

С. К. КРАСАВИНА

МИРОВОЗЗРЕНИЕ И СОЦИАЛЬНО-ПОЛИТИЧЕСКИЕ ВЗГЛЯДЫ ВИЗАНТИЙСКОГО ИСТОРИКА ДУКИ

Выявление социально-политических, этических и иных представлений византийских историков сопряжено с известными трудностями, ибо мы имеем дело с сочинениями, цели которых сугубо конкретны. Греческие авторы этого периода истории Византии, как правило, ставят перед собой задачу подробно изложить факты, случившиеся на их глазах¹, и довольно редко позволяют себе рассуждения на отвлеченные темы. Подобные примеры встречаются в «Историях» Дуки и Критулула, «Мемуарах» Сфрандзи и хронике Халкокондила².

В отличие от произведений современников труд Дуки не содержит вступления, где по традиции излагалась цель «Истории» и методы ее автора, которыми он руководствовался при составлении хроники. Тем не менее, судя по отдельным высказываниям, содержащимся в сочинении, можно заключить, что и этот историк придерживался идеала всех летописцев — писать без гнева и пристрастия. Подтверждением сказанному могут служить сдержанный и безразличный тон, который Дука безуспешно старается сохранить на протяжении всего сочинения, сообщение различных версий одного и того же события³, изложение мнений противоположных сторон по тому или иному вопросу, представленное в форме речей и сделанное с равной убедительностью и сочувствием⁴.

Правда, оставаться объективным ему удастся далеко не всегда. Когда он, например, интерпретирует события, связанные с заключением церковной унии с Римом, спокойное и беспристрастное повествование о Флорентийском соборе сменяется эмоциональными и тенденциозными излияниями, в которых прорывается наружу горячая заинтересованность в определенном понимании изображаемых исторических фактов⁵. Но такая откровенность не часто встречается в «Истории». Она касается главным образом отношения Дука к унии церквей. В остальных же случаях

¹ G. Sphrantzes. *Memorii*, ed. V. Grecu. București, 1966, p. 2; *Critobul din Imbros. Din domnia lui Mahomed al II-Lea anii 1451—1467*; București, 1963 (далее — *Critobul*), p. 33, 7—35, 8; *Laonici Chalcocandylae Historiarum libri decem*. Bonnae, 1843, p. 3, 1; 4, 1; 9, 4.

² Правда, последний историк более свободен в композиции своего сочинения, и вставные эпизоды не являются у него редкостью, но и здесь они в подавляющем большинстве случаев носят специфически исторический характер или же приближаются по типу к литературным новеллам (см. Е. Б. Веселаго. Историческое сочинение Лаоника Халкокондила. — ВВ, XII, 1956, стр. 211, 214—217.

³ Ducas. *Historia turco-bizantina (1341—1462)*, ed. V. Grecu. București, 1958 (далее — Ducas), p. 229, 5—9; 377—379.

⁴ Ibid., p. 187, 23—193, 12; 197, 19—201, 8; 247, 1—219, 30.

⁵ Ibid., p. 265, 16—271, 16.

автор сохраняет кажущуюся индифферентность, и лишь по некоторым довольно беглым замечаниям можно судить о его взглядах. Собранные воедино, эти замечания дают возможность составить определенное представление о мировоззрении историка.

Классовая направленность исторических сочинений византийских авторов обычно не вызывает сомнений. Большая часть их происходила из высших слоев феодальной аристократии, что, несомненно, сказалось на характере произведений. Презрение к простому народу, полное игнорирование его повседневной жизни и нужд, сосредоточение интереса и внимания исключительно на деятельности верхов феодального общества, употребление мертвого литературного языка, пересыпанного архаизмами и учеными премудростями и абсолютно непонятного народным массам, — характерные черты как средневековой историографии вообще ⁶, так и византийской в частности. Относительно социальной принадлежности греческих историков XV в. — Сфрандзи, Халкокондила и Критовула — следует заметить, что все перечисленные выше особенности, присущие средневековой историографии, в полной мере относятся и к трудам названных писателей ⁷.

Социальная позиция Дуки принципиально не отличается от позиции остальных византийских историков XV в. Он отчетливо сознает деление общества на имущих и знатных, с одной стороны, и бедный, простой народ — с другой ⁸. Благородство происхождения высоко оценивается автором, который сам принадлежал к известной, хотя, очевидно, и обедневшей, фамилии. Термин «знатный», «хорошего рода» (ἐὺδοξος, εὐγενος, γέννατος) означает у Дуки большое и неоспоримое достоинство человека и является обязательным атрибутом лица, которое он желает похвалить ⁹. И наоборот, если историк хочет показать ничтожность кого-либо, он сравнивает его с пастухом или поваром ¹⁰. У автора, например, вызывает величайшее удивление благосклонность и дружеское расположение турецкого султана к своей гвардии — янычарам, которых Дука считает людьми низкого происхождения, детьми простых пастухов, конюхов и земледельцев ¹¹. Расправа венецианцев со знатными греческими семьями Фессалоники (когда, прибыв в город по приглашению местного населения, итальянцы занялись преследованием византийской знати) приводит историка в негодование ¹², между тем как действия сербского деспота, выкупившего после падения столицы оставшихся в живых вельмож Константинополя, приветствуются им ¹³.

В то же время, при всем уважении автора к родовитости и знатности, в его сочинении мы не найдем какого-либо преклонения перед богатством и силой власть имущих или же открытого презрения и враждебности к простому народу. Скорее можно заметить следующее — помощь бед-

⁶ О. Л. Вайнштейн. Западноевропейская средневековая историография. М.—Л., 1964, стр. 58—68.

⁷ «Хроника» Сфрандзи представляет собой мемуары придворного сановника и касается только тех событий, которые непосредственно связаны с историей дома Палеологов; сочинение Критовула — панегирик, адресованный турецкому султану Мехмеду II и ставящий целью увековечить его деяния и подвиги; «История» Халкокондила — обширный труд ученого, рассчитанный на образованных людей своего времени, элиту византийского общества. Классовая принадлежность греческих авторов обусловила и содержание их произведений.

⁸ *Ducas*, p. 43, 27.

⁹ *Ibid.*, p. 37, 3; 61, 20; 67, 13; 115, 2; 209, 10 и др.

¹⁰ *Ibid.*, p. 371, 23—24.

¹¹ «Он (т. е. султан. — С. К.) называет их своими приближенными, осыпает многими подарками и блистательными должностями, проявляет к ним особую заботу и предоставляет всяческие другие блага, вместе с ними ест и пьет на пирах, питая к ним любовь, как отец к сыновьям. И это к кому? К пастухам, пасущим коз, быков и свиней, к детям земледельцев и конюхов...» (*ibid.*, p. 179, 11—16).

¹² *Ibid.*, p. 247, 26—249, 7.

¹³ *Ibid.*, p. 395, 21—27.

някам признается им основным признаком добродетельности¹⁴, причем это касается не только христиан (что вполне естественно для церковной морали, ибо милостыня — один из главных принципов христианского благочестия), но и в такой же степени относится к мусульманам¹⁵.

В данной связи необходимо остановиться на следующем примечательном факте: Дука единственный из византийских историков того периода обратился к теме социальной борьбы и оставил подробное и живое описание восстания турецких крестьян в Малой Азии. Это восстание происходило в районе Стилария в 1416—1418 гг.¹⁶ Руководил им, по свидетельству автора, простой крестьянин Берклюджи Мустафа. Программа восстания носила радикальный характер. Крестьяне выдвигали требования общности имуществ¹⁷, аскетизма¹⁸ и веротерпимости¹⁹. Они старались привлечь на свою сторону и христиан, для чего на остров Хиос были посланы представители, которые сделали попытку установить контакт с архонтами и избранными лицами духовного клира. Но влиятельные люди Хиоса, по всей вероятности, не поддерживали восставших. Во всяком случае, Дука не сообщает о том, как архонты острова откликнулись на призыв турецких крестьян объединиться с ними. Однако движение встретило поддержку простого населения острова. Писатель говорит, что некий старец, отшельник из монастыря Турлотти, имени которого он не пожелал назвать, хотя знал его хорошо, отнесся с симпатией к восставшим, завязал с ними сношения и принял их программу.

Сам автор заинтересовался восстанием, посетил место, где оно происходило, собирал и записывал сведения о нем, беседовал с греческим соратником предводителя турецких крестьян. Восстание описано им с явным сочувствием²⁰. Дука не замалчивает актов жестокости во время

¹⁴ Например, он так отзываясь о жене мегадюки Константинополя Луки Нотара: «Она была умной женщиной, сдержанной в проявлении всяческих душевных порывов, и пользовалась известностью за милосердие и сочувствие по отношению к беднякам» (ibid., p. 395, 4—5).

¹⁵ О турецком правителе Сулеймане I, которого автор называет Мусульманом, он говорит так: «Все прославляли его как всеобщего благодетеля и покровителя. И это было правдой, ибо, когда Мусульман приходил в город или же деревню, хотя бы на тридцать дней, все, кто, нуждаясь в еде, собирал милостыню, получали от него удовлетворение» (ibid., p. 123, 27—31). А сравнительно легкую смерть султана Мурада II он объясняет благожелательностью этого человека ко всем людям, сочувствием его к положению бедняков, «и не только по отношению к своему нечестивому народу, но и в отношении христиан» (ibid., p. 285, 3—5).

¹⁶ А. С. Степанов. Труд Дуки как источник по истории восстания Берклиджи Мустафы начала XV в. — ВВ, V, 1952, стр. 99—100.

¹⁷ «Он (т. е. Берклюджи Мустафа. — С. К.) призывал турок к бедности, учил, что, кроме жен, все остальное должно быть общим: и пища, и одежда, и скот, и земля: „Я в твоём доме, как в своём, а ты в моём, как в своём, за исключением того, что касается женщин“» (Ducas, p. 149, 30—151, 1). Эти требования восставших отразили в себе лозунги знаменитого турецкого проповедника Симавна-оглу (см. Г. И. Ибрагимов. Крестьянские восстания в Турции в XV—XVI вв. — ВВ, VII, 1953, стр. 134—136).

¹⁸ Восставших Дука называет монохитниками, поскольку они давали обет носить лишь шерстяной хитон и ходить без сандалий и головных уборов (Ducas, p. 151, 10—12; 27—28).

¹⁹ «Из его учения вытекало, — пишет Дука, — кто из турок скажет, что христиане не чтут бога, тот нечестивец. И все последователи этого учения согласно поддерживали дружеские отношения с христианами, почитая их, как ангелов божиих» (ibid., p. 151, 2—5). И далее: «Только в единении с верой христиан возможно спасение всем другим народам» (ibid., p. 151, 8); «... они покаялись... больше стремиться к объединению с христианами, нежели с турками» (ibid., p. 151, 28—29).

²⁰ Мы не согласны с мнением А. С. Степанова об отношении Дуки к восстанию турецких крестьян. В своей работе (указ. соч., стр. 104) он доказывал, что греческий хронист тенденциозно, с позиций аристократа описывал это народное движение. Аргументы ученого таковы: 1) автора не интересовала программа крестьянского выступления, 2) Дука с презрением относился к народу вообще. Что касается первого тезиса, то он опровергается самим текстом источника, ибо, социально-экономические и религиозные требования восставших изложены историком довольно подробно и весьма определенно. Для иллюстрации же «презрения и ненависти» Дуки по отношению

подавления восстания, с нескрываемым уважением рассказывает об упорном сопротивлении, которое крестьяне оказали карателям, и о стойкости Берклюджи Мустафы и его сподвижников во время казни. «Они подвергли его (Мустафу. — С. К.) бесконечным пыткам, — пишет Дука, — но он остался неизменным и непоколебимым в своих убеждениях. Тогда они распяли его, растянув ему руки и прибив их гвоздями к доскам, затем водрузили его распятого на верблюда и с триумфом провезли через середину города. Его учеников, не отрেকшихся от взглядов своего наставника, они всех закололи на глазах учителя. И те ничего не говорили, кроме одного: «Деде-султан, ерис», т. е. «Господин отец, приди», а потом радостно принимали смерть»²¹. Подобное явление — уникальный случай в византийской историографии, поэтому ему необходимо дать объяснение.

Причина сочувствия византийского историка к крестьянскому движению могла бы корениться в политических мотивах, поскольку восстание отвлекало турок от их агрессивных целей в отношении Константинополя и ослабляло силы противника²². Но восстание не прошло бесследно для Византии. Недаром Дука указывает на то, что после разгрома движения в греческом народе ходила молва (имеется в виду население Хиоса), что турецкий вождь Берклюджи Мустафа не умер; да и православный схимник, у которого автор спрашивал мнение о предводителе, также утверждал, что тот жив, переправился на остров Самос и проповедует там. И хотя историк не поверил ему²³, тем не менее этот факт свидетельствует о сочувствии византийского населения восстанию турецких крестьян. Другое объяснение позиции, занятой автором по отношению к крестьянскому движению, можно найти в религиозной программе восставших. Принцип веротерпимости, выдвинутый крестьянами, их стремление найти общий язык с христианским населением, не могли не импонировать такому религиозному человеку, как Дука, убежденному в неоспоримости христианского вероучения²⁴. Однако и это объяснение не может нас полностью удовлетворить, ибо, хотя автор и делает большой акцент на религиозной программе восстания, тем не менее он отчетливо сознает, что для крестьян главными были требования социальные. Именно им он уделяет основное внимание в своем рассказе о восстании. Интересно, что писатель не пытается критиковать крестьянскую программу или же выступать с нападками на нее. Он лишь довольно мягко (для отпрыска знатного рода) называет социальные требования восставших заблуждением («вводя в заблуждение всех христиан своим учением»²⁵). Но было бы излишним ждать от него и выражений солидарности с их учением о всеобщем социальном и имущественном равенстве.

Итак, ни политические, ни конфессиональные мотивы не являются определяющими для позиции Дуки по отношению к народному движению.

к простому народу Степанов приводит цитату из сочинения хрониста, которая относится не к восстанию, а к полемике по поводу заключения церковной унии с католиками. Писатель обличает там население столицы (скорее всего — монашество, как это видно из контекста), противодействовавшее унии (Ducas, p. 319, 8—11). Поскольку Дука болезненно воспринимал все, что касалось борьбы вокруг церковной унии, он выступил с резкими нападками на своих политических противников. Однако придавать указанной фразе социальный смысл было бы несправедливо, ибо никаких оснований для этого источник не дает. И тем более неправильно отрывать данную фразу от контекста и произвольно переносить ее в описание иных событий.

²¹ Ducas, p. 153, 13—19.

²² Именно так считает А. С. Степанов (указ. соч., стр. 104).

²³ «Я не поверил этому и не уразумел его фантазии», — говорит историк (Ducas, p. 153, 24—25). В противоположность А. С. Степанову (указ. соч., стр. 102—103) мы не видим в слове «фантазия» оскорбительного значения.

²⁴ По нашему мнению, называя предводителя *ψευδοαββας* (Ducas, p. 151, 10, 16, 26; 153, 12), Дука руководствуется лишь конфессиональными соображениями, ибо старца с Крита, проповедовавшего те же идеи, что и Мустафа, он величает *αληθης αββας*, поскольку тот являлся православным монахом, а не мусульманином.

²⁵ Ducas, p. 151, 1.

Следовательно, мы вправе говорить о некотором «демократизме» этого историка по сравнению с современными ему византийскими хронистами ²⁶. В самом деле, общий характер его труда также указывает на большую близость этого автора к повседневной, обыденной жизни, чем любого из греческих историков XV в. Мы имеем в виду и его живой язык, близкий к разговорной речи, и неподдельный интерес хрониста к торговле и производству. В этом отношении труд Дуки также уникален в византийской историографии XV в. В нем содержится подробнейшее описание квасцовых разработок в Новой Фокее ²⁷, причем автор обнаруживает тонкое знание производственного процесса, свидетельствующее о его тесной связи с предпринимательским миром, а также есть ряд ценных экскурсов в область строительной техники ²⁸ или же устройства и действия огнестрельного оружия ²⁹. Все это говорит о том, что не только политические, военные и религиозные проблемы занимали историка (хотя и у Дуки им принадлежит ведущая роль), но и повседневные заботы и нужды людей. Мы далеки от того, чтобы придавать слишком большое значение этим робким попыткам византийского хрониста отойти от традиционной точки зрения на историю, и тем не менее отметить подобное явление, существующее в византийской историографии XV в., абсолютно необходимо.

Представление Дуки о наилучшей форме государственного устройства вполне традиционно для византийского писателя. Он знает о существовании «аристократических» и «демократических» государств ³⁰ (имея в виду, очевидно, итальянские города-государства с их олигархическим или же республиканским правлением), но относится к подобным формам политического устройства индифферентно. Правда, можно заметить некоторую гордость в его словах о Генуе: «...Генуя является республикой, и никто не может в ней управлять тиранически» (далее речь идет об управлении подвластных городу территорий, причем автор акцентирует внимание читателя на сменяемости должностных лиц и ограниченности времени их правления, что, по его мнению, соответствует республиканскому строю) ³¹, однако это замечание остается единственным. В остальных же случаях автор не испытывает никаких сомнений на этот счет — правомерность и законность монархической власти нигде не оспаривается им. Можно было находиться в оппозиции к данному самодержцу или даже династии (что иногда приписывается ему, на наш взгляд, абсолютно необоснованно) ³², но не к императорской власти как таковой. Дука, например, явно иронизирует по поводу временного многовластия, установившегося в период гражданской войны Иоанна Кантакузина с Иоанном Палеологом («...и можно было видеть на этом пире вереницу императоров и императриц, деспотов и деспин, как будто вернулось древнее двенадцатибожие») ³³.

²⁶ Мы говорим о демократизме, разумеется, в понимании негативном, т. е. только в смысле противоположном аристократическому снобизму, типичному для классической феодальной историографии, об основных чертах которой мы упоминали выше. Мы ни в коем случае не хотим представить Дуку выразителем народных чаяний.

²⁷ *Ducas*, p. 205, 6—23.

²⁸ *Ibid.*, p. 155, 1—6; 301, 13—24; 349, 16—22.

²⁹ *Ibid.*, p. 205, 6—23; 263, 28—265, 15; 309, 7—17; 309, 29—311, 10; 321, 13—20; 331, 18—25; 341, 10—21.

³⁰ *Ibid.*, p. 75, 11—12.

³¹ *Ibid.*, p. 209, 1—8.

³² См., например, статью П. Д. Погодина «Обзор источников по истории осады и взятия Византии турками в 1453 г.» (ЖМНП, 1883, август, стр. 219). В этом отношении взгляды Дуки противоположны представлениям Халкокондила, у которого заметно выражено враждебное отношение к правящей династии (см. Е. Б. Веселаго. К вопросу об общественно-политических взглядах и мировоззрении византийского историка XV в. Лаоника Халкокондила. — «Вестник МГУ», IX, серия истории, 1960, стр. 45—46.

³³ *Ducas*, p. 65, 5—6.

В то же время он чужд и представления о василевсе как некоем божестве, хотя подобный культ составлял существенный элемент доктрины государственной власти в Византии³⁴. Для историка императоры являются прежде всего политическими деятелями, от личных качеств которых зависит очень многое в судьбе страны. Чаще всего он относится к ним с уважением, но без раболепия, а порою бывает и резок по отношению к тому самодержцу, который не соответствует его идеалу монарха³⁵. Дука — человек эпохи, в которой выше всего ценились деловые качества людей. Политические деятели должны быть энергичными, воинственными и разумными³⁶. Этим требованиям отвечает, например, Мануил II Палеолог или же Иоанн Кантакузин. Интересно, что те же представления о назначении императора мы находим и в «Мемуарах» Георгия Сфрандзи. «Как вытекает из наших дел, сейчас нашей державе требуется не государь, а хозяин»³⁷, — такие слова вкладывает историк в уста императора Мануила II. Для Сфрандзи этот монарх, как и для Дуки, является достойным предметом подражания для остальных правителей.

Управлять страной, по мнению Дуки, достоин богатый и знатный человек, талантливый военачальник. «Разве я не самый знатный, благородный, знаменитый, известный богатством и самый сильный в военном деле человек?!»³⁸ — недоумевает Кантакузин, возражая оппозиционно настроенным к нему гражданам Константинополя, не пожелавшим признать его императором.

Любопытны представления историка о формах государственной власти. Он разграничивает и противопоставляет императорскую власть и восточную деспотию, которую называет тиранией. Тираническое правление, с точки зрения автора, — полнейший произвол и беззаконие. Тирани — тот, кто нарушает клятвы, выдает людей, просящих убежище, убийца и предатель³⁹. Мануил Палеолог считает для себя позором поступки, за которые его могут обвинить в тирании. Тирания присуща туркам, но ни в коем случае не грекам. Однако у Дуки есть и более общие понятия — вождь и правитель (ἀρχηγός, ἡγεμών), которые он употребляет довольно часто как по отношению к турецким султанам и эмирам, так и к итальянским и иным властителям. Долг и честь правителей состоит в заботе о подданных их державы, их благополучии и славе, в приумножении богатств своей страны, а также в том, чтобы воздавать каждому по его заслугам — мстить за дурные и благодарить за хорошие дела и поступки⁴⁰. Однако правитель всегда должен уметь ограничить пределы своей власти, в противном случае он превращается в тирана⁴¹. «Править во имя истины, справедливости и послушания»⁴² — вот к чему необходимо стремиться каждому главе государства.

Наряду с этим Дука высказывает ряд мыслей об обязанностях подданных. Обязанность подчиненного — до конца исполнять приказ госпо-

³⁴ А. П. Каздан. Социальная природа византийского самодержавия. — «Народы Азии и Африки», 6, 1966, стр. 54.

³⁵ Так, он называет Иоанна V Палеолога немощным и лишенным ума. «Ведь он большей частью был легкомысленным человеком, — говорит далее автор, — ничем не интересовался, кроме молодых и красивых лицом женщин, раздумывая, чем и как прельстить их, а в других делах — как судьба вывезет и течение вынесет, так он брал и принимал» (Ducas, p. 71, 22—27).

³⁶ Ibid., p. 57, 13—14, 113, 3—4; 127, 3—13; 157, 25; 175, 4—5. Покровителю Константинополя — турецкому султану Мехмеду II — он также отдает должное за энергию, ум и стратегический талант (ibid., p. 313, 22—28; 339, 6—14).

³⁷ G. Sphrantzes. *Memories*, p. 60, 2.

³⁸ Ducas, p. 61, 20—22.

³⁹ Ibid., p. 159, 2—11; «... правит, как тиран, не желая заботиться об общем спасении» (ibid., p. 83, 22—23).

⁴⁰ Ibid., p. 145, 12—14; 187, 28—29.

⁴¹ Ibid., p. 101, 3—4.

⁴² Ibid., p. 47, 29.

дина⁴³ и отдавать ему дань уважения⁴⁴. Измена вождю одинаково порицается им, кем бы она ни совершалась — христианами⁴⁵ или мусульманами⁴⁶.

Представления о долге каждого подданного по отношению к государю позднее перерастают у Дуки в более общие понятия гражданского долга. Так, устами воинов с Крита историк осуждает систему наемных войск, которая практиковалась в Византии, как и во многих европейских государствах средневековья. Она, по словам автора, приводит к такому положению вещей, когда чужестранцы отдают жизнь и проливают кровь во имя спасения Константинополя от неприятеля, а в то же время местные жители оказываются пособниками врага и предателями государства⁴⁷.

Служение туркам, вольное или невольное, вызывает неодобрение автора. Он безжалостен к предателю Толлогу, бывшему переводчиком при византийском посольстве в Османскую державу⁴⁸, обвиняет венгерского посланника, помогавшего туркам советами при штурме византийской столицы⁴⁹, и генуэзцев Галаты за их нейтралитет при осаде Константинополя⁵⁰. Зато всей душой писатель приветствует решение императора Константина XI Палеолога не сдавать город неприятелю без боя, поскольку, как поясняет он, если бы это случилось, любой христианский город и даже турки и евреи имели бы все основания оклеветать, поносить и презирать византийцев⁵¹. Подобное понятие о чести своей нации, поддержке ее престижа перед другими народами отчетливо выражено у хрониста. После гибели Византии он с горечью пишет о падении авторитета греков. «Воистину нас считают лжецами, а богослужение наше признается у народов никчемным»⁵², — сокрушается автор, намекая, очевидно, на тот факт, что византийскому правительству не раз приходилось отказываться от своих обязательств, принятых ранее⁵³.

Вопросам этического порядка Дука отводит в «Истории» большое место. Его мораль, разумеется, чисто христианская. Он ратует за сдержанность, терпимость, благородство, милосердие и сострадание к ближнему⁵⁴, презирает корыстолюбие, лень, распутство, пьянство и обжорство, в ком бы ни проявлялись эти дурные качества⁵⁵. Самой высокой похвалы у историка удостоивается миролюбие и соблюдение клятв⁵⁶. Он привет-

⁴³ *Ducas*, p. 157, 28—29.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 183, 10.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 179, 29—181, 2; 235, 10; 253, 2—3.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 181, 2—6; 313, 3—6.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 233, 15—18.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 163, 6—9.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 343, 13. Дука пишет, что, будучи христианином, он не должен был давать подобного совета (относительно более меткой стрельбы из пушки по стенам осажденного Константинополя).

⁵⁰ *Ibid.*, p. 333, 5—17; 343, 29—345, 4; 347, 13—349, 15.

⁵¹ *Ibid.*, p. 347, 5—8.

⁵² *Ibid.*, p. 375, 26—27.

⁵³ *Ibid.*, p. 49, 9—19; 285, 6—9; 295, 1—5.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 63, 24—25; 85, 5; 237, 8—10; 395, 4—5; 395, 22—27.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 59, 7—21; 71, 23—27; 87, 7—17, 121, 35—37; 201, 20—24; 211, 23—25; 213, 11—16; 217, 10—13; 235, 10; 337, 10—11; 361, 16—17.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 85—5; 237, 8—10. Спокойную смерть турецких султанов автор объясняет не иначе, как миролюбием. О кончине Мехмеда I он сообщает так: «...он находился в мире с большинством своих вождей, с императором ромеев и всеми христианами, кроме венецианцев, поэтому, исполнив свой долг, умер спокойно. ... Он принял смерть такую, которую судьба не посылала никому из его предков. Все другие, кроме него, кончали жизнь либо от яда, либо от удушья, либо от кинжала. Я думаю, что Атропа так милостиво отнеслась к нему из-за дружбы, которую он искренне питал к самодержцам, и из-за расположения, которое проявлял по отношению к подданным Христа» (*ibid.*, p. 163, 18—26). Сравнительно легкую смерть Мурада II он трактует еще более любопытно: «...клятвенные договоры, которые он заключал, он исполнял до конца честно и бесхитростно. Но если кто-нибудь из христиан нарушал и преступал клятвы, это не укрывалось от всевидящего ока бога и по его приговору они терпели

ствует Кантакузина, не ставшего убивать своих противников из числа соотечественников⁵⁷, одобряет существующий, по его мнению, у всех народов обычай не лишать жизни соплеменников во время гражданских войн⁵⁸. Братоубийственные войны и вообще жестокость абсолютно неприемлемы для Дуки, случись это с турками, греками, итальянцами или монголами⁵⁹. Междоусобную войну двух Андроников Палеологов, отца и сына, он называет «бесчеловечием» и оскорблением бога⁶⁰, его возмущает также и то, что ромеи продают в рабство и избивают плетью своих сородичей⁶¹, а дикую расправу венецианцев с турками на острове Тенедосе и зверства, чинимые монголами и турками над покоренным населением, он относит к разряду деяний, недостойных имени человека⁶².

Интересны и этнические представления Дуки. Он разделяет все народы на «дикие» и «культурные»⁶³. Мы видим здесь обычное для византийца противопоставление ромеев другим племенам⁶⁴, как более высокоразвитого народа: турки в сравнении с ними уподобляются саранче и варварам, монголы — скифам, сербы — ничтожеству⁶⁵ и т. п. Он находит массу недостатков у других народов: влахи склонны к измене⁶⁶, итальянцы двуличны⁶⁷, о турках и говорить не приходится — для их характеристики автор не скупится на эпитеты самого нелестного свойства.

С другой стороны, на писателя оказали огромное влияние судьба его семьи и окружающая действительность, которая меняла прежние представления о месте византийцев среди других народов. Так, писатель критикует некоторые черты характера соотечественников, особенно их высокомерие по отношению к остальным народам. «Сами достойны презрения, а презирают весь род людской», — пишет историк в момент раздражения, возмущаясь недалководностью соплеменников⁶⁸. Более того, говоря о вынужденном поселении своего деда в Малой Азии, автор с гордостью отмечает, что землю, в которой тот обосновался, «он любил, как родину», «а чужой народ и варваров почитал и уважал, как увенчанных богом»⁶⁹. Подобные слова, сказанные в адрес народа другого происхождения и веры, не слишком частое явление в византийской историографии. И тем не менее Дука остается византийцем, представителем «ромейского»⁷⁰

наказание от него (Мурада II). Но испытание не длилось слишком долго, ибо сейчас же после победы варвар прекращал преследования, ибо не жаждал до конца уничтожить какой-либо народ, а наоборот, когда побежденные стремились к мирным переговорам, он с готовностью принимал послов и отпускал их с миром, поскольку ненавидел войны и любил мир, — поэтому отец мира окончил жизнь варвара миром, а не мечом» (ibid., p. 285, 5—14).

⁵⁷ *Ducas*, p. 57, 15—17.

⁵⁸ Ibid., p. 99, 3—7.

⁵⁹ Ibid., p. 57, 18—29; 61, 3—9; 107, 7—10; 233, 28—30.

⁶⁰ Ibid., p. 73, 6—8.

⁶¹ «Можно было увидеть скорбное зрелище. Кто брал в плен? Ромеи. Кто были пленники? Ромеи. А кто умирал? Ромеи. Чьи это трупы? Ромеев. А кто их убийцы? Ромеи. О, страшное несчастье!» (ibid., p. 61, 6—9).

⁶² Ibid., p. 89, 26—91, 19; 107, 19—26; 125, 22—27; 149, 5—11; 245, 15—22.

⁶³ Ibid., p. 177, 15.

⁶⁴ Дука знает множество народов. Он упоминает авасгов, аламанов, аланов, албанцев, арабов, армян, африканцев, египтян, влахов, вавилонян, венецианцев, вифинийцев, болгар, генуэзцев, германцев, далматинцев, евреев, фракийцев, англичан, иллирийцев, индийцев, итальянцев, испанцев, каталонцев, венгров, персов, сербов, татар, турок, французов, фламандцев, халдеев и др. Но автор говорит о различных народностях чрезвычайно кратко, останавливаясь лишь на тех из них, которые имеют непосредственное отношение к описываемым событиям.

⁶⁵ Ibid., p. 95, 16—20; 57, 20—22; 91, 14; 95, 7; 111, 2.

⁶⁶ Ibid., p. 253, 2—3.

⁶⁷ Ibid., p. 349, 2—3.

⁶⁸ Ibid., p. 319, 8—11. О недалководности греков см. также: ibid., p. 47, 11—16.

⁶⁹ Ibid., p. 47, 9—11.

⁷⁰ Дука крайне редко, в отличие от Халкокондила и Критовула, пользуется терминами «эллин» (ibid., p. 57, 29; 31, 11; 95, 17; 319, 10), «грек» (ibid., p. 267, 7, 14, 26; 269, 1; 317, 29; 319, 3, 4, 24) и «византиец» (ibid., p. 45, 15).

народа, недаром именно этот термин употребляет историк всегда, когда ведет речь о судьбе своей страны ⁷¹. И хотя по существу он не имел уже никаких генетических корней ни в Константинополе, ни в Море, пределами которых к тому времени (XV в.) ограничивались владения Византии, все же он сумел сохранить национальное самосознание и внутреннюю связь со своим народом.

По мировоззрению Дука в целом не выходит за рамки богословской концепции исторического процесса, т. е. концепции всеобщей зависимости от божества, определяющего события, изменить которые не в силах человек. Провиденциализм Дуки очевиден. История — не что иное, как осуществление божественного замысла. Миром управляет высший промысел. Он всегда знает, что делает ⁷², и ведет все к лучшему ⁷³, ибо это — самый мудрый из устроителей мира ⁷⁴. Решения его справедливы ⁷⁵: чинящих беззакония он отправляет в Аид ⁷⁶, не соблюдающих мирные договоры карает ⁷⁷, зато справедливых людей он избавляет от мучительной смерти ⁷⁸ и от беды ⁷⁹.

В наиболее критические моменты народ возлагает на бога свои надежды, обращаясь к нему с молитвами ⁸⁰. Однако эта стройная система божественного детерминизма порою воспринимается автором как нечто общее, как формальная схема, не противоречащая проявлениям единичной воли человека. Так, Дмитрий Ласкарис Леондарий, возражая турецкому правителю Мустафе, указывает ему на то, что не годится приписывать все свои победы воле бога и забывать о союзниках, помогавших ему добиться власти ⁸¹.

Помимо провидения, огромную роль в жизни страны и народа играет судьба (τύχη — «тихи»). Она имеет большое значение для каждого человека. Одни люди «по жребию судьбы» являются рабами ⁸², другие процветают ⁸³, третьи навлекают на себя зависть ⁸⁴. Дары судьбы не следует приписывать своей доблести, ибо это равносильно тщеславию ⁸⁵. Но не нужно забывать и того, что приговор судьбы неизменен и не зависит от желаний человека. «Все, начертанное на челе каждого перстом божьим, неизбежно случится», — говорит Мехмед I императору ⁸⁶. Тем не менее сама судьба непостоянна — «она столь изменчива, сколь изменчиво вращение камня, брошенного пращей» ⁸⁷. Иногда она «улыбается ромеям», но гораздо чаще ведет их к беде и сулит им несчастья ⁸⁸. Поэтому применительно к Византии автор называет ее злой судьбой («злая воля, прядущая враждебную по отношению к ромеям нить судьбы!») ⁸⁹.

Однако, говоря словами автора: «Отчего случилась эта всеобщая беда? Каким образом она пришла и за что?» Задавая себе этот вопрос, историк

⁷¹ *Ducas*, p. 85, 26—27.

⁷² *Ibid.*, p. 49, 9.

⁷³ *Ibid.*, 55, 2—3; 89, 19—20.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 163, 6.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 159, 5; 177, 20—21; 375, 30.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 199, 28—29.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 133, 24—25.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 163, 18—26; 285, 1—14.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 415, 7.

⁸⁰ *Ibid.*, p. 87, 18—21; 91, 24—28.

⁸¹ *Ibid.*, p. 201, 2—4. Или же автор довольно смело иронизирует по поводу некоего «Дьяволангела», говоря, что неизвестно, кто руководил его поступками — дьявол или ангел (*ibid.*, p. 73, 13—17).

⁸² *Ibid.*, p. 165, 14—15.

⁸³ *Ibid.*, p. 87, 7—17; 181, 7—10.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 41, 18—20.

⁸⁵ *Ibid.*, p. 99, 23—24.

⁸⁶ *Ibid.*, p. 131, 11—12.

⁸⁷ *Ibid.*, p. 131, 7—8.

⁸⁸ *Ibid.*, p. 51, 10; 167, 29 («судьба ромеев, видя будущее, стенала»).

⁸⁹ *Ibid.*, p. 55, 24.

тут же без тени сомнения отвечает: «За прегрешения наши!»⁹⁰. Падение Византии давно предрешено всевышним, ибо само турецкое нашествие — не что иное, как божья кара, ниспосланная им на христиан. «Варвары, мне кажется... не прекратят делать это (уничтожать христиан. — *С. К.*), — пишет Дука, — до тех пор, пока нас не охватит страх перед богом, ибо мы проявили нечестие по отношению к богу, от которого приняли крещение во имя отца, сына и святого духа — единого божества. Презрев его, мы нарушали заветы единственно истинного бога — мы преданы нечестивым и справедливо подвергаемся наказанию, потому что таково праведное и прекрасное решение бога»⁹¹.

Давая общую оценку социально-политическим и историко-философским взглядам Дуки, мы должны признать, что наряду с типичными для средневекового хрониста представлениями в его мировоззрении есть немало самобытного. Происходя из высших слоев господствующего класса и являясь по профессии дипломатом, автор, тем не менее, не сосредоточивает свое внимание исключительно на жизни верхов феодального общества — он касается не только внешнеполитической истории, но и вопросов производственной деятельности людей, проявляя при этом несомненный интерес к проблемам социально-экономического характера. Историк обратился к изображению борьбы крестьянских масс против своих угнетателей и описал народное восстание без видимой враждебности и предвзятости.

В области политических воззрений, будучи, по всей вероятности, сторонником монархии, писатель отвергал абсолютистские формы правления, особенно восточный деспотизм. К своим сюзеренам он также относился весьма критически — как к тем, у кого он непосредственно состоял на службе (Гаттелузи), так и к тем, кого считал верховными самодержцами (византийских императоров)⁹². Несмотря на то, что хронист осуждал узурпацию Михаила VIII Палеолога и считал ее одной из причин, вызвавших карающее возмездие бога, к остальным государям из этой фамилии он относился вполне лояльно, открыто не выражая своей оппозиционности правившему дому Палеологов.

Выступая поборником христианской морали миролюбия и гуманности, Дука не видел в окружающей его действительности образца, соответствующего его этическому идеалу и достойного служить читателям его «Истории» примером для подражания. Писатель-патриот, с огромной болью взирающий на бедствия своего народа, он не делает каких-либо попыток оправдать и защитить его перед лицом истории, но, напротив, сам обрушивает поток обвинений на соотечественников. Хронист признает, что турецкое нашествие было необходимой и справедливой карой всевышнего за моральное падение, клятвопреступления и иную греховность его сограждан перед богом. Однако он все же питает надежду на лучшее будущее — если не ромеев, то, по крайней мере, других христианских народов, ставших жертвой турецкой агрессии. Сохраняя в целом трезвый и реалистический взгляд в интерпретации конкретных исторических событий⁹³, историк готов поверить любому предсказанию о скорейшем прекращении страданий его родины. Он приводит пророчества относительно будущей судьбы осман-

⁹⁰ *Ducas*, p. 251, 9; 87, 18—21.

⁹¹ *Ibid.*, p. 177, 16—21.

⁹² См. *С. К. Красавина*. Политическая ориентация и исторические взгляды византийского историка Дуки. — «Проблемы всеобщей истории», вып. I. Казань, 1967, стр. 267—270.

⁹³ Так, он сильно сомневается в возможности воскресения предводителя восстания турецких крестьян (*Ducas*, p. 153, 19—24) или же, не беря на себя смелость доверять предсказанию какого-то старца о падении Константинополя, делает осторожную оговорку о том, что пишет лишь так, как слышал (*ibid.*, p. 343, 13).

ского престола и византийского трона. Вначале Дука рассказывает о сделанном прорицателем толковании сна турецкого султана Мурада II ⁹⁴, затем повествует о пророческом гадании византийского императора Михаила VIII Палеолога ⁹⁵. Оба предсказания служат цели доказать неизбежный и одновременный конец двух династических родов, с гибелью которых, очевидно, были связаны у него надежды на изменение дальнейшего хода исторических событий. Отнюдь не склонный к суевериям, писатель берет на вооружение эти сомнительного качества аргументы как единственное утешительное предзнаменование о возможном прекращении бедствий, обрушившихся на его страну.

В мировоззрении Дуки можно обнаружить некоторые моменты, общие с гуманизмом. Например, его идея ненадежности и непостоянства судьбы сходна с высказываниями гуманистов, считавших судьбу случайностью. Критика автором системы наемной армии и неприязнь, которую он испытывает к монашеству, называя его беспорядочной и праздной толпой ⁹⁶, напоминают суждения выдающегося греческого гуманиста из Мистры Гемиста Плифона. Однако, несмотря на эти прогрессивные тенденции, в целом общее направление мыслей, мироощущение Дуки ограничивалось рамками средневековых представлений феодальной эпохи и уходило корнями в прошлое.

Чтобы определить место историка Дуки в греческой историографии последних веков Византии, необходимо обратиться к воззрениям хронистов того времени, ибо произведение любого из летописцев одновременно является плодом определенных исторических и философских представлений современной ему эпохи, а следовательно, порождением общественной мысли Византии XV в.

Обратимся сначала к Георгию Сфрандзи, имеющему так много общего с Дукой в политических представлениях. На первый взгляд, мировоззрение автора «Мемуаров» напоминает теологическую концепцию исторического процесса, изложенную Дукой в «Истории». Мы найдем в сочинениях Сфрандзи и декларацию верности православию ⁹⁷, и изложение православного символа веры с критикой различных еретических учений ⁹⁸, и молитвы, обращенные к богу ⁹⁹, — т. е. все те атрибуты, которые указывают на формальную связь писателя с христианской теологией. И тем не менее нетрудно заметить, что религиозность не присуща ему в такой мере, как Дуке, она в значительной степени является лишь внешней оболочкой, той традиционной схемой, за рамками которой не обнаруживается никакого глубокого смысла. Сфрандзи забывает о религии сразу же, как только сталкивается с земными делами. Он не задумывается о конфессиональных интересах, когда берется за решение важных дипломатических поручений. Так ведет себя историк, рассуждая о целесообразности унии Восточной и Западной церквей, — его аргументы в пользу противников унии носят не богословский, а политический характер.

Отношение Сфрандзи к христианской морали и православной церкви особенно наглядно демонстрирует отрывок из его произведения, в котором он обосновывает правомерность своего проекта женитьбы императора Константина XI Палеолога на сербской княжне Марии, вдове покойного султана Мурада II. Хронист полностью пренебрегает препятствиями этического и религиозного свойства, выдвигая на первый план деловой расчет. Относительно же возможных помех со стороны духовенства историк заявляет открыто, что «церковь охотно согласится, если дать деньги ду-

⁹⁴ *Ducas*, p. 285, 28—287, 12.

⁹⁵ *Ibid.*, p. 401, 2—14.

⁹⁶ *Ibid.*, p. 317, 12—22.

⁹⁷ *G. Sphrantzes. Memorii*, p. 56, 29—30.

⁹⁸ *Ibid.*, p. 136, 15—138, 18.

⁹⁹ *Ibid.*, p. 144, 26—146, 4.

ховенству и нищим. . .»¹⁰⁰. Даже собственные «взаимоотношения» с богом Сфрандзи пытается строить на договорных началах, высказывая чрезвычайно любопытную мысль о том, что, если всевышний предоставит ему время в этой жизни заплатить страданием за грехи, совершенные в прошлом, он смеет надеяться на его милосердие во время «второго страшного пришествия» господя¹⁰¹. По остроумному замечанию Тернера, страдания рассматриваются здесь историком как своеобразная страховая плата за спасение¹⁰², что расходилось с богословским понятием страдания как меры возмездия, наказания и врачевания за грехи смертных, которое мы наблюдаем, например, у Дуки или же у автора Большой хроники (Псевдо-Франдзи)¹⁰³. Более того, у Сфрандзи можно заметить некоторые недовольство и разочарование тем, что, несмотря на посты, молитвы, обеты и милостыни константинопольцев во имя освобождения христиан от нечестивых, всевышний не спас их от порабощения мусульманами. «Бог, однако, пренебрег всем этим, по какой причине — я не знаю и люди не ведают. . .», — пишет хронист¹⁰⁴.

Несколько иное отношение к религии у Халкокондила. Хотя догматические проблемы не занимают этого историка (он не придает им никакого значения в вопросе о заключении церковной унии, проявляет полное равнодушие к еретическим учениям, о которых рассказывает в своем сочинении, и даже рассматривает ислам и христианство как равноценные друг другу верования)¹⁰⁵, тем не менее и он не чужд религиозной концепции философии истории. Правда, она носит у него скорее характер неопределенного теизма¹⁰⁶ — по словам летописца, некая безличная и сверхъестественная сила, нечто божественное управляет всем ходом развития истории. Иногда это — сам бог, иногда — судьба («тихи»), а в иных случаях и рок («εἰραμένη»). Поэтому Халкокондил твердо верит предсказаниям оракулов и проявляет большую склонность к фатализму вообще, однако его идея предопределенности (если суждено, то свершится)¹⁰⁷ ближе к теории неотвратимой закономерности гениального византийского гуманиста-мыслителя Георгия Гемиста Плифона, нежели к ортодоксальному провиденциализму¹⁰⁸.

Еще более далек от христианской доктрины философии истории Михаил Критовул. В его концепции исторического развития потусторонней силе отводится мало места. Если у Халкокондила и у Дуки порою наблюдается наивное доверие к пророчествам, а также тяготение к сверхъестественному детерминизму, то Критовул почти освобождает историю от власти божества. По мысли этого писателя, история развивается по своим внутренним естественным законам. В ней нет ничего вечного и неизменного. Меняются государства, одни народы приходят на место других, причем один и тот же народ не может править миром дважды. В согласии с идеей изменчивости всего существующего Критовул создает теорию цикличности

¹⁰⁰ G. Sphrantzes. *Memorii*, p. 80, 4—5.

¹⁰¹ Ibid., p. 144, 29—146, 4.

¹⁰² C. J. G. Turner. *Pages from Late Byzantine Philosophy of History*. — BZ, 57, 2, 1964, p. 364.

¹⁰³ Pseudo-Phrantzes. — G. Sphrantzes. *Memorii*, p. 462, 10—14, 468, 28—40.

¹⁰⁴ Ibid., p. 104, 13—14.

¹⁰⁵ E. B. Веселаго. К вопросу об общественно-политических взглядах. . . Халкокондила, стр. 48; C. Turner. *Op. cit.*, p. 359.

¹⁰⁶ C. Turner. *Op. cit.*, p. 360—361.

¹⁰⁷ Характерен один рассказ Лаоника Халкокондила: когда турецкого воина спросили о причинах его невероятной храбрости, тот поведал об одном случае из своей жизни — как он безуспешно стрелял однажды в зайца, и тот оставался невредим. Отсюда этот человек сделал вывод о действии некоего рока (зайцу суждено было остаться целым) и решил, что никогда не нужно бояться, ибо, если суждено, он останется живым. Историк тут же делает из этого общее заключение о роли предопределения в жизни людей (II, 127—130).

¹⁰⁸ C. Turner. *Op. cit.*, p. 359—360.

хода истории: если сегодня власть находилась в руках ассирийцев, то завтра она окажется у мидян и персов, затем мировое господство завоюют эллины и римляне, а потом оно перейдет к туркам¹⁰⁹. Идея смены мировых держав не нова в византийской литературе¹¹⁰, тем не менее для характеристики мировоззрения Критовула она имеет первостепенное значение. И не столько потому, что она отвечала его политическим устремлениям, ибо служила для оправдания протурецкой ориентации автора¹¹¹, сколько в силу ее идейных истоков. В самом деле, в этих рассуждениях Критовула, по нашему мнению, можно найти близкое родство с учением греческого философа XIV в. Феодора Метохита. Отстаивая идею универсального закона для всего материального мира, Метохит говорил о том, что в государственных делах также не существует ничего прочного, раз и навсегда установленного. Подобно живым организмам, империи рождаются, совершенствуются, а затем слабеют и умирают, когда наступает их время. Этому всеобщему ритму развития подчиняется все живущее, и нет исключений из универсального правила¹¹². Интересно, что тот же мотив звучит и в сочинении («26 диалогов с турком»), принадлежащем императору Мануилу II Палеологу. Столь почитаемый византийскими историками (Дукой и Сфрандзи) самодержец признает, что процветание человечества зависит не от фортуны, а от естественных законов развития, и отрицает прямую связь между духовным состоянием общества и благополучием государства¹¹³. Последняя мысль была довольно смелой для своего времени, поскольку расходилась с культивируемым церковью понятием взаимозависимости морального и материального благосостояния общества.

Подобные взгляды нашли отражение и в сочинении Критовула, в том разделе его хроники, где речь идет о причинах гибели Византийской империи¹¹⁴. Историк решительно возражает тем, кто возлагал всю вину за падение государства на греческий народ, ибо дурными и испорченными могут быть правители, а не народ как таковой. Со своей стороны автор указывает на ответственность за судьбу страны ее правителей. Отсюда мы получаем возможность составить представление о том, какое большое значение он придавал роли личности в истории. Однако главное заключается в другом. Из его теории циклической смены мировых держав следовал логический вывод, который Критовул не замедлил сделать: если все государства преходящи, то нельзя обвинять византийцев в катастрофе 1453 г., необходимо снять с них упреки в гибели империи, потому что ее падение обусловлено естественными законами природы. «Как можно... порицать народ за то, что он не смог... избежать превратностей судьбы?», — выражает свое недоумение хронист по поводу необоснованных нападок на народ¹¹⁵. В этой фразе — квинтэссенция философии истории Критовула. Судьба («тихи») является закономерностью, которая движет миром и которой все подчиняется. Но само понятие «тихи» у Критовула почти не обладает божественной сущностью. В одном месте историк отождествляет «тихи» с личными качествами человека. Говоря о достоинствах турецкого султана, он в числе прочих черт его характера

¹⁰⁹ *Critobul*, p. 37, 23—28.

¹¹⁰ Это относится не только к византийской, но и к средневековой историографии вообще, взявшей, в свою очередь, эту идею из пророчеств книги Даниила о четырех сменяющих друг друга царствах (см. О. Л. Вайнштейн. Западноевропейская средневековая историография, стр. 11, 78—79).

¹¹¹ З. В. Удальцова. К вопросу о социально-политических взглядах... Критовула. — ВВ, XII, 1957, стр. 188.

¹¹² I. Sevcenko. The Decline of Byzantium seen through the Eyes of its Intellectuals. — DOP, XV, 1961, p. 183—184.

¹¹³ C. Turner. Op. cit., p. 351—352.

¹¹⁴ Ibid., p. 362.

¹¹⁵ *Critobul*, p. 39, 3—5.

(мужество, стратегический талант, военный опыт) называет доблесть и судьбу (*ἀρετήν καὶ τύχην*) ¹¹⁶, что прямо ассоциируется с гуманистическими понятиями *virtu* и фортуны. Представление о «тихи» у автора гораздо ближе к античному («тихи» в смысле «случая»), нежели к средневековой трактовке ее как «судьбы», связанной с божественным детерминизмом. У Критовула действия «тихи» весьма произвольны, без всякой видимой причины и без какой-нибудь определенной цели ¹¹⁷. Сила случайности — вот что управляет миром. Таким образом, Критовул, по нашему мнению, гораздо далее других византийских хронистов XV в. отошел от церковно-феодального мировоззрения и вплотную приблизился к гуманистической трактовке философии истории.

Между тем как выразитель чаяний своего народа (а патриотизм не был чужд ему, несмотря на общую протурецкую ориентацию автора) историк с Имвроса оказался далеко позади своих современников-хронистов. Исходя из выдвинутого им положения о превратности судьбы всех народов, Критовул довел теорию цикличности до смены византийского могущества турецкими на этом остановился, оборвав идею развития исторического процесса. Конечным пунктом эволюции он признал Османскую державу.

Несколько дальше его пошел Дука. Лесбосский хронист предвидел уже и гибель Турецкого государства и даже уверенно предсказывал дату падения османского могущества. По его мнению, это должно было произойти в 1455 г. Историк трижды упоминает о конце династии Османов. Один раз он говорит, что, по его мнению, султан Мехмед II является «последним тираном этого народа» ¹¹⁸, в другой — заявляет о неминуемом конце династии Османов вслед за домом Палеологов ¹¹⁹, а в третий раз рассказывает о пророчестве относительно длительности правления преемника Мурада II ¹²⁰. Согласно этому пророчеству, потомок султана должен был править четыре года, следовательно, падение турецкого могущества ожидалось в 1455 г. ¹²¹

О последующей судьбе мира Дука не говорит, зато афинский историк Халкокондил продолжил мечты старшего современника. Он грезил о возрождении греческой державы под властью сильного монарха, который объединил бы «сыновей Эллады» и твердою рукою управлял бы ими и другими народами ¹²². Для него воссоединение страны неотъемлемо от возрождения античной культуры. Это тяготение к античности ощущается в произведениях почти всех упомянутых писателей Византии XV в., но у двух хронистов (Критовула и Халкокондила) оно приобретает характер восхваления и прославления греческого языка. Особенно показателен в этом отношении Критовул. В восторженном воспевании греческой образованности и культуры он доходит до парадокса — пытается вывести генеалогию Османов от предков древних греков ¹²³.

Мотивы возрождения эллинизма были созвучны той эпохе Ренессанса, в которую жили и творили византийские историки, и вполне естественно, что они не остались в стороне от этого культурного движения. Однако само по себе обращение к культуре античности в Византии не может служить доказательством формирования нового гуманистического мировоззрения,

¹¹⁶ Critobul, p. 35, 28—37, 1.

¹¹⁷ C. Turner. Op. cit., p. 362.

¹¹⁸ Ducas, p. 339, 8—9.

¹¹⁹ Ibid., p. 399, 22—401, 20.

¹²⁰ Ibid., p. 285, 28—287, 12.

¹²¹ Это может служить доказательством того, что первая часть сочинения Дуки была написана до конца 1455 г.

¹²² Е. В. Веселаго. К вопросу об общественно-политических взглядах... Халкокондила, стр. 44—45.

¹²³ З. В. Удальцова. К вопросу о социально-политических взглядах... Критовула, стр. 193—196.

ибо для данной страны и данного народа достижения античной культуры не были открытием неведомого мира, как это случилось на Западе. Ведь древнегреческая философия и литература, пусть иногда и в искаженном виде, для византийцев были настолько родными и привычными, что обращение к понятиям и образам античности превратилось в своего рода ритуал ¹²⁴. Даже весьма далекие от древнегреческих представлений писатели Византии находились под большим влиянием античных традиций, о чем свидетельствуют литературные особенности их произведений (архаизация географических и этнических названий, употребление многословных и выдуманных речей, стилизация языка «под Фукидида» и т. д.). Иное дело — возрождение античного мировоззрения: возрождение интереса к человеку, его повседневной жизни, горячая вера в его возможности и способности, силу и энергию; воспевание сильной личности и преувеличение ее роли в развитии истории, секуляризация науки и общественной мысли, исторический оптимизм, — т. е. все те внутренние, а не внешние черты, которые и составляют специфику гуманистического мировосприятия Ренессанса. В этом смысле в византийской историографии мы можем отметить отдельные признаки, позволяющие говорить об определенном сдвиге в сторону идеологии Возрождения. Равнодушие к богословно-догматическим вопросам, которое мы отмечаем у Сфрандзи, Халкокондила и Критулула, надежда на прекрасное будущее греческого народа и государства у Халкокондила, философско-историческая концепция Критулула, отрицательное отношение к монашеству и чувство национального самосознания у Дуки — все эти черты свидетельствуют о зачатках нового мировоззрения в греческой историографии XV в.

Типичны для гуманистической исторической науки и методы работы, применявшиеся византийскими хронистами (например, критический подход к источникам устного характера у Дуки или же у Халкокондила ¹²⁵), и жанровые особенности некоторых произведений (мемуарный характер сочинения Сфрандзи и наличие вставных новелл в произведении Халкокондила ¹²⁶).

Однако, несмотря на отдельные достижения, в целом византийская историческая мысль XV в. оставалась в рамках прежних представлений феодальной хронографии. Все так же основное внимание историков привлекала внешнеполитическая история — описание войн и деяний монархов, по-прежнему византийская историография носила классово-ограниченный аристократический характер, как и раньше, сочинения греческих историков являлись по преимуществу летописями и строились по принципу хронологической последовательности событий. Делались только первые попытки секуляризации исторических знаний (Критулул), вопросы теории истории почти не занимали умы греческих авторов, человек с его повседневной жизнью и заботами их не интересовал ¹²⁷. И все же в рамках прежних представлений историки Византии стремились дать ответ на волнующие их проблемы современности, искали в истории выход для разрешения задач текущей политики и тем самым содействовали подъему общественного значения историографии, ее связей с насущными нуждами страны. В этом громадная заслуга греческих хронистов XV в.

¹²⁴ Интересно, что двое из поздневизантийских историков (Халкокондил и Критулул) считали нашествие турок наказанием за разрушение греками Трои (С. Turner. *Op. cit.*, p. 364; З. В. Удальцова. К вопросу о социально-политических взглядах. . . Критулула, стр. 194), а греческий гуманист и философ из Мистры Гемист Плифон полагал, что нападения варваров являются отмыщением за разгром Александром Македонским персов (Георгий Гемист Плифон. Речи о реформах. — ВВ, VI, 1953, стр. 405).

¹²⁵ Е. Б. Веселаго. Историческое сочинение Лаоника Халкокондила, стр. 207—208.

¹²⁶ Там же, стр. 214—217.

¹²⁷ Лишь у Дуки, как мы отмечаем выше, пробуждается интерес к проблемам социальной борьбы, экономики и производства.