

ВИЗАНТИЙСКИЙ ГУМАНИЗМ

Все, конечно, знают о западноевропейском гуманизме как характерном для эпохи Ренессанса социально-культурном явлении. Что касается византийского гуманизма, то, пожалуй, он относится к кругу тех понятий, которым нельзя отказать в известной двусмысленности. Можно привести массу примеров употребления историками термина «гуманист» при характеристике тех или иных византийских мыслителей. Но почти всегда в это слово вкладывался не столько терминологический, сколько оценочный смысл, ибо понятие «гуманизм» очень тесно связано с понятием «Ренессанс», идеологией которого гуманизм являлся. Выделить же в Византии особую эпоху Возрождения очень трудно, так как здесь не было резкого перерыва в античной традиции, свойственного Западу. Правда, наличие в истории Византии периодов внешне схожего с Возрождением культурного подъема породило концепции множественности «ренессансов»¹. Так, французский ученый П. Лемерль насчитывает четыре византийских «ренессанса»: первый, связанный с именами Фотия, Льва Математика и Арефы Кесарийского, относит он к IX в.; второй, представленный Пселлом и Италом, — к XI в.; третий, олицетворением которого, по мнению Лемерля, были Плануд, Триклиний и Хортасменос, — к XIII—XIV вв.; наконец, четвертый он связывает с именем Плифона². Однако подобная идея вызва-

ла ряд возражений³. В действительности гуманизм как широкое культурное движение, выражавшее идеологию нарождавшегося класса буржуазии, в принципе не был свойствен византийскому обществу. Применяя здесь данный термин, мы имеем в виду лишь тот духовно-интеллектуальный, психологический и эстетический комплекс, который был характерен для мирозерцания определенных кругов византийского общества XIV—XV веков. В силу некоторых исторических условий эти взгляды получили ярко выраженную гуманистическую окраску и оказались в известной мере новым для Византии явлением, хотя гуманистов «в чистом виде» вряд ли можно в Византии обнаружить.

Центром византийской «гуманистической» культуры в первой половине XIV в. стал Константинополь. В нем развернулась деятельность целого созвездия полиграфов и энциклопедистов с широким кругом интересов, таких, как Мануил Мосхопул, философ Иосиф, Никифор Хумн, Феодор Метохит, Никифор Григора, Фома Магистр (последний — в Фессалонике) и другие. Концентрируясь по преимуществу вокруг императорского двора, нередко занимая высшие должности в чиновничьей иерархии и будучи тесно связанными друг с другом, они образовывали полузамкнутое, сравнительно немногочисленное и оторванное от народа сообщество ученых, жившее по своим определенным законам, которые напоминают формы интеллектуального общения, характерные для итальянской гуманистической среды. В частности, получила распространение мода на салоны, где велись беседы на философские и литературные темы, пе-

¹ C. Neumann. *Byzantinische Kultur und Renaissancekultur*. «Historische Zeitschrift», Bd. 91, 1903, S. 215 ff.; A. Heisenberg. *Das Problem der Renaissance in Byzanz*. Ibid., Bd. 133, 1926, S. 393—412, etc.

² P. Lemerle. *Byzance et les origines de notre civilisation. «Venezia e l'Oriente fra tardo Medioevo e Rinascimento»*. Firenze, 1966, pp. 1—17; S. Runciman. *The Last Byzantine Renaissance*. Cambridge, 1970.

³ См., в частности, I. Ševčenko. *Theodore Metochites, Chora, and the Intellectual Trends of His Time*. «The Kariye Djami», № IV, 1971.

пераставшие временем в шумные дискуссии. Процветали риторика и эпистолярный жанр, причем эпистолография⁴ отводила роль особого рода рафинированной интеллектуальной связи между членами этого общества, которому были свойственны нарочито безличный характер трактуемых сюжетов, сознательный отказ от реального и конкретного, внеситуативность. Данная функция византийской эпистолографии аналогична той, которая была присуща и итальянской гуманистической эпистолографии⁵. В письмах византийских ученых, в их философских и литературных трактатах ясно выражен интеллектуально-эстетический идеал указанного социального слоя — своеобразные благородство и утонченность, вытекавшие из нового восприятия жизни. В этом идеале должны были сплавиться во едино нравственные качества человека и его энциклопедизм⁶.

Культ античности и ее науки получил в то время необычайное даже для Византии распространение, что выразилось не только в резком расширении круга комментируемых и переписываемых античных авторов⁷, но и в стремлении выделить занятие наукой как специфическую сферу деятельности. В своем трактате «Этикос, или о воспитании» Феодор Метохит восхвалял красоту жизни в науке, определял умственный труд как высшую форму наслаждения и составил даже кодекс жизни ученого, согласно которому ученый во имя науки (а не бога!) должен отказаться от мирских забот и семейной жизни. Ведь мещанская семейная жизнь отвлекает ученого от поставленной цели. Кроме того, у него не должно быть зависти к своим собратьям по науке. Он обязан вести не только созерцательную, но и деятельную жизнь...⁸. Для умонастроения той культурной среды были весьма характерны забота о литературной

славе, честолюбие, любовь к своим творениям, идея бессмертия, приобретенного научной славой, забота о сохранении и распространении своих сочинений и взаимная их пересылка.

Этому ясно различимому процессу секуляризации культурных идей помешали вспыхнувшие с огромной силой в 30-х годах XIV в. исихастские споры, которые переклочили внимание деятелей византийской культуры на чисто богословские вопросы. Несмотря на наличие в их среде высокообразованных деятелей, иногда даже не чуждых увлечению античностью (таких, например, как Николай Кавасила), исихазм как мистическое монашеское движение был в целом глубоко враждебен всякой светской культуре. Он носил ясно выраженный обскурантистский характер и явился отрицанием рационалистического гуманизма Феодора Метохита, Никифора Григоры и их единомышленников⁹. В обстановке разгрома антиисихастской партии и торжества монашеских идеалов, нашедших свое наиболее полное выражение в учении Григория Паламы, в обстановке, когда мистицизм был не только признан, но и взят на вооружение официальной церковью, резко изменились и формы гуманистических исканий. Самый центр гуманистической культуры переместился на периферию империи. С начала XV в. им стал г. Мистра, столица византийской Морей (Пелопоннес), где развернулась деятельность виднейшего представителя образованности того времени Георгия Гемиста Плифона. Изменились формы интеллектуального общения: они приобретали все более эзотерический характер скрытых контактов лишь между «повсвещенными».

Вокруг Плифона образовался кружок «избранных», перед которыми он выступал с проповедью своего тайного учения, отри-

⁴ См.: В. А. Сметанин. Из истории эпистолографии. «Вопросы истории», 1971, № 1.

⁵ P. Mesnard. Le commerce épistolaire comme expression sociale de l'individualisme humaniste. «Individu et société à la Renaissance». P.—Bruxelles. 1967, pp. 15—31.

⁶ J. Verreaux. Nicéphore Choumnos, homme d'Etat et humaniste byzantin (ca. 1250/1327). P. 1959, pp. 190, 197; Ch. Delvoye. L'art byzantin. P. 1967, p. 314.

⁷ M. Stéphanidès. Les savants byzantins et la science moderne: Renaissance et Byzance. «Archeion», 1932, № 14, pp. 492—496.

⁸ H. Hunger. Der Ethikos des Theodoros Metochites. «Hellenika». Parartema, 9. Athenai. 1957, p. 149 sq.

⁹ В литературе можно встретить точку зрения, усматривающую в самом мистицизме исихастов начало некоего духовного возрождения человека, черту, которая якобы роднит исихазм с гуманизмом (см., например, Г. М. Прохоров. Исихазм и общественная мысль в Восточной Европе в XIV в. «Литературные связи древней славян». Л. 1968, стр. 93—94). Однако подобного рода сопоставление сугубо конфессионального понятия «христианский гуманизм» с историко-философским пониманием гуманизма представляется исторически неверным. Учение Паламы с его мистико-богословским характером вряд ли может быть выражено в прямых философских категориях.

цавшего христианство¹⁰. Свообразным манифестом этой группы гуманистов был трактат Плифона «Законы» — произведение, которое греческая философия не знала со времен античности. «Законы» характеризуют их автора как крупного и самобытного мыслителя, в значительной степени преодолевшего традицию простого комментирования античных сочинений. В «Законах» были даны стройная система антихристианского мировоззрения, истолкования абстрактных философских проблем, теологии, этики и концепция идеального государственного устройства¹¹. В «школе» Плифона его ученики, к числу которых принадлежал и такой крупный деятель эпохи Возрождения, как Виссарион Никейский, получали довольно глубокие познания в области математики, логики, этики и других наук — общее гуманистическое образование. И только турецкое нашествие рассеяло группу гуманистов Мистры. Многие из них бежали на Корфу, в Венецию, Италию и Францию, где выступили затем в качестве университетских преподавателей, учителей греческого языка и пропагандистов античного наследия, внося тем самым свой вклад в дело европейского Возрождения.

В чем же заключается качественное отличие культурного комплекса, квалифицируемого как «византийский гуманизм», от всей совокупности идей, которыми жило византийское общество на протяжении столетий своей истории? Следует признать, что в области философской проблематики византийские гуманисты не внесли ничего особенно нового как по сравнению с предыдущими веками истории Византии, так и по сравнению с античностью. Их мысль, даже в ее лучших проявлениях, вращалась в круге идей и образов, унаследованных, с одной стороны, от античности и возвращенных в них, с другой стороны, христианской церковью. Груз античной и патристической классики заметно давил на умы византийских гуманистов, в значительной степени лишая их творчество оригинальности. Даже сами они ощущали это. С чувством глубокой меланхолии говорит, например, Феодор Метохит о том, что его времени

«больше нечего сказать», и как бы сознается в своеобразном «комплексе неполноценности», ибо он постоянно живет в тени наследия, оставленного великими предками¹². Тем новым, что позволяет различать интеллектуальную жизнь последних двух столетий византийской истории и предыдущих периодов, является лишь особое отношение группы византийских ученых к усвоению античного наследия, когда попытки его переосмысления привели к превращению его в фактор, ставший составной частью их мировоззрения.

Преодоление формализма наблюдалось при использовании даже таких, казалось бы, по самой своей сути формальных дисциплин, как риторика. Например, усвоив технику и всю совокупность художественных средств «прогимнастики» и школьной риторики, Метохит пользовался ими не для того, чтобы блистать и создавать шедевры риторики, изобретая при этом лишь эффектные формы и метафоры, но прежде всего для того, чтобы выражать собственные чувства, мысли, сомнения и страхи¹³. Мифологические и языческие образы использовались для выражения фундаментальных мировоззренческих понятий, таких, как детерминизм, свобода воли и т. п. Тема судьбы, фаталистическая идея непостоянства человеческого существования, персонифицировавшись в образе античной богини Тихе, с особой силой зазвучала в византийской философии, знаменуя отход от апокалиптических схем, от доктрины «божественного провидения» и предопределения и призывая к богоборческому пересмотру традиционных теократических понятий¹⁴. Наиболее полно эти идеи нашли

¹² Theodori Metochitae Miscellanea. Ed. Ch. G. Müller et Th. Kiessling. Lipsiae. 1821, pp. 13—18; H.-G. Beck. Theodoros Metochites. Die Krise des byzantinischen Weltbildes im 14. Jahrhundert. München. 1952, S. 50—51.

¹³ H.-G. Beck. Theodoros Metochites, S. 20; M. Gigante. Per l'interpretazione di Teodoro Metochites quale umanista bizantino. «Rivista di studi bizantini e neoellenici», 1967, № 4, pp. 11—25.

¹⁴ H.-G. Beck. Theodoros Metochites, S. 94—114; H. Hunger. Theodoros Metochites als Vorläufer des Humanismus in Byzanz. «Byzantinische Zeitschrift», 1952, № 45, S. 10; C. J. G. Turner. Pages from Late Byzantine Philosophy of History. Ibid., 1964, № 57, pp. 346—372; A. Vacalopoulos. Byzantinism and Hellenism. «Balkan Studies», 1968, № 9, pp. 115—116; H. Hunger. Reich der neuen Mitte. Der christliche Geist der byzantinischen Kultur. Graz. 1965, S. 358—360.

¹⁰ F. Schultze. Georgios Gemistos Plethon und seine reformatorischen Bestrebungen. Jena. 1874, S. 55.

¹¹ После смерти Плифона (1452 г.) трактат был сожжен патриархом Геннадием Схоларием. Его фрагменты были изданы французским эллинистом Александром (см.: G. Pléthon. Traité des Lois. P. 1856; перепечатка: Amsterdam. 1966).

свое выражение в учении Плифона об абсолютном детерминизме, о всеобщей обусловленности явлений¹⁵.

Особую функцию в процессе секуляризации культурных идей выполнял возрождавшийся платонизм. По существу, он становился мало-помалу философской основой византийского, а затем и общеевропейского гуманизма. Выявились стремление византийских ученых к «моральному перевооружению» соотечественников, к удовлетворению нужд индивидуума в его поисках объективного знания и личного счастья, к установлению прочных основ государства и гражданских добродетелей. Гуманисты опирались здесь в первую очередь на те элементы платонизма, которые таили в себе антитезу принципам христианского богословия¹⁶. У Плифона переосмысленный

платонизм выдвигался как альтернатива официальной религии и стал основой для построения новой универсальной системы, которая в важнейших чертах совпала практически с греко-римским язычеством¹⁷. Не случайно именно в гуманистических кругах византийского общества родилась мысль о необходимости широких реформ государственного, общественного устройства и экономической структуры Византии¹⁸. Трудно предсказать, во что бы это могло вылиться далее, если бы турецкий клинок не поставил здесь свою точку.

И. П. Медведев

¹⁷ С. С. Аверинцев. Плифон. «Философская энциклопедия». Т. 4, 1967, стр. 275.

¹⁸ Хотя отнюдь не следует переоценивать достижения византийцев и в этом отношении, как это делают, в частности, некоторые греческие историки, особенно С. Спенцас, приписавший Плифону роль основателя всей современной политической и экономической науки. См.: S. Spentzas. *Hai oikonomikai kai demosionomikai apopseis tu Plethonos*. Athenai. 1964; A. Pertusi. *In margine alla questione dell'umanesimo bizantino: il pensiero politico del cardinal Bessarione e i suoi rapporti con il pensiero di Giorgio Gemisto Pletone*. «Rivista di studi bizantini e neoellenici», n. s., 1968, N 5(XV), pp. 95—104.

¹⁵ E. Stephanou. *He heimarmene en to filosofiko systemati tu Plethonos*. «Eis mneten Sp. Lampru» (здесь и ниже греческий алфавит передается в латинской транскрипции). Athenai. 1935, sel. 315—320; F. Masai. *Pléthon et le platonisme de Mistra*. P. 1956, p. 186.

¹⁶ F. Masai. *Op. cit.*, pp. 105—106; P. O. Kristeller. *Platonismo bizantino e fiorentino e la controversia su Platone e Aristotele*. «Venezia e l'Oriente fra tardo Medioevo e Rinascimento», pp. 103—116.