чтобы после этого родственники не могли их найти. Тела бросались на тела, повсюду мозги и кровь, пепел и внутренности, камни, мясо, и сухожилия, палки и куски тел.

10. О более палачи, чем граждане! О нечистые души! О более нечистые руки! Как не были они поражены, когда взяли в руки оружие против братьев и друзей, за которых они сами должны были умереть, сражаясь? Как падение первой жертвы не умерило их страсти? Как вторая жертва не потушила их гнева? Как не сломилась у них душа, когда они увидели третью и, напротив, были даже рады ожесточиться против (человеческой) природы? О, как это следует назвать? Победой, которая суровой всякого зла? Сказкой будут считаться кадмова победа, лемносские злодеяния, все преступления, бывшие до этого дня. О те, для которых родина одновременно и могила! О те, кого подхватывает и поглощает, словно волной в бурю! О родина, искажившая даже имена тех, на кого она поднялась более вероломно, чем Сцилла!<sup>16</sup> О кровь граждан, так несправедливо пролитая на родной земле! О город, -более горький, чем весь Стикс! О, как казалось, что город наказывал других, а между тем он сам себя приговорил к тому, что произошло, и сам страдал от действий безумцев, которые терзали самих себя, думая, что терзают других! Когда пал воин, не стало никого, кто был бы способен отразить врагов; уже не будет того, кто мог бы посоветовать, что делать. Теперь враги продвинулись вперед; те же, кто в городе дерзает против подобных себе, содрогнутся, увидев войско, сверкающее перед воротами. И когда оно нападет, те не выдержат и город будет принадлежать победителям. И тогда поймут, что сами страдают от того, что сделали другим. Это заметят все, как видят непривычные звезды,

сняющие днем, словно факелы, и как замечают сотрясение земли. О всеобщее крушение! Я же теперь почитаю и удары молнии, и ураганы, и расселины в земле, и болезни, которые хотя и делают смерть более приятной, но погубят этих нечестивцев.

11. О убитые! О убиваемые! О те, кого убьют! О оставшиеся в живых! Я считаю, что положение последних не лучше, чем тех, кто ушел из жизни, ибо им остались лишь мучения. Они отовсюду услышат хулу и, словно пораженные проклятьем, будут изгнаны; когда будут искать сочувствия, услышат брань человекоубийц и будут вынуждены скрывать, откуда они. О город, ранее умножавший честь горожан, а теперь окружающий все долгим позором! Что мы ответим порицающим тебя? То ли молчать, поскольку родина так постыдно оскорблена; то ли рьяно защищать обнаружившиеся в нем дела? Почитатели мудрости будут ненавидеть дикость и бросят это в лицо граждан. А те, кто хорошо знает свои собственные злодеяния, будут молчать перед судом. И все будут бежать прочь от этого города, словно есть опасность заболеть в этих краях. Самые отвратительные из всех людей, прекрасно же вы оплатили родине за воспитание — по справедливости вы должны ей больше, чем своим родителям. Город даже не имеет имени из-за того, на что вы осмелились. О чума среди нас! О событие, поднявшее друг против друга людей, живших вместе! Теперь нам следует лишь просить бога, чтобы он распростер свою руку и снова населил город<sup>17</sup>. Теперь нам следует лишь ждать того, кто заполнит эти опустошения. Что же касается людей, то они его разрушили, они же и убежали из него с ненавистью.

## КОММЕНТАРИИ

<sup>1</sup> Монодия — литературное сочинение риторического жанра, выдержанное в духе траурной оды. О жанре монодии см.: 255, 1, 132—145; 244.

<sup>2</sup> Перевод «Монодии...», выполненный по изданию Ж.-П. Миня / 30, 1863. Т. 109. Col. 639—652 / был опубликован в «Византийском временнике». См.: Поляковская М. А. Освещение фессалонийского восстания 1345 г. в памятнике риторической литературы // ВВ. 1987. Т. 48. С. 79—83. См. также перевод «Монодии...» на английский язык Д. Баркера: 185.

<sup>3</sup> Стикс — река в царстве мертвых. Кокит — одна из рек в царстве мертвых, отличающаяся ледящим холодом.

<sup>4</sup> Вторая часть главы 2, а также главы 3 и 4 в соответствии с каноном жанра монодии представляет энкомий оплакиваемого городу.

<sup>5</sup> Геликон — гора в Средней Греции, на юге Беотии, где, согласно мифам, обитали музы, покровительствовавшие искусствам. На Геликоне находился источник, возникший от удара копыта крылатого коня Пегаса.

<sup>6</sup> Геба — в греческой мифологии богиня юности, дочь Зевса и Геры.

<sup>7</sup> Речь идет о правительственном наместнике Иоанне Апокавке, который после убийства Михаила Палеолога сосредоточил в своих руках всю власть в городе. См.: 185, 291.

<sup>8</sup> Иоанн Апокавк после убийства его отца Алексея Апокавка, бывшего в этот период противником Иоанна Кантакузина, вступил в переговоры с сыном последнего Мануилом.

<sup>9</sup> Вероятно, имеются в виду обращенные к жителям прибрежного района города речи вождя зилотов Андрея Палеолога и его сторонников. См.: 22, II, 576. 1—3.

<sup>10</sup> Ср. с описанием Иоанна Кантакузина: «Ропот и шум раздавались во всем городе... Возле моря видны были многочисленные факелы. Слышен был ужасный шум и смутный рокот» (22, II, 577. 7—11). Наблюдающаяся у обоих авторов ассоциативная близость описываемого с состоянием моря накануне бури, возможно, определяется тем, что восстание началось именно в приморских кварталах.

<sup>11</sup> Как известно, Иоанн Апокавк со своими сторонниками удалился в цитадель вслед за отказавшимся защищать знать гарнизонном (22, II. 578.9—579.1). Поджогом ворот крепости было закрыто сообщение между городом и цитаделью (Там же, 579.7—9).

<sup>12</sup> Иоанн Апокавк.

<sup>13</sup> Сравнение восставших с пиратами, возможно, навеяно тревогой в связи с нависшей над городом постоянной опасностью извне. Иная интерпретация этого фрагмента предложена Д. Баркером: сопоставление восставших с пиратами понимается им как намек на участие моряков в зилотском движении. См.: 185, 296, № 13.

<sup>14</sup> Друг автора «Монодии...» Николай Кавасила был одним из тех, кому удалось избежать расправы, спрятавшись в колоде акрополя. Несомненно, это было известно Кидонису, как явствует из его более позднего письма. См.: 16, № 87, 11—13.

<sup>15</sup> Вторая часть главы 8 и глава 9 описывают те события восстания, которые обычно называются резней 1345 г. Описание их см. также: 22, II, 580; *Schreiner P. Die byzantinischen Kleinchroniken // CFHB. V. XII / 1. Chronik 49.5. P. 351.*

<sup>16</sup> Скилла (Скилла) — морское чудовище с женским лицом и телом, опоясанным шестью собачьими головами. Она подстерегала мореходов в пещере крутой скалы у узкого пролива, по другую сторону которого жило другое чудовище — Харибда.

<sup>17</sup> В соответствии с литературным канонем всякая монодия должна была завершаться утешительным пассажем, называемым иногда *ragamythetikon* или *protreptikon*. У Димитрия Кидониса, отразившего первые впечатления аристократа, связанные с гибелью близких ему по положению земляков, не находится слов утешения. Данью традиции можно считать лишь сдержанную по тону фразу «Теперь нам следует лишь просить Бога, чтобы он распростер свою руку и снова населил город».

# Димитрий Кидонис

## Слово о пренебрежении к смерти<sup>1</sup>

### Глава 1

Отделение души от тела, которое мы имеем обыкновенно называть смертью, все боятся, все ненавидят, все считают самым худшим из зол. Когда же кто-нибудь спросит их, почему они так боятся ее, им кажется, что они говорят нечто (значительное), и они легко убеждают тех, кто им подобен, так же как именно дурные и слабые удерживают трусливых от войны. Их очень легко убедить, т. к. сходство натур объединяет советующих и слушающих. Когда же перед (зрелыми) мужами принимаются обвинять, то не могут высказать ни одного разумного основания для своего мнения, а доказывают лишь невежество и безволие, вследствие чего и боятся того, чего не следует бояться, и страшатся того, что не приносит вреда. Давайте же посмотрим, на основании каких рассуждений они считают смерть худшим из всех зол. Итак, говорят, как все делится на три части, так и порицающие смерть делятся на три группы. Те, кто более открыт и правдив, кто не умеет скрывать свои недостатки, сетуют на утрату всякого рода удовольствий, а прекращения их считают, разумеется, самым тягостным и страшным из всего. Более утонченные и те, кто стыдится делать или испытывать что-либо, не основанное на разуме, говорят, что всем определено природой стремление жить и существовать. Но то, что прекращает всеми желанное, что обрушивается на живущих, приносит уничтожение и вопреки природе превращает тлением прекрасное в безобразное,— кто (против этого) не вострепещет? Кто не возненавидит это? Кто не отвернется даже от имени, враждебного природе? И не только природе, но прежде всего самому Богу— и не только потому, что он совершенно бессмертен<sup>2</sup>, но и потому, что это враждебно в высшей степени его стремлению.

Ибо то, что Бог стремится направить и сохранить, смерть уничтожает и подвергает разложению. Так говорят люди благоразумные, ссылающиеся на природу для объяснения своей ненависти. Третьи же, будучи более благочестивыми и осмотрительными, считая необходимым высказать что-либо более разумное, чем другие, порицают смерть не вследствие высказанных оценок, а потому, что после нее мы должны будем дать отчет за прожитое и подвергнуться самому мучительному и горестному вечному наказанию, которого бы мы не испытали, если бы смерть не отделила души от тел и не отсылала бы нас к тамошним законам и испытаниям. Вот какими речами некоторые устрашают и себя самих, и слушателей, сами трепещут даже при слове смерти, и другим свой страх передают.

## Глава 2

Давайте рассмотрим, правду ли они говорили, и хорошо ли тому, кто считается мужем, доверяться их словам. Первых, как чрезмерно любящих удовольствия и изнеженных, а потому неопытных в мужественной борьбе, нетрудно вынудить к сдаче, хотя они и имеют много союзников и во множестве на нас устремляются. Ибо все последователи Эпикура<sup>3</sup> считают сладкую и бесстрастную жизнь пределом человеческого счастья и говорят, что трудно найти среди людей кого-либо, кто хотел бы жить совершенно без удовольствий, если только кто-то из-за бесчувственности враждебно относится к всеобщему благу. Но таким мы можем сказать с достаточным основанием: «О мужи, если только следует так называть вас, распушенных, расслабленных и совершенно вялых, ибо слишком по-детски вы определяете благо лишь по удовольствиям. А то, что с неприятностью может быть принесена польза, это вы порицаете и всякими способами пытаетесь избегать. Хотя ни в чем это нельзя упрекнуть, кроме того что не потакается чувственность. Ибо что мешает порицать на таком же основании и врачей, которые не иначе оказывают помощь телам, как заставляя больных неприятное есть или пить, употреблять или применять каким-то способом? А между тем за то, что они мучат нас таким образом, мы и

даем им большие вознаграждения, и признаем их, как мы, так и наши близкие, за благодетелей. И если свести все только к удовольствию, то какими врагами следовало бы назвать их? Но я думаю, что о добре и зле можно судить не на основании скорби или удовольствия, а по пользе или вреду. А если мы все будем сводить к удовольствию, то, как я сказал, врач — зло для тела, еще худшее зло для души — законы и воспитатели, и родители, и вообще все честное и полезное, ибо все они, если не убеждают, увещевая в приличествующем, становятся тягостными для убеждаемых, бесчестия (их), подвергая заключению и продолжительному наказанию. Но из всего этого нам не было бы пользы, если бы мы предпочли распушенность. Развратников, сводников, льстецов и тех, кто и сам совершает бесчестные (поступки) и другим через это доставляет удовольствия, мы сочли бы подходящими для уважения, если бы мы во всем видели превосходство удовольствий.

### Глава 3

Во-первых, лишь легкомысленнейшим свойственно оплакивать утрату удовольствий, подобно детям, у которых педагоги отнимают бабки или что-нибудь из игрушек. Затем нужно исследовать, при уничтожении каких удовольствий смерть так тягостна. Поскольку и они делятся на три части, лишь первое и единственное, и превосходное и только одно свойственное человеку и само по себе предпочтительное — я говорю об удовольствии (постижения) истины, ума и тому подобного: смерть не может его уничтожить или умалить; и мы не можем им полностью — чисто и неприкосновенно — наслаждаться, как только после смерти. Это может показаться невероятным для тех, кто жил, как пришлось. Но это несомненная истина для тех, кто судит о вещах не без размышления. И мы, с нашей стороны, поднимем голос за это мнение, когда будем исследовать его далее. Итак, остается, что умирающие терпят ущерб в (лишении) телесных удовольствий. Но и между ними есть значительные различия. Одни (из телесных удовольствий) суть дело природы и они дозволены Богом, который через них или сохраняет часть целого, или це-

лому передаст длительность, надежность, и преемственностью того, кто рождается и умирает, создает возобновляющееся бессмертие, так как не может сохраняться то, что составлено из многих (частей). Таковы (удовольствия), полезные для зарождения, вызывающие живущих через удовольствия к продолжению рода, возбуждением аппетита к еде обращающие принимать пищу и таким образом восполнять убывающее каждодневно бытие и способствующие тому, чтобы жить, пока это возможно. Ибо никто не подошел бы к столу, не подумал бы о потомстве, если бы это было связано с неприятным, однако побуждением природы, действуя изнутри, не допускают пренебречь движением зарождения. И это удовольствия, как я сказал, имеющие законодателем Бога и природу, разумеется, никакому порицанию не предаются, если только определяются разумом, а не беспорядочно, сбросив узду, опускают управляющего колесницей до нравов бессловесных и до уровня их жизни <sup>4</sup>.

#### Глава 4

Но существует в нас еще иной род удовольствий <sup>5</sup>, не происходящий ни от Бога, ни от природы, но самопроизвольно взрощенный в нас, словно род спартов <sup>6</sup>, и возделываемый нашей невежественностью и беспечностью, когда мы, как следует, не пользуемся природой. Он, изгнав повеления разума, божественные и любомудренные помыслы, овладевает акрополем души, словно жестокий тиран, и вносит во внутреннее устройство человека пустоту <sup>7</sup> и раздор, и смуту, и не позволяет тому, кого он мучит, быть человеком, а лишь каким-то многообразным и чудовищным зверем, пока и для Бога, и для себя самого, и для окружающих не сделает бесполезным того, кто однажды был охвачен жаждой удовольствий, утратил свободу и решил служить им всю жизнь. Первые из этих удовольствий признаются благоразумными людьми необходимыми, особенно употребление пищи и питья, которыми питается тело и без которых невозможно существовать. И (удовольствия) совокупления, как способствующие (продолжению) рода, включают в (число) необходимых для человеческой при-

роды, полагая, как пища нужна для каждого, так и (эти удовольствия) — для рождения целого; другие же (удовольствия считаются) постыдными, грязными, животными. И не называют ли все безобразными (удовольствия), за которые законы наказывают устремившихся (к ним), а те, кто следует им, предаются позору и порицанию? Из-за каких удовольствий считают смерть для людей самым тяжелым из всех зол? Не из-за них ли справедливо порицать смерть? Но почему ее оскорбляют — ведь она избавляет человеческую жизнь от подобного разврата, помогает природе разумом и не допускает уподобления неразумным существам? <sup>8</sup> Что безобразнее и неразумнее человека, тяготеющего только к удовольствию и забывающего о хорошем и честном? Его не следует называть человеком, а чудовищным зверем, который описывается только в сказках под видом человеческой природы. Справедливо ли называть человеком того, кто заботится только об еде и питье, но вообще пренебрегает тем, чтобы размышлять и познавать? Более справедливо было бы сопоставить его со свиньями, которых мы закармливаем большим количеством пищи для заклания; однако они более бесполезны, чем свиньи. Из тучности (свиней) часто извлекают пользу, а от человека, раскормившего себя, нет никакой пользы; разве что кто-нибудь, желая вразумить других, назовет его как позорный пример распушенности, подобно тому, как лакедемоняне посредством пьянства илотов <sup>9</sup> доказывали детям превосходство трезвости. Но что сказали бы о нескончаемости напрасного труда и о необходимости каждодневно наполнять дырявую бочку, чем были наказаны, как говорит басня (женщины), погубившие своих мужей? <sup>10</sup> Неужели следует порицать смерть, что она уносит обжору и этим освобождает мир от бесполезного (бремени)? Чем так жить, может быть было бы более разумным раньше умереть, т. к. в отношении к разумной жизни он был мертвецом и среди бесконечных попоек стал ко всему бесчувственным? И если не за что другое, то хоть за это можно смерть назвать благодетельной, поскольку она забирает тех, кому с самого начала не следовало рождаться. Я думаю, что и они сами, если протрезвятся, не станут порицать смерть из-за себя самих и не будут считать себя обиженными из-за того, что им не позволяют находиться в этой грязи.



Что же сказать о других пороках, которые, словно от матери, рождаются от роскоши, ибо от нее повод ко всему постыдному? Или о том, что преступая утвержденные нам природой рамки, люди падают в пропасть порочных удовольствий, и даже воспоминания о них, я думаю, заставляют краснеть порицателей? Будем ли мы огорчаться, что прелюбодей не бессмертен, и вместе с педерастом желать, чтобы порок существовал вечно? Или пожелаем, чтобы вечно существовал злой умысел из-за денег, и соперничество, и зависть, и войны из-за различного рода выгоды (а ее люди предпочитают ради удовольствий)? Словно нет никакой пользы в жизни, если мы не совершаем непрерывно большие злодеяния, или не страдаем от них, или принадлежащее нам не вверяем (во власть) многообразного зла. Но не будем же мы советовать зло, а добро считать достойным изгнания и бесчестья? Итак, стало быть, будем бесстыдно говорить, что удовольствие составляет человеческое благо, а добродетель, мудрость, знание лишь на словах и ради видимости так называются,— и в таком случае упрекать смерть, что она отнимает у нас самое лучшее и почитаемое? Но если счастье, что (некоторые) из удовольствий приносят душе явную гибель и в высшей степени враждебны общему государственному устройству людей, а другие тоже могут вредить, если не определить меру (на основании) здравого смысла, то смерть вообще (не заслуживает) бесславия и обвинения, как нечто вредное. Неизлечимо больных она направляет к соответствующим наказаниям<sup>11</sup>, и, разумеется, это совершается не без пользы. Смерть оценивается как весьма важное Владыкой и Творцом всего, который по своей справедливости наказывает людское зло и не допускает, чтобы им самим созданный мир направлялся беспорядочностью и случайностью, но по избытку благости наше зло посредством наказания приводит в порядок, словно врач, который отсечением и прижиганием не дает растекаться дурным сокам по всему телу. Поэтому тот человек, который хулит справедливость и возмездие, обвиняет и смерть, ограничивающую зло. Если же поработившие себя удовольствиями и думающие, что без этого рабства жизнь (нежелательна), не соглашаются

с доводами, а считают злом все, что не доставляет (наслаждений), то их мнение несколько не умаляет истины. И мы сейчас предполагаем не их мнение подтверждать, а существующую истину. Ибо кто будет подавать голос (в пользу) мнения преступников или обсуждать их приговор? Достаточно, что решение законно. Мы не будем, словно на суде, поддаваться сетованиям любителей наслаждений, выставляющих свои похоти, словно жен и детей, и на этом основании требующих исправления судебного решения в отношении них. Но так как они не могут доказать, что названные удовольствия суть благо, а воспрещение пороков есть зло, то мы должны оставаться при прежнем мнении, что для избравших добродетельную жизнь смерть представляется благом.

## Глава 6

Если кто-то называет смерть злом из-за того, что она совершенно уничтожает удовольствия, (связанные) с продолжением рода и не являющиеся позорными, то я и сам говорю, что их не следует осуждать, ибо они по природе свойственны нам (волей) творца и являются причиной вечности (существования) человеческого рода. Так что пользующихся ими благоразумно и умеренно никто и никогда не признавал достойными осуждения, не говорил, что их за наглость следует предать смерти, словно какому-то палачу. Но я не сказал бы, что смерть для них является благом, так как они не являются преступниками, которых следовало бы наказать, чтобы стали лучше. Но я говорю (также), что никакого вреда она им не наносит, кончиной прекращая дозволенные удовольствия, ибо они людям не как их личное благо, не ради их самих даны природой, а чтобы ими, словно целью, пользоваться внутри себя самих. Но из-за тех, кто должен был быть рожденным, (природой) было так устроено в отношении родителей, чтобы легче было людям переносить рождение детей, удовольствия заставляли их забыть о сопровождающих роды муках. Подобным образом и врачи, как мы знаем, иногда в отношении больных поступают, что-нибудь сладкое подмешивая к неприятному на вкус, чтобы они легко и с удовольствием принимали лекарства. Мы видим также, что

те, кто поднимает тяжести, поют, когда натуживаются и думают, что при пении им легче тащить ношу. Итак, если этот род удовольствий был дан людям ради других и на время, то ясно, что с прекращением этой функции люди не терпят никакого убытка, сохраняя свои собственные блага, подобно тому, как никто не скажет, что несущие тяжесть что-то теряют, когда перестают нести тяжесть и петь. Справедливее было бы благодарить смерть за то, что она не позволяет им волноваться из-за других, наслаждаясь только призраком удовольствий, но развеивает обман и возвращает людей к самим себе. Говорят, что Кефалу, спрашивающему, хорошо ли в старости вступить в любовную связь с женщиной, Софокл отвечал как разумный человек: «О муж, я уже отрекся от них, как от неприятных господ». Так назвал он удовольствия, с которыми род человеческий, будучи соблазнен, охотно остается.

## Глава 7

Люди, которые из-за телесных удовольствий, если таковые существуют, ужасаются смерти и считают ее крайним злом, когда их отрывают от этих забав, а лучше сказать — от безумия и непристойности, я думаю, от этих слов станут благоразумными и, бросив ребячество, станут мыслить рассудительно и подобающе мужам, а к судьбе из-за удовольствий не будут настроены враждебно. А тем, кто по общему стремлению и вложенному всем природой желанию жить боится смерти, т. к. она у нас отнимает лучше и высшее, а природой, как мы знаем, все так или иначе настойчиво оберегается, кто-нибудь мог — и весьма своевременно — сказать, что следует не по удовольствиям и не по воспринятому от них заблуждению судить о делах, а по соответствию нашего блага божественному и определенному природой благу и считать, что согласное с ним и нам полезно, а то, что ему противоречит, является признаком зла и для нас губительно. Это мнение нам приемлемо, ибо безыскусны представления благоразумных людей, которые все относят к тому, что должно быть. Но если бы мы жили без души и лишь тело было бы в (основе) нашего бытия, то при его разрушениях

и мы не были бы тем, чем были ранее, и не оставалось бы у нас ни надежды, ни разума. Или, если бы пользовались мы при жизни только душой, мы не имели бы ее от творца бессмертной и мѳгущей существовать самостоятельно, но существующей лишь вместе с телом и вместе (с ним) погибающей. И совсем не было бы безумным страшиться, опасаясь, что в будущем бытие, словно некая ладья, погрузит нас в пучину и хаос небытия. Но теперь кто не знает, что мы имеем и душу, притом во многом превосходящую душу неразумных (существ), т. к. она управляется разумом, а потому может телом управлять и распоряжаться,— душу бессмертную и негибнущую, мѳгущую пребывать сама по себе вечно и не испытывать никакого вреда, когда тело разрушается? А если такова ее природа, не наивно ли за нее бояться, не погибнет ли она вместе с телом, чтобы бессмертное не подверглось бы смерти и перестало бы быть бессмертным?

## Глава 8

То, что душа истинна и по природе вечна и постоянна, а, следовательно, из-за нее и человек выше и постояннее всех живущих в мире, легко узнать, если привести к этим словам еще несколько доводов. Мы утверждаем, что человек есть животное и живет. А признаком жизни является то, что тело перемещается не по толчку или давлению извне от других (тел), но по внутреннему движению, к которому оно стремится. Ибо все движущееся таким образом признается живущим. И причиной (движения) тела является не что-либо другое, как душа, ибо имеющее душу находится в движении и живет. И ощущение, и зрение, и слух являются явным доказательством жизни, ибо все определяют животных по чувствам, и чем они выше, и лучше, и точнее в них, тем более высокое место отводится им в порядке животных. Человек же пользуется всеми чувствами и познает все, ради чего это чувство устроено, так что он не ниже остальных животных. Превосходство его заключается в том, что природа дала ему еще разум, вождя чувств. Она не только одарила человека (чувствами) и позволила ему быть ведомым ими, но и украсила его разумом

и приставила его к жизни (человеческой), словно пастыря или наставника, им отделила (человеска) от других животных и этим словно какой-то символ наложила на род (человеческий), по которому человек знает Бога, и почитает его, и сооружает ему храмы, приносит жертвы и молитвы и испрашивает у него благ для себя и других. И из населяющих землю он один только постигает истину и заботится о ней, и упражняется в добродетели, и законы учредил, установил государства, определил за добрые дела — награды, а за дурные — меры наказания, изобрел искусства, не только полезные, но и удовлетворяющие честолюбивой расточительности, и применил их на общую пользу, во всем взирая на пример божий, по образу которого он создан, и по нему измеряя все свое. Ни к чему такому животные не имеют отношения, потому что они не имеют отношения к разуму, которым все это изобретается, и совершенствуется, и используется с пользой. Они стремятся только лишь к необходимому, к тому, что связано с пищей и рождением, и не беспокоятся ни о чем другом. Придерживаясь только необходимого, они ни в чем не расточительствуют, словно не осмеливаясь преступить определенные природой пределы. Так что в каждом из однородных (существ) наблюдаются одни и те же формы жилищ, обычаи питания и сна, забота о потомстве, а также приемы избегания (опасности) и схватки.

## Глава 9

Во всех делах всем дан природой один закон, преступить который (животным) нельзя, так как они связаны одной природой и живут чувственной жизнью. Разум же не терпит, чтобы человек жил, связанный с какими-либо пауками. Он разрывает эти (связи), дает (человеку) свободную жизнь, освободивши не только от всякого деспота, но и в делах устранивши всякую необходимость, не ограничивая (его) в тесных пределах природы, не допуская, чтобы он заботился только о том, чтобы существовать, но гораздо более о том, чтобы счастливо существовать. Вследствие этого (человек) сооружает жилища не только для защиты от ливней и зноя; и не по одной схеме их строит, не из одного и того же

материала, к чему вынуждает бедность животных. (Человек же) придумывает различные проекты домов и возводит (их) в (различных) пропорциях. И добывает вещество не только поблизости, но высекает камень в далеких землях, стены покрывает порфирным камнем из Фессалии, расписывает полевыми цветами, разукрашивает пол, вылащает потолок и, совершенно пренебрегая пользой, стремится лишь к пышности. Подобным же образом поступает он и в отношении одежды, не только защищая себя тканью в соответствии с временем года (что не требует больших хлопот да и природе животных свойственно). Разум же привел к многим (проявлениям) красоты в одеждах, изыскал различие в материале, и цвет подыскал, и золото включил, и изобразил (на тканях) различных животных и растения, и дал одеждам различный вид соответственно происхождению, достоинствам, возрасту. Таковую же роскошь увидишь в коврах, в обуви, в колесницах, на сосудах и прочих вещах, используемых людьми в (их) жизни. Ни в каком из дел один человек не находит удовольствия в том же, в чем и другие, но во всем придумывает, соперничая (с другими), какую-то необычную особенность в противоположность природе остальных животных, которые работают мало, довольствуются малым и научены природой к одному образу жизни.

## Глава 10

Кто-то мог бы сказать, что все это делается (человеком) из необходимости, ибо нужны для продолжения жизни и пища, и дома, и одежда, забота о которых вложена природой и в некоторых животных, хотя для людей она устроила эти изобретения более роскошными и изысканными. Но разве по какой-то необходимости для жизни человек занялся философией? И разве для пропитания нужна арифметика, и логика, и геометрия? И был бы какой-то ущерб в том, что необходимо для жизни, если бы никто не занимался риторикой или диалектикой? Чем способствует защите от холода и зноя умение красиво говорить? Эти (занятия), существующие наряду с получением необходимого для людей, ясно показывают, что человек рожден на свет для того, чтобы стремиться не только к телесно необходимому или к удо-

вольствию, но к более высокому и к большому. В чем выражается сила человеческой природы по сравнению с (природой) других (существ), так это в стремлении к пользе сродных себе. Для других (существ) довольно, если они сами не испытывают голода, не терпят холода, не чувствуют себя слабыми, а об однородных себе не проявляют никакой заботы. Ведь не найдешь городов у львов, у слонов или у каких-нибудь других животных. Города являются созданием лишь людей. В них применяют они изобретения мудрости и (проявляют) взаимные благодеяния. В них одни приказывают, другие повинуются. Подчиненные оказывают правителям почести и (платят) налоги в ответ за их добродетель и попечение о низших; правители же проявляют постоянную заботу о тех, кто им подчинен, и попечение, которое (они) проявляют в такой степени, что хороший и справедливый правитель спасение других совершает с опасностями для себя и многие погибают, защищая отечество, что чуждо природе неразумных существ: едва ли кто-то увидит, что они защищают (кого-то), кроме себя и своих детенышей. Только забота людей о низших является другим названием ума или рассудка. И нельзя ли сказать, что это является явным примером человеческого совершенства и скудости неразумных (существ)? Последние едва заботятся о себе, да и то весьма умеренно. Людям же (свойственно) благодаря совершенству разума и о других брать на себя (заботу) и помогать испытывающим нужду. Можно видеть, как один человек не только подчиняет себе массу других животных, но управляет многими городами, многими народами, многими землями. Владевшие же всей ойкуменой являли собой не малый знак ниспосланного свыше достоинства. И удивительно, что человек, стремясь управлять и другими животными, и людьми, сам избегает ига и предпочитает лучше страдать, чем быть подчиненным другому. Так с самого начала человек наделен природой (стремлением) к свободе и неприятием рабства.

## Глава 11

Таким образом, душа человека многообразна и свободна поступать иногда так, иногда иначе. Она всегда располагает своими действиями по своему желанию.

Это определяется богатством разума, который, будучи свободным, может и делать, и находить различное. А природа, будучи бедной и скудной, является ограниченной, животных же, ею порабощенных, она делает бедными и зависимыми, заключенными (в пределах) немногих законов. А человек, изначально предопределенный Богом к тому, чтобы управлять, не только хочет управлять другими существами, но и применяет эту власть к самому себе, если соблюдает свою природу. Поэтому (людей), укрощающих себя и управляющих собой, мы называем благоразумными и рассудительными. И они, будучи сами счастливыми, являются причиной счастья для подчиненных, так как они умеют управлять, словно толпой, тем, что в людях является неразумным. И умные люди говорят, что прежде приобретения власти над собой нельзя людям разрешать (заниматься) государственными делами, потому что они не сделают ничего достойного, но погубят и других, и самих себя. Этим человек отличается от всех родов животных, т. к. среди последних ты не найдешь ни одного, который бы противился своим желанием; однако все следуют беспрепятственно влечениям (своей) природы. Когда природа напоминает ему о пище, то он не предпочитает голод, когда понуждает к питью, он не избирает жажду. А во время случки они становятся невыносимыми для пастухов и для самих себя; и нет такой силы, которая бы могла сдержать побуждение к рождению. Причиной является то, что природа, не имея разума, не может сдержать влечения и поэтому они удовлетворяют их, как тем угодно. Но в людях происходит великая борьба с законами природы. И всякий наблюдающий за самими собой, испытывает это ежедневно. Сколь многие противопоставляют голод желанию (есть); они делают это по указанию врачей либо для усмирения плоти, либо по другим причинам, пренебрегая заботой о теле. А к совокуплению, которое природа предопределила всем животным как обязательный закон, некоторые испытывают такое отвращение, что из-за этого вообще не хотят смотреть на женщин.

## Глава 12

Подобным же образом нужно поступать и в отношении гнева, ибо он вооружает обиженного против обид-



чиков и побуждает его поднять на них руку и меч. Но раздраженный чувствует внутри, как кто-то его упрекает, что нужно укрощать гнев и отвращать возбуждение и, остерегаясь уподобления львам, медведям и свиньям, сообразоваться с (достоинством) человека, внушением разума и благопристойностью. И это запрещение часто бывает столь сильным, что гасит гнев и заставляет обидчика полюбить того, кому хотел повредить. Положение человека сходно с положением города: в нем разум и природа соотносятся, как правитель и подданные. Разум царствует, а природа управляется. И такой закон положен от Бога для желающих быть счастливыми, чтобы не предпринимать ничего вопреки разуму. И нет никого, кто не делал бы в нас такого различия, что это в нас разум, а то — телесная природа, что одному из нас (положено) законодательствовать и руководить, а другому свойственно повиноваться и быть руководимым. Тело, если следует за разумом, направляется и управляется его предсказаниями, подобно мулам, которые приносят нам пользу в пути и перенесении тяжестей. Если же будет противиться и спутает, предпочтя то, что (исходит) от собственных (побуждений), тогда ясно обнаружится господство разума над телом и телесными (проявлениями). Схвативши тело, словно некоего беглого раба, сначала подвергает его голоду, жажде и другим мучениям: затем, если оно не умерит своенравия, (разум), словно взявши в союзники против врагов гнев, применяет по отношению к телу, проявляющему упрямство, жестокие кары, не считая нужным щадить того, кто осмеливается противиться. Так, человек или с обрыва сбросится, или, наложив на себя руки, меч поднимет, или в петлю полезет. Это яснейшее свидетельство того, что разумная душа не только являет нечто иное, чем тело, но и господствует (над ним) даже в такой степени, чтобы уничтожить. И если бы не была чем-то иным, то, вознедавшись, не умертвила бы. И если что-то из телесного в нас господствовало, не осудило бы, как видим, тело к смерти. И ничто бы себя самого не умертвило, если бы не имело силы некоей в себе против себя самого. Ибо все стремится по возможности спасти себя, а с препятствующим спасению непримиримо сражается. Но если бы человек состоял только из тела и чувств, то все следовало бы желаниям тела и только о том заботились, чтобы ему было хорошо.

(Тогда) не было бы никакой борьбы с удовольствиями, и то, что выше чувств, было бы объектом не желания, а пренебрежения и презрения.

### Глава 13

Но может быть кому-то покажется, что все это многословие не имеет необходимого (основания), ибо и так ясно, что у человека есть нечто более тела и телесных (побуждений), что разум обо всем размышляет, делает выводы, действует и направляет к достойной цели. Но и природа остальных животных не лишена (разума). Ведь известно, что и они поступают соответственно разуму и всякое действие имеет у них цель. Никто (из них) не поступал бы (именно так), если бы не направлялся разумом к цели. Иначе нужно было бы приписать то, что они делают, случайности и, таким образом, не было бы ничего в том, что они делают, определенного, но как получится. Однако замеченное относительно них свидетельствует о противном, ибо или всегда, или большей частью все, что они предпринимают, происходит одинаково. И я утверждаю, что совершаемое животными согласуется с разумом. И не только в них, но и в (вещах) неодушевленных видно (воздействие) разума, так как и они происходят и действуют в некотором порядке. Но я говорю, что они не имеют разума внутри них, не действуют сообразно ему. Творец своим разумом ведет всякого к подобающей цели, но сами они не осознают причину происходящего. Так и стрела не знает цели, но направляется стрелком, куда следует. Никто не скажет, что стрела рассуждает о цели, или знает (ее), или стремится (к ней). Подобным же образом поступают и животные, которые, делая, не знают, конечно, цели, но двигаются, будучи ведомыми Тем, кто все знает. И доказательством этого является то, что они стремятся лишь к тому, что предполагает необходимость бытия. Идущего далее (этого) они вообще не предпринимают. И если бы они имели какое-нибудь разумное желание или стремление, они делали бы что-нибудь сверх необходимого, во всем применяя силу разума, который и понимает самое различное и достигает его. Итак, нужно признать, что, кроме человека, никакое животное не имеет разумной души. Она является свойственной только человеческой природе.

Итак, человек просто не принадлежит к тем животным, которые живут только чувствами и не могут перейти за их пределы. Он имеет чувства и много общего с животными. Но то, что поистине делает его человеком и отличает его от прочих животных, это разум и ум, восседающий, словно некий предводитель, на возвышении и все человеческое применяющий к себе самому и к своим (требованиям), как господин в доме, по распоряжению которого направляется все — и то, что касается детей, и то, что связано с рабами. Итак, человеческая душа, получивши от Творца разумную природу, уже не является телом, ибо она (в противном случае) не двигала бы его и не вмещала бы его в себе, а пребывала бы внутри тела как сосуд, вложенный в другой сосуд. И поскольку она не могла пронизывать все тело, многие его части вследствие необходимости остались бы неодоушевленными. Душа имела бы величину, соответствующую величине тела. Поэтому можно было бы сказать, что из Аяксов Теламониец имел большую, а Локриец меньшую<sup>12</sup>. При разрезании тела и душа бы делилась, и каждое из (ее) состояний; а (отдельные) из ее видов имели бы в ней отдельную часть, как (это бывает) в веществах и телах. Поэтому она ничего не знала бы об общем, а имела бы лишь чувственное (ощущение) о том, что она ныне знает. Так разум, если допустит, что душа есть тело, впадает во многие нелепости. Но если она и бестелесна, и владеет телом, и двигает им по своему усмотрению, кто может не утверждать, что она сильнее смерти и тления? Ибо власть ее над телом и то, что она, будучи погруженным в него, не поглощается им полностью, а держит верх, и что тело в отдельности от нее ничего не может делать, а сама она в отдельности от тела и всяких пустых вещей предается великим и важным деяниям, свойственным ей, является ясным доказательством того, что сущность души сама по себе не нуждается в теле, а может и существовать, и быть незыблемой сама по себе, и — больше того — делать свои (дела) тем совершеннее и чище, чем более отрешается от тела, и стремится быть с самой собой. Ибо когда, отделившись от тела и сопряженных с ним забот и освободившись от заблуждений видимого мира, она созерцает незримые основания существующих (ве-

щей) и исследует истину в самой себе, и сделавшись совершенно независимой, будучи бестелесной, касается вещей невещественных и бестелесных, словно находится внутри священных (стен), оставляя тело вне, т. к. невозможно постигнуть истину, когда тело следует за ней и как<sup>1</sup> бы опутывает ее собственным безрассудством, словно чем-то темным (Душа), словно освободившись от какого-то груза, легко переходит к (познанию) сущности и к истине. И только тогда человека можно назвать и совершеннейшим, и мудрейшим, и наилучшим мужем, и (заслуживающим) всяких названий (проявления) добродетели. Но когда (душа), находясь в тесном общении с телом, познает науку и исследует посредством впечатления и зрительных образов, то ее можно сравнить с правителем, который, добровольно отложив пурпурный плащ и диадему, смешивается с (окружающими его) рабами и снисходит до их рабских занятий. Если же (душа) служит удовольствиям и грязнит себя плотскими нечистотами, тогда она уподобляется человеку, который повергает себя в трясину и грязь, портит свой красивый и приятный вид, делая облик (свой) безобразным и отвратительным.

## Глава 15

Итак, если совершенство достигается через удаление души от тела, то кто из умных людей придет к выводу, что она смертна и погибает вместе с телом, тогда как она еще до их разделения отвлекается от него на саму себя, чтобы извлечь для себя большую пользу? И если она с телом сосуществует и без него подвергается тлению и разложению, то как, превосходя всякое тело, касается (сферы) бестелесных и испытывает наслаждение в созерцании их; а если кто-то отвлекает (ее) от этого, она печалится и страдает, словно разлученная с родными и близкими? Удовольствие, (получаемое) от соединения с непреходящими (вещами), и печаль от расставания с ними свидетельствует о ее родстве и сходстве с тем, что бессмертно. Если же (последнее) выше перемен, то и (душа) не подлежит уничтожению. Как она, будучи бестелесной и вследствие этого — неизменной (ибо изменчивость присуща телам), подвергалась бы тлению? Ведь оно вообще невозможно без перемен. Не может

(душа) погибнуть и быть побежденной каким-либо противником, ибо нет ничего, что бы ей противостояло бы. Если же кто-то скажет, что душа может быть уничтожена вследствие собственной порчи, как железо от ржавчины, то это заключение опровергается тем, что негодяи живут не меньше, чем добродетельные люди, и что нельзя погибнуть от собственного зла, хотя от одного его, как кажется, можно было бы исчезнуть. А если разумно, что начало соответствует концу, то раз рождение вещества (произошло) только по желанию Бога, то и уничтожение может последовать только по желанию Бога. Но хотеть разрушить хорошо составленное не является (признаком) доброго, как сказал некий мудрец, рассуждающий о мироздании. Кроме того, не может быть, чтобы естественное и всеобщее желание было (в нас) напрасно вложено. И свидетельством этого является то, что никто и никогда не жаждал невозможного. (Разве) когда-либо кто-нибудь, находясь в здравом уме, желал (иметь) крылья или подняться выше облаков, или ступать по волнам, как по земле? Когда кто-нибудь рассказывает, что видел (это) во сне, мы смеемся. Ведь природа вложила (в нас) желание только возможного. Поэтому то, чего все хотят по природе, не может быть противным природе и напрасным. Но все сходятся в желании вечного бытия. Следовательно, необходимо, чтобы это было и чтобы душе, соединенной с вечностью, невозможно было бы ошибиться в мольбе.

## Глава 16

Таким образом, разумным людям несвойственно опасение за душу, что она погибнет вместе с телом и нигде ее уже не будет. Она не только спасется, когда (тело) погибнет, но и сможет действовать в совершенстве не иначе, как освободившись от помех (со стороны) тела. Ибо мыслить, понимать, соединяться с божественными и бестелесными (существами) свойственно природе души, и то, что мы говорим, мыслим, является изо всего, (имеющегося) в нас, самым лучшим и наивысшим. Это совершенно чуждо совокупности тела и является делом одной лишь души, (подчиняющей) себе тело и делающей выводы об умозрительном. Если же она иногда и

пользуется чувствами и получает от них некоторый материал для размышления, то это (бывает) в начале дела, когда она еще не обучена и начинает, как говорится, с малого, чтобы таким образом познать. Словно те, у кого не в порядке зрение, ощупывая, узнают предметы, так и душа, недавно через рождение получившая жизнь и имеющая око, покрытое в значительной степени мраком тела и как бы побежденное тяжелым сном, нуждается в чувствах, которые бы ее, словно спящего, разбудили. От них — первый толчок и пробуждение, а потом они не нужны ей для понимания и поиска истины и более того — порой она упрекает их в невежественности, когда они ее принуждают признать то, что их влечет. Это похоже на то, как начинающие учиться нуждаются в прописях, а позднее, выучившись, считают недостойным обратиться к ним. Когда душа находится в теле, она для познания использует чувства; освободившись же, она не испытывает необходимости прибегать к чувствам для (познания) мыслей, так как они по своей природе явны и озаряют собой око души; в их присутствии она и кормится, и наслаждается достойной себя пищей и удовольствием. Если же кто-либо захочет сравнить их с телесными удовольствиями, то назовет (последние) скорее призраками удовольствий, а не тем, чем они называются. И в действительности их нет — они лишь возникают постоянно. Воспринимать их — (лить воду) в продырявленный пифос тела, со всех сторон протекающий и не могущий (ее) удержать.

## Глава 17

Для чего же стремиться к тому, что не существует? И что из несуществующего остается в утекающем? В душе же есть и причины удовольствия, действительно существующие, и она сама есть сущность, и то, что принимает их, является (существом) здоровым и сдержанным, соответствующим им и бессмертным. И справедливо, что те из наслаждающихся, кто гонится за телесными удовольствиями, являются скорее их игрушкой. И всегда это (удовольствие) обнаруживается пустым, т. к. никогда они не могут овладеть тем, что преследуют, как если бы они гонялись за своей тенью; тело же, ко-

тому они хотят это доставить, ненадежно по своей природе и не удерживает даваемого. А предпочитающие духовные удовольствия всегда ими действительно насыщаются и живут с удовлетворением. Таким образом, те (удовольствия), которые выше тела, и полезнее для души, и приятнее, и, как вообще (можно) сказать, божественны и (составляют) лучший жребий. Поэтому и первым, которые боятся смерти из-за приверженности к удовольствиям, и вторым, которые (думают), что после смерти ничего не останется, не только не должно бояться естественной смерти или быть недовольным будущей (кончиной), но призывать ее беспечально, ибо иначе нельзя испытать истинных благ и быть более защищенным, освободившись от смертного и неразумного (бремени). Пусть успокоятся те, кто скорбит о телесных удовольствиях, и те, кто считает, что после (смерти) тела уже нигде не будет пребывать. Ведь им остается лучшая часть и, скорее, все, чем существуют, если здраво мыслят. Именно в этом скрыта нетленная красота образа божия, не подверженная изменениям, могущая участвовать в добродетели и рассудительности. Для души лишь вредно служить плоти и связывать себя с ней. А освобождение от плоти есть восхождение к жизни и к действительному, есть постижение священной истины. И разве не достигнем мы лучшего, отделившись от тела, которое отягощает душу, и не позволяет ей (стремиться) в мир преднебесный?

## Глава 18

Разве для золота, смешанного с какими-либо другими случайными веществами, не было бы лучше и приятнее, если бы оно имело представление, как отделиться от того, что хуже его и своей примесью не дает ему предстать во всей красе? Так что было бы неразумно (с его стороны) печалиться об очищении, которым оно доводится до блеска и возвращается к своей природе. Таким же образом и нам не следует возмущаться, что (смерть) похищает у нас наше и то, что ныне принадлежит нам, и не нужно в поспешности думать, будто она наносит нам какой-то ущерб, так как похищение не во вред нам. Ибо если мы отрешаемся от того, что хуже и что может

мешать нам (в движении) к жизни совершенной, то смерть не наносит нам никакого ущерба. Страшно для нас только то, что опасно для души, и счастье наше есть не что иное, как благополучие души. Мы суть она (душа.— *М. П.*) и то, что она имеет; и если она не подвергается опасности смерти, то ничто и нам не мешает быть бессмертными. Смертное в нас — незначительно, оно — не мы, а наше, которое своей изменчивостью не может и нас подвергнуть смерти. Подобным образом никто не причислит к телу ветхие платья, и если они рвутся или изнашиваются, никто не сочтет это болезнями тела. И если из-за тления этого малого кто-то будет называть человека смертным, то более справедливо было бы из-за более значительного, превосходящего это, побеждающего тление и остающегося называть его (человека.— *М. П.*) бессмертным и нетленным? И не только ли человек безукоризнен — ведь только в нем есть (способность) мыслить и рассуждать, чем человек и отличается от остальных животных? И только доказавшие кончину души, которая погибает после (смерти) тела, имели бы основание говорить, что смерть есть всеобщая гибель и в силу этого бояться смерти. Но поскольку и Бог, и здравый смысл, и философия, и повседневная жизнь подтверждают, что (душа) выше всего существующего, то пусть ободрятся и не выдумывают неизбежности, из которой, словно из пропасти, нет выхода.

## Глава 19

А если человек, умирая, совершенно уничтожался бы, то и в таком случае не следовало бы терзаться мыслью о смерти, помня, сколькими неприятностями для тела наполнена жизнь и насколько легче быть совсем бесчувственным, чем каждый день подвергаться бедствию, разжигаемому телом, и которого душе не укротить, не перенести нет возможности, так как по сложности нашей все волнения тела отзываются в душе. И это необходимо терпеть душе, пока она служит рождению и многое из (жизни) тела невольно принимает на себя, так как она не полностью владеет им. Поэтому необходимо, чтобы мы бесконечно трудились, сражаясь (в условиях) непрекращающейся войны, то голод его (тела.— *М. П.*)



унижая, то утоляя жажду, то создавая ему укрытие от холода, то предохраняя его от зноя. Молчу о пребывании в путешествиях по суше и морю, о лести и раболепии из-за оболы<sup>13</sup>, проявляемыми часто перед недостойными людьми. И это тяжелее всякой петли человеку, хотя бы в малой степени себя познающему и размышляющему, с какой высоты истины и добродетели в какую трясиину лжи и обмана он вынужден упасть. Что же сказать о страданиях от различных болезней, когда тело так изнемогается, что едва заметен жалкий остаток прежнего человека? Страдальцы не только не могут воспользоваться оставшимся, но также не могут использовать то, что им заменяет части тела. И не слышат они ни от кого по крайней мере (слов)утешения, так как все избегают сукровицы, гниения и зловония, что сильнее самой боли мучит страдальцев, так что они часто близки к желанию прибегнуть к петле или броситься с кручи, или поразить себя мечом. Если мы предположим, что и (в этом случае) не сообщается от тела никакого волнения душе, хотя это и странно, кто в достаточной мере опишет волнения и передаваемые душам от тел в юности и при полном здоровье? Ибо люди тогда не смогут остаться людьми, когда неустойчивостью мыслей, словно какими-то волнами, низводятся до природы бессловесных животных. Низменная часть души, обязанная повиноваться разуму, пользуясь случаем и прибегая к наглости, возмущается против ума и не стремится его слушать, но, захватив душу, сдерживает здравые и благопристойные понятия, стремясь к презираемым. Став ее (души.— *М. П.*) наставником, она стремится к чему попало, презирая всякую добродетель как (проявление) слабости и лишь зло считая мужеством. И, наконец, она доводит человека до непрерывного пьянства, распущенности и всякого законопреступления, ничего не оставляя ему из прежнего облика, кроме имени. Итак, тело удручает душу неприятностями не менее, чем удовольствиями, и более вредит ей праздностью и леностью. Так и всадник большей опасности подвергается, когда кони вследствие обильного корма резвятся и неумеренно скачут, чем тогда, когда они, получая умеренную и скудную пищу, выступают спокойно.

Это сказано для тех, кто думает, что после смерти ничего людям не остается, но все гибнет, и считает, что поэтому смерть самое худшее из происходящего с человеком. И кажется, что сказанного нами достаточно для убеждения тех, кто не совсем непонятлив: после этой жизни мы будем жить в другом месте ~~там~~, нашей (частью), которая является в нас самым важным и богоподобным, а вследствие этого сохранится и (наше) бытие. Хотя я опустил важнейшие и сильнейшие из доказательств, которыми бы можно было показать, что божественные прорицания согласуются со сказанным (нами). А они (прорицания.— *М. П.*) обещают людям после этой жизни такие блаженства и утешения, что нельзя выразить словами<sup>14</sup>. Я не хотел бы использовать в беседе более простые и обычные чувства. Теперь остается что-нибудь сказать и третьим и показать им, что они напрасно страшатся этих рассуждений. И что за совершенные здесь прегрешения и за нынешнюю неумеренность в удовольствиях в преисподней следует наказание — это доказывается не только согласным признанием всех мудрых, но и бесстрашием божественной справедливости, которую признают и самые бесстыдные, неприкосновенно сохраняя в душах эту догму<sup>15</sup>. Да и не подобает думать, что благому и совершеннейшему Богу не хватает чего-нибудь из благ. Справедливость же для всех хороша, особенно для тех, кто начальствует, а без нее власть сопряжена со многими оплошностями. Бог же в высшей степени имеет власть величайшую и абсолютнейшую, так как не имеет никого древнее себя и ни в чем не нуждается<sup>16</sup>, так чтобы какая-либо необходимость заставляла его подчиниться кому-то. Он, будучи превыше всего и наблюдая дела человеческие, поступает справедливо, (исходя) из необходимого, и добрым определяет награды, злым — кары; и это есть дело одной справедливости. И если Бог благостен, то необходимо, чтобы добрым людям были уготованы венцы, а злым — казни, которые если здесь не постигают их, то неизбежно постигнут после смерти. И не может быть, чтобы по справедливости не было воздано должное<sup>17</sup>.

Если это истинно, то нельзя причислять смерть к самым плохим вещам. Если бы она была причиной следующих после нее страданий, то разумеется, (следовало бы) ей огорчаться, так как через нее (проходили бы) беды и несчастья. Если же после кончины одни устремляются к венцам, другие же изгоняются на мучения, то (можем ли) мы приписывать смерти преходящее? Скорее нужно ругать жизнь за ожидаемые горести, потому что наказываются не умершие, а дурно жившие. И если следует питать отвращение к этим (наказаниям), то справедливее перенести ненависть со смерти на жизнь, от которой проистекает в души зло, наказываемое (впоследствии). Смерть же вообще невиновна, так как она не является причиной последующих ужасов. Если же мы ей припишем эти тяготы, то почему не отнести к ней и воздаяния праведников? Итак, следующее за ней (смертью.— *М. П.*) следует называть не злом, а добром. А если мы будем придерживаться истины, то найдем, что она является хорошим жребием, ибо тех, кто прожил праведно, (смерть) препровождает к наградам за добродетель, для дурных же кладет конец их низости, что для людей рассудительных мучительнее наказания.

## Глава 22

Итак, не смерть нужно обвинять за грозящие наказания, а нас самих и рабство удовольствий, обезобразив которыми души, мы делаем страшным для себя этот суд<sup>18</sup>. Если бы мы избегали их, ничто не мешало бы нам считать смерть благодетельницей, препровождающей нас к наградам за наши добродетели. Не от смерти страх, а от совести — трепет, подобный тому, какой испытывает совершивший что-то ужасное. Поэтому они дрожат перед предназначенным возмездием и, чувствуя приближение его, лишаются силы, тогда как следовало бы управлять тем, на что они осмеливались. Говорят, пятый день, четвертый, третий, второй, но более всего я боюсь первого дня, и ужасаюсь, и трепещу. Несчастный, что же дурного в дне, которого ты боишься, дне, в который

многие священнодействуют, совершают благодарение за победы, украшаются венцами и получают награды? Ты же, упражнявшийся в необузданности, боишься подобно тем, которые ждут полагающегося (им) по законам. Впрочем, им, однажды осужденным, не избежать (наказания), а для нас раскаяние, осуждение прежних своих дел и более целомудренная жизнь устраняют мрачный жребий и дают возможность надеяться на лучшее. И если то, что следует после смерти, для кого-то, действительно, является причиной для страхов, то исправление жизни пусть ослабит боязнь. А это зависит лишь от нас, от нашего желания. И, таким образом, страх исчезнет, и в душах вместо прежней тревоги наступит некое чудное спокойствие. Нужно ли говорить, что только не в руках имеем средство против страхов? Если же кто-то считает добродетельную жизнь неприятной и считает, что не всякий человек может к ней возвратиться после (испытанных) удовольствий, то и ему понятно, что причиной страха является распущенность и изнеженность души. И он сам согласится, что ничего не станут бояться люди рассудительные. Следовательно, не от факта (смерти) страх, а от глупости тех, кто не хочет самих себя исправить — словно какой-нибудь обманщик, привлекаемый к суду, не думает возратить долг и не просит у судьи о снисхождении, но жалуется на длинный путь и выражает желание с наслаждением пользоваться дурно присвоенным и, наконец, обвиняет тех, кто его осудил, и не заслуженно — некоторых других. Безумный, отдай то, чем владеешь вопреки закону, — и судьи из карателей станут друзьями. А пока ты споришь, ищи в самом себе причину своих будущих страданий.

## Глава 23

Таким образом, вместо третьих мы снова встречаемся с первыми, теми людьми, которые трепещут перед смертью из-за связанной с ней утратой удовольствий. Мы находим, что и они обвиняют смерть из-за прекращения удовольствий, а не чего-нибудь другого. Будучи очень привязаны к удовольствиям, они считают нетерпимым все, что мешает их сладострастью. Но прежних

они превосходят тем, что свою разнузданность они прикрывают неким видом скромности. Не трудно их уличить, так как они легко уличаются своими же словами. Ибо, если, о друг, предвидение наказаний делает для тебя страшной смерть, то почему бы не отодвинуть их понемногу от себя, почему бы не освободить душу от гнетущего бремени и не заменить одни удовольствия другими — опасные безопасными, ничтожные великими, временные вечными? Будучи поработен теми, ты и настоящую жизнь проводишь в неприятностях, ожидая и боясь наказания впоследствии, и от этого не получая никакого вкуса от так называемых удовольствий, хотя только в будущем действительно испытываешь то, чего ныне ожидаешь. А если хотя бы в небольшой степени ты вернешься к здравому смыслу и будешь вести благоумную жизнь, то уже в текущей жизни испытываешь блага надежд и в будущем веке будешь жить в радости, когда не только исчезнут прочь все терзания, но все блага в обилии будут тебе предоставлены. Однако, как видно, ты, попавший под власть сиюминутных удовольствий, забываешь о свободе и принужден постоянно жить в страхе. Желая же очистить себя от упреков, страх приписываешь смерти, в то время как должен был бы обвинять себя за пристрастие к постыднейшим вещам. Итак, сводя все воедино, находим, что боятся смерти по двум причинам. Или это случается от некоего невежества, когда люди ничего в себе не осознают, кроме тела; или, если и сознают в себе нечто кроме тела, считают, что это нечто погибает вместе с телом — и вследствие этого, когда приближается конец, приходят в замешательство, как будто ничего уже им не останется после смерти. И скорбят о собственных удовольствиях, не надеясь в другом месте найти удовольствия более чистые, чем плотские удовольствия. И, естественно, что они, плача уходят (из жизни), так как для них потеряны совершенно благо и цель.

## Глава 24

Происхождение же этих двух вещей взаимно. Вследствие поработения удовольствиями душа совершенно смешивается с телом и не дает ей видеть себя чистой.

Человек, привыкнув к постоянному такому смешению, чувствует, что душа смешана с телом, словно небольшое количество золота с многими неценными металлами. И по недостатку знания плохой рудокоп, не умея отличить одно от другого, объединяет их так, как ему показалось. Он говорит, что действительный человек тот, кто угождает себе возможно большим количеством удовольствий и считает полезным лишь еду, питье и распутство<sup>19</sup>, и что, как говорят, Сарданапал<sup>20</sup> написал на своем памятнике, то он неизгладимо начертал в душе своей. Но этого бы не случилось, если бы (этот человек) воздержанием укрощал страсти, и считал бы не вредом для себя, а пользой, если он что-то вырвет у них. Ибо, таким образом, освобождая себя понемногу от влияния тела и привыкая видеть себя, он не остался бы в неведении относительно себя, но созерцал бы и прозревал истину и вещи нетелесные<sup>21</sup>. И понял бы, что тело его с неким празднеством никак не связано, нашел бы душу свою не связанной с телом и даже могущей устоять против смерти: и тем красивее и сильнее будет душа, чем она меньше будет связана с телом.

## Глава 25

К этому постепенно привыкая, (человек) не скорбел бы о разложении частей своего существа и не боялся бы за свое существование, убежденный, что душа будет существовать, и расставшись с телом. Только удовольствия, смешивая душу с телом, притупляют сознание себя и наполняют ее страхом и невежеством. Вследствие этого она, все более склоняясь к удовольствиям, а вместе с этим погрязая в нечистотах, не находит никакого выхода из своего несчастного состояния. Через удовольствия душа становится невежественной, а из-за невежества попадает в пропасть удовольствий. И это естественно, так как всякий человек желает добра, о нем и говорит, и думает, и ради него действует. Нет настолько злого человека, что он себе и своим делам уготовил бы дурной конец. И если умом и старанием поймет, в чем состоит добро, то, руководствуясь им, словно светом, ясно увидит, куда нужно спешить. Без блужданий совершающий свой бег достигает желаемого без мучений и

уверен в отношении самого себя, что никогда не потеряет сущности своей и жизни, находясь в единстве с причиной своей сущности и жизни. А если вследствие некоей дурной склонности не познает себя самого, словно родителей не узнают те, кто долго жил вдали от своих и в плену у варваров, то и тогда не угасает в нем желание добра, так как оно является для него вражденным<sup>22</sup>. Но ища, чем удовлетворить то желание и стремление, из-за незнания истинного добра привязывается к призракам и подобиям его, отдалившись от истины и знания, склонный к призракам и лжи, неудержимо направляется к телам и тому, что ими совершается, принимая тень за истину. И вместо добра почитает удовольствие, привязывается к нему, вместо истины, от добра происходящей, радуется лжи, отдается по своему невежеству нечистым удовольствиям и готов служить им всю жизнь, будучи абсолютно уверенным, что они и есть добро. И это крайнее несчастье, невылазная грязь и мрак, в котором плутают непосвященные в то, что истина это разум<sup>23</sup>. Этого нужно остерегаться каждому человеку, желающему жить истинно и блаженно: проявляя силу, следует держаться истины и знания, противиться плотским удовольствиям, чтобы, блуждая в неведении, не искать добра в другом месте, и думая, что нашел его, не поработиться удовольствием вместо добра; и не склонять душу к удовольствиям, и блуждая вследствие своего невежества, не прожить жизнь в неведении истинных удовольствий и радостей. Кто же себя так расположит и настроит в соответствии с лучшим, тот найдет бессмертие для своей души<sup>24</sup> и впредь не только бесстрашно отнесется к смерти, но будет отказываться от ее промедления, будет желать ее от Бога, чтобы, таким образом, по его соглашению наслаждаться жизнью.

## КОММЕНТАРИИ

<sup>1</sup> Публикации греческого текста трактата: 30. Т. 154. Col. 1169—1212; *Deckelmann H.* Demetrius Cydonius. De contemnendo morte oratio. Leipzig, 1901.

Переводы трактата: Не должно страшиться смерти. Рассуждения греческого богослова XIV века Димитрия Кидониса. СПб., 1881; *Salaville S.* Le traite du «Mépris de la mort» de Démétrios Cydonès / Traduit en francais par Menard en 1686 // EO. 1929. V. 22.

Р. 26—49; *Blum W.* Über die Verachtung des Todes. Münster, 1973.

Наш перевод выполнен по изданию: 30. Т. 154.

<sup>2</sup> Первое послание к Тимофею св. апостола Павла. Гл. 6. 16.

<sup>3</sup> Эпикур (341—270 гг.) — греческий философ, автор концепции душевного равновесия (атараксии), составляющего высшее счастье человека и свободное от страха смерти. Счастье, по Эпикуру, состоит в концентрации приятных ощущений.

<sup>4</sup> Ср.: *Платон.* Федр. 246 С—247 В // Сочинения. М., 1970. Т. 2.

<sup>5</sup> В русском переводе 1881 г. начало главы 4 включено в главу 3. В последующих главах есть пропуски (главы 12, 20) и добавления (главы 21, 22, 25).

<sup>6</sup> Спарты — «посеянные»; по греческой мифологии — богатыри, выросшие из земли, которую основатель Фив Кадм засеял зубами убитого им дракона.

<sup>7</sup> Точнее: изгнание.

<sup>8</sup> Псалтирь. Пс. 48. 21; Екклесиаст. Гл. 3. 19.

<sup>9</sup> Илоты — рабы у спартанцев (лакедемонян).

<sup>10</sup> Образ из греческой мифологии. Данаиды, дочери царя Дана, в брачную ночь закололи спящих мужей. В Аиде Данаиды несли вечное наказание, наполняя водой дырявую бочку.

<sup>11</sup> Послание к римлянам св. апостола Павла. Гл. 1.32.

<sup>12</sup> Аяксы — в греческой мифологии имя двух участников Троянской войны. Аякс, царь Локриды, известен как «малый Аякс», т. е. не столь могучий и высокий, как Аякс Теламонид, сын Телемона.

<sup>13</sup> Обол — самая мелкая монета в древней Греции, равная 1/6 драхмы.

<sup>14</sup> Первое послание к коринфянам св. апостола Павла. Гл. 2.9.

<sup>15</sup> Послание к римлянам св. апостола Павла. Гл. 2.15.

<sup>16</sup> Деяния св. апостолов. Гл. 17.24—25.

<sup>17</sup> Евангелие от Матфея. Гл. 16.27.

<sup>18</sup> Послание к римлянам св. апостола Павла. Гл. 1.18.

<sup>19</sup> Первые послания к коринфянам св. апостола Павла. Гл. 15.32.

<sup>20</sup> Сарданапал — последний царь древнеассирийского царства, известный своей любовью к роскоши. Будучи осажден в своей столице Ниневии, сжег себя вместе со своим двором ок. 880 г. до н. э.

<sup>21</sup> Послание к ефессянам св. апостола Павла. Гл. 4.22—23.

<sup>22</sup> Послание к римлянам св. апостола Павла. Гл. 7.18.

<sup>23</sup> Там же. Гл. 8.6.

<sup>24</sup> Послание к галатам св. апостола Павла. Гл. 6.8.



# Литература

## Источники

1. *Арсений, еп.* Святого Григория Паламы, митрополита солунского, три творения, доселе не бывшие изданными. Новгород, 1895.
2. *Мазарис* // Византийский сатирический диалог / Изд. подготовили С. В. Полякова и И. В. Феленковская. Л., 1986.
3. *Георгий Сфрандзи.* Хроника / Предисловие, перевод и примечания Е. Д. Джагацпанян // Кавказ и Византия. Ереван, 1987. Вып. 5.
4. *Горянов Б. Т.* Первая гомилия Григория Лаламы, как источник к истории восстания зилотов // ВВ. 1947. Т. 1 (26).
5. *Горянов Б. Т.* Неизданный анонимный византийский хронограф XIV в. // ВВ. 1949. Т. 2 (27).
6. Изъяснения Божественной литургии Николая Кавасилы, архиепископа фессалоникийского // ЖМП. 1971. № 1, 3, 5.
7. *Панадопуло-Керамевс А.* Алексей Макремволит // ЖМНП. 1899. Т. 321, январь.
8. Писания святых отцов и учителей церкви, относящиеся к истолкованию православного богослужения. Спб., 1856. Т. 2.
9. *Прохоров Г. М.* Публицистика Иоанна Кантакузина 1367—1371 гг. // ВВ. 1968. Т. 29.
10. *Angelopoulos A. Nikolaos Kabasilas Chamaetos.* He dzoe kai to ergon autou. Sumbole eis ten Makedoniken Byzantinien Prosopographian. Thes., 1970.
11. *Beck H.-G.* Die «Apologia pro vita sua» des Demetrius Kydones // Ostkirchliche Studien. 1952. Bd. 1.
12. *Bornet R., Gouillard J., Perichon P.* Explication de la Divine Liturgie. Paris, 1967.
13. *Cammelli G.* Demetrii Cydonii orationes tres, adhuc ineditae // BNJ. 1922. Bd. 3; 1923. Bd. 4; 1924. Bd. 5.
14. Correspondance de Nicéphore Grégoras / Texte ed. et trad. par R. Guillard. Paris, 1927.
15. *Démétrius Cydonès.* Correspondance / Ed. et trad. par G. Cammelli. Paris, 1930.
16. *Démétrius Cydonès.* Correspondance / Publ. par R.-J. Loëpertz. Studi e testi, 186, 208. Città del Vatic., 1956. V. 1—2.
17. *Demetrios Kydones.* Briefe / Übersetzt und erläutert von F. Tinnefeld. Stuttgart, 1981, 1982, 1991. T. 1, HBd. 1—2; T. 2.
18. *Dennis G. T.* The Lettres of Manuel II Palaeologus. Washington, 1977.
19. *Enepekides P.* Der Briefwechsel der Mystikers Nikolaos Kabasilas // BZ. 1953. Bd. 46, H. 1.

20. *Carzya A.* Un opusculé inédit de Nicolas Cabasilas // Byz. 1954 (1956). Vol. 24, F. 2.
21. *Guilland R.* La traité inédite «Sur l'usure» de Nicolas Cabasilas // Eis mnemen S. Lamprou. Ath., 1935.
22. Joannis Cantacuzeni historiarum libri IV / Cura Ludovici Schopeni. Bonnae, 1828—1832. V. 1—3.
23. Josef Bryenniou Nikolao to Kabasila en Konstantinoupolei // EHBS. 1959. T. 29.
24. *Jugie M.* Nicolas Cabasilas. Panégyriques inédits de Mathéeu Cantacuzène et d'Anne Paléologine // ИРАИК. 1911. T. 15.
25. *Jugie M.* Démétrius Cydonès et la theologie latine à Byzanz aux XIVE et XVe siècles // EO. 1928. V. 27.
26. *Kuruses St. J.* Hai antilepseis peri ton eschaton tou kosmou kai he kata to etos 1346 ptosis tou troullou tes hagian Sofias // EHBS. Thes., 1969—1970. T. 37.
27. *Manouel Palaiologos.* Epistolimaios pros ton Kabasilan // Makedonika. 1955—1960. T. 4.
28. *Merkati G.* Notizie di Procoro e Demetrio Cidone, Manuele Caleca e Teodoro Meliteniota ed altri appunti per la storia della teologia e della letteratura bizantina del secolo XIV. Studi e testi, 56. Città del Vatic., 1931.
29. *Meyendorff J.* Projets de Concile Oecuménique en 1367. Un dialogue inédit entre Jean Cantacuzène et le légat Paul // DOP. 1960. V. 14.
30. *Migne J.-P.* Patrologiae cursus completus. Series graeca. Paris, 1863. T. 109; 1865. T. 150; 1865. T. 151; 1866. T. 154.
31. Nicephori Gregorae Byzantina historia / Cum annotationibus Hier. Wolfii, Car. Ducangii, J. Boivini et Cl. Capperonnerii. Bonnae, 1829—1855. V. 1—3.
32. *Nicephore Grégoras.* Correspondance. Paris, 1927.
- 32a. *Nikephoros Gregoras.* Antirrhethika I / Einleitung, Textausgabe, Übersetzung und Anmerkungen von H.-V. Beyer. Wien, 1976.
33. *Papadopoulos-Kerameus A.* Analekta hierosolumitikes stachulogias. СПб., 1891. T. 1.
34. *Salaville S.* Nicolas Cabasilas. Explicatoin de la divine liturgie. Paris; Lyon, 1943.
35. *Sevčenko I.* Alexios Makrembolites and his Dialogue between the Rich and the Poor // ЗРВИ. 1960. T. 6.
36. *Sevčenko I.* Nicolas Cabasilas «Anti-Zealot» Discourse. A reinterpretation // DOP. 1957. V. 11.
37. Vier Proomien zu Kaiserurkunden, verfasst von Demetrios Kydones / Edition, Textparaphrase und Kommentar F. Tinnefeld // BS. 1983. V. 44, F. 1—2.

### Монографии и научные статьи

38. *Аверинцев С. С.* Поэтика ранневизантийской литературы. М., 1977.
39. *Алексидзе А. Д.* Мир греческого рыцарского романа XIII—XIV вв. Тбилиси, 1979.
40. *Алексий, еп.* Византийские церковные мистики XIV века

(препод. Григорий Палама, Николай Кавасила, препод. Григорий Синаит). Казань, 1906.

41. *Аникесв П.* К вопросу о православно-христианской мистике // Православно-русское слово. 1903. № 13, август.

42. *Баткин Л. М.* Итальянские гуманисты: стиль жизни, стиль мышления. М., 1978.

43. *Белов П. М.* Антиростовщические идеи в произведениях Саллюстия // Учен. зап. Горьк. пед. ин-та. 1966. Вып. 61.

44. *Безобразов П. В.* Византийский писатель и государственный деятель Михаил Пселл. М., 1890.

45. *Безобразов П. В.* Очерки византийской культуры. Петроград, 1919.

46. *Боргош Ю.* Фома Аквинский. М., 1975.

47. *Брагина Л. М.* Человек и фортуна в этической концепции Леона Баттиста Альберти (1404—1472) // Европа в средние века: Экономика, политика, культура. М., 1972.

48. *Брагина Л. М.* Итальянский гуманизм: Этические учения XIV—XV вв. М., 1977.

49. *Бычков В. В.* К вопросу о восточно-христианской гносеологии // Историко-философский сборник. М., 1971.

50. *Бычков В. В.* Образ как категория византийской эстетики // ВВ. 1973. Т. 34.

51. *Бычков В. В.* Из истории византийской эстетики // ВВ. 1976. Т. 37.

52. *Бычков В. В.* Византийская эстетика. Теоретические проблемы. М., 1977.

53. *Булгаков С. Н.* Основные мотивы философии хозяйства в платонизме и раннем христианстве // История экономической мысли. М., 1916. Т. 1, вып. 3.

54. *Васильев А. А.* Путешествие византийского императора Мануила II Палеолога по Западной Европе (1399—1403) // ЖМНП. 1912. Ч. 39, май.

55. *Вернер Э.* Народная ересь или движение за социально-политические реформы? Проблемы революционного движения в Солуни в 1342—1349 гг. // ВВ. 1960. Т. 17.

56. *Вернер Э.* Византийский город в эпоху феодализма: типология и специфика // ВВ. 1976. Т. 37.

57. Византийская литература. М., 1974.

58. *Виллари П.* Джироламо Савонарола и его время / Пер. с итал. Д. Н. Бережкова. Спб., 1913. Т. 1—2.

59. *Виноградов П. Г.* Экономическая теория средневековья // История экономической мысли. М., 1916. Т. 1, вып. 3.

60. *Горфункель А. Х.* Гуманизм и натурфилософия итальянского Возрождения. М., 1977.

61. *Горянов Б. Т.* Религиозно-полюемическая литература по вопросу об отношении к латинянам в Византии XIII—XV вв. // ВВ. 1956. Т. 8.

62. *Горянов Б. Т.* Поздневизантийский феодализм. М., 1962.

62а. *Гуревич А. Я.* Категории средневековой культуры. М., 1972.

63. *Девятайкина Н. И.* Мироззрение Петрарки: Этические взгляды. Саратов, 1988.

64. *Девятайкина Н. И.* Петрарка о тирании (по трактату «О средствах против всякой судьбы») // Средневековый город. Саратов, 1989. Вып. 9.

65. *Димитрий Кидонис* // Православная богословская энциклопедия. СПб., 1903. Т. 4.
66. *Заболотский Н.* О богословии св. Григория Паламы // ЖМП. 1963. № 8.
67. *Завражин В. Н.* «Месой» в поздневизантийском городе по данным «Истории» Иоанна Кантакузина // Средневековый город. Саратов, 1975. Вып. 3.
68. *Закржевская О. Г.* Концепция патриотизма Никифора Григоры (к вопросу о «греческом патриотизме» XIV в. // АДСВ. Свердловск, 1977. Вып. 14.
69. *Ирмишер И.* Трансформация идеи государственности в последний период истории Византии // ВВ. 1976. Т. 37.
70. История Византии. М., 1967. Т. 3.
- 70а. *Каждан А. П.* Аграрные отношения в Византии XIII—XIV вв. М., 1952.
71. *Каждан А. П.* Византийский публицист XII в. Евстафий Солунский // ВВ. 1967. Т. 27; 1968. Т. 28; 1969. Т. 29.
72. *Каждан А. П.* Византийская культура (X—XII вв.). М., 1968.
73. *Каждан А. П.* Книга и писатель в Византии. М., 1973.
74. *Катанский А.* История попыток к соединению церковью греческой и латинской в первые четыре века по их разделению. СПб., 1868.
75. *Кечакмадзе Н. Н.* Из истории общественной мысли в Византии в XI в. // ВВ. 1968. Т. 29.
76. *Коссе Л.* История экономических учений. Киев, 1900.
77. *Курбатов Г. Л., Рутенбург В. И.* Зилоты и чомпи // ВВ. 1969. Т. 30.
78. *Курбатов Г. Л.* История Византии (историография). Л., 1975.
79. *Курбатов Г. Л.* Demokratia в политической жизни византийского общества и города. Проблемы отечественной и всеобщей истории. Л., 1976. Вып. 3.
- 79а. *Курбатов Г. Л.* Ранневизантийские портреты: к истории общественно-политической мысли. Л., 1991.
80. *Литаврин Г. Г.* Византия в период гражданской войны и движения зилотов (1341—1355 гг.) // История Византии. М., 1967. Т. 3.
81. *Литаврин Г. Г.* Как жили византийцы. М., 1974.
82. *Литаврин Г. Г.* Византийское общество и государство в X—XI вв. Проблемы истории одного столетия: 976—1081 гг. М., 1977.
83. *Любарский Я. Н.* Михаил Пселл. Личность и мировоззрение (Некоторые итоги и проблемы изучения) // ВВ. 1969. Т. 30.
84. *Любарский Я. Н.* Исторический герой в «Хронографии» Михаила Пселла // ВВ. 1972. Т. 33.
85. *Любарский Я. Н.* Михаил Пселл. Личность и творчество. К истории византийского предгуманизма. М., 1978.
86. *Лосев А. Ф.* Эстетика Возрождения. М., 1978.
87. *Медведев И. П.* Мистра. Очерки истории и культуры поздневизантийского города. Л., 1973.
88. *Медведев И. П.* Политическая экономия Георгия Гемиста Плифона // ВВ. 1973. Т. 34.
89. *Медведев И. П.* Современная библиография исихастских споров в Византии XIV в. // АДСВ. 1973. Вып. 10.

90. *Медведев И. П.* Византийский гуманизм XIV—XV вв. Л., 1976.
91. *Медведев И. П.* Литературные «салоны» в поздней Византии // Литература и искусство в системе культуры. М., 1988.
- 91а. *Мейендорф И.* О византийском исихазме и его роли в культурном и историческом развитии Восточной Европы в XIV в. // ТОДРЛ. 1974. Т. 29.
- 91б. *Модест Игумен.* Св. Григорий Палама, митрополит Солунский, поборник православного учения о фаворском свете и действиях божьих. Киев, 1860.
92. *Полякова С. В.* Из истории византийской любовной прозы // Византийская любовная проза. М.; Л., 1965.
93. *Полякова С. В.* Из истории античного романа в Византии (Толкование на «Лукия или Осла» Алексея Макремволита) // IV конференция по классической филологии. Тезисы докладов. Тбилиси, 1969.
94. *Полякова С. В.* Из истории греческого романа в Византии («Эфиопика» Гелиодора в толковании Филиппа Философа и Иоанна Евгеника) // ВВ. 1971. Т. 31.
95. *Полякова С. В.* Из истории византийского романа. М., 1979.
96. *Поляковская М. А.* О памфлете Николая Кавасилы // АДСВ. 1971. Вып. 7.
97. *Поляковская М. А.* К вопросу о социальных противоречиях в поздневизантийском городе (по Алексею Макремволиту) // АДСВ. 1972. Вып. 8.
98. *Поляковская М. А.* Энкомии Николая Кавасилы как исторический источник // АДСВ. 1973. Вып. 9.
99. *Поляковская М. А.* Понятие нравственной нормы в византийской литературе XIV в. (Алексей Макремволит) // АДСВ. 1973. Вып. 10.
100. *Поляковская М. А.* Толкование повести «Лукий или Осел» Алексеем Макремволитом // ВВ. 1973. Т. 34.
101. *Поляковская М. А.* Аннот. на: Angelopoulos A. Nikolaos Kabasilas Chamaetos. He dzoe kai to ergon autou. Thes., 1970 // ВВ. 1973. Т. 35.
102. *Поляковская М. А.* Эсхатологические представления Алексея Макремволита // АДСВ. 1975. Вып. 11.
103. *Поляковская М. А.* Политические идеалы византийской интеллигенции середины XIV в. (Николай Кавасила) // АДСВ. 1975. Вып. 12.
104. *Поляковская М. А.* Взгляды Николая Кавасилы на ростовщичество // АДСВ. 1976. Вып. 13.
105. *Поляковская М. А.* Этические проблемы «Слова против ростовщиков» Николая Кавасилы // АДСВ. 1977. Вып. 14.
- 105а. *Поляковская М. А.* Понимание социальных проблем византийскими авторами середины XIV в. // ВВ. 1979. Т. 40.
106. *Поляковская М. А.* Димитрий Кидонис и Иоанн Кантакузин (к вопросу о политической концепции середины XIV в.) // ВВ. 1980. Т. 41.
107. *Поляковская М. А.* Димитрий Кидонис и Запад (60-е гг. XIV в.) // АДСВ. Социальное развитие Византии. Свердловск, 1979.
108. *Поляковская М. А.* Понимание патриотизма Димитрием Кидонисом // АДСВ. Античные традиции и византийские реалии. Свердловск, 1980.

109. *Поляковская М. А.* Общественно-политическая мысль Византии (40—60 гг. XIV в.). Свердловск, 1981.

110. *Поляковская М. А.* Алексей Макремволит о внешнеполитическом положении Византии // АДСВ. Античный и средневековый город. Свердловск, 1981.

111. *Поляковская М. А.* «Апология I» Димитрия Кидониса как памятник византийской общественной мысли XIV в. // Общественное сознание на Балканах в средние века. Калинин, 1982.

112. *Поляковская М. А.* К характеристике средневекового учебного (значение научной дискуссии в понимании Димитрия Кидониса) // АДСВ. Развитие феодализма в Центральной и Юго-Восточной Европе. Свердловск, 1983.

113. *Поляковская М. А.* Жизнь и смерть в понимании Димитрия Кидониса // АДСВ. Античная и средневековая идеология. Свердловск, 1984.

114. *Поляковская М. А.* Освещение фессалоникийского восстания 1345 г. в памятнике риторической литературы // ВВ. 1986. Т. 48.

115. *Поляковская М. А.* К характеристике византийской образованности: учителя и ученики // АДСВ. Проблемы идеологии и культуры. Свердловск, 1987.

116. *Поляковская М. А.* Рец. на: Demetrios Kydones. Briefe / Übers. und erläutert. von F. Tinnefeld. Stuttgart, 1981—1982. Т. 1, НВд. 1—2. // ВВ. 1986. Т. 46. См. также ВВ. Т. 54.

117. *Поляковская М. А.* Рец. на: Vier Prooimien zu Kaiserurkunden, verfasst von Demetrios Kydones / Edition, Textparaphras und Kommentar. F. Tinnefeld. BS. 1983. V. 44, F. 1—2 // ВВ. 1986. Т. 47.

118. *Поляковская М. А., Чекалова А. А.* Византия: быт и нравы. Свердловск, 1989.

119. *Поршнев Б. Ф.* О начале человеческой истории // Философские проблемы исторической науки. М., 1969.

120. *Прохоров Г. М.* Исихазм и общественная мысль в Восточной Европе в XIV в. // ТОДРЛ. Литературные связи древних славян. Л., 1968. Т. 23.

121. *Прохоров Г. М.* Сочинения Давида Дисипата в древнерусской литературе // ТОДРЛ. 1979. Т. 33.

122. *Прохоров Г. М.* Филофей Коккин о пленении и освобождении гераклеотов // ТОДРЛ. 1979. Т. 33.

123. *Радченко К.* Религиозное и литературное движение в Болгарии в эпоху перед турецким завоеванием. Киев, 1898.

124. *Ревякина Н. В.* Проблемы человека в итальянском гуманизме второй половины XIV — первой половины XV в. М., 1977.

125. *Рутенбург В. И.* Италия и Европа накануне нового времени. Л., 1974.

126. *Рутенбург В. И.* Возрождение и религия // Типология и периодизация культуры Возрождения. М., 1978.

127. *Сапрыкин Ю. М.* Взгляды Джона Уиклефа на общность имущества и равенство // СВ. 1971. Т. 34.

128. *Скржинская Е. Ч.* Генуэзцы в Константинополе в XIV в. // ВВ. 1947. Т. 1 (26).

129. *Сметанин В. А.* Византийское общество XIII—XV веков по данным эпистографии. Свердловск, 1987.

130. *Соколов П.* Русский архиерей из Византии. Киев, 1913.

131. *Соловьев А. В.* Греческие архонты в Сербском царстве XIV в. // BS. 1930.

132. *Сюзюмов М. Я.* Экономические воззрения Льва VI // ВВ. 1959. Т. 15.
133. *Сюзюмов М. Я.* Противоречия между плебейскими масса-ми и зилотами в 1342—1348 гг. в Фессалониках // Седьмая всесоюзная конф. византинистов: Тезисы докладов. Тбилиси, 1965.
134. *Сюзюмов М. Я.* О роли закономерностей, факторов, тенденций и случайностей при переходе от рабовладельческого строя к феодальному в византийском городе // АДСВ. 1965. Вып. 3.
135. *Сюзюмов М. Я.* Социальная сущность движения зилотов в Фессалонике в 1342—1349 гг. // Учен. зап. Перм. ун-та. Исторические науки. 1966. № 143.
136. *Сюзюмов М. Я.* Предпринимательство в византийском городе // АДСВ. 1966. Вып. 4.
137. *Сюзюмов М. Я.* К вопросу о характере выступления зилотов в 1342—1349 гг. // ВВ. 1968. Т. 28.
138. *Сюзюмов М. Я.* Историческая роль Византии и ее место во всемирной истории // ВВ. 1968. Т. 29.
139. *Сюзюмов М. Я.* Мирозозрение Льва Дьякона // АДСВ. 1971. Вып. 7.
140. *Сюзюмов М. Я.* Рец. на: Медведев И. П. Византийский гуманизм XIV—XV вв. Л., 1976 // ВВ. 1979. Т. 40.
141. *Сюзюмов М. Я.* Возрождение, гуманизм и феодализм // АДСВ. Социальное развитие Византии. Свердловск, 1979.
142. *Титаренко А. И.* Структуры нравственного сознания. Опыт этико-философского исследования. М., 1974.
143. *Удальцова З. В.* Философские труды Виссарiona Никейского и его гуманистическая деятельность в Италии // ВВ. 1973. Т. 35.
144. *Удальцова З. В.* Жизнь и деятельность Виссарiona Никейского // ВВ. 1976. Т. 37.
145. *Успенский Порфирий.* Восток Христианский. История Афона. СПб., 1892. Афон монашеский. Ч. 3.
146. *Успенский Ф. И.* Очерки византийской образованности. СПб., 1892.
147. *Успенский Ф. И.* Богословское и философское движение в Византии XIV в. // ЖМНП. 1892. Ч. 279, январь — февраль.
148. *Успенский Ф. И.* История Византийской империи. М.; Л., 1948. Т. 3.
149. *Утченко С. Д.* Две шкалы римской системы ценностей // ВДИ, 1972. № 4.
150. *Флоренский П.* Троице-Сергиева лавра в России.— В кн.: Троице-Сергиева лавра. Сергиев посад, 1919 // Троица Андрея Рублева: Антология / Сост. Г. И. Вздорнов. М., 1989.
151. *Флоринский Т. Д.* Политическая и культурная борьба на греческом Востоке в первой половине XIV в. Киев, 1883.
152. *Франчес Э.* Классовая позиция византийских феодалов в период турецкого завоевания // ВВ. 1959. Т. 15.
153. *Франчес Э.* Народные движения осенью 1354 г. в Константинополе и отречение Иоанна Кантакузина // ВВ. 1964. Т. 25.
154. *Франчес Э.* Исчезновение корпораций в Византии // ВВ. 1969. Т. 30.
155. *Фрейберг Л. А., Попова Т. В.* Византийская литература эпохи расцвета XI—XV вв. М., 1978.
156. *Хартман Г. М.* Значение греческой культуры для развития итальянского гуманизма // ВВ. 1959. Т. 15.
157. *Хейзинга Й.* Осень средневековья. Исследование форм жиз-

ненногo уклада и форм мышления в XIV и XV веках во Франции и в Нидерландах. М., 1988.

158. *Хвостова К. В.* Особенности аграрноправовых отношений в поздней Византии (XIV—XV вв.). Историко-социологический очерк. М., 1968.

159. *Чернушевич О. И.* Взгляды Мартина Лютера на ростовщичество // Некоторые вопросы всеобщей истории. Тула, 1972.

160. *Чернушевич О. И.* Мартин Лютер о торговле и предпринимательстве // Вопросы всеобщей истории. Тула, 1974.

161. *Черняк И. Х.* Проблемы идеологии итальянского Возрождения в трудах советских ученых (1917—1977) // Проблемы культуры итальянского Возрождения / Под ред. В. И. Рутенбурга. Л., 1979.

162. *Чиколини Л. С.* Социально-политические взгляды Фабио Альбергати — итальянского утописта конца XVI — начала XVII в. // СВ. 1959. Т. 14.

163. *Шангин М. А.* Византийские политические деятели первой половины X в. // МС. М.; Л., 1945.

163а. *Шандровская В. С.* Византийская басня «Рассказ о четвероногих» (XIV в.) // ВВ. 1956. Т. 9—10.

164. *Яковенко П.* Рец. на кн.: Tafraли О. Thessalonique au quatorzieme siècle. Paris, 1913 // ВВ. 1915. Т. 21, вып. 3—4.

165. *Яцимирский А.* Византийский религиозный мистицизм XIV в. перед переходом его к славянам // Странник. СПб, 1908, ноябрь — декабрь.

166. *Ангелов Д.* Към историята на религиозно-философската мисъл в средновековна България — исихазъм и варлаамитство // Известия на българското историческо дружество. София, 1967. Т. 25.

167. *Ангелов Д.* Общество и обществена мисъл в средновековна България (IX—XIV в.). София, 1979.

168. *Иванова-Константинова К.* Някои моменты на българовизантийските литературни връзки през XIV в. (Исихазъмът и неговото проникване в България) // Старобългарска литература. София, 1971. Т. 1.

169. *Иончев Л.* Българо-византийски отношения около средата на XIV в. // Исторически преглед, 1956. Т. 12, кн. 3.

170. *Моравчик Д.* Византийские императоры и их послы в г. Буда // Acta Historica. Revue de l'Académie des Sciences de Hongrie, 1961.

171. *Максимовић Л.* «Богаташи» Алексија Макремволита // ЗРВИ. 1981. Т. 20.

172. *Мутафчиев П.* История на българския народ. София, 1944.

173. *Новаковић С.* Срби и турци XIV и XV века. Историчке студије о првим борбама с најездом турском пре и после боја на Косову. Београд, 1960.

174. *Ташковски Д.* Акиндин во борба против мистицизмот. Скопја, 1956.

175. *Ahrweiler H.* Etudes sur les structures administratives et sociales de Byzance. London, 1971.

176. *Ahrweiler H.* L'idéologie politique de l'Empire byzantin. Paris, 1975.

177. *Ahrweiler H.* Constantinople Seconde Rome: le tournant de 1204 // Roma — Consantinopoli — Mosca. Napoli, 1983.

178. *Alexander P.* Historiens byzantins et croyances éschato-



logiques // Actes du XII Congrès International d'Etudes byzantines. Beograd, 1964. T. 2.

179. *Anastos M. V.* Studien in Byzantine Intellectual History. London, 1979.

180. *Angelopoulos A.* Nikolaos Kabasilas Chamaetos. He dzoe kai to ergon autou. Sumbole eis ten Makedoniken Byzantinien Propografian. Thess., 1970.

181. *Ariès Ph.* L'homme devant la mort. Paris, 1977.

182. *Arnott P.* The Byzantines and their World. London; New York, 1973.

183. *Barker E.* Social and political thought in Byzantium from Justinian I to the last Palaeologus. Oxford, 1957.

184. *Barker J. W.* The Problem of Apanages in Byzantium during the Palaiologan Period // Byzantina. 1971. V. 3.

185. *Barker J. W.* The «Monody» of Demetrios Kydones on the ealot rising of 1345 in Thessaloniki // Essays in memory of B. Laourdas. Thess., 1975.

186. *Beck H.-G.* Der Kampf um den thomistischen Theologiebegriff in Byzanz // Divus Thomas. 1935.

187. *Beck H.-G.* Der byzantinische «Ministerpräsident» // BZ. 1955. Bd. 48, H. 2.

188. *Beck H.-G.* Reichsidee und Nationalpolitik im spätbyzantinischen Staat // BZ. 1960. Bd. 53, H. 1.

189. *Beck H.-G.* Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich. München, 1959.

190. *Beck H.-G.* Humanismus und Palamismus // XIIe Congrès international des Etudes byzantines. Rapports 3. Belgrade; Ochride, 1961.

191. *Beck H.-G.* Senat und Volk von Konstantinopel. Probleme der byzantinischen Verfassungsgeschichte // SWAB. 1966. H. 6.

192. *Beck H.-G.* Res Publica Romana. Vom Staatsdenken der Byzantiner // SWAB. 1970. H. 2.

193. *Beck H.-G.* Besonderheiten der Literatur in der Paläologenzeit // Art et société à Byzance sous les Paléologues. Venise, 1971.

194. *Beck H.-G.* Die griechische Volksliteratur des 14. Jahrhunderts: Beiträge zu einer Standortbestimmung // XIVe Congrès international des Etudes byzantines. Rapports I. Bucarest, 1971.

195. *Beck H.-G.* Das literarische Schaffen der Byzantiner. Wege zu seinem Verständnis // SBAW. Wien, 1974. Philos.-hist. Kl. Bd. 294. 4Abh.

196. *Beck H.-G.* Byzantinistik heute. Berlin; New York, 1977.

197. *Beyer H.-V.* Nikephoros Gregoras als Theologe und sein erstes Auftreten gegen die Hesychasten // JÖB. 1971.

198. *Beyer H.-V.* Ideengeschichtliche Vorbemerkungen zum Inhalt der ersten «Antirrhetika» des Gregoras // Nikephoros Gregoras. Antirrhetika I. Wien, 1976.

199. *Boojamra J.* The Byzantine Notion of the «Ecumenical Council» in the fourteenth Century // BZ. 1987. Bd. 80, H. 1.

200. *Borst A.* Lebensformen im Mittelalter. Frankfurt a. M.; Berlin, 1973.

201. *Bréhier L.* Le monde byzantin. La civilisation byzantine. Paris, 1950. V. 3.

202. *Browning R.* Byzantinische Schule und Schulmeister // Das Altertum, 1963. Bd. 9, H. 2.

203. *Browning R.* Byzantine Scholarship // Past and Present. 1964. V. 28.
204. *Burgess T. C.* Epideictic Literature // Studies in classical Philologie. Univ. of Chicago, 1902.
205. *Cammeli L.* Demetrii Cydonii sententiae variae // BNJ. 1926—1927. V. 5.
206. *Candal M.* La confession de fe antipalimitica de Gregorio Acindino // OCP. 1959. V. 25.
207. *Charanis P.* Internal Strife in Byzantium during the Fourteenth Century // Byz. 1940—1941. V. 15.
208. *Charanis P.* Observations on the «Anti-Zealot» Discourse of Cabasila // RESEE. 1971. V. 9.
209. *Clement O.* Byzance et ell christianisme. Paris, 1964.
210. *Constantelos D. J.* Byzantine Philanthropy and Social Welfare. New Brunswick. New York, 1968.
211. *Darrouzès J.* Lettre inédite de Jean Cantacuzène relative à la controverse palamite // REB. 1959. V. 17.
212. *Dennis G. T.* The Reign of Manuel II Palaeologus in Thessalonica 1382—1387. Rom, 1960.
213. *Dennis G. T.* The Deposition of the Patriarch John Calecas // JÖBG. 1960. V. 9.
214. *Cydonius Démétrius* // Dictionnaire de theologie catholique. Paris, 1923. T. 3. P. 2.
215. *Diehl Ch.* Dey quelques croances byzantines sur la fin de Constantinople // BZ. 1929—1930. Bd. 30.
216. *Dieten van J.-L.* Politische Ideologie und Niedergang im Byzanz der Palaiologen // Zeitschrift für historische Forschung. 1978. Bd. 6, H. 1.
217. *Dölger F.* Zur Bedeutung von filosofos und filosofia in byzantinischer Zeit // Dölger F. Byzanz und europäische Staatenwelt. Ettal, 1953.
218. *Dölger F.* Die Kaiserurkunde der Byzantiner als Ausdruck ihrer politischen Anschauungen // Dölger F. Byzanz und die europäische Staatenwelt. Ettal, 1953.
219. *Dölger F.* Rom in der Gedankenwelt der Byzantiner // Dölger F. Byzanz und die europäische Staatenwelt. Ettal, 1953.
220. *Dölger F.* Politische und geistische Strömungen im sterbenden Byzanz // JÖBG. 1954. V. 3.
221. *Dölger F.* Johannes VI Kantakuzenos als dynastischer Legitimist // Paraspora. Ettal, 1961.
222. *Eszer A. K.* Das abenteuerliche Leben des Johannes Laskaris Kalopheros. Forschungen zur Geschichte der ost-westlichen Beziehungen im 14. Jahrhundert. Wiesbaden, 1969.
223. *Fenster E.* Laudes Constantinopolitanae. München, 1968.
224. *Fenton R.* A treatise of usurie. London, 1611.
225. *Francès E.* Constantinople byzantine aux XIVe et XVe siècles: Population-Commerce-Métiers // RESEE. 1969. V. 7, Fasc. 2.
226. *Fuchs F.* Die höheren Schulen von Konstantinopel im Mittelalter. Leipzig; Berlin, 1926.
227. *Funk F. X.* Zins und Wucher. Eine moraltheologische Abhandlung mit Berücksichtigung des gegenwärtigen Standes der Kultur und der Staatswissenschaften. Tübingen, 1868.
228. *Funk F.* Geschichte des kirchlichen Zinsverbots. Tübingen, 1876.

229. *Gaird G. B.* Les eschatologies du Nouveau Testament // *Revue d'hist. et de philos. religieuses*. 1969. V. 3.
230. *Geanakoplos D. J.* Emperor Michael Palaeologus and the West 1258—1282. A study in Byzantine-Latin Relations. Cambridge, 1959.
231. *Geanakoplos D. J.* Greek Scholars in Venise. Studies in the dissemination of Greek learning from Byzantium to Western Europe. Cambridge-Mass., 1962.
232. *Geanakoplos D. J.* Byzantine East and Latin West: Two Worlds of Christendom in Middle Ages and Renaissance. Studies in Ecclesiastical and Cultural History. New York; Evanston, 1974.
233. *Le Goff J.* Les intellectuels au moyen âge. Paris, 1957.
234. *Le Goff J.* La civilisation de l'Occident médiéval. Paris, 1964.
235. *Le Goff J.* Pour un autre Moyen Âge: Temps, travail et culture en Occident. 18 essais. Paris, 1977.
236. *Goudsblom J.* On High and Low in Society and in Sociology. A Semantic Approach to Social Stratification. Varna, 1970.
237. *Guichardon S.* Le problème de la simplicité divine en Orient et en Occident aux XIV et XV siècles: Grégoire Palamas, Duns Scotte, Georges Scholarios. Lyon, 1933.
238. *Guilland R.* Essai sur Nicéphore Grégoras. L'homme et l'oeuvre. Paris, 1926.
239. *Guilland R.* La correspondance inédite de Nicolas Cabasilas // *BZ*. 1929/1930. Bd. 30.
240. *Guilland R.* Le traite inédite «Sur l'usure» de Nicolas Cabasilas // *Etudes byzantines*. Paris, 1959.
241. *Guilland R.* La destinée des empereurs de Byzance // *Etudes byzantines*. Paris, 1959.
242. *Guilland R.* Recherches sur les institutions byzantines. Berlin, 1962. Bd. 2.
243. *Guillou A.* La civilisation byzantine. Collection des Grandes Civilisations. Paris, 1974.
244. *Hadzis D.* Was bedeutet «Monodie» in der byzantinischen Literatur // *Byzantinische Beiträge/Gründungstagung der Arbeitsgemeinschaft Byzantinistik in der Sektion Mittelalter der Deutschen Historiker — Gesellschaft IV*. 1961 in Weimar. Berlin, 1964.
245. *Halecki O.* Un Empereur de Byzance à Rome: Vingt ans de travail pour l'union des églises et pour la défense de l'Empire d'Orient 1355—1375. Travaux Historiques de la Société des Sciences et des Lettres de Varsovie, 8. Warszawa, 1930.
246. *Haussig H.-W.* Kulturgeschichte von Byzanz. Stuttgart, 1959.
247. *Haussig H.-W.* A History of Byzantine Civilization. London, 1971.
248. *Hrochova V.* La révolte des zélotes a Salonique et les communes italiennes // *BS*. 1961. V. 22.
249. *Hunger H.* Byzantinische Geisteswelt von Konstantin dem Grossen bis zum Fall Konstantinopels. Baden-Baden; Holle, 1958.
250. *Hunger H.* Prooimion. Elemente der byzantinischen Kaiseridee in den Arengen der Urkunden. Wien, 1964.
251. *Hunger H.* Reich der neuen Mitte. Der christliche Geist der byzantinischen Kultur. Graz; Wien; Köln, 1965.
252. *Hunger H.* On the Imitation (MIMESIS) of Antiquity in Byzantine Literature // *DOP*. 1970. V. 23/24.

253. *Hunger H.* Klassizistische Tendenzen in der byzantinischen Literatur des 14. Jh. // XIVe Congrès international des Etudes byzantines. Bucarest, 1971.
254. *Hunger H.* Aspekte der griechischen Rhetorik von Gorgias bis zum Untergang von Byzanz // SBAW. Wien, 1972. Philos.-hist. Kl. Bd. 277. 3 Abh.
255. *Hunger H.* Die hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner. München, 1978. Bd. 1—2.
256. *Hunger H.* Prochoros Kydones. Übersetzung von acht Briefen des Hl. Augustinus. Wien, 1984.
257. *Hussey J. M.* Le monde de Byzance. Paris, 1958.
258. *Irmischer J.* Griechischer Patriotismus im 14. Jahrhundert // XIVe Congrès international des Etudes byzantines. Résumés — Communications. Bucarest, 1971.
259. *Irmischer J.* Der Hellenismus im Geschichtsverständnis der Byzantiner // Soziale Probleme im Hellenismus und in Römischen Reich. Prague, 1973.
260. *Irmischer J.* Autobiographien in der byzantinischen Literatur // Studia byzantina. 1973. Bd. 2.
261. *Irmischer J.* «Neurom» oder «zweites Rom»-Renovatio oder Translatio // Klio. 1983. Bd. 65.
262. *Jugie M.* La doctrine mariale de Nicolas Cabasilas // EO. 1919. V. 18.
263. *Jugie M.* Démétrius Cydonès et la théologie latine à Byzance aux XIVe et XVe siècles // EO. 1928. V. 27.
264. *Karāyannopoulos J. E.* He politike theoría ton Byzantinon // Byzantina. 1970. T. 2.
265. *Karayannopoulos J.* Pegai tes Byzantines historías. Thess., 1978.
- 265a. *Karayannopoulos J., Weiss G.* Quellenkunde zur Geschichte von Byzanz (324—1453). Wiesbaden, 1982. Bd. 1—2.
266. *Karlsson G.* Idéologie et cérémonial dans l'épistolographie byzantine. Uppsala, 1962.
267. *Kazhdan A.* The Fate of the Intellectual in Byzantium A propos of Society and Intellectual Life in Late Byzantium By Ihor Sevčenko. London, 1981.
268. *Kazhdan A., Constable G.* People and Power in Byzantium: An Introduction to Modern Byzantine Studies. Dumbarton Oaks. Washington, 1982.
269. *Kianka F.* The Apology of Demetrius Cydones: A Fourteenth — Century Autobiographical Source // Byzantine Studies / Etudes byzantines. 1980. V. 7.
270. *Kianka F.* Demetrius Cydones and Thomas Aquinas // Byz. 1982. V. 52.
- 270a. *Kianka F.* Byzantine Papal Diplomacy. The Role of Demetrius Cydones // International History Review. 1985. V. 7. P. 175—213.
271. *Konstantinova K.* Le reflet de la lutte entre les hesychastes et leurs adversaires dans la littérature polémique de traduction des slaves balkaniques // XIVe Congrès international des Etudes byzantines. Résumés-Communications. Bucarest, 1971.
272. *Kotsake D. L.* He astronomía kai he astrología kata tous byzantinous chronous // EHBS. T. 24.
273. *Krumbacher K.* Geschichte der byzantinischen Literatur von

Justinian bis zum Ende des oströmischen Reiches (527—1453). München, 1897.

274. *Kuruses St. I.* Hai antilepseis peri ton eschaton ton tou kosmou kai he kata to etos 1346 ptosis tou troullou tes hagias Sofias // EHBS. 1969—1970. T. 37.

275. *Kuruses St. I.* Manouel Gabalas eita Mathaios metropolitēs Efesou (1271—1355/60). Biografika. Ath., 1972. T. 1.

276. *Kyrris C. P.* John Cantacuzenus and the Genoese 1321—1348 // *Miscellanea storica ligure*. Milano, 1963. V. 3.

277. *Kyrris C. P.* Éléments traditionnels et éléments révolutionnaires dans l'idéologie d'Alexios Makrembolitēs et d'autres intellectuels byzantins du XIVe siècle // XIVe Congrès international des Etudes byzantines. Résumés-Communications. Bucarest, 1971.

278. *Kyrris C. P.* The Causes of the Dichotomy of Imperial Institution in the Byzantine Empire during the Period 1341—1354 // *Byzantina*. 1971. T. 3.

279. *Laiou — Thomadakis A. E.* Saints and Society in the Late Byzantine Empire // *Charanis Studies*. New Brunswick, 1980.

280. *Laurent V.* La correspondance de Démétrius Cydonès // *EO*. 1931. V. 30.

281. *Laurent V.* Un nouveau témoin de la correspondance de Démétrius Cydonès // *Hellenika*. 1936. T. 9.

282. *Laurent V.* L'assaut avorté de la Horde d'Or contre l'empire byzantin // *REB*. 1960. V. 18.

283. *Lausberg H.* Handbuch der literarischen Rhetorik. Eine Grundlegung der Literaturwissenschaft. München, 1960. Bd. 1—2.

284. *Lemerle P.* L'émirat d'Aydin, Byzance et l'Occident. Recherches sur «La geste d'Umur pacha». Paris, 1957.

285. *Lemerle P.* Le premier humanisme byzantin. Notes et remarques sur enseignement et culture à Byzance des origines au Xe siècle. Paris, 1971.

286. *Leone P. L. M.* Per l'edizione critica dell'epistolario di Niceforo Gregora // *Byz*. 1976. Bd. 46.

287. *Leone P. L. M.* Per una nuova edizione critica delle epistole di Massimo Planude (I) // *Byz*. 1984. V. 54.

288. *Loenertz R.* Démétrius Cydonès, citoyen de Venise // *EO*. 1938. V. 37.

289. *Loenertz R.-J.* Les recueils de lettres de Démétrius Cydonès // *Studi e Testi*. 131. Vatic., 1947.

290. *Loenertz R.-J.* Note sur une lettre de Démétrius Cydonès à Jean Cantacuzène // *BZ*. 1951. Bd. 44, H. 1/2.

291. *Loenertz R.-J.* Chronologie de Nicolas Cabasilas 1345—1354 // *OCP*. *Miscellanea Georg Hofmann S. I.* 1955. V. 21, N 1—2.

292. *Loenertz R.-J.* Démétrius Cydonès. I. De la naissance à l'année 1373 // *OCP*. 1970. V. 36. Fasc. 1.

293. *Loenertz R.-J.* Démétrius Cydonès. II. De 1373 à 1375 // *OCP*. 1971. V. 37.

293a. *Loenertz R.-J.* Démétrius Cydonès. III. L'exil de Manuel II Paléologue à Lemnos 1387—1389 // *OCP*. 1972. V. 38.

294. *Loenertz R.-J.* Lettre de Démétrius Cydonès à Andronic Oenéote, grand juge des Romains (1369—1371) // *REB*. 1971. V. 29.

295. *Loenertz R.-J.* Trois lettres de Démétrius Cydonès relatives à la fiscalité byzantine // *OCP*. 1984. V. 50.

296. *Lot-Borodine M.* Un maître de la spiritualité byzantine au XIVe siècle: Nicolas Cabasilas. Paris, 1958.

297. *Matschke K.-P.* Fortschritt und Reaktion in Byzanz im XIV. Jahrhundert. Konstantinopel in der Bürgerkriegsperiode von 1341 bis 1354. Berlin, 1971.
298. *Matschke K.-P.* Bemerkungen zum spätbyzantinischen Salzmonopol // *Studia byzantina*, 2. Beiträge aus der byzantinischen Forschung der Deutschen Demokratischen Republik zum XIV. Internationalen Byzantinistenkongress. Berlin, 1973.
299. *Matschke K.-P.* Sozialschichten und Geisteshaltungen // XVI. Internat. Byzantinistenkongress. Akten I/1. Wien, 1981.
300. *Matschke K.-P.* Die Schlacht bei Ankara und das Schicksal von Byzanz: Studien zur spätbyzantinischen Geschichte zwischen 1402 und 1422. Weimar, 1981.
301. *Matsis N. P.* Ho tokos en te nomologia tou Patriarcheiou Konstantinoupoleos kata tous XIV kai XV aionas // *EHBS*. 1971. T. 38.
302. *Madyda W.* Byzantyiska polemika z Lukianem // *Meander*. Warszawa, 1946. V. 1.
303. *Medvedev I. P.* A propos des soi-disant assemblées représentatives à Byzance, en particulier au XIVe siècle // *Actes du XIVe Congrès international des Etudes byzantines*. Bucarest, 1975. V. 2.
304. *Merkati G.* Per l'epistolario di Demetrio Cidone // *Studi bizantini e neellenici*. 1931. V. 3.
305. *Mercati G.* Un'allusione di Demetrio Cidone male intesa // *Studi Bizantini*. 1935. V. 4.
306. *Meyendorff J.* Introduction à l'étude de Grégoire Palamas. Paris, 1959.
307. *Meyendorff J.* Ortodoxie et catholicité. Paris, 1965.
308. *Meyendorff J.* Society and culture in the fourteenth century. Religions problems // XIVe Congrès international des Etudes byzantines. Bucarest, 1971.
309. *Meyendorff J.* Byzantine Hesychasm: historical, theological and social problems. *Collected Studies*. London, 1974.
310. *Meyendorff J.* Byzantine theology. Historical trends and doctrinal themes. New York, 1974.
311. *Meyendorff J.* Initiation à la théologie byzantine: L'histoire et la doctrine / Trad. de l'angl. par Anne Sanglade. Paris, 1975.
312. *Moutsopoulos E.* L'idée de liberté dans la correspondance de D. Cydonès // *Diotima*. 1981. V. 9.
313. *Murray A.* Reason and society in the Middle Ages. Oxford, 1978.
314. *Nicol D.* The Byzantine family of Kantakouzenos (Cantacuzenus) ca. 1100—1460. A genealogical and prosopographical study. Washington, 1968.
315. *Nicol D. M.* The last centuries of Byzantium, 1261—1453. London, 1972.
316. *Nicol D. M.* Church and Society in the Last Centuries of Byzantium. Cambridge, 1979.
317. *Nissen Th.* Historisches Epos und Panegyrikos in der Spätantike // *Hermes*. Zeitschrift für klassische Philologie. Berlin, 1940.
- 317a. *Obolensky D.* Six byzantine Portraits. Oxford, 1988.
318. *Oekonomos L.* L'état intellectuel et moral des Byzantins vers le milieu du XIVe siècle d'après une page de Joseph Bryennios // *Mélanges Ch. Diehl*. Paris, 1930.
319. *Ostrogorskiy G.* Etienne Dušan et la noblesse serbe dans la lutte contre Byzance // *Byz*. 1952. V. 22.

320. *Ostrogorsky G.* Byzanz, état tributaire de l'empire turc // ЗРБИ. 1958. Кн. 5.
321. *Pall Fr.* Encore une fois sur la voyage diplomatique de Jean V Paléologue en 1365/66 // RESEE. 1971. V. 9.
322. *Parisot V.* Cantacuzène, homme d'Etat et historien. Paris, 1845.
323. *Philippidis-Braat A.* La captivité de Palamas chez les Turcs: Dossier et commentaire. Travaux et Mémoires, 1979. V. 7.
324. *Podskalsky G.* Nikolaos Kabasilas: Meister und Lehrer des Gebetes // Ostkirchl. Studien. 1971. V. 20.
325. *Podskalsky G.* Byzantinische Reichsideologie. Die Periodisierung der Weltgeschichte in den vier Grossreichen (Daniel, 2 und 7) und dem Tausendjährigen Friedensreiche (Apok., 20). Eine motivgeschichtliche Untersuchung. Müncher Universitäts Schriften. Reihe der philosoph. Fakultät, 1972.
326. *Podskalsky G.* Theologie und Philosophie in Byzanz. Der Streit um die theologische Methodik in der spätbyzantinischen Geistesgeschichte (14—15. Jh.), seine systematischen Grundlagen und seine historische Entwicklung // Byzantinisches Archiv. 1977. Bd. 15.
327. *Rackl M.* Demetrios Kydones als Verteidiger und Übersetzer des hl. Thomas von Aquin // Der Katholik. 1915. Bd. 95.
328. *Rackl M.* Die griechische Übersetzung der Summa theologiae des Thomas von Aquin // BZ. 1923—1924. Bd. 24, H. 1—2.
329. *Raybaud L.-P.* Le gouvernement et l'administration centrale de l'empire byzantin sous les premiers Paléologues (1258—1354). Paris, 1968.
330. *Runciman St.* The last byzantine Renaissance. Cambridge, 1970.
331. *Runciman S.* Byzantium and the Renaissance. Tuscon, 1970.
332. *Salaville S.* Le traité du «Mépris de la mort» de Démétrios Cydonès // EO. 1923. V. 22.
333. *Salaville S.* Le rôle du diacre dans la liturgie orientale, Etude d'histoire et de liturgie. Paris; Athenes, 1962.
334. *Ševčenko I.* Notes on Stephen the Novgorodian Pilgrim to Constantinople in the XIVth Century // Südostforschungen. 1953. Bd. 12.
335. *Ševčenko I.* Nicolaus Cabasilas' correspondence and the treatment of late byzantine literary texts // BZ. 1954. Bd. 47, H. 1.
336. *Ševčenko I.* Nicolas Cabasilas' «Anti-Zealot» Discourse: A reinterpretation // DOP. 1957. V. 11.
337. *Ševčenko I.* The Autor's Draft of Nicolas Cabasilas' «Anti-Zealot» Discourse in Parisinus Graecus 1276 // DOP. 1960. V. 14.
338. *Ševčenko I.* Alexios Makrembolites and his «Dialogue between the Rich and the Poor» // ЗРБИ. 1960. Кн. 6.
339. *Ševčenko I.* The Decline of Byzantium seen trough the Eyes of his Intellectuals // DOP. 1961. V. 15.
340. *Ševčenko I.* Etudes sur la polémique entre Théodore Métochite et Nicéphore Choumnos. La vie intellectuelle et politique à Byzance sous les premiers Paléologues. Bruxelles, 1962.
341. *Ševčenko I.* Théodore Métochites, Chora et les courants intellectuels de l'époque // Art et société à Byzance sous les Paléologues. Venise, 1971.
342. *Ševčenko I.* Society and Intellectual Life in the XIVth Century // XIVe Congrès international des Etudes byzantines. Bucarest, 1971.

343. *Ševčenko I.* Society and Intellectual Life in Late Byzantium. London, 1981.
344. *Ševčenko I.* Ideology, Letters and Culture in the Byzantine World. London, 1982.
345. *Sprandel R.* Mentalitäten und Systeme: Neue Zugänge zur mittelalterlichen Geschichte. Stuttgart, 1972.
346. *Stein L.* Die Continuität der griechischen Philosophie in der Gedankenwelt der Byzantiner // Archiv für Geschichte der Philosophie. 1896. Bd. 9.
347. *Stiernon D.* Bulletin sur le palamism // REB. 1972. V. 30.
348. *Sykturis J.* Ρευ. ηα: Merkati G. Notizie di Procoro e Demetrio Cydone, Manuele Caleca e Teodoro Meliteniota ed altri appunti per la storia della teologia e della letteratura bizantina del secolo XIV // BZ. 1935. Bd. 35, H. 1.
349. *Tatakis B.* La philosophie byzantine. Paris, 1949.
350. *Tafrali O.* Thessalonique au XIVE siècle. Paris, 1912.
351. *Teoteoi T.* La conception de Jean VI Cantacuzène sur l'Etat byzantin vue principalement à la lumière de son Histoire // RESEE. 1975. V. 13.
352. *Tinnefeld F. H.* Kategorien der Kaiserkritik in der byzantinischen Historiographie von Prokop. bis Niketas Choniates. München, 1971.
353. *Tinnefeld F.* Georgios Philosophos. Ein Korrespondent und Freund des Demetrios Kydones // OCP. 1972. Bd. 38.
354. *Tinnefeld F.* «Freundschaft» in den Briefen des Michael Psellos. Theorie und Wirklichkeit // JÖB. 1973. Bd. 22.
355. *Tinnefeld F.* Das Niveau der abendländischen Wissenschaft aus der Sicht gebildeter Byzantiner im 13. und 14. Jh. // BF. 1979. Bd. 6.
356. *Tinnefeld F.* Das Leben des Demetrios Kydones // Briefe. Stuttgart, 1981. T. 1, HBd. 1.
357. *Tinnefeld F.* Kriterien und Varianten des Stils im Briefcorpus des Demetrios Kydones // JÖB. 1982. Bd. 32/3.
358. *Tinnefeld F.* Vier Prooimien zu Kaiserurkunden, verfasst von Demetrios Kydones // BS. 1983. V. 44, Fasc. 1—2.
359. *Tinnefeld F.* Freundschaft und paideia: die Korrespondenz des Demetrios Kydones mit Phadenos // Byz. 1985. T. 55, Fasc. 1.
360. *Treitinger O.* Die oströmische Kaiser- und Reichsidee nach ihrer Gestaltung in höfischen Zeremoniell vom oströmischen Staats- und Reichsgedanken. Darmstadt, 1956.
361. *Tsirpantis C. N.* The Career and Writings of Nicolas Cabasilas // Byz. 1979. V. 49.
362. *Tsames D. G.* David Disypatos Logos kata Barlaam kai Akindynou pros Nikolaon Kabasilan. Thess., 1973.
363. *Vacalopoulos A.* Origins of the Greek nation. The Byzantine period, 1204—1461. New Brunswick, 1970.
364. *Vakalopoulos A.* A history of Thessaloniki / Transl. by T. F. Carney. Thess., 1972.
365. *Vasiliev A. A.* Medieval ideas of the End of the World // Byz. 1942/1943. V. 16.
366. *Verpeaux J.* Contribution à l'étude de l'administration byzantine: ho mesadzon // BS. 1955. V. 16.
367. *Verpeaux J.* Nicéphore Choumnos. Homme d'Etat et humaniste byzantin (ca. 1250/1255—1327). Paris, 1959.



368. *Volkman R.* Die Rhetorik der Griechen und Römer in systematischer Übersicht. Berlin, 1872.
369. *Vries-van der Velden E. de.* Théodore Métochite. Une réévaluation. Amsterdam, 1987.
370. *Werner E.* Gesellschaft und Kultur im XIV. Jahrhundert: Sozialökonomischen Fragen // XIVe Congrès international des Etudes byzantins. Bucarest, 1971.
371. *Weiss G.* Joannes Kantakuzenos — Aristokrat, Staatsmann, Kaiser und Mönch — in Gesellschaftsentwicklung von Byzanz im 14. Jahrhundert. Wiesbaden, 1969.
372. *Weiss G.* Oströmische Beamte im Spiegel der Schriften des Michael Psellos. München, 1973.
373. *Werner E.* Volkstümliche Häretiker oder sozialpolitische Reformen? Probleme der revolutionären Volksbewegung in Thessalonike 1342—1349 // WZL. 1958—1959. R. 8.
374. *Werner E.* Byzantinische Ideengeschichte — Versuch und Aufgabe // BS. 1963. V. 24.
375. *Werner E.* Joannes Kantakuzenos, Umur Paşa und Orhan // BS. 1965. V. 26, Fasc. 2.
376. *Werner E.* Die Geburt einer Grossmacht. Die Osmanen. Ein Beitrag zur Genesis des türkischen Feudalismus. Berlin, 1985.
377. *Wessel K.* Die Kultur von Byzanz. Frankfurt am Main, 1970.
378. *Westerink L. G.* Le basilikos de Maxime Planude // BS. 1966. V. 27; 1967. V. 28; 1968. V. 29.
379. *Wirth P.* Die Haltung Kaiser Johannes' V. bei den Verhandlungen mit König Ludwig I. von Ungarn zu Buda im Jahre 1366 // BZ. 1963. Bd. 56, H. 2.
380. *Wunderle G.* Zur Psychologie des hesychastischen Gebets. Würzburg, 1949.
381. *Zakythinos D. A.* États-sociétés-cultures. En guise d'introduction // Art et société à Byzance sous les Paléologues. Venise, 1971.

## Список сокращений

АДСВ	— Античная древность и средние века
ВВ	— Византийский временник
ВС	— Византийский сборник
ВДИ	— Вестник древней истории
ВО	— Византийские очерки
ЖМНП	— Журнал Министерства народного просвещения
ЖМП	— Журнал Московской патриархии
ЗРВИ	— Сборник Радова. Византологический институт
ИРАИК	— Известия Русского археологического общества в Константинополе
СВ	— Средние века
ТОДРЛ	— Труды Отдела древнерусской литературы
BNJ	— Byzantinisch-Neugriechische Jahrbücher
BS	— Byzantinoslavica
BZ	— Byzantinische Zeitschrift
Byz.	— Byzantion
ДОР	— Dunbarton Oaks Papers
ЕО	— Echos d'Orient
EHBS	— Epeteris Hetaireias Byzantinon Spoudon
JÖB	— Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik
ОСР	— Orientalia Christiana Periodica
PG	— <i>Migne J.-P. Patrologiae cursus completus. Series graeca</i>
REB	— Revue des Etudes Byzantines
RESEE	— Revue des Etudes Sud-Est Européennes
SBAW	— Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften