
Димитър Й. Димитров/D. J. Dimitrov

ВИЗАНТИЙСКОТО И ЗАПАДНОЕВРОПЕЙСКО
ВЪЗПРИЕМАНЕ НА ИСЛЯМА ПРЕЗ СРЕДНИТЕ
ВЕКОВЕ (ОПИТ ЗА СРАВНЕНИЕ)

*The Byzantine and Western European Perception of
Islam in the Middle Ages (an Attempt for Comparison)*

The present article is an attempt for division into periods of the main trends in development of the Byzantine attitude towards Islam. This attitude is connected with the cardinal doctrines of the Byzantine Christian Empire, but also influenced by the political relations and cultural interactions in the Eastern Mediterranean. Generally, the Byzantines knew more about the world of Islam when compared with their Western contemporaries. However, during the first centuries of mutual coexistence they accepted Islam more as a heresy of Christianity, than as a new religious doctrine. Polemical zeal was focused mostly on the Jews and Judaism. Later, especially after the IX century, two main trends became visible. For many Byzantine authors the Islamic world was the hostile other, different and dangerous religious, political and cultural entity. There existed, however, a more moderate line, connected with both political realities and cultural traditions. It is interesting enough that two Emperors (Manuel I Comnenus and Manuel II Palaeologus) were among the representatives of that more judicious and tolerant acceptance of the Islamic phenomenon. If a division into periods according to the perception of Islam is a difficult task for Medieval Western Europe, it is even more difficult in the Byzantine world with its diversion of cultural cross-influences and changing political fortunes.

Още през 60-те години на XX век британският историк Саутърн прави опит за периодизация на западноевропейското възприемане и осмисляне на исляма като феномен¹. Според него, в отношението си към исляма и неговите носители европейското средновековие би трябвало да се раздели на четири ясно обособени периода: на невежеството, на разума, на надеждата и на критическия поглед. Периодът на невежеството (*the age of ignorance*) обхваща времето от около 700-та година до Първия кръстоносен поход. Този период се характеризира със слаби или почти никакви познания за исляма и Близкия Изток, които са заместени от множество легендарни и полулегендарни разкази и тълкувания, в които презумптивната екзотика на Изтока, възприемана по-скоро негативно, е съчетана с

търсения и обяснения на феномена чрез вглеждане в написаното и подсказаното в Светото Писание. Есхатологично-апокалиптичните настроения са в разцвета си. При това Саутърн разделя този първи период на два допълнителни подпериода, доминирани съответно от невежеството на ограниченото пространство (до късния XI век) и невежеството на триумфиращото въображение (по време на Първия кръстоносен поход и непосредствено след него). Следва времето на разума, което покрива почти целия XII век. То започва с Уилям от Малмсбъри, който вече ясно разграничава монотеизма на исляма от политеизма на славяните, например, и знае, че Мохамед е пророк на тази вяра, а не обект на богочитание. Следва първият латински превод на Корана, осъществен от Робърт от Кетън през 1143 г. по иждивение на Клунийския абат Петър. Периодът обаче приключва, след като съдбата обръща гръб на кръстоносните творения на Изток, а образът на Саладин отново раздвижва въображението, както и страха. Идва времето на надеждата – малко неочаквано за всички, то е провокирано от монголските успехи срещу ислямския свят и с очакването на отец Йоан, който ще се появи със своята армия някъде от дълбините на Азия или Африка.

Саутърн обособява и още един последен период, който той нарича *the moment of vision*. Европейските XIV и XV век свидетелстват за едно по-критично вглеждане в себе си, в собствените слабости и грешки, което създава благоприятна почва за по-хладен и безпристрастен поглед към другия. Това е времето на Джон Уиклиф и Николай Кузански, чийто подход към исляма можем да наречем академично-критичен, и на изключителния, макар и у нас малко известен Хуан от Сеговия (ок. 1393 – ок. 1458), чийто нов превод на Корана е в много по-голяма степен съобразен с реалиите на арабо-ислямския свят, а повикът му за мирен диалог с ислямския свят е доста необичаен за епохата².

Наред с тази периодизация на Саутърн, биха могли да бъдат направени и много други, следвайки близки или различни принципи, по-обща гледна точка или по-конкретен анализ на съчиненията, които имат отношение към исляма и ислямския свят. Естествено се налага и въпросът: А как стоят нещата във Византия? Възможна ли е подобна периодизация? Можем ли да направим паралели със Западна Европа през Средновековието, или византийският свят демонстрира друг тип християнско отношение към исляма?

Византия първа се сблъсква с арабското нашествие през VII век, а съответно и с не съвсем изчистения, но твърде агресивен ранен ислям. Достатъчно е да си припомним няколкото арабски обсади на Константинопол през VII и VIII век, за да се убедим в опасното за християнския свят съчетание от религиозен ентузиазъм и виталност, характерна за младите политически формирания. Византия при Ираклий и неговите наследници води отчаяна битка за самото си съществуване и в крайна сметка губи голяма част от близоизточните си владения³. Любопитното е, обаче, че Византия така и не успява да осмисли войната срещу арабите от религиозна гледна точка. Ако във войните на Ираклий срещу персите религиозният

мотив присъства, създава се и своеобразна “кръстоносна” атмосфера, нищо такова не забелязваме в отбранителните военни действия срещу арабите-мюсюлмани. Дали византийското общество е уморено от силно идеологизирания конфликт със Сасанидска Персия и затова не успява адекватно да реагира на ислямската заплаха, е трудно да се каже. Във всички случаи и съвременните, и по-късните исторически източници, дори когато споменават за *неверните сарацини*, не влагат във войната отчетливо религиозен смисъл. За ромеите войната обичайно се води срещу араби (*сарацини*), не срещу поборници за друга вяра. Мюсюлманите от своя страна контактуват с християнските духовни предстоятели по места и като че ли с тях се разбират по-лесно, отколкото с военните губернатори. Нямаме никакви сведения духовенството да е надхвало населението на борба на живот и смърт срещу враговете на Христа. Софроний Йерусалимски е по-скоро изключение, но и той в крайна сметка не загива в бой срещу мюсюлманите, а е принуден да предаде свещения град.

Изправени пред арабско-мюсюлманското предизвикателство и духовния разкол, църковно-монашеските и светските интелектуални среди реагират по един малко очакван за нас начин – те насочват гнева и аргументацията си срещу йудаизма. Разбира се, йудеите традиционно се смятат за врагове на християните, а антийудейските настроения се засилват от началото на VII век нататък, доколкото йудеите помагат на персийските завоеватели в Близкия Изток. Император Ираклий насочил гнева си специално срещу йудеите в Йерусалим и Палестина, но едва ли можем да говорим за системни гонения – източниците не свидетелстват категорично в тази насока. По това време обаче възникват и първите за VII век антийудейски съчинения. След арабските успехи от 630-те нататък броят на тези съчинения се увеличава. Тук трябва да изтъкнем седем знакови полемики, които с относително голяма степен на сигурност могат да се отнесат към VII или ранния VIII: *Учението на новопокръстения Йаков* (*Doctrina Iacobi nuper baptizati*), *Трофеите на Божията Църква от Дамаск*, *Диспут срещу йудеите* (*Adversus Iudaeos Disputatio*, *Διάλεξις κατὰ Ἰουδαίωσι*), *Диалогът на Стефан от Босра*, *Диспутът на Грегенций* (*Disputatio Gregentii cum Herbano Iudaeo*), *Разговорът между Паписк и Филон* и псевдо-Атанасиевите *Въпроси към дукса Антиох* (*Quaestiones ad Antiochum Ducem*).⁴ Ние трябва да се съобразяваме с възможността за по-късни интерполации, но въпреки всичко основното ядро от тези и информация в тях датира от смутното време на последната византийско-персийска война и последвалите я арабския завоевания. Седемте полемични съчинения си приличат много, доколкото представят диспут между йудей и християнин (или покръстен йудей, каквто е случаят в *Doctrina Iacobi*). Християнските събеседници са изправени пред нелеката задача да защитават правотата на своята вяра и богоизбраността на християнската империя пред очевидния факт на нейния (временен по презумпция) провал. Те се чувстват призвани да обосноват предимствата на християнската вяра пред всички останали заблудени и опасни лъжеучения и лъжемесии, както и да потвърдят принадлеж-

ността си към библейската (включително и старозаветна) традиция. Към тези седем антийудейски полемики трябва да прибавим и още съчинения, чието датиране е под въпрос: *Апологията срещу йудеите относно светите образи* на Леонтий от Неаполис (става дума за повече, включително не достигнали до нас полемични слова), анонимният *Диалог между Тимотей и Аквила*, полемиките на Георгий Кипърски, антийудейският *Диалог* на Сергей Стилиит (вероятно от VIII век) и късният монофизитски трактат срещу йудеите на Дионисий бар Салиби (XII век). Споменатите полемични съчинения от VII и първата половина на VIII век защитават иконопочитанието срещу йудейските атаки, които се позовават точно на старозаветните забранителни текстове. И до днес стои отворен въпросът дали тези антийудейски слова, трактати и диалози не са всъщност завоалиран отговор на предизвикателствата на исляма? Разбира се, тук допираме до сложния въпрос за характера на ранния ислям и възможността той да бъде идентифициран с йудаизма. Във всички случаи йудеите са проблем за християнското общество и християнската Империя, в Близкия изток техният брой е все още значителен, а трудностите и отстъпленията само засилват настроенятията срещу тях. Важна роля в това отношение изиграва персийската окупация на ромейския Близък изток и склонността на йудейското население към колаборационизъм в ущърб на християните. В едно от своите писма Максим Изповедник търси отговорността за арабските завоевания у йудеите и йудаизма⁵. За Псевдо-Себеос раждащият се ислям е продължение на йудаизма. Антийудейски по дух и мотивация са и проповедите на Андрей Критски (първите десетилетия на VIII век)⁶.

Що се отнася до арабите, те са добре познати в Близкия изток, бедуинските набези – също. За Теофан и Никифор това са просто старите сарацини, към които ромеите винаги са питаели смесени чувства. Близкоизточното обществено мнение през VII век не успява да осмисли представителите на исляма като борци за нова вяра и откровени врагове на християните. Св. Димитър спасява град Солун от “безбожните” авари и славяни, но във войната срещу арабите нямаме такъв пример. Едва към края на VII век се появяват първите опити на Изток за осмисляне на станалото, но в литература с преобладаващи есхатологично-апокалиптични мотиви.

Първият византийски авторитет по отношение на исляма безспорно е Йоан Дамаскин, който живее в Близкия изток, извън границите на Ромейската империя, и дори за известно време заема висок пост в Омаядския халифат⁷. Йоан обаче причислява исляма към християнските ереси. В каталога от ереси, част от неговото съчинение *“Извор на знанието”*, ислямът присъства като 101-та ерес веднага след автопроскоптите (крайна монашеска секта) и преди иконоборците⁸. Като оставим настрана съчиненията, при които авторството на Дамаскин се поставя под съмнение или е категорично отхвърлено, това е единственото сравнително по-сигурно (заради възможните по-късни интерполации) сведение на известния православен богослов за исляма. В него се забелязват две тенденции, които ще присъстват трайно в по-късната византийска литература и ще предопределят отношението на ромеите и

много други християнски общности към исляма. На първо място, “заблуждаващата людетe религия на исмаилитe”, проповядвана от “псевдопророка Мохамед” (ψευδοπροφήτης..Μάμεδ), е зловредно проарианско отклонение от истинната вяра. Йоан включително лансира тезата за арианския монах, учител и наставник на Мохамед. Разглеждането на исляма като секта или ерес, предвестваща Антихриста, но свързана с библейската традиция и Предание, ще остане традиционно за мнозина ромеи – дори и през XII век император Мануил I Комнин ще гледа на вярата на Мохамед като на странно видоизменение на Божието послание, заключено в Пето-книжието⁹. От друга страна, в изложението на Дамаскин залягат редица виждания, легендарни и полулегендарни, екзотични и не дотам екзотични сведения, които ще се повтарят многократно в полемичната антиислямска литература на Изток и на Запад – за “загубеното” поколение на Агар и Исмаил, за култа към Афродита и камъка Кааба, за грубо материалното и бездуховно възприемане на Божественото, за многоженството, порока и похотливостта.

Дамаскиновият “прочит” на исляма ще бъде доразвит от автори като Теодор Абу Кура и Никита Византиос. Абу Кура (VIII–IX век) пише своите съчинения на гръцки и арабски език и, подобно на Йоан Дамаскин, живее в ислямска среда. Той е първият достигнал до нас автор, който се заема сериозно със задачата да полемизира с исляма и да отбива нападките срещу християнската вяра и богословие¹⁰. Подобна задача си поставя през IX век и Никита Византиос, който пише в Константинопол, в обкръжението на император Михаил III, едно пространно опровержение на исляма¹¹. Въпреки всички волни и неволни грешки, зловни закачки и преднамерено пропагандни интерпретации, Никита използва някакъв превод на Корана (твърде вероятно е този превод да е негов), което придава тежест на неговото начинание, особено ако то бъде сравнено с понякога поразяващата неосведоменост на авторите от Западна Европа през този период.

Линията на византийската антиислямска полемика е продължена от автори като Георги Монах (глава 35 от неговата *Хроника*), Льв Хиросфакт, Аретас Кесарийски, император Константин VII Порфирогенет (в “*За управлението на империята*”), Евтимий Зигавин (Δογματικὴ Παροπλία, 28 книга *Срещу сарацините*), Евтимий Монах, Вартоломей Едески, Никита Хониат (Θησαυρός Ορθοδόξου Πίστεως, 20-та книга), а в късновизантийската епоха – от бившия император Йоан Кантакузин (монах Йоасаф), Димитър Кидон (преводач на книгата на доминиканския монах Риколдо да Монте Кроче – *Improbatio Alcorani*), император Мануил II Палеолог, Георги Сфранцес, Дука и др. Забележима е известна промяна във възприемането на исляма – от ерес той вече се превръща в своеобразна антирелигия, безчестие (ἀσεβεία), безверие (ἀπιστία) и беззаконие (ἀνομία). Тук обаче трябва да направим важно уточнение. След Манцикерт (1071 г.) турците, а не арабите, се превръщат в основния проблем за Ромейската империя на Изток. С течение на времето селджуките, а след това и османците, вземат инициативата в свои ръце и Византия е принудена да премине в отбрана, изоставяйки дори някои от идеологическите си

постулати, които не съответстват на новите реалности. У автори като Теодор Метохит (ок. 1270–1332), например, турската опасност се разглежда вече отделно от исляма като проблем. Четейки Метохит (и най-вече неговия трактат "За скитите"), човек остава с впечатлението, че турците са езически племена, наследници на някогашните скити и хуни, а тяхната поява на историческата сцена е резултат от тази толкова антична по своя характер представа за цикличното историческо време, управлявано от съдбата (τύχη), и толкова библейската идея за редуването на *царствата*. Всъщност тезата, че мюсюлманските войски са просто "варвари", чиято основна цел се заключава в плякосването, а вярата стои на заден план, е заложена още в *Тактиката* на император Лъв VI – това е теза, типична по принцип за римо-византийското светоусещане и отношение към *варварската периферия*. За Йосиф Вриений през XIV век проблемът е по-скоро в безбожието на самите ромеи, които са загърбили правилата на християнския живот и са се отдали на разгул и безчестие. Турско-ислямската заплаха се разглежда като изпратено от Бога наказание за ромейските (и християнските като цяло) грехове¹².

Наред с антиислямската полемика и нарастващата нетърпимост към ислямския феномен от VIII–IX век нататък, бихме могли да разграничим и друга линия, много по-умерена и прагматична. Тя е свързана най-вече с официалната (и неофициална) политика и дипломатия, където куртоазията много често съжителства с добро познаване на реалностите, възприемане на ислямския свят като *fait accompli* и извличане на полза от отношенията с него. Официалната кореспонденция на най-високо ниво е засвидетелствана поне от времето на император Лъв III (717–741) и арабския халиф Омар II (717–720)¹³. Въпреки войните с арабите, император Теофил е настроен положително към арабската култура и дори следва близоизточни обрзаци при строежа и украсата на новия си дворец в ромейската столица. Константинопол и Багдад си съперничат по блясък и разкош както и по развитието на това, което днес бихме нарекли научно-техническа мисъл. В началото на X век в Константинопол има джамия, както разбираме от писмата на патриарх Николай Мистик до багдадския халиф¹⁴. Не са редки и случаите на преминаване от исляма към християнството. През късния XI век селджукският вожд Кутулмъш приема християнството заедно с някои от синовете си, а споменът за това събитие е запазен в името на манастира Кутлумуш на Атон. Създаден е и нарочен ритуал за покръстване на мюсюлмани, които следвало да произнесат 22 анатемии срещу исляма, които влизат в *Катехизиса*. Историкът Никита Хониат е описал подробно скандала, който неволно предизвиква император Мануил Комнин в желанието си да отмени последната анатема, насочена срещу Бога на мюсюлманите. Намерението на императора е да улесни преминаването на мюсюлмани към християнството, но и да изправи едно недоразумение – ако Богът на Стария Завет е един и същ за християни и мюсюлмани, то тази анатема по най-абсурден начин е отправена срещу самия Господ Творец. Мануил предлага два поредни *томоса*, които срещат сериозната опозиция на патриарха Теодосий Ворадиот и почти цялата църковна йерархия.

При този интересен инцидент ставаме свидетели на две коренно различни позиции: за Мануил и неговите поддръжници (а както разбираме от Никита Хониат, такива не липсват) учението на Мохамед е отклонение от единната библейска традиция, която все пак предполага наличието на един и същ Бог. За противниците на Мануил, сред които е и Хониат, ислямът е абсурдна и демонична псевдо-религия, лъжливо учение, което не заслужава въобще да бъде наричано богословие (τοῦ Μωάμετ μωρολογίας οὐ γὰρ ἄν εἴποιμι θεολογίας) и което почита един груб и материален бог. В случая се повтаря една стара грешка в превода – арабската дума *самад* (вечен, солиден) се превежда на гръцки като ὀλόσφυρος (твърд, груб, метален). Особено краен в изказа си е известният солунски митрополит Евстатий, който на един от синодите заявява: “Не бих сметнал никога за истинен бог един педераст, подобен на камила, предводител и учител на всякакви гнусни и отвратителни дела” (εἰ θεὸν ἀληθινὸν τὸν παιδεραστὴν ἀκὶ καμηλώδη καὶ πάσης πράξεως μυσαραῶς ἕφηγητὴν καὶ διδάσκαλον). Мануил също държи на своето и само неговата смърт през септември на същата 1180 г. предотвратява продължаването на скандала и дава козове в ръцете на “църковната партия”¹⁵.

Официалната политика на Византия към ислямския свят през XI и XII век е пряко обвързана с византийското отношение към кръстоносните походи като теория и практика¹⁶. Всъщност Първият кръстоносен поход предизвиква шок в ромейските предели, добре описан и изразен от Ана Комнина в нейната “*Алексиада*”. Верската ревност е позната на ромеите още от времето на първите сблъсъци с исляма, но въпреки някои елементи на “кръстоносна” атмосфера през VII и X век, Византия изгражда една доста по-умерена и прагматична позиция по отношение на източните си съседи. За ромеите отношенията с ислямския свят са много често въпрос на оцеляване. Борбата с “неверниците” се води както на бойното, така и на дипломатическото поле и нейната цел не е унищожаването на исляма като религия и цивилизация, а дефинирането и поддържането на определено равновесие на силите. Призивите на един Бернар от Клерво за масово изстребване на неверниците не намират поддръжници във византийския свят. За византийците войната е по-скоро необходимо зло, а логиката на цялата имперска политика е дефанзивна – християните и християнството трябва да се защитават, когато са заплашени, но без излишна агресивност и свръх-амбиции. Религиозните концепции, дори когато са открито враждебни и нетолерантни, в повечето случаи отстъпват на политическия реализъм, плод на ежедневното съжителство между двете верски системи. Епосът “*Дигенис Акритас*” (X–XI век) е добър пример за това, как враждебността се съчетава със, или дори отстъпва на, съжителството и неминуемата културна симбиоза в граничния за двете религии и цивилизации регион. За византийските управници от края на XI век нататък изглежда нелепо да се атакува Йерусалим, при условие, че Мала Азия е в ръцете на турците, а Балканите са заплашвани от множество врагове, включително и християни. На Изток Византия използва противоречието между отделните мюсюлмански държави, като привлича някои от тях за съюзници и с

тяхна помощ воюва срещу другите. Тази прагматична византийска политика (и светоглед), влиза неминуемо в конфликт с духовно-политическите планове и амбиции на Западна Европа и Папството. Така с течение на времето на Запад, както и сред латинските държавици на Изток, се изгражда образът на *схизматичната* империя, враг на кръстоносното дело и предател на християнската кауза. Същевременно Византия в по-голяма степен, в сравнение със западния свят, трябва да се занимава с ислямската агресия от Изток, този път в лицето на турските нашественици.

Една от късновизантийските полемики с исляма прави особено впечатление. В края на XIV век (вероятно през зимата на 1391 срещу 1392 г.) император Мануил II пребивава в Анкара, вече като османски васал. Там той влиза в полемика с представител на местната интелигенция, известен само с длъжността си на мюдерис (μουτєρίζης)¹⁷. Макар и редактиран по-късно, текстът е запазил голяма степен на автентичност, пресъздавайки диалога между двама учени мъже. Мануил защитава категорично принципите на християнската вяра и светоглед, но с внимание и умереност в изказа, естествени предвид обстоятелствата, че полемичната дискуссия се развива в мюсюлманско обкръжение, а в чисто политически смисъл византийският василевс представлява слабата страна. Въпреки това той излага аргументите, познати от предишни полемики, систематизира ги и ги представя по начин, който да убеждава, а не назидава, да направи ответната страна възприемчива, а не просто да “бичува”¹⁸. С Мануил Палеолог се поставя краят на една дълга традиция в полемичния дискурс с исляма, и то по най-добрия възможен начин – чрез потискане на крайностите и грубите квалификации, с използване на многовековния гръко-византийски опит в диалога, с добро познаване на собствените аргументи, както и тези на опонента. През следващите десетилетия проблемът за унията с Папството за пореден път нагорещява страстите и като че ли изоставя “ислямския казус”, макар че османците са пред Константинопол. Историкът Критовул вече гледа на историята от перспективата на османската държава, а *мегадуксът* Лукас Нотарас отправя знаменитите думи: “Бих предпочел наред Града да видя турска чалма, отколкото латинска митра”. Макар че това изказване издава повече омразата към Запада, отколкото туркофилия (самият Нотарас е екзекутиран по заповед на султана Мехмед II Фатих), то е показателно за насочеността на полемичния дух в тези последни дни и години от съществуването на империята. Други, като Георги Гемист Плитон, се обръщат към древна Елада и езическите традиции, сякаш в опит да избягат в друго време и други реалности.

По отношение на възприемането на исляма периодизацията във Византия е още по-трудна в сравнение със средновековна Западна Европа. В рамките на полемичната литература се забелязват паралели, общи *топоси* и заемки. Наред с тях има и много различия. Византия по-рано в сравнение със Западния свят се сблъсква с исляма, и то в контекста на една многовековна източна политика, наследена от елинистическия и римския свят. Това пречи на Византия да приеме учението на

Мохамед и неговите последователи като нова религиозна система, а по-скоро се опитва да го включи към познатия и дълъг списък от християнски ереси. Тук “грешката” се дължи на познаването, а не на непознаването, както е в ранносредновековна Западна Европа. За ромеите Мохамед е повече политически обединител, размирник и носител на нова ерес, а не пророк на нова вяра, нито пък екзотичен “туру” и обект на нов сатанински култ. Бедите, сполетели империята във войната с арабите, в началото се обясняват с еврейската “напаст” и йудаизма. По-късно, с отрезвяването и възприемането на новото статукво, във Византия се формират две основни тенденции по отношение на исляма и свързаната с него цивилизация. От една страна, това е полемичната традиция, в която защитата на християнството е съчетана с критики към ислямските религиозни концепции и модели на житейско поведение – критики, които понякога са гарнирани с лъжливи интерпретации и откровени измислици. Другата линия на поведение и отношение е свързана предимно с официалната политика на най-висше ниво, която се стреми да поддържа *modus vivendi*, да избягва войните, когато може, и да използва едни мюсюлмански държавици срещу други, когато се налага. За хора като Мануил I Комнин ислямът, макар и грешен като учение и практика, има своите корени в библейската традиция, доколкото почита Бога на Стария Завет. Що се отнася до граничните с ислямския свят райони, почти перманентните военни действия не са непреодолима пречка за културен и стопански обмен, а местното население е по-възприемчиво към културна и дори религиозна симбиоза – това също е фактор в иначе сложния казус с ислямизацията на Мала Азия от XI век нататък.

След късния XI век ситуацията се променя. Византия преминава предимно към отстъпление по отношение на ислямския свят и търси съюзници на Запад. Кръстоносните походи и политиката на Папството, вече от позиция на силата, нагнетяват отношенията между двата дяла на християнството и предизвикват пълното му разделение на католически Запад и православен Изток от XIII век нататък. В тази сложна обстановка някои късновизантийски интелектуалци предпочитат да снемат религиозния проблем от дневен ред и да секуларизират междудържавните отношения и проблеми със западния и източния свят – Теодор Метохит и Плитон са двама видни представители на тази *филеленистическа* тенденция, която търси в езика и моделите на миналото изход от несполуките на настоящето. Други, между които двама императори (Йоанн Кантакузин и Мануил II Палеолог) и двама видни богослови (Григорий Палама и Йосиф Вриений) продължават полемичната традиция, натоварена с апологетика срещу доминантния вече ислям, но с дълбочина, рационалност и умереност, каквито трудно можем да срещнем в предишните епохи¹⁹.

БЕЛЕЖКИ

¹ **Southern, R. W.** *Western Views of Islam in the Middle Ages*. Harvard University Press: 1978, първо издание от 1962 г.

² Southern, *Western Views*, с. 86–92; **Mann, J. D.** *Truth and Consequences: Juan de Segovia on Islam and Conciliarism*. – В: *Medieval Encounters*. Brill: 2002, 8, с. 79–90.

³ Едно от най-добрите изследвания за ранните арабски нашествия в Близкия Изток и византийската реакция срещу тях е книгата на **Kaegi, W.** *Byzantium and the Early Islamic Conquest*. Cambridge, 1992.

⁴ Виж моята книга *Тъмните векове на Византия*. В. Търново, 2005, с. 161–168, с подробен коментар и бележки. За византийските текстове, свързани с исляма, виж изданията на Théodore Khoury – *Les théologiens byzantins et l'islam*. Beyrouth, 1966 и *Polémique byzantine contre l'islam, VIII–XIII s.* Leiden, 1972.

⁵ Максим Изповедник, писмо 14, PG 91: 537–41; **Laga, C.** *Judaism and Jews in Maximus Confessor's works. Theoretical controversy and practical attitude*. – В: *Byzantinoslavica* 1990, 51, с. 177–188.

⁶ **Brubaker, L., Haldon, J.** *Byzantium in the Iconoclast Era (ca. 680–850): The Sources*. Aldershot, 2001, с. 123–126, с позоваване на значителна по обем литература.

⁷ За живота, творчеството и философско-богословското наследство на Йоан Дамаскин е натрупана значителна по обем литература. От критичните издания на текстовете на Дамаскин особено внимание заслужава изданието на **Kotter, P. B.** *Die Schriften des Johannes von Damaskos*. vols. I–III. Berlin, 1969–1975. На български език виж **Каприев, Г.** *Византийската философия*. София, 2001, с. 115–164.

⁸ В някои ръкописи е под номер 100, веднага след монотелитите. Виж **Mayendorff, J.** *Byzantine Views of Islam* – В: *Dumbarton Oaks Papers* (1964), 18, стр. 113–132.

⁹ **Хониат, Никита**. История 213–220. **Van Ditten, J.** *Nicetae Choniatae Historia*, Berlin. New York, 1975.

¹⁰ PG 97, cols. 1461–1609; **Lamoreaux, J.** *The Biography of Theodore Abu Qurrah Revisited*. – В: *Dumbarton Oaks Papers*, 2002, 56, 25–40.

¹¹ PG 105, cols. 669A–805; **Meyendorff**, *Byzantine Views of Islam*, с. 121–122.

¹² **Vryonis, Sp.** *Byzantine Attitudes toward Islam during the Late Middle Ages* – В: *Studies on Byzantium, Seljuks and Ottomans* (Malibu, 1981), vol. II, VIII (с. 263–286); **Ševčenko, I.** *The Decline of Byzantium Seen Through the Eyes of Its Intellectuals* – В: *Dumbarton Oaks Papers*. 1961, 15, с. 169–186; Тактика 18.128–32, PG 107, cols. 976–7.

¹³ **Meyendorff**. *Byzantine Views on Islam*, с. 125–127.

¹⁴ PG 111, cols. 309C–316C. Твърде възможно е първата джамия в ромейската столица да е построена с разрешението на император Лъв III (717–741) – виж **Ziaka, A.** *Le regard de la recherche grecque contemporaine sur la découverte de l'islam par le monde byzantin (VIII–XIV s.)*. – В: <http://www.persocite.com/pmm/ziaka.htm> (19 декември 2007 г.), с. 2.

¹⁵ **Хониат**, История 213–220, Van Dieten.

¹⁶ За сложните връзки и взаимоотношения между Византия, кръстоносците и блискоизточния свят виж **Charanis, P.** *Byzantium, the West, and the Origin of the First Crusade* – В: *Byzantion*, 1949, 19, с. 17–37; **Lilie, R.-J.** *Byzanz und die Kreuzfahrstaaten*. Munich, 1981; **Cowdrey, H. E. J.** *The Gregorian Papacy, Byzantium and the First Crusade*. – В: *Byzantinische Forschungen*. 1988, 13, с. 145–169; **Shepard, J.** *Aspects of Byzantine Attitudes*

and Policy towards the West in the Tenth and Eleventh Centuries. – В: Byzantinische Forschungen 1988, 13, с. 102–115; **Magdalino, P.** The Byzantine Background to the First Crusade (Toronto: Canadian Institute of Balkan Studies, 1996), с. 1–25. Виж и The Crusades from the Perspective of Byzantium and the Muslim World (eds. Laiou, A. E. and Mottahedeh, R. P.), издание на Dumbarton Oaks Research Library and Collection (Washington D. C., 2001), особено статиите на **Kazhdan, A. P.** Latins and Franks in Byzantium: Perception and Reality from the Eleventh to the Twelfth Century, с. 83–100 (публикувана посмъртно) и **Dennis, G. T.** Defenders of the Christian People: Holy War in Byzantium, с. 31–39. Денис за пореден път аргументира тезата, че *свещената война* не съществува във Византия нито като теория, нито като практика – теза, която споделя и авторът на настоящата статия. За друго мнение виж **Вачкова, В.** Традиции на свещената война в Ранна Византия. София, 2004.

¹⁷ **Khoury, Th.** Manuel II Paléologue. Entretiens avec un musulman. Paris, 1966.

¹⁸ Любопитно е, че именно един аргумент на Мануил Палеолог, акцентиращ върху войните и бедите, които Мохамед е предизвикал с учението си, бе цитиран от настоящия папа Бенедикт XVI по време на речта му в Регенсбург и предизвика бурни реакции в ислямския свят.

¹⁹ За една малко по-различна периодизация виж **Ziaka, A.** La recherche grecque contemporaine et l'islam. Lille, 2002. Гръцката изследователка обособява три периода: VII–VIII век (ислямът се възприема като християнска ерес, по-слабо атакувана в сравнение с други ереси и с йудаизма); IX–XIII век (време на остър идеологически конфликт с исляма); XIV–XV век (по-мекото и приятелско /?/ отношение към исляма). За различните аспекти на реципрочния ислямски поглед върху Византия виж **El-Cheikh, N.** Byzantium through the Islamic Prism from the Twelfth to the Thirteenth Century – В: The Crusades from the Perspective of Byzantium and the Muslim World. Washington, 2001, 53–69.