

К.И. Лобовикова

ВИЗАНТИЯ И ЗАПАД: ПОИСКИ ПУТЕЙ К ПРИМИРЕНИЮ МУСУЛЬМАН И ХРИСТИАН (ПО ПОВОДУ КНИГИ М. БАЛИВЕ)*

Известного византиниста и тюрколога Мишеля Баливе по праву можно назвать одним из самых авторитетных исследователей проблем исламо-христианского диалога в средние века. Этому ученому принадлежат наиболее обстоятельные и глубокие работы, посвященные проблемам культурных, религиозных и политических контактов мусульман и христиан в эпоху средневековья¹.

В 1980 г. М. Баливе опубликовал большую статью «Два сторонника религиозного объединения христиан и мусульман в XV в.: турок Бедреддин Самавна и грек Георгий Трапезундский»². Исследователь не только проанализировал попытки двух мыслителей найти основание для религиозного диалога мусульман и христиан, но и попробовал рассмотреть их отношения в широком историческом контексте. С одной стороны, М. Баливе стремился найти аналогию примирительным взглядам Георгия Трапезундского в турецкой среде, а с другой – указывал на сходные точки зрения авторов, принадлежащих византийской интеллектуальной традиции, таких, как Николай Мистик, Георгий Гемист Плифон, Григорий Палама, Геннадий Схоларий и Мануил Палеолог. В то же время ученый не оставил без внимания и проявления религиозной толерантности в латинской среде: он упоминает в этой связи работы Франческо Филельфо, Николая Кузанского, Хуана Сеговийского и папы Пия II.

В упомянутой статье М. Баливе впервые выдвинул интересную гипотезу, согласно которой хронологическая близость интеллектуальных демаршей шейха Бедреддина и Георгия Трапезундского и тот факт, что оба были родом из географически близких местностей, а в особенности их общая идея об объединении ислама и христианства позволяют говорить об одновременно возникшей глубокой тенденции в менталитете балкано-эгейского мира в XV в. Для этой тенденции, с точки зрения исследователя, был характерен дух религиозной открытости и терпимости, стремление «раздвинуть интеллектуальные горизонты, разрушить старые предрассудки и удовлетворить стремление к культурному обогащению в новых направлениях»³.

Как бы ни были многообразны проявления религиозной терпимости и открытости, М. Баливе выделил на общем фоне двух авторов: шейха Бедреддина и Георгия Трапезундского, так как они, по мнению ученого, были

* *Balivet M.* Pour un concord islamo-chrétienne. Démarches byzantines et latines à la fin du Moyen-Âge (de Nicolas de Cues à George de Trébizonde). Roma, 1997.

¹ Я благодарю Р.М. Шукурова, в беседах с которым окончательно сформировалась моя точка зрения на концепцию М. Баливе.

² *Balivet M.* Deux partisans de la fusion religieuse des chrétienne et de Musulmans au XV-e siècle: le turc Bedreddin de Samavna et le Grec George de Trebizond // *Byzantina*. 1980. Т. 10. P. 363–396.

³ *Ibid.* P. 363.

создателями “наиболее дерзких теорий сближения мусульманского и христианского миров”⁴.

М. Баливе отметил у Георгия Трапезундского “склонность к религиозному синкретизму”, которой он был обязан влиянию Плифона⁵. Одним из наиболее важных выводов, к которым пришел М. Баливе, можно считать признание новаторского, исключительного характера трактата Георгия Трапезундского “Об истинности христианской веры”. По мнению исследователя, этот трактат “опередил по смелости все подобные попытки того времени”⁶. Если для папы Пия II превосходство христианства над исламом не вызывало сомнений, а Николай Кузанский представлял ислам как упрощенное христианство для идолопоклонников-арабов, то Георгий Трапезундский, как полагает М. Баливе, “был единственным, кто пошел дальше и заявил о равенстве двух религий и их глубокой идентичности”⁷.

Статья М. Баливе переросла в книгу “Византийцы и латиняне на пути к исламо-христианскому согласию в конце средневековья. (От Николая Кузанского до Георгия Трапезундского)”, опубликованную в Риме в 1997 г., т.е. спустя семнадцать лет после выхода статьи⁸. То, что в статье было намечено лишь пунктирно, нашло в книге полное и глубокое воплощение: автор подробно анализирует попытки византийцев и латинян наладить межконфессиональный диалог, целью которого было, по мысли исследователя, примирение (*une concorde*) мусульман и христиан.

Книга состоит из двух глав. Первая глава “Специфический исторический контекст” представляет собой изложение и анализ попыток византийцев и латинян осмыслить проблему ислама⁹. Вторая глава “Новаторский текст? Трактат Георгия Трапезундского для Мехмеда II” содержит перевод на французский язык значительного количества выдержек из трактата, тематически подобранных и озаглавленных автором монографии¹⁰.

Перед М. Баливе стояла непростая задача: показать, как представители двух разных и в то же время во многом схожих миров, мира византийского и западноевропейского, пытались решить проблему конфессионального антагонизма мусульман и христиан. В первых двух разделах первой главы автор монографии выделяет общее и особенное в отношении к исламу византийцев и западноевропейских гуманистов.

Нельзя не согласиться с глубоким наблюдением М. Баливе, согласно которому проекты достижения мира и согласия между разными народами и цивилизациями, предложенные такими западными мыслителями, как папа Пий II, Франческо Филельфо, кардиналы Жуан Сеговийский и Николай Кузанский, остались лишь гуманистической утопией и не вышли за пределы круга ученых-идеалистов¹¹. Их мечтам о *concordia mundi* было суждено разбиться о реальность непреодолимого политико-религиозного противостояния турок и мусульман. Все это М. Баливе объясняет тем, что Западная

⁴ Ibid. P. 364.

⁵ Ibid. P. 380.

⁶ Ibid. P. 383.

⁷ Ibid. P. 385.

⁸ *Balivet M. Pour une concord...*

⁹ Ibid. P. 11–36.

¹⁰ Ibid. P. 37–78.

¹¹ Ibid. P. 12.

Европа в меньшей степени подвергалась угрозе турецкого вторжения, чем Византия, для которой длительная турецкая экспансия оказалась роковой. Для византийской элиты поиск решения проблемы отношений с миром ислама не был лишь гуманистической утопией. Этот поиск был обусловлен необходимостью культурного выживания и сосуществования двух цивилизаций, что побуждало византийцев прибегать к более конкретным действиям.

Тем не менее М. Баливе совершенно справедливо отмечает близость позиций западноевропейских мыслителей и византийских интеллектуалов: и те, и другие пытались решить главную проблему – проблему присутствия ислама и турок на Балканах и их наступления на Италию – на путях диалога и контактов¹². И византийцы, и латиняне осмыслили проблему конфессионального противостояния в рамках гуманизма, который, как полагает М. Баливе, в конце средних веков был общим философским течением в Византии и Западной Европе¹³.

В разделе книги “Папа и султан” исследователь дает оценку знаменитого письма папы Пия II Мехмеду Завоевателю¹⁴. М. Баливе не без основания рассматривает инициативу Пия в контексте старой традиции понтификов, для которой было характерно стремление обратить варварские народы в христианство: “Папа рассматривал примирение с исламом как односторонний отказ мусульман от своей религии в пользу христианства. Он не понимал необходимости настоящего диалога, где каждая из сторон играет позитивную роль для достижения минимального доктринального согласия”¹⁵.

Тем не менее стоит отметить, что М. Баливе не упоминает о том немаловажном для понимания позиции Пия факте, что папа был вдохновителем и главным организатором крестового похода против турок. Автор не ставит вопроса о том, как же соотносится письмо Пия к Мехмеду, где папа предлагает султану принять христианство и стать “самым могущественным и знаменитым человеком своего времени”¹⁶, со стремлением понтифика сокрушить власть турок силой оружия¹⁷.

Не без основания М. Баливе отмечает, что кардиналы Хуан Сеговийский и Николай Кузанский своими поисками межрелигиозного взаимопонимания продолжили развивать направление, начало которому положил знаменитый испанский теолог Раймонд Луллий (1235–1315)¹⁸. Луллий знал арабский язык, который по его инициативе начали преподавать в университетах Европы. Он был организатором межрелигиозных дискуссий на Сицилии и способствовал проведению таких диспутов в Испании, Франции и Италии. Несмотря на то что Луллий оставался теологом-мистиком, главным желанием которого было прежде всего обратить мусульман в христианство, по мнению М. Баливе, он со своим примирительным и открытым отношением к миру ислама, несомненно, был предвестником гуманизма эпохи Кватроченто¹⁹.

¹² Ibid.

¹³ Ibid. P. 11.

¹⁴ Ibid. P. 12–13.

¹⁵ Ibid. P. 13.

¹⁶ *Pius II. Lettera a Maometto* / Ed. G. Toffanini. Naples, 1953. P. 110.

¹⁷ Еще одна попытка разгадать загадку письма папы Пия II отражена в недавнем исследовании В. Поджи. *Poggi V. Lettera non spedita di Pio II a Maometto II // Studi sull’Oriente Cristiano*. Roma, 2003. V. 7/2. P. 113–133.

¹⁸ *Balivet M. Pour une concord...* P. 13–14.

¹⁹ Ibid. P. 14.

В разделе “Кардиналы-гуманисты: Хуан Сеговийский и Николай Кузанский” исследователь анализирует взгляды мыслителей, продолживших поиски оснований для диалога с мусульманами, начатые каталонским теологом²⁰.

Хуан Сеговийский поставил задачу радикально изменить методы решения проблемы ислама. Для него главным условием плодотворных контактов была хорошая информированность. Именно поэтому кардинал начал большую работу над созданием нового перевода Корана. Он полагал, что предстоящая полемика с исламом была сфокусирована на таких второстепенных проблемах, как оценка морального облика пророка Мухаммада или обоснованность его пророческого дара. Для Хуана Сеговийского задачей первостепенной важности было понять, является ли Коран словом Божиим, а для этого было необходимо создать максимально точный перевод священной книги мусульман с арабского языка²¹.

Хуан Сеговийский считал, что христиане не должны ограничиваться критикой мусульманских догматов – правильный подход заключается, на его взгляд, в открытии общих для обеих религий представлений. Христианские апологеты должны хорошо знать обычаи и традиции мусульман, так как им нужно прежде всего создать атмосферу взаимопонимания и доверия. Хуан Сеговийский настаивал на необходимости проведения религиозных конференций с представителями ислама, он полагал, что даже если они не приведут к немедленному обращению мусульман, все же лучше вести диалог с мусульманами, чем сражаться с ними силой оружия²².

М. Баливе не без основания заключает: Хуан Сеговийский не был сторонником традиционной проповеди, целью которой является обращение мусульман в христианство: испанский кардинал открыл новый способ коммуникации с миром ислама²³.

Тем не менее стоит отметить, что, несмотря на новаторский подход к решению проблемы, цель испанского кардинала не была нова: он мечтал об обращении мусульман в христианство, но считал при этом, что религиозные дискуссии принесут пользу, даже если они не обещают быстрого обращения мусульман. Он надеялся, что диспуты будут способствовать просвещению мусульман, пониманию ими сути христианства, что, в свою очередь, должно было привести к их обращению в христианскую веру. Вот как характеризует позицию кардинала Р. Швоebel: “Он не преуменьшал опасности и трудности. Его паролем были терпение и понимание... Он утверждал, что даже хорошо образованные мусульмане плохо знакомы как с учением Христа, так и с учением Мухаммада. Он ожидал, что за просвещением последует обращение”²⁴.

М. Баливе упоминает о том, что Хуан Сеговийский и Николай Кузанский состояли в переписке, и последний разделял взгляды испанского кардинала. Но М. Баливе не указывает на еще один важный факт, связанный с распространением идей Хуана Сеговийского. Кардинал перед самой смертью в 1458 г. написал письмо папе Пию II, в котором излагал свой проект

²⁰ Ibid. P. 14–15.

²¹ Ibid. P. 14.

²² Ibid.

²³ Ibid. P. 14.

²⁴ *Schwoebel R.* The Shadow of the Crescent: The Renaissance Image of the Turk (1453–1517). N.Y., 1967. P. 224.

решения проблемы ислама²⁵. Римский папа не смог ответить непосредственно автору письма в виду смерти Хуана, но есть основания полагать, что послание Пия Мехмеду II представляет собой своего рода отклик и на обращение испанского кардинала²⁶.

Безусловно, среди западноевропейских авторов, которые пытались решить проблему ислама, М. Баливе особо выделяет Николая Кузанского. Трактату кардинала “О мире веры” автор монографии посвящает целый раздел своей книги²⁷.

М. Баливе отмечает, что вся жизнь Николая Кузанского была посвящена “поиску согласия (Concordance) между людьми”²⁸. Психологический шок, связанный с известием о падении Константинополя, стал для него толчком к созданию двух трактатов “О мире веры” (1453) и “Просеивание Корана” (“Cribratio Alkorani”) (1461), в которых автор изложил свою концепцию согласия между религиями.

Трактат “О мире веры” представляет собой воображаемый диалог между представителями разных религий. Цель этого диспута – гармонично свести все различия между религиями к одной единственной вере. При этом не нужно менять веру, так как повсюду по сути дела она одна и та же. Различие же существует только в обрядах. Но верующих не должно смущать их разнообразие, так как можно изменить знак, но не то, что он обозначает²⁹.

М. Баливе обращает внимание на то, что Кузанец постоянно подчеркивает общность догматов христиан и мусульман, полагая, что Авраам является отцом всех верующих, без различия, христиан, мусульман и иудеев³⁰. Автор монографии высоко оценил “благосклонную интерпретацию” Николаем Кузанским священной книги мусульман, представленную в трактате “Просеивание Корана”. М. Баливе считает ее “замечательной по своей умеренности и объективности”³¹. Он видит “методологическую оригинальность” Николая Кузанского в том, что тот не атакует принципы Корана, чтобы защитить Евангелие, но доказывает истинность Евангелия с помощью свидетельств самого Корана³².

Однако первооткрывателем этого метода исследования Корана был, без сомнения, не Николай Кузанский, а Георгий Трапезундский. В трактате “Об истинности христианской веры”, который был написан еще в 1453 г., за восемь лет до появления работы Кузанца, Георгий последовательно доказывал истинность христианства, опираясь на цитаты из Корана и избегая критики в адрес священной книги мусульман³³. Николай Кузанский и Георгий

²⁵ Cabanelas D. Juan de Segovia y el problema islamico. Madrid, 1952. P. 343–349.

²⁶ Эта нелишенная основания гипотеза впервые была высказана Р. Саузерноном. См.: Southern R.W. Western Views of Islam in Middle Ages. Cambridge, 1962. P. 98–99.

²⁷ Balivet M. Pour une concord... P. 15–17.

²⁸ Ibid. P. 15.

²⁹ Nicolai de Cusa. De pace fidei / Trad. Galiboi. Sherbrooke, 1977. Русский перевод трактата: Николай Кузанский. О мире веры / Пер. и примеч. В.В. Библихина // Вопросы философии. 1992. № 5. С. 29–51.

³⁰ Balivet M. Pour une concord... P. 16; Николай Кузанский. О мире веры. С. 47–48. Георгий Трапезундский также подчеркивал, что и христиане, и мусульмане являются сынами Авраама. Collectanea Trapezuntiana: Texts, Documents and Bibliographies of George of Trebizond / Ed. J. Monfasani. N.Y., 1984. CXLIV. 2. (Далее: СТг.).

³¹ Balivet M. Pour une concord... P. 17.

³² Ibid.

³³ Zoras. G. Γεώργιος ὁ Τραπεζούντιος καὶ αἱ πρὸς ἑλληνοτουρκικὴν συνεννόησιν προσπάθειαι αὐτοῦ. Ἀθήναι, 1954. Σ. 93–165.

Трапезундский, как известно, были знакомы, поэтому нельзя исключить, что работа Георгия могла оказать влияние на кардинала.

М. Баливе считает, что концепция трактата “Просеивание Корана” позволяет предположить, что Кузанец осознавал “функциональную преемственность” трех религий откровения (имеются в виду христианство, мусульманство и иудаизм), восходящих к Аврааму. Николай Кузанский, с точки зрения исследователя, не считал, что история монотеизма завершилась с возникновением христианства, но полагал, что она была продолжена Мухаммадом, который упростил догматы христианской веры, чтобы сделать их доступными для “идолопоклонников-арабов”³⁴. По мнению М. Баливе, точка зрения Николая Кузанского близка мусульманской концепции, согласно которой Мухаммад является “печатью” пророков. Тем не менее не стоит упускать из виду другой аспект трактата Николая Кузанского “Просеивание Корана”. Этот трактат является критическим исследованием священной книги мусульман. Кузанец, например, выделил три пласта в Коране. Первый пласт – это христианство несторианского толка. Второй – антихристианские утверждения, их появление связано с влиянием некоего иудея, который был наставником Мухаммада. Третий – это те искажения, которые внесли в текст Корана евреи после смерти Мухаммада³⁵.

Египетский исламовед Г. Анавати комментирует работы Кузанца иначе, чем М. Баливе. Он пишет: “Могут ли быть полезны для исламо-христианского диалога работы Николая Кузанского? Без всякого сомнения, нет!”³⁶. Вопреки мнению М. Баливе исследователь полагает, что если бы трактат “Cribratio Alkorani” попал в руки мусульман, то это бы вызвало бы только их гнев. Г. Анавати не согласен с тем, что работы Николая Кузанского отражают прогрессивные взгляды на ислам, так как оскорбительные высказывания Кузанца в адрес пророка Мухаммада вряд ли нашли бы положительный отклик среди мусульман. В качестве подтверждения данного тезиса Г. Анавати стоит привести цитату из Предисловия к трактату “Просеивание Корана”. Кардинал пишет о Коране, что “даже в этой книге много такого, что весьма укрепило бы Евангелие, нуждайся оно в подтверждении, а что расходится с ним, то идет от незнания и, во-вторых, от извращенности намерения Мухаммада: Христос искал славу не себе, но Богу Отцу славу и человеческого спасения, а Мухаммад – не славы Богу и человеческого спасения, а собственного прославления”³⁷.

Г. Анавати, на наш взгляд, удалось более объективно изложить точку зрения Кузанца. Действительно, не нужно забывать, что для кардинала ислам был всего лишь упрощенным (а значит несовершенным) христианством, с которым пророк Мухаммад познакомил идолопоклонников-арабов. Николай Кузанский был весьма далек от того, чтобы признать ислам в качестве самостоятельной монотеистической религии, идентичной христианству. Поэтому закономерна его критика пророка Мухаммада и священной книги мусульман в трактате “Просеивание Корана”.

³⁴ Balivet M. Pour une concord... P. 17.

³⁵ Nicolai de Cusa. Opera Omnia. VIII. Cribratio Alkorani / Ed. L. Hagemann. Hamburgi, 1986.

³⁶ Anawati G.C. Nicolas de Cues et le problème de l'islam / Nicolò Cusano agli inizi del mondo moderno. Atti del Congresso internazionale nel V centenario della morte. Firenze, 1970. P. 141–173.

³⁷ К сожалению, латинский текст “Просеивание Корана” оказался нам недоступен. Цитату приводим по изданию: Николай Кузанский. О мире веры. С. 53.

С нашей точки зрения, не все так однозначно в концепции Николая Кузанского, как может показаться на первый взгляд, поэтому в изучении отношения Кузанца к исламу еще рано ставить точку.

М. Баливе полагает, что и в византийской среде многие философы, теологи и гуманисты прониклись “духом открытости по отношению к миру ислама”³⁸. Из этой среды исследователь выделил трех авторов, которые были вынуждены, столкнувшись лицом к лицу с миром ислама, предложить свои решения проблемы греко-тюркского противостояния XV в. М. Баливе отметил, что решения, предложенные Георгием Гемистом Плифоном, Георгием Амируци и Георгием Трапезундским, отличались яркой оригинальностью³⁹.

Для Плифона и христианство, и ислам в равной степени были неистинными религиями, так как они, по мысли Плифона, должны были быть упразднены появлением новой, действительно истинной религией неоплатонизма⁴⁰. Взгляды же Плифона на мусульманское общество отличались большей позитивностью: он высоко оценил государственное устройство турок и их военные институты. Одобрения со стороны Георгия удостоилась и вера мусульман в Божественное Провидение⁴¹.

С точки зрения М. Баливе, неоплатонизм был характерен также и для некоторых мусульманских мистиков. Исследователь отмечает, что среди мусульманских философов также можно наблюдать стремление поставить философию выше религии⁴². Он не считает возможным полностью отвергнуть гипотезу о влиянии ислама на формирование концепции Плифона⁴³.

С точки зрения исследователя, большой интерес представляет тот факт, что отрывки из работ Плифона, переведенные на арабский язык, были обнаружены в библиотеке султана Мехмеда II⁴⁴.

М. Баливе приходит к выводу, что отношение Плифона к тюрко-мусульманскому миру было сдержанно открытым⁴⁵. Философ из Мистры пренебрегал конфессиональными и культурными барьерами. С точки зрения исследователя, работы Плифона отражают присущий ему “интеллектуальный эклектизм”, для которого было характерно смешение различных враждебных друг другу традиций: христианства, иудаизма, ислама и эллинизма. Умнонастроенность Плифона, как философа, отличалось религиозным релятивизмом, а как человека – космополитизмом. Тем не менее, с точки зрения М. Баливе, эклектизм Плифона не приводит ни к философскому универсализму, ни к надконфессионализму⁴⁶.

В параграфе, выразительно озаглавленном “Георгий Амируци на службе у султана или интеллектуальный оппортунизм”, М. Баливе представил еще один подход к решению турецкой проблемы⁴⁷.

³⁸ *Balivet M. Pour une concord...* P. 17.

³⁹ *Ibid.* P. 18.

⁴⁰ *Ibid.* P. 21. О попытке Плифона создать новый религиозный культ, а также перевод его антихристианского трактата “Законы” см.: *Медведев И.П.* Византийский гуманизм XIV–XV вв. СПб., 1997. С. 92–109, 220–290.

⁴¹ *Balivet M. Pour une concord...* P. 21.

⁴² *Ibid.* P. 20.

⁴³ *Ibid.* P. 21–22.

⁴⁴ *Ibid.* P. 22.

⁴⁵ *Ibid.* P. 22.

⁴⁶ *Ibid.* P. 23.

⁴⁷ *Ibid.* P. 23–27.

Георгий Амируци стремился к открытому объединению с турками в области политики. В религиозной сфере он пытался познакомить мусульман с христианством как с религией, находящейся в согласии с разумом и здравым смыслом. Георгий Амируци и его семья были сторонниками сотрудничества греков с новым турецким режимом⁴⁸. Георгию удалось найти свою нишу в турецком государстве: “Георгий Амируци также является интересным представителем той группы византийских интеллектуалов, которые, отказавшись от бегства на христианский Запад, согласились занять официальное место в новом мусульманском обществе в обмен на уважение их религиозной инаковости и греко-христианского культурного своеобразия”⁴⁹.

М. Баливе отмечает, что Георгий Амируци действовал в двух сферах: в политической и культурной. В области политики Георгий сыграл не последнюю роль при сдаче Трапезунда в 1461 г. Он уговорил императора Давида Комнина принять условия капитуляции и сдаться. Греческие хроники того времени обвиняли Амируци в причастности к казни императора в 1463 г.⁵⁰

Культурная роль Амируци, как отмечает М. Баливе, не была столь трагична. Он работал в скриптории султана и перевел (вместе со своим сыном) “Альмагест” Птолемея на арабский язык⁵¹. Кроме того, Георгий пытался объяснить турецкому султану основы христианской веры. В 1470 г. Амируци написал трактат “Диалог о вере во Христа”, в котором в качестве собеседника Георгия был изображен сам Мехмед II⁵². В трактате Амируци не пытался убедить султана в превосходстве христианской веры, но лишь доказывал, что христианство не противоречит разуму и здравому смыслу. Султан же, напротив, стремился доказать, что христианство не является разумной религией. Георгий Амируци, как автор трактата, был ограничен тем, что султан запретил ему сравнивать ислам и христианство.

М. Баливе отмечает, что трактат Амируци не особенно оригинален, но его ценность в том, что он демонстрирует интерес турецкого султана к христианству⁵³. Кроме того, так как трактат не был предназначен для мусульманской аудитории, Георгий имел возможность более реалистично изобразить в нем характер Мехмеда II. Амируци отмечает, что султан в процессе беседы часто терял хладнокровие и демонстрировал свой вспыльчивый характер. Конец диалога не сохранился, но общий тон трактата убеждает М. Баливе в том, что Амируци, вероятно, пришел к выводу о возможности примирения ислама и христианства при помощи философии. Тем не менее автор монографии приходит к выводу, что, несмотря на стремление к грекотюркскому сотрудничеству в области политики и культуры, Амируци не продвинулся слишком далеко в плане религиозного объединения, так как в

⁴⁸ Об особенностях тюркизации Георгия Амируци см.: *Шукуров Р.М.* Имя и власть на византийском Понте (Чужое, принятое за свое) // *Чужое: опыты преодоления. Очерки из истории культуры Средиземноморья* / Под ред. Р.М. Шукурова. М., 1999. С. 229–233.

⁴⁹ *Balivet M.* Pour une concord... P. 24.

⁵⁰ *Ibid.* P. 25.

⁵¹ *Ibid.* P. 25.

⁵² *Argyriou A., Lagarrigue G.* Georges Amiroutzès et son “Dialogue sur la foi au Christ tenu avec le sultan des Turcs” // *BF.* 1987. Т. XI. P. 29–221. Анализ и интерпретация трактата Георгия представлены в работе: *Карпов С.П.* Культура Трапезундской империи // *Культура Византии XIII – первая половина XV в.* / Под. ред. Г.Г. Литаврина. М., 1991. С. 111–112.

⁵³ *Balivet M.* Pour une concord... P. 26.

этой области он опасался критики со стороны своих соотечественников и обвинений в оппортунизме⁵⁴.

С точки зрения автора монографии, Георгий Трапезундский гораздо дальше продвинулся на пути межрелигиозного согласия. Будучи современником Амируци и его другом (“аристотеликом”, так же, как и он) Георгий Трапезундский, как отмечает М. Баливе, занимает особое место среди сторонников греко-тюркского сближения в XVв.⁵⁵ Исследователь приходит к выводу, что Георгий был “самым систематичным из греческих теоретиков тюрко-христианского взаимопонимания в XVв.”⁵⁶.

Нетрудно заметить генетическую связь статьи М. Баливе “Два сторонника религиозного объединения христиан и мусульман...”⁵⁷ и его книги. Одним из главных героев книги, равно как и статьи, героем, отмеченным особым вниманием автора, остается Георгий Трапезундский. Книгу предваряет его портрет, а эпиграфом служит цитата из трактата “Об истинности христианской веры”⁵⁸. Анализу позиции Георгия посвящено шесть параграфов⁵⁹, и как уже отмечалось, вторая глава монографии содержит перевод значительной части трактата “Об истинности христианской веры”.

Кроме того, интерпретация взглядов Георгия Трапезундского на ислам не претерпела существенных изменений. Автор монографии так характеризует его позицию: “Георгий Трапезундский, надеясь с помощью своего философского демарша показать, что догматические барьеры не являются непреодолимыми и что христианство и ислам могут объединиться, благодаря общим для обеих религий догматам и идентичной цели, пришел к определенному надконфессионализму, который напоминает надконфессиональные взгляды некоторых турецких дервишей XIV в.”⁶⁰.

М. Баливе анализирует два письма, написанные Георгием в 1466 г. Мехмеду II, которые, как справедливо отмечает исследователь, отражают основные идеи его политико-религиозной системы⁶¹. Автор монографии упоминает также два других трактата Георгия “О божественности Мануила” и “О вечной славе самодержца и его мировом владычестве”. Он считает, что эти трактаты до сих пор не изданы. Кроме того, исследователь полагает, что два указанных трактата и письма Георгия к Мехмеду Завоевателю представляют собой лишь резюме основного произведения Георгия – трактата “Об истинности христианской веры”. М. Баливе оценивает этот трактат как “уникальное для средневекового христианства проявление желания примирения с исламом”. Единственный трактат того времени, который может сравниться с работой Георгия, это, по мнению исследователя, трактат Николая Кузанского “О мире веры”⁶².

⁵⁴ Ibid. P. 27.

⁵⁵ Ibid. P. 27.

⁵⁶ Ibid.

⁵⁷ *Balivet M. Deux partisans de la fusion religieuse...*

⁵⁸ *Balivet M. Pour une concord....* P. 5.

⁵⁹ Ibid. P. 27–36.

⁶⁰ Ibid. P. 18.

⁶¹ Ibid. P. 29–31. Издание писем: *Mercati A. Le due lettere di Giorgio da Trebisonda a Maometto II // OCP. 1943. Vol. 9. P. 65–99.*

⁶² *Balivet M. Pour une concord....* P. 35.

Тем не менее трактаты “О божественности Мануила” (1467) и “О вечной славе самодержца” (1466), изданные Дж. Монфазани в 1984 г., но не использованные в книге М. Баливе, заслуживают, на наш взгляд, не меньшего внимания, чем трактат “Об истинности христианской веры”⁶³. Эти работы позволяют понять, как справедливо отмечает их издатель, действительное отношение Георгия Трапезундского к проблеме ислама⁶⁴.

М. Баливе пришел к выводу, что Георгий стремился не только продемонстрировать султану, что христианство и ислам почти тождественны, он также пытался убедить султана в необходимости найти практические способы для официального объединения их в одну веру⁶⁵. С точки зрения исследователя, у Георгия речь идет не о замене одних несовершенных догматов веры на другие, более совершенные, но именно об объединении двух религий, которое станет возможным, если обе стороны признают глубокую идентичность ислама и христианства, скрытую под разными формулировками⁶⁶.

Однако трактаты, изданные Дж. Монфазани, доказывают обратное: Георгий Трапезундский стремился убедить Мехмеда Завоевателя сменить веру. При этом он намеренно избегал критики ислама, чтобы не разгневать султана, и пытался продемонстрировать ему, что, поскольку между исламом и христианством нет непреодолимых догматических противоречий, для Мехмеда Завоевателя разумнее всего будет принять христианство.

В трактате “О божественности Мануила” Георгий сообщает султану, что до конца света осталось совсем немного времени. До прихода Антихриста все народы должны обратиться к Христу, и это обращение произойдет под руководством самого Мехмеда II. Георгий советует султану принять имя Мануил, тем самым в завуалированном виде предлагая ему принять христианство⁶⁷.

Почему Георгий выбрал для турецкого султана именно это имя? Ответ, на наш взгляд, кроется в эсхатологических представлениях и ожиданиях автора. Имя Мануил – это византийский вариант еврейского Еммануил. В Евангелии цитируется знаменитое место из пророка Исаий: “се, Дева во чреве примет, и родит Сына, и нарекут имя Ему: Еммануил”⁶⁸. Далее следует евангельское пояснение: “что значит: с нами Бог”⁶⁹. Итак, мы склонны предполагать, что Георгий видел в Мехмеде Завоевателе некий образ и символ Мессии, т.е. Иисуса.

Так как автор трактата считал, что до конца света, а следовательно, и до второго пришествия Христа осталось совсем немного времени⁷⁰, то, скорее всего, для Георгия появление Мехмеда-Мануила как императора христианского всемирного царства, было закономерной прелюдией ко второму пришествию Мессии.

Для византийской традиции было характерно отождествлять турок с эсхатологическими народами Гога и Магога, появление которых будет сиг-

⁶³ СTr. P. 492–560, 564–573.

⁶⁴ *Monfasani J. George of Trebizond: A Biography and a Study of His Rhetoric and Logic.* Leiden, 1976. P. 131, 132.

⁶⁵ *Balivet M. Pour une concord...* P. 32.

⁶⁶ *Ibid.* P. 34.

⁶⁷ СTr. CXLV.

⁶⁸ Ис. 7: 14; Матф. 1: 23.

⁶⁹ Матф. 1: 23.

⁷⁰ СTr. CXLV. P. 571.

нализировать о скором пришествии Антихриста⁷¹. Гога и Магога олицетворяли силы зла. Георгий смотрел на проблему иначе. Он полагал, что Мехмед, приняв христианство и изменив имя, станет символом Мессии, олицетворением сил Добра и Света. Георгий, по-видимому, надеялся, что вслед за Мехмедом и его народ примет христианство, вследствие чего и произойдет “божественное единение мусульман и христиан”.

В трактате “О вечной славе самодержца” Георгий утверждает, что если Мехмед II не примет христианство, то Бог сам искоренит ислам, а мусульман постигнет печальная участь древних готв. Георгий полагает, что Бог создал ислам с одной целью – наказать восточных схизматиков, разрушивших единство веры и церкви⁷².

В трактате “Об истинности христианской веры” мы также находим указание на то, что Георгий стремился убедить Мехмеда сменить веру. Он вспоминал историю Константина Великого, побуждая султана следовать примеру византийского императора: “Пусть убедит тебя пример Константина, самодержца ромеев и всей Европы и Африки, кроме того, еще и Азии до Персии. Ибо вначале он был худшим и суровейшим преследователем христиан, затем, заболев проказой и став благодаря несчастью кротким, взял обычай размышлять о Христе и софилософствовать [с христианами] и издал справедливейший закон, позволяющий всем его подданным думать о божественном [так], как они желают. Он не только не запрещал быть приверженцем Христа, но сам присоединился к христианам и основал по имени своему названный [город] Константинополь”⁷³.

С нашей точки зрения, хотя Георгий Трапезундский и надеялся на примирение мусульман и христиан, тем не менее условием этого примирения был переход Мехмеда Завоевателя в христианство. В письме к папе Павлу II Георгий Трапезундский сам говорит о том, что его похвалы в адрес турецкого султана служат одной цели: обратить его в христианскую веру⁷⁴.

Таким образом, вопреки мнению М. Баливе, для Георгия единственно истинной религией оставалось христианство. В противном случае, как иначе можно объяснить суровую критику пророка Мухаммада в трактате Георгия “Сравнение философов Аристотеля и Платона” (1457)? Георгий считал, что философия Платона глубоко враждебна христианству и церкви и называл, между прочим, Мухаммада третьим Платоном⁷⁵.

⁷¹ Anderson A.R. *Alexander's Gate, Gog and Magog, and the Close Nations*. Cambridge, 1932; *Vryonis Sp. The Decline of Medieval Hellenism in Asia Minor and the Process of Islamization from the Eleventh Through the Fifteenth Century*. Berkeley, 1971. P. 418; *Vasiliev A. Medieval Ideas of the End of the World: West and East // Byz. 1942–1943*. Т. 16. P. 462–502; *Magdalino P. The Year 1000 in Byzantium // The Medieval Mediterranean*. Vol. 45. P. 234–271.

⁷² СTr. CXLIV / I. 10–15.

⁷³ Zoras G. *Op. cit.* Σ. 163.2031–2043.

⁷⁴ *Monfasani J. A Biography and a Study...* P. 357–358.

⁷⁵ *Comparationes philosophorum Aristotelis et Platonis a Georgio Trapezuntio viro clarissimo editae*. Venetiis, 1523 (repr. Frankfurt, 1965). S. XII b. Блестящий анализ трактата см. в статье: *Ciszewski M. “Aristotelizm chrzescijanski” Jerzego Trapezuntu // Studia Mediewistyczne*. 1974. 15. S. 3–69. Польский ученый пришел к выводу, что христианский аристотелизм Георгия, обобщенный в трактате “Comparationes”, претендовал на роль идеологии, способной, с точки зрения Георгия Трапезундского, объединить христианский мир и церковь для защиты от экспансии ислама.

Трактаты Георгия вовсе не иллюстрируют, как полагает М. Баливе, знаменитое высказывание Луки Нотары о том, что византийцы предпочли бы скорее видеть в Константинополе “турецкий тюрбан”, чем “папскую тиару”⁷⁶. Георгий Трапезундский, с его мечтами об установлении на земле “одной веры, одной церкви и одного царства”⁷⁷, был горячим сторонником унии церквей. После падения Константинополя появление в бывшей византийской столице “папской митры” и достижение “единства веры, церкви и царства” стало, с точки зрения Георгия, возможным при условии перехода Мехмеда II в христианство.

Итак, с нашей точки зрения, М. Баливе склонен несколько преувеличивать степень веротерпимости таких авторов, как Георгий Трапезундский, Хуан Сеговийский и Николай Кузанский. Безусловно, позиция этих мыслителей отличалась большей открытостью по отношению к миру ислама, чем у их предшественников. Тем не менее они были далеки от того, чтобы признать ислам идентичным христианству. Более того, Хуан Сеговийский и Георгий Трапезундский так и не смогли оставить надежду на обращение мусульман в христианскую веру.

Особенности концепции М. Баливе можно объяснить ее неразрывной связью с современными взглядами на проблемы межрелигиозного диалога. Символично то, что иллюстрации, предваряющие книгу, представляют собой изображения, созданные в XIX и XX вв., тогда как книга посвящена авторам конца средневековья. Основной темой иллюстраций служит встреча и диалог представителей ислама и христианства: литография (XIX в.) изображает встречу в Константинополе великого муфтия и православного патриарха, а современная мозаика из Константинопольского патриархата в Стамбуле – султана Мехмеда Завоевателя и патриарха Геннадия Схолария⁷⁸.

М. Баливе, как представляется, осознавал тесную связь своего исследования с днем сегодняшним. В параграфе “Георгий Трапезундский и мусульмане: смелость и современность” ученый отмечает не только теологическую отвагу Георгия, но актуальность и современность его взглядов. Он пишет, что хотя трактат Георгия “Об истинности христианской веры” принадлежит своему времени, в нем обсуждаются проблемы, очень близкие современным проблемам интеллектуальных отношений европейцев и мусульман, проблемам, “которые сегодня, так же, как и в XV в., нуждаются в серьезном и спокойном осмыслении”⁷⁹.

Историки не раз обращали внимание на актуальность для современного мира тех проблем, над которыми задумывались философы эпохи Кватроченто. Р. Швоебел в своей монографии “Тень полумесяца: ренессансный образ турка” совершенно справедливо отметил: “Понятно, что в свете современной истории и нашей сегодняшней заботы о мире на планете ученые склонны подчеркивать прагматические и доброжелательные подходы к турецкой проблеме в эпоху Ренессанса. Безусловно, идеи Хуана Сеговийского или Николая Кузанского ближе нашему поколению, чем идеи сторонников крестового похода”⁸⁰. Тем не

⁷⁶ *Balivet M.* Pour une concord... P. 36.

⁷⁷ СTr. CXLIV / I. 5.

⁷⁸ *Balivet M.* Pour une concord... P. 7, 9.

⁷⁹ *Ibid.* P. 36.

⁸⁰ *Schwoebel R.* The Shadow of the Crescent: The Renaissance Image of the Turk (1453–1517). N.Y., 1967. P. 225.

мене, с точки зрения Р. Швоебела, было бы ошибкой утверждать, что мирные или даже реалистические взгляды на турецкую проблему были широко распространены во второй половине XV в.

Подкупающую близость идей Хуана Сеговийского современному восприятию проблем диалога между религиями подчеркивает и Р. Саузерн. Взгляды испанского кардинала, с точки зрения исследователя, могут “затронуть за живое душу современного читателя”⁸¹. Но именно в этой “завораживающей близости” идей таких мыслителей, как Николай Кузанский, Георгий Трапезундский и Хуан Сеговийский, может таиться для историков серьезная опасность принять желаемое за действительное и приписать этим авторам те взгляды, которые они на самом деле не разделяли.

С нашей точки зрения, М. Баливе склонен рассматривать работы Георгия Трапезундского, Николая Кузанского и Хуана Сеговийского сквозь призму современных представлений о религиозной толерантности. Книга М. Баливе отражает определенное направление в современной науке. И это направление связано с именем великого французского востоковеда и общественного деятеля Луи Массиньона (1883–1962)⁸².

М. Баливе не раз ссылается в своей книге на работы Л. Массиньона. Кроме того, сфера научного поиска М. Баливе совпадает с научными интересами Л. Массиньона: оба исследователя уделяли большое внимание изучению общих для ислама и христианства теологических тем, а также истории культурных, политических и религиозных контактов представителей двух миров⁸³. Не случайно в названии своей книги, посвященной жизни шейха Бедреддина, М. Баливе упоминает имя суфийского мистика ал-Халладжа, личность и учение которого были одной из главных и любимых тем научных изысканий Л. Массиньона⁸⁴.

Исследователи творчества Л. Массиньона сходятся во мнении, что личная духовная позиция, научные изыскания и политическая деятельность ученого подготовили коренную переориентацию католицизма в его отношении к исламу: “Теологические аспекты массиньоновской интерпретации ислама можно принимать на веру или отвергать, с ними можно соглашаться или не соглашаться, но их необходимо уяснить, потому что без этого невозможно понять отношения современной католической мысли к исламу”⁸⁵.

Л. Массиньон не рассматривал ислам в качестве одной из христианских ересей; для него ислам был религией, обладающей самостоятельной ценностью и наделенной божественной благодатью. Исследователь принимал мусульманскую схему трех богооткровенных религий: иудаизма, христианства

⁸¹ Southern R.W. *Western Views of Islam in Middle Ages*. Cambridge, 1962. P. 91–92.

⁸² Выражаю свою признательность Р.М. Шукурову, который обратил мое внимание на возможное влияние идей Л. Массиньона на концепцию М. Баливе.

⁸³ Massignon L. *Parol donnée*. P., 1962; *Idem*. *Le Christ dans les Evangiles selon al-Ghazâli / Opera Minora*. T. 2. Beyrouth, 1963; *Idem*. *Mystiques musulmane et mystiques chrétienne au Moyen-Âge / Opera Minora*. T. 2.; Balivet M. *Romanie byzantine et pays de Rûm turc: Histoire d'un espace d'imbrication gréco-turc*. Istanbul, 1994; *Idem*. *Byzantins et Ottomans: relations, interaction, succession*. Istanbul, 1999.

⁸⁴ Massignon L. *La passion d'al-Hallâj, martyr mystique de l'Islam*. T. 1. P., 1922; Balivet M. *Islam mystique et révolution armée dans les Balkans Ottomans. Vie du cheikh Bedreddin le “Hallâj des turks” (1358/59–1416)*. Istanbul, 1995.

⁸⁵ См.: Журавский А.В. *Христианство и ислам: социокультурные проблемы диалога*. М., 1990. С. 48.

и ислама. Он считал, что христиане могут признать условный авторитет Корана и частично принять Мухаммада в статусе пророка. С точки зрения Л. Массиньона, учение Мухаммада было “восполнено” ал-Халладжем. Изучение суфизма приводит ученого к мысли, что ислам открыт для “действия благодати” и что в нем возможно “обращение изнутри”, которое исследователь противопоставляет “обращению в другую веру”⁸⁶.

Таким образом, Л. Массиньон полагал, что христиане и мусульмане должны прийти к религиозному взаимопониманию, а католическая церковь может и должна признать статус ислама как самостоятельной монотеистической религии⁸⁷.

Взгляды Л. Массиньона на ислам, безусловно, оказали влияние на концепцию М. Баливе. Но работы Л. Массиньона принадлежат своему времени, так же, как трактаты Георгия Трапезундского и его современников принадлежат эпохе Кватроченто. Поэтому интерпретация взглядов мыслителей конца средневековья на ислам нуждается во взвешенном и осторожном подходе.

Монография М. Баливе, без всякого сомнения, является значительным шагом вперед в исследовании попыток средневековых христианских авторов понять мир ислама и наладить с ним плодотворный диалог. Автор книги остается пока единственным специалистом, уделившим особое внимание комплексному анализу представлений Георгия Трапезундского об исламе. Этот факт стоит отнести к числу несомненных заслуг французского исследователя, так как Георгий Трапезундский, на наш взгляд, был незаслуженно обойден вниманием ученых. Не вызывает сомнения и то, что работы Николая Кузанского или письмо папы Пия II к Мехмеду Завоевателю удостоились большего внимания и были изучены на сегодняшний день гораздо подробнее, чем работы Георгия.

М. Баливе убедительно доказал, что попытки византийских и латинских авторов наладить диалог с миром ислама не были единичными и разрозненными явлениями, но, напротив, все они отражали общую тенденцию в мировоззрении интеллектуалов того времени. Более того, исследователь увидел проявление того же духа открытости и терпимости также и в турецкой среде. Таким образом, М. Баливе удалось обнаружить общность идей, характерную сразу для представителей трех миров: мира византийского, западноевропейского и тюркского.

Тем не менее очевидно, что в исследовании проблем, которым посвящена монография М. Баливе, еще рано ставить точку: они заслуживают тщательного изучения и, возможно, переосмысления.

⁸⁶ Там же. С. 50–51.

⁸⁷ Л. Массиньон стремился к тому, чтобы римско-католическая церковь изменила свою позицию в отношении ислама. Есть мнение, что дружба Л. Массиньона с римским папой Павлом VI, а также переписка с церковными иерархами во многом повлияли на обсуждение взаимоотношений католической церкви с мусульманами на II Ватиканском соборе. Там же. С. 52.