

LATVIJAS UNIVERSITĀTE  
VĒSTURES UN FILOZOFIJAS FAKULTĀTE  
VĒSTURES UN ARHEOLOĢIJAS NODAĻA

Vēstures maģistra studiju programmas

2. kursa students

Arturs Veismanis

Stud. apl. Nr. av17112

ISLĀMA PROBLEMĀTIKA 15. GADSIMTA  
KRISTĪGO INTELEKTUĀĻU DARBOS  
**MAĢISTRA DARBS**

Darba zinātniskais vadītājs  
Dr. hist., profesors  
Ilgvars Misāns

RĪGA 2019

## SATURS

Anotācija .....	3
Annotation.....	3
Ievads .....	4
Avotu un literatūras apskats .....	8
Avotu apskats .....	8
Literatūras apskats.....	11
1. Islāma tēls un problemātika Bizantijas un rietumu latīņu intelektuālajā tradīcijā .....	15
1.1. Islāma tēls un problemātika Bizantijas intelektuālajā tradīcijā .....	15
1.2. Islāma tēls un problemātika Rietumeiropas intelektuālajā tradīcijā 12 – 15. gadsimtos .....	26
2. Koeksistences ar islāmu meklējumi turku varas apstākļos .....	36
2.1. Georgijs Amiruci un viņa <i>Dialogs par ticību Kristum</i> kā pilnīgas samierināšanās ar islāmu piemērs .....	36
2.2. Koeksistences ar islāma varu meklējumi iekļaujoties turku varas sistēmā: patriarha Genādija Sholārija un divu <i>Ticības apliecinājumu</i> piemērs .....	40
3. Islāmticīgo pievēršana kristietībai kā islāma problemātikas risinājuma mēģinājums .....	47
3.1. Problemātikas skatījums no varas pozīcijām un pāvesta Pija II vēstules sultānam Mehmedam II piemērs .....	47
3.2. Problemātikas skatījums no grieķu katoļa emigranta pozīcijām un sultānam Mehmedam II adresēto Trapezundas Georgija traktātu piemērs .....	52
Secinājumi.....	58
Izmantoto avotu un literatūras saraksts .....	61

## ANOTĀCIJA

Maģistra darbā *Islāma problemātika 15. gadsimta kristīgo intelektuāļu darbos* tiek analizēti pāvesta Pija II, Trapezundas Georgija, Georgija Amiruci un Genādijs Šolārija darbi. Turku ekspansijas apstākļos 15. gadsimta vidū islāma problemātika atkal kļuva aktuāla Eiropai. Tuvo Austrumu krusta karu laikmetā gūtā komunikācijas pieredze jaunajos apstākļos nespēja sniegt problēmas risinājumu. Avotu autori, katrs no sava skatu punkta un ar savu risinājuma redzējumu, meklē iespējas veidot kristietības un islāma mijiedarbību miermīlīgā ceļā. Risinājumu tiek meklēti atbilstoši kristietības ietvaram un Renesanses laikā valdošajām humānisma idejām.

Atslēgvārdi : kristietība, islāms, mijiedarbība, dialogs, humānisms, Renesanse.

## ANNOTATION

In the Master's Thesis *The Problematic of Islam in the Writings of Christian Intellectuals of the 15th Century* are analyzed the works of Pope Pius II, George of Trebizond, George Amiroutzes and Gennadius Scholarius. Under conditions of Turkish expansion in the middle of the 15th century, the issue of Islam became topical for Europe again. The experience of communication in the new circumstances of the Middle East Crusades was unable to solve the problem. The authors of the sources, each from their own point of view and with their own vision of the solution, are looking for ways to create a peaceful interaction between Christianity and Islam. Solutions are being sought in accordance with the framework of Christianity and the Renaissance humanist prevailing ideas.

Keywords: Christianity, Islam, Interaction, Dialogue, Humanism, Renaissance.

## IEVADS

Sākot no 14.gadsimta otrās puses Eiropu, kas centās atgūties no Tuvo Austrumu krusta karu Palestīnā avantūras un Lielās mēra epidēmijas sekām, skāra jauns izaicinājums – strauji augošās Osmānu impērijas ekspansija, kas 14.gadsimta nogalē pārņēma lielu daļu no Balkānu pussalas, bet 15.gadsimtā arī šķērsoja tās vēsturiski ģeogrāfiskās robežas, tā aktualizējot islāma problemātiku Eiropas intelektuālajā vidē. Tuvo Austrumu krusta karu pieredze bija izveidojusi Eiropas intelektuāļu vidē stabilu islāma un tā problemātikas tēlu, skatījumu, ka mijiedarbība ar islāmu ir iespējama galvenokārt militāra pretnostatījuma ceļā.

Par lūzuma punktu ir uzskatāms 1453. gada 29. maijs, kad sultāna Mehmeda II Fātiha vadītais karaspēks triecienā ieņēma Konstantinopoli, izbeidza Bizantijas impērijas pastāvēšanu un pasludināja pilsētu, nozīmīgu kristīgās pasaules reliģisko, idejisko un kultūras centru, par savas valsts jauno galvaspilsētu. Tas būtiski mainīja Eiropas un kristīgās pasaules sakrālo karti un izpratni par Dieva noliktu lietu kārtību pasaulē, radīja kristīgo intelektuāļu milzīgu rakstisku refleksiju slāni ar nākotnē vērstu recepcijas vilni, kas nav rimis pat šodien. Radās jaunas pieejas skatījumam un islāmu un mijiedarbībai ar to, kas arī ir maģistra darba izpētes objekts.

15.gadsimta vidū Osmānu impērija jau bija kļuvusi par Eiropas ikdienas nozīmīgu faktoru. Ar to bija jāiemācās sadzīvot, izprast to, jo Renesanses laikmeta intelektuāļi un politiķi apzinājās, ka Osmānu valsts, tās ekspansija Eiropā, islāma ekspansija, rada reālus draudus, uz kuriem ir neatliekami jāreaģē. Humānists Eneo Pikkolomini, tobrīd jau pāvests Pījs II, kopā ar Nīkejas kardinālu Vissarionu aicināja rīkot jaunu, vispārēju krusta karu, kurā piedalītos visa kristīgā Eiropa.

Pretēji viņiem, Kūzas kardināls Nikolajs un Segovijas kardināls Huans, kam bija milzīga personiska pieredze kontaktos ar islāmticīgajiem Ibērijas pussalā notiekošās Rekonkistas gaitā, kopā ar no Bizantijas uz Itāliju izceļojušo intelektuāli Trapezundas Georgiju, nonāca pie radikāli pretēja secinājuma, ka problēmu nav iespējams atrisināt ar vardarbīgām metodēm, ka ir nepieciešams jauns, Renesanses, humānisma ideju laikmetam atbilstošs risinājums – mierīgs kristiešu un islāmticīgo dialogs. Tā bija kardināli jauna nostādne, kas netika pieļauta no kristīgo intelektuāļu puses iepriekšējos gadsimtos.

Pētījumā apskatīto 15.gadsimta kristīgo intelektuāļu darbi puda jaunā laikmeta vēsmu garā reliģisko un politisko uzskatu kopumu, analizēja esošās situācijas ģenēzi, meklēja, apzinoties Osmānu impērijas militāro un ekonomisko potenciālu, islāma un

kristietības attiecību problēmas miermīlīgu risinājumu, ceļus, kā Osmānu impēriju varētu iekļaut kristīgās pasaules ainā. Protams, bija arī intelektuāļi ar pilnīgi pretēju viedokli, kuru darbi saturēja viennozīmīgu aicinājumu uz vardarbīgu problemātikas risinājumu. Taču šo darbu izpēte neietilpst maģistra darba pētījuma fokusā.

Protams, visi pētījumā apskatītie 15. gadsimta kristīgo intelektuāļu darbi ir jāanalizē kontekstā ar tā laika gan bizantiskās, gan rietumeiropēiskās attieksmes pret islāmu tradīciju, un arī pašu autoru dzīves gājumu un viņu laikmetā valdošajiem teoloģiskajiem uzskatiem un kultūras īpatnībām.

Osmānu impērijas ekspansija Eiropā radīja masveidīgu intelektuāļu emigrāciju, kuras galamērķis galvenokārt bija Renesanses šūpulis – Itālija. Radās milzīgs polemisku un pat klaji propagandiska rakstura tekstu apjoms pēc principa *pro et contra*, kuros turku ekspansijas apstākļos tika aktualizēta islāma problemātika. Tas viss bagātināja apskatāmā laikmeta vēsturisko domu, sintezēja jaunas metodes pagātnes analīzei un izpratnei par vēsturi, par indivīda un reliģijas lomu tajā, par attiecībām starp reliģijām. Vienlaikus radās jauna, no klasiskās viduslaiku izpratnes krasi atšķirīga, izpratne par *svešo* Eiropas kristīgajā kultūras un reliģiskajā telpā. Tika izstrādātas jaunas metodes un argumentācijas klāsts, kuru analīze ļautu saprast kā mainījās 15. gadsimta kristīgo intelektuāļu uzskati par citticībniekiem, par esošo problēmu cēloņsakarībām un iespējamajiem risinājumiem.

Maģistra darba mērķis ir noskaidrot 15. gadsimta kristīgo intelektuāļu viedokļus par islāmu aktualizējoties kristietības un islāma pretrunām turku ekspansijas apstākļos.

Darba uzdevumi ir : a) apzināt un apkopot avotus un literatūru par Austrumu rita un Rietumu rita kristīgo intelektuāļu tradicionālajiem uzskatiem par islāmu, to ģenēzi un attīstību līdz osmānu turku ekspansijai; b) nodalītā struktūrā analizēt avotus pēc to autoru piedāvātā islāma problemātikas risinājuma autoram fiziski atrodoties osmānu turku pārvaldītajā teritorijā; c) nodalītā struktūrā analizēt avotus pēc to autoru piedāvātā islāma problemātikas risinājuma autoram fiziski atrodoties ārpus osmānu turku pārvaldītās teritorijas; d) secīgi izpētīt vai un kā mainījās avotu autoru attieksme pret islāma problemātiku Eiropā 15. gadsimtā korelējot to ar laikmeta politiskajiem un militārajiem notikumiem un pārmaiņām autoru privātajā dzīvē, ko radīja Osmānu impērijas un islāma ekspansija Eiropā 15. gadsimtā.

Darba metodoloģiskais pamats, pirmkārt, ir historisma princips, kas paredz vēsturiskos fenomenus pētīt to rašanās un attīstības gaitā. Saskaņā ar šo principu tiek pētīta darbā izmantoto avotu autoru politisko un reliģisko uzskatu iepretī islāma problemātikai evolūcija, kā arī to kopsakarības ar laikmetā valdošo pasaules uzskatu. Tiek

izmantota sistēmiskās modelēšanas metode, kas ļauj vēsturiskos fenomenus un avotu autoru pausto pētīt kā savstarpēji saistītus un mijiedarbīgus vienotas sistēmas elementus.

Norādītie pētījuma teorētiski metodoloģiskie principi ļauj izmantot tradicionālās vēsturisko avotu kritiskās interpretācijas metodes. Pirmkārt, avotu vēsturiskās salīdzināšanas metodi. Tiek izmantota arī teksta terminoloģiskās analīzes metode, kas ļauj netieši konstatēt avotu autoru attieksmi pret islāma problemātiku turku ekspansijas apstākļos. Avotu autoru attieksmi pret islāma problemātiku atklāj arī hermeneitiskās teksta netiešās lasīšanas metodes pielietojums, kas ļauj atklāt tekstā implicitīvi klāt esošu to autoru viedokli.

Lai sasniegtu izvirzīto mērķi, tika izveidota pētījuma struktūra trīs nodaļās. Pirmajā nodaļa secīgi tiek apskatīta Austrumu rita un Rietumu rita kristīgo intelektuāļu tradīcija iepretī islāmam, tās ģenēze un attīstība līdz turku ekspansijai. Otrajā nodaļā tiek apskatīti kristīgo intelektuāļu Georgija Amiruci un Genādija Sholārija, kuri fiziski atradās osmāņu turku iekarotajā teritorijā un atšķirīgi integrējās Osmāņu impērijā, darbi. Trešajā nodaļā tiek apskatīti ārpus Osmāņu impērijas mītošo intelektuāļu pāvesta Pija II un Trapezundas Georgija no atšķirīgām ietekmes pozīcijām radīti darbi, kas skar islāma problemātiku un tās risinājuma iespējas. Pētījumā tiek apskatīti autori, kuru darbi laikabiedriem bija vispazīstamākie un deva būtiskāko ieguldījumu, noteica pamata vektorus islāma problemātikas risinājumam ideju līmenī 15.gadsimtā turku ekspansijas apstākļos, radīja plašāko recepciju laikabiedru vidū.

Pētījumā netiek apskatīti avoti, kuru autori gan piederēja pie 15. gadsimta kristīgo intelektuāļu kopuma, taču dzīvoja pārāk attālināti no Osmāņu impērijas un islāma ekspansijas areāla (Francija, Anglija, Livonija utt.) un savos darbos reflektēja par islāma problemātiku turku ekspansijas apstākļos sporādiski un pētījuma mērķim un uzdevumiem neatbilstošā kontekstā, fokusā un argumentācijā. Tāpat pētījumā netiek apskatīti armēņu monofizītu autoru teksti, jo, lai gan tie ir piederīgi 15. gadsimta kristīgo intelektuāļu kultūras tradīcijai, tomēr šiem tekstiem nebija būtiskas ietekmes un plašas recepcijas iepretī islāma problemātikas aktualizācijai 15. gadsimtā.

Mūsdienu pasaulē dialoga starp islāma pasauli un Rietumiem sarežģījumi ir aktualizējuši meklējumus, kas ļautu rast miermīlīgu risinājumu, mieru starp dažādām reliģijām. Ir acīmredzami, ka starpkonfesionāla dialoga sarežģījumu pamatā nav tikai politiski vai ekonomiski iemesli. Tāpēc nav nejaušība, ka mūsdienu akadēmiskajā pētniecībā ir būtiski pieaugusi interese par kulturālās un reliģiskās tolerances aspektiem to filozofiskajā un vēsturiskajā attīstībā ideju līmenī.

Pētījuma aktualitāti nosaka sekojoši argumenti: a) tāda tēma Latvijas historiogrāfijā līdz šim tādā fokusējumā nekad nav skatīta; b) pētāmā tēma ir aktuāla arī mūsdienu Eiropas pārmaiņu kontekstā, kad islāms ir piedzīvojis politisku renesansi, un tā attiecību ar kristietību problemātika ir aktualizējusies arī akadēmiskajā pētniecībā; c) arvien vairāk palielinās Eiropas iedzīvotāju skaits, kuri ir cēlušies no islāma valstīm, ir reāla un neizbēgama nepieciešamība izprast islāmticīgos un integrēt šīs personas Eiropā, kas nav iespējams bez vispusīgiem jautājuma ģenēzes akadēmiskiem pētījumiem ; d) starpetniska un starpkonfesionāla dialoga iespējamība ir reāla tikai tad, ja, pirmkārt, akadēmisku pētījumu līmenī ir rasta izpratne par kristīgās un islāma pasaules teoloģiskajām un sociāli kulturālajām īpatnībām.

# AVOTU UN LITERATŪRAS APSKATS

## AVOTU APSKATS

Neraugoties uz arvien pieaugošo interesi par reliģisko toleranci un islāma problemātiku iepretī kristietībai, vēl arvien nav tapusi kompleksa avotu edīcija, kas sistēmiski ietvertu 15. gadsimta intelektuāļu darbus pētījuma rakursā.

Visi pētījumā izmantotie avoti ir vēstoša rakstura un tie pieder pie diviem žanriem – vēstulēm un traktātiem. Tradicionāli bizantiskajā rakstu kultūrā vēstule bija izteikti polivalents žanrs, kas varēja būt gan tradicionālā vēstule mūsdienu izpratnē, gan eknomijs, gan psogoss, gan filozofiska, reliģiska vai politiska rakstura traktāts. Tāpēc robeža starp vēstuli un traktātu šī pētījuma fokusā ir visai nosacīta un katra konkrēta avota gadījumā termini tiek lietoti atbilstoši akadēmiskajai tradīcijai, kas ir izveidojusies šo avotu akadēmiskās aprites gaitā.

Bizantijas epistologrāfijā liela apjoma vēstulēm parasti bija filozofisks, diplomātisks vai moralizējošs saturs, tāpēc tāda tipa vēstules akadēmiskajos pētījumos parasti kvalificē kā traktātus<sup>1</sup>. Tā kā virkne avotu, kas izmantoti šajā pētījumā ir ar ievērojamu apjomu un satur reliģiska, politiska un filozofiska rakstura tekstu, tad, sekojot historiogrāfijā pastāvošajai tradīcijai, šajā pētījumā tie tiek saukti par traktātiem.

Epistolārais žanrs, kas daudzas savas iezīmes mantoja no antīkās kultūras, Renesanses laikmeta bija plaši izplatīts gan Bizantijas, gan latīņu kristīgo intelektuāļu vidū. Tāda veida vēstījumu sacerēšana tradicionāli tika uztverta kā īpašs mākslas veids, kam bija savas tradicionālās normas. Tās bija vēstījuma īsums, skaidrība, valodas izsmalcinātība, izklāstam atbilstošs valodas stils un atbilstība antīkajiem uzbūves principiem. Līdz pat impērijas sabrukumam Bizantijas intelektuāļi nemainīgi ievēroja šīs normas. Neraugoties uz tradicionālo epistolāro normu nospraustajām robežām un nepieciešamību strikti ievērot literāro kanonu, tomēr šajos darbos bija jūtama to autoru cilvēciskā klātbūtne, dziļi personiskas, cilvēciskas nianses.

Tāda tipa vēstījumi jau paši par sevi liecināja par autora draudzīgo attieksmi vai tādas nolūkiem iepretī adresātam, kas tradicionāli tika apliecināts pirmajās rindiņās. Tomēr draudzīguma pakāpe un vēstījuma patiesums varēja būtiski atšķirties – no formālas pieklājības līdz pat slavinājumam. Vēstījuma kopējais tonis bija atkarīgs no adresāta sociālā statusa. Valdniekiem adresētajos vēstījumos autori ieturēja atbilstošu

---

<sup>1</sup> Skat. Karlsson G. *Ideologie et ceremonial dans l'epistolographie byzantine*. Uppsala, 1962.

distanci, mīkstināja, aplinkus slēpa pārmetumus un kritiku, ja vien vispār atļāvās tādus izteikt, un pastiprināja panegristiska rakstura izteiksmes līdzekļus.

Vēstījuma stils un retorika nedrīkstēja būt ārpus žanra normām un ierastajām tradīcijām. Autoram bija jāseko savdabīgai jūtu etiķetei un pat gadījumos, kad tēma potenciāli bija konfliktējoša vai attiecības ar adresātu paredzēja asu polemiku, bija jā saglabā smalka literāra un sociāla izteiksme. Arī pētījumā apskatīto autoru darbi ir uzskatāmi par tādu kā sava veida arēnu, kurā to autori demonstrēja adresātiem savu talantu, retorikas prasmes un erudīcijas līmeni.

Tradīcijas galvenā iezīme bija rakstīt īsi. Neliela izmēra teksta ietvaros bija jāiekļauj maksimāli daudz domu. Tāpēc autori, lai ievērotu šo noteikumu, bija spiesti izvēlēties visprecīzākos vārdus un formulējumus, sekot, lai teksts nepārsniedz pieklājības noteiktos izmērus, kas šos tekstus galarezultātā padarīja maksimāli informatīvi blīvus.

Jebkuram Renesanses laikmeta tekstam, neatkarīgi no tā mērķa (darījuma vēstule, zinātnisks traktāts, oficiāls dokuments vai privāta vēstule), bija jāatbilst intelektuāļu sabiedrības estētiskajām prasībām un kultūras ētiskajām normām. Tā kā intelektuāļu vidē tika īpaši augstu vērtētas tādas kategorijas kā skaistums un harmonija, tad tekstam bija jāatbilst šīm prasībām. Tāpēc autori īpašu uzmanību veltīja stila tīrībai, salīdzinājumu oriģinalitātei, alūziju skaistumam. Autora prasme rakstīt skaisti liecināja par viņa izglītību, literāro talantu, viņa intelektuālo kultūru kopumā.

Satura ziņā, atbilstoši negrozāmām teksta ētikas normām, tas nozīmēja tradicionālu metaforu, biblisku, vēsturisku vai mitoloģisku sižetu un standartizētu šablonu plašu pielietojumu. To iekļaušana tekstā vēsturniekiem bieži apgrūtināja tekstuālo analīzi, jo nereti ir sarežģīti nodalīt reālus notikumus no vispārējas rakstu formas vai literāra paņēmiena.

Vienlaikus Renesanses laikmeta intelektuāļu aprindu ētika paredzēja, ka vēstījums, pat ja tas ir konkrēti adresēts, tomēr nav dziļi personisks. Teksti jau tika radīti apzinoties, ka tie tiks publiskoti, kas arī ietekmēja kopējās žanra normas un īpatnības.

Galvenie pētījumā izmantotie avoti ir pāvesta Pija II vēstules<sup>2</sup>, Kūzas kardināla Nikolaja traktāts<sup>3</sup>, Frančesko Filelfo vēstules<sup>4</sup>, Georgija Amiruci traktāts un dzeja<sup>5</sup>,

---

<sup>2</sup> Pius II. *Lettera a Maometto* /Ed. G. Toffanini. Naples, 1953.

<sup>3</sup> Nicolai de Cusa. *Opera Omnia. VII. De pace fidei* / Ed. R. Klibansky et H. Bascour. Hamburg. Meiner, 1986.; Nicolai de Cusa. *De pace fidei*. /trad. Galiboi. Sherbrooke, 1977.

<sup>4</sup> Cent-dix lettres grecques de Francois Filelfe / Ed. E. Legrand. Paris, 1892. (Repr. Cambridge, 1972.)

<sup>5</sup> Argyriou A., Lagarrigue G. *Georges Amiroutzes et son "Dialogue sur la foi au Christ tenu avec le sultan des Turcs"*. Paris, 1987.

Konstantinopoles patriarha Genādija Šolārija traktāti<sup>6</sup>. Pētījumā tiek atlasīti tie šo autoru darbi, kuri skar pētījuma fokusu un satur attiecīgu informāciju.

Pētījumam būtiska Trapezundas Georgija darbu edīcija ir franču pētnieka A. T. Khouri publikācija pazīstamajā sērijā *Corpus Islamo-Christianum*<sup>7</sup>. Tikpat būtiskas ir virknes avotu publikācijas, kas tapušas itāļu izcelsmes amerikāņu pētnieka Dž. Monfazāni pētījumu un tulkojumu rezultātā<sup>8</sup>. Tajos autors, piesaistot pielikumos esošo avotu materiālu, uzskatāmi parāda Trapezundas Georgija un viņa laikabiedru attieksmi pret islāmu un turku ekspansiju, viņu uzskatu saistību ar platonisma un aristoteliānisma nostādņēm. Šobrīd tas ir nozīmīgākais avotu apkopojums, kas veidots pētījuma tēmas rakursā.

Dž. Monfazāni ir veicis arī visapjomīgāko Trapezundas Georgija darbu izdevumu<sup>9</sup>. Tajā apkopoti visi Dž. Monfazāni veiktie tulkojumi, tostarp, arī iepriekš nekur npublicētu avotu, kurus papildina jau iepriekš izdoto Trapezundas Georgija darbu pilna bibliogrāfija.

Pamatmasas darbā apskatīto avotu tulkojumiem mūsdienu angļu, vācu, franču, itāļu valodās ir nepieciešami jauni tulkojumi ar komentāriem un skaidrojumu zinātnisko aparātu, kas atbilstu mūsdienu starpdisciplinārai pieejai un modernajām kontekstuālās tulkošanas teorijām. Esošie izdevumi ir morāli novecojuši, bieži bez komentāriem, pat vairākus gadsimtus senu izdevumu 20. gadsimta reprinti.<sup>10</sup> Pētījumā apskatīto avotu tulkojumi latviešu valodā akadēmiskajā aprītē neeksistē.

---

<sup>6</sup> Oeuvres completes de Gennade Scholarius/ Ed. L. Petit, X. A. Siderides, M. Jugie. Paris, 1928-1936. Vol. III. (repr. Princeton, 1967.)

<sup>7</sup> George de Trebizond. *De la verite de la foi des chretiens*/Ed. et trad. A.Th. Khoury. Corpus Islamo-Christianum. Altenberg, 1987.

<sup>8</sup> Monfasani J. *George of Trebizond: A Biography and a Study of his Rhetoric and Logic*. Leiden, 1976.

<sup>9</sup> Collectanea Trapezuntiana: Texts, Documents and Bibliographies of George of Trebizond / Ed. J. Monfasani. N.Y., 1984.

<sup>10</sup> Piemēram, *Comporationes philosophorum Aristotelis et Platonis a Georgio Trapezuntio viro clarissimo editae*. Venetiis, 1523. (Repr. Frankfurt, 1965).

## LITERATŪRAS APSKATS

Pašlaik nav iespējams norādīt monogrāfiju, kas kompleksi ietvertu pētījumā apskatīto avotu autoru devumu islāma problemātikas apzināšanā un analizē turku ekspansijas apstākļos 15. gadsimtā. Ilgstoši nozīmīgākie islāma problemātikas turku ekspansijas apstākļos pētnieki bija itāļu vēsturnieki, kas jau kopš 19.gadsimta beigām ik pa brīdim publicē kādu pētījumu apskatāmajā rakursā vai skar šo rakursu kādā monogrāfijā<sup>11</sup>.

Pētījuma rakursā būtisks ir itāļu pētnieka Dž. Ravenjāni darbs<sup>12</sup>, kas, par piemēru izmantojot Trapezundas Georgiju, sīki parāda, kā apskatīto autoru uzskati islāma problemātikas jautājumos mainījās pēc Konstantinopoles iekarošanas 1453. gadā. Ja iepriekš pētījumā apskatītie avotu autori pārsvarā iestājās par krusta karu kā islāma problemātikas risinājumu, tad pēc šī notikuma autoru uzskati kardināli mainās - viņi kļūva par miermīlīga risinājuma piekritējiem.

Klasiskajā Osmānu impērijas vācu pētnieka Franca Babingera darbā *Mehmed the Conqueror and his Time* autors ne tikai sīki analizē sultāna Mehmeda II Fātiha lēmumus, to pieņemšanas politiskos, ekonomiskos un reliģiskos aspektus, bet arī apskata kristīgo intelektuāļu tiešo un netiešo kontaktu ar sultānu politiskās nianses. Pēc F. Babingera domām, Trapezundas Georgija, Georgija Amiruci un Genādija Sholārija nostāja islāma un kristietības, tās Austrumu rita variantā, attiecību jautājumos bija dažādās variācijās iemiesots Bizantijas impērijas megadukas Lūkasa Notarosa pieņēmums, ka daudzi bizantieši deva priekšroku Konstantinopolē redzēt turku turbānu, nevis pāvesta tiāru<sup>13</sup>.

Būtisku ieguldījumu 15. gadsimta intelektuāļu skatījuma uz islāma problemātiku izpētē ir veicis itāļu izcelsmes amerikāņu pētnieks Dž.Monfazāni, kura spalvai pieder virkne darbu<sup>14</sup>, kas līdz šim ir fundamentālākie maģistra darbā apskatāmās tēmas rakursā. Tomēr katrs no Dž. Monfazāni darbiem ir veltīts konkrētam 15. gadsimta intelektuālim vai kādam no šo intelektuāļu darbības aspektiem, kamēr kompleks pētījums šī maģistra darba rakursā, diemžēl, iztrūkst. Tieši Dž. Monfazāni darbos pirmo reizi tiek izvirzīta hipotēze par iespēju salīdzināt Genādija Sholārija, Georgija Amiruci, Trapezundas Georgija un pāvesta Pija II darbus, lai rastu kopīgu skatījumu par autoru attieksmi pret

---

<sup>11</sup> Piemēram, Sabbadini, R. *Briciole umanistiche: Giorgio da Trebisonda*//Giornale Storico della Letteratura Italiana.1891. XVIII. P. 230-241.; Turpat 1904. XLIII. P.253-254; Sabbadini R. *Giorgio da Trebisonda*//Enciclopedia Italiana. Milan, 1933. T.XVI. P.180. utt.

<sup>12</sup> Ravagnani G. *Nota sul pensiero politico di Giorgio da Trebisonda*// Aevum. 1975. Vol.49. P.310-329.

<sup>13</sup> Babinger F. *Mehmed the Conqueror and this Time*. Princeton University Press. Princeton, 1978. P.301.

<sup>14</sup> Piemēram, Monfasani J. *Language and Learning in Renaissance Italy*. Variorum, 1994.; Monfasani J. *Byzantine Scholars in Renaissance Italy: Cardinal Bessarion and Others Emigres*. Variorum, 1995.; utt.

islāma problemātiku turku ekspansijas apstākļos. Tomēr, tā kā Dž. Monfazāni darbu pamata mērķis bija cits, šis rakurss tajos tiek minēts tikai kā blakus nianse un nav pilnībā akadēmiski izstrādāts. Faktiski, pētnieks tikai informēja vēsturniekus par jaunu avotu iespējamību 15. gadsimta kristīgo intelektuāļu attieksmes pret islāma problemātiku turku ekspansijas apstākļos izpētē, kas, pēc viņa domām, varētu radīt pat jaunu izpētes virzienu.

Maģistra darba izpētes fokusam vistuvākie ir franču bizantista un tjurkologa M. Balivjē pētījumi, jo tajos viņš īpaši pievērsis uzmanību 15. gadsimta kristīgo intelektuāļu attieksmei pret islāmu un turku ekspansiju, kas ir dabiski, jo M. Balivjē akadēmisko interešu fokusā ir bizantiešu attiecības ar islāma pasauli, gan pirms, gan pēc Bizantijas impērijas sabrukuma.

Viens no būtiskākajiem viņa pētījumiem maģistra darba izpētei tuvā rakursā ir 1980. gadā publicētais raksts *Turks Badredīns Samauna un grieķis Trapezundas Georgijs: divi kristiešu un islāmticīgo reliģiskās apvienšanās piekritēji XV.gadsimtā*.<sup>15</sup> Tajā autors ne tikai analizēja divu domātāju centienus rast pamatu kristiešu un islāmticīgo dialogam, bet arī piesaistīja šos centienus ļoti plašam vēsturiskajam kontekstam. Līdztekus raksta izpētes diviem pamata objektiem, viņš mazāk sīki analizē arī citu bizantiskajai kultūras tradīcijai piederīgu autoru analogiskus vai līdzīgus viedokļus, plaši citē Nikolaju Mistiķi, Plīfonu, Grigoriju Palamu, Genādiju Sholāriju un Manuīlu Paleologu. Bez autora uzmanības netiek atstātas arī reliģiskās tolerances izpausmes latīņu kultūras tradīcijā – tiek analizēti Frančesko Filelfo, Kūzas Nikolaja, Segovijas Huana un pāvesta Pija II darbi.

Pēc M. Balivjē domām tieši Trapezundas Georgija traktāts *Par kristīgās ticības patiesumu* savā pārdrošībā apsteidza visus sava laikmeta tamlīdzīgos mēģinājumus<sup>16</sup>. Ja pāvestam Pijam II kristietības pārākums pār islāmu neradīja nekādas šaubas, bet Kūzu Nikolajs islāmu iedomājās kā vienkāršotu kristietības variantu arābu elkdievjiem, tad Trapezundas Georgijs, kā uzskata M. Balivjē, bija vienīgais, kurš gāja tālāk un puda uzskatu par divu reliģiju vienlīdzību un dziļu identiskumu<sup>17</sup>.

Šajā rakstā M. Balivjē arī pirmais izvirzīja daudz plašāku, akadēmiski vēl arvien neizstrādātu un pietiekami nepētītu hipotēzi, saskaņā ar kuru šeiha Badredīna un Trapezundas Georgija hronoloģiski ļoti tuvie intelektuālie demarši un tas fakts, ka viņi abi nāk no ģeogrāfiski ļoti tuvas apkaimes, ļauj runāt par kopīgu dziļu tendenci 15.

---

<sup>15</sup> Balivet M. *Deux partisans de la fusion religieuse des chretienne et de Musulmans aux XV-e siecle: le turc Bedreddin de Samavna et le grec George de Trebizond*// Byzantina. 1980. T.10. P.363-396.

<sup>16</sup> Turpat. 383.lpp.

<sup>17</sup> Turpat. 385.lpp.

gadsimta Balkānu – Egeīdas reģiona mentalitātē<sup>18</sup>. Pēc pētnieka domām šai tendencei bija raksturīgs reliģiskas atvērtības un tolerances gars, centieni paplašināt intelektuālos apvāršņus, sagraut senos aizspriedumus un apmierināt kulturālas bagātināšanās vēlmes jaunos virzienos<sup>19</sup>.

Raksta loģisks turpinājums un nozīmīga maģistra darba izpētes virzienam bija arī tam 1997. gadā sekojušā grāmata *Bizantieši un latīņi ceļā uz islāma-kristiešu saskaņu viduslaiku beigās. (No Kūzas Nikolaja līdz Trapezundas Georgijam)*.<sup>20</sup> Autors tajā analizē bizantiešu un latīņu kristiešu centienus radīt starpkonfesionālu dialogu ar islāmticīgajiem, risināt aktualizējušos islāma problemātiku. Jāpiekrīt M. Balivjē secinājumam, ka pāvesta Pija II, Frančesko Filelfo, kardinālu Huana un Nikolaja sapnis par *concordia mundi* tā arī palika tikai humānistiska utopija un nekļuva plašāk pazīstams ārpus zinātnieku humānistu loka<sup>21</sup>. M. Balivjē šo skaidro ar to, ka Rietumeiropa nebija ilgstoši tieši pakļauta islāma ekspansijai, kamēr Bizantijas impērijai tā bija liktenīga. Tāpēc Bizantijas intelektuālajai elitei islāma problemātikas risinājuma meklējumi nebija tikai humānistiska utopija. Šos meklējumus noteica nepieciešamība izdzīvot kulturāli, rast divu atšķirīgu kopienu sadzīvošanas modeli, kas bizantiešiem lika rīkoties daudz konkrētāk. Vienlaikus M. Balivjē ļoti precīzi atsedz Rietumeiropas un Bizantijas domātāju uzskatu kopīgās pozīcijas – gan vieni, gan otri islāma problemātikas turku ekspansijas apstākļos risinājumu saskatīja kontaktos un dialogā, pašu problēmu apskatīja humānisma ietvaros, kas viduslaiku beigās bija kopīgs intelektuālās domas virziens Bizantijā un Rietumeiropā<sup>22</sup>.

Tomēr, domājams, M. Balivjē savus pētījumus pārāk sasaistīja ar mūsdienām, tajos pārāk daudz ir pasāžu, kurās viņš, piemēram, raksta, ka 15. gadsimta kristiešu un islāmticīgo attiecību problemātika ir tuva problēmām, kurām arī šodien ir nepieciešama nopietna un izsvērtā izpēte<sup>23</sup>.

Analoģiskās metodoloģiska rakstura *lamatās* iekrita arī citi maģistra darba tēmai nozīmīgi mūsdienu autori. Piemēram, Roberts Švoebels, kurš monogrāfijā *Pusmēness ēna: turka tēls Renesansē* raksta, ka mūsdienu vēstures gaismā un šodienas rūpēs par mieru pasaulē zinātniekiem ir tieksme uzsvērt pragmatiskās un labvēlīgās tendences

---

<sup>18</sup> Balivet M. *Deux partisans de la fusion religieuse des chretienne et de Musulmans aux XV-e siecle: le turc Bedreddin de Samavna et le grec George de Trebizond*// Byzantina. 1980. T.10. P.363-396.

<sup>19</sup> Turpat. 363.lpp.

<sup>20</sup> Balivet M. *Pour une concord islamo-chretirrne. Demarches byzantines et latines a la fin du Moyen-Age(des Nicolas de Cues a George de Trebizonde)*. Roma, 1997.

<sup>21</sup> Turpat. 12.lpp.

<sup>22</sup> Turpat. 11.lpp.

<sup>23</sup> Balivet M. *Pour une concord islamo-chretirrne. Demarches byzantines et latines a la fin du Moyen-Age(des Nicolas de Cues a George de Trebizonde)*. Roma, 1997. P.36.

pieejām islāma problemātikas risināšanā Renesanses laikmetā, bet Segovijas Huana un Kūzu Nikolaja idejas mūsu laikabiedriem ir tuvākas nekā krusta karu piekritēju idejas<sup>24</sup>. Tomēr turpat autors atzīst, ka būtu kļūdaini apgalvot, ka miermīlīgs vai pat reālistisks skatījums uz islāma problemātiku turku ekspansijas apstākļos bija plaši izplatīts 15. gadsimta otrajā pusē<sup>25</sup>. Analogiski arī R. Sauzerns, analizējot Segovijas Huana rakstīto, secina, ka spāņu kardināla uzskati spēj rast dzīvu atsauksmi mūsdienu lasītāja sirdī<sup>26</sup>.

Mūsaprāt, tieši tādā fascinējošā tādu domātāju kā Pijs II, Segovijas Huans, Trapezundas Georgijs, Kūzu Nikolajs, Genādijs Šolārijs ideju tuvībā mūsdienu priekšstatiem par reliģisko toleranci slēpjas vēsturniekiem nopietnas briesmas pieņemt vēlamo kā realitāti un piedēvēt Renesanses laikmeta autoriem uzskatus, kuri tiem patiesībā nepiemita. Tāpēc, kaut arī kopumā M. Balivjē, R. Sauzerna un R. Švoēbela darbi ir ļoti nozīmīgi maģistra darba izpētes tēmai, tomēr tie ir jāvērtē kritiski, jo uz pētāmo tēmu to autori raugās caur mūsdienu rietumeiropisko priekšstatu par reliģisko toleranci prizmu. Tomēr vienlaikus šo autoru darbi ir uzskatāmi par būtisku soli uz priekšu maģistra darbā apskatāmās tēmas izpētē.

Maģistra darba tēmas izpētē bizantiešu intelektuāļu centienos, esot turku varas apstākļos un vienlaicīgi saglabājot savu reliģisko un kulturālo identitāti, miermīlīgi risināt islāma problemātiku, plašu kontekstuāla rakstura materiālu sniedza arī citi M. Balivjē<sup>27</sup>, P. Bādenasa<sup>28</sup> un D. Džeanakoplosa<sup>29</sup> darbi. Tradicionāli, ņemot vērā konfesionālo kontekstu, būtisku pienesumu bizantistikas pētījumos sniedz krievu zinātnieki. Maģistra darba tēmas izpētes kontekstā noderīgākie bija I. Medvedeva<sup>30</sup> un R. Šukurova<sup>31</sup> darbi. Tomēr kopumā pēcpadomju periodā tapušie I. Medvedeva un R. Šukurova darbi savā izpētes vektorā seko tām līnijām, kuras iezīmēja M. Balivjē un Dž. Monfazāni.

---

<sup>24</sup> Schwoebel R. *The Shadow of the Crescent: the Renaissance Image of the Turk (1453-1517)*. N.Y., 1967. P.225.

<sup>25</sup> Turpat. 229.lpp.

<sup>26</sup> Southern R. W. *Western Views of Islam in Middle Ages*. Cambridge, 1962. P.91-92.

<sup>27</sup> Balivet M. *Byzantins et Ottomans: relations, interaction, succesion*. Istanbul, 1999.

<sup>28</sup> Badenas P. *Corrientes conciliatorias de intelectuales griegos ne la corte del Gran Turco*// Мир Александра Каждана. К 80-летию со дня рождения./ Отв. ред. А.А.Чекалова. СПб.,2003.

<sup>29</sup> Geanakoplos D.J. *Byzantium. Church, Society and Civilization Seen through Contemporary Eyes*. Chikago-London, 1984.; Idem. *Greek Scholars in Venice. Studies in the Dissemination of Greek Learning from Byzantium to Western Europe*. Cambridge, 1962.

<sup>30</sup> Медведев И.П. *Византийский гуманизм XIV-XV вв*. Изд. Второе. СПб.,1997.; Медведев И.П. *Падение Константинополя в греко-итальянской гуманистической публицистике XV в. // Византия между Западом и Востоком*. СПб.,1999.

<sup>31</sup> Шукуров Р. *Имя и власть на византийском Понте (чужое, принятое за свое)*// Чужое: опыты преодоления. Очерки из истории культуры Средиземноморья/ Под. ред. Шукурова Р. Москва, 1999.

# 1. ISLĀMA TĒLS UN PROBLEMĀTIKA BIZANTIJAS UN RIETUMU LATIŅU INTELEKTUĀLAJĀ TRADĪCIJĀ

## 1.1. Islāma tēls un problemātika Bizantijas intelektuālajā tradīcijā

Islāma tēla Bizantijas intelektuālajā tradīcijā sākotne meklējama 8. gadsimtā un saistās ar Sv.Damaskas Jāņa<sup>32</sup> un viņa sekotāja Teodora Abu Karra darbiem. Ir saglabājušies divi Sv.Damaskas Jāņa traktāti, kuros viņš polemizē par kristiešu un islāma attiecībām – *Saracēņa saruna ar kristietiem* un *Īsumā par simt herēzēm*<sup>33</sup>. Islāma kritikas elementi Sv.Damaskas Jāņa darbos veido bizantiskās polemikas ar islāmu tradīcijas pamatu. Sv.Damaskas Jānis islāmu uzskata par kristiešu herēzi. Šādu viedokli viņš pamato ar to, ka Korānā kristietība un jūdaisms tiek atzītas par atklāsmes reliģijām. Tāpēc Sv.Damaskas Jānis centās islāmam piemērot kristīgai teoloģijai piemērotus vērtēšanas kritērijus un pievienot islāmu jau nosodītu kristīgo herēžu skaitam. Tā kā pravietis Muhammāds noliedza Trīsvienības dogmu, tad Sv.Damaskas Jānis viņu kvalificēja kā ariāņu herēzei piederīgu. Sv.Damaskas Jānis islāmticīgos savos traktātos sauca par “Dievu šķeļošajiem”, jo viņi, pēc tā domām, centās no Dieva atšķelt Viņa Vārdu un Garu. Tā Sv. Damaskas Jānis polemizējot ar islāmticīgajiem atbildēja uz Korānā teikto, ka kristieši Dievam izdomājot biedrus vai palīgus<sup>34</sup>. Tāpēc Bizantijas intelektuāli, sekojot Sv. Damaskas Jāņa autoritātei, bieži apgalvoja, ka savas zināšanas reliģijas jomā pravietis Muhammāds bija aizguvis no kāda klejojoša ariāņu mūka.

Islāma kā vienas no kristīgajām herēzēm kvalifikācija bija raksturīgs Bizantijas intelektuāļu ar islāmu polemikas agrīnā perioda elements, kas sāka izzust sākot ar 10. gadsimtu. Kopš 13. gadsimta šo nostādni pilnībā aizstāj viedoklis, ka islāms ir pilnībā melīga reliģija, kurai nav nekā kopīga ar kristietību. Tomēr vienlaikus Sv. Damaskas Jāņa uzskats, ka islāma parādīšanās un izplatība ir apliecinājums drīzai Antikrista atnākšanai, saglabājās arī vēlīno Bizantijas intelektuāļu darbos<sup>35</sup>.

Pastāv akadēmiska rakstura diskusija par to, cik labi Sv. Damaskas Jānis pārzināja islāmu. Savos darbos viņš atsauca tikai uz četrām Korāna sūrām, kā arī uz dažādām arābu mutvārdu tradīcijām, kas ir par pamatu Kaabas godināšanai Mekā. Piemēram, viņš izsmej arābu leģendu par Ābrama kamieļmāti, kas bijusi piesieta pie Kaabas svētā akmens Mekā. Sv. Damaskas Jānis kļūdaini uzskatīja, ka Kaabas svētais akmens ir Afrodītes statujas

---

<sup>32</sup> Miris 754 vai 777 g.

<sup>33</sup> *Johannes Damascenos und Theodor Abū Quarra. Schriften zum Islam.*/Kommentierte griechisch-deutsche Textausgabe von Reinhold Gleil, Adel Theodor Khoury. Würzburg: Altenberg, 1995

<sup>34</sup> Meyendorff J. *Byzantine Views of Islam.*//Dumbarton Oaks Papers. 1964. T.18. P.119.

<sup>35</sup>Turpat. 113.lpp..

galva, kuru arābi godinājuši jau pirms pravieša Muhammāda dzimšanas. Afrodītes, kā elkdievības tēla, godināšana, pēc Bizantijas intelektuāļu domām, liecināja par islāmticīgo tieksmi uz izvirtību. Sekojot Sv. Damaskas Jāņa piemēram, arī vēlāk Bizantijas intelektuāļi polemikā ar islāmu bieži izmantoja elementus no arābu pirmsislāma perioda leģendām, kas apliecina viņu zināšanu par islāmu virspusību un nepilnības.

I.Meindorfs uzskata, ka Sv. Damaskas Jāņa zināšanas par islāmu un Korāna teksta patieso saturu bija vājas<sup>36</sup>. Pretēji viņam, D. Sahass uzskata, ka Sv. Damaskas Jānis savos darbos demonstrēja dziļas Korāna teksta, Sunnas un sava laikmeta islāma teologu tekstu zināšanas<sup>37</sup>. Tieši Sv. Damaskas Jānis ieviesa Bizantijas intelektuālajā polemikā ar islāmu tādus pravieša Muhammāda apzīmējumus kā *izvirtulis, liekulis, melis*, kas, kļūstot par standartizētu polemikas elementu, veidoja jau sākotnēji iepriekš nosacītu islāma tēlu, formēja mentālo attieksmi pret islāmu atbilstoši šo terminu radītajam iespaidam kristīga intelektuāļa prātā un vērtējumos. Ar laiku šie epitēti kļuva tradicionāli, bet islāmticīgo pravieša Muhammāda morālo kvalitāšu nosodījums izvērtās par vienu no galvenajām tēmām Bizantijas intelektuāļu pret islāmu vērstajos traktātos.

Tāpat Sv. Damaskas Jānis bija pirmais Bizantijas intelektuālis, kurš, aizstāvoties pret islāmticīgo kristiešiem izvīrīto apsūdzību par daudzdievību, teoloģiski šai polemikai pamatoja argumentus Trīsvienības un Kristus iemiesošanās dogmām. Viņš arī kategoriski noliedza islāma dogmu, ka Korāns ir dievišķas atklāsmes grāmata un pravieti Muhammādu kvalificēja kā viltus pravieti. Savu viedokli viņš pamatoja ar to, ka gan Vecajā Derībā, gan Evaņģēlijā nav atrodami teksta elementi, kas paredzētu Muhammādu. Sv. Damaskas Jānis ir arī aizsācējs Bizantijas intelektuāļu polemikā ar islāmu tādām tradīcijām, kā islāma ētikas un predestinācijas teorijas bezierunu nosodījums.

Viedoklis, ka Sv. Damaskas Jānim bija liela nozīme islāma tēla formēšanā ne tikai Bizantijas, bet arī Rietumeiropas intelektuālajā rakstu kultūrā, ir akadēmiski diskutabls. D. Sahass uzskata, ka Sv. Damaskas Jānis bija pirmais intelektuālis, kas nopietni pievērsās polemikai ar islāmu un nenodala viņa ietekmi Bizantijas un Rietumeiropas intelektuāļu rakstu kultūrās.<sup>38</sup> Pilnīgi pretēju viedokli pauž I.Meindorfs, kurš uzskata, ka Sv. Damaskas Jānis bija pirmais polemists ar islāmu Bizantijas intelektuālajā kultūrā, tomēr viņa ieguldījums un nozīme esot visai neievērojami, bet Rietumeiropas polemiskajā ar islāmu kultūrā vispār nav konstatējamas.<sup>39</sup>

<sup>36</sup> Meyendorf J. *Byzantine Views of Islam.*//Dumbarton Oaks Papers. 1964. T.18. P.117.

<sup>37</sup> Sahas D.J. *John of Damascus and Islam. The "Heresy of the Ismaelites".* Leiden. 1972. P.128.

<sup>38</sup> Turpat. 129. lpp.

<sup>39</sup> Meyendorff J. *Byzantine Views of Islam.* // Dumbarton Oaks Papers. 1964. T.18. P. 117.

Sv. Damaskas Jāņa sekotājs un audzēknis Teodors Abū-Karra jau ir daudz ražīgāks. Par viņa spalvai piederīgiem pētnieki atzīst astoņpadsmit pret islāmu vērstus traktātus<sup>40</sup>. Tāpat kā viņa skolotājs, arī Abū-Karra savos traktātos islāmu vērtē ļoti negatīvi un klasificē kā ariānisku viltus mācību, tātad, vienu no kristietības herēzēm. Pravieti Muhammādu viņš uzskata par ariāņu viltus pravieti, kuru apsēduši nelabie gari.

Teodora Abū-Karras traktāti veidoti Bizantijas intelektuālajai kultūrai tradicionālajā dialogu formā un no Sv. Damaskas Jāņa traktātiem atšķiras ar argumentācijas pragmatismu. Piemēram, nosodot islāmā atļauto daudzsievību, kā argumentu viņš min šādā situācijā neizbēgamo greizsirdību un tās raisīto nemieru iespēju harēmos, kas traucē kristīgas ģimenes Dieva mieru, satiecību un sievas statusu, rīcību attiecībā pret vīru. Vienā no dialogiem, kurā tiek skaidrots kristīgās Euharistijas sakraments, viņš cenšas rast argumentus, kas būtu saprotami islāmcticīgajiem. Aizstāvot Trīsvienības dogmu, Teodors Abū-Karra raksta, ka Korāns ir viens, taču no tā var taisīt bezgalīgu kopiju skaitu, tomēr tas tik un tā paliks Korāns. Tāpat arī kristiešiem Dievs ir viens, taču trīs izpausmēs. Faktiski, Teodora Abū-Karras dialogi ir pirmais pētniekiem zināmais kristīga intelektuāļa mēģinājums veidot dialogu ar islāmu<sup>41</sup>.

Spiross Vrionis Bizantijas intelektuāļu polemikas ar islāmu agrīno posmu, kas ietver 7.-9. gadsimtus, raksturo kā etapu, kurā reliģiskās polemikas pamatā bija nevis islāma Svēto Rakstu rūpīgas studijas un to rezultātā iegūtas dziļas un sistemātiskas zināšanas islāma teoloģijā, bet gan abu reliģiju acīmredzamās izpausmes un to rezultātā izdarītie neobjektīvie secinājumi islāma un kristietības salīdzinājumā<sup>42</sup>. Tomēr galvenās starp islāmu un kristietību konstatējamās teoloģiskās pretrunas tika fiksētas tieši šajā periodā un nemainīgi bija aktuālas visu pret islāmu vēstās intelektuālās polemikas laiku. Nākamo gadsimtu laikā Bizantijas intelektuāļi uzkrāja arvien lielākas, detalizētākas un argumentēti verificējamākas zināšanas par islāmu kā reliģiju un tā teoloģiskajām dogmām.

Jauns posms Bizantijas intelektuālajā polemikas ar islāmu tradīcijā aizsākas 9. gadsimtā. Pirmkārt tas saistāms ar Nikētas no Bizantijas traktātu *Arāba Muhammāda izdomātās grāmatas noliegums*.<sup>43</sup> Šajā traktātā, kas ir Nikētas no Bizantijas intelektuālā mantojuma lielākais darbs, autors pamatīgi un sistemātiski analizē Korānu, plaši citē tā

---

<sup>40</sup> Johannes Damaskenos und Theodor Abū Quarra. *Schriften zum Islam*./Kommentierte griechisch-deutsche Textausgabe von Reinhold Gleil, Adel Theodor Khoury. Würzburg: Altenberg, 1995

<sup>41</sup> Turpat. 31.lpp.

<sup>42</sup> Vrionis Sp. *The Decline of Medieval Hellenism in Asia Minor and the Process of Islamization from the Eleventh through the Fifteenth Century*. Berkeley, 1971. P.423.

<sup>43</sup> Niketas von Byzanz. *Schriften zum Islam I*. /Griechisch-deutsche Textausgabe von Karl Förstel. Würzburg; Altenberg. 2000.

fragmentus. Korānu viņš kvalificē kā *rupju grāmateli*, bet pašu islāmu kā *barbarisku reliģiju*. Nikēta, vēloties apstrīdēt Korāna kā islāma pamatteksta svētumu, salīdzina Korānu un Bībeli. Šī viņa iedibinātā tradīcija salīdzināt Korānu ar Vecās un Jaunās Derības tekstiem saglabājās līdz par Bizantijas impērijas pastāvēšanas beigām. Tieši pateicoties Nikētam, Korāna kā svēta teksta apstrīdēšana kļuva par vēl vienu no Bizantijas intelektuālās tradīcijas polemikā ar islāmu stūrakmeņiem un galvenajām tēmām un ieguva plašu pielietojumu un recepciju arī Rietumeiropas intelektuālajā polemikas ar islāmu tradīcijā.

Pats Nikēta neprata arābu valodu, bet viņa rīcībā bija vairāki atšķirīgas kvalitātes Korāna tulkojumi. Ar to skaidrojama virkne rupju, kuras viņš pieļāva savā retorikā, kas tālākas recepcijas ceļā gadsimtiem ilgi pārceļoja no viena intelektuāļa darba uz citu gan Bizantijas, gan rietumu latīņu intelektuālo kultūru izplatības areālos. Piemēram, arābu vārds *šamad*, kas, ja to attiecina uz Dievu, nozīmē *Mūžīgs*, pateicoties nekvalitatīvam tulkojumam Nikētas izpratnē pārvērtās par *ciets, pilnīgi apaļš*. Tas uz ilgiem gadsimtiem intelektuāļu darbos kļuva par pamatu un argumentu nepatiesajam uzskatam par islāma kā reliģijas dievišķīguma koncepcijas materiālumu. Tāpat Nikētas rīcībā esošo nekvalitatīvo Korāna tulkojumu kļūda bija par pamatu vēl daudzus gadsimtus eksistējošajam stereotipam, ka Korāna tiek apgalvots, ka cilvēks ir cēlies no dēles. Piemēram, I. Meiendorfs norāda, Korānā sacīts, ka cilvēks ir cēlies no asins pikuča<sup>44</sup>. Šis un daudzas citas Nikētas kļūdas turpmākajos gadsimtos tika atražotas daudzos pret islāmu vērstos polemikas darbos. Kā atzīst J. Meiendorfs, tas bija apliecinājums pastāvīgai nesapratnei starp divām kultūrām un reliģiskajām mentalitātēm<sup>45</sup>. Nikētas no Bizantijas traktāts, pateicoties autora pamatīgajām Korāna studijām, daudzām Bizantijas intelektuāļu paaudzēm kļuva par pamata avotu polemikā ar islāmu. Bizantijas intelektuāļiem polemikas ar islāmu pirmajos gadsimtos pārsvarā bija raksturīgas visai nepilnīgas, fragmentāras un pat pilnīgi aplamas zināšanas par Korāna tekstuālo saturu. Nikēta no Bizantijas ar savām Korāna sistemātiskajām studijām viņu vidū bija visai ekskluzīvs izņēmums.

Nikēta no Bizantijas kā intelektuālis darbojās arī Bizantijas imperatora Mihaīla II diplomātiskā dienesta sastāvā un bija divu Bagdādes kalīfam adresētu vēstuļu autors. Kalīfs lūdza izskaidrot viņam kristīgās ticības galvenās dogmas. Nikēta no Bizantijas viņam rakstīt uzticētajās vēstulēs skaidroja Trīsvienības dogmu, kas viņa argumentācijā

---

<sup>44</sup> Meyendorf J. *Byzantine Views of Islam.*//Dumbarton Oaks Papers. 1964. T.18. P.122.

<sup>45</sup> Turpat.

nebija pretrunā ar monoteismu, un centās izvairīties no tiešas polemikas ar islāmu un klajas Korāna kritikas<sup>46</sup>.

Tāda pieceja polemikā ar islāmu spilgti raksturo polemisko darbu kraso atšķirību atkarībā no teksta adresāta – ļoti uzskatāmi atšķiras kristīgai lasītāju auditorijai domātie teksti no tiem, kas adresēti islāmticīgiem valdniekiem un skar reliģiska rakstura jautājumus. Vēstulēs kalīfam Nikēta no Bizantijas turpina tradīciju, kuras pirmsākumi meklējami Bizantijas imperatora Leo III un kalīfa Omāra III sarakstē 8. gadsimtā.<sup>47</sup> Uz kalīfa Omāra jautājumu, kāpēc Bizantijas imperators dod kristīgajai reliģijai priekšroku salīdzinot ar visām citām pasaules reliģijām, imperators Leo III puda viedokli, ka gan islāmticīgie, gan kristieši tic vienam un tam pašam Dievam, kam labākais apliecinājums ir islāmticīgo pārliecība, ka Vecā Derība arī ir Dieva inspirēts atklāsmes rakstura teksts. Tā Bizantijas imperators gan neaizvēra nevienu no kristiešu vidū izplatītajiem mītiem par islāmu, gan arī izvairījās no klajas islāma kritikas, ar to pašu izvairoties no bizantiešu intelektuāļu polemikas ar islāmu tipiskākajām kļūdām, kas uzskatāmi redzamas Sv Jāņa no Damaskas darbos, kuri pārsvarā satur nevis reālās zināšanas par islāmu, bet gan islāma mītiskā tēla kristiešu redzējumā stereotipus.

Tikpat korektas un uzmanīgas ir arī Konstantinopoles patriarhu Fotija un Nikolaja Mistiķa vēstules arābu kalīfiem 9. un 10. gadsimtos. Trijās vēstulēs patriarhs Nikolajs Mistiķis aicināja kristiešus un islāmticīgos uz savstarpēju toleranci. Viņš rakstīja, ka gūstā nokļuvušie kalīfa pavalstnieki, kas mitinās Konstantinopolē, var brīvi lūgties savā mošejā un neviens necenšas viņus piespiestu kārtā kristīt. Patriarhs, motivējot to ar Korāna normu, kas paredz islāma pieņemšanu tikai un vienīgi brīvprātīgā kārtā, aicināja kalīfu pārtraukt kristiešu vajāšanas un piespiestu islamizāciju. Tāpat Nikolajs Mistiķis uzsvēra, ka gan kristiešu, gan musulmaņu valdnieki savu varu ir saņēmuši no viena Dieva, bet tas ir gana nozīmīgs arguments, lai abu reliģiju pārstāvji dzīvotu mierā un satiecībā<sup>48</sup>.

Tātad ir konstatējams, ka ar 10. gadsimtu Bizantijas intelektuāļu polemikā ar islāmu parādās jauna polemikas platforma, kas pamatā saistāms ar diplomātiska rakstura vēstulēm, kas adresētas islāmticīgiem valdniekiem. Šai epistolāra rakstura polemikas platformai bija raksturīga diplomātiski ieturēta neitrāla attieksme pret islāmu un acīmredzams kristīgās ticības sludināšanas un apoloģijas elementu izrūkums, pat samierniecisks tonis. Tieši tāpēc pētniekiem Nikētas no Bizantijas intelektuālais

---

<sup>46</sup> Turpat. 128. lpp.

<sup>47</sup> Jeffery A. *Ghevond's Text of the Correspondence between Umar III and Leo III*// Harvard Theological Review. 1944. 37. P.269-332.

<sup>48</sup> Nicholas I Patriarch of Constantinople. *Letters*./Ed. and Transl. R.J.H. Jenkins and L.G.Westerink. Washington, 1973. P.2.

mantojums ar savu izpausmju duālumu ir interesants izpētes objekts, jo autors, atkarībā no darba adresāta uzstājas gan kā ass rigorists, gan kā mērens polemists, t.i., ir radījis abu veidu tekstus.

Nikētas no Bizantijas Korāna noliegšanai veltītajam traktātam bija liela nozīme arī Konstantinopoles patriarhāta oficiāli kanoniskajā Baznīcas attieksmē pret islāmu. Vissspilgtāk tas saskatāms kanoniskajā rituālā, kas bija jāveic islāmticīgajiem, kuri vēlējās kristīties. Rituāls paredzēja divdesmit divas pret islāmu vērstas anatēmas. Pēdējā no tām skanēja – *pret Muhammāda dievu, par kuru pravietis saka, ka tas ir Dievs vienīgs, Dievs ciets*. Sekojot Nikētas no Bizantijas tulkojuma kļūdai, arī Konstantinopoles patriarhāta oficiālie teologi aplami Dieva apzīmēšanai epiteta *Mūžīgs* vietā lietoja *ciets*. Nikēta Honiāts savā fundamentālajā darbā *Vēsture*, kas ir izcils Bizantijas historiogrāfijas paraugs, apraksta asās teoloģiska un politiska diskusijas, kuras raisīja šī anatēma 12. gadsimtā<sup>49</sup>.

Imperators Manuīls I pat izdeva dekrētu, ar kuru tika pavēlēts šo anatēmu izslēgt no rituāla satura, jo tā esot nopietns šķērslis islāmticīgo pievēršanai kristīgajai ticībai. Pēc imperatora domām, šāds anatēmas formulējums apstiprinot to, ka islāmticīgie un kristieši tic nevis vienam Dievam, bet dažādiem. No šāda imperatora viedokļa ir secināms, ka 12. gadsimtā Bizantijas polemikā ar islāmu pastāvēja ne tikai pilnībā negatīvs, bet arī izsvērti pārdomāts, vairāk tolerants viedoklis, kura pamatā gan bija ne tik daudz teoloģiski, cik reālas politiskas nepieciešamības vadīti apsvērumi. Tie noteica, ka Bizantijas impērijas interesēs tobrīd ir atzīt zināmu garīgu radniecību starp kristietību un islāmu, kuras pamatā ir abu reliģiju piederība monoteismam.

12.-14.gadsimtos pret islāmu vērstie Bizantijas intelektuāļu traktāti kļuva praktiski aktuāli, kas saistāms ar tjurku nomadu iekarojumiem Bizantijas impērijas teritorijās Mazāzijā. Tjurku iekarotajā Melitīnā Efīmija Zigabēns 12. gadsimtā radīja traktātu *Dialogs par ticību ar saracēņu filosofu*<sup>50</sup>. Efīmija, pamatojoties uz Jaunajā Derībā atrodamajiem Kristus brīdinājumiem par viltus praviešiem, kas nāks pēc viņa, uzskatīja, ka Muhammāds nāca lai piemānītu un pieviltu. Viņš nosodīja islāma ētiku un apsūdzēja islāmticīgos sodomītismā. Muhammāda mācības hedoniskais raksturs viņaprāt bija pietiekams apliecinājums tam, ka islāms ir viltus reliģija. Efīmija pat apgalvoja, ka Muhammāds ir sludinājis vardarbību un pārliecinājis islāmticīgos nogalināt visus kristiešus, solot par to algu aizkapa dzīvē<sup>51</sup>.

<sup>49</sup> Nicetas Choniates. *Historia*. /Ex.rec. I.Bekkeri. CSHB. Bonn, 1834. V.23. P.278-286.

<sup>50</sup> *The Oxford Dictionary of Byzantium*. N.Y.; Oxford. 1991. Vol.3. P.2227.

<sup>51</sup> Vryonis Sp. *The Decline of Medieval Hellenism in Asia Minor and the Process of Islamization from the Eleventh through Fifteenth Century*. Berkeley, 1971. P. 433.

13. gadsimtā Edesā, ko arī jau bija iekarojuši tjurku nomadi, dzīvoja mūks Bartolomejs, kas pētniekiem pazīstams kā strikts un nesamierināms islāma pretinieks<sup>52</sup>. Viņa spalvai pieder traktāts *Agarieša noliegums*, kura galvenā tēma bija Muhammāds kā viltus pravietis<sup>53</sup>. Traktātā Bartolomejs lielu uzmanību velta tam, ka Muhammāda pravieša statuss netika paredzēts nedz Vecajā, nedz Jaunajā Derībā. Tāpat to neapstiprināja arī dievišķi inspirēti brīnumi. Tāpēc, pēc Bartolomeja domām, Korāns ir melīgs teksts, kas nav pelnījis uzticēšanos tam. Vienlaikus viņš izsmēja islāmticīgo korānisko normu noteiktās ikdienas ieražas un kvalificēja tās kā liekulīgas. Tomēr virkne pētnieku, piemēram, Spiross Vrionis, uzskata, ka Edesas Bartolomeja zināšanas par islāmticīgo ikdienu un rituāliem bija visai paviršas, bet daudzos gadījumos arī pilnībā aizspriedumainas un nepatiesas<sup>54</sup>. Tomēr salīdzinot ar agrīnajiem Bizantijas intelektuāļu pret islāmu vērstajiem traktātiem, Edesas Bartolomejs savā darbā uzrāda daudz dziļākas zināšanas islāmā un tā vēsturē. Piemēram, viņš, atšķirībā no daudziem citiem autoriem, raksta arī par Muhammādam sekojošo kalīfu Abū Bakra un Usmāna lomu pēc Muhammāda nāves Korāna kodifikācijā<sup>55</sup>.

Arī Spiross Vrionis atzīst, ka Bizantijas impērijas vēlinā perioda intelektuāļu pret islāmu vērstie traktāti vairs nebija tikai intelektuāli darbi, kas abstrakti tapuši klosteru skriptorijos un imperatoru bibliotēkās. Lielākā daļa no šī perioda polemiskajiem darbiem tapa tiešu kontaktu un strīdu starp islāmticīgajiem un kristiešiem rezultātā<sup>56</sup>. Tieši straujā tjurku ekspansija Bizantijas impērijas valdījumos bija galvenais iemesls krasam tāda tipa polemisko darbu skaita pieaugumam. Bizantijas impērijas vēlināis periods bija laiks kad pie polemikas ar islāmu ķērās ne tikai mūki, bet arī imperatori. Uzskatāmākais piemērs ir imperatoru Joanna VI Kantakuzīna un Manuīla II Paleologa apjomīgie pret islāmu vērstie traktāti. Vēlinā perioda autori ir jau daudz kompetentāki islāma teoloģijas niansēs un viņu rīcībā ir daudz plašāks zināšanu par islāmu un argumentācijas klāsts.

Piemēram, imperators Joans VI Kantakuzīns savos darbos atsaucas ne tikai uz tobrīd jau visai plašo pret islāmu vērsto Bizantijas intelektuāļu polemisko darbu klāstu, bet arī uz dominikāņu mūka Rikaldo de Monte Kročes traktātu *Korāna noliegums*. Kā uzskata J. Meiendorfs, tieši saskaroties ar islāmticīgo ekspansiju, imperators bija gatavs

---

<sup>52</sup> Vryonis Sp. *The Decline of Medieval Hellenism in Asia Minor and the Process of Islamization from the Eleventh through Fifteenth Century*. Berkeley, 1971. P. 435.lpp.

<sup>53</sup> Bartholomaeus Edessenus. *Cunfutatio Agareni*/ Griechisch-deutsche Textausgabe von Klaus-Peter Todt. Würzburg; Altenberg, 1988.

<sup>54</sup> *The Decline of Medieval Hellenism in Asia Minor and the Process of Islamization from the Eleventh through Fifteenth Century*. Berkeley, 1971. P.435.

<sup>55</sup> Meyendorff J. *Byzantine Views of Islam*.//Dumbarton Oaks Papers. 1964. T.18. P.123.

<sup>56</sup> *The Decline of Medieval Hellenism in Asia Minor and the Process of Islamization from the Eleventh through Fifteenth Century*. Berkeley, 1971. P.434.

smelt informāciju no jebkuriem avotiem, arī tad, ja to autori bija latīņu kristiešu mūki<sup>57</sup>. Tieši pamatojoties uz Rikaldo de Monte Kročes darbiem, imperators Joanns VI Kantakuzīns uzrakstīja četras pret islāmu vērstas kristīgas apoloģijas un četrus Korānu apstrīdošus traktātus<sup>58</sup>. Atšķirībā no agrīnajiem Bizantijas autoriem, imperators Joanns VI Kantakuzīns islāmu uzskatīja par ļoti nopietnu draudu impērijai un kristīgajai ticībai, cerēja ne tikai uz islāma iznīdēšanu, bet arī uz islāmticīgo pievēršanu kristīgajai reliģijai<sup>59</sup>.

Savu darbu ievadā Joanns Kantakuzīns raksta, ka tos radījis izpildot turku sultāna islāmticīga galminieka, vārdā Melētījs, kas kristījies, lūgumu. Melētija kristīšanās esot viesusi satraukumu turku vidū. Kāds cits galminieks, arābu izcelsmes, vārdā Šamss āl Dīns Isfahānī, esot uzrakstījis Melētijam vēstuli, kurā lūdzis gan atgriezties islāmā, gan arī sultāna galmā pie saviem pienākumiem. Tāpēc imperators Joanns VI Kantakuzīns uzskatījis par nepieciešamu izklāstīt Melētijam savus argumentus par labu kristietībai. Spiross Vrionis raksta, ka šāda polemika, kas skāra abu reliģiju priekšrocības, gan 14.-15. gadsimtos, gan arī vēlāk, bija visai izplatīta<sup>60</sup>.

Analoģiski tas ir redzams arī svētā Grigorija Palamas darbā *Vēstule savai Baznīcai*, kas tapa atrodots turku gūstā<sup>61</sup>, un saturēja viņa aprakstus par disputiem ar islāmticīgajiem un attēloja reālus notikumus gan paša svētā dzīves gājumā, gan reāli notikušus islāmticīgo un kristiešu dialogus.<sup>62</sup>

Arī imperatora Manuīla II Paleologa polemiskie darbi ir radīti virknes dialogu starp kristieti un islāmticīgo formā.<sup>63</sup> Tie notika reāli 1390-1391. gados, kad imperators kā Osmānu impērijas vasalis sultāna Bajazīda I armijas sastāvā piedalījās karagājienā uz Ankaru. Imperatora dialogi neapšaubāmi jau ir pārāki par iepriekšējo laikmetu pret islāmu vērstajiem polemiskajiem tekstiem gan apjoma ziņā, gan arī ar ļoti pamatoti izvirzīto tēžu argumentāciju. Šai argumentācijai, pēc avota izdevēju domām, piemīt ne tikai ārēji izcila, perfekti noslīpēta retoriskā forma, bet arī dziļš filozofiskais un teoloģiskais pamatojums<sup>64</sup>. Tas attiecināms gan uz autora kristīgo apoloģētiku, gan uz polemiku ar islāmu. Imperatora

---

<sup>57</sup> Meyendorff J. *Byzantine Views of Islam.*//Dumbarton Oaks Papers. 1964. T.18. P.123.

<sup>58</sup> Migne J.P. *Patrologiae cursus completus.* Series Graeca.

<sup>59</sup> Todt K.-P. *Kaiser Johannes VI Kantakuzenos un der Islam. Politische Realität und theologische Polemik im palaiologenzeitlichen Byzanz.* Würzburg; Altenberg, 1991. S.129.

<sup>60</sup> <sup>60</sup> *The Decline of Medieval Hellenism in Asia Minor and the Process of Islamization from the Eleventh through Fifteenth Century.* Berkeley, 1971. P.425.

<sup>61</sup> 1354.g.

<sup>62</sup> Arnakis G.G. *Gregory Palamas among the Turks.* //Speculum. 1951. XXVI. P.104-118.

<sup>63</sup> Manuel II Palaiologos. *Dialoge mit einem Muslim, I / Kommentierte griechisch-deutsche Textausgabe von Karl Förstel.* Echter Verlag Würzburg/ Oros Verlag, Altenberg 1993; II. Altenberg, 1995; III. Altenberg, 1996.

<sup>64</sup> Turpat. XIX-XX. lpp.

Manuīla II Paleologa traktāti bija pēdējie rakstiski fiksētie disputi starp kristiešiem un islāmticīgajiem Bizantijas impērijas vēsturē.

Visā impērijas pastāvēšanas laikā Bizantijas intelektuāļu pret islāmu vērstajos darbos diskutablo tēmu loks palika nemainīgs. Galvenās tēzes, argumentācijas saturs un instrumentārijs tika atkārtoti no darba darbā un radīja islāma tēla kodolu, fundamentālo bāzi. Kā uzskata Spiross Vrionis, Bizantijas intelektuāļu izvirzītās polemikas ar islāmu problēmas var dalīt trīs grupās – islāma teoloģiskās doktrīnas jautājumi, islāma ētika un islāma rituāli<sup>65</sup>.

No dogmatikas viedokļa Bizantijas intelektuāļi par būtiskāko savu uzdevumu polemikā ar islāmu uzskatīja Korāna kā Dieva inspirēta svēta statusa teksta apstrīdēšanu. Tāds statuss tika noliegts *a priori*, pievienojot argumentāciju. Viņi uzskatīja, ka Korāns nevar būt Dieva likums, jo ne Vecajā Derībā, ne Jaunajā Derībā nekur netiek pravietots tas, ka Muhammādam varētu tikt sniegta dievišķa atklāsme. Tradicionālais Bizantijas intelektuāļu viedoklis par Korānu bija tāds, ka tas ir pretrunīgs, nelōģisks teksts, kas lielā daudzumā satur informāciju, kas kropļo patiesību, pat klaji maldina. Vienlaikus Korāna kā dievišķi inspirēta teksta noliegums ir cieši saistīts arī ar pravieša Muhammāda personības traktējumu. Pirmkārt, tiek noliegta pati iespēja, ka Muhammāds varētu būt bijis pravietis, ka Dievs viņam varētu būt devis pravietošanas spējas.

Saskaņā ar Bizantijas intelektuāļu viedokli, pravietis Muhammāds bija viltus pravietis tāpēc, ka kristiešu Svētie Raksti nesatur nekādas liecības, kas apsolītu Dieva inspirētu viņa atnākšanu un pravietošanu. Tāpat Muhammāds, atšķirībā no Kristus, neveica nekādus brīnumus, kas varētu apstiprināt viņa pravietojumu patiesumu. Ne mazāk nozīmīgs polemikas elements Bizantijas intelektuāļu traktātos bija pravieša Muhammāda nosodāmais dzīves gājums un nepieņemamā rīcības morāle bizantiešu skatījumā. No traktāta uz traktātu ceļoja apraksti, kas viņuprāt liecināja par Muhammāda tieksmi uz meliem, viltību, asinskāri, dievbijības trūkumu un miesaskāri. Pēc Bizantijas intelektuāļu domām visas šīs cilvēciskās un grēcīgās īpašības, kas viņuprāt piemita Muhammādam, bija pierādījums viņa viltus pravieša statusam.

Tikpat lielu nozīmi polemikā piešķīra arī vienai no galvenajām dogmatiskajām atšķirībām divās monoteiskajās reliģijās – dogmai par Trīsvienību. Islāmticīgie Trīsvienības dogmu traktēja kā politeismu, kas, protams, prasīja no bizantiešu puses argumentētu aizstāvību. Bizantieši uzskatīja, ka islāmticīgie, noliedzot dogmu par Trīsvienību, ar to pašu pielūdza materiālu Dievu, kurš nesatur ne Garu, ne Logosu. Tātad

---

<sup>65</sup> Vrionis Sp. *Byzantine Attitudes toward Islam during the Middle Ages*// Greek, Roman and Byzantine studies. 1971. Vol.12. N.2. P.263-286.

arī Dievu, kas nav visuvarens. Tikpat nosodāmi bizantiešu intelektuāļu ieskatā bija arī tas, ka islāmticīgie gan atzīstot, ka Jēzus bija Dieva sūtīts pravietis, vienlaikus noliedza Kristus dievišķo dabu, iemiesošanos, visus cilvēces grēkus izpērkošo nāvi un augšāmcelšanos. Saskaņā ar Bizantijas intelektuāļu viedokli, noliedzot šīs kristoloģiskās dogmas, islāmticīgie ar to pašu noliedz arī cilvēces saikni ar Dievu un pestīšanas iespēju. Tieši tāpat pretmetam bizantiešu intelektuāļi neatzina islāma predestinācijas dogmu un tai pretnostatīja tēzi par cilvēkam Dieva doto brīvo gribu, izvēli.

Par tikpat būtisku Bizantijas intelektuāļi uzskatīja nepieciešamību apstrīdēt islāma teoloģiskās mācības ētiskos elementus. Islāmu viņi kvalificēja kā reliģiju, kas atbalsta, veicina un vairo izvirtību. Vairāku sievu vienlaikus iespējamība, laulības šķiršanas iespēja, miesiska rakstura prieku apsoliņums paradīzē bija tie Korāna teksta elementi, kas Bizantijas intelektuāļiem lika islāmu kvalificēt kā hedoniska tipa viltus reliģiju, kas, viņuprāt, vēl vairāk apliecināja tās nepatiesumu.

Tieši tāpat Bizantijas intelektuāļi nosodīja islāmu kā kara un vardarbības reliģiju. Viņi apgalvoja, ka Muhammādu ir sūtījis nevis Dievs, bet Sātans. Šim apgalvojumam galvenie argumenti bija atšķirība kristīgās ticības un islāma izplatības sākotnējā mehānismā, kur kristīgā reliģija izplatījās ar sludināšanu, bet islāms iekarojumu, vardarbības un nežēlības pavadībā.

Tik pat liela loma Bizantijas intelektuāļu uztverē bija arī islāmticīgo rituāliem un ieražām, kas sakņojās korāniskajās normās. Viņi izsmēja islāmticīgo rituālo apmazgāšanos pirms lūgšanām un ēdienreizēm, Ramadāna mēneša gavēņa tehniku un saturu. Tāpat Kāabas godināšanu Bizantijas intelektuāļi kvalificēja kā elkdievības izpausmi. Islāmticīgie atbildot uz to arī apsūdzēja kristiešus elkdievībā kā motivāciju izmantojot tādas kristiešu dievbijības izpausmes kā krusta un svētbilžu godināšana. Šīs apsūdzības Bizantijas intelektuāļi centās apstrīdēt izmantojot to argumentācijas instrumentāriju, kas radās Bizantijas impērijā svētbilžu apkarošanas laikmetā.

\* \* \*

Raksturojot pret islāmu vērsto Bizantijas intelektuāļu polemiku kopumā, pētnieki uzskata, ka tās galvenais mērķis bija nevis saprast pretējās puses pozīciju un to apstiprinošos argumentus, bet gan strikti nošķirt islāmticīgo un kristiešu viedokļus<sup>66</sup>. Tāpēc jebkuras tāda tipa polemikas bāze bija maldīgi priekšstati un vājas, maz detalizētas

---

<sup>66</sup> *The Decline of Medieval Hellenism in Asia Minor and the Process of Islamization from the Eleventh through Fifteenth Century*. Berkeley, 1971. P. 436.

zināšanas par islāmu kā reliģiju. Kā rakstā J. Meindorfs, islāma pasaule un kristiešu pasaule tā arī palika necaurejamas viena iepretī otrai<sup>67</sup>.

Kopumā Bizantijas intelektuāļiem izdevās radīt pilnībā negatīvu islāma tēlu, kas gadsimtu gaitā negrozāmi nostiprinājās impērijas iedzīvotāju apziņā. Krasi noliedzošā attieksme pret islāmu, kas bija raksturīga gan impērijas izglītotajiem ļaudīm, valdošajam augšslānim un tam piederīgajām intelektuāļu aprindām, gan arī neizglītotajiem sabiedrības zemākajiem slāņiem, kuru viennozīmīgi radīja pret islāmu vērstā polemiskā literatūra un tās recepcija, galarezultātā bija viens no iemesliem, kāpēc arī pēc osmāņu turku iekarojumiem būtiska iekaroto teritoriju iedzīvotāju daļa neislamizējās un saglabāja savu konfesionālo piederību. Kā uzskata Spiross Vryonis, tāda attieksme pret islāmu bija dabiska, jo savus avotus tā rada bizantiskajā idejā par grieķu-romeju-kristiešu pasaules pārākumu iepretī barbaru pasaulei, kurā Bizantijas intelektuāļi iekļāva arī islāmticīgos<sup>68</sup>.

Tomēr ne mazāk būtiski ir konstatēt, ka Bizantijas intelektuāļu polemikas ar islāmu rakstiskajā kultūrā pastāvēja divi virzieni – mērenais un rigoriskais. Mērenā virziena pārstāvji uzskatīja, ka islāms un kristietība nav radikāli nošķirtas reliģijas, un pastāv iespēja islāmticīgos pievērst kristietībai. Ja rigoristi, uzskatot islāmu par vienu no pagānisma formām, uzskatāmi demonstrēja pilnīgu islāma noliegumu un karojošu attieksmi pret to, tad mērenās polemikas autori savos darbos centās akcentēt nosacītu islāma un kristietības kopību, meklēt, kaut apšaubāmus, saskarsmes elementus, galvenais kuru vidū bija abu reliģiju monoteiskais raksturs<sup>69</sup>.

---

<sup>67</sup> Meyendorff J. *Byzantine Views of Islam.*//Dumbarton Oaks Papers. 1964. T.18. P.121.

<sup>68</sup> Vryonis Sp. *Byzantine Attitudes toward Islam during the Middle Ages*// Greek, Roman and Byzantine studies. 1971. Vol.12. N.2. P.265.

<sup>69</sup> Meyendorff J. *Byzantine Views of Islam.*//Dumbarton Oaks Papers. 1964. T.18. P.125.

## 1.2. Islāma tēls un problemātika Rietumeiropas intelektuālajā tradīcijā 12 – 15. gadsimtos

Rietumeiropas tradīcija attieksmē pret islāmu kopumā apskatāmajā laikmetā pārsvarā kopēja analogisku Bizantijas attieksmi, jo rietumu autori sākotnēji savus priekšstatus par islāmu aizguva no Bizantijas intelektuāļu polemiskajiem darbiem. Tā Rietumeiropas intelektuāļi no Bizantijas mantoja priekšstatus par islāmu ka kristīgu herēzi un Muhammādu kā viltus pravieti. Kopumā Eiropā par islāmu valdīja negatīvi tonēts priekšstats.

Kā raksta V.M.Votts, viduslaiku Eiropas priekšstatam par islāmu bija raksturīgas četras pamata nostādnes. Pirmkārt, islāmticīgo reliģija ir meli un apzināts patiesības kropļojums. Otrkārt, islāms ir vardarbības un kara reliģija, pretstatā kristietībai, kas ir miera reliģija. Treškārt, islāms ir tolerants pret cilvēciskajām kaislībām un seksuālo izlaidību, kamēr kristietība ir atturības un stingras tikumības reliģija. Ceturtkārt, pravietis Muhammāds ir Antikrists.<sup>70</sup>

Tomēr pravieša Muhammāda tēla interpretācijās ir vērojamas zināmas atšķirības. Arī Rietumeiropā neadekvāts islāma un pravieša Muhammada tēls formējās dažādu leģendu un mītu formā. Visās leģendās pravieša vārds bija saistīts ar meliem, Sātanu, nešķīstiem gariem. Piemēram, saskaņā ar vienu no tām, Muhammāds bija burvis, kurš savu reliģiju izplatīja ar izvirtību un melno maģiju. Saskaņā ar citu leģendu, Muhammāds bija Romas katoļu Baznīcas kardināls, kuram neizdevās kļūt par pāvestu un viņš, dusmu mākts, aizbēga uz Arābijas pussalu, kur radīja savu reliģiju. Ne mazāk populāra bija leģenda par to, ka Muhammāds ir apmācījis balodi ar knābi iegūt graudus no Muhammāda auss, lai apkārtējiem rastos priekšstats, ka tādā veidā Svētā Gara vēstnesis nodod viņam savu vēstījumu.<sup>71</sup>

Pirmās ticamās ziņas par islāmu izglītotajai Eiropai sniedza Klinī klostera abats Pēteris Godājamais<sup>72</sup>. Viņš uzskatīja, ka islāms ir tikai kristiešu herēze, ar kuru nepieciešams cīnīties nevis ar karu un zobenu, bet gan ar pārliecināšanu<sup>73</sup>. Tādā veidā abats vēlējās islāmticīgos atgriezt Baznīcas klēpī ne ar ieroču, bet gan ar Dieva Vārda spēku. Savā vēstījumā arābiem viņš rakstīja, ka vēlas nākt pie viņiem ne ar ieročiem, bet ar vārdu, ne ar naidu, bet ar mīlestību<sup>74</sup>.

<sup>70</sup> Уоттс У.М. Влияние ислама на средневековую Европу. М.,1976. С.98-99.

<sup>71</sup> Southern R.W. *Western Views of Islam in Middle Ages*. Cambridge, 1962. P.28-30.

<sup>72</sup> 1095-1156.

<sup>73</sup> Kritzeck J. *Peter the Venerable and Islam*. Princeton, 1964. P.47.

<sup>74</sup> Constable G. *The Letters of Peter the Venerable*. Harvard, 1967. P.61.

Tomēr, lai islāmticīgajiem varētu paskaidrot, kādi tieši ir viņu maldi, Pēterim Godājamajam pašam vajadzēja tikt skaidrībā par islāma kā reliģijas saturu. Tāpēc 1142. gadā viņa uzdevumā astronoms Roberts no Ketonas veica Eiropā pirmo pilno Korāna tulkojumu latīņu valodā.<sup>75</sup> Tika piesaistīti vēl vairāki tulkotāji un pārtulkoti arī daži hadīsi un trīs islāma izcelsmes polemiska rakstura traktāti. Visi šie avoti kopumā ļāva Pēterim Godājamajam radīt savus islāma reliģijas kopsavilkuma traktātus *Summa totius haeresis Saracenorum* un *Liber contra sectam sive haeresim Saracenorum*, kas viss kopumā sastāda mūsdienu pētniekiem pazīstamo *Klinī korpusu* jeb *Toledo kodeksu*. *Toledo kodekss* kļuva par pirmo islāmam veltīto zinātnisko darbu Eiropā un galveno avotu ticamām ziņām par islāmu kā reliģiju.

Arī Akvīnas Toms uzskatīja, ka islāmticīgos ir iespējams pievērst kristietībai bez vardarbības. Pēc viņa domām, kristiešu valdniekiem, kuru varā mīt islāmticīgie, pret tiem ir jāattiecas ar sapratni, ar pietāti pret viņu reliģiju. Islāmticīgos viņš uzskatīja par pagāniem, jo plaša, kas ir starp pagāniem un kristiešiem ir iespaidīgāka par plaisu starp kristiešiem un herētiķiem. Kopumā viņa argumenti pret islāmu bija visai tradicionāli – Muhammāds atbalsta miesiskas kaislības, islāms ir naida, vardarbības un kara reliģija, Muhammāds nedara brīnumus, kas apstiprinātu viņa kā Dieva sūtīta pravieša statusu, Korānā juku jukām ir meli un patiesība. Tomēr Akvīnas Toms savu laikabiedru vidū izecēlās ar to, ka uzskatīja, ka, lai kristietībai pievērstu pagānus, tostarp islāmticīgos, ir nepieciešama nevis Svēto Rakstu autoritāte un no tiem smelti argumenti, bet gan prāta slēdzieni. Tādā veidā Akvīnas Toms piedāvāja filozofiju kā universālu valodu, kurā iespējams sākt dialogu ar citas ticības pārstāvjiem<sup>76</sup>.

Ja kopumā Eiropā islāma un islāmticīgo tēls bija kropls, tāls no patiesības, krasi negatīvs, tad Spānija, pateicoties tam, ka Ibērijas pussalā islāmticīgie un kristieši bija spiesti ilgstoši mijiedarboties, kļuva par teritoriju, kuras autori savos traktātos demonstrēja labas zināšanas par islāmticīgajiem, viņu reliģiju, ieražām un rituāliem. Ibērijas pussalas intelektuāļu polemika ar islāmu bija brīva no mītiem, legendām un maldīgiem priekšstatiem. Tāpēc Rietumeiropā tieši Ibērijas pussala intelektuālajām aprindām uz ilgu laiku kļuva par avotu, no kura nāca mierīga un samiernieciska attieksme pret islāmu un tā kultūru, attieksme, kuru raksturoja patiesas nevis mītiskas zināšanas par islāmu kā reliģiju.

---

<sup>75</sup> Kritzeck J. *Peter the Venerable and Islam*. Princeton, 1964. P.55.

<sup>76</sup> Massinon L. *Opera Minora*. Paris., 1969. T.1. P.57.

Spāņu intelektuāļi Ramons de Penjaforte<sup>77</sup> un Raimunds Lullijs<sup>78</sup> uzskatīja, ka, lai sludinātu kristietību islāmticīgo iedzīvotāju vidū, ir jāpazīst un jāizprot viņu reliģija un ieražas. Raimunds Lullijs pat nodibināja Toledo misionāru skolu, kur tika pasniegta arābu valoda un īpašā kursā mācīts, kā ar saprotamiem, vienkāršiem piemēriem izklāstīt argumentus par labu kristietībai. Līdzīgi Akvīnas Tomam, arī viņš uzskatīja, ka tieši filozofija un praktiskā prāta slēdzieni ir valoda, kurā iespējams dialogs starp kristiešiem un islāmticīgajiem.

Lielu ieguldījumu rietumeiropiešu zināšanās par islāmu sniedza florenciešu izcelsmes dominikāņu mūks Rikaldo de Monte Kroče, kurš kā misionārs un ceļotājs pabija virknē Tuvo Austrumu teritoriju un bija piedalījies reliģiska rakstura disputos ar islāma teologiem. Tas viņam deva konkrētas zināšanas par islāma dogmām, teoloģiskajām skolām un pašu Korāna tekstu. Tieši viņa traktātu *Improbatio Alcorani* Bizantijas intelektuālis Demetrijs Kidoniss pārtulkoja grieķu valodā un deva bizantiešu polemikai jaunas ziņas par islāmu un pamatojumus argumentācijai.<sup>79</sup>

Savā traktātā Rikaldo de Monte Kroče nesaudzīgi kritizēja islāmu kā vāji argumentētu, melīgu, neizprotamu un iracionālu naida reliģiju. Atšķirībā no citiem laikabiedriem, viņš neskar islāmticīgo izvirtības tēmu. Tieši pretēji, viņš apgalvo, ka savas uzturēšanās Austrumos laikā nav dzirdējis nevienu vieglprātīgu dziesmu, vien Dieva, islāma likumu un pravieša slavinājumus. Tomēr, kā uzsvēra Rikaldo de Monte Kroče, šie tikumi islāmticīgajiem piemīt par spīti viņu reliģijai un islāma doktrīnu esot ļoti viegli apstrīdēt.<sup>80</sup> Rikaldo de Monte Kroče bija pēdējais viduslaiku Rietumeiropas intelektuālis, kas nodarbojās ar padziļinātām islāma studijām tā dabiskajā vidē klātienē. Ar atsevišķiem nebūtiskiem izņēmumiem interese par islāmu Rietumeiropā atslāba līdz pat 14.- 15.gadsimtu mijai, kad jaunu spēku tai deva Osmānu impērijas iekarojumi Balkānos.

Neapšaubāmi, ka osmānu turku iekarojumi Balkānos un Konstantinopoles iekarošana 1453. gadā kļuva par jaunu robežšķirtni Rietumeiropas un islāma pasaules attiecībās. R. Souzerns rakstīja, ka periods starp 1450. un 1460. gadiem kļuva par apskaidrības mirkli, kad intelektuāļi un valstsvīri sāka studēt islāma problēmu un ne tikai ieraudzīja visu tās sarežģītību, bet arī izprata, ka politiskā realitāte pieprasa šī jautājumu neatliekamu risināšanu<sup>81</sup>. Viņš raksta, ka šim attiecību posmam bija raksturīgas

---

<sup>77</sup> 1175-1275.

<sup>78</sup> 1235- 1316.

<sup>79</sup> Demetrii Cydonii translatio libri fratris Ricoldi...PG. 154.1037-1152.

<sup>80</sup> Southern R.W. *Western Views of Islam in Middle Ages*. Cambridge, 1962. P.69.

<sup>81</sup> Turpat. 103. lpp.

ekstravagantas, optimistiskas gaidas tuvajai pasaules apvienošanai un konkrētai galveno domstarpību starp kristietību un islāmu noskaidrošanai.<sup>82</sup>

Viens no autoriem, kas piedāvāja jaunu pieeju islāma problēmas risinājumiem, ir Segovijas kardināls Huans, kurš laikabiedru vidū bija pazīstams ar savu nosvērto attieksmi pret islāmu. Par islāma problēmu kardināls sāka interesēties 1453. gadā pēc Konstantinopoles ieņemšanas. Uzreiz nonāca pie secinājuma, ka Pētera Godājamā organizētais Korāna tulkojums ir neapmierinošs un tāpēc nepieciešams jauns, jo esošajos tulkojumos ir lietoti termini un valodas normas, kas ir raksturīgas kristietībai nevis islāmam. Tāpēc, pēc viņa domām, esošie tulkojumi nesatur objektīvu informāciju par islāma doktrīnu.

Tomēr vislielākā nozīme ir mērķim, kuru veidojot jaunu, maksimāli precīzu Korāna tulkojumu centās sasniegt kardināls Huans. Viņš uzskatīja ka visa islāmticīgo un kristiešu intelektuāļu diskusija ir jāfokusē uz fundamentālu jautājumu risināšanu, piemēram, vai Korāns ir Dieva atklāsme<sup>83</sup>. Par iepriekšējo gadsimtu polemikas ar islāmu galveno kļūdu viņš uzskatīja intelektuāļu uzmanības fokusu uz milzumu nebūtisku sīkumu – pravieša Muhammāda morālo tikumu nosodišanu, viņa pravieša statusa likumību, islāmticīgo seksuālo izlaidību utt. Segovijas kardināla Huana ieskatā tas viss bija nebūtiski.

Tā bija jauna, radikāli atšķirīga pieeja islāma problēmas risināšana. Kā galveno priekšnoteikumu veiksmīgai mērķa sasniegšanai viņš izvirzīja informētību par pētījuma objektu. Tieši tāpēc arī bija nepieciešams jauns Korāna tiešs tulkojums no arābu valodas, kas ļautu saprast vai Korāns ir Dieva Vārds<sup>84</sup>. Tāpēc Segovijas Huans centās sasniegt maksimālu Korāna tulkojuma precizitāti un kritiskumu. Kā konstatēja R. Souzerns, tā bija tipiska Renesanses laikmeta attieksme pret tulkojumiem<sup>85</sup>. Papildus Korāna tulkojumam Segovijas Huans savu viedokli puda arī personiskā sarakstē ar intelektuāļu aprindās ietekmīgiem laikabiedriem – Kūzas kardinālu Nikolaju, Zelta Aunādas ordeņa kancleru bīskapu Žanu Žermēnu un Romas pāvestu Piju II, kuri atbalstīja kardināla uzskatus<sup>86</sup>.

Neilgi pirms nāves<sup>87</sup> Segovijas kardināls Huans uzrakstīja plašu vēstuli pāvestam Pijam II, kurā izklāstīja savu islāma problēmas redzējumu un iespējamo risinājumu.

---

<sup>82</sup> Southern R.W. *Western Views of Islam in Middle Ages*. Cambridge, 1962. P. 67.

<sup>83</sup> Turpat.86-92. lpp.

<sup>84</sup> Schwoebel R. *The Shadow of the Crescent: the Renaissance Image of the Turk (1453-1517)*. N.Y., 1967. P.222-225.

<sup>85</sup> Southern R.W. *Western Views of Islam in Middle Ages*. Cambridge, 1962. P.91.

<sup>86</sup> Cabanelas D. *Juan de Segovia y el problema islamico*. Madrid, 1952. P.343-349.

<sup>87</sup> 1458.g.

Sakarā ar autora nāvi pāvests nevarēja viņam atbildēt, taču daudzus no argumentiem, kurus radīja Segovijas Huans, Pijš II izmantoja savās *Vēstulēs Mehmedam II*.

Segovijas Huans uzskatīja, ka karš neatrisinās kristiešu un islāmticīgo antagonismu. Viņš nenosodīja tos karus, kuri tiek vesti pret iebrucējiem. Viņš nosodīja reliģiski motivētus karus, t.i., nosodīja pašu krusta kara ideju kā tādu. Kardināls to argumentēja ar to, ka islāma pamatā ir iekarošanas ideja, karš ir neatņemama islāma teoloģiskās doktrīnas sastāvdaļa, kamēr kristietība ir miera reliģija. Tāpēc, ja tiks izvēlēts kara ceļš, kristīgā pasaule vienmēr cietīs sakāvi, jo, tikai saglabājot mieru, kristietība var palikt uzticīga pati sev, savām pamatidejām.

Tāpat Segovijas Huans noliedza ne tikai krusta karus, bet arī tradicionālās kristīgās sludināšanas ideju. Viņš pamatoti uzskatīja, ka savā teritorijā islāmticīgie nepieļaus kristietības brīvu sludināšanu. Problēmas risinājumam viņš piedāvāja jaunu komunikatīvo pieeju, ko nosauca par *kontraferenci*. Ar šo terminu viņš saprata kristiešu un islāmticīgo intelektuāļu komunikāciju konferenču formā, kas apskatītu reliģiska rakstura jautājumus. Pēc kardināla domām šīm konferencēm bija jānotiek savstarpējas sapratnes un miermīlības gaisotnē. Lai to panāktu, kristiešiem, cik vien iespējams, būtu jādzīvo mierā ar islāmticīgajiem, jāatsakās no aizspriedumiem un fanātisma, labi jāorientējas islāma doktrīnā un jāpazīst Korāna teksts un islāmticīgo ieražas un rituāli. Kristiešiem ir jāmeklē tas kopīgais, kas varētu tuvināt abas reliģijas. Tāpēc ir nevis jākritizē islāma dogmas, bet gan jāmeklē priekšstati, kas būtu kopīgi abu reliģiju pārstāvjiem. Tikai pamatīgas un patiesas zināšanas par pretējās puses ieražām var radīt sapratnes un uzticēšanās atmosfēru. Segovijas Huans uzskatīja, ka, pat ja šo konferenču rezultātā nenotiks tūlītēja islāmticīgo kristīšanās, no miermīlīga dialoga kristieši iegūs milzīgu priekšrocību, jo konferenču rīkošana kristiešiem nenesīs tik lielu postu, ko nestu karš ar islāma pasauli<sup>88</sup>.

Tomēr ir jākonstatē, ka, neraugoties uz novatoriskām idejām kristiešu un islāmticīgo komunikācijas jomā, Segovijas Huana mērķis nebija nekas novatorisks – tas tik un tā bija islāmticīgo kristīšana. Viņš uzskatīja, ka reliģiska rakstura diskusijas, pat ja tās nerezultēsies ar kristīšanos, vienalga nesīs savu labumu, jo disputi palielinās islāmticīgo intelektuāļu zināšanas par kristietības būtību, kas savukārt agrāk vai vēlāk novedīs pie kristīgās ticības masveida pieņemšanas. R. Švoēbels Segovijas kardināla Huana nostāju raksturo sekojoši: *Viņš necentās apšaubīt gaidāmās briesmas un grūtības. Viņa lozungs bija pacietība un sapratne. Taču viņš bija optimists. Viņš apgalvoja, ka pat*

---

<sup>88</sup> Cabanelas D. *Juan de Segovia y el problema islamico*. Madrid, 1952. P. 303-310.

*labi izglītoti musulmaņi vienlīdz vāji pazīst gan Kristus, gan Muhammāda mācības. Viņš cerēja, ka izglītībai sekos kristība.*<sup>89</sup>

Arī kardināls Nikolajs ilgstoši centās rast risinājumu kristiešu un islāmticīgo attiecību problēmai, pie kā viņš strādāja jau sen pirms Konstantinopoles ieņemšanas 1453. gadā.<sup>90</sup> Šis notikums viņu ietekmēja tik stipri, ka jau tā paša gada septembrī, savā jaunajā traktātā *Par ticības mieru*<sup>91</sup> viņš, neatkarīgi no Segovijas Huana, izvirza ideju par konferenci, kurā notiktu mierīga ticības jautājumu apspriešana starp dažādu reliģiju pārstāvjiem. Neapšaubāmi, ka Kūzas Nikolajs nosodīja jebkuras vardarbīgas metodes konfliktu risināšanā starp dažādām konfesijām, arī krusta karus kā domstarpību risināšanas metodi. Galvenais viņa izvirzītais princips ir viena reliģija ar atšķirīgiem rituāliem<sup>92</sup>. Tas ir visa Kūzas Nikolaja izvirzītā reliģijas miera pasaules koncepta pamats. Savā traktātā viņš apgalvo, ka tāpat, ir vienota Dieva godināšana un viena reliģija visām dzīvajām saprātīgajām būtnēm, kas paredzama visā rituālu daudzveidībā<sup>93</sup>.

Kopumā ideju par toleranci pret nekristīgiem rītiem, tāpat kā vairums viņa laikmeta intelektuāļu, Kūzas Nikolajs aizguva no Akvīnas Toma. Tomēr viņš savos uzskatos gāja tālāk un šo ideju attīstīja. Viņš, būdams Romas katoļu Baznīcas kardināls, uzskatīja, ka katrā nekristīgā reliģijā, tostarp arī islāmā, implicitīvi pastāv zināms Dieva godināšanas, tāpat kristietības, apjoms. Savā traktātā viņš konsekventi cenšas pierādīt, ka Trīsvienības, dievišķās iemiesošanās, Kristus nāves un augšāmcelšanās dogmas slēptā formā pastāv jebkurās reliģijās, tostarp arī islāmā. Atsevišķi pētnieki pat uzskata, ka Kūzas Nikolajs zināmā mērā uzskatīja nekristīgās reliģijas par samērā identiskām kristietībai, ka pievēršanas kristietībai problēma nav galvenā un mēģinājumi kristīt islāmticīgos ir bezjēdzīgi<sup>94</sup>. Darba autors tomēr pieturās pie viedokļa, ka Kūzas Nikolaja ieskatā tas, ka virkne kristietības elementu slēptā veidā ir atrodami citās reliģijās, ir faktors, kas neizbēgami novedīs pie citu reliģiju pārstāvju pāriešanas kristietībā. Viņš raksta, ka labi izpētīt vienotības nepieciešamību, kas ir rodama Visuaugstākajā, arābi acīmredzami nonāks pie šīs ticības pieņemšanas, jo pateicoties tai Dieva vienīgums, kuru viņi tā cenšas nosargāt, netiek nekādi zaudēts, tieši pretēji – tiek glābts.<sup>95</sup> Kūzas Nikolajs bija

---

<sup>89</sup> Schwoebel R. *The Shadow of the Crescent: the Renaissance Image of the Turk (1453-1517)*. N.Y., 1967. P.224.

<sup>90</sup> Kopš 1435. gada. Skat. Balivet M. *Pour une concord islamo-chretirrne . Demarches byzantines et latines a la fin du Moyen Age (de Nicolas de Cues a George de Trebizonde)*. Roma, 1997. P. 15-17.

<sup>91</sup> Nicolai de Cusa. *De pace fidei*. /trad. Galiboi. Sherbrooke, 1977.

<sup>92</sup> Una religio in rituum varietate.

<sup>93</sup> Nicolai de Cusa. *De pace fidei*. /trad. Galiboi. Sherbrooke, 1977..33. lpp.

<sup>94</sup> Skat. Piemēgam, Журавский А.В. *Христианство и ислам: социокультурные проблемы диалога*. Москва, 1990.С. 36.

<sup>95</sup> Nicolai de Cusa. *De pace fidei*. /trad. Galiboi. Sherbrooke, 1977. P. 41.

pārliecināts, ka Kristu jauš ikviens, kas cer uz visaugstākās laimības sasniegšanu, un tāpēc arābus, tā viņš sauca visus islāmticīgos, vēl vieglāk būs pietuvināt patiesībai, t.i., kristīgajai ticībai.<sup>96</sup>

Vienlaikus Kūzas Nikolajs uzskatīja, ka pareizāk būtu, ja katra tauta saglabātu savus rituālus. Viņš atzina, ka, izņemot kristīšanu, pārējo kristīgo rituālu obligāta izpilde nav absolūts pestīšanas iegūšanas priekšnoteikums<sup>97</sup>. Šajā savas teorijas nostādnē viņš ir vērtējams kā viens no Reformācijas ideju priekštečiem.

Savu ideju realizāciju viņš domāja sākt ar tirgotāju no Kairas, Aleksandrijas un citām Tuvo Austrumu teritorijām sapulcināšanu, lai iegūtu no viņiem sākotnējo autentisko informāciju par islāmu un tā ieražām, rituāliem. Pēc tādas informācijas apkopošanas viņš plānoja nosūtīt uz islāmticīgo zemēm vidutājus, vēlams laicīgas kārtas personas, lai sagatavotu un realizētu plānoto reliģijas miera konferenci<sup>98</sup>. Vienlaikus viņš veica savu Korāna izpēti, galvenokārt uzmanību pievēršot vēsturiskiem, literāriem un filoloģiskiem teksta elementiem. Izpētes rezultātā 1460. gada tapa publicēts vēl viens Kūzas Nikolaja traktāts – *Korāna caursijāšana*<sup>99</sup>. Šajā traktātā viņš centās ar Korāna teksta starpniecību pierādīt Evaņģēlija tekstu patiesumu. Autors islāmu centās iztēlot kā vienkāršotu kristietību arābu elkdievju vajadzībām, kas bija tikai vēsturiski īslaicīgs risinājums, sava veida sagatavošanas stadija īstās kristietības pieņemšanai. Pēc Kūzas Nikolaja domām, Muhammāds, cerot ka kādreiz arābi kļūs gudrāki, noslēpa no viņiem Evaņģēlija patiesības. Vienlaikus viņš arī centās noteikt, kādas ir galvenās dogmatiskās atšķirības, kas islāmu šķir no kristietības, un, pretēji savam iepriekš paustajam viedoklim par asas kritikas nepieļaujamību, bija spiests kritizēt tos Korāna teksta elementus, kurus viņš uzskatīja par nestoriānisma un jūdaisma ietekmes radītiem.

Tomēr tādas Korāna pētniecības metodes pirmais izmantotājs bija nevis Kūzas kardināls Nikolajs, bet gan Trapezundas Georgijs, kurš septiņus gadus agrāk, 1453. gadā traktātā *Par kristīgās ticības patiesumu* jau centās kristietības dogmas pierādīt izmantojot Korāna citātus un izvairīties no paša Korāna kritikas<sup>100</sup>. Tomēr tā kā Kūzas Nikolajs un Trapezundas Georgijs bija personiski pazīstami un uzturēja epistolārus sakarus, nevar noliegt iespēju, ka personiskās sarunās un sarakste notikusī viedokļu apmaiņa nevarētu būt atstājusi iespaidu uz Kūzas Nikolaja darbu un tajā pausto ideju formēšanos.

---

<sup>96</sup> Nicolai de Cusa. *De pace fidei*. /trad. Galiboi. Sherbrooke, 1977. P. 43.

<sup>97</sup> Turpat. 48.lpp

<sup>98</sup> Southern R.W. *Western Views of Islam in Middle Ages*. Cambridge, 1962. P.92-92.

<sup>99</sup> Nicolai de Cusa. *Opera omnia. VIII. Cribratio Alcorani*. /ed. L. Hangeman. Hamburg. Meiner, 1986.

<sup>100</sup> Rescher N. *Nicolas of Cusa and the Qur'an*. //Studies in Arabic Philosophy. London., 1973.

M. Balivjē uzskata, ka *Korāna caursijāšanas* kopīgā koncepcija norāda uz to, ka Kūzas Nikolajs apzinājās triju ābramisko atklāsmes reliģiju funkcionālo pēctecību, un neuzskatīja, ka ar kristietības rašanos ir beigusies monoteisma vēsture. Viņaprāt, to turpināja Muhammāds, kurš, lai padarītu kristīgās dogmas pieejamākas un saprotamākas arābu pagāniem, tās vienkāršoja. Līdz ar to Kūzas Nikolaja koncepcija ir tuva islāmticīgo dogmai, ka Muhammāds ir pēdējais no Dieva sūtītajiem praviešiem.<sup>101</sup>

Tomēr Kūzas Nikolaja traktātam ir arī cits, zinātniski vēl būtiskāks aspekts. Šis traktāts visu pirms ir islāma svētā teksta kritisks pētījums, kurā tā autors konstatē Korānā trīs būtiski atšķirīgus tekstuālos slāņus. Pirmais slānis ir kristietības elementi tās nestoriāniskajā traktējumā. Otrais slānis ir pret kristietību vērstie Korāna teksta elementi, kuri, kā apgalvo Kūzas Nikolajs, ir radušies kāda jūda, kas bijis Muhammāda skolotājs, ietekmē. Trešais slānis ir tie Korāna teksta kroplējumi, kurus tajā veica jūdi pēc Muhammāda nāves.<sup>102</sup>

Segovijas kardināla Huana un Kūzu kardināla Nikolaja mēģinājumi rast to kopīgo, kas varētu būt islāmam un kristietībai, sākt dialogu starp abu reliģiju pārstāvjiem, bija raksturīgi daļai no Renesanses laikmeta intelektuāļiem Rietumeiropā. Šo intelektuāļu idejām piemita vispārējas saskaņas un samierināšanās gars, centieni rast kopsaucējus gan dažādām reliģijām, gan filozofiskajiem strāvojumiem. Viņi vēlējās atrast vienu un to pašu patiesību citu skatījumā pilnīgi atšķirīgās un nesamierināmās reliģijās un filozofijas plūsmās. Šai daļai Renesanses intelektuāļu piemita tieksme uz sinkrētismu, kas visspilgtāk izpaudās ne tikai Kūzas Nikolaja un Segovijas Huana darbos, bet arī Petrarkas centienos saskaņot antīko ar kristīgo, savā ziņā samierināt Ciceronu ar Kristu. Neatpalika arī Bizantijas humānisti, piemēram, Georgijs Plīfons, kurš atzina nepieciešamību atjaunot pagānismu jaunas reliģijas veidolā, kuras pamatā būtu visu reliģiju sinkrētisma ideja.<sup>103</sup>

Samierināšanās un saskaņas gars bija raksturīgs arī kardināla Visariona darbiem. Tas bija bizantiešu intelektuālis, kas būtiski bagātināja Rietumeiropas Renesanses domāšanas kultūru. Visariona centieni samierināt Aristoteļa un Platona sekotājus radīja jaunu attieksmi pret filozofisko teoriju daudzveidību, kam bija secīgi arī liela nozīme reliģiskās daudzveidības atzīšanā. Kā uzskata E. Garēns, tieši kardināls Visarions diskusijas kultūrai atkal atdeva tās teorētisko godību, pašcieņu, un sevi pierādīja kā

---

<sup>101</sup> Balivet M. *Pour une concord islamo-chretirrne . Demarches byzantines et latines a la fin du Moyen Age (de Nicolas de Cues a George de Trebizonde)*. Roma, 1997. P.17.

<sup>102</sup> Nicolai de Cusa. *Opera omnia. VIII. Cribratio Alcorani*./ed. L. Hangeman. Hamburg. Meiner, 1986.

<sup>103</sup> Медведев И.П. *Византийский гуманизм XIV-XV вв.* СПб., 1997. С. 92-109.

daiļrunīgu miermīlības tendenču aizstāvi visdziļākajos cilvēciskās kopības patiesības meklējumos.<sup>104</sup>

Savu augstāko izpausmi reliģiju miera teorija guva 15. gadsimta otrajā pusē izcilā itāļu humanista, Konkordijas senjora, kā viņu jokojoš sauca draugi, atsaucoties uz viņa aristokrātisko titulu, Piko della Mirandolas darbos.<sup>105</sup> Pazīstamākais no tiem ir viņa runa, kas vēlāk ieguva nosaukumu *Par cilvēka cieņu*.<sup>106</sup> Tajā viņš atzīst, neatkarīgi no konfesionālās piederības un piesliešanās dažādiem filozofiskajiem strāvojumiem, vispārējas cilvēciskās domāšanas un patiesības vienotību, domas pēctecību, Skolotāja vienīgumu. Tāpēc ir likumsakarīgi, ka Piko della Mirandola savā vienotības idejā nonāk līdz secinājumam par vienotas Baznīcas nepieciešamību, kas spētu apvienot visu cilvēci. Mirandollas laikabiedrs Džovanni Nezi viņu citēja- *Jums, kas dzīvojat tagad, ir jāpievērš saracēņi kristīgajai ticībai. Tad no visiem būs viens ganāmpulks, viens Ganītājs*.<sup>107</sup>

Ar Mirandollas idejām sasaucas arī izcilā renesanses laikmeta reliģijas filozofijas pārstāvja Marsilio Ficīno paustais. Saskaņā ar viņa koncepciju, ikviena reliģija sevī nes zināmu labā daudzumu, lai tas izpaustos Dieva-Radītāja slāvi. Ficīno uzskatīja, ka visas senatnes reliģiskās mācības saplūst vienā nepārtrauktā tradīcijā un šī tradīcija saskan visām atklāsmes reliģijām. Pēc viņa domām, visām tautām piemīt reliģiozitāte, viena Dieva godināšana, dabisks priekšstats par Dievu, kas viņaprāt pierāda vispārējas reliģijas patiesumu un nezūdamību.<sup>108</sup> Tāpēc humanistu ideja par reliģiju mieru ir uzskatāma par patstāvīgu un pabeigtu teoriju, kas atstāja milzīgu ietekmi uz visām Renesanses laikmeta garīgās dzīves un darbības jomām.

\* \* \*

Kopumā Segovijas Huana, Kūzu Nikolaja, Piko della Mirandolas un Marsilio Ficīni idejām viņu laikmeta Rietumeiropas politiskajā realitātē nebija lemts tikt iemiesotām praktiskās darbībās. Tām neizdevās rast ceļu kristietības un islāma samierināšanai. Kaut arī tām neizdevās atrisināt visas Austrumu un Rietumu dialoga domstarpības, tomēr tās nevar uzskatīt par nenozīmīgām turpmākajiem sapratnes starp dažādām kultūrām un reliģijām meklējumos.

Rietumeiropas polemikas ar islāmu tradīcija savās pamatiezīmēs kopēja un turpināja Bizantijas intelektuālo tradīciju šajā polemikas jomā. Eiropā bija izplatīts

---

<sup>104</sup> Гарэн Э. *Проблемы итальянского Возрождения*. Москва, 1986. С.165.

<sup>105</sup> Kristeller P.O. *Giovanni Pico della Mirandola and his Sources //L'opera e il pensiero di Giovanni Pico della Mirandola nella storia dell'Umanesimo*. Firenze, 1965. Vol. I. P.64.

<sup>106</sup> Giovanni Pico della Mirandola. *De hominis dignitate*. Heptaplus. De entert Uno. A cura di E. Garen, Firenze, 1942.

<sup>107</sup> Гарэн Э. *Проблемы итальянского Возрождения*. Москва, 1986. С.136.

<sup>108</sup> Kristeller P.O. *The Philosophy of Marsilio Ficino*. N.Y., 1943. P.319.

negatīvs islāma tēls, kuru kropļoja daudzi nepatiesi mīti un leģendas. Tomēr tieši pētījumā apskatāmajā laika posmā pirmo reizi Korāns tika pārtulkots latīņu valodā, kas Rietumeiropas intelektuāļiem ļāva iegūt verificējamās zināšanas par islāmu. Ja Bizantijas impērijā Korāna tulkošana bija aizliegta, tad Rietumeiropā laika posmā starp klasisko krusta karu beigām un osmāņu turku masīvu ekspansiju tapa pat vairāki Korāna tulkojumi. Tāpēc līdztekus islāma mītiskajam tēlam un krasi naidīgai pret to attieksmei, kā pret melīgu, nepatiesu reliģiju, kam nav nekā kopīga ar kristietību, pastāvēja arī cits, daudz nosvērtāks skatījums. To raksturoja vēlme vairāk uzzināt par islāmticīgo reliģiju, ieražām un rituāliem, rast to kopīgo, kas vieno islāmu un kristietību. Tieši šī Rietumeiropas humānistu tradīcija, kuras sākotne ir meklējama Segovijas Huana, Kūzu Nikolaja, Piko della Mirandolas un Marsilio Ficīni darbos, pasaulei dāvāja vēlāko reliģiju miera un līdzāspastāvēšanas koncepciju.

Tomēr vienlaikus nedrīkst aizmirst, ka eiropieši nekad nezaudēja cerību pievērst islāmticīgos kristietībai. Daži to cerēja paveikt vardarbīgi vai ar atklātu kristietības sludināšanu mošeju priekšā, pat tad, ja tas rezultētos ar mocekļa nāvi, kā uz to 9. gadsimtā aicināja bīskaps Eulogijs. Citi uzskatīja, ka rezultatīvāka būs pārliecināšana ar vārdu. 15. gadsimta otrajā pusē Rietumeiropā radusies humānistu teorija par kontraferenci, mierīgu dialogu ar islāmticīgajiem, bija jauns, trešais ceļš domstarpību starp kristiešiem un islāmticīgajiem risināšanā. Tomēr kopumā šī jaunā ideja nebija plaši izplatīta Rietumeiropas darbā apskatāmā laikmeta intelektuāļu aprindās un bija pilnīgi nezināma neizglītotajiem iedzīvotājiem. Vispārēji Eiropas kontinentā valdīja negatīva attieksme pret islāmu un turkiem, kas 15. gadsimta vidū kļuva par jauno islāma seju eiropiešu apziņā.

## 2. KOEKSTENCES AR ISLĀMU MEKLĒJUMI TURKU VARAS APSTĀKĻOS

### 2.1. Georgijs Amiruci un viņa *Dialogs par ticību Kristum kā pilnīgas samierināšanās ar islāmu piemērs*

Kad 1461. gadā Trapezundu ielenca osmānu turku karaspēks, aplencējus komandēja pašā<sup>109</sup> Mahmuds, kurš bija Trapezundas imperatora Dāvīda<sup>110</sup> protovestiārija<sup>111</sup> Georgija Amiruci<sup>112</sup> brālēns. Uzticoties sava protovestiārija padomiem, imperators ielaida osmānu karaspēku Trapezundā, t.i., impērija padevās bez nopietnas militāras pretestības. R. Šakurovs šādu rīcību skaidro kā bizantiešu kulturālās imunitātes degradāciju, kuras pamatā bija latentas tjurkizācijas transformācijas bizantiešu apziņā.<sup>113</sup> Šīs teorijas kontekstā Georgijs Amiruci kļūst par uzskatāmu piemēru tam, kā, pretēji bieži izplatītam ieskatam, tjurkizācija osmānu iekarotajās teritorijās notiek pat pirms islamizācijas. Tas apbrīnojams vieglums, ar kādu Georgija Amiruci dzimta atrada savu vietu jaunās varas struktūrās un iekļāvās to bizantiešu, kuri kalpoja sultānam, vidū, ir vēl viens šīs teorijas pierādījums.

M. Balivjē Georgija Amiruci kalpošanu sultānam Mehmedam II Fātiham sauc par intelektuālo oportūnismu un vēl vienu risinājuma iespēju turku problēmai, iespēju rast risinājumu samierināšanās ar islāma varu ceļā<sup>114</sup>. Pašu Georgiju Amiruci plašākā kontekstā viņš raksturo sekojoši – Georgijs Amiruci ir interesants to bizantiešu intelektuāļu grupas pārstāvis, kuri, atsakoties no iespējas bēgt uz Rietumiem, piekrita iegūt oficiālu statusu jaunajā islāmticīgo sabiedrībā apmaiņā pret cieņu iepretī viņu reliģiskajam citādumam un grieķu kristiešu kultūras savdabīgumam<sup>115</sup>.

Pēc Trapezundas impērijas iekarošanas Georgijs Amiruci sāka strādāt sultāna Mehmeda II Fātiha skriptorijā.<sup>116</sup> Viņam un viņa dēliem tika uzdots sultāna vajadzībām tulkot uz arābu valodu Ptolemeja darbus. Tāpat Georgijs Amiruci veltīja sultānam sešus

---

<sup>109</sup> Administratīvais tituls Osmānu impērijā. Tika piešķirts provinču gubernatoriem, generāļiem, admirāļiem, ministriem, citām augstākajām impērijas amatpersonām.

<sup>110</sup> Dāvīds Komnins Dižais. Pēdējais Trapezundas imperators (1408-1463), valdīja 1459-1461.gg.

<sup>111</sup> Galma amats, pētījumā apskatāmajā periodā impērijas finanšu pārzinis, taču bija tiesīgs arī pildīt sūtņa funkcijas vai, pavadot imperatoru, komandēt karaspēku.

<sup>112</sup> Sīkāk G.Amiruci biogrāfiju skatīt ODB. Vol.1. P.77.; Reinsch D.R. *Byzantinisches Herrscherlob für den türkischen Sultan. Ein bisher unbekanntes Gedicht des Georgios Amirutzes auf Mehmed den Eroberer* // Cupido Legum. Frankfurt a.M., 1985. S.195-210.

<sup>113</sup> Шукуров Р. *Имя и власть на византийском Понте (чужое, принятое за свое)* // Чужое: опыты преодоления. Очерки из истории культуры Средиземноморья/ Под. ред. Шукурова Р. Москва, 1999. С.225.

<sup>114</sup> Balivet M. *Pour une concord islamo-chretirne . Demarches byzantines et latines a la fin du Moyen Age (de Nicolas de Cues a George de Trebizonde)*. Roma, 1997. P.24.

<sup>115</sup> Turpat. 24.lpp.

<sup>116</sup> Raby J. *Mehmed the Conqueror's Greek Scriptorium* // *Dumbarton Oaks Papers*. 1987. Vol.37. 15-34.

slavinājumus dzejas formā, kuros viņš to salīdzināja ar Maķedonijas Aleksandru.<sup>117</sup> Tomēr pētījuma kontekstā būtiskākais ir tas, ka Mehmeds II Fātihs, kurš interesējās par kristietību, sarunājās par to ar Georgiju Amiruci, kurš vēlāk<sup>118</sup> šo sarunu saturu izklāstīja *Dialogā par ticību Kristum*.

M. Balivjē uzskata, ka Amiruci traktāts nav īpaši oriģināls, taču galvenā vērtība ir tajā demonstrētā sultāna interese par kristietību.<sup>119</sup> Pētnieks secina, ka, neraugoties uz grieķu un osmāņu turku sadarbības centieniem politikā un kultūrā, Amiruci neguva panākumus savos reliģiju apvienošanas centienos, jo baidījās no savu tautas brāļu kritikas un apsūdzības oportūnismā.<sup>120</sup>

Traktāts bija adresēts tikai Rietumu kristiešiem un ir saglabājies latīņu tulkojumā nepilnā apmērā. Traktātā Georgijs Amiruci necentās sultānu pārliecināt par kristīgās ticības pārākumu. Viņš tikai centās pierādīt, ka kristīgā ticība nav pretrunā ar praktisko prātu, kamēr sultāns, pilnīgi pretēji, centās pierādīt, ka kristietība nav saprātīga reliģija. Saskaņā ar Georgija rakstīto, sultāns apgalvoja, ka tikai turku ticība atrodas saskaņā ar veselo saprātu. Tāpat sultāns arī kritizēja kristiešus par to, ka viņi jūdu Svētos rakstus izmanto nevis pilnībā, bet tikai daļēji. Amiruci un sultāna sarunās piedalījās arī Mehmeda II ārsts, islamizējies jūds Jākubs, kura uzdevums bija kontrolēt, kā Amiruci lieto jūdu Svētos Rakstus un, vai sarunā ar sultānu tos citējot, nepapildina ar saviem izdomājumiem.<sup>121</sup>

Amiruci traktātu raksturo tas, ka savam valdniekam kristīgās dogmas viņš mēģināja skaidrot lietojot vispārējos filozofijas jēdzienus un Aristoteļa filozofiskās kategorijas. Tādējādi Amiruci vispārējus jēdzienus un filozofijas valodu izmantoja starpreliģiskam dialogam. Pirmais šādu metodi pielietoja Trapezundas Georgijs, kurš 1453. gadā traktātā *Par kristīgās ticības patiesumu* Mehmedam II Fātiham skaidroja kristīgo dogmu par Trīsvienību izmantojot Stagīrīta filozofiju. Tomēr atšķirībā no Trapezundas Georgija, kurš savu traktātu sultānam veltīja attālināti, Georgijam Amiruci, kā Osmāņu impērijā mītošam autoram, sultāns bija aizliedzis salīdzināt islāmu un kristietību.

---

<sup>117</sup> Reinsch D.R. *Byzantinisches Herrscherlob für den türkischen Sultan. Ein bisher unbekanntes Gedicht des Georgios Amirutzes auf Mehmed den Eroberer* // Cupido Legum. Frankfurt a.M., 1985. S.195-210.

<sup>118</sup> 1470.g.

<sup>119</sup> Balivet M. *Pour une concord islamo-chretirne . Demarches byzantines et latines a la fin du Moyen Age (de Nicolas de Cues a George de Trebizonde)*. Roma, 1997. P.26.

<sup>120</sup> Turpat. 27.lpp.

<sup>121</sup> Babinger F. *Mehmed the Conqueror and his Time*. Princeton: Princeton University Press, 1992. P. 195, 196, 230, 246-247, 250.

Tā kā traktāts nebija domāts islāmticīgo lietošanai, Amiruci tajā radās iespēja reālisma garā atainot sultāna personības dažādas iezīmes. Piemēram, viņš piezīmē, ka sultāns sarunas gaitā bieži zaudē savaldīšanos un parāda savu ekspresīvo raksturu. Vienlaikus Amiruci atzīst sultāna izglītību minot, ka tas spējis bez piezīmēm plaši citēt Averoesu un Protagoru.

Tā kā traktāta nobeiguma daļa nav saglabājusies, pētnieki izvirza virkni hipotēžu par Amiruci un sultāna Mehmeda II Fātiha sarunu tekstuālo rezultātu. Franču pētnieks M. Balivjē uzskata, ka, ņemot vērā traktāta kopēju noskaņu, Amiruci, visticamākais, ir secinājis, ka islāma un kristietības samierināšanās ir iespējama par pamata instrumentu lietojot filozofiju.<sup>122</sup> Krievu pētnieks S. Karpovs, pilnīgi pretēji uzskata, ka Amiruci *izdabājot sultānam, bīstoties viņa dusmu, bija spiests piekāpties atzīstot islāma monoteismu, bet pēc tam attaisnoties ar "Dialoga" uzrakstīšanu*<sup>123</sup>. Pētnieks savu uzskatu pamato ar to, ka, kā redzams viņa sarakstē ar Mīdijas metropolītu Teofānu Agalliānu un Mihaīlu Apostoliju, Amiruci pilnībā kā principu noliedza ideju par mocekļa nāvi ticības pārākuma pierādīšanas vārdā.<sup>124</sup> Pēc S. Karpova domām, traktāts demonstrē Amiruci turkofīlijas pragmatismu, tā piespiedu raksturu.<sup>125</sup> Vienlaikus S. Karpovs neizslēdz iespēju, ka Amiruci, tāpat kā virkne viņa laikabiedru, piemēram, Pijls II, cerēja uz Mehmeda II pievēršanos kristietībai.<sup>126</sup>

\* \* \*

Lai kāds būtu sultāna Mehmeda II un Georgija Amiruci dialoga noslēgums, ir pilnīgi skaidrs, ka Amiruci cerēja uz sultāna pievēršanu kristietībai. Tomēr tie bija tikai sapņi, par kuru veltīgumu traktāta autors bija pārliecināts, jo neveica neko tādu, kas varētu realizēt viņa cerības. Visticamākais, ka sarunu par kristietību iniciators bija pats sultāns, bet Amiruci pildīja viņa gribu. Paša Amiruci un viņa ģimenes liktenis ir vislabākais apliecinājums tam, kādu turku jautājuma risinājumu izdzīvošanas pielāgošanās realitātei nolūkos izvēlējās daļa Bizantijas intelektuāļu. Pats Amiruci, tāpat kā viņa dēli, ieņēma oficiālu amatu sultāna galmā. Pazīstot sultāna raksturu, visticamākais, viņš tā arī neuzdrošinājās darīt neko reālu sultāna pievēršanas kristietībai labā. Pat vēl vairāk – viņš nespēja novērst savu dēlu islamizēšanos. Amiruci dēls Vasīlijs pieņēma islāmu ar vārdu

---

<sup>122</sup> Balivet M. *Pour une concord islamo-chretirrne . Demarches byzantines et latines a la fin du Moyen Age (de Nicolas de Cues a George de Trebizonde)*. Roma, 1997. P.27.

<sup>123</sup> Карпов С.П. *Культура Трапезундской империи // Культура Византии XIII – первая половина XV в./ Под. ред. Г. Г. Литаврину Москва, 1991. С.112.*

<sup>124</sup> Turpat. 112.lpp.

<sup>125</sup> Turpat. 111.lpp.

<sup>126</sup> Turpat. 112.lpp.

Mehmeds<sup>127</sup>, bet dēls Aleksandrs pārejot islāmā pieņēma vārdu Iskanders<sup>128</sup>. Rezultātā Amiruci dēli sultāna galmā ieņēma augstākus amatus nekā viņu tēvs – Iskanders kļuva par Mehmeda II personiskās kases pārziņi, bet Mehmeds par sultāna personisko tulku.<sup>129</sup>

Pats Georgijs Amiruci nemainīja konfesijālo piederību un nepieņēma islāmu. Vismaz sultāna galma amatpersonu atalgojuma sarakstos nav konstatēti šādi ieraksti, kas bija obligāti pirmos dažus gadus pēc islāma pieņemšanas, t.i., pie personas jaunā islāmam atbilstošā vārda tika norādīts vārds iepriekšējā konfesijālajā piederībā. Tomēr daudzi viņa laikabiedri, bizantiešu intelektuāļi kas mita trimdā Rietumeiropā, bija pretējos ieskatos. Tā piemēram Trapezundas Georgijs runā, kas veltīta moceklim Hiosas Andrejam, nosodīja Amiruci par atkrišanu no ticības.<sup>130</sup> Tāpēc par patiesāku būtu uzskatāms krievu pētnieka S. Karpova viedoklis, ka Georgijs Amiruci ar savu *Dialogu par ticību Kristum* centās attaisnoties laikabiedru acīs, oponēt apsūdzībām oportūnismā, pārlietu lielā lojalitātē pret islāmu un pat atkrišanā no ticības<sup>131</sup>. Tādejādi Georgijs Amiruci bija ļoti tāls no paša piedāvātās metodes turku jautājuma risināšanā – sultāna Mehmeda II Fātiha pievēršanas kristietībai. Pat vēl vairāk – nevienā no saviem darbiem viņš neraksta, ka būtu gatavs, atšķirībā no virknes laikabiedru, uzņemties šo lomu personiski.

---

<sup>127</sup> Babinger F. *Mehmed the Conqueror and his Time*. Princeton: Princeton University Press, 1992. P.247.

<sup>128</sup> Turpat. 247. lpp.

<sup>129</sup> Turpat.

<sup>130</sup> Migne J. P. *Patrologiae cursus completus. Series Graeca*. T.161. 883 B; 888 D.

<sup>131</sup> Карпов С.П. *Культура Трапезундской империи // Культура Византии XIII – первая половина XV в./ Под. ред. Г. Г. Литаврина Москва, 1991. С.115.*

## 2.2. Koeksistences ar islāma varu meklējumi iekļaujoties turku varas sistēmā: patriarha Genādija Sholārija un divu *Ticības apliecinājumu* piemērs

Bizantiešu sadarbības ar iekarotāju turku varu piekritēja Georgija Amiruci idejas bija tuvas arī Konstantinopoles patriarham Genādijam Sholārijam<sup>132</sup>, kuru simboliski dēvē par *pēdējo bizantieti un pirmo hellēni*<sup>133</sup>. Sholārijam, kā pirmajam Konstantinopoles patriarham, kurš valdīja savu Baznīcu osmānu turku varas apstākļos, bija absolūti nepieciešami ar iekarotājiem noslēgt politiska rakstura savienību. No tā bija atkarīgs gan pašas Austrumu rita Baznīcas, gan bijušās Bizantijas impērijas kristīgo iedzīvotāju liktenis.

Genādijš Sholārijs bija ļoti aizrāvis ar rietumu sholastiku un īpaši Akvīnas Toma mācību. Baznīcas koncilā Florencē viņš iestājās par ūniju starp Austrumu un Rietumu Baznīcām. Tomēr pēc ūnijas pretinieku līdera Marka Eigēnika<sup>134</sup> nāves 1445. gadā viņš krasi mainīja savu nostāju un Bizantijas Baznīcas vēsturē ir pazīstams kā viens no aktīvākajiem ūnijas pretiniekiem.<sup>135</sup> Pētnieki Sholāriju uzskata par vienu no tiem Austrumu Baznīcas līderiem, pateicoties kuriem mēģinājumi noslēgt ūniju ar Rietumu baznīcu cieta neveiksmi. Sholārija gadījumā tas ir skaidrojams ar viņa skeptisko attieksmi pret Rietumu iespējām un gatavību veikt kaut ko reālu Bizantijas impērijas glābšanai<sup>136</sup>. Tāpēc, kaut arī procesa sākumā viņš ūnijas noslēgšanu uzskatīja par lietderīgu, galu galā nonāca pie secinājuma, ka *pāvesta tiāra nav labāka par turku turbānu*<sup>137</sup>.

Pēc Konstantinopoles iekarošanas Genādijš tika sagūstīts un aizvests uz Osmānu impērijas tā brīža galvaspilsētu Edirni. Tomēr politisku apsvērumu vadīts Mehmeds II vēlējās, lai tobrīd vakanto Konstantinopoles patriarha sēdekli ieņemtu visu atzīts un bijušās Bizantijas impērijas iedzīvotāju vidū respektēts ūnijas pretinieks. Tieši tāpēc sultāns pavēlēja gūstekņu masā atrast Sholāriju un atbrīvot viņu. Mehmeds II Sholāriju intronizēja 1454. gada 6. janvārī. Zināmā mērā ar šo aktu Osmānu sultāni kļuva par Austrumu rita Baznīcas valdoņiem, jo iecēla patriarhus, metropolītus un bīskapus. Tai pat laikā Konstantinopoles un Trapezundas valdnieku dinastiju iznīcināšana radīja situāciju, kurā patriarhu attiecības ar sultānu vairs neapgrūtināja Bizantijai tradicionālais politiskais

<sup>132</sup> The Oxford Dictionary of Byzantium. N.Y.: Oxford, 1991. Vol.II. P.830.

<sup>133</sup> Skat.piem. Mango C. *Byzantinism and Romantic Hellenism*//Journal of the Warburg and Courtauld Institutes. 1965.28.P34.

<sup>134</sup> Efesas metropolīts, 1392-1444.

<sup>135</sup> Sīkāk Genādija Sholārija biogrāfiju skat. Turner C.J. *The Career of George-Gennadius Scholarius*// Byzantium. 1970.T.39.P.420-455.

<sup>136</sup> George-Gennadius Scholarius and the Union of Florence...P.83-103.

<sup>137</sup> Sīkāk par Sholārija uzskatu maiņu skat. Vryonis Sp. *The Byzantine Patriarchate and Turkish Islam*// Byzantinoslavica. 1996. Vol.LVII. N.1. P.88-95.

pienākums pret iepriekš valdījušajām dinastijām<sup>138</sup>. Bizantiešu vēsturnieks Mihails Kritovuls<sup>139</sup> liecina, ka Mehmeds II dāvāja Sholārijam tādu varu pār Baznīcu un ietekmi, kādas Konstantinopoles patriarhiem bija imperatoru laikos, t.i., patriarham kristiešu kopienas ietvaros piederēja augstākā tiesu un fiskālā vara. Tāpat viņš rakstīja, ka intronizācijas procesu pavadīja tam piedienīgi pagodinājumi un dāvanas, kā arī sultāns atdeva Baznīcai lielu daudzumu tās bagātību<sup>140</sup>.

Sultāns pret patriarhu Genādiju Sholāriju attiecās ar cieņu un labvēlību. Atbildot uz to, patriarhs Mehmedu II sauca par *Baznīcas aizstāvi* un slavēja viņa cilvēkmīlestību<sup>141</sup>. Pārsvarā pētnieki sultāna Mehmeda II Fātiha toleranto attieksmi pret Austrumu rita Baznīcu un grieķu izcelsmes iedzīvotājiem skaidro ar viņa politiskās stratēģijas īpatnībām<sup>142</sup>. Tomēr pastāv arī viedoklis, ka Baznīcas stāvokļa nostiprināšanās un privilēģijas, kuras tai dāvāja sultāns, lielā mērā ir Genādija Sholārija diplomātijas sasniegums un rezultāts viņa draudzīgajām attiecībām ar Mehmedu II<sup>143</sup>.

Sultāns Mehmeds II vairākas reizes tikās ar Genādiju Sholāriju ar mērķi runāt tieši par kristīgo ticību. Šīs tikšanās notika 1455. un 1456. gados.<sup>144</sup> Pētnieki sliecas domāt, ka no sultāna puses šo tikšanos iemesls bija zinātkāre, vēlme labāk iepazīt iekarotās tautas ticību, bet nekādā gadījumā ne gatavošanās vai tikai eventuāla vēlme pieņemt kristīgo ticību<sup>145</sup>. Šīs sarunas rezultējās ar sultāna rīkojumu Genādijam Sholārijam sastādīt rakstisku kristīgās ticības izskaidrojumu. Divi traktāti, kas tapa drīz pēc šīm sarunām, ar sultāna pavēli tika pārtulkoti turku valodā<sup>146</sup>.

Kā apraksta<sup>147</sup> pats Genādijš Sholārijs, pirmais no traktātiem, divdesmit vienu nodaļu garais *Par cilvēku glābšanās vienīgo ceļu*<sup>148</sup>, sultānam esot licies pārāk plašs, tāpēc viņš lūdza patriarhu sagatavot īsāku variantu. Tāpēc Sholārijs uzrakstīja vēl vienu

---

<sup>138</sup> Vryonis Sp. *The Byzantine Patriarchate and Turkish Islam* // Byzantinoslavica. 1996. Vol. LVII. N.1. P.81-82.

<sup>139</sup> Biantiešu hronists, teologs, filizofs. 1410-1470.

<sup>140</sup> Critobulus. *Critobuli Imbriotae Historia*./ed. D.R.Reinsch. CFHB. Berlin, 1983. T.II. P.12.

<sup>141</sup> Scholarius. *Oeuvres completes de Gennade Scholarius* / Ed. L. Petit, X.A. Siderides, M. Jugie. Paris, 1928-1932. T.IV. P.232; P.265-266.

<sup>142</sup> Piemēram: Vryonis Sp. *The Byzantine Patriarchate and Turkish Islam* // Byzantinoslavica. 1996. Vol. LVII. N.1. P.91.; Turner C.J. *The Career of George-Gennadius Scholarius* // Byzantion. 1970. T.39. P. 445-446.

<sup>143</sup> Piemēram: Runcimen S. *The Great Church in Captivity*. Cambridge, 1968. P.165.; Hering G. *Das Islamische Recht und die Investitur des Gennadios Scholarios*// Balkan Studies. 1961.2. P.238.

<sup>144</sup> Papadakis A. *Gennadius and Mehmet the Conqueror* // Byzantion. 1972. T. 42. P.94-95.

<sup>145</sup> Skat. piem. Papadakis A. *Gennadius and Mehmet the Conqueror* // Byzantion. 1972. T. 42. P.99-100.; Turner C.J. *The Career of George-Gennadius Scholarius* // Byzantion. 1970. T.39. P.446.

<sup>146</sup> Skat.: Halasi-Kun T. *Gennadios török hilvallasa*. Budapest, 1936.; arī: Scholarius. *Oeuvres completes de Gennade Scholarius* / Ed. L. Petit, X.A. Siderides, M. Jugie. Paris, 1928-1932. T.III. P.434-458.

<sup>147</sup> Scholarius. *Oeuvres completes de Gennade Scholarius* / Ed. L. Petit, X.A. Siderides, M. Jugie. Paris, 1928-1932. T.III. P.434;453.

<sup>148</sup> Turpat. T.III. P.434-452.

traktātu – *Par mūsu ticību un tās galvenajam dogmām*<sup>149</sup>, kas sastāv no divpadsmit īsām nodaļām.

Kaut arī Sholārijs savos sprediķos paša garīgi aprūpējamiem slavināja mocekļa nāvi ticības vārdā un aicināja kristiešus pat nāves draudu apstākļos nepieņemt islāmu<sup>150</sup>, tomēr personiskās sarunās ar sultānu Mehmedu II viņš bija diplomātisks un miermīlīgs, centās izvairīties no ticības mocekļa nāves pieminēšanas. Sholārijs necentās Mehmedu II pievērst kristietībai, nepiedāvāja konkrētus islāma un kristietības samierināšanās plānus un pat izvairījās no viņa laikmeta intelektuāļu šīs jomas polemikai raksturīgās islāma un kristietības salīdzināšanas. Osmānu impērijā tāda salīdzināšana tika kvalificēta kā noziegums ar attiecīgām tiesiskām sekām. Savos sultānam rakstītajos traktātos viņš vispār nemin islāmu, Korānu un pravieti Muhammādu. Sholārijs tajos centās uzrakstīt tikai pašus kristīgās ticības pamatus un pat neizmantoja iespēju oponentiem lafīņu kristiešiem, nomelnot tos. Tāpēc viņa traktātos nav tik būtiska Rietumu un Austrumu ritu Baznīcas šķeļošā elementa kā dogma par Svētā Gara iznākšanu<sup>151</sup>.

Tādejādi Genādija Sholārija nostāja attiecībās ar sultānu Mehmedu II ir tuva Georgija Amiruci pozīcijai. Sultāns Mehmeds II pats abus lūdza skaidrot viņam kristīgo ticību. Taču nedz Sholārijs, nedz Amiruci necentās sultānu pievērst kristietībai. Patriarhu un Georgiju Amiruci vieno pragmatiskais skatījums uz turku problēmu, kas, īpaši Sholārija gadījumā, nepāriet galējā oportūnismā, centienos pilnībā samierināties ar realitātē pastāvošo lietu kārtību.

Piemēram, Genādijš Sholārijs vēsturē ir pazīstams kā Konstantinopoles patriarhs, kurš, lai neveicinātu savas konfesijas piederīgo pāriešanu islāmā, pieļāva zināmas atkāpes no Baznīcas vispārpieņemtajām kanoniskajām normām<sup>152</sup>, ticīgo ikdienas reliģiskās prakses disciplīnas<sup>153</sup>. Acīmredzot, patriarham piemita īpaša spēja operatīvi pielāgoties strauji mainīgiem apstākļiem. Kādā no darbiem Sholārijs rakstīja, ka pakļaušanās ir jaunais kristiešu uzvedības pamatprincips, ka viņiem turku valdīšana ir jāpieņem kā Dieva nolikta<sup>154</sup>, kas tātad viņa skatījumā bija pieņemams risinājums esošajai situācijai – savas reliģiskās pārliecības saglabāšanai un fiziskai izdzīvošanai islāma varas apstākļos.

---

<sup>149</sup> Scholarius. *Oeuvres complètes de Gennade Scholarius* / Ed. L. Petit, X.A. Siderides, M. Jugie. Paris, 1928-1932. T.III. P. 453-458.

<sup>150</sup> Turpat. T.1. P.238.

<sup>151</sup> Dogma par Svētā gara iznākšanu no Tēva un Dēla vai tikai no Tēva bija viens no dogmatiskajiem kristīgās ticības apliecinājuma, Credo, elementiem, kas izraisīja Lielo Baznīcu shizmu 11.gs.

<sup>152</sup> Piemēram, tiek atcelts kanoniski noteiktais secīgo laulību skaita ierobežojums.

<sup>153</sup> Scholarius. *Oeuvres complètes de Gennade Scholarius* / Ed. L. Petit, X.A. Siderides, M. Jugie. Paris, 1928-1932. T.I. P.449-450.

<sup>154</sup> Scholarius. *Oeuvres complètes de Gennade Scholarius* / Ed. L. Petit, X.A. Siderides, M. Jugie. Paris, 1928-1932. T.III. P.424.

Tomēr, kā uzskata Sp. Vrionis, tas nenozīmē, ka Genādija Šolārija attieksme pret osmānu turku ekspansiju, iekarojumiem un varu būtu vērtējama tik viennozīmīgi<sup>155</sup>.

Abi iepriekšminētie Genādija Šolārija traktāti pēc savas būtības ir ļoti lakoniski un galēji vienkāršoti skaidri izklāstīti ticības apliecinājumi. Pats Šolārijs ir uzsvēris, ka viņš rakstīja, kaut arī zaudējot precizitāti, skaidrā un saprotamā formā, lai tekstu būtu vienkāršāk pārtulkot turku valodā<sup>156</sup>. Īpašu uzmanību patriarhs pievērsa Trīsvienības dogmas skaidrojumam. Viņš, zinot par slāmticīgo īpašu jutīgumu monoteisma jautājumos, centās apstrīdēt viedokli, saskaņā ar kuru, kristieši tic trīs dieviem. Šolārijs rakstīja, ka šīs trīs būtības mēs saucam par iemiesojumiem, un, tā kā tās nedala Dieva vienkāršo un vienoto būtību, tad Dievs, pat ar šīm īpašībām, ir viens Dievs un nav triju Dievu<sup>157</sup>. Pat sava ticības izklāsta īsajā variantā Šolārijs no divpadsmit nodaļām piecas velta Trīsvienības dogmas skaidrojumam.

Kaut arī Sp. Vrionis un A. Papadakis apgalvo<sup>158</sup>, ka Šolārijs savos traktātos nekritizē islāmticīgo reliģiju, tomēr tajos ir atrodamie elementi, kas vērtējami kā pret islāmu vērsta polemika. Piemēram, Šolārijs raksta, ka kristīgā ticība sevī nesatur neko neiespējamu un neko materiālu. Pat pilnīgi pretēji – tajā viss ir garīgs<sup>159</sup>. Tādā Genādija Šolārija apgalvojumā ir konstatējams viņa laikmeta pret islāmu vērstajai kristīgajai polemikai raksturīgais apgalvojums par to, ka islāms ir materiāla rakstura reliģija, kas izdabā cilvēka miesiskajām baudām.

Šolārijs apgalvo, ka Kristus vārdā kristieši ir veikusi daudz brīnumu<sup>160</sup>. Arī tā ir norāde uz kristiešu pret islāmu vērstās polemikas elementu, kas kā vienu no islāma kā nepatiesas, melīgas reliģijas statusa pierādījumiem izvirzīja pravieša Muhammāda veikto brīnumu neesamību. Noslēgumā patriarhs pat raksta, ka kristieši spēj viegli un sapratīgi apstrīdēt jebkuru iebildumu pret viņu ticību<sup>161</sup>. Arī šī tēze ir uzskatāma par opozicionāru islāmticīgo vidū valdošajam uzskatam, ka kristietība ir reliģija, kas ir pretrunā ar veselo saprātu.

Tomēr būtisks ir konstatējums, ka Genādija Šolārija traktātu kopējā noskaņa ir samiernieciska. Ir acīmredzami, ka savos Mehmedam II rakstītajos darbos viņš ļoti centās

---

<sup>155</sup>Vrionis Sp. *The Byzantine Patriarchate and Turkish Islam* // Byzantinoslavica. 1996. Vol. LVII. N.1. P. 95-111.

<sup>156</sup>Scholarius. *Oeuvres complètes de Gennade Scholarius* / Ed. L. Petit, X.A. Siderides, M. Jugie. Paris, 1928-1932. T.III. P.458.

<sup>157</sup>Turpat. 453-454. lpp.

<sup>158</sup>Vrionis Sp. *The Byzantine Patriarchate and Turkish Islam* // Byzantinoslavica. 1996. Vol. LVII. N.1. P.110.; Papadakis A. *Gennadius and Mehmet the Conqueror* // Byzantion. 1972. T. 42. P. 97.

<sup>159</sup>Scholarius. *Oeuvres complètes de Gennade Scholarius* / Ed. L. Petit, X.A. Siderides, M. Jugie. Paris, 1928-1932. T.III. P.457.

<sup>160</sup>Turpat.

<sup>161</sup>Turpat.

izvairīties no islāma kritikas. Traktātos, kas tika rakstīti pēc sultāna pieprasījuma, viņa patiesā attieksme pret islāmu ir vien netieši jaušama. Kaut arī Genādijs Šolārijs, kas redzams no viņa darbu kopuma, pret islāmu attiecās noraidoši un tajā saskatīja nopietnus draudus kristīgajai pasaulei, viņš kā notikušu faktu pieņēma to, ka osmānu turki ir iekarojuši Bizantijas impēriju, un neapšaubāmi pauda savu gatavību gan politiskai, gan kulturālai sadarbībai kā ar pastāvošo osmānu turku varu, tā arī personiski ar sultānu Mehmedu II Fātihu. Šāda nostāja pilnībā izslēdza iespēju veikt atklātu islāmticīgo reliģijas kritiku un iesaistīties jebkādās aktīvās reliģiska rakstura diskusijās.

M. Balivjē uzskata<sup>162</sup>, ka politiskā un kulturālā kompromisa ar turku varu un iecietīgas attieksmes pamatā bija tieši aristotelisms. Kā Aristoteļa ideju piekritējus Bizantijas intelektuāļu, kuri atzina turku iekarošanas faktu un bija gatavi sadarbībai ar turku varu, vidū, M. Balivjē min Genādiju Šolāriju, Trapezundas Georgiju, Georgiju Amiruci, Mateju Kamariotu<sup>163</sup>, Atēnu Armoniju<sup>164</sup>.

Pēc savas būtības pilnīgi pretēju viedokli šajā jautājumā pauž itāļu vēsturnieks E. Garēns, kurš uzskata, ka būtu vērts dziļāk pētīt saikni starp politiski un reliģiski pamatotu samierināšanās nostāju ar platonisma un epikūrisma uzskatiem filozofijas un ideoloģijas jomā<sup>165</sup>. Pētnieks uzsver, ka tieši Trapezundas Georgijs apsūdz platonismu un epikuriānismu Rietumu varenības graušānā, kas turkiem paver ceļu ar aicinājumiem uz mieru un samierināšanos<sup>166</sup>. E. Garēns kā acīmredzamu konstatē faktu, ka Trapezundas Georgija nostāja ir vienlīdz rigoriska kā pret islāmu, tā pret platonismu. Tāpēc, pēc viņa domām, Trapezundas Georgijs neizcēlās ar iecietīgu attieksmi pret islāmticīgo reliģiju vai turku varu<sup>167</sup>.

Iespējams, M. Balivjē ir taisnība, ka iepriekš minēto Bizantijas intelektuāļu aristotelisms ir viņu politiskās un kulturālās atvērtības turkiem avots. Tomēr, manuprāt, vienlaikus šis Genādija Šolārija un Trapezundas Georgija aristotelisms sargāja viņu reliģiskās identitātes apziņu, viņu pārliecību par kristīgās ticības absolūto patiesumu, viņu centienus nosargāt kristīgās ticības tīrumu gan no islāma, gan no platonisma ietekmes. Tieši tāpēc Šolārijs savos sprediķos<sup>168</sup> slavināja kristiešus, kas pat nāves draudu

---

<sup>162</sup> Balivet M. *Aristote au service du sultan! Ouverture aux turcs et aristotelisme chez quelques penseurs byzantins du quinzieme siecle//Byzantins et Ottomans: relations, interaction, succession.* Istanbul, 1999. P. 139-150.

<sup>163</sup> Bizantiešu intelektuālis, 14.gs beigas – 1490.g.

<sup>164</sup> Bizantiešu intelektuālis, 14. gs beigas – nav zināms.

<sup>165</sup> Гарэн Э. *Проблемы итальянского Возрождения.* Москва, 1986. С.171.

<sup>166</sup> Turpat.

<sup>167</sup> Turpat. 182.lpp.

<sup>168</sup> Scholarius. *Oeuvres completes de Gennade Scholarius /* Ed. L. Petit, X.A. Siderides, M. Jugie. Paris, 1928-1932. T.I. P.238.

briesmās nepieņēma islāmu, bet Trapezundas Georgijs Hiosas Andreja mocekļa nāvei veltītajā runā<sup>169</sup> slavināja moceklību Kristus vārdā un nosodīja renegātus, kas pieņēma islāmu.

Tādejādi patriarhs Genādijs Šolārijs atbalstīja politisku un kulturālu sadarbību ar turku varu apstākļos, kad turki atzīst kristīgās ticības tīrības saglabāšanos un kristiešu reliģisko identitāti. Vienlaikus viņš bija kategorisks kristiešu un islāmticīgo antagonisma risināšanas ar vardarbīga rakstura metodēm pretinieks.

\* \* \*

Neraugoties uz virkni sakritību Genādija Šolārija un Trapezundas Georgija uzskatos attieksmē pret islāma problemātiku un turku ekspansiju, šo autoru viedoklis krasi atšķiras sultāna Mehmeda II Fātiha pievēršanas kristietībai jautājumā. Mehmeds II pats lūdza patriarhu iepazīstināt viņu ar kristīgo ticību, kamēr Trapezundas Georgija gadījumā iniciatīva nāca no paša Georgija. Patriarhs necentās Mehmedu II pievērst kristietībai, viņam bija citas rūpes – atjaunot Konstantinopoles patriarhāta kanonisko varu, novērst turku iekarojumu rezultātā notikušo masveida atkrišanu no kristīgās ticības, atdzīvināt kristīgo iedzīvotāju garīgo dzīvi, stiprināt Baznīcas iekšējo kanonisko disciplīnu<sup>170</sup>. Patriarham, kā amatpersonai, kas iecelta ar sultāna atbalstu, bija nesaprātīgi mēģināt sultānu pievērst kristietībai. Viņam pārāk lielas pūles prasīja kristiešu noturēšana ticībā, lai vēl būtu iespēja domāt par sultāna pievēršanu kristīgajai ticībai.

Tomēr Genādija Šolārija traktāti atstāja ietekmi uz kristīgās pasaules domu iepretī islāmam. A. Papadakis izvirza hipotēzi, ka baumas par patriarha un sultāna sarunām ticības jautājumos ir sasniegušas Rietumus un radījušas satraukumu pat pie Sv. Pētera krēsla. A. Papadakis uzskata, ka pāvests Pījs II savu vēstuli sultānam Mehmedam II rakstījis uzzinot par Šolārija traktātiem<sup>171</sup>. Tomēr šīs hipotēzes akadēmiskajai aprobācijai vēl ir nepieciešami padziļināti papildus kontekstu un avotu pētījumi.

Daudz ticamāk šādā kontekstā ir tas, ka, uzzinot par Genādija Šolārija traktātiem, Trapezundas Georgijs iesaistījās šajā procesā cenšoties sultāna acīs nomelnot Austrumu rita Baznīcu, vainot to Baznīcu shizmā un, viņaprāt, gatavot sultānu pievienoties Rietumu baznīcai. Savā pirmajā sultānam Mehmedam II veltītajā traktātā *Par kristīgās ticības patiesumu*<sup>172</sup>, kas tapa vēl pirms Šolārija traktātiem, Trapezundas Georgijs vispār neskar Baznīcu shizmas jautājumu. Kamēr traktātā *Par patvaldnieka mūžīgo slavu*<sup>173</sup>,

<sup>169</sup> Migne, J. P. *Patrologiae cursus completus. Series Graeca*. T. 161. Col. 883-888.

<sup>170</sup> Turner C.J. *The Career of George-Gennadius Scholarius* // Byzantion. 1970. T.39. P.447-455.

<sup>171</sup> Papadakis A. *Gennadius and Mehmet the Conqueror* // Byzantion. 1972. T. 42. P.96

<sup>172</sup> 1453.g.

<sup>173</sup> 1466.g.

kas tapa jau pēc Šolārija traktātiem, viņš jau asi nosoda Austrumu Baznīcu un Konstantinopoles patriarhu, kas, viņaprāt, ir vainojami Baznīcu shizmā<sup>174</sup>.

---

<sup>174</sup> Collectanea Trapezuntiana: Texts, Documents and Bibliographies of George of Trebizond / ed. J.Monfasani. N.Y., 1984. P.529.

### 3. ISLĀMTICĪGO PIEVĒRŠANA KRISTIETĪBAI KĀ ISLĀMA PROBLEMĀTIKAS RISINĀJUMA MĒĢINĀJUMS

#### 3.1. Problemātikas skatījums no varas pozīcijām un pāvesta Pija II vēstules sultānam Mehmedam II piemērs

1458. gadā izcils sava laikmeta erudīts un humānists Eneo Silvio Pikkolomīni kļuva par Romas pāvestu un pieņēma troņa vārdu Pijš II. Vēsturē viņš ir pazīstams ne tikai kā humānists, bet arī kā ļoti aktīvs Romas katoļu Baznīcas Renesanses laikmeta atjaunošanas, pat sava veida Baznīcas iekšējās reformācijas, censonis. Viens no galvenajiem Baznīcas un pāvesta uzdevumiem šajā laikmetā bija izveidot vienošanos starp kristīgajiem valdniekiem ar mērķi noorganizēt krusta karu, lai apturētu osmāņu turku ekspansiju Eiropā. Šī mērķa sasniegšanai pāvests Pijš II Mantujā noorganizēja<sup>175</sup> kristīgo valdnieku kongresu, lai apspriestu krusta kara organizatoriskos jautājumus. Par lielu sarūgtinājumu pāvestam, viņa projekts neguva atbalstu kristīgo valdnieku vidū. Tomēr neraugoties uz to pāvests turpināja pa visu Eiropu izsūtīt vēstules ar aicinājumiem uz jaunu krusta karu. 1464. gadā, kaut arī neguvis vispārēju kristīgo valdnieku atbalstu, pāvests uzsāka krusta karu, kas gan nevainagojās ar militāriem vai politiskiem panākumiem. Lielā mērā arī tāpēc, ka pāvests Pijš II pēkšņi saslima un nomira, tā arī nerealizējās savas dzīves lielāko pasākumu.

Krusta kara gatavošanas procesa gaitā<sup>176</sup> Pijš II uzrakstīja vēstuli Mehmedam II, kurā aicināja turku sultānu pieņemt kristīgo ticību, nolikt ieročus un kļūt par pasaules laicīgo valdnieku<sup>177</sup>. Tomēr vēstule tā arī palika neizsūtīta adresātam, taču tika publiskota Rietumeiropā. Tās teksts kļuva plaši pazīstams, ieguva vēl plašāku recepciju un pat radīja plašu viltojumu slāni ar vēstulēm, kuras it kā viens otram rakstījuši pāvests Pijš II un sultāns Mehmeds II<sup>178</sup>. Pāvesta vēstules izdevējs Dž. Toffanīni šo darbu kvalificē kā vēsturiska rakstura mīklu<sup>179</sup>. Tāds viedoklis skaidrojams ar neizpratni, kāpēc pāvests, kurš aktīvi organizēja pret osmāņu turkiem vērstu krusta karu, pēkšņi raksta sultānam laipnā, labvēlīgā tonī ieturētu vēstuli. Tādu vēstuli ir grūti saskaņot ar Pija II tēlu. Viņš bija pazīstams kā ass turku pretinieks un citos darbos Mehmedu II sauca par

---

<sup>175</sup> 1459.g.

<sup>176</sup> 1461. gada rudenī.

<sup>177</sup> Pius II. *Lettera a Maometto*// Ed. G. Toffanin. Naples, 1953.; Pius II. *Epistola ad Mahometem*/ Ed. and Transl. By A.R.Baca. Peter Lang. N.Y., 1990.

<sup>178</sup> Ady C.M. *Pius II. Eneas Silvius Piccolomini. The Humanist Pope*. London, 1913. P.315.

<sup>179</sup> Pius II. *Lettera a Maometto*// Ed. G. Toffanin. Naples, 1953. P.X.

nelieti, ļaundari. Krievu pētnieks J. Zareckis šo vēstuli kvalificē kā vienu no Pikkolomīni biogrāfijas mūžīgajiem jautājumiem<sup>180</sup>.

Kādā no pāvestībai veltītajām enciklopēdijām pat tiek pausts viedoklis, ka pāvests Pijš II nav šīs vēstules autors, bet pati vēstule ir apokrifš<sup>181</sup>. Taču Vinčenco Podži apstrīd šo viedokli un pierāda vēstules autentisko autorību kā pāvestam Pijam II piederīgu<sup>182</sup>. Tomēr visi pētnieki ir vienoti viedoklī, ka šī vēstule ir izcils renesanses laikmeta retorikas paraugs, un vienlaikus pastāv akadēmiskā diskusija par to, kādi bija vēstules autora mērķi to rakstot, un kas bija tās patiesais adresāts.

E. Garēns uzskata, ka Pijš II apzinājās neiespējamību atrisināt turku ekspansijas jautājumu ar krusta kara ceļā, un tāpēc ir uzrakstījis vēstuli sultānam<sup>183</sup>. F. Gaeta arī uzskata, ka Pijš II patiesi vēlējās šo vēstuli nosūtīt sultānam un cerēja uz atbildi<sup>184</sup>. R. Sauzerns šo pāvesta vēstījumu vērtē kā vēl vienu Pija II, kā politiķa, mēģinājumu risināt turku ekspansijas un kristīgo un islāma pasaulu antagonismu. Viņš raksta, ka vēstulē iztrūkst tikai viens – patiess sirds godīgums, jo Pijš II to rakstījis vairāk kā jurists, kurš izklāsta lietas būtību, nevis kā cilvēks, kurš runā ar atvērtu sirdi<sup>185</sup>. V. Podži uzskata, ka pāvests sākotnēji patiesi vēlējies nosūtīt savu vēstījumu, taču, tā kā vēstījuma gaitā viņš daudzkārt asi kritizē islāmu, tad galu galā pāvests nolēmis vēstuli tomēr nesūtīt, jo tā nevis nesīs kaut kādu labumu, samierināšanos, bet gan tikai sadusmos turku sultānu<sup>186</sup>. Dž. Paparelli savā pētījumā nonāk pie radikāli cita viedokļa – pāvests vēstuli nav vēlējies sūtīt sultānam un nav ar to saistījis kaut kādas politisku vai reliģisku risinājumu cerības, jo vēstulei ir bijis poētisks mērķis un ar šo vēstījumu Pijš II vēlējies vien kārtējo reizi demonstrēt savu literāro talantu<sup>187</sup>. Šim viedoklim pievienojas arī krievu pētnieks J. Zareckis, kurš uzskata, ka pāvesta vēstule ir viens no lieliskajiem tā humāniskās epistulas žanra paraugiem, kuram konkrēts notikums ir tikai iemesls, lieliska iespēja demonstrēt autora elokvences dziļumu, satriekt lasītāju ar viņa valodas skaistumu un argumentācijas izsmalcinātību<sup>188</sup>. Vienlaikus viņš citē arī franču pētnieku M. Balivjē, kurš pāvesta Pija II

---

<sup>180</sup> Зарецкий Ю.П. *Ренессансная автобиография и самосознание личности: Энеа Сильвио Пикколомини (Пий II)*. Нижний Новгород, 2000. С.23.

<sup>181</sup> Levillain Ph. *Dictionnaire historique de la Papauté*. Paris, 1994. P. 1323-1325.

<sup>182</sup> Poggi V. *Lettera non spedita di Pio II a Maometto II // Studi sull'Oriente Cristiano*. Roma, 2003. V.7/2. P. 113-133.

<sup>183</sup> Garin E. *Ritratti di umanisti*. Firenze, 1967. P.34.

<sup>184</sup> Gaeta F. *Sulla lettera a Meometto II di Pio II // Bulletin dell'Instituto Storico Italiano per il medioevo e l'archivio muratoriano*. 1965. 77. P.127-227.

<sup>185</sup> Southern R.W. *Western Views of Islam in Middle Ages*. Cambridge, 1962. P.99.

<sup>186</sup> Poggi V. *Lettera non spedita di Pio II a Maometto II // Studi sull'Oriente Cristiano*. Roma, 2003. V. 7/2. P.130-133.

<sup>187</sup> Paparelli G. *E.S.Piccolomini (Pio II)*. Bari, 1950. P.235-236.

<sup>188</sup> Зарецкий Ю.П. *Ренессансная автобиография и самосознание личности: Энеа Сильвио Пикколомини (Пий II)*. Нижний Новгород, 2000. С.95.

vēstuli traktē kontekstā ar pontifiku seno tradīciju pievērst barbarus kristīgajai ticībai un raksta, ka pāvests samierināšanos ar islāmu ir saskatījis tikai kā islāmticīgo vienusēju atteikšanos no savas ticības, nav izpratis patiesa dialoga, kurā katrai no pusēm ir sava pozitīvā loma minimālas doktrinālas saskaņas sasniegšanā, nepieciešamību<sup>189</sup>.

Tūlīt pēc Pija II ievēlēšanas par pāvestu, Trapezundas Georgijs, spožs sava laikmeta intelektuālis, Platona un Aristoteļa tekstu tulkotājs, Bizantijas emigrants Romā, vairākkārt centās panākt audienci pie pāvesta ar mērķi tapt pāvesta vārdā nosūtītam uz turku iekaroto Konstantinopoli pie sultāna. Ir pamats uzskatīt, ka Trapezundas Georgijs centās panākt pāvesta atbalstu sultāna Mehmeda II pievēršanai kristietībai<sup>190</sup>. Tomēr pāvests neatbalstīja Trapezundas Georgija centienus tajā formā, kā viņš to vēlējās, vienlaikus plānojot sniegt<sup>191</sup> finansiālu atbalstu ceļojumam uz Konstantinopoli. Arī tad, kad Trapezundas Georgija aktivitāšu rezultātā izraisījās skandāls un viņš tika ieslodzīts cietumā saskaņā ar apsūdzībām proturciskās intrigās, tieši Pijis II palīdzēja intelektuālim atgūt brīvību.

Ir pamats uzskatīt ka Trapezundas Georgijs un viņa darbi atstājuši iespaidu uz pāvesta Pija II vēstules Mehmedam II koncepciju. Kaut arī ar virkni pausto ideju pāvesta vēstule atšķiras no Trapezundas Georgija vēstulēm un traktātiem, tomēr pamatā pāvests atkārtoti trapezundieša idejas. V. Podži uzskata, ka Pija II un Trapezundas Georgija intelektuālā mijiedarbība un ideju apmaiņa šajā jautājumā ir bijusi tik cieša, ka ir vērts to skatīt salīdzinošā formā<sup>192</sup>.

Savā vēstulē pāvests Pijis II, atsaucoties uz Rietumu kristietības un valdnieku varenību, aicināja Mehmedu II pārtraukt karu ar kristiešiem<sup>193</sup>, kamēr Trapezundas Georgijs izsakās pret karu aicinot Mehmedu II nesekot savu priekšgājēju, kuru galvenais arguments strīdos ar kristiešiem vienmēr bija zobens, piemēram. Gan pāvests, gan Trapezundas Georgijs aicināja Mehmedu II sekot Konstantīna Lielā piemēram, lai Mehmeds gan mantotu romeju imperatora likteni, gan viņa vārds tiktu slavēts caur gadsimtiem<sup>194</sup>.

Gan Trapezundas Georgijs, gan Pijis II antagonisma ar islāmu risinājumu redzēja tikai vienu – sultānam Mehmedam II ir jāpieņem kristīgā ticība. Pijis II vērsoties pie

---

<sup>189</sup> Turpat. 13.lpp.

<sup>190</sup> Monfasani J. *George of Trebizond: A Biography and a Study of his Rhetoric and Logic*. Leiden, 1976. P.140-141.

<sup>191</sup> Reāli gan to finansēja pāvests Pāvils II 1465. gadā.

<sup>192</sup> Poggi V. *Lettera non spedita di Pio II a Maometto II // Studi sull'Oriente Cristiano*. Roma, 2003. V. 7/2. P.128-129.

<sup>193</sup> Pius II. *Lettera a Maometto*. / Ed. G. Toffanini. Naples, 1953. P.120.

<sup>194</sup> Turpat.

sultāna viņu kārdina ar laicīgas dabas labumiem un raksta - “*Un tomēr ir kāda neliela lieta, kas tevi var padarīt par dižāko, varenāko un slavenāko tava laika cilvēku. Tu jautā, kas tā ir? To nav grūti atrast. Tev nav vajadzīgs pēc tās tālu iet. To var atrast visur – nedaudz ūdens, kurā tu vari kristīties, pieņemt kristīgos sakramentus un ieticēt Evaņģēlijam. Izdari to, un šajā pasaulē nebūs valdnieka, kurš slavā būs pārāks par tevi vai līdzināsies tev varenībā. Mēs pasludināsim tevi par grieķu un Austrumu imperatoru. Zeme, kuru tagad esi sagrābis ar spēku, tad piederēs tev pēc taisnības, un visi kristieši tevi godās un darīs tevi par savu soģi. Kamēr tu seko islāma likumam, šo sasniegt tev nebūs iespējams. Taču, vien pievērsies kristībai, un, ar vispārēju piekrišanu, tu kļūsi par sava laika dižāko cilvēku.*”<sup>195</sup>

Kopumā arī Trapezundas Georgija aicinājumi sultānam Mehmedam II ir ieturēti tādā pašā garā. Tāpat kā pāvests, arī viņš aicina sultānu kristīties, tikai izvēloties citu ceļu – sekojot Konstantīna lielā paraugam, pafilozofēt ar kristiešiem, kas pēc būtības nozīmē to pašu, t.i., kristīties. Tomēr Trapezundas Georgijs, atšķirībā no pāvesta, ir daudz uzmanīgāks, diplomātiskāks. Viņš neveic atklātu islāma kritiku, kamēr pāvests to atklāti un asi nosoda. Tomēr, neraugoties uz klajo islāma kritiku, Pījs II, tāpat ka Trapezundas Georgijs un Georgijs Amiruci, vēlējās demonstrēt Mehmedam II, ka ir kas kopīgs, kas tuvina kristiešus un islāmticīgos. Pīja II ieskatos šis kopīgais varētu atvieglot Mehmeda II pāreju kristietībā. Viņš vērš sultāna uzmanību uz tiem reliģiskajiem aspektiem, kas ir kopīgi gan islāmticīgajiem, gan kristiešiem. Pāvesta ieskatā šis kopīgais ir pati dziļākā reliģijas būtība – ticība vienam Dievam visa Radītājam, ticība dzīvei pēc miesas nāves, dvēseles nemirstībai un pārliecība par Vecās un Jaunās Derības tekstu dievišķu inspirāciju<sup>196</sup>.

Atšķirībā no Trapezundas Georgija, kurš bieži vien pat pilnīgi absurdi<sup>197</sup> centās mazināt domstarpības starp islāmu un kristīgo reliģiju, tās pilnībā nonivelēt, pāvests Pījs II necentās atšķirīgo mazināt. Pat pilnīgi pretēji – viņš atklāti raksta par islāma nostādņu melīgumu, tiešā tekstā apgalvo, ka islāms ir tāls no patiesības un tajā cilvēks nevar rast dvēseles pestīšanu<sup>198</sup>.

Kā rakstīja pats pāvests Pījs II, viņam nav bijis lielākas vēlmes, ka vien apvienot pret turkiem kristīgās tautas un sākt ar tiem karu<sup>199</sup>. Iespējams, tieši tāpēc pāvests nedeva

---

<sup>195</sup> Pius II. *Lettera a Maometto*. / Ed. G. Toffanini. Naples, 1953. P. 113-114.L.

<sup>196</sup> Turpat. 125-129.L.

<sup>197</sup> Piemēram, apgalvoja, ka Trīsvienības, dievišķās iemiesošanās un Kristus augšāmcelšanās dogmas ir kopīgas gan islāmticīgajiem, gan kristiešiem.

<sup>198</sup> Pius II. *Lettera a Maometto*. / Ed. G. Toffanini. Naples, 1953. P.176-177.

<sup>199</sup> Pius II. *Memoires of a Renaissance Pope. The “Commentaries” of Pius II*. (An Abridgement). N.Y., 1959. P.63.

Trapezundas Georgijam publiskas audiences iespēju un nepiešķīra šim Krētas izcelsmes filozofam oficiālas diplomātiskas pilnvaras ceļojumā uz Konstantinopoli.

\*

\*

\*

Mehmedam II adresētā Pija II vēstule pāvestam tomēr vairāk bija kristīgajiem lasītājiem reāli adresēts literārs vingrinājums, propagandas rakstura teksts, nevis tiešām nosūtīšanai sultānam domāts kristīgās pasaules galvas vēstījums. Pāvesta Pija II vēstule sultānam Mehmedam II ir vērtējama kā kristīgās pasaules galvas mēģinājums, paliekot kristīgās dogmatikas ietvaros, reflektēt par iespējām risināt islāma problemātiku turku ekspansijas apstākļos, bet nekādā gadījumā nav kvalificējama kā aktīva darbība, kā reāls mēģinājums šo problemātiku risināt.

### 3.2 Problemātikas skatījums no grieķu katoļa emigranta pozīcijām un sultānam Mehmedam II adresēto Trapezundas Georgija traktātu piemērs

1453. gada jūlijā, t.i., tikai divus mēnešus pēc Konstantinopoles ieņemšanas, Trapezundas Georgijs uzraksta un nosūta sultānam Mehmedam II Fātiham traktātu *Par kristīgās ticības patiesumu*<sup>200</sup>. Laikā, kad visa kristīgā pasaule šausminājās par Bizantijas impērijas bojāeju, eshatoloģiskās gaidās<sup>201</sup> apraudāja Konstantinopoles ieņemšanu, Trapezundas Georgijs pilnībā atteicās no savām iepriekšējam idejām<sup>202</sup> par krusta karu pret turkiem, pieņēma kā realitāti turku ekspansijas faktu un vērsās personiski pie sultāna Mehmeda II Fātiha. Tagad savu cerību par Baznīcu shizmas pārvarēšanu, Baznīcas un impērijas vienotības atjaunošanu, viņš saskatīja turku sultānā, kuram rakstīja, ka Dievs ir dāvājis sultānam Konstantīna pilsētu, lai sultāns pieņemtu kristīgo ticību un apvienotu divus cilvēku dzimumus – kristiešus un islāmticīgos, jo, tikai pieņemot kristīgo ticību, viņš kļūs par visas oikumēnas valdnieku<sup>203</sup>.

Trapezundas Georgijs nolēma, ka ar traktātu rakstīšanu nav pietiekami, un uzskatīja par nepieciešamu personiski tikties ar Mehmedu II. Viņam neizdevās pārliecināt par savu misiju pāvestu Piju II, vēlāk pāvestu Kalikstu II un Neapoles karali Ferranti. Savu nodomu viņš realizēja tikai 1465. gadā, kad pāvesta tronī ar vārdu Pāvils II jau bija viņa skolnieks Pjetro Barabaro, kurš apmaksāja šo ceļojumu<sup>204</sup>. Acīmredzot, Pāvils II piekrita finansēt Trapezundas Georgija ideju par Mehmeda II pievēršanu kristietībai, taču nevēlējās savu atbalstu paust publiski<sup>205</sup>.

Konstantinopolē viņš tikās ar sultānam kalpojošo Georgiju Amiruci, pēc kura padoma uzrakstīja vēstuli Mehmedam II, ko sāka ar uzrunu – nākamajam visas oikumēnas patvaldniekam<sup>206</sup>. Bez tam viņš sultānam piedāvāja savus pakalpojumus arī kā matemātiķis un astronoms. Tomēr tikšanās nenotika, un pētnieku rīcībā nav akadēmiski verificējamu avotu, kas liecinātu, ka Mehmeds II būtu saņēmis un izlasījis kādu Trapezundas Georgija vēstuli vai traktātu<sup>207</sup>. Tas, ko autors sākotnēji bija iecerējis kā

---

<sup>200</sup> Collectanea Trapezuntiana: Texts, Documents and Bibliographies of George of Trebizond / ed. J.Monfasani. N.Y., 1984. P.93-165.

<sup>201</sup> Par kristīgās pasaules reakciju uz Konstantinopoles ieņemšanu skatīt, piem. *La caduta di Costantinopoli* / Testi a cura di A. Pertusi. Milano, 1976. Vol. 1-2.

<sup>202</sup> Monfasani J. *George of Trebizond: A Biography and a Study of his Rhetoric and Logic*. Leiden, 1976. P.194-199.

<sup>203</sup> Collectanea Trapezuntiana: Texts, Documents and Bibliographies of George of Trebizond / ed. J.Monfasani. N.Y., 1984. P.164.

<sup>204</sup> Monfasani J. *George of Trebizond: A Biography and a Study of his Rhetoric and Logic*. Leiden, 1976. P.184.

<sup>205</sup> Turpat. 185. lpp.

<sup>206</sup> Collectanea Trapezuntiana: Texts, Documents and Bibliographies of George of Trebizond / ed. J.Monfasani. N.Y., 1984. P.283.

<sup>207</sup> To apliecina arī pats Trapezundas Georgijs. Turpat. 92-93.lpp.

dialogu, galā izvērtās par bizantiešu intelektuāļa emigranta monologu. Neveiksme Konstantinopolē nemainīja Trapezundas Georgija viedokli, un atceļā uz Itāliju viņš uzraksta vēl vienu traktātu *Par patvaldnieka mūžīgo slavu un viņa pasaules valdīšanu*<sup>208</sup>. Arī šī traktāta saturs liecina, ka autors nav atmetis cerības pievērst turku sultānu kristietībai.

1466. gadā Trapezundas Georgijs uzraksta vēl divas vēstules, kas ir par iemeslu apsūdzībām proturciskās intrigās un ieslodzījumam. Otrajā no šīm vēstulēm viņš raksta, ka “nevienam nav jāšaubās, ka tu patiesi esi romeju imperators. Jo imperators ir tas, kas likumīgi valda impērijas galvaspilsētā. Tas, kurš valda šajā pilsētā, ar pilnām tiesībām ir imperators. Un ne cilvēki tev deva Konstantinopoli, bet Dievs un tavš zobens (...) Bet tas, kurš ir romeju imperators, ir arī visas oikumēnas imperators (...). No šī izriet, ka tu esi visas pasaules imperators”<sup>209</sup>. Pēc Dž. Monfazāni domām, tieši šīs vēstules kļuva par iemeslu Trapezundas Georgija arestam un izmeklēšanai, kuru ar pāvesta Pāvila II pavēli vadīja Nīkejas kardināls Visarions<sup>210</sup>.

Atrodoties ieslodzījumā, Trapezundas Georgijs rakstīja vēstuli pāvestam Pāvilam II, kurā noliedz un atsakās no visa, kas *varētu aizvainot Svētā Tēva ausi*, bet tieši no idejas, ka Mehmeds II ir visu romiešu imperators un valdnieks<sup>211</sup>. Viņš uzsver, ka viss, ko ir rakstījis, ir vērsts uz viena mērķa sasniegšanu – turku sultāna pievēršanu kristietībai, un piezīmē, ka neatsakās no saviem vārdiem, ka turku sultāns ir Konstantīna tronī saskaņā ar dievišķu gribu<sup>212</sup>. Četrus mēnešus ilga ieslodzījums un izmeklēšana, kas, pateicoties pāvesta Pāvila II aizbildniecībai, beidzās bez nopietnām sekām, un Trapezundas Georgijs atgriezās pie savu ideju realizācijas.

1467. gadā viņš uzraksta traktātu *Par Manuīla dievišķumu*<sup>213</sup>, kurā atkal pareģo Mehmedam II pasaules valdnieka statusu. Visu Trapezundas Georgija traktātu un vēstuļu galvenais motīvs ir sultāna Mehmeda II pievēršana kristietībai, kam sekos, no Mehmeda II puses, pasaules mēroga impērijas dibināšana, kurā apvienosies *valdīšana, ticība un Baznīca*<sup>214</sup>. Ideja par Mehmeda II pasaules mēroga varu ir cieši saistīta ar Trapezundas Georgija eshatoloģiskajiem uzskatiem. Viņa uztverē pēdējais imperators viennozīmīgi ir

---

<sup>208</sup> Collectanea Trapezuntiana: Texts, Documents and Bibliographies of George of Trebizond / ed. J. Monfasani. N.Y., 1984. CXLIV.

<sup>209</sup> Turpat. LXXXII. P. 283-284.

<sup>210</sup> Monfasani J. *George of Trebizond: A Biography and a Study of his Rhetoric and Logic*. Leiden, 1976. P.357-358.

<sup>211</sup> Ravegnani G. *Nota sul pensiero politico di Giorgio da Trebisonda* // *Aevum*. 1975. Vol.49. P. 324.

<sup>212</sup> Turpat. 326.lpp.

<sup>213</sup> Collectanea Trapezuntiana: Texts, Documents and Bibliographies of George of Trebizond / ed. J. Monfasani. N.Y., 1984. CXLV. P. 570-573.

<sup>214</sup> Turpat. CXLIV/I. P.1,2,8,11,12,14.; XXIII. P.1,3,4,5,6.

vispasaules kristīgas impērijas kristīgs valdnieks, kurš valda no Konstantinopoles. Tomēr tā kā Mehmeds II ir islāmticīgs, tad, lai realizētos pasaules pestīšana, viņam ir jāpieņem kristīgā ticība un jāmaina savs vārds no Mehmeda uz Manuīlu, kas ir vārda Emmanuēls bizantizēta forma. Šajā gadījumā Trapezundas Georgija darbos pilnībā izpaužas ideja par *impērijas pārneses* (translatio imperii) doktrīnu, saskaņā ar kuru, impēriju turki ieguva ar Dieva gribu.

Asociēt turkus ar Goga un Magoga tautām, kuru parādīšanās vēstī par tuvojošos Antikrista atnākšanu, bija raksturīgi bizantiskajai intelektuālajai tradīcijai<sup>215</sup>. Gogs un Magogs iemiesoja ļaunuma spēkus. Trapezundas Georgijs šo problēmu skatīja citādi. Viņš uzskatīja, ka Mehmeds II, pieņemot kristietību, un, nomainot vārdu, kļuvis par Mesijas simbolu, Gaismas spēku iemiesojumu. Acīmredzot, viņš domāja, ka sultāna piemēram sekos visa viņa tauta un pieņems kristīgo ticību, kā rezultātā notiks dievišķa islāmticīgo un kristiešu vienošanās. Trapezundas Georgijs uzskatīja, ka līdz pasaules galam, tātad, arī līdz Kristus otrajai atnākšanai, ir palicis pavisam maz laika<sup>216</sup>. Tāpēc viņa ieskatā Mehmeds-Manuīls kā vispasaules kristīgas impērijas valdnieks bija likumsakarīgs ievads Mesijas otrajai atnākšanai.

Trapezundas Georgija eshatoloģiskā koncepcija paredzēja sekojošus aspektus. Pirmkārt, pirms Antikrista atnākšanas visas tautas pēc savas gribas pieņems Kristu<sup>217</sup>. Otrkārt, šīs brīnišķās un dievišķās pārmaiņas notiks ar kāda Ismaīla pēcteča starpniecību<sup>218</sup>. Treškārt, tas laiks jau ir pienācis<sup>219</sup>. Ceturtkārt, tieši šobrīd valdošais turks arī ir šis Ismaīla pēctecis<sup>220</sup>. Piektkārt, viņš valdīs absolūti un pār visu pasauli<sup>221</sup>. Trapezundas Georgijs cenšas Mehmedu II pārliecināt, ka visu tautu pievēršana patiesajai Kristus Baznīcai nav iespējama, kamēr ar kariem un jūras kaujām, ar badu un slimībām netiks iznīcināti visi tie, kas tikai saucas kristieši, taču pēc savas būtības nav tādi<sup>222</sup>.

Savā ziņā Trapezundas Georgija piedāvātais kristīgās eshatoloģijas redzējums pārvar to plaisu, kas bija starp *savējiem* un *svešajiem*, starp kristiešiem un islāmticīgajiem. Mehmedu II savos darbos viņš attēlo kā ideālu, pēc Bizantijas kanoniem, imperatoru, stipru un dievbijīgu valdnieku, kas rūpējas gan par laicīgo, gan par garīgo.

---

<sup>215</sup> Skat.piem. Vryonis Sp. *The Decline of Medieval Hellenism in Asia Minor and the Process of Islamization from the Eleventh through the Fifteenth Century*. Berkeley, 1971. P.418.; Magdalino P. *The year 1000 in Byzantium // The medieval Mediterranean*. Vol. 45. P.234-271.

<sup>216</sup> *Collectanea Trapezuntiana: Texts, Documents and Bibliographies of George of Trebizond* / ed. J.Monfasani. N.Y., 1984. CXLV. P. 571.

<sup>217</sup> Turpat. 570. lpp.

<sup>218</sup> Turpat.

<sup>219</sup> Turpat.

<sup>220</sup> Turpat.

<sup>221</sup> Turpat.

<sup>222</sup> Turpat. 572. lpp.

Neapšaubāmi, ka Trapezundas Georgija darbos Mehmeda II tēls ir idealizēts. Piemēram, krievu pētnieks I. Medvedevs raksta, ka “ideja par cēlu un saprātīgu valdīšanu, valdnieka humānismu un labsirdību, ko noteica platoniskā tradīcija, kļuva par dominējošo Bizantijas intelektuāļu plašajos traktātos, kuros tika pētīti un analizēti imperatora varas pamati (...) Bizantijas intelektuāļi instinktīvi tiecās pie apgaismotas monarhijas ideāla, un ideālo imperatoru redzēja kā idejas par varas un filozofijas simbiozi iemiesojumu”<sup>223</sup>. Tāpēc Mehmeda II tēls Trapezundas Georgija traktātos, kopā ar piedāvātajiem islāma un kristietības antagonisma problēmu risinājumiem, pilnībā iekļāvās bizantiešu humānistu tradīciju kanonā. Autors sultānu attēlo ne tikai ka diženāko no karavadoņiem, nākamo pasaules valdnieku, bet arī kā filozofu tronī, imperatoru, kurš studē Aristoteļa darbus, astronomiju, matemātiku, valodas.

Būdams bizantietis, Trapezundas Georgijs, protams, bija labi pazīstams ar Bizantijas oficiālo politisko doktrīnu. Viens no šīs doktrīnas elementiem bija uzskats, Bizantijas imperators bija valdnieks *Dieva žēlastībā*, universālas kristīgas impērijas valdnieks, kura misija bija arī kristietības izplatīšana<sup>224</sup>. Tāpēc autors cenšas pārliecināt sultānu apvienot visu pasauli vienā ticībā, kā rezultātā Mehmeds II kļūšot, kā viņam pienākas, ne tikai par zemes, bet arī par debesu imperatoru<sup>225</sup>.

Vienlaikus autors nešaubās par to, ka līdz ar veco Bizantijas impēriju ir zudusi arī Bizantijas Baznīca<sup>226</sup>. Trapezundas Georgijs bija pārliecināts, kas tas tā notika kā sods par Baznīcu shizmu. Pat Bizantijas impērijas bojāejā ir vainojami paši bizantieši, kuri izprovocēja Baznīcu shizmu<sup>227</sup>. Mūsaprāt, tieši tāpēc Trapezundas Georgijs savos traktātos un vēstulēs jau sākotnēji cenšas orientēt Mehmedu II uz kristības pieņemšanu no Rietumu Baznīcas.

Trapezundas Georgijs, kaut arī kritizēja Austrumu Baznīcu, tomēr centās neskart dogmatiskās atšķirības starp Baznīcām. Tas ir saprotami, jo, saskaņā ar viņa plāniem, turku sultānam teoloģiska rakstura diskusiju nianse nebija būtiskas. Viņam daudz būtiskāk likās izskaidrot sultānam kristīgās pamata dogmas un neiedziļināties sīkumos, neievilkt viņu bizantiešu un Rietumu Baznīcas polemikas problemātikā. Un tomēr, kā liekas, Trapezundas Georgijs visai apzināti ļoti precīzi nošķir austrumu un rietumu

---

<sup>223</sup> Медведев И.П. *Византийский гуманизм XIV – XV вв.* СПб., 1997. С.161.

<sup>224</sup> Beck H.-G. *Res Publica Romana. Vom Staatsdenken der Byzantiner*// Das byzantinische Herrscherbild. Darmstadt, 1975. S.379.; Ostrogorsky G.A. *The Byzantine Emperor and the Hierarchical Order*// Slavonic Review. 1956. P.1-14.

<sup>225</sup> *Collectanea Trapezuntiana: Texts, Documents and Bibliographies of George of Trebizond* / ed. J.Monfasani. N.Y., 1984. CXLIV/I. 11, 14.

<sup>226</sup> Turpat. 10.lpp.

<sup>227</sup> Turpat.



problemātikai bija daudz vēlāku gadsimtu produkts, kas 15. gadsimta turku ekspansijas apstākļos vēl nebija iespējams kristīgo intelektuāļu darbos.

Pija II un Trapezundas Georgija darbu vērtība ir pašā meklējumā, viņu centieni faktā, pašā pieļāvumā islāma problemātiku risināt ar nevardarbīga rakstura metodēm, ar misionārismu un diplomātiju, kas neapšaubāmi atspoguļo Renesanses domātāju humānistiskos ideālus un skatījumu uz būtiskiem laikmeta politiskiem un konfesionāliem izaicinājumiem.

## SECINĀJUMI

Bizantijas impērijas bojāeja 1453. gadā lika visai kristīgajai pasaulei apzināties, ka jaunā un spēcīgā Osmānu impērija un tajā valdošais islāms rada reālus draudus kristīgajai pasaulei. Bijušās Bizantijas impērijas kristīgajiem iedzīvotājiem arī bija jārisina svarīga problēma – kā dzīvot jaunajos apstākļos, kur valdošā paradigma ir islāms.

Konstantinopoles iekarošana dziļi satricināja kristīgo pasauli un vienlaikus augšāmcēla cerības par jaunu krusta karu. Tomēr projekti, kas paredzēja aktualizējušos skatījumu uz islāmu risināt ar vardarbīgām metodēm, nebija vienīgie. Atbilstoši Renesanses laikmeta humānisma ideju vēsmām, radās arī citas variācijas islāma problemātikas risināšanai, kas neparedzēja vardarbīgas metodes. Tās piedāvāja maģistra darbā apskatītie Renesanses laikmeta kristīgie intelektuāļi, kas bija tieši iesaistīti jauna viedokļa par islāmu turku ekspansijas apstākļos formēšanā.

Viņi visi bija aptuveni viena vecuma<sup>228</sup> cilvēki. Katrs no viņiem bija izcila, laikmetā ietekmīga persona : aristokrāts, augsta Trapezundas impērijas amatpersona, vēlāk sultāna galminieks Georgijs Amiruci, teologs, pirmais Konstantinopoles patriarhs islāma varas apstākļos Genādijs Šolārijs, slavens humānists un krusta karu iedvesmotājs un organizētājs Romas pāvests Pijš II (laicīgajā dzīvē Eneo Silvio Pikkolomīni) un intelektuālis, Platona un Aristoteļa darbu tulkotājs Trapezundas Georgijs. Katra dzīves ceļš bija sarežģīts un savdabīgs. Tomēr viņus visus vienoja centieni apzināt un formulēt jaunu viedokli par islāmu , kas kristīgajā pasaulē aktualizējās osmānu turku ekspansijas apstākļos. Katrs no viņiem piedāvāja savu risinājumu šai problemātikai, mijiedarbības iespējām.

Galvenā visu viņu centienu un tekstu vērtība ir mēģinājums islāma problemātiku apzināt, apzināties un risināt miermīlīgā dialoga ceļā un atsakoties no vardarbīgām metodēm, izprotot šo metožu neperspektivitāti, nelietderību un pat bīstamību pašai kristīgajai pasaulei.

Visus viņus nekādā gadījumā nevar kvalificēt kā ekumēnisma idejas priekštečus, jo viņi visi palika savā pārliecībā par kristīgās ticības pārkumu pār islāmu un lielā mērā, katrs gan savā ceļā, islāma problemātikas risinājumu saskatīja islāmticīgo apostāzē un pāriešanā kristīgajā ticībā.

Viņi tomēr bija Renesanses laikmeta intelektuāļi. Laikmeta, kuru var kvalificēt kā kultūru kulturālas komunikācijas laikmetu, un spēja pārvarēt daudzus reliģiska un

---

<sup>228</sup> Georgijs Amiruci (ap 1400-1470), Genādijs Šolārijs (1403-pēc 1472), Pijš II (1405-1464), Trapezundas Georgijs (1395-1472).

kulturāla rakstura aizspriedumus, viduslaikiem raksturīgo sava veida iekapsulēšanos, atteikties no daudziem islāma un kristietības konfrontācijas un polemikas gadsimtu gaitā uzkrātiem argumentiem, un uzsākt dialogu kaut teorētiskā līmenī, būt kristīgiem humānistiem, kas pieņem atvērtu skatījumu uz citu tautu un reliģiju, realizēt humānistiskās apziņas dialogiskumu.

Tomēr visu viņu centieni lielā mērā bija utopiski un ar laikmeta politisko, ekonomisko un militāro realitāti absolūti nesamērojami, idealizēti šaura personu loka intelektuālie vingrinājumi, kas neguva plašu recepciju un realizāciju. Tie nevarēja tikt realizēti. Nav arī nekāda akadēmiski verificējama pamatojuma uzskatīt, ka kāds no viņiem būtu patiesi ticējis iespējai strauji atrisināt islāma problemātiku tā nesēju kristīšanās ceļā.

Akadēmiski analizējot pētījumā izmantotos avotus, ir ļoti kritiski jāizvērtē to autoru patiesā attieksme pret islāmu, gatavība risināt islāma problemātiku un galējās iespējamās robežas šiem risinājumiem. Jāizprot, ka tikai 20.gadsimtā radās jauna kulturoloģiska, teoloģiska, politiska un juridiska izpratne par *svešo*, kas paredz dažādu kultūru un reliģiju dialogu skatīt kā līdztiesīgu un līdzvērtīgu subjektu dialogu. Maģistra darbā apskatāmajā laikmetā šāda izpratne vēl nepastāvēja. Tikai sākot ar 20.gadsimtu zinātnei piemīt citas reliģijas pētīšana ne *no ārpusēs*, bet gan *no iekšpusēs*, kā izpētes izejas pozīciju ņemot kritērijus, kas tai imanenti piemīt. Tāpēc zinātniski būtu kļūdaini maģistra darbā apskatītajos avotos meklēt to autoru centienus pētīt islāmu par izejas pozīciju ņemot islāma kritērijus.

Pētījums kopumā ļauj secināt, ka būtu lietderīgi sākt padziļinātu un plaši izvērstu Segovijas Huana, Kūzu Nikolaja un Piko della Mirandolas darbu izpēti jaunā fokusā. Iespējams, ka tas sniegs jaunus atklājumus par viņu uzskatiem islāma problemātikā un plašākā nozīmē arī uz kristietības attiecību ar citam reliģijām problēmu reliģiskā humānisma skatījumā. Tāpat pētījumos vēl arvien nav pietiekami plaši, piesaistot kontekstuālo materiālu, pilnībā atklāts patriarha Genādija Sholarija, pāvesta Pija II un Georgija Amiruci skatījums gan uz islāma problemātiku turku ekspansijas apstākļos kopumā, gan uz daudziem konkrētiem ar to saistītiem būtiskiem notikumiem. Piemēram, faktiski nav pētīta viņu refleksija par Trapezundas impērijas bojāeju un turku militāro ekspedīciju eventūālajiem plāniem Itālijas virzienā.

Maģistra darbā sāktajam pētījumam virzienam ir arī cita perspektīva. Tas sper tikai vienu soli, ir tikai viens pakāpiens garajās kāpnēs dažādu reliģiju un kultūru dialoga vēstures pētniecībā.

Kaut arī darbā apskatīto avotu autoru centieni bija utopiski un nevainagojās ar panākumiem meklējumos risināt islāma problemātiku, tomēr ir jāatzīst, ka šiem centieniem ir būtiska loma Eiropas attieksmes pret islāmu vēsturē, tās meklējumu rast efektīvus līdzekļus komunikācijai ar citu reliģiju un kultūru pārstāvjiem vēsturē. Miermīlīgi noskaņoti intelektuāļi jebkurā laikmetā sastāda sabiedrības mazākumu, viņi nekad nerada tūlītēju efektu savu laikabiedru, īpaši politiķu, lēmumos un to rezultātos. Tomēr viņi formē to intelektuālo pamatu, no kura izaug nākotnes idejas.

No pētījuma fokusa raugoties, būtiskākais tajā apskatīto avotu autoru ieguldījums intelektuālajā kultūrā ir pati apziņa, ka pilnīgi noteikti ir iespējama kristietības un islāma mijiedarbība dialoga formā, un šie autori, katrs savā veidā, bija pirmie, kas to mēģināja, tostarp, centienus publiskojot sava laikmeta intelektuāļu aprindās.

## IZMANTOTO AVOTU UN LITERATŪRAS SARAKSTS

### 1. Avoti

1. Argyriou A., Lagarrigue G. *Georges Amiroutzes et son "Dialogue sur la foi au Christ tenu avec le sultan des Turcs"*. Paris, 1987.
2. Bartholomaeus Edessenus. *Cunfutatio Agareni/ Griechisch-deutsche Textausgabe* von Klaus-Peter Todt. Würzburg; Altenberg, 1988.
3. Cent-dix lettres grecques de Francois Filelfe / Ed. E. Legrand. Paris, 1892. (Repr. Cambridge, 1972.)
4. *Comporationes philosophorum Aristotelis et Platonis a Georgio Trapezuntio viro clarissimo editae*. Venetiis, 1523. (Repr. Frankfurt, 1965).
5. Constable, G. *The Letters of Peter the Venerable*. Harvard, 1967. P.61.
6. Critobulus. *Critobuli Imbriotae Historia*. /ed. D.R.Reinsch. CFHB. Berlin, 1983. T. II. P.12.
7. Demetrii Cydonii translatio libri fratris Ricoldi. Migne, J.P. *Patrologiae cursus completus*. Series Graeca. 154.1037-1152.
8. Gaeta, F. *Sulla lettera a Meometto II di Pio II* //Bulletino dell' Instituto Storico Italiano per il medioevo e l'archivio muratoriano. 1965. 77. P.127-227.
9. George de Trebizond. *De la verite de la foi des chretiens*/Ed. et trad. A.Th. Khoury. Corpus Islamo-Christianum. Altenberg, 1987.
10. George-Gennadius Scholarius and the Union of Florence. *Oeuvres completes de Gennade Scholarius*/ Ed. L. Petit, X. A. Siderides, M. Jugie. Paris, 1928-1936. Vol. III. (repr. Princeton, 1967.) P.83-103., 434-458.
11. Giovanni Pico della Mirandola. *De hominis dignitate*. Heptaplus. De entert Uno. A cura di E. Garen, Firenze, 1942.
12. Halasi-Kun T. *Gennadios török hilvallasa*. Budapest, 1936.
13. Jeffery, A. *Ghevond's Text of the Correspondence between Umar III and Leo III*// Harvard Theological Review. 1944. 37. P. 269-332.
14. *Johannes Damaskenos und Theodor Abū Quarra. Schriften zum Islam.*/ Kommentierte griechisch-deutsche Textausgabe von Reinhold Gleil, Adel Theodor Khoury. Würzburg: Altenberg, 1995. S. 31.
15. *La caduta di Constantinopoli* / Testi a cura di A. Pertusi. Milano, 1976. Vol. 1-2.

16. Manuel II Palaiologos. *Dialoge mit einem Muslim*, I / Kommentierte griechisch-deutsche Textausgabe von Karl Förstel. Echter Verlag Würzburg/ Oros Verlag, Altenberg 1993; II. Altenberg, 1995; III. Altenberg, 1996.
17. Migne, J. P. *Patrologiae cursus completus. Series Graeca* . T. 161. Col. 883-888., 883 B; 888 D.
18. Monfasani, J. (Ed.) *Collectanea Trapezuntiana: Texts, Documents and Bibliographies of George of Trebizond* / Ed. J. Monfasani. N.Y., 1984.
19. Nicetas Choniates. *Historia*. /Ex.rec. I. Bekkeri. CSHB. Bonn, 1834. V.23. P. 278-286.
20. Nicholas I Patriarch of Constantinople. *Letters*. /Ed. and Transl. R.J.H. Jenkins and L.G.Westerink. Washington, 1973. P. 2.
21. Nicolai de Cusa. *De pace fidei*. /trad. Galiboi. Sherbrooke, 1977.
22. Nicolai de Cusa. *Opera Omnia. VII. De pace fidei*/ Ed. R. Klibansky et H. Bascour. Hamburg. Meiner, 1986.
23. Nicolai de Cusa. *Opera omnia. VIII. Cribratio Alcorani*./ed. L. Hangeman. Hamburg. Meiner, 1986.
24. Niketas von Byzanz. *Schiftfen zum Islam I*. /Griechisch-deutsche Textausgabe von Karl Förstel. Würzburg; Altenberg, 2000.
25. *Oeuvres completes de Gennade Scholarius*/ Ed. L. Petit, X. A. Siderides, M. Jugie. Paris, 1928-1936. Vol. III. (repr. Princeton, 1967.)
26. Pius II. *Epistola ad Mahomatem*/ Ed. and Transl. By A.R. Baca. Peter Lang. N.Y., 1990.
27. Pius II. *Lettera a Maometto*. / Ed. G. Toffanini. Naples, 1953. P.120., 113-114., 125-129., 176-177., PX.
28. Pius II. *Memoires of a Renaissance Pope. The "Commentaries" of Pius II*. (An Abridgement). N.Y., 1959. P.63.
29. Scholarius. *Oeuvres completes de Gennade Scholarius* / Ed. L. Petit, X.A. Siderides, M. Jugie. Paris, 1928-1932. T.I. P.238., 449-450.
30. Scholarius. *Oeuvres completes de Gennade Scholarius* / Ed. L. Petit, X.A. Siderides, M. Jugie. Paris, 1928-1932. T.III. P. 424., 434;453., 453-458.
31. Scholarius. *Oeuvres completes de Gennade Scholarius* / Ed. L. Petit, X.A. Siderides, M. Jugie. Paris, 1928-1932. T. IV. P.232; P.265-266.

## 2. Literatūra

32. Ady, C.M. *Pius II. Eneas Silvius Piccolomini. The Humanist Pope*. London, 1913. P.315.
33. Arnakis G.G. *Gregory Palamas among the Turks*. //Speculum. 1951. XXVI. P. 104-118.
34. Babinger, F. *Mehmed the Conqueror and his Time*. Princeton: Princeton University Press, 1992. P. 195, 196, 230, 246-247, 250., 301.
35. Badenas, P. *Corrientes conciliatorias de intelectuales griegos ne la corte del Gran Turco*// Мир Александра Каждана. К 80-летию со дня рождения./ Отв. ред. А.А.Чекалова. СПб., 2003.
36. Balivet, M. *Byzantins et Ottomans: relations, interaction, succession*. Istanbul, 1999.
37. Balivet, M. *Deux partisans de la fusion religieuse des chretienne et de Musulmans aux XV-e siecle: le turc Bedreddin de Samavna et le grec George de Trebizond*// Byzantina. 1980. Т.10. P.363-396., 383., 385.
38. Balivet, M. *Pour une concord islamo – chretirrne. Demarches byzantines et latines a la fin du Moyen Age (de Nicolas de Cues a George de Trebizonde)*. Roma, 1997.
39. Beck, H.-G. *Res Publica Romana. Vom Staatsdonken der Byzantiner*// Das byzantinische Herrscherbild. Darmstadt, 1975. S.379.;
40. Cabanelas, D. *Juan de Segovia y el problema islamico*. Madrid, 1952. P. 303-310., 343-349.
41. Garin, E. *Ritratti di umanisti*. Firenze, 1967. P.34.
42. Geanakoplos, D. J. *Byzantium. Church, Society and Civilization Seen through Contemporary Eyes*. Chikago-London, 1984.
43. Geanakoplos, D. J. *Greek Scholars in Venice. Studies in the Dissemination of Greek Learning from Byzantium to Western Europe*. Cambridge, 1962.
44. Hering G. *Das Islamische Recht und die Investitur des Gennadios Scholarios*// Balkan Studies. 1961.2. P.238.
45. Karlsson, G. *Ideologie et ceremonial dans l'epistolographie byzantine*. Uppsala, 1962.
46. Kristeller, P.O. *Giovanni Pico della Mirandola and his Sources //L'opera e il pensiero di Giovanni Pico della Mirandola nella storia dell'Umanesimo*. Firenze, 1965. Vol. I. P.64.

47. Kristeller, P.O. *The Philosophy of Marsilio Ficino*. N.Y., 1943. P.319.
48. Kritzeck, J. *Peter the Venerable and Islam*. Princeton, 1964.
49. Levillain Ph. *Dictionnaire historique de la Papauté*. Paris, 1994. P. 1323-1325.
50. Magdalino, P. *The year 1000 in Byzantium // The medieval Mediterranean*. Vol. 45. P.234-271.
51. Mango, C. Byzantinism and Romantic Hellenism//*Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*. 1965.28.P34.
52. Massinon, L. *Opera Minora*. Paris., 1969. T.1. P.57.
53. Meyendorf, J. *Byzantine Views of Islam*. //*Dumbarton Oaks Papers*. 1964. T.18.
54. Monfasani J. *George of Trebizond: A Biography and a Study of his Rhetoric and Logic*. Leiden, 1976.
55. Monfasani, J. *Byzantine Scholars in Renaissance Italy: Cardinal Bessarion and Others Emigres*. Variorum, 1995.
56. Monfasani, J. *George of Trebizond: A Biography and a Study of his Rhetoric and Logic*. Leiden, 1976. P.140-141., 184., 185., 357-358.
57. Monfasani, J. *Language and Learning in Renaissance Italy*. Variorum, 1994.
58. Ostrogorsky G.A. *The Byzantine Emperor and the Hierarchical Order// Slavonic Review*. 1956. P.1-14.
59. P. Turner C.J. *The Career of George-Gennadius Scholarius // Byzantion*. 1970. T.39. P.446.
60. Papadakis A. *Gennadius and Mehmet the Conqueror // Byzantion*. 1972. T. 42. P. 97., 94-96., 99-100.;
61. Paparelli, G. *E.S. Piccolomini (Pio II)*. Bari, 1950. P.235-236.
62. Poggi, V. *Lettera non spedita di Pio II a Maometto II // Studi sull'Oriente Cristiano*. Roma, 2003. V. 7/2. P.113. -133.
63. Raby, J. *Mehmed the Conqueror's Greek Scriptorium// Dumbarton Oaks Papers*. 1987. Vol. 37. P. 15.-34.
64. Ravegnani, G. *Nota sul pensiero politico di Giorgio da Trebisonda //Aevum*. 1975. Vol.49. P. 324., 310-329.
65. Reinsch D.R. *Byzantinisches Herrscherlob für den türkischen Sultan. Ein bisher unbekanntes Gedicht des Georgios Amirutzes auf Mehmed den Eroberer // Cupido Legum*. Frankfurt a.M., 1985. S. 195-210.
66. Rescher, N. *Nicolas of Cusa and the Qur'an*. //*Studies in Arabic Philosophy*. London., 1973.
67. Runcimen, S. *The Great Church in Captivity*. Cambridge, 1968. P.165.;

68. Sabbadini, R. *Briciole umanistiche: Giorgio da Trebisonda*//Giornale Storico della Letteratura Italiana.1891. XVIII. P. 1904., 230-241
69. Sabbadini, R. *Briciole umanistiche: Giorgio da Trebisonda*//Giornale Storico della Letteratura Italiana.1891. XLIII. P. 253-254;
70. Sabbadini, R. *Giorgio da Trebisonda*//Enciclopedia Italiana. Milan, 1933. T.XVI. P.180.
71. Sahas, D. J. *John of Damascus and Islam. The "Heresy of the Ismaelites"*. Leiden. 1972. P. 128., 129.
72. Schwoebel, R. *The Shadow of the Crescent: the Renaissance Image of the Turk (1453-1517)*. N.Y., 1967. P.222. - 225., 229.
73. Southern R.W. *Western Views of Islam in Middle Ages*. Cambridge, 1962. P. 28-30., 67., 69., 86-92., 91-92., 99., 103.
74. *The Decline of Medieval Hellenizm in Asia Minor and the Process of Islamization from the Eleventh through Fifteenth Century*. Berkeley, 1971. P.425., 434. - 436.
75. The Oxford Dictionary of Byzantium. N.Y.: Oxford, 1991. Vol.II. P.830.
76. *The Oxford Dictionary of Byzantium*. N.Y.; Oxford. 1991. Vol.1. P.77.
77. *The Oxford Dictionary of Byzantium*. N.Y.; Oxford. 1991. Vol.3. P.2227.
78. Todt K.-P. *Kaiser Johannes VI Kantakuzenos und der Islam. Politische Realität und theologische Polemik im palaiologenzeitlichen Byzanz*. Würzburg; Altenberg, 1991. S.129.
79. Turner C.J. *The Career of George-Gennadius Scholarius* // Byzantion. 1970. T.39. P. 420-455., 445-446, 447-455.
80. Vryonis Sp. *The Decline of Medieval Hellenizm in Asia Minor and the Process of Islamization from the Eleventh through the Fifteenth Century*. Berkeley, 1971. P.423., 418., 433., 435.
81. Vryonis Sp. *Byzantine Attitudes toward Islam during the Middle Ages*// Greek, Roman and Byzantine studies. 1971. Vol.12. N.2. P. 263-286.
82. Vryonis Sp. *The Byzantine Patriarchate and Turkish Islam* // Byzantinoslavica. 1996. Vol. LVII. N.1. P. 81-82., 88-95., 91. – 111.
83. Гарэн, Э. *Проблемы итальянского Возрождения*. Москва, 1986. С.136., 165., 171., 182.
84. Журавский, А.В. *Христианство и ислам: социокультурные проблемы диалога*. Москва, 1990. С. 36.

85. Зарецкий, Ю.П. *Ренессансная автобиография и самосознание личности: Энеа Сильвио Пикколомини (Пий II)*. Нижний Новгород, 2000. С. 13., 23., 95.
86. Карпов, С.П. *Культура Трапезундской империи // Культура Византии XIII – первая половина XV в./ Под. ред. Г. Г. Литаврина Москва, 1991. С.111., 112., 115.*
87. Медведев И.П. *Византийский гуманизм XIV-XV вв.* Изд. Второе. СПб.,1997. С. 92. -109., 161.
88. Медведев И.П. *Падение Константинополя в греко-итальянской гуманистической публицистике XV в. // Византия между Западом и Востоком.* СПб.,1999.
89. Уоттс, У.М. *Влияние ислама на средневековую Европу.* М.,1976. С. 98. -99.
90. Шукуров, Р. *Имя и власть на византийском Понте (чужое, принятое за свое)// Чужое: опыты преодоления. Очерки из истории культуры Средиземноморья/ Под. ред. Шукурова Р. Москва, 1999.*

Maģistra darbs „Islāma problemātika 15. gadsimta kristīgo intelektuāļu darbos”  
izstrādāts LU Vēstures un filozofijas fakultātē Vēstures un arheoloģijas nodaļā.

Ar savu parakstu apliecinu, ka pētījums veikts patstāvīgi, izmantoti tikai tajā norādītie  
informācijas avoti un iesniegtā darba elektroniskā versija atbilst izdrukai.

Autors: Arturs Veismanis/ \_\_\_\_\_ / 27.05.2019.

Rekomendēju darbu aizstāvēšanai:

Vadītājs: Dr. hist., profesors Ilgvars Misāns, / \_\_\_\_\_ / \_\_\_\_ .05.2019.

Recenzents: Dr. hist., vadošais pētnieks Kaspars Kļaviņš

Darbs iesniegts Vēstures un filozofijas fakultātē 27.05.2019.

Studiju metodiķe:

Darbs aizstāvēts Maģistra studiju programmas “Vēsture” gala pārbaudījumu komisijas  
sēdē

\_\_\_\_ . \_\_\_\_ .2019. protokola Nr. \_\_\_\_\_, vērtējums \_\_\_\_\_

Komisijas sekretārs: \_\_\_\_\_ /as.prof. A.Levāns/