

*Т. А. Сенина\**

## **ВОЗЗРЕНИЯ ГЕОРГИЯ ГЕМИСТА ПЛИФОНА НА ИСЛАМ В КОНТЕКСТЕ ТУРЕЦКОЙ УГРОЗЫ СУЩЕСТВОВАНИЮ ВИЗАНТИИ\*\***

В статье рассматриваются взгляды последнего крупного византийского философа Георгия Гемиста Плифона на ислам — религию турок, главных противников Византии в конце ее истории. В отличие от большинства поздневизантийских интеллектуалов, Плифон не смотрел на ислам как на безусловное зло и варварство, — напротив, он видел причину военных успехов турок в преимуществах их законодательства и государственного управления и призывал к скорейшим реформам в этой области, которые могли бы спасти империю от катастрофы. Такая оценка сближала философа с простыми византийцами, которые тоже видели в турецкой администрации больше порядка и массово переходили в ислам, отказываясь от сопротивления завоевателям. По-видимому, на важное в философско-богословской системе Плифона учение о неотвратимой судьбе, предопределенном будущем и неразрушимой цепи причин и след-

---

\* Сенина Татьяна Анатольевна — канд. филос. наук; Социологический институт Федерального научно-исследовательского социологического центра РАН, Российская Федерация, 190005, Санкт-Петербург, ул. 7-я Красноармейская, д. 25/14; mon.kassia@gmail.com

Tatiana A. Senina — CSc in Philosophy; Sociological Institute, Federal Center of Theoretical and Applied Sociology, Russian Academy of Sciences, 25/14, 7-ya Krasnoarmeyskaya, St. Petersburg, 190005, Russian Federation; mon.kassia@gmail.com

\*\* Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда № 23–18–00251 «Византийский Ренессанс: институциональные основания и теолого-метафизические истоки религиозно-политического дискурса второй половины XI–XV вв.» (Федеральный научно-исследовательский социологический центр Российской академии наук), <https://rscf.ru/project/23-18-00251/>

The study was funded by the grant of the Russian Science Foundation No. 23–18–00251 “The Byzantine Renaissance: The Institutional Foundations and Theological and Metaphysical Origins of Religious and Political Discourse, Second Half of the 11th–15th Centuries” (Federal Center of Theoretical and Applied Sociology of the Russian Academy of Sciences), <https://rscf.ru/en/project/23-18-00251/>

ствий оказали определенное влияние не только стоические концепции, но и исламское учение о предопределении, имеющее немало параллелей со взглядами Гемиста. Тогда как другие поздневизантийские авторы видели в победах мусульман кару за грехи византийцев против христианской религии, Плифон считал, что самый тяжкий грех, из-за которого византийцы терпят поражение на войне, это неверие в божественный промысел (а по сути — в неотвратимую судьбу), вере в который им следовало бы поучиться у мусульман.

**Ключевые слова:** Георгий Гемист Плифон, византийская философия, ислам, политическая теология, божественный промысел, судьба, детерминизм.

*T. A. Senina*

*GEORGE HEMISTOS PLETHON'S VIEWS ON ISLAM IN THE CONTEXT  
OF THE TURKISH THREAT TO THE EXISTENCE OF BYZANTIUM*

The article examines the views of the last major Byzantine philosopher George Gemistos Plethon on Islam, the religion of the Turks, the main adversaries of Byzantium at the end of its history. Unlike most of his contemporary Byzantine intellectuals, Plethon did not look at Islam as an absolute evil and barbarism — on the contrary, he saw the reason for the military successes of the Turks in the advantages of their legislation and state administration, and he called for the earliest reforms in this area that could save the Empire from disasters. Such an assessment brought the philosopher closer to ordinary Byzantines, who also saw more order in the Turkish administration and massively converted to Islam, refusing to resist the conquerors. Apparently, the doctrine of inevitable fate, a predetermined future, and an indestructible chain of causes and effects, important in the philosophical and theological system of Plethon, was influenced not only by Stoic concepts, but also by the Islamic doctrine of predestination, which has many parallels with the views of Gemistos. While other late Byzantine authors saw in the Muslim victories a punishment for the sins of the Byzantines against the Christian religion, Plethon believed that the most serious sin, because of which the Byzantines were defeated in war, was disbelief in divine providence (and, in fact, in an inevitable fate), faith in which they should learn from the Muslims.

**Keywords:** George Gemistos Plethon, Byzantine philosophy, Islam, political theology, divine providence, fate, determinism.

Среди сочинений Георгия Гемиста Плифона сохранилась маленькая заметка без названия, где описаны завоевания арабов после смерти Мухаммеда, когда они захватили обширные византийские территории в Сирии, Палестине и Египте. Заметка написана очень простым языком, короткими фразами и, возможно, была составлена философом для занятий с учениками. Описывая события арабского нашествия, Плифон вкратце пересказывает «Хронографию» Феофана Исповедника, повторяя ее хронологические неточности. Особенностью пересказа является то, что все глаголы употреблены в настоящем числе. Вот текст заметки\*:

---

\* Мой перевод с древнегреческого по изданию F. Klein-Franke [15, p. 5], с учетом исправлений, внесенных D. Dedes [13, p. 66–67]. Исторический комментарий к тексту сделан преимущественно на основе работы О. Г. Большакова [2], а также примечаний Ф. Кляйн-Франке к изданию текста.

«Моамет (Μωαμέτῆς)\*, бывший начальником арабов\*\* и законодателем, умерев на двадцать первый год\*\*\* [царствования] самодержца\*\*\*\* ромеев Ираклия\*\*\*\*, оставляет Абубахара\*\*\*\*, своего родственника, преемником власти. Ему, проправившему два года, преемником становится Умар\*\*\*\*. Этот, первый пойдя войной против ромеев, захватив Бостру\*\*\*\* и многие другие ромейские города и сойдясь в бою с Феодором, братом Ираклия, одерживает победу\*\*\*\*. Когда же тот возвратился к Ираклию, находившемуся в Эдессе, против Умара посылается стратиг Ваан\*\*\*\*. И сначала он побеждает Умара\*\*\*\*. Потом же, когда Умар пришел с большей силой, [Ваан] уступает его мощи. А когда благороднейший Ираклий, который немногим раньше возвеличился над персами, тогда словно бы отчаявшись в ходе дел и забрав из Иерусалима досточтимые древа\*\*\*\*, отправляется в Византий, Умар уже с полной свободой захватывает Дамаск\*\*\*\* и всю соседнюю с Дамаском землю\*\*\*\*. И сначала он его заселяет, а немного спустя, овладев и Египтом, сам переселяется туда\*\*\*\*. Затем, пойдя войной и на Палестину, другие города, берет и Иерусалим, по договору

---

\* Так византийцы называли Мухаммеда, основателя и пророк ислама; он родился в 570/571 г., начал проповедь своей религии в 610 г., вступил в войну против «неверных» в 623 г., а умер 8 июня 632 г.

\*\* Буквально: «арабоначальник» (ἀραβάρχηс).

\*\*\* Слова, выделенные курсивом, отсутствуют в издании Кляйн-Франке и добавлены Д. Дедесом по другой рукописи.

\*\*\*\* Здесь и далее так переводится слово αὐτοκράτωρ.

\*\*\*\*\* Ираклий воцарился 5 октября 610 г.; таким образом Плифон «спешит» со смертью Мухаммеда на один год, это результат следования Феофану.

\*\*\*\*\* Абу-Бакр (греч. Αβουβάρχοс), тесть Мухаммеда, арабский халиф в 632–634 гг.

\*\*\*\*\* Умар (греч. Οῦμαροс), или Омар, халиф в 634–644 гг.

\*\*\*\*\* Босра (греч. Βόστρα) — один из древнейших городов на территории современной Сирии; первые упоминания о нем относятся к XIV в. до н. э. Под властью Римской, а потом Византийской империи город был крупным торговым центром; сохранились археологические памятники тех времен (остатки театра, храмов, бань, улиц, домов и дворцов).

\*\*\*\*\* Арабы под предводительством Умара ополчились на те земли, которые Ираклий только что отвоёвал у персов; Босра была захвачена в мае 634 г. Перед этим арабы пытались взять Газу, но это им не удалось, хотя по пути они разграбили много селений. Ираклий сначала не придавал значения этому вторжению и забеспокоился только после падения Босры.

\*\*\*\*\* В рукописи стоит Βλάνηс, но на самом деле имя стратига было Βαάνηс (ср. у Феофана [21, р. 337.4; 24 и т. д.]; здесь, по-видимому, ошибка переписчика [см.: 25, р. 6]).

\*\*\*\*\* По сообщению Феофана, Ваан, «придя к Эмессе, встретил множество сарацин и, убив их и их эмира, остальных прогоняет до Дамаска» [21, р. 337.5–7]. Это произошло осенью 634 г.

\*\*\*\*\* То есть Крест Христов.

\*\*\*\*\* Арабы осадили Дамаск в марте 635 г., летом византийцы попытались его освободить, но были разбиты, а в сентябре жители сдали город арабам под условием, что те не тронут их и их имущество, храмы и вообще городские постройки; горожане, со своей стороны, обещали платить завоевателям налог.

\*\*\*\*\* После битвы в августе 636 г. при реке Ярмук вся Сирия быстро перешла под власть арабов.

\*\*\*\*\* Налицо путаница: Арабы вторглись в Египет не после взятия Дамаска и до завоевания Иерусалима, а только в 639 г., а его столица Александрия была взята лишь в 642 г. Умар никогда не переселялся туда, он вообще лишь раз выезжал за пределы Аравии — в 637 г. в Сирию и Палестину; все завоевания делались под командованием его военачальников.

с архиереем Софронием<sup>\*</sup>. Тогда он забирает святилище Соломона, чтобы отстроить там святилище себе и своим единоверцам<sup>\*\*</sup>. Посылает же и Иада<sup>\*\*\*</sup> с [военной] силой на всю остальную Сирию. И тот подчинил арабам все остальные величайшие города Сирии и саму Антиохию<sup>\*\*\*\*</sup>. Умар же, сделав себе резиденцию в Египте<sup>\*\*\*\*\*</sup> ставит начальником над Палестиной и всей остальной Сирией Мавию<sup>\*\*\*\*\*</sup>. И немного спустя те же самые арабы, пойдя войной на персов и мощно победив их, завладели многими из их прочих земель, а когда царь Ормизд сбежал в те владения, которые им пока еще принадлежали, [арабы,] захватив в плен дочерей Хосроя, вместе с царскими пожитками отослали их к Умару. Все это было совершено арабами при том же самодержце ромеев Ираклии. *А при самодержцах, бывших после Ираклия, Мавия, устремившись из Сирии и совершив нападение<sup>\*\*\*\*\*</sup> на море, захватывает весь остров Кипр<sup>\*\*\*\*\*</sup>. И ополчившись также против Родоса, он разрушает тамошний медный колосс, поднимавшийся на восемьдесят локтей<sup>\*\*\*\*\*</sup>. А в последующее время те же арабы, пойдя войной на кораблях против Африки, завладевают и ею, а таким образом и прочей Ливией<sup>\*\*\*\*\*</sup>. И, переправившись в Европу, они завладевают и всей Иберией<sup>\*\*\*\*\*</sup>. Однако после этого, благодаря многим сражениям, предпринятым выжившими и не поработанными иберийцами, они изгоняются из Иберии, и их*

---

<sup>\*</sup> Иерусалим был взят в 638 г. (а согласно О. Г. Большакову — в 837 г.). Патриарх Софроний согласился сдать его в обмен на безопасность жителей. Таким образом, арабы за несколько лет захватили все те земли, которые Ираклий только что отвоевал у персов. Византия была истощена предшествовавшей войной с персами и не смогла сопротивляться халифату.

<sup>\*\*</sup> Сейчас на месте бывшего иудейского храма Соломона стоит так называемая мечеть Омара или «Купол скалы», чья постройка относится к концу XII в.

<sup>\*\*\*</sup> Имеется в виду Абу Убайда ибн аль-Джаррах, один из командующих арабской армией во время завоевания Сирии.

<sup>\*\*\*\*</sup> Столица Сирии Антиохия, где укрывались остатки рассеявшихся византийских войск, была взята в 838 г.

<sup>\*\*\*\*\*</sup> Умар в Египет не приезжал (см. примеч. выше). Вероятно, здесь с ним перепутан полководец Амр ибн ал-Ас, руководивший завоеванием Египта и затем действительно поселившийся там.

<sup>\*\*\*\*\*</sup> Муавия (греч. Μαυία) ибн Абу Суфьян, один из сподвижников Мухаммеда, писец Корана, арабский военачальник, с 639 г. наместник Сирии и Палестины (арабы называли эту область Шам), халиф с 661 г.; его правлению предшествовала сильная междоусобица у арабов.

<sup>\*\*\*\*\*</sup> Часть фразы, выделенная курсивом, была исправлена Дедесом по другой рукописи.

<sup>\*\*\*\*\*</sup> Арабы вторглись на Кипр впервые в 648 г. и разграбили весь остров, но впоследствии заключили с византийцами перемирие, не имея пока еще сил удерживать Кипр целиком.

<sup>\*\*\*\*\*</sup> Муавия взял Родос в 672 г. Колосс Родосский — огромная статуя бога Гелиоса, стоявшая в порту, одно из «семи чудес света», — был воздвигнут в 290 г. до н. э. и имел высоту 36 метров. Он был разрушен землетрясением спустя 65 лет, но его остатки много веков оставались на месте и впечатляли зрителей. Арабы ободрали медь, которой была покрыта статуя, после чего ее обломки, конечно, были обречены на исчезновение (внутри она была из глины на металлическом каркасе).

<sup>\*\*\*\*\*</sup> Карфаген и окрестные североафриканские земли попали под власть арабов в 678–679 гг.

<sup>\*\*\*\*\*</sup> То есть Испанией (греч. Ἰβηρία). Арабы вторглись туда в 710 г. и за несколько лет овладели почти всем Пиренейским полуостровом, а в 719–720 гг. добрались даже до Галлии (совр. Франция), но франки вскоре остановили их наступление.

владычество сокращается до некоторых [земель] у тамошнего пролива<sup>\*</sup>. Некоторые из здешних арабов, пойдя войной на Крит и захватив его, сами поселяются [там] при самодержце ромеев Михаиле Аморийском»<sup>\*\*</sup>.

Мухаммед в заметке назван «законодателем» — термин, для Плифона значимый. В своих «Законах» (I.2), рассуждая о том, чьими мнениями надо пользоваться при выборе наилучшего образа жизни и откуда узнавать истину об устройении вселенной и человека, Гемист говорит, что «от законодателей (νομοθετῶν) и философов более, чем от каких-либо других людей, пожалуй, можно узнать что-то здоровое об этих вещах; ведь законодатели, считая, что законы устанавливаются для общего блага, разумеется, не стали бы совсем удаляться от него» [18, р. 28]. Эпитета «законодатель» у Плифона удостоиваются Зороастр, Эвмолп, Минос, Ликург и Нума; их он при составлении своих «Законов» включает в число «проводников наилучших суждений» [18, р. 30]. Знаменательно, что Мухаммед в заметке никак не порицается за ислам: Плифон вообще ничего не говорит о религии арабов, тогда как его источник Феофан, начиная рассказ об их завоеваниях, называет Мухаммеда «вождем сарацин и лжепророком» [21, р. 333.1–2].

Описание того, как преемники «Моамета законодателя» захватили множество ромейских владений, представляет собой, по сути, иллюстрацию к тезису Плифона, который он развивает в обращении к пелопонесскому деспоту Феодору в 1415 г., утверждая, что турки побеждают византийцев благодаря государственному устройству, принятому у мусульман, т. е. унаследованному в конечном счете от Мухаммеда:

«...нет другого способа надежно и безопасно вывести страну или народ и множество человеческих дел из худшего состояния в лучшее, кроме преобразований в государстве. Ибо нет иной причины хорошего или плохого положения государства, кроме превосходного или же дурного его устройства. Если некое государство и достигнет желаемого случайно, это, однако, ненадежно и обычно так или иначе быстро может снова измениться, а чаще всего страны сохраняются и возносятся благодаря превосходству государственного устройства и, напротив, гибнут и пропадают в первую очередь из-за порчи у них государственного устройства. <...> Римляне благодаря превосходному государственному устройству достигли великого господства, и дела у них пришли в упадок и к худшему состоянию не прежде, чем установленный порядок изменили сарацины. Последние некогда были небольшим арабским племенем и тогда большей частью подчинялись римлянам. Однако же, когда они установили у себя некоторые законы и новое государственное устройство, хотя и не хорошие по сравнению с чем-то другим, но все же имевшие значение и полезные для роста городов и военной мощи,

---

\* Имеется в виду Гибралтарский пролив. На самом деле Реконкиста заняла несколько столетий. Продвижение арабов в Европу было полностью остановлено к началу 730-х гг., однако арабы занимали больше половины Пиренейского полуострова еще даже в начале XI в. (на этих землях существовал Кордовский эмират, позднее халифат, а затем множество мелких эмиратов). Более успешно Реконкиста пошла с начала XIII в., но Гранада, последний оплот мусульман, пала намного позднее, 2 января 1492 г.

\*\* Крит был захвачен испанскими арабами в 824 или 827–828 гг., в царствование Михаила II, который был родом из города Аморий.

то сначала они возобладали над соплеменниками-арабами, а потом отторгли большую и лучшую часть римских владений, распространили власть на Ливию и, одолев персов, подчинили их своей власти. И многие племена во вселенной усердно следуя законам и пользуясь ими, кажется, так или иначе преуспевают, а эти вот [нынешние] варвары\*, чрезвычайно укрепившиеся против нас, пользуясь этими законами, достигли величайшего могущества. Так же и в остальных случаях, если кто-нибудь рассмотрит каждый в отдельности, то обнаружит, что и народы, и государства достигли лучшего или худшего [состояния] благодаря лучшему или худшему государственному устройству\*\*.

Плифон говорит о том же и в письме к императору Мануилу II Палеологу, которое относится к 1416–1417 гг.:

«...во всех предшествующих веках достигавшие успеха и славы государства являлись таковыми преимущественно благодаря своему превосходному устройству — это лакедемоняне, персы, римляне, которые, после того как нарушили установленный в государстве порядок, лишились бывшего у них благосостояния; и ныне вот эти ужаснейшие для нас варвары, применив у себя устройство, если даже в чем-то ином и нехорошее, то все же выгодное для государства и недурное в отношении военной мощи, кажутся достигшими высшего благополучия\*\*\*».

Таким образом, хотя Плифон не находит государственное устройство мусульман хорошим во *всех* отношениях, тем не менее очевидно, что Мухаммеда он считает положительным примером в области законодательства и государственного управления, тогда как Византию, с точки зрения философа, плохое управление ведет к гибели.

Начиная со второй половины XIV в. внешнеполитическое положение Византии определялось нарастающей угрозой со стороны турок-османов. Попытки заручиться военной помощью западных стран успехом не увенчались, империя быстро теряла свои территории. Этот катастрофический процесс превращения некогда великой державы в небольшое и слабое государство, вынужденное к тому же признать свою вассальную зависимость от турецкого султана, побуждал византийских интеллектуалов к размышлениям о причинах случившегося и о возможностях выхода из кризиса и спасения страны. Большинство из них так или иначе грезил идеями реконкисты и восстановления империи, и только Плифон более активно продвигал идею национального греческого государства, призывая сосредоточиться на спасении территорий Пелопоннеса и прилегающих европейских земель и соседних островов, как исконных греческих земель, не отказываясь, однако, при этом от сохранения и защиты имперской столицы — Константинополя и соседнего фракийского региона [7, с. 148–150].

Большинство византийских интеллектуалов, в том числе позднего периода, Мухаммеда считали лжепророком, порочным человеком и антихристом,

---

\* Турки.

\*\* Πληθώνος συμβουλευτικός πρὸς δεσπότην Θεοδώρον περὶ τῆς Πελοποννήσου [23, т. Δ', с. 116–118].

\*\*\* Τοῦ Γεμιστοῦ πρὸς τὸν βασιλέα (Ἰωάννην Η' Παλαιολόγου) [23, т. Γ', с. 310].

турецким султанам приписывали античеловеческие качества, а военные успехи мусульман объясняли не их достоинствами, но карой Божией за грехи христиан, и от Бога же надеялись получить избавление, — в частности, об этом говорил в письмах император Мануил II [5, с. 327–328]\*, которого Плифон призывал к реформам. Иоанн Канан, очевидец осады Константинополя турками в 1422 г., в своем «Рассказе о войне, случившейся в Константинополе» описывал происходящее как противостояние христиан и «нечестивого народа» мусульман, называя турок глупыми и высокомерными, а султана диким и жестоким, поносил турецкого шейха и насмеялся над ним; неудачу турок при штурме Города он приписывал заступничеству Богоматери [6, с. 108–114]. Причины политического упадка и бедствий империи византийские авторы традиционно видели в греховности граждан страны и утрате ими веры в Бога [5, с. 312–313] [3, с. 117–118]; такие объяснения происходящего и эсхатологические спекуляции были общим местом в сочинениях того времени [22]. На этом фоне отношение Плифона к родоначальнику ислама и к туркам выглядит нетривиально: с одной стороны, он отдает должное государственному управлению мусульман, с другой — не идеализирует их, признавая, что не все у них хорошо; его оценку политических и религиозных противников империи можно назвать трезвой и взвешенной.

Впрочем, нельзя сказать, что Плифон был одинок в своих оценках турецкого государственного управления. В Гемисте, отказавшемся от христианства в пользу платонизма и языческих богов, нередко видят своего рода *enfant terrible* православной Византии, однако отношение многих формально православных византийцев к официальной религии в последний период существования империи было далеко не однозначным. По свидетельствам современников, многие греки не хотели сопротивляться туркам, но предпочитали сохранить свою жизнь и собственность путем подчинения завоевателям, причем свою роль здесь играло и то, что в турках они видели *администраторов лучших, чем византийские правители и чиновники* [3, с. 117–119] [4, с. 115–116]. Симеон, архиепископ Фессалоники в 1416/7–1429 гг., свидетельствовал, что фессалоникийцы, недовольные политикой властей города, которую поддерживала Церковь, не только оскорбляли архиерея, но даже угрожали разрушить городские храмы; немало византийцев переходило в ислам [5, с. 119, 120–121]. В поздневизантийскую эпоху между турками и византийцами существовали весьма тесные социальные, культурные и торговые связи, так что турки фактически перестали быть для византийцев непонятными и страшными чужаками, что бы ни писали о «варварах» имперские идеологи, прежде всего церковные авторы [9, с. 412–515].

Таким образом, пока интеллектуалы поносили турок, оплакивали участь империи и продолжали надеяться на помощь Божию, простые граждане «голо-

---

\* Тенденция видеть в турецком султane идеальный образ правителя проявилась у византийских авторов в полную силу только после падения империи, причем султана описывали с помощью тех же топосов, которые прежде употребляли в отношении византийских императоров [5, с. 330], что можно, по-видимому, считать примером психологического переноса.

совали ногами». В этих обстоятельствах позиция Плифона выглядит разумной: он не ругает огульно турок, хотя и называет их традиционно «варварами», и призывает ради спасения страны осуществить политические реформы, которым он посвятил две достаточно обширные речи, обращенные к императору Мануилу II и деспоту Феодору.

Ф. Тэшнер в свое время пытался показать, что Плифон заимствовал ряд своих идей непосредственно из ислама, находя параллели между отвержением Гемистом христианства и суфийским мистицизмом бекташей, и даже утверждал, что «тайное общество» Плифона было организовано по подобию исламских братств футувва [19, р. 238–239]. Но эта концепция грешит большими натяжками. Во-первых, утверждение Тэшнера, будто учение Плифона «было радикально свободомыслящим и выступало против любой позитивной религии» [19, р. 238], не соответствует действительности: Гемист отверг официальную религию не в пользу безобрядового мистицизма, а ради собственного варианта веры в эллинских богов, предполагавшей определенную систему жертвоприношений, обрядов и молитв, как видно из соответствующих разделов «Законов». Во-вторых, вряд ли можно приписывать Плифону создание «тайного общества» в буквальном смысле: его «фратрия», очевидно, представляла собой круг учеников и единомышленников, и ближайшая параллель здесь существует с византийскими интеллектуальными кружками — «театрами», получившими особенно широкое распространение именно в поздневизантийскую эпоху [5, с. 138–151]. Плифон, получивший классическое византийское образование, учившийся у Димитрия Кидониса, прекрасно знавший Платона и Аристотеля, едва ли имел нужду активно подпитываться турецким исламом для разработки своего богословия и политических идей, равно как и для создания философского кружка. Можно предположить, вслед за Тэшнером, что в юности, живя при дворе султана в Бурсе и Адрианополе, среди турок и отуречившихся византийцев, Плифон ознакомился с исламскими идеями, которые навели его на те или другие мысли [19, р. 240]; но доподлинно мы ничего об этом не знаем.

Однако представляет интерес указание Тэшнера, что учение Плифона о судьбе явно перекликается с исламскими представлениями о божественном предопределении, *кадар* [20]. Вера в предопределение является одним из столпов ислама: все в мире происходит по замыслу Аллаха, предопределение связано с божественным всеведением и с причинно-следственными закономерностями, которые действуют в установленном Аллахом миропорядке; абсолютно свободен только Бог, а в сотворенном мире все идет предустановленным порядком; возникновение что-либо случайно невозможно; в то же время насчет всеобъемлемости предопределения в сфере человеческих действий среди разных школ ислама шли споры и мнения расходились, поскольку в Коране предполагается ответственность человека за свои действия и, следовательно, некая свобода выбора [1, с. 402] [12; 14].

Здесь действительно можно увидеть явные параллели с Плифоновским учением о судьбе (εἰμαρμένη), изложенным в «Законах» (II.6). Определены ли все будущие события, или среди них есть место случайным? — вопрошает философ и отвечает: «Совершенно ясно, что все они определены», — поскольку возникновение чего-либо без причины невозможно, как и то, чтобы причина



производила свое действие «не по необходимости и не определенным образом». Далее Плифон критикует мнение, что богов можно склонить к изменению будущего путем молитв или подношений (явный намек на христиан), поскольку «единый для всех царь Зевс» раз и навсегда всё установил и определил наилучшим образом [18, р. 64–66]. Кроме того, по мысли Гемиста, сама возможность предвидеть будущее людьми или богами доказывает, что оно предопределено, «ибо вообще не может существовать познание совершенно неопределенного», поэтому «считающие, что боги существуют, но отрицающие их предвидение здешних [событий] и судьбу, рискуют отрицать также и их знание относительно здешних [вещей]» [18, р. 68]. «Следовательно, — заключает Плифон, — по видимому, нет ни избавления, ни какого-либо средства уклониться от того, что однажды от века решено Зевсом и связано судьбой» [18, р. 70].

О том, что все в мире непременно имеет свою причину, писал Платон в «Тимее»: «все возникающее должно иметь некую причину для своего возникновения, ведь возникнуть без причины совершенно невозможно» [17, р. 28a]. В то же время у Платона в «Государстве» определяющая судьбу людей мойра Лахесис говорит, что жребий человека при каждом новом воплощении зависит от того, какую он сам изберет себе предстоящую жизнь, и от его желания жить добродетельно; что же касается душевного склада, то он может измениться, если человек поменяет образ жизни [17, р. 617d-618b]. Учение о неизменной и неотвратимой судьбе было в античной философии характерно прежде всего для стоиков, с которыми неоплатоники спорили, опираясь на тексты Платона, и Плифон в своих представлениях о судьбе близок именно к стоикам [10, р. 313–317], [11]. Вполне возможно, что к такому сближению со стоицизмом в учении о судьбе — одном из центральных в богословии Плифона — философа подтолкнуло знакомство с исламом на фоне военных успехов турок. Гемист открыто признавал взгляды мусульман на божественный промысел правильными и богоугодными: в заключении сочинения «Против книги в защиту латинского догмата», созданного после подписания Ферраро-Флорентийской унии, философ находит главный грех византийцев, из-за которого Бог не помогает им победить врагов, в том, что византийцы, в отличие от турок, не верят в божественный промысел и ищут спасения в разных человеческих ухищрениях (к которым относится в том числе и уния), вместо того чтобы исправлять свою жизнь и мысли.

«...не всегда кажущееся нам полезным бывает полезно до конца, но случается, что оно даже становится главнейшей причиной вреда. Ведь не мое это слово, что способное, по-видимому, принести какую-то пользу делам нужно в таких вот [обстоятельствах] и избирать\*, — кажется, так полагающие предпочитают не что иное, как не признавать, что Бог печется (προνοεῖν) о человеческих [делах]. Кроме того, всякому, пожалуй, известно, что многие из наших, в той или иной мере зараженных таким мнением\*\*, вследствие него никогда, хотя наши дела с давних пор

---

\* Видимо, Плифон приводит мнение сторонников унии с латинянами, которые считали, что надо избрать путь заключения унии как полезный для государства, надеясь на военную помощь от католических стран.

\*\* Что Бог не промышляет о людях.

обстоят дурно, не предлагали совета о том, исправлением каких из наших прегрешений, будь то в мыслях или в делах, мы сможем умилоустивить Бога. А потому, несомненно, не стоит и дивиться, если Бог уже долгое время возвеличивает наших врагов, а нас, оставив погибать, унизил до столь крайнего умаления. Ведь очевидно, что многие из тех\* гораздо крепче, чем наши, содержат в своих душах мнение, что Бог печется о человеческих [делах]. Конечно, ни у них всякое другое нечестие, каким кто грешит, не может свести на нет это благочестивое дело, ни у нас всякое иное благочестивое дело, в каком кто преуспевает, не может уравновесить этого нечестия\*\*. Ведь здесь учение не о чем-то малоценном, но не менее как о том, ставить ли Бога верховным начальником над нами самими или отвергнуть [Его]. Следовательно, не несправедливо Он и оставляет на погибель изгоняющих Его от начальства над собой, не особенно содействуя их спасению. Если бы кто-нибудь нашел в памяти за все [прошедшее] время где-либо возвеличенных из [разных] племен, то они возвеличились посредством мнения о божественном промысле (προνοίας) и, напротив, погибавшие погибали из-за отвержения этого мнения. <...> И покуда у нас дело обстоит так, как есть, мы не можем спастись ни через соглашение с латинянами, ни через что бы то ни было подобное у людей»\*\*\*.

Таким образом, неверие в божественный промысел Плифон считал самым тяжким грехом, перевешивающим любые добродетели, а веру в промысел — такой добродетелью, которая перевешивает прочие грехи. А так как промысел в его концепции теснейшим образом связан с судьбой, понятно, почему учение о судьбе было для него столь важным.

Вопрос о свободе воли Плифону, как и исламским богословам, тоже пришлось решать, и здесь он опирался более всего на псевдо-Плутарха и Эпиктета [10, р. 316–317] [11, р. 59–62]. С точки зрения Гемиста, человек не обладает абсолютной свободой: индивид свободен лишь в той мере, в какой может пользоваться своей мыслительной способностью (τὸ φρονοῦν), которая может подчинять себе животное начало, — именно за счет нее «люди являются господами самих себя», а не потому, что вообще никому не подвластны (Плифон, *Законы*, II.6 [18, р. 70–72]). В то же время мыслительная способность сама подчиняется внешним обстоятельствам и «отличается и по природе, и по использованию на практике (τὴν ἄσκησιν)» у разных людей, и всё это оказывает на нее влияние опять-таки неизбежно и по необходимости. Но если природные данные конкретного человека зависят от воли богов, то упражнять свои способности или нет, зависит от нас. Поэтому «люди являются господами себе самим в той мере, насколько как-либо управляют самими собой, пусть даже они подвластны начальствующим: они и являются некоторым образом свободными, и не являются» [18, р. 72–74]\*\*\*\*.

Итак, Плифон, в отличие от большинства византийских интеллектуалов, не смотрел на ислам как на безусловное зло и варварство — напротив, причину военных успехов турок он видел в преимуществах их законодательства и госу-

\* Врагов, т. е. турок.

\*\* Курсив мой. — Т. С.

\*\*\* Πλήθωνος, πρὸς τὸ ὑπὲρ τοῦ Λατινικοῦ δόγματος βιβλίον [18, р. 309–311], с учетом исправлений, сделанных в работе J. Monfasani [16, р. 839, п. 33].

\*\*\*\* Подробнее о свободе и необходимости в философии Плифона см.: [8].

дарственного управления и призывал византийских правителей к скорейшим серьезным реформам в этой области, которые могли бы спасти государство. Такая оценка сближала философа с простыми византийцами, которые тоже видели в турецкой администрации больше порядка и массово переходили в ислам, отказываясь от сопротивления завоевателям. Что касается богословских взглядов, то, по-видимому, на важное в философской системе Плифона учение о неотвратимой судьбе оказала влияние, наряду со стоицизмом, исламская доктрина о предопределении, веру в которое он считал величайшей добродетелью, способной привлечь благоволение Бога даже при наличии других грехов<sup>\*</sup>. Тогда как другие поздневизантийские авторы видели в победах мусульман кару за грехи ромеев против христианской религии, Гемист считал, что единственный грех, из-за которого византийцы терпят поражение на войне, это неверие в божественный промысел (а по сути — в неотвратимую судьбу), вере в который им следовало бы поучиться у мусульман.

## ЛИТЕРАТУРА

1. Али-заде А. А. Исламский энциклопедический словарь. — М.: Ансар, 2007. — 400 с.
2. Большаков О. Г. История Халифата. — СПб.: Гуманистика, 2006. — 600 с.
3. Жигалова Н. Э. Конформизм греков в условиях турецкой экспансии: взгляд поздневизантийских писателей // Известия Уральского федерального университета. — Сер. 2. Гуманитарные науки. — 2015. — № 4(145). — С. 116–124.
4. Жигалова Н. Э. Социальные противоречия в Фессалонике в период османской осады 1422–1430 гг. // Известия Уральского федерального университета. — Сер./ 2. Гуманитарные науки. — 2020. — № 22.4(202). — С. 112–125. — DOI: 10.15826/izv2.2020.22.4.066
5. Куц Т. В. На закате империи: интеллектуальная среда поздней Византии. — Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2013. — 456 с.
6. Куц Т. В. Турки под стенами Константинополя (1422): образ врага в восприятии защитников города // Известия Уральского федерального университета. — Сер. 2. Гуманитарные науки. — 2015. — № 4(145). — С. 105–115.
7. Медведев И. П. Византийский гуманизм XIV–XV вв. — СПб.: Алетейя, 1997. — 341 с.
8. Сенина Т. А. Необходимость и свобода в философии Георгия Гемиста Плифона в контексте его политической теологии // Византия, Европа, Россия: социальные практики и взаимосвязь духовных традиций. — Вып. 3: сборник статей / Отв. ред. О. Н. Ноговицин; СИ ФНИСЦ РАН. — СПб.: Изд-во РХГА, 2023. — С. 445–470. — DOI: 10.31119/berst.2023.3.33
9. Шукуров Р. М. Тюрки в византийском мире (1204–1461). — М.: Изд-во Московского ун-та, 2017. — 631 с.
10. Arabatzis G. Pléthon et les Stoïciens. Système et fragment // Archiv für mittelalterliche Philosophie und Kultur. 2008. — Bd. 14. — S. 305–332.

---

<sup>\*</sup> Л. Бене считает [11, р. 64–68], что Плифон, разрабатывая учение о неотвратимой судьбе и об ограниченной свободе воли, предпочел стоическую концепцию неоплатонической не в последнюю очередь в пику христианскому богословию, где полная свобода воли считается одним из главных достоинств человека и основанием для его вечного осуждения в случае избрания греховной жизни.

11. Bene L. Constructing Pagan Platonism: Plethon's Theory of Fate and the Ancient Philosophical Tradition // Georgios Gemistos Plethon. The Byzantine and the Latin Renaissance / Ed. J. Matula and p. R. Blum. — Olomouc: Palacky University Press, 2014. — P. 41–71.
12. De Cillis M. Muslims and Free Will // Oasis. 2022. — Vol. 6. — [Электронный ресурс], URL: <https://www.oasiscenter.eu/en/muslims-and-free-will> (дата обращения: 12.02.2024).
13. Dedes D. Die Handschriften und das Werk des Georgios Gemistos (Plethon) // Ελληνικά. 1981. — Т. 33. Σ. 66–81.
14. Guillaume A. Some Remarks on Free Will and Predestination in Islam, together with a translation of the Kitabu-l Qadar from the Sahih of al-Bukhari // Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain & Ireland. 1924. — Vol. 56/1. — P. 43–63.
15. Klein-Franke F. Die Geschichte des frühen Islam in einer Schrift des Georgios Gemistos Pletho // Byzantinische Zeitschrift. 1972. — Bd. 65. — S. 1–8.
16. Monfasani J. Pletone, Bessarione et la processione dello Spirito Santo: un testo inedito e un falso // Monfasani J. Byzantine Scholars in Renaissance Italy: Cardinal Bessarion and Other Emigrés. Selected Essays. Aldershot: Variorum, 1995. — VIII. — P. 833–859.
17. Platonis Opera / Rec. I. Burnet. Oxonii: Typ. Clarendoniano, 1902. — T. IV. — 560 p.
18. Pléthon. Traité de Lois, ou Recueil des fragments, en partie inédits, de cet ouvrage, texte revu sur les manuscrits, précédé d'une notice historique et critique, et augmenté d'un choix de pièces justificatives, la plupart inédites / Éd. par c. Alexandre, trad. par A. Pellissier. — Paris: Firmin Didot Frères, 1858. — 578 p.
19. Taeschner F. Georgios Gemistos Plethon, Ein Beitrag zur Frage der Übertragung von islamischem Geistesgut nach dem Abendlande // Der Islam. — 1929. — Bd. 18. — S. 236–243.
20. Taeschner F. Georgios Gemistos Plethon, Ein Vermittler zwischen Morgenland und Abendland zu Beginn der Renaissance // Byzantinisch-Neugriechische Jahrbücher. — 1929–1930. — Bd. 8. — S. 100–113.
21. Theophanis Chronographia / Ed. c. de Boor. Lipsiae: B. G. Teubneri, 1883. — Vol. I–II.
22. Vryonis S. The Byzantine Patriarchate and Turkish Islam // Byzantinoslavica. 1996. — Vol. 57/1. — P. 69–111.
23. Παλατιολόγεια καὶ Πελοποννησιακά / Ἐκδ. Σ. Π. Λάμπρος. Ἀθήναι: Β. Ν. Γρηγοριάδης, — 1926. — 1930. — Τ. Γ', Δ'.

## REFERENCES

1. Ali-zade A. A. (2007). Islamskii entsiklopedicheskii slovar' [Islamic Encyclopedic Dictionary]. — Moscow: Ansar Publ. — 400 s. — (In Russian.)
2. Bol'shakov O. G. (2006). *Istoriia Khalifata* [History of the Caliphate]. — St. Petersburg: Gumanistika Publ. — 600 s. — (In Russian.)
3. Zhigalova N. E. (2015). Konformizm grekov v usloviiakh turetskoi ekspansii: vzgliad pozdnevizantiiskikh pisatelei [Greek Conformism under Turkish Expansion: Late Byzantine Writers' View]. — In: Izvestiia Ural'skogo federal'nogo universiteta. Ser. 2. Gumanitarnye nauki. — № 4(145). — S. 116–124. — (In Russian.)
4. Zhigalova N. E. (2020). Sotsial'nye protivorechiia v Fessalonike v period osmanskoï osady 1422–1430 gg. [Social Contradictions in Thessalonica during the Ottoman Siege of 1422–1430]. — In: Izvestiia Ural'skogo federal'nogo universiteta. Ser. 2. Gumanitarnye nauki. — № 4(202). — S. 112–125. — (In Russian.) — DOI: 10.15826/izv2.2020.22.4.066
5. Kushch T. V. (2013). Na zakate imperii: intellektual'naia sreda pozdnei Vizantii [At the decline of the empire: the intellectual environment of late Byzantium]. — Yekaterinburg: Ural University Publ. — 456 s. — (In Russian.)

6. Kushch T. V. (2015). Turki pod stenami Konstantinopolia (1422): obraz vraga v vospriatii zashchitnikov goroda [Turks under the walls of Constantinople (1422): the image of the enemy viewed by the city's defenders]. — In: *Izvestiia Ural'skogo federal'nogo universiteta*. Ser. 2. Gumanitarnye nauki. — № 4(145). — S. 105–115. — (In Russian.)
7. Medvedev I. P. (1997). Vizantiiskii gumanizm XIV–XV vv. [Byzantine humanism in the 14th–15th centuries]. — St. Petersburg: Aleteiia Publ. (Byzantine library). — 341 s. — (In Russian.)
8. Senina T. A. (2023). Neobkhodimost' i svoboda v filosofii Georgiia Gemista Plifona v kontekste ego politicheskoi teologii [Necessity and freedom in the philosophy of George Gemistos Plethon in the context of his political theology]. In: *Vizantiia, Evropa, Rossiia: sotsial'nye praktiki i vzaimosviaz' dukhovnykh traditsii*. Vyp. 3: sbornik statei. St. Petersburg: RCAFH Publ. — S. 445–470. — DOI: 10.31119/berst.2023.3.33
9. Shukurov R. M. *Tiurki v vizantiiskom mire (1204–1461)* [Turks in the Byzantine World (1204–1461)]. — Moscow: Moscow University Publ., 2017. — 631 s. — (In Russian.)
10. Arabatzis G. (2008). Pléthon et les Stoïciens. Système et fragment. In: *Archiv für mittelalterliche Philosophie und Kultur*. — Bd. 14. — S. 305–332. — (In French.)
11. Bene L. (2014). Constructing Pagan Platonism: Plethon's Theory of Fate and the Ancient Philosophical Tradition. — In: Matula, J., and Blum P. R., eds. *Georgios Gemistos Plethon. The Byzantine and the Latin Renaissance*. — Olomouc: Palacky University Press. — P. 41–71. — (In English.)
12. De Cillis M. (2022). Muslims and Free Will. — In: *Oasis*. — Vol. 6. — [Электронный ресурс], URL: <https://www.oasiscenter.eu/en/muslims-and-free-will> (accessed: 12.02.2024). — (In English.)
13. Dedes D. (1981). Die Handschriften und das Werk des Georgios Gemistos (Plethon). — In: *Hellenika*. — T. 33. — P. 66–81. — (In German.)
14. Guillaume A. (1924). Some Remarks on Free Will and Predestination in Islam, together with a translation of the Kitabu-l Qadar from the Sahih of al-Bukhari. — In: *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain & Ireland*. — Vol. 56/1. — P. 43–63. — (In English.)
15. Klein-Franke F. (1972). Die Geschichte des frühen Islam in einer Schrift des Georgios Gemistos Pletho. — In: *Byzantinische Zeitschrift*. — Bd. 65. — S. 1–8. — (In German.)
16. Monfasani J. (1995). Pletone, Bessarione et la processione dello Spirito Santo: un testo inedito e un falso. — In: *Monfasani J., Byzantine Scholars in Renaissance Italy: Cardinal Bessarion and Other Emigrés. Selected Essays*. — Aldershot: Variorum. VIII. — P. 833–859. — (In Italian.)
17. Burnet I., ed. (1902). *Platonis Opera*. Oxford: Clarendon Press. — Vol. IV. — 560 p.
18. Alexandre C., ed. (1858). *Traité de Lois, ou Recueil des fragments, en partie inédits, de cet ouvrage, texte revu sur les manuscrits, précédé d'une notice historique et critique, et augmenté d'un choix de pièces justificatives, la plupart inédites*. — Paris: Firmin Didot Frères. — 578 p. — (In French and Greek.)
19. Taeschner F. (1929). Georgios Gemistos Plethon, Ein Beitrag zur Frage der Übertragung von islamischem Geistesgut nach dem Abendlande. — In: *Der Islam*. — Bd. 18. — S. 236–243. — (In German.)
20. Taeschner F. (1929–1930). Georgios Gemistos Plethon, Ein Vermittler zwischen Morgenland und Abendland zu Beginn der Renaissance. — In: *Byzantinisch-Neugriechische Jahrbücher*. — Bd. 8. — S. 100–113. — (In German.)
21. de Boor C., ed. (1883). *Theophanis Chronographia*. — Vol. I–II. Lipsiae: B. G. Teubneri. (In Greek and Latin.)
22. Vryonis S. (1996). The Byzantine Patriarchate and Turkish Islam. — In: *Byzantinoslavica*. — Vol. 57/1. — P. 69–111. — (In English.)
23. Lampros S. P., ed. (1926, 1930). *Palaiologeia kai Peloponnēsiaka* [Writings related to Palaiologoi and the Peloponnese]. — Vols. 3, 4. Athens: B. N. Gregoriades Publ. (In Greek.)