

Протопресвитер

ИОАНН МЕЙЕНДОРФ

ВИЗАНТИЙСКИЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ ОБ ИСЛАМЕ

Никаких сведений об учении ислама в византийской литературе до начала VIII в. нет. Известно, что духовная и интеллектуальная встреча Мухаммеда и первых поколений его последователей с христианством была встречей не с государственной православной Церковью, а с монофизитскими и несторианскими общинами, которые составляли большинство христианского населения в Аравии, Египте, Сирии и Месопотамии. До конца эпохи Омейядов эти сирийские и коптские христиане были главными и на практике единственными представителями христианской веры в халифате. И благодаря посредничеству этих общин, а часто с помощью двойного перевода — с греческого на сирийский и с сирийского на арабский, — арабы впервые познакомились с произведениями Аристотеля, Платона, Галена, Гиппократ и Плотина. Среди монофизитов и несториан арабы нашли много управителей, дипломатов и торговцев, тех, кто желал помочь в строительстве империи и часто предпочитал, по крайней мере поначалу, приспособиться к мусульманскому игу, нежели страдать от притеснения, которое было судьбой всех религиозных диссидентов в православной византийской империи.

Первая встреча ислама с православным христианством состоялась на поле битвы, во время войн, в которых, начиная с VII в., арабы противостояли греческим императорам. Таким образом, обе цивилизации, стоявшие лицом к лицу, основывались каждая на своей религиозной идеологии, и каждая из сторон истолковывала отношения и действия другой как обусловленные религией. Так, если Коран призывал к священной войне против "тех, кто приписывает Богу неких сотоварищей" — то есть христиан, верующих в Троицу, — то византийцы, вслед за св. Иоанном Дамаскиным, отплатили пониманием ислама как "предвестника Антихриста". Но, как бы ни были резки эти утверждения, как бы ни был фанатичен призыв к священной войне, постепенно осуществлялось лучшее взаимопонимание благодаря усилиям дипломатии, необходимости сосуществования на территориях со смешанным населением и спокойному размышлению образованных умов.

Моя цель состоит в исследовании встречи Византии и ислама в сфере религии. Ограниченность объема не позволяет мне сделать более, чем предложить несколько примеров, иллюстрирующих различные позиции византийцев по отношению к вере ислама. Эти примеры будут взяты из четырех видов документов:

- 1 — полемическая литература;
- 2 — канонические и литургические тексты;
- 3 — официальные послания византийских сановников к мусульманским сановникам;
- 4 — агиографические материалы.

Имя Иоанна Дамаскина обычно возглавляет всякий список христианских анти-мусульманских авторов.

Согласно традиции, преп. Иоанн принадлежал к богатой дамаскской семье Сергия Мансура, чиновника византийского финансового управления в Дамаске, участвовавшего в переговорах с арабами о капитуляции города в 635 г. Он сохранил свою должность при новом режиме и передал ее потомкам. Преп. Иоанн, согласно той же традиции, был его внуком. После исполнения в течение некоторого времени своих обязанностей, он удалился в монастырь св. Саввы в Палестине и стал одним из наиболее известных богословов и гимнографов греческой Церкви.

Если бы мы приняли эту версию, информация о том, что Иоанн принадлежал к арабской администрации времен Омейядов и поэтому знал арабскую цивилизацию из первых рук, была бы очень ценна для нас. К сожалению, эта история по большей части основана на арабском жизнеописании XI в., которое в остальном вызывает сомнение своей легендарностью. Более ранние источники — намного сдержаннее. Феофан рассказывает нам, что отец Иоанна был "Великим логофетом" (то есть хранитель печати, — высокая должность в империи и халифате — *Пер.*), во время правления халифа Абдул-Малика (685—705); возможно, это означает, что он заведовал сбором налогов с христианской общины.

Подобный пост не подразумевал бы с необходимостью глубокое знакомство с арабской цивилизацией. Деяния седьмого Собора, как кажется, наводят на мысль, что Иоанн наследовал отцовский пост, ибо его уход в монастырь св. Саввы сравнивается там с обращением апостола Матфея, который перед тем, как стать последователем Христа, был "мытарем", то есть "собирателем налогов".

Так как доступная нам информация о жизни Иоанна очень скудна, мы можем составить точное представление о его мыслях и взглядах на ислам только из его сочинений. К сожалению, при близком рассмотрении его работ обнаруживается очень мало сочинений, связанных с исламом. Йоханнес М. Хук (Johannes M. Hoesck) в своем критическом анализе традиции рукописей Дамаскина, упоминает четыре работы, связанных с именем Иоанна и имеющих отношение к исламу:

1. Глава из *De haeresibus "О ересях"*, каталога ересей, который является частью главной работы преп. Иоанна Дамаскина "Источник знания" и основан на сходной компиляции, набросанной в V в. св. Епифанием Кипрским. Ислам довольно неожиданно определяется как христианская ересь и в печатном издании стоит под сто первым номером. За ним следует описание секты "Autoproscoptai" (своеобразное течение в среде христианского монашества), а предшествует исламу параграф об иконоборцах. В некоторых рукописях ислам значится под номером 100 и следует сразу за монофелитами (номер 99).

2. "*Диалог между сарацином и христианином*", соединение двух малых трактатов, оба из которых также были найдены под именем Феодора Абу-Курры, автора, о котором будет сказано ниже. "Диалог" был дважды опубликован под именем преп. Иоанна Дамаскина, раз Лекъеном и раз Галландусом; оба издания были воспроизведены в Мине.

3. В другом диалоге, где имя Абу-Курры стоит в заголовке, тем не менее специально упоминается, что Феодор написал его "с голоса Иоанна Дамаскина" — "техническое" выражение, недавно убедительно исследованное М. Ричардом (M. Richard), означает "в соответствии с устным учением" Иоанна Дамаскина. Настоящий же автор здесь, очевидно

Абу-Курра, и фактически "Диалог" был найден также в некоторых рукописях без какого-либо упоминания преп. Иоанна Дамаскина.

4. Четвертое антимусульманское сочинение, приписываемое Иоанну — никогда не публиковавшееся арабское "Опровержение", которое никогда и не исследовалось.

Из всех этих текстов наиболее достоверной выступает глава об исламе в *De haeresibus*. Но даже и в этом случае выражаются сомнения в отношении ее подлинности, а цитаты из Корана признаются некоторыми исследователями позднейшими вставками.

Поэтому каков бы ни был результат дальнейшего критического исследования антиисламских сочинений, приписываемых преп. Иоанну Дамаскину, по-видимому, его вклад в историю византийской полемики с исламом незначителен. Если кто-то и допустит аутентичность этих сочинений даже частично, хронологически они, как это будет ясно ниже, не были наиболее ранними из работ, написанных на эту тему византийским автором. Богословски они не много добавляют к бесспорной славе Иоанна Дамаскина, защитника иконопочитания, автора первого систематического *Изложения православной веры* и одного из самых одаренных гимнографов восточного христианства. Изучение литургических текстов, приписываемых преп. Иоанну Дамаскину, решительно подтверждает впервые полученное от чтения главы об исламе в *De haeresibus* впечатление об Иоанне, который, живя в христианском гетто, сохраняет нетронутой византийскую политическую и историческую перспективу. В своих песнопениях он молится за победу императора над его врагами¹; он надеется, что через заступничество Богородицы император попреет своей стопой варварские народы². Он не испытывает недостатка в упоминании *stauropagos anax* ("крестоносного властителя" — *Пер.*) как щита, защищающего Христово наследие от "хульных" врагов³. И нет никакой двусмысленности в идентификации этих врагов: они — "измаильтеския люди <...> борющиеся ны", и Богородицу просят положить их под стопу "люبوبлагочествующего" императора.

Умом и сердцем преп. Иоанн все еще живет в Византии. Тот факт, что император — чье победное возвращение на Ближний Восток он с надеждой ожидает — тем временем впал в иконоборческую ересь, значит для него гораздо больше, чем верования арабских завоевателей. И, разумеется, он значительно лучше осведомлен о событиях в Константинополе, чем об исламе.

Даже если в конце концов будет доказано, что последняя, 101 глава из *De haeresibus*, которая содержит цитаты из Корана, не является позднейшей вставкой, это еще не обеспечивает ясного свидетельства того, что Иоанн в действительности *прочел* Коран⁵. Все знание об исламе, прямое или косвенное, которое выказывает преп. Иоанн, относится только к четырем сурам — второй, третьей, четвертой и пятой — и к устным мусульманским преданиям, особенно к тому, которое связано с поклонением Каабе в Мекке; для Иоанна — это предлог для осмеивания исламских легенд о верблюде Авраама, привязанном к этому священному камню. Знание устных арабских преданий, иногда более древних, чем сам ислам, выказываемое преп. Иоанном и другими византийскими полемическими авторами, — возможно, одна из интереснейших сторон того типа литературы, который мы сейчас исследуем; в то же время это иллюстрирует случайный и поверхностный характер их знакомства с исламом. Легендарные банальности об истоках ислама повторяются разными авторами по-разному. Я упомяну лишь один пример, который показывает, что преп. Иоанн не был здесь осведомлен лучше других греков. Иоанн говорит о доисламском культе Афродиты (называемой арабами *Naber* или *Nabar*) в Мекке, который сохранился в форме поклонения священному камню Каабе¹. То же самое упоминается Константином Багрянородным в *De administrando imperio*¹. Вот что пишет

Константин: "Они также молятся звезде Афродиты, которую называют Koubar, и выкрикивают свои мольбы "Alla oua Koubar, то есть, Бог и Афродита. Ибо они называют Бога 'Alla, oua употребляют для союза и, и зовут они звезду Koubar. Таким образом, они говорят 'Alla oua Koubar".

Дело исследователей арабской культуры — сообщить нам, какую ценность представляет это императорское проникновение в сферу этимологии, которое, очевидно, параллельно текстам Дамаскина, хотя и независимо. Традиционный мусульманский призыв *Allahu akbar* — "Бог велик" — на которое очевидно и ссылаются здесь, ставил в тупик византийских авторов начиная с VIII в. Около 725 г., то есть до времени преп. Иоанна Дамаскина, Герман Константинопольский также упоминает "сарацин, живущих в пустыне, обращавшихся к неодушевленному камню, взывая к так называемому Hobar. Иоанн Дамаскин отождествляет Hobar или Haber (он употребляет эти две формы) как с самой Афродитой, так и с Каабой, которая, согласно его мнению, представляет голову языческой богини. В IX в. Никита также говорит об "идоле Hobar", представляющем Афродиту. То, что некий культ Утренней Звезды существовал среди арабов до появления ислама, кажется несомненным, и это было известно византийцам, пытавшимся, конечно, найти в исламе следы язычества. Однако пример с Афродитой подтверждает, что преп. Иоанн Дамаскин не добавил ничего существенного к той информации об исламе, которая была уже доступна византийцам, его современникам, и просто употребил принятый аргумент, который подходящим образом подтверждал византийское убеждение в том, что арабы "погрязли в распутстве".

С другой стороны, как мы уже отмечали, преп. Иоанн перечисляет ислам среди христианских ересей. Это отношение к исламу основывалось на том факте, что Коран допускает признаки Откровения как в иудаизме, так и в христианстве. Иоанн и его современники склонялись поэтому к тому, чтобы применить к исламу критерий христианского православия и уподобить ислам христианской ереси, уже осужденной. Итак, Мухаммед был арианином, потому что он отрицал божественность Логоса и Святого Духа; отсюда возможно, что легенда Мухаммеда была привнесена в христианскую религию монахом-арианином. Действительно, в контакт раннего ислама с христианством были вовлечены монофизитские и несторианские общины, но, конечно, не ариане, и имя приписываемое Иоанном мусульманам — *koptai tou Theou* ("резчики Божий"), потому что они "вырезают" из Бога Логос и Дух, — является ответом мусульманскому обвинению, направленному против христиан, что они 'etairiastai — "те, кто допускает сотоварищей Бога".

Вместе с этими полемическими аргументами, относящимися к противостоянию между абсолютным монотеизмом ислама и христианской доктриной Троицы, Иоанн затрагивает другой острый вопрос несогласия — вопрос свободной воли и предопределения, и все его доказательство сопровождается самыми яростными эпитетами, которые он дает Мухаммеду — "лжепророк", "лицемер", "лжец" и "прелюбодей". Все это, разумеется, было принято со всеми подробностями другими полемическими авторами-

Два имени достойны особого упоминания в истории ранне-византийской полемики против ислама: арабоязычный епископ Феодор Абу-Курра, во второй половине восьмого столетия живший на оккупированной мусульманами территории, большей частью в Сирии, и Никита Византийский, приближенный Фотия. И хотя они писали в разных стилях и находились в различных обстоятельствах, как Феодор, так и Никита были намного лучше знакомы с исламом, чем преп. Иоанн Дамаскин; Феодор — потому что он жил бок о бок с мусульманами и вовлекал их в диалог, а Никита — так как он изучил весь текст Корана.

Абу-Курра писал и на греческом, и на арабском. Из его 52 коротких греческих трактатов большинство составлено в форме диалога с еретиками, встреченными автором (несториане, мо-нофизиты, оригенисты), а семнадцать — направлены против ислама. Эти короткие сочинения дают ощущение настоящей природы тех отношений, которые существовали между мусульманами и христианами в VIII в. Диалоги Феодора содержат четкую отрицательную позицию по отношению к вере ислама и к личности Мухаммеда, лжепророка-арианина (1560A), находящегося во власти беса (1545B—1548A). Но использованные доводы представлены так, чтобы они были поняты оппонентами, что соответствует принципам настоящего диалога. Несколько тому примеров: арабы отвергают веру в Троичность Божества, потому что она привносит разделение в Боге. Но существует один Коран, несмотря на множество его копий; также и Бог есть Один в Трех (1528CD). Короткий диалог содержит христианское учение о Евхаристии, которое, конечно, было труднопонимаемым для мусульман; и здесь Феодор полагается на медицинские образы, близкие обеим сторонам: сошествие Святого Духа на хлеб и вино, которые посредством этого прелагаются в тело и кровь Христову, сходно работе печени, которая усваивает пищу через выделение тепла (1552D—1553C). В вопросе, который был неизбежным в любой беседе между мусульманином и христианином — о многоженстве ~ Феодор занимает прагматическую позицию, которая, как он знает, будет легче понята его оппонентами, чем любая ссылка на высокую мораль или на святость брака. "Женщина, — пишет Феодор, — выходит замуж ради наслаждения и рождения детей". Но кто может представить большее наслаждение, чем то, которое испытывали Адам и Ева в раю, где тем не менее царил моногамия? И когда мусульманин все еще утверждал, что он предпочитает многоженство, так как оно обеспечивает более быстрое преумножение человеческого рода, Феодор отвечает, что так как Бог не заботился о быстром умножении человека, когда человек был *один* на земле, то Он, конечно, не желает слишком великого преумножения и ныне... И он заканчивает свое доказательство напоминанием мусульманину о неминуемых ссорах и сценах ревности, которые происходят в гареме (1556A—1558D).

Прагматический характер некоторых диалогов Абу-Курры не мешает применению искусных богословских доводов. Последователь Аристотеля, Феодор был знаком со всеми тонкостями византийского тринитарного учения и христологии. Когда мусульмане, возражая против учения о смерти Христа, говорили, что разделение тела и души должно было бы значить исчезновение Христа как Личности, — Феодор отвечал, ссылаясь на православное учение об ипостасном единении, основанное на единстве Божественной Ипостаси Христа, существующей и сохраняющейся даже в смерти, что эта Ипостась — объединяющий фактор для всех составляющих Богочеловека; поэтому тело Христово остается нетленным во гробе (1583—1584).

Дискуссия довольно часто затрагивает моменты учения о предопределении, которое развивалось в ортодоксальном исламе и часто обсуждалось в мусульманском мире. Оно, конечно, опровергалось Феодором в ряде доказательств, которые отражают реальные споры на популярном уровне: если Христос должен был умереть сознательно, тогда, говорят мусульмане, христиане должны благодарить евреев за содействие в исполнении Божьей воли, так как *все*, что случается, соответствует Его воле. Феодор отвечает: так как вы утверждаете, что все погибшие в священной войне с неверными отправляются на небеса, вы должны благодарить ромеев за убийство множества ваших собратий (1529A). Но спор о предопределении протекает также и на более высоком философском и богословском уровнях: Феодор объясняет христианское учение о божественном акте творения, завершеном в шесть дней, который, с тех пор дал человеческой свободной воле возможность действовать, творить и выбирать; если и существует какое-либо предопределение к добру, то оно наследуется в крещении, которое есть новое рождение и

должно быть принято свободно и сопровождаться добрыми делами (1587A-1592C); этот отрывок о предопределении дословно воспроизводится в "Диалоге", приписываемом преп. Иоанну Дамаскину

Многие из богословских вопросов, затронутых Феодором, обсуждаются также в обширном трактате Никиты Византийского, посвященном императору Михаилу III. Никита пишет в Константинополе; он, возможно, никогда не беседовал с мусульманами, но у него есть полный текст Корана, систематическую критику которого он и дает, точно цитируя многочисленные суры с их названиями и нумерацией (последняя не всегда соответствует принятой в современных изданиях Корана). Книги Никиты делятся на две части:

1. Апологетическое толкование христианской веры, сосредоточенное в основном на учении о Троице (673—701).
2. Систематическое опровержение Корана в тридцати главах (701-805). Опровержение Никиты по сути чисто академично и схоластично; это умственное упражнение, относящееся к тому виду, который следовало ожидать от образованного круга ученых, собиравшихся вокруг Фотия и финансируемых кесарем Вардой и двором Михаила III, По существу оно отражает впечатление, произведенное Кораном на византийского интеллектуала IX в., которому вменили в обязанность опровергнуть новую веру. Он выполняет свою задачу с большой осторожностью, но без всякой заботы о возможном мусульманском слушателе или читателе.

Сравнивая Коран с христианским Писанием, он говорит о "наиболее печальной и наиболее неуместной книжице араба Мухаммеда, полной кощунства против Всевышнего, со всей его безобразной и грубой непристойностью", которая не обладает даже видимостью какого бы то ни было библейского *жанра* и не является ни пророческой, ни исторической, ни законодательной, ни богословской, но вся беспорядочна. Как это может быть, спрашивает он, послано с небес? Никита не знает арабского и использует несколько различных переводов Корана. Это, например, очевидно из его рассмотрения знаменитой 112 суры, направленной против христианского тринитарного учения, которая с тех времен стала неизменным предметом каждой дискуссии о вере между христианами и мусульманами: "Скажи: "Он — Аллах ~ един, / Аллах, вечный; / не родил и не был-рожден, / и не был Ему равным ни один!"" {Перевод И. Ю* Крачковского).

Арабское слово *самад*, означающее "твердый", "массивный", "постоянный" — передается здесь словом "вечный", а в начале книги Никиты переводится греческим *'olosfairos*, то есть "совершенно-шарообразный", что дает автору повод осмеивать подобное материальное понимание божественности (708A). Позднее он поправляет свой перевод и передает *самад* с помощью слова *'olosfuros* ("совершенно-выкованный" — *Пер.*), которое обозначает твердую металлическую массу, кованную молотом, что ближе к реальному образу Бога, данному текстом Корана (776B).

Другой пример непонимания из-за ошибочного перевода: Никита обвиняет Коран в учении о том, что человек появляется "из пивьки" (708A). В действительности же арабский текст (96 сура, 2) говорит о сгустке свернувшейся крови.

Я выбрал эти примеры среди многих других в тексте Никиты, так как они повторяются многими другими византийскими авторами и занимают центральное место в позднейшей полемике. Они иллюстрируют постоянное взаимонепонимание между двумя культурами и двумя типами религиозного мышления, а также показывают явное знание коранических

текстов частью византийцев. Вполне очевидно, например, что Никита Византийский изучил Коран, пусть даже в неточных переводах, которые, возможно, были неминуемы на раннем этапе визан-тийско-арабских отношений. С другой стороны, можно задать вопрос, действительно ли такие византийские толкования исламского учения, как утверждаемая вера в шарообразный образ Бога или в пивяку в качестве начала человека, не пришли из некоторых народных форм арабской религии — отличных, разумеется, от правоверного ислама, — которые были известны византийцам.

Полный обзор византийской литературы, направленной против ислама, должен, конечно, включать исследование многих византийских документов, относящихся хронологически к более поздним периодам, лежащим вне сферы нашей работы. Было бы достаточно упомянуть здесь, что с VIII по XV вв. знание об исламе в Византии постепенно возрастало. Писатель XIII в. Варфоломей Эдесский уже демонстрирует некое знакомство с ролью Османа и Абу-Бакра после смерти Мухаммеда. В XIV в., будучи уже не у дел, император Иоанн VI Кантакузин собирает более богатую информацию. Он составляет четыре трактата, опровергающих Коран, и четыре *Апологии* христианства, нацеленных против мусульман. Вдобавок к ранним византийским источникам он использует латинское *Опровержение ислама*, написанное флорентийским монахом-доминиканцем, Рикальдом из Монте Кроче (Ricaldus de Monte Croce, ум, 1309) и переведенное Димитрием Кидонисом. Похоже, что Кантакузин посчитал издание анти-исламских сочинений главным делом своей жизни: в хорошо известном списке его богословских работ, заказанных самим Кантакузином для его частной библиотеки (этот список находится сейчас в Париже, *Paris, gr. 1242*), экс-император изображает себя держащим свиток с надписью "Велик христианский Бог", — слова, которые были *Incipit* (то есть "началом, источником" — *Пер.*) его работы против ислама. И хотя его основной метод опровержения остается все еще академическим и отвлеченным, но нет никакого сомнения, что Кантакузин лучше, чем его предшественники, отдает себе отчет — в той новой ситуации, в которой живет. Он реалистично рассматривает противостояние с исламом и демонстрирует готовность к тому, чтобы искать сведения и доводы среди любых источников, даже в работе латинского монаха (он цитирует его сочинение: "монах Ордена проповедников — по имени Рикальд, отправился в Вавилон <...> и, усиленно занимаясь, выучил наречие арабов"). И он молится не только о разрушении исламской веры, но и об обращении мусульман. Все это подтверждает, что он воспринял ислам намного серьезнее, чем кто-либо из авторов VIII или IX вв. Возможно, здесь стоит упомянуть, что друг Кантакузина, известный богослов-исихаст архиепископ Фессалоникийский Григорий Палама описывает в 1352 г. свое путешествие в оккупированную турками Малую Азию в довольно оптимистических тонах, надеясь, подобно Кантакузину, на последующее обращение мусульман, и подразумевая, что до тех пор будет принято дружественное сосуществование.

2.

Византийская полемическая литература во многом определила официальное каноническое отношение Церкви к исламу, отношение, которое было отражено в чинопоследованиях принятия мусульман, обращенных в христианство. Один такой очень древний чин содержит ряд из двадцати двух анафем против мусульманских веровани¹. От обращенного требуется анафематствование Мухаммеда, всех родственников пророка (каждого по имени) и всех халифов включая Йезида (680—683). Тот факт, что более поздние халифы не упомянуты, привел о. Кюмона к заключению, что этот обряд относится к началу VIII в. Но так как список не выстроен хронологически (за Йезидом следует Осман, третий халиф), то этот довод не выглядит полностью убедительным.

Другие анафемы направлены против Корана; против мусульманского представления о рае, где будут иметь место все виды греха, "так как Бог не может быть постыжаем"; против многоженства; против учения о предопределении, которое ведет к той мысли, что Сам Бог есть источник зла; против мусульманской интерпретации евангельских рассказов и коранической трактовки Ветхого Завета. Анафемы повторяют многие из аргументов, используемых полемистами: упоминаются арабское поклонение Афродите, называемой *Nabaq*, и теория о том, что человек произошел из пиявки, — и от новообращенного в христианство требуется формально отвергнуть их.

Автор этого чина явно больше знал об исламе, чем преп. Иоанн Дамаскин. Возможно, он использовал трактат Никиты, а также другие современные ему источники. И поэтому кажется обоснованным датировать чинопоследование IX веком, — тем временем, когда были составлены подобные же обряды для принятия иудеев и павликиан. Во всяком случае, этот самый чин был все еще в употреблении в XII в., потому что Никита Хониат дает подробное изложение одного конфликта, противопоставившего императора Мануила I и Патриарший синод, в котором главную роль играл митрополит Фессалоникийский Евстафий. В 1178 г. Мануил издал два указа, предписывавшие удалить последнюю анафему из чинопоследования, начиная с экземпляра, бывшего в употреблении в Великой церкви св. Софии. Анафема, цитировавшая 112 суру, звучит так: "Я анафематствую Бога Мухаммеда, о котором он говорит: "Он -- Бог единый, Бог вечный [в греческом тексте стоит *'olosfuros* — из *'кованого металла*"]; не родил и не был рожден, и нет Ему подобного ни одного"!"

Причиной этой меры была боязнь императора шокировать новообращенных принуждением их анафематствовать не только верования Мухаммеда, но и "Бога Мухаммеда", ибо это подразумевало, что христиане и мусульмане в действительности не верят в одного и того же Бога. Императорская мера встретила сильное противодействие со стороны патриарха и синода. Евстафий Фессалоникийский, который в этом вопросе выступил как говорящий от лица Церкви, заявлял, что Бог, о Котором веруют, что Он из "кованого металла", является не истинным Богом, а вещественным идолом, который и должен быть анафематствован как таковой. После некоторого спора между дворцом и патриархатом был найден компромисс. Император отменил первоначальный указ; двадцать вторая анафема была сохранена в чине, но теперь она звучала просто: "Анафема Мухаммеду, всему его учению и всему его наследству". Этот текст сохранился в поздних изданиях богослужебных книг.

Этот эпизод имеет значение, поскольку он ясно иллюстрирует существование в Византии двух взглядов на ислам: крайний и "закрытый", который принимал абсолютно отрицательное отношение к учению Мухаммеда и рассматривал его как форму язычества, и другой — более умеренный, пытавшийся избежать сжигания всех мостов и сохранить некоторые обоюдно значимые критерии, в частности — признание общей верности монотеизму.

Мануил I принадлежал ко второй группе, и в этом отношении он следовал традиции, которая, похоже, стала преобладающей в официальных правящих кругах Византии. Это можно заметить из следующей категории документов, которые мы рассмотрим — из писем Византийских императоров и чиновников, адресованных их арабским корреспондентам.

Первое и исторически наиболее важное — письмо Льва III халифу Омару II. Омар II правил только три года (717-720), и поэтому письмо может быть датировано с относительной точностью. Я не могу подробно обсуждать здесь проблему его подлинности. О факте переписки по вопросам веры между Львом и Омаром ясно свидетельствует Феофан, но оригинальный греческий текст письма (или писем) Льва утерян. Краткая латинская версия была издана Хампериусом, ошибочно приписавшим письмо Льву VI. Эта атрибуция была некритически принята Крумбахером и Айхнером. Армянская версия, гораздо более длинная, была сохранена историком Гевондом. Она воспроизводит первоначальный текст, возможно, с некоторыми незначительными вставками.

Документ интересен сразу в нескольких отношениях: 1. Письмо, исходящее от первого императора-иконоборца, предшествует самому иконоборческому спору и таким образом дает ценное свидетельство о взглядах Льва на ико но почитание в этот ранний период; это свидетельство находит подтверждение, как мы дальше увидим, в других современных ему источниках. 2. Это первый известный нам византийский текст, опровергающий ислам, и он показывает более широкое знание предмета, нежели другие современные ему полемические сочинения.

Письмо Льва — это ответ на торжественный призыв Омара прислать ему изложение христианской веры. В самом деле, у ранних халифов было обыкновение при восшествии на престол посылать "неверным" государям подобные запросы, обличающие их верования и призывающие принять ислам. Омар просит Льва представить доводы, которые заставляют его предпочесть христианство любой другой вере, и задает ему несколько вопросов: "Почему христианские народы после смерти апостолов Иисуса разделились на семьдесят два племени?.. Почему они исповедуют трех богов?.. Почему они поклоняются костям апостолов и пророков, а также изображениям и кресту?.."

Все ответы Льва основаны на серьезной экзегезе — как библейской, так и коранической. В его случае не может быть и речи о доверии народным легендам и искажениям. Он явно не нуждается ни в осуждении культа Афродиты, якобы утверждаемого исламом, ни в отречении Омара от доктрины, что человек произошел от пиявки. Он не сомневается, что и он, и тот, кому он пишет, верят в одного и того же Бога, что Омар принимает Ветхий Завет как истину Откровения. Ему нужны доводы в поддержку истинной религии? Но многочисленные пророки и апостолы засвидетельствовали божественность Иисуса, а Мухаммед находится в одиночестве... И как можно утверждать, что Коран выше любой критики? "Мы знаем,— пишет Лев, — что [Коран] составили — Умар, Абу-Тараб и Солман Перс, даже если и слух прошел вокруг тебя, что он послан с небес Богом..." И так же нам известно, что "некий Хадждадж, которого назначил ты правителем Персии, заменил древние книги другими, сочиненными им самим, по собственному вкусу..." И разве ислам, младшая из двух религий, не раздирается расколами еще более серьезными, чем те, которые постигли древнее сравнительно с ним христианство? Эти разделения произошли в исламе, продолжает Лев, хотя он возник среди одного лишь народа, арабов, тех, кто говорит на одном языке, в то время как христианство с самого начала было принято греками, римлянами, евреями, халдеями, сирийцами, эфиопами, индийцами, сарацинами, персами, армянами, грузинами и албанцами: некоторые споры между ними были неизбежны!

Большая часть письма Льва посвящена проблемам обряда и богослужения и отвечает на нападки Омара на христианское учение о таинствах. В критике византийским

императором культа Каабы не содержится ничего от мифических преувеличений других полемистов. Он пишет: "Неизвестно, в сторону какой земли обращались пророки во время молитвы. Одни лишь вы были увлечены к почитанию языческого алтаря для жертвоприношений, который вы называете "Дом Авраамов". В Священном Писании ничего не говорится о том, чтобы Авраам приходил к этому месту...". И далее интересный отрывок, касающийся почитания креста и икон: "Мы почитаем крест ради страданий Воплотившегося Бога-Слова <.-> Что же касается изображений, мы не оказываем им равного уважения, так как в Священном Писании не получили никакой заповеди по этому поводу. Однако, находя в Ветхом Завете, что Божественное повеление предписало Моисею выполнить в скинии изображения херувимов, и одушевленные искренней привязанностью к ученикам Господа, которые пылали любовью к Самому Спасителю, мы всегда чувствовали желание сохра нить их образы, которые дошли до нас из тех времен как их живые изображения. Их присутствие умиляет нас, и мы прославляем Бога, Который спас нас посредством Своего Единородного Сына, появившегося в мире в сходном облике, и мы также прославляем святых. Что же касается дерева и красок, мы отнюдь не испытываем благоговения перед ними".

Этот текст ясно отражает состояние умов, преобладавшее при византийском дворе в годы, которые предшествовали иконоборческому указу 726 г. Иконы все еще являются частью официального государственного православия, но Лев придает им не более чем образовательную и эмоциональную значимость; поклонение кресту выражено более четко, и мы знаем, что оно сохранялось даже самими иконоборцами. Употребление изображений явственно оправдывается ветхозаветными текстами, но — никакого благоговения перед "деревом и красками". Сходную позицию можно найти в современных Льву письмах патриарха Германа, который примерно в 720 г. все еще представлял официальную точку зрения на иконы. Тот факт, что она выражена в тексте письма, сохраненного Гевондом, ясно указывает на его подлинность, потому что позднее ни иконоборцы, ни православные не могли бы проявить столь нейтральное отношение к иконам. Православные, хотя и осуждая по-прежнему почитание "дерева и красок" как таковых, еще найдут опору в учении о Воплощении для обоснования таинственного, а не лишь образовательного, подхода к иконам, в то время как иконоборцы осудят любое изображение Христа и святых.

Таким образом, письмо Льва представляет интересный пример христианской апологетики, основанной на преуменьшении роли икон, и можно ясно увидеть важность такого апологетического отношения к исламу в ранний период развития иконоборчества. Иконоборческий эдикт 726 г. был просто следующим и решающим этапом этого процесса. Как едко отметил Андре Грабар, "холодная война" пропаганды и шантажа велась наряду с вооруженным конфликтом, в котором Византия постоянно сталкивалась с халифатом на всем протяжении 2-й половины VII в. и в начале VIII в. Священные изображения играли важную роль в этой холодной войне то как символ христианства против неверных, то как доказательство христианского идолопоклонства- И так же, как в современной холодной войне, противники зачастую использовали методы друг друга. Переписка между Львом III и Омаром — интересное явление в процессе постепенного нарастания остроты этих вопросов.

Другие сохранившиеся письма византийских сановников, относящиеся к нашей теме, датируются IX и X вв. и имеют меньшую историческую ценность. Около 850 г. император Михаил III получил письмо "от арабов", и попросил Никиту Византийского, полемиста, основную работу которого мы уже исследовали, ответить им от его имени. Бестественно предположить, что послание, полученное от халифа Михаилом III, было похоже на то, которое Омар послал Льву III; в этом случае халифом был бы Аль-Мутаваккил (874—

861). Оба ответа, написанные Никитой, полностью посвящены изложению христианского учения о Троице, которое, как доказывает автор, по своему существу не противоречит монотеизму. В своем первом опровержении Никита воспроизводит часть своего полемического трактата, посвященного "положительному" изложению христианской веры, но опускает прямую полемику и критику Корана. Мы не знаем, были ли в действительности сочинения Никиты переданы корреспонденту императора, но здесь можно заметить, что уже в IX в. соблюдалось существенное различие между "внутренним" употреблением полемических сочинений и требованиями дипломатической учтивости.

Без сомнения, эти требования соблюдались в переписке между Фотием и халифом, о существовании которой упоминает племянник Фотия, патриарх Николай Мистик. Сам Николай также переписывался с халифом по политическим вопросам; сохранились три его письма. Из них мы узнаем, что между мусульманами и христианами действительно существовала достаточная степень взаимотерпимости, особенно, когда противнику могли воздать по заслугам в случае какой-либо обиды. Поскольку, как говорится в письме патриарха, заключенные-арабы могли молиться в константинопольской мечети без какого-либо принуждения их к принятию христианства, и халиф также должен был прекратить гонения на христиан - Николай ссылается на те заповеди самого Мухаммеда, которые призывают к веротерпимости. В другом письме он в сильных выражениях говорит о вере в Единого Бога, которую разделяют и христиане, и мусульмане. Вся власть исходит от Бога, "от Того Единого Бога, от Которого все мы получили власть правления", в том числе "две власти над всеми властями на земле, *то есть* власть арабов и ромеев, имеют преимущество [над всеми] и сверкают, как два больших светила на небосводе. И это само по себе для них достаточная причина жить в братской дружбе".

Было бы несправедливо не упомянуть здесь, наряду с этими двумя официальными дипломатическими письмами, злобный и бездарный пасквиль, составленный около 905—906 гг. в Константинополе и неправильно приписываемый перу Арефы, епископа Кесарийского, известного ученого и ученика Фотия. Пасквиль состоит в основном из многочисленных шуток в дурном вкусе по поводу мусульманского представления о рае. Как недавно продемонстрировал проф. Р. Дж. Х. Дженкинс, настоящий автор памфлета — некий Лев Хирсофакт, которого Арефа высмеивает в одном из своих диалогов. Для нас интерес к этому документу обусловлен тем обстоятельством, что византийская антиисламская полемика могла одновременно вестись на очень разных уровнях и что дипломатическая вежливость и интеллектуальное понимание на уровне правителей не препятствовали клевете и окарнамуванию на ином уровне.

4.

В начале VIII в. преп. Иоанн Дамаскин с ужасом описывает ересь, появившуюся "во времена Ираклия": "обманчивое заблуждение исмаильтян, предвестие Антихриста." Шесть веков спустя Иоанн Каятакузин в почти таких же словах говорит о той же катастрофе, "которая случилась во время правления Ираклия". Между двумя религиями была пропасть, через которую нельзя было перекинуть мост ни пышной полемикой, ни диалектическими аргументами, ни дипломатическими усилиями. Непреодолимое на духовном и богословском уровне, это противостояние с самого начала приняло также форму грандиозной борьбы за господство в мире, так как обе религии претендовали на вселенскую миссию и обе империи — на мировое главенство. По самому своему религиозному замыслу ислам не мог провести различие между "политическим" и "духовным", но и Византия никогда не желала проводить различие между универсальностью Евангелия и имперской универсальностью христианского Рима. Это

осложняло взаимопонимание и приводило обе стороны к тому, чтобы в конце концов рассматривать священную войну как нормальный вид отношений между двумя империями.

Вполне закономерен, тем не менее, вопрос о том, какова была ситуация на обыденном уровне. Каким было отношение простых христиан к мусульманам а их повседневных связях как на оккупированных землях, так и в пределах империи, где встречалось множество арабских торговцев, дипломатов и заключенных? Похоже, лучший источник для ответа на этот вопрос — агиография. Мои беглые наблюдения в этой области показали, однако, что и здесь решение не может быть простым. С одной стороны, у нас есть большое число житий мучеников с описанием избиений, совершенных мусульманами — монахов из монастыря св. Саввы, шестидесяти греческих паломников в Иерусалиме в 724 г., чья смерть оборвала семилетнее перемирие между Львом III и халифатом, сорока двух мучеников аморийских, захваченных в плен во время правления Феофила, многочисленных христиан, которые, не выдержав давления, приняли ислам, а затем, покаявшись вернулись в Церковь, как это сделали два святых в VIII в. — Вахх Молодой и Илия Новый. Неудивительно, что в обыденном представлении всякий мусульманин был ужасным и отвратительным существом; в житии св. Андрея, Христа ради юродивого, сам сатана является в облике арабского купца. Более того, арабы, занимавшие определенное место в византийском государственном управлении, имели чрезвычайно плохую репутацию в глазах народа; так обстояло дело с "сарацинами", которые, согласно житию свв. Феодора и Феофана Грантов, служили при императоре Феофиле, и с Самоной, приближенным Льва VI. В оккупированных областях христиане зачастую жили в закрытых гетто, избегая любого общения с мусульманскими властителями: когда св. Стефан, монах из монастыря св. Саввы и человек, пользовавшийся большим уважением со стороны как христиан, так и мусульман, узнал, что Илия, иерусалимский патриарх, арестован, он отказался пойти и заступиться за него, потому что знал, что это будет бесполезно.

Время от времени в житиях святых воспроизводятся споры между христианами и мусульманами, и в этих случаях в них используется полемическая литература, о которой говорилось выше: и рассказ Эводим о страдании сорока двух мучеников аморийских проблема предопределения упоминается как основное различие между двумя религиями. Среди подобных документов богатейшим по содержанию и наиболее оригинальным является рассказ об имевшей место ок. 850 г. дискуссии, в которую оказался вовлечен Константин — посланник императора в Самарре и будущий апостол славян. Этот рассказ был сохранен в славянском житии Константина. Позиция Константина "Философа" — всецело апологетическая: он защищает христиан от обвинения, упомянутого выше, — что они являются "раскальвателями Бога", он цитирует Коран (сура XIX, 17) в поддержку христианской доктрины рождения от Девы и так же, как Абу-Курра, опровергает утверждение мусульман, что разделение христианства на различные ереси и секты — доказательство его непоследовательности. Он выдвигает встречное обвинение мусульман в недостаточной моральной строгости, что являлось обычным христианским возражением на претензию ислама быть Богоокровенной религией. В заключение он выражает классическое византийское мнение, что "империя Ро-меев" — единственная, благословленная Богом. Он находит даже библейское основание для этого взгляда: дав Своим ученикам заповедь платить положенное императору и заплатив налог за Себя и остальных (Мф 17:24-27; 22:19—21), Иисус имел в виду только Римскую империю, а не любое государство; поэтому христиане не обязаны признавать власть халифа. Арабам нечем гордиться даже в области искусств и наук, ибо они всего лишь ученики римлян. "Все искусства пришли от нас", заключает Константин.

Однако то там, то здесь в агиографических сочинениях звучит более положительная нота. В другом месте жития св. Стефана рассказывается, что святой "принимал с сочувствием и уважал всех, мусульман так же, как и христиан". Про святость и гостеприимство некоторых христианских святых говорится, что они производили благоприятное впечатление на сарацин, которые при этом изображаются в житиях с большей снисходительностью. Это происходит, например, в начале X в., когда арабы, вторгшиеся на Пелопоннес, были так поражены святостью св. Петра Аргосского, что тотчас приняли крещение. Примерно в то же время кипрский епископ Димитриан, путешествуя в Багдад, был принят халифом и добился возвращения на Кипр многих греков, бывших в плену. В другой знаменательной истории рассказывается, что во время правления Михаила II после нападения на Никополь в Эпире один араб из отступающей мусульманской армии остался в горах и жил там в полной изоляции несколько лет, боясь общения с местными жителями. Однако в течение этих лет ему удается принять крещение. Однажды он по ошибке был убит охотником. Позже он вошел в местный мученический список под именем св. Варвара, так как даже имя его было не известно. Константин Акрополит, начиная свой рассказ о жизни св. Варвара, первым делом цитирует послание ап. Павла: "Нет ни Еллина, ни варвара, но все и во всем Христос"...