

Последнее известие о Дисипате — послание к нему Паламы летом 1354 г. Цамис убедительно полемизирует с И. Мейендорфом, считавшим, что письмо Паламы адресовано другому Давиду: по мнению Цамиса, в письме (манускрипт Uppsala. 28a) вставка «Дисипату» сделана рукой самого писца и относится к лемме, а не к тексту (как думал Мейендорф); поэтому письмо Паламы свидетельствует не о смерти Дисипата (умер другой Давид, — по мысли Цамиса, духовный отец Дисипата), а наоборот, о том, что в 1354 г. он был еще жив и находился в переписке с Паламой (с. 21—23).

Издаваемое им «Слово» Цамис датирует приблизительно летом 1342 г. (с. 27). Это обстоятельство заставляет его пересмотреть традиционную дату рождения того лица, которому Дисипат адресовал свое сочинение — Николая Кавасиле. Принято считать, что он родился около 1320 г. Однако Цамис, исходя из того, что Давид обращается к нему как к «мудрому» человеку (с. 89.14), пользующемуся уважением, не допускает, что Кавасиле было в ту пору только 20 с малым лет, и предлагает отодвинуть дату его рождения к 1307 г. (с. 29).

«Слово» Давида Дисипата посвящено богословской стороне борьбы. О разворачивавшейся в 1342 г. гражданской войне он говорит мимоходом и в весьма общих выражениях (с. 38.1—5, 90.3—10.93.5—8), сосредоточиваясь на обосновании православности учения Паламы об энергиях. Подобно своему противнику антипаламиту Никифору Григоре, Дисипат наполняет аргументацию обильными цитатами из отцов церкви. Но в отличие от Григоры Давид избегает риторичности: его изложение сухо, лишь изредка он позволяет себе напрашивающуюся игру слов. Так, Акиндий именуется «преемником двойных опасностей», порожденных Варлаамом (с. 92.24; см. прим. 2); по-гречески опасность — *κίνδυνος*, и аллюзия очевидна. Редки у него и сравнения — одно, впрочем, примечательно: Дисипат сравнивает своих противников с дурными зверями, которые убегают от света и скрываются в глухой чаще, всеми силами стараясь укрыться от охотников (с. 39.7—12). Сравнение могло бы показаться традиционным, но в данном контексте оно приобретает «второй смысл»: ведь антипаламиты сосредоточивали свою критику на учении Паламы о свете (о Фаворском свете, в котором Палама усматривал проявление энергии, или «силы» божьей), отчего Дисипат и примирение называет «светом истины», предсказывая гибель тем, кто суть мрак и по учению, и по деяниям (с. 93.8—10).

«Слово» Давида Дисипата — еще один памятник, созданный в условиях острой идейной и политической борьбы, подготовившей катастрофический упадок Византийской империи.

А. К.

Th. St. Nikolau. *Διὰ περὶ πολιτείας καὶ δικαίου ἰδέαι τοῦ Γ. Πλήθωνος Γεμιστοῦ.* — «Βυζαντινὰ κείμενα καὶ μελέται», 13. Thessalonike, 1974, 138 p.

Николау в «Прологе» начинает с утверждения, что политическое мышление характерно для всей эллинской истории философии вплоть до Плифона. Исходя из классического тезиса Аристотеля, что «человек — общественное существо», Плифон свои сочинения в основном посвящает гражданину (*πολίτης*), который должен быть «человеком для других», а не одиночкой-индивидуалистом (*μονώτης*). По мнению Николау, вся жизнь и деятельность Плифона была связана с проблемой спасения греческой независимости. Автор выражает сожаление, что наиболее важные сочинения Плифона о государстве были сожжены патриархом Геннадием Схоларием, но, между прочим, приводит некоторые извиняющие обстоятельства для этого «очерняющего» Схолария акта.

Обрисовывая безнадежное положение Византии XIV—XV вв., Николау уделял внимание исихазму; по его мнению, Плифон не склонялся ни к Варлааму, ни к Паламе, но только эклектически воспринимал некоторые их положения (с. 4). Мистицизм Николау считает вообще свойственным эллинскому мышлению — от празднеств Дионисия, Элевсинских мистерий, пифагорейцев, Филона, Плотина, Прокла вплоть до отцов церкви и мистики богословия. По Николау, исихастский спор по своей роли в византийском обществе XIV в. был равен иконоборческому,

когда ортодоксальная мистика противопоставлялась более прогрессивным веяниям. Общее у Плифона с Варлаамом автор видит в признании Платона и во враждебном отношении к быту монашества, у Плифона с Паламой — в идее доступности познания бога, элементах мистицизма. Но в основном политические идеи Плифона были связаны, по Николаю, с платонизмом, причем Плифон не «переписывал» Платона, а стремился использовать его идеи в применении к византийскому обществу первой половины XV в. В своих политических планах Плифон имел в виду не только Пелопоннес, который был для него *οἰκοτέρη χωρά* эллинов, но думал о спасении Византии в целом (хотя, добавив от себя, из сочинений Плифона мы не видим, чтобы он анализировал проблемы внешнеполитического и экономического положения Византии того времени).

Вторая часть книги посвящена понятию гражданственности в произведениях Плифона. Под влиянием Платона, Аристотеля и Плутарха Плифон признает гражданина только в *πολιτικῆ τάξις*, городской общественности. Ревностное участие во всех делах государства — часть основной добродетели. Жизнь хорошего гражданина должна быть отдана обществу. Рассмотрев античные теории происхождения государства, Николаю приходит к выводу о том, что по Плифону, как и у Аристотеля, в основе государства лежит *λόγος*: мудрецы создали идею государства, показав, как людям лучше жить. Человек — *λογικὸν ζῶον* (с. 57). Создание государства вызывает нужда индивиду в духовном и материальном. Но Плифон в то же время признает и божественное происхождение «государства богов» олимпийской религии, подобием которого и является человеческое государство. Концепции Плифона касались не только современности. Он полагал, что его «Законы» будут и в дальнейшем сохранять значение для людей, желающих сделать жизнь красивей и лучше.

Николаю считает, что Плифон в принципе стоит за монархию как форму государства, могущую выбирать все лучшее, если монарх окружен советниками-философами. В то же время монархия должна опираться и на общественный строй, подобный спартанскому, ибо он был близок платоновскому. При этом просвещение граждан Плифон считает наиболее важной задачей власти (с. 86).

Плифон против равенства: нельзя ставить наравне благородную работу лошади и низкую — осла. В класс правителей-архонтов включаются и судьи, затем следуют «охранители»-стражники, за ними — «обслуживающий» класс. Последний Плифон сопоставляет со спартанскими илотами. Николаю смущает этот термин, и он старается доказать, что у Плифона «илот» — просто работник, земледелец, платящий налоги. Но спрашивается, почему же Плифон не назвал их налогоплательщиками, а употребил термин, имеющий специфическое историческое значение, — «илот»? Плифон имел в виду идеализированное крепостничество, и попытки Николаю модернизировать его неудачны. Николаю подчеркивает, что у Плифона нигде не упоминается институт рабства и что Плифон не ставил вопроса об отмене частной собственности несмотря на то, что этот вопрос поднимался при его жизни Береклюджи Мустафой (*Doucas* 21, 112). Согласно Николаю, Плифон не был сторонником ни платоновской, ни древнехристианской «общей» собственности. Он считал, что раз человек работает в интересах общества, то, укрепляя свою частную собственность, он укрепляет и собственность общественную (с. 95).

Самым главным для сохранения греческой народности Плифон считал народное самосознание. Из трех элементов, из которых сложилась Византия — эллинизм, римское влияние и христианство, Плифон решительно отстаивал только эллинизм в его античном состоянии, понимая под ним как язык, так и направление мысли, народной психики и даже социальных учреждений. Нужно сказать, что сохранение народности, языка и народного самосознания вовсе не должно быть связано с сохранением старинной политической и социальной идеологии и институтов, как считал Плифон.

Последняя часть труда Николаю посвящена правовым воззрениям Плифона. Вопрос в основном связывается с этикой, понятием справедливости. Автор высоко ценит влияние христианства на развитие права, что, надо сказать, прямо противоречит основному содержанию его труда, превозносящего отнюдь не христианские положения Плифона. По Николаю, идеи Плифона о праве исходят из понятия доб-

родетели, которое определяется как свойство души, склонной к справедливости. Автор считает, что Плифон в данном случае больше приближался к стоикам, причем особенно выделяет он метафизические положения Плифона о роли богатства. В этом идеи Плифона как бы сближались с христианским учением о благодати (с. 111). Именно эта «красота души» и упражнения в добродетели определяли сущность «добродетели» как отношение индивида к окружающей его общественности в четырех видах: мудрости, справедливости, мужества, благоразумия. Справедливость, по Плифону, не изобретена людьми, но возникла из естественного права (при этом идеи Плифона Николау сближает с идеями XVII—XVIII вв.). Но «лучшие законы», согласно Плифону, могли быть созданы индивидуально только философами. Законы должны быть не только лучшими, но и господствующими и действенными — только тогда общество станет лучшим. Но законы станут господствующими, если сами архонты будут соблюдать добродетель.

Николау утверждает, что положения Плифона о государстве и законах вовсе не были утопическими, но выражали потребность того времени. Вряд ли можно принять такую характеристику трудов Плифона. Хорошо известные византийской интеллигенции положения о правителе-философе, об идеальном гражданине, о мудрых и действенных законах, устаревшие идеи о разделении на три касты в XV в., когда в Европе широко развивалось товарное хозяйство, уже появились элементы капитализма и кое-где возникли идеи представительного управления, были скорее архаически-утопическими формулами, чем проектом законодателя, обладавшего чувством реальности. Труды Плифона имели большое влияние в Италии, где они способствовали тенденциям Ренессанса, увлечению античной философией, но ничего не давали для спасения греческой независимости.

М. Я. Сююмов

P. Lakatos, Quellenbuch zur Geschichte der Gepiden. «Acta Universitatis de Attila József nominatae. Acta antiqua et archaeologica», t. XVII. Szeged, 1973, 135 S.

Гепиды — одно из германских племен, игравшее существенную роль во время Великого переселения народов. Согласно Иордану, гепиды вместе с готами переправились с острова Скандза к устью Вислы и к середине III в. достигли Дуная. Эфемерное королевство гепидов возникло после победы их вождя Ардариха над преемниками Атиллы около 454 г. на р. Недао. Они расселились по Тиссе и вели упорную борьбу с остготами и лангобардами, то вступая в союз с Византийской империей, то воюя против нее. В 567 г. одновременное вторжение лангобардов и аваров привело к разгрому гепидского варварского королевства, их король Кунимунд пал в бою¹.

Небольшая книга П. Лакатоша — сводка источников по истории гепидов. Она открывается вводной статьей С. Садецкого-Кардоша и содержит две основные части. Первая охватывает текст главных источников: Иордана, Прокопия Кесарийского и Павла Диакона (с. 9—45). Латинский и греческий текст приведен здесь без перевода и комментария. Вторая часть — перечисление в хронологической последовательности основных событий истории гепидов: Лакатош излагает тот или иной факт, приводит его дату и прилагает относящиеся к этому факту свидетельства источников: на Иордана, Прокопия и Павла даются лишь отсылки к первой части, остальные авторы, законодательные памятники, надписи и т. п. приводятся в оригинале (кроме восточных источников, публикуемых в переводе)². В заключение

¹ Краткое изложение истории гепидов см. в кн.: *Иордан. О происхождении и деяниях гетов*. М., 1960, с. 206—208.

² Анонимная армянская география VII в. («Апшарацуйц») используется (с. 114) во французском переводе 1881 г. Русский перевод К. Патканова не упоминается вовсе. См. об этом памятнике: *Еремян С. Т. «Апшарацуйц»* (Армянская география VII века) — выдающийся памятник географии и картографии древнего мира. — ВОН АН АрмССР, 1968, № 5, с. 43—60; Г. Б. Петросян («Проблема авторов Апшарацуйца». — ВОН АН АрмССР, 1971, № 10, с. 54—60, на арм. яз.) считает вопреки Еремяню автором Географии Анания Ширакаци.