



Списание ЕПОХИ
Издание на Историческия факултет на
ВТУ „Св. св. Кирил и Методий“
Journal EPOCHI [EPOCHS]
Edition of the Department of History of
“St. Cyril and St. Methodius” University of Veliko Tarnovo



Том / Volume XXIII (2015),
Книжка / Issue 2

ВИЗАНТИЙСКИТЕ СВЕЩЕНИ ВОЙНИ: ПРОБЛЕМИ И ДИСКУСИИ

Илиян Михов

HOLY WARS OF BYZANTIUM: PROBLEMS AND DISCUSSIONS

Иliyan Mihov

Abstract: The article discusses various aspects of Byzantine Empire's history in the 6th – 7th c., called by some historiographers the “Holy Wars of Early Byzantium”. In the 6th c. the Byzantines built up the most enduring medieval doctrine – the doctrine of the Holy Empire: it is the idea of the Sacred Byzantine Empire understood as a union of State and Church. An important aspect in the Medieval worldview is the unity of religion and politics. The idea of the inextricable link between the Byzantine Empire and the Christian faith turns on the traditional ancient view of the world, which is divided into Roman and barbarian and now began to be divided into Christian and non-Christian. Between the 3rd and 7th c., Byzantium's main rival in public attitude is the Sasanian Empire. The culmination of these relations are the so-called Heraclius' Wars with the Sasanian Empire and the restoration of the True Cross to Jerusalem. The emergence of a new religious-political doctrine – the Islam and Byzantium's attitude to the new historical realities during Nicephorus II Phocas (963 – 969) and John I Tzimiskes (969 – 976) are also discussed. In parallel, the Crusades occurred in Western Europe that creates a new dimension to the concept of Holy War, which even today builds up the image of the so-called Holy wars.

Key words: Holy wars, Byzantine Empire, Sasanian Empire, John I Tzimiskes, Nicephorus II Phocas.

Идеята за неразривната връзка между Византийската империя и християнската вяра преобръща традиционната антична представа за света, който спира да се дели на римски и варварски и започва да се дели на християнски и на нехристиянски. Задачата на християнството да приобщи езичниците към вярата в името на тяхното спасение само след няколко десетилетия се утвърждава като държавна политика на империята. Византия възприема за своя политическа доктрина идеята за християнската империя. С едикта на Теодосий християнството става единствена религия на всички поданици на империята¹.

Важен аспект в средновековния мироглед е единство на вярата и политическо единство. Единството на вярата е първостепенно, защото то означава, че се спазва божественият ред – най-важния ред в средните векове. Политическото единство произтича от единството на вярата, то е политическото изражение на факта, че в империята живее единен и благословен от Бога народ.

През VI в. при Юстиниан Велики се утвърждава най-трайната средновековна доктрина – тази на „Свещената империя“: „Всевишната благост е дала на човечеството два големи дара – свещенството (духовенството) и Империята. Единият (дар) се грижи как да угодим на Бога, а другият – за останалите човешки дела... Затова за империята няма по-важна задача от тази, да благоустрои свещенството, което от своя страна служи и моли Богу за империята...” Империята трайно се разбира като начало на

¹ Едикт на Теодосий от 380 г. ”Искаме всички народи, които управлява наша милост, да пребъдат в оная религия, която Свети апостол Петър предал на римляните... Онези, които следват това учение, заповядваме да се наричат вселенски християни, а другите считаме за смахнати безумци, които носят върху себе си безчестието на еретичното учение... Те ще получат преди всичко възмездие от Бога, а освен това и отмъщение по наша подбуда, която сме получили по небесно решение”.

Божие царство, като негово отражение на земята. Идеята за „Свещената империя“ се формулира като единство на Държава и Църква². Това означава, че единството, което изграждат тези два най-важни за средновековното общество елемента, има точно определено място. Вътрешните дела на империята се ръководят от Църквата, а външните – от Императора. Императорската армия се сражава в името на тържеството Христово. В унисон с тази доктрина се появява и хипотезата, че военните конфликти, в които участва Византия, се считат за справедливи войни в защита на името Христово.

Обръщайки поглед към западния свят на Европа, ще видим, че основна политическа и религиозна роля играе християнската църква, която постепенно поема някои пълномощия на светската власт. Църквата изиграва важна роля в изграждането на новата западна цивилизация. Варварските крале започват да предоставят определени привилегии на църквата: освобождават я от данъци или правят дарения от кралските земи. Така постепенно се изгражда икономическата и административна сила на западната Църква, която ѝ позволява по-късно да спори с императорите и за политическата власт над християните, които ръководи в духовно отношение.

В Западна Европа за основен идеолог на т.нар. „справедлива война“ се счита Свети Августин Блажени. Той защитава позицията, че морално-философските закони на християнството се базират върху Десетте божии заповеди и фактът, че те забраняват убийството, не означава, че забраняват използването на сила и убиването като изключение от общия морал. Следвайки тази логика, Августин достига до идеята, че християните могат да използват сила в защита на справедлива кауза. Според него убийството винаги е грях без съображение за мотивите, с изключение на случаите, когато някой напада личността или собствеността без морално или юридическо основание. Според Августин справедливите войни отмъщават за нанесената несправедливост, от което следва, че този, който води справедлива война, е бич Божии и че тази война е благотворна дори и към вражеската страна. Идеите на Августин включват и принципа, че щом нещо е полезно, доколкото укрепва или потвърждава християнското учение, то може да се включи в него. В основното предназначение на човека да търси Бога могат да помогнат и античната система на образование, и образите от античната литература и изкуство. Античността трябва да се използва от християнството така, както евреите, които похитили от Египет златни съдове и ги посветили на своя Бог. Една от най-важните идеи на свети Августин е нуждата на всеки народ от мир, но за да бъде запазен или възстановен той, понякога е необходимо използването на сила, т.е. на война. Той приема, че истинският мир е условие за общественото спокойствие, базирано на справедливостта, и че този мир е не само задължение и договор между хората, но и най-вече между хората и Бог. Справедливата война е резултат от нуждата да се отмъсти за нанесената несправедливост, нанесена на народа и града. Идеите на Августин се превръщат в своеобразен принцип при разграничаването на легитимните и нелегитимните войни. Основни критерии са авторитетът на владетеля, справедливата кауза и правилното намерение.

Следвайки идеите на Свети Августин Блажени, папа Григорий I Велики (590 – 604) призовавал все още съществуващите имперски представители да действат като „божии воители“ срещу донатистите и другите неприятели на Църквата. Появява се нова тенденция в развитието на войната, свързана с участието на църковните служители във военни действия. Военизирането на висшето духовенство се забелязва особено през VII век и продължава и през следващите два века. В резултат на това много епископи пряко участват във военни действия. Едновременно с това се заражда и въпросът за ясното разграничение между публичните войни, войните на местните сеньори и войните, водени в нарушение на църковни права и интереси. Така през IX век се налагат различия в покаянието, налагано на тези, които са убили в официална, законна война, и на тези, които са убили в незаконна война, водена от местен светски владетел. В първия случай се налагало покаяние за една година, а във втория – десет.

Разпадането на Франската империя води до сериозни последици и за Църквата, които се изразяват във възобновяване на идеите за войната като божествено диктувана, описана по този начин и в Стария завет. Постепенно идеята за свещена, религиозно обоснована и целенасочена война, се обвързва и с

² „Ехаристийна молитва“ от литургията на Василий Велики: „Спомени Господи, благоверния и христорлюбив император, когото си оправдал да царствува на земята: с оръжието на истината, с оръжието на благоволенieto (си) го венчай, бъди над неговата глава в деня на битката, укрепи неговата ръка, възвеси десницата му, уголеми царството му, покори на него всички варварски народи, които искат война, дарувай му дълбок и неотминаем мир, в неговото сърце възвести благо за твоята Църква и за всички твои хора, за да живеем в неговата истина в тих и безмълвен живот, във всякакво благочестие и чистота”.

исляма като антагонист. Още папа Лъв IV (847 – 855) обявил, че този, който загине в защита на християнското отечество, ще получи вечен живот. Тази тенденция била продължена и от папите Николай I (858 – 867) и Йоан VIII (872 – 882), които се стремели по-скоро към ограничаване на войната и нейното насочване срещу неверниците, които заплашвали християнството. В периода между X и XII в. войната е една от най-важните теми сред църковното духовенство. Според епископ Жерарм („Деяния на епископите на Камбре”) се разграничават два вида война – справедлива и несправедлива, а войната от своя страна е задължение на краля. В също тази посока, според френския епископ Адалберон, обществото се дели на три съсловия, затова и войната е задължение и право на краля и императора, след това на графовете, маркизите и херцозите, а воюващите трябва да защитават Църквата. Едно от най-големите постижения, което се формира до XII в., е свързано с дефинирането на проблема за ограничаване и контрол на войната. Концепцията за „законната война” е следствие от достиженията на каноничното право, на теологията, на рицарството и на римското гражданско право. Църквата изгражда една теория, според която субектите на частното право нямали право на война, а единствено легитимен авторитет за водене на война бил кралят.

А как стоят нещата в християнския Изток? В периода между III и VI век основен съперник на Византия е Персийската империя. Тя остава богата и блестяща съседна страна, като много рано започва да се лансира практиката за реципрочно осиновяване на престолонаследниците на ромейския василевс и персийския шахиншах³. Едно от най-известните описания на Византия и Персия е като „двете очи, осветяващи света”, или „източното слънце и западна луна”, сияещи над земята [**Theophylacti Simocattae Historiae...**, I, IV,11.2; цит. по **Вачкова, В.** 2004, с. 152]. Войната между двете сили е рутинно явление с различен интензитет и дипломатическа обосновааност. „За персийската война” на Прокопий Кесарийски може да се окачестви като първия сравнително последователен опит за „сатанизация” на Сасанидската държава. Съчинението на Прокопий е много по-остро и методично, отколкото, да кажем „История” на Теофилакт Симоката. Подобна остра линия е продължена от Георги Пизидийски. Постепенно се налага внушението, че персите водят война не срещу василевса на ромеите, а изключително срещу самия Бог.

Трябва да отчетем факта, че особеностите на византийското отношение към Персия не са зададени от гръко-римското наследство, нито от библейската традиция. Обявяването на Сасанидската държава за противоположна и враждебна сила се затруднява най-вече от особеното място, отдавано на персийските царе в Светото Писание, и от обстоятелството, че поведението на повечето шахове в периода III – VII век само прави достоверна библейската постановка за „праведните владетели на Персия”. Постоянното съпоставяне на поведението на василевсите и персийските царе е елемент, достъжно утвърден вече през първата половина на V век дори в съчинения от чисто агиографски характер, писани от автори като Теодорит Кирски, които по принцип не пишат за политическите отношения между Константинопол и Ктезифон. Вече при Сократ Схоластик мотивът за персийския цар като почти съвършен християнин е напълно разработен. Тази идея се загатва още в началото на конфликта между Персия и Византия при управлението на Юлиан, където авторът подробно се спира на драматичните усилия на Шапур II да предотврати войната, противопоставяйки на персийското „миротворство” неуместните амбиции на Юлиан да „достигне и надмине Александър Македонски” [**Socr. Schol. Hist. Eccl.**, III, 19, 21, цит. по: **Вачкова, В.** 2004, с. 155]. Въпреки че Сократ по неизвестни причини премълчава опекунството на Йездегард над Теодосий II, въпросният персийски владетел е представен не само като идеалния съсед, „обичащ ромеите и ценящ тяхната дружба”, но и като „добрият и мъдър цар”, търсец истината в характерния Соломонов стил, като ревностен почитател на християнския Бог и като покровител на християните, който за жалост починал малко „преди да стане съвършен християнин”. Разбира се, авторът не може да премълчи изблиците на антихристиянски настроения в Персия и войните ѝ с Византия. Но тези епизоди неизменно се представят като един вид недоразумения, в които шаховете стават жертва на интригите на персийските магове-огнепоклонници. Затова и голяма част от историците по правило обосновават твърдението за липса на свещен мотив за водените през VII век войни между Персия и Византия.

³ Тази практика, продължена от Сасанидска Персия и Византия, е давана като пример на цар Симеон от патриарх Николай Мистик затова как подобава да се държи един мъдър владетел; още повече (за разлика от персийските царе) Симеон е християнин. Вж. у **Ангелов, П.** 2011.

На диаметрално противоположна позиция застават други автори [Виймар, П. 2006, с. 23], които защитават идеята за свещен характер на византийската война с Персия в началото на VII век. Решителен момент от византийско-персийската война настъпва в началото на VII в., когато войските на персийския владетел Хорзой II (591 – 628) завладяват Армения, Египет, Сирия и Палестина. Отчайващите поражения на византийската войска карат хората все по-често да мислят, че Бог наказва империята за страшните ѝ прегрешения. Според Анонимната сирийска хроника през 614 г. персите превземат свещения за всички християни град Йерусалим [Анонимна сирийска хроника..., pass., non vidī, цит. по: Пигулевская, Н. 1946, с. 263]. Според Хрониката на Михаил Сирийски „след като завладели града те (персите) не пощадили и църквите. Какъв грабеж! Какво завладяване. След жестока разправа с жителите му те отнасят като ценна плячка и светинята на християните – Честния Кръст, на който е бил разпнат Христос.” [цит. по: Пигулевская, Н. 1946, pass.] Всяка една от страните смята за свещен дълг да се наложи над другата. Войната между армиите на двете империи не може да бъде друга освен война за правото да се владеят свещените места и свещените предмети. Според Динавари (IX в.) „това дърво (Честният Кръст) е по-ценно от всичкото злато, което имам аз, Хозрой... Аз го взех и го заключих от християните, за да мога да получа с негова помощ тяхното послушание и те да ми се подчиняват във всичко... тъй като това дърво има много голямо въздействие върху тях” [Абу Ханифа ад-Динавари. Книга дългих известий, pass.; non vidī, Колесников, А. И. 1970, с. 114 и сл.]. През лятото на 626 г. войната достига своя критичен връх, когато Иракий се намира близо до персийската граница и се готви да нахлуе в Персия, а в същото време войската на „царя на царете” в бърз ход преминава през Мала Азия и достига до стените на Константинопол. От западната страна на византийската столица славяни и авари затварят кръга на обсадата. Константинопол отстоява на натиска благодарение на здравината на крепостните стени и както се вярва, с подкрепата на Богородица. Императорът е далеч на Изток, а жителите на Константинопол изпращат най-горещи молитви към Бог да стори чудо и да ги избави от страшната опасност. Никой не можел да повярва на очите си, когато след жестокото сражение виждат персите да се оттеглят, отблъснати с обединените сили на малобройна градска войска и гражданите, повечето от които в това военно време са жени и старци. Всички са убедени, че чудото, за което толкова са се молили, е станало, стичайки се в храмовете, за да отдадат почит на спасителя си. Вероятно по това време на литургия е запята за първи път и една особена песен – „Акатистът” на Света Богородица, която не е датирана и е без автор. Тя представлява тържествен химн на прослава на Богородица, в който са събрани най-красиви думи за нейната святост, прекъсвани често от тържествения християнски възглас „Радвай се”. Тържественост носи и самото име на песента: „Химн, по време на който не може да се седи”. Особеното на тази благодарствена песен е, че в нея вярващите се обръщат към Светата Дева с думите: ” Богородице поборнице-воевода,...и понеже имаш непобедима сила, от всякакви опасности ни освободи...” Централен мотив на този химн е мотивът за молбата, за молитвата, която хората отправят към небето. Но какво може да свърже в едно темата за смирената Божия майка, за суровия пълководец, за тържествената победа, за молитвата и благодарността? За средновековния християнин обаче в това няма нищо неестествено. В храма си той вижда често една икона на Богородица, високо издигнала ръце в молитва. В Библията пък чете за победите на богоизбрания народ, които траели, докато неговият предводител Мойсей държал ръцете си вдигнати към небето. Всеки път, когато Мойсей отпуснал ръцете си, евреите започвали да губят сраженията. Най-вероятно и жителите на Константинопол отдават чудото на избавлението на столицата на молещата се Богородица, превръщайки я в покровителка на византийската столица.

За три години, от 626 г. до 629 г., легионите на Иракий успяват да възвърнат на империята Египет, Сирия, Армения, Палестина и Месопотамия и да нанесат решаващо поражение на персите под стените на тяхната столица. Целият Изток се подчинява на властта на Константинопол. За истинска дата на удържаната победа обаче византийците смятат 630 г., когато начело на тържествена процесия императорът връща в Йерусалим Честния Кръст. Според Теофан деянията на Иракий са резултат от Божията воля и подкрепа. Шестте години война с персите (имат се предвид походите на Иракий) се сравняват с шестте дни, за които Господ сътворил Света. Според Теофан императорът е тържествено посрещнат от патриарха, синклита и народа в Йерия (на малоазийския бряг на Босфора) с маслинови клонки и запалени свещи, а едва след това се отправя към блискоизточните градове. Никифор и Анонимната сирийска хроника обаче посочват точно противоположното, описвайки пътя на Иракий през Близкия изток към Константинопол. Дълбока символика носи посещението на василевса в Йерусалим,

мястото, където се възстановява Христовия кръст. Ираклий е посрещнат от новия патриарх Модест с особена почит. Поставен в златния си реликварий, Кръстът е изнесен на Голгота, а императорът поставя върху него своята корона. Според Анонимната сирийска хроника това знаменателно събитие най-вероятно е станало на 21 март 630 г. [Острогорски, Г. 2010, с. 161] Ираклий е наричан „апостолоравен“, сравняван с Константин Велики в издигането на Честното Дърво, а връщането на Кръста на Голгота е натоварено с дълбока християнска символика. Според Теофан след възстановяването на Кръста на законното му място и в чест на това тържествено събитие, Ираклий издава монетна емисия. Никифор твърди, че веднага след въздигането на Кръста в Йерусалим той е пренесен в Константинопол, което обаче най-вероятно е станало едва към началото на арабските нашествия. За край на войната срещу персите византийците смятат не военното им поражение, а връщането на Кръста. Независимо какви политически, икономически или стратегически мотиви открива науката в тази война, убежденията на участниците в нея са дълбоко религиозни, като война на Кръста срещу „враговете на Кръста“.

Особеното значение на християнската символика, която описва връщането на Христовия кръст в Йерусалим, неминуемо води до аналогия с кръстоносната идея, макар че кръстоносното движение е по-късен феномен с друг произход и специфики. Някои историци напълно отричат „свещеността“ на Ираклиевите войни и ги разглеждат в контекста на традиционните борби за власт и територия. Византия и Персия изграждат до VII век огромен обем от търговски, дипломатически и религиозни отношения. Особено значение има персийското отношение към християните. То често е двойствено, като, от една страна, персите се съобразяват с многобройното християнско население в своите предели, от друга, не липсват и опити за репресия по внушение на официалния зороастризм. Критичният момент в отношенията идва точно през VII век.

Концепцията за свещената война се корени в религиозния принцип на светостта. За изграждането на картината на святост са необходими някои основни предпоставки. За да се възприеме войната като свещена, е наложително наличието на представа за свещено място, което да бъде пазено от оскверняване, или за място, което да бъде осветено след извършването на определени религиозни практики. През VII век особено силна е идеята за свещените места на християнството. Големите центрове на ранното християнство – Александрия, Антиохия, Едеса, Ефес – развиват собствено свещено предание и се превръщат в свещени места, както за християнското население, така и за многобройните поклонници. Разпространението на почитта към светците първоначално е една от централните причини за настъпилата през IV век радикална промяна в християнското мислене за свещените места. Константинопол възплъщава идеята за новия Рим, а пренасянето на мощите на трима от дванадесетте апостоли го превръщат в „свещения“ град.

Основна причина за сакрализацията на войните, водени от Византия, а по-късно и от кръстоносците, е отношението на християнския свят към Йерусалим. Всички християни изпитват силна почит към мястото на проповедта, страстите и Възкресението на Христос, свързани с Йерусалим и Светите земи. Георги Пизидийски [Georgii Pisidae, *Bellum Avaricum...*, pass.] отъждествява обсадата на Константинопол с новия Йерусалим. В специфичния панегиричен характер на неговата поема император Ираклий е описан като „избраника Божи“ влязъл в решителна схватка с „огнепоклонника Хозрой“, за когото не може да очаква нищо друго освен наказание свише. Така не само Ираклий е „новият Мойсей“, Босфорът е „река Йордан“, а персийският военачалник и аварският хаган са „новите фараони“, т.е. враговете на избрания народ. Отъждествяването на Константинопол с новия Йерусалим е процес, който изцяло завършва още преди арабското завоевание.

Въпреки конкретното демонизиране на образа на Хозрой, представен като Юда, византийските източници по-скоро насочват към едно по-дълбоко противопоставяне между християнския и езическия (в частност зороастрийски) свят.

Особена значимост носи и личната ангажираност на Ираклий с войската, допринасяйки за утвърждаването на идеята за лична мисия на императора като „воин Христов“. Въпросът е дали възвръщането на Кръста и освобождаването на Йерусалим е основна цел на Ираклий: ако не, то това свидетелства за несвещения характер на неговите войни. Според кръстоносната идея обаче освобождаването на светите земи е основна цел. Спорен е въпросът в кой момент през 628 г. или по-късно Ираклий поставя като условие за сключването на мир връщането на безценната християнска реликва – Кръста. Ако това е едно условие при преговорите, може да се направи изводът, че един ревностен християнски владетел влага специална религиозна натовареност на войната срещу Персия. Причините за водене

на война, особено за традиционни врагове като Византия и Персия, са най-често политически и икономически. Наличието на религиозен мотив не води непременно до свещена война. Зороастризмът също не може да мотивира феномена „свещена война“.

Мотивът за затворения път на поклонниците към свещените места, формално погледнато, може да бъде претекст за воденето на война, но той се явява по-късно и един от основните за определяне на кръстоносните войни като свещени. Чисто прагматично, всички религиозни мотиви са само предлог, но точно използването на религиозна символика създава впечатлението за свещеност или не на една война. Още от Древността, а и през Средновековието, почти всички големи градове и столици са място на поклонение. В тях се намират най-внушителните масово почитани храмове и най-красивите дворци, които поради сакралната същност на властта са обект на религиозна почит. През Средновековието мотивът за „отваряне на прекъснатия от неверниците свещен път на поклонниците и освобождение на Гроба Господен – сърцето на Светите места, които са считани за общо наследство на християнския свят, са основна движеща сила за походите на въоръжените поклонници на западно-европейския християнски свят. Друг важен мотив за обявяването на една война като свещена е обявяването на смъртта или убийството, извършено от вярващия в някаква определена битка, в името на Бог и очакването на Божия награда чрез опрощаване на греховете. Идеологическата мотивация на ислямския Джихад и по-късно на кръстоносните походи ще бъдат издържани изцяло в този дух и логика. Идеи, които напълно в разрез с християнството, намират винаги оправданието в името на Бог, за универсален мотив за водене на „справедлива война“.

И докато Християнската империя тържествува, през 630 г. на Арабския полуостров номадските арабски племена създават една проста, но дисциплинирана нова религия. Само няколко години след смъртта на пророка Мохамед, в началото на 40-те години на VII в., държавата на неговите последователи вече обхваща Персия, Палестина, Сирия и Египет. В края на живота си Иракий вижда напълно погубено своето дело – империята окончателно е загубила целия Изток. Двете десетилетия след смъртта на Иракий са изпълнени с успехи на арабското оръжие. Постоянните нападения на егейското крайбрежие нарушават дори хегемонията на византийския флот в тези води. Новата цел е столицата на Византийската империя. Към средата на VII в. Халифатът е вече доста голям, а след спорове за властта начело застава династията на Омайадите. Особено важно е и отношението на ислямското общество към немюсюлманите. За езичниците се прилага джихадът. Евреите и християните обаче не са езичници. Те се смятат за „хора на Книгата“ (зимми, ахл-ал китаб) и могат да бъдат привлечени на служба в администрацията на халифата, без да имат право да заемат военни и религиозни служби. Първоначално завоевателите не засягат сериозно земеделското население в новозавладените земи и в началото на арабската експанзия напрежението между тях и покореното население не е голямо. Нещата се променят, когато Халифатът изчерпва възможностите си да разширява своята територия. Тогава арабската администрация е принудена да събира нови данъци и отношенията с местното население влизат в традиционните рамки на завоеватели и покорени. Недоволството расте допълнително и от факта, че правоверните са освободени от данъци. По този начин цялото данъчно бреме се стоварва върху християнското население.

Византия успяла да преживее първия и най-тежък за християните век на ислямската ера. От гледна точка на външните фактори запазването на Византия се дължи най-вече на сравнителната ѝ отдалеченост (за разлика от Персия), от центъра на събитията (дистанцията се увеличава, когато през 750 г. столицата е преместена в Багдад). Не по-маловажен фактор е и настъпилото след смъртта на Мохамед разделение на мюсюлманите [Пеев, Й. 2006, с. 12 – 37, 100 – 132; Пигулевская, Н. 1946, с. 16]. С арабското нашествие се променя мисленето на източните християни, за които се увеличила религиозната стойност на Новия Рим, Константинопол, който вече е добил значението на Нов Йерусалим.

В това време населението на Западна Европа остава много далеч от сцената на събитията и не само не участва в тях, но и впечатленията са доста неправилни. Ето защо, с малки изключения, дори в мемоарите на кръстоносците, мюсюлманите се отбелязват докрай като: „неверници“, „неприятели“, „врагове на вярата“ и „сарацини“, т.е. – названия, лишени от всякакъв религиозен смисъл, извън традиционната нетърпимост спрямо друговерците изобщо, спрямо чужденците⁴. Свидетелство за крайно

⁴ Пример в това отношение е, че дори и през втората половина на XIX в. Томас Карлайл счита все още за нужно да опровергава „масово ширещото се мнение, че Мохамед е прикрит мошеник...., а религията му не е повече от шарлатанство“. Вж. Карлайл, Т. 1997, с. 61.

повърхностния поглед върху същността на подновения от ислямската проповед и инвазия епизод от свещената история, свързан със съдбите на Йсааковите и Исмаиловите потомци, са следните примери: през IX в. Айнхард мисли, че Харун ал Рашид е „персийски цар”, а малко по-късно се разпространява и схващането, че името „сарацини” идва от името на Авраамовата съпруга Сара, което е крайно неправилно.

На изток, във Византия, нещата се възприемат коренно различно. Още от средата на VII в. византийските автори като Себеос и Йоан Никиуски считат, че е несъвместимо врагът да се представя чрез неутралното определение „сарацини”, т.е. „живеещи в палатки”⁵. Мюсюлманите устойчиво се възприемат със „синовете на Агар”, „синовете на робинята” и „децата на Исмаил”, което означава – с библейски непримирикия съперник на християните – децата на Исаак, синът на Сара.

Според Дюселие [Ducellier, A. 1996, p. 126 – 129] Византия реагира различно в сравнение с останалите източни християни. Изворите мълчат по въпроса за войните на мюсюлманите около век и половина. Едва Теофан Изповедник и патриарх Никифор започват да говорят за ислямското завоевание. Новият жанр – антиислямска полемика, който масово ще преповтаря текстовете на Йоан Дамаскин и периодично ще се възобновява съобразно външнополитическата доктрина на Изток, ще се развие чак през IX и особено през X в.

Една от хипотезите е, че Византия не възприема в началото исляма с нужната сериозност, а тя вижда в него поредната вдъхновена от юдеите ерес. Първите десетилетия след арабското нашествие Византия не коментира новата картина на източния свят, защото за нея той остава празен, без ясно установен ред и разрушен от новите завоеватели. Необходимо е време след унищожаването на Персия и завладяването на източните провинции за приспособяване към новата ситуация. Разрушена е йерархичната система на християнския свят след падането на три от петте патриаршески катедри (Йерусалимската, Антиохийската и Александрийската) под властта на мюсюлманите. Византия все устойчиво започва да разбира единствено собствената си, организирана около Константинопол и сравнително ограничена общност.

След първоначалните военни действия на арабите и обсадите на Константинопол амбициите на халифата закономерно намаляват. Така логично съвсем скоро отношенията с Византия се свеждат до това кой на кого дължи данък и съвсем неслучайно византийските автори ще приравняват исляма с едно прекомерно популяризирано се манихейство [Ducellier, A. 1996, p. 164 – 166]. Ярък пример за това е конфликтът при управлението на Харун ал Рашид с Никифор I Геник (802 – 811), започнал с отказа на василевса да плаща установения при Ирина данък и завършил със съгласието му да плаща нов. По същата логика „освобождаването” на Сирия и Палестина от Йоан Цимисхий (969 – 976) се отбелязва със съгласието на големите местни градове да плащат данък на василевса. През X и XI в. положението се стабилизира дотолкова, че дава основание на някои автори да твърдят, че източната граница на Византия се превръща в стандартна „отбранителна зона”, т.е. в устойчива граница от модерен тип [Holmes, C. 2002, p. 83 – 104]. Подобна аналогия може да се направи според някои договори и с българо-византийската граница.

Логично опитите за регулация на Изток ще включват, както по времето на Ираклий и Хозрой II, подражание на поведението на ислямските владетели. Политиката на Теофил (829 – 842), от една страна, е продиктувана от желание за нормални междусъседски отношения, а от друга, е „лична война” между императора и халифа Ал Мутасим [Острогорски, Г. 2010, с. 285 – 288]. През 838 г. халифът демонстративно превзема Аморион – родния град на династията, с което конкретизира войната си срещу християните с действия срещу самия василевс. Още по-голямо „сарациномислене” Теофил показва в посланичеството си (839 – 840) до Абдар Рахман II, владетелят на Кордовския халифат, с което императорът приканва мюсюлманския предводител да „възстанови отново властта си над Изтока, от която Абасидите са лишили неговите предци (Омейади) и да изгони от остров Крит испанските (т.е. подчинените му) сарацини. Действията на Теофил показват съобразяване с по-прагматичен подход към съдбата на загубените територии на Изтока, оставяйки ги в ръцете на по-безопасни и склонни към мир мюсюлмански владетели [Ducellier, A. 1996, p. 238 sq.]. Тази тенденция с времето се задълбочава, за да вземе своя връх при пратеничеството на Алексей I Комнин (1081 – 1118) в Багдад през 1100 г., предлагащо на ислямския владетел общи византийско-мюсюлмански действия срещу франките (кръстоносците) в Сирия [Runciman, S. 1987, p. 100 – 105]. Така през първата половина на

⁵ За етимологията на традиционно изпозваното на Изток название „сарацини” вж. Пеев, Й. 2006, с. 2.

IX век силата на исляма на Изток се възприема от Византия като историческа действителност, създадена и наложена след завладяването на Персия. При управлението на Никифор II Фока (963 – 969) и отчасти при Йоан Цимисхий (969 – 976) се използват жестове, издържани в духа и стила на пропагандата, водена от правоверните Омейядски халифи [Schlumberger, G. 1923, p. 351]. Възможно е известна роля за поведението на василевсите да е изиграл техният източен (арменски) произход – обстоятелство, подчертавано от някои изследователи на темата за свещената война [Flori, J. 2002, p. 120]. Значението на арменския произход на Никифор II Фока и Йоан Цимисхий може да се разглежда и с оглед на факта, че Ираклий също има арменски произход, както и Македонската династия, от чиито среди са василевсите воители Василий I и Василий II, но също и най-сериозните идеолози на свещеността на византийската война срещу мюсюлманите – Лъв VI и Константин VII. Надделява обаче хипотезата, че арменският произход е преувеличен и неговото измерение може да се търси единствено при последната фаза на войната срещу арменците павликяни в Тефрика, завършила през 872 г. с пълното унищожение на арменската павликянска общност в Мала Азия, сриването на цитадела на Тефрика, изселването на оцелелите на Балканите и изпращането на главата на Хризохир като военен трофей в Константинопол.

При управлението и водените от Никифор II Фока и Йоан Цимисхий войни също може да се прокара хипотезата за „кръстоносни походи преди кръстоносните походи“ [Вачкова, В. 2004, с. 183–184]. Както при отъждествяването на Ираклий като „първи кръстоносец“ и в този случай се налага презумпцията, че войните, водени от византийските василевси на Изток, са с цел освобождение на Йерусалим. И докато Ираклий все пак влиза в освобождения от персите Йерусалим, то не е ясно дали Никифор II Фока, или Йоан Цимисхий полагат усилия в тази насока [Bréhier, L. 1969, p. 170–173]. Никифор II Фока не успява да подготви достатъчно стабилна основа за своите действия, докато Йоан Цимисхий през 975 г. се съгласява единствено с васалитет на Йерусалим. Аналогията с „кръстоносната идея“ е много по-голяма в сравнение с конкретните действия на Изток, което е видно от писмата на Никифор II Фока до багдадския халиф Ал Мути и на Йоан Цимисхий до арменския „велик цар“ Ашот III Багратид [Schlumberger, G. 1923, p. 347 – 350]. Така например, в писмото на Никифор II е разработена подробна и амбициозна програма за превземането на Багдад, Мека, Йерусалим, за завладяването на „целия Изток и Запад“ и „разпространението във всички земи вярата на Кръста“. Текстът на това писмо дава основание за лансирането на хипотеза, според която намеренията на Никифор II Фока са да освободи Йерусалим и да покръсти (или унищожи) всички мюсюлмани. Нейните критици [Schlumberger, G. 1923, p. 346] обаче разколебават „кръстоносните амбиции на византийците“, обяснявайки, че стилът на въпросното писмо е силно експресивен с характерните за него текстове в мерена реч, съдържащи задължително невъздържани обиди и неизпълними заплахи, по дух и съдържание едновременно „брутални и рицарски“ и със съмнения, че автор е „един от многобройните сарацински регенти, минали на служба“ във византийския двор [Вачкова, В. 2004, с. 186].

Относно писмото на Йоан Цимисхий до арменския цар Ашот III Багратид, в него императорът се ограничава с хвалби пред доскорощния си противник как за пет месеца е завладял цяла Сирия и Палестина⁶. Факт, но със забележката, че това се случва по пътя на договора, а не на войната. Източните походи на василевса се характеризират по-скоро с прагматизъм и липса на специално отношение към някой от освободените градове [Вачкова, В. 2004, с. 186–187]. Във въпросното писмо изобщо не става дума за освобождението на Йерусалим. Единствената грижа на Йоан Цимисхий е омиротворяването на Изтока, а единственият град, който василевсът смята не само за достатъчно безопасен, но и за достатъчно свят да приеме съкровищата на Изтока, т.е. новооткритите свещени реликви, е Константинопол.

Трябва да се отбележи и фактът, че през 60-те и 70-те години на X век византийските извори тенденциозно пренебрегват военната страна на източните кампании (особено що се отнася до походите на Йоан Цимисхий), докато арабските извори отразяват поведението на Йоан Цимисхий, който не само не е склонен към верска нетърпимост или военни изстъпления, но се отнася към мюсюлманите „ласкаво и милостиво“ [Conard, M. 1973, p. 294].

Обикновено изследванията, посветени на западната идея за християнската свещена война, като пръв елемент за сакрализация на военните действия, посочват появата на светци-участници в сраже-

⁶ Текста на писмото вж. у Кучум-Иоамнесов, X. 1903, с. 91 – 101; Shepard, J. 2001, p. 22 – 23.

нията, или на светци – отмъстителите на враговете светотатци. Това се забелязва в западния християнски свят около два века преди началото на кръстоносните походи във връзка с борбата срещу арабите в Испания. Тези войни са сакрализирани, но не и свещени, защото още не съдържат мотива за „освобождението на Божи гроб”. Свещеността в западния християнски свят подлежи на степенуване, сходно донякъде с ислямското степенуване в свещеността на молитвите, отправяни съответно в Мека, Медина и в Йерусалим. Обратно, във Византия, подобна градация на свещеността на целите на различните войни не съществува. Независимо в коя част на свещеното пространство се водят войни и дали враговете са езичници, мюсюлмани, западни християни или източноправославни, ромейските войни целят отбрана на Новия Йерусалим, защита на избран народ, и следователно носят елемента на святост. Всички византийски войни дори когато се водят срещу християни, са покровителствани от Кръста и иконите и често са удостоявани от личното участие на светците. Особен символичен смисъл има и лагерната подредба на византийската войска, която по традиция има съвършена кръстообразна форма: един централен кръст, където е палатката на василевса, заобиколен от други кръстове, вписващи се в него.

Кръстоносното движение в Западна Европа се заражда поради много и комплексни причини, които се променят в хода на историческите обстоятелства, но главната причина за неговата поява е възникването и разпространението на исляма [Перну, Р. 2006]. С поражението при Манцикерт (1071) Византия става достатъчно уязвима, за да потърси помощ за набиране на наемници от Запад. Това обстоятелство впоследствие поражда и недоразуменията между византийци и кръстоносци. Предприетото духовно движение за вътрешно обновление от Западната църква много скоро променя своето първоначално предназначение, като отстъпва място на масовото движение на западноевропейците за освобождаване на Светата земя на Изток. Сливването на светски и духовни задължения и произтичащите от тях общи интереси са в основата на последвалото кръстоносно движение. С новосъздадените латински владения на Изток първоначално благородната цел на движението придобива защитен характер, до конфронтацията между източни и западни християни по време на Четвъртия кръстоносен поход, когато тя тотално се променя. Особените социално-политически условия на Запад превръщат Църквата в естествен съюзник на светските владетели. Особеното съчетание между рицарския кодекс и християнския морал благоприятства развитието на кръстоносното движение. Концепцията за „законната война” е следствие от достиженията на каноничното право, на теологията, на рицарството и на римското гражданско право.

Според Пиер Виймар провалът на „византийските кръстоносни походи” определя по-късните походи на западноевропейците на Изток [Виймар, П. 2006, с. 23]. Той излага две допълнителни причини, поради които „източното християнство се е отказало от отвоюването на Йерусалим”. Първата причина изхожда от теорията за императорската власт, според която „един е Бог на небето и един е императорът на земята”. Това обстоятелство поставя земното царство на Бог там, където царува императорът. Втората причина е наличието на многобройните светини в Константинопол, които отвличат вниманието на византийските поклонници от Йерусалим. Между византийския василевс и арабския халиф по-скоро започват да се развиват политически и дипломатически отношения, неизменно придружени с войни за територии, които обаче, за разлика от Запада, не носят в себе си емоционалния заряд на религиозната святост. Разлика, твърде очевидна между възприемането на арабите от Византия като техен непосредствен съсед и Запада, твърде отдалечен и с множество предразсъдъци по отношение на арабите и тяхната религия.

В заключение може да се обобщи, че към VI в. Византия изгражда най-трайната средновековна доктрина – тази за Свещената империя. Византийската империя трайно се разбира като начало на Божието царство, като негово отражение на земята. Императорската армия се сражава в името на тържеството Христово. Затова всички военни конфликти с участието на Византия винаги се считали за справедливи войни в защита на свещеността в името на Христос. Идеята за Свещената Византийска империя се разбира като единство на Държава и Църква. Това означава, че единството, което изграждат тези два най-важни за средновековното общество елемента, има точно определено място.

Основното традиционно противопоставяне между две големи империи се оформя между Византия и Персия, които успяват да изградят до VII век огромен обем от търговски, дипломатически и религиозни отношения. Византийско-персийските отношения познават и идеята за традиционна вражда, която има две основания – религиозно и историческо. Историографската традиция на Ранна Византия представя Персия на Сасанидите като традиционния „Враг”. Силната религиозна символика в описа-

нието на войните на Ираклий срещу персите и обсадата на Константинопол създават усещането за святост на войните на Ираклий и възвръщането на Честния Кръст.

След завладяването на голяма част от източните провинции от арабите и първоначалните войни с новия съсед, едва през IX и X век ислямската власт на Изток се приема от Византия като историческа реалност, създадена и наложена след завладяването на Персия. Между византийския василевс и арабския халиф по-скоро започват да се развиват политически и дипломатически отношения, неизменно придружени с войни за територии, които обаче, за разлика от Запада, не носят в себе си емоционалната натовареност на религиозната святост.

Мотивът за освобождението на светите земи и затворения път на поклонниците, формално погледнато, могат да бъдат претекст за воденето на война, но именно това са едни от основните доводи за определяне на кръстоносните войни като свещени. Чисто прагматично, всички религиозни мотиви са само предлог, но точно използването на религиозна символика създава впечатлението за свещеност или не на една война. С арабското нашествие се променя мисленето на източните християни, за които се увеличила религиозната стойност на Новия Рим – Константинопол, който добива значението на Нов Йерусалим. От тази гледна точка преследването на Стария Йерусалим губи до голяма степен своя смисъл.

ЛИТЕРАТУРА/REFERENCES

Извори:

Georgii Pisidae, Bellum Avaricum... – Georgii Pisidae Exeditio Persica, Bellum Avaricum, Heraclias, ed. Bonn, 1832.

Анонимна сирийска хроника... – Corpus scriptorum christianorum orientalium. Scriptorum syri. Series tertia, t. IV, pp. 15 – 39.

Socr. Schol. Hist. Eccl. – The Ecclesiastical History of Socrates in seven books. London, MDCCCLIII.

Theophylacti Simocattae Historiae... – Carl Gotthard de Boor. Theophylacti Simocattae historiae. Leipzig 1887; Neuaufgabe hrsg. von P. Wirth. Stuttgart, 1972.

Публикации:

Ангелов, П. 2011 – П. Ангелов. България и българите в представите на византийците. София, 2011. [P. Angelov. Bulgariya i balgarite v predstavite na vizantiytsite. Sofia, 2011.]

Вачкова, В. 2004 – В. Вачкова. Традиции на свещената война в Ранна Византия. София, 2004. [V. Vachkova. Traditsii na sveshtenata voyna v Ranna Vizantiya. Sofia, 2004.]

Виймар, П. 2006 – П. Виймар. Крестовые походы: Миф и реальность священной войны. Санкт Петербург, 2006. [P. Viymar. Krestovyye pokhody: Mif i real'nost svyashchennoy voyny. Sankt Peterburg, 2006.]

Карлайл, Т. 1997 – Т. Карлайл. Героите, преклонението пред героите и героичното в историята. София, 1997. [T. Karlayl. Geroite, preklonenieto pred geroite i geroichnoto v istoriyata. Sofia, 1997.]

Колесников, А. И. 1970 – А. И. Колесников. Иран в начале VII века (источники, внутренняя и внешняя политика, вопросы административного деления). – В: Палестинский сборник, Выпуск 22 (85), Ленинград, 1970. [A. I. Kolesnikov. Iran v nachale VII veka (istochniki, vnutrennyaya i vneshnyaya politika, voprosy administrativnogo deleniya). – Palestinskiy sbornik, Vypusk 22 (85), Leningrad, 1970.]

Кучум-Иамнесов, Х. 1903 – Хр. Кучум-Иамнесов. Письмо императора Иоанна Цимисхия к армянскому царю Ашоту III. – Византийский временник, т. 10, 1903, 91 – 101. [Khr. Kuchum-Iamnesov. Pis'mo imperatora Ioanna Tsimiskhiya k armyanskomu tsaryu Ashotu III. – Vizantiyskiy vremennik, t. 10, 1903, 91 – 101.]

Пеев, Й. 2006 – Й. Пеев. Ислямът – доктринално единство и разноликост. София, 1982. [Y. Peev. Islyamat – doktrinalno edinstvo i raznolikost. Sofia, 1982.]

Перну, Р. 2006 – Р. Перну. Крестоносцы. Москва, 2006. [R. Pernu. Krestonostsy. Moskva, 2006.]

Пигулевская, Н. 1946 – Н. Пигулевская. Византия и Иран на рубеже VI и VII веков. Москва – Ленинград, 1946. [N. Pigulevskaya. Vizantiya i Iran na rubezhe VI i VII vekov. Moskva – Leningrad, 1946.]

Острогорски, Г. 2010 – Г. Острогорски. История на византийската държава. София, 2010. [G. Ostrogorski. Istoriya na vizantiyskata darzhava. Sofia, 2010.]

- Bréhier, L.** 1969 – L. Bréhier. Le monde byzantin: Vie et mort de Byzance. Paris. 1969.
- Conard, M.** 1973 – M. Conard. Byzance et les musulmans du Proche Orient. London, 1973.
- Ducellier, A.** 1996 – A. Ducellier. Chrétiens d'Orient et Islam au Moyen Âge VIIe – XVe siècle. Paris, 1996.
- Flori, J.** 2002 – J. Flori. Guerre sainte, jihad, croisade. Violence et religion dans le christianisme et l'islam. Paris, 2002.
- Holmes, C.** 2002 – C. Holmes. Byzantium's Eastern Frontier in the Tenth and Eleventh Centuries. – In: Medieval Frontiers: Concepts and Practices. Ed. by D. Abulafia and N. Berend, Aldershot, 2002, 83 – 104.
- Runciman, S.** 1987 – S. Runciman. A History of the Crusades. Vol. I: The First Crusade and the Foundations of the Kingdom of Jerusalem. Cambridge University Press, 1987.
- Schlumberger, G.** 1923 – G. Schlumberger. Un empereur byzantin au dixième siècle, Nicéphore Phocas. Paris. 1923.
- Shepard, J.** 2001 – J. Shepard. Constantine VII, Caucasian openings and the road to Aleppo. Aldershot, 2001.